



أما قبل...

د. هلال الحجري

من المبدعين العالميين الذين ظهرت مواهبهم في طفولتهم، الشاعرة الأمريكية هيلدا كونكلينج Hilda Conkling (١٩١٠-١٩٨٦). ويذكر كتاب سيرتها أنها عاشت في أسرة مربية للأدب والموسيقى، بل إن أمها - جريس هازارد كونكلينج- كانت شاعرة أيضا وأستاذة لغة الإنجليزية بكلية سميث في نورهامبتون.

كانت هيلدا شاعرة نادرة في زمانها؛ إذ نظمت أعمالها الشعرية كاملة في سن تتراوح بين الرابعة والأربعة عشرة من عمرها. وكانت تترجل الشعر، وتقوم والدتها بتسجيله وتدوينه وتقديمه للنشر، وقد صدر أول عمل لها عندما كان عمرها ست سنوات!

تذكر الشاعرة الأمريكية إيمي لويل - التي كتبت مقدمة ضافية للإصدار الشعري الأول لهيلدا كونكلينج، وكان بعنوان «قصائد فتاة صغيرة» - أن والد هيلدا توفي عندما كانت في الرابعة من عمرها، وقد عاشت وأختها إلسا، التي تكبرها بعامين، مع أمهما في نورهامبتون، وهي مدينة تحيط بها الغابات والتلال؛ فكان لجمال الريف تأثير عميق على هيلدا، وهو موضوع متكرر في شعرها. كانت علاقة جريس عميقة جداً مع ابنتها؛ ودأبت على تنشئتها تنشئة أدبية راقية، فكانت تقرأ لهما عيون الأدب الإنجليزي، وتعزف لهما روائع الموسيقى على البيانو في سن مبكرة. لهذا؛ كما تؤكد إيمي لويل تسربت روح الإبداع إلى نفس هيلدا منذ الطفولة، وقد ساعدت البيئة الطبيعية الجميلة المحيطة بها على شحن موهبتها الشعرية.

يستحوذ موضوع الطبيعة على شعرها، كما تقول إيمي لويل؛ ويكون ذلك بوصف بسيط وعضوي أحيانا، وباستعارات بالغة في الخيال أحيانا أخرى. كما تتداخل الطبيعة مع مواضيع أخرى؛ مثل: حب أمها، وقصص وأحلام اليقظة، والصور أو الكتب التي أعجبتها.

صدرت لها خلال حياتها ثلاثة أعمال شعرية: «قصائد فتاة صغيرة» (١٩٢٠)، بمقدمة إيمي لويل، و«أحذية الريح» (١٩٢٢)، و«سيلفرهون» (١٩٢٤)، كما ضمنت مختارات من شعرها في أنطولوجيات شعرية مختلفة.

نترجم لها هنا هذه القصيدة بعنوان «عن أحلامي»:

الآن.. كل الزهور غافية

والظلام يسري

ويولد المساء...

حان وقت السكون

عندما أكون نائمة

أجد وسادتي مليئة بالأحلام

كلها أحلام جديدة،

لم يخبرني بها أحد

قبل أن أعبر السحاب

تتذكر السماء.. أحلامي الصغيرة

إنها ممتحة.. سريعة، حلوة

ساعدي يا إلهي كي أحتكي أحلامي

للأطفال الآخرين

حتى يذوقوا حُبنا أكثر بياضاً

ويشربوا حليباً

يجعلهم يفكرون في المروج البعيدة

في سماء النجوم

ساعدي في تقديم الخبز للأطفال الآخرين

كي تعود أحلامهم،

حتى يتذكروا ما عرفوه

قبل أن يعبروا السحاب

اسم لي أن أمسك أيديهم الصغيرة في الظلام

الأطفال الوحيدين

الأطفال الذين فقدوا أمهاتهم

إلهي يا قرة عيني... اسمح لي أن أرفع كأسني الفضي

ليشربوا منه

وأحكي لهم عن حلاوة

أحلامي....

الأشبه والنظائر في التأويل القرآني

التوحيد الكاثوليكي المسيحي بين الشهود والوجود

الصرامة العلمية المهدورة

الفكر الاستشراقي الروسي

المسيحية في الجدل الإسلامي في العصور الوسطى

علم التفسير: نشأته ودواعي تأسيس قواعد التفسير

في صدام الحضارات وحوارها

ملاحظات هابرماس حول مشروع السلام الدائم لكاتب

فقه شوري جديد

مفهوم الحسبة في الإسلام

مصحف فلوغل ومصحف القاهرة



سالم البوسعيدي

الأشباه والنظائر في التأويل القرآني

إن القرآن الكريم حظي بعناية فائقة من علماء المسلمين، وبذلت جهود كبيرة في سبيل سبر أغواره والوصول إلى درر معانيه. وقد كانت عظمة النص القرآني وسعة اللغة العربية تربة خصبة استنتبت فيها علماء القرآن فروغاً من العلوم والفنون المتعلقة بتفسيره وأصلها بعضهم إلى خمسة عشر علماً، وكان من أهمها علم الوجوه أو -الأشباه- والنظائر وهو من المقاربات اللغوية واللسانية المعينة على فهم معاني النص القرآني وفقه مقاصده. بل هو كما ذكر السيوطي وجه من أوجه إعجاز القرآن الكريم. وسناقش هنا مقالة لرئيس مركز الدراسات القرآنية بالرابطة المحمدية للعلماء (محمد المنتار) والمنشورة في مجلة التفاهم بعنوان «علم الوجوه والنظائر وقضايا التأويل».

أخرى نسقا فنيا واتساقا شموليا. والتأمل الواعي لمفردات القرآن ينتج دهشة بلاغية وسحرا بيانيا ولا يتأتى ذلك إلا بالانتقال من ظاهر الألفاظ إلى حقيقة المعاني ولا ريب أن علم الوجوه والنظائر محوري في تأويل القرآن وفهمه حق الفهم؛ فدراسة ألفاظ القرآن هي لبنة بناء التفسير وتعمير التأمل الواعي. وبجانب الرؤية التحليلية لألفاظ الكتاب الكريم ظهرت محاولات شمولية تعنى بالربط بين مختلف الوجوه والنظائر في سياقاتها الدلالية المتعددة مرتكزة على الأصل اللغوي المشترك لتكوين صورة تكاملية لبنية النص القرآني. مثل الكاتب لذلك بكتاب «تحصيل نظائر القرآن» للحكيم الترمذي والذي حاول فيه الربط بين النظائر المنتثرة وردها جميعها إلى أصل مشترك ومعنى إجمالي تتفرع منه أو ما يمكن تسميته كلمات مفتاحية لتحليل النص حسب المصطلح الحديث، وسلك الحكيم الترمذي منهج التحليل اللغوي مستشهدا بالآيات في سياقاتها المتعددة، رافضا بذلك فكرة الترادف ومخالفا لما أورده أهل الوجوه والنظائر من تعدد المعاني واشتراك اللفظ، ومثل لذلك بواحد وثمانين كلمة حللها وفق نظريته. ونهج الحكيم الترمذي هذا متفرد لم يسبق إليه فرغم تعدد المعاني المنبثقة من اللفظ إلا أنه استطاع شداها إلى المعنى اللغوي الذي وضعت له أساسا وأوجد انعكاسا وتجليا للمعنى اللغوي الوضعي في كل الدلالات والمعاني التي تبدو متباينة أول الأمر.

إن التعامل مع النص القرآني مر بمراحل تطويرية متعددة، وقد ظهرت في الثقافة المعاصرة محاولات تطبيق المناهج التأويلية الحديثة ومبادئ اللسانيات على النص القرآني، ويرى الكاتب أن هذه المحاولات وقعت في مزالق نظرية ومنهجية تستدعي مراجعتها وتعريض أسسها النظرية وأطرها المرجعية لقراءة نقدية فاحصة دقيقة، فإن تعريض النص لقراءة غير مألوفة لخطابه يهدر مقاصده ويخرجه من سياقه ويغيب خصوصياته وذلك أقسى ما يتعرض له أي نص؛ لذلك كان هذا العلم ضابطا مهما للممارسات التأويلية.

العلوم المحدثه بل قد روي مرفوعا «لا يكون الرجل فقيها كل الفقه حتى يرى للقرآن وجوها كثيرة»، وروي موقوفا عن أبي الدرداء بلفظ مشابه. كما لم يناقش تطور محتوى هذه التصانيف وتجدد طرقها ومباحثها حسب العصور المختلفة. والتأمل يجد أن ظاهرتي الأشباه والنظائر نسيج فائق الجمال بديع التفاصيل نتج عن تمازج محكم بين اللغة العربية والنص القرآني، والسر في ذلك يتعدى مجرد ثراء المعجم العربي، بل هو ملمح من إعجاز هذا الكتاب المقدس ويشكل صورة من صور التطور الدلالي التي أسهم بها.

وحيث إن الألفاظ تحمل الكثير من وجوه المعاني التي تدور حولها كان لا بد لها أن تدور حول محور السياق لئلا يتبين مقدار قربها وبعدها من مراد النص القرآني. فالسياق ميزان دقيق في الوجوه والنظائر -كما في غيرها من العلوم الشرعية واللغوية- به ينضبط التناغم بين النص ودلالته الخارجية وتحقق الموضوعية في الفهم وتبعد الإشكالات والشبه. فالعنى المجرى لا يمكن أن يفي بتفسير مراد القرآن إذ لا بد من مراعاة المخاطب والمخاطب والحال وقت الخطاب كما لا يمكن إغفال التحول الدلالي الذي أحدثه القرآن في ألفاظ اللغة. وقد بين الكاتب أثر علم الوجوه والنظائر في تفسير دلالات القرآن حسب مقتضياتها السياقية وهي تمثل جانبا من اهتمام العلماء بالمصطلح القرآني. وأخذ على بعض كتب الوجوه والنظائر انشغالها بتتبع السياقات الجزئية على حساب الدلالة العامة التي تبقى ملازمة للألفاظ مهما اختلفت مواضع استعمالها ومثل على ذلك بتفسير ابن الجوزي للفظ الإنسان وحمله على خمسة وعشرين وجها كآدم وأبي بكر والوليد بن المغيرة وغيرهم، وهذه الوجوه كلها تدور حول التمثيل لهذا اللفظ المبهم «الإنسان» بالأفراد المعنيين مستنبطة من أسباب النزول ودلالات السياق. وخلص الكاتب إلى أن القدماء بالغوا في اعتدادهم بالسياق وجعلوه مولدا للمعاني دون الرجوع لأصل المعنى وربطه بالمعاني الأخرى في السياق وهذا ما قد يفقد النص قيمته الأسلوبية. لقد ساهمت خصوبة المفاهيم القرآنية وخصوصية دلالة النص الإلهي في تكوين نظام القرآن الفريد المعجز بمفرداته وسياقاته، وشكل هذا التمازج بين ثراء المفاهيم والمصطلحات اللغوية من جهة وبين دلالة النظم القرآني وبيانه من جهة

استهل الباحث مقالته ببيان أهمية هذا المبحث ونفاضة قدره وكونه أداة مهمة لكشف معاني القرآن المكنونة في ألفاظه، بل واستنباط معاني متعددة ومتجددة من هذا الكتاب الذي لا تفنى عجائبه. فإنه «كلما ازداد المفسر لكتاب الله - تعالى- علماً في الوجوه والنظائر؛ نبغ في تأصيل الأصول ورد الفروع إليها، ومحكمة المخالفين فيها إلى الحق المجرى عن الهوى». ثم عرج على التعاريف اللغوية والاصطلاحية وهي رغم تعددها إلا أنها تصب في قالب واحد، فالوجوه أو الأشباه تتعلق بالألفاظ المتحدة في النطق والمختلفة في المعنى كلفظ «الهدى» مثلا فإنه يأتي على وجوه عديدة أوصلها السيوطي في الاتقان إلى سبعة عشر وجها منها: الدين والثبات والقرآن والتوبة والحجة. أما النظائر فهي متعلقة بالألفاظ المتحدة لفظا ومعنى لكن هذا المعنى يصلح لأفراد كثر. وقد ذكر ابن الجوزي أن النظائر في اللفظ والوجوه في المعنى، وتعبه الزركشي ومن بعده السيوطي فضغفا ذلك. والملاحظ هنا أن الكاتب اقتصر على نقل التعاريف دون تحليل نقدي لها بل اكتفى بخلاصة عامة تجنبنا للاستطراد ربما؛ وإلا فإن تعقب الزركشي والسيوطي لابن الجوزي ناقشه (حاجي خليفه) في كتابه (كشف الظنون) وأيد ما قاله ابن الجوزي. وقد تطرق الباحث لذكر قضية المشترك اللفظي في القرآن الكريم -عرضا- ولم يلمح للخلاف المشهور حولها والنقاش الدائر بين مثبته ونافيه سواء بين أهل اللغة أو أهل التفسير.

وفي المحور الثاني عرج على التطور التاريخي لهذا الفن وتسلسل التأليف فيه، وقد أورد عددا من العناوين التي صنفت في هذا الباب من لدن ما ذكر عن ابن عباس وعكرمة مولاه إلى رسائل الدكتوراه والماجستير للمتأخرين. ومن نافلة القول أذكر هنا إسهاما عمانيا معاصرا في هذا الفن تمثل في برنامج «بلسان عربي» السلسلة الرمضانية التي يقدمها الدكتور محمد الحارثي على شاشة تلفزيون سلطنة عمان والتي تهدف إلى تبسيط مباحث وأمثال هذا العلم لعموم المتلقين. عرج الكاتب بعد ذلك سريعا على منهجية هذه المصنغات القائمة على المراوحة في الاستدلال بين النص القرآني والآثر والمصادر اللغوية والأدبية؛ لذلك لا يرى الكاتب صحة إدراجها في غريب القرآن. ولم يشر الكاتب هنا إلى لمحة عن نشأة هذا العلم وبداية تأسيسه فهو ليس من



وليد العبري

التوحيد الكاثوليكي المسيحي بين الشهود والوجود: نحو أيديولوجيا مختلفة

في عام ١٩٨٨م، عندما رفع المسلمون البريطانيون عريضة لحكومتهم طالبين منع كتاب سلمان رشدي «الآيات الشيطانية»؛ اكتشفوا أن قانون التفسير القائم لا يمنع توجيه الإهانات للنبي محمد صلى الله عليه وسلم، فهو يُطبق فقط على المسيحية، ومن ثم رفضت الحكومة تلك العريضة، ومن ثم كتب وزير الداخلية المتخصص بالعلاقات العرقية -جون باتن- وثيقة يخاطب فيها المسلمين والرأي العام حول «أن تكون بريطانيا»، وتحدثت الكاتبة مها قمر الدين في مقالها المنشور بمجلة التفاهم بعنوان «الدولة الأخلاقية: الدين والأمة والإمبراطورية في بريطانيا الفيكتورية والهند» وذلك ترجمة لبيتر فان دير فير، إذ قامت بعمل تحليلات مثيرة للإعجاب للتداعيات السياسية المُعبر عنها في ذلك النص.

مهمة في تسعينيات القرن الثامن عشر، واستمرت خلال القرن التاسع عشر.

إن نمو الإنجيلية كان مثيراً للإعجاب، إنما الأمر الأكثر أهمية من زيادة الأعداد هو التأثير الكبير الذي كان للإنجيلية على المجموعات الدينية والأفراد من كل الأنواع. تطابق التوسع الإنجيلي بشكل كبير مع الثورة الصناعية، التي أدت إلى جميع أنواع التفسيرات السببية الاقتصادية التي تتراوح من تلك التي قدمها إيلي هاليفي وتومبسو.

ويمكن القول إن الإنجيلية سعت إلى التحول الداخلي، بالإضافة إلى النشاط الخارجي من أجل تحويل الآخرين، ولكن إعطاء الأقلية الكاثوليكية حقوقها السياسية في الجزر البريطانية لم يساعد كثيراً في الحيلولة دون وجود الرابط القوي بين مذهب الكاثوليك والقومية الأيرلندية.

برز هذا الرابط بشكل واضح في الاستياء الذي حصل عام ١٨٤٣م، حيث عمل رجال الدين الكاثوليك والقوميون الإيرلنديون يداً بيد لمواجهة الاتحاد التشريعي بين بريطانيا وإيرلندا، وأزال تجريد الكاثوليك أي وهم كان لدى الأشخاص، ولم تمنع المشاعر المعادية للكاثوليكية من أن يصبحوا رعايا أكبر كنيسة في إنجلترا في القرن العشرين.

من الواضح أن الفرق الأساسي بين الدولة الحديثة في عاصمة الإمبراطورية، وبين المستعمرات هو أنه في الأولى تكون الشرعية السياسية بالنسبة للأمة والمواطنة والهوية القومية، بينما في الثانية يستثنى الرعاية من المواطنة، بينما ترفض هويتهم القومية أو تشوه سمعتها.

إن الاختلافات الدينية والعرقية هي تشريع للاختلافات في السلطة، لهذا السبب ليست القومية المعادية للاستعمار مجرد صراعات من أجل السلطة في الساحة السياسية؛ ولكنها تحاول أيضاً مواجهة الهيمنة الثقافية للنظرية الاستعمارية للاختلاف، غالباً ما تقوم في ذلك -كما في الحالات المناقشة هنا- بتقديم تفسير بديل لأسباب الهيمنة، إما الدين أو العرق.

تبنى دياناندا نظرية العرق الآري من الاستشراق، ولكن بدلا من قبول النظرية التي تقول بأنه كان على المسيحية إصلاح الحالة المتردية للحضارة الهندوسية، اقترح العودة إلى الديانة الفيديا التي سبقت المسيحية، والتي كانت أساس كل الأخلاقيات.

تدرجية خلال القرن العشرين، وتحولت بريطانيا إلى ما يعرف بالمجتمع العلماني، وصارت المسيحية كما يفترض مسألة شخصية للأفراد دون أي أهمية سياسية في الحقل العام. في النقاش الأوروبي حول العلمانية، تراجع الحضور في الكنائس وفي عددها أيضاً، وهما مؤشران للتغيير، وابتداء من العقدين الأخيرين في القرن العشرين يبدو أن هناك مثل هذا التراجع في إنجلترا، على الرغم من أن هناك نقاشاً كبيراً حول فترات وأسباب ذلك التراجع، على سبيل المثال استمرار الكاثوليكية في النمو بشكل كبير حتى الحرب العالمية الثانية.

ويمكن الاستنتاج أن الصورة التاريخية مختلفة نوعاً ما بين مجتمع غربي وآخر؛ من أجل ذلك لا يُمكن تطبيق نظرية علمانية شاملة على الجميع. لا يصح ذلك فقط بالنسبة للوقائع والأرقام المتعلقة بالحضور إلى الكنيسة والعضوية فيها، وإنما أيضاً التفسيرات السببية للصناعات والتبرير العقلاني الذي تقدمه نظرية العلمانية.

في السنوات الأخيرة برز العديد من الشكوك حول العلمانية في الهند والنصر النهائي للعلمانية، وقد رأى عالم الأنثروبولوجيا مادن أن العلمانية كروية عالمية شاملة مشتركة، فشلت في شق طريقها إلى الهند. فلأن الهنود هم هندوس وبيوديون ومسلمون وسيخ، فهم ليسوا مسيحيين بروتستانت؛ لذا لا يستطيعون ولا يمكنهم خصخصة الدين.

يشير مادن إلى أن هناك في النظرية الاجتماعية خصوصاً في نظرية ماكس فيبر رابطاً أساسياً بين البروتستانتية والفردية والعلمانية، ووفقاً لذلك يرى أن العلمانية هدي من المسيحية إلى العالم، وأنها جزء من تاريخ أوروبا الفريد، ويبدو أن مادن يعبر عما يبدو أنه إجماع عام بين علماء الاجتماع وعمامة الشعب على حد سواء على أن الغرب الحديث علماني بطريقة فريدة، وأن الشرق متدين بطريقة فريدة.

حصل في القرن التاسع عشر تطوران دينيان أساسيان يربطان الدين بالقومية؛ أولهما: النمو الكبير والتأثير الذي كان للإنجيلية على الثقافة الدينية برمتها في بريطانيا. ثانيهما: تضمين الكاثوليك في الأمة وإعطاؤهم حق الاقتراح. دعونا نبدأ بالإنجيلية، تبدأ إعادة إحياء الإنجيلية تقليداً مع جون ويسلي في النصف الأول من القرن الثامن عشر، ولكن هناك ثانية

كان أحد الأهداف الأساسية ترسيم ثقافة قومية مشتركة. وفقاً لباتن فان دير فير، يمكن إيجاد هذا الأمر المشترك من خلال البحث في نقطتين لم تذكر في نقاش باتن المتعلق بشأن أن يكون الشخص «بريطانياً»: المسيحية والإمبراطورية.

بالطبع، ما يُمكن تفهمه تماماً أن يذكر أي سياسي المسيحية كمكوّن أساسي في الثقافة البريطانية في ذروة قضية رشدي. ومع ذلك تضمنت القوانين التي أشار إليها باتن التفكير الذي يحمي المشاعر المسيحية فقط، علاوة على ذلك، لا أحد يشك بأن المسيحية هي عنصر أساسي في التاريخ الذي كوّن بريطانيا. بطريقة مشابهة، هناك افتراض غير معلن في أطروحة باتن يشير إلى أنه لا علاقة بكون أي شخص بريطانيا بالإمبراطورية. بكلام آخر، كانت مشكلة القيم المتضاربة -كما برزت في قضية رشدي- مشكلة جديدة حدثت في بريطانيا مع قدوم المهاجرين من الإمبراطورية السابقة.

مما يشكل مثلاً آخر على مقولة «الإمبراطورية ترد»، ومع ذلك يمكن القول: إن حجج باتن التي تنادي بتقبل ثقافة قومية مشتركة، بالإضافة إلى حجج القيادات الإسلامية التي تنادي بعدم إضفاء أي صبغة دينية على الدولة، كما يظهر في الحماية السياسية لمعتقدات كل المجتمعات الدينية، متجذرة في تاريخ الإمبراطورية ذاته، ولكن يتم اختبارها على الجهات العملية الاستعمارية المتقابلة.

ويقال أحياناً إن البريطانيين لا يعرفون تاريخهم؛ لأنه حدث في مكان آخر، ومن خلال بعض القراءات الخاصة في التاريخ البريطاني إلى أنه نادراً ما يتم التفكير بالعلاقة الإمبريالية من قبل المؤرخين البريطانيين، إذا لم نقل السياسيين البريطانيين بطريقة واعية.

فالمؤرخون الهنود يدركون أكثر العلاقة الإمبريالية، ولكنهم يميلون لتجاهل التطورات في عاصمة الإمبراطورية خشية جعل تاريخ المستعمرة هامشياً بالنسبة لتاريخ أوروبا، وسوف نحاول في هذا المقال إبراز بعض أوجه الشبه والاختلافات البنوية بين تطور الدين والقومية في بريطانيا والهند.

يعود السبب لتمكن باتن من التملص من عدم ذكر المسيحية كمكون لثقافة بريطانيا القومية إلى حقيقة أن المسيحية المنظمة أصبحت مهمشة في المجتمع البريطاني، بطريقة



محمد الشحي

الصرامة العلمية المهدورة

إنَّ النصَّ القرآني نال المركزية في الثقافة العربية منذ نزل على النبي محمد، كما يقرر ذلك المفكر العربي الراحل مُحمد عابد الجابري في مشروعته الفكري في دراسة بنية العقل العربي، وهذه المركزية جعلت منه مدار البحوث والدراسات والكتابات الإسلامية المبكرة، ولم يتوقف الأمر على العلوم ذات الصلة المباشرة بالنص القرآني، بل تعداها إلى المباحث اللغوية التي عدت قنطرة لفهم النص القرآني فهماً صحيحاً، وأُطلق على مثل تلك العلوم صفة علوم الآلة، مقابل علوم الغاية، وليس ببعيد أن يُسلط الضوء على النص القرآني من مختلف الزوايا البحثية المتاحة في ذلك العصر، والتوسُّل إليه بعدد من الوسائط، من تلك الوسائط اللغوية.

مستند علمي صحيح وموثوق بهذا الخصوص.

كما أورد الباحث سبباً آخر دعا بنت الشاطئ للتفسير البياني للقرآن، ألا وهو أنَّ الباحثين في المجال اللغوي شغلوا بالناهج اللسانية في بحوثهم، فأرادت أن تُعيد للتفسير القرآني جماليته وبريقه، فجاء منهجها قائماً على خمسة أسس؛ هي: الأساس الاصطلاحي، والموضوعي، والأسلوبي، والسياقي، والمعنوي، وعند تدقيق النظر في هذه الأسس نجد أنها تعوزها الدقة في توصيفها. فأما الأساس الاصطلاحي عُني به البحث في دلالات ألفاظ في سياقاتها المتعددة، وهذا لا يطلق عليه اسم الأساس الاصطلاحي، فاصطلاح ما اصطلاح على دلالاته عند مجموعة من الناس، لاسيما المتخصصين بحقل بعينه. فبنت الشاطئ تتتبع دلالة الجذر وتشكل تلك الدلالة بدءاً من المادية حتى المعنوية فالسياقية، وهذه مقارنة دلالية سياقية. وأما الأساس السياقي فليس ببعيد عن الأساس الأول؛ إذ هو المقاربة المعجمية نفسها للألفاظ في سياقاتها المتعددة.

وأما الأساس الموضوعي فقام على تتبع ألفاظ الموضوع الواحد في كل آيات القرآن ليكتمل المعنى وتتم الدلالة، وهو منهج جديد كما تقول بنت الشاطئ، مُغاير لعرُف المقاربات التقليدية. إلا أن الباحث الحسان شهيد لم يدل على منهج بنت الشاطئ في هذا الأساس، فجاءت الصورة مموهة غير واضحة تماماً.

وأما الأساس الأسلوبي، فتعني به مقارنة عدد من الظواهر اللغوية كحذف الفاعل، واستعمال همزة الاستفهام في الخطاب. وهاتان ظاهرتان أسلوبيتان نحويتان تركيبيتان، قصر الحسان شهيد عن التذليل لهما مما طبقت بنت الشاطئ.

وأما الأساس المعنوي فهو ذاته الأساس الاصطلاحي؛ إذ به تفسر بنت الشاطئ المعاني الحسية المتبادرة إلى الذهن بمعانٍ مجازية أخرى مُراد، والمثال الذي أورده الحسان شهيد يدل على ذلك.

ختاماً أقول إنَّ بعض الدراسات تُعبر عن رؤية أصحابها، إلا أنها في نواح كثيرة منها تعوزها الصرامة العلمية المنشودة لكي نخرج بمجموعة من البحوث ذات الأثر العلمي والصدى المقبول في مجتمع البحث العلمي، ولذلك فإني أرى ما قدمه الحسان شهيد بحثاً متواضعاً يقصُر عن أساسيات المقاربات العلمية الصارمة في عدد من المواضع فيه.

المخلوقات.

في الحقيقة، يذكرنا قول الباحث هذا بمجموعة من القوالب اللغوية التي اعتاد الباحثون العرب استسهاها وإطلاقها دون تركيز نظر وإعمال فكر حقيقيين فيها، وهي مشكلة، في نظري، منشؤها بلاغي صرف؛ إذ إنَّ للبلاغة سمعة ذات دلالات إيجابية في الثقافة العربية، فيلجأ مستعملو اللغة إليها رغبةً في إثارة دهشة المتلقي بما يُلقونه على أسماعه من قوالب لغوية مُدهشة. ولكي نكون أكثر دقة في التوصيف؛ فإننا نعني بالدهشة تلك التعابير التي تحقق الانزياح في المعنى أو الصورة في ذهن المتلقي حالما يستمع لتركيبي لغوي معين، وهذا حسب اعتماد المناهج النقدية الأسلوبية.

فلذلك، يشدد مجتمع البحث العلمي على ضرورة استعمال التعابير ذات الدلالة المباشرة والدقيقة والصحيحة، وليست القوالب التي تتسم بدرجة عالية من البلاغة، البلاغة بمعناها التقليدي. وعليه، فإننا نقول للباحث كيف عرفت أن البيان خاص بالإنسان دون سائر الكائنات، معتمداً على ما قاله الطبري في الجامع لأحكام القرآن. وإذا سلّمنا جدلاً بصحة ما ذهب إليه الباحث، فماذا يقول الباحث عن الجن الذين هم لا ينفكون عن الخطاب القرآني باعتبارهم مخاطبين به كذلك؛ ألا يندرجون تحت سقف واحد مع البشر في تلقيهم للنص القرآني «اللغوي»؟

استعرض الباحث كذلك البواعث التي دعت بنت الشاطئ لأن تتجه صوب التفسير البياني للقرآن الكريم، ونقل من كلامها ما خلاصته أنَّ الوقوف على أسرار البيان القرآني أعجز العرب عن الإتيان بمثله. وهنا يحق لمجتمع البحث العلمي أن يسائل بنت الشاطئ، والباحث الحسان شهيد، حول صحة هذا الادعاء من أن العرب لم تأت بمثل القرآن، خاصة وأنَّ الذين نقلوا لنا التراث العربي بحمولاته التاريخية ومواقف المسلمين وغير المسلمين من النص القرآني هم المسلمون أنفسهم. وهنا تظهر على السطح مسألة الموضوعية في نقل حقيقة ما حدث، وبالخصوص إذا ما عرفنا أن تدوين السيرة النبوية مثلاً والتي تحوي أخبار النبي محمد مع العرب تأخر قرناً على الأقل، مما يجعل الحوادث تمر عبر ثلاثة أجيال قبل أن تدون، وبذلك لا يمكننا اعتبار تلك السيرة وثيقة تاريخية يُعتمد عليها في تتبع أخبار الحوادث في عصر النبي محمد. مجدداً، تُطلق أحكام جزافاً دون الوقوف على

وإن لم تكن اللغة يوماً بمعزل عن النص نفسه، بل هي بمكانة القالب الذي تتشكل فيه الأفكار المجردة قبل أن تتلبس لبوس الألفاظ، وليس أدل على ذلك من المقاربات اللغوية البحثية للنص القرآني منذ كتاب مجاز القرآن لأبي عبيدة معمر بن المثنى، وليس انتهاء بقراءة الباحثة المصرية عائشة عبدالرحمن، المعروفة باسم «بنت الشاطئ». ففي المقال المنشور في مجلة التفاهم العمانية للباحث الحسان شهيد، والذي حمل عنوان «التفسير البياني عند عائشة بنت الشاطئ: مقارنة منهجية»، تناول الباحث المنهج والرؤية القارئة للنص القرآني من وجهة نظر بيانية صرفة، كما في إنتاجات عائشة عبدالرحمن «بنت الشاطئ»، وبدورنا سنعرِّج على أهم الأفكار التي طرحها الحسان شهيد في هذا المقال.

في معرض تبرير اختياره لبنت الشاطئ موضوعاً لمقارباته البحثية هذه، يقول الحسان شهيد بأنَّ بنت الشاطئ هي المرأة الأولى التي فسرت القرآن الكريم في دلالاته البيانية. وهنا نتساءل حول جدوة هذا التبرير وجدواه، فهل كان الباحث يسعى لتأسيس مادة أنطولوجية للباحثين من بعده ليتمكنوا من الاستفادة من مقارباته الواصفة هذه ليقدموا مقاربات مقارنة بين ما أنتجه الرجال على مر العصور في المجال نفسه، وبين ما أنتجته النساء، وهنا نتحدث بالتحديد عن بنت الشاطئ، ليتضح من ذلك الفارق في المقاربات الذكورية والنسوية في مستوى البحث اللغوي، وما قد يتداعى عن ذلك من محاولات تفسيرية لسلوك التفسير الذكوري والنسوي. أم أن الحسان شهيد أراد المقاربة البحثية المجردة عن نوع جنس بنت الشاطئ كامرأة، وعند ذلك لا يكون لتبريره كون بنت الشاطئ أول امرأة كتبت في التفسير البياني - لا يكون له معنى منهجي متين؛ إذ العرف العلمي يقتضي تأسيس التبرير على دواعٍ ومسوغات علمية تضمن استدامة البحث العلمي واستمراره.

وفي معرض حديثه عن البيان والقرآن، قرر الحسان شهيد بأن «ربط دلالة البيان بالإنسان تحيل إلى العلامات الفارقة بينه وبين باقي المخلوقات الحسية»، واستدل لذلك بالآية «خلق الإنسان، علمه البيان». وهنا يحق لنا أن نتساءل: هل يعني الحسان شهيد بأن البيان، حسب التعريفات التقليدية التي ساقها من المعاجم والاستعمالات المتعددة لها والتي نفهم منها أنه تَمظهر لغوي، خاص بالجنس البشري وحده، وأنه علامة فارقة بينه وبين سائر



سيف الوهبي

الفكر الاستشراقي الروسي

يذكر الأستاذ لورين دومو في بحث له نشر في مجلة التفاهم بعنوان «تاريخ الاستشراق الروسي في القرن التاسع عشر» بأن الرحلات التي قام بها الروس الأوائل من تجار ورجال دين وحجاج إلى بيت المقدس، حتى الرجال الذين شاركوا في الحملات العسكرية، شكلت بدايات تأسيس الفكر الاستشراقي الروسي. وكان للروس طرق عديدة للاتصال بالشرق، أما البدايات الفعلية لمدرسة الاستشراق الروسي حسب ما تشير أغلب الدراسات التاريخية، فقد تشكلت في عهد بطرس الأول، والتي كان لها الأثر الكبير بعدها على مستقبل روسيا، وحاجاتها المتزايدة للتعرف إلى جيرانها، مواكبة للنمو المضطرب لروسيا، سواء كان ذلك على المستوى السياسي أو الاقتصادي، وقد أصدر بطرس الأول مراسيمه بإعداد دارسين لمختلف اللغات الشرقية، وتهيئة رجلين أو ثلاثة من الرهبان الشباب الذين باستطاعتهم أن يتعلموا اللغة الصينية والمغولية قراءة وكتابة، واللغة اليابانية، وأصدر أمراً بتوجيه بعثة من الشباب الروسي إلى إيران لتعلم اللغة الفارسية، وقد تواصل هذا الاهتمام ولا سيما خلال الربع الأخير من القرن التاسع عشر، ففي عهد القيصرية كاتيرينا الثانية تم التوسع في تعليم لغات الشعوب الإسلامية في الأقاليم الإسلامية، كما تم التوسع في الطباعة العربية، ولقد كان لطابع سان بيترسبرج وقازان شهرة عالمية في هذا المجال، حيث طبعت العديد من المؤلفات والكتب الإسلامية، ويأتي على رأس تلك المطبوعات، طباعة المصحف الشريف سنة ١٧٧٨م. وحقيقة الأمر أن روسيا كانت تراودها فكرة توسيع نفوذها السياسي على البحر الأسود مروراً ببحر اليابان.

الذي أسس كلية مستقلة للغات والآداب الشرقية في حين قدم المستشرق الفرنسي سلفستر دو ساسي زميله شارموا للكونت أوفاروف؛ لكي يُدرس الفارسية والتركية في قسم اللغات الشرقية بكلية التاريخ والفلسفة بسان بيترسبرغ، وقد فرض شارموا لاحقاً نفسه على الوسط الجامعي. تعدى تأثير فريهن وشارموا جمعية المستشرقين، حيث انتشرت إسهاماتهما المنشورة في المجالات غير المتخصصة الصادرة في سان بيترسبرغ وموسكو دائرة قرائهما، وتم نشر أعمالهما من قبل ورثتهما المثقفين، وساهم الفرنسيان في إيجاد مصادر جديدة ومتنوعة لتاريخ روسيا، حيث قاما بإعداد مدونة طويلة عن المؤرخين المؤثرين لدراسة التاريخ الروسي منهم: الكتاب والأدباء العرب والمسلمون الذين اهتموا بإنثولوجيا الروس القدامى: السلاف، والبلغار، والخرز، وسطروا تاريخ أوزون حسن، الأمير التركماني الشهير قره قوينلو، والصفويين، والملوك الأفغان لزارس، وقبائل الزند والقاجار. ويذكر المؤرخون تحديداً مراجع بالغة الأهمية مثل، مروج الذهب للمسعودي، وأشار المستشرقون إلى الكتب الذين كتبوا تاريخ مختلف الأسر المغولية، على وجه الخصوص أسرة أولوس بدجوتشي، وأسرة الخانات بقازان، وأسرة أستراخان، ومؤرخو عائلة جيراي بالقرم، ومؤرخو الحوليات العثمانيون منذ عهد السلطان بايزيد. أسهم المستشرقون في التحضير لكتابة تاريخ الإمبراطورية الروسية، بإدراج تاريخ الشعوب المجاورة قبل السيطرة عليها، واستمرت مدرسة الاستشراق الروسي نحو استقلاليتها عن طريق توفر المواد الاستشراقية والمخطوطات والقواميس الشرقية، وظهرت الترجمات بصورة واضحة في جميع أنحاء روسيا.

إرسال البعثات التربوية والتحريرية، إلى جانب البعثات الدينية. في الربع الثاني من القرن التاسع عشر عرفت روسيا في ذروة قوتها الأوروبية، نشاطاً غير مسبوق على حدودها الشرقية، ووطدت حروبها المتلاحقة ضد تركيا وإيران أوضاعها في القوقاز، وتضاعف عدد إصدارات التاريخ المعاصر حول الشرق وعلاقته بروسيا، وقد قام الكونت سرجي أوفاروف بدور كبير في تنمية الدراسات الشرقية في روسيا، وشدد على ضرورة العمل على تطوير دراسة اللغات الشرقية، يقول: «الأهمية السياسية واضحة للغاية، إيجابية للغاية، لأنه يكفي المرء أن يلقي نظرة على الخارطة لكي يقتنع بها».

كونت سرجي أوفاروف والمستشرقان فريهن وشارموا قام المستشرقون الروس باختلاف مكاناتهم وأطرافهم بجهد كبير في كشف أجزاء معتمدة من أقاليم الإمبراطورية الجديدة من خلال الدراسات الانثروبولوجية، والتاريخية، والجغرافية، والأدبية، والمخطوطات، وعلم المسكوكات... إلخ، ويعد الكونت سرجي أوفاروف من أهم الرواد في مجال تنمية الدراسات الشرقية في روسيا، حيث آمن بوجود علاقات وطيدة تربط الشرق بروسيا، ورأى أن لروسيا رسالة في علاقتها بالشرق، وقد استقبل في عام ١٨١٨ الفرنسيين فريهن وشارموا، اللذين كان لهما الدور البارز لاحقاً في قيادة التاريخ الاستشراقي الروسي، فقد كان فريهن متخصصاً في اللغتين العربية والتركية، وقد تولى منصب مدير المكتب الشرقي، وعينه أوفاروف بعد ذلك مدرساً للغة العربية في جامعة قازان، قبل أن يعود إلى موطنه روستوك وينكب على تعلم الفلسفة الشرقية وعلم المسكوكات، وقد تأثر العديد من الشباب الروسي بفريهن منهم: جريجورييف وسافلبييف اللذان قدما دراسات متعددة في تاريخ القبائل التركية والمغولية، وسنكوفسكي

بداية الاستشراق الروسي

مع انتشار رقعة الأمة الروسية، انفتح نقاش حول الهوية الروسية ودور روسيا في العالم؟ وهل باستطاعة روسيا دراسة الشرق؟ أم أن الأمر أصبح لزاماً عليها؟ وقد كانت الحكايات العسكرية والنتائج الأدبية حول الشرق تنتشر من قبل شرائح مختلفة في أوساط المجتمع الروسي، من قبل المترجمين أو العسكريين، حتى المستشرقين والأكاديميين، وقد لامست أهمية الشرق الذائقة الرومانسية لدى الحضارات البعيدة، التي استسلم لسحرها الشعراء، الرسامون الروس. في حين كنفّت الحكومة الروسية بمبادرة من غورتشاكوف وزير الشؤون الخارجية من عام ١٨٥٦ إلى عام ١٨٨١ نشاطها في الشرق، في محاولة لإعادة السلام في القوقاز، مع غزو عدة أقاليم من آسيا الوسطى، وقبل ذلك بنحو عامين تم افتتاح أول كلية للغات الشرقية في روسيا، بمدينة سان بيترسبرغ، وقامت الحكومة بإرسال الطلاب للمدارس الأوروبية المختلفة التي تهتم بتدريس الشرق ولغاته، هذا وقد توجهت الحكومة منذ بدايات القرن التاسع عشر بإنشاء الأقسام والكراسي الجامعية في أربعة من أهم الجامعات الروسية، مثل: جامعة خاركوف، وجامعة قازان، وجامعة موسكو، وجامعة سان بيترسبورج.

روسيا (الشرقية الغربية)

غذى المستشرقون الروس فكرة الهوية الروسية وعلاقتها بالشرق، والنقاش الدائر حول الأصول الشرقية الروسية، ثم تم إنشاء المدارس المتخصصة في تكوين العسكريين العاملين في الشرق بدءاً من عام ١٨٩٩، وكانت المناهج تدرس التجارة والاقتصاد والتنظيم السياسي لليابان وكوريا ومنغوليا ومنشوريا، واصلت الحكومة الروسية نشاطها المهتم بالشرق، من خلال



المسيحية في الجدل الإسلامي خلال العصور الوسطى

ميا عبدالله

سبق ظهور الإسلام في المنطقة ثقافات وأديان وقوميات لها خصائصها المتنفة والمختلفة عنه؛ فكان لابد لها أن تقرر نوع العلاقة التي ستخضعها مع هذا الدين الجديد، كما كان على هذا الإسلام وأتباعه أن يحددوا منها موقفاً. يتتبع المقال المنشور في مجلة التفاهم بعنوان «التفاهم الإسلامي في المسيحية: الجدل والحوار والفهم المختلف في العصور الوسطى» لكتابه رضوان السيد، الموقف الذي اتخذته الجدل الإسلامي من المسيحية في العصور الوسطى، وفي سبيل ذلك يبدأ بعدة منطلقات أطلق عليها «افتراضات»، والتي يبغى من خلالها كشف هذه العلاقة؛ الافتراض الأول: أن المسلمين الذين تجادلوا مع المسيحية فيما بين القرنين الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، والثامن الهجري/ الخامس عشر الميلادي. كانوا يعرفون المسيحية العربية معرفة جيدة نسبياً؛ فيعرفون كتبها وفرقها. الافتراض الثاني: أن المسيحية التي تجادل معها المسلمون ما كانت المسيحية في صورتها القرآنية، ولكن لا شك أن الباحث لا يقصد بذلك نفي تأثير الصورة المسيحية في القرآن والحديث على تصور المسلمين للمسيحية وموقفهم منها.

وغلبت هذه الطريقة لدى المؤلفين الأندلسيين فيما عدا ابن حزم، وبعض المشاركة مثل ابن القيم الجوزية. وأما الطريقة الثانية فهي الطريقة الفلسفية أو الكلامية؛ وهي تنظر إلى المسيحية باعتبارها بنية لاهوتية وعقلية واحدة؛ فتقاربه على أساس فلسفي وكلامي، وتحاكمها محاكمة تستند إلى المنطق العقلي المستفيد من التراث الفلسفي الهيليني، وسلك هذا المنهج الفيلسوف الكندي، وأبو عيسى الوراق، والجاحظ، والقراي، بينما حاول ابن تيمية الجمع بين الطريقتين. تركت نقاشات المسلمين في مسألة التثليث على أمرين، وهما البدء، وفيه يظهر تاريخ المسيحية التي انحرفت من التوحيد إلى التثليث، والجوهر وهو عند المسلمين «ما شغل حيزاً وقيل عرضاً»، وعند المسيحيين «القائم بنفسه» والذي ليس هو في موضوع. وأما عقيدة التجسد فسمي المسلمون لدحضها. كما يذكر عبد المجيد الشريفي بثلاث طرق: الاعتماد على النصوص القرآنية النافية لألوهية المسيح، وتأويل النصوص الإنجيلية بما يلائم المسئولوجيا الإسلامية، ومناقشة تلك العقائد بالأدلة العقلية، والبراهين المنطقية. وأما في الصلب والفداء فيركز المفكرون المسلمون على تنافي الصلب مع الألوهية المفترضة للمسيح، وكذلك عدم التواتر فيه. وأما في الكتب المقدسة فيركزون على التحريف الذي جرى فيها إما نصاً أو تأويلاً. وفي التاريخ والعبادات والشعائر والأحكام والأخلاق؛ فيركزون على الانحراف عن الدعوة المسيحية الأصلية، والتي كان فيها المسيح مصدقاً لما بين يديه من التوراة، وأن التحول الذي صار في أحكامها وشرائعها إنما كان بسبب بولس المتأثر بوثنية الروم، وكذلك بسبب رجال الدين. يؤكد الباحث أن الصورة المستخلصة من آراء الجداليين المسلمين في المسيحية، والتي تعدها انحرافاً عن الدين الحق ليست هي الوحيدة في المجال الإسلامي الوسط؛ فهناك صورة إيجابية تمثلت آيات قرآنية ثني على المسيحيين، وأيضاً في فئات إسلامية مثل الصوفية، وكذلك صورتها في كتب أهل الذمة؛ إن كانت غير محبة إلا أنها أفضل من تلك التي يعرضها الجداليون، وكذلك الصورة التي تعرضها كتب الأدب، والأشعار والسمر، تختلف عن الصورة التي يرسمها الجداليون.

كما تفعل مع أديان ومذاهب أخرى كالأزرادشتية، والمناوية، واليهودية، وقد ظهرت المؤلفات الجدالية الكبرى مع الغزوتين الصليبية والمغولية؛ فقد اتخذ المسلمون من رسالة بولس الأنطاكي (١١٤٠. ١١٨٠م) مطران صيدا التي أرسلها لأصدقائه المسلمين ذريعة لبدء حركة جديدة للجدال بلغت ذروتها في ثلاثة ردود على مدى نصف قرن؛ وهي: رد أحمد بن إدريس القرابي (ت ٦٨٤هـ / ١٢٨٥م) بعنوان: الدرر الفاخرة في الرد على الأسئلة الفاجرة، ورد محمد بن أبي طالب الأنصاري (٧٢٧هـ / ١٣٢٧م) بعنوان: جواب رسالة أهل مدينة قبرص، ورد ابن تيمية (٧٢٨هـ / ١٣٢٧م) التفصيلي بعنوان: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، وتختتم المرحلة الكلاسيكية للجدال الشرقي برسالة ابن القيم الجوزية بعنوان: هداية الحيارى من اليهود والنصارى. وأما الخط الأندلسي فقد كان مستقلاً بعض الشيء في الأسلوب، والمصطلح، والأهداف عن الجداليات الشرقية، وهذا يعود بالطبع إلى الخصوصية الثقافية والجغرافية للأندلس، ونجد في سياقه بداية ابن حزم (٤٥٦هـ / ١٠٦٤م) الذي كتب في الملل والأهواء والنحل في نقد العقائد والنصوص المقدسة عند المسيحيين، ثم الخرجي (٥٨٢هـ / ١١٨٧م) صاحب مقامع الصلبان، والجعفري (٦٣٧هـ / ١٢٣٩م) صاحب: تخجيل من حرف الإنجيل، والقرطبي (٨٢٧هـ / ١٤٢٤م) صاحب: الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام وإثبات نبوة نبينا عليه الصلاة والسلام، وأخيراً المؤلف المسمى بعبدة الله الترجمان (ت: ٨٢٧هـ / ١٤٢٤م) صاحب: تحفة الأريب في الرد على أهل الصليب. أما الموضوعات التي يحاكم فيها المجادلون المسلمون في محاكمتهم للمسيحية فتندرج تحت خمسة عناوين. تختلف بعض الشيء من مؤلف لآخر. تندرج تحت هذه العناوين: التثليث، والتجسد، والصلب والفداء، والكتب المقدسة، والتاريخ والشعائر والأحكام والعبادات، مع اختلاف المناهج في معالجتها، لكن يمكن القول: إن منهجين أو طريقتين سادتا في الأغلب الأعم؛ الأولى: الطريقة النصية؛ وتعنى بمقاربة نصوص العهدين القديم والجديد ومتابعتها بدقة؛ لاستخراج النقد ووجوه التناقض فيها مع الاستئناس بالقرآن والسنة أحياناً،

الافتراض الثالث: أن مقاربات المسلمين للمسيحية آنذاك اختلفت باختلاف اختصاصاتهم، واهتماماتهم ومقاصدهم، واختار الكاتب أن يكون معنياً في بحثه بالكتابات العقلية التي تستفيد من ثقافة المتفلسفة ومصطلحاتهم، ومناهج المتكلمين وطرائقهم. الافتراض الرابع: أن تلك الجداليات ما كانت علاقتها بالواقع الثقافي والتاريخي شديدة الوضوح أو البساطة؛ وذلك بسبب الطبيعة العقائدية للجدال، ومتغيرات الواقع والزمان التي تحيل إلى مرجعية ذلك الواقع؛ بينما تبقى الكتابات العقائدية ذات ثبات نسبي تقنع أكثر مما تكشف. بعد تلك المنطلقات التي حددها الباحث لمقالته أخذ بتتبع تاريخ الجداليات الإسلامية المكتوبة في مواجهة المسيحية؛ فأقدم هذه الجداليات هي الرسالة المنسوبة لمن يسمى (عبدالله بن إسماعيل) الهاشمي إلى صديقه المسيحي النسطوري المسمى (عبد المسيح بن إسحاق) الكندي يدعو فيها إلى الإسلام، ويرى بعض الباحثين أن كاتب هذه الرسالة والرد عليها واحد، ويرجع الباحث أنه نسطوري في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، ولكن على الرغم من ذلك يمكن أن نستنتج من الرسالة والرد ما كان يعده المسيحيون بعامه مواطن القوة والضعف والمجادلة في كلا الدينين، كما تكشف العلاقة بين البيئات الإسلامية والمسيحية، ونوع العلاقة وطرائق التعامل السلوكي بينهما. تحددت المعالم الكبرى للجداليات الإسلامية ضد المسيحية من خلال أعمال رجلين اثنين؛ الأول مسيحي نسطوري اعتنق الإسلام، وهو علي بن رين الطبري (ت: ٢٤٠هـ / ٨٥٥م)، وألف كتابي: الرد على النصارى، والدين والدولة. والثاني متكلم متشكك. فيما يبدو. في الأديان كلها، وهو أبو عيسى الوراق (العاشر الميلادي)، وألف في المقالات، وأوائل الأدلة، والرد على الفرق المسيحية الثلاث. ومن أوساط القرن العاشر الميلادي وصلتنا رسالة الحسن بن أيوب التي يدعو فيها أخاه علي بن أيوب للإسلام بعد أن أسلم هو، وكذلك كان للجاحظ رسالة صغيرة في الرد على النصارى، وكذلك للقاسم بن إبراهيم الرسي، وكذلك شارك الفيلسوف الكندي برسالة في نقد التثليث، وصارت كتب المتكلمين بعد ذلك تخصص فصلاً أو فصولاً للحديث عن المسيحية والرد عليها،



إبراهيم الكندي

علم التفسير: نشأته ودواعي تأسيس قواعد التفسير

في مقاله المشهور بمجلة التفاهم بعنوان (قواعد التفسير: النشأة والتطور والصلة بالعلوم الأخرى) يرى عبدالرحمن الحللي، الأستاذ المشارك في التفسير وعلوم القرآن بكلية الشريعة بجامعة حلب، إن لعلم الحديث دوراً كبيراً في نشأة علم التفسير؛ لأن مرويات تفسير الآيات وبيان أسباب نزولها جزء أساسي من مرويات الحديث، ومن يرجع إلى كتب التفسير المتقدمة يجد أن حجماً كبيراً من مادتها عبارة عن أسانيد ومرويات، وليت الحللي مثل باقتباس نص من أحد كتب التفسير يعتمد على مرويات الأحاديث.

علوم القرآن يذكر الحللي فرعين اعتنى بهما المحدثون، وهما «مناهج المفسرين» لبيان مدارسهم واتجاهاتهم، و«أصول التفسير» لضبط التأويل وبيان أدواته. إن مصطلح «أصول التفسير» ظهر متأخراً في الهند مع أحمد الدهلوي الهندي (ت: ١١٧٩هـ). في كتابه (الفوز الكبير في أصول التفسير) وقد أفضه بالفارسية، وتزامن كتابه مع ظهور مصنفات أخرى تحمل مفهوم أصول التفسير لكن بمصطلحات أخرى مثل قواعد التفسير أو مقدمات إلى علم التفسير.

ويختتم الحللي مقالته بالدعوة إلى إحياء «أصول التفسير» باعتبارها نظرة معيارية متماسكة قادرة على مواجهة نظريات التأويل الحديثة والمقاربات التأويلية التي اقتحم بها الحداثيون النص القرآني باسم القراءة المعاصرة.

ونقول في ختام تعليقنا على مقالة الحللي إن من أهم كتب «علوم القرآن»، كتاب محمد بن محمد أبو شعبة بعنوان «المدخل لدراسة القرآن الكريم»، فقد تعرض فيه للشبه التي أثيرت في قضية الوحي، وردّها بالقواعد العلمية الموضوعية لا بالعاطفة والعصبية، ثم إنه زاد في كتابه هذا في الطبعة الثانية بحوثاً حول ثبوت النص القرآني بالتواتر المفيد للقطع واليقين، وسلامة هذا النص من التحريف والتبديل، وهي خصيصة للقرآن الكريم لم تحصل لأي كتاب سماوي آخر، وأضاف بحثاً في نزول القرآن الكريم على سبعة أحرف والرد على شبهة المستشرقين في هذا الموضوع.

وهناك كتاب آخر ينبغي الاستفادة منه فيما يتعلق بموضوع نشأة التفسير ودواعي التفسير وهو «رؤية معاصرة في علم القرآن الكريم» لأحمد ياسوف، فقد أفرد المؤلف فصلاً خاصاً لمناهج التفسير تعرض فيه لمفاهيم وموضوعات مهمة مثل التفسير، والتأويل، ودواعي التفسير، ومصادره، وأنواعه. وذكر جهود القدماء والمحدثين في علوم القرآن الكريم من لدن المعلم الأول النبي محمد صلى الله عليه وسلم.

الذين عُتوا بالتأويل أبو الحسن الأشعري في «الإبانة عن أصول الديانة»، ثم فصل الغزالي (ت: ٥٠٥هـ) التأويل تفصيلاً كبيراً في كتابه «فيصل التفرقة»، واهتم بالتأويل بعده تلميذه القاضي أبو بكر بن العربي الإشبيلي فألف «قانون التأويل»، ثم ابن رشد (ت: ٥٩٥هـ) وغيره.

وفي المقابل يذكر الحللي مذهب السلف في التفويض في الصفات وعدم تأويلها، وقد صنّف فيه أبو يعلى الفراء الحنبلي كتاب «إبطال التأويل»، وصنّف ابن قدامة المقدسي «ذم التأويل» وصرّح أنه مذهب السلف، ولكن الإشكال في السلفيين عزوفهم عن قراءة الرأي الآخر وانكافؤهم على أنفسهم.

واهتم بعض العلماء المتقدمين بإفراد مصنفات نظيرية تكون مدخلاً إلى علم التفسير، ومن أوائل الكتب في هذا «المدخل لعلم تفسير كتاب الله تعالى» لأبي النصر الحدادي (توفي مطلع القرن الخامس الهجري) محاولاً ضبط التفسير بقواعد النحو، وكذلك ابن الجوزي (المتوفى: ٥٩٧هـ) في «فنون الأفتان في عجائب علوم القرآن» و«المجتبى في علوم تتعلق بالقرآن» ذكراً أدوات التفسير التي يحتاجها المفسر.

ومن العلوم التي احتج إليها للتعامل مع القرآن: رسم المصحف، وتاريخ المصاحف، وعلم القراءات، ومعاني القرآن، وأسباب النزول. وقد قال ابن عطية الأندلسي (ت: ٥٤٢هـ) في مقدمة تفسيره: «إن كتاب الله لا يتفسر إلا بتصريف جميع العلوم فيه»، وذكر أبو حيان الأندلسي (ت: ٧٤٥هـ) سبعة علوم ينبغي أن يحيط بأغلبها المفسر، وهي: اللغة والنحو والبلاغة والحديث وأصول الفقه وعلم الكلام والقراءات. ونضيف إلى كلام الحللي أن أزمة الفتوى اليوم إنما حصلت بسبب أن من خاضوا في تأويل القرآن لم يتسلحوا بهذه العلوم.

إن مصطلح «علوم القرآن» ظهر بمعناه الخاص في القرن الثامن الهجري، وهو أنه العلم الذي يجمع المعارف والضوابط التي يحتاج إليها المفسر، وأول من ألف في علوم القرآن بمعناها الاصطلاحي الزركشي (ت: ٧٩٤هـ) صاحب «البرهان في علوم القرآن»، وألف بعده جلال الدين البلقيني (ت: ٨٢٤هـ)، وغيرهما كثير. ومن بين

ويجعل الحللي العربية مفتاحاً للعرب والمسلمين في فهم القرآن، ويرى أن الصحابة لم يكونوا محتاجين إلا إلى فهم ما هو جديد عليهم، ونرى أن القارئ لأصول الفقه يفهم أن ما نراه معنى سطحياً يحمل دلالات دقيقة جعلت الأصوليين يقسمونها إلى نص ومجمل وظاهر ومؤول، ويخوضون في معاني الأمر والنهي والتخيير، ويجهدون في معرفة المسكوت عنه.

بعد ذلك يعرج الحللي إلى نشأة «علم التفسير اللغوي»؛ إذ عُدت العربية وقواعدها المصدر الأهم في تفسير القرآن الكريم، ونضيف إلى كلامه أن هذا العلم يُدكرنا بالاتجاه البنيوي في النقد، ذلك الاتجاه المعتمد على الانطلاق من البناء اللغوي لمعرفة ما يحمله النص من معنى وما يشير إليه من موضوع في الخارج.

ويقول الحللي إن تطور المجتمع الإسلامي استلزم الحاجة إلى ضبط قواعد الاجتهاد لاستنباط الأحكام من النصوص استنباطاً يحل مشكلة للنوازل الجديدة، ولكن السلطة السياسية كانت تتدخل أحياناً في إبداء الرأي في المستجدات، ومن أمثلة هذا محاولتها إلزام الناس بكتاب الموطأ، ثم فرض مذهب الاعتزال. وقد رفض الفقهاء هذا الاستحواذ السياسي على الشأن الديني، وكانت ردة فعل الإمام الشافعي أن ألف «الرسالة» لضبط قواعد الاستنباط بعيداً عن أية أهواء، ويرى الحللي أن هذه الضوابط جعلت الدلالة إما واضحة (وسماها نصاً) أو محتملة (وسماها تأويلاً)، وقد بينا أن الدلالة أكثر تعقيداً من أن تحصر بين هذين القسمين.

ويذكر الحللي أن كتب التفسير لم تخلُ من مناهج دُكر بعضها في مقدمات المفسرين، منهم عبدالرزاق بن همام الصنعاني، ومحمد بن جرير الطبري، ويرى أن الطبري اهتم بالضوابط اللغوية في التفسير، وتطرق الحللي إلى الموضوعات التي تواتر ذكرها في مقدمات التفسير نحو: حكم التفسير بالرأي، والتمييز بين ما يُحمد وما يُذم.

إن قضية تنزيله الذات الإلهية عن شوائب التمثيل والتشبيه شغلت المتكلمين فاهتموا بضبط العلاقة بين العقل والنقل، وأبكر المعتزلة في تأويل المتشابه فقد نُسب إلى بشر بن المعتز كتاب «تأويل القرآن»، ومن المتكلمين



نوف السعيدي

في صدام الحضارات وحوارها

بالرغم من أن البشرية تحوز يوماً بعد يوم إمكانيات جديدة للتقارب، إلا أن الحاصل هو ارتفاع أصوات العداوة والكراهية، مقابل الحوار والتسامح. يبحث محمد بوهلال في مقاله «مقولة حوار الحضارات وجدالها في التجربة التاريخية الإسلامية» في مدى إمكانية الحوار، وهل هو أمر قابل للتحقق أم أنها مجرد أسطورة لا يمكن أن يكون لها مكان في عالم محموم بالصراعات، ولطالما كان محمومًا بها منذ وجد.

النظر في معنى «جهنم» واعتبار الإيمان بها ليس أساساً للمعتقد المسيحي. وبالرغم من أنها أمثلة بعيدة قليلاً عن موضوعنا، إلا أنها تدل على مدى الانفتاح، والقبول بمراجعة أرسخ القضايا وأكثرها جوهرية للوصول إلى صيغة للدين تماشي متطلبات العصر. إن هذه الدرجة من الانفتاح هي الأساسية من أجل حوار بناء.

هل الحوار ممكن أم أنه مجرد أسطورة؟

يجد المراقب للشأن العالمي أن هناك علاقة مرتبكة بين الغرب وبين بقية العالم. من جهة يبدو للمجتمع الغربي أن المجتمع الدولي يسعى لصنع عالم يتسم بالعدالة، بينما يرى «الآخر» أن المؤسسات الدولية لا تعدو كونها أداة توظف لإضفاء الشرعية على القرارات التي تخدم مصالح الأقوياء. وبغض النظر عن أي الادعاءين هو السليم، فالنتيجة واحدة: جو مشحون بعدم الثقة، مما يبقى القليل من الفراغ للحوار. ولكن بما أنه لا مخرج لنا سوى التعايش معاً فليتنا جميعاً القبول بالحوار.

نعم نحن جميعاً «شئنا أم أبينا» نعيش تحت ظل العولمة، لكن ذلك لا يعني أننا مطالبون أن نكون نسخاً متشابهة حتى يتسنى التفاهم. يرى الكاتب أن «حوار الحضارات ليس قضية بروتوكولية؛ بل هو برنامج واسع يشمل البحث والدراسات كما يشمل الملتقيات المشتركة والجمعيات والمعارض والتبادل الثقافي والحوار وتسهيل العلاقات السياسية والاقتصادية المتكافئة». لكني أتساءل شخصياً إن كانت مثل هذه الأنشطة التي تستهدف النخب تحمل أي حل. إذ أن القضية تحتاج إلى أمرين تغيير في الأنظمة السياسية بما يجعلها تتماشى مع الحياة المعاصرة، وأيضاً إعادة قراءة التراث الإسلامي، إذ لا يكفي التباهي بالنصوص التي تحض على التسامح والحوار بل أيضاً تقويض المواضع التي تعارضها، وإصلاح الخطاب الإسلامي إلى خطاب يحترم الآخر فعلياً، عوض أن نكون في علاقة يرى الشرقيون فيها أن الغرب أعداء الدين، ويرى الغرب فيها الشرق على أنه بؤرة الإرهاب.

التسامح وتقبل الآخر لأنها رسالة كونية. ويدل على ذلك بحجج منها:

الحوار في النص المقدس: توجد الكثير من الآيات القرآنية الداعية للتسامح، تقبل الآخر، الحوار. حتى أن الإسلام يعترف للمسيحية واليهودية بالأصل الإلهي لمعتقداتهم. التعايش مع الأديان الأخرى: عدم إجبار الشعوب الواقعة تحت سلطة الدولة الإسلامية على الدخول في الإسلام. والسعي لتوفير الجو الملائم لهم لممارسة شعائهم. استيعاب معارف وعلوم الحضارات الأخرى والبناء عليها. وبالمقابل إتاحة نتاج الحضارة الإسلامية للجميع من أجل الاستفادة منها، ومواصلة البناء.

لكنه أيضاً لا ينفي الصراعات التي دارت بين المسلمين أنفسهم منذ فجر الدولة الإسلامية (لم تكن قد أتمت بعد نصف قرن عند وقوع الفتنة الكبرى). وقد انعكس ذلك على نتائجهم حيث حل الاعتراض والنقض والتكفير والشتيم، محل الانفتاح والتقبل والحوار. حيث يدعي كل طرف امتلاكه للحقيقة الكاملة مقصياً تماماً الطرف الآخر وأي فرصة حوار معه. فإن كان هذا هو الوضع الداخلي بين المسلمين أنفسهم، فإن احتمال تقبلهم للآخر الذي لا يشاركهم الدين نفسه - بعيد كل البعد. وبالمقابل لم يكن الغرب في تلك الفترة بأفضل حالاً من حيث قبول الآخر، وتهيئة الظروف الأساسية لتلاقح الحضارات. صحيح أن المنتمين للديانات الأخرى عاشوا في ظل الدولة الإسلامية، لكنهم عاشوا كأهل ذمة، وفق شروط خاصة، أشبه بأن يكونوا مواطنين من الدرجة الثانية بحسب التعبير المعاصر. ولكن أيضاً وحتى لا نبخسهم حقهم فقد يكون هذا التعايش المشروط تقدماً وفق ظروف ذلك الوقت.

وإن كان من شيء يمكن تعلمه من المسيحية فهو تطورها المستمر، ونقدها الدائم لنفسها. فقد شهدت المسيحية نقاشات جريئة وتغييرات عميقة تصل إلى جوهر الدين. فمن تحليل لحم الخنزير، مروراً بالتسامح مع مسألة زواج رجال الدين، وقبول المثلية، وصولاً إلى إعادة

بداية دعونا نتفق على أن طريفي الحوار «أو الصراع» الذي نتحدث عنه في هذا المقال هو الشرق (الأوسط تحديداً) مقابل الغرب.

صراع الحضارات وحوار الحضارات:

حتى نصل إلى الحديث عن حوار الحضارات لابد من التعرّيج على المسار التاريخي للمفهوم، وسياق ظهوره وتطوره. لقد تعلمت البشرية خلال الحروب العالمية - بالطريقة الصعبة - ما تعنيه الصدامات القومية والإقليمية المسلحة، لذا سعت بكل الطرق ألا تكررهما. وأخيراً وبنهاية الحرب الباردة كان هناك نظام سياسي أثبت - إلى حد ما - فاعليته وبدأ أنه الأقدر على استيعاب الشعوب المتزجة. ادعى فرانسيس فوكوياما في أطروحته «نهاية التاريخ والإنسان الأخير» أن الديمقراطية الليبرالية ستكون النظام السائد حول العالم. بينما استطاع صامويل هنتنجتون في «صدام الحضارات وإعادة تشكيل النظام العالمي» أن يلمس مناطق القصور في طرح زميله. ورأى أننا بعيدون عن هذه المرحلة، بل وأن العالم مقبل على صراع حضاري، صراع اجتماعي ثقافي بين الحضارات الكبرى وعلى رأسها المسيحية (بتعداد يفوق البليونين إنسان)، والإسلامية (بتعداد يتجاوز البليون).

وجد إدوارد سعيد في محاضراته «خرافة صدام الحضارات» آراء هنتنجتون عدوانية وساعية للتدخل في الحضارات الأخرى ودفعها لأن تكون «غربية». فهنتنجتون يؤكد على وجود الصدامات، بدلاً من دفع الأفكار التي قد تساعدنا على فهم المشهد العالمي الحالي أو الأفكار التي من شأنها أن تحاول التوفيق بين الثقافات والحضارات المختلفة. تلا ذلك ظهور مفهوم جديد كرد فعل «متفائل» على صدام الحضارات، حيث ظهر مصطلح «حوار الحضارات» على يدي الرئيس الإيراني محمد خاتمي، مستلهما من الفيلسوف هانز كوشلر، كدعوة لمحاولة إرساء حوار بناء.

الحوار في الإسلام:

يرى الكاتب أن الحضارة الإسلامية بنيت على أساس



فاطمة ناصر

ملاحظات هابرماس حول مشروع السلام الدائم لكانط

هذا المقال يعرض ما قاله الفيلسوف الألماني هابرماس عن مشروع السلام الدائم الذي طرحه كانط، وتأتي أهمية ما قاله هابرماس من كونه صادراً عن شخص عميق المعرفة بكانط وأطروحاته الفلسفية بل يعده البعض امتداداً لفلسفة كانط، وهو ملخص لمقال محكم نشر بمجلة التفاهم للأستاذ السيد ولد أباه وهو باحث وأكاديمي من موريتانيا.

كل بلدان العالم على اختلاف توجهاتها السياسية. وقد تسبب ذلك في وجود مجتمع عالمي تتجذر فيه الفوارق التنموية وتسود فيه أنظمة السوق العالمي، ولكن هناك توحّد في مجابهة المخاطر المشتركة مثل: الإرهاب، وتجارة السلاح والمخدرات. وهي بذلك تؤسس ما يمكن اعتباره «المجموعة غير الإرادية» المتوحدة ضد المخاطر والمهددات الجماعية.

الدفاع عن فكرة الكوسموبوليتية ينهي هابرماس قراءته بمواجهة من ينتقدون فكرة الكوسموبوليتية وجدواها في تحقيق السلام العالمي. وأبرز المعارضين لهذه الفكرة الفيلسوف الألماني كارل شميت الذي يرى أن نظرية السلم الدائم الكانطية ليست سوى خديعة التصورات السلمية التي ستفضي في النهاية إلى شن حروب عادلة تحت راية القانون الكوسموبوليتي. وهو بذلك سوف يشعل الحروب وسيتم التدخل فيها تحت ذرائع أخلاقية وسيحول الخصم إلى عدو متجرد من الإنسانية. بينما يؤكد هابرماس أن حقوق الإنسان تنتمي للحقل القانوني وهذا ما يمنحها الصفة الإلزامية. و أن الحروب ستحسر حين يتم تضمين حقوق الإنسان بداخل النظام القانوني لكل دولة بحيث تكون جزءاً لا يتجزأ من كيانها القانوني. في حين يظن شميت أن تجريم الحرب بشكل كلي دون التفرقة بين الحرب العدوانية والدفاعية هو السبيل للحد من الحروب. نرى في المقابل أن هابرماس يصر على أن بقاء القانون الكلاسيكي وعدم تغييره وعدم تضمين القانون الكوسموبوليتي فيه سوف يمكن الدول من استخدام العنف متى ما ارتأت ذلك، والحل هو تعويض ذلك بخيار العقوبة والتدخل الذي ترضه المنظمات الدولية.

خاتمة

إن نظرية كانط في تمكين السلم الدائم بواسطة القانون الكوني الكوسموبوليتي وضرورة تطويرها وإعادة صياغتها كما يرى هابرماس يحمل الكثير من الأمل والوعود البراقة والتي إن تمكنا من تحقيقها فهي بلاشك سوف تحقق السلام الدائم. غير أن الواقع بماضيه وحاضره ينسف إمكانية تحقيقه. فهل ستتحلى الدول العظمى عن إجابة رغبات السوق وجشعه وجوعه الدائم؛ فهي حتى اليوم وإن كانت ترعى حقوق الإنسان في قوانينها وتحالفاتها إلا أنها تطلق على العالم فك السوق المتوحش الذي يكون في الغالب سبباً في الحروب واستخدمت الذرائع الإنسانية لشنها. كما حدث في العراق مثلاً فحين انجلت الحرب لم نر حقوق الإنسان؛ بل رأينا شركات تتصارع على آبار النفط.

٢- وصف المشكلة القائمة: الصيغة القانونية الفيدرالية بين الشعوب
٣- الحل التاريخي والفلسفي: تحقيق فكرة الدولة الكوسمبولوتية
الحرب تمثل التهديد الأبرز في تحقيق فكرة السلام الدائم إلا أن هذه الحرب تغيرت منذ كتابة كانط لكتابه حيث لم تكن الحرب حينها مجرمة لذاتها ولكن التجريم كان للممارسات التي تقع فيها. أما الزمن المعاصر الذي ينتمي إليه هابرماس فهو يحرم الحرب العدوانية. كما لا ننسى أن آثار الحروب المعاصرة أكثر فتكاً من سابقتها بسبب تطور التقنيات القتالية. وإن كانت الحروب تغيرت فذلك هي الشعوب وسلوكيات الدول تغيرت أيضاً وأثرت على سير الأحداث؛ فزاد حشد النزعات الوطنية التي تسبب أضعف الصراعات، والأنظمة الديمقراطية باتت تستخدم القوة لتفرض أيديولوجياتها، وزادت الهيمنة الرأسمالية والصراعات الاجتماعية المصاحبة لها، وعودة التجارة التي سلبت الدولة قدرتها على التحكم بالعنف، وسادت وسائل الاتصال والعوامل الافتراضية وأثرت على النقاش العمومي الذي وقف عاجزاً عن السيطرة على العنف والإقصاء. إن هابرماس يؤمن بنجاح فكرة كانط حول الكوسمبولوتية ولكن مع وجوب مراجعة صياغتها بسبب تغير الظروف العالمية، وقد كان للحرب العالمية الأولى والثانية دور كبير في إعادة نظرية كانط للساحة الدولية وظهور التنظيمات الدولية كرابطة الأمم وهيئة الأمم المتحدة.

إعادة صياغة هابرماس لنظرية السلم الدائم
اشتغل هابرماس في إعادة صياغتها على ثلاثة أصعدة:
أولاً: السيادة الخارجية للدول التي لا يرى هابرماس أنها تستقيم كما تصور كانط عن طريق التحالفات الدولية ووجود السيادة الخاصة بكل دولة. هابرماس يعتقد أن الأجدى هو الجمع بين الروابط الخارجية التعاقدية بين الدول وبين السيادة الداخلية التي تستوجب وجود ضوابط دستورية مشتركة بين كافة الدول. وبالتالي تحترم كافة الدول القانون السيادي الذي تشترك فيه.
ثانياً: السيادة الداخلية. في حين يقول كانط إن الاتحاد الكوسمبولوتي بين الدول يكون على شكل تحالف فيدرالي، فإن هابرماس يعتقد أن هذا التحالف غير كاف، وليكون فاعلاً فإنه يجب أن يكون تحالفاً كوسمبولوتياً. وهو بذلك يتفق مع كارل شميت في ضرورة وجود قانون كوسمبولوتي فهو الذي يحقق ترابط البشرية بشكل حر ومتساو. ثالثاً: الهيكل الجديدة للمجتمع العالمي. تخيل كانط ائتلاف الدول على شكل تحالف بين الدول المسالمة. وما تحقق اليوم هو وجود نظام دولي يجمع

نقاط التوافق والاختلاف بين هابرماس وكانط

لا يخفى على المتخصص والقارئ المطلع على كتابات هابرماس الفيلسوفين أن يدرك مدى ارتباط هابرماس بكانط. ففي أولى خطواته الفلسفية اقتبس هابرماس مبدأ العمومية **publicite** من كانط ووظفه في نصه الذي يتحدث عن التنوير. وعلى الرغم من تأثر هابرماس بكانط وإعجاب به بتوجهاته لتجاوز الميتافيزيقيا إلا أنه يختلف معه لتشكيل محكمة تحاكم العقل لتمكين «الاستخدام الشرعي للعقل» وهو يميل إلى نقد الاستخدام التاريخي والاجتماعي للعقل، أما الخندق الكبير الذي يجتمع فيه كانط وهابيرماس فهو ذلك الذي يواجه عدوين يتمثلان في الآتي:

١- نظرياً: مواجهة التقليد الميتافيزيقي

٢- عملياً: مواجهة أشكال التعصب بصنفيه الديني والسياسي.

فالتنوير هو المشروع الذي يؤمنان به وفيه يريان كل الحلول والأدوات الصالحة لمواجهة النزعات التفكيكية وما بعد الحداثية الغارقة في الراديكالية الرافضة لمساحات البرهنة والنقاش العمومي.

ملخص عن مشروع كانط حول السلام الدائم

تعد رسالة كانط حول السلام الدائم من آخر كتاباته فقد تم نشرها عام ١٧٩٥ وهو كتابه الوحيد أعيد نشره ١٢ مرة في حياته، وموضوعها حول ما يمكن وما يجب على الإنسان ممارسته في ممارسته العملية للحرية. وفيها يحدد كانط ثلاثة أسئلة يتناولها ويشرحها باستفاضة في محاولة للإجابة عنها لنفهم السؤال الجوهرية (ما هو الإنسان؟) وهي:

١- ماذا يمكنني كإنسان أن أعرف؟

٢- ماذا يجب علي أن أفعل؟

٣- ما هو المسموح لي بأن أرجوه؟

هناك القانون الذي يحيط بهذا الإنسان ويقنن تصرفاته. غير أن كانط يرى القانون بصفته «الفاعل العادل الذي يسمح بتعايش حرية كل فرد مع حرية الفرد الآخر حسب قانون كلي، حيث تسمح قاعدته المعيارية بهذا التعايش»؛ وهو لا يرى بجدوى القوانين المحلية ولكن يرى في «القانون الكوسمبولوتي» حلاً وأملاً لإيجاد السلم الدائم بين كافة الشعوب.

تفاعل هابرماس مع السلام الدائم لكانط

حاول هابرماس الإجابة عن الأسئلة التي طرحها كانط عبر تبسيطها إلى ثلاثة محاور هي:

١- غاية الفكرة: السلام الدائم



فقه شورى جديد



زهرة السعيدى

يبدأ إبراهيم البيومي غانم بحثه «فقه الشورى بين الأخلاق والوثائق الاجتماعي» - والمنشور في مجلة «التفاهم» - من حيث انتهى بحث العلامة الشاوي في كتابه «فقه الشورى والتشاور». يحاول أولاً إيجاد العلاقة بين الشورى والمجال العام، ثم يناقش ضرورة وصول المجتمع المسلم مستوى الولاية على نفسه، مُتخذاً مجتمع المدينة بعد أن هاجر إليها النبي محمد مثلاً، ويختم بحثه مقترحاً تشكيل منظومة أخلاقية مؤسسية تبدأ بتحرير الإنسان وإقرار كرامته، ثم تفضّل الشورى كمنهج اجتماعي مُلزم، وتفعل الإجماع بعد أن تنفجر عنه الدائرة الضيقة التي تحصره في المعنى الأصولي، وتحركه على العلماء المجتهدين فقط، ليصبح أكثر شمولية وفاعلية في: الاجتماع، والسياسة، والقانون.

أن يقوله في كتابه «فقه الشورى والاستشارة» عندما دعا إلى فقه شورى جديد يقوم على أساس الحوار الحر والمشاورات الجادة وإقرار كرامة الإنسان، لكنني شخصياً أرى أن هذه الكرامة مُغَيَّبَةٌ في المجتمعات الشرق أوسطية، ومُغَيَّبٌ معها حق الإنسان الأصيل في صنع القرارات التي تمسه. وعلاوة على ذلك، فإن الوعي بأهمية المشاركة في صنع القرار مُغَيَّبٌ كذلك بسبب التربية المجتمعية التي تقتل التفكير الناقد في المهدي، وهذه الأخيرة بدورها ما هي إلا نتاج للأنظمة القمعية المتأصلة.

أخيراً.. يرجع الكاتب أسباب تدهور المجال العام في الدول الإسلامية إلى تعطيل الشورى والإجماع، الذي خلف «فراغاً نظرياً ومؤسسياً»، وسمح بذلك لقوة السلطان بالاستبداد، إلا أنني لا أتفق معه تماماً، فالتاريخ مليء بالشواهد على قدرة الأوتوقراطية على شقّ طريقها بين أكثر الأنظمة ديمقراطية؛ فألمانيا مثلاً كانت جمهورية قبل هتلر، والجمهورية الرومانية كانت ديمقراطية كذلك قبل أن يعيث يوليوس قيصر فيها فساداً.

نأخذ على البيومي غانم هذا الإسهاب والتكرار في تقرير الشورى والإشادة بقدرتها على نزع المجتمعات الإسلامية من واقعها المر، دون أن يقدم أي حلول جذرية لتفعيل هذه القيمة المجتمعية؛ فجميع ما كتب يبدو على الورق حالماً ومُجدياً، إلا أن الشورى طُبقت فعلاً في العديد من الدول ذات الحكم الملكي، ولكن سرعان ما تماهت مع الدولة وأثبتت عدم جدوى البعض منها، ولا بد من القول هنا إن تجربة الشورى كانت تجربة غير موقنة في بعض جوانبها ولا تقوم على أسس واضحة؛ لذلك لا بد من البحث عن تجارب أخرى أكثر جدية وأوسع زمناً ومكانياً، كالديمقراطية التي أثبتت نجاحها في اندونيسيا البلد الذي يضم أكبر تعداد للمسلمين، وأحزاباً سياسية محافظة عديدة، بل يضم جماعات متطرفة.

ومُحايد ومُعَارِض، وهنا لا بد أن يأتي دور الشورى والإجماع على رأي الأغلبية ثم القبول به. وتكون محصلة هذه الأحداث الطويلة إما قانوناً عاماً، أو عرفاً أصيلاً، أو ممارسة عامة.

ما إن يتحقق المجال العام في المجتمع، وتصل دورة الرأي العام ذروتها، حتى يصل هذا المجتمع مباشرة إلى «مستوى الولاية على نفسه»، وهي اللحظة ذاتها التي تنضج فيها الشورى، ويتحقق بسببها الوثائق العام. ويضرب الكاتب مجتمع المدينة في بدايات التاريخ الإسلامي بعد أن هاجر إليها النبي محمد مثلاً على إمكانية وصول المجتمع الإسلامي إلى مستوى الولاية على نفسه، فقد وسّع الإسلام الحريات منذ طليعته، وكان النبي يتخذ المشاورات عماداً للقرارات التي تمس المجتمع وأفراده؛ فتوسّع بذلك المجال العام في عهده، غير أنه بدأ يضيق بعد وفاته يوماً بعد يوم، إلى أن ساد الاستبداد وطغت قوته على المجتمعات الإسلامية.

الشورى والحرية والإجماع يقترحُ الكاتبُ تشكيلَ منظومة أخلاقية ومؤسسية، عمادها الحرية والشورى والإجماع؛ حيث إن الشورى وحدها لا يُمكن أن تتحقق بمعزل عن مبدأ الحرية، فإذا كان المجال العام هو مساحة الشورى والتشاور، فالحرية هي الركيزة التي تقوم عليها هذه المساحة. ويدعو إلى ضرورة انتزاع الإجماع من دائرته الأصولية الضيقة التي تحصره في الموضوعات الفقهية وتحركه على علماء المسلمين، ومن ثمّ وضعه في دائرة أوسع تشمل الموضوعات الاجتماعية والسياسية، ليكون بذلك نتاج الحرية والتشاور. وبالرغم من وجود تيارات تعارض التضييق على الإجماع، إلا أنها قليلة؛ حيث لا يزال محكوماً بالقيود، ولا بد من زلزله لتحرير نظرية الإجماع وتوظيف الشورى مُجدداً. وهذا ما حاول العلامة الشاوي

كانت فكرة الشورى وموضوعاتها عالقة منذ زمن في سؤال: هل الشورى واجبة أم غير واجبة؟ ومن قال بأنها واجبة علق مرة أخرى في سؤال آخر أقل ذكاءً؛ وهو: هل هي ملزمة أم معلمة؟ أي: هل الحاكم مُلزم بأخذ رأي الأغلبية بعد مشاورتهم أم عليه أن يفعل ذلك تطبيقاً للنفس فقط. ويقول الكاتب إن ما أسبغ المشروعية على هذا السؤال هو: ثقل إرث الاستبداد الممتد من الأزمنة السابقة إلى اليوم؛ حيث اعتُبر الناس من يومها رعايا مذمومين لا قيمة لأرائهم. والحقيقة أن هذا التعطيل الطويل للذكاء الجمعي والأفكار التعددية هو ما أدى لفضل الديمقراطية في الشرق الأوسط في أول اختبار لها.

علاقة الشورى بالمجال العام أسهبَ الكاتبُ في محاولة إيجاد العلاقة بين الشورى والمجال العام، مُحَاكَاةً للدراسات الغربية التي تربط بين الديمقراطية والمجال العام، لكن ما يَفْرَقُ هنا أن الديمقراطية والمجال العام يرتبطان ارتباطاً وثيقاً باعتبار أن معظم الأفكار العامة مبنية على الديمقراطية، وباعتبار أن الناس ومشاكلهم الجماعية هي عناصر وموضوعات العمل الديمقراطي، في حين أن ربط الشورى بالمجال العام ليس أمراً مألوفاً؛ لأنهما آتيان من مصدرين مختلفين؛ فالأولى: «أمر قرآني ومفهوم شرعي أصيل»، والأخير: «مفهوم اجتماعي سياسي تبلور في سياق الحداثة وعمليات التحديث في المجتمعات الغربية»، لكن هذا لا يمنع المحاولة النظرية للربط بينهما؛ لأن الشورى -باعتبارها قيمة أخلاقية- لا بد أن تتواجد في المجال العام إذا تحقق. ونقطة البداية النموذجية لهذا الربط هي مناقشة دورة الرأي العام التي تبدأ بوقوع المعضلة العامة وتداولها، ثم تشكّل وجهات النظر المختلفة حولها، وأخيراً بعد أن تغلب وجهات النظر المنطقية بالحجج العقلية، تبدأ ردات الفعل بالظهور حولها بين مؤيد



فيصل الحضرمي

مفهوم الحسبة في الإسلام وانعكاساته على الواقع الإسلامي المعاصر

في مقاله «المعروف والمنكر: الأصول والتطورات والمشكلات المعاصرة» - والمنشور بمجلة «التفاهم» - يبحث المفكر رضوان السيد أستاذ الدراسات الإسلامية بالجامعة اللبنانية، نشأة مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والحسبة، وتطورها عبر الحقب المتوالية، وصولاً إلى الأزمنة الحديثة، ثم يدرس بعدها القضايا السياسية المتصلة به في الواقعين العربي والإسلامي.

استعادتها من قبل النورماندين في القرن الثاني عشر الميلادي، وفي الأندلس فيما بعد. ولم تقتصر هذه الفتاوى على الهند وحدها بل شملت أيضاً الجزائر والسودان وليبيا ودولاً إسلامية أخرى كانت حينها واقعة تحت الاستعمار.

ظلت فتاوى الهجرة شائعة حتى نهاية العقد الثاني من القرن الفائت؛ حيث سيشكل سقوط الخلافة العثمانية منعطفاً حاسماً في مسار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ إذ يذهب الكاتب إلى أن سقوط الخلافة كان بالنسبة لذوي الذهنية الدينية مرادفاً لسقوط دار الإسلام وانتفاء الشرعية عن كل مكان، وهو ما دفع بالصحويين الإسلاميين إلى محاولة شغل الفراغ المزعوم عبر تأسيس تنظيمات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما فعلت جماعة الإخوان المسلمين في مصر سنة ١٩٢٨، والجماعة الإسلامية في الهند سنة ١٩٤١. وقد دعا التنظيمان في كتاباتهما الأولى إلى السعي لإقامة الدولة الإسلامية التي تستعيد الشرعية والخلافة الزائلة، كما لو كان الاستعمار قد أغنى الدين ذاته.

وبحسب الكاتب، فإن الأصوليات الاحتسابية لم تتقدم إلى قلب المشهد إلا بعد أن فقدت الدولة الوطنية، بفعل الفشل الذريع للعسكريات العربية، الشعبية الجارفة التي كانت قد حققتها زمن الكفاح ضد الاستعمار وإرساء أسس الدولة الحديثة في فترة ما بين الحربين. وبلغت الكاتب النظر إلى ثلاث تحولات خطيرة لم يكن لها وجود من قبل؛ وهي: خوف الناس من الدين بعد أن كان خوفاً عليه من قبل الصحويين، والخوف على الدولة الوطنية «الفاشلة والقمعية» بعد أن كان خوفاً منها، وأخيراً خوف العالم من الإسلام وخوف المسلمين من عدوانية العالم.

لكن الكاتب رضوان السيد يبقى متفائلاً بخصوص إمكانية التغيير الذي يراه منقذاً للدين وللمجتمعات المسلمة على حد سواء؛ فجنده يقترح ضرورة النهوض بإصلاح ديني عميق ينتشل الدين من وهم الاستيلاء على السلطة باسمه، وهو اقتراح يتسم بالعمومية والإبهام فيما يخص الكيفية التي يمكن بواسطتها تحقيقه. كما يدعو الكاتب النخب الدينية إلى التصدي لعمليات «تحويل المفاهيم» التي تحرف بها الصحويات والأصوليات مفاهيم الجهاد والهجرة والجماعة والشرعية. وأخيراً فإنه يدعو إلى قراءة نقدية للموروثات الدينية والخطابات المعاصرة حولها.

غرضها هذا حديث المنازل الثلاث المشهور: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه؛ وذلك أضعف الإيمان»، والذي يوفق بين حق النهي عن المنكر وحق الخصوصية، وبين الحق وهيبة السلطات، كما يؤكد على وجوب تقصد أخف الضررين.

لكن أشكال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لم تقتصر على جهاد الطلب ومراقبة الأسواق، وإنما تعدتها لتصبح ذريعة للمعارضة السياسية والخروج والثورة على السلطة القائمة. إذ يورد الكاتب مثالين على ذلك هما الاحتجاجات التي واجهها أمير المؤمنين عثمان بن عفان من قبل وفود مصر والكوفة والبصرة، وكذلك ما وقع بين أمير المؤمنين علي بن أبي طالب والمحكمة الذين خرجوا عليه رافعين شعار «الأمر شورى، والبيعة لله عز وجل، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، والذي سيصبح أصلاً عقدياً عند الزيدية والمعتزلة فيما بعد.

لم تعتبر السلطات هذه المعارضة السياسية أمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر، بل عدتها «فتنة» وانشقاقاً في الدين والأمة اللذين تعد وحدتهما مقصدين احتسابيين تقوم عليهما شرعية الاجتماع الإسلامي. ولم يسر الفقهاء في هذا الاتجاه في بادئ الأمر؛ إذ إنهم لم يعتبروا المعارضة السياسية فتنة أو شقاً لوحدة الأمة والدين، بل اعتبروها مطلباً شرعياً في الأصل، وإن لم تكن أمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر لوجود شبهة المصلحة الشخصية. ولكنهم سيوافقون على ربطها بالفتنة بعد ذلك بسبب من خوفهم على وحدتي الدين والأمة، خصوصاً بعد أن نجم عن المعارضة مقتل عثمان وعلي، وما تبع مقتلهما من ظهور الفرق والانشقاقات في الدين.

ويرى الكاتب أن النقاشات الكبرى حول علاقة الإيمان بالعمل وعلاقة الدين بالدولة، قد تراجعت بعد القرن الرابع الهجري/الحادي عشر الميلادي، بفعل سواد فكرة تقسيم العمل وظهور نظام المدارس القائم على الأوقاف، كما بفعل قوة مؤسستي القضاء والحسبة. وسيظل الوضع على هذه الحال إلى مطلع القرن التاسع عشر الميلادي/الثالث عشر الهجري؛ حيث ستظهر في الهند الإسلامية فتاوى الهجرة التي تحض الناس على ترك ديارهم بذريعة أنها لم تعد ديار إسلام بسبب استعمار الإنجليز لها. ولم تمثل هذه الفتاوى ظاهرة جديدة؛ إذ إن لها سوابق عديدة في التاريخ الإسلامي، فقد ظهرت في صقلية إبان

يستهل الكاتب مقاله باستعراض الأصول الأولى للمفهوم، مورداً الصيغ الثلاث التي وردت بها مفردتا «المعروف» و«المنكر» في القرآن الكريم؛ ففي الصيغة الرئيسية: «اللافتان»، يرد ذكر المفردتين سوياً في آيات؛ مثل: «يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر» (التوبة: ٧١)، و«كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر» (آل عمران: ١١٠). وفي الصيغة الثانية، يرد ذكر مفردة «المعروف» دون ذكر مفردة «المنكر»، من قبيل: «فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف» (البقرة: ٢٣١)، أما الصيغة الثالثة ففيها يقتصر الذكر على مفردة «المنكر» دون مفردة «المعروف»؛ مثل: «كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه» (المائدة: ٧٩). وتتسم صيغة الاقتران، والتي هي موضوع مقالة الكاتب، بشموليتها وعموميتها؛ إذ يذكر الكاتب أنها تصبح الإسلام نفسه أحياناً، أو تكون الدعوة التي جاء بها الأنبياء جميعهم، وهي دائماً مقرونة بال التعريف، أو بكلمة «العهد» لاشتهارها بين الناس كما لو كانت أمراً فطرياً لا خلاف حوله، أو عرفاً عاماً متفقاً عليه كما يرد في «مفردات القرآن» للراغب الأصفهاني. لكن بينما كان الاتفاق منقداً حول أهمية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإن تعريف اللفظتين ظل موضع خلاف في أوساط المفسرين وعلماء الكلام والفقهاء. فمنهم من قال بأن المعروف هو ما وافق الشريعة، وأن المنكر هو ما خالفها. وارتأى الفقهاء في مصطلحي المعروف والمنكر تعبيراً عن المصالح والمفاسد. أما المتكلمون فقد ذهبوا إلى أن المعروف هو ما حسنه الشرع، وأن المنكر هو ما قبحه الشرع، بينما أوكل المعتزلة أمر التحسين والتقبيح للعقل دون الشرع.

ويرى الكاتب أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في القرآن والسنة جاء في الغالب موجّهين إلى الأمة أو جماعة المسلمين لا الأفراد، إلا أن المسلمين عموماً اعتبروه واجباً فردياً أيضاً. ولما كانت الخلافة منذ القرن الأول للهجرة قد أصبحت ممثلة الأمة والجماعة، فقد راحت تحد من تدخل الأفراد في مسألتي الأمر والنهي، وقد نجحت في الحد من الجهاد الفردي المتمثل بجهاد الطلب، الذي هو شكل من أشكال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. لكنها لم تستطع منع الأفراد من الحسبة بالداخل، والتي تطورت عن عملية مراقبة الأسواق لضبط سلوك التجار وأصحاب الحرف؛ مما دفعها للالتفاف حول الأمر عبر تحويل الحسبة إلى مؤسسة رقابية تخضع لإدارة السلطات العامة، موظفة لخدمة



ناصر الكندي

مصحف فلوجل ومصحف القاهرة: بين التاريخ والمقدّس

رُبما يتفاجأ الكثيرون أن المصحف المطبوع المتداول بين أيديهم يعود أساسه فقط إلى الربع الأول من القرن الماضي، وبالتحديد عام ١٩٢٤م، والمعروف بمصحف الملك فؤاد، الذي تم إصداره في القاهرة، إذ لم تكن هناك مصاحف مُعتمدة على هذا النحو، على الرغم من بعض المحاولات في نهاية القرن العشرين، بما يُعرف بمصحف المخلّلاتي عام ١٨٩٠م. ولكن قد يندهش البعض أيضا أن هذا المصحف القاهري لم يكن سبب ظهوره الحاجة إلى إيجاد مصحف مطبوع أو موحد، بل كان تصحيحاً لطباعة عربية سابقة للقرآن أنجزها المخلّلاتي، وقبله طباعة قام بها المستشرق الألماني «فلوجل» عام ١٨٣٤م في مدينة لايبزج الألمانية، والتي ذاعت في أوروبا لعقود، وفقا لما توصل إليه الباحث «إسلام دية» في مقاله -بمجلة «التفاهم»- «طباعة المصحف بين فيلولوجيا الاستشراق وفيلولوجيا علم القراءات: موازنة بين مصحف فلوجل ١٨٣٤ ومصحف الأزهر ١٩٢٤».

١٩٢٩م. وقد قام عبد الباقي بتعديل منهج فلوجل في عد الآيات، وكذلك انتقاده له بخلطه بين جذور بعض المفردات. ويذكر عبدالرحمن بدوي في «موسوعة المستشرقين» هذا العمل، مُثنيا على فلوجل إنجازَه، ومنتقدا عمل عبد الباقي. كما أود إضافة أن هناك عملا آخر لفلوجل غير طباعة القرآن وفهرسته ألا وهو تحقيقه وطباعته للعديد من النصوص العربية؛ مثل كتاب «كشف الظنون عن أسامي الكتب والفضون» لمؤلفه الحاجي خليفة، وهو من علماء القرن السابع عشر الميلادي، فقد قام فلوجل بتحقيقه وترجمته للاتينية أسفل الكتاب وطباعته ونشره في سبع مجلدات. وقد تناول هذا الكتاب أسماء خمسة عشر ألف مصنف عربي، ويعلق بدوي على هذا العمل في «موسوعة المستشرقين»، بأنه يحدض الفكرة السائدة بأن الكتب العربية قد تم تدميرها في مكتبة بغداد أيام غزو هولاء. ومن خلال هذه القراءة، هناك مقارنة ضمنية لم يذكرها الباحث ألا وهي مقارنة تأثير طباعة المصحف على المسلمين بطباعة إنجيل لوتر المترجم إلى الألمانية، ونشره في القرن السادس عشر؛ إذ كان الأخير سببا لنشر التعليم ومحو الأمية وإلغاء الوساطة البابوية. بينما لم يكن هذا هو التأثير المباشر لطباعة المصحف القرآني على أتباعه من المسلمين؛ وذلك لغياب المؤسسة الدينية على الطريقة الكاثوليكية، والتي أكد على عدم وجودها الباحث المتخصص في الميثولوجيا فراس السواح في كتابه «الله والكون والإنسان»، حين ينفي صفة المؤسسة الدينية عن الأزهر، وهذا قد لا يرجح رأي الباحث بأن تأخر طباعة المصحف سيهدد العلاقة التقليدية للشيخ بالطالب. إضافة إلى ذلك، تسم علاقة المصحف بالمسلمين بكونها علاقة نصية وليست فقط شفاهية كما يقول الباحث، فالرسم العثماني للحرف العربي في المصحف له سلطة ونفوذ على المخيلة الدينية الإسلامية والفنية (أرابيسك)؛ باعتباره صاحب سر وليس فقط أداة لغوية. وربما يفسر هذا تحفظ لبعض العلماء المسلمين لطباعة فلوجل؛ كونها طباعة بأحرف مستقلة متحركة (غوتنبرغية) بأخطائها الإملائية تنال من الشكل المقدس المخطوط.

أخرى عام ١٩٢٤م لتصحيح عمل اللجنة الأولى، وكانت النتيجة طبعة حجرية ثانية أصبحت المرجع الأساسي لكل الطباعات خارج مصر؛ ومن أهمها: طبعة مجمع الملك فهد عام ١٩٨٥م. وتجدر الإشارة إلى أن الطبعة المصرية لم تستند في عملها إلى مخطوطات سابقة للقرآن للمقارنة، مثلما فعل سلفهم فلوجل، وغيره من العاملين في طباعة القرآن، بل على علم القراءات الذي يجمع بين العناية بحفظ النص في الصدور وحفظه في السطور. وفي معرض مناقشة الباحث عن مدى تأثير الطباعة في علم القراءات، وفي الطريقة التي تلا بها المسلمون المصحف بعد الطباعة؟ ينوه الباحث إلى أن التأثير كان ضئيلا بسبب شيوع الأمية بين المسلمين في ذلك الوقت، وصلتهم بالقرآن هي صلة سمعية، وربما كان التأثير أكبر في السبعينيات والثمانينيات حين بدأت بعض الدول كالسعودية والمغرب وتركيا بنشره بشكل كبير. كما أن شيوع المصحف كان له أثر عكسي من ناحية قراءته دون الالتزام بقواعده ورسمه وتجويده؛ مما جعل التسجيلات السمعية تنتشر كمحاولة لتغطية هذا النقص من خلال ما يُسمى بـ«المصحف المرتل»، الذي أشرف عليه الأزهر. ويبدو أن أول اتصال عربي مع طبعة فلوجل كان من خلال زيارة المستشرق الألماني برجستسر للقاهرة عام ١٩٢٩-١٩٣٠م، ومصادرة طبعة فلوجل في نقاط التفتيش، وإعادة لها من قبل شيخ المقارئ الحداد، بعد أن تم تذييلها بالعديد من الملاحظات والتصحيحات؛ أهمها: عدم موافقته للرسم العثماني، واحتواؤه على أخطاء إملائية وأخطاء في عد الآيات، كما صنّف المخطوطات إلى مصححة وتفسيرية وأولية بسبب الحواشي التي دُلت من قبل فلوجل على المصحف لغايات تعليمية. وأشار الباحث إلى استقبال العلماء المسلمين الطيب لطباعة فلوجل دون رفضها من خلال مقال برجستسر «قراءة القرآن في القاهرة، والمنشور في العام ١٩٣٢م. ولا يمكن إنكار جهد فلوجل بعمله الكبير «نجوم الفرقان» في أطراف القرآن»، المنشور عام ١٨٤٢م، والذي يُعد بمثابة فهرس لآيات ومفردات القرآن. ولقد استقبل هذا العمل بترحيب شديد من قبل العلماء المسلمين؛ مما دفع محمد فؤاد عبد الباقي إلى محاكاته في كتابه «المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم»، والمنشور في العام

يقدم الباحث إسلام أديّة العامل في جامعة برلين الحرة، دراسة مقارنة بين مصحف فلوجل المنشور عام ١٨٣٤م، ومصحف القاهرة المنشور عام ١٩٢٤م، مثيرا عدة أسئلة عن: أسبابه، والسياق الثقافي للطباعة، وأثر هذه السياقات في إخراج الطبعة النهائية للنص، وكيف حصلت طبعة القاهرة على الاعتراف والقبول بين علماء المسلمين وغيرهم من الدارسين في الغرب. ويُشير الباحث في البداية إلى أن فلوجل يعترف بسبق المستشرق الألماني هنكلمان بطباعة أول مصحف في أوروبا عام ١٦٩٤م بهامبورج، واعتمد فلوجل على هذه الطبعة وكذلك من خلال العودة إلى مخطوطات قرآنية ورجوعه إلى مفسرين؛ مثل: الزمخشري، والبيضاوي، وأبي السعود. وقد تعاون فلوجل مع تاوخنتر إذ يُعد الأخير أحد المبتكرين البارزين في مجال الطباعة بذلك الوقت، واعتمد الاثنان على الخطوط العربية للطباعة التي ابتكرها أنتون فون همّر، وقبله المستشرق الألماني جوزيف فون همّر. إلا أن هذه الطبعة لم تتل قبول العديد من المستشرقين؛ وأبرزهم: كارل لورك في كتابه «المرجع في تاريخ الطباعة»، إذ يدرج انتقادات المبشرين الأمريكيين على طبعة فلوجل وعدم اعتمادها على الحرف العربي الأمريكي (American Arabic Font)، الذي ابتكره المستشرقون العاملون في سوريا، ناهيك عن رداءة الطبعة. ويعزو الباحث أسباب عدم تعديل طبعة فلوجل على الرغم من شيوعها بين الدارسين في أوروبا إلى وفاة تاوخنتر، وانتهاء العقد، وإنهاء الشراكة لغياب فلوجل في مركز الجامعي في لايبزج. أما بشأن مصحف القاهرة، فقد كانت ردة فعل على مصحف المخلّلاتي الذي طبع عام ١٨٩٠م الذي اُسم بمحافظته على الرسم العثماني وأتباعه لقواعد القراءات، إلا أن رداءة الطبعة الحجرية ووجود عدة أخطاء مطبعية كانت محضرة إلى تشكيل لجنة في جامعة الأزهر عام ١٩٢٣م صنّت عالم القراءات عبدالفتاح القاضي ومحمد علي الحداد وحفي ناصف ومحمد الاسكندري. وقد روعي في إنتاج النص الالتزام بالرسم العثماني بقراءة حفص عن عاصم، وعد الآيات والتنقيط وفق كتاب «الطراز على ضبط الخراز» للسنيني. وبسبب بعض القصور في هذا العمل، تم تشكيل لجنة

nskindi83@yahoo.com

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

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

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