



أما قبل...

د. هلال الحجري

من الأيام الدولية المهمة التي تحتفي بها دول العالم، «اليوم العالمي للأرشيف»، فخلال مؤتمر المحفوظات الدولي المعقود في فيينا عام ٢٠٠٤، اعتمد المشاركون قراراً يدعو الأمم المتحدة إلى إنشاء يوم دولي للمحفوظات، وهكذا تم اعتماده في اجتماع الجمعية العامة في نوفمبر ٢٠٠٧، ليكون في ٩ يونيو من كل عام، موافقاً بذلك يوم إنشاء «المجلس الدولي للمحفوظات»، تحت رعاية اليونسكو، الذي كان في التاسع من يونيو عام ١٩٤٨. وفي عُمان، يمكننا أن نحقق في هذا اليوم من كل عام إنجازات ملموسة تتعلق بالوثائق العُمانية المحفوظة في دول العالم. ثمة محفوظات تتعلق بعُمان في بريطانيا، وهولندا، والبرتغال، وفرنسا، وأمريكا، وروسيا، والهند، وبنجبار، وغيرها من الدول التي كان لعُمان بها اتصال تاريخي متفاوت في حجمه ونوعه. تتميز عُمان بكثرة المصادر والوثائق الأجنبية المتوفرة حولها في المكتبات العالمية وأرشيفات الصحف والدوريات الأجنبية. وهذه الوثائق تشكل أهمية قصوى لتاريخ هذا البلد وثقافته؛ لأنها تسد فجوة معرفية عظيمة في المصادر العربية المتعلقة به. والمصادر العربية، على قلتها، تقتصر على التاريخ السياسي، وتتجاف عن تاريخ الشعب العُماني، بمختلف أعرافه ولهجاته، وعاداته وتقاليده، وأنماط سلوكه وتفكيره. ومما تشمله هذه الأرشيفات قصص الرحالة ومغامراتهم في مختلف أرجاء عمان، من القرن الخامس عشر حتى يومنا هذا. هناك مئات الرحالة البريطانيين، والأمريكيين، والفرنسيين، والهولنديين، والبرتغاليين، والألمان، وغيرهم من مختلف أصقاع العالم، ارتادوا هذه المنطقة، وما زالوا إلى الآن، وكتبوا عن تاريخ العُمانيين، خاصة أيام الإمبراطورية العمانية التي بسطت نفوذها من بندر عباس على ضفاف الخليج العربي إلى شرق أفريقيا، بالإضافة إلى بعض الجزر الواقعة في المحيط الهندي. وقد تنوعت كتاباتهم بين كتب مستقلة، وفصول ضمن كتب عامة تتناول الشرق الأوسط، وقصص متناثرة في بعض المجلات المتخصصة في أدب الرحلات. كما تحتوي هذه الأرشيفات أيضاً على وثائق تاريخية، وسياسية، وعلمية، وهي إما كتب منشورة أو مقالات في الصحف والدوريات العالمية بمختلف اللغات. وهذا كم هائل يصعب حصره. وعليه، يمكننا في كل عام يحتفل فيه العالم باليوم العالمي للأرشيف، أن نخصص المناسبة لكل أرشيف على حدة معتبين بجمعه من مصادره، وترجمته، وتعريف الناس به. وبذلك تتراكم لدينا ثروة معرفية هائلة حول عمان وتاريخها السياسي والثقافي.

◀ أسبقية التمدن أم أسبقية الدين؟

◀ مناضل في الغرب

◀ التعددية الدينية بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر (نيويورك)

◀ الدولة القومية من الأسطورة النازية إلى الأسطورة الصهيونية

◀ المصالح الفقهية وأثرها في حياة الإنسان

◀ الوسطية في الفرائض الإسلامية

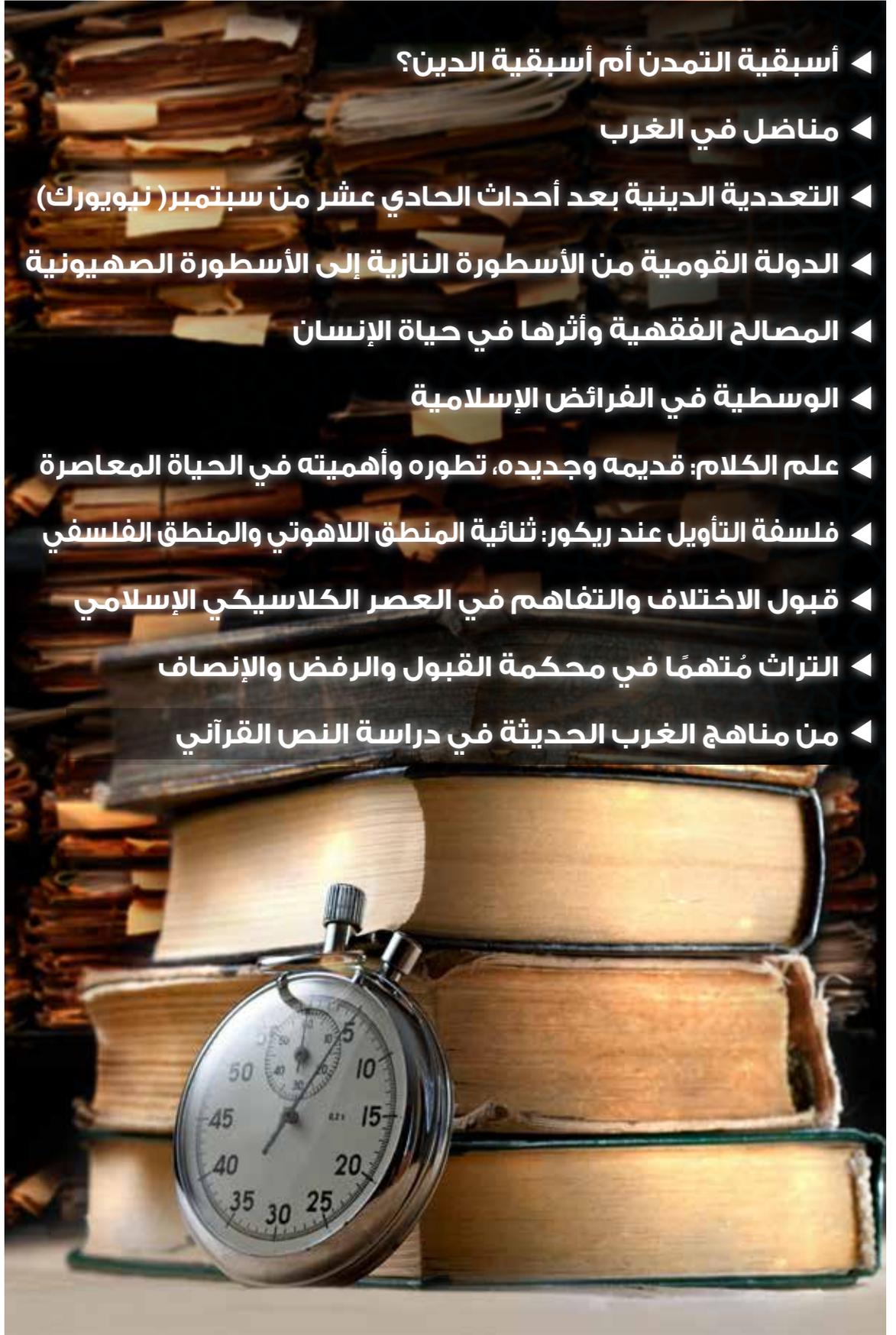
◀ علم الكلام: قديمه وجديده، تطوره وأهميته في الحياة المعاصرة

◀ فلسفة التأويل عند ريكور: ثنائية المنطق اللاهوتي والمنطق الفلسفي

◀ قبول الاختلاف والتفاهم في العصر الكلاسيكي الإسلامي

◀ التراث مُتهماً في محكمة القبول والرفض والإنصاف

◀ من مناهج الغرب الحديثة في دراسة النص القرآني





أمجد سعيد

أسبقية التمدن أم أسبقية الدين؟

إن السؤال المطروح على مر العصور والذي يناقش النشأة الدينية لازال قائماً إلى الآن، وما يزيد هذا التساؤل الجوهري هو ارتباطه بنهوض آخر يتزامن مع تضيي الظاهرة الدينية، وهذا ما ناقشه الباحث التونسي محمد حداد في مجلة التسامح في مقالته: الدين والقومية وثقافة التفاهم، تأملات تاريخية. فالمحور الأساسي يستند على السؤال التالي: ما هو السبب الذي دفع الإنسان إلى إنشاء المدن، وممارسة الأعمال المادية المصاحبة لبقائه، أهو الدين؟ أم الذي حدث هو العكس تماماً؟

الثاني من نظرة قومية ضيقة؛ بل هم غلبوا نظرة كونه اعتبرته أمراً محموداً. وينبغي أن نؤكد مجدداً أننا نتحدث عن تسييرين طرحا في إطار الفلسفة نفسه أي فلسفة الأنوار، في علاقة بقضية التفاهم الإنساني ودور الأديان فيه، ولكن أيضاً في إطار مناخ سياسي مختلف من جهة علاقته بالفكرة القومية، فالألمان لا يمثلون في ذلك العصر وحدة قومية بل كانوا منقسمين سياسياً إلى عدة إمارات ومنقسمين دينياً إلى كنيستين الكاثوليكية والبروتستانتية، فربما كان الانفتاح والتفاهم في روح التفسير الألماني في القرن الثامن عشر نتيجة ضعف الضغط القومي على مفكره آنذاك.

ولكن ما يرجح الكفة الأولى (الفرنسية) على الثانية (الألمانية) هو الشهرة التي وصل لها الاعتقاد الفرنسي الذي ارتبط ارتباطاً وثيقاً بالنموذج السياسي القومي الذي انعرجت نحوه فرنسا وأبهر العالم بعد الثورة الفرنسية 1789.

هكذا تجددت أوروبا بصفة جذرية تماماً، وأعدت رسم حدودها وتأسيس أنظمتها، بدون أي تكلفة مبركة ومنهكة كالحروب الثورية، والتي قد تعرقل التطور التقني والعلمي لديها، وبهذه المحافظة والحرص بهرت أوروبا العالم، ليس فقط في المجال العلمي والتقني بل في الميادين السياسية والاجتماعية أيضاً.

وقد أغرى هذا النموذج الكوني الأوروبي العديد من الشعوب غير الأوروبية، منها الشعوب العربية التي ناضلت ولا زالت تناضل من أجل خلق النظام الكوني من الأساس لينتشر محدثاً نماذج كونية عربية متقدمة، وهذا ما يعيدنا للتساؤل المطروح: هل تمدن العرب قبل التدين أم تدينوا قبل التمدن؟

على أن النظر إلى الماضي متأثر بحاضرهم هم؛ أي وضع التجربة القومية الفرنسية التي تطورت منذ عصر الملك لويس الرابع عشر، وكان من أبرز سماتها: قيام علاقة عضوية بين المؤسسة الملكية (الدولة) والمؤسسة الدينية (الكنيسة)، فبدا لهؤلاء المفكرين الذين لم تتوافر لهم المعطيات التاريخية والأركيولوجية المتوفرة اليوم -فضلاً عن خلفيتهم النضالية ضد الاستبداد الديني لعصرهم- أن الماضي كان صورة لحاضرهم؛ أي أن الدين قد قام بوظيفة تهيئة الأذهان للخضوع للأمر القائم في أبعاده السياسية والاجتماعية والثقافية. وقد تجذرت هذه الأطروحة في القرن الموالي -القرن التاسع عشر- مع فيورباخ وماركس (وهما ألمان) وجسدتها المقولة المشهورة: «الدين أفيون الشعوب»، وهذا وجه من المسألة لا يستوعبها كلها، فإذا ما حصل أن وظف الدين لتبرير الأوضاع القائمة -خاصة في العصور القديمة التي لا تتوافر فيها وسائل إعلام ولا تعليم عمومي- فذلك لا يعني أن هذه الوظيفة الاجتماعية هي الوحيدة التي اضطلعت بها الأديان في كل مكان وزمان.

أما الوجه الآخر الألماني، ومثال عليه الفيلسوف ليسنغ، ينص على أن الإنسان لم ينجح في الخروج من حالة التوحش ويدخل مرحلة التمدن إلا بفضل ما اضطلعت به الأديان من مهام تهذيب الجنس البشري على مدى تاريخه الطويل. ومع أن الأديان لم تكن الوحيدة في الاضطلاع بهذه المهمة فقد تعاضد حولها الفن والفلسفة والفكر والأدب، فإن دور الأديان كان أساسياً خاصة في مرحلة معينة من تاريخ البشرية؛ أي المرحلة السابقة لانبثاق العقل ليوصل مهمة إرشاد التمدن البشري. وعلى هذا الأساس فإن تدخل الأديان في الاجتماع الإنساني لم ينظر إليه أصحاب الطرح

في سبعينيات القرن العشرين أصدر المؤرخ جاك كوفن كتاباً بعنوان: نشأة الآلهة، نشأة الزراعة. وافترض فيه أن الدين هو الذي دفع البشر إلى إنشاء المدن وهو ما حقق نشأة الثورة النيوليتية، ولكن مع بقاء السؤال مطروحاً، بقيت التفسيرات المناقضة لجاك كوفن حاضرة. فما قاله الألماني كلاوس شميدت يناقض تماماً ما جاء به كوفن في كتابه؛ إذ يقول: «حاجة الإنسان إلى الإيمان الديني هي التي دفعت الإنسانية إلى الثورة النيوليتية وليس العكس»، ويستدل بذلك على الحضريات التي كشفت عن أقدم المعابد على الحدود السورية التركية بمنطقة تدعى بغويكلي.

انطلاقاً من مجمل هذه التصورات والمعتقدات نجد أن الدين هو حركة التيسير الاجتماعي للإنسانية، على أسس روحانية واجتماعية، ولكن لا بد من توافر الروحانية بشكل أكبر من خلال انتشار الدين وتثبيته على المجتمع ككل.

إن العلاقة الجدلية قامت على عاملين أساسيين وهما تطور التمثلات الدينية وتطور الاجتماع الإنساني، فمن المراحل الأولى نرى أن المدن تطورت من الناحية الدينية مع الالتزام بالمحافظة على الاجتماع الإنساني، فمثلاً في الديانات المصرية القديمة نرى أن الإنسان كون تجمعات مائية حول الأنهار وبذلك جابه بقوة قسوة الطبيعة ولكن في الجانب الآخر من هذه الحياة الأولية نرى أن تشييده للمعابد قد تطلب الجهد والإتقان، على عكس البيوت الطينية التي بناها الإنسان لنفسه فقد شيد المعابد من خامات قد تعد نادرة وقيمة في تلك العصور. وبالانتقال إلى عصر الأنوار نجد أن ظهور المدارس الفكرية في فرنسا وألمانيا قد أعادت صياغة مفهوم تواجد الدين في المجتمع والحاجة إليه، فالأولى تنص



أحمد المكتومي

منازل في الغرب

لطالما كان الشغل الشاغل للولايات المتحدة الأمريكية هو التخلص من قوة الخطاب الإسلامي السياسي الذي يمثل قوة صمود للحركات السياسية. فقد كان طارق رمضان مثلاً عظيماً للتأثير على عامة المجتمع الإسلامي الأوروبي والعربي على حد سواء. لكن أن تقوم الولايات المتحدة بالترحيب بالسياسي الكبير طارق رمضان على أرضها عام ٢٠١٠ بعد أن أعلنت أنه من كبار المتطرفين فهذا يعني أن هناك تغيراً طرأ على الخطاب الديني السياسي الذي يجد ذاته يشهد تراجعاً وتلاعياً في الساحة الدولية اليوم؛ فمثل هذه التغيرات دائماً تبحث عنها الولايات المتحدة كي تزيد من حدة الضمور الإسلامي وتستحوذ هي على ما تريد ويتغاضى العالم العربي والإسلامي عن تلك الصحوة التي طالما غنى بها الفلاسفة والمفكرون الإسلاميون القدامى.

ضد القاعدة في العراق دفعت صناعات القرار السياسي لتفضيل استراتيجية تعترف بالاختلافات بين الإسلاميين وتعتمد لاستخدام هذه الخلافات من أجل المضي في تهميش القاعدة، وفي الوقت نفسه كان هناك مراقبون في الولايات المتحدة يراقبون حركة الإخوان المسلمين في الانتخابات والمشاركة في الديمقراطية في مصر. حيث يتهم بيرمان أن من قتل المخرج الهولندي تيوفون هو ذلك المسلم المتظاهر بالوداعة واللفظ، وهنا يشير إلى طارق رمضان. صحيح أن رمضان أدان أسامة بن لادن واتهم جماعته بالإرهاب إلا أن بيرمان لم يتأثر بهذا لأنه يرى أن العنف هو مظهر لمشكلة أعمق في المشروع الإسلامي.

إن كثيراً من نقاشات بول بيرمان في كتابه «هروب المثقفين» والتي يمكن استقبالها بجدية قد غرقت في المساعي الحثيثة لاصطناع نسب يربط الإسلاميين المعاصرين بالنازية الألمان ويشكل إصراره على مصطلح النازية الإسلامية دليلاً على رغبته عن الواقع الإسلامي لصالح النخبوية الفكرية المتلاعبة؛ فقد استدلت بكتاب الدعاية النازية في العالم العربي بأن حسن البنا والمفتي أمين الحسيني كانا شديدي الإعجاب بالقادة الألمان مثل أدولف هتلر وجوزيف غوبلز. بالإضافة إلى ذلك كله فإن بيرمان يتجاهل جوانب تاريخية جمة هي التي أسهمت في صناعة الإسلامية المعاصرة ففي الخمسينيات اضطر نظام الرئيس جمال عبد الناصر الإخوان المسلمين وانتشرت كتابات الأيديولوجي البارز سيد قطب وقد أسهم الأمران في إحداث انشقاق أدى إلى صعود الإسلامية الجديدة وكان البنا يناقش على مقاعد البرلمان ويحتفظ في نفس الوقت بتنظيم عسكري سري مثل معظم الأحزاب في مصر آنذاك. أما في فترة سيد قطب فقد كان على الإسلاميين إما الهرب من مصر أو أن يقاسوا الإرهاب في غياهب السجن.

في نهاية المطاف ينصح بيرمان بإيجاد طريقة أو طرق لإشراك المواطنين الجدد في حضارة الغرب وإذا كانت الديمقراطية تعني شيئاً فهو التسليم لمواطنيها بالتصرف والحركة بحرية، وربما ينفرد رمضان بالأراء التي ذكرناها لكنه ما زال واحداً من كبار دعاة، وبيرمان شديد السخط على الغربيين الذين يدعمون رمضان لكنه يعترف أخيراً بأن هؤلاء قد لا يجدون طريقة أفضل لدعم الديمقراطية في العالم العربي.

تكمّن مصاعب وشكوك بيرمان في المفاهيم الموجودة والدائرة في مجتمعات الديمقراطية في الغرب والأخرى السائدة في بلدان الأكثرية الإسلامية ذات الأنظمة الشمولية في كيفية فهم مسائل الهوية والانتماء وممارسة شعائر الدين والمشاركة في العمل السياسي وهذا كله ينطبق على طارق رمضان؛ فهو رجل عملي يبحث عن المسلمين الأوروبيين عن طريقة يستطيعون من خلالها أن يكونوا أوروبيين تماماً وأن يبقوا مسلمين تماماً فهو بهذا يريد تأسيس فكرة بناءة مضمونها تمكين المسلم من أن يكون مواطناً كاملاً مندمجاً في الدول التي يقيم فيها ويكون مسلماً محتفظاً بانتماؤه الديني. فمثل هذه الأفكار يرفضها بيرمان رفضاً تاماً فهو يريد من المسلمين أن يكونوا علمانيين ولا يرى إمكانية لقيام ذلك الجسر الذي يقترحه رمضان.

في الحقيقة أن بيرمان يصور نضال رمضان بصورة عكسية فخصوم رمضان ليسوا الليبراليين في الغرب بل هم السلفيون المتشددون الذين تزداد حركتهم في مصر والخليج وحتى في أوروبا الغربية. وهؤلاء السلفيون يرون أن حركة الإخوان المسلمين هي شديدة التسييس بحيث تتقبل المجتمعات المدنية وتبدو أكثر حماسة وإظهاراً لشعائر الإسلام وأشكاله في المجال العام. لقد شجع الإخوان المسلمون النساء على ارتداء الحجاب وذلك من أجل أن يظهروا وتسكهم بالأحكام في السوق وأمكنة العمل والجامعات. وأما السلفيون فيريدون أن تبقى النساء في البيوت وأن يظلمن في عزلة عن الرجال. فيجب على الليبراليين المنصفين أن يدعموا مقارنة طارق رمضان لأنه يعرض على المسلمين المهاجرين نموذجاً للاندماج بعيداً عن الانعزال والتبعية.

إذا أردنا أن نفهم النزعة الإسلامية الجديدة فيمكن أن نعتنق إحدى المقاربتين: أولاهما تذهب إلى أن النزعة الإسلامية تيار واحد له فروع متعددة والمتشابهات في داخله أكثر من المفردات وبحسب هذه النظرية فإن الإخوان المسلمين والقاعدة يمثلون فرعين لتيار واحد، والاختلاف بينهما هو في التكتيك وليس في الهدف. وفهم كهذا يجعل من أسامة بن لادن يطل من سحنة طارق رمضان.

أما المقاربة الثانية فتري المفارقات والتمايزات في الأيديولوجيات والسلوك بين الجماعات الإسلامية المختلفة. وخلال العقد الماضي منذ أحداث ٩/١١ رأينا الولايات المتحدة تتحرك من معسكر إلى آخر فتجربة الولايات المتحدة في التعاون مع المواطنين العراقيين

يطلنا العالم السياسي مارك لينش في مقالة في مجلة التسامح عنوانها ب (الحقائق المحجبة: صعود الإسلام في الغرب) على التغيرات التي طرأت على الجماعات الإسلامية وكيف أثرت تلك التغيرات على المجتمعات؟ وما هو قول بيرمان في كتابة هروب المثقفين حول جماعة الإخوان المسلمين؟

في يونيو عام ٢٠٠٩ تحدث الرئيس أوباما في القاهرة عن جهد ينبغي أن يبذل للتواصل مع المسلمين من طريق «الاهتمام المتبادل والاحترام المتبادل» ولذا فإن شخصيات إسلامية تعد رموزاً للإسلامية غير العنيفة والتي - أدينت من قبل لاتهامها بالتطرف - يمكن أن ينظر إليها الآن بوصفها جسراً للتواصل بين صفتين ما كان التقاؤهما متصوراً من قبل. بيد أن بيرمان لا يعترف بخزعبلات أوباما والتي عرفت بأنها تدس السم في العسل حيث أوضح في كتابه «هروب المثقفين» أن الولايات المتحدة تخوض حرباً ضد العدو الخطأ؛ فالإسلاميون العنيفون ليسوا هم الذي يشكلون الخطر الأكبر بل إن أبناء عمهم المعروفين بأنهم معتدلون هم الذين يمثلون الخطر المضاعف لأنهم يستطيعون التغيرير بالليبراليين السذج ودفعمهم للمعانقة والود الزائد. فالعقلون هؤلاء الذين يرفضون العنف «وهو بطبيعة الحال رفض مجتزأ لأنه لا يشمل إسرائيل ولا القوات الأمريكية في العراق» لا يستحقون التصديق لأن هدفهم الأساسي هو تضليل المجتمعات حيث يقول بيرمان: إن أرادوا إنقاذ المسلمين من المعتدلين المضللين فعليهم بالليبراليين المنصفين الذين يتمتعون بالصفاء والصرامة.

إن طريقة بيرمان لمعالجة هذه المسائل هي التصدي لها من خلال الشخصية المثيرة للجدل وهي شخصية طارق رمضان الشخصية المثقفة والفكرة والنشطة جداً. ينحدر طارق رمضان من أسرة مصرية عريقة جداً؛ فجدّه لأمة هو حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين، ووالده سعيد رمضان وهو من كبار الجماعة ومن الذين فروا من مصر هرباً من ملاحقة نظام الرئيس جمال عبد الناصر. يدرس بيرمان شخصيته عن تتبع سيرة حسن البنا وسعيد رمضان كما يدرس بنيتها الفكرية والأيديولوجية ومصادر التأثير فيه. فمن خلال هذه الدراسة يقول بيرمان إن طارق رمضان شخصية غامضة جداً، فهو يذهب إلى أن رمضان يملك جدول أعمال سري وهو شخصيته الواقعية لكنه ما استطاع أن يرينا بندقية يتصاعد منها الدخان.



داود الهطالي

التعددية الدينية بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر (نيويورك)

من القضايا الحية المثيرة للجدل في الوسط العالمي التي حظيت - ولم تزال تحظى- بالاهتمام البالغ على مر العصور، قضية تعدد الأديان، وهي الظاهرة التي تطفو على السطح بظهور تعارض الاعتقادات الدينية المطلقة بين الأديان، فكل دين يعتقد بأنه هو الحق وغيره باطل، وقد تولد من هذا الفكر أن أتباع هذا الدين لهم الفوز والفلاح فقط دون غيرهم، أما عن الغير فيكون مصيره إلى النار، وفي الحقيقة نجد مثل هذا الاعتقاد شائعاً ليس فقط بين أتباع الأديان، بل نجده أيضاً بشكل واسع بين أتباع المذاهب والفرق داخل الدين الواحد، هذا الفكر سبيل العنف والحرب، ويُفْتَقَد السلام والتعايش والتفاهم في المجتمعات التي تحتضن هذا الفكر. في هذا المقال سنستلخص بعض الفوائد التي ذكرها دوغلاس ليونارد في مقاله عن (التعددية الدينية والثقافية وإمكانيات التفاهم والانقسام - التجربة الأميركية).

الفلسطينيين اشتروا مدرسة كاثوليكية وطلبوا ترخيصاً لتحويلها لمسجد. في البداية تم رفض طلبهم لأسباب غير منطقية، لكن بسبب هذا الرفض اجتمع رجال الدين من الديانات الموجودة من أكثر من مئة منطقة وطلبوا من إدارة المدينة إعطاء المجموعة المسلمة حقها في بناء المسجد، والآن المسجد يشهد تجمعات كثيرة في المنطقة.

الكاتب يدعو إلى الحوار المدني الذي يفضي إلى المودة والتسامح لا إلى الحقد والتعصب، وهذا الفكر الراقى الواعي لا بد أن يعم أرجاء الكون لكي تعيش البشرية بسلام، كما أن على الذين يطوعون هذا الوضع الإنساني لخدمة مطامعهم الشخصية التوقف عن تنميق الكلام وعليهم فتح آذانهم وقلوبهم للجميع ويحث الجميع على تعلم المزيد عن الإسلام، وإن كانت المعارضة تكشف عن شيء ستكشف عن سوء فهم للدين الإسلامي.

أظهرت التغطية الإعلامية قسماً ينتمي لطائفة دينية بفلوريدا حاول إحراق نسخ من القرآن الكريم، هذا الحدث جعل الكنيسة البروتستانتية في أمريكا ترد على مخطط القس كما قامت الطوائف المسيحية في البلاد بشجب القس وعمله اللارباتي، لأن هذا الأمر يخلخل الدعامة التي ينشدها المجتمع الأمريكي، فالهجوم الإرهابي الذي لحق المدينة لا يمكن أن يتصل بالإسلام على الإطلاق، ولا يمكن الحكم على دين من الأديان من خلال التصرفات المتطرفة التي تأتي من المنتمين إليه.

الخلاصة: إن احتفال المجتمع الأمريكي بأحداث الحادي عشر من سبتمبر تدين كل أشكال التعصب الديني، ورغم أنهم يؤكدون مبدأ أن لكل شخص حرية التعبير عن أفكاره، لكن يجب ألا نتغاضى عن الأفعال التي يقوم بها البعض التي تدنس الرموز الدينية للآخرين من أجل التعبير عن رأي معين. لن يتم نشر رسالة دين بالإساءة إلى الأديان الأخرى؛ وعضواً عن ذلك علينا التحدث مع الآخرين بنزاهة وموضوعية؛ إذ إنه فقط بالاحترام المتبادل يمكن أن نبني العالم الذي نريد أن نعيش فيه.

إذ قال: «فليحب بعضكم بعضاً كما أحببتكم»، وتشير الأرشيفات الموجودة في الكنيسة على وجود التعايش بين الكاثوليكين والرومان واليهود والبروتستانتين والمسلمين في المدينة منذ القرن السابع عشر، ورغم أن الإعلام أوجد انطباعاً بشأن شعور سكان نيويورك تجاه المسلمين لكن الهجوم والإعلام لم يؤثر على شعور المدينة تجاه المواطن المسلم..

أحداث الحادي عشر من سبتمبر أدت إلى تراجع حوادث العنف ضد المسلمين في الأسابيع التي تلت الحادث حيث إن الصحفي **Gustav Niebuhr** بعد تتبعه لتلك الحوادث لم يقف إلا على ستة منها فقط، والكاتب في هذا السياق يعاتب الإعلام الأمريكي لكونه غرض الطرف عن الشيء الأهم في هذه القضية، وهو اهتمام الآلاف من الكنائس المسيحية وتنظيمها لدورات من أجل الاهتمام بالمساجد المجاورة وحمايتها من أعمال العنف، فقد وجد المسلمون باقات من الأزهار أمام مداخل المساجد مرفقة بكتابات تحمل مشاعر الحب والصدقة، كذلك النساء المسيحيات والعلمانيات في كل أرجاء البلاد ارتدين أوشحة الرأس للتعبير عن تضامنهن مع النساء المسلمات، وهذه الأعمال المجسدة للسلام والتعاون بين الأديان لم تكن في اهتمام الإعلام ولم يعرها أية اهتمام.

والحدث الأغر الذي أوجدته المنظمة العالمية للتعايش بين الأديان عند إحصائها لعدد المنظمات في الولايات المتحدة الأمريكية، وهذه المنظمات شكلت من قبل المجتمع من أجل تحقيق المصلحة العامة للجميع، حيث وقفوا على أن ١٠٠٠ من هذه المنظمات أسست بعد الحادي عشر من سبتمبر، وهذا دليل على تغير الوجهة من انتقام إلى تألف، كما وقعت حادثة تدنيس كنيسة يهودية وتبول المخربين على التوراة وإحراقهم الكراسي والزرابي وذلك عام ٢٠٠٦، لكن تعبيراً للحب الذي يسود بين الناس وقف مسؤولو المساجد تعبيراً عن مساعدتهم لجيرانهم اليهود وقدم البروتستانتين المساعدة المالية لهم، كما ذكر أن مجموعة من المسلمين

يحكي دوغلاس عن اليوم الذي وقع فيه الحادث الإرهابي - كما يطلق عليه- كعادة دوغلاس كان في اجتماع مع أعضاء الكنيسة البروتستانتية التي يعمل فيها مساعداً للكهنة، إذ دخل عليه الكاهن المسؤول عن الكنيسة د. Rev. Arthur Caliandro متأخراً عن اللقاء وعلامات التعجب تملو مَحْيَاهُ وقال غاضباً: لقد مررت فوق رأسي طائرة على طول الشارع رقم ٥، فحملها الجميع محمل الصدفة لا غير. لحظات، وأقبل السكرتير مسرعاً يقول إن طائرة اصطدمت بالمركز العالمي للتجارة. بهذا الخبر رفع كُهان الكنيسة اللقاء وصلوا للرب وللمسافرين - بعد ذلك خرجوا للشارع المقابل للمركز العالمي للتجارة وإذا بالطائرة الثانية تصطم بالبرج أمام أعينهم، فخيم الصمت عليهم وهم يشاهدون الدخان يصعد من البرج والناس يهرعون من المدينة خوفاً من هجوم آخر، فقد علموا أن المدينة ضحية هجوم إرهابي، قرر الكهنة البقاء في أماكنهم وهم يرون رجال الأعمال ذي البدلات الغالية والرفات عليهم كأنهم أموات تم إحيائهم.

في ذلك اليوم جاء الكاثوليكين والبروتستانتين للكنيسة للصلاة كما جاء اللادينيون للبحث عن الأجوبة، في هذه المسألة فقد العديد من أفراد الكنيسة بعضاً من أهليهم، فكان دوغلاس والكاهن المسؤول يعطون أهل الضحايا دروساً للمواساة على قدهم، وختموا تلك السنة بهدايا تذكارية وضعت بالقرب من الحفرة التي أحدثها الانضجار، أصبح الكل يتخيل أن نيويورك ستصبح مدينة الانتقام والحقد والتعصب جراء ما لاقته من هجوم، إلا أن الأمريكيين أصبحوا أكثر يقظة وأقل سداجة وأصبحت المدينة مدينة رحمة، هذا الحادث لفت انتباه الكثير لوجود مسلمين أمريكيين، كما دفعهم لتعلم الإسلام ومعرفته، هذا الوعي المتزايد عظم التألف بين المسيحيين واليهود والمسلمين.

تعد مدينة نيويورك كما يذكر الكاتب مدينة التعددية الدينية لأكثر من ٣٥٠ سنة؛ فهم يطبقون قول عيسى



أم كلثوم الفارسية

الدولة القومية من الأسطورة النازية إلى الأسطورة الصهيونية

يناقش الباحث السوري محمد جمال باروت على صفحات التسامح مقاله المعنون بـ «الدولة القومية، الأمة والهويات في تحولات النظام الدولي» مفهوم الدولة القومية وتاريخها حيث يرى أن المفاهيم المرتبطة بالدولة القومية قد تبدلت، وأخذت تتطور في فضاء جديد ضعفت فيه قدراتها على التحكم باسم حقوق السيادة الداخلية أو حقوق السيادة الخارجية، وهي لن تزول في أي شكل من أشكال الاندماج؛ لكن ستتولى الاتفاقيات وعمل وكالات التنمية ورأس المال وزخم عوامة القوانين العالمية وتكييفها مع عوامة مجالها «الوطني».

ما هو مكتوب وحسب، ثم تم تقسيمه إلى فترات محددة تتحرك نحو هدف حُد مسبقاً يكون عادة هو تحقق الذات القومية الضيقة المتجانسة المحددة. ويصل هذا الاتجاه إلى ذروته (أو هوته) في الأسطورة النازية التي قامت على إعلاء النزعة القومية وجموحها نحو التمجيد القومي، وإحياء العرقية كأساس للقومية؛ مما عزز دعوتها العنصرية، وقد أضفى عليها هتلر بشخصيته أفكاراً تنزع إلى تمجيد الدولة وترسيخ فكرة الزعيم والشخصانية ولكن في نهاية المطاف دفع الألمان الثمن غالياً نتيجة احتقارهم الآخر، كما أن الدعوة إلى الشعارات العنصرية القديمة بقيت دون أي نجاح. ثم بعد ذلك نجد القومية متجسدة في الأسطورة الصهيونية التي دعت اليهود للعودة إلى أرض الآباء والأجداد ورفض اندماج اليهود في المجتمعات الأخرى للتحري من معاداة السامية والاضطهاد الذي وقع عليهم في الشتات، من هنا نجد أن كلا من الألمان واليهود اتخذوا القومية جسراً للعبور فوق الدول إذ إن كليهما مجد الذات القومية واستبعد الآخر تماماً. فزادت من تحدد الأسطورة ومن عدوانيتها وتجانسها وانغلاقها، وأضافت لها مقولات التفوق والنقاء العنصري التي تختزل الآخر في عنصر واحد متدن، حتى يمكن تحويله إلى مادة استعماله. وكأننا فعلاً أمام فلسفة «كانت» حين رسم هذه الصورة المتجزئة للعالم ورغبة البعض في التهميش واستقصاء الآخر بفكرة عصفوره الذي كان يتمنى أن يكون الفضاء خالياً من الهواء كي يستطيع أن يحلق ببسر أكبر ولسافات أطول وأعلى بجناحيه الصغيرتين؛ فهو لم يدرك أن الهواء ذاته هو الذي يمنحه القدرة على التحليق وأن انتفائه يعني فقدانه هذه القدرة. ولعل شأن هذا العصفور كشأن بعض الذين يريدون أن يكون الفضاء محاطاً بأسوار لهم فلم يستطيعوا تعريف هذا الهواء إلا بمنطق النفي والاستبعاد للآخر.

أما الثاني فيتمثل في ولائهم وواجبهم نحو الكنيسة (التي نظر إليها على أنها منفصلة عن الحكام الدنيويين وسامية عليهم) وكان الثالث موجها نحو الولاء للملك، لذا لم يحمل مصطلح «القومية» أهمية سياسية حتى أواخر القرن الثامن عشر، وكان معناه ببساطة، حسب تعبير إيلي قدوري: «جماعات مُتّنية ومرتبطة بعضها ببعض بسبب تشابه محل الميلاد، وتكون أكبر من العائلة، لكنها أصغر من العشيرة أو الشعب أو مسقط الرأس». وما يميز التشكيل القومي في أوروبا الغربية، والولايات المتحدة، أنه ظهر في مرحلة لم يكن هناك تشكيلات قومية (بالمعنى الحديث) في آسيا وإفريقيا، تتحده حضارياً أو عسكرياً. وانطلاقاً من نماذج إدراكية اختزالية تتسم بدرجة عالية من التجانس والتحدّد تكاد تقترب من الانغلاق على الذات. ويلاحظ أن صياغة رؤية الجماعات القومية في غرب أوروبا لنفسها قد استغرق وقتاً طويلاً جداً ثم أثناء صهر (أو إبادة) أعضاء الأقليات الإثنية التي لا تنتمي للأسطورة القومية، وحينما بدأت التشكيلات القومية في شرق أوروبا ووسطها أخذت طابعاً أكثر تطرفاً في صيغتها السلافية والجرمانية، حيث طرحت الفكرة القومية كاتمام عضوي يكاد يكون بيولوجياً. وقد تمت الثورة القومية في الغرب تحت راية الطبقة المتوسطة وقيمها، وبخاصة الملكية الفردية والعقد الاجتماعي، وهي قيم انطلقت من مفهوم أن الفرد (وليس المجتمع أو الجماعة) هي نقطة الانطلاق ووحدة التحليل، وقد تم تخيل المجتمع على نمط السوق، وقد ترجم ذلك نفسه إلى رؤية للتاريخ تتسم بالتجانس، حيث تركز على أهمية ومركزية الغرب في العالم، وأهمية ومركزية كل ذات قومية. فمجد البريطانيين الذات البريطانية ومجد الألمان الذات الألمانية. وفي هذا الإطار ظهرت أسطورة الإنسان البدائي والإنسان غير المنطقي ولا عقلانية الشعوب المتخلفة. وعزلت الحضارات بعضها عن البعض، وعُرف التاريخ بأنه

ولكي تكون صورة هذا المفهوم المهم والخطير واضحة سنتطرق إلى ما يحمله من معنى ولو أنه من الصعوبة بمكان وجود تعريف للقومية مجمع عليه بسبب اختلاف نظرة دعائها إلى ركائز القومية، ويمكن أن نقول في تعريف القومية: «إنها حركة سياسية فكرية متعصبة، تدعو إلى تمجيد فريق من الناس، وإقامة دولة موحدة لهم، على أساس من رابطة الدم والقربى واللغة والتاريخ، وإحلالها محل رابطة الدين. ولقد ظهر هذا المصطلح في أوروبا في القرن التاسع عشر الميلادي. فالقومية هي إيديولوجية وحركة اجتماعية سياسية نشأت مع مفهوم الأمة في عصر الثورات (الثورة الصناعية، الثورة البرجوازية، الثورة الليبرالية). فالعناصر الأساسية في تكوين القومية هي وحدة اللغة ووحدة التاريخ، وما ينتج عن ذلك من مشاركة في المشاعر والمنازع، وفي الآلام والآمال...»

ومما تجدر الإشارة إليه أن نشوء نمط الدولة-القومية- في التاريخ الأوروبي عملية تاريخية طويلة ومعقدة، ولدتها سلسلة الحروب الدينية الضارية، وكان من أهمها حرب المائة عام وحروب السنوات العشر ما قبل إبرام معاهدات السيادة والاستقلال عن الإمبراطورية، فأوروبا العصور الوسطى كانت خالية من مذاهب القومية الحديثة؛ فدول أوروبا-العصور الوسطى «التي يرتبط بعضها ببعض من خلال مفهوم العالم المسيحي المتحد واللغة المشتركة للكنيسة الكاثوليكية» شكلت أجزاء من ميراث الأسر الحاكمة. وكثيراً ما اقتطرت حدود تلك الإمبراطوريات والممالك والإمارات إلى التجانس العرقي أو اللغوي أو الديني؛ فقد كانت المملكة هي نتاج ما أمكن للملك إحكام قبضته عليه في مواجهة خصومة منافسيه العسكرية والدبلوماسية؛ ولذا احتفظ رعايا الملك بهيكل ثلاثي من الولاءات يتمثل ضلعه الأول في ولائهم وخدمتهم لسيد المنطقة التي يعيشون فيها. وكثيراً ما اضطّر الملك أو السيد للجوء إلى القمع متى حجب الولاء أو الخدمة؛



وليد العبري

المصالح الفقهية وأثرها في حياة الإنسان

تُعد المصالح الشرعية إحدى الأسس والقواعد التي تستند إليها المذاهب الفقهية الإسلامية قديماً وحديثاً، ولذلك ظلت هذه المصالح إحدى الأصول المرجعية التي تقيم عليها هذه المذاهب منفتح فهمها وتفسيرها للنصوص، وطريق اجتهادها في الحوادث والنوازل، وسبيل تفاعلها مع الواقع، ورسم مقارباتها، وحلولها لمستجداتها وتطوراته. هذا ما ذكره نور الدين الخادمي في مقاله المنشور بمجلة التسامح تحت عنوان «مراعاة المصالح في المذاهب الفقهية الإسلامية». وهنا، تلخيص للمقال:

التفاوت في مقادير ذلك ومستوياته، وهذا التلازم تحتمه طبيعة هذه المذاهب وأعمالها ومظاهر ذلك وشواهد، وفي الاجتهاد على وفقها، بشروط ذلك وكيفية المنضبطة السوية، ويكفي في هذا المقام الإشارة إلى بعض الشواهد الدالة على ذلك باختصار شديد:

- تصريحات أصحاب المذاهب باعتماد المصالح، سواء باعتبارها كلمة تجري على ألسنتهم، أو اعتبارها أصلاً من أصول الاستنباط، أو اعتبارها تفاصيل حكم وأسرار وتعليقات مصلحة انيطت بفتاويها وأحكامها المتعلقة بمسائلها وحوادثها.

- مشروعية هذه المذاهب وطبيعة محتوياتها الشرعية؛ فهي تعتمد على النصوص والأحكام الشرعية ومجمل قرائن ذلك ودلالاته.

- مشروعية هذه المذاهب وطبيعة اتصالها بالواقع والحياة؛ الأمر الذي يدل على التفاتها إلى مصالح الناس ومراعاة واقعهم وسد حاجياتهم.

والجزء أساساً في الزاد المعرفي لأعلام المذاهب وأصحابها، وسمة من سمات ملكاتهم الاجتهادية النظرية والعملية على السواء. وخلاف ذلك محمول على ضرورة تحريره وتحقيقه؛ بغية رفع اللبس ودرء الخلاف اللفظي.

ويمكنني في هذا المقام إيراد مستويين اثنين بارزين لرعاية المصالح الشرعية من قبل المذاهب الفقهية المعاصرة وهما:

المستوى الأول: الأداء الوظيفي الفقهي؛ وهو المعروف على الصعيد الفقهي وبيان أحكامها، والاجتهاد في النوازل وتقديم الفتاوى والقرارات والحلول الفقهية.

المستوى الثاني: الأداء الوظيفي الإسلامي والإنساني بوجه عام؛ وهو المعروف بالوظيفة التي يمكن للمذاهب الفقهية القيام بها في الحياة الإسلامية بوجه عام، ودون أن تقتصر على الأداء الوظيفي الأول المنحصر في الداخل الإسلامي أولاً، ودون ملامسة الواقع الإنساني، أو المنحصر في دائرة أحكام العبادات والمعاملات والأسرة ثانياً.

والخلاصة أن هذه المصالح تهدف إلى تقرير معنى العبودية في النفوس والواقع والحياة، وجلب منافع الناس ودرء الضرر عنهم في الدنيا والآخرة. وكل هذا يحصل بمنهج الجمع والترجيح والتقريب والمقاربة وفعل الممكن وتقديم الأولى ومراعاة الحال وتقديم المناسب.

ونحن نأمل من مذهبنا الفقهية المعاصرة أن تعايش واقعها، وتشارك غيرها في صناعة القرار وإحداث الإعمار، وأن تقدم المقاربات الفقهية الواسعة والماتعة والشاسعة، وأن تحدث النقلة الحضارية والجودة التنموية والإضافة النوعية بكل مكوناتها وصورها وأبعادها.

الإسلامي وفي الواقع القضائي والإفتائي والحياتي بوجه عام، فقيام هذه المذاهب دليل جلي على مقوماتها التشريعية والمنهجية التي تمثل المصلحة الشرعية المقبولة أحد أبرز قواعدها ومستنداتها. المشهد الخامس: تأثير مذاهبهم الفقهية في الواقع الاجتماعي والمحيط الإنساني والإداري والدولي، من خلال أدوار هذه المذاهب في التقنين والسياسة والتثقيف والتوعية والإسهام الحضاري بمختلف جوانبه وصوره.

والخلاصة أن مقولة المصالح قد لازمت أهل العلم، أو أن أهل العلم قد لازموا مقولة المصالح في مختلف أعمالهم العلمية وأدائهم الوظيفي، في الإفتاء والاجتهاد والقضاء، وفي الخطابة والمداخلة والمجالسة، وفي العلاقة بالسلطة السياسية والمجتمع المدني والعالم الخارجي، فضلاً عن واجب التعبد الخاص وإقامة فروض العين.

والمذاهب الفقهية الإسلامية كلمة اصطلاحية يراد بها مجموع فروع وأصول وقواعد واصطلاحات فقهية لطائفة من طبقات العلماء مؤسسين وأصحاباً وأنصاراً وأتباعاً، كما يراد بها مجموع اتجاهات الفهم والتفسير والاجتهاد والتنزيل، وتتمثل ما يمكن أن نضطلع عليه بالمدارس الفقهية، مع التفاوت الملحوظ في أحجام هذه المدارس ومعالمها وسيرورتها التاريخية ومنجزاتها الحضارية ومختلف مآلاتها ومصائرهما.

وتتأسس هذه المذاهب الفقهية على المرجعية الإسلامية النصية والاجتماعية والاجتهادية، مع ملاحظة التفاوت الحاصل في اصطلاحات هذه المرجعية، وتنوع أصولها، ومجموع مداركها المتعددة، وهو الأمر الذي حمل أهل العلم على تفصيل هذه المرجعية وتفكيكها إلى عناصر يفهم منها طبيعة المذاهب، ومعلمه العام، وتوجهه الأكبر في الاستنباط.

والتفاوت الحاصل في الاستناد إلى المرجعية يتحدد في ضوء تفاوت هذه المذاهب في مقادير واصطلاحات وتداخلات هذه المرجعية وتفصيلها، فأحياناً يتسم مذهب ما بكثرة الرجوع إلى النصوص والآثار والأقوال والاستصحاب؛ ولذلك يتسم بكونه مذهباً نصياً أو سلفياً أو نقلياً، وأحياناً أخرى يتسم مذهب آخر بكثرة إجراء النظر والفكر والتعليل والقياس والاستصلاح؛ فيقال بأنه مذهب الرأي والنظر والاجتهاد المصلحي والمقاصدي.

وأهل النقل- وإن كان حظهم الغالب مراجعة النصوص والنقل وتحكيمها- غير غافلين عن التعليل والاستصلاح والتقصيد، وكذلك أهل النظر والرأي؛ فإنهم مستندون إلى النصوص والاجتماعات والمرويات، وإن كان مجمل مذهبهم وظاهره التعويل على الأقيسة والمصالح والمقاصد.

بين المصالح والمذاهب الفقهية تلازم مطرد، مع ما ذكرناه من وجود

هدف الحديث عن المصالح المعاصرة، والمذاهب الفقهية المعاصرة، والجدلية القائمة بينهما، هو التوعية بأهمية الأداء المنهجي المعاصر، وأثره في الفعل الشرعي الإيجابي والإسهام العالمي، على صعيد التعبد والإنتاج والتحضر، وعلى مستوى مختلف الفروض والتكاليف العينية والكفائية.

تعد المصالح إحدى المقولات الإسلامية التي احتفت بها نصوص الشرع وكلام أهل العلم من الدارسين والمحققين. والاحتفاء البالغ بالمصالح تعددت مستوياته في الخطاب الشرعي والأداء الإسلامي عبر عصوره وصوره، وهو المعبر عنه بأدوات وصيغ وكيفيات تقرير المصالح في الأنظار والأذهان، وفي الحوادث والأعيان، وهذا الذي درج العلماء على اعتباره طريقاً لبيان المصالح وبيان مراتبها وحجبتها وآثارها في فهم الأحكام واستنباطها وتنزيلها.

ومما يزيد تأكيد هذا الاحتفاء الكبير بالمصالح في نصوص الشرع ما أقرته السنة الشريفة من تعضيد وإسناد وتفصيل وتفسير لنصوص القرآن المتناولة للمصالح، فتكون من مجموع النصوص القرآنية والنبوية قيام المصالح ورسوخها ودوام استصحابها وتقرر انضباطها واطرادها؛ بموجب التأسيس والتعميد من قبل النصوص المباركة المجيدة.

وكان احتفاء العلماء بمقولة المصالح قد تفاوتت أقداره واعتباراته، واختلفت عباراته وسياقاته، وتنوعت مجالته وجواباته، وهو دال على التفاضل غير يسير لهذه المقولة، نظراً وفكراً، أداء وعملاً، تأصيلاً وتفرعاً، تصنيفاً وتأليفاً، توجيهاً وتبويباً، وشواهد هذا الاحتفاء كثيرة ومتداخلة ومتوافقة ومتقاربة، ويمكن ردها إلى خمسة:

المشهد الأول: نصوص أهل العلم الصريحة في مراعاة المصالح والالتفات إليها والتعويل عليها، والأقوال والمرويات في ذلك كثيرة جداً، منها: ما روي عن الإمام مالك من أنه لم يلتزم الالتفات إلى المعاني في قسم العبادات بخلاف قسم العادات الذي هو جار على المعنى المناسب الظاهر للعقول، فإنه استرسل فيه استرسال المدل العريف في فهم المعاني المصلحية، نعم مع مراعاة مقصود الشارع ألا يخرج عنه، ولا يناقض أصلاً من أصوله.

المشهد الثاني: أصول المذاهب الفقهية واتجاهاتها في فهم الأحكام وتفسير النصوص وفي الاجتهاد والإفتاء والقضاء، فمن هذه الأصول: أصل المصلحة الشرعية بكل متعلقاتها الأصولية والمنهجية الاستحسانية والقياسية والعرفية والذرائعية.

المشهد الثالث: فروع المذاهب الفقهية والتي أقيمت طوائف عظمى منها مراعاة المصلحة المباشرة، مع التفاوت الملحوظ في الأوجه المصلحية والنواحي المنفعية التي استند إليها في تقرير تلك الفروع.

المشهد الرابع: قيام المذاهب الفقهية ذاتها، واستمرارها في العالم



عاطفة المسكرية

الوسطية في الفرائض الإسلامية

يُعد القرآن الكريم والسنة النبوية مصدرين للأحكام والقواعد التي تعكس المنهجية المرتبطة بالإسلام الذي يبني على أسس وقيم محددة لا يكتمل دونها. وتنظم هذه الأحكام حياة الفرد والأسرة والمجتمع والأمة من ناحية وتحدد تكاليف الشعائر التعبدية من صلاة وصيام وغيرها. بناء على ذلك يتحتم على الفرد الموازنة بين هذين الجانبين ليستطيع تسيير أمور حياته مع مراعاة الجوانب الروحانية كذلك. ووردت آيات قرآنية تدلنا على ذلك ومنها قوله تعالى في سورة المزمل (يَا أَيُّهَا الْمَزْمَلُ قُمْ لِلَّيْلِ إِلا قَلِيلًا. نَصْفَهُ أَوْ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا. أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا). حيث إنه بجانب الفروض الاجتماعية يترتب على الفرد اتباع ما ورد في الشريعة الإسلامية، سواء أكان ذلك يعد فرض عين أو فرضاً من فروض الكفاية.

الدينية والدينيوية هي الأداة المثالية في سبيل خلق حياة متزنة. وتقدم الأحكام التي جاءت بها الشريعة الإسلامية كل ذلك وفق نطاق المنطق وبما يحفظ للإنسان مصالحه. وأيضاً ذلك قد يعينه على مواكبة التطورات حيث لا تعد النصوص جامدة بل معظمها معرضة لاجتهادات المفسرين والفقهاء. ومن المفترض ألا تخلق هذه التفسيرات، ولو اختلفت قليلاً، كل هذه النزاعات لكون الاختلافات واردة بل صحية من الأساس طالما أنها تحت مظلة دين واحد وتجمعهم أكثر مما تفرقهم. وحتى مع الفئات التي قد لا تؤمن بما تؤمن به، فإن ذلك لا يعطي أياً كان الصلاحية للتعرض لها بسوء. خاصة وأن مثل هذه الأمور نجدها منظمة وفق أحكام معينة، كالتعامل مع الجار غير المسلم على سبيل المثال أو التعامل مع من اختلفت مصالحنا معهم. أما إذاؤهم بحجج واهية فلا يمت للمنطق بصله. فكيف بالأمر إذا تعلق بمن هم على دين واحد لكنهم اختلفوا في بعض الأمور.

إن الأحكام التي جيء بها في القرآن إذا ما حلت منطقياً، بعيداً عن التحيز وبعيداً عن العاطفة ومع مراعاة الناسخ من المنسوخ لا تتعارض بطبيعة الحال بل تخدم المجتمعات، لكنها قد تتعرض لتأويلات تخدم مصالح فئة معينة لتحقيق غاية دينية محددة. وهذه من المشكلات المستحدثة في هذا العصر والتي قد لا تتناسب مع الأسس الثابتة للدين وهنا منبع الخلافات حيث إنها ليست إلا في التفسيرات والتأويلات المخصصة لغرض تحقيق أمر ما أو محاولة زرع فتن وشقاق بين الطوائف مع تجاهل كونها من نفس الديانة أولاً وأخيراً قبل كل تلك الاختلافات.

العبد وربه كالصلاة لكونها تنهى عن الفحشاء والمنكر وتؤثر إيجابياً على الطاقة الداخلية للإنسان. وهناك التكاليف التي قد تعد روحانية إلا أن لها أثراً ملموساً على المجتمعات كالزكاة لكونها تخدم هدف تقليل الفجوة بين من يملك ومن لا يملك إلا القليل. وينطبق ذلك على الكثير من الفروض والحقوق والتكاليف الدينية بأنواعها لكونها تعود بنفع كبير على المجتمعات البشرية إذا ما طبقت بالشكل الصحيح. أبسطها العلم بما فيه من مصلحة عظيمة ترفع الأمم وتشكل عاملاً مهماً في بناء الحضارات. تنعكس عظمة العلم وأهميته في القرآن الكريم في قوله تعالى (قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ) وحتى مع وجود بعض الاختلافات في التفسيرات تتعلق بنوع العلوم التي يراد بها هذه الآية لكنهم يتفقون على أهمية العلوم بشكل عام وفي قول رسول الله صلى الله عليه وسلم «طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة» دليل آخر كذلك. وإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على شمولية هذه الأحكام التي تلامس الجوانب الاجتماعية للفرد المسلم. حيث إن فرض العين يركز على الأفراد الذين هم جزء من الصورة الكبرى للمجتمع بينما نجد تحقيق المصلحة العامة هدفاً رئيسياً في فروض الكفاية وبهذا تتحقق مصلحة الجميع. لكن نجد الواقع يعكس شيئاً مختلفاً كفتنة تأخذ الجوانب الروحانية بعين الاعتبار زاهدة بالدنيا وما فيها، وفتنة أخرى منغمسة بالدنيا وما فيها تاركة الجانب الآخر مما يحدث فجوة ويولد فراغاً وخواء داخلياً لأن الإنسان بطبيعته يحتاج إلى الالتفات للجانب الروحاني والمعنوي مهما طال به الزمن بعيداً عنه؛ وذلك بسبب محدودية عقله وتفكيره الذي لا يستطيع بطبيعته الخروج عن نطاقات محددة؛ فلا يستطيع الإجابة على كل الأسئلة وخاصة الوجودية منها. لذلك نجد الموازنة بين الكفة

والتي ترتبط بالصورة المتكاملة للبناء التشريعي في سبيل إيجاد أمة حضارية متميزة لها خصائصها وصلتها بالحياة، على المستوى الخاص والعام. وذلك ورد في مقالة - لرئيس قسم الفقه الإسلامي ومذاهبه بجامعة دمشق - وهبة الزحيلي، بعنوان: فروض العين وفروض الكفاية: رؤية جديدة حول الفرائض في الإسلام وعلاقتها بالمصالح والحضارة. حيث تختلف الحقوق ما بين عام وخاص بناء على اختلاف ونوع العلاقة ما إذا كانت بين العبد وربه أو بين الأشخاص فقط. فالحقوق العامة تتمثل في أمور كالصلاة والصيام، أي بين العبد وربه، ولا تسقط حتى يؤديها الفرد بنفسه مع وجود أحكام مخففة للحالات الاستثنائية كالمرض والسفر. وهناك الحقوق الخاصة كأن يدين أحدهم للآخر بمال مثلاً. وتختلف فروض ومقاييس الأحكام الشرعية بين فرض العين وفرض الكفاية، حيث يتطلب الأول أن يؤدي من قبل كل فرد ويؤثم في حالة تركه له ويؤجر على اتباعه بينما يختلف الأمر في فروض الكفاية. فتسقط عن البعض بمجرد أن يؤديها البعض الآخر وذلك لتحقيق المصلحة العامة من خلال الشعور بالمسؤولية التي قد يتحملها البعض متميزاً عن الآخرين. فكافة هذه العبادات تحمل معاني ذات أهمية وتكسبك قيماً تعينك على الثبات والصمود في الحياة.

ينعكس ذلك على كافة العبادات ما إذا جئنا نعددها كالصلاة والصيام والزكاة مثلاً، تغذي الحس الجمعي بالمسؤولية تجاه الأشخاص الذين تستدعي ظروفهم الصعبة أن يبقوا دون مأكلاً أو مأوى. إضافة إلى تقليص الفجوة بين من هم في هذه الحالة ومن هم أحسن حالاً منهم. لذا قد تكون بعض التكاليف التي أمر العبد بها روحانية تؤثر على الفرد نفسه وترفع من معنوياته وتهذبها لكنها تنحصر في حدود العلاقة بين



أسماء الشامية

علم الكلام: قديمه وجديده، تطوره وأهميته في

الحياة المعاصرة

في مقاله «علم الكلام: من إثبات العقائد وبيانها إلى حل الإشكاليات المعاصرة» للكاتب عبد العزيز راجل، يبتدئ الكاتب مقاله في مجلة التسامح بذكر التعريفات المتعددة لعلم الكلام وأسباب التسمية لفقهاء وعلماء ومفكرين وقضاة معاصرين وسابقين، فضلاً عن الظروف التي أدت إلى ظهور علم الكلام، وفي الحقبة التي نشأ فيها انصب اهتمامه على الدفاع عن العقيدة الإسلامية عن طريق إقامة الأدلة والحجج على صحة المعتقدات الدينية. ويعزو الكاتب ظروف نشأة علم الكلام إلى ثلاثة عوامل أولها: مقاومة الشعوب التي فتح بلدانها المسلمون عن طريق تسليحها بحملات ثقافية مضادة ضد العقيدة الإسلامية للتشكيك بها وإضعافها، ثانيها: الخلافات حول الإمامة أدت لظهور فرق دينية تتجادل حول العقيدة الإسلامية، ثالثها: الآيات المتشابهة مبهمه المعنى على العامة، التي يعارض بعضها بعضاً في الظاهر.

ويقوم علم الكلام في أساسه على الدفاع عن العقيدة الإسلامية من حيث الاستدلال عليها بالبراهين العقلية، ويأتي-التوحيد- كأهم موضوعات علم الكلام. وتطورت مناهج وأساليب علم الكلام بتغير الظروف والتحديات التي واجهت عقيدة المسلمين إذ استخدم المتكلمون في بدايات علم الكلام الأسلوب النقلي في الحجج وهو الاستدلال القائم على نصوص القرآن الكريم كشواهد على الآراء النقدية في الحوار الدائر بين الفرق الإسلامية، أو رداً على الشواهد المخالفة لها الضعيف منها والمنحول، وفي القرن الثاني للهجرة نشأ الأسلوب العقلي في الحجج على يد المعتزلة ليصبح هذا الأسلوب الغالب على الفكر الكلامي.

وفي سياق حديث الكاتب عن أزمنة علم الكلام وتطوره عبر المراحل التاريخية، فقد ظهرت الدعوة لإحياء علم الكلام من النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي وحتى نهاية الربع الأول من القرن العشرين الميلادي، ومن مميزات هذه الدعوة لإحياء العلم تطهير وجدان الأمة من الخرافات وتأكيد دور العقل والعلم بوصفهما رافدين رئيسيين لتغذية المعتقد ومن أعلام هذه الفترة جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده.

ثم في مرحلة لاحقة انتقل علم الكلام إلى طور التجديد من خلال الاستجابة لمطالبات الحياة الجديدة، ومن رواد هذا الطور المفكر الهندي محمد إقبال.

وفي أهم مراحل علم الكلام حدث انعطاف منهجي للعلم بصدور كتاب «الأسس المنطقية للاستقراء» وفيها يكون علم الكلام قد تحرر من قوالب المنطق الأرسطي.

ويقتبس الكاتب على لسان المفكر أحمد قراملكي تحول موضوعات علم الكلام باختلاف المرحلة، فلم يقف علم الكلام عند المسائل العقدية فقط كصفات البارئ والأفعال النبوية إنما تعداها إلى القضايا التوصيفية والأخلاقية طبقاً لمتغيرات الظروف السياسية والاجتماعية، فعلم الكلام الجديد اعتنى بموضوعات العصر الراهن مثل الأسلحة النووية والبيئة الإنسانية واللامساواة الاقتصادية وحقوق الإنسان والقضايا الاجتماعية والعمل وقضية البطالة والنزاع العرقي والإجهاض والميول الجنسية وغيرها من القضايا التي أصبحت تطرح ضمن اهتمامات علم الكلام ليس لأغراض جدلية أو من أجل إثبات أمر بقدر ما هي أغراض عملية لإيجاد حلول للمشكلات المعاصرة.

وفي هذا السياق يطرح الكاتب اتجاهات تجديد علم الكلام على مستوى المنهج والموضوع بسرد إسهامات المفكرين المعاصرين فعلى

المستويين السابقين نعرض على سبيل المثال كتاب الشيخ محمد عبده عبر مؤلفه «رسالة التوحيد» الذي حافظ فيه على البناء المنطقي لعلم الكلام الإسلامي، إذ شرع فيه بذكر مقدمات علم الكلام- . القضايا العقدية التقليدية . الله والعالم، الإنسان، والرسالة، والمعجزات والوحي، والقرآن وعالم الغيب رداً على الشبهات المثارة وخاصة من قبل العقل الغربي.

والأمر نفسه ينطبق على كتاب «أصول الحوار وتجديد علم الكلام» لطفه عبد الرحمن، وكتاب «الإسلام يتحدى» لوحي الدين خان. ويفرد الكاتب في مقاله مساحة يخصص فيها عرض اتجاهات التجديد في الساحة الشيعية، بسبب الحماس الشديد لتجديد علم الكلام، والسبب في ذلك يعود إلى أصالة علم الكلام لديهم من جهة وقدرته على تحرير المسلمين من التبعية الفكرية من جهة أخرى، ويؤيد رأيه بأدلة على اهتمام المذهب الشيعي بالعلم من خلال احتضان الجامعات الإيرانية والحوزات العلمية لاتجاهات جديدة في علم الكلام وتتضمن هذه الاتجاهات ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: مرحلة المواجهة الحرجة بين إيران والعالم الغربي في زمن الثورة الإيرانية في بداية القرن العشرين التي زامنت ظهور بعض تلامذة العلامة الطباطبائي والشهيد مرتضى مطهر، وهو أول من طرح الفكر الجديد في الكلام الإسلامي وقد اعتنى بطرح جديد للمسائل الكلامية القديمة بنحو ابتكاري ومستقل مستفيداً من العلوم الحديثة. وبالتزامن برز الدكتور علي شريعتي بتقديمه صورة أيديولوجية عن الإسلام لينافس بها الأيديولوجيات المعارضة للدين مثل الماركسية.

المرحلة الثانية: تقديم الإسلام في عهد الثورة الإيرانية تقديمًا أيديولوجيًا، من خلال إحياء الفكر الديني من قبل الإمام الخميني وفرضه في الساحة السياسية، ما مكن من إثراء النقاش حول مسائل جديدة بلغت قمته مع مشروع عبد الكريم سروش صاحب مؤلف «القبض والبسط النظري للشريعة».

المرحلة الثالثة: مرحلة معالجة الفكر الإيراني لإشكالية المنهج والمباني، تضمنت أهم مسألة فيها مسألة القراءات المتعددة للتعاليم الدينية، إذ تصاعد تيار الكلام الجديد بعد الثورة الإسلامية عام 1979 بالتوازي مع التحديات التي واجهت الحكومة الإسلامية، وظهرت نقاشات متواصلة حول نطاق التجديد، منها أن الكلام لا يطال إلا جوانب محددة من جوانب الكلام المعرفية، وأخرى تقول إن الكلام الجديد يُجدد في الهندسة المعرفية، مع حفاظه على الهوية الأصلية، ونقاشات تقول إن الكلام الجديد لابد أن يعتق من هويته



كامل السوطي

فلسفة التأويل عند ريكور: ثنائية المنطق الإلهوتي والمنطق الفلسفي

يرى الباحث الجزائري عمارة ناصر في مقالة له في مجلة التسامح بأن هرمينوطيقية بول ريكور تستخدم منهجاً لغوياً غير قادر على الإقناع بالعمق الكافي، برغم أن منهج ريكور في الوقت نفسه يضع مهمة التأويل الفلسفي معنيةً بالخطابات غير الفلسفية كالدين والسياسة والأدب والقانون، إلا أن ريكور في ذات الآن يضع شرطاً يوضح حدود اشتغال الهرمينوطيقا في تلك الفنون أو الحقول وهو أن يكون مصدرها تيولوجياً أو دينياً، حيث يصبح من الممكن أن تعمل فلسفة التأويل في مجال الرواية الأدبية على سبيل المثال مادام مصدرها أو أصلها تيولوجياً كرواية دان براون المسماة «شفرة دافينشي».

على شروط موضوعية لطبيعة ما.. ويقصد ريكور بذلك أن المنطق التيولوجي هو الحاكم المتعالي الذي يصبح الأساس في العمل الهرمينوطيقي، إلا أن ذلك ينتج عنه إشكالية مهمة متعلقة بذات الفيلسوف الذي يقوم بالعمل الهرمينوطيقي، فإذا كان مؤمناً أو أن ثقافته وأفكاره المسبقة منتمية إلى العقيدة نفسها التي يمثلها النص فإنه بذلك سينطلق مع افتراض أن جميع المقدمات التيولوجية التي يقدمها النص صحيحة ولا ريب فيها، فتبرز إذ ذاك مفارقة أخرى ناقشها العديد من الفلاسفة ومنهم هايدنغر وجادامير وهي هل من الممكن أن يفضل المرء ذاته عن انطباعاته وتجاربه المسبقة ليكون قراءة تأويلية موضوعية للنص قيد التأويل؟ وهذه إشكالية تظهر مع الفيلسوف الذي لا ينتمي إلى نفس العقيدة التيولوجية للنص قيد التأويل، حيث يرى هايدنغر وتلميذه جادامير أن ذلك ضرب من المستحيل. وفي المقابل أشار بعض الفلاسفة أن المهم في الأمر لا يكمن في إشكالية فصل الذات عن الإنطباعات المسبقة ولكن في القيم المتعالية المستنبطة التي ستؤثر لاحقاً على الحياة الاجتماعية والقانون وغيرها من المجالات. وعلى افتراض أن الفيلسوف غير المنتمي إلى نفس العقيدة التيولوجية قد تمكن من فصل انطباعاته المسبقة عن ذاته فإنه سيكون لزاماً عليه أن ينطلق من مقدمات غير تيولوجية وإنما إلى المقدمات العقلانية للخطاب الفلسفي التي يستنبطها ريكور من الأصل التيولوجي مرة أخرى، لتنشأ بذلك حلقة أو دائرة غير منقطعة من الحجاجية المنطقية التي تراوح بين الخطاب العقلاني والتيولوجي كنهريين اثنين يغديان بعضهما البعض.

داخل التجربة الدينية المسيحية التي رافقتها مفارقة البعد التاريخي مع البعد الأسطوري، لكي ينتج عن ذلك في نهاية المطاف آثار متعددة للرمز على التجربة البشرية في مختلف المجالات كالقانون والأخلاق والسياسة. حيث ينشئ ريكور بذلك الازدواج نوعين من الهرمينوطيقا، أحدهما تيولوجية مهتمة بالمعنى بغرض إحيائه وإظهاره والأخرى فلسفية الغاية منها تطوير الهرمينوطيقا التيولوجية وتفعيلها في حياة الواقع الاجتماعية، تعملان كدائرة واحدة تغذي كل منهما الأخرى. وي طرح ريكور ما يسميه بالبلاغة المتكاملة، تلك التي تجمع بين المنطق التيولوجي والمنطق اللغوي لتكوين المنهج الحجاجي لهرمينوطيقية ريكور، شاملة - أي البلاغة المتكاملة - ثلاثة مستويات وهي مستوى المنطق اللغوي شاملاً النحوي والمعجمي، ومستوى المنطق التيولوجي شاملاً القيمي والتداولي، واجتماعهما معاً يشكل المستوى الدلالي. ويرى عمارة ناصر أن بول ريكور يستخدم فلسفة هرمينوطيقية مرتبطة بإشكاليات ثلاث لا تسير مساراً واحداً وإنما تتداخل وتتقاطع مستخدماً التعاليم المسيحية في معالجة تلك الإشكاليات، وهي إشكاليات الذات والنص والفعل، أي ذات الفيلسوف والنص الإنجيلي الذي هو بصدد تأويله والفعل الذي ينتج عن تلك القراءة التأويلية. ويقول ريكور في كتابه «في التفسير: فرويد نموذجاً» التالي: «إن التعليل الهرمينوطيقي لا يمكن أن يكون جذرياً إذا لم نبحث في طبيعة الفكر التأملي نفسه عن مبدأ لمنطق المعنى المزدوج، مركباً وليس اعتبارياً، دقيقاً في تفرقاته، ولكن غير مختزل إلى منطق رمزي، هذا المنطق ليس منطقاً صورياً، ولكنه منطق متعال، إنه مؤسس على شروط الإمكانية وليس

ولكن من المهم أولاً الحديث عن ماهية الهرمينوطيقا، حيث إنه من الممكن القول بأنها تعني فلسفة التأويل أو بشيء من الإسهاب هي المنهج الذي من خلاله نستطيع فهم النصوص الدينية بشكل خاص وبقية النصوص عموماً. ومن الممكن كذلك السؤال عن حاجتنا للهرمينوطيقا، فلماذا نحتاجها وإذن كيف نشأت؟ حيث نشأت الهرمينوطيقا بمعنية ظهور البروتستانتية خلال القرن السادس عشر كمذهب ديني منشق عن الكنيسة الكاثوليكية ومعارضاً لها، والسبب وراء ظهورها - أي الهرمينوطيقا - هو أنه بوجود الكاثولوكية كمذهب سائد وحيد في أوروبا وفي معظم أقطار العالم، كان البابا أو صوت الكنيسة هو الذي يقرر للناس معاني أو تأويلات نصوص الكتاب المقدس، فلا حاجة إذن لمنهج مختلف لفهم النصوص مادامت هنالك مؤسسة دينية واحدة تحتكر تلك المعاني. وهذا حاصل في العالم الإسلامي بهيئات متعددة ومتباينة حيث يحتكر فهم القرآن أو المدونة الحديثية شخصيات محددة ومؤيدة إما سياسياً أو شعبياً أو كلاهما. تحولت الهرمينوطيقية لاحقاً من حقل مهتم بفلسفة تأويل النصوص الدينية المسيحية إلى فلسفة تأويل النصوص بشكل عام، أي في شتى المجالات والحقول كالأدب والقانون. يطرح الكاتب عمارة ناصر سؤالاً مهماً حول عليية استناد فلسفة تأويل بول ريكور على علم اللاهوت المسيحي حيث يرى أن ذلك عائد إلى شقين اثنين أحدهما هو حقيقة أن بول ريكور مسيحي الديانة ولذلك لن يكون من المستغرب أن يكون مدافعاً عنها عاملاً عمل الفيلسوف الذي سيخرجها من قبضة الحداثة إلى القيم العملية التي يؤطرها منهج خاص بها. أما الشق الثاني فهو متعلق بحياة الرمز



فاطمة بنت ناصر

قبول الاختلاف والتفاهم في العصر الكلاسيكي الإسلامي

تتعدد الإشارات إلى ماضينا الإسلامي فمنها ما يرى أنه ماضي البطولات والتفوق الإسلامي على الأمم ومنها ما يرى أنه منبع ضيق الأفق لا يقبل الآخر. ولعل الأستاذ سعيد بن سعيد العلوي قد تمكن في مقاله المحكم في مجلة التسامح والمعنون بـ«ثقافة الاختلاف والتفاهم في الفكر العربي الإسلامي في (العصر الكلاسيكي)» أن يسלט الضوء على زوايا مبهرة جديرة بأن يلفت النظر إليها خاصة في حاضرنا القائم والذي يشهد واحدة من الفترات الزمنية العصبية التي تضيق فيها القلوب والأفكار.

التمييز والتفريق بين المقامات والأحكام. ومثال على ذلك التفريق بين (التكفير) و(التصويب أو التخطئة) فكما يرى الشهرستاني أن (التكفير حكم شرعي بينما التصويب حكم عقلي). ولكل قاعدة شواذ فمنهم كعبد القاهر البغدادي يرى أن التكفير والخطأ سواء. ويقر الكاتب أن المتكلمة في الإسلام رغم لغتهم الشرسة وعنف الخطاب قد التزم معظمهم بالقواعد المذكورة وهذا في وجهة نظره دليل على ترسخ ثقافة الاختلاف.

وهنا أختلف قليلاً مع الكاتب في التهوين من شأن شراسة وعنف اللغة، فلقد شهدنا مواقف عديدة يمتنع فيها العلماء من التكفير ولكن عنف لغتهم وهجومهم ضد مخالف بعينه استطاع تحريك الموتورين من عامة الناس ليلحقوا الأذى وأحياناً الموت بالمخالفين. ونشهد اليوم تجنب كافة العلماء لتكفير داعش وهذا قد يفهمه العامة بالاعتراف الضمني بهم. فنحن هنا أمام إشكالية حقيقية فعقل العالم مُتبع من شريحة كبيرة من العامة وتوجهاته الفكرية ليست شأنًا خاصاً به بل هي خطوط سير لكثير من الناس. ومن هنا تبرز الحاجة إلى ضرورة رفع وعي الجماهير وتجنب ما يُثيرهم وخاصة لغة بعض المناير والتي قد تتجنب أن تصرح بالتكفير ولكنها تقوله ضمناً عبر عنفها اللفظي اتجاه المخالف.

رابعاً: الاختلاف والاقْتِباس

يقول الكاتب إن العصر الإسلامي الكلاسيكي لم يكن فقط مثلاً على زمن التفاهم وقبول الاختلاف ولكنه زمن متفاعل طبق الاقتباس من المخالفين ولكنه وضع حدوداً واضحة لهذا الاقتباس فلا يأخذ ما يخالف نصاً صريحاً في قرآن أو سنة. وأمثلة على الاقتباس: اقتباس المعاني والأفكار واقتباس كلمات من لغات أخرى وغيرها. ولعل حركة الترجمة ونقل صنوف العلوم والفنون إلى العربية من أبرز مظاهر الاقتباس وقبوله. وهذا التفاعل والأخذ والرد بين العقول الإسلامية وغيرها انعكس على كتابات ذلك العهد. ختام القول: إن ذكر هذه النماذج يدعو للفرح ولكنه لا يدعو للإصلاح؛ فالإصلاح يتطلب الاعتراف بوجود القمع أيضاً في ذلك العصر.

وكلام الجاحظ هذا يأتي في سياق بحثه المطول عن معنى البلاغة واختلاف الشعوب في بيانها حيث نرى أن الجاحظ يرى أن بلاغة العرب تتمثل في النظم، واليونان في التدقيق المنطقي، وللرومان المعرفة بالأحوال ومتى يتطلب الاقتضاب ومتى يتطلب الإسهاب، وللهنود الوضوح والقدرة على الاحتجاج. وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على وعي الجاحظ بأمر هذا الاختلاف بين الثقافات والأمم وعياً آخر بأن الإصابة لا تكون إلا بالاستفادة من هذا الاختلاف والتفاعل بين هذه المدارس.

ثالثاً: ثقافة الاختلاف

تتجلى ثقافة الاختلاف كما يرى الكاتب بوجود ممارسات معينة تثبت تجذر هذه الثقافة وممارستها في العصور الإسلامية المختلفة. ولعل (المنظرة) إحدى هذه الممارسات المعروفة والتي تدل على قبول الاختلاف والاعتراف بمن ينتصر فيها مهما اختلفت وجهة نظره عن صاحب الرأي المخالف. وأبرز من أسسوا قواعد هذا المبدأ هم المتكلمة حيث قسم علماءهم المعرفة إلى نوعين: أحدهما «ضرورية» □ اضطرارية» وهي ما يضطر الفرد إلى قبوله مسلماً به كالبداهيات والمعطيات المباشرة. أما الأخرى فهي «المعرفة النظرية» والتي تعتمد على الحجة العقلية الناتجة عن التفكير والتأمل. وهناك نوعان للمتكلمين إما (صاحب دعوى) وهذا لزمته عليه الحجة وعرض الدليل الذي يثبت دعواه. والصنف الآخر يكون مطالباً أي يطلب من الخصم الأدلة وإثبات ما يدعيه. ونرى أن العلماء أسسوا قواعد مهمة في هذا الجانب لعل أهمها: تصنيف الخصوم في دوائر تتدرج من الخاص إلى العام. وهناك أمثلة كثيرة في هذا كمنهج القاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني الذي درس بعق دواعي من ينكرون الألوهية بالجملة ومن ينكرون النبوة ومن ينكرون أنبياء معينين ورد على كل منهم حسب ادعائه. واستلزم بحثه معرفة معتقدات وحجج الخصوم بشكل عميق ليتمكن من الرد عليها. ونرى في ذلك منهجاً يعتمد على الأخذ والرد ومعرفة الآخر عن قرب وعمق. وهناك قاعدة أخرى تكمل القاعدة السابقة وهي قاعدة الاعتراف بالخصم وقبوله وفي هذا يقول الشهرستاني «إن الخصم وإن أخطأناه لا نخرجه من علماء الكلام». وأما القاعدة الثالثة فهي

أولاً: لماذا لفظة «كلاسيكي»؟

يقتبس الأستاذ بن سعيد هذه اللفظة من الفكر الفرنسي ميشيل فوكو والذي كانت له دراسات متعددة للفكر الغربي في تلك المرحلة إلا أن الفرق في استخدام اللفظة بين المفكرين هو أن فوكو استخدمها (للحصر) وللإشارة إلى فترة زمنية معينة وهي القرن السابع عشر، بينما يستخدمها المفكر بن سعيد بغرض توفير (السعة) حيث يشمل العصر الكلاسيكي الإسلامي من وجهة نظره مراحل متعددة من التاريخ الإسلامي تبدأ بعصر التدوين ولا تنتهي عنده بل تتعداه إلى عصور أخرى ازدهرت فيها العلوم وأنبعت فيها الأفكار. فالكلاسيكي هنا إذن تشير إلى المرجعية والنموذج المحتذى وهذا النموذج في العصر الإسلامي والذي يشمل عهوداً إسلامية مختلفة. وفي هذا يحاول الكاتب أن يدعم حجته باستعراض الأدلة والمشاهد المشرقة من الماضي والتي تؤكد على مصداقية إدعائه وغلبة التفاهم والقبول على العهود الإسلامية الكلاسيكية.

ثانياً: وعي الاختلاف

في هذا القسم يستعرض الكاتب ثلاثة نماذج تمثل في رأيه أبرز العقول الإسلامية المؤثرة التي عكست في نتاجها الفكري مقدار وعيها بالاختلاف ومن هذه الأمثلة: الجاحظ والبيروني وأبو حيان التوحيدي.

مثال (الجاحظ):

من المعروف افتخار الجاحظ واعتزازه بالعرب ومناقبهم التي يتكرر ذكرها كثيراً في كتاباته. ويقول الكاتب إن الجاحظ على الرغم من فخره الكبير بهذه العروبة والذي يصل إلى حد التعصب في بعض الأحيان إلا أنه ينصف الأمم الأخرى وفي هذا يضع الكاتب اقتباساً مأخوذاً من كتاب «البيان والتبيين» يذكر فيه الجاحظ ما للهند وما للفرس وما لليونان من براعة في صنوف العلوم والمعارف، فيقول: «وجملة القول إننا لا نعرف الخُطب إلا للعرب والفرس، وأما الهند فإنما لهم معان مدونة وكتب مجلدة ولليونان الفلسفة وصناعة المنطق ... وفي الفرس خطباء إلا أن كل كلام الفرس وكل معنى للعجم فإنما هو عن طول فكرة وعن اجتهاد وخلوة ... وكل شيء للعرب فإنما هو بديهة وارتجال وكأنه إلهام ... وخطباؤهم أوجز، والكلام عليهم أسهل».



عبد الله العلوي

التراث مُتَهَمًا فِي محكمة القبول والرفض والإنصاف

يُعد مفهوم التراث من المصطلحات التي أحدثت تبايناً واختلافاً في فهمه وتفسيره وتأويله ودراسته بين الأوساط الفكرية والفلسفية والثقافية العالمية عامة والعربية خاصة، فمنهم ناقد للتراث وناف لحقه، ومنهم مقدس للتراث وجاعله في برج عال، ومنهم من جعله في ميزان الخطأ والصواب نأخذ منه الصالح ونرمي الطالح، وكل هذا التباين الحاصل بين العلماء سببه النظرة الجانبية للتراث، وطريقة التعامل معه، ومن ذلك ما نراه في مقال الدكتور «الحسان شهيد» في مقاله في مجلة التسامح «مفهوم التراث في الفكر الإسلامي»، فقد حاول أن يبرز نظرة العلماء المسلمين وتصنيفهم للتراث الإسلامي، وما يتضمنه التراث وما لا يمكن أن نطلق عليه تراث.

ونواه هي كلها تراث، لأنها تنتمي إلى ما هو بشري، فهذا الاتجاه ينزه القرآن والسنة في أن يدرجها ضمن التراث لقداسة كتاب الله وسنة نبيه، أما الاتجاه الآخر فهو يُعد كل ما جاء به الإسلام تراثاً سواء عن طريق الوحي أو عن طريق العقل البشري، يقول أكرم ضياء العمري: «فالتراث الإسلامي هو ما ورثناه عن آبائنا من عقيدة وثقافة وقيم وآداب وفنون وصناعات وسائر المنجزات الأخرى المعنوية والمادة، ومن ثم فلن يقتصر التراث على المنجزات الثقافية والحضارية والمادية، بل يشمل الوحي الإلهي القرآن والسنة- الذي ورثناه عن أسلافنا»، ونرى بأن إخراج الوحي من التراث الإسلامي لا يضعف من قدسيته، فهو يعد تراثاً لأنه خلفه الجيل السابق للأجيال اللاحقة، ولولا الجيل السابق ما وجدنا هذا التراث، كما أن هناك الكثير من الأحاديث النبوية تحتاج إلى جعلها في ميزان الصحة والكذب.

إن ظاهرة تقديس التراث ظهرت في العصور الأولى من الإسلام، وتعصبهم للشعر القديم على المحدث، حتى وصل ببعضهم رفض الحديث ولو كان يشبه القديم في جودته وإتقانه، يقول الجرجاني في كتابه الوساطة: «وما أكثر من ترى وتسمع من حفاظ اللغة، ومن جلة الرواة من يلهج بعبع المتأخرين، فإن أحدهم ينشد البيت ويستحسنه ويستجيبه، ويعجب منه ويختاره، فإذا نسب إلى بعض أهل عصره وشعره زمانه كذب نفسه، ونقض قوله، ورأى تلك الغضاضة أهون محملاً، وأقل مرزأة من تسليم فضيلة لمحدث، والإقرار بالإحسان إلى مولده، وهذا أمر في غاية الخطورة، إذ ربما يمكن أن نقدر نصوص الوحي، ولكن كيف نقدر قول بشر؟ وأعجبتني قول أحد علماء عمان حيث يقول: «التراث فيه الغث الذي يجب تركه ودفنه، ويوجد ما يمكن مناقشته وتمحيصه، وهناك ما يمكن أخذه على وجه العموم، فكله في نهاية المطاف إنتاج بشري، يصيب فيه الإنسان ويخطئ»، ويُرجع بعض المفكرين سبب ظهور الجماعات الإرهابية في الوطن العربي إلى تقديس التراث رغم الخطأ المستفحل في كتب الكثير من العلماء فيما نقلوه من أحاديث كاذبة عن النبي محمد، أو فيما أخذوه في فهم خاطئ للإسلام، فبنوا بذلك أفكاراً كان لها الدور الأساسي للاعتقاد بها، والسير فيها، ومن ذلك أفكار القتل والتخريب والتعصب والفتن، فأخذت بها الجماعات الإرهابية واعتبروها ضرباً من الإسلام، وأنها في صميم الإسلام الذي دعا له كبار العلماء، وهذا تشويه حقيقة لتعاليم الإسلام التي جاءت بها الآيات القرآنية الصحيحة والأحاديث النبوية المتواترة.

هو من حق الإنسان أياً كان دينه ولغته وتوجهه، ولجميع البشر الحق الكامل في الحصول عليه وقت ما أراد وفي أي مكان يريد، فلا دخل لدين ولا لغة أو منهج فكري في منعه عن البشر، فيحق للمسلم أن يتطلع ويتناول ويبحث ويناقش ويدرس وينقد إرث الحضارات المختلفة بكافة أنواعه، وعكسه صحيح، ولا يحتاج ذلك إلى تبرير، فالعلم لا يبرر أبداً، يقول الكاتب الألماني ستيفان ليدر: «العلم لا يبرر، ومن يهتم بالدراسات العربية والإسلامية - وإن كان غير عربي - ومن يهتم بالتاريخ الأوروبي - وإن كان عربياً - لا يحتاج إلى التبرير، لأن التراث البشري ليس حكراً على أحد».

إن التراث العربي والإسلامي يعد من أهم الموروثات العلمية الضخمة، التي أنعمت المكتبات العالمية والعربية في أوانها وإلى وقتها الحاضر، ولم يقتصر أثرها الكبير على المجتمع العربي بل كانت إحدى أهم النوافذ التي استعان بها الغرب في نهضتهم الحديثة، فعندما كانت الحواضر الإسلامية في أوج اتساعها علمياً وثقافياً في كل العلوم دون اختلافها كانت أوروبا منغمسة في وحل الظلام والغبوبية، مما كان لبعض ملوك أوروبا أن يرسلوا أبناءهم لتدريسهم في الحواضر الإسلامية، وأخص هنا الفترة بين الدولة الأموية بالأندلس وحتى سقوط الدولة العثمانية بتركيا حالياً، وما ظهور ظاهرة الاستشراق في نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين إلا دليل على الاهتمام الملحوظ للمفكرين الأوروبيين بالحضارة الإسلامية، والثقل الكبير للتراث العربي والإسلامي، فقد تناولوه بالشرح والنقد والدراسة، سواء كان بنظرة حاقدة تصبوية أو بنظرة توسطة منصفة، كما أن حث بعض المستشرقين المسلمين على الحفاظ على التراث هو دليل آخر على أهمية التراث العربي والإسلامي عندهم، ومن ذلك قول المستشرق الفرنسي جاك بيرك: «إن مستقبل العرب يتمثل في إحياء الماضي، لأن المستقبل في كثير من الحالات هو الماضي أو الحاضر الذي وقع إحياءه وعيشه من جديد».

يختلف علماء المسلمين في تميزهم لتراثهم الإسلامي، وهم هنا ينقسمون إلى اتجاهين: الأول: من يقول إن الإنتاج العقلي والبشري في الإسلام هو الذي يمكن أن نقول عنه تراث فقط، أما ما جاء به الوحي فلا يمكن اعتباره من التراث، يقول الدكتور محمد عابد الجابري: «لقد أكدنا مراراً أننا لا نعتبر القرآن جزءاً من التراث، وهذا شيء نؤكد... وفي الوقت نفسه نؤكد أيضاً ما سبق أن قلناه في مناسبات سابقة من أننا نعتبر جميع أنواع الفهم التي شيدها علماء المسلمين لأنفسهم حول القرآن سواء كظاهرة قرآنية بالمعنى الذي حددناه، أو كأخبار وأوامر

اتفقت معظم المعاجم العربية في تعريفها لمصطلح التراث لغوياً، فقد أرجعته إلى الفعل ورت يرثا وميراثاً، وهو ما ورثه بعضهم عن بعض، بينما وجدنا تمايزاً وتغايراً في التعريف الاصطلاحي عند علماء ومفكري الشرق والغرب، فبعض يقول بأن التراث هو عبارة عن «الخصائص البشرية العميقة الجذور»، وعرفه آخر بأنه: «شكل ثقافي يتناقل اجتماعياً، ويصمد عبر الزمن»، ولعلني أجد التعريف الذي أورده الدكتور/ عبد العزيز التويجري في مقاله «التراث والهوية» تعريفاً شاملاً، فقد جاء التعريف نصح: «هو كل ما وصل إلينا مكتوباً في علم من العلوم، أو محسوساً في فن من الفنون، مما أنتجه الفكر والعمل في التاريخ الإنساني عبر العصور المختلفة»، فالتعريف شمل كل التراث الإنساني بكافة أنواعه، المادية أو المعنوية، فقد شمل التراث الديني والثقافي والأدبي والفني والفلكلوري والعلمي والعمري والحضاري.

إن التراث في كل أمة يعد من الضروريات لتقدم الأمم، فعدم الاهتمام بالتراث هو عقم في مستقبل الأمم، فهو له أهمية مستقلة ثمينة وعظيمة، يعطيها الشخصية الاعتبارية بين الأمم الأخرى، وهو بمثابة الأصل لأي ثقافة أو مجتمع بشري، وقديماً قيل: «من لا ماضي له لا حاضر له»، إذن فلا بد للإنسانية أن تهتم بتراثها، وأن تعزز به، وأن تحافظ عليه من الانهدام، فطمر التراث يعد من أشنع الجرائم النكراء، فهو في محل الفناء للأمة الواحدة. وللأسف أن بعض المجددين من الشرق والغرب ينادون بطمر التراث كاملاً دون تمحيص وتمييز، وهذا خطأ فادح يجب أن تنتبه إليه البشرية، ولا يوجد تعارض بين الاتجاه للمستقبل والمحافظة على التراث، بل التركيز على التراث كقاعدة، إنما يجعل النظرة إلى المستقبل أكثر قوة ووضوحاً، وهنا أستعين بمقولة للزعيم الهندي جواهر لال نهرو نقلها الدكتور/ عبد العزيز التويجري في مقال له، حيث يقول: «إن علينا أن نتطلع إلى المستقبل، وأن نعمل له جاهدين، وأن نحفظ في الوقت نفسه بتراثنا الماضي ماثلاً أمامنا لكي نستمد منه القوة والعزيمة، وخير مستقبل لنا هو ما كان قائماً على الحاضر والماضي على السواء، أما أن نتنكر للماضي أو ننزع أنفسنا منه، فمعناه اقتلاع أنفسنا من تربتنا، فنخرج منها وقد يبس عوداً وجف ما فيه من عصارة الحياة الحققة».

التراث هو تراث الإنسان لا تراث الدين ولا تراث حقبة معينة من الزمن أو تراث بقعة معينة من الأرض، فهذا الفهم يجعل التراث عقيماً محتكراً منغلِقاً على نفسه وذاته، فالإنتاج الإنساني



قيس الجهومي

من مناهج الغرب الحديثة في دراسة النص القرآني

يتناول رضوان السيد في مقالته بمجلة التسامح تحت عنوان «جوانب من الدراسات القرآنية الحديثة والمعاصرة في الغرب»، الدراسات التي قام بها الغربيون على النص القرآني، فقد كان هدف الكتابات في القرن الثاني عشر في الغرب الرد على القرآن والإسلام لصالح المسيحية، وقد قسم بعض الدارسين التعامل مع القرآن عند الأوروبيين إلى مرحلتين: مرحلة العصور الوسطى المتأخرة والتي تتميز بالرد على القضايا اللاهوتية في القرآن، أما المرحلة الثانية فكانت مقاربة الرؤى اتجاه العالم بين الشرق والغرب أو الإسلام والمسيحية، وقد تحول الاهتمام لدى العلماء في القرن التاسع عشر إلى دراسة القرآن بطريقة فيلولوجية تاريخية، ويتجلى من تجربة علماء اللغة الغربيين السابقين عند استخدام هذه الطريقة للفتك بالعهدين القديم والحديث وهم يحاولون أن يأخذوا نفس المسلك في تعاملهم مع النص القرآني، هذا لأن طبيعة المناهج الفيلولوجية التاريخية في قراءة النصوص تتعامل مع المفردات والكلمات لكي تدرس أصولها وتاريخيتها وليس النص كاملاً كوحدة كاملة.

أما لو كسنبرغ فقد ركز على الفيلولوجيا، ويذهب إلى أن النبي والمفسرين جهلوا معنى تلك الكلمات السريانية الموجودة في القرآن، لكنه رغم ادعائه فإنه يعجز عن أن يأتي بسورة قرآنية ولو قصيرة بأصلها السرياني كاملاً، كما أنه يفترض أن النبي لم يكن أمياً وأنه نهل من العالم المسيحي واستعان بكتاب مسيحيين في إنتاج النص القرآني بالسريانية ثم ترجمه لهجة المكية، ولما مات النبي وأصحابه بدأ نسيان الأصول القرآنية وتغير نطق الكلمات وبقيت الإشارات.

ويذكر الكاتب في مقالته أن محاولة لو كسنبرغ تتشابه مع محاولة جوزف القزي في أن القرآن مأخوذ من أصول يهودية مسيحية أو ما عرف بالمذهب الأبويوني، وهم الذين ظهروا عندما كانت المسيحية مختلطة باليهودية ومنهم ورقة بن نوفل وخديجة بنت خويلد، ويروي الغزي أن ورقة أراد استخلاف محمد لكن محمد هاجر إلى المدينة، فيذهب إلى أن الفرق بين قرآن محمد والمصحف العثماني أن القرآن المحمدي نص شعائري للجماعة الأبويونية أما المصحف العثماني هو كتاب مقدس للإمبراطورية الجديدة، ويصل لو كسنبرغ والغزي إلى نفس النتائج أنه قرآن عن أصل سرياني ومعانيه جهلت لزوال قرائه.

يذهب السيد إلى أن أكثر العلماء المسيحيين لم يستطيعوا التخلص من فكرة الأصول المسيحية أو اليهودية أو المسيحية/اليهودية للقرآن منذ قرون، وأن الاقتباس الوارد في القرآن ليس ثقافياً أو دينياً لتعليل التشابهات في وحدة الدين وتعدد الشرائع بل ربما كان ترجمة أو نسخاً، ويتجلى في موسوعة القرآن التي أصدرتها مؤسسة بريل في أربعة مجلدات طغيان المنهج التاريخي مع ميول استعمارية جديدة، وهي توضح مقدار الضياع الذي فعلته التفكيكية في الدراسات القرآنية بالغرب، وأرى أن طغيان المناهج الفيلولوجية هو محاولة الخروج بفهم للنص القرآني خارج واقع لغته الأصلية - العربية - لتبرير أفكار تعزز من رؤى الغرب اتجاه الأديان بما يخدم مصالحهم لأن الاشتغال على الكلمة دون النص كوحدة كاملة يُغايِر في فهم المعنى.

يذكر الكاتب أنه سادت قراءتان راديكالتان تفكيكيتان للنص القرآني منذ الثمانينات وحتى اليوم فالأول سعت إلى تفكيك النص من الداخل، أما الراديكالية الثانية فكانت تبحث عن أصول عبرية أو سريانية في تركيب النص، قاد التفكيكية الراديكالية الأولى البريطاني جون وانسبورو واعتمدت على نقض الرواية التي تقول إن نصوص القرآن جمعت في عهد عثمان من كتاب النبي وأصحابه، وبعد هذه الكتابة الأولية جاءت عمليات النقط والتشكيل، ولهذا جاءت التلاوة للنص ضابطة له، ومنها ظهرت القراءات السبع أو العشر، ويذهب وانسبورو ومن بعده تلامذته مثل كوك وكرون إلى أن النبي لم يدون شيئاً وإنما بقيت نصوص من القرآن في ذاكرة وصحف أصحاب النبي وجيل التابعين وتلاها إعادة ضبط وتعديل وتحريك وتغيير ثم استقر النص الحالي في القرن الثالث الهجري.

تعرض وانسبورو لنقد من كتاب غربيين لعدة أسباب منها أن القول بتحريك وتعديل النص لمدة قرنين بحاجة لإثبات ذلك عن طريق مخطوطات أولى، ثانياً إن اختلاف المسلمين اختلافاً شديداً في أواخر خلافة عثمان وظهور الفرق الإسلامية ومجموعة من الغلاة قالوا بنقص القرآن ولم يقل أحد بتحريفه، وخالفوا أكثرية المسلمين في تأويل النص القرآني وخالصه الأمر أن النص استقر قبل الانقسام ولولا ذلك لظهرت مصاحف متنوعة.

اعتمدت التفكيكية الراديكالية الثانية على إعادة النص القرآني إلى عناصره الأولية والمسؤول عن هذا التوجه هما ليلنج ولو كسنبرج، ويرى ليلنج أن القرآن المكي ليس الذي نزل على النبي بعد بلوغه الأربعين فقط، وأن المسيحية كانت منتشرة بصورة كبيرة في شبه الجزيرة وربما كان محمد نصرانياً أو من الحنفاء أخذ أناشيد مسيحية وترجمها ثم أعيدت صياغتها للعربية، ويرى أنه بالتخلص من الإضافات يمكن اكتشاف الطبقة العميقة في المسيحية التي تمثل القرآن الأول، لكن ليلنج لم يقم بمحاولة شاملة لإظهار الطبقة العليا، والواقع أنه من دراسته يحاول أن يثبت أن أصل الإسلام هو مسيحية مقنعة أو ظاهرة!

ومن الدراسات القرآنية الحديثة في الغرب اشتهر المستشرق الألماني البارو تيودور نولدكه وكتابه «تاريخ القرآن»، وتميز هذا الكتاب بأنه لم يترجم لغة أخرى إلا للعربية، ويحتوي الكتاب على ثلاثة أقسام: أصل القرآن وجمع القرآن وتاريخ نص القرآن، فنولدكه قد طرح في قسم أصل القرآن قضية نبوة النبي وطرائق الوحي.. إلخ وهو يقبل أمية النبي استناداً إلى أن أنبياء بني إسرائيل كانوا أميين، كما أنه يرى أن طريقة النبي في تدوين القرآن هي الكتابة مع الحفظ الشفوي، لكن هذا لم يثنه عن محاولة قراءة تركيبية النص ومفرداته وألفاظه والنظر في الوحدة الموضوعية، أما قسم «جمع القرآن» فتحدث فيه عن الجمع ومعاني الجمع أيام عثمان وهو لا يصدق رواية الجمع الإسلامية ولا يقدم بدائل سوى ما ذكرنا عن التدوين أيام حياة النبي وترتيب السور في المصحف أيام عثمان، وفي القسم الثالث من الكتاب المسمى بتاريخ نص القرآن: يحاول نولدكه وتلامذته تتبع مسألة الأحرف السبعة والقراءات القرآنية «المتواترة والشاذة».

لقد سيطر كتاب نولدكه هذا على الدراسات القرآنية حتى مطلع الستينيات وقد ظهر هذا التأثير على الدارسين من خلال تقسيمه للمرحلة المكية إلى ثلاث مراحل موضحا الخصائص الأسلوبية لكل مرحلة، إضافة إلى فكرته أن النبي اتخذ من أنبياء بني إسرائيل نموذجاً له، وبما أن العهدين لم يترجما قبل الإسلام فيرى أنه أخذ النصوص شفهايا.

وقد قام كل من البريطاني ريتشارد بل والفرنسي ريجيس بلاشير والألماني رودى بارت بترجمة القرآن إلى اللغات الإنجليزية والفرنسية والألمانية مستندين إلى قراءات فيلولوجية وأسلوبية، ويلخص السيد الدراسات الفيلولوجية التاريخية لدى المستشرقين في ثلاثة خطوط: أولها أن النص القرآني في مجموعه هو ما خلفه محمد، والثاني: أن القرآن دون استناداً إلى مدونات كتاب النبي، أما الخط الثالث فيذهب إلى أن ترتيب السور الحالي هو مختلف عن الترتيب الذي خلفه النبي لأصحابه وربما اختلف ترتيب بعض الآيات في السور.

qabuazan@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 ، فاكس : ٩٦٨ ٢٤٦٠٥٧٩٩ +

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