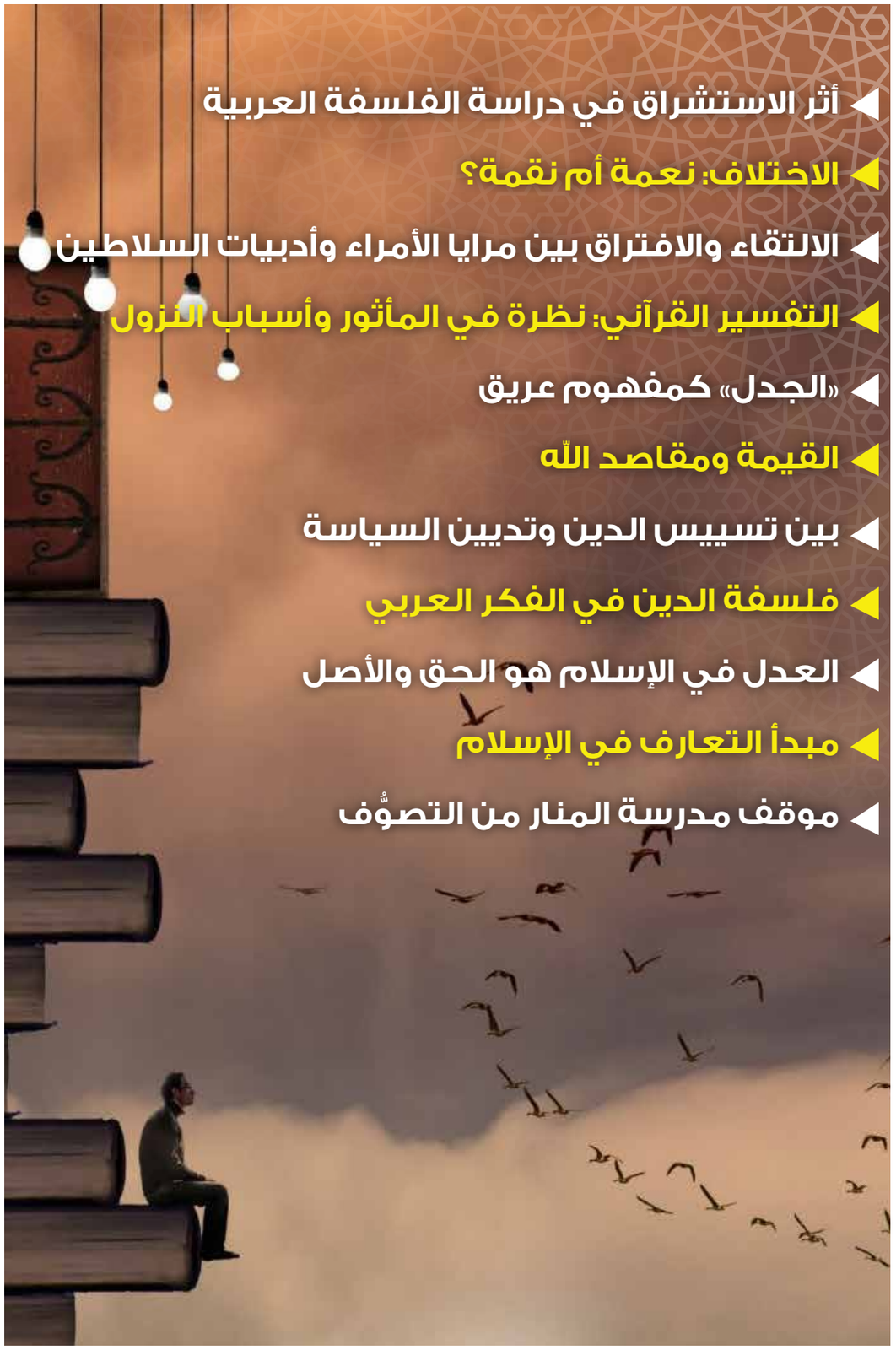
شباب
التفاهم
العدد الثالث والخمسون : جمادى الآخرة ١٤٤٠ هـ - فبراير 2019م
ملحق مجلة التفاهم تصدره وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بالتعاون مع «الرؤية»



- أثر الاستشراق في دراسة الفلسفة العربية
- الاختلاف: نعمة أم نقمة؟
- الالتقاء والافتراق بين مرايا الأمراء وأدبيات السلاطين
- التفسير القرآني: نظرة في المأثور وأسباب النزول
- «الجدل» كمفهوم عريق
- القيمة ومقاصد الله
- بين تسييس الدين وتديين السياسة
- فلسفة الدين في الفكر العربي
- العدل في الإسلام هو الحق والأصل
- مبدأ التعارف في الإسلام
- موقف مدرسة المنار من التصوُّف

أمَّا قبل...

د. هلال الحجري

سأُترجم في هذا العمود الشهري مُنتخبات من شِعْر الأطفال، اخترتُها من الأدب العالمي؛ لتسد ثغرة في أدبنا العربي عامة، والعُماني خاصة؛ فقد لاحظتُ هيمنة شِعْر الكبار على أدبنا، وقلة اهتمام بالأطفال وما يحتاجونه من شِعْر بسيط يُوسّع مداركَهم، ويَرْقى بأذواقهم الأدبية، ويَصقِلُ ميولَهم الإبداعية.

ومن الشعراء الذين كتبوا للأطفال إليزا لي كابوت فولن (١٧٨٧-١٨٦٠)، وهي كاتبة وشاعرة أمريكية، نشرتْ مجموعة مُتنوّعة من الكتب الشعبية اصطبغتْ بروح دينية مسيحية. كانت غزيرة الإنتاج، ونشرتْ أشعارها الأولى في مُجلَّد بعنوان «قصائد» في بوسطن عام ١٨٣٩، وحين كانت في إنجلترا أصدرت مجلدًا آخر من أدب الأطفال بعنوان «القَبّرَةُ والزَّقْيقيّة» في عام ١٨٥٤. ويحتوي المجلدان أيضًا على بعض الترانيم المسيحية والقصائد التي ترجمتها من الألمانية.. اخترتُ لها هذه القصيدة بعنوان «القمر»:

فلتنظري، أُمّاهُ، ما أحْلَى القَمَرْ...
يَسْطَعُ في سمائِنا ويَزْدَهِرْ
يبدو هناكَ عاليًا ورائعًا...
كمِثْلِ مِصْباحٍ ضِياؤُه انتَشَرْ
قُبَيْلَ أُسْبوعٍ رأيتُ شَكْلَه...
كمِثْلِ قَوْسٍ ناعمٍ بلا وَتَرْ
لكِنّه الآنَ اسْتدارَ ونَمَا...
أمّاهُ مِثْلَ الهَاءِ في اسْمِكِ الأغَرْ
يا قمري الجَميلَ يا أحْلى قَمَرْ...
تُضيءُ بابَ بيتِنا لكي نَمُرْ
ومِنْ سَنَاكَ أقْمَرَتْ حَضانتي...
فأرضُها زاهيةٌ مثل الزَّهَرْ
تُنيرُ لي الألعابَ كيْ أبْصِرَها...
فلا أضيعَ دَرْبَها ولا المَقَرْ
أحِبُّ أنْ أرفعَ عَيْنِي للسَّمَا...
لكيْ أرى وَجْهَكَ باسِمًا أغَرْ
وفي حِماكَ تَزْدهي نُجَيْمَةٌ...
جَميلَةٌ تَلْمَعُ مِثْلَها الدُّرَرْ
لعلَّها بُنيّةٌ صغيرةٌ...
أنجبتَها أيا صَديقيَ القَمَرْ

hilalalhajri@hotmail.com

أثر الاستشراق في دراسة الفلسفة العربية والحاجة لمقاربة علمية جديدة

فيصل الحضرمي

في مقاله الذي حمل عنوان - دراسة الفلسفة العربية في القرن العشرين: مقال في التأريخ للفلسفة العربية»، والذي في معظمه -عدا بعض المراجعات وحواشي المراجع- نصُّ محاضرة كان قد ألقاها في المؤتمر السنوي بجامعة كامبريدج سنة ٢٠٠٠، يستعرض أستاذ اللغة العربية بجامعة ييل الأمريكية البروفسور ديمتري غوتاس، الأسبابَ التي أدت لاستصعاب المؤرخين الغربيين مهمة تأريخ الفلسفة العربية، وعزوفهم عنها، مبيناً أنَّ تلك الأسباب لا تمُت بصلة إلى طبيعة الفلسفة العربية، بل هي عائدة في المقام الأول إلى المؤرخين أنفسهم؛ حيث تحول قلة معرفتهم بالثقافة العربية وعدم تمكنهم من اللغة العربية -التي هي أداة تلك الثقافة وقناتها- بينهم وبين القدرة على فهم الفلسفة العربية فهماً سليماً يمهد لهم الطريق لوضع تأريخ لها. كما أسهمت الأفكار المغلوطة حول الفلسفة العربية -من قبيل أن الفلسفة لم تكن أكثر من ممارسة هامشية في الحضارة العربية الإسلامية، أو أنها لم تزد على أن تكون استنساخاً للفلسفة اليونانية، وهي أفكار كان قد تبناها المستشرقون في أطروحاتهم بدءاً من منتصف القرن التاسع عشر- في رفد هذا العزوف عند المؤرخين.

ومنذ البداية، يُشير كاتب المقال إلى تقصُّده استخدام اصطلاح «الفلسفة العربية» عوض «الفلسفة الإسلامية». ونجد الكاتب هنا يخوض في السجال المستمر بين الباحثين العرب وغير العرب حول أي التسميتين أدق. واختلافهم في مسألة النعت والنسبة إلى اللغة والثقافة العربية أو إلى الإسلام لا يقتصر على مفردة الفلسفة وحدها، بل ينسحب أيضاً على مفردات أخرى تنتمي للسياق نفسه كالحضارة والفكر والعقل؛ فمن الباحثين من يلحق بهذه المفردات صفة العربية، ومنهم من ينعتها بالإسلامية، وآخرون في المنتصف يسمونها عربية إسلامية.

وبالعودة للمقال والأسباب التي حدت الكاتب لترجيح مصطلح «الفلسفة العربية»، وهي أسباب لا تخلو من وجاهة، يقول الكاتب: إنَّ اللغة العربية كانت لغة الحضارة الإسلامية، وعبرها كانت مكونات الثقافة تصل إلى كافة أفراد العالم الإسلامي بمختلف معتقداتهم الدينية، كما أنَّ الذين أسهموا في الفلسفة العربية لم يكونوا مسلمين فقط، بل كان منهم مسيحيون ويهود ووثنيون، إضافة للرازي الذي كان مُلحداً. من هنا، يرى الكاتب أن وصف هؤلاء بأنهم فلاسفة مسلمون وفق المعنى الديني الذي يؤكد عليه المستشرق الفرنسي هنري كوربان ينطوي على «سماجة وظلم». ثم إن هؤلاء -بحسب الكاتب- عبَّروا عن آرائهم الفلسفية باللغة العربية التي صارت لغة فلسفية بفضل جهود المترجمين عن الفلسفة اليونانية، وحتى أولئك الذين كتبوا باللغة الفارسية لم يكن لهم بُد من استخدام المصطلحات الفلسفية التي ظلت عربية، كما تشف أساليبهم التعبيرية عن أنماط تفكير عربية في جوهرها. والأهم من هذا وذاك، من وجهة نظر ديمتري غوتاس الموفقة، أن نعت الفلسفة العربية بأنها إسلامية يترتب عليه «ربطها بالمعطى الديني والروحي للإسلام» مما يسوغ لمن أراد الحط من قيمتها عبر اتهامها بأنها محض تصوف أو علم كلام، بينما يؤكد الكاتب أن البعد الديني لم يكن له قط وجود في مباحث الفلسفة العربية.

والحال أن الاعتقاد بأنَّ الفلسفة العربية ليست إلا تصوفاً ما هو إلا تمظهر واحد من تمظهرات كثيرة للفهم الخاطئ وقلة التقدير، اللذين تعاني منهما الفلسفة العربية في أوساط الباحثين الغربيين والشرقيين على السواء. وبحسب الكاتب، فإن سوء الفهم هذا ناجم عن المقاربات الثلاث التي استبدت بدراسة الفلسفة العربية عبر تاريخها، وهي المقاربات الاستشراقية والإشراقية والسياسية. يعني الكاتب بالمقاربة الإشراقية مقاربة المستشرق هنري كوربان لفلسفة السهروردي الإشراقية، والتي هي في أصلها نسخة أفلاطونية للسينوية، إلا أنَّ كوربان عدها فلسفة صوفية، ثم عمَّم حكمه هذا على كامل الفلسفة العربية. في حين يعني الكاتب بالمقاربة السياسية، والتي يصفها بالمصيبة، تطبيق ليو ستراوس لمناهجه التأويلية على النصوص الفلسفية العربية، زاعماً أن الفلاسفة المسلمين اضطروا لعدم كتابة آرائهم بشكل صريح خوفاً من الملاحقة.

أما المقاربة الاستشراقية، فتعد الأكثر تشعباً والأبعد أثراً بين المقاربات الثلاث. ويقصد بمصطلح «الاستشراق» ذلك التصور الكاريكاتوري الذي تشكل في الوعي الغربي عن العرب والمسلمين، والمستمد من كتابات المستشرقين منذ ظهور كتاب «ابن رشد والرشدية» للمستشرق أرنست رينان سنة ١٨٥٢. وهو تصور قائم على تنميطات من قبيل أن أهل «المشرق» روحانيون، وشهوانيون، وغيبيون، وغير عقلانيين، ومولعون بالدين، إضافة إلى أنهم يعيشون في مجتمعات يسودها الاستبداد، وأن أنماط تفكيرهم غير قابلة للتغيير. وقد خلف الاستشراق -بحسب الكاتب- آثاراً جانبية لا تزال فاعلة في أوساط الباحثين الغربيين «رغم تظاهرهم بالتعددية الثقافية». ويورد الكاتب عدداً من هذه الآثار الجانبية للاستشراق، كالنظر إلى الفلسفة العربية على أنها فلسفة صوفية، واعتبار الفلسفة العربية مجرد وسيط بين الفلسفة اليونانية والفلسفة اللاتينية الوسيطة، وأن اشتغالها ينحصر في التوفيق بين الفلسفة والدين، وأنها، أخيراً، ماتت بموت ابن رشد.

نجد تمثيلاً على الأثر الأول عند المستشرق الدنماركي مهرن الذي تركزت أبحاثه حول ابن سينا؛ إذ يؤكد الكاتب أن ابن سينا كان قد ذكر في مقدمة كتاب «الشفا» أنه كتب كتاباً آخر أسماه «المشرقيون» -ضاع معظمه للأسف- ضمنه آراءه وآراء بقية فلاسفة المشرق في الفلسفة المشائية، وأن مهرن أساء فهم المقدمة، ملتجئاً إلى الخيال ليثبت فرضية وجود فلسفة «مشرقية» صوفية زعم أن ابن سينا كان رائدها الأول. أما الأثر الثاني القائل بكون الفلسفة العربية مجرد وسيط بين فلسفتين، فيمثله دي بور في كتابه الشهير «تاريخ الفلسفة في الإسلام». وبالنسبة للأثر الثالث، فإن كثيراً من المستشرقين الغربيين -بدءاً من أرنست رينان، وليس انتهاء بالدارسين المحدثين؛ مثل: ألان دوليبرا وموريس روبن هايو وأوليفر ليمان- اقتصروا عند دراسة الفلسفة العربية على دراسة موضوع العلاقة بين الدين والفلسفة، مفترضين خطأً أن الفلسفة العربية لم تشتغل إلا على هذه المسألة، ولم تضف جديداً فيما يخص المسائل الفلسفية الأخرى. أما فيما يتعلق بالأثر الرابع القائل بموت الفلسفة العربية بوفاة ابن رشد، فإن الكاتب يدلل على ذلك بالقول إنَّ ما نسبته تسعون بالمائة مما يُنشر عن الفلسفة العربية في العالم الغربي اليوم يقتصر على دراستها بدءاً بالكندي وانتهاءً بابن رشد؛ حيث يسود الاعتقاد الخاطئ بغياب أي اشتغال فلسفي عربي بعد ابن رشد، وهو ما ينفيه الكاتب بشدة، مُورداً مثال الفيلسوف الموصلي أثير الدين الأبهري المتوفَّى سنة ١٢٠٤، والذي ألف كتاباً مدرسيًّا في المنطق، ووضع عليه العلماء العرب والمسلمون عشرات الحواشي عبر قرون متواصلة.

غير أن المقولة الاستشراقية لم تكن حِكراً على من ذكرهم الكاتب في مقاله وسواهم من الباحثين الغربيين، بل نرى أثرها على كثير من الباحثين العرب والمسلمين الذين ربما كان على رأسهم أحمد أمين وعبدالرحمن بدوي ومحمد عابد الجابري، بحسب ما ذهب إليه جورج طرابيشي في كتابه «مصائر الفلسفة»، والذي يناقش أطروحات الباحثين العرب المتأثرة قليلاً أو كثيراً بالفكر الاستشراقي ذي المركزية الأوروبية.

ويختم الكاتب مقاله بإعلان أمله في أن يشهد القرن الحالي تحقيق وترجمة ودراسة مئات النصوص الفلسفية العربية المهمة؛ بهدف تمهيد الطريق لتأريخ الفلسفة العربية كما يليق بها.

faisalsalim@hotmail.com

الاختلاف: نعمة أم نقمة؟

عاطفة المسكرية

كُنت أقرأ مقالًا للدكتور محمد المنتار بعنوان «القرآن الكريم وحق الاختلاف»، فتذكرتُ بعض المقتطفات التي وردتْ في أحد كتب الدكتور لويس آر آيكن، الذي مرَّ عليَّ سابقا، وله مؤلفات في مجال الاختبار والتقييم النفسي.. على الرغم من اختلاف الخلفيات التي نشأ فيها د. المنتار ود. آر آيكن، فإن الأفكار التي وردت في كتاب الأخير تشبه الأفكار التي ذكرت في مقال «القرآن الكريم وحق الاختلاف» للدكتور محمد المنتار؛ حيث إنَّ القضية التي ناقشها كلا الطرفين تتعلق بالاختلاف، وواقع معايشته بين جنس البشر، وتحديدا في الأمور التي لم يكن للإنسان يد في اختيارها. يبتدئ المنتار مقاله بالحديث عن معنى الاختلاف لغويا والذي اختلف فيه المفسرون، إلا انهم أقروا جميعا أن إرادة الله في الاختلاف تكمن في أن يستمر الكون، ودعموا ذلك بالعديد من الآيات التي جاء بها القرآن الكريم؛ منها قوله تعالى: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ».

أما آر آيكن، فقد سر ذلك في فكرته التي جاء بها أثناء ذكره لأهمية تقبُّل التنوع البشري، وكونها مسألة مهمة في فهم وتقدير الأفراد من ثقافات أخرى. إضافة لذلك، ذكر بعض وجهات النظر التي يمكن الدفاع عنها، وهي أن التجانس والتهجين لهما قيمة بقاء أكبر من التجانس والاستنساخ، فينبغي تشجيعها بدلاً من أن نجعل منها أسبابا للاحتكاك الاجتماعي.

إذا تعمَّقنا كثيرا في مسألة الاستنساخ والتهجين، فقد يصبح الأمر أكثر تعقيدا؛ حيث يعكس ذلك تداخل مزيج من المفاهيم والنتائج من علم الأحياء وعلم الاجتماع والاقتصاد وعلم النفس، والعديد من العلوم الطبيعية والاجتماعية الأخرى، والفكرة المراد إيصالها هنا بسيطة يمكن استيعابها بمنأى عن التعقيدات. يذكر المنتار أيضا في مقاله وتحديدا عند استناده للأدلة المفسرة لطبيعة الاختلاف، وكونه واردا في كل ما خلق الله، طبيعة الاختلاف بين الليل والنهار التي ذكرها الله سبحانه وتعالى في آياته؛ حيث قال تعالى: «وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاساً وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشاً»، ويتضح المعنى المراد أو مبرر الاختلاف هنا. لا ريب أن الله سبحانه وتعالى أوجد الاختلاف، لكنه حرم استخدامه مبررا للتنازع، وقد يقودنا هذا لطرح التساؤلات حول ماهية الحكمة الإلهية المتمثلة في ذلك. يُعيدنا هذا الأمر لمسألة التخيير والتسيير ومسألة المكافأة والعذاب الأخروي. لا يخفى على أحد أن بعض الفئات أو بعض الجماعات تتقبل الاختلاف لكن البعض الآخر يتناحر بسبب هذه الاختلافات سواء كانت اجتماعية، أو عقائدية، أو مذهبية، أو عرقية»إلخ، وتطول القائمة.

يُمكن استخلاص الحكمة عبر المتناقضات؛ فعندما يخلق الله العصاة فإنه أراد بحكمته أن يستوعب بنو البشر أنَّ النفس قابلة للضلالة على الرغم من أنها فُطرت على اتباع الحق، ولو خلقنا الله جميعا أسوياء طائعين فلن تصبح مسألة العقاب والمكافأة الإلهية ذات جدوى. إضافة إلى أنه لا حياة بين أقوام سارت كلها على نفس النهج؛ فاستمرارية الحياة تعتبر الاختلاف مطلبا. فالله سبحانه وتعالى لم يخلق أحدا من البشر كاملا لا على سبيل النعم التي أنعمها عليه، ولا على سبيل توفير متطلبات الحياة الطبيعية للبشر. فمنذ الأزل، وقبل تكوُّن ما يعرف اليوم بالدول، دعت الحاجة لتعامل الجماعات مع بعضها البعض. كانت كل جماعة تجيد عمل شيء محدد، وفي الوقت ذاته ينقصها شيء ما من ضروريات الحياة. من هنا جاءت المنفعة لكلا الطرفين؛ حيث يستفيد كل طرف من الطرف الآخر حاجة لا يستطيع تلبيتها بنفسه. ومن هذا المنطلق نعيد النظر في تشكيلة خلق الإنسان بين الجماعات البشرية، ويتضح أنها لا تقوم ولا تستمر إلا على الاختلاف. فالجماعات البدائية التي تميزت بالقوة البدنية كانت تركز على توفير أدوات بناء السكن والاحتياجات الغذائية من الغابات. أما الجماعات التي كانت تتميز بمهارات الإبحار، فقد كانت تلبي الاحتياجات الغذائية عبر الصيد، ومن ثم تقوم عملية المقايضة على المنفعة المتبادلة بين الطرفين. ماذا لو جميعنا أصبحنا متشابهين! نتشابه في أذواقنا ومهاراتنا البدنية؛ وبالتالي في خياراتنا وتخطيطاتنا وأهدافنا» إلخ. فلن يصبح الأمر ذا معنى ولن تصبح الحياة ذات معنى، ولا يمكن استمراريتها. وتشير بعض السيناريوهات إلى أن ذلك قد يُحدث تركيز جماعات كبيرة على أمر محدد نتيجة التشابه في الأذواق والخيارات؛ وبالتالي يتقاتلون للوصول إليه، وهلمَّ جرا. إنَّ الفطنة البشرية جبلت على استيعاب هذا الاختلاف بطريقة تخدم مصالح بني البشر، ومحاولة غض النظر عن هذه الحقيقة لن يجلب لهذه الأقوام إلا الهلاك والدمار. ومن زاوية أخرى إذا ما جئنا نتحدث بمنطق، فأين العدل في محاسبة الآخرين فيما لم يقوموا باختياره بالنسبة لمسألة الأعراق والألوان؟ وأين المنطق في إلزام الجماعات على اتباع ما نؤمن به نحن ونعتقد أنه الحق؟ فمثلما جبلت جماعة ما على أمر ما منذ النشأة نجد ذلك غالبا ما ينطبق على جماعات أخرى كذلك! وكحل لهذه الزوبعة لابد من استيعاب أن الاختلاف يصب في صالحهم حيث أنه يعطي تجديدا للحياة بسبب اختلاف منظورهم للأمور واختلاف الأذواق، ويحقق هذا الأمر اختلافا فكريا ناهيك عن أنه أمر واقع لا مفر منه. من منظور آخر، إن انقسامنا في جماعات هو واقع كذلك، لكن لا بد أن لا تعزلنا هذه الجماعات التي نشأنا فيها عن باقي الجماعات الأخرى؛ فالموازنة مطلوبة. وفي الأخير، لا يسعنا إلا أن نلقي نظرة سريعة على واقعنا المعاش في المنطقة؛ حيث يقتل كل يوم ويصاب المئات لكونهم مختلفين، عرقيا، ودينيا، ومذهبيا! على الرغم من أن أوجه التشابه المشتركة بين الأطراف المتقاتلة أكبر وأهم، وقد تؤدي إلى تحقيق إنجازات على مستويات عليا إذا ما تم أخذها بعين الاعتبار. إنه لمن المؤسف الاستناد لنماذج غربية لتبيان النتائج الإيجابية لاستغلال الاختلافات كنقطة مثرية. إنَّ الاتحاد الأوروبي يعد أنموذجا مناسبا ليضرب به المثل في ذلك؛ حيث استطاعوا تحقيق عوائد سياسية، واقتصادية، واجتماعية لفترة زمنية طويلة بغض النظر عن استحداث مسألة خروج المملكة المتحدة من الاتحاد الآن. مع ذلك، لا تزال طريقة الخروج ترقى لأن تحقق أقصى استفادة ممكنة للطرفين وبأقل الأضرار.. كل هذا يحدث بين دول شعوبها مختلفة اختلافا جذريا، لكنها وجدت نقطة الالتقاء وسعت لتطويرها واستغلالها.

Attifa.nasser@gmail.com

الالتقاء والافتراق بين مرايا الأمراء وأدبيات السلاطين

زهرة السعيدية

ظهرتْ في القرون الوسطى في التراث المسيحي والإسلامي -على خلفية دينية وتقليدية- أدبيات تُعنى بالأمراء والسلاطين، تغلب عليها النزعة الأخلاقية؛ يبحث عز الدين العلام في مقاله «مفهوم العدل بين نصائح الملوك الإسلامية ومرايا الأمراء المسيحية»، نقاط الالتقاء والانفصال في هذه الأدبيات، ويستعرض موضوع العدل في كلا الأدبين. ويقول الكاتب: لو أن نصًا من نصوص مرايا الأمراء المسيحية نُسب لواحد من أدباء السلاطين لشَق علينا إدراك ذلك. أرى أن هذا صحيح نسبيًا إذا غَضَضنا النظر عن المواضيع الشائكة والاتجاهات الدقيقة في كلا الفكرين السياسيين، وركزنا على موضوعاتها الرئيسية.

ففي دراسة أُعدت في جامعة ستانفورد تقارن بين النصوص المسيحية/الغربية والشرقية/الإسلامية، باعتماد طرق رياضية لحساب الفروقات بينهما، اتضح أن الاختلافات فيما قبل القرن الثاني عشر هامشية ويمكن تجاهلها، أما بعد القرن الثاني عشر فبدأت كل واحدة منهما تسلك منعطفا مختلفا لأسباب سأذكرها ختاماً.

لمعالجة سؤال متى وكيف تحديداً، انفصلت التجربة الإسلامية السياسية عن نظيرتها المسيحية، وركدت حتى القرن التاسع عشر بعد أن كانت متماثلة معها تقريباً، ومشاركة إياها التراث المؤسسي، لا بدّ من إلقاء نظرة على ثيمة وموضوعات المرايا المسيحية والآداب السلطانية، ولا بد من التركيز على أحد مواضيعها لنحدد نقاط الالتقاء والانفصال، وكما فعل الكاتب فقد ركز على موضوع العدل والرعايا، والعدل والقانون في كلا الفكرين.

الثيمة العامة لأدبيات الملوك

تتَّسم الثيمة العامة لأدبيات المشورة والنصيحة الملكية الاسلامية والمسيحية بالجمود؛ فهي لا تقدم أي تحليل سياسي أو أي حقائق معرفية عن المجتمع والسياسة في تلك الفترة من الزمن، وإنما ينصب جلّ اهتمامها على ذات الملك والأخلاقيات الواجب عليه التحلي بها كي يكون الحاكم المثالي. اتفق معظم الباحثين في الأدبيات المسيحية على أن الإهمال الذي طال هذه الكتابات سببه خلوها من أي شيء يخص نظرية الدولة، وعجزها عن تقديم أي إسهام يذكر في الثقافة الديمقراطية.

ورغم أن بعض المحققين الإسلاميين قالوا بفضل آداب السلاطين في التأسيس لدولة قانون عادلة، إلا أن للدكتور علي أوملیل ومفكرين آخرين آراء مختلفة توازي آراء الباحثين في مرايا الأمراء المسيحية، فهم لا يرون فيها أي أهمية سياسية تُذكر، ونقتبس لعلي أوملیل هنا: «أن الغائب الأكبر عن هذا الأدب السياسي الإسلامي هو المجتمع والسياسة كما كانا في الواقع الفعلي».

لكن سيكون من الإجحاف حقاً أن نرفع عن هذه الأدبيات كل فائدة، فهي وإن كانت لا تفعل شيئا سوى «وعظ وإرشاد الأمراء» وتكرار نفسها، فإنها على الأقل تعكس المعتقدات والممارسات في تلك الحقبة، كما أنها تفتح نافذة على حياة القصور والأمراء للمهتمين بالتاريخ.

العدل في أدبيات الملوك

تنزع هذه الأدبيات إلى تقديم رؤية لحاكم عادل لا يظلم، يعامل الجميع على قدم المساواة من خلال التزامه بعدة أخلاقيات في مقدمتها العدل. وفي حين أن هذه الأدبيات تعتبر الملك فوق القانون إلا أنها تتوسله بحشمة أن يمتثل للقانون وأن يرأف برعيته، ولا يتضح من ذلك أنها تدعوه لأسباب أخلاقية بحتة، فهي دائما تؤكد للملك أن التزامه بهذه الأخلاقيات إنما ينصب في صالحه هو، فمثلاً:

- إذا احترم هو وحاشيته حدود العتبة في استجباء المستحقات السلطانية ولم يتجاوز حد المعقول في إجحاف الرعايا وامتصاص أموالهم، فسيستمر الرعايا في العمل وسداد الضرائب، أما إذا جاوز الحلب فسيحلب الدم؛ أي سينهكهم ولن يصبحوا قادرين على احتمال جوره.

- إذا احترم التراتبية الاجتماعية واتبع سياسة الترغيب مع الأعيان والشرفاء، سيكسبهم في صفه وسيحفظ موقعه.

وفي معرض الحديث عن الرعية، أشار الكاتب إلى تصورات الأدبيات المسيحية والإسلامية عنها، والمفارقة المثيرة للجدل هنا هي أنها تعتبر الرعية أساس السلطة ومادة اشتغالها من جهة، ومن جهة أخرى تصوغ تصورات دونية بشأنهم ناعتة إياهم بصفات تحقيرية.

انفصال التجربتين

تتغيَّر الأمور تدريجيًا في بداية القرن الثاني عشر بالنسبة للمرايا المسيحية، وتسلك مسلكاً مغايراً للتراث السلطاني؛ فهي لم تعد تقتصر على النصح المجرد بل تجاوزت ذلك لتهتم بمتطلبات السلطة في ذلك الوقت، وركزت على التقنيات السياسية التي ستنعكس لاحقاً على التطبيقات العملية؛ مثل سن القوانين ومجالات أخرى. رغم أن فكرة «القانون فوق الجميع» بمن فيهم الملك بدأت تلوح بشكل محتشم في أدبيات العصر الكارولنجي ٨٠٠م -٩٨٧م، إلا أنها أصبحت أكثر صلابة في كتابات هلينار الذي بدلاً من أن يُشطّ في التغني بفضائل العدل كسالفيه، تضلّع في شرح الخطوات العملية لتحقيقه، مؤكداً أهمية القوانين البشرية وإعطاء الأولوية للصالح العام. كل هذا -بجانب علمنة الحياة المدنية- أدى لانخفاض تدريجي في التركيز على الدين في أدبيات المرايا، ومن ثم أخذت الكتابات الأوروبية تزيح الثيوقراطية عن السياسة، وأخذت تركز أكثر وأكثر على المجتمع ومتطلبات العصر، وحاربت من أجل تأطير تطورات الحياة المدنية المستمرة بقوانين ترسي دعائم المجتمع المدني، في الوقت الذي حاربت فيه كذلك من أجل تقرير الحكم كمهنة مهمتها الحرص على الدولة وشعبها.

كل الذي حدث في أوروبا بعد القرن الثاني عشر لم يحدث للأسف في العالم الإسلامي؛ حيث استمرت الكتابات السياسية الإسلامية على حالها حتى سنوات متأخرة من القرن التاسع عشر فبقيت الحياة المدنية حبيسة الشرع ومدونات الفقهاء، وظل التركيز على الدين حاضراً بشدة في السياسة، وأصبح القانون هو الشرع وعلى الحكام الالتزام وإلزام الجميع به.

ويرى الكاتب أن المعضلة التي حدثت في الكتابات السياسية الإسلامية هي أنها رفضت أي تقنين مدني أو أي مشاركة بشرية في صناعة قوانين تناسب متغيرات الحياة المدنية. وأرى شخصيًا أن سبب ذلك هو البلادة والتثاقل؛ فهذه الكتابات قبلت بالاقتباسات الضمنية من أنظمة الحكم الساسانية والفارسية بحجة «السياسة الإصلاحية»، لكنها لم تلقِ بالاً للتطورات الاجتماعية في الشارع الإسلامي، بل تجاهلتها وحشرتها في بؤرة الشرع الضيقة.

Zahra.alsaidi09@gmail.com

التفسير القرآني: نظرة في المأثور وأسباب النزول

باسم الكندي

في مقالها المنشور بمجلة «التفاهم» تحت عنوان «ظهور التفسير القرآني: دراسة في المأثور وأسباب النزول» تؤكد فريدة زمرد أستاذة التفسير وعلوم القرآن بدار الحديث الحسنية في الرباط بالمغرب أنه لا يمكن فهم النص القرآني دون النظر في الروايات المأثورة عنه، داعية في الوقت نفسه إلى التمحيص والتثبّت من هذه الروايات لتكون إرثاً صالحاً للبناء عليها تحليلاً وتعليلاً ونقداً وإبداعا.

وترى فريدة زمرد في بداية مقالها هذا أنَّ هناك إجماعا من قِبل جُلّ من عرف التفسير على أنَّه علم قائم بذاته قسمّه المهتمون به إلى طبقات حسب المشاركين فيه بداية من عصر النبي، وعصر الصحابة، وعصر التابعين، بالإضافة إلى إضافة مؤشر ثانٍ لتمييز مراحل هذا التاريخ وهو مؤشر الرواية والتدوين، لكن هذه الدراسات في غالبها لم تراعي الخصائص العلمية لهذه المراحل لتؤرخه على أساس أنَّه لعلم التفسير وليس للتفسير بحد ذاته لذلك وجبَ التمييز بين تاريخ علم التفسير وبين تاريخ الممارسة التفسيرية، ونرى أنه رغم ظهور الممارسة التفسيرية لدى المُتقدمين إلا أنهم كانوا سبباً في التمهيد لتأصيل هذا الموضوع علميا لدى المتأخرين.

ومن خلال تتبع ما قالته الكاتبة نجدها تُركّز على فكرة تأريخ علم التفسير الذي يُختزل في ثلاث محطات، محطة التأسيس وفيها وُضعت أسس القول في التفسير على يد الذين عاصروا نزول القرآن وهم الرسول والصحابة، ثم محطة الجمع وهي التي ارتبطت بجمع الأقوال التفسيرية المنتمية للمرحلة السابقة، وجعلها مرتبة حسب ترتيب المصحف بعد أن كانت مُتناثرة وهي مرحلة اعتمدت منهجاً توثيقياً حَديثيًا، ثم مرحلة الترسيم وفيها تمَّ تداول ما جُمِع وتوظيفه في إنتاج تفاسير القرون اللاحقة وإضافة ما أمكنَ إضافته، وهي مرحلة مستمرة للآن لتفاعلها الدائم مع ما يستجد، وانطلاقا من هذا التحديد التاريخي لهذه المحطات تقول فريدة زمرد إن دراسة ظهور التفسير من خلال بحث المأثور وأسباب النزول تتعلق بشكل واضح بمحطتي التأسيس والجمع، وترى أن مصطلح المأثور هو مصطلح حادث في علم التفسير مع تأكيدها على أن حداثة المصطلح لا تعني غيابه عن المُتقدّمين. وعليه، نجد نحن أن تفسير الطبري (جامع البيان في تفسير القرآن) من أشهر كتب التفسير بل يعده البعض المرجع الأول للتفسير بالمأثور وهو ما يؤكد أهمية هذا النوع من التفسير، وترى فريدة زمرد أيضا أنه رغم ذيوع مصطلح المأثور وتداوله في العصور المتأخرة بالمعنى العام، لم يكن المصطلح بمأمن من التصحيح، وتقول إن إدراج (تفسير القرآن بالقرآن) ضمن المأثور ليس سليما؛ لارتباط المأثور بمقابلته مع الرأي والاجتهاد في التداول، وتفسير القرآن بالقرآن برأيها ليس من قبل المأثور بل هو محض اجتهاد، تتم فيه ربط الآية بآية أخرى تُفسّرها. لهذا؛ ترى ضرورة تصحيح التصنيف السائد للتفاسير المُتداولة المُقسَّمة إلى تفاسير بالمأثور وتفاسير بالرأي، لصعوبة الفصل داخل المادة التفسيرية بين مكوّني المأثور والرأي، ونحن نرى أن التصانيف المتداولة الآن تُسّهل على المهتمّين دراسة جوانب التفسير بكل أريحية ما دام الذي يشتغل بالتفسير تتوفر فيه شروط وآداب التفسير.

بعد ذلك فصّلت فريدة زمرد الحديث عن المأثور في مرحلة التأسيس، وقد اتخذ التفسير النبوي فيها مظاهر وأشكالاً مختلفة تدرجت ضمن مستوى البيان التبليغي العام، وأحيانا يأتي البيان النبوي للمعاني، وهناك أيضا مستوى البيان الفعلي وهو يُمثّل أنموذجاً للتفسير العملي التطبيقي للآيات وهو غالباً متعلق بالأحكام وهو القِسم الأكبر من التفسير النبوي؛ لحاجة الناس إلى معاينة أنموذج واقعي يُمكّن من فهم أحكام الدين وكيفية تنزيلها في الواقع، وأهم ما يُمكن أن يُسجّل من ملاحظات في تاريخ التفسير لهذه المرحلة أنّها تؤرخ لبداية الجهد الإنساني الخالص في فهم القرآن، كما أنَّ تفسير الصحابة اعتمد في معظمه على مصادر أخرى غير المأثور، لذلك اتسمت هذه المرحلة بأنَّ أهل هذه المرحلة من المفسّرين اعتنوا بضبط ما تلقوه من تفسير عمن سبقهم، كما أن السمة الغالبة لتداول التفسير في هذه المرحلة هي الرواية الشفهية، والرواية فيها لم تكن على نسق واحد من اتصالاً وانقطاعا. ورغم ذلك، تذكر فريدة زمرد أن هناك من الرواة من تمكّن من ملء فراغات الانقطاع في الرواية إلا أننا نرى من الضرورة بمكان للدارسين في هذا الجانب زيادة التمحيص والتثبت من الروايات الواردة سعياً لفهم آيات القرآن بشكل صحيح.

أما مرحلة الجمع فقد عكست الحاجة إلى إخراج تفسير كامل مصنّف ومرتّب يُمكّن من فهم النص في مجموعه، لذلك نجد في علاقتها بقضية المأثور أنّها المرحلة الأكثر إبْرازاً لدور المأثور من الأقوال التفسيرية في هذه المرحلة المبكرة من تاريخ التفسير، لكن هذا الجمع لم يَسلم من ظهور الإسرائيليات، أما المأثور في مرحلة الترسيم فهي ممتدة للآن واتسمّت بتخلّيها تدريجيا عن الإسناد منهجاً لتوثيق الأقوال المنقولة عن السابقين، الأمر الذي أدى إلى ظهور تفسيرات لم يتم التثبّت من أصحابها مما صعَّبَ من تطور التفسير، ونحنُ نُضيف أن هذه المرحلة وتأثر بعض المهتمّين بالمذهبية والأوضاع السياسية حالياً يجعل تطور التفسير عسيراً.

كذلك فصّلت فريدة زمرد ما يتعلق بأسباب النزول والتفسير القرآني، حيث وضّحت أهمية معرفة أسباب النزول وأثرها في فهم القرآن من خلال بُعدين: بُعد تاريخي أي ارتباط القرآن بالواقع أو بالحدث الذي كان سبباً في نزوله، وبُعد تداولي أي المعرفة بأسباب النزول معرفة بالسياق التداولي المحيط بالنص، والذي يُمكّن من فهم دلالاته وأبعاده، وفي كلا البعدين يجب ألا يُشكّل ذلك تعارضاً مع خصائص النص القرآني، وهو رأي نتفق معه حتى لا يُحمل القرآن على وجه لا يليق به.

ذكرت كذلك فريدة زمرد حول أسباب النزول وتجاذبات القبول والرفض بأنَّه من المباحث التي أثارت الكثير من المواقف والآراء المتباينة، مؤكّدةً أنَّ القول بمبدأ سبب النزول لا يمكن أن يكون دون التسليم بطبيعة مصدره وهو الرواية لأنهما متلازمان، ولا يمكن قبول أحدهما ورفض الآخر إلَّا على وجه التحكم، ولا يمكن بحال إلغاء الرواية جملةً وتفصيلاً لمجرد ثغرات الضعف فيها، أما بالنسبة للمأثور وأسباب النزول وإشكال الرواية فالمعروف أن الرواية هي السبيل إلى معرفة سبب النزول ولا دخل للاجتهاد خارج الرواية للحصول على هذه المعرفة إلا من جهة الترجيح بين الروايات إن تعارضت مع تأكيد الحاجة إلى دراسة روايات أسباب النزول بمنهج النقد الحديثي ؛ لتمحيصها .

في الختام تُؤكد فريدة زمرد على أنَّ المأثور بمعناه العام يشكل أساس التفسير القرآني؛ لذلك يَصعُب إنتاج أي قول تفسيري دون النظر فيه، كما أننا ملزمون بإيجاد حل لمشاكل الرواية والنقل، وتهذيب كتب التفسير من الروايات غير المنسوبة، وهنا نقول إن أشكال الرواية ستظل حاضرة بين أخذ ورد بين العلماء لصعوبة الفصل فيها؛ وذلك لاختلاف الآراء في سند ومتن بعض الروايات.

bas2089@gmail.com

«الجدل» كمفهوم عريق

مُحمَّد الشحي

إنَّ الأوراق الفكرية التي تعرضُ الأفكار الفلسفية والمفاهيم المنطقية في إطار تطوُّرها التاريخي، وتربط فيما بينها وبين الأرضيات المؤسسة لامتداداتها في سيرورة التصورات المعرفية، لها دَوْر مهم في تشكل الوعي الصحيح لتلك المفاهيم؛ مما يجعل القُراء يُحسنون قراءتها بالمعنى المراد منها؛ وبالتالي يستخدمونها في سياقاتها الصحيحة، بعيدًا عن المغالطات والمزايدات بها، والتي قد يُراد منها التسويق المعرفي الفارغ من المعنى الحقيقي؛ فيبرز ذلك الكاتب وغيره بمظهر المفكر والفيلسوف، بينما هو يقف على أرضية هشة من المفاهيم تميد به في موقف المحاججة مع الواعين بتلك المفاهيم. وهذا ما سعى إليه إمام عبدالفتاح إمام في مقاله المنشور في مجلة «التفاهم» بعنوان «الجدل في المنطق الأرسطي.. وأعمال الفلاسفة والمتكلمين»؛ إذ تعرَّض لواحد من أكثر المفاهيم الفلسفية استهلاكا في السياقات الفكرية، أعني مفهوم «الجدل»، لدى أهم الفلاسفة والمتكلمين قديمًا وحديثًا.

وإنْ كان لكلمة «جدل» دلالات ذات أبعاد سلبية في الثقافة العربية، والتي رسختها النصوص الدينية، القرآنية بالتحديد، إلا أننا بصدد استعمال الكلمة في سياقاتها الفلسفية؛ لذلك جاء الكاتب بمنشأ مفهوم «جدل» في الثقافة التي تعد المنبع الأول، المعروف على الأقل للفلسفة العقلية؛ أعني الفلسفة اليونانية. فكلمة «جدل» كانت لها دلالة فن الحوار؛ إذ إنها استقيت من الفعل «يحاور». ومن هنا، نستطيع القول بأنَّ الجدل في جذوره محايدٌ فيما يتعلق بالدوافع والنوايا النفسية التي صبغت مفهوم «الجدل» مثلما نجد في قولنا «فلان كثير الجدال»، ونعني بذلك أنه يماري في كلامه من أجل المراء والجدال.

ولعلَّ من الأسباب التي دعت لإطلاق صفة «الأرسطي» على المنطق الذي رسم معالمه وحدوده أرسطوطاليس؛ وبذلك يُعرف في أوساط المثقفين، أن أرسطو قد جعل الجدل قسمًا من منطقه، وناقش زينون في كتابه «علم الطبيعة»؛ لذلك عدّه الكاتب أعظم من اهتم بمفهوم الجدل قديمًا. بينما جعل المكانة ذاتها في العصور الحديثة للفيلسوف الألماني هيجل المعروف بأنه وضع أساسات الديالكتيك أو الجدل. وتنبع مركزية هيجل في تأصيل مفهوم الجدل في المنطق أنه كتب كثيرًا في موضوع الجدل حتى سمي بالفيلسوف الجدلي، كما أن لمفاهيمه تأثيرًا ممتدًّا في الفلسفتين الماركسية والوجودية على اختلاف مشاربهما في فهم الجدل.

بدأ الكاتب في استعراض مفهوم الجدل عند اليونانيين، مُقرًّا بأن للسابقين على أرسطو فضلَ وضع أساسات المفهوم. ومن هؤلاء زينون، تلميذ برمنديس، وقد أطلق عليه أرسطو بأنه هو مؤسس الجدل وإنْ لم يستخدم كلمة «جدل». ويتلخَّص مفهومه للجدل بالتسليم بموقف الخصم ثم النظر فيما يستتبع هذا التسليم من قضايا؛ كان زينون معنيًّا بالدفاع عن أفكار أستاذه برمنديس القائلة بأن الوجود واحد، وأن الوجود ساكن؛ مما يعني أن الكثرة والحركة مظهران خدّاعان، فيقول زينون بأنه إذا كانت الأشياء كثيرة فهذا يعني أنها إما أن تكون محدودة أو لانهائية، والنتيجتان مُتناقضتان؛ إذ إنْ كانت الأشياء كثيرة فلا بد أن يكون عددها هو هو لا أكثر ولا أقل، إذن هي نهائية. وإذا كانت الأشياء كثيرة فإنها لانهائية العدد إذ بين كل شيئين شيء آخر، إذن هي لانهائية.

أما سقراط، فقد استخدم الجدل بمعناه المحايد، وهو المحاورة؛ إذ يعمد الفيلسوف إلى استيقاف أول شخص يقابله في الشارع ملقيًا عليه التحية قائلا «صباح الخير»، ليرد عليه «وهل تعرف معنى الخير؟» لينفتح باب للحوار تضيق به زوجته ذرعًا فتعمد إلى صب دلو ماء على سقراط ومن معه. وقد عرض الكاتب مثالين من أمثلة استعمال سقراط لمفهوم الجدل بمعنى المحاورة، وكلاهما كان يدور حول مفاهيم فلسفة الأخلاق؛ كالخير والشر، والتقوى والفجور وغيرها. ولعل لمحاورة سقراط مع تلميذه أقريطون الذي دعاه إلى الهرب من السجن بعد اتفاقه مع السجان، خيرَ دليل على الجدل الصحيح على حد تعبير زكي نجيب محمود؛ إذ وصفها بقوله: إن هذا الحوار الصغير مثل رائع للجدل الصحيح؛ إذ ترى فيه كيف إذا سلّمت بالمقدمة فلا مهرب لك من نتائجها.

انتقل الكاتب إلى عرض مفهوم الجدل كما هو عند أفلاطون، أهم تلامذة سقراط؛ فالجدل عنده هو السبيل الواصلة بين عالم الحس وعالم العقل، ويقسّمه إلى جدل صاعد، وجدل هابط؛ فالإنسان يلاحظ الجزئيات ثم يرتفع منها إلى الطبيعة العقلية العامة التي تربط بينها؛ وضرب لنا مثالا لذلك: هذه الشجرة الجزئية وتلك شجرة الأمس، وما قبله وما بعده، إلى أن نصل إلى الشجرة الأصلية؛ أي مثال الشجرة في عالم العقل الخالص. لكن هذه العملية لا بد أن تكتمل بعملية أخرى يهبط بها الإنسان من الأجناس العالية إلى الأنواع التي تندرج تحتها، ثم الأفراد، وله أن يسير في سبيل ذلك على منهج القسمة الثنائية.. وهكذا يصل بنا أفلاطون ليقرر بأن الجدل هو المنهج الفلسفي الأعلى، وكان من المقرر أن يكون الجدل هو المرحلة الأخيرة في التربية النظامية التي وضعها أفلاطون لفلاسفة الملوك في دولته المثالية؛ وبذلك يكون الجدل قد ارتفع إلى كونه منهجًا وعلمًا يُدرَّس في الأكاديمية.

أما أرسطو فقد جعل الجدل ضربًا من القياس أو الاستقراء، والقياس -كما يقرر- هو قول قُدِّم له بمقدمات فلزمت عنها نتيجة بالضرورة، فإذا كانت المقدمات صادقة، فستكون النتيجة صادقة كذلك. وأشهر مثال أرسطي لذلك: كل إنسان فانٍ، وأرسطو إنسان؛ إذن أرسطو فانٍ. فيتضح من هذا المثال أن الجدل عند أرسطو ضرب من القياس، لذلك قال: «القياس الجدلي هو الذي ينتج من مقدمات ذائعة». وهو -أي أرسطو- يرى في الجدل ثلاث فوائد هي: في الرياضة العقلية، وفي المناظرة، وفي علوم الفلسفة. ويرى الكاتب أن الفلسفة الإسلامية لم تخرج عن مفهوم أرسطو للجدل بأنه القياس؛ إذ قال ابن خلدون في مقدمته: «وكتاب الجدل هو القياس المفيد في قطع المشاغب وإفحام الخصم»، وبذلك يقرر الجرجاني في تعريفاته.

وختامًا، نقر بأنَّ لمثل هذه المقالات المضيئة حول مفاهيم الفلسفة فضلًا في تقديم رؤية متكاملة وأفقية واسعة لمدلولات لها إرثها الفلسفي القديم، وامتدادٌ حاليّ في المباحث الفكرية.

Alshehhim@hotmail.com

القيمة ومقاصد اللّه

زينب الكلبانية

تعني مقاصد تحقيق القيمة في العالم الدنيوي، وتفعيل مسألة الغايات الكلية ملاءمة الحاضر أو وضعه في سياق القيمة في المستقبل القريب أو البعيد. إنّ القيمة هي جزء لا يتجزأ من الواقع، وإنّ كونك فردا، فهذا يعني أن تلك مصالح خاصة. والمصالح الخاصة هذه هي إحساس بالقيمة الفردية، وهي في جانب منها عاطفي؛ أما قيمة الأشياء الأخرى - خارج الذات - فإنما متفرعة عن الأصل، لأنها عناصر تضيف أمورا أو أشياء على الحاجات الأساسية. والمصالح الذاتية هذه هي عبارة عن الاهتمام بما يعني الوجود الذاتي أو الفردي في هذه الحقبة أو البرهة من الزمان. ويعد ذلك ذروة المتعة بالتحقق.

وهذا ما ناقشه الباحث ألفرد نورث هوايتهد في مقاله المنشور بمجلة «التفاهم» وأضاف أن الواقع هو المتعة، وهذا الاستمتاع هو اختبار أو تجربة قيمة. ذلك أن الحد الزماني هو عبارة عن كون صغير، يضم في ثناياه الكون الأكبر. وهذا التوحيد للكون - والذي تتلاقى عناصره المختلفة ذات الوجوه المتعددة - يشكل ذرة واحدة في العالم الحقيقي.

إنَّ هذا الحدث الواقعي الأساسي يمتلك طبيعة كونه فعلا للقدرات الإدراكية. لكن نتحدث عن الوقائع غير العقلية، وحينها تصبح القدرات الإدراكية عمياء؛ ذلك لأنها لا تمتلك وعياً شفافاً بل إنها ليست أكثر من القيمة الذاتية للإدراك الكوني الأصغر.

فالقيمة الذاتية هي الواقعة الموحدة في الواقع، وينم عن ذلك ظهورها. وعندما يحصل ذلك نسميه إدراكا أو فهما. ويكون ذلك عندما نحللها في علائقها بكل جزء من أجزائها، والتي تشكل بمجموعها هذا الشيء الظاهر.

إن كل وجود فردي حقيقي هو عبارة عن تنظيم لكل الكون الحقيقي والمتصور، ومن خلاله تتعلل الثيمة الذاتية، التي هي عبارة عن الذات الفردية نفسها.

إن كل حدث زماني إذن يمتلك جانبين اثنين؛ فهو من جانب أول عبارة عن حالة من الخلق والإبداع، من أجل وضع الكون في سياق واحد، وهذا الجانب من الحدث أو هذا الوجه من وجهيه عبارة عن العلة الذاتية، أو أنه هو إبداع ذاتي. وهنا ندرك الخلق باعتباره ناتجا لتحليلنا؛ ذلك أنه خلال وصفنا ندع العناصر منفصلة، أما في عملية الخلق فإننا نضم العناصر كلها معًا.

ومن جهة ثانية؛ فإنَّ الحدث هو المخلوق، وهذا المخلوق هو الواقعة الظاهرة، وهذه الواقعة هي القيمة الذاتية للخلق الفاعل؛ لكنهما في الحقيقة ليسا وجودين فرديين حقيقيين؛ الخلق والمخلوق. إنما هما وجود فردي، يعني أنهما المخلوق ذاته.

إن النظام هو علة هذا العالم؛ وليس صحيحاً أنه يمكن أن يكون هناك عالم واقعي، يشكل مصادفة نظاما للطبيعة. هناك عالم حقيقي، لأن هناك نظاما للطبيعة، وما لم يكن النظام موجودا فلن يكون العالم موجودا أيضا، ولأن العالم موجود فنحن على يقين أن النظام موجود. إن انتظام الوحدات الفردية هو عنصر أساس في الموقف الميتافيزيقي، الذي يعرض العالم الحقيقي.

إن الجسد والروح بهما أسس ديكارت فلسفته على رسم ميتافيزيقي مختلف للعالم الواقعي؛ لقد انطلق من العقول المفكرة ومن الأجسام الممتدة، والتي تتكون من المواد العضوية وغير العضوية، واليوم فإنه لا أحد ينكر تقريبا وجود أجسام وعقول؛ بيد أن التساؤلات ترد عن العلاقات بين الأجسام والعقول في نظام الأشياء.

ويدعي ديكارت أنها جميعًا جواهر فردية أومفردة، بحيث تكون كل مادة جوهرا، وكل عقل جوهرا أيضا. وقد سأل أيضا ماذا يعني بالجوهر، وأجاب: نعني بالجوهر الشيء الذي يقوم بنفسه، ولا يحتاج في وجوده إلى غيره.

والجوهر بهذا المعنى « أي الذي يتفرد بذاته » هو الله. أما الأشياء الأخرى؛ فإنها تحتاج في وجودها. وعلى العكس من ذلك؛ فإنَّ الجوهر المادي والعقل أو الجوهر المفكر، كلها مخلوقة؛ وهذا لأنها أشياء تحتاج في وجودها إلى الله الخالق، وهكذا فإننا عندما نتحدث عن الصفات أو ندركها، نصل إلى الاستنتاج أن الشيء الحاضر أو الجوهر هو الذي تتعلق به الصفات، وتصبح ضرورية.

إنَّما المهم في كل هذه الفلسفات أنها تشترك أو تفترض وجود الجواهر المفردة، والجواهر واحدة في هذه الحالة أو متعددة، والتي تنوجد ولا تحتاج في وجودها إلى أشياء أخرى.

وهذه الفرضية أو المقدمات بالذات ترفضها المقولة الأفلاطونية؛ إذ ليس هناك وجود متفرد، بما في ذلك التصور الألوهي، الذي لا يحتاج إلى وجوده إلى شيء آخر. فبحسب الفرضية؛ فإن كل ذات أو نية هي في أصلها اجتماعية؛ أي أنها تحتاج إلى المجتمع لكي تستطيع الوجود؛ ذلك أن المجتمع هو لكل وجود حقيقي أو مثالي يشكل الكون الشامل، والذي يتضمن أشكاله النموذجية.

إن الإيمان بالوجود العقلي أو الروحي المحض يعني في هذه النظرية الميتافيزيقية أن هناك طرائق للتعقل، حيث تصبح الطرق المادية بدورها غير ذات قيمة. وفي الزمن الحاضر؛ فإن الإيمان الأرثوذكسي يذهب إلى أنَّ كل البشر بعد الموت لهم طرق محددة، أما بالنسبة للحيوانات؛ فإنّه لا طريق لها من أي نوع.

وفي الحاضر أيضًا فإنه في الطريق الروحي يجري الادعاء أيضًا أن الوجود الروحي من خصائصه الخلود، ولكن ليس هناك دليل على ذلك الاعتقاد، وأن الوجود الروحي الخالص والخالد غير متصور إلى جانب الله، وليس هناك ما يفسر لماذا لا يمكن حسم هذه القضية من خلال اعتبارات دينية أو غير دينية؛ إنما ينبغي أن تكون تلك الأسباب أو الأدلة مدعاة للثقة.

إن هذا العرض المتعلق باستمرار وجود المادة والعقل يعلل هذا الاستمرار على النحو الذي يجعل من ذلك عملية التمثيل أو المسار للنظام. إن هذه الأرض تستمر في الوجود لأنَّ العملية (التفاعلية) تخضع لنظام، وهي تمد ذاك النظام بالقوة الخلاقة ثانية بعد ثانية، ودقيقة بعد دقيقة، وساعة بعد ساعة، وعامًا بعد عام، وقرنا بعد قرن، وعصرا بعد عصر؛ من خلال حفظ هذا التشكل المركب في تمركز للقدرات الإدراكية العارفة.

والعملية كلها هي التي تجعل من الكون وحدة قائمة، وهي تستمر لأن الكون هو عملية، ووقائع ناجمة عن عناصره الذاتية، وكل واقعة تتضمن الكل الشامل، بحيث لا يسقط شيء أو يهمل، وسواء أكان صيغة ذهنية أو واقعة حقيقية؛ بيد أنَّ هذا المسار الممتد والمتجدد يورد الوقائع على مراحل بحسب مراحل الأهمية أو عدم الأهمية ضمن وحدة المشاعر، ويصب بالنظر لهذا التحدد في التجربة الواعية، والتي هي المسار ذاته.

ولذا فإنَّ كل حالة من حالات الخبرة تصبح ممكنة، بقدر ما تسمح بها الوقائع السابقة، إذ إن هذه الخبرات والمعارف ضرورية للمسار والنظام؛ لأنها هي التي تشكله. إن حفظ هذه الخبرات ونقلها على مدى عصور من التاريخ الحي، ومن حالة إلى حالة، ومن خلال الأحداث المتتالية تستدعي؛ وجود نظام صارم للعالم الحقيقي.

إن نظام العالم ليس مصادفة؛ فليس هناك شيء حقيقي دون قدر معين من النظام. والحقيقة الدينية هي عبارة عن إدراك هذه الحقيقة؛ وهي أن نظام العالم هو عمق واقع العالم، قيمة العالم في شموليته، وفي أجزائه، وجمالية العالم، وحب الحياة، وسلام الحياة، والسيطرة على الشر، كل ذلك يتعلق ببعضه البعض. وكل ذلك لا يمكن أن يكون مصادفة، واستنادا إلى هذه الحقيقة: فإن الكون هو إبداع من حريات لا تنتهي، وأفق من الأشكال التي تسير إلى إمكانيات غير محدودة؛ بيد أنَّ هذه العملية الإبداعية وهذه الأشكال جميعاً ليست من المقام الملائم، للتوصل إلى الحقيقة، ومن دون الانتظام المثال، وهذا الانتظام هو الله.

zainbalkalbany1212@gmail.com

بين تسييس الدين وتديين السياسة

قيس الجهضمي

يتناول الكاتب ياسر قنصوه في مقالته «إشكالية التسييس والتديين- رؤية نقدية في الفكر العربي المعاصر» والمنشورة بمجلة «التفاهم» وضع الدين والسياسة بصفتهما المحركين لكثير من أنشطة الحياة، وفي تداخلهما الكثير في أغلب القرارات والأنشطة الإنسانية. ويرى قنصوه أنه يتحتم علينا أن نحدد من له الأولوية في توجيه الآخر. وقد انطلقت النهضة العربية بعد صدمة الحداثة التي أصابت المفكرين العرب خلال الحملة الفرنسية على مصر وكانت هذه النهضة بمثابة المقاومة لقوة خارجية «الغرب»، وقامت هذه الحداثة بالسعي للانتقال من معرفة الكيف عبر التأمل إلى المعرفة التقنوية القائمة على التجريد والملاحظة من خلال العقل.

ويرى الكاتب أن الغرب تركزت قوته في نتاجات الحداثة وليس الحداثة نفسها، لذا كتب مجموعة من المفكرين العرب عن حال القوة لدى الغرب لا عن حال الفكر والمعرفة، ومنذ وقت قصف الطائرات الإسرائيلية عام ١٩٦٧م بدأ العرب باتخاذ الغرب خصما تاريخيا وانقطعوا عنه معرفيا، فلجأوا للماضي والتراث للبحث عن حل لهذه الإشكالية، فكانت أطروحتا تسييس الدين أو تديين السياسة هما أطروحتا الحل والإشكالية للإنسان العربي.

فذهب سيد قطب إلى أنّ الشفاء من هذه الصدمة يكون بعزل المفاهيم المستحدثة في المجتمع الإسلامي والتي تحاول ترسيخ أفكار الجاهلية، وعلى المسلمين العودة إلى النهج الرباني في معالجة هذه القضية بحيث تكون النتيجة هو تطبيق الشريعة بدل الشرعية السياسية، لأنّ الشريعة تلزم المسلم على اتباعها قبل الشرعية السياسية، فهي تستمد شرعيتها من الحاكمية لله، ويرى قطب بأنّ هذه الحضارة لم تكن يوما «عربية قومية» وإنما كانت «إسلامية عقدية»، فكانت أيديولوجيته المتمثلة في رؤية الحاكمية لله تفرق بين المسلمين وصارت معيارا لإيمان جماعة ما أو انعدامه، كما تصل للتشكيك في الهوية الدينية والثقافية للمجتمعات، فكان لحضور رؤية الحاكمية لله أيضا بُعد آخر غير التصدي للحداثه فقط بل يمتد للتصدي للنزعة القومية العربية، ويرى قنصوه أنّ قطب يتجاهل الوجود الحضاري للغرب في العصر الحديث ويضعه في إطار قيمي لمحاكمته، فقطب يرفض إجراء مقارنة بين النظام الإسلامي المستمد من النهج الرباني وبين كل الأنظمة الأخرى، ويرى أن الحل هنا بالعودة للإسلام الأول الذي قامت به الحضارة الإسلامية، وأن الصلاح بالعودة للماضي وحده غاضا طرفه عن الحاضر والمستقبل، وأنه يمكن تأسيس المعرفة المعاصرة لهذه الحضارة بقيامها على القياس الفقهي.

ومن السلطات التي تمارسها الأيديولوجيا علينا تحديد نمط التفكير في المعتقدات والأفكار الجاهزة، فهي في الدين تحاول إخراجه من مضمونه الروحي، وإظهار الأفكار والمعتقدات بصبغة من التوجه السياسي، وبهذه الطريقة تصبح الأيديولوجيا السياسية أيديولوجيا دينية، وبالتالي نستطيع استخدام هذه الأيديولوجيا في تحريض العاطفة والانفعالات في اتجاه معين، ومثلما سعى قطب إلى تديين السياسة عن طريق العودة إلى مناهج الإسلام الأول وترك المفاهيم والأفكار المستحدثة ينطلق حسن حنفي إلى تسييس الدين عن طريق تثويره من خلال أيديولوجيا دينية ثورية قائمة على محاكاة للاهوتيي التحرير للإنجيل كما يذكر الكاتب، فهو يتخذ من التمييز بين الدين والتراث المدخل لمشروعه النهضوي، بحيث يحاول الهروب من الاتهامات بالتشكيك في العقيدة باستخدامه التراث مما يضمن لأيديولوجيته الاستمرار، وهو يسعى من خلال التراث بهذه الطريقة لإضافة مسحة اجتماعية وسياسية على الأفكار الدينية بحجة أن الدين أصبح علما يمكن دراسته، وفي جانب آخر يقرر أن الدين لا يقبل إلا مرجعيته ذاتها وهو مثالي لا يمكن إخضاعه للدراسة، فمن هذا التناقض تتجلى الصورة المصطنعة للأيديولوجيا المؤمنة، حيث يصبح التراث حيا متى تم استدعاؤه في الحاضر، بمعنى أن مهمة القائم على التراث تحويله من أساسه المادي إلى أساسه الفكري والشعوري، ويذهب حنفي إلى رؤية التراث من خلال أيديولوجيته بأنّه مجرد أداة فاعلة للتعبير عن الصراع القائم بين الحاكم والمحكومين وأن المعركة كانت قائمة بين أيديولوجيتين «التحرير» و«الرجعية».

إنّ التشريعات الإسلامية هي عبارة عن قواعد قام بوضعها العقل بتوجيه من القرآن الكريم الذي أعطاه المبادئ العامة لصياغة هذه القواعد، فإن أهم خصائص قوانين القرآن هي مرونة أحكامها، كما يقول طه حسين، ويعبر الكاتب عن التشريع الإسلامي بأنه هو الخط الواصل بين مبادئ التشريع الديني وبين الشرعية أو المشروعية في الجانب الأخلاقي، لكن الإشكالية تكمن في هذه الشرعية هل يمكن أن يتم توجيهها بالتوجهات الدينية أو أنها تكون فقط خاضعة للممارسة الديمقراطية؟ فيرى علي بن الحاج على لسان حال جبهة الإنقاذ الجزائرية: «من بين الأسباب التي تجعلنا نرفض المذهب الديموقراطي أن الديموقراطية تقوم على رأي الأغلبية، فمعنى ذلك أن رأي الأغلبية هو المعيار لمعرفة ما هو عادل ومعقول» و«هذا الحق لا يرجع إلى الحاكم أو الشعب، بل يرجع إلى علمائه الذين يعرفون قوانين الاجتهاد»، لذا يجب التفريق بأن الشريعة الإسلامية في المجال السياسي ليست هي السياسة الشرعية القائمة على الشرعية الدستورية والشرعية القانونية، فالشريعة -بحسب رأي الكاتب- «هي جملة من المبادئ الخاصة بالسلوك والمعاملات التي يشرحها الفقه ويختلف حولها الفقهاء، والشرعية هي «التوافق أكثر من كونها اتفاقا أو اختلافا إنها السبيل إلى تحقيق قدر ممكن من العدالة بمفاهيمها السياسية والاجتماعية والاقتصاديه والقضائيه» ، فالشرعية هي أداة إنسانية في يد الشعب لتحقيق أهدافهم في الصالح العالم، وكذا القرآن فهو دستور سلوك لا دستور سياسية.

ومن وجهة نظري فإن هذه الإشكالية قائمة على الوعي المعرفي للمجتمع ومدى انفتاحه لآفاق الآخر في ميادين الحداثة والعولمة، فالدين لا يتعارض مع الصالح العام لقرارات مجموعة ما طالما تندرج هذه القرارات تحت مبادئ وقيم إنسانية دينية تستفيد من الآخر وتحترمه، لأن هذا الأمر حتمي للوصول للوعي الكوني الذي يأخذهم إلى مراحل من التقدم والحضارة دون المساس بجوهر الدين وقيمه، فالسياسة قائمة على الوعي الإنساني وسلوكه بما يخدم جماعة ما ويجلب لها الخير، بينما الدين يسعى للارتفاع بهذا السلوك والوعي الإنساني لقيم عليا من الرقي والتحضر.

qabuazan@gmail.com

فلسفة الدين في الفكر العربي

هنية الصبحية

على الرغم من المحاولات التي يبذلها المتخصصون في سياق فلسفة الدين إلا أنها لا تتجاوز عشرة مؤلفات وأغلبها مفاهيمية، حيث لا تزال فلسفة الدين تخلط بالفلسفة الدينية. وإما أن تخلط بالعلوم الإنسانية والاجتماعية في الدين، التي تتمثل في علم النفس الديني وعلم الاجتماع الديني وأنثربولوجيا الدين، وأحيانا ما يكون الخلط بين فلسفة الدين وعلم الكلام. هذا ما ناقشته ندوة المركز الدولي لعلوم الإنسان والاتحاد الفلسفي العربي في مدينة جبيل بلبنان التي لخصها أستاذ فلسفة الدين والفلسفة السياسية الحديثة بجامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء محمد الشيخ، وقد احتضنت مجموعة من المفكرين والأساتذة والمهتمين بفلسفة الدين، وتسليط الضوء عليها في مقاله - المنشور «بمجلة التفاهم» - تحت عنوان «أين نحن من فلسفة الدين؟».

تشير المعطيات التاريخية أن الفكر العربي يفتقر إلى مبحث تاريخي لمفاهيم فلسفة الدين؛ حيث لا يوجد تاريخ عربي ناقش المصطلحات والمفاهيم العصرية بصورة واضحة ومتينة، بحيث يبحث عن المصطلحات السياسية والاجتماعية المتعلقة بتجربة التاريخ الاجتماعي المستخدمة في الدراسات. وينبه الشيخ إلى أنه يوجد خلط في العالم العربي بين فلسفة الدين والفلسفة الدينية، ويشير إلى أن كل إنتاجات العرب فلسفات دينية بمختلف أشكالها، وأن عليهم تأسيس مبحث فلسفي للدين قائم على توضيح مسائل الدين التوضيح الفحصي النقدي بحيث يراعي هذا الفحص أخلاقيات فلسفة الدين والمتمثلة في كونها مبحثا ينفتح على كل المعارف، بالإضافة إلى كونها ملزمة بأن تراعي مبدأ الحياد القيمي في كل الأديان. وعليه فقد أشار الشيخ إلى أن التراث العربي لديه محاولات في فلسفة الدين، كتجربة ابن كمونة في كتابه (تنقيح الأبحاث للملل الثلاث)، إلا أنه نبه أن هذه التجربة خلطت بين فلسفة الدين واللاهوت الفلسفي، كما أوضح أنها ظهرت في نهاية القرن الثامن عشر في ظل الحروب الدينية والتعددية التي كانت في الغرب، ودور ذلك في إنشاء فلسفة الدين عند تلامذة كانط إلى أن أصبحت من أهم المباحث الفلسفية الغربية.

ويذكر الأستاذ أديب صعب شيخ فلسفة الدين في العالم العربي بأن المنهج النقدي والحوار الديني يتمركز حول الدعوة إلى التفكير النقدي التي تحتل المساحة الأكبر في تاريخ الإنسانيات المختلفة منذ عصر النهضة إلى يومنا هذا، وتمثلت أبرز العناصر المكونة لهذا التفكير في بناء المعارف والأحكام والمواقف والقيم على العقل. وأنه على الرغم من الجهود التنويرية إلا أن الحاجة إلى النقد لا زالت قائمة ومستمرة، وضرورة ملحة؛ لخشية أهل الدين من الفلسفة ومن التفكير الفلسفي النقدي، بالإضافة إلى ضرورة البحث عن منهج غير تقليدي وغير غائي لفهم مختلف الأديان الذي ينقلنا من المقارنة بين الأديان مقارنة قائمة على المفاضلة إلى مقارنة وصفية تعتمد وتركز على وحدة الأديان؛ باعتبارها الأنموذج الحواري الذي يختاره المؤمن، إذ لا يجوز أن يكون الإيمان الديني دافعا للحروب الأهلية والقومية؛ لأن الدين محبة وسلام وتسامح.

كما أشير إلى تجربة عبدالجبار الرفاعي صاحب موسوعة فلسفة الدين ورئيس تحرير مجلة قضايا إسلامية التي تعنى بفلسفة الدين وتأويلاته. إذ يعتقد الرفاعي أن فلسفة الدين فرصة للخروج من الفكر الداعشي. كما أوضح أن مفارقة العقل ببث شجون وحديث يقترب من القلب والروح أكثر منه من العقل والمنطق، حتى وإن كان متمسكا بنزعة فلسفة الدين نحو الشأن العقلي. حيث قادته هذه الفكرة إلى الحديث عن الدين الأنطولوجي والدين الأيديولوجي. فالإنسان يشعر بالجوع في روحه وهذه الروح بحاجة لإظمائها فيتم إظماؤها بما يعرف بالظمأ الأنطولوجي والوجودي، ويمكن أن يعبر عنه في افتقار الفرد إلى ما يظمىء وجوده. وهنا يوضح الرفاعي أن الدين ليست مهمته مهمة أيدولوجية وإنما مهمة أنطولوجية ووجودية لإرواء الظمأ الوجودي الذي يحتاجه الفرد.

واستعرض محمد المزوغي الفرق بين تصوره الديني وتصور كل من عزمي بشارة ومقابلته بين كتابه الجديد (تحقيق ما الإلحاد في مقولة) وكتاب عزمي بشارة (الدين في العلمانية) ومقابلته بنقد الدين عند الفلاسفة الأنواريين دولباخ نموذجا والدفاع عنه بالطريقة التفهمية عند هيجل. ويرى المزوغي أن عزمي بشارة سعى لنقد محاولات دحض الدين والتي تعتبر دحضا تنويريا فقط، فالظاهرة الدينية مجموعة من الأيدولوجيات والخرافات تحاول الدفاع عن المنظومات العقيدية حسب تصور كانط، على غرار الماديين الذين يرون أن الدين نسق أسطوري وخرافي غرضه الهيمنة على العقول. إلا أن بشارة قام بالرد عليهم وأضح بأنها غير مجدية؛ لإنها تمنعنا من دراسة الدين على اعتباره ظاهرة اجتماعية، جازما أن الدين ليس مجموعة من الأباطيل بل يمثل ظاهرة اجتماعية لا يمكن الاستغناء عنها لكونها مرتبطة بالإنسان، كما أشارعزمي على ضرورة تحصين الدين ضد العقل والاعتقاد في ملكية روحيته وتمجيد الإيمان الديني على أنه السبيل الوحيد لتحقيق الامتلاء والاعتقاد في وجود عقل مدبر. والحقيقة التي أراد كشفها المزوغي هي جعل علم الاجتماع في خدمة الدين مؤكدا على أن الدين يملأ البؤس الفردي ويقدم للمؤمن التعليل الأنطولوجي والوجوي بضرورة تقبل الوجود، وهنا يتضح أن المزوغي يتبنى أطروحة دولباخ التي تشير إلى ضرورة تخليص الفرد من الهلوسات الدينية المستخدمة لإرهابه وترويعه.

وناقش الأستاذ محمد المصباحي من المغرب قضية أوجه التقابل بين الديمقراطية والإسلام السياسي، حيث أن لكل دين سياسة سواء كانت ظاهرة أم كامنة، حتى وإن تعالى الدين، فلا بد له أن يهتم بتدبير شؤون الناس، باعتبار أن الدين يمثل مشروع تنظيم جديد للحياة السياسية لأي مجتمع، وعليه فإن هنالك خمسة أوجه للتقابل بين الديمقراطية والإسلام السياسي، أولها أن أهم ما يميز الإسلام السياسي اعتقاده في إمكانية بناء الدولة على حق مطلق بالرغم أن الإيمان المطلق يتعارض مع السياسة، ثانيها أن الإسلام السياسي يريد إخضاع السياسة إلى المعايير الفقهية وهذا يؤثر على مصادرة الحريات التي تمثل الأساس الديمقراطي. ثالثها أن الإسلام السياسي يناشد بالمعقولية، وفي المقابل يبتعد عن العقلانية التي تعتبر أساسا من أسس الديمقراطية. رابعها أنه لا بد وأن يتم الحوار الديمقراطي والعقلاني في فضاء محايد، حيث أن الإسلاميين المتشددين لا يؤمنون بالحياد، والإسلام السياسي يريد تصورا ديمقراطيا بلا علمانية؛ لاعتقادهم أن العلمانية تهدد الدين. وأخيرا ضرورة إلزام الديمقراطيين بالثقافة بينما الإسلاميون يعادون الثقافة، فيلجؤون إلى تهميش الحياة الثقافية وتصحيرها. وجمع المصباحي في نقاشه بين تشاؤمية العقل وتفاؤلية القلب، حيث اعتبر احتكاك الإسلام السياسي بالمعترك السياسي من شأنه أن يؤدي إلى الاعتراف والانفتاح على واقع التحديات المعقدة والمتشابكة.

كل ذلك يمثل مقتطفات من الفكر العربي في فلسفة الدين، فضرورة الاهتمام بالفلسفة بشكل عام وفلسفة الدين بشكل خاص من خلال الحوارات العلمية، ستغني الحقل المعرفي والعلمي الفلسفي.

heenosaid@gmail.com

العدل في الإسلام هو الحق والأصل

قيس المعولي

العدل مفهوم رئيس ومهم في حياة البشرية وهو جزء لا يتجزأ من حياة المرء اليومية التي تحمل في طياتها وأوقاتها حركاته وسكناته واتصاله مع غيره وإتمام معاملاته وحاجاته وقضاياه. ولقد جاء الإسلام لينسق وينظم حياة المجتمع البشري وعندما جاء وضع تصوراته ومفاهيمه وسياقاته لكل أحكام الإنسانية، وفي هذا المقال نستعرض هذه التصورات والمفاهيم وتفصيلاتها بصورة مبسطة تعقيباً على مقالة للدكتور معتز الخطيب «العدل في التفكير الإسلامي: المفاهيم والسياقات».

لقد استهل الكاتب مقالته بعرض بسيط للعدل وأوصافه العامة والخاصة من منظور الإسلام والفلسفة والسياسة، وقد أورد أن المجتمع الحديث يفتقر للنقاش الفلسفي الذي لا ينظر تفصيلا في الأمور بل أصبح المجتمع يعرضها سطحيا فقط دون إبداء رأي أو طرح فيها بناءً على تأثير الفلسفة الفرنسية الحديثة. إنْ نظرنا إلى الفلسفة في العدل لوجدنا أن هناك الكثير من النظريات والآراء القديمة منها والحديثة التي في مجملها ترى أن العدل هو أساس التشريع والقانون والإنصاف ومن أشهر هذه النظريات نظرية «العدالة كإنصاف» لجون رولز التي صدرت في مطلع السبعينيات التي أشار لها الكاتب في أطروحته.

وإن رأينا موضوع فلسفة العدل من جانب عقلي لحكمنا على ذلك بموجب الحياة اليومية والعملية وما قد حوته عقول البشر القاصرة، ولكن يجب على العقال أن يربطوا الأمور بأصولها وأساسها؛ فمنشأ الخلق من الخالق ومنشأ العدل من العادل فلذلك فليبتصر من كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد أن ينظر إلى العدل في الإسلام وكيف جاء مساوياً لحقوق البشر معطياً كل ذي حق حقه، كما ورد في كتاب الله المحفوظ من الضياع، وسنة نبيه الكريم الذي لا ينطق عن الهوى «إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى، عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى».

العدل لغة كما ورد في معاجم العرب هو ضد الجور في القاموس المحيط، والإنصاف في معجم الوسيط، وقد ورد أيضًا أنه العدالة والاستقامة، وعدّل الشيء أي قومه وأصلحه. أما اصطلاحاً فقد ذكر أنه استعمال الأمور في مواضعها، وأوقاتها، ووجوهها، ومقاديرها، من غير سرف، ولا تقصير، ولا تقديم، ولا تأخير وقيل أيضاً العَدلُ هو الاستقامَة على طريقِ الحق بالاجتناب عمّا هو مَحظورٌ ديناً. وقد ورد ذكر العدل في القرآن دليل على أنه اسم من أسماء الله الحسنى وأنه مما أمر الله به فقال: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (سورة النحل: ٩٠).

وقد أُورد أن العدل يتشكل من ثلاثة عناصر هي حقوق الله، وحقوق العبد، وحقوق مشتركة بين الله والعبد. ولكن ليعلم المرء أن من أقام حقوق الله فقد أقام الحقين الآخرين، وإن ابتعد عن حقوق الله لما وجه للعباد حقوقها ولا نظر للحقوق المشتركة في الأصل ومن الأساس، ولكن هل العدل من الله، والظلم من البشر، أم أن العدل من الله والظلم أيضًا؟ يجب التفصيل في هذا الأمر إن الله قد تنزه عن العباد وتعالى الله أن ينزل بنفسه العلية إلى مقامهم، فهو العزيز المتكبر، ولكن الله عندما أوجد العدل أوجد معه الظلم لأنه إن لم يكن هناك ظلم فلن يكون هناك فائدة للعدل أصلاً، ولأصبح العدل أمراً كالجماد لا ينظر حتى إليه فلذلك يمكن أن يوصف الظلم أنه الشرك بالله، والعدل هو الإيمان به، وأن الظلم هو سلب حقوق الناس، والعدل هو إرجاع الحقوق والمظالم لأهلها ومستحقيها، وغيرها من النقائض والمتضادات التي تفصل الفرق بين العدل والظلم. وبناءً على هذا، فإن عدل الإسلام هو الحق والصواب والحقيقة والأصل، ومن اطلع على ذلك لأبصر الحقيقة من عند الله العدل؛ لأنه أوجده ليقضي أمراً كان مفعولا.

إن بُعد الناس عن العدل وانحيازهم لتفكيرهم وأهوائهم إنما حصل بعد ابتعادهم عن الحق واختراعهم لأسس ومنظمات وتقديرات سياسية كالاشتراكية والشيوعية والليبرالية والرأسمالية والديموقراطية وغيرها التي جعلت للعدل في كل منها مفهوماً وتصوراً وسياقاً تعتد به وتنظر إليه وتشد الخطى نحوه، مما جعل لذلك تأثيراً على عدل الإسلام لا في أصله؛ فأصله باق إنما في واقعه وتطبيقه، فقد أدرج كثير من الناس قواعد وآراءً لا تمت للإسلام بصفتها ركائز اعتبرها البعض في عدل الإسلام، مما جعل الكثيرين يرون أن العدالة في الإسلام هشة قابلة للتغيير عن أصلها. ولكن عدل الدين لايتغير وإنما تضاف عليه أحكام لتناسب العصر والزمن وطبيعة البشر؛ لأن من طبيعة هذا الدين أنه هيأ لجميع الأزمان قديمها وحديثها متأخرها ومتقدمها. ولهذا دعت الحاجة إلى وضع بعض الأسس والقواعد والأصول تفصل العدل السياسي وتحده عن الإنجراف نحو تيارات الفساد والضلال، وقد أورد الكاتب عشرة منها للغزالي وأخرى مثلها للشيرازي، لربما تكون مختلفة عن بعضها قليلاً ولكنها تؤدي غرض الاستقامة السياسية والعدل والإنصاف في الحكم والولاية والإمامة، وأيضًا ربما يرتبط بعضها بالعدل الاجتماعي الذي يمكن أن يركز على أنه الإنصاف وإعطاء من يستحق الحق، ورد الظالم عن الظلم ومعاقبته على ظلمه. ومن هذا المنطلق، فإنَّ العدل الاجتماعي يمكن أن يصنف على أنه الإنصاف.

الإسلام دين شامل فلذلك جاء تفصيلا لجميع الأحكام من عدل واستقامة وحق وعبادة وتشريع وفقه وحديث وكلام إلخ؛ فلذلك إن أردنا تفصيل الأمر وجعل النقاط على الحروف لقلنا إنَّ الدين الإسلامي فصل العدل تفصيلا وأوضحه بصورة تناسب فهم عقول البشر القاصرة مما يهيئ للناس أن يتعرفوا على الحقيقة في أبسط معانيها وصورها، ولكن اختلاط المفاهيم السياسية بشمولية الإسلام أوجب علينا أن نستقي المعاني من أصولها وأساسها ونبحر فيها ونتمعن في أصولها ومعانيها؛ ليكون عدل الإسلام محافظاً على ثباته وتصوره لا تحده الحدود ولا تخالفه الوقائع، وإنما يكون أساسًا لدولنا ومجتمعاتنا وشعوبنا وأسرنا أيضًا. ولتحقيق ذلك، يجب أن نرسخ معنى العدل الحقيقي في اجتماعنا وسياستنا واقتصادنا وثقافتنا وعلمنا وعملنا؛ فنسعد بتحقيق العدل والإنصاف والمساواة لجميع أفراد المجتمع.

qais1415@hotmail.com

مبدأ التعارف في الإسلام: سمة الاختلاف والوحدة الإنسانية

أمجد سعيد

في المقال المُعنون بـ «التَّعارف في الإسلام الغاية والمنهج»، قدَّم الأستاذ مُحمد السماك المنهج الواضح والجلي في التشريع الإسلامي من حيث المصدر ألا وهو تشريع القرآن الكريم، واضعاً إياه مصدرا أولياً للتشريع، ومنبعاً مُهماً لكل الرسالات والإشارات الدالة على الوحدة والمساواة بين الخلق. وفي بداية الأمر يبدأ بالاستدلال بآيات قرآنية من القرآن الكريم ليُبين أنَّ هنالك مصدرًا واضحًا وربانياً في مسألة الخلق المتساوي رغم اختلاف الأعراق والأجناس، ولكن يدعو أيضًا إلى تقبل هذا الاختلاف والتمسك بمبدأ المساواة، فجميع الناس دون استثناء خلقوا من نفس واحدة. ومن هذا المنطلق نجد أنَّ رسالة الإسلام وعالمية الدعوة التي أتى بها، تستمدان قوتهما ودعائم أسسهما من مبدأ المساواة التامة بين النَّاس، ويجب ألا نغفل التكريم الذي وضعه الله في الإنسان والذي استأمنه على خلافة وإعمار الأرض.

غير أنَّ الحكمة الإلهية شاءت أن يكون الناس رغم وحدانية الخلق ووحدة الخالق، خلقاً مختلفين مصنفين ومقسمين إلى أمم وشعوب؛ فالوحدة الإنسانية هنا تقوم على الاختلاف والتنوع وليس على التطابق والتماثل؛ لأن الاختلاف آية من آيات الله ومظهر واضح من مظاهر الإبداع في الخلق، ومن ثم فإنَّ الاختلاف العرقي لا يشكل قاعدة لأفضلية ولا لتراتبية دونية، فهو اختلاف في إطار الأسرة الإنسانية الواحدة، يحتم على الفرد احترام الآخر كما هو، وعلى الصورة التي خلقه الله عليها. إذا كان احترام الآخر كما هو لوناً ولسانًا، يشكل قاعدة ثابتة من قواعد السلوك الديني في الإسلام، فإنَّ احترامه كما هو عقيدة وإيمانًا إقرار بمبدأ تعددية الشرائع السماوية، واحترام لمبدأ حرية الاختيار، والتزام بقواعد عدم الإكراه في الدين، ومعنى ذلك كله، أنه مع اختلاف الألسن والألوان، كان من رحمة الخالق اختلاف الشرائع والمناهج، فالاختلاف الثقافي والعرقي والديني والمذهبي باق حتى النهاية، والتعامل مع بقائه لا يكون بإلغائه ولا بتجاهله، بل بالتعرف عليه وتقبله واحترامه والتعايش معه كسنة دائمة من سنن الحياة والكون، وهذا ما يحيلنا إلى غائية التعارف بين الأمم والشعوب، وهو ما لا يتناقض مع الوحدة الإنسانية؛ فالعلاقة التكاملية بين الوحدة والاختلاف تبرز من خلال بعض المبادئ السامية التي أتى بها القرآن الكريم، ومن تلك المبادئ مبدأ التداول، إذ لو كان الناس كلهم شعبًا واحداً أو ملة واحدة أو على عقيدة واحدة وفكر واحد لما كانت هناك أية حاجة للتداول، ولأنهم مختلفون، لأن الإرادة الإلهية شاءت أن يكونوا مختلفين، كان لابد من التداول. والتداول يعني تواصل الإنسانية واستمرارها. وهناك مبدأ آخر وهو مبدأ التدافع، وهو بعيد كل البعد عن فكرة التحارب والتصادم، بل هو تنافس ارتقائي ومطور حقيقي للمجتمعات الإنسانية المُختلفة، فمن دون الاحتكاك الفكري والتلاقح الثقافي والتدافع الحضاري بين الناس المختلفين والمتنوعي الثقافات والخلفيات، يفقد الذهن تعطشه للمعرفة والتي هي عود الثقاب الذي يلهبه. إن الاختلاف بين الناس وما يشكله الاختلاف من تدافع هو أحد أهم مستلزمات عدم فساد الأرض. ومن هنا فإنَّ أحد المبادئ ذات الأهمية القصوى هو مبدأ التغاير، فالتغاير والاختلاف هما القاعدة، وهي قاعدة عصية على التجاوز، تشكل الثابت الدائم في المجتمعات الإنسانية منذ البدء وحتى النهاية. ولذلك أرسى الله قاعدة التعارف المكملة لقاعدة الاختلاف والتغاير، والقاعدتان معًا تشكلان الأساس الذي تقوم عليه الأخوة الإنسانية التي لا سلام ولا استقرار من دونها.

لقد أمر الإسلام بالتعارف بين الجماعات الإنسانية، لا بالتسامح، وهذا ما نجح فيه بحق الفيلسوف الألماني نيتشه عندما قال بأنَّ التسامح إهانة للآخر، لما فيه من فوقية المسامح على المسموح. إن علاقة الإسلام بالرسالات السماوية التوحيدية ليست علاقة تسامحية ولكنها علاقة إيمان؛ ذلك أنَّ الإيمان لا يكتمل إلا بالإيمان بكل الأنبياء والرسل وبكل الرسالات التي أوحى بها الله، وشتان مابين العلاقة القائمة على الإيمان، وتلك القائمة على التسامح، فالأولى هي علاقة ندية وتنافسية إنما تقوم على أساس الاعتراف بالحق واحترام الاختلاف والآخر، أما الثانية فهي علاقة قائمة على أساس فوقي متعال، تستند على إنكار الحق والاستعلاء. إنَّ من شأن التعصب للدين أو المذهب أو الجماعة أن يقيم جزراً من التنوع متباعدة وجاهلة بالآخر، وتكون متشككة فيه ومستنفرة دائماً لمواجهته. وهذا تنوع خارج إطار الوحدة؛ بل رافض لها. أما التعارف فإنَّه على العكس من ذلك يُقيم وحدة في إطار متنوع، تعرف الآخر وتعترف به، وتبادله الاحترام والثقة والمحبة، وهذه وحدة في إطار التنوع. إن التعارف القائم على المعرفة، هو إحدى هبات الله للإنسان، والأساس الذي تقوم عليه أخوة إنسانية غنية بالاختلاف ومحترمة له، تجعل منه قاعدة للائتلاف والتوافق ليس للخلاف والتنابذ.

التعارف هو الجسر الذي يربط بين الجماعات المتنوعة والمختلفة. ولكن لا أساس لأي تعارف من دون معرفة، ذلك لأن التعارف يقوم أساساً على المعرفة، ويفترض في الآخر أن يكون مختلفاً حتى نتعرف عليه. ويفترض أن نكون نحن مختلفين عنه حتى تتم عملية تعارف تبادلية. ومن هنا فإنَّ الدعوة القرآنية للناس ليتعارفوا هي في حد ذاتها دعوة لهم للتعرف على ما بينهم من اختلافات وللاعتراف بهذه الاختلافات، ولإدراك حتمية استمرارها، ولبناء مجتمع إنساني واحد متناغم على قاعدة معرفة المختلفين وتعارفهم.

amjdsaeed01@outlook.com

موقف مدرسة المنار من التصوُّف

محمد السيفي

ترتكز الجهود التجديدية عند الإمام محمد عبده ومدرسته المنار عند الكاتب محمد حلمي عبد الوهاب في مقاله المنشور في مجلة «التفاهم» بعنوان «الجدال لدى المفكرين المسلمين في الأزمنة الحديثة باعتباره منهجا للدعوة: مدرسة المنار وقضايا التصوف أنموذجا» على فكرتين أساسيتين؛ الأولى: تحرير الفكر الإسلامي من قيود التقليد، والثانية: إصلاح اللغة العربية لجهة الأساليب، كما كانت خصوصية هذه المدرسة . كما يرى الكاتب . في أصالتها وشموليتها؛ فتمثلت أصالتها في أنّ دعوة الإمام الإصلاحية «تمثل كيان أمة بكل مقوماتها الحضارية بثوب جديد اقتضته ظروف التغير المستمر، وروح العصر المتغيرة»، وأمّا شموليتها فقد اقتصر الكاتب على ذكر أهمية الشمولية لدى المفكر، وفي الواقع إنّ الشمولية هي صفة الفكر الإسلامي الذي حاول الإمام محمد عبده علاجه.

وصف الإمام دعوته ومنهاجه الإصلاحي التجديدي بقوله: «ولقد خالفت في الدعوة رأي الفئتين العظيمتين اللتين يتركب منها جسم الأمة: طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم، وطلاب فنون العصر ومن هو في ناحيتهم»؛ ومن هذا يتبين لنا ما يترتب على ذلك من ضرورة تميز موقف الإمام عن غيره في كثير من القضايا، ومن ذلك موقفه من (قضايا التصوف والصوفية)؛ فرأيه وموقفه كان مخالفا لرأي الفئتين السابقتين؛ فالأولى غلب عليها الاتباع الذي أدى إلى الابتداع، وأما الثانية فقد غالت في رفضها للتصوف بالكلية؛ بحجة أنّه مناف للعقل، ومضاد للمدنية، وبناء على ذلك سعى الكاتب إلى إبراز موقف صاحب المنار من قضايا التصوف، كما سعى إلى كشف طبيعة الجدالات الفكرية التي دارت حول هذا الموضوع على صفحات المنار.

ذكر الكاتب أنه سيمهد بوصف الجدال الحاصل بشأن التصوف في الأزمنة الحديثة، واستكشاف موقع التصوف في سياق النهضة الإسلامية عامة، وذلك من أجل وضع موقف مدرسة المنار في سياقها التاريخي الذي صدرت فيه، والأهم . في رأيي . هو التمهيد بوصف الحالة الاجتماعية والسياسية والمعرفية لتلك الفترة، إلا أنه لم يقم بذلك التمهيد الضروري كافة، وإنّما شرع مباشرة في دراسة آراء المدرسة التي يرى أن روادها لم يغفلوا عن التصوف بوصفه منحى وبعدا مهما جدا من أبعاد النهضة الإسلامية الشاملة، بل أولوه عناية كبرى؛ فلفتوا الانتباه إلى مركزية هذا المكون الروحي العميق أولا، وعملوا على تأكيد أصالته ثانيا، ودليل الموقف الإيجابي لمدرسة المنار من التصوف هو ما كرره الإمام محمد عبده من أنه إذا يئس من إصلاح الأزهر فإنّه سينتقي عشرة من طلبة العلم، يربيهم تربية صوفية، ويكمل تعليمهم، وكذلك تعقيب الشيخ رشيد رضا على ذلك بقوله: «ولو تم للأستاذ الإمام هذا، على الوجه الذي يريده؛ لكان أعظم أعماله فائدة»، لكن ذلك الموقف لم يمنع الشيخ رشيد رضا من نقده لكثير مما شاع عند أهل التصوف في عصره، فاشتملت مجلة المنار على كثير من النقد للممارسات العملية لجموع المتصوفة، ويمكن أن نقسم اتجاهات النقد للتصوف عند الشيخ رشيد رضا إلى اتجاهين؛ الأول: نقد ما يتعلق بالممارسات والطقوس والشعائر الصوفية، والثاني: ما يختص بنقد المقولات والاعتقادات النظرية، وقد كان أول نقد صريح وجهه إلى علماء الأزهر هو حول ما أطلق عليه «بدعة احتفالهم بمولد الإمام الشافعي، الذي يسمونه الكنسة؛ لأنهم يكنسون فيه قبة الضريح، ويقسمون كناستها بينهم للتبرك بها»، وكذلك انتقد سكوت العلماء عن إنكار الخرافات التي تأتي بها الجماهير، كما أنه كتب مقالا بعنوان (المولد الحسيني والمنكرات والبدع والعلماء)، واصفا إياه بالاحتفال الأكثر بدعا ومنكرات، كما استغرق نقده لمظاهر الاحتفالات بالمولد حيزا كبيرا من اهتماماته، حيث أفرد لها مقالا في العدد العاشر بعنوان: (تأويل بعض علماء الأزهر لخرافات القبوريين في الموالد)، أكد فيه أن الأولياء كسائر الأموات لا يملكون للناس ولا لأنفسهم ضرا ولا نفعا؛ لا بالذات ولا بالواسطة والشفاعة، وأما فيما يتعلق بنقده للتوسل؛ فقد نشر مقالين طويلين في المجلد الرابع بعنوان: «الواسطة بين الخلق والخالق والرد على بعض العلماء فيها».

ومما يعيبه الشيخ رشيد رضا على الصوفية الإفراط في الحديث عن الجانب الباطني للدين؛ حيث يقول في ذلك: «كان من غلو الصوفية أن أفرطوا في الكلام على حكمة الدين وأسراره؛ حتى بعدوا بها عن النصوص والسنن، ثم زعموا أن للقرآن ظاهرا وباطنا، وأنّ مدلول النصوص هو الظاهر، وأمّا الباطن فلا يعرف إلا بالكشف والإلهام، ومن هذه الثغرة دخلت على هؤلاء دسائس باطنية»، كما يؤكد أنّ الضلال الحاصل بسبب التصوّف أكبر بكثير من الهداية الحاصلة به؛ حيث يقول: «لقد اهتدى بالسلطة الروحية المطلقة والعمياء أقوام، ولكن الذين ضلوا أكثر من الذين اهتدوا.. فقد قام مقام أولئك الشيوخ العارفين شيوخ جهال ألقوا بذور الضلال في نفوس أتباعهم، فنبتت وأثمرت ثمرا خبيثا جنت الأمة منه حنظلا وطعما زقوما...»، كما استحوذت مسألة الكرامات على الكثير من كتابات الشيخ رشيد رضا؛ ففند الآراء المغالية فيها، محاولا جعلها متسقة مع تصوره الإصلاحي التجديدي.

ويرى الكاتب أنّ موقف الشيخ رشيد رضا من التصوف إنّما كان بوجود نيّة دفاعيّة عن الإسلام، ذلك يبدو من خلال تأكيده أنّ ممارسات أهل الطرق قد دفعت المستشرقين إلى اتهام الإسلام بأنّه دين سحر وشعوذة، وليس جديرا بالاعتقاد في صحته والإيمان بدعوته، كما أن الكاتب أشار إلى أن تأثر الشيخ رشيد رضا بطريقة ومنزع أستاذه محمد عبده في الإصلاح والتهذيب تبدو بينة للعيان، لكنه لم يثبت على هذا الطريق لنهايته، وإنما تحول إلى المنزع الوهابي المتشدد في موقفه العام من التصوف والصوفية، ولا أدل على ذلك من محاضر اجتماعات أم القرى التي داوم على نشرها في مجلة المنار، وقد تضمنت هجوما شديدا على التصوف، وصل في بعض الأحيان إلى إخراج أتباعه من دائرة التوحيد بالكلية.

alsifi98518206@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