شباب
التفاهم
العدد الرابع والخمسون : رجب ١٤٤٠ هـ – مارس ٢٠١٩م
ملحق **مجلة التفاهم** تصدره وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بالتعاون مع «الرؤية»

- معنى الثقافة في ظل التحولات الاجتماعية
- نصوص وأقاويل
- الإلهام بديلاً للوحي في الفكر المسيحي
- علاقة التأويل بالسياق ودوره في بناء المعنى
- مَنْ هو الطبيب العماني؟.. سؤال تاريخي لذاكرة لا تاريخية
- الفكر الاستشراقي الروسي
- تاريخ المواطنة في الإسلام والغرب
- فلسفة العدل والقانون في الفكر السياسي المعاصر
- الإسلاموفوبيا والاستشراق في ألمانيا
- نشأة التفسير وروّاده
- الهجرة وتكوين الجغرافيا السياسية لدولة الإسلام

أمَّا قبل...

د. هلال الحجري

من أغاني الأطفال التي اكتسبتْ شُهرة عالمية في العصر الحديث أغنية «Twinkle, Twinkle, Little Star»، وهي من قصيدة قديمة تعود إلى بدايات القرن التاسع عشر نُشِرتْ سنة ١٨٠٦ ضمن مجموعة شعرية بعنوان «أغنياتٌ للطفولة» للشاعرة الإنجليزية جين تايلور وأختها آن. تتبَّع المخرجُ البريطاني سيباستيان دوجارت، في مقال نشره في جريدة التليجراف سنة ٢٠١١، شيوعَ لحن هذه الأغنية في الثقافات العالمية بما فيها العربية التي ضرب لها مثلا بأغنية يبدو أنها ترجمة شعبية بالدارجة اللبنانية كلماتها «ليليّه ليليّه يا نجمة/ كيف بدّي أعرف وينك/ فوق فوق بيلعلالي/ مثل اللآلي بالسما». ويؤكد دوجارت أن كلمات قصيدة «النجمة» نشرت لأول مرة مع اللحن في كتاب The Singing Master: First Class Tune Book في العام ١٨٣٨، ولكن من غير المرجح أن جين تايلور كسبتْ أية أرباح منها، وإن كسبتْ كلماتُها الآن شهرةً عالمية وصلتْ إلى مليار مشاهدة منذ أن رُفِعتْ على اليوتيوب.

تنتمي جين تايلور لعائلة أدبية معروفة، فأمها آن تايلور شاعرة، وأبوها إسحاق تايلور رسام، وأختها آن أيضا شاعرة اشتركت معها في كتابة قصائد للأطفال دون تحديد النصوص التي كتبتها كل منهما، خاصة المجموعة الأولى «أغنيات للطفولة». توفيت جين تايلور متأثرة بسرطان الثدي سنة ١٨٢٤ عن عمر يناهز الأربعين، ولا يزال عقلها «يَعجُّ بمشاريعَ غير مُنْجَزة» كما يقول أحد كتّاب سيرتها.

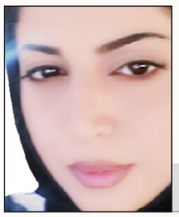
سأنقلُ كلمات هذه الأغنية، التي يردّدها أطفالي وأطفال العالم باللغة الإنجليزية، إلى العربية الفصحى. وهي مغامرة صعبة دون شك؛ لأن أطفالنا تعودوا على حفظ الأغاني الأجنبية رغم أن كلماتها قد كتبت منذ بداية القرن التاسع عشر! ورغم أن الأطفال قد يجدون كلمات الأغنية بالدارجة المصرية أو اللبنانية أسهل، فإني ماضٍ في مشروعي الذي أرى رسالته واضحة وهي تعويد ألسنة أطفالنا على العربية الفصحى المَيَسّرة، ولا شيء مثل الغناء يمكنه أن يُسَرِّبَ الفصحى إلى قلوبهم الصغيرة. حاولتُ في الترجمة أن أختار وزنا مشابها لوزن القصيدة الإنجليزية، ويتناسب مع لحنها الذي كما ذكرتُ أصبح شائعا في الثقافات العالمية.

(قصيدة «النجمة» لجين وآن تايلور)

اَلْمَعْ، اَلْمَعْ، يا نَجَيْمْ * رائعا مِنْ دَونِ غَيْمْ
واعلُ دَوْمًا في السّماءْ * مِثْلَ ألْماسٍ أضاءْ
كلما الشّمْسُ تغيبْ * أو أتى الليلُ الرهيبْ
تزدهي أنتَ هناكْ * ببريقٍ من سَناكْ
يَشكرُ السائرُ ليلا * وَامِضًا منك أهلّا
فهْوَ إنْ ضَلّ الطريقْ * يَكْفِهِ مِنْكَ البريقْ
أنتَ مِنْ بينِ السّتارَهْ * في السَّمَا الزّرْقا شَرارَهْ
عَيْنَكَ النّجْلا تَظلّ * رَيْثَما الشّمْسُ تَطِلّ
يَهْتدي ساري الظلامْ * بوميضٍ مُسْتَدامْ
مَعْ أنّي لسْتُ أدْري * ما تكونْ، اسْطعْ كبَدْرِ

hilalalhajri@hotmail.com

معنى الثقافة في ظل التحولات الاجتماعية



منال المعمرية

إنَّ ثقافة العُنف الجامحة التي تتغلغل في مُجتمعاتنا العربية والإسلامية يومًا بعد يوم، تُعتبر المسبب الرئيس لزيادة الصدامات، وتوسيع فجوة الفرقة والتنابذ في عالمنا المعاصر. وفي ظل التحولات المُتسارعة ووجود البواعث والمسببات التي تعمل على تثوير هذا العنف، ما أحوجنا إلى إشاعة أفكار السلم والتسامح، والاعتراف بالآخر المُختلف، والتعايش معه. يرِد في هذا المقال أهم ما ذُكر في مقال الكاتب محمد بن الطيب؛ أستاذ الفلسفة الإسلامية والتصوف في جامعة منوبة في تونس. وهو المقال الذي نشرته مجلة التفاهم تحت عنوان «مسؤولية النخب الدينية والثقافية في سلم المجتمعات وتضامنها».

يقول الكاتب، إن من الظواهر الغريبة والمتفشية والتي تلفت النظر، هو وجود فئة مؤثرة من النخب والمثقفين العرب، ساهمت بشكل رئيس وواضح في تأجيج نار الفتن والصراعات وتفتيت المجتمعات وانقسامها، وهو ما يجعلنا نتعجب من الدعوات المحرضة الهائلة، التي تبثها هذه الفئة وتنشرها مُقابل الدور السلمي الذي من المفترض أن يعوّل عليها بشكل خاص.

يكفي أن نقرأ الجرائد ونشاهد البرامج الحوارية الصاخبة، حتى نكتشف ما فيها من خطابات مشحونة بالعنف والتعصب، ومملوءة بالكره وشيطنة الآخر، وكأنَّ التعايش مع المختلف أصبح ضربًا من ضروب المستحيل؛ فترى رجل الدين أو المثقف الكبير، يرعد ويزبد، منافحًا عن مصالح فئوية، ومدافعًا عن انتماءات مذهبية ضيقة وأحزاب محدودة، وفي مواقف أشد حدة، يحدث يدلق كوب الماء على وجه خصمه أو يعتدي عليه بالكلام أو حتى الضرب، فتمتد الألسن وتطول الأذرع، حتى يتحول المشهد من طاولة حوار مستديرة إلى حلبة مفتوحة للمصارعة بالقرون!

مثل هذا وأكثر، يحصل في زمن تقاعست فيه هذه النخب عن دورها الجليل، وتناست رسالتها الأسمى في إشاعة السلم، وتوحيد المُجتمعات والحث على تضامنها، وتعزيز تآلفها وتعاونها، وتقديم مصلحة البلدان ووحدة الأوطان وأمن الشعوب على أية مصالح وتحزبات أو مآرب أخرى.

عن مفهوم النخبة

لقد شاع هذا المفهوم بين النَّاس للدلالة على الصفوة من المُجتمع، تلك التي يتميز أفرادها بالتفوق على العامة بالعلم والمعرفة، مما يؤهلها لدور القيادة ويرفعها لمقام الريادة، فهي طليعة المجتمع التي تسهم بشكل مباشر في تحولاته وتوجهاته وتحركاته ووعيه.

وهؤلاء هم من يساهمون في إنتاج الخطابات المؤثرة على الجمهور، فلهم تأثيرهم المعنوي الكبير، وأدعياؤهم الذين يتبنون خطاباتهم.

ومن هنا يتجلى الدور الحيوي المنوط بالمثقف، في تقويم وتصحيح المسارات الاجتماعية، من خلال إحساسه بجسامة المسؤولية الاجتماعية المُلقاة على عاتقه، حيث يجب أن يحول وظيفته المعرفية إلى رأي وقضية، ووظيفة اجتماعية، وحراك ثقافي، وخطاب مؤثر على مستوى الوعي العام.

الأعمال العقلية لا تعني الثقافة

يضيف الكاتب؛ أن مزاولة الأعمال العقلية لا تعني الثقافة، وهنا عادة ما تقع مُغالطة كبيرة على حد تعبيره، فالذي تُبسط أمامه مشكلات يُعانيها مجتمعه ويُقاسيها شعبه فلا يستوعبها ولا يرى أنَّها تتعلق بحياته __فهي ليست من شأنه ولا من طليعة اهتماماته__ فلا يعد مثقفاً أصلا ولا يجب أن يحوز على هذا اللقب. ومن هنا، ليس المُثقف وحده هو الذي يزاول عملا فكريا، فمن الممكن أن يزاول أحد أفراد المجتمع عملا يدوياً أو بدنيًا، وإلى جانب ذلك فإنَّه يحسن الفهم والتفكير، ويتميز بسعة الأفق والاطلاع، ويتفاعل مع الأحداث والمتغيرات من حوله فيعتبرها جزءا منه، فهو يعد نفسه خيطًا من الخيوط المشتبكة المكونة لهذا النسيج المجتمعي المتغير. ويمكن على العكس من ذلك، أن يزاول أحدهم عملاً عقلياً ذا أساس فكري، وينتمي بموجب ذلك إلى أهل الفكر، ولكنه لا يعد مُثقفا! ألسنا نعرف أناساً، ونلتقي بهم كل يوم، تعلموا تعليما عاليا ويقومون بأعمال عقلية، لكنهم رغم ذلك لا يفهمون مجتمعهم ولا يلقون بالاً لقضاياه وشؤونه!. إن هؤلاء لا يعدون مثقفين؛ لأنهم لا يتميزون بوضوح الرؤية وعقلانية القرار وقوة الانتماء الاجتماعي. فالمثقف هو ذلك الشخص القادر على فهم حركة المُجتمع من حوله، ومن ثم اتخاذ موقف فكري منها قد يكون أساسًا لبناء مشروع حول طبيعة هذه الحركة ومُستقبلها.

المتصوفة

وفي هذا الإطار، يستشهد الكاتب مُحمد الطيب بفرقة المتصوفة، والذين لم يكونوا بمعزل عن المجتمع، حيث كانت لهم مواقف احتجاجية، تمثلت بأسلوب الحياة الزهدية التي عاشوها، والتي كانت بمثابة الثورة المُسالمة ضد الحكام والسلطة. كذلك فقد كانوا يقدمون العبادات التعاملية على الشعائرية، إلى أن أصبح التصوف ظاهرة ثقافية شعبية لاسيما بين القرنين ١١ و ١٨ الميلادي، فكانت الحلقات الصوفية تمثل وسطاً يحتوي أفراد المجتمع، موفراً حاجتهم للاطمئنان والانتماء والالتحام الاجتماعي، حتى أصبحت المسؤولية الاجتماعية خصيصة صوفية، في وقت كانت فيه الغزوات قائمة، والأحداث التاريخية مضطربة. فلا الفقهاء ولا العلماء غطوا الحاجة الروحية لدى النَّاس في ذلك الوقت، ولكن نجحت في المُقابل المؤسسة الصوفية؛ فالتصوف لم يكن بمعزل عن المجتمع سواء كان تصوفاً فردياً أم جماعيًا.

إن كثيرا ممن يحسبون على الثقافة اليوم، قد تخلوا عن مسؤولياتهم الاجتماعية، ونسوا التزامهم الفكري والإنساني والأخلاقي والوطني إزاء شعوبهم وقضايا أمتهم. وعوضا عن اجتهادهم وابتكارهم لطرق تسهم في تخفيف الاحتقان الطائفي والاحتراب الداخلي، فإنَّهم يمسكون أقلامهم ليبنوا حواجز العزلة، ويقفون على منابرهم ليبثوا سموم الفُرقة.

لكن الثقافة الحق لمن يفهمها، ويستوعب مضامينها، هي نبذ لكل أشكال العنف والتسلط والهيمنة، وهي الدعوة إلى قيم العدل والحرية والسلام. وهي التي تعد الضمير المحتجب للمجتمع والمعبر عن تطلعاته الإنسانية وهي السبيل نحو التقدم والتطور الاجتماعي؛ فمن لم يلتزم بقيمها الإنسانية الرفيعة، ولم يعمل بهدي من مُثُلها العليا، كيف يسوّغ له الاتصاف بها، والانتساب إليها؟!

manalalmaamari1@gmail.com

نصوص وأقاويل

عاطفة المسكرية

إنّ النصوص والكتب التاريخية تحتوي على الكثير من الدلالات التي تم الاستناد عليها في التحقق من الروايات المنقولة تاريخيًا وتصبح الأدلة أكثر قوةً وثباتًا عندما توجد بنفس التفاصيل في أكثر من مصدر واحد. تأخذنا هذه المقدمة إلى مجلة التفاهم للتأمل في مقالة الدكتور - حاتم الطحاوي في باب (مدن وثقافات) - لنص بعنوان «مكة المكرمة في السجلات الصينية في العصر الوسيط». كانت توجد فئة من الشعراء والكتاب الصينيين المسلمين عبر التاريخ، ولكن يندر ذكرهم في الكتب والنصوص التي تحدثت عن فئات المسلمين في مختلف الحضارات والشعوب.

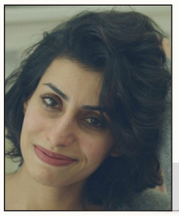
إلا أنّ التفاصيل تكاد لا تخلو من أمور تتعارض مع الحقائق المتعارفة لدينا اليوم كمسلمين. الصينيون كانوا يقومون بزيارات إلى مكة، المسلمون منهم وغير المسلمين، باختلاف أهدافهم. فالمسلمون كانت أهداف زياراتهم عقائدية، أما غير المسلمين فكانوا يقومون بالترحال رغبةً في الاستكشاف. وردت الكثير من التفاصيل التي تصف الكعبة ومكة والظواهر الطبيعية والبشرية التي حولها والهيئة التي كان يبدو عليها المسلمون. على الرغم من ذلك، تحتاج قراءة النصوص الصينية إلى فهم للّغة والرموز الصينية التاريخية، بالإضافة إلى القدرة على فك الشفرات التي كانوا يتبادلونها فيما بينهم لإيصال الرسائل. تذكر تلك النصوص وصول ٣٩ سفارة من مختلف الدول العربية إلى الصين في أقل من ١٠٠ عام؛ وذلك لتوطيد العلاقات بين هذه الدول والصين. من ضمن هذه السفارات كانت سفارة مكة قادمة أيضًا؛ إذ أنها تعد رمزًا من الرموز الدينية الكثيرة - وفقًا للصينين - في ذلك العصر، إلا أنّ كافة المعلومات الواردة عن مكة - كرمز ديني - كانت خاطئة.

إنّ الاعتقاد السائد لدى الصينيين في ذلك الوقت أن الكعبة التي كانت في مكة تحتوي على ملائكة سماوية، وأنّ جد النبي صلى الله عليه وسلم قد دفن فيها، بالإضافة إلى وجود الكتب المقدسة داخل الكعبة حيث يتم الاحتفاظ بها هناك. ما يدعو للتساؤل حقيقة هي مسألة النقل هذه ما إذا كانت نقلت من الصينيين المسلمين أم الرحالة والمستكشفين؛ فقد كانت هناك مجموعة تخرج من الصين متجهة إلى مكة بنيّة الحج. من ضمن هذه الجماعة المسلمة كان جد الشاعر الصيني الذي كان يدعى بالحاج «ها تشي»، وكانت الرحلة إلى مكة تستغرق ٨٠ يومًا كرحلة برية انطلاقًا من مدينة مرباط. وكان الاعتقاد السائد عن إله المسلمين «الرب» أنه بوذا، لكنه الخاص بالعرب حيث ولد في مكة. كما أن الفكر العقائدي السائد عن المسلمين لدى الصينيين كثيرًا ما يشبه أفكارا متعلقة بالوثنية والبوذية، حيث كانوا يعتقدون وفقًا لنصوصهم التاريخية بأن المسلمين يذهبون إلى الحج في ذكرى وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم محمّلين بالهدايا والذهب والمجوهرات، ناهيك عن كون حكام العرب يرسلون أشخاصًا مخصصين لهذه المهمة محمّلين بنفس الأغراض متجهين بها إلى مكة. كان الصينيون يعتقدون بقوة إيمان العرب بعقيدتهم الإسلامية لدرجة أنه عندما يموت شخص ما، يدلكُ صدره بحفنة من تراب قبر الرسول صلى الله عليه وسلم ويعود للحياة. كما أن قبر النبي صلى الله عليه وسلم يسطع منه ضوءٌ لا يستطيع أن يراه إلا من كان مؤمنًا صادقًا بإيمانه. واللافت للنظر في هذا الأمر، أن المعلومات التاريخية المغلوطة انتقلت إلى ثقافات وحضارات أخرى كالحضارة الأوروبية، حيث تذكر نصوصهم أن قبر النبي كان في مكة، تمامًا كما ذُكر نصًا في النصوص الصينية التاريخية، ولم يرد أنه في المدينة المنورة. يجعلنا هذا الأمر نتساءل حول مدى صحة ما نقل من التاريخ إلى حاضرنا، سواءً من كتب تاريخية أو ما نقل عن فلان ابن فلان، فلا جدال على ما استطعنا إثبات صحته على مرأى ومسمع منا، ولكن ما وضع التاريخ الذي وصلنا بمجرد أقاويل ونصوص غير مثبتة؟ من الجدير بالذكر في هذا السياق مسألة استحدثت لفترة من الزمن، حيث أجريت تجربة نقل حدث من شخص إلى شخص آخر يليه شخص ثالث وبعده أشخاص معدودون لا تتجاوز أعدادهم جميعًا ١٠ أشخاص، حيث كان الهدف المراد من هذه التجربة قياس مدى صحة انتقال الحدث بالتفاصيل الدقيقة الصحيحة من أول شخص بدأ التجربة إلى آخر شخص في التجربة، فإذا بالنتيجة تثبت أن التفاصيل التي ابتدأت بها التجربة اختلفت لدى آخر شخص، فكيف بأحداث حصلت قبل مئات وآلاف السنين ! يجب أن لا يعتبر هذا الأمر تشكيكًا بقدر ما هو تساؤل يأخذ بعين الاعتبار الأدلة التاريخية، بالإضافة إلى التجارب التي تثبتها المجتمعات ويثبتها العالم كل يوم سواءً عبر تناقل الأحداث بين عامة الشعب أو عبر القنوات الإخبارية التي تنقل صوتًا وصورةً حقيقية، لكن من الجانب الذي يخدم أجندتها الخاصة.

يقال أن التاريخ يكتبه المنتصرون، فهل ينقل هؤلاء المنتصرون الحقيقة كاملة! فلنترك لأنفسنا مساحة للتفكير والتمعن حيث أن الأمر نسبيّ ويعتمد على أمور كثيرة للإجابة عليه. مثلاً، تعتمد حقيقة المواضيع التاريخية المنقولة على الناقل ومدى مصداقيته وقدرته على نقل الحقائق المطابقة للواقع. بجانب ذلك، مدى الإلمام يعد عنصرًا حاضرًا في تقييم عملية النقل، كما أنّ الحيادية مطلوبة في هذا السياق. إنّ حضور المشاعر في السرد التاريخي والانحياز منافيان للمصداقية أو القدرة على تحقيق مصداقية عالية في النقل سواءً كان ذلك بقصد أو بغير قصد. إن الطبيعة البشرية بما فيها من تعقيدات تحتم علينا أخذ التساؤل بجدية عوضًا عن مهاجمة طارحي السؤال واتهامهم بالتشكيك، فالظروف سابقًا والواقع بما فيه من أحداث اليوم تُثبت مدى أهمية إعادة التفكير بالأمر. نحن اليوم في غمرة ثورة الاتصال والتواصل وسهولة الانتقال، ومع ذلك تصلنا عشرات التفسيرات لحدث واحد فما بالك بالماضي!

Attifa.nasser@gmail.com

الإلهام بديلاً للوحي في الفكر المسيحي



زهرة السعيدية

كتب يوسف الكلام بحثاً نشر في مجلة «التفاهم»، تحت عنوان «جدلية الوحي والإلهام في الفكر المسيحي»؛ ناقش فيه التحولات التي طرأت على مفهوم الوحي في الديانة المسيحية نتيجة ما كشفته الدراسات النقدية من أن النصوص المسيحية المقدسة عبثت بها أيادٍ بشرية، أو رُبما كتبها البشر أنفسهم؛ لذلك استمرَّت الكنيسة في محاولة حماية قدسية الكتاب المقدس؛ فأخذت تعرفه بطرقٍ مختلفة، حتى ظهر أخيراً مفهوم الإلهام، وكان بمثابة طوقِ نجاة أنقذ قدسية النصوص المسيحية.

لنتَّفق أولاً على أن المسيحية ديانة ذات فكر تطوري مرن، تعمل على تغيير معتقداتها مع ما يتناسب متطلبات المرحلة. وإن لم تكن كذلك فلم تكن لتتحول من مجرد مجموعة تعاليم كان ينشرها رجلٌ يهودي بسيط إلى الديانة الأكثر انتشاراً في العالم اليوم، ولن يُصبح هذا الرجل البسيط إلهًا وتجليًّا لله في الأرض؛ فمنذ القرن الثاني بدأ المسيحيون بتقديم إيمانهم مُغلَّفاً بما تتطلبه ثقافة كل عصر؛ حتى أصبحت لاحقاً دين الإمبروطورية الرومانية المعتمد. غير أنَّها تحوَّلت بعد ذلك إلى ديانة شرسة همجية أدخلت أوروبا في العصور الظلامية. لكن لم تلبث الحركات الإصلاحية أن ظهرت بعد التغيرات التي حدثت على المستويات الاقتصادية والفكرية والعلمية، فعادت الكنيسة إلى تقديم نفسها بشكلٍ آخر أقل همجية.

لم تحدث التغيرات على المستوى العقدي فقط، بل على المستوى المفاهيمي أيضاً، وليس أوضح مثالاً على ذلك من الجدل حول مفهوم الوحي، بعد أن كشفت الدراسات التاريخية والأركيولوجية والفيلولوجية حتمية تدخل البشر في كتابة الكتاب المقدس؛ لذلك سعت الكنيسة جاهدة إلى التأكيد على أن نتائج هذه الدراسات لا تعني بالضرورة أن قدسية الكتاب محل شك؛ وذلك من خلال إحداث تغييرات مستمرة على مفهوم الوحي، حتى استقرّت أخيراً على استبداله بالإلهام.

إشكالية مقاربة الوحي في المسيحية:

الوحي في مفهومه البسيط هو «غيبيات وأحكام تصدر عن الله، ويتلقاها النبي». وقد عرَّفه توما الأكويني على أنه «اشتغال الله على عقل النبي وكشفه لأفكار جديدة عن طريق الخيال والحواس؛ حيث يضع المحتوى أولاً في عقل النبي ثم يمّكن هذا النبي من معالجة هذا المحتوى وتبليغه للناس». لكن الأكويني أكد أنه لا دخل للنبي في تكوين أي من هذه الأفكار، فكل ما يتلفظ به ما هو إلا تجلٍ لكلام الله على لسانه.

يقول الكاتب لمَّا لم يعد مصطلح الوحي في المسيحية يطيق ما كشفت عنه الدراسات النقدية عن كون الكتاب المقدس ليس سوى محض إسهامات أدبية بشرية، اضطر رجالات الكنيسة إلى الاحتياط عند تعريفهم للوحي، خصوصاً وأن مصطلح الوحي عند الأديان السماوية الأخرى كالإسلامية واليهودية ما زال يُعتبر كلام الله المنقول للبشرية من خلال النبي؛ لذلك عمدُوا إلى إعادة تعريف الوحي في إطار لا يخرج عن الكشف عن الغيبيات، ومن هذه التعاريف أذكر: «الوحي هو العملية الإلهية التي يكشف الله لنا من خلالها عن الحقائق الغيبية التي ارتضى لنا أن نعرفها». وأيضاً «الكشف الذي يكشفه الله للإنسان عن الحقائق التي لا يمكنه معرفتها إلا بواسطته، أو تلك التي لا يمكن إدراكها إلا بمشقة وجهد». ما يُمكن ملاحظته في هذه التعريفات البديلة هو محدوديتها، وافتقارها لشرح الآلية التي ينتقل بها هذا الكشف عن الغيبيات من الله إلى الأنبياء.

الإلهام بديلاً للوحي:

يقول الكاتب إنَّ الاهتمامَ بالوحي قلَّ تدريجيًّا في مقابل صعود وتيرة استخدام مفهوم الإلهام في الدراسات اللاهوتية الحديثة، وحتى إن استخدمت مفردة الوحي عرضياً فيقصد بها الإلهام، لا الوحي في معناه القديم. لكن ما المقصود حقاً بالإلهام في الفكر المسيحي الحديث؟

لنبدأ بتعريف الإلهام كما فعلنا في تعريف الوحي. يقصد به في مفهومه البسيط «إلهام الله الأفكار للنبي». وقد ذكره توما الأكويني لكن بشكلٍ غير صريح؛ حيث ذكر نوعيْن من الوحي؛ الأول: هو الوحي بمعناه الكلاسيكي كمجموعة أحكام غيبية يلهمها الله للأنبياء مع توجيهات لطريقة تبليغها. أما النوع الثاني، فهو مجموعة أحكام غيبية يلهمها الله للأنبياء من دون أي توجيهات إلهية، فيبلغونها كلٌ حسب مؤهلاته الشخصية.

وظهر مفهوم الإلهام صراحةً أول مرة في مجْمَع الفاتيكان الأول؛ حيث ذُكر فيه أن محتويات الكتاب المقدس قد دونت بإلهام من الروح القدس، لكن المفهوم بقي غامضاً، واضطرت الكنيسة إلى إصدار دوريات تحاول فيها شرح وتوضيح هذا المفهوم الجديد، وقال البابا ليون الثالث عشر في معرض دفاعه عن قدسية الكتاب المقدس في إحدى هذه الدوريات: «إنَّ الروح القدس اتَّخذ من بعض الرجالات آلات للكتابة، فإذا ارتكبت بعض الأخطاء فليست بكل تأكيد صادرة عن الكاتب الأساسي، وإنما عن الكُتّاب الملهمين». أما في مجمع الفاتيكان الثاني، فقد عرَّف الإلهام على أنه اختيار الله لأناس واستخدام قواهم وإمكانياتهم في كتابة الكتاب المقدس.

ويعتقد الكاتب أن مقاربات الكنيسة لمفهوم الإلهام ما هي إلا «محاولة لتجاوز النقص الذي تعانيه الكتب المقدسة»، ومحاولة لاستيعاب الأخطاء بكافة أنواعها، لكنه أشاد بمقاربة القاموس التوراتي؛ باعتبارها الأكثر موضوعية، ولأنها لم تكتف بذكر قرارات المجامع الكنسية بل تعدت ذلك وناقشت الإشكاليات حول هذا المفهوم.

تكثُر المقاربات حول الإلهام وتطول، لكنَّني أتفق مع الباحث فرناندو كانيل في أن جوهر الإلهام هو الارتباط الذي يحدث بين القدرة، والمعرفة، والإرادة الإلهية وبين الإدراك والموهبة المحدودة للبشر من أجل إنتاج نص مكتوب أو معرفة شفهية متناقلة.

أخيراً.. قد يعيب البعض على المسيحية هذه المرونة، وهذه النقاشات الجريئة التي تطال أحياناً الأمور العقدية، وتعيد تعريف مفاهيم مهمة، كالوحي والإيمان... وغيرها. لكن لا يمكن إنكار أن هذه الخاصية هي التي أسهمت في جعل المسيحية من أكثر الديانات مسالمةً ووداعة وتقبلاً للآخر.

Zahra.alsaidi09@gmail.com

علاقة التأويل بالسياق ودوره في بناء المعنى

وليد العبري

إنَّ كل معنيّ بالبحث في الدلالة وتقصي صحيح المعاني لا شك أنَّه يعرف للسياق قدره وأهميته البالغة -والحاسمة في كثيرٍ من الأحيان - في تذليل العقبات والصعاب أمام الوصول إلى المعنى وصحيحه. هذه الأهمية نجد لعلماء الإسلام - بمُختلف تخصصاتهم - وعياً مُبكرًا بها، يقول تمام حسان: «لقد كان عُلماء الأمة الإسلامية عند اعترافهم بفكرة السياق - بشقيه المقالي والمقامي - متقدمين بأكثر من ألف سنة على زمانهم».

وهذا ما ناقشه الباحث محمد شتوان في مقاله المنشور بمجلة «التفاهم» إذ أضاف أنّ علماء اللغة الغربيين وإن كان اهتمامهم بالسياق قد بدأ متأخرًا، فقد احتفلوا به واهتموا به أيما اهتمام، إلى درجة صياغة نظرية مُتكاملة تُعنى به، عرفت بالنظرية السياقية. فما هو مفهوم السياق في الفكر اللغوي العربي، وما أنواعه؟ وكيف يؤدي وظيفته؟ وما هو مفهوم السياق في الفكر الغربي، وكيف يؤدي وظيفته؟.

عند الحديث عن مفهوم السياق، سنبدأ بتعريف السياق في اللغة، إذ جرت العادة أنَّ الباحثين إذا ما أرادوا البحث عن معنى لفظ ما أن يفزعوا إلى أمَّهات المعاجم اللغوية والاصطلاحية التي كانت ولا تزال المرجع في معرفة معاني الألفاظ العربية ودلالات استعمالها.

ومن أجل تحديد المعنى المعجمي للفظة «السياق» نعرج على أهم تلك المعاجم، ونبدأ بمقاييس ابن فارس، الذي عرف عنه اهتمامه بالمأخذ الحسي للمصطلح، والمدار الذي يدور عليه. قال: «السين والواو والقاف أصل واحد، وهو حذو الشيء، يقال: ساقه يسوق سوقاً، والسيقة: ما استيق من الدواب، والجمع أسواق، والساق للإنسان وغيره، والجمع سوق، وإنما سميت بذلك؛ لأنَّ الماشي ينساق عليها».

أما لسان ابن منظور، وهو المعجم الذي ينتظم أكثر المعاجم التي سبقته ويحوي موادها الزاخرة، فلم يضف الكثير على ابن فارس؛ قال: «تقول العرب: ساق الإبل سوقا وسياقا إذا سردها سردا وأوردها مكانا، وتقول العرب: تساوقت الماشية، أي تتابعت في السير».

يتبين من خلال المعاني اللغوية التي أوردها أصحاب المعاجم السابقة لمادة السياق أنها تدور حول معاني التسلسل والإيراد ومجيء الشيء متتابعًا، وفي كل ذلك يبرز معنى الانتظام والترابط.

وأما عند الحديث عن مفهوم السياق عند القدامى، فقد تقاسمت علوم كثيرة الاهتمام بالسياق واعتماده في عملية الفهم والتحليل، وتوظيفه في البيان والإرشاد إلى المعنى القويم، ولعل أوَّل وأبرز من اشتغل بالسياق كان عُلماء التفسير والأصول، ثم جاء من بعدهم علماء اللغة والبلاغة، ومع ذلك لا نجد عند هؤلاء تعريفاً واضحًا ومحددا لهذا المصطلح، باستثناء إشارات مُتناثرة هنا وهناك، وكذلك الشأن في كتب الاصطلاح.

وقد تتبع الدكتور ردة الله الطلحي استعمال هذا المصطلح في التراث العربي فوجد أن مفهوم السياق في التراث يمكن حصره في النقاط الثلاث التالية:

الأولى: أن السياق هو الغرض؛ أي مقصود المتكلم من إيراد الكلام، وهو واحد من المفاهيم التي عُبر بلفظ السياق (السوق) عنها.

الثانية: أن السياق هو الظروف والمواقف والأحداث التي ورد فيها النص أو نزل أو قيل بشأنها، وأوضح ما عبر به عن هذا المفهوم لفظا الحال والمقام.

الثالثة: أن السياق هو ما يعرف الآن بالسياق اللغوي الذي يُمثله الكلام في موضع النظر أو التحليل.

وهذا بالنسبة لمفهوم السياق، أما عند الحديث عن أنواع السياق، ومن خلاله يبدو أنَّ أغلب الدارسين يشيرون إلى نوعين من السياق، هما السياق اللغوي والسياق الحالي، وهو التقسيم الذي استقر عليه الدرس اللغوي العربي - والبلاغي منه على وجه الخصوص - فيما يعرف بفكرة المقال والمقام.

إلا أنه قد وجدت هناك تقسيمات أخرى للسياق اقترحها مجموعة من الباحثين، من ذلك ما اقترحه K.ammer من تقسيم السياق إلى أقسام أربعة:

السياق اللغوي: هو البيئة اللغوية التي تُحيط بصوت أو فونيم أو مورفيم أو كلمة أو عبارة أو جملة.

السياق العاطفي: هو السياق الذي يتولى الكشف عن المعنى الوجداني، والذي قد يختلف من شخص إلى آخر. إن دور هذا السياق كونه يُحدد درجة القوة والضعف في انفعال المتكلم مما يقتضي تأكيدا أو مبالغة أو اعتدالا، فكلمة (يكره) غير كلمة (يبغض)، رغم اشتراكهما في أصل المعنى، وكلمة (يود) هي غير كلمة (يحب).

سياق الموقف: ويعرف بأنَّه الموقف الخارجي الذي جرى فيه التفاهم بين شخصين أو أكثر، ويشمل ذلك زمن المحادثة ومكانها، والعلاقة بين المتحادثين، والقيم المشتركة بينهما والكلام السابق للمحادثة. ويختصره بعضهم بقوله: هو الظروف الخارجية المحيطة بالحدث اللغوي.

السياق الثقافي: وهو السياق الذي يكشف عن المعنى الاجتماعي، وذلك المعنى الذي توحي به الكلمة أو الجملة، والمرتبط بحضارة معينة أو مجتمع معين ويدعى أيضًا المعنى الثقافي. فكل ثقافة تتميز بخصائص لا تتوافر في ثقافة مجتمع آخر، ومن ثم قد تختلف دلالة الكلمات من بيئة إلى أخرى.

وهناك أيضاً تقسيم آخر للسياق منسوب «للأسلوبيين»؛ ذلك أنَّهم يقسمونه إلى نوعين: الأول: السياق الصغير: ويقصد به الجوار المُباشر للفظ قبله أو بعده. والآخر: السياق الكبير: ويقصد به ما هو أكبر من الجوار المُباشر للفظ كالجملة أو الفقرة أو الخطاب جملة، وقد يتخذ هذا المصطلح أسلوبيا دلالة خاصة تتمثل في جملة المعطيات التي تحضر القارئ، وهو يتلقى النص بموجب مخزونه الثقافي والاجتماعي.

أما عن السياق في الفكر اللغوي الغربي، فقد شكلت دراسة النصوص خاصة النصوص الدينية والقانونية؛ بهدف تحصيل المعنى والوقوف على الصحيح والمتين منه - قبلة الدارسين قديماً وحديثًا، ومن أجل ذلك تراهم قد وظفوا علوما شتى، ومناهج مختلفة تتناسب وطبيعة كل نص محاولين تلمس أحسن الطرق وأقرب المسالك لإدراك المعنى.

أما فيما يخص نظرية السياق التي نحن بشأن الحديث عنها فتُعد عند كثير من الدارسين الإسهام الحقيقي للغوين الإنجليز في حقل النظريات اللغوية، إلى جانب نظرائهم الأوروبيين والأمريكيين، فقد ظلت المدرسة اللغوية في بريطانيا ردحاً من الزمن لا تهتم إلا بالجوانب التحليلية للغة، دون وضع نظرية لغوية على يد «فيرث» الذي كان يعرف أن اهتمام علماء اللغة في بريطانيا لا يعدو وضع المعاجم والدراسات الصوتية واللهجية.

وإذا كانت هذه النظرية قد نسبت إلى فيرث، فإنها بلا شك كانت لها إرهاصات بشّرت بمقدمها، وجذور عند من سبق من علماء شاركوا بشكل أو بآخر في بلورتها وصياغة أفكارها، إلى أن وصلت إلى مرحلة النضج والاكتمال على يديه.

ويبقى أنَّه من نافلة القول الإشارة إلى أنَّ فكرة السياق عندما تناولها الغربيون في القرن العشرين، لم تكن جديدة بالمرة، بل سبق إليها العلماء العرب، والهنود أيضًا، بل إنَّ فكرة السياق ودلالته في المعاني الحقيقية للكلام كانت مطروحة في الفكر الإنساني منذ أفلاطون وأرسطو، إلا أنَّ الفضل في إعادة الحياة إلى هذه الفكرة يعود إلى فيرث الذي صاغ منها نظرية علمية قد تلتقي في بعض جوانبها مع آراء القدماء، ولكنها بلا شك تختلف من حيث المنهج والتطبيق والتحليل.

إنَّ أهم الأفكار التي حرص فيرث على تسويقها من خلال هذه النظرية هو ما يسمى «بالوظيفة الاجتماعية للغة»، أي محاولة دراسة اللغة في إطارها الاجتماعي؛ إذ إنَّه يصر على دراسة اللغة كجزء من المسار الاجتماعي، أو كشكل من أشكال الحياة الإنسانية، وليس كإشارات، ويقيم دراسة عناصرها انطلاقًا من دراسة علاقتها بالقضايا الاجتماعية؛ وذلك لأنَّ اللغة تحُدد من خلال استعمالاتها المتنوعة في المجتمع.

Wali7-alabri@hotmail.com

مَنْ هو الطبيب العماني؟..
سؤال تاريخي لذاكرة لا تاريخية

ناصر الكندي

تتّسم الحضارة العربية الإسلامية بنُدرة وثائقها التاريخية؛ فعلى ضَخَامة التراث النصي في كافة الحقول المعرفية الدينية، إلا أنه لا تُوجد وثائق تاريخية تهتم بتأريخ الأحداث والأعلام والتشريعات مثلما هي الحال في الحضارة الرومانية التي تزخر بأرشيف لا يُتعب الباحث في تقصِّيه لواقعةٍ أو شخصية معينة. وقد يعود هذا الإهمال إلى طبيعة الحضارة الإسلامية التي اختارت مملكة السماء دون المملكة الدنيوية، ليكون الإرشيف في الذاكرة فقط دون الورق. ومن خلال هذه الحقيقة، وعلى الرغم من شحِّ المراجع والمصادر، يُجاهد الباحث «محمد الشيخ» في مقاله المنشور بمجلة «التفاهم»، والمعنون بـ«من هو الطبيب العماني؟» في الوصول إلى هُوية هذا الطبيب الذي تمَّ ذكره بأربعة أسطر فقط في كتاب «تاريخ حكماء الإسلام» لظهير الدين البيهقي.

يقول البيهقي: «كان أبو الخير أثنى على العماني وقال: «هو أقوى أهل الزمان في صناعته». ومن كلماته قوله: «حق على المرء أن يوكل معه كالئين، أحدهما يكلؤه من أمامه والآخر من وراءه، وهما عقله وأخوه الناصح». «ما ينفعك في ذاتك فاطلبه، وإن لم يكن فيه افتخار ما»، و«من استبد بمعالجته في حال مرضه يضرّك في الدنيا والآخرة فاتركه وإن كان به افتخار». من هذا النص، ينطلق الباحث وفق معطيات فقيرة لا تبشِّر برحلة بحثية يسيرة؛ فالبيهقي لم يذكر نسبه أو كنيته أو تاريخ ميلاده ووفاته. إلا أنه تم ذكر تحقيق يتيم في كتاب البيهقي: «في كتاب الجماهير للبيروني نقل عن أبي العماني، ولا ندري هل هو هذا؟».

يبدأ الباحث رحلته الوعرة بتذكُّر طبيب عماني آخر وهو أبو محمد عبدالله بن محمد الأزدي الصحاري (ابن الذهبي) صاحب «كتاب الماء» الذي ذكره ابن أبي صبيعة صاحب كتاب «عيون الأنباء في طبقات الأطباء»: «وهو أبو محمد عبدالله بن محمد الأزدي، ويعرف بابن الذهبي، أحد المعتنين بصناعة الطب، ومطالعة كتب الفلاسفة، وكان كلفا بصناعة الكيمياء، مجتهدا في طلبها. وتوفي ببلنسية في جمادى الآخرة سنة ست وخمسين وأربعمائة، ولابن الذهبي من الكتب مقال في أن الماء لا يغذو». ويحاول الباحث عمل نظائر للطبيب العماني مع ابن الذهبي في كتاب الماء وفقا لما تم ذكره في كتاب البيهقي: ١- حق على المرء أن يوكل معه كالئين، أحدهما يكلؤه من أمامه والآخر من ورائه، وهما عقله وأخوه الناصح». ٢- ما ينفعك في ذاتك فاطلبه، وإن لم يكن فيه افتخار. ٣- «ومن استبد بمعالجته في حال مرضه يضرك في الدنيا والآخرة فاتركه وإن كان به افتخار».. إلا أنه يفشل في ذلك.

ولكن تم العثور في كتاب «نهج البلاغة» لابن حديد على جملة قريبة من السطرين أعلاه؛ وهي: وقال بعض الحكماء ينبغي للإنسان أن يوكل معه كالئين، أحدهما يكلؤه من أمامه والآخر من وراءه، وهما عقله الصحيح وأخوه النصيح، فإن عقله -وإن صح- فلن يبصره من عيبه إلا بمقدار ما يرى الرجل من وجهه في المرآة، ويخفي عليه ما خلفه، وأما أخوه النصيح فيبصره ما خلفه وما أمامه أيضا». إلا أن هذا لم يذكر اسمه بل اكتفى بأنه أحد الحكماء لا أكثر!

أما بالنسبة للجملة المذكورة في كتاب البيهقي: «أثنى على العماني وقال: هو أقوى أهل الزمان في صناعته». فقد تشير إلى اثنين؛ الأول: أبو سعيد أبي الخير الصوفي صاحب كتاب «أسرار التوحيد في مقامات أبي سعيد» وهو معاصر لابن سينا مثلما هو صاحبنا الذي نبحث عنه، وتوفي عام ٤٦٠ هـ، بينما توفي أبو الخير ٤٥٦هـ. ولكن صاحبنا طبيب وهذا صوفي!! أما الثاني: فقد ذكره البيهقي في «تتمة صوان الحكمة» بأنه الحكيم أبو الخير الحسن بن بابا بن سوار بن هنام، بغدادي المولد وحُمل إلى خوارزم ولم يكن مسلما فسمع هاتفا في المنام من رسول الله أن يسلم فأسلم. وذكر البيهقي أن له كتابا مفقودا وهو «امتحان الأطباء». وربما يكون هو إذ قال: «هو أقوم أهل الزمان بصناعته» وليس أهل زمانه، بمعنى أنه كان معاصرا لأبي الخير العماني.

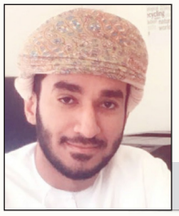
وبالعودة إلى ابن الذهبي -إن صحّت مطابقته مع الطبيب العماني- فقد كان تلميذا للصيادلة؛ مثل: البيروني وابن سينا، وتلميذ تصانيف الخليل بن أحمد الفراهيدي، ويذكر في «كتابه الماء» فضل ابن سينا والبيروني عليه كمعلمين، وله تعليقات طبية تتسم بالواقعية مثل جداله حول عمر الإنسان دون أي مبالغة! ويتحدث بجرأة عن بعض الخرافات في زمانه ويعيدها للمنطق والرأي السديد، ومنها عدم موافقته على شفاء المصروعين بالتدخّن من «ثمرة الصليب الرومي»، كما أن لديه وجهة نظر تتسم بالحداثة بشأن الإبصار، ويستعرض آراء الفلاسفة والرياضيين بأن الإبصار يأتي بسبب شعاع من العين، والثاني أن الجسم يسقط على العين فتراه وهو ما يذهب إليه، ويقترب في رؤيته الحديثة والواقعية جدا لحقيقة الإبصار من العالم العربي المشهور ابن الهيثم صاحب كتاب «المناظر» الذي يُعدُّ منظرا للتصوير لاحقا. كما أن ابن الذهبي شديد التجوال وسُمي بـ«السفّار»، وذهب إلى صحار مسقط رأسه إذ يقول عنها: «وصحار: قصبة عمان، مدينة طيبة الهواء كثيرة الخيرات، سميت بصحار ابن إرم بن سام بن نوح عليه السلام».

ويعود الباحث للتساؤل مرة أخرى في حال لم تثبت هوية الذهبي وتم ترجيح أطروحة محمد كرد علي؟ فقد ذكره البيروني في «الجماهر في معرفة الجواهر» بأن أبا العباس العماني كان يعرف الفارسية وعلم المعادن والطب، ومعاصرا للبيروني وابن سينا وهذا يقترب من صاحبنا، ولكن حتى ابن الذهبي يملك نفس خصائص أبي العباس؟ ليختم الباحث محمد الشيخ مقالته: عود على بدء: من يكون يا ترى الطبيب العماني؟

إن البحث في التاريخ العربي له وضع خاص جدا؛ إذ هو مثل البحث عن إبرة في كومة قش! فمجتمع الوحي لا يكترث بأسئلة التاريخ. ولكن لم يمنع هذا الغموض أن يفتح للغرب بابا حول لا تناهي الزمن والذاكرة الإسلامية وإمكانية تكرار شخصياتها في أزمنة مختلفة خالقة غموضا رومانسيا، كما هي الحال مع ألف ليلة وليلة مثلا! فقد كان هذا المجهول التاريخي العربي سببا لأن يتحول الشرق إلى مسرح جذاب وشائق للغرب. وعليه، فقد ذُكر أيضا في كتاب ألف ليلة وليلة -طبعة كلكتا- عن شخصية اسمها «أبو الحسن العماني» و«الرجل العماني»! لكنه اسم لتاجر وقيل لرحّال. إلا أن الزمن العربي الأبدي لا يستبعد أن تكون الشخصيات واحدة، خاصة أن شخصية أبي الحسن المذكور في الليالي العربية موجود في القرن الأقرب لابن الذهبي أو لأبي العباس العماني!! ولا يسعني سوى الانضمام إلى سؤال الباحث وفقا للأبدية العربية الإسلامية: من هو الطبيب العماني؟

nskindi83@yahoo.com

الفكر الاستشراقي الروسي



سيف الوهيبي

يُلخِّص هذا المقال بحثا بعنوان «الاستشراق الروسي في القرن التاسع عشر»، للكاتب لورين دو مو، ترجمة أحمد عثمان، والمنشور بمجلة «التفاهم».. حيث شكلت الرحالات التي قام بها الروس الأوائل من تجار ورجال دين وحجاج إلى بيت المقدس، حتى الرجال الذين شاركوا في الحملات العسكرية، 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، التي كان لها الأثر الكبير بعدها على مستقبل روسيا، وحاجاتها المتزايدة للتعرف إلى جيرانها، مواكبة للنمو المطرد لروسيا، سواء كان ذلك على المستوى السياسي أو الاقتصادي.

وقد أصدَر 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 اللغات الفارسية، وقد تواصل هذا الاهتمام، لا سيما خلال الربع الأخير من القرن التاسع عشر؛ ففي عهد القيصرة كاتيرينا الثانية تم التوسع في تعليم لغات الشعوب الإسلامية في الأقاليم الإسلامية، كما تم التوسع في الطباعة العربية، ولقد كان لمطابع سان بيترسبرج وقازان شهرة عالمية في هذا المجال، حيث طُبعت العديد من المؤلفات والكتب الإسلامية، ويأتي على رأس تلك المطبوعات، طباعة المصحف الشريف سنة ١٧٧٨م. وحقيقةُ الأمر أن روسيا كانت تراودها فكرة توسيع نفوذها السياسي على البحر الأسود مروراً ببحر اليابان.

بداية الاستشراق الروسي

ومع انتشار رُقعة 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 والنتاجات الادبية حول الشرق تنتشر من قبل شرائح مختلفة في أوساط المجتمع الروسي، من قِبل المترجمين أو العسكريين، حتى المستشرقين والأكاديميين، وقد لامست أهمية الشرق الذائقة الرومانسية لدى الحضارات البعيدة، التي استسلم لسحرها الشعراء، الرسامون الروس. في حين كثفت 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 بطرسبيرج، 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 أربع من أهم الجامعات الروسية؛ مثل: جامعة خاركوف، وجامعة قازان، وجامعة موسكو، وجامعة سان بطرسبيرج.

روسيا (الشرقية الغربية)

غذَّى المستشرقون الروس فكرة الهوية الروسية وعلاقتها بالشرق، والنقاش الدائر حول الأصول الشرقية الروسية، ثم تم إنشاء المدارس المتخصصة في تكوين العسكريين العاملين في الشرق بدءًا من عام ١٨٩٩، وكانت المناهج تدرس التجارة والاقتصاد والتنظيم السياسي لليابان وكوريا ومنغوليا ومنشوريا، وأصلت الحكومة الروسية نشاطها المهتم بالشرق، من خلال إرسال البعثات التربوية والتحررية، إلى جانب البعثات الدينية. في الربع الثاني من القرن التاسع عشر عرفت روسيا في ذروة قوتها الأوروبية، نشاطا 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، إلا أنه يكفي المرء أن يلقي نظرة على الخارطة لكي يقتنع بها».

كونت سرجي أوفاروف والمستشرِقيْن الأبرز: فريهن وشارموا

قام المستشرقون الروس باختلاف مكاناتهم وأطيافهم بجهد كبير في كشف أجزاء معتمة من أقاليم الامبراطورية الجديدة من خلال الدراسات الإنثروبولوجية، 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 العام ١٨١٨ الفرنسيين فريهن وشارموا، اللذين كان لهما الدور البارز لاحقا في قيادة التاريخ الاستشراقي الروسي؛ فقد كان فريهن متخصصاً في اللغتين العربية والتركية، وقد تولى منصب مدير المكتب الشرقي، وعينه أوفارف 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 وسافليليف، اللذان قدما دراسات متعددة في تاريخ القبائل التركية والمغولية، وسنكوفسكي 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 بطرسبيرج، وقد فرض شارموا لاحقا نفسه على الوسط الجامعي.

تعدَّى تأثير فريهن وشارموا جمعية المستشرقين؛ حيث انتشرت إسهاماتهما المنشورة في المجلات غير المتخصصة الصادرة في سان بطرسبيرج وموسكو دائرة قرائهما، وتم نشر أعمالهما من قبل ورثتهما المثقفين، وأسهم الفرنسيَّان 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 بإثولوجيات الروس القدامى: السلاف، والبلغار، والخرز، وسطروا تاريخ أوزون حسن، الأمير التركماني الشهير قره قوينلو، والصفويين، والملوك الأفغان لفارس، وقبائل الزند والقاجار. ويذكر المؤرخون تحديدا مراجع بالغة الأهمية مثل، مروج الذهب للمسعودي،وأشار المستشرقون للكُتاب الذين كتبوا تاريخ مختلف الأسر المغولية، على وجه الخصوص أسرة أولوس بدجوتشي، وأسرة الخانات بقازان، وأسرة آستراخان، ومؤرخي عائلة جيراي بالقرم، ومؤرخي الحوليات العثمانيون منذ عهد السلطان بايزيد.

وأسهم المستشرقون في التحضير لكتابة تاريخ الامبراطورية 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.

saif.alwahaibi15@gmail.com

تاريخ المواطنة في الإسلام والغرب

ناصر الحارثي

تسعى فينان نبيل من خلال دراستها حول «مفهوم المواطنة في الفكر السياسي الإسلامي» إلى مناقشة وتحليل ظهور هذا المفهوم في العصر الحديث عند الغرب وعلاقته بالحضارة العربية الإسلامية في مجلة «التفاهم»، إذ يعد مفهوم المواطنة أحد أهم مرتكزات الدولة المعاصرة خاصة في الدول والمجتمعات التي تتسم بتعدد الأعراق والأديان، كما أن مصطلح المواطنة من القضايا المعاصرة في الدول العربية التي تشهد حراكا سياسيا على مختلف المستويات.

تاريخ المواطنة عند الغرب

يرى الكاتب أن مفهوم المواطنة تبلور بشكل واضح عند الغرب بعد قيام الثورة الفرنسية في عام ١٧٨٩م، لكن أصول المصطلح تعود إلى ظهور الدولة المدنية في اليونان القديمة فيما يعرف باسم المواطنة الأثنية، والذي يدل على الانتماء والولاء إلى ثقافة ولغة وأرض أثينا، إلا أن هذا المفهوم كان يفتقد إلى عناصر أساسية مثل المساواة والحقوق والواجبات، حيث كانت حقوق المواطنة محتكرة على الذكور الأحرار فوق سن الثامنة عشرة، أما النساء والعبيد والأطفال دون الثامنة عشرة فهم خارج دائرة الحقوق، كما أن الحقوق لم تكن مكفولة للجميع، وانتقل هذا المفهوم إلى الفكر السياسي الروماني ونتج عنه القانون الروماني والذي يسمى بقانون الشعوب، وحقق هذا القانون إلى حد ما عددا من الحقوق والحريات لدى الرومان، ولكنه في الآن ذاته قسَّم الشعب إلى طبقات واعتبر القانون غير الرومان من أبناء الدولة طبقة أدنى من الرومان، وفي العصر الحديث ظهر مفهوم المُواطنة بشكل واسع خاصة مع فلاسفة العقد الاجتماعي هوبز ولوك وروسو، وتطور مفهوم المواطنة مع إرساء مبدأ الحقوق والواجبات في القرن الثامن عشر في بريطانيا، وفي القرن الماضي أصبحت المواطنة من قيم ومبادئ الفكر الليبرالي في شقيه السياسي والاجتماعي.

تاريخ المواطنة في الإسلام

يعتقد الكاتب أنَّ المُواطنة، وإن لم تظهر كمفهوم في الحضارة الإسلامية، كانت مبادؤها من مساواة وحقوق وواجبات مُتجلية مع بدايات الدولة الإسلامية الأولى؛ حيث إنَّ أول دستور للدولة الإسلامية أقرَّ التعددية الدينية على مبدأ المساواة لأوَّل مرة في التاريخ. كما أن الكاتب يرى أنَّ الخلافة الراشدة كانت الفترة التي تحقق فيها الكثير من مبادئ المواطنة قبل أن تنحرف في العصر الأموي مع اتساع الرقعة الإسلامية وظهور العصبية العرقية، حيث قامت الدولة الأموية على وجود عصبية عربية إسلامية موالية للحاكم، وبيئة عربية نصرانية مُحايدة أو مقربة من الحاكم، وعصبية عربية معارضة محرومة من الامتيازات، حتى أصبحت المواطنة مبنية على درجة الولاء للحاكم، وفي العصر العباسي انتقلت العصبية للفرس، ولم تكن الدولة العثمانية بأحسن حالٍ من سابقاتها، وظهر بعد ذلك أنظمة عسكرية مركزية في العالم العربي سميت بالأنظمة التقدمية وغابت فيها أيضًا مبادئ المواطنة، ليُصبح مفهوم المواطنة عند العرب أشبه بالمثالية البعيدة عن الواقع السياسي.

استخدم الكاتب أدوات متباينة في المقارنة عند الحديث عن تاريخ المواطنة في الإسلام والغرب، حيث اعتمد على وجود مصطلح المواطنة وتطبيقاته في الحضارة الغربية، أما في الحضارة الإسلامية فقد كان أكثر تمسكاً بالمفهوم التقليدي السلفي الذي يعكس طوباوية الحضارة الإسلامية في عهد النبوة والخلافة الراشدة ويعتبرها الفترة التي قامت فيها المواطنة الكاملة ومن ثم غابت عن الحضارة الإسلامية إلى يومنا هذا، لذا كان الاستطراد التاريخي عن المُواطنة مخلا بمفهوم المواطنة ودلالاته، وهو يرجع إلى إشكال أساسي وهو موضوع بنية الدولة المُعاصرة والدولة الدينية والعلاقة بينهما.

ومن ثم يُعرج الكاتب إلى مناقشة مفهوم المواطنة وأنها تعكس العلاقة بين الفرد والدولة على أساس مجموعة من الحقوق والواجبات تسمى الدستور الذي ينظم العلاقة بين الجانبين ويضمن الحرية للفرد في المجتمع، وأن المواطنة مبنية على خيار ديموقراطي لذلك من الصعب تحقيق هذا المفهوم في الدول غير الديموقراطية، كما أنَّ المواطنة ترتكز على ثلاثة أنواع من الحقوق الأساسية وهي الحقوق المدنية والحقوق السياسية، والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، أما الحقوق المدنية فحق المواطن بحياة كريمة بدون التعرض للتعذيب وحقه في الملكية والحقوق الشخصية وأن يكفل القانون حقه ويحميه من أي اضطهاد، وأما الحق السياسي فهو حق الانتخاب والمشاركة والتمثيل السياسي، وتتمثل الحقوق الاقتصادية والاجتماعية في حق كل مواطن بالعمل والأمان الاجتماعي، وبناءً على هذه الحقوق يلتزم الفرد بالمقابل بعدد من الواجبات كدفع الضرائب وإطاعة القوانين والدفاع عن الدولة، وإظهار الالتزم والولاء السياسي للدولة والمجتمع، واحترام حقوق الآخرين، أما قيم المواطنة الأساسية فتتمثل في المساواة بين كافة المواطنين الحاصلين على الجنسية دون النظر في الدين والعرق والجنس، وحرية الاعتقاد والتنقل في البلاد وحق الحرية في التعبير، وقيمة المشاركة وفاعليتها في الجانب الاقتصادي والسياسي والثقافي، وقيمة الانتماء من خلال وجود هوية مشتركة.

من أهم الإشكاليات التي نجدها في طرح الكاتب محاولته حمل لواء الدفاع عن الدين بدل التحلي بأسلوب الباحث، وجعل مفهوم المواطنة مفهومًا فاعلاً في الدين الإسلامي واستخدام بوصلة القيم في كل من المواطنة والإسلام، ولكن في الحقيقة هذه مُغالطة منطقية تؤدي إلى وضع الإسلام والحضارة الإسلامية في مرحلة الضعف، والذي يستدعي في المُقابل الدفاع عن الدين الإسلامي أمام كل مفهوم أو نظام حداثي بالقول إنَّه موجود في الدين الإسلامي كما فعل هذا الكاتب في هذه الدراسة، أو تبني فكرة مخالفته للعقيدة الإسلامية ومبادئ الدين. وفي حقيقة الأمر بنية الدولة مرَّت على مراحل متغيرة وتطورت أنظمتها ومفاهيمها حتى ظهور الدولة بشكلها الحديث عند الغرب، ليظهر معها مفهوم المواطنة كجزء أساسي من الدولة؛ لذا يُمكننا القول إنَّ المواطنة بمفومها الحالي أحد منجزات الحداثة، أما الدين الإسلامي فهو عبارة عن مجموعة من المبادئ والقيم والسلوكيات التعبدية لذا لا توجد علاقة مُباشرة بين المواطنة والدين لأنَّ مفهوم المواطنة مرتبط بالدولة وأنظمتها، ولا يُمكن أن نقول بأنَّ المواطنة تظهر في الدولة الدينية وتختفي على حسب قبولنا لتلك الدولة أو الحاكم، وفي الإسلام هناك مصطلحات مثل الجزية وأهل الكتاب وأهل الذمة والمُشركين وكلها مصطلحات يجب دراستها عند محاولة ربط مفهوم المواطنة بالدولة الدينية.

m056058@gmail.com

فلسفة العدل والقانون في الفكر السياسي المعاصر

هنية الصبحية

يقول أستاذ الفلسفة السياسية بجامعة طنطا ياسر قنصوة في مقاله - المنشور بمجلة (التفاهم) - «العدل والقانون في الفكر السياسي المعاصر»: إنّ القانون مسؤول عن تحقيق العدل القائم على المساواة من خلال تأمين الفرص المتكافئة التي يسعى إليها العدل. وقد تضمنت دراسته مجموعة من العناصر تمثلت في أصول ودلالات العدل في الوضعية القانونية، والعدل قيمة قانونية سلبية، وأخيرا قدم تساؤلا لعنصر القانون: هل ثمة مفهوم ليبرالي للعدل؟

يوضح الكاتب قنصوة رؤية المذهب الوضعي للقانون بأنه لا يوجد مفهوم عقلاني للعدالة خارج حدود القانون الوضعي، فأوجدت العدالة بوجود القانون الوضعي، حيث إنه لا توجد عدالة مجردة ومطلقة وإنما توجد عدالة نسبية. وقد ظهرت أولى الإرهاصات للتفرقة بين قوانين الكون الطبيعية والتي تعد حاكمة لسلوك الكائنات وفق مبدأ السبب والمسبب مع العالم هيوم.

وقد بين قنصوة أنّ هيوم اختلف في مفهومه لكلمة طبيعي عن أنصار نظرية القانون الطبيعي، فيرى هيوم أن الفرد كائن مبتكر، وعندما يصل إلى ابتكار ضروري ولازم لحياته فإنه يلجأ لقواعد العدالة ملتبسة وطبيعية في آن واحد؛ بحيث تكون مشتركة بين الناس ولازمة لاستقرار حياتهم.

كما يشير الكاتب إلى أنّ هيوم قد طبق منهج الملاحظة والتجربة في المجال الاجتماعي، ليؤكد الأساس الاقتصادي للتجربة الاجتماعية، وقد اعتبر هيوم الملكية كقواعد أخلاقية للعدالة التطبيقية من خلال إثبات الملكية وانتقالها بالتراضي والوفاء بالوعود، بالإضافة إلى ضرورة إدراك الفروقات بين ما هو وضعي وما هو أخلاقي، إلا أنّ القانون الوضعي يتشارك مع الأخلاق في كونه معياريا، حيث يضع قواعد للسلوك أكثر من اهتمامه بالوقائع. كما بيّن هيوم أنّ القانون الطبيعي ليس الصورة المثلى للعدل بل إن التجربة تؤكد ذلك، باعتباره صياغة بلاغية للقواعد الأخلاقية، الأمر الذي كشف عن ضرورة طرح سؤال حول إمكانية الوصول إلى معيار عقلاني للدلالة على الصواب والخطأ عند الممارسة الاجتماعية، وفي المقابل نجد كانط يحاول أن يحدد إجابة هذا التساؤل، حيث وضع تمييزه بين الواجبات الشرعية الملزمة قانونيا والمفروضة من قبل سلطة سياسية شرعية وبين الواجبات الأخلاقية التي يجب أن تمثل القاعدة الأخلاقية التي تنطلق منها أفعالنا؛ بتأكيده أنها تمثل الأمر المطلق في تجسيدها لأحكام أخلاقية مطلقة إلا أن ذلك لم يعطها معيارا واقعيا فعالا لحل المشكلات المتراكمة والضرورية.

كما ذكر قنصوة أن المذهب النفعي قد وضع أساسا عقلانيا للصياغة الوضعية للقانون التي كشفت استقلالية القانون عن قضايا الأخلاق والدين حسب ما عرفه جيريميبنتام أن علم التشريع الذي يؤكد شرعية القاعدة القانونية دون النظر إلى صوابها أو خطئها الأخلاقي، حيث تنبثق شرعية القاعدة القانونية من نفعيتها، فهذا التصور يضع حدا فاصلا بين كل من الالتزام القانوني والالتزام الأخلاقي. إذن، فالمعنى الحقيقي لكلمة قانون هو إرادة المشرع في وضع القاعدة القانونية الملزمة. كما قدم جون سيتوارت مل صورة النفعية في عموميتها أن النفعية ملتزمة بقوانين وترتيبات اجتماعية ونظام تعليمي يمكن كل فرد من العيش في حالة من التوافق مع أفراد المجتمع بأكمله. كما يوضح الكاتب أن الصورة الأخلاقية للنفعية تتيح فرضية حس العدل بمعنى شعورك وبحثك عن جزاء من يلحق الضرر بنا وأولئك الذين نتعاطف معهم وجدانيا، حيث يشتمل حس العدل على كل الأفراد في المجتمع لامتياز القدرة الإنسانية على التعاطف الموسع، والمصلحة الذاتية المتسمة بالذكاء؛ ولذلك نحن نشعر بالضرر الذي يمس الآخرين كما لو كنا نتعرض له في نفس الوقت، وهنا يكون الحق حينما نجعل المجتمع يدافع عنه بقوة القانون أو بقوة الثقافة والرأي وبذلك يحصل الأفراد على الأمن الذي يعده سيتوارت مل المصلحة الأعظم من كل المصالح.

كما يوضح الكاتب أن الفكر السياسي المعاصر ناقش العدل من وجهات نظر مختلفة، وجاء الأكثر جدلية حسب ما طرحه عالم الاقتصاد والفيلسوف السياسي والقانوني الليبرالي فريدريك هايك، حيث طرح ما يدعى بقواعد السلوك العادل والذي يمثل صورة قانون الأعراف ومن خلال هذه القواعد يمكن للمجتمع المنفتح أن يؤكد وجوده، كما يمكن القول أن تلك القواعد تتسم بسمات أساسية تمثلت في التعميم والتوكيد والمساواة، كما يطلق عليها القواعد المستقلة بصفة نهائية وهي تخدم بنية النظام التلقائي للأفعال الإنسانية، وفي المقابل توجد قواعد التنظيم التابعة بصفة نهائية والتي تشكل صورة القانون العام الذي يحدد نظام عمل الحكومة؛ وبذلك فهنالك صورتان للقانون هما: الأولى قانون الأعراف أو الخاص والقانون الجنائي، والثانية القانون العام أو القانون الرسمي حسب ما يراه هايك؛ وبذلك فهو يهدف إلى التعامل مع السلوك الإنساني.

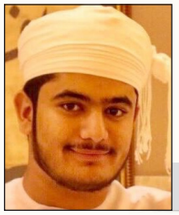
كما يوضح الكاتب أنه يمكن التمييز بين أنواع السلوك المختلفة من خلال إدراك قواعد السلوك العادل باعتبارها تعبيرا عن أفعال الأفراد بحيث يصبح فعل كل فرد في ظل النظام التلقائي في المجتمع نتيجة لأفعال الأفراد الآخرين وما يمكن تسميته بالعدل التبادلي؛ إلا أنه لم يحقق حياة عادلة لأفراد المجتمعات بحيث يسودها التضامن وإنما تجعلهم أكثر فردية وأكثر تحررا، فالدعوة إلى العدل التبادلي لا تحقق التبادل الإنساني المتعدد والشامل؛ وإنّما يحمي الملكية الخاصة التي تصبح في ظل العدل التبادلي ملكيات متعددة، ويوضحها هايك بأن العدل الذي يمثله القانون في منع التعدي على الملكية الخاصة.

ويذكر قنصوة وجهة نظر هايك للعدل حيث يراه أنه لا يوجد معيار وضعي له، وبذلك يمكن تجربة معيار التعميم السلبي عليه؛ فهناك العديد من الجهود المبذولة في سبيل تطوير قواعد السلوك العادل لكي يصبح مقبولا لدى أفراد المجتمع ويكون ما هو غير عادل محط اختبار بحيث يمكن تصور اختبار انعدام العدل كافيا لإبلاغنا بما يجب أن يكون التوجه للتطوير الأساسي للقانون. ومع ذلك، يجب أن ندرك أن هذا الاختبار غير كاف ليمكننا من بناء نسق جديد للقانون؛ لأنّ الاختبار السلبي لانعدام العدل هو الشيء الوحيد الذي يتطابق مع إمكانية تطوير النسق الأساسي للقانون. من هنا، يوضح الكاتب أن السعي إلى الحقيقة ليس معناه قدرتنا على الوصول إلى الحقيقة المطلقة.

المفهوم الليبرالي للعدل يتحدد من خلال سبيلين هما: العدالة الإجرائية وتمثل تلك الإجراءات التي يتم اتخاذها لحسم قضية محل خلاف على نحو منصف لكل الأطراف، فتكون المعاملة قائمة على المساواة والحيادية في اتخاذ القرار وينال كل طرف حقه في التعبير عن رأيه. أمّا بالنسبة للعدالة التوزيعية باعتبارها اجتماعية تعني وجود فروق بين الأفراد من حيث أوضاعهم الاجتماعية حسب قدراتهم ومواهبهم، وليس عدلا أن يتم توزيع المنافع والمسؤوليات على نحو متساو على أفراد غير متساوين؛ ولذلك فعدالة التوزيع تهتم بالمعايير التي بموجبها يحصل كل فرد على نصيبه من الحصيلة النهائية للخيرات. وبهذا يشير الكاتب إلى أن القانون بقواعده التي تنشد العدل تكون مرهونة بما هو إيجابي وسلبي في الاتجاه الليبرالي بتعددية تصوراته للعلاقة القائمة على العدل والقانون في كل مجتمع ليبرالي.

heenosaid@gmail.com

الإسلاموفوبيا والاستشراق في ألمانيا



قيس المعولي

إن انتشار الإسلام والعرب حول أنحاء العالم وخصوصا القديم منه شرقا في آسيا وفي الغرب إلى أوروبا قد جعل من يقطنون هذه الأنحاء يفكرون بشكل واسع عن طبيعة العرب والإسلام، وفي الجانب المقابل ازدهار العلوم في العصور السابقة في منطقة الشرق تحديدا العلماء العرب والمسلمين قد أرسى فكرا واسعا لحال العرب والمسلمين في مخيلتهم. إن الجانب الألماني وإن لم يكن قد توغل في التاريخ القديم كقوة أو حضارة مستقلة ولكنه مع معاصرته للدولة العثمانية واختلاطه بها قد أنشأ رؤى متباينة ومتفاوتة وأفكارا في المجتمع الألماني عارضت ووافقت الجانب العربي المسلم. وفي هذه الأطروحه سنناقش مقالة بعنوان «رؤى العرب والإسلام في المخيلة الألمانية»، وهي منشورة في مجلة «التفاهم».

الإسلاموفوبيا: هي كلمة مستحدثة تعرف الأشخاص الذي يعانون من الخوف والكراهية من الإسلام والمسلمين،وقد أضيف إلى ذلك أنها حالة من التخوف العقلي لا المعرفي الذي ينشأ من أفكار لا أصل لها ولا منطق. لقد بدأ استخدام هذه الكلمة في المجتمع الغربي خلال القرن الثامن العشر وبالتحديد في الأراضي الفرنسية إلى أن انتشر هذا في البلاد الإنجليزية؛ كل ذلك كان خوفا من انتشار الإسلام بين النصارى في تلك المناطق. وقد بنوا خوفهم على طريقتين لنشره بين الناس الأولى عقائدية تقول إن الإسلام هو هرطقة نصرانية قديمة، والأخرى سياسية تدعي أنه تهديد للممالك والإمبراطوريات النصرانية في ذلك الوقت حسب الأستاذ جرين تود في كتابه الخوف من الإسلام،أما في الجانب الألماني فالوضع مختلف كما ذكرنا لأن الدولة الألمانية لم تكن قوة متدينة أو حضارة مبنية على معتقدات مستقلة بذاتها بل كانت تابعة فقط. انتشار هذا الأمر كان رهيبا بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر؛ وقد نشر كثير من الوسائل الإعلامية استنكارها أن المسلمين قد دبروا وأحدثوا ما حصل وأن هذا أمر في حياتهم وعقيدتهم بناء على جهالة وخوف. تتزايد الحالات هذه من الكراهية في المجتمع الألماني بعد الحالة التي طرأت على عالم العرب والمسلمين من خلال الثورات والحروب التي فرضت عليهم الخروج والنزوح واللجوء لدول مختلفة وكان منها ألمانيا.

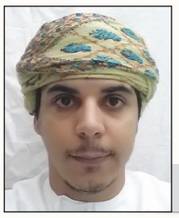
إن المجتمع الألماني قد أظهر في بداياته حب المعرفة والتداخل مع الإسلام بشكل واسع ولكن بعد الأحداث التي حصلت في القرن الحادي والعشرين، الذي وإن كانت أحداثه لا تعكس الحالة الرئيسة والعقائد الصحيحة التي بني عليها، فقد غيرت نظرة المجتمع الغربي اتجاه الدين الحنيف. ووفقا لوزارة الداخلية الألمانية فإن ٩٥٠ جريمة كراهية وعداوة ضد المسلمين تتمثل في الاعتداء عليهم أنفسهم أو على أماكن العبادة أو المراكز الفكرية الإسلامية، حدثت فقط في عام ٢٠١٧م. وجد الباحثون علاقة واضحة بين عدم الثقة والتعصب المتزايدين وبين نجاح حزب اليمين المتطرف البديل من أجل ألمانيا وفقا للدراسة؛ إذ يعتقد ٤٩٪ من سكان المنطقة أن التعايش «بين الألمان والمسلمين» هو أمر «صعب إلى حد ما»، مقارنة بـ٤٠٪ ممن يرون أنه أمر «غير معقد». بالإضافة إلى ذلك، ٣٧٪ فقط من سكان المنطقة يعتقدون أن الإسلام ينتمي إلى ألمانيا. عللت الدراسة تلك التغيرات الجذرية في الرأي على جبهتين: أزمة اللاجئين التي بدأت بشكل جدي في صيف عام ٢٠١٥، وصعود حزب البديل من أجل ألمانيا (AfD) في حوض الرور، ووفقا للباحثين: «هناك نظرة سلبية للغاية ومليئة بالكراهية للإسلام سائدة بين مؤيدي حزب البديل من أجل ألمانيا». في الواقع، يعتقد ٨٠٪ من أتباع الحزب أن العيش مع المسلمين «صعب»، وإن كان حاضرهم قد اختلف عن ماضيهم، ولكن إن حدث تغيير لابد له في نهاية المطاف أن يتغير مرة أخرى. وهذا التغيير يجب أن يسبقه تغير في حال المسلمين العرب ككل ليوجهوا رسالتهم التي ألقيت إليهم بأتم وجه دون نقض ولا تقصير.

الاستشراق: (Orientalism) هو دراسة كافّة البنى الثّقافيّة للشّرق من وجهة نظر غربية، وتستخدم كلمة الاستشراق أيضاً لإثبات تقليد أو تصوير جانب من الحضارات الشرقية لدى الرواة والفنانين في الغرب. المعنى الأخير هو معنى مهمل ونادر استخدامه، والاستخدام الأغلب هو دراسة الشرق في العصر الاستعماري ما بين القرن الثامن عشر والتاسع عشر، لذلك صارت كلمة الاستشراق تدل على المفهوم السلبي وتنطوي على التفاسير المضرّة والقديمة للحضارات الشرقية والناس الشرقيين. وجهة النظر هذه مبيّنة في كتاب إدوارد سعيد الاستشراق المنشور سنة (١٩٧٨). إن البعد المعرفي والاستشراقي في الجانب الألماني يدعو إلى التفكر في التأثير الكبير الذي أورده العرب و الإسلام الجانب الشرقي من هذه البسيطة في حياة الألمان خصوصا في القرنين الثامن و التاسع عشر إبان ظهور الدولة الألمانية كنظام مستقل، هذا وإن كان هذا التأثير وقتيا لم يستمر وضوحه لعصرنا إلا أنه يختبئ بين جنبات ذلك المجتمع. ورجوعا لقصة الاستشراق الألماني الذي ظهر على الأغلب في القرن الثامن عشر وكان رائدها يوهان جاكوب رايسكه(١٧١٦-١٧٧٤) ولها عدة خصائص منها: (أولا) إنها لم تكن نتيجة لأهداف سياسية واستعمارية ولم تكن وثيقة الصلة بالأهداف الدينية التبشيرية كدول أخرى مثل فرنسا وإنكلترا وإيطاليا، بل على العكس كان الألمان على علاقة طيبة بالدولة العثمانية، فقد تحالفوا معها في الحرب العالمية الأولى، (ثانيا) غلبة الروح العلمية وتقصي الحقائق على الدراسات الشرقية في ألمانيا، فهي تمتاز بالعمق والشمولية وغيرها الكثير التي ميزت الاستشراق والبعد الفكر المعرفي للألمان عن باقي دول وأقطار الغرب. لقد ساهم المستشرقون الألمان أكثَر من سواهم بجمع ونشر وفهرسة المخطوطات العربية، وخصوصًا كتب المراجع والأصول المهمة، ونشر المخطوطات، فإن أهمَّ ما قام به المستشرقون الألمان وضعُ المعاجم العربية؛ فقد وضع فرايتاج (١٧٨٨ - ١٨٦١) المعجمَ العربي اللاتيني في أربعة أجزاء، ثم وضع فيشر (١٨٦٥ - ١٩٤٩م) معجمًا للغة العربية الفصحي، وقاموس هانزفير (١٩٠٩ - ١٩٨١م) العربي - الألماني للغة العربية المعاصرة، وقاموس شراكل (١٩٢٣م) الألماني - العربي، الذي صدر سنة ١٩٧٤، والقاموس الضخم للغة العربية الفصحى الذي عمل عليه أولمان (١٩٣١) في جامعة توبنجن، وفي سنة ١٩٨٠م كان قد وصل إلى حرف الكاف (ك)، وفي سنة ٢٠٠٠ انتقل العمل على هذا القاموس إلى جامعة ميونيخ، ووصل إلى حرف الميم (م)، وإن العمل على هذا القاموس سيستغرق مائة سنة ونيِّفًا، على الرغم من الإمكانات التكنولوجية والمادية المتوفرة، وعلى رغم أن الذي يعمل على هذا القاموس هو فريق عمل!.

إن العالم العربي والمسلم قد أرسى أفكاره بناء على عقائد وحقائق بنيت على أصح الكتب وأتم القيم وأفضل البشر إلا أن دوام الحال من المحال؛ فإن نظرتنا في أعين المجتمعات تتغير فترة وتستقر فترة، وهذا إن دل إنما دل على الخلاف و الاختلاف في كل مكان وزمان، ولكن ما بنى عليه المسلمون و العرب عقائدم ومعرفتهم إنما هو ثابت لا يتغير؛ فلذلك لينظر هؤلاء القوم إلى حالهم ويحسنوه لما فيه خير لهم ولأمتهم وعالمهم، ولكي تكون لهم الكلمة الرائدة، ويكونوا المثل الأعلى في هذه الحياة كما هو مراد لهم أن يكونوا قادة لا مقادين يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويحسنون في كل وقت وحين.

qais1415@hotmail.com

نشأة التفسير ورواده



أمجد سعيد

في مقالته البحثية في مجلة «التفاهم» بعنوان «مدرسة ابن عبَّاس في التفسير وتأثيرها في كُتب التفسير» بدأ أحميدة النيفر بتقديم المدخل الأساسي لنشأة الجهود التفسيرية من ناحية حضارية وأيضًا تاريخية، ويستعرض في بدايته بمقولة ابن خلدون في مُقدمته التي ناقشت شتى العلوم وأصنافها من بينها التفسير تحديداً: «إنَّ القرآن نُزِّل بلغة العرب وعلى أساليب بلاغتهم، فكانوا جميعهم يفهمونه، ويعلمون معانيه في مُفرداته وتراكيبه». إنَّ هذا القول له دلالة خاصة لا تنفصل عن خصوص السياق الذي أورد فيه صاحب المُقدمة مقولته هذه.

ما يرمي إليه هذا القول أنَّ ابن خلدون لا يتناول الجهود التفسيرية في القرآن الكريم إلا من منظور الصيرورة الحضارية. لذلك؛ فهو يرى أن ما توفر للمسلمين من فهم للقرآن في العصر النبوي وما جاء بعد ذلك مع جيل الصحابة والتابعين كان لا بد أن يقتصر على جملة من المعارف التي ستتهيأ لها ظروف لاحقة، لتتحول إلى منظومة علمية في عصر التدوين. مؤدى ذلك أن الجهود التفسيرية كانت متناسبة ومحكومة بما كان متاحاً للجماعة المؤمنة ضمن مسار التمدن الظرفي لها؛ ذلك أن الفهم الحاصل للقرآن في مرحلة ما قبل التدوين كان مقتصراً على جملة من المعارف المرتبطة باحتياجات المعاش المتاح وإمكانية الأجيال الأولى وحدود وعيها ومدى نمو عمرانها. على ذلك يصبح القول متعذراً بتوفر تفسير كامل وشامل للقرآن الكريم منقول عن الصحابة والتابعين منهم، لأن ذلك متناقض مع الشرط الحضاري القاضي بالتلازم بين كل فهم ودرجة تمدن أصحابه ورقيهم الحضاري. على هذا، فإن ما تفضي إليه هذه القاعدة الحضارية التي يعتمدها كل من ابن خلدون والزركشي هو أن فهما إجمالياً للقرآن الكريم كان قد توفر للصحابة والتابعين بما يفسر الفروق والتباينات بين أفهامهم، وأن العصور التالية ستفرض على هذا الواقع الحضاري مزيداً من التباعد والاختلاف، الأمر الذي يستدعي ظهور مقاربات تفسيرية جديدة. تشهد على هذا كتب الصحاح التي تروي لنا ما وقع فيه الصحابة من تباين في تفسير آيات القرآن الكريم تبعا لاختلاف مداركهم ومعارفهم ومدى استيعابهم للغة العربية وخصوصية اللغة القرآنية، ونتيجة التصاقهم بالرسول صلى الله عليه وسلم ودرجة قربهم منه.

أما العنصر الآخر فيتعلق بنشأة الجهود التفسيرية الأولى وعلاقتها بطبيعة تكوين الجماعة المؤمنة في مكة ثم في المدينة في حضرة الرسول وبعنايته الموصولة. ما ثبت في هذا الخصوص هو أن همّ الصحابة كان متجهًا للعمل بالأساس، وهذا الحرص على العمل هو الذي يفسر توجيه النبي عليه السلام إلى الاقتصاد في السؤال. بناءً على هذين العنصرين يمكن القول إن الجهود التفسيرية الأولى كانت وثيقة الصلة بمقتضياتها التاريخية وما تفرضه من ذهنية عملية؛ لم تحققه هذه الذهنية من قدرة على التحرر أو السعي للتحرر من قيد أنساق العقدية المغلقة والنهائية ذات النزوع إلى وضع تفسير شامل. بحكم هذا الحرص على العلم والعمل والفاعلية، فإن فهم الجماعة الأولى من المسلمين كان متميزا نتيجة تلك الذهنية بالقدرة على فهم التناقضات التاريخية التي تخترق واقع الجماعة المادي والفكري والروحي، وكان ملزمًا باتخاذ موقع ضمن ذلك السياق التناقضي، مما يعني أن الجماعة كانت على وعي بهذا الموقف ومستلزماته وما تستدعيه من إكراهات لازمة لتحقق القدر التاريخي الممكن من التحرر المنشود. ذلك هو المنطق العملي الذي حكم فعل الجماعة الأولى المؤمنة وحكم فهمهم، وهو الذي تحول لديها، أي الجماعة، من الفكرة لمبدأ ممارسة وفعل وأساس للتوازن بين الضرورة والتحرر.

حين تعرض المصادر والمراجع لأهم من اعتنى بالتفسير من كبار الصحابة تذكر الخلفاء الأربعة ومعهم ابن مسعود وابن عباس وأُبي بن كعب وأبو موسى الأشعري وزيد بن ثابت وعبدالله بن الزبير. تفصّل المصادر نفسها بعد ذلك الأمر، فتحدد أن كثرة الرواية عمن عرف بالمفسرين من الصحابة تنحصر في أربعة منهم: عبدالله بن عباس، وعبدالله بن مسعود، وعلي بن أبي طالب، وأُبي بن كعب، مبينة أنَّ الذي بوأهم لهذه المكانة صفات أربع هي: الدراية باللغة العربية، بمناحيها وأساليبها، ومعرفة الحوادث التي نزلت فيها آيات القرآن الكريم، والقدرة على الاجتهاد في الفهم وتقرير ما وقع عليه التوصل إليه بالاجتهاد إلى جانب التفرغ للتحصيل ومعاشرة الرسول وأعيان الصحابة. ما يلاحظ من جهة أولى في هذا التصنيف أنه يقدم عنصري المعرفة والاجتهاد على سائر الاعتبارات عند التعريف بمن كان أقدر على التفسير وأجدر بالتقديم. ذلك ما نجده في أكثر من رواية منسوبة لهذا الصحابي أو ذاك ممن كان معدودا من كبار المفسرين، وفي تلك الروايات إعلاء من شأن العناصر الشخصية والمناقبية. وبالرجوع إلى مقدمة ابن خلدون فليس في قول صاحب المُقدمة ما يرجح مذهب الذين يرون أن الرسول عليه الصلاة والسلام قد بين للصحابة كتاب الله كله، ألفاظه ومعانيه؛ لما في هذا القول من تعسف لا يتناسب مع النص القرآني المفتوحة معانيه على الشروط الحضارية التي يعيشها جيل الصحابة والتابعين؛ تلك المعاني التي ظل لا يحد فهمها زمن واحد أو فهم نهائي أو سياق حضاري. ما حصل للجيل الأول من المسلمين وفق هذه القاعدة الأولى من فهم ومعرفة كان مواكبًا من جهة لما لديهم من معضلات عقدية وتصورية ومعاشية، وكان لذلك أفضل فهم لما هو متاح لتلك الظروف وتلك الإشكالات، وضمن حدودها من جهة ثانية. وبناء على كل هذه القواعد والظروف والعناصر يطرح السؤال التالي: كيف ينبغي علينا أن نفهم المنهج الذي اعتمده المفسرون من الصحابة؟ هل من خلال ما أثر عنهم أم دراسة حياتهم وتحليلها؟ مع الأخذ بالاعتبار الظروف المحيطة بفترة فجر الإسلام.

amjdsaeed01@outlook.com

الهجرة وتكوين الجغرافيا السياسية لدولة الإسلام

داود الهطالي

إنّ الإسلام في بداية العهد المدني بدأ في التوسع والازدهار، وهذا نتاج عوامل عديدة عمل بها النبي- صلى الله عليه وسلم- وأصحابه الكرام، فكما ذكر رضوان السيد بمجلة «التفاهم» في مقالته «الهجرة والفتوحات ودار الإسلام والمتغيرات قراءة في الاعتقاد والفقه والجغرافيا السياسية» أن تكوين دار الإسلام أو -ما نسميه- اليوم الدولة ليس بالأمر الهين السهل؛ بل يتطلب فكراً وقراراً وحركةً ومجالاً ثم تظهر الدولة أو دار الإسلام وهذا ما ذكره العلماء في مجال تكوين الجغرافيا السياسة التي بها تظهر الدول.

هاجر النبي- صلى الله عليه وسلم- من مكة المكرمة إلى المدينة المنورة التي كانت تسمى يثرب بعدما مكث فيها ثلاث عشرة سنة يدعو الناس إلى توحيد الله وعبادته، لقد أراد النبي- صلى الله عليه وسلم- بعد كتاب المدينة تأسيس جماعته الجديدة أو تأسيس الترابط فيما بينها على دعامتين، الأولى: الهجرة والثانية: المؤاخاة. فقد هاجر المسلمون من دار الكفر إلى دار الإسلام حيث تبعت الهجرة حقوق -كما ذكر قتادة بن دِعامة السدوسي- التوارث أو أن يرث المهاجر زميله في عقد المؤاخاة بمقتضى ذلك الفعل؛ أي الهجرة. بالهجرة ظهرت المدينة المنورة فاختلف المفسرون واللغويون في فهم هذا الأمر هل هو من الفعل دان أي: حكم وسيطر، أم من الفعل مدن أي: أقام واستقر، لكن بعضهم جمع بين هذين الفعلين وبين الفعل هَجَرَ أي: الترحل من أجل الاستقرار عند عرب الشمال، بهذا اجتمعت هذه المعاني في المدينة بمعنى المستقر الحضري ودار الحكم والسلطان. لكنّ الهجرة إلى المدينة لا تعني بالضرورة أن تكونَ آتيا من مكّة؛ فبعد وقعة بدرٍ أقبل أعراب من البادية بجوار المدينة للإسلام. ويربط كل من أحمد بن حنبل والنسائي بين الهجرة والبيعة والسمع والطاعة والجماعة، فالمهاجر إنما يعلن ارتباطه النهائي لا بدين الجماعة فقط بل بوحدتها الاجتماعية والسياسية. فالهجرة من المكونات الرئيسة لدار الإسلام عندما كانت محصورة بالمدينة، لكن بعد فتح مكة ما عاد للهجرة ضرورة كما ذكر الفقهاء، إذ صار من الضروري أن تتحول الهجرة إلى الداخل لتمتين العلائق داخل الأمة، وإلى الخارج في صورة جهاد من أجل تحقيق الأمة الجامعة.

فتح رسول الله-صلى الله عليه وسلم- مكة المكرمة في السنة الثامنة للهجرة وقال: لا هجرة بعد الفتح -أو بعد فتح مكة- ولكنْ جهادٌ ونيةٌ. معناه لا هجرة من مكة لأنها صارت دار إسلام، لأنه كانت الهجرة فرضا في أول الإسلام على من أسلم لقلة المسلمين بالمدينة وحاجتهم إلى الاجتماع، فلما فتح الله مكة دخل الناس في دين الله أفواجا، فسقط فرض الهجرة إلى المدينة المنورة وبقي الجهاد والنية. ظن الأنصار أن النبي-صلى الله عليه وسلم- عندما فتح مكة المكرمة وأكرم بني قومه وعفا عنهم أنه يريد الاستقرار بمكة ما دامت خضعت لسيطرته؛ لكنه نفى ذلك بشدة وقال» بل الدمَ الدمَ والهدْمَ الهدْمَ، أنا منكم وأنتم مني» مع أن فضل مكة ورجحان مكانتها الدينية أعلى من المدينة لكن رسول الله-صلى الله عليه وسلم- أراد من المدينة المنورة أن تكون عاصمة الدولة الجديدة أو عاصمة دار الإسلام.

بدأ رسول االله -صلى الله عليه وسلم- في استقبال كبار القبائل ليبايعوه، ليس على الإسلام فقط بل على السمع والطاعة وسمي بعام الوفود، كذلك أرسل المسلمين للدعوة والجهاد إلى الجبهات، وبعد وفاة رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أرسل أبوبكر الصديق الجيوش إلى العراق والشام من غير أن تجتمع الجيوش في المدينة المنورة؛ بل كانت تتجمع في أنسب مكان من ديار الإقامة بناء على أمر الخليفة ثم ترسل رأساً إلى الجبهات، بهذا الأمر ظهر أنه لا يجب الهجرة إلى المدينة؛ بل كان الأمر العقدي الذي حرك الجيوش هو الدعوة إلى الله: (ليظْهِرَهُ على الدينِ كُلِّه) ومقالة زهرة بن حوية بالقادسية لرستَم: «اللهُ ابتعثنا والله جاء بنا لنُخرجَ العبادَ من عبادة العباد إلى عبادة ربّ العباد، ومن ضيق الدنيا إلى سَعَتِها، ومن جَور الأديان إلى عدْل الإسلام»، فقد كان أبو بكر وعمر يرسلان الجيوش ويضعان في الأغلب قادة الجيوش من المهاجرين والأنصار؛ أي أنهم من أولئك الذين تربوا على الرسالة الجديدة في بداية أمرها وتربوا على يد خير البرية رسول الله-صلى الله عليه وسلم-الذي اختلفت دولته عن دولة القياصرة والأكاسرة.

يظهر لنا من خلال هذه الأحداث التي حكت لنا حركة الرسول-صلى الله عليه وسلم- وحركة الصحابة الكرام أن ظهور مكانة المدينة المنورة لم يكن عشوائيا ولا محض صدفة بل كان أمراً منظماً ومخططاً له، بعد هذه الأحداث اختلف الفقهاء في تعريف دار السلام، بعضهم من قال هي الدار التي تسود فيها أحكام الإسلام وتكون متاخمة لدار الإسلام ويكون الذمي آمناً بأمان المسلم، والقول الآخر أنها الدار التي تكون خاضعة للإمام المسلم حتى لو لم يكن فيها مسلمون بين السكان، بمقتضى هذه التعاريف وأقوال الفقهاء ظهر الاختلاف في المدن التي فتحها المسلمون ثم ما لبث أن انحسر الإسلام عنا هل تبقى دار إسلام أم تعود دار كفر ويلزم هجرة المسلمين منها، أم تبقى دار إسلام ويبقى المسلمون ما دامت السيطرة لدى المسلمين، هذا ما يتضح في الهند والأندلس والجزائر وليبيا عندما دخلها الكفار منهم من ألزمهم الهجرة ومنهم من بقي يعبد الله فيها ما لم يتعرض للإيذاء.

إن تكوين الجغرافيا السياسية لأي دولة يتطلب أمورا معينة وهي فكر وقرار وحركة ومجال، ونلاحظ كيف طبقها الرسول-صلى الله عليه وسلم- في المدينة المنورة، وكيف رفع منزلة المدية الدينية وجعلها عاصمة لدار الإسلام إلى أن أتى الاختلاف من بعده، فكان ظهور دار الإسلام زلزالاً جيواستراتيجياً قلب الأوضاع فيما صار يعرف حديثا بمنطقة الشرق الأوسط ومناطق شاسعة من آسيا وأفريقيا وأوروبا، فقد زالت الإمبراطورية الفارسية وانحسرت السيطرة البيزنطية إلى أن أزالها العثمانيون عام ١٤٥٣م. بعد هذه الأحداث سادت أيديولوجية مصارعة الاستعمار في العالم الإسلامي، إلى أن خرجت هذه الأيديولوجية بعد الحرب العالمية الثانية باستثناء فلسطين، وما زال الفلسطينيون يأملون أن يتحرروا بعدما خاضوا كفاحاً مسلحاً طويل الأمد ليسترجعوا دولتهم بالنضال المدني.

hattalisqu@gmail.com

النصوص المنشورة تعبر عن وجهات نظر كتابها ولا تعكس بالضرورة رأي مجلة التفاهم أو الجهة التي تصدر عنها.
مجلة التفاهم هاتف : ٢٤٦٤٤٠٣١ - ٢٤٦٤٤٠٣٢ ٩٦٨+ ، فاكس : ٢٤٦٠٥٧٩٩ ٩٦٨+
البريد الإلكتروني : www.altafahom.net - al.tafahoom@gmail.com - tasamoh@gmail.com