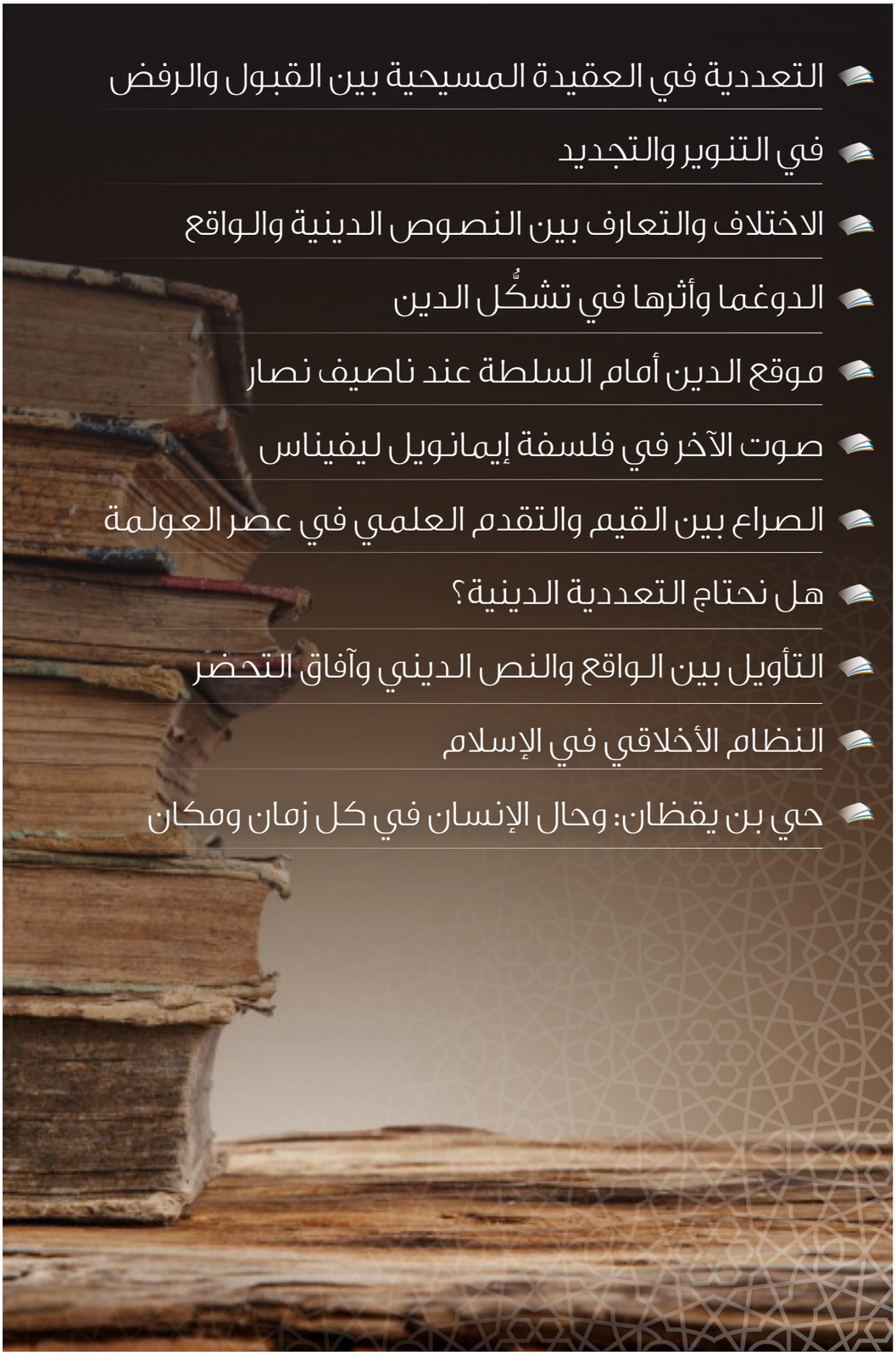
شباب
التفاهم
العدد الخامس والخمسون : شعبان ١٤٤٠هـ – أبريل ٢٠١٩م
ملحق **مجلة التفاهم** تصدره وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بالتعاون مع «الرؤية»

- التعددية في العقيدة المسيحية بين القبول والرفض
- في التنوير والتجديد
- الاختلاف والتعارف بين النصوص الدينية والواقع
- الدوغما وأثرها في تشكُّل الدين
- موقع الدين أمام السلطة عند ناصيف نصار
- صوت الآخر في فلسفة إيمانويل ليفيناس
- الصراع بين القيم والتقدم العلمي في عصر العولمة
- هل نحتاج التعددية الدينية؟
- التأويل بين الواقع والنص الديني وآفاق التحضر
- النظام الأخلاقي في الإسلام
- حي بن يقظان: وحال الإنسان في كل زمان ومكان



أمَّا قبل...!

د. هلال الحجري

من شِعر الأطفال الذي يُمكن ترجمته للطفل العربي قصيدة بعنوان (kitty) أو «هُرَيْرَة» للكاتبة الأمريكية إليزابيث بايسون برينتيس (Elizabeth Payson Prentiss) (١٨١٨–١٨٧٨). احترفت برينتيس الكتابة منذ سن مبكرة في حياتها خاصة في مجال أدب الأطفال بنوعيه الشعري والقصصي. في أوائل الأربعينيات من القرن التاسع عشر، درّست في مدرسة خاصة للبنات في ريتشموند بولاية فرجينيا، وتزوجت من أحد القساوسة اسمه جورج لويس برنتيس. انتقلا لأول مرة إلى نيو بدفورد، ماساتشوستس؛ حيث تمَّ تعيين زوجها راعيا لإحدى الأبرشيات الطائفية المحلية، ومن ثم عاشا لفترة وجيزة في نيو جيرسي، وابتداءً من عام ١٨٥١ إلى أن توفيت، عاشت برينتيس وزوجها في نيويورك، حيث شغل الزوج منصب قسيس لعدد من الكنائس المشيخية. ونظرا لطبيعة معيشتها الدينية، اتسمت كتاباتها في مجملها بروح مسيحية عميقة، وقد عُرِفتْ بترنيمتها التي عُزِفتْ لها في جنازتها «مَزيدًا من حُبِّكَ أيها المسيح». حقق كتابها «أعياد الميلاد الستة لسَسي الصغيرة» الذي نُشِر عام ١٨٥٣ نجاحا كبيرا؛ حيث استقبل بشكل جيد في الولايات المتحدة وإنجلترا وترجم أيضًا إلى الفرنسية. ويذكر النقاد أن أهم العناصر الأساسية المميزة لكتب الأطفال التي ألفتها برينتيس هو حوارها الواقعي وإمكانية تصديق خطوط القصة البسيطة التي تسردها.

في إحدى الطبعات الحديثة للكتاب، يذكر الناشر أنَّ هذه القصة مثالية لحكايات ما قبل النوم التي يمكن للآباء والأمهات مشاركتها مع أطفالهم كل ليلة؛ لأنَّ «طبيعتها الهادئة لها تأثير هادئ على العقول الصغيرة المزدحمة»، ومنذ أن نشر الكتاب في خمسينيات القرن التاسع إلى الآن، تحظى هذه القصة بشعبية كبيرة بين الأطفال؛ إذ تعلمهم دروساً مهمة في الحنان والحب.

نُترجِم من هذا الكتاب أنشودة «هُرَيْرَة»:

يقال فيما قد مضى هُرَيْرَهْ .... لَعوبةٌ تَمْرَحُ في الحظيرهْ
بيضاءُ مثلَ الثلجِ في الحُقولِ .... وذاك منذُ زمنٍ طويلِ
وكان في جِوارها فُوَيْرَهْ .... تركضُ فيها جَيْئَةً وسَيْرَهْ
إذْ سمِعتْ بمَقْدمِ الزميلِ .... وذاك منذُ زمنٍ طويلِ
للهِرِّ عَيْنانِ كَحيلتانِ .... داكنتانِ وصَغيرتانِ
وتَرْصُدانِ الفأرَ بالسبيلِ .... وذاك منذُ زمنٍ طويلِ
للهِرِّ أقدامٌ سِراعٌ أربعهْ .... ناعمةٌ مثل العجينِ طيِّعَهْ
يُلاحقُ الفأرَ بلا خمولِ .... وذاك منذُ زمنٍ طويلِ
تِسْعةُ أضراسٍ بفكِّ القِطِّ .... مَصفوفةٌ مثلَ أسُنِّ المِشْطِ
يُطْبقها دوما على الضَّئيلِ .... وذاك منذُ زمنٍ طويلِ
وحين يَهوي الفأرُ في الأفواهِ .... يَصيح من آلامِها بالآهِ!
لكنه يَنْجو من الأُكُولِ .... وذاك منذُ زمنٍ طويلِ

hilalalhajri@hotmail.com

التعددية في العقيدة المسيحية بين القبول والرفض

زينب الكلبانية

شهدت الفترة ما بين القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين انقسامًا دينيًا حاداً في أوروبا، تحول على إثره وسط القارة وغربها إلى مسرح هائل للنزاعات والصراعات؛ فالتحولات التي بدأت تخترق النسيج الاجتماعي وتفرض نفسها كواقع جديد حينها - وهو ما لم تألفه الساحة - صاحبها بحثٌ قلقٌ عن سبل مُبتكرة للتعايش بين مختلف التعبيرات الدينية والسياسية الناشئة والقائمة.

وحدث هناك العديد من التداعيات والارتدادات العنيفة، لأمل الخروج من باراديغم القرون الوسطى إلى باراديغم الحداثة، ومن لاهوت منغلق إلى لاهوت منفتح، وشملت الأحداث حينها مختلف البلدان؛ فرنسا وهولندا وإنجلترا وأسكتلندا والعديد من الدول الأوروبية الأخرى، وهذا ما ناقشه الباحث عزالدين عناية في مقاله المنشور بمجلة «التفاهم» بعنوان «الانقسام المسيحي ومعنى القبول بالتعددية الدينية». لقد ميز أوروبا طيلة القرون الوسطى، وإلى حدود حقبة الإصلاح البروتستانتي احتكار ديني جثم على قلب القارة، منع فيها أي تحول خارج الأطر اللاهوتية، التي ضبطتها الكنيسة الرومانية؛ لكن ذلك الاحتكار دبَّ فيه نوع من الانخزام جرّاء فتور داخلي، وتغيرات مسّت الحاضنة الاجتماعية والسياسية؛ فلطالما كان التحالف التاريخي بين الدين والسياسة» أو بالأحرى بين كنيسة روما والإمبراطورية الرومانية - حاجة تاريخية للطرفين، ولكن الإمبراطورية التي غربت شمسها توارثتها إمبراطوريات مُقدسة، لم تعمل على الخروج بالتحالف القديم بين الديني والسياسي إلى أفق أرحب؛ بل رسخت تلك الزيجة الأبدية سبيلاً للسيطرة والهيمنة والتمدد.

هناك العديد من الانقسامات الدينية ومنها سقوط الهيمنة المسكونية للبابا وتفتت سلطة الكنيسة، وثورة الطباعة وتحرر الكتاب المقدس من الاحتكار، واستشراء الفساد في أوصال الكنيسة، وسيطرة النبلاء على الإكليروس؛ وتدخل القانون الكنسي في الشأن الاجتماعي.

إذ لم يظهر التيار الاحتجاجي بغتة؛ بل سبقته إرهاصات دعت إلى الإصلاح، عبّر عنها جملة من اللاهوتيين والمُفكرين مثل أندريا كارلوستاديو وفيليب ميلانكتون ومارتن بوتزر، وغيرهم من المفكرين الآخرين.

ولكن اللحظة التاريخية الإصلاحية اللوثرية، التي عبّرت عن جوهر الانقسام في أوروبا ما كان هيّنا تطويقها، وما كانت هبة عابرة على غرار نظريتها السابقة، التي تعاملت معها روما بالحرمان، ونعوت الهرطقة والتجديف والانحراف والحرق، فقد مثلت نقيضا جذريا لروما استمر حاضرا إلى اليوم.

وفي تفسير ظهور الإصلاح في أوروبا تُطرح ثلاث فرضيات: أولها، فسر اللاهوتيون البروتستانت الأمر بأنَّ الكنيسة الكاثوليكية قد فقدت تدريجيًا تأثيرها جراء الفساد الأخلاقي والتردي القيمي الذي آلت إليه، وهو ما بات ملموسًا لدى العامة التي لحقتها آثار ذلك ابتزازا وإنهاكًا لاسيما بضريبة العشور وصكوك الغفران.

ثانيا، علل المؤرخون الحدث بأنَّ العوامل التاريخية أجبرت الكنيسة الكاثوليكية على الدخول في تحالفات، والمشاركة في سلسلة من الصراعات بين الدويلات الناشئة في أوروبا، حيث جرت الهزائم المتكررة تلك الدول الحليفة نحو الانحدار التدريجي لتأثير الكنيسة الكاثوليكية.

أخيرًا، بينت قراءة الاقتصاديين - التي عرضها آدم سميث ١٧٧٦م - أن المسألة تتلخص في كون «المونوبولات» الدينية التي تدعمها الدول صارت تعرض نفسها بشكل غير لائق، مما فسح المجال لدخول منافسين يتمتعون بجدوى أوفر.

وفي واقع الأمر مثّل الإصلاح البروتستانتي كسرا لحاجز المشروعية الدينية، بعد التفاف تيارات عدة حول مطلبي «لا وسيط للخلاص إلا المسيح» و«كلٌ بنفسه كاهن»، الأمر الذي يسّر اقتحام السوق الواقعة في قبضة مؤسسة احتكارية وحيدة، تتمثل في الكنيسة الكاثوليكية.

لكن الوضع الجديد الذي برزت فيه كنيسة روما مشاركاً فاعلاً في تأجيج الخصومات الدينية ومباركتها، ما كان مقبولا لدى طائفة واسعة من المفكرين، فقد شكلت الإنسانوية المسيحية نقدا من داخل البيت المسيحي ومراجعة جادة للأفكار الداعمة للصراع.

قدّم إرازموس رؤية جديدة للحرب ومُوجباتها، ذاهبا فيها إلى أن الحروب المقدسة بمثابة عرض مجازي للصراع بين الفضيلة والرذيلة، وألغى بذلك مدلولها السياسي، وما يُمكن أن تستند إليه من مرجعية دينية. لكن ذلك الخط الذي نادى به إرازموس لم يلق ترحيبًا، لا سيما وأن التهديد التركي كان على الأبواب، ولكونه يلغي تراثا عريقا في الإكراه والإلزام طالما استندت إليه الكنيسة.

فقد أنشأت الحروب الدينية مناخاً جديدًا قطع مع الهيمنة الروحية والواحدية اللاهوتية اللتين سادتا طيلة قرون، وقلصت من ذلك التأثير الأخلاقي والسياسي الذي مارسه البابوات، ولذلك رفض الجانب البابوي التوقيع على معاهدة ويستفاليا.

فقد أوحى ذلك الصلح بشكل بين أنَّ الوقت قد حان لإقرار التسامح الديني، وهو ما قاد مع الوقت إلى حرية الضمير. ومن هذا الأفق دبّ التحول نحو إقرار الحرية السياسية، التي بدأت تترسخ في هولندا وإنجلترا وهو ما سيقود لاحقاً إلى تلك الحركة الفكرية الواسعة وإلى ذلك التقدم الكبير، الذي سيحضّر لاندلاع الثورة الفرنسية ولانبلاج العصور الحديثة.

وبشكل عام، انطلقت مع الحرية الدينية حركة ليبرالية قوية في جل القطاعات، وأساسا في المجالات السياسية والفلسفية والعلمية.

بحلول عام ٢٠١٧م يكون قد مرّ على اندلاع أخطر فتنة دينية شهدتها أوروبا خمسة قرون، ولا تزال تبعات تلك الواقعة وتفاعلاتها سارية إلى اليوم، وفي محاولة لرأب الصدع ما فتئ العقلاء من الجانبين في مسعى دؤوب للتقريب بين الخصمين.

فالانشقاق بين الكاثوليك والبروتستانت - كما تعيش آثاره المسيحية - هو انشقاق اجتماعي ثقافي وتعليمي واقتصادي محموم إلى التاريخ الراهن. وبصرف النظر عما أحدثه الفعل البروتستانتي من تحرير للنشاط المسيحي من عديد الكوابح والجمود، ودفعه بالتحولات السياسية والاجتماعية في الغرب إلى آفاق أرحب.

على خلاف نظيره الكاثوليكي، وهو الرأي الذي بات مقبولاً في البلدان الكاثوليكية أيضا، مع انتشار طروحات ماكس فيبر ولفيف واسع من الاقتصاديين وعلماء الاجتماع. مع ذلك لا يزال ثمة تصور غائم رائج إلى اليوم هو أنَّ البروتستانتية تتطابق مع الحرية والديمقراطية، وأن الكاثوليكية تتلاءم مع المحافظة والسلطة المطلقة.

وكما سبق أن أشرنا فإنه في عام ٢٠١٧ استعاد اللوثريون والكاثوليك معاً ذكرى الإصلاح، بعد أن مرت على الحوار المسكوني بين الطرفين وعلى نطاق عالمي خمسون سنة، وسيدور التقارب حول الرسالة الإنجيلية للطرفين بوصف المسيح مركز الإيمان لديهما، ومن جانب آخر فمحاولة التعامل النقدي الذاتي مع ما جرّ إلى انقسام الكنيسة ليس في الماضي فقط بل في الحاضر أيضًا. الكثير من الخلاصات اللاهوتية لمارتن لوثر باتت مقبولة من قبل الكاثوليك كما بين الحوار المسكوني. وصيغت خمسة عناصر لهذه الوثيقة تتمثل في ضرورة انطلاق الكاثوليك واللوثريين من منظور الوحدة لا من حال الانقسام لتدعيم ما يجمعهم معًا، حتى وإن كانت الاختلافات هي الأبرز، وعلى اللوثريين والكاثوليك أن يتهيأوا على الدوام للتحول أثناء لقائهم بالآخر تبعاً لشهادتهم الإيمانية؛ وعليهما أن يحددا معا الخطوات العملية، بما يقود إلى التطلع الدائم وبشكل متجدد نحو بلوغ ذلك الهدف.

لا ريب أن الانقسام كان صنيعة اللاهوت ولكن التعددية كانت نتاج ترسّخ المنظور المدني للدولة وزحف قيم الحداثة، فالتحولات الاجتماعية - ولا سيما في المجال السياسي - قد أجبرت الكنائس بمختلف لواهيتها على القبول بالتعدد كواقع اجتماعي تمليه الدولة المدنية بقوة القانون؛ إذ لم يأت القول بالتعددية كنضج داخل الدين، ولكن كواقع خارجي فرضته الدولة بوصفها حاضنة للجميع؛ فليست التعددية الدينية السائدة في الغرب اليوم متأتية جراء لاهوت ديني منفتح، وإنما هي عيش واقعي ألفه الناس وتواضعوا عليه داخل الدولة المدنية.

zainbalkalbany1212@gmail.com

في التنوير والتجديد

عاطفة المسكرية

التنوير والتجديد الديني مصطلحات ظهرت وارتبطت بمُجريات أحداث القرن الثامن عشر والتاسع عشر في أوروبا و تحديدا بالفكر السياسي والاجتماعي والديني والفلسفي كذلك. وتطرق للمعاني المتصلة بمصطلحي التنوير والتجديد الديني أحد الباحثين المتخصصين في قضايا الفكر الإسلامي المعاصر حيث تدرج في مناقشاته حول عدة مسائل أهمها العلاقة التي تربط الإنسان بنفسه وبالكون وبأخيه الإنسان وبالغيب كذلك في مقال له بعنوان «التجديد الديني والمسألة الأخلاقية عند محمد إقبال». إن الله سبحانه وتعالى أنزل الكتب السماوية على أنبيائه بين أممهم في تلك العصور وحدثت اختلافات حيث إنَّ هناك من آمن وهناك من كفر كعادة كل الأمم في كل العصور.

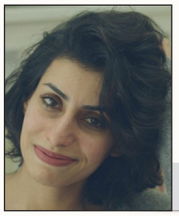
إن الكنيسة الغربية في السابق كانت مهيمنة على كافة المجالات المرتبطة بالمجتمعات الغربية والأوروبية تحديدا، حيث كان لها أثر في الجانب الاقتصادي، والسياسي، والاجتماعي، والديني، والثقافي، والفلسفي. وجاءت بداية القرن التاسع عشر ليصبح التنوير في أوج تأثيره على المجتمع إلى حد إصدار كتاب تنويري واحد على الأقل في اليوم الواحد وكانت بعض هذه الكتب تتعاطى مواضيع تثير صخباً شديدًا وجدلاً حولها لأن بعضها كان يصور الأديان وكأنها أفكار رجعية لا تمت للحداثة بصلة وفقاً للمفكر المصري محمد عمارة. والمثير هو الانتشار الهائل للفكر التنويري للحد الذي جعله حاضرا في كل المحافل التي كانت تقام في تلك الفترة كمعارض الكتاب التي كانت تتطرق للتنوير كمحور أساسي لها. على الرغم من ذلك، لابد من ذكر أن هذا المصطلح تختلف مضامينه اختلافا جذريا في الشرق مقارنة بمعانيه عند الغرب وهذا ما غفلت عنه فئات كثيرة في المجتمع آنذاك حيث يفترض أن يُقتبس تنوير المسلمين من القرآن وواقع المسلمين المبني على القيم الإسلامية لأنَّ نظرة الإنسان المسلم للكون ولنفسه تختلف تماماً عن النظرة اللاهوتية الغربية، فالتنوير الغربي جاء كرد فعل على السيطرة الكنسية الغربية وغالبا ما تكون ردات الفعل ناسفة لكل ما سبقها من أفكار وخاصة إذا كانت في نفس سياق الفكرة التي جاءت كردة فعل؛ فقد كان الشعار في ذلك الوقت أنه لا سلطان على العقل إلا العقل. ومن وجهة نظر شخصية، لا يتماشى مع المنطق العقلي لطبيعة الحياة البشرية؛ فالغيبيات حقيقة لا يمكن إنكارها وما أدل على ذلك إلا الموت. على الرغم من ذلك يعد العقل حاضرا في الخطاب الديني الإسلامي تحديدًا فقد ورد ذكره في أكثر من ٤٠ آية في القرآن الكريم، وهنا دلالة على تأكيد أهمية التفكر وإعمال العقل؛ فالفرق بين الدعوة الإسلامية والتنويرية أنه من المفترض عمله العقل بجانب الشرع على عكس التنوير الغربي الذي يركز على العقل منفردا. الأفكار الحديثة على المجتمع غالبا ما تلقى إما قبولا ورواجا أو استنفارا هائلا، وقد تلقى الاثنين معاً بين فئات مختلفة. وهنا يأتي دور المفكرين بالمجتمعات في مقاربة الأفكار ووجهات النظر والتفسير العقلاني للأفكار، ولا نستطيع احتكار هذه المهام على المفكرين، إنما يجب أن يقوم كل ذي وعي بدوره التوعوي في سبيل الارتقاء بالمجتمع والابتعاد عن سفاسف الأمور كالاختلافات التي تؤدي إلى الانقسامات في المجتمع الواحد بين مُختلف فئاته وبين جيل وآخر في بعض الأحيان.

إن الاختلافات حتمية وناتجة عن اختلاف الأفكار والبيئة التي نشأ فيها أفراد المجتمع الواحد، لكن تبقى مسألة تقريب وجهات النظر ممكنة لأبعد حد، وما أدل على ذلك إلا التكتلات السياسية/ الاجتماعية / الاقتصادية في مجتمعات الدول الصناعية - كنموذج - سهل الاستدلال بسبب وضوح الأهداف والنتائج لديها. وعليه، غالباً ما يتم السعي والتركيز فيها على إيجاد النقاط المشتركة. على كل، يعتبر التنوير كفكرة مثل العديد من الأفكار الجدلية التي ظهرت في المجتمعات ولكن كان للحركة دور أساسي لقيام ثورات اجتماعية وسياسية كالثورة الأمريكية والفرنسية تحديدا، مؤدية لبزوغ شمس الاشتراكية والرأسمالية، مؤثرة على الاقتصاد. كذلك أسهمت بشكل قيادي جداً لقيام الدولة الحديثة التي غيرت من توجهات أنظمتها القديمة إلى أنظمة تفصل الدين عن الدولة ولا زالت هذه الأنظمة قائمة إلى يومنا هذا. وإذا جئنا نمعن النظر لنظرة المجتمعات الشرقية والغربية للتنوير نجد أنها لا زالت مختلفة بينهما والفجوة غالباً ما تكون نابعة من منطلق ديني، فلا زالت المجتمعات الشرقية تنظر للفكرة على أنها محاولة لاستبعاد الدين ومغالطته في كل شاردة وواردة بينما ينظر إليها الغرب على أنها نوع من التجديد الإيجابي الذي سيسهم في تقدم المجتمعات.

بعيدا عن آراء الشرق والغرب ربما نستطيع طرح بعض التساؤلات التي توازن بين النظرتين، فلماذا لا نستطيع التقدم والتقليل من إضفاء الطابع الديني في تفاصيل الحياة مع الحفاظ على ثبات الهوية الدينية كأساس وقاعدة وجودية لا غنى عنها. فلم تكن التوجيهات في الدين داعية للطاعة فقط دون تفكير، ونستدل بقوله تعالى «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُم تَعقِلُونَ(٣)-(سورة الزخرف) وبقوله تعالى «وَمِن آيَاتِه أَن خَلَقَ لَكُم مِن أَنفُسِكُم أَزوَاجًا لِتَسكُنُوا إِلَيهَا وَجَعَلَ بَينَكُم مَوَدَّةً وَرَحمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَومٍ يَتَفَكَّرُونَ(٢١)-(سورة الروم). و«قُل لَا أَقُولُ لَكُم عِندِي خَزَائِنُ اللهِ وَلَا أَعلَمُ الغَيبَ وَلَا أَقُولُ لَكُم إِنِّي مَلَكٌ إِن أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ قُل هَل يَستَوِي الأَعمَى وَالبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ(٥٠)-(سورة الأنعام) وإن بحثنا لن نجد ما يتعارض مع الدعوة للتفكير في القرآن الكريم. ومن هذا المنطلق لابد من إعطاء الأفكار التي لن تلامس الثوابت والجوهر الديني فرصة لا سيما أننا لم نصل إلى البنية التحتية الفكرية التي يصل فيها الإنسان إلى قدرة مطلقة في تحليل تصرفاته ونقدها وإعادة النظر فيها باعتماد تام على عقله ونفسه وثقافته دون الحاجة إلى التجديد.

Attifa.nasser@gmail.com

الاختلاف والتعارف بين النصوص الدينية والواقع



زهرة السعيدية

يعتبر الكثير من المراقبين أن المشكلة الأساسية في العلاقة المتوترة والشائكة بين الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية هي عجز الطرفين عن فهم كل منهم للآخر، وقد تبنَّى محمد السماك هذه الفكرة في مقاله المنشور في مجلة التفاهم «التعارف في الإسلام بين الغاية والمنهج»، وحاجج فيه من منظور قرآني على أن الإسلام من جهته متقبل للآخر وداعٍ للحوار، ويبقى السبب الأساسي في التوتر بين الشرق والغرب حسب رأيه، هو عجز الغرب عن فهم الإسلام بالشكل السليم، لكنه غفل عن عوامل أخرى أكثر جدية وتعقيداً، سأطرحها في نهاية المقال.

ويحاول الكاتب معالجة موضوع العلاقة الشائكة بين الإسلام والحضارات الأخرى، مستهلاً بحثه بأدلة من القرآن على عالمية الرسالة الاسلامية، فيقول إنَّ العديد من الإشارات في القرآن تكشف عن ملامح التسامح والتعددية في الاسلام، مثل الإشارة إلى أن الله خلق الناس جميعاً من نفس واحدة، وإشارة أخرى إلى أن جميع الناس متساوون في الكرامة والحقوق، وإشارة ثالثة تدل على أن النبي محمد بعث «رحمة للعالمين»، ويرى السماك أن حكمة الله شاءت أن يكون الناس أمماً وشعوباً مختلفة حتى يتسنى لهم التعارف والتدافع، ومن ثم الوصول إلى الوحدة الإنسانية.

الاختلاف والتعارف في القرآن

العالم متنوّع جدًّا ومتعدّد ليس فيما يخص الأعراق فقط، وإنما في المعتقدات والثقافات أيضاً؛ لدرجة أنَّ الثقافات والإثنيات نفسها غير متجانسة، ومن الواضح جدًّا أن القرآن قد قدَّر هذا التنوع والاختلاف بين سائر الأعراق والثقافات والمعتقدات؛ فقد دأب على تعليم أتباعه أن البشر -وإن كانوا مختلفين- فهم متساوون جميعاً في الكرامة والحقوق، وأن الله جعلهم على هذا النحو بحسب ما جاء في الآيتين: «وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ»، و«وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا»، حتى يؤسّس لقيمة التعارف التي تحدث عادة مع الآخر، عن طريق الاعتراف به وباختلافة والتفاعل معه «دونما تبعية وإلحاق».

ولا يرى الكاتب أن علاقة الإسلام بالأديان الأخرى علاقة تسامحية وإنما إيمانية؛ حيث إنَّ إيمان المسلم لا يكتمل إلا بالإيمان بالرسالات الأخرى وأنبيائها. ولا تشبه العلاقة التسامحية العلاقة الإيمانية بأي شكل، فالأولى علاقة فوقية تستعلي على الآخر وتعتبره على خطأ، لكنها تتسامح معه. أما الأخرى فهي علاقة ندية تقوم على الاعتراف بالحق والاحترام المتبادل. ثم إنَّ هاتين القاعدتين -الاختلاف والتعارف- تؤسسان لقيمة أكبر وهي الوحدة الإنسانية التي لا تطمس التعدد، وإنما تسخره من أجل تبادل الخبرات والمنافع، وتُسهم في صنع مجتمع إنساني متحضر.

يقول الكاتب إنَّ وضع منهجية للتعارف أصبح حاجة إنسانية ماسة في ضوء أحداث القرن الواحد والعشرين المتمثلة في:

١- تحول القضايا الوطنية إلى قضايا عالمية.

٢- لم تعد كل دولة منكفئة على ذاتها؛ فقد أصبحت القوانين الدولية تلعب دوراً أساسياً فيما يتعلق بالقضايا المحلية.

٣- انحسار التنوع الثقافي بسبب العولمة، وشعور الثقافات المطموسة بالاختناق بسبب هيمنة الثقافات المتقدمة على العالم.

الاختلاف والتعارف في الواقع

ويرى الكاتب أنَّ أساس التوتر بين الإسلام والغرب هو جهل الغرب بالدين الإسلامي، مُدللاً على ذلك باقتباسات عديدة لمؤرخين ورهبان وسياسيين وصفوا الإسلام بأنه معاد وعنيف، وحذروا من الأخطار التي قد يشكلها. ولكني شخصيًّا أرى أن الكاتب لم يفلح في وضع تحليل جاد لهذه المعضلة. فعلى الرغم من اعتبار الصراع بين الطرفين على المستوى الشعبي ذا جذور دينية، إلا أنَّ الجميع متفق على أن أساس المشكلة سياسي بالضرورة.

رُبما أصبحت المشكلة في العلاقة بين الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية اليوم بطريقة ما تجسيدا لعجز الطرفين عن التفاهم المتبادل، بسبب صورة الإسلام المخيفة واعتبار الغرب المسلمين بأنهم مجموعة همج شاءت الأقدار أن يتواجدوا في المنطقة التي تملك احتياطات هائلة من النفط في العالم، من جهة، ومن جهة أخرى خوف المسلمين من استهداف الغرب لدينهم وعدائهم ضده. يقول جورج ماكلين في ورقته البحثية «الثقافتان الإسلامية والمسيحية: صدام أم حوار» إنه في كثير من الأحيان يتم تفسير الاختلاف بين الطرفين من خلال المقارنة بين مجتمع حديث منفتح على التنمية والتطور والإنتاجية، وآخر رجعي متعثر وغير منتج، وليزداد الطين بلة فإنَّ المشروعات الهجومية والأفعال المتطرفة التي ارتبطت بطريقة ما بالإسلام والمسلمين مثل أحداث ١١ سبتمبر... وغيرها قد أعطت نوعاً من المصداقية للنظريات التي تصف الإسلام بأنه أيديولوجية تؤسس للتعصب والإرهاب. علاوة على ذلك، فإن بعض المجتمعات الإسلامية بقيت لفترات متأخرة متمسكة بالأصولية فيما يخص مختلف جوانب الحياة، وهذا يتعارض ضمنيًّا مع مبادئ المجتمع المدني السائد في الغرب. لكن بالرغم من كل هذا وبالرغم من ازدواجية المسلمين واختلال معاييرهم عند معالجتهم للظواهر الاجتماعية، يبقى من العصي إنكار حقيقة أن إنتاج صور مشوهة للإسلام هو تبرير للسياسات الإمبريالية التي مارست وما زالت تمارس في المنطقة التي تمتلك موارد طبيعية وبشرية هائلة.

لا بد من القول هنا إنَّ التمسك الأعمى بأي أيديولوجية قد ينتج «تعصبا وتصلبا فكريا»؛ فمع أن القرآن يزخر بالإشارات إلى ضرورة قبول التعددية والتسامح والحوار مع الآخر المختلف وما إلى ذلك، إلا أنَّ هناك كثيرا من المجموعات المسلمة نجحت في تطوير عقائد متطرفة لا تقصي الآخر فقط وإنما تعدمه. وهذا ليس حكراً على الإسلام؛ فالكثير من تابعي الأيديولوجيات الأخرى قد طوروا بطريقة مشابهة جماعات متطرفة تتعصب ضد الآخر، وليس أقرب مثالاً على ذلك من مذبحة ١٩ مارس.

ما نحتاجه اليوم الدعوة للتسامح والتفاهم والحوار، وتحليل جاد للعوامل التي أنتجت هذا الصدام بين الثقافتين، واتخاذ مواقف جدية لا تخضع لأي نظرية عامة، مواقف تناسب الظروف السائدة في الأيام الحالية. ولابد من التخلص من الغرور والبدء في نقد نظام الأفكار المسبقة، واتخاذ مواقف مضادة لها إذا لزم الزمر.

Zahra.alsaidi09@gmail.com

الدوغما وأثرها في تشكُّل الدين

فيصل الحضرمي

في الفصل الرابع من كتابه المعنون «كيف يتكون الدين»، والصادرة نسخته العربية عن دار جداول للنشر سنة ٢٠١٤ -ترجمة رضوان السيد- والمنشور في مجلة التفاهم، يناقش الفيلسوف والرياضياتي الإنجليزي ألفرد نورث وايتهيد (١٨٦١-١٩٤٧) مسألة تطور الدوغما، قائلاً إنه لا مناص للحقيقة الدينية من التطور عن المعرفة التي نكتسبها حين تصبح حواسنا وإدراكاتنا مسلحةً بما يكفي بالانضباط والصرامة، وبدون ذلك فإنه يتعذر وضع أرضية راسخة للدوغما / العقيدة الدينية. فالدين عند وايتهيد يتأسس -في بادئ الأمر- على تعميم الحقائق النهائية المدركة بواسطة التجارب الذاتية المنعزلة، وانتظامها، ومن ثم، في نسق متماسك يتم توظيفه بغرض تقديم تفسيرات مقنعة للحياة. ويرى وايتهيد أن بقاء هذه الحقائق، أو سقوطها، رهنٌ نجاعتها في التفسير. أما خصوصيتها، فتتجلى في ارتباطها بقيم معينة دون سواها، عبر علاقات تعبيرية صريحة تلفت اهتمامنا إلى ما هو ثابت في الكون.

إنَّ الحقائق الدينية -بحسب وايتهيد- تضفي أهمية/ قيمةً على وجودنا الذاتي، ممتوحةً من طبيعة الأشياء نفسها. ولكن التجارب الذاتية ليست على قدم سواء عند جميع الناس، إذ هم متفاوتو الإدراك والاستيعاب، في حين تتطلب هذه التجارب قدراً عالياً من الإدراك العاطفي والخبرة الشعورية. فالشعور -عكس ما هو شائع الاعتقاد- يهيئ لنا سبيلاً أفضل إلى المراقبة والتتبع.

ولا يفوت الفيلسوف الإنجليزي أن يعرض لأصل كلمة «دوغما» التي تعني «الرأي»، أو -بتوسيع المعنى- «الرأي الفلسفي الخاص». كما كان الطبيب الإغريقي جالينوس يطلق تعبير «الأطباء الدوغمائيين» على الذين يطبقون في عملهم مبادئ وقواعد الطب السليمة، والذين يعارضهم جالينوس بالأطباء التجريبيين الذين يقررون أن «التجربة هي الأمر الوحيد المفيد». هكذا يأخذ وايتهيد على عاتقه مهمة المقارنة بين الدوغمائي والتجريبي في علاقتهما بالدين. وضمن هذا السياق، ينوه وايتهيد إلى أن تكوين الدوغمائيات يستلزم استعمال أفكار لها معنًى وصياغة معتمدتين؛ فالفكرة بمثابة «حلقةً في سلسلة»، فإذا ما ألفت نفسها في الفراغ عجزت عن الحركة. بالمثل، فإن الدوغما تعبير عن واقعة ما منظور إليها ضمن حقل فكري محدد، وهي غير قابلة للنقل من طريق ترجمة كلماتها، وإنما تكمن الطريقة الوحيدة لفهمها في استيعاب النظام الفكري الذي ينتظمها. والأمر ينطبق أيضاً على عملية تقويم الدوغما، أي أنه لا ينبغي لمفكر ما أن يزعم الصحة المطلقة لدوغماه إلا بعد أن يتحقق من المجال الفكري الذي أفرز تلك الدوغما. ويمثل وايتهيد على ذلك بحقيقة أن دوغمائيات الكنيسة في الفترة ما بين المئة الثالثة والمئة السادسة للميلاد، قابلها نظام الأفكار الذي أرسته الفلسفة الإغريقية، والذي لا يمكن تجاهل إلهامه هو الآخر. ويختم وايتهيد حديثه عن تطور الدوغما بالتأكيد على أن الدوغما، من حيث هي مقولة دقيقة، لا يمكن لها أن تكون نهائيةً خارج إطار المصطلحات والمفاهيم، مضيفاً أن تقدم الحقيقتين: العلمية والدينية، ليس إلا تطوراً في قولبة المفاهيم، وصوغ تصورات أكثر اقتداراً على سبر أغوار الواقع، بعيداً عن المجازات والتجريدات المزورة.

بعد ذلك، ينتقل وايتهيد إلى موضوع الخبرة والتعبير الذي يصفه «بالشعيرة التأسيسية المقدسة». فالتعبير إبداعٌ ينجم عنه استثارة الحدس الذي سيشكله الشخص المنبري لمهمة الشرح أو التأويل. إنَّ أصالة التعابير لا تشير إلى الاستمرارية فيما يخص عمليات التطور، وإنما يمكن لمجموعة من التعابير، أطلقها شخص أو أكثر، أن تدعم مجال الخبرة بحدوس جديدة تدفع الباحثين لمقارنتها ومزجها بأفكار وخبرات أخرى. بالنسبة لوايتهيد، فإن أعمال كتاب التراجيديا اليونانية وسقراط ودانتي وشكسبير غير قابلة للتكرار. فهؤلاء المبدعون يتسمون بالجدة دائماً، ورغم أننا نتطور مثلهم إلا أنه لا يمكننا تجاوزهم، بفعل الحدوس التي قدموها للعالم.

ثمَّة أمران يدعونا وايتهيد إلى عدم إغفالهما في هذا السياق؛ الأمر الأول: ارتباط الأسماء الأدبية عموماً بمحيط صغير لم يمنع نمو عبقرياتها، وهو ما يطلق عليه وايتهيد «فضيلة الواحة الصغيرة (وسط الصحراء)». فغوته أدرك العالم من مدينة فايمار، بينما لا يمكن فصل سقراط عن أثينا. أما الأمر الثاني فهو أن الناس، بالرغم من كونهم غير قادرين على خلق وقائع جديدة، وابتكار صيغ مختلفة للعالم، إلا أنهم يتسببون بنشوء تعابير جديدة حين يعبرون عن رؤيتهم للعالم. وبمرور الزمن، تمتلك هذه التعابير القدرة على استثارة ردود الأفعال الموافقة لإمكانياتها.

وبرأي وايتهيد، فإنَّ الاستخدام المتشدد للدوغمائيات الدينية أدى لعدم الاستفادة منها، كما نجم عنه دمار أنحاء كثيرة من العالم. إن التعبير باستخدام الدوغمائيات يمثل خروجاً من العزلة إلى المجتمع، كما يجعل الشيء، الذي لم تتحقق معرفته إلا سراً، يُعاش ويختبر بشكل جماعي.

ويُنهي وايتهيد هذا الفصل بالحديث عن الانحرافات التي تشوب تعابير الدوغمائيات في التقاليد الثلاثة: البوذية والمسيحية والعلم، وهي انحرافات مهمة حين يتعلق الأمر بالديانتين البوذية والمسيحية لأنها، وفق وايتهيد، تحيل إلى الأصول الدينية الأولى، أي إلى طبيعة الله، ومعنى الحياة. يتشابه التقليدان المسيحي والبوذي في كثير من الأمور. ففي كلا التقليدين توجد شخصية المخلص؛ المسيح وبوذا، ولكن لاهوت الديانتين أعطى لكل من هذين المخلصين وظائف مختلفة عن المخلص الآخر. كما أن الأرواح، في كلا الديانتين، تعود إلى الله، إلا أن هذا التشابه المبدئي يخفي وراءه فروقاً أساسية تتمثل في اختلاف مفهوم الله بين الديانتين، وفي اختلاف المعنى الذي تمنحه كل ديانة منهما لعودة الروح الإنسانية إلى الله.

أمَّا العلم، الذي جاء ليكون النظام الفكري الثالث، فقد أقدم على الإجابة عن الأسئلة التي طرحها لاهوتا المسيحية والبوذية. فقد أتى العلم بأفكار وتجارب جديدة من شأنها إعادة صياغة الرؤية الدينية للعالم. ومع انتصاف القرن التاسع عشر، كان العلم قد انقسم إلى تيارين اثنين، أحدهما تجريبي يُعنى بترتيب التصورات السائدة في البحوث العلمية، والآخر مثالي راديكالي يُعنى بالحقائق النهائية، تاركاً للفلسفة مسألة تقدير ما يمكننا معرفته عن الواقع الأساسي، وحجم مشاركتنا في الواقع المطلق. ويرى وايتهيد أن التعصب الذي استشرى بين لاهوتيي الديانتين المسيحية والبوذية نفى كلاً منهما بعيداً عن الآخر، وحرمهما من فرصة التلاؤم مع العلم الذي عانيا من زحفه عليهما.

وتبقى الإشارة إلى أن وايتهيد لم يفد من المقاربة الأنثروبولوجية في معالجته لموضوعات هذا الفصل، مثلما لم يفد منها في تحليل تاريخ الأديان في الكتاب بعامة، بحسب محمد حلمي عبدالوهاب في مقالة له عن الكتاب نفسه.

faisalsalim@hotmail.com

موقع الدين أمام السلطة عند ناصيف نصار

ناصر الكندي

قبل الشروع في الحديث عن مقال نبيل فازيو «الدين في حدود السلطة» المنشور في مجلة التفاهم، ينبغي التنويه إلى أنَّ موضوع علاقة الدين بالسلطة في العالم الإسلامي لم يُطرح إلا في بداية الاحتكاك بالآخر، أي في بداية الاستعمار الأجنبي للأراضي العربية حيث كان معظمها خاضعا للإمبراطورية العثمانية في القرن التاسع عشر. ولم تكن الدعوات في تلك الفترة لتهتم كثيرا بالجانب السياسي بسبب ضرورة التخلّص من المستعمر أولاً، وثانياً إعادة التوازن للعقل العربي مع موجات الحداثة القادمة من الغرب بين مستقبل وطارد لمبادئها. وعند انحسار الاستعمار في القرن العشرين، بدأ التنظير السياسي يتخذ مساراً أكثر تأصيلاً وفهماً من المرحلة السابقة له. فكان أن ظهرت تيارات يسارية وإسلامية وعلمانية عسكرية تحاول أن تجد بديلا للفراغ السياسي الذي خلفه الاستعمار. وبعد إخفاق العلمانية العسكرية بعد نكسة حزيران عام ١٩٦٧م انقسم العالم العربي بين تيارين سياسيين: الإسلام اليساري والعلمانية.

ينتمي الفيلسوف العربي ناصيف نصار إلى الفئة العلمانية، والمقصود هنا بالعلمانية ليس بالتأكيد العلمانية العسكرية، وإنما علمانية قائمة على الفصل بين الدين والدولة وفقًا لفلسفة تنويرية سيتم إيضاحها لاحقًا. ويشير الكاتب نبيل فازيو «أن نصار لم يحسب نفسه - في فلسفته السياسية - من زمرة فلاسفة الدين، بل فضّل أن يطلّ على الدين من زاوية تفكيره في العلمانية وفلسفته في السلطة». ويتناول فازيو فلسفة نصار عبر كتابه «منطق السلطة» وذلك من خلال أربعة محاور رئيسية: ١- فلسفة السلطة وسؤال الدين. ٢- في خلوّ الدين من نظرية الدولة والسياسة. ٣- في نقد الدولة الدينية. ٤- الدين في الدولة ومشكلة العلمانية.

يستعرض فازيو في المحور الأول «فلسفة السلطة وسؤال الدين» عن ماهية السلطة عند نصار وطابعها التركيبي واستدعائه لفلاسفة السياسة القدامى مثل الماوردي وابن خلدون وهوبس وروسو وكانط ولوك وهيجل وغيرهم. ويعرّف نصار السلطة على «أنها حق في الأمر، أو هي بالأحرى: احتكار له يُعطي لصاحبه مشروعية لإصداره الأمر انطلاقاً من التسليم بضرورة خضوع المأمور، فهي إذن جدلية أمر وطاعة بين الحاكم (الآمر) والمحكوم (المأمور) مدارها الاعتراف». ويقوم نصار في كتابه «منطق السلطة» بفصل السلطة عن السيطرة وعن القهر وكشف طابعها الإنساني واتصالها الماهوي بالعدالة. ولا يقبل نصار أي مقاربة سياسية ذات طابع إنساني وسلطة للدين؛ وذلك لأنَّ الأخيرة لا تملك مفهوماً عن السياسة بل هو مفهوم ثيوقراطي يقضي على أبسط مقومات السياسة من تعددية وحرية واختلاف.

أما في المحور الثاني «في خلو الدين من نظرية الدولة والسياسة»، فإنّ نصار يقدم نفسه كفيلسوف وليس كمثقف مثل العروي، أي أنه لا يفصل السياسة عن الدين إلا من وجهة نظر فلسفية. ولم يقدم نصار وجهة نظر فلسفية عن الدين مثل كانط، وإنما من وجهة نظر السياسة وعلاقتها بالدين، فهو يقول بأسبقية السلطة على الدين، وأن الدين حاجة طبيعية للإنسان مثل السلطة، ولا يفرّق نصار بين الدين والسلطة وفق حالة ماهوية بل معرفية، ويرجع التفريق إلى العقل، والعقل يقول إنه ليست المشكلة بأسبقية السلطة على الدين، المشكلة أن الدين بطبيعته يفرض مقبولية على معتنقيه في الدخول إلى السياسة، وهي ليست مشكلة فردانية بل جماعية.

ويشير فازيو في المحور الثالث «نقد الدولة الدينية» إلى أن طبيعة الدولة الدينية عند نصار هي نبذها للاختلاف، ولا يوجد ما يسمى بالـ«تسامح» الديني ويرفض نصار هذا المصطلح، فهو يخفّف من وطأة الاستبداد ولكنه لا يلغيه. ويفرّق نصار بين «العدل» الديني والسياسي، إذ إن العدل الديني يتعلّق بحقوق متعالية على الإنسان، لكنه لا ينكر أن هناك نوعا من التداخل بين السلطة الدينية والسياسية إذ من الصعب فصلهما. وهو هنا يحاول وضع تحالف دستوري من خلال تشريع سياسي يُقرّ أن الأخلاق في التشريع ضرورة. ويتحرّر نصار من تزاوج الدين بالسياسة خاصة في التضليل القائل إن السلطة حارسة للدين، فالدين -عند نصار- يحرس نفسه بنفسه دون حاجة للحماية السياسية.

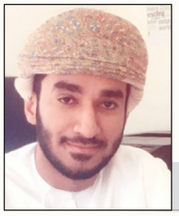
ويؤكّد نصار في المحور الرابع «الدين في الدولة ومشكلة العلمانية» بأنَّ العلمانية ضرورة وفقاً لتاريخها الكوني، ويجب على العلمانية أن تنظر للدين من خلال تاريخيّته وليس على أنه تجربة روحية تحجب عنا ما يعرفه من تطور تاريخي، ويكون ذلك بتكريس العلوم الإنسانية والتاريخ والفلسفة لمعرفة الدين وتطوره. وعليه، هناك مفهومان للعلمانية: الأول بمعناه الضيق في شقه السياسي، والثاني بمعناه الواسع التنويري. إلا أن هناك رهاناً غير محسوب بشأن بقاء الدين في موقعه عند دراسته وفقاً للعلوم الإنسانية والفلسفة، إذ سيجعل الدين تحت مجهر العقل الذي ربما لن يُخرج الدين حتماً من الفضاء العلماني فحسب، بل إلى ملاحقته! فها هو نصار يقول في منطق السلطة: «إذا كان المفهوم السياسي للعلمانية يقتصر على تحرّر الدولة وأنظمتها ومؤسساتها من اعتبارات الدين ومذاهبه، وإذا كان المفهوم التنويري للعلمانية يقتصر على تحرر العقل في مقاربته للحقيقة من الرؤية الدينية للكون والإنسان، فإنّه من المنطقي أن تكون العلمانية في جملتها خروج الإنسان من هيمنة الدين على حياته إجمالا من خلال الهيمنة على حياته الفكرية/ العقلية والسياسية، وليست أكثر من ذلك.»

يختم نبيل فازيو المقال بأن ناصيف نصار- وبدون أن يقصد - عبّد الطريق إلى بوادر فلسفة عربية في الدين ذلك أن نصار لم يقم بالفصل بين الدين والسياسة، بل قام بالمزاوجة بينهما خاصة في فكرة التحالف الدستوري بين السلطة والدين من خلال الأخلاق التشريعية. إلا أن فازيو يأخذ على نصار تمسّكه الفلسفي في بناء تصوّر للدين والعلمانية وتقشّفه في الانفتاح على تخصصات علمية أخرى. وأخذ عليه أيضاً تصوّره الحتمي والكوني للعلمانية الذي كان يتسم بالطابع العقائدي والدوغمائي.

في الحقيقة، لم يكن نصار المفكر العربي الوحيد الداعي إلى العلمانية خصوصًا في الثلث الأخير من القرن الماضي، فقد كان معه مفكرون آخرون مثل فؤاد زكريا وفرج فودة وعبد الوهاب المسيري وجورج طرابيشي وغيرهم. إلا أن نصار لم يواجه الدين بلغة حازمة مثل فؤاد زكريا وفرج فودة وطرابيشي ولم يتراخ عنه أيضا مثل محمد عابد الجابري وحسن حنفي الذين استبدلا بمصطلح العلمانية «المدنية» وذلك بعدم وجود كنيسة لتُفصل عن الدولة مثل الظروف المسيحية الغربية. وإنما قام بتحديد المفاهيم ونقطة الالتقاء والافتراق بين السلطة والدين وفق فضاءاتهما الطبيعية.

nskindi83@yahoo.com

صوت الآخر في فلسفة إيمانويل ليفيناس



سيف الوهيبي

بعكس السائد في عصره أسس الفيلسوف الفرنسي ميل إيمانويل ليفيناس، فلسفة العلاقة بين الكينونة والآخر، في حين كان الغرب يبحر في تيارات مثل البنيوية، والفيلولوجيا، والماركسية وغيرها، والتي ترتكز على مبدأ الذات دون غيرها، لذلك ظل فكر ليفيناس مغمورا ومهمشا، مقابل تلك الشهرة التي نالها جمع الفلاسفة في عصره، إلا أن أفكار ليفيناس تنعم اليوم باعتراف أكاديمي وعالمي يمتد إلى ما هو أبعد حتى من الأدوار الفلسفية، ليلامس ميادين مختلفة مثل السياسة والتأويل والأخلاق. «فيلسوف الغيرية»، مثلما يلقب اليوم في الوسط الأكاديمي، نناقشه في مقالة للكاتب الجزائري محمد بكاي المنشورة بمجلة التفاهم تحت عنوان «أخلاقيات التعامل مع الآخر، تأملات في فلسفة الغيرية عند إيمانويل ليفيناس».

أخلاقيات التعامل مع الآخر

يعتبر ليفيناس الاعتراف بالآخر الشرط الأساسي لقيام علاقة أخلاقية معه، بل إنها تسبق علاقته الانطولوجية بالذات والعالم، وأن الهوية الجديدة للذات، تسبقها هوية الذات الأخرى، هذه الفلسفة الأخلاقية لدى ليفيناس المحتفية بالغير، جاءت كرد أخلاقي فلسفي حاسم، لتُعلي من شأن الغير في الفكر الغربي المعاصر، منطلقة من الأخلاق وهي المبدأ الأول في فلسفة ليفيناس. يقول في كتابه (الكلية واللامتناهي): «الأخلاق ليست فرعاً من الفلسفة، وإنما هي الفلسفة الأولى». إن إيتقيا (الغيرية) ليفيناس هي سبيل مغاير لا يمجد الأحادية بقدر ما يقف ضدها، وهي تماد على المركزيات بإثارتها لعلاقتنا مع الآخر، باستحقاقها للدرس والفحص، بأصالتها إلى جانب الذات. ليفيناس أقحم فلسفته برؤى جديدة تدور محاورها حول التسامح والمحبة والاعتراف بالغير الغريب عنا، يكتب: «الموجود هو الغير، والفلسفة هي طريق الغير إلى الله»، وقد أعادت الفلسفة الليفانسية الاعتبار والأهمية المغيبة لكثير من المواضيع ذات الصبغة الأخلاقية، والبعد الإنساني مثل: الصداقة، والمحبة، والعطاء، والتكفير عن الأخطاء والغفران، وغيرها، لقد انتقل ليفيناس من علم الوجود إلى فلسفة الأخلاق، ومن الذات والوجود إلى الغير، من النرجسية والأنانية إلى المجتمعية.

إيتقيا المسؤولية نحو الآخر

في لحظة اللقاء مع الآخر الغريب عني، البعيد عني، الذي ليس أنا، في لقائنا وجهاً لوجه، في مناداته لي واقترابه مني، تتجلى الأخلاق الإنسانية في مراعاة مسؤولية الذات تجاه الغير، فالآخر وجه الوجه، لا هو بالظاهرة الغريبة، ولا بالظاهرة المضادة، يقول ليفيناس في هذا الاطار: «يفرض الوجه ذاته علي، فلا أستطيع أن أمتنع عن سماع ندائه أو تجاهله ونسيانه، لا أستطيع أن أتخلى عن مسؤوليتي أمام بؤسه»، ويضيف - أن أكون أنا، ذلك يعني عدم القدرة على التهرب من المسؤولية»، فالمسؤولية كما يحددها ليفيناس هي هوية الذات الجديدة التي تضع نفسها في خدمة الآخر، وليست لي الحرية في الهروب من المسؤولية تجاهه، إنها تفرض نفسها عليَّ، ومهما كانت مواقف الآخر تجاهي، فهي مسؤولية غير متبادلة، وإنما في اتجاه واحد، لا تخضع لمبدأ المبادلة أو المقايضة، وإنما هي مسؤولية غير مشروطة!

عندما يأتيني الآخر في زيارة أو يحاورني أو يخاطبني فستتولد داخلي التزامات أخلاقية، تتجلى في أن أكون دائماً موجوداً من أجل الآخر، حتى في لحظات الاحتضار. والاقتراب والتآزر هو إكمال النقص الذي تعاني منه الذات، يكتب ليفيناس «إن عظمة الغير ومحبتي له تجبراني على أن أكون جاهزاً وموجوداً من أجلى؛ فإنني مسؤول تمام المسؤولية عن معنى حياته في محبته والخوف من موته، وتأثري من جراء ما يحدث له، وحزني وقت فراقه»، نتيجة هذا التأثر يتولد الحب تجاه الغير الذي نحمله في مكنون صدورنا وأفئدتنا للغير، فالموت هو الخطر الحقيقي الذي يقترب منا، وحزننا على فراقه، ليس ضيقاً وغماً من الموت والفناء، فهو أمر لا مفر منه؛ وإنما صرخة في وجه العنف والحروب التي ما تنفك إلا وتسفك مئات البشر وتحصد الأرواح وتنشى المدافن. السلام باعتبار ليفيناس ليس نهاية للحرب أو ختاما للاقتتال، أو انصياع الخاسر للمنتصر، يقول ليفيناس «على السلام أن يكون سلامي أنا، بعلاقة تنطلق مع الذات نحو الآخر بالرغبة والطيبة، حيث الأنا تقوم وتستمر بدون أنانية».

الغيرية وتجلياتها الخطابية

في أول محادثة مع الآخر، تكون الذات قد تحررت من عقالها وانفتحت على كل غريب ومختلف عنها، مما يحدث انقلابا آخر داخل الذات، فعندما يتحدث موجودان؛ سيبدأ التبادل في لحظة معينة وينطرح بطريقة مستقيمة معلناً عن بدأ عملية الحوار والمحادثة، الأمر الذي يقضي على كل أشكال الانغلاق والعزلة البالية والمعتقدات الراسخة عن الطرف الآخر، يذكر ليفيناس في كتابه (الكلي والنهائي): «إنّ اختراق قوقعة العزلة هو وحده الذي يسمح لنا بالنفاذ إلى آخر الوجود بطريقة مغايرة عنه، وسيشرع أبواب الأنا المؤصدة عن طريق اللغة والحوار نحو الوجود مع الآخر ومشاركته همومه وتطلعاته»، من ثم فإن المقابلة التي تتم بين الوجهين (الأنا والآخر) تحمل في طياتها سلاماً ومحبة وخيرا؛ لهذا فلقاء الذات والآخر وجهاً لوجه يتطلب واجبا أخلاقيا يفرضه الآخر عليَّ، الأمر الذي يستدعي (اللغة) أو الواسطة بين الأنا والآخر، التي تجعل العلاقة بين المتحاورين ممكنة، وتحقق التواصل الكفيل بعقلنة البشر والحد من نزاعاتهم، وهذه اللغة تظل في قلب الأحداث وتبقى الوسيلة الوحيدة لإجراء مفاوضات للخروج بتسويات ظرفية واتفاقيات مرضية لجميع الأطراف، يقول ليفيناس - يمكن أن نسمي هذه المقابلة حواراً يدخل عبرها المتحاورون إلى فكر الآخرين حيث يعطون للحوار قيمة، ويمكن أن نسمي اجتماعية وحدة أشكال الوعي المتعددة الداخلة في عين الفكر».

خاتمة

انبثقت فلسفة ليفيناس في عصر اتسم بالمناداة بالذات دون سواها، وانتصار للآلة على حساب الإنسان، كل التيارات الفلسفية كانت تنادي بتذرية الإنسان داخل كيانات فردية معزولة تموت من فرط الخصوصية، وتحول الأفراد لكائنات نرجسية منطوية على ذاتها، ومنشغلة عن كل ما يدور حولها عبر ممارسة طقوس التطهر من الآخر والتنصل من كل أعباء المشتركات الإنسانية، في حين ظهر ليفيناس بوجه مغاير تماماً عبر مبحث الأخلاق والعلاقة بين البيذاتية والإيتقية التي تربط الذات بنظيرها، وتؤكد على ضرورة الاعتراف بالآخر كشخص لا كشيء. طرح حينها ليفيناس أفكاراً غيبته عن التقاليد الفلسفية الرائجة، إلا أنها أثبتت على توالي الزمان، أنّ علاقة الذات لا تتأثر إلا بالعلاقة مع الآخر ممثلة في الصداقة والمحبة والعطاء الإنساني، الذي يُخلف الخير والسلام والمساواة بين بني البشر.

saif.alwahaibi15@gmail.com

الصراع بين القيم والتقدم العلمي في عصر العولمة

رية الخزيرية

إنّ التغيرات التقنية التي تحدثها العولمة في مجتمعاتنا والتي تحصر اهتمامها بالتطور التقني المتجرد من الدين والقيم الأخلاقية تعتبر المسبب الرئيس لشعور الإنسان المعاصر بالإحباط وخيبة الأمل والشعور بالاغتراب، وعدم الانسجام لانفصال العلم عن قيمه الروحية والدينية وفقدانه للحوار والتعايش المشترك بين الشرق والغرب في ظل هيمنة الحداثة. هذا أهم ما ورد في مقال الكاتب محمد حلمي عبد الوهاب الذي نشرته مجلة التفاهم بعنوان «الدين والعلم والقيم: الصراع على المجال العام في أزمنة متغيرة».

يذكر الكاتب تنبؤ بعض العلماء من القرن الماضي ومنهم العالم السيوسيولوجي هلموت شلسكس بظهور دولة من نوع جديد تعتمد على التطور الإلكتروني، حيث ستكون إحدى نتائجها ظهور حكومة إلكترونية تفرض طاعتها على الجميع، وبالتالي تلاشي مبدأ الديمقراطية والحق في إبداء الرأي، ويعلل الكاتب ذلك بأن «كل معارضة ضد الحقيقة المضمونة تقنيا ستكون لا عقلية».

من ناحية أخرى، يرى الكاتب أنّ هناك بعض المخاوف التي تنتاب رجال الدين والفلسفة والعلم من أنّ التقنية والعلم الحديث أو بما يسمى (بالعولمة) تسيطر على الإنسان ويصبح متجردا من القيم والدين؛ وذلك لأنّها تنصب على الاهتمام التقني البحت، ويؤكد الكاتب أنّ قوة العلم في الوقت الراهن لا تكمن في صحته وموضوعيته، وإنما في كونه أصبح مصدرا للتشكيك وعدم اليقين، مستدلا على ذلك برؤية كثير من المراقبين اليوم الذين يحذرون من«العدمية»، و«ضياع المعنى»، و«زوال القيم».

وليس أدل على ذلك من أننا نعيش اليوم في مجتمعات إنسانية انهارات بها نظم القيم بفعل التغييرات المتضمنة «العلاقات الأسرية، وأنماط الإنتاج» مما يزج بالإنسان المعاصر إلى الإحباط وخيبة الأمل والشعور بالاغتراب، وأوضح الكاتب ذلك بأنّ هناك قيم ما بعد الحداثة والمرتبطة بتحولات عارمة يشهدها المجتمع الحداثي المنسلخ من المجتمع التقليدي المتميز بقيمه المتوارثة.

إنّ المخاوف ترتبط بعدم وجود مرجعية للقيم بحد ذاتها حيث إنّ ظاهرة العولمة أدت إلى ضياع البوصلة الأخلاقية المحددة لتلك القيم، ويذكر الكاتب أنّ تطور التقنيات، وهو العامل الحاسم وغير المتوقع، يخشى أن يؤدي بنا إلى إنسانية لا نعرف ماهيتها.

ثقافة الأزمة وأزمة الثقافة

يتأتى ذلك بانتقال الإنسانية من الرؤية التأملية إلى الفكر التقني، ومن الاهتمام بالجوهر الروحي الديني إلى الانشغال بالدوافع الغريزية، حيث يذكر الكاتب مرجعية القيم في الزمن الراهن ما إذا كانت تعود إلى «ضمير الفرد بوصفه مواطنا مدينا يعيش في دولة علمانية» أو إلى «منظومة القيم الدينية الكبرى التي توارثتها الجماعات البشرية»، حيث إنّ مواطن المجتمع العلماني الذي سيتحول إلى وحده لا يفكر إلا في مصالحه ولا يرى إلا حقوقه الذاتية، في مقابل ذلك فإنّ الدين وحده يمكنه أن يساعد على «الحداثة المتكسرة». ثمّة من يرى أنّ الدين إنّما هو عبارة عن نسق قيمي؛ فهو الإطار المرجعي الذي ينطلق منه الإنسان في تصرفاته فتؤثر على علاقته بنفسه أولا، ومع خالقه ثانيا، ومع الآخرين الذين يشاركون حياته ثالثا.

من ناحية أخرى تطرق الكاتب للثقافة الاجتماعية التي تعد بالإضافة إلى الدين عاملا مؤثرا على الفرد؛ فهما اللذان يكونان معظم تصوراته، ويؤثران في تصرفاته العملية، فمن خلالهما ينظر للقضايا الكبرى: الخير والشر، السعادة والشقاء، وأحوال الوجود الإنساني وأولوياته.

ويرى الكاتب ضرورة تلازم التدين مع تطور المجتمعات وأنّ ذلك لا يتعارض مع نمو العقل البشري وأنّ الإنسان ينقاد بعقله إلى التدين، أمّا إذا خشي المجتمع أن ينحرف الإنسان بعقله إلى مصالح فردية وبالتالي يعيق مصالح المجتمع فإنّ الدين هو الذي يردعه إلى الطريق الاجتماعي السليم «الصراط المستقيم».

ويترتب على ما سبق بأنّ واقع العلمانية في الوقت الراهن أصبح غير مقنع للإنسانية جمعاء وهناك شك وجدل عند البعض حوله، وكما أنّ هناك انعدامًا في الحوار بين الإنسان الشرقي الذي تمسك بدينه واعتبره محور حياته ومحركه، وبين الإنسان الغربي الحديث الذي لم يحركه الدين، فإنّ هناك أيضًا انعدام في الحوار بين الشرق والغرب بفعل الهيمنة التي فرضها الغربي على الشرقي. وفي ظل هذه الأوضاع التي يعيشها المجتمع الحديث، تراجع دور الدين في تسيير هذه المجتمعات التي لم يصبح الدين مصدرا تستمد منه تشريعاتها ومصدرا موجها للأخلاق؛ حيث أصبح كل فرد مرشدا أخلاقيا لنفسه.

الصراع على القيم

يتساءل الكاتب هنا هل التراجع عن القيم في المعتقدات الدينية هو حل للخروج من أزمة العلم في العصر الحديث؟ حيث ندرك بأنّ العلم سلاح ذو حدين يمكن اعتماده لفعل الخير أو اعتماده لفعل الشر، ويضيف الكاتب نظرة العالم ألبرت ريتشل الذي دعى إلى شعار «الدين للقيم والعلم للظواهر والحقائق» وإن كانت نظرته هذه قاصرة؛ لأنّ القيم متضمنة في كل الممارسات الإنسانية.

من جهة أخرى، يمكن القول بأنّ القيمة الإنسانية تصدر من ذات الإنسان لا من دافع خارجي متسم بالإكراه أو القوة (لا إكراه في الدين قد تبيّن الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم).

rayaalkhuzairi@gmail.com

هل نحتاج التعددية الدينية؟

نوف السعيدية

يُجادل كارميلو دوتولو في مقاله المعنون بـ«التعدد الديني والحقيقة من منظور كاثوليكي.. هل يقبل الدين التعدد حقا؟» والمنشور في مجلة التفاهم، حول قبول الدين المسيحي للتعددية الدينية، ويناقش العقبات العقائدية التي تقف في طريق التعدد؛ وأهمها: الحقيقة الإلهية، ومصدر الحقيقة الإلهية. وتُمثل هذه الدعوات للتعدد الديني محاولة لإحلال التناغم محل العداء في لقاء الديانات.

فما هي التعددية الدينية؟ لا تعني التعددية الدينية قبول الأديان المختلفة فحسب، بل الاعتقاد بتساويها؛ فبينما تقبل معظم الأديان بأديان أخرى إلا أنه قبول مترفع ينطوي ضمنيا على التصديق بأن هناك دينا خلاصا واحدا. تؤمن التعددية بتعدد طرق الوصول إلى الله، وتنظر لدين ما على أنه مجرد إحدى الطرق المحتملة للحقيقة. لا يفوتنا هنا ملاحظة الشبه الكبير بين مفهوم تعدد الأديان، والتصوف في الإسلام الذي يعتقد بتعدد الطرق بتعدد الخلائق.

إنَّ فكرة التعددية نشأت في أوروبا خلال وقت كان يسوده الشك واللايقين تجاه كل الأمور بما فيها العلم، خصوصا مع فيزياء الكم ومبدأ اللايقين لهايزنبرج الذي يستعيض عن الإجابات القاطعة بإجابات احتمالية، ونسبية آينشتاين التي وضعت لفيزياء نيوتن الكلاسيكية إطارا مرجعيا تفشل في أن تصح خارجه، وعليه فقد شهد الناس تقويضا لمبادئ اعتبروها لفترة طويلة حقائق لا تمس. ومع فقدان الثقة بالمنطق العلمي الذي بنيت عليه الحقائق العلمية، وإحلال الحقائق الموضوعية، محل الحقائق المطلقة. إذن، فقد كانت هذه هي بواعث ظهور التعددية، نعني أن الشك في وجود حقيقة مطلقة واللايقين في تصوراتنا عن العالم، قد تكون قابلة للتطبيق على الأديان أيضا. أما الحاجة التي يحققها ذلك، فهي التمهيد للنظام العلماني، ونقض الدول الدينية. بمعنى أنك تنتقل من الدولة المسيحية التي تؤمن بكونها حاملة الدين الحق، والمتسامحة مع الأديان الأخرى، إلى دولة لادينية تقبل الأديان بالتساوي. يعبر د. محروس بسيوني عن غاية التعددية الدينية بالقول إن هدفها هو «تطويع الأديان حتى لا تقف في وجه العلمانية». إذن، يُمكننا أن ننظر إلى التعددية باعتبارها النقلة الضرورية من التسامح، والمؤدية للعلمانية؛ ذلك أنَّ معظم الأديان، خصوصا حين تكون دين الأغلبية -وإن قبلت بأن يمارس المنتمون لأديان أخرى طقوسهم- فإنها ترغب بالسيادة بمعنى ما.

تذهب التعددية إلى ما هو أبعد من الاتفاق بشأن القيم أو بعض الأخلاق، أو المنظور المشترك تجاه بعض القضايا. تتَّفق كثير من الأديان على أهمية مساعدة الإنسان لأخيه الإنسان، إلا أنَّ البحث عن أوجه تشابه كهذه ليس ما تعنى به التعددية، بل إنها تُعنى بالبحث في الحقائق المتعارضة بشأن القضايا الجوهرية والدعوة لقبولها معا، باعتبارها جميعا محاولات -لا يتفوق فيها أحد على أحد- للوصول إلى الحقيقة الإلهية.

التفريق بين التعددية والتسامح

يكمُن الفرق بين التعددية والتسامح تحديدا في موضوع «التساوي». إنَّ التعددية لا تسعى لقبول الدين الآخر فقط بل إلى رؤيته على قدم المساواة، وتقدره في انفتاح كامل باعتباره اختلافًا مرغوبًا. غالبا ما يسهل على الأديان القبول بالتسامح (بل وتعتبره جزءًا من قيمها التي تثبتها بالنصوص المقدسة)، لكنها ترفض التعددية لأنها غالبا ما تتعارض بشكل صريح مع الكتب المقدسة. فوق كل هذا فإن «كل دين هو تعبير عن رغبة البشر في إثبات الذات، وليس الانفتاح» كما يرى كارل بارث، وهذه هي الإشكاليات الأهم التي تقف بوجه التعددية الدينية.

التعددية من المنظور المسيحي والإسلامي

كما قلنا، فإن الأديان بطبيعتها لا تميل لهذا المفهوم، وأن الدول الدينية لن تلجأ له على الأغلب ما لم تجد نفسها مضطرة لذلك، أي بعد أن تمر بتجارب عنف طائفية تلزمها بتبني حلول أكثر جدة.

وبالنسبة للمسيحية -حسب المقال- فإنَّ «تعددية الأديان تفكك القناعة السائدة بالكونية التي لطالما زعمتها المسيحية»، يشاركها الإسلام واليهودية أيضا في ذلك. يجادل علماء اللاهوت بالقدرة على استغلال قيم المسيحية لتحقيق الخلاص للبشرية. لكن هذا هو الرأي الحذر. أما إذا أتينا لصلب الموضوع، فإن الإيمان بوجود أديان صحيحة متعددة، فهو أمر يرفضه الكتاب المقدس. وفوق هذا فإن الأديان التي تسود في دول والتي لم تخض تجارب قوية تسائل بعنف علاقتها بالسياسة، وتحدد أدوارها ووظائفها بوضوح، فإن المنضوين تحت مثل هذه النظم يرغبون غالبا بأن يكون دينهم دين التشريع في الدولة.

علينا الاتفاق على أنَّ التعددية الدينية لا تتفق مع بعض تعاليم الكتب المقدسة، وهذا ينطبق على كلا الديانتين. وإن كنا سنعتبرها أمرا ضروريا ونسعى لترسيخها -رغم ذلك- فهذا سيعني استعدادنا لأن نتبنى تأويلا معاصرا وجديدا تماما. يرى الكثير من المنظرين الإسلاميين أن التعددية خطر على الإسلام، لما فيها من مس بجوهر الدين ومكانته. لكنَّ علماء اللاهوت استطاعوا من قبل تغيير مسائل فقهية وعقيدية تم الإجماع عليها لعصور، يرون أن الطريق إلى التعددية هو باختبار مضامين الديانات الأخرى بما في ذلك معناها، ووظيفتها، وقيمتها، ومساهمتها في خلاص الإنسانية. يجب أن تقارن هذه المضامين مع باقي الأديان؛ سعيا للحفاظ على هوية الدين بشكل لا يتعارض مع توحيده وضمه للأديان الأخرى، لا بالبحث فيما تتفق عليه الأديان بل فيما تختلف فيه وما الذي يصنع خصوصيتها.

nouf.alsaidi@gmail.com

التأويل بين الواقع والنص الديني وآفاق التحضر

قيس الجهضمي

إنّ ظهور فكرة أنّ الإسلام هو خاتم الرسالات السماوية وأنّ النص القرآني هو آخر وحي يتلقاه البشر من الله جعلت مسألة التأويل لهذا النص تسير في مفترقين: إمّا أن يكون هذا النص هو تام من كل الجهات فانتهى إلى دلالة واحدة، أو أنّه لا يقتضي نهاية هذه الصفة الخطابية بين الله والبشر، بمعنى أنّ هذا النص لا يُحصر في دلالاتٍ أحادية. يتناول الكاتب عبدالحكيم أجهر في مقالته «الاستراتيجيات التأويلية في الإسلام والآفاق المعاصرة» والمنشور بمجلة التفاهم ضرورة الممارسة التأويلية لهذه الأمة، وما تخلق من آفاق جديدة تقترب من الحقيقة وتزيد من الوعي بالواقع مستندة إلى الخطاب الإلهي لتحقيق سبل التقدم والتنمية؛ إذ يتجلى من خلال الممارسة التاريخية للمسلمين أنّ هذا الخطاب الإلهي وعلاقته بالإنسان لم تتوقف، وأنّ محاولات الكشف عن هذه المقاصد الإلهية في النص القرآني لا يمكن أن تنتهي للأبد، وهي مهمة جماعة لا فرد، والجماعة هنا لا يقصد بها إجماع علماء معينين، بل ما يخرجه هؤلاء العلماء من تنوع في المواقف والفرضيات التأويلية التي تسعى لمقاربة الحقيقة.

إنّ القصد الإلهي في خطاب الحق أن يكون المراد الإلهي غير متناه من خلال هذه الألفاظ والمفردات -كما يذكر أجهر- وأنّ لغة هذا الخطاب الإلهي هي اللغة العربية التي أوكل إليها حمل هذه المهمة كونها لا تكشف المقصد كاملا، فأصبحت اللغة بهذا الأمر هي موطن الحقيقة الكاملة التي من خلالها تظهر أو تختفي عن العقل الإنساني، وقد تميزت هذه اللغة بأنها تحوي كمًا هائلا من المقاصد الإلهية اللامتناهية، وأنها تستطيع أن تتجدد كل يوم لتكشف عن هذه الحقيقة، فقد سمحت لكل المحاولات التأويلية السابقة التي اشتغلت عليها أن تجد فيها جانبا من الحقيقة.

والممارسة التأويلية قائمة على ثلاثة أطراف هي: (اللغة، والواقع، والإنسان المؤول)، وكل طرف منها هو وسيط للطرفين الآخرين، فاللغة وسيط بين الإنسان المؤول والواقع، فالواقع الذي ينكشف من خلال البحث عن الحقيقة داخل النص بواسطة الإنسان المؤول هو وسيط بين النص والمؤول إذ لا يمكن قراءة النص قراءة متجددة بعيدا عن واقع مختلف وزمان متجدد، والإنسان المؤول هو وسيط بين الواقع والنص يقترب من الحقيقة من خلال قراءة الواقع الذي ينمي الوعي فيه ويجعله يقارب الحقيقة داخل النص، وكل هذه الأطراف تسير بصيرورة التاريخ وتحرك الزمن.

لقد أفرز التاريخ العربي الإسلامي العديد من الاستراتيجيات التأويلية كل واحدة منها حاولت مقاربة الحقيقة في النص حسب طريقتها، يذكر منها الكاتب: الاستراتيجية اللغوية والتي عُنيت بتأويل النص من خلال المجاز اللغوي، والاستراتجية الصوفية التي قامت بتقسيم النص لظاهر وباطن وجعلت من الباطن موطن الحقائق يكشف عنه عن طريق الحدس والخيال، ومنها الاستراتيجية الفلسفية التي يرى فيها ابن رشد أنّ الباطن هو العقل الموجود هناك بوصفه الحقيقة ويكشف عنه عن طريق التضمن العقلي للمعنى المجازي للفظ، والاستراتيجية الرمزية وهي التي تقوم على أنّ الألفاظ عبارة عن إشارات ورموز لمعان أخرى ويتطلب الكشف عنها ذهنا تخيليا رفيعا، وهناك استراتيجية الظاهر التي تذهب إلى المعنى المباشر الذي يؤديه اللفظ، إن كل هذه الاستراتيجيات التأويلية باستثناء استراتيجة الظاهر تنطلق كلها من فكرة واحدة، وهي أنّ النص دائما ما يحيل إلى معنى أو بعد آخر يكون البحث فيه عن الحقيقة، وهذا الاحتمالات المتعددة داخل النص تقوم دائما بتجديد العلاقة بين الإنسان المؤول والعالم كما أنها تزيد من وعيه بذاته، ويذكر الكاتب أنّ على الجماعة «أن تتعهد النص بأبعاده كلها ويجب أن تتخلص من فكرة الإجماع التام وتعترف بتعدد الاجتهادات»، لأن العلاقة في التأويل بين الله والإنسان علاقة في التاريخ كما يتجلى في تعدد المدارس ووجهات النظر في الممارسات التاريخية الإسلامية.

وفي تعريف التأويل ذهب الكثير من المسلمين القدماء إلى المطابقة بين التفسير والتأويل، وهناك فريق آخر ميز بين التفسير والتأويل حيث جعل التفسير «بيان لفظ لا يحتمل إلا وجها واحدا» بينما التأويل «توجيه لفظ متوجه لمعان متعددة إلى واحد منها بما ظهر من الأدلة»، أما الكاتب فيرى أن التأويل هو «نشاط فكري يبحث في المعنى وليس أي معنى بل ذلك المنغلق منه القابع هناك في مكان ما بين مفردات وتراكيب المفردات والجمل»، لذا فأصحاب نظرية التأويل يذهبون إلى الإقرار بفكرة شرعية الاختلاف التي تعبر عن وعي كبير في التعامل مع النص القرآني وأن المرء مخاطب بما أداه إليه اجتهاده من تأويل الكتاب أو السنة. وفي المقابل من يرفض التأويل ويتمسك بالدلالة الحرفية أو الظاهره للفظ هو يعارض بقوة ثلاث مسائل برأي الكاتب أولها أنه يرفض التاريخ باعتباره أنه توقف مع ختام الرسالة وليس هناك من جديد على الصعيد العلمي والعقلي يمكن أن يحدث، أما الثانية فهي التشكيك في «الفاعلية الإنسانية المعرفية» بحيث يصبح الجهد العقلي غير مشروع أو صعب بحكم أن الحقيقة النقية وجدت في تلك اللحظة النبوية فقط، وفي النهاية هم يرفضون الاختلاف وتعدد الأفهام وبهذا يعتبر التأويل عند هؤلاء هو تحريف للنص الأصلي لأنّه يخرج عن الدلالة الوحيدة التي وضعوها له.

ويذكر أجهر أنّ النص القرآني كان نصا للجماعة في مجمله وليس فقط للتشريعات والأحكام، كما أنه يروى عن النبي أنه فسر آيات تعد من القرآن علمه أيّاهن جبريل وهي آيات تتعلق بالأمور التشريعية المتصلة بالحلال والحرام، وكذلك كتب التفسير التي تظهر أن النبي لم يشرح ويفصل كل شيء، لذا فمهمة الجماعة متابعة تأويل النص القرآني، كما أن الملاحظ في تفسير الآيات لم يكن بالرجوع فقط لأقوال وأفعال الرسول بل تعلقت أيضا بأسباب النزول والظروف التي حدثت فيها تلك الوقائع، لهذا يكون التأويل من التكاليف الكبرى على الأمة ويرى الكاتب بأنّه فرض كفاية عليها بوصفه بحثا عن آثار المقصد الإلهي من خلال الإشارات الموجودة داخل اللغة، فالدلالة المباشرة لا تعبر بالضرورة بطريقة صحيحة عن الحقيقة بل إن النص القرآني يسمح بتعدد الدلالات للشيء الواحد، فالتأويلات القديمة وطرقها تؤكد أن التأويل شرعي تماما تسمح به لغة النص القرآني وأنه لا يزال هناك الكثير من الجهد التأويلي يمكن إنتاجه.

والتأويل من وجهة نظري هو بوابة الدخول للتقدم والنمو المعرفي والثقافي لدى المسلم إذ يفتح له آفاقا أوسع في التعامل مع قضايا واقعه وتحقيق مفهوم الاستخلاف الذي بمقتضاه تتم المحافظة على القيم الإنسانية الروحية والمادية الفاعلة في تطوره ورقيه، إن تطور المدارس التأويلية المختلفة التي تعطي تنوعا فكريا ومعرفيا ومنهجيا، يقوم بتحريك الكثير من القيم والمعارف الإنسانية والمفاهيم التي يطرحها واقعنا المعاصر، وبالتالي تجعل من المسلم قادرا على تقديم رؤى وأفكار تساعد على صناعة حضارة أكثر تقدما مستمدا كل هذا من الخطاب الإلهي له.

qabuazan@gmail.com

النظام الأخلاقي في الإسلام

محمد السيفي

إنَّ البحث في مسألة الأخلاق ومتقابلة الخير والشر في الفعل الإنساني من حيث مصدرها، ومعيارها وتجلياتها السلوكية؛ أثار جدليات عديدة؛ ومنها علاقة الأخلاق بالدين؛ فبينما يرى بعض المفكرين أن الأخلاق ليس مصدرها الدين، وإنما هي عقلية، أو طبيعية، يذهب آخرون إلى أنَّ الأديان هي مصدر الأخلاق وسياجه، وفي هذا تحاول مقالة الباحث محمد الطيب المنشورة في مجلة التفاهم بعنوان «الخير والشر والنظام الأخلاقي في القرآن» دراستها بوصفها نظاما أخلاقيا إسلاميا، مركزة على بعدها العملي. والدافع إلى ذلك بحسب الباحث هو كثرة الشرور التي نراها في عالمنا اليوم في السياسة والاقتصاد والاجتماع، وفي العلاقات بين الدول والأمم، والشعوب والقبائل والأعراق، من مظالم واستغلال الشعوب المستضعفة المغلوب على أمرها، ومن إبادة للبشر على الهوية، وحروب أهلية. ويركز الباحث على أن هذه ضرورة ملحة في سياق غربي يعمد إلى تشويه الإسلام برميه بالعنف والإرهاب، ويتهم المسلمين بأنهم معسكر الشر؛ بسبب ما يرتكبه الإرهاب المعولم من شر.

إنَّ وضع الكاتب لتصور مُحدد لماهية الخير والشر من خلال النظام الأخلاقي الإسلامي يستدعي بالضرورة منهجاً ومنطلقاً قبلياً لدى الكاتب يحدد آلية تعامله مع التراث الإسلامي المتشعب والمتنوع، لكن الكاتب لم يشر إلى ذلك صراحة، ويمكن استخلاص ذلك من خلال آلية عمله في المقالة، وسنحاول مقاربة منهجيته وقبلياته في نهاية الملخص.

بما أن مدلول الخير في الاستعمال العربي هو ما أدى إلى جلب منفعة أو تحقيق مصلحة، والشر هو كل ما أدى إلى مضرة أو أذى ؛ فمقياس الخير ذاتي ضيق، وبالتالي فإنَّ الباحث يستخلص من الاستعمال القرآني ما هو مخالف لذلك؛ فهو أوسع من هذا الاستعمال الضيق؛ حيث جاء في القرآن: «كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون» وجاء أيضًا في من كرهوا زوجاتهم: «وعاشروهن بالمعروف فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا»، ومن ذلك يستنتج الباحث أنَّ النفع والضر في الإسلام لا يصلح معيارا للخير والشر في الإسلام؛ فالخير والشر في التصور الإسلامي غير مرتبطين بالنفع الشخصي أو الضرر الشخصي المقتصر على الفرد الذي تدفع به رغباته وظروفه، كما ذكر الباحث أنَّ الخير قد يعني في الاستعمال القرآني الإسلام؛ كما في الآية «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون»، وقد يعني الفعل الذي يرضي الله. تعالى. كما في الآية «وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله هو خيرا وأعظم أجرا واستغفروا الله إن الله غفور رحيم».

ويرى الباحث أنَّ ما يميز الخطاب القرآني في عرض ثنائية الخير والشر أنه يقدم الخير على الشر، والحسنات على السيئات، والثواب على العقاب، والجنة على النار، كمثل قوله تعالى «فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره».

كما أن الإنسان في الوصف القرآني هو ظلوم جهول هلوع، وفعل الشر جزء من نفسه السيئة هذه؛ فعليه أن يسعى دائماً إلى تزكية نفسه وتطهيرها؛ «قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها». ولكن رغم إقرار القرآن الكريم بما في طبيعة الإنسان من ميول إلى الشر، فإنّه يبشر بانتصار الخير على الشر «فأما الزبد فيذهب جفاءً وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض»، وهذا الانتصار مرده إلى خيرية الله ورحمته الشاملة: «ورحمتي وسعت كل شيء». ووفق التصور القرآني للخير والشر فإن كل ما يقرب الإنسان من مرضاة الله، ومن الجنة فهو خير، وكل ما يدفع بالإنسان إلى سخط الله، وإلى النار فهو شر.

خلق الله الإنسان . وفق التصور الإسلامي . في أحسن تقويم: «ولقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم»، كما جعله حرا مريدا مختارا لنفسه الخير المرشد إليه بالوحي، ومتجنبًا الشر المرشد إليه بالوحي «فإما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا يضل ولا يشقى»، «إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا»، ثم يرد الباحث في رد كل المشكلات العالمية؛ الصغيرة منها والكبيرة إلى الخروج عن منهج الله. كما يرى الباحث أنَّ الشر ليس مطلقاً، وليس جوهريا لا من طبيعة الكون، ولا من طبيعة الإنسان، ويرى بناءً على ذلك أن النظر إلى مطلقية الخير تجعل الإنسان ينظر إلى الشر نظرة أقل انفعالا مما جرت عليه العادة، كما تخفف على أنفسنا غلواء الانفعال العاطفي الذي يحرضنا أحياناً على الانتقام العنيف مما نعتقده شرا.

ثم يؤكد الباحث على محورية الأخلاق الخيرة في التصور الإسلامي؛ فهي جوهر الرسالات السماوية عمومًا، والقرآن والسنة. كما يرى الباحث، عرضت نظرية الخيرية متكاملة في التنظير والتطبيق، في الأبعاد النفسية، والاجتماعية، ثم يدلل على أن الخيرية الأخلاقية من مقاصد الإنسان بتعداد ما جاء في القرآن من حض على الخير ومدح لفاعله، ومن ثم تتبع الباحث وسائل التحلي بالخير والتخلي عن الشر من خلال القرآن الكريم، والسنة النبوية؛ فما فعل إلا أن أورد نصوصا تحض على فعل الخير، وتنهي عن الشر.

ويخلص الباحث إلى أن الدين الإسلامي جاء حاضًا الناس على فعل الخير، ومنبثق هذه الخيرية على عقيدة موجهة للمسلم، وبالتالي فإن ما يصيب الأمة اليوم هو نتيجة لضعفها العقدي، وضعفها الأخلاقي، ومن ثم يرد الفساد العالمي الحاصل إلى المادية الغربية اللاأخلاقية، داعيا المسلمين إلى استغلال هذه الفرصة لعرض ما لديهم.

أما وجهة نظري فإن النظر إلى القرآن بإطلاقية تنفي التاريخ، وتجعل منه نصا مطلقا حاملا للحلول لكل المشكلات في نصه لن تبرح أن تسقط مبتغاها على النص، مبطلة في ذلك دعواها بالتزامها النصي به، وبالتالي فالتعامل مع القرآن بوصفه خطابا متفاعلا مع الإنسان وقت تنزله، كما وقت تلقيه في أي عصر هو الأجدى والأصح، كما أن خلط المفاهيم لمجرد التشابه اللفظي بين المصطلحات يخرج موضوع البحث عن مراده ومقصوده، ويوقع المتلقى في خدعة لفظية تنهدم بأقل نظر فيها. ومن هنا، فرأيي أن الباحث عمد إلى إسقاط وظف فيه النص توظيفا منقوصاً مفتقراً للعمق الفلسفي للأمة الأخلاقية، متجاهلا في بعض نقاطه البعد التاريخي/ الاجتماعي الموضوعي لدراسة القرآن، كما في دراسة الواقع.

alsifi98518206@gmail.com

حي بن يقظان: وحال الإنسان في كل زمان ومكان

فاطمة الوهيبية

هل تخيلت نفسك معزولاً في جزيرة لا يعيش فيها بشر؟ دون دين وصلاة تهدئ روعك في وحشة تلك الجزيرة المعزولة؟ لعلك الآن تستحضر فلم cast away.أو ستتخيل ماوكلي أو روبنسون كروزي، ولكن في تراثنا العربي الذي سبق هذا كله بكثير نجد قصة (حي بن يقظان). وقد وجد الكثير من الباحثين الأجانب والعرب في هذه القصة مادة غنية وعميقة لايزالون حتى يومنا ينهلون منها ما استطاعوا. ومن هذه الدراسات الشيقة مقالة بعنوان (حي بن يقظان لابن طفيل والمعرفة والتنوير الأخلاقي في الإسلام الكلاسيكي) التي سألخصها هنا، وهي للأستاذ الألماني سيبستيان والمنشورة في مجلة التفاهم.

عن القصة وصاحبها

حي بن يقظان: في أسرار الحكمة المشرقية هي قصة فلسفية دينية كتبت بين ١١٥٧-١١٨٢م وهي الوحيدة التي نجت من مؤلفات ابن طفيل التي ضاعت. أمّا المؤلف فهو ابن طفيل الذي لا نعرف عن حياته الكثير، ولكنه من سكان إسبانيا المسلمة (الأندلس) وكان مهتماً بشتى معارف العلوم وعمل طبيباً.

يعد العنوان الذي يحمل اسم بطل القصة (حي بن يقظان) مفتاحاً مرصعاً بالرمزية الأخاذة. فكلمة حي كما يقول غونتر تذكرنا بمعنيين المعنى اللغوي الدال على الحي أو الحيوي الفرد وهي تدل كذلك على المعنى العام للحياة، بالإضافة إلى كونه مرادفاً للفظة الناس أو الإنسانية. وهناك معنى ديني فلسفي مرتبط بالقرآن فالحي الكائن البشري التام لا يكتمل إلا بوصل أفعاله بالعقل الذي كرمه الله به. أما ابن يقظان فهي من ناحية دينية دلالة للخالق الذي لا تأخذه سنه ولا نوم وتحمل دلالة العقل الفائض لأفلاطون أو العقل الفعال لدى المحدثين.

آباء القصة وأبناؤها

لقد كان هناك من ألهم ابن طفيل في كتابة هذه القصة فابن سينا كان أول الملهمين وأكثرهم تأثيراً فحتى اسم حي بن يقظان هو مقتبس من رسائل صوفية وهي: رسالة حي بن يقظان، رسالة الطير، سلامان وأبسال. وهناك قصيدة شعرية كتبت بالعبرية حملت اسم حي بن يقظان Hey Ben Meqitz للفيلسوف والعالم أبراهام بن عزرا الذي عاش في الأندلس وتأثر أيما تأثر بالثقافة والفكر الإسلامي. وهناك السهروردي الذي تأثر برسالة ابن سينا وألف عملا بعنوان: «قصة الغربة الغربية» وهي معروفة كذلك باسم رسالة حي بن يقظان. وكما كان لهذه القصة آباء مؤسسون، هناك أيضاً أبناء وتلاميذ تأثروا بها ومنهم: ابن رشد الذي كتب شرحاً لقصة ابن طفيل، ونور الدين الجامي الذي كتب قصيدة صوفية اسماها «سلامان وأبسال» متأثرا بما أورده ابن سينا وابن طفيل، وهناك «الرسالة الكاملية في السيرة النبوية» التي ألفها علاء الدين بن النفيس رداً على قصة حي بن يقظان. وتعدى تأثير هذه القصة نطاقنا العربي وتلقتها أوروبا بافتتان كبير فظهرت الدراسات عنها والترجمات ومن أبرز المعجبين بها: ألبير الكبير و توما الأكويني وفولتير وروسو وديدرو والألماني جوتهولد إفرائيم ليسنغ ودانييل دوفو الذي ألف القصة الشهيرة (روبنسون كروزي) وهو أول من ألف الرواية في أنجلترا ورودیار كبلنغ مؤلف (كتاب الأدغال) وبطله المعروف ماوكلي. وكذلك الأمريكي بوروز صاحب رواية طرزان وحتى الرواية الحديثة «حياة بي» لمارتل. هذا التراكم المعرفي لقصة حي بن يقظان دليل على أن قصة حي بن يقظان قصة إنسانية تجاوزت حدود الدين والجغرافيا وجمعت في طياتها قلق الإنسان وهمومه الوجودية وأن القيم الإنسانية هي قيم مشتركة لا تخص ديناً بعينه.

أطوار حي بن يقظان

مرت شخصية حي بن يقظان بأطوار رئيسية قسمها غونتر إلى ستة أطوار:

١- المرحلة العمرية (شهر إلى ٧ سنوات) الطفل الرضيع الذي عثرت عليه ظبية وربته مع صغارها استمر حتى السابعة حيث أدرك أنّه إنسان ومختلف عمن ترعرع بينهم.

٢- المرحلة العمرية (٧ سنوات إلى ٢١ سنة): مرحلة الملاحظة والتجربة وتكييف الطبيعة حسب حاجته. مشى منتصباً لأول مرة وقام بتغطية جسمه بالورق والريش، وبنى لنفسه بيتاً وسخر النار لحاجته. وفي هذه المرحلة ماتت أمه الظبية فحزن وشق صدرها ورأى القلب نصه مملوء بالدم ونصفه فارغ فأدرك أنّ قوة الحياة كانت تسكن ذلك الجزء الفارغ وجسدنا بدونه جثة هامدة. وفيه تعلم من الغربان دفن الجثة تماماً مثل قصة الأخوة الأعداء في التوراة وقصة قابيل وهابيل في القرآن.

٣- المرحلة العمرية (٢١ سنة إلى ٢٨ سنة): استنتج أن للحوادث أسبابا ونتائج. وتأمل السماء ونجومها واستنتج أن لابد من تلك الأجرام من مصدر قوي يمدها بالنور وفيها ميز الأفراد وعرف الأنواع والأصناف.

٤- المرحلة العمرية (حياته إلى حدود سن ٣٥ سنة): زادت تأملاته في الكون والأفلاك وذلك العالم الممتد وبدأ يشعر أن لابد لهذا الطبيعة اللامتناهية خالق لامتناه في قدرته وقوته.

٥- المرحلة العمرية (من البلوغ وحتى سن الخمسين): وفيها بدأ الوعي بالدين وربط أحداث الدين بعالم آخر وأنّ كل ما هو حولنا لابد له من وجود قوة تحركه، وطوّر حي سلوكا لإيجاد علاقة بهذه القوة العليا فعرف العبادة والتأمل.

٦- المرحلة العمرية (٥٠ سنة): حيث يقول إنه «رأى ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر» وهي كما نعلم عبارة للنبي محمد عليه الصلاة والسلام، ويقول غونتر أنّ هذه العبارة تطابق أيضاً الرسالة الأولى لبولس الرسول إلى أهل كورنثوس (التوراة،١، رسالة إلى أهل كورنثوس ٢: ٩). وكذلك خاتمه القصة التي يخاطب فيها حي القارئ فهي على غرار رسالة بولس الرسول.

من أهم استنتاجات حي بن يقظان

حين شارك حي بن يقظان أفكاره حول الدين مع عامة الناس من الجزيرة المباشرة لم يستطيعوا فهم عمق هذه التفسيرات وانفضوا من حوله عائدين إلى تفسيراتهم البسيطة.

حين رأى حي الناسَ وكيفية تعاطيهم مع الحياة أدرك أنّ غالبيتهم العظمى يصرفون جل وقتهم في ملاحقة الماديات، مرتاحين إلى تصوراتهم البسيطة عن الله دون محاولة فهم الله والتعمق في معرفته.

أهم استنتاجات غونتر

١- القصة تكشف عن قدرات البشر المعرفية التي تمكنهم من التفاعل بالعقل مع محيطهم المادي وكذلك مع ما هو إيماني.

٢- أهم أهداف ابن طفيل هو تمكين العقل للفهم والاستنباط والتجريب كونه هبة من الله يجب إعمالها. وهو يعتقد أنّ العبادات بظاهرها الشكلي والطقوسي لا تحقق الإصلاح وأنّ الإنسان قادر على إيصال الرسائل الإلهية الكبرى دون الحاجة إلى الرسل.

٣- ينتقد ابن طفيل حال المسلمين الذين اختزلوا دينهم في المذاهب والعبادات الشكلية، وانتقد العلماء ذوي التوجهات الأرثوذوكسية كالغزالي، وهو يؤمن بإمكانية وجود صلة بين العبد والله دون وصاية وتعقيد وعبادات جامدة.

٤- تمكن ابن طفيل من استخدام المرويات والتعابير الرمزية جامعاً في سياق واحد الفلسفة العقلية وروح الحكمة الصوفية. وهو يشدد على فكرة أن الله هو المعلم الأول والأعلى للبشرية. إن تخيل العزلة ووضع النفس مكان حي بن يقظان مهم لكل إنسان في أي زمان، فهو اختبار مهم للعقل وفرصة لمعرفة خياراتنا الحقيقية التي لم نرثها ولم تكن نتيجة الاتباع الأعمى.

f_wahaibi@hotmail.com

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

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