



دراسات الأديان

مجلة نصف سنوية محكمة تصدر عن قسم دراسات الأديان في بيت الحكمة - بغداد
العدد (٣٣) لسنة ١٤٣٩ هـ / ٢٠١٧ م

رئيس التحرير
د. احسان الامين

سكرتير التحرير
أ.م.د. مياس ضياء باقر

الهيئة الاستشارية

أ.د. عبد الامير كاظم زاهد
أ.د. محمد جواد محمد الطريحي
أ.د. انور ابو بكر كريم الجاف
أ.د. سلامة حسين كاظم الموسوي
أ.د. سليم جرجيس دكاش اليسوعي
أ.د. ضياء محمد محمود
أ.د. صديق خليل
أ.د. هدى عباس قنبر

المراجعة اللغوية
أ.م.د. أركان رحيم جبر

أهداف وضوابط النشر

اهداف بيت الحكمة

بيت الحكمة مؤسسة فكرية علمية ذات شخصية معنوية واستقلال مالي وإداري مقرها في بغداد ومن اهدافها:-

- * العناية بدراسة تاريخ العراق والحضارة العربية والاسلامية .
- * ارساء منهج الحوار بين الثقافات والاديان بما يسهم في تأصيل ثقافة السلام وقيم التسامح والتعايش بين الافراد والجماعات .
- * متابعة التطورات العالمية والدراسات الاقتصادية وأثارها المستقبلية على العراق والوطن العربي
- * الاهتمام بالبحوث والدراسات التي تعزز من تمتع المواطن بحقوق الانسان وحياته الاساسية وترسيخ قيم الديمقراطية والمجتمع المدني .
- * تقديم الرؤى والدراسات التي تخدم عمليات رسم السياسات .

ضوابط النشر

- تنشر المجلة البحوث التي لم يسبق نشرها ويتم اعلام الباحث بقرار المجلة خلال ثلاثة اشهر من تاريخ تسلم البحث .
- ترسل نسخة واحدة من البحث باللغة العربية مع ملخص له باللغة الانكليزية لا تزيد كلماته عن ٢٠٠ كلمة شريطة ان تتوفر فيه المواصفات الاتية :
- أ- ان يكون البحث مطبوعاً على قرص مرن (CD) بمسافات مزدوجة بين الاسطر وبخط واضح .
- ب- ان لا تتجاوز عدد صفحات البحث (٢٠) صفحة بقياس (A4) عدا البيانات والخرائط والمرسمات.
- ج- ان تُجمع كل المصادر والهوامش مرقمة بالتسلسل في نهاية البحث وبمسافات مزدوجة بين الاسطر .
- يحصل صاحب البحث المنشور في المجلة على نسخة مجانية من العدد الذي ينشر فيه البحث .
- تعتذر المجلة عن اعادة البحوث سواء نشرت أم لم تنشر .
- يحتفظ القسم بحقه في نشر البحث طباعياً وإلكترونياً على وفق خطة تحرير المجلة .

المحتويات

كلمة العدد

٧ رئيس التحرير

البحوث والدراسات

منظومة التعايش السلمي مع الأديان الأخرى (دراسة قرآنية معاصرة)

١١ د.نضال حنش شبار

المجموعة السريانية المسيحية في العراق - المضامين والدلالات التسامحية

٢٣ د.عباس فاضل السعدي

منهج اللاعنّف في فكر المهاتما غاندي

٤١ د.هادي مشعان ربيع

الأسس المعرفية للاهوت الاكوييني

٥٩ د.احمد عبد السادة زوير

قراءة تحليلية للبحث القرآني في كتابات محمد اركون

٧٥ د.مصطفى عبد الستار مول

العقل بين ابن رشد والطباطبائي

٩٧ د.هناء انعام محمد

كلمة العدد

منذ بدايات عصر التنوير في أوروبا والدعوات الى الفصل بين الدين والحياة مستمرة وتحت عناوين مختلفة، منها ما يتعرض الى اعتبار الدين أمراً غير علمي وغير عقلائي فلا يتناسب مع الحياة المادية بمقاييسها ونظمها، وتارة بجعل الدين قضية إيمان فحسب، كعلاقة قلبية بالمعبود، بين الانسان وربه، دون السماح لهذه العلاقة بأن تتسحب وتتمدد الى مساحات الحياة العلمية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية .

منطلق هذه الدعوات هو هيمنة الكنيسة في العصور الوسطى على الحياة السياسية والاجتماعية وتدخلها المباشر في الحكم حتى عاد «المدنس» من الحياة جزءاً من «المقدس» ملازماً له ولا ينفك عنه، «وكل مازاد عن حدّه انقلب الى ضدّه» كما قيل، فكان أن انتفض المثقفون، فضلاً عن غيرهم، بعدما ضاقوا ذرعاً بخناق المؤسسات الدينية وانتهى الامر الى فصل الدين عن الدولة، بل عن الحياة .

محاولات القرون الثلاثة الماضية لم تستطع في النتيجة أن تعزل «الدين» كموجود اجتماعي عن الحياة المعاصرة، فلا زال للدين تأثير حتى على سياسات الدول الأكثر علمانية أمريكا وأوروبا، ولا زال علّم الكثير من دولها يحمل رموزاً دينية، والدين رسمياً في الكثير من دساتيرها، فضلاً على أن الكنيسة استعادت الكثير من مكانتها الاجتماعية وحتى السياسية ولها تأثيرها على مجريات الأحداث هنا وهناك، وعاد الحديث عن «عودة الاله»، بدلاً من «موت الاله» .

فصل الدين عن الحياة، كفصل الروح عن الجسد، لا يمكن أن يستقيم، وإذا ما تم، فانه يقضي بالنتيجة إلى خسارة الجسد أيضاً، لأن الروح تعني الحب والتضحية والتألق والعطاء، تعني الخلود والبقاء، والجسد لا يتعدى حاجاته المادية المحدودة وغرائزه الفانية .

للدّين دوره في بناء المنظومة الاخلاقية للمجتمع، وإذا كان «المواطن الصالح» هو الهدف المنشود للنظم الاجتماعية المختلفة، فإنّ هذا المواطن الصالح بالمقاييس المعهودة ليس بالضرورة هو مواطن خير يشع على الآخرين بالحب والرحمة والشفقة .. يكفي في المجتمعات المادية أن يدفع الانسان الضريبة ويعمل بالقانون ليكون صالحاً، ولا يحتم عليه ذلك أن يكون محباً للآخرين باراً بوالديه متواصلاً مع جيرانه داعياً وساعياً لخير المجتمع ونفع الناس ...

إنّ هذه المعاني العظيمة والسامية يوقّرها الدين، قبل غيره، حين يجدها المؤمن من صميم واجباته ومن أفضل قرباته الى الله تعالى .

فشلت كل الدعوات لإبعاد الدين عن الحياة ... نعم الدعوة الى حفظ النظام الاجتماعي والالتزام بحكم القانون الحاكم على الجميع، أمر أساسي، والدين لا يتنافى مع ذلك، بل هو أول الداعين له، أليس «الناس سواسية كأسنان المشط» .

لازالت البشرية بحاجة الى القيم الاخلاقية السامية التي جاءت بها الاديان، فلم تستطع المبادئ المادية أن تكون بديلاً، والجرائم بحق الانسانية مستمرة والكثير منها يتم على أيدي أكثر الانظمة علمانية .

رئيس التحرير





البحوث والدراسات



منظومة التعايش السلمي مع الأديان الأخرى

(دراسة قرآنية معاصرة)

د. نضال حنش شبّار الساعدي (*)

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد الأمين، وآله الطيبين الطاهرين. فلا يخفى على كل ذي علم في المجتمع الإسلامي اهتمام القرآن الكريم بالمنظومة القيمية في مواجهة العالم المادي الذي فصل فيه تفصيلاً كثيراً، مما لا نجده في الأنظمة الأخرى؛ إذ أن للقرآن الكريم المنهج الروحي والتربوي في تهذيب النفس الإنسانية، وتغذيتها للعقل والقلب بالقيم الروحية النبيلة، فقال تعالى: ((وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ))^(١)، وهو الدين الذي يتحقق بمنهجه المجتمع الإسلامي المثالي، قال تعالى: ((وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا

يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ))^(٢).

وهنا لا ينحصر تفكير الفرد في مصالحه ومنافعه الشخصية؛ وإنما الشعور بالمسؤولية أزاء سائر الأفراد، فضلاً عن الالتزام بالنظام القيمي، والسلوكي لهذا الدين المقدس، سواء أكان ذلك في مجال الأخلاق أم في مجال الحقوق، وهو كثيراً ما تحدث عليه التربية وتسعى إلى غرس وإكساب الفرد مجموعة من القيم منها على سبيل المثال (القيم الإنسانية) حب الناس، والتعاطف، والرحمة، والشجاعة، والعلم والعمل، والتسامح والإيثار، والحكمة والتضحية والأمانة، وغيرها من القيم الروحية التي وردت في القرآن الكريم بقوله تعالى: (فِيهَا كُتِبَ قِيمَةٌ)^(٣) تسعى من خلالها التربية الإسلامية إلى بلوغ الكمال الإنساني، والكمال لله تعالى؛ إلا أن الإنسان لابد له أن يتصف بالكمال الروحي بغية تحقيق التوازن في الدين والدنيا، قال تعالى: ((وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا

(*) أ.م.د. قسم علوم القرآن / كلية التربية ابن رشد /

جامعة بغداد

وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ))^(٤).

وهنا صار إلزاماً علينا أن نفصل القول في القيم الروحية وسبل تعزيزها في مواجهة العلم المادي، وبما أن منظومة القيم الروحية لا يمكن حصرها؛ لذا سنقتصر في ورقتنا هذه بـ(قيم العلم، والتسامح، والإيثار والتضحية، والعفة والأمانة) ويمكن تفصيل القول فيها بمبحثين، ثم خاتمة وقائمة المصادر والمراجع.

المبحث الأول :

منظومة القيم الإنسانية

أولاً: قيمة العلم :

العلم عالم له قدسيته ومكانته، كلمة من ثلاثة حروف تحمل في طياتها كل ما فيه صلاح البشرية والمعمورة لذا فضل الله في كتابه العظيم أهل العلم ((يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ))^(٥)، فقد ربط الشارع الحكيم العلم بالإيمان لعظمته وشرفه، فهو فرض وواجب على كل مسلم ومسلمة، كما أثر عن الرسول(ص) قوله: ((طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة)) وهو يرفع شأن الإنسان عند الخالق والمخلوق فيجعله في مقام رفيع تعزه بين الناس وترفع من قدره، فتجعله كما قال فيه (ص): ((تعلموا العلم، فإن تعلمه حسنة، ومدارسه تسبيح، والبحث عنه جهاد، وتعليمه من لا يعلمه صدقة، وبذله لأهله قرينة؛ لأنه معالم الحلال والحرام، وسالك بطالبه سبيل الجنة، ومؤنس في الوحدة، وصاحب في الغربة، ودليل على السراء، وسلاح على

الأعداء، وزين الأخلاء، يرفع الله به أقواماً يجعلهم في الخير أئمة يقتدي بهم، ترمق أعمالهم وتفتيس آثارهم، وترغب الملائكة في خلقتهم؛ لأن العلم حياة القلوب، ونور الأبصار من العمى، وقوة الأبدان من الضعف، وينزل الله حامله منازل الأحياء، ويمنحه مجالسة الأبرار في الدنيا والآخرة)، وهو كما روي عن أمير المؤمنين ((لا كنز أنفع من العلم)).

ثانياً: مفهوم التسامح في اللغة والاصطلاح والقرآن.

تشير بعض الدراسات المعاصرة لمعنى التسامح بأنه مفهوم يستخدم للإشارة إلى الممارسات الجماعية أو الفردية تقضي بنبذ التطرف أو ملاحقة كل من يعتقد أو يتصرف بطريقة مخالفة لا يوافق عليها المرء، وهذا يعني أن التسامح هو نقيض التعصب أو التطرف المذهبي؛ وهو ما ألزم البحث في جذر التسامح من خلال كتب اللغة والاصطلاح إلى جانب البحث في جزئياته القرآنية، وما يحمله معنى التسامح في المأثور من الحديث النبوي، وروايات أهل البيت (ع).

وجاء لفظ التسامح في كتب اللغة من جذر: سَمَحَ سَمَاحَةً، وسمح ككرم؛ معناه صار من أهل السماحة^(٦)، والمراد من المسامحة في الاصطلاح هي ترك بعض ما يجب عند الحاجة إلى ذلك^(٧) وهي المساهلة والسماحة التي تشتمل معنى الجود^(٨).

وعرّفها السيد الطباطبائي بسماحة الوجه، وعدم صعره وميله عن العنف^(٩) وجاء في حديث للنبي (ص) قال: ((رحم الله عبداً سمحاً، إذا باع سمحاً، إذا اشترى سمحاً، إذا اقتضى))^(١٠) وفي الحديث دعوة صريحة إلى

التسامح، ونبذ العنف ودعوة للتخلي بالتواضع والمحبة والمواخاة اتجاه الآخرين، لأن المجتمعات تتسم بالتعددية الدينية والمذهبية، والقومية وهذا الاختلاف والتفاوت بين الناس أكد عليه القرآن الكريم في أكثر من موضع كما في قوله تعالى: ((وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ وَالظَّالِمُونَ مَا لَهُمْ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ))^(١١)، وقوله تعالى: ((وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ، إِلَّا مَنْ رَجَعَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ))^(١٢)

وفي رواية عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع) قال: ((إما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق يفرط منهم الزلل وتعرض لهم العلل ويؤتى على أيديهم العمد والخطأ فأعطهم من عفوك وصفحك مثل الذي تحب أن يعطيك الله عفوهُ))^(١٣)

ويتضح مما تقدم أن مفهوم التسامح ضد العنف، وعدم رد الإساءة بمثلها كما جاء في قوله تعالى: ((وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى))^(١٤)، فالتسامح قيمة تربوية اهتم علماء المسلمين بدراساتها في باب الأدب الأخلاق والفضائل بحيث لم تخلو كتب التفسير عن آية أو حديث أو فقه من الإشارة إليه؛ بل كتبت مؤلفات كثيرة منها: اللاعنف في الإسلام للسيد محمد الحسيني الشيرازي، والتسامح ومنافع اللاتسامح لماجد الغريباوي، والمدرسة الإسلامية للسيد محمد باقر الصدر (قدس سره) وغيرها.

والملاحظ من خلال دراستنا لمفهوم التسامح لم نجد لهذا المفهوم بهذا اللفظ في القرآن الكريم؛ بل في لفظ الصفح والعفو في

أكثر من موضع نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر قوله تعالى:-

- (١) ((وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى))^(١٥)
- (٢) ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَرْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ وَإِنْ تَعْفُوا وَتَصْفَحُوا وَتَغْفِرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ))^(١٦)
- (٣) ((وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظِ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ))^(١٧)
- (٤) ((خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ))^(١٨)
- (٥) ((فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ))^(١٩)
- (٦) ((وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ))^(٢٠)
- (٧) ((وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ))^(٢١)

ثالثاً: منظومة التعايش السلمي مع الأديان الاخرى

يتضح مما تقدم أن الإسلام دين رحمة وعفو، ومسامحة، ومواخاة، كما أنه دين للتآلف، والوئام، والتعاون والسلام ودين طمأنينة وأمان، وهي من الأسس الثابتة التي يتعامل بها مع غيره من العقائد، والطوائف، ومختلف الأجناس، إذ فهو دينٌ مسير للحياة، ونظام كامل وشامل لإدارتها بأحسن وجه فهو كامل لسعادة البشر في الدنيا، كما هو كامل لسعادته في الآخرة^(٢٢).

فالإسلام منظومة اجتماعية أساسها العدل الإلهي، وقوامها إفشاء خلق العفو والتسامح، ونبذ العنف المتطرف بين الناس بمختلف أجناسهم وطوائفهم والتواضع في التعامل مع الآخرين القائم على أساس التعايش السلمي، وقبول الآخر والتعامل معه بكل محبة وإخوة،

وهذا لا يعني تنازلاً عن ثوابتنا الإسلامية، بل هو فلسفة راقية في التعامل مع الآخر، وصورة حية للمنظومة القرآنية وشموليّتها الربانية في التعايش مع الآخر، والاحترام المتبادل مع طوائف المجتمع في إقضاء الأمن، والسلام، ومضمون ذلك في قول سيد الشهداء أبي عبد الله (ع) قال: ((من تعصب عصبه الله عصبه الله بعصاة من نار))^(٣٦)، فكانت العصبية من الفتن التي جرت المجتمعات الى التقاتل، الطائفي والقومي اختلفت أبعادها، الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، إذ تسببت في قتل الأبرياء، وتهجير الأمنين، مما تسبب في تغيير البناء الديمغرافي للمجتمع بمختلف فئاته تنفيذاً لأجندات سياسية ذات توجهات استعمارية، كان لها الأثر السلبي على بلدنا الجريح الذي عانى الكثير من الفتن الطارئة والغريبة على مجتمعنا العراقي، وما يؤسفنا أن أثارها مازلت مستمرة إلى وقتنا الحاضر بسبب التجاذبات والمصالح السياسية.

وللأسف لو كان هذا التعصب للدين لا للطائفة، ولو حدة الوطن لا لتمزيقة وتشريد أبنائه لما آل إليه حال بلدنا الحبيب، ولو أنا تمسكنا بالقرآن، وحشّه على ثقافة العفو والصفح: ((وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَلَا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ))^(٣٧)، وبسنة رسولنا الكريم ومن اهتدى بهديه، وبهذا قال: (ص): ((المسلم أخو المسلم لا يخونه ولا يكذبه، ولا يخذله، كل المسلم على المسلم حرام عرضه وماله ودمه، التقوى ها هنا بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم))^(٣٨).

وبمنهج آل بيته الأطهار (ع)، الذين عُرف عنهم العفو والصفح عن المسيء، والذي تميزوا به حتى مع أعدائهم، وبهذا السلوك علّموا الأمة كيف تحيا متآلفة متحابّة كأنها الجسد الواحد، وكسبوا بسيرتهم الطيبة الأعداء قبل الأصدقاء مجسدين قوله تعالى: ((وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ وَمَا يُقَالُهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُقَالُهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ))^(٣٩) إلى واقع عملي فقد عفا أمير المؤمنين (ع) بعد انتصاره في معركة الجمل عن مروان بن الحكم، وعن عبد الله بن الزبير، وعن عمرو بن العاص وغيرهم فمن خرج لقتاله ونكث بيعته، وقد قال: (ع) ((إذا ظفرت بعدوك فليكن العفو أحلى الظفرين))^(٤٠) فالقرآن يؤكد على تعميق مفاهيم وقيم العفو والصفح، والثبات على القيم الإنسانية، واستلهم روح المحبة والسلام، والمودة والوئام في التعايش السلمي بين فئات المجتمع باختلاف أجناسها، وأطيافها وفق القاعدة العلوية: الرعية صنفان فإنهم، إما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق، يفرط منهم الزلل وتعرض لهم العلل، ويؤتى على أيديهم في العمد والخطأ فأعطهم من عفوك وصفحك مثل الذين تحب أن يعطيك الله من عفوه وصفحه^(٤١) فما أوجنا اليوم إلى هذا النهج الرباني في نبذ العنف المتطرف بجميع أشكاله، واستبداله بالحوار الموضوعي بما يحمله من قيم الديمقراطية، والتعددية، والتعبير بحرية الرأي، واحترام الرأي الآخر بعيداً عن التعصب، والعدوانية بمجرد الاختلاف مع

الآخر؛ وإنما يكون بفسح المجال الى الحوار المفتوح، والاستماع إلى الآخر بكل هدوء وموضوعية بدون طعن، أو تجريح اتجاه من يخالفنا الرأي في الدين أو الدنيا.

المبحث الثاني : ضروب التسامح في المنظور القرآني

إن المتدبر لكتاب الله العزيز يجد أنه قد اتخذ الصفح والعفو سبيلاً للتسامح، ودعوة إلى الرفق بالآخرين، والذي اتخذ أساليب متنوعة، وطرق مختلفة تتناسب مع طبيعة النفس البشرية في إشاعة قيم التسامح ونشر العدل والمحبة والمؤاخاة وفق نظرية التعايش السلمي واحترام الآخر بدلاً من ثقافة الإرهاب وما تحدثه من أعمال عنف ذات طبيعة إجرامية، والقتل العشوائي، وإلقاء المتفجرات أو التخريب لإقامة سلطة أو تقويض أخرى، وهذا مما يخلق حالة من الرعب والفوضى والاضطراب الذي يستهدف تحقيق أهداف سياسية من قبل أفراد أو جماعات نهى الشارع الحكيم عنها بقوله تعالى: ((وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ)) (٢٩).

وهناك دعوة أخرى لنبد العنف كما جاء في قوله تعالى: ((وَلَا تُصْعِرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ)) (٣٠) والصعر عند الراغب هو ميل إلى العنف وهو ما ينهى عنه الشارع الحكيم لأن المؤمنين إخوة كما جاء في قوله

تعالى: ((إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوِيكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ)) (٣١)، فأساس العلاقة بين الناس تقوم على الأخوة الإيمانية والمحبة والإنسانية التي تقوم على الانسجام والعيش باستقرار وطمأنينة من الحقائق والتبصر بها والإنشداد إليها والإنسان عندما يخضع نفسه ويسيرها وفق العقل والمنطق فإنه سوف يصبح مؤمناً (٣٢) بتقوى الله ومخافته كما جاء في قوله تعالى: ((وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ، وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ، وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ)) (٣٣).

مما يدل أن القرآن الكريم دستور المسلمين يقوم على قاعدة العدل والمساواة والتآلف والتعايش واحترام الآخر من دون تمييز أو عنصرية أو طائفية، نهى الشارع عنها وتوعد فاعلها بأشد العذاب في أكثر من موضع قال تعالى: ((وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا)) (٣٤)، ويتضح مما سبق أن القرآن الكريم يحث الناس إلى ما فيه صلاحهم من الخير وحسن العاقبة، كما جاء في قوله تعالى: ((وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ، فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى)) (٣٥)، ونهيه عن ما فيه من الشر وسوء العاقبة وتوعدهم بمعيشة ضنكا في الدنيا والآخرة في قوله تعالى: ((وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى)) (٣٦) وفي الآية الكريمة وعيد

لمن يعرض عن امره فيفضل عن الحق ويكون وعيده النار، قال تعالى: ((فَأَمَّا مَنْ طَغَى، وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا، فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى)) (٣٧)

١- التجاوز عن أخطاء الآخرين

قال تعالى: ((وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِن بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْتُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ)) (٣٨)

من اللافت للنظر أن هذه الآية الكريمة قد تكررت في أكثر من موضع أكدت فيه على تجاوز أخطاء الآخرين عما كان منهم من إساءة وخطأ في رأي أو نصيحة أشاروا عليكم في دينكم إرادة صدكم عنه، ومحاولة منهم لارتدادكم عن دينكم وإيمانكم، فلا يكون كشفكم لسوء نيتهم الرد بالقسوة والعنف بل معالجة رذيلتهم بالصفح عنهم والتخلق باخلاق القرآن في الصفح عما كان منهم من جهل في ذلك كما ويحذر القرآن المؤمنين عن سلوك طريق الكفار من أهل الكتاب، ويعلمهم بعداوتهم لهم في الباطن والظاهر، وما هم مشتملون عليه من الحسد للمؤمنين، مع علمهم بفضلهم وفضل نبيهم، ويأمر عباده المؤمنين بالصفح والعفو والاحتمال والصبر عليهم حتى يأتي أمر الله من النصر والفتح (٣٩) حتى يأتي الله بأمره؛ فيحدث لكم من أمره ما يشاء، ويقضي فيهم ما يريد.

وأشار الطبري أن الله جل ثناؤه نسخ العفو عنهم والصفح بفرض قتالهم على المؤمنين

حتى تصير كلمتهم وكلمة المؤمنين واحدة أو يؤدوا الجزية عن يد صغاراً (٤٠).

إذ أن الرسول (ص)، وأصحابه الكرام كانوا يعفون عن المشركين، وأهل الكتاب، كما أمرهم الله ويصبرون على الأذى، وكان الرسول (ص) يتأول من العفو ما أمره الله به، حتى أذن الله فيهم بالقتل، فقتل الله به من قتل من صناديد قريش.

واستطراداً لما ذكرنا فإن القرآن الكريم يشير في سياق الآية الكريمة الى الثاني في رد الإساءة بالمثل، والتحلي بالصبر وإتباع أفضل السبل في كسب الآخر وامتصاص عدوانيته فيما يخدم الإسلام والمسلمين وتحضرني بعض الشواهد التاريخية عندما دخل المسلمون الى مكة المكرمة، وكان الصحابي الجليل يحمل إحدى رايات النصر أخذ ينادي بصوت عالٍ (اليوم يوم الملحمة اليوم تستحل الحرمة) فسمع العباس (رض) فأتى النبي (ص) وأخبره بما سمع من سعد، فأمر النبي (ص) أمير المؤمنين علي بن ابي طالب (ع) أن يدرك سعد ويأخذ الراية منه ونادي اليوم يوم المرحمة اليوم تصان الحرمة (٤١) وهذا لا يعني تنازل المسلمين عن المبادئ والقيم بل هو التعامل مع الأحداث ومحدثيها بروية وحكمة تعكس صورة مشرقة عن روح التسامح والعفو عند المقدرة علماً أن هذا لا يكون في موقف يستهين الآخر منا في ضرورة وموقف يستحق أن نرتيث ونصفح ونعفو ونلقي إليهم السلم إذا ما القوه إلينا أولاً كما في قوله تعالى: ((إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى

قَوْمٍ يَبْنُوكُمْ وَيَبْنَهُمْ مِّيثَاقٌ أَوْ جَاؤُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يَقَاتِلُوكُمْ أَوْ يَقاتِلُوا قَوْمَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتَلُوكُمْ فَإِنْ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا))^(٤٢).

٢- العفو والصفح عن صلة الأرحام

قال تعالى: ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَرْوَاحِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ وَإِنْ تَعَفَّوْا وَتَصَفَّحُوا وَتَغْفِرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ))^(٤٣).

فالقرآن الكريم يشير في هذه الآية الكريمة على صورة تربوية تشير إلى حقيقة عميقة في سلوكيات الحياة البشرية التي تمس وشائج متشابكة ودقيقة في التركيب العاطفي، والحدث في هذا الموضع، أن الرجل كان يسلم، فإذا أراد الهجرة منعه أهله وولده، وقالوا: ننشدك الله أن تذهب وتدع أهلك وعشيرتك، وتصير إلى المدينة بلا أهل ولا مال فمنهم من يرق لهم، ويقيم فلا يهاجر، فلما هاجر أولئك ورأوا الناس قد فقهوا في الدين هموا أن يعاقبوا أهلهم الذين منعوهم^(٤٤)

فأنزل الله تعالى: ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَرْوَاحِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ وَإِنْ تَعَفَّوْا وَتَصَفَّحُوا وَتَغْفِرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ))^(٤٥)، وإقضاء خلق التسامح بين صلة الأرحام يحمل أبعاداً بعيدة لا تنحصر في هذه الحادثة؛ بل هي أشمل من الحادث الجزئي فالإنسان قد يحتمل في نفسه ما لا يطبق من زوجه، وأولاده إلا أنه لا يحتمل أن يصيبهم

مكروه، وإن آذوه أو عوقوه عن تحقيق غاية وجوده الإنساني العليا، ومن ثم اقتضت هذه الحال المعقدة والمتشابكة، تحذير الشارع الحكيم من ضغط بعض المؤثرات السلبية بين أفراد العائلة الواحدة، ومواجهتها بالمؤثرات الإيجابية في إشاعة قيم التسامح بين صلة الأرحام.

خلاصة القول إن دلالة العفو والصفح في الآية الكريمة رد الإساءة، والأذى الذي لحق بالأبناء، أو الآباء بالتسامح الذي هو ضرب من ضروب العفو وهو مصداق من مصاديقه البارزة في الابتعاد عن العنف بشتى أنواعه. فالمحور الذي تدور عليه الآية الكريمة هو محور التربية التي تشد وتسانلها إلى درجة الحدود، وترق إلى درجة اللمسات الوجدانية الرقيقة التي تصل القلب بنور الله وآياته الماثلة في تضاعيف الكون وثنايا الحياة^(٤٦).

ومن صور هذا المعنى في قوله تعالى: ((وَلَا يَأْتَلِ أُولُوا الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَى وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ))^(٤٧)، وفيها دفع الإساءة والأذى بالعفو والصفح عن مسطح بن أثاثه، عندما حلف الصحابي أبو بكر الصديق (رض) أنه لا ينفع مسطح بن أثاثه بنافعة، بعدما قال في عائشة ما قال في حديث الأفك، ولما أنزل الله براءة أم المؤمنين، وطابت التقوى المؤمنة واستقرت، وتاب الله على من كان تكلم من المؤمنين في ذلك، وأقيم الحد على من أقيم عليه، شرع تبارك وتعالى

،بعطف الصديق (رض) على قريبه ونسيبه وهو مسطح بن أثاثه؛ فإنه كان ابن خالة الصديق ،وكان مسكيناً لا مال له ،إلا ما ينفق عليه أبو بكر (رض) وكان من المهاجرين في سبيل الله ،وبعد أن ضرب الحد عليه ، وكان الصديق (رض) معروفاً بالمعروف ،له الفضل على الأيادي على الأقارب والأجانب ،فلما نزلت هذه الآية الى قوله :((وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ))^(٤٨)، وكما تصفح يُصفح عنك ،فعند ذلك قال الصديق :((بلى والله إنا نحب أن تغفر لنا يا ربنا ،ثم رفع الى مسطح ما كان يصله من النفقة ، وقال والله لا أنزعها منه أبداً))^(٤٩).

٣- الصبر في تحمل أذى الآخرين

يُعد قانون اللين ،واللاعنف هو أحد القوانين التي لها دور طائل في تقدم المسلمين ونجاحهم في مختلف الميادين^(٥٠) ولا يخفى علينا أن صور العفو والصفح في القرآن الكريم متفاوتة في دلالتها ؛إلا أنها لا تبتعد كثيراً عن مفهوم التسامح ، و التصبير كما في قوله تعالى:((وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَإِنَّ السَّاعَةَ لَأَتِيَةٌ فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ))^(٥١). يتضح من سياق الآية الكريمة أن دلالة الصفح هنا لتصبير الرسول (ص) والإعراض عن سفاهة قومه فإنه إذا سمع أن الأمم السالفة كانوا يعاملون أنبياء الله بمثل هذه المعاملات الفاسدة سهل تحمل تلك السفاهات على النبي (ص) إنه تعالى لما صبره على تحمل أذى قومه ،ورغبه بعد ذلك

في الصفح عن سيئاتهم فقال:((فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ))^(٥٢)، أي أعرض عنهم ، وتحمل ما تلقى منهم بالقول الجميل ، والخلق الحسن ، والعفو والصفح^(٥٣).

ومن أعظم صور العفو ،وأرفعها درجة ما أصيب به رسول الله (ص) عندما كان ذات يوم ساجداً تحت الكعبة ،يصلي لله ،والمسجد الحرام لو يجد الإنسان فيه قاتل أبيه ما قتله ،فقال بعض السفهاء من قريش ، والمعتدين منهم أذهبوا إلى جزور آل فلان فأتوا بسلا الجزور ، والرسول (ص) ساجد تحت الكعبة ،فوضعوه على ظهره إهانةً له ،وإغظةً له،فبقي الرسول (ص) ساجداً حتى جاءت بنته فاطمة الزهراء سيدة نساء العالمين (ع) ، وألقت السلام عن ظهره .فقام من السجود ، ولما سلم رفع يديه يدعو الله على هؤلاء الملأ من قريش^(٥٤)

فالشاهد أن الرسول (ص) كان يؤذى أشد الأذى ،لاسيما إذا أؤذي في الله ،فإنه يتحمل ويصبر ،ويحتسب إلى الله تعالى.

فكان الرسول (ص) لا يضرب أحداً على شيء من حقوقه ،وهو من كرمه وعفوه على الناس في حق من حقوقه ؛لأن له أن يعفو ويصفح عن حقه ، وله أن يأخذ بحقه^(٥٥) ؛ ولكن إذا انتهكت محارم الله ؛فإنه (ص) لا يرضى بذلك ، ويكون أشد ما يكون أخذاً بها؛ لأنه لا يقر أحداً على ما يغضب الله سبحانه وتعالى ، وهكذا ينبغي علينا أن نحرص على أخذ العفو والصفح ، ونقتدي بالقرآن الكريم في قوله تعالى:((الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ

وَالضَّرَاءَ وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ)) (٥٦).

فالصبر على الأذى ، والعفو عن الناس إسوة بالرسول الكرام ، وفي ذلك روي عن الرسول (ص) قال: ((من كظم غيظاً ، وهو يقدر على إنفاذه ملاًه الله أمناً وإيماناً)) (٥٧)؛ أي لا يعملون غضبهم في الناس ، ويعفون عن ظلمهم كما قال: ((من سرّه أن يشرق له البنیان، وترفع له الدرجات ، فليعفُ عن ظلمه ، ويعط من حرمه ، ويصل من قطعه)) (٥٨).

الخاتمة

بعد أن مَنَّ الله علينا بإتمام بحثنا نوجز النتائج التي تم الوصول إليها وهي كما يلي:

١- التسامح هو ضرب من ضروب الصفح والعفو ، وهو مصداق من مصاديقه البارزة في الابتعاد عن العنف بشتى أنواعه.

٢- صور الصفح والعفو في القرآن الكريم متفاوتة في دلالتها ؛ إلا أنها لا تتباعد كثيراً عن مفهوم التسامح ، وتحمل أذى الآخرين.

٣- يؤكد القرآن على وجود التفاوت بين الناس من حيث أديانهم ، وأجناسهم ، وهو ما يؤكد حتمية التسامح والتعايش السلمي.

٤- ترسيخ قيم التسامح ، ونبذ العنف المتطرف ابتداءً من الأسرة ثم المنظومة التعليمية ثم بقية مؤسسات الدولة.

٥- الإيمان بتعددية الأديان ، والطوائف والقوميات ، وترسيخ روح الولاء للدين والوطن.

٦- استلزام المفاهيم والقيم العليا من القرآن الكريم والسنة النبوية ، وأثار السلف الصالح.

٧- بناء العلاقات الاجتماعية على أساس الإخوة الإيمانية والمحبة الإنسانية بين المسلمين ، وبقية الأديان وغيرهم .

٨- الإنطلاق في بناء المجتمع على أساس قاعدة العدل والمساواة والتآلف والتعايش السلمي.

٩- احترام الرأي الآخر بكل شفافية وموضوعية.

١٠- التأكيد على قيم الصفح والعفو في أكثر من موضع في القرآن الكريم ما هو إلا دلالة على أهمية قيمة التسامح ، وما تحمله من معاني الإخوة الإيمانية والإنسانية.

١١- تجاوز أخطاء الآخرين ، وعدم ردّ الإساءة بمثلها أو بأعنف منها.

١٢- إتباع أفضل السبل في كسب الآخر ، وامتناع عن عدوانيته فيما يخدم الإسلام والمسلمين.

الهوامش

- (١) سورة البينة: الآية ٥.
- (٢) سورة النور: الآية ٥٥.
- (٣) سورة البينة: الآية ٣.
- (٤) سورة القصص: الآية ٧٧٦.
- (٥) سورة المجادلة: الآية ١١.
- (٦) ينظر: لسان العرب: ٣٤/٢ (مادة سمح).
- (٧) ينظر: سلوك المالك في تدبير الممالك: ابن أبي الربيع احمد بن محمد ٢٨.
- (٨) ينظر: تفسير مفاتيح الغيب: للرازي ٣١٢.
- (٩) ينظر: تفسير الميزان، في تفسير قوله تعالى: (ولا تصعر خدك للناس..).
- (١٠) ينظر: إحقاق الحق: للحسيني نور الله ١١-٤٣١.
- (١١) سورة الشورى: الآية ٨.
- (١٢) سورة هود: الآية ١١٨-١١٩.
- (١٣) نهج البلاغة: رسالة، من كتابه للأشتر، ص ٣٥.
- (١٤) سورة البقرة: الآية ٢٣٧.
- (١٥) سورة البقرة: الآية ٢٣٧.
- (١٦) سورة التغابن: الآية ١٤.
- (١٧) سورة الأعراف: الآية ١٣٤.
- (١٨) سورة الأعراف: الآية ١٩٩.
- (١٩) سورة الحجر: ٨٥.
- (٢٠) سورة النور: الآية ٢٢.
- (٢١) سورة الشورى: الآية ٤٣.
- (٢٢) ينظر: المسلك الثالث في التعاطي مع الطرح المفاهيمي للإسلام: للشيخ سعيد العكلي ٢١٩.
- (٢٣) بحار الأنوار ٢٨٤/٧٠ ب ١٣٣ ح ١٨٩.
- (٢٤) سورة البقرة: الآية ٢٣٧.
- (٢٥) سنن الترمذي ٥٣٧.
- (٢٦) سورة فصلت: الآية ٣٤-٣٥.
- (٢٧) ينظر: سير الأئمة الإثني عشر: ١٥٨/٢.
- (٢٨) ينظر: نهج البلاغة، الخطبة رقم ٥١١، ٢٩٠-٥٣٤.
- (٢٩) سورة القصص: الآية ٧٧.
- (٣٠) سورة لقمان: الآية ١٨.
- (٣١) سورة الحجرات: الآية ١٠.
- (٣٢) في رحاب الإيمان: للسيد محمد تقي المدرسي ١٩٧.
- (٣٣) سورة فصلت: الآيتان ٣٣-٣٤.
- (٣٤) سورة النساء: الآية ٩٣.
- (٣٥) سورة النازعات: الآيتان: ٤٠-٤١.
- (٣٦) سورة طه: الآية ١٢٤.
- (٣٧) سورة النازعات: الآيتان ٣٧-٣٨.
- (٣٨) سورة البقرة: الآية ١٠٩.
- (٣٩) ينظر: تفسير القرآن العظيم: لابن كثير: ١٧٨/١.
- (٤٠) تفسير الطبري: ٥٠٤/٢.
- (٤١) ينظر: في ضلال نهج البلاغة: محمد جواد مغنية ٢٥/٣.
- (٤٢) سورة النساء: الآية ٩٠.
- (٤٣) سورة التغابن: الآية ١٤.
- (٤٤) أسباب النزول للنيسابوري ٣٢٢.
- (٤٥) سورة البقرة: الآية ١٤.
- (٤٦) سيد قطب: ٣/٦٤.
- (٤٧) سورة النور: الآية ٢٢.
- (٤٨) سورة النور: الآية ٢٢.
- (٤٩) ينظر: تفسير القرآن العظيم ١٩٨/١٠.
- (٥٠) ينظر: اللاعن في الإسلام: للشيرازي ١٧٣.
- (٥١) سورة الحجر: الآية ٨٥.
- (٥٢) سورة الحجر: الآية ٨٥٨.
- (٥٣) ينظر: تفسير مفاتيح الغيب: للرازي ٢٣٥/٢٧.
- (٥٤) ينظر: شرح رياض الصالحين: لابن عثيمين ٣٣٤٥/٢.
- (٥٥) المصدر نفسه: ٣٤٦/٢.

(٥٦) سورة آل عمران : الآية ١٣٤ .

(٥٧) جامع البيان: للطبري ٣/٣٢١ .

(٥٨) المستدرک علی الصحیحین: للنيسابوري ٣٢٥/٢ .

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

١- أسباب النزول (علي بن أحمد النيسابوري)

(ت٦٨٤) ، ضبطه وصححه : محمد عبد القادر

شاهي، ط٢، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان

(٢٧٤١هـ - ٢٠٠٦م).

٢- إحقاق الحق (نور الله الحسيني) مكتبة النجيفي (د.ت).

٣- اللاعن في الإسلام (للسيد محمد الحسيني الشيرازي)

٤- بحار الأنوار (للعامة محمد باقر بن محمد تقي

المجلسي) ، ط٣، مؤسسة الوفاء ، بيروت - لبنان.

٥- تفسير القرآن العظيم (عماد الدين أبي الفداء اسماعيل

بن كثير الدمشقي) (ت٧٧٤هـ) تحقيق: مصطفى

السيد محمد ، وآخرون ، مؤسسة قرطبة ، مكتبة أولاد

الشيخ للتراث.

٦- تفسير جامع البيان عن تأويل أي القرآن (لأبي جعفر

محمد بن جرير الطبري) (ت٣٢٤-٣١٠هـ) تحقيق:

محمود محمد شاكر ، وأحمد محمد شاكر ، مكتبة ابن

تيمية- القاهرة.

٧- تفسير مفاتيح الغيب المعروف بالتفسير الكبير (للشيخ

محمد بن فخر الدين الرازي) (٥٤٤-٦٠٤هـ) ، دار

الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

٨- تفسير الميزان (للسيد محمد حسين الطباطبائي) ، مكتبة

دار الأعلمي لمطبوعات ، بيروت - لبنان.

٩- سلوك المالك في تدبير الممالك (ابن أبي الربيع

أحمد بن محمد) ، مطبعة جمعية المعارف العربية

(١٢٨٦هـ)

١٠- سير الأئمة الإثني عشر

١١- سنن الترمذي (محمد بن عيسى بنسور الترمذي)

تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الحديث ، ط١٩٣٧، ١.

١٢- شرح رياض الصالحين (لابن عثيمين) تحقيق:

محمد محمد تامر ، ط١، دار التقوى (١٤٢٢هـ -

٢٠٠١م).

١٣- شرح نهج البلاغة (عز الدين عبد الحميد بن محمد

بن أبي الحديد) تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم ،

ط٢، دار إحياء التراث بيروت لبنان (١٣٨٧هـ).

١٤- في رحاب الإيمان (للسيد محمد تقي المدرسي)

١٥- في ظلال القرآن (سيد قطب) ط٧، دار إحياء التراث

العربي ، منشورات المكتبة العصرية ، بيروت - لبنان

(٣٩١هـ - ١٩٧١م) .

١٦- في ظلال نهج البلاغة (محمد جواد مغنية)

١٧- لسان العرب (للعامة أبي الفضل جمال الدين

محمد بن مكرم بن منظور الأفرقي المصري) ، دار

صادر ، بيروت - لبنان.

١٨- المستدرک علی الصحیحین (لأبي عبد الله محمد بن

عبد الله الحاكم النيسابوري) تحقيق: مصطفى عبد

القادر عطا ، ط٢، دار الكنى العلمية، بيروت - لبنان.

١٩- المسلك الثالث في التعاطي مع الطرح المفاهيمي

للإسلام (للشيخ سعيد العكلي) تقديم الدكتور صالح

العلوي .

Peaceful Coexistence with other Religions A contemporary Study from Quran

Dr. Nidal Hanash Shubar al-Saadi

Indication of tolerance in the foreseeable Holy Quran (objective study)
Praise be to Allah, Lord of the Worlds, prayer and peace be upon the best messengers and his family and peace, forgiveness and pardon when the estimated of the most important methods of the Koran in inviting people to compassion and tolerance and assimilation of others among all segments of society in order of street wise to spread the culture of tolerance and the rejection of a culture of violence and aggression, which were forbidden by the Koran and the Sunnah, and therefore the study came on two topics, dealt with in the first definition of the concepts of the title, while the second came in the forms of tolerance in the most important sources of Islamic legislation, which has reached the several results Nzk Emphasizing the multiplicity of religions, cultures and nationalities, establishing a spirit of loyalty to religion and the homeland, as well as establishing noble noble human values and values, and starting to build society based on the rule of justice. Equality and co-existence with the call to reconsider the curricula and revise them from the introductions of takfir in addition to follow the best ways and modern methods in building the human and the group is to respect the other opinion with all transparency and objectivity

المجموعة السريانية المسيحية في العراق

المضامين والدلالات التسامحية

د. عباس فاضل السعدي (*)

مقدمة

ان صفة التعدد السلالي للاصول البشرية لسكان العراق كحقيقة جغرافية - تاريخية ، قد ادى الى التعقد الاثنولوجي وتباين الصفات الهيكلية والسطحية للسكان^(١) لذلك توجد اقليات صغيرة متعددة تحمل تلك الصفات وتنتشر بشكل متفرق على الحدود الفاصلة بين مناطق الاغلبية العربية والكوردية^(٢).

كما ان النمط الاثنولوجي المعقد لسكان العراق قد اثر على التركيب الديني فيه ، اذ ادى الى تعدد الاديان والطوائف التي حملتها الجماعات السلالية المختلفة . وان تعدد الاقليات في العراق و غرابة تقاليدها وعقائدها حمل بعض الباحثين الى الاعتقاد بأن العراق يعد متحفاً للديانات والثقافات القديمة التي اندثرت اصولها وخلفت وراءها تلك الجماعات الصغيرة التي تمثلها^(٣).

كما تعرض العراق ، في الالف الاول والثاني قبل الميلاد ، الى هجرات جزرية (سامية) ، دخلت اليه من الغرب والشمال الغربي وتوطنت في منطقة الجزيرة وضايف نهر الفرات ، كالهجرات الاكدية والاشورية والارامية والكلدانية^(٤)، فأثرت على ثقافة جميع مناطق العراق وبضمنها مناطق الاقليات المشار إليها .

ومن الحقائق المعروفة ان الناطقين باللغات الجزرية (السامية) من سكان العراق القدماء (من معتنقي الديانة المسيحية بعد الميلاد) لم يكونوا منتبين لمجموعة اثنولوجية معينة بل كانوا يمثلون بقايا شعوب مختلفة ، والكلدان والسريان هم احفاد تلك الشعوب^(٥). والشعوب التي كانت تقطن منطقة اشور القديمة وامتداداتها الجبلية كانت تتحدث باللغة الارامية التي اصبحت تسمى باللغة السريانية وتمارس طقوسها الدينية بها^(٦).

والبحث الذي نحن بصددته يهدف الى الكشف عن المزيد من المعلومات عن واحدة

(*) أ.د. الجغرافيا والدراسات السكانية / جامعة بغداد

من تلك الاقليات في العراق ، وهي المجموعة السريانية ولمحة عن اصولها وعقائدها وتوزيعها الجغرافي والمتغيرات المرتبطة بذلك التوزيع وتوضيح المضامين التسامحية المرتبطة بها.

ويتطلب من الباحث في جغرافية السكان ان يشير الى مختلف الاراء حول موضوع بحثه وينوه عن المتطرف منها ، ويؤكد الحقائق العلمية فلا عيب ان وجدت اقليات في العراق سواء كانت وافدة اليه منذ القدم او منذ عقود . المهم ان تشعر بالمواطنة ، وتتمتع بالمساواة ، وحب تربة الوطن التي تعيش فوق ارضه وترضى بوجودها بين اينائه .

ولوحظ وجود من ينشر على صفحات (الانترنت) معلومات إما قاصرة او بعيدة عن الواقع والموضوعية ، وذلك بسبب جهلهم ماضي الاقليات التي ينتمون اليها او مزورين للتاريخ ومتعمدين بترويجها بتشجيع من القوى الاجنبية بهدف تفتيت تربة الوطن الذي يعيشون في ظله . وهنا لا اقصد اقلية محددة بذاتها وانما قد يشمل عدد ممن ينتمي الى البعض منها .

وفي هذا البحث تم تناول المجموعة السريانية المسيحية والكشف عن اراء بعض من كتب عنهم ومدى موضوعيتها وبيان انتشارها المكاني في العراق وقراءة في مضامينها التسامحية.

المجموعة السريانية

يعتقد ان لفظ السريانية مشتق من كلمة (سوريا) لان الديانة المسيحية دخلت الى المنطقة عن طريق المبشرين السوريين^(٧). وسادت لهجة خاصة من اللغة السريانية ، وهي لهجة (اورفه او الرها) . خلال القرون

المسيحية الاولى وانتشرت في المنطقة الممتدة من سوريا الى العراق وشملت اشور القديمة ومنطقة اديايين Adiabine شرقي نهر دجلة^(٨).

بينما يرى آخرون ان كلمة سريان جاءت من (سورس) الملك الآرامي الذي ظهر قبل النبي موسى (ع) واستولى على بلاد سوريا وما بين النهرين (العراق) وباسمه سميت هذه البلاد . أما اسم السريان قبل السيد المسيح فهم الآراميون نسبةً الى (آرام) الابن الخامس لسام بن نوح الجد الأعلى للشعوب السامية (الجزرية)^(٩).

ويرى باحثون غيرهم أن لقب (آرام) مكان أطلقه الآشوريون على الجماعات التي كانت تقطن المرتفعات الشمالية الشرقية من سوريا فسمّوا بالآراميين . ويظن أنهم نزحوا من الجزيرة العربية وقطنوا ضفاف نهر الفرات في سوريا وانتشروا قرب حرّان التي كانت مركزاً للتجارة الآشورية ، ومن حرّان ذهب ابراهيم الخليل (ع) الى سوريا ثم الى أرض كنعان^(١٠).

وقد تميز الوجود المسيحي في العراق بتنوعه ، إذ نجد طوائف عديدة كالارمن والسريان والروم يتوزعون بين المذاهب الارثوذكسي والكاثوليكي . كما نجد الكلدان واللاتين الكاثوليك والأقباط الأرثوذكس . فضلاً عن طائفتي الكنيستين الشرقية القديمة، وكنيسة المشرق (الاثورية) . أضيف الى ذلك الطوائف البروتستانتية والانجليكانية والسبتيين الإدفنتست وكنائس إنجيلية أخرى^(١١).

وقد أسهم المسيحيون في بناء العراق الحديث (بعد تأسيس الدولة العراقية عام

(١٩٢١) وبرزت كثير من الأسماء اللامعة التي كانت رائدة في مجال الفنون والآداب والموسيقى مثل العلامة أنستاس الكرمللي ورفائيل بطي والأب يوسف حبي وغيرهم كثير..

ويمكن تقسيم المجموعة السريانية على قسمين^(١٢):

١ - مجموعة وفدت الى العراق في أعقاب الحرب العالمية الاولى ويمثلها الاثوريون (النساطرة) ، يضاف لهم الارمن (من غير السريان) . وقد واجهت هذه المجموعة مشكلة تتعلق باسكانهم ، فبعد رفض تركيا اعادتهم الى ديارهم الاصلية في جبال حيكاري وافقت بريطانيا وعصبة الامم والحكومة العراقية على اسكانهم في العراق بين العمادية والزيبار ثم سكنوا بعد ذلك في اماكن اخرى .

٢ - مجموعة متوطنة في العراق منذ قرون عديدة وتتألف من الكلدان والنساطرة المتحدين والسريان اليعاقبة ويتركزون في مدينة الموصل والقرى والقصبات القريبة منها ويصعب تحديد هويتهم الاثولوجية.

ففي القرن الاول الميلادي كانت اللغتين الساندتين هما الارامية واليونانية في بلاد الشام والبهلوية في ايران وشرقي بلاد الرافدين (شرقي نهر دجلة) . وبعد عام ٥٣٧م حلت اللغة العربية وخطها ، بعد انتشار الدين الاسلامي، محل ما صار يعرف الان (بالسريانية) لاسيما في الجهات السهلية ومراكز المدن من بلاد اشور القديمة ، بعد ان تبنى المسيحيون اللغة العربية فصارت معظم بلاد الشام وبلاد الرافدين تتكلم اللغة الجديدة، لغة (العرب المسلمين) . اما مسيحيو الجبال الوعرة ، من الكلدان والنساطرة

واليعاقبة، القاطنين في حيكاري وجزيرة ابن عمر وشرقي بلاد الاناضول وبحيرة وان فقد استمروا يتحدثون بالسريانية (وهي وريثة الارامية) في طقوسهم الدينية وفي لغتهم اليومية^(١٣).

وينحدر السريان، ومنهم السريان الارثوذكس، من اقوام اصولهم ارامية حيث استبدلوا تسميتهم الارامية الوثنية بالتسمية السريانية المسيحية^(١٤) . وقد سادت اللغة السريانية في منطقتهم نظراً لاهميتها التجارية والسياسية بعد ان قوي مركز مملكة اورفه (الرها)^(١٥). وهكذا أطلق على جميع الاقوام المسيحية التي تقطن العراق اسم (السريان) حيث اصبح هذا الاسم هو المفضل لمن اعتنق المسيحية ، وتبني هذه التسمية بعض السريان الارثوذكس والموارنة^(١٦).

وتنتمي المجموعة السريانية الى اربع كنائس مميزة هي :

١ - الكنسية الارثوذكسية

التي ظهرت في القرن الخامس الميلادي ويطلق على مؤيديها اسم اليعاقبة (او السريان الغربيون) . وقد ر بعض عددهم بنحو (٣٥) الف نسمة سنة (١٩٩٥) ويتركز معظمهم في بغداد^(١٧).

٢ - الكنيسة الكاثوليكية

ويتبع مؤيدوها روما ومن اتباعها : الكلدان المتحدون، الارمن المتحدون ، اللاتين ، الروم الكاثوليك^(١٨). وظهرت طائفة السريان الكاثوليك سنة (١٦٤٩) وتعد نينوى من اهم مناطق تركيزهم في العراق وقد ر بعض الباحثين عدد افراد الطائفة سنة (١٩٩٥) بنحو (٢٦) الف نسمة. وفي نهاية القرن (١٩) تحول بعض اليعاقبة السريان الى الكاثوليكية^(١٩).

٣- الكنيسة الشرقية.

الحرّة ويمثلها النساطرة (الاثوريون) الذين بقوا محافظين على عقيدتهم النسطورية على ما كانت عليه في تركيا وفارس^(٢٠).

٤- الكنيسة البروتستانتية .

والمعروف ان المسيحية دخلت الى الرها والعراق في نهاية القرن الاول ومطلع القرن الميلادي الثاني^(٢١). وبلغت المسيحية السريانية عصرها الذهبي في القرنين الرابع والخامس الميلاديين وتمت ترجمة الانجيل الى السريانية. وحصل خلاف بين بطريرك الاسكندرية (كيرلس الاول) وبطريرك القسطنطينية (نسطوريوس) وحرم الاخير كنسياً سنة (٤٣١م) فانقسم السريان بين المذهبين المذكورين الى : مشارقة او المشرق (نساطرة) نسبة الى نسطور ومغاربة (يعاقبة) نسبة الى يعقوب البرادعي كذلك انقسامات الكنائس الارثوذكسية الشرقية عن الكنائس الغربية^(٢٢)

ان انقسام الكنائس ادى الى ظهور الكنيسة الكلدانية الكاثوليكية لتمييزها عن كنيسة المشرق (النساطرة) فانتشر المذهب الكاثوليكي بين سكان المدن بالموصل وسعرت وأمد وبسببية بينما اقتصر وجود كنيسة المشرق في المناطق الجبلية في حيكاري واورميا ، وارتبط لقب البطريركية فيها بعائلة (شمعون) منذ القرن الثامن عشر وحتى انتخاب مار دنخا الرابع خنانيا سنة (١٩٧٦م)^(٢٣).

وتعرض الكلدان والسريان الذين قطنوا سهل نينوى وطور عابدين لهجمات الامراء الاكراد مثل امير سوران الذي هاجم عقرة والعمادية وشمال سهل نينوى (القوش وتلكيف وتل اسقف) سنة (١٨٢٨م) وطور عابدين سنة

(١٨٣٤م)، وسرعان ما اسقط العثمانيون هذه الامارة . وهاجم امير بهدينان (بدرخان) القرى المسيحية في جبال حيكاري وبرواري وارتكب عدة مذابح^(٢٤).

ولا تتوفر ادلة علمية تؤكد انتساب الكلدان الحاليين الى الكلدانيين القدماء ، اذ ان الشعوب الجزرية المهاجرة من جهات سوريا الى شمال بلاد الرافدين ومنهم ابناء القبائل الكلدانية كانوا يذوبون في المنطقة دون ان يحتفظوا بهويتهم الاثولوجية^(٢٥). فبعد ان حلت اللغة الارامية محل الاكدية ، وبعد اختفاء الخط المسماري الاكدي واحلال الخط الارامي المكتوب بحروف هجائية محله عام (١٤٠ ق.م) ماتت ثقافة بابل واشور^(٢٦). وانتهت اللغتان الاشورية والبابلية في بلاد الرافدين والدول المحيطة بها^(٢٧) وبالتالي لم يبق احد من تلك الشعوب . وينطبق الحال على الاراميين ، فبعد أن تلقوا الضربات الواحدة تلو الأخرى إمتزجت شعوبهم بالامم المجاورة وذابت فيها. وعندما تشكلت الدولة الكلدانية إمتزج بها آراميو بابل وذابوا فيها^(٢٨).

ومن المعلوم ان تسمية الكلدانيين قد اتخذت حينما تحول النساطرة من سكان الموصل الى الكتلكة بفضل جهود البابا يوليوس الثالث فلقبوا انفسهم بالكلدان^(٢٩).

فالكلدان المسيحيون كانوا اذن من النساطرة، ومن اتباع الكنيسة الشرقية (كنيسة المشرق)، وسبق وان اعتنقوا المذهب النسطوري منذ عام (٨٤٤م) واستقلوا عن بطريركية انطاكية وجعلوا مركزهم في المدائن (٣٠). وبعد اعتناقهم الكاثوليكية وانشقاقهم عن كنيسة المشرق في القرن السادس عشر ، اصبحت الموصل مركز بطريركيتهم ، وتم تنصيب

(شمعون الثامن يوحنا سولاق) كأول بطريرك على كنيسة الكلدان الكاثوليك (في الموصل واشور) في يوم ٢٠ شباط في عام (١٥٥٣م). وتسمية الكلدان اختيرت للتمييز بينهم وبين الاثوريين (النساطرة) وليس للتسمية علاقة بالكلدان القدماء الذين حكموا بابل والهلل الخصب بين ٦٢٦ و ٥٣٣ ق.م.^(٣١) . وتتوزع المجموعة السريانية (من الكلدان والاثوريين) والارمن (من غير السريان) في اطراف مدينة كركوك واطراف التون كوبري وناحية قره تبه .

وفيما يأتي جدول بتوزيع السكان بحسب لغة الام عام ١٩٥٧ لمجموعة (كلداني وسرياني) وبحسب المحافظة:

جدول رقم (١)

توزيع السكان في العراق بحسب لغة الأم والمحافظة لمجموعة (كلداني وسرياني)
عام ١٩٥٧

المحافظة	العدد
نينوى ودهوك	٤٦١٧٥
بغداد وصلاح الدين	٧٤٢٨
اربيل	٤٦٨٩
التأميم (كركوك)	١٦٠٥
البصرة	٤٧٩
السليمانية	٣٣٨
ميسان	٦٨
الأنبار	٥١
كربلاء والنجف	٤٧
ديالى	٣٠
القادسية والمثنى	٢٥
واسط	٢٢
بابل	٧
ذي قار	٦
العراق	٦٠٩٧٠

المصدر: وزارة الداخلية ،مديرية النفوس العامة ،المجموعة الإحصائية لتسجيل عام ١٩٥٧ ،
مطبعة الأرشد، بغداد ،جدول(١٦)

ويلاحظ تركيز مجموعة محافظات (كلداني وسرياني) في المنطقة الشمالية لاسيما في محافظتي (نينوى ودهوك) وبغداد، تليها محافظة أربيل ثم التأميم وأعداد قليلة في بقية المحافظات.

ويعد الكلدان من أكبر الطوائف الدينية المسيحية في العراق في الوقت الحاضر (٧٠٪) وينتشرون في عشر محافظات مع وجود تركيز واضح في بغداد ومحافظات الشمال^(٣٢). وينتشرون في قرى متفرقة من مدينة الموصل (محافظتا نينوى ودهوك) وهي القوش، تل اسقف، بطناية، تلكيف، بعض قرى العمادية، زاخو، عقرة وبغديدي (الحمانية)، عينكاوه، كرمليش، كويسنجق، وار موطا، برطلة، ديربون، مانكيش، واينشكي^(٣٣). وبعد عام (٢٠٠٣ م) وبسبب الاوضاع الأمنية المتردية نزحت مئات العوائل الى شمال العراق ولاسيما الى سهل نينوى بين الطريق الرئيس الذي يربط مدينة الموصل بدهوك حتى قضاء الحمادية حيث يعيش خليط من الاقليات العراقية الكوردية واليزيدية والشبك والسريان والكلدان والآشوريين، ويضم ثلاثة أفضية وعدة نواحي. هذا ويمتلك المسيحيين وزيران في الحكومة المركزية ونائبان في البرلمان مع ثلاثة وزراء وأربعة نواب في المجلس الوطني الكوردي.

والملاحظ كثرة المهاجرين المسيحيين الذين إتجهوا الى مختلف دول العالم وقدرت نسبة هؤلاء المهاجرين بثلاثي عددهم في العراق وهم مستمرون في الهجرة. ففي سوريا لايزال أكثر من (٣٠) ألف مسيحي بانتظار الرد على طلباتهم للهجرة، ونصف هذا الرقم في الأردن. أما في دول المهجر فتشير أرقام غير رسمية بأن أعدادهم في الولايات المتحدة تصل الى حوالي (٤٠٠) ألف نسمة^(٣٤).

عددالمسيحيين

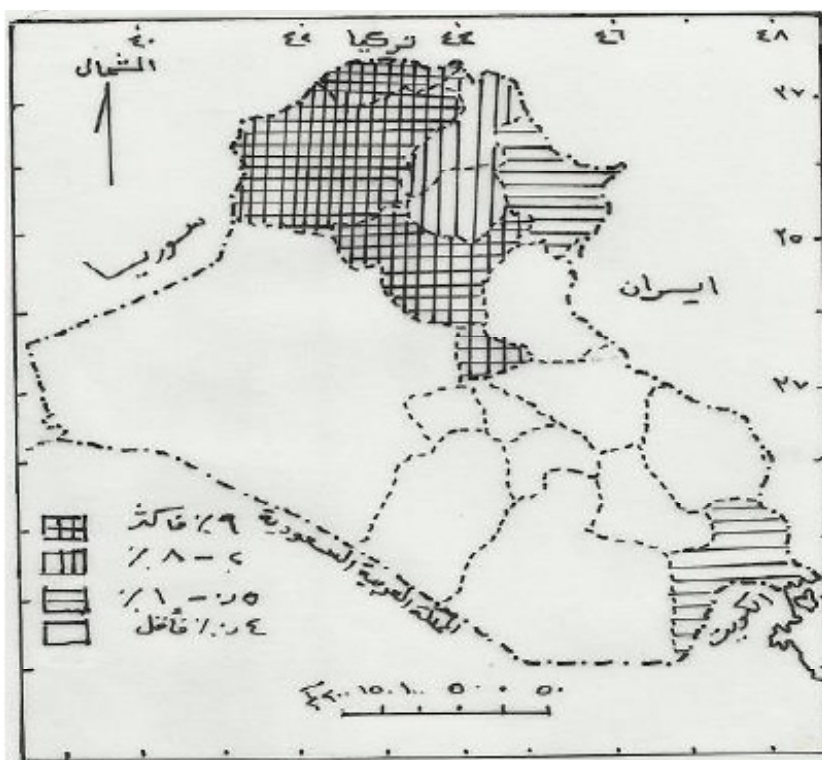
قدر عدد المسيحيين في العراق في عام (١٩٢٢م - ١٩٢٤م) بموجب دائرة إحصاء النفوس العراقية بنحو (٦١٣٣٦ نسمة)، وهو مقارب للتقدير البريطاني سنة (١٩٢١م) وكان يتركز غالبيتهم في الموصل^(٣٥). وبدأ الرقم يتزايد ولكن ببطء في مختلف التعدادات السكانية. وقدر العدد في عام (١٩٣٥م) بنحو (٩٧٠٠٠) نسمة^(٣٦). ومنذ عام ١٩٥٧ إلى الوقت الحاضر كانوا يتركزون في مدينة بغداد. ويُظهر الجدول الآتي تطور أعدادهم في التعدادات السكانية المختلفة (*):

جدول رقم (٢)
عدد المسيحيين في العراق خلال المدة ١٩٤٧ - ١٩٩٧

العدد	السنة
١٤٩٣٧٧	١٩٤٧
٢٠٤٢٢٦	١٩٥٧
٢٣٢٤٠٦	١٩٦٥
٢٥٣٤٧٨	١٩٧٧
٢٨٦٢٨٠	١٩٨٧
٢٨٦٠٠٠	١٩٩٧

المصدر : تعدادات السكان للأعوام من ١٩٤٧ - ١٩٩٧

شكل (١) توزيع المجموعة السريانية في العراق عام ١٩٥٧



تاريخ المسيحيين وأحوالهم العامة (٣٧)

انتشرت الديانة المسيحية في العراق في عهد الدولة الفرثية بعد (ما يعرف عند المسيحيين بصعود السيد المسيح الى السماء) بنحو عشرين عاماً كما ذكر جاثليق المدائن « طيماثوس الأول » (ت سنة ٨٢٣ م). ولم تستقر أحوال النصارى في عهد الملك الفرثي كسرى، فقد نالهم سنة ٨٩ م أول اضطهاد وقع عليهم، وفي أواخر عهده نالوا الحرية.

الآداب الدينية والاجتماعية :

تمتع نصارى وادي الرافدين (العراق) بالحرية في عهد الجاثليق ابراهيم الكسري (ت سنة ١٢٠ م) وكذلك في عهد عبد المسيح اسقف اربل (ت ٢١٦ م) وفي أيام الجاثليق أبا أبيوي (ت ٢٢٠ م) حيث قاموا بترميم معابدهم ومدارسهم.

لقد شاهد نصارى العراق تقلبات الدولة الفرثية التي كان يخضع لها العراق وعاصمتها طيسفون (المدائن) ، فعاشوا بين الضيق والرخاء والحرب والأمان. فاعتنوا بشؤونهم ومصالحهم الروحية . وكانوا يطيعون جاثليق المدائن ويتخذون رئيس أساقفتهم وكرسيه في مقدمة كراسي المشرق والذي تخضع له جميع كنائس السريان الشرقيين التي بُنيت في بلاد الجزيرة وفارس وبلاد العرب وتركستان والهند والصين.

الشؤون الاقتصادية والعلمية :

احترف مسيحيو وادي الرافدين (العراق) الحرف المختلفة فتعاطوا الأعمال الحرة وفلاحة الارض وتربية الحيوانات الداجنة وتفننوا في التجارة ، فربحوا الأموال الطائلة ومارسوا التعليم واتقنوا هندسة البناء ومهروا

في التصوير والصياغة والحياكة والتجارة والحداثة.

وبُنيت المدارس المسيحية الأولى في الكنائس وأول كنيسة عراقية شُيّدت في المدائن هي كنيسة (كوشي) التي أقام دعائمها (مار ماري) وبنى أخرى في دير قني ، وشيدوا في كل كنيسة مدرسة يتعلم بها رعاياها اصول القراءة والكتابة والعلوم. ومن أشهر العلماء العراقيين المسيحيين (ططياش الحديابي) المعروف بالآشوري (ت ١٨٠ م) حيث وُلد في ولاية آشور سنة ١١٠ م. وقرأ على مشاهير عصره آداب اللغة الآرامية واليونانية فوضع مؤلفات يونانية كثيرة له لم يصلنا منها سوى خطابه الذي وجهه الى اليونان وبين فيه فضائل المسيحية. وفي سنة ١٧٣ م صدر بالآرامية كتابه المشهور (دياطسرون) بلفظ يوناني جمع فيه الأنجيل الأربعة في مجلد واحد يتضمن (٥٥) فصلاً .

مسيحيو العراق في عهد الساسانيين :

هوت مملكة الفرثيين عام ٢٢٦ م وانتقلت سلطتهم الى مملكة الساسانيين كأسرة أسسها أردشير بن بابيك (٢٢٦-٢٤١ م) واتسعت رقعتها وبسطت سلطانها على العراق والجزيرة واتخذوا طيسفون عاصمة لهم. وقد اضطهدهم ملوك الروم المسيحيين كما كانوا يضطهدونهم في بلادهم.

إن أول الملوك الساسانيين الذين اضطهدوا مسيحيي العراق هو سابور الثاني (ذي الأكتاف) (٣٠٩-٣٧٩ م). وقد تحسنت أحوالهم بعد وفاته لاسيما أيام سابور الثالث (٣٨٣-٣٨٨ م) وبهram الرابع (٣٨٨-٣٩٩ م) على أثر الصلح الذي تم بين الروم والملك يزدجرد الأول (٣٩٩-٤٢٠ م) وازداد بعد ذلك عدد مسيحيي العراق .

دورهم في العلم :

استمرت مملكة الساسانيين أكثر من أربعة قرون (٢٢٦-٦٥١م) وعاش المسيحيون تارةً بين حرب وظلم وشقاء وأخرى بين سلم وعدل وهناء . فتوسعوا في نطاق المعارف وأقاموا مدارس طالت شهرتها في أنحاء المعمورة وتفقهاوا في العلوم اللاهوتية وتبسطوا في الطب والكيمياء والرياضيات، فإبراهيم النخعي (أواسط القرن السادس الميلادي) شيد عدة مدارس في حدياب (أربيل) ، وبولس المدرس دَرَس العلوم في إربل سنة ٥٢٣م . هذا عدا مدرسة بيت شاهاق في كوة نينوى وغيرها من المدارس.

الكنائس والديارات :

شيد المسيحيون العراقيون الأغنياء الكنائس والأديرة والقصور واتقن المهندسون المسيحيون فن صناعتها ، فكانت الكنائس غالباً هياكل واسعة عالية القباب ذات أقواس متعددة جامعة بين متانة البناء وحسن الشكل ومن أجمل وأوسع الكنائس كنيسة الباعوثة في الحيرة.

قال أبوا الفداء : وكانت الحيرة منازل آل النعمان بن المنذر وبها تنصر المنذر بن أمراء القيس وبنى فيها الكنائس العظيمة ، وكنيسة مار دانيال في بابل.

وبنى النعمان بن المنذر أبو قابوس (٥٨٥-٦١٣م) دير اللج في الحيرة، وشيدت هند بنت الحارث بن عمرو بن حجر دير هند الكبرى في الحيرة وغيرها من الأديرة.

الأطباء والشعراء ولأدباء :

كان في مسيحي العراق أطباء كثيرون ومدارس طبية ومستشفيات عديدة ، ومن الأطباء العراقيين سراييون من أهل باجرمي

وله ولدین طبيیین فاضلین وهما یوحنا وداود، ومن الأطباء المشهورين قاميشوع الباهنري وله رسالة في الطب ، وجبرائيل السنجاري وأبا الكسري.

الطوائف المسيحية:

تعترف الدولة العراقية رسمياً بنحو (١٧) طائفة دينية منها (١٤) طائفة مسيحية بالإضافة الى ثلاث طوائف أخرى (*). وفيما يأتي الطوائف المسيحية المعترف بها وتدخل ضمن دائرة الأوقاف المسيحية والديانات الأخرى^(٣٨):

نظام رعاية الطوائف الدينية المسيحية والطوائف الأخرى رقم ٣٢ لسنة ١٩٨١

١- الكلدان

٢- الآثورية

٣- الآثورية الجاثليقي

٤- السريان الارثوذكس

٥- السريان الكاثوليك

٦- الأرمن الارثوذكس

٧- الأرمن الكاثوليك

٨- الروم الارثوذكس

٩- الروم الكاثوليك

١٠- اللاتين

١١- البروتستانتية الإنجيلية الوطنية

١٢- الإنجيلية البروتستانتية الآثورية

١٣- الاديانتست السبتيين

١٤- القبطية الارثوذكسية .

وفيما يأتي معلومات موجزة عن بعض الطوائف والكنائس المسيحية:

الكنيسة الارثوذكسية^(٣٩) :

بدأ تاريخ الكنيسة المسيحية بحلول الروح القدس على الرسل المجتمعين في (علية) باورشليم (القدس) في يوم العنصرة وبوعظ بطرس الرسول نشأت اول جماعة مسيحية في القدس حيث قبل المعمودية ثلاثة الاف من الرجال والنساء.

ماذا نعني بالكنيسة الارثوذكسية ؟

مرَّ الانقسام في العالم المسيحي في ثلاث مراحل ، يفصل الواحدة عن الاخرى نحو (٥٠٠) سنة . فالانشقاق الاول تم في القرنين الخامس والسادس حيث انفصلت بعض الكنائس الشرقية عن الكنيسة الام لتنشأ كنيسة المشرق في بلاد ما بين النهرين (العراق) وبلاد فارس والتي عُرفت بالكنيسة (النسطورية) . ومن جهة اخرى كانت هناك الكنائس المسماة بـ (غير الخلقيدونية) وهي الكنيسة الارمنية والسريانية والقبطية في مصر . ونتيجة لذلك اقتضت الارثوذكسية في الشرق وبصورة خاصة على العالم الناطق باليونانية . وفي الانشقاق الاول المذكور فصل عن باقي الكنيسة المسيحية الجامعة السوربيون وابناء ما بين النهرين ومدرسة زاهرة من اللاهوتيين .

والانشقاق الثاني حدث في عام ١٠٥٤ م ليقسم العالم المسيحي الى وحدتين : الكنيسة الكاثوليكية (الرومانية) تحت سلطة بابا روما في الغرب ، والكنيسة الارثوذكسية ضمن الامبراطورية البيزنطية في الشرق . وقد احدث الانشقاق الثاني فجوة بين التقليد اليوناني والتقليد اللاتيني ، اذ ان التأثير الرئيس في الارثوذكسية كان يونانياً .

والانشقاق الثالث وقع في القرن السادس عشر بين روما والاصلاحيين البروتستانت . والمسيحية الجامعة عبرت عن نفسها في ثلاث ثقافات : الجزرية (السامية) واليونانية واللاتينية.

وليس في الكنيسة الارثوذكسية مركز مساوٍ لمركز البابا في الكنيسة الكاثوليكية . ويعرف بطريارك القسطنطينية بالبطريارك (المسكوني) وهو يحتل مرتبة الشرف بين الكنائس الارثوذكسية بدون ان يمنحه ذلك حق التدخل في شؤونها الداخلية .

ان نظام اللامركزية هذا في الكنائس المحلية المستقلة يتمتع بقدر فائق من المرونة والتكيف مع الظروف . وتزعم الكنيسة الارثوذكسية انها تمثل المسيحية الجامعة لانها تضم كنيسة المجامع السبعة ابتداءً بمجمع نيقية (المجمع المسكوني الاول الذي انعقد عام ٣٢٥م برئاسة الملك قسطنطين) وانتهاءً بالمجمع المسكوني السابع المعقد سنة ٧٨٧م.

مكانة كنيسة روما في الكنيسة الارثوذكسية:

ثم ثلاثة اسباب (بنظر الكنيسة الارثوذكسية) تبرر اولوية روما وهي:

اولاً : انها المدينة التي استشهد فيها القديسان بطرس وبولس ، وكان بطرس اسقفاً لها . والكنيسة الارثوذكسية تقر لبطرس المكانة الاولى بين الرسل كما جاء في النصوص الانجيلية.

ثانياً : إن كرسي روما يدين بأهمية مدينة روما نفسها حيث كانت عاصمة الامبراطورية الرومانية وظلت مرجعاً مهماً لكثير من الأمور حتى بعد نشوء القسطنطينية .

ثالثاً : تميز كرسي روما – عدا بعض الإستثناءات- طيلة القرون الثمانية الأولى من تاريخ الكنيسة بنقاوة الإيمان ، حيث كان يشعر الجميع انه بإمكانهم الرجوع بثقة الى البابا .

الرهبان:

اتخذت الرهبة ثلاثة أشكال رئيسية ، ظهرت جميعها في مصر حوالي عام (٣٥٠م) :

١- النساك الذين يعيشون حياة منعزلة في أكواخ أو مغاور مثل القديس انطونيوس الكبير (٢٥١-٣٥٦م).

٢- نوع من الرهبة يركز على الحياة الإجتماعية والرائد الأول لهذا النوع القديس باخوميوس المصري (٢٨٦-٣٤٦م) إذ حث الأديرة على العناية بالفقراء والمرضى وإقامة المستشفيات .

٣- نمط آخر من الحياة كان يضم عدد من الرهبان يتراوح ما بين ٢-٦ تحت إرشاد شخص متقدم من الآباء الروحانيين ، والمراكز الكبرى كانت في مصر وفي أديرة وادي النطرون والاسقيط.

كنيسة المشرق: (٤٠)

إنطلق الى الشرق عدد من الرسل الأوائل لتأسيس كنيسة المشرق وهم : سمعان بطرس الذي كتب رسالته الجامعة من بابل ومار توما وبرتولماوس (من الإثني عشر) ومار أدي ومار أكي ومار ماري (من السبعين) . وقد اختار مار توما (مار أدي) الذي كان من جملة (الإثني والسبعين) تلميذاً وأرسله إلى الرها وشرع يبشر بالانجيل . وكان اول من آمن بالمسيح ملك الرها حيث امتدت رسالته الى بلاد (ميفارقين ، بلاد اثور الشمالية) واسس الابرشيات وفروعها وشيد فيها الكنائس وثبت

اسقفية حدياب (اربييل) في العراق . وكان (ماربقيدا) اول من جلس على هذا الكرسي . وامتدت بشارته الى الهند . كما انطلق تلميذ مار ادى وهو (مار ماري) من الرها وبشر في نصيبين واربزوت . وبعد مار ماري جلس على كرسي المشرق مار ابريس .

اصبح لكرسي كنيسة المشرق السلطة التامة على رعاياها في ادارة شؤونها باستقلالية كاملة على غرار الكراسي الاربعة : انطاكية ، افسس ، روما ، الاسكندرية ، حيث كانت هذه الكراسي متعاونة حتى عام ٤٣١م عندما انعقد مجمع افسس بأمر من الامبراطور البيزنطي ثيودسيوس للنظر في الجدل الذي كان قائماً بين قورلس بطريرك الاسكندرية ومارنسطوريوس بطريرك القسطنطينية ، وفي هذا المجمع حُرم نسطوريوس ظلماً . وقد رفضت كنيسة المشرق تحريره عندما طُلب منها ذلك . فالصق اعداء نسطوريوس تسمية (النساطرة) على اتباع كنيسة المشرق وهي تسمية خاطئة لان كنيسة المشرق كانت قد تأسست في القرن الاول الميلادي على يد الرسل انفسهم .

كانت كنيسة المشرق باجمعها تحت رئاسة الجاثليق البطريرك في كوشي ولهم علاقة محبة مع الخليفة المنصور لهذا نقل كرسي البطريركية الى بغداد سنة (٧٧٤م) . وعدّ الخلفاء العباسيون بطريرك الكنيسة الشرقية الاب الروحي والدنيوي لكل المسيحيين من رعايا الخليفة العباسي .

ظل الكرسي البطريركي قائماً في بغداد من سنة ٧٧٤م الى سنة ١٢٨٢م . وقد (توفى) مار دنخا الاول سنة ١٢٨١م في بغداد .

بقي الكرسي البطريركي للكنيسة الرسولية الجاثليقية الشرقية في ساليق وطيسفون ٧٨٠ سنة ، وفي بغداد ٥١٠ سنوات ، واربيل ٣٨ سنة ، ومراغا ٨٧ سنة . وفي القوش بقي في سلام وامان لمدة ١٤٥ سنة . وفي عام ١٥٥٢م حدث انشقاق في الكنيسة قاده عدد من الاساقفة متخذين من النظام الوراثي ذريعة فانتهبوا الراهب (يوخنا سولاقا بلو) وارسلوه الى روما ليعين بطريركياً في ٢٠ شباط ١٥٥٣م على يد كريكوريوس الثالث عشر بابا روما وارسل الى آمد (دياربكر) ومن هنا تأسس الكرسي البطريركي للكلدان .

الكنيسة السريانية الارثوذكسية (٤١):

نقل اتباع الكنيسة السريانية الارثوذكسية مصنفات سقراط وادسابيوس من اليونانية الى السريانية في القرنين الرابع والخامس للميلاد. والتاريخ السرياني حافل بالعديد من الكتب الذين نبغوا عبر العصور وخلفوا مجلدات ضخمة من تراجم القديسين النساك ومشاهير السريان ومؤسسي الاديعة والمدارس . ومن مؤرخيهم الثقة : يشوع العمودي (٥١٥م) ، يوحنا الافسسي (٥٨٧+) ، زكريا الفصيح (بعد سنة ٥٣٦م) ، يعقوب الرهاوي (٧٠٨+) ، ميخائيل الكبير (١١٩٩+) ، الرهاوي المجهول (بعد سنة ١٢٣٤م) ، ومار غريغوريوس ابن العبري (١٢٨٦+).

ولازمت تسمية (السريان) كنيسة انطاكية منذ فجر المسيحية وبشر فيها الرسل . وتسلسلت الرئاسة حتى وصلت اليوم الى قداسة البطريرك الحالي زكا الاول عيواص (١٩٨٠+) وهو البطريرك رقم ١٢١ في عداد بطاركة انطاكية . اما عيد الميلاد في

الطقس السرياني الانطاكي ، فقد اعتادت الكنيسة في الاجيال المسيحية الاولى على الاحتفال بعيد (الظهور الالهي) اي (الدنج) ، في السادس من كانون الثاني ، وكان العيد يجمع بين ميلاد السيد المسيح وعُمّاده (٤٢) .

الكنيسة اللاتينية (٤٣) :

يرقى تاريخ الكنيسة اللاتينية في العراق الى السنين الاولى من القرن ١٧م عندما وصل الالباء الكرمليين الى بلاد فارس . ووصلت البعثة الاولى من روما عام ١٦٥٠م واستقرت في العراق في العشرينيات من القرن المذكور بتأسيس دير البصرة . وبني اول دير للكرمليين في بغداد عام ١٦٧٥م . اما الابريشية فترقى الى عام ١٦٣٢م .

والكنيسة اللاتينية لها عدة مراكز منها : كاتدرائية القديس يوسف في (حي الوحدة) وهي ايضاً مركز ثقافي . خورنة القديسة تريزا (الالباء الكرمليين) في البصرة . الرهبانية الكرملية ، دير العذراء فاطمة في (كرادة مريم) ، الالباء الدومنيكان في (الموصل) ، دير وخورنة سيدة الساعة ، دير الغطاس في (بغداد) ، الراهبات الدومنيكان لتقدمة العذراء ، دير يسوع الملك في (الكرادة) ، مستشفى القديس روفائيل في الكرادة (الراهبات) ، دير ومدرسة القديس يوسف في البصرة ، دير المطران جان سليمان ، دير التقدمة في (الموصل)، الراهبات الدومنيكات للقديسة كاترينا في السيانية ، ودير سيدة البشارة في (حي الوحدة ببغداد) ، مستشفى الحياة (في حي الوحدة) ، دير سيدة السلام في شارع فلسطين – بغداد ، دير وميتم سيدة السنابل في

الزعرانية ، دير مارتوما في الدورة ، دير الرئاسة العامة والابتداء في الزعرانية ، دير الكلمة في الموصل ، دير الحدياء في الموصل دير بارطلا ، دير بعشيقا دير اربيل ، دير دهوك ، راهبات الام تريزا (مرسلات المحبة) في حي الكرادة ، راهبات قلب مريم الطاهر الفرنسيكانيات في الدورة ، دير بنات مريم ام الرجاء في الدورة .

الطائفة البروتستانتية الإنجيلية المشيخية^(٤٤):

ظهرت هذه الطائفة في أوروبا في بداية القرن السادس عشر بقيادة رجل الدين مارتن لوثر الذي كان كاثوليكياً وسمي أتباعه بالبروتستانت ، أي المحتجين . ونهج على نهجه أتباع آخرون مثل (كالفن) فتكونت عدة كنائس متقاربة في الأفكار مثل الكنيسة اللوثرية والكالفينية التي سُميت بالمشيخية لكون إدارتها لاتعتمد على القسوس والأساقفة فقط وإنما يشترك معهم شيوخ منتخبون من أبناء الكنيسة يقومون بشؤونها مالياً وإدارياً. أمّا القضايا الروحية فتناط بالقسس ، وبداية إنتشارها كانت في فرنسا، وتؤمن بالإنجيل وهو مصدر القوانين لهذا يوسمون بالإنجيليين ويرفضون تسمية البروتستانت (المحتجين) لزوال أسباب الإحتجاج. وجرى التبشير بالبروتستانتية في النصف الأول من القرن التاسع عشر. وتركزت البعثة التبشيرية الأولى قرب بحيرة أورمية الواقعة الى الشمال الغربي من بلاد فارس سنة ١٨٣١م وانتشروا هناك وأنشأوا المدارس والمستشفيات. ومن أورمية إنتشروا الى أرجاء الدولة العثمانية في مدن (وان، ماردين، مدياد، الجزيرة، سعرت،

الموصل). وإعتقت ٢٥ عائلة في الموصل هذا المذهب مثل عائلة آل سارة، عائلة آل دانخ وبنوا كنيسة في محلة الساعة سنة ١٨٤٠م، والقس ميخائيل جندي كان راعي هذه الكنيسة. وعند تشكيل الحكومة العراقية قدم القس الأثوري خندو يونان طلباً لتأسيس كنيسة بإسم (الكنيسة البروتستانتية الآشورية) في بغداد فمُنحت الإذن ببناء هذه الكنيسة وكانت الترانيل تقام فيها باللغة الآشورية ، وتقع في ساحة الطيران وراعي هذه الكنيسة في الوقت الحاضر (القس يونان غريب شيبا).

أمّا الكنيسة البروتستانتية الإنجيلية المشيخية الوطنية في بغداد فقد بُنيت في السنك سنة ١٩٣٠م وبقيت تقدم الخدمة الى سنة ١٩٥٤ حيث بُنيت كنيسة حديثة في ساحة الأندلس وكان راعيها (حليم جيد) إستمر الى عام ١٩٩٦م حيث تقاعد. ويرعاها الآن القس إكرام ابراهيم مهنا . كما تأسست كنيسة لهم في البصرة وكان يرعاها القس جليبرت ، وفي سنة ١٩٩٧م تم تشييد كنيسة حديثة لهم. وهناك كنيسة مشيخية في كركوك بدأ نشاطها في الأربعينيات من القرن الماضي . وفي سنة ١٩٥٨م تم بناء الكنيسة الحالية ويرعاها القس هيثم أكرم إفرام الجزراوي. والمعروف ان كل كنيسة من الكنائس الخمس لها إستقلاليتها ويجمعها مجمع الكنائس الإنجيلية المشيخية الوطنية في العراق وهو منتخب وله رئيس وسكرتير كل سنتين مرة واحدة لجعل هذه الكنائس موحدة.

المضامين التسامحية : قراءة في ضوء التجربة العراقية :

* إن النمط الإثنولوجي المعقد لسكان العراق قد أثر على التركيب الديني فيه ، إذ أدى إلى تعدد الأديان والكنائس والطوائف التي حملتها الجماعات السلالية المختلفة التي وفدت إلى العراق وعاشت فيه . كما أن تعدد الأقليات في العراق وغرابة تقاليدها وعقائدها حمل بعض الباحثين إلى الاعتقاد بأن العراق يعد متحفاً للديانات والثقافات القديمة التي اندثرت أصولها وخلفت وراءها تلك الجماعات الصغيرة التي تمثلها . كما أن وجودها إلى جانب الأكثرية السكانية وإنماجها في أحيان كثيرة مع تلك الأكثرية يشير بوضوح إلى شيوع روح التسامح الديني بين الجميع .

* لا عيب إن وجدت أقليات في العراق وفدت إليه ، سواء منذ القدم أو منذ عقود . المهم أن تسود روح المواطنة بين الجميع وأن تتمتع تلك الأقليات بالمساواة وأن ترتبط بترربة الوطن الذي تعيش فوق أرضه ، وترضى بوجودها بين أبنائه .

* إن مجرد البحث في أي أقلية دينية من قبل أي باحث أكاديمي ينتمي إلى الأكثرية السكانية هو بحد ذاته يدخل في صلب التسامح الديني لاسيما إذا إنتقد روح التعصب عند أي طرف من الأطراف .

* عندما يشار إلى تعصب البعض سواء كان من الأكثرية السكانية أو من الأقلية موضوع الدراسة ، ومناقشة هؤلاء بروح التسامح والانفتاح يدخل ذلك أيضاً في صلب موضوع التسامح الديني.

* كما أن التنبيه عن آراء غريبة قد تنطلق من بعض أفراد الأقلية المدروسة وتم تفنيدها

بأسانيد علمية من قبل المختصين يدخل أيضاً ضمن موضوع التسامح الديني .

* إن بعض الأقليات ومنها المجموعة السريانية تنتمي إلى مجاميع سكانية قديمة نسبياً ، مما يقتضي التنويه إلى قدمها وتأثيرها في الثقافة العربية الإسلامية ودورها في ترجمة الثقافات الأجنبية إلى العربية ، كذلك التنويه إلى أثر الثقافة العربية الإسلامية في أفكار تلك الأقليات .

* أثبتت الدراسة أن أحد المجاميع السريانية وهم الآثوريون يدعون إنتسابهم إلى الآشوريين القدماء وهو إدعاء محل نظر ، حيث أن الآشوريين القدماء قد انتهوا وذابوا في الشعوب الأخرى منذ سقوط نينوى عام ٦١٢ ق.م. كما أن الآثوريين هم مجموعة وفدت إلى العراق بعد الحرب العالمية الأولى من جبال حيكاري التركية وأورمية الإيرانية بإتفاق جميع الباحثين الأكاديميين . وعلى الرغم من تعاون فريق منهم مع المحتلين الإنكليز ووقوفهم ضد الجيش العراقي إلا أن العراق ، حكومةً وشعباً ، إحتضنهم وأسكنهم في أرضه وإندمج معهم ، وهذا شكل عملي من أشكال التسامح .

* وتوصل البحث أيضاً إلى أن جماعة أخرى من المجموعة السريانية وهم الكلدان الحاليون لا تتوفر أدلة علمية تؤكد إنتسابهم إلى الكلدانيين القدماء الذين إنتهوا وذابوا في الشعوب الأخرى منذ سقوط الدولة الكلدانية . وإن تسمية الكلدان الحالية قد أتخذت حينما تحول النساطرة من سكان الموصل إلى الكتلة في القرن السادس عشر فلقبوا أنفسهم بالكلدان . وقد تعاملت الأكثرية السكانية مع

النتائج

إتضح مما تقدم ان إسم السريانية مشتق من كلمة سوريا ، وهم يعتنقون الديانة المسيحية وأنهم خليط من الشعوب ، تتحدث باللغة السريانية ، وريثة الأرامية . وهم مجموعتان : مجموعة وفدت الى العراق بعد الحرب العالمية الأولى (الأثوريون) ومجموعة متوطنة فيه منذ قرون عديدة. وتنتمي المجموعة السريانية الى أربع كنائس (الارثوذكس، الكاثوليك ، النساطرة، البروتستانت) .والكلدان هم أكبر الطوائف المسيحية في العراق . ولاتتوفر أدلة علمية تثبت إنتماء الكلدان الحاليين الى الكلدانيين القدماء . والمجموعة السريانية تتوزع في عدة محافظات أهمها : نينوى و دهوك لاسباب تاريخية ، و بغداد لكونها العاصمة ، ثم أربيل لقربها من المنطقة الأولى ، و كركوك لتركز المنشآت النفطية فيها .

وأثبتت الدراسة وجود تسامح ديني بين الأكثرية السكانية والأقليات ومنهم المجموعة السريانية من خلال إندماج جميع السكان وإبتعادهم عن روح التعصب وشيوع التسامح، ومن خلال التشريعات الحكومية التي تضمن حقوق الأقليات وممارستها معتقداتها بحرية كاملة في إطار الدولة العراقية المعاصرة .

تلك الأقلية معاملة حسنة وإندمجوا معهم وتعاملوا مع هوياتهم كما حددها هم أنفسهم .
* أصدرت الحكومة العراقية ، في السابق وحالياً ، عدة قرارات وتشريعات أكدت فيها على حقوق الأقليات (الدينية والقومية) وممارستها حق العبادة والدراسة في لغاتها والإحتفاظ بثقافتها . وهو أحد أشكال التسامح الذي أسس على الصعيد القانوني والرسمي في إطار الدولة العراقية المعاصرة .

التوصيات

بتعزيز المعطيات المذكورة آنفاً في إطار التربية الوطنية عبر مناهجها التعليمية في العراق ، فضلاً عن ذكرها في الإعلام والثقافة العامة . كما توصي الدراسة بأن يتمسك من ينتمي الى تلك الأقليات بالحقائق العلمية التي أثبتتها المختصون بشأن اصول وتاريخ تلك الأقليات ، وأن يبتعدوا عن أمور زرعها المبشرون الأجانب لا تعزز روح التسامح . كما على البعض ، ممن ينتمي الى الأكثرية السكانية، أن يبتعد عن روح التعصب سواء القومي أو الديني ليعيش الجميع في أمان وسلام. وتوصي الدراسة تعزيز روح التسامح في إطار التربية الوطنية عبر مناهجها التعليمية وإبتعاد جميع الأطراف عن كل ما يعكر روح التسامح .

الهوامش

(١١) آرا بدليان، المسيحيون: إنحسار الوجود وتحديات

الهجرة، كتاب الأقليات في العراق لمؤلفه سعد سلوم، ط١، مؤسسة مسارات للتنمية الثقافية والإعلامية، بغداد-بيروت، ٢٠١٣، ص٧٨.

(١٢) شاكر خصباك، مصدر سابق، ص١٩، جرجيس جبرائيل هومي، القوميات العراقية: ماضيها وحاضرها، بغداد، ١٩٥٩، ص٩٢، منذر عبدالمجيد البدري، مصدر سابق، ص٣٥.

(١٣) بهنام ابو الصوف، مصدر سابق، (نيت).

(١٤) جاسم محمد الخلف، محاضرات في جغرافية العراق الطبيعية والاقتصادية والبشرية، ط٢، معهد الدراسات العربية العالية، مطبعة لجنة البيان العربي، القاهرة، ١٩٦١، ص٤٠٤.

(١٥) شاكر خصباك، مصدر سابق، ص٢٢٢-٢٢٣.

(١٦) ويكيبيديا الموسوعة الحرة، اشوريون / سريان / كلدان، (نيت).

(١٧) يوسف يحيى طعماس، التوزيع المكاني لاستعمالات الارض الدينية في مدينة بغداد، اطروحة دكتوراه (غير منشورة)، قدمت الى كلية الاداب / جامعة بغداد، اب ١٩٩٧، ص٦٣-٦٤، ١٥٠-١٥٩.

(١٨) عبدالرزاق الحسني، العراق قديماً وحديثاً، ط٤، مطبعة دار الكتب، بيروت، ١٩٧١، ص٤٦، شاكر خصباك، مصدر سابق، ص٢١٩.

(١٩) يوسف يحيى طعماس، مصدر سابق، ص١٥٠-١٥١.

(٢٠) طه الهاشمي، مفصل جغرافية العراق، مطبعة دار السلام، بغداد، ١٩٣٠، ص١٠٣.

(٢١) الاب البيير ابونا، تاريخ الكنيسة السريانية الشرقية، ج١، دار المشرق، بيروت ١٩٨٦، ص١٦ (عن: يوسف يحيى طعماس، ص٦٢).

(١) عباس فاضل السعدي، "التركيب الإثنولوجي لسكان العراق"، مجلة الآداب، جامعة بغداد، العدد ٦٨، ٢٠٠٥، ص١٠٧.

(٢) فاضل الأنصاري، سكان العراق: دراسة ديمغرافية - جغرافية مقارنة، دمشق، ١٩٧٠، ص٢٢.

(٣) حسن محمد جوهر، محمد الحنفي شمس الدين، العراق، سلسلة شعوب العالم (رقم ١٠)، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٢، ص١٩.

(٤) شاكر خصباك، العراق الشمالي: دراسة لنواحيه الطبيعية والبشرية، مطبعة شفيق، بغداد، ١٩٧٣، ص٢٢١-٢٢٢، بهنام ابو الصوف، الاثوريون الحاليون (الاراميون والنساطرة) وعلاقتهم بالاشوريين سكان العراق القديم، منتدى الفكر (نيت).

(٥) المصدر نفسه، (شاكر خصباك، ص٢٢١).

(6) Encyclopedia of religion and ethics ، Vol. x11، edited by Hastings، 4th edition، New York، 1958، pp. 167-168.

(٧) منذر عبدالمجيد البدري، "الاثوريون في العراق: دراسة جغرافية"، مجلة الجمعية الجغرافية العراقية، العدد ٤٣، نيسان ٢٠٠٠، ص٢.

(8) Encyclopedia ، 1958، op. cit. ، pp. 167-168.

(٩) كرم فوزي كامل، "الكنيسة الإنطاكية السريانية الأرثوذكسية"، مجلة صدى النهرين، العدد الأول، السنة الأولى، تموز ٢٠٠٥، ص١٧.

(١٠) الأب آليير أبونا، "الاراميون والآرامية"، مجلة صدى النهرين، العدد ٩، حزيران ٢٠٠٩، السنة الخامسة، ص١١-١٣.

- (٢٢) ويكيبيديا الموسوعة الحرة ، مصدر سابق.
- (٢٣) المصدر نفسه .
- (٢٤) المصدر نفسه .
- (٢٥) شاكر خصباك ، مصدر سابق ، ص ٢٢٢ .
- (٢٦) هاري ساكرز ، عظمة بابل ، ترجمة أ. د. عامر سليمان ، مؤسسة دار الكتب للطباعة والنشر ، ١٩٧٩ (الطبعة الاولى ، لندن ، ١٩٦٢) ، ص ١٨٢ ، هاري ساكرز ، الحياة اليومية في العراق القديم (بابل و اشور) ، ط ١ ، ترجمة كاظم سعد الدين ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، ٢٠٠٠ ، ص ٥٦ .
- (٢٧) بهنام ابو الصوف ، مصدر سابق ، (نيت) .
- (٢٨) الأب ألبير أبونا ، مصدر سابق ، ص ١١٤ ، ١١ .
- (٢٩) انظر : شاكر خصباك ، ص ٢٢٢ .
- (٣٠) جعفر حسين خصباك ، العراق في عهد المغول الايلخانيين ، بغداد ، ١٩٦٨ ، ص ١٨٤ .
- (٣١) ويكيبيديا الموسوعة الحرة ، مصدر سابق .
- (٣٢) يوسف يحيى طعماس ، مصدر سابق ، ص ١٤٢ .
- (٣٣) جاسم محمد الخلف ، مصدر سابق ، ص ٤٠٤ ، عبد المسيح بويلا يلد ، من أين جاء الآثوريون الى العراق ، ٣ مارس ٢٠١٢ ، (نيت) .
- (٣٤) آرا بدليان ، المسيحيون ، : "إنحسار الوجود وتحديات الهجرة" ، مصدر سابق ، ص ٧٧ ، ٨٢ .
- (٣٥) فاضل حسين ، مشكلة الموصل : دراسة في الدبلوماسية العراقية - الانكليزية - التركية وفي الرأي العام ، ط ٢ ، مطبعة اسعد ، بغداد ، ١٩٦٧ ، ص ٨٢ .
- (٣٦) طه الهاشمي ، جغرافية العراق الثانوية ، ص ٧٠-٧٧ .
- (*) هنالك تقدير مبالغ فيه لعدد المسيحيين بعد عام ٢٠٠٣ يصل الى نصف مليون نسمة (ويكيبيديا الموسوعة الحرة ، مصدر سابق ، نيت) .
- (٣٧) مازن منير المصفي ، "تاريخ المسيحيين في العراق" ، مجلة صدى النهرين ، العدد ٩ ، السنة الخامسة ، حزيران ٢٠٠٩ ، ص ١٦-١٨ .
- (*) تشمل الطوائف الأخرى (الاميون اليزيدية ، الصابئة ، اليهودية) .
- (٣٨) الجريدة الرسمية (الوقائع العراقية) ، العدد ٢٨٦٧ في ١٨-١-١٩٨٢ .
- (٣٩) جان جورج ، "الكنيسة الارثوذكسية" ، مجلة صدى النهرين ، العدد (١) ، السنة الأولى ، تموز ٢٠٠٥ ، ص ٤-٧ .
- (٤٠) يؤارش هيدو ، "لمحة من تاريخ كنيسة المشرق" ، مجلة صدى النهرين ، العدد الأول ، السنة الأولى ، تموز ٢٠٠٥ ، ص ٩-٣٣ .
- (٤١) أكرم فوزي كامل ، مصدر سابق ، ص ١٧ .
- (٤٢) المطران أنطون بيلوني ، "حياتنا الليتورجية: دراسات في تراث الكنائس الشرقية" ، مجلة صدى النهرين ، العدد ٩ ، السنة الخامسة ، حزيران ٢٠٠٩ ، ص ٦ .
- (٤٣) المطران جان سليمان ، "الكنيسة اللاتينية في العراق_لمحة عن مؤسستها" ، مجلة صدى النهرين ، العدد الأول ، السنة الأولى ، تموز ٢٠٠٥ ، والعدد ٧ ، السنة الرابعة ، حزيران ٢٠٠٨ ، ص ٢٩ .
- (٤٤) داود كيا بطرس ، "نبذة عن تاريخ الطائفة البروتستانتية الإنجيلية المشيخية في العراق" ، مجلة صدى النهرين ، السنة الأولى ، تموز ٢٠٠٥ ، ص ١٣ .

The Christian Syriac Community in Iraq

Contents and Indications of Tolerance

Dr. Abbas Fadel AL-ssadi

Syriac is a community that has been living in Iraq for many centuries. The Assyrians (Athorians) are part of them who came to Iraq after the First World War. The name of Syriac is derived from the word "Syria". Syriacs speak the Syriac Language which is originated from the Aramaic language and they belong to four churches of Christianity (Orthodox, Catholics, Nestorians and Protestants). Syriacs are distributed geographically in several provinces of Iraq, (Nineveh) and (Dohuk) for historical reasons and Erbil for its proximity to (Dohuk) and (Kirkuk) because of its (Oil Facilities) and (Baghdad) as the capital.

It is worth mentioning that the Chaldeans are the largest Christian community in Iraq and there is no proof that the present Chaldeans belong to the ancient Chaldeans.

The study proved that the religious tolerance is found between the majority of the population and minorities, (including Syriacs), through the integration and non-intolerance and the government legislations have a big role to live in peace in a modern Iraqi state.

Finally the study recommends enhancing tolerance through educational curricula.

منهج اللاعنّف في فكر المهاتما غاندي

د. هادي مشعان ربيع(*)

من تحقيق أهداف الإنسان وغاياته المشروعة بعيداً عن كل ما يمكنه أن يحدث تدميراً وتخريباً له ولبيئته، ومن هنا يبرز منهج اللاعنّف باعتباره الوسيلة الأكثر فاعلية في تحقيق أهداف الإنسان وغاياته المشروعة.

إشكالية الدراسة : إن مبدأ اللاعنّف الذي دعا إليه وجاء به منذ قديم الزمان الأنبياء والرسول، ومارسه العديد من الحكماء مثل بوذا وموتسه وبعض الرواقيين، وفي العصر الحديث نال اهتمام عدد كبير من مؤسسي المذاهب والفلاسفة والمفكرين، استطاع غاندي في القرن العشرين أن يجعل منه منهجاً فاعلاً لتحقيق غايات سياسية واجتماعية، ولعل من أبرزها تحرير الهند من السيطرة الإنكليزية، وإلغاء نظام المراتب الاجتماعية الذي كان سائداً في الهند، والمصالحة بين الهندوس والمسلمين، والسؤال الذي يطرح هنا: ماهي الأصول الفكرية التي استمد منها غاندي منهجه في اللاعنّف؟، وما هي الأسس والركائز التي استند إليها في منهجه هذا؟، وما التأثير الذي تركه على الصعيد الفكر السياسي.

المقدمة

هنالك أجماع على أن تاريخ البشرية عرف أشكالاً عديدة من العنف بعضها جسدي وبعضها الآخر معنوي أو رمزي، لم تنجح الكثير منها في تحقيق الأهداف من وراء استعمال هذا العنف، بل على العكس أسهمت في مزيد من الدمار والتخريب للإنسان وبيئته.

ومن السمات المميزة لعصرنا الحالي انتشار ظاهرة العنف على نطاق واسع لدى المجتمعات والأفراد على حد سواء تمثلت بالإبادة الجماعية، وأشكال من العنصرية والاضطهاد، وحروب استعمارية، وحروب مقاومة وتحرير، وانتشار معسكرات للاعتقال والأجرام..... الخ لقد أسهم التقدم التكنولوجي المعاصر في تطوير وسائل التسلح والتخريب والقتل والإبادة الجماعية، مما جعل اللجوء إلى العنف واستعمال وسائله - ولو كان مشروعاً - ومن أجل أهداف نبيلة ولكنه - يحدث ضرراً كبيراً في الإنسان ومجتمعه الأمر الذي فرض ضرورة البحث عن بديل لهذا العنف، بديل يمكنه

(*) أ.م.د. كلية القانون والعلوم السياسية/جامعة الانبار

أهمية الدراسة:

ترجع أهمية الدراسة إلى ما تشهده المجتمعات العربية الحالية من تزايد في حالات العنف المتعدد الوجوه والأشكال، لاسيما بعد نجاح ما يسمى بثورات الربيع العربي، والجدل الكبير المثار حول تداعيات هذه الثورات وأثارها على المجتمعات التي حدثت فيها، والتجارب التي يتم جرها لدوائر العنف في باقي بلدان المنطقة، إن هذا الازدياد في ظاهرة العنف واتساع مداها يفرض علينا باحثين ودارسين ضرورة دراسة منهج اللاعنف وسبر غوره، وبحث نتائجه وأثاره، بهدف أبرز جوانبه الإيجابية، وبيان مدى قدرته على تحقيق الأهداف والغايات المنشودة، دون الحاجة للجوء إلى العنف وأساليبه المدمرة، لذلك ارتأيت أن ابحث موضوع منهج اللاعنف من خلال نموذج الأبرز ومؤسسه الفعلي المهاتما غاندي، معتمدا بحبل الموضوعية وتمسكاً بأهداب البحث العلمي

هدف الدراسة:

تهدف الدراسة بشكل أساس إلى تتبع منهج اللاعنف عند المهاتما غاندي في محاولة للتعرف على مفهوم اللاعنف عند هذا المفكر، وأهم الأصول الفكرية التي استقى منها منهجه في اللاعنف، مروراً بأهم أسس وركائز هذا المنهج، والتأثير الذي تركه على صعيد الفكر السياسي.

فرضية الدراسة :

تنطلق الدراسة من فرضية مفادها: (إنّ منهج اللاعنف الذي اعتمده المهاتما غاندي سبيلاً للنضال ضد كل أشكال الاضطهاد الإنساني، واثبت فاعليته في تحقيق الأهداف، استمد أصوله الفكرية من ثقافات مختلفة، واستند إلى مجموعة

من الأسس والركائز الصحيحة أتاحت له النجاح والانتشار).

تقسيمات الدراسة:

قسمت الدراسة على خمسة محاور تناولت في الأول منها مفهوم اللاعنف عند غاندي، وفي الثاني الأصول الفكرية لمنهج اللاعنف عند غاندي، أما الثالث فقد خصص للبحث في أسس وركائز اللاعنف عند غاندي، والمحور الرابع تم فيه الحديث عن طرق وأساليب غاندي في اللاعنف، أما المحور الخامس فقد خصص لبيان التأثير الفكري لمنهج اللاعنف عند غاندي، وجاءت الخاتمة متضمنة أهم ما توصلت له من نتائج.

المحور الأول- مفهوم اللاعنف عند المهاتما غاندي

بداية لا بد من القول أن مفهوم اللاعنف عند غاندي لم يظهر فجأة وإنما كان نتيجة لعملية طويلة من العمل والنضال في سبيل أبرز هذا المفهوم إلى الوجود، ومحاولة تأكيد فاعليته في تحقيق الأهداف. وأول ما استخدم غاندي اللاعنف كان من خلال العصيان المدني اللاعنف في جنوب أفريقيا عندما كان محامياً مغترباً سافر إليها عام ١٨٩٣ وكانت يومئذ بلداً عنصرياً، وكان الهنود فيها جالية مهاجرة، وهي على صغرها كانت متعددة الطوائف والأعراق والأديان^(١).

وعندما عاد غاندي إلى الهند عام ١٩١٥ استمر في دعوته إلى فلسفة اللاعنف ومنهجه رغم أن الهند كانت بلداً محتلاً، عمل فيه الإنكليز على تفرقة الناس، وإثارة النعرات الطائفية بينهم، وقد وجد غاندي أن العنف يؤدي إلى الخراب والتدمير، بينما يأخذ الثبات على قوة الحقيقة إلى

وحدة الشعب الهندي، ويجعلهم قوة لا يستهان بها،
قادرة في النهاية على تحقيق النصر المنشود^(٧).
يتركز مفهوم اللاعنّف عند غاندي على
ركيزتين أساسيتين الأولى الأھماسا، والثانية
الساتياغراھا، ولا يمكننا فهم الدلالة الفكرية
لمفهوم اللاعنّف عند غاندي من دون العودة إلى
ھذين المفھومين.

من حيث الركيزة الأولى: اللاعنّف
ترجمة لكلمة A-himsa في اللغة السنسكريتية
(لغة البراهمة القديمة في الهند). وهذه الكلمة
موظفة في اللغة السنسكريتية وفي النصوص
البوذية والھندوسية واليانية. وهذه الكلمة كما
هو مبين مركبة من كلمتين هما العنف ونفيه في
السنسكريتية، فكلمة himsa تعني الرغبة في
التدمير واستخدام العنف ضد كائن حي، وبالتالي
فإن إضافة البادئة «a» تعطي الكلمة معنى النفي
فتتحول الكلمة إلى صيغة a-himsa وهي هنا
تعني العرفان والترويض والسيطرة على الرغبة
والميل، والعنف الذي يوجد داخل الإنسان،
وهي الطاقة التي تدفع الإنسان إلى إقصاء الآخر
وإبذائه وإبعاده ومن ثم إماتته^(٨).

وأما من ناحية الركيزة الثانية (الساتياغراھا)
فقد اتخذ منها غاندي شعاراً لمسيرته النضالية،
وعنواناً لفلسفته الأخلاقية والساتياغراھا
(Satyagraha) كلمة سنسكريتية قديمة تعني
قوة الحقيقة (satya= قوة – agraha= الحقيقة).
وهكذا قام غاندي بتسويق فكرة ” الساتياغراھا“
المعتمدة على التزواج ما بين الحقيقة (ساتيا)
والحب (أغراھا). ومن هذه الفكرة استنبط مبدأ
المقاومة اللاعنفية، هذا المنهج الذي سوف يكون
له تأثيره الفاعل فيما بعد داخل الهند وخارجها^(٩).
وفي التصور الجديد لهذا المفهوم تأخذ
الساتياغراھا صورة القوة الأخلاقية في أسمى

صورھا، علاوة على ذلك تجسد مبدأ الحب، إذ
لا تدعو أبداً إلى كراهية الخصوم والحدّ عليهم،
وهذا ما كان غاندي يحث أتباعه عليه، ويحضهم
على كره الإثم وليس الأثم، ووفقاً لهذا التصور
فإن الساتياغراھا تعتمد الحب الإنساني وتركن
إليه في مواجهة العنف والكرهية والانتقام^(١٠).

وغاندي ينظر إلى الساتياغراھا جوهرية
على أنها موقف، شرط داخلي للمحبة اللاعنفية
يؤطر علاقتنا مع باقي البشر، هذا الموقف نابع
من الداخل وليس من الخارج، فالساتياغراھا كما
فھما غاندي هي مسألة شخصية أولاً وأخيراً،
فقد كتب يقول : « لقد أكدت دوماً على أنه حتى لو
كان هناك فرد واحد يلتزم تمام الالتزام باللاعنف
سيكون بوسعه إطفاء الحريق»^(١١). ولذا كان
غاندي يؤمن بالفردية الجوهرية للساتياغراھا
حيث يقول : «إذا صمد ساتياغراھی واحد حتى
النهاية فالنصر أكيد»، إذا الساتياغراھا عند
غاندي في جوهرھا شأن خاص يبدأ من قلب
الإنسان، ولا تتطلب أتباعاً لكي تعوم نفسها^(١٢).
وهكذا وفقاً لما تقدم فإن اللاعنّف عند غاندي يأخذ
صورة مبدأ أخلاقي، يرسخه غاندي بقوله: «إنني
أؤمن بمبدأ اللاعنّف»^(١٣). وهو إذا يؤمن به فلأنه
وهو وكما يراه غاندي يشكل المنهج الصحيح
في البحث عن الحقيقة، ولذلك يعلن دون تراجع
أو تردد بأن اللاعنّف هو الطريق الذي يهتدي
به الإنسان في بحثه عن الحقيقة، وأن اللاعنّف
والحقيقة مرتبطان برابطة لا ينفصم عراھا أبداً،
وكلاهما يشكلان وجهين غير متمايزين لحقيقة
واحدة^(١٤).

إذاً مفهوم اللاعنّف، وفقاً لغاندي هو برنامج
عمل ونضال متكامل، إنه سلاح حقيقي فاعل
يمكن للضعفاء والمقهورين أن يوظفوه في
معاركهم الإنسانية من أجل الحق والخير والسلام

والحرية^(١٠). وقد عرفه غاندي بأنه «القوة المنبثقة عن الحق والمحبة، أو المنزهة عن العنف»^(١١)، وفي تعريف ثان، هو «طريقة للحصول على الحقوق عن طريق معاناة النفس، وهو النقيض للمقاومة بالسلاح»^(١٢). وفي تعريف ثالث بأنه «سلوك لا ينطوي على حب من يحبوننا فقط، بل أن عدم العنف هو أن نحب من يكرهنا»^(١٣). لقد حاول غاندي نشر مبدأ الساتياغراها وجعله منهج عمل ونضال للإنسان في الهند، غير أنه وجد أن الشعب الهندي عاجز عن فهم هذا المبدأ أو تقبله، لذا أدرك الحاجة إلى فئة متتورة واعية من المفكرين والمناضلين لفهم هذا المبدأ واستخدامه بصورته السلمية الصحيحة، لذلك فقد توجه إلى العمل على إيجاد هذه النخبة المثقفة القادرة على فهم مبادئ الساتياغراها ونشرها بين الناس بالصورة المثلى لمعانيها ودلالاتها^(١٤)، ومن هنا أصبح الساتياغراها أو اللاعنف هو منهج للعمل والنضال في الهند ضد الاستعمار البريطاني.

المحور الثاني - الأصول الفكرية لمنهج اللاعنف عند غاندي

تتعدد الأصول الفكرية التي استمد منها غاندي منهجه في اللاعنف، إذ تشكل الحكمة الهندية القديمة (التاوية والبوذية والبرهمانية) المصدر الأساسي لفلسفة غاندي في اللاعنف. ويمكن القول بأن تأثير البوذية كان واضح المعالم في فكر وسلوك غاندي، فمن يتمعن جيداً سيجد بأن بوذا كان بمثابة المثل الأعلى لغاندي، نظراً للتجانس الكبير في السلوك والتفكير والعقيدة مابين الرجلين، وذلك أن البوذية من أكثر العقائد تأكيداً على قيم التسامح، وأكثرها رفضاً لكل أشكال العنف والإكراه والظلم، وهذا ما

تقتضيه بالضرورة عقيدة التناسخ التي تشكل الصمام العقائدي للبوذية^(١٥).

وتأثر غاندي أيضاً بـ «نشيد الطوباوي» وهي عبارة عن ملحمة شعرية هندوسية كتبت في القرن الثالث قبل الميلاد وأعتبرها غاندي بمثابة قاموسه الروحي ومرجعاً أساسياً يستلهم منه أفكاره^(١٦). فقد ركزت لديه التعامل الروحي مع الحياة والارتقاء فوق الإغواء والرغبات، مرسخاً بذلك اعتقاده بأن السعادة المتأنية من امتلاك الثروة والمال هي سعادة زائلة، بينما السعادة الحقيقية هي التي تتحقق عندما يرتفع الإنسان فوق المغريات الزائلة، فضلاً عن تأكيده على التجريب المستمر مع ذاته، والتركيز لاكتشاف وتوظيف الإمكانات الذاتية^(١٧).

كما تركت الحكمة المسيحية القديمة تأثيرها الواضح في غاندي، فهذه الحكمة تتجانس مع جوهر البوذية في رفض العنف وطلب المحبة والسلام الأبدي، إذا يؤكد غاندي أن الإنجيل كان المفتاح الذي مهد له تفسير الملحمة (الطوباوية)، فأذهله ما في الكتابين من تقارب في الهدف على الرغم من التباعد الزماني والمكاني بينهما، فكلهما يدعو إلى كبح جماح النفس للتغلب على الذات والنفس، وكلاهما يدعو إلى نبذ العنف والركون نحو التسامح، لذلك فإن حجر الزاوية الذي يجمع بين تعاليم الإنجيل وتعاليم الهندوسية، هو مقابلة الإساءة بالصفح والمسامحة، ومقاومة الشر بالخير^(١٨).

كذلك تأثر غاندي بالبراهمية التي هي عبارة عن ممارسة يومية ودائمة تهدف إلى جعل الإنسان يتحكم بكل أهوائه وحواسه بواسطة الزهد والتنسك، وعن طريق الطعام واللباس والصيام والطهارة والصلاة والخشوع والتزام الصمت يوم الاثنين من كل أسبوع، وعبر هذه

الممارسة يتوصل الإنسان إلى تحرير ذاته قبل أن يستحق تحرير الآخرين^(١٩).

كما واطلع غاندي على الدين الإسلامي، وقرأ عن شخصية الرسول (ص)، وأعجب بشجاعة وخلق الرسول، لذا كتب عنه قائلاً: «لقد أصبحت مقتنعاً كل الاقتناع أن السيف لم يكن الوسيلة التي من خلالها اكتسب الإسلام مكانته، بل كان ذلك من خلال بساطة الرسول وتقانيه مع أصدقائه واصحابه وأتباعه، وصدقه مع الله»^(٢٠). ومما لا شك فيه أن تجربة انتشار الإسلام في الشرق الأقصى، لاسيما في الهند، عن طريق التجار المسلمين ودون استخدام للقوة تجربة مثيرة للاهتمام ومن الضروري بمكان لرجل مثل غاندي أن يستلهم المعاني الأخلاقية التسامحية لهذه التجربة العظيمة. نقلاً عما تقدم يمكن الإشارة إلى عدد من المفكرين الغربيين المحدثين الذين أثروا في فكر غاندي وفلسفته، مثل: الفيلسوف الانكليزي النقدي جون راسكين John Ruskin (١٨١٩ - ١٩٠٠)، وكتابه (حتى الرجل الأخير)^(٢١)، الذي مجد فيه الروح الجماعية والعمل بكافه أشكاله، والروائي الروسي تولستوي Leon Toistoi (١٨٢٨ — ١٩١٠) وكتابه ((ملكوت الله في داخلكم)) الذي أكد فيه على السلم والصلح وهو طريق السلام، ونبذ فكرة العنف أو ما يُدعى بالكفاح المسلح، وكان يؤمن بأن المبادئ الدينية التي تقول بالرحمة والتضحية هي مبادئ عملية يمكن العمل على الرغم من اعتراض بعض الأوربيين بأنها خيالية^(٢٢). وقد كان تولستوي قد تبادل الرسائل مع غاندي الشاب في نهاية حياته ما بين (١٩٠٩ - ١٩١٠)، في الوقت الذي كان فيه غاندي يناضل من أجل تحرير الهند والدعوة إلى الحقوق المدنية للهنود في جنوب أفريقيا^(٢٣).

ويمكن الإشارة أيضاً إلى الشاعر الأمريكي هنري دافيد ثورو Henri David Thoreau (١٨١٧ - ١٨٦٢) الذي ألف كتاباً حول الحق في الرفض المدني (Civil Disobedience)، والذي تحدث فيه عن العصيان المدني وأثره في تشييت قوة المستعمر، وقد تأثر غاندي بهذا الكتاب تأثيراً كبيراً، وعزز قناعاته بضرورة مقاومة الاستعمار عن طريق عدم الخضوع والتعاون معه، وقد أكد (ثورو) أن لكل فرد في هذه الحياة أن يعيش حراً وفق مبادئه وأخلاقه، ومن الواضح أن غاندي قد سار على منهج (ثورو) في الحياة البسيطة والقدرة على الاستغناء عن الآخر إلى أقل حد ممكن، فأدرك غاندي أن هذه الميزة تعطي القدرة للإنسان على عدم الاحتياج للآخر، ومن ثم الصبر على الحرمان والمعاناة^(٢٤).

مما تقدم يتبين لنا أن غاندي قد جمع بين أسس فكرية ودينية تعود لثقافات وحضارات مختلفة، متخذاً منها منطلقاً لفلسفته في اللاعنف، ومن هذه المنطلقات قرر غاندي أن يخوض غمار النضال ضد كل ظلم واضطهاد واستعباد، متحدياً كل نظريات القوة والعنف السائدة في عصره.

المحور الثالث- أسس وركائز اللاعنف عند غاندي

يستند منهج اللاعنف عند المهاتما غاندي على مجموعه من الأسس والركائز يمكن تحديد أهمها بما يلي:

١- الصبر وضبط النفس :

اللاعنف عند غاندي نشاط حيوي فعال ومؤثر، يمتلك طاقة حيوية من القوة والقدرة والاقتدار، ويتطلب في الوقت ذاته درجة عالية من السيطرة والصبر وضبط النفس، من أجل

عدم إيذاء أي كائن حي، وأن يزرعوا الحب والسلام في قلوبهم وضمانهم^(٢٩).

٣- البعد الأخلاقي :

إن اللاعنف عند غاندي يمارس القوة والضغط والإكراه، ولكن ممارسة هذه القوة تجري في سياق مسار إنساني يتحلى بالقيم الأخلاقية ويستلهم معانيها، إنه عنف أخلاقي يستهدف إحياء الضمائر وتحريك الوجدان، فاللاعنف يمتلك أدوات وقوته إنه سلاح، لكنه سلاح إنساني بامتياز لأنه يجعل الآخر أكثر إنسانية ويحرّض فيه كل المعاني المفترضة في الإنسان، وهو بذلك يتميز بنبهه وأصالته وتفوقه الأخلاقي، حيث يتم استخدام المعايير الأخلاقية الأفضل في حركته وفعله وممارساته، وعندما يحدث أن يجري العمل وفقاً للمبدأ الأنا الذاتي بعيداً عن مبدأ الحوار مع الخصم، فإن الأمر يتحول إلى سياسة وليس إلى ممارسة لمبدأ اللاعنف بتعيناته الحقيقية^(٣٠).

٤- الإعداد الدقيق للعمل اللاعنفي:

يرى غاندي أن الإعداد للفعل اللاعنفي الجماعي لا بد أن يكون دقيقاً، وإتقانه يقتضي أعمال الفطنة والحنكة والكثير من الخيال، والفعل، وإن يك غير شرعي، يجب أن يكون سليم النوايا من حيث الأساس. كما يجب أن يكون معروفاً لدى الجمهور على نطاق واسع حتى يكون مدوياً إلى أقصى حد، وعلى منفذيه أن يكونوا مستعدين لقبول عواقبه كلها، مهما كانت قاسية، مثال على ذلك «مسيرة الملح» في عام ١٩٣٠، حيث كتب غاندي قائلاً: «رفضت الانصياع للأمر الذي أوعز به إلي، لا عن قلة احترام للسلطة الشرعية، بل عن طاعة للقانون الأسمى للكائن: قانون الضمير»^(٣١). وهو ما

تحقيق أهدافه الإنسانية، فالتمرد، ورفض الإذعان والخضوع، وعدم التعاون مع الظالم، والإضراب والمظاهرات، والاحتجاجات، والمسيرات، والاعتصامات، والندوات الفكرية المناهضة، هي في جوهرها صيغ من الممارسات التي يقتضيها مفهوم اللاعنف بدلالاته الإنسانية. إن غاندي في انتهاجه لمبدأ اللاعنف والتسامح سبيلاً وحيداً للمقاومة، كان من خلال سياسة الصبر والتحمل الفذة لشتى ألوان الألم وأنواع العنف الصادر من الخصم، ينطلق من إيمانه بعدالة قضيته وحمية انتصار منهجه الراض لأبي شكل من أشكال القسوة والعنف^(٣٢). يقول غاندي في هذا الشأن: «فمن يتعرض للأذى بسبب موقفه الثابت على الحق، ولا يرد العنف بمثله، ولا يسمح للبعث أو الرغبة في الانتقام بالتسلل إلى نفسه إنسان قوي جداً، وليس ضعيفاً أبداً»^(٣٣).

٢- تطهير النفس:

يرى غاندي أن «الاكتفاء بمحبة أولئك الذين يحبوننا لا يستحق جدارة تسميته نهجا لا عنفياً، فأساس النهج اللاعنفي هو محبة من يكرهنا»^(٣٤)، وقد أكد غاندي على هذا المبدأ عندما علق على أحداث مذبحه (أمريستار) في مدينة البنجاب قائلاً: (إن الانكليز قد جنوا، وكذلك نحن جننا في وقتها ولكني أقول لكم لا تقابلوا الجنون بالجنون، بل قابلو الجنون بسلامة العقل، وعندها يصبح الأمر كله بأيديكم)^(٣٥). إن مبدأ تطهير النفس قد بلغ عند غاندي مرتبة متقدمة فهو يوصي أتباعه ومريديه بالغاء حتى كلمة (عدو) من قاموسهم، ويطلب منهم ألا يفكروا أبداً بطرد البريطانيين من الهند إلا بعد أن يطردوا من نفوسهم كل أثر للضعينة والكراهية ضد أي إنسان، حتى وإن كان عدواً لهم، لا بل

يعني أنه لم يخشى القانون وما يصدر عنه من عقوبات وإن ما كان يشغله هو تلبية ما يصدر عن الضمير من إيعازات، حتى وأن كانت مخالفه للقانون الوضعي.

٥- اللاعنف ليس استسلاماً أو ضعفاً:

لقد أوضح غاندي في كثير من المواقف والرؤى والاتجاهات، إن اللاعنف ليس عجزاً أو ضعفاً أو استسلاماً أو هزيمة، بل هو كما يقول: «أعظم قوة متوفرة للبشرية، أنه أقوى من أقوى سلاح دمار تم تصميمه ببراعة الإنسان»^(٣٢)، وهو بذلك يوضح بأن اللجوء إلى العنف قد يكون مبرراً ومشروعاً في حالات معينة، إذ يقول: «إنني قد ألجأ إلى العنف ألف مرة إذا كان البديل القضاء على عرق بشري بأكمله»^(٣٣). فالهدف من سياسة اللاعنف في رأي غاندي هي إبراز ظلم المحتل من جهة، وتأييد الرأي العام على هذا الظلم من جهة ثانية، تمهيداً للقضاء عليه كلياً أو على الأقل حصره والحيولة دون تفشيهِ وانتشاره.

٦- الكشف عن أخطاء الخصم ومحاولة إصلاحها:

يحمل اللاعنف طاقه روحية تكره الخصم على التفكير وتدفعه لمراجعة الذات ووضعها في موضع التساؤل. وتكمن قوة اللاعنف هنا في قوة الحقيقة والعدالة التي تفرض هيمنتها على الناس والأفراد. فالخصم كما يراه غاندي ليس عدواً يجب الانتصار عليه، بل رجلاً ضالاً غافلاً يجب صده وإيقاضه من غفلته وغفوته. وهنا نجد غاندي لا يدعو إلى الحقد على الخصم أبداً، بل يدعو إلى الشفقة عليه دائماً. فاللاعنف لا يحاول كما هو حال العنف أن يقصي عن المشاركة

في الحل بل على العكس يحاول احتواء الخصم وإغرائه بالشراسة والإفادة من الحل، وتهدف إلى تعزيز وضع كلا الطرفين، وهي لا تنظر إلى الخصم كعدو ينبغي إخضاعه بل كشريك للبحث عن حل حقيقي للنزاع^(٣٤). وهذا يؤدي إلى شعور الخصم بأن كرامته مصانة، وإن الطرف المقابل حريص على احترامه، ومن ثم انبثاق بوادر الثقة بين طرفي الصراع، وحين تكون الثقة حاضرة عندها سوف تتكشف الحقائق، ويتم تفكيك نقاط الاختلاف، وحلحلة مسألة الصراع بشكل سلمي^(٣٥).

المحور الرابع - طرق وأساليب غاندي في اللاعنف:

لم يكن المهاتما غاندي مكتشف منهج اللاعنف، ولكنه هو المطبق الأول له في المجال السياسي، وقد اتخذ منهج اللاعنف عنده أساليب عديدة في سبيل تحقيق أهدافه، من أهمها: مسيرات الاحتجاج، والصيام، والمقاطعة، والاعتصام، والعصيان المدني، وفيما يلي توضيح مختصر لهذه الأساليب:

أولاً- مسيرات الاحتجاج:

تعد مسيرات الاحتجاج من أولى أساليب اللاعنف التي لجأ إليها غاندي، وأول هذه المسيرات التي قادها غاندي كانت في جنوب أفريقيا دفاعاً عن حقوق الهنود هناك، إذ كان الاحتجاج أساساً ضد انتهاك قيمة الإنسان، إذ قال عن ذلك: «لا يستطيع تصور خسارة أكبر من فقدان الإنسان لكرامته أو احترام ذاته»، واستمرت المقاومة والاحتجاجات ضد التفرقة والتمييز العنصري لفترة طويلة، وأدت إلى اعتقاله مرات عديدة^(٣٦). وبعد عودته إلى الهند

كانت أهم المسيرات التي قادها هي مسيرة الملح، فهذه المسيرة تعد من أكثر التجارب النضالية أهمية وخطورة في العصر الحديث، لقد أصبحت هذه المسيرة ملحمة تاريخية من ملاحم النضال السلمي في العالم أجمع.

فقد كانت بريطانيا، كلما واجهت مشاكل مالية وعجزت عن الصرف على حكومتها في الهند، خاصة وقت الحروب، تزيد الضرائب على الهنود، وبالتالي عندما واجهت صعوبات مالية في العشرينات القرن الماضي أصدرت قانوناً يخول لها احتكار صناعة وبيع الملح، وتضمن القانون عقوبة بالسجن ستة شهور على كل من يصنع ملحاً، وعلى كل من يذهب إلى البحر لصناعة الملح. قبل المسيرة بشهر، أي في فبراير (شباط) ١٩٣٠، أرسل غاندي خطاباً إلى اللورد اروين، حاكم الهند البريطاني، قال فيه (صديقي العزيز، فكرت لسنوات كثيرة قبل أن أبدأ هذا العصيان المدني، لكنني وجدت أنه الطريق الوحيد حتى تبقى الهند كدولة، وحتى لا يموت الهنود من الجوع.. إننا نريد الحرية نفسها التي يريد تشرشل من البريطانيين أن يموتوا في سبيلها).

وفي الشهر التالي، وعندما لم يتسلم غاندي رداً، اجتمع حزب المؤتمر الهندي، وقرر أن موضوع الملح يؤثر على جميع الهنود تقريباً، وتم اتخاذ قرار، بإعلان العصيان المدني للحصول على الحكم الذاتي، عبر رفض دفع ضريبة الملح التي فرضها البريطانيون، والسير نحو مصنع الملح في (داندي) رفضاً لاحتكار البريطانيين لصناعة الملح في البلاد، وتأكيد لحق الهنود في القيام بتصنيع الملح بأنفسهم، بل واستعادة السيطرة على كل الصناعات الوطنية التي تحتكرها بريطانيا. وكتب غاندي، في جريدة

«يانج انديان» (الهندي الشاب) الأسبوعية، ما نصه: «ربما فكر البريطانيون في ظلم كل هندي بفرض ضريبة على الماء، ثم وجدوا أن ذلك مستحيلاً، ولهذا فرضوا ضريبة الملح، وبدؤوا ظلماً قاسياً لمئات الملايين من الجوعى والضعفاء» (٣٧).

وفي أول يوم بداية المسيرة من احمد آباد خطب غاندي في المسيرة فقال: «نقسم بأننا إما سننال استقلال الهند، أو ندخل السجون ونقسم أن استقلال الهند سيتحقق بدون عنف» وفي اليوم الثاني للمسيرة، في قرية «دابان»، قال إن «في الهند ثلاثة أرباع مليون قرية، وإذا تطوع عشرة رجال من كل قرية لصناعة الملح لقريتهم، لن نحتاج إلى ملح البريطانيين» وفي اليوم الرابع في قرية «فاسانا» قال «أعاهدكم بأن يوماً سيأتي يعتذر فيه البريطانيون لنا على ما فعلوا بنا» وفي اليوم السادس، في قرية «بوريافي»، قال: «لن نؤذي أي مسئول بريطاني. نعم، يحكموننا، لكنهم ضيوفنا». وفي اليوم الخامس والعشرين، في قرية «تارسالا»، قال إنه سيقضي «هذه الليلة في منزل أخ مسلم بناء على دعوته».

كما قال: «يجب ألا نعطي البريطانيين الفرصة ليقسمونا إلى مسلمين وهندوس». واستمرت هذه المسيرة السلمية خمساً وعشرين يوماً (من ١٢ آذار حتى ٦ نيسان)، وعندما وصلت المسيرة إلى البحر، نزل غاندي البحر ورفع صخوراً مألحة، رمزاً لتحدي قانون الملح، وبداية لسبع عشرة سنة من العصيان المدني ضد الاحتلال البريطاني (٣٨).

ثانياً - الصيام :

هم الذي يتجاهلون سلطة الدولة، ومن ثم يخرجون على القانون ، معلنين عدم اعترافهم ومخالفتهم لكل قانون غير أخلاقي تصدره الدولة»^(٤٢). كما ويعرفه غاندي أيضاً ، بأنه : «التأكيد على حق يجب أن يعطيه القانون لكنه يرفض إعطائه»^(٤٣).

ويرى غاندي أن العصيان المدني حق لكل مواطن، ولا يجوز له أن يتخلى عن ذلك الحق ، إلا إذا تخلى عن كونه إنساناً، وإذا حاولنا الوقوف بالصد من العصيان المدني فهذا يعني إننا نريد اعتقال الضمير^(٤٤). وفي عام ١٩٢٢ قاد غاندي حركة عصيان مدني اشترك فيها المسلمون والسيخ والهندوس فتصاعد الغضب الشعبي إلى ذروته، فحدث الصدام الدموي بين الجماهير وقوات الأمن والشرطة البريطانية، وعندها أعلن غاندي الصيام احتجاجاً على سفك الدماء ، ووقوع القتل ، واستمر الصيام حتى توقفت المظاهرات، ثم طلب (غاندي) أن يعتذر المتظاهرون علناً لمركز الشرطة وطلب الصفح وتقديم التعويض عما حدث^(٤٥). ومع ذلك وجهت ضده تهمة الإثارة ضد الدولة والعصيان واعتقل وسجن وعذب في المعتقلات البريطانية لأربعة سنوات متتالية.

وفي عام ١٩٤٠ أطلق غاندي حملة عصيان جديدة احتجاجاً على إعلان بريطانيا الهند دولة محاربة لجيوش المحور دون أن تنال استقلالها ، واستمر هذا العصيان حتى عام ١٩٤١ كانت بريطانيا خلالها مشغولة بالحرب ويههما استتباب أوضاع الهند حتى تكون لها عوناً في المجهود الحربي. وإزاء الخطر الياباني المحقق حاولت السلطات البريطانية المصالحة مع الحركة الاستقلالية الهندية فأرسلت في عام ١٩٤٢ بعثة عرفت باسم «بعثة كريبيس»

كان غاندي يلجأ إلى الصيام كأسلوب للتعبير عن احتجاجه ومعارضته ورفضه للإجراءات الظالمة أو غير الصحيحة ، ففي عام ١٩٢٤ عندما انفجر العنف بين الهندوس والمسلمين في «كلكتا»، وسالت الدماء ، أعلن غاندي «الصيام» واستمر فيه حتى انتهت الأحداث، وقال في ذلك الوقت : «لست أرغب إلى مسلم أو هندوسي أن ينزل عن ذرة من مبادئه الدينية، كل ما أطلب منه أن يعرف أن ما يتمسك به إنما هو من الدين ، ولكنني أطلب من جميع الهندوسيين والمسلمين ألا يتقاتلوا من أجل الربح المادي ، وأني لأتألم أكبر الألم إذا عرفت أن صومي يجعل إحدى الطائفتين تنزل عن مبدأ من مبادئها، فإن صومي هو مسألة خاصة ببني وبين الله»^(٤٦). وفي عام ١٩٣٢ قرر غاندي البدء بصيام حتى الموت احتجاجاً على مشروع قانون يكرس التمييز في الانتخابات ضد المنبوذين الهنود ، مما دفع بالزعماء السياسيين والدينيين إلى التفاوض والتوصل إلى «اتفاقية بونا» التي قضت بزيادة عدد النواب «المنبوذين» وإلغاء نظام التمييز الانتخابي^(٤٧).

ثالثاً - العصيان المدني:

يعرف غاندي العصيان المدني بأنه «المعارضة الدستورية للقوانين ، وهو عمل أخلاقي وقانوني لأن الحكومة هي التي تجاوزت القانون بسنها قوانين جائرة ، وعندما لا تتراجع السلطة عن القانون الجائر يصبح من حق وواجب المواطنين رفض بقية القوانين»^(٤٨). وفي تعريف آخر ، يقول غاندي عن العصيان المدني : « هو تمرد مجرد من عوامل العنف، والعصاة المدنيون الحقيقيون

روح النشاط وتدفعه إلى العمل إذ يضطر إلى الاعتماد على نفسه^(٤٧).

المحور الخامس - التأثير الفكري لمنهج اللاعنف عند غاندي

لقد استطاع غاندي عبر نضاله السلمي أن يبرهن أن مفهوم اللاعنف بأبعاده الإنسانية يشكل أداة حقيقية في الصراع من أجل الحق والعدالة ونصرة المستضعفين والمظلومين، كما ويبرهن على أن هذا المفهوم يمتلك قدرة هائلة في تحقيق الأغراض السياسية والاجتماعية للشعوب المستضعفة في مختلف أنحاء العالم . وانطلاقاً من النجاح الكبير الذي حققه غاندي في توظيفه النضالي لمفهوم اللاعنف، بدأ هذا المفهوم يستخدم كأداة نضالية في عدد كبير من بلدان العالم، إذا تأثر به عدد كبير من المفكرين والحركات النضالية، ويمكننا الإشارة إلى نماذج من هؤلاء المفكرين الذين تأثروا بمنهج غاندي اللاعنفي، وهما كل من : مارتن لوثر كنك الأمريكي، ورومان رولان الفرنسي.

أولاً - مارتن لوثر كنغ (Martin Luther King) :

تأثر القس الزنجي مارتن لوثر كينغ (١٩٢٩ — ١٩٦٨) كثيراً بأفكار غاندي ونظرياته وأساليبه العملية في تطبيق مبدأ اللاعنف، ففي رحلة له إلى الهند في عام ١٩٥٩، التقى كينغ مع أتباع غاندي وخاض العديد من النقاشات معهم، جعلته يصبح أكثر اقتناعاً من أي وقت مضى بأن المقاومة اللاعنفية هي السلاح الأكثر فعالية من بين الوسائل المتاحة للشعب المظلوم في نضاله من أجل الحرية، لذا قال عن غاندي : « لقد أحيا المسيح الروح في أعماقنا فعملنا غاندي كيف نعيشها »^(٤٨). وقال عنه كذلك : « لقد برهن

ولكنها فشلت في مساعيها، وعلى أثر ذلك قبل غاندي في عام ١٩٤٣ ولأول مرة فكرة دخول الهند في حرب شاملة ضد دول المحور على أمل نيل استقلالها بعد ذلك ، وخاطب الانجليز بجملته الشهيرة « اتركوا الهند وأنتم أسياذ » ، لكن هذا الخطاب لم يعجب السلطات البريطانية فشنت حملة اعتقالات، ومارست ألواناً من القمع العنيف كان غاندي نفسه من ضحاياه حيث ظل معتقلاً خلف قضبان السجن ولم يفرج عنه إلا في عام، ١٩٤٤^(٤٩).

رابعاً - المقاطعة :

من أبرز أساليب غاندي اللاعنفية هي مقاطعة الخصم وعدم التعامل معه أو تقديم الدعم له، ولعل من أهم حملات المقاطعة التي قادها هي حملة مقاطعة البضائع الانكليزية ولاسيما الملابس، وذلك للضغط على انكلترا من أجل إعطاء الهند استقلالها، فقد حمل غاندي المغزل ليكون قدوة لسواه وليحمل الهنود على غزل القطن في أوقات فراغهم، وبذلك تتعطل المصانع البريطانية ويثور المشتغلون فيها على حكاهم. وانتشرت هذه الفكرة بسرعة مذهلة، وانطلق مئات الألوف من السكان يحرقون الأقمشة الانكليزية ويعتبرونها رمزاً للعبودية والاستعمار. وقد خاطب غاندي الشعب الهندي قائلاً : إن الصناعيين الانكليز يستغلون بؤس الشعب الهندي وآلامه ولا يهتمهم غير الكسب، (وكم من صناعات محلية قضت عليها المنافسة الانكليزية فأفلس أصحابها)، فهل يجوز بعد هذا لأحد من الهنود أن يشتري نسيجاً أنتجه هؤلاء الصناعيون المستبدون، إن الصناعة الانكليزية أساس من أسس استعمار الهند، وأكد غاندي: أن دعوته تبعث في الشعب

٤ - ثمة استعداد لتقبل الألم بدون اقتصاص من مسببه.

٥ - ليس المطلوب تجنب العنف المادي وحسب بل العنف النفسي كذلك، فالمحبة تحل محل الكراهية.

٦ - يتحلى اللاعنف بالإيمان بأن العدل سوف يتغلب في النهاية.

لم يكن مارتن لوثر كينغ يميل إلى النزعة القتالية كثيراً ، وكان قادراً على الحوار المناسب مع كل حالة من الحالات حتى النهاية على أن ترضي الطرفين، فهو يؤمن إيماناً كاملاً باللاعنف، ويردد دائماً أن اللاعنف قد ظهر ، ولكن كينغ غاندي لم يظهر بعد. وسعى جاهداً للفت الأنظار إلى هذا المنهج، بل ذهب إلى حد بعيد بقوله :«علينا أن نقابل القوة المادية بالقوة الروحية ويجب علينا أن لا نسيء إلى إخواننا البيض»^(٥٢). كما وأكد على مسألة احترام الأعداء وإظهار الرفق لهم وإعطائهم الإحساس بالأمان، فعملية الفصل بين الشر وفاعل الشر من شأنها أن تترك الباب مشرّعاً أمام الخصم ليعتبر سلوكه ويتراجع عن أفعاله أو قناعاته، وقد أشار إلى ذلك قائلاً: (إن اللاعنف لا يعني تجنب العنف المادي مع الآخرين، بل أيضاً العنف الروحي الداخلي، انك لا ترفض إطلاق الرصاص على شخص آخر فقط، بل ترفض أن تكرهه أيضاً)^(٥٣).

لقد كان كينغ باحثاً جاداً عن فهم ما يمكن من إزالة الآفات الاجتماعية، وقد وجد هذه التوجهات والآراء تطبق بشكل مباشر في مبدأ غاندي اللاعنفي، ووجد في طرائق وأساليب غاندي سبيلاً للنضال ضد التفرقة العنصرية في أمريكا، على الرغم من معارضة زعماء «القوة السوداء» Black Power ، أنصار العمل

غاندي عبر نضاله السلمي أن مفهوم اللاعنف بأبعاده الإنسانية يشكل أداة حقيقية في الصراع من أجل الحق والعدالة ونصرة المستضعفين والمظلومين، وبرهن أيضاً أن هذا المفهوم يمتلك قدرة هائلة في تحقيق الأغراض السياسية والاجتماعية للشعوب المستضعفة في مختلف أنحاء العالم»^(٥٤). لذا فقد حاول كينغ أن يجعل من رسالة ومنهج المهاتما غاندي في اللاعنف حقيقة ، بقوله : «ربما يبلغ مبدأ اللاعنف إلى العالم من خلال الزنجي»^(٥٥).

في كتابه (الخطوة باتجاه الحرية) يشرح كينغ كيف قادت المحبة المسيحية والمناهج اللاعنفية الحركة. وفي الاجتماعات الأسبوعية كان كينغ يشدد على أن استعمال العنف سيكون غير عملي وغير أخلاقي، الكراهية تولد الكراهية ، والعنف سبيل العنف ، الفظاظة تسبب فظاظة أكبر ، علينا أن نقابل قوى الكراهية بقدر المحبة ، علينا أن نقابل القوة المادية بقوة الروح، غايتنا ينبغي أن لا تكون أبداً هزيمة الرجل الأبيض أو إذلاله بل كسب صداقته وتفهمه. ومع أن اللاعنف بنظر كينغ كان طريقة حياة فقد سُر بأن السود على استعداد لقبوله كمنهج. لقد قدمه ببساطة بوصفه المسيحية مطبقة. ففي الخطوة باتجاه الحرية بين كينغ ست نقاط حول فلسفة اللاعنف^(٥٦):

١ - لا يتأسس على الجبن، فمع انه يبدو منفِعاً من الناحية المادية فهو فاعل روحياً إذ يتطلب الشجاعة للوقوف في وجه الظلم.

٢ - اللاعنف لا يستهدف هزيمة الخصم بل بالأحرى كسبه من أجل إيجاد «المجتمع الحبيب» .

٣ - موجه ضد الشر وليس ضد الناس الذين يرتكبون الشر، فالنزاع بنظر كينغ لم يكن بين البيض والسود لكن بين العدل والظلم.

الْعنفِي^(٥٤). لذا فقد شكل اطلاعه على أعمال غاندي في هذا الصدد تقدماً كبيراً نحو المصالحة المسيحية والإصلاح الاجتماعي .

في سيرته الذاتية ، أشار كينغ الى أنه كان على وشك التخلي عن السلمية المسيحية عندما أدرك قوة رسالة غاندي وأهميتها بالنسبة لتحرر الأمريكيين السود . وأثناء دراسته اللاهوتية ، سمع لأول مرة كلمة ساتياغراها التي تعني «قوة الحقيقة» ، لكنه لم يقتنع بقوة غاندي إلا في عام ١٩٥٠ ، بعد سماعه الخطبة التي ألقاها «مردخاي جونسون» رئيس جامعة هوارد بعد عودته من الهند^(٥٥). لذلك كان كينغ يقول : «أن الناس لا يقدرون على أن يختلفوا في الرأي دون كراهية ، وإن الخلافات أصبحت تجرب عن طريق العنف والاعتقال ، ونحن الذين خلقنا «مناخ العنف والكره»^(٥٦). وقد كان كينغ يستشهد بخطاباته بمسيرة الملح التي قادها غاندي في عام ١٩٢٨ والتي اعتمدت على مبادئ اللاعنّف وكان لها الأثر على استقلال الهند من الاستعمار البريطاني ، كنموذج ينبغي أن يقتدي به السود^(٥٧).

وبصفته قساً في الكنيسة المعمدانية في ولاية ألامبا فقد دعى (مارتن لوثر كينغ) السود إلى مقاطعة الحافلات العامة على خلفية حادثة Montgomery الشهيرة التي قام بها رجل أبيض بإهانة سيدة سوداء لعدم إعطائه مقعدها في الباص ، ثم القبض عليه مع تسعين آخرين وتم توجيه الاتهام لهم بالتأمر لعرقلة العمل العام . اكتسبت هذه القضية تأييداً جماهيرياً واسعاً وجعلت حملة مقاطعة الحافلات تتوسع حتى تشمل معظم أنحاء الولاية مما جعل مارتن بطلاً قومياً^(٥٨).

في عام ١٩٥٩ وبعد عودته إلى الولايات المتحدة قادماً من الهند ، كتب يقول : «مع مرور الأيام ، تستخدم العقيدة المسيحية للمحبة المخلصة في مقاومة اللاعنّف التي علمنا إياها غاندي ، أصبحت واحدة من أكثر أسلحة التحرير المخفية المتاحة للسود ، إن فلسفة اللاعنّف لغاندي هي الأسلوب الأخلاقي والعملية الوحيد ، الصحيح والمسموح به للشعوب المضطهدة التي تقاتل من أجل حريتها»^(٥٩).

وفي عام ١٩٦٣ أرسل مارتن كينغ رسالة من السجن ألهمت الحركة الوطنية المتزايدة للمطالبة بالحقوق المدنية ، توسعت الحركة وطالبت بالإلغاء الكامل لمظاهر التفرقة العنصرية في كل تفاصيل الحياة العامة^(٦٠) وفي عام ١٩٦٤ قاد مارتن مسيرة مشهورة في واشنطن وألقى فيها خطابه المشهور (I have a dream) الذي أسس فيه بالإضافة لنشاطاته اللاعنفية الأخرى مبادئ قوانين المساواة وعدم التمييز العنصري في الولايات المتحدة الأمريكية ، اغتيل عام ١٩٦٦ ، في «مفيس» عشية مسيرة لا عنفية تأييداً لعمال التنظيفات السود في المدينة^(٦١).

ثانياً - رومان رولان Romain Rolland

أما المفكر الفرنسي رومان رولان (١٨٦٦ - ١٩٤٤) ، الذي يعد من قادة الفكر الحديث المدافعين عن السلام ، تأثر هو الآخر بمنهج اللاعنّف عند غاندي ، لذا كان من الأوائل الذي نشر أعمال غاندي في فرنسا ، وتبادل الرسائل معه ، كما ترجم بطريقته الخاصة النظرية الغاندية عن اللاعنّف . أطلق رومان على غاندي لقب «قديس الهند» وقال عن منهجه في اللاعنّف «أعتقد أن تعاليم هذا الرسول ، رسول الهيمسا (اللاعنّف) الذي لا يفر ، ولكنه يقاوم ،

”قابلية لأن تفتدي كل الجرائم التي أثقل بها الغرب كاهله «^(٦٢)، وأضاف : « إن غاندي بشر باللاعنف، ولكن ليس هناك ما هو أقرب إلى الثورة من لا عنفه هذا» كما وشبه فكر غاندي بتسونامي هائلة انطلقت من أعماق الشرق ولكنها لن تسقط إلا عندما تغمر العالم برمته «^(٦٣).

كان رولان يهيم بحياة الأبطال الذين يرى فيهم مثلاً أعلى لما يجب أن يكون عليه الفرد من الفضائل، لذلك أعجب بغاندي وكتب عنه خمس مؤلفات وذلك في عام ١٩٢٦، وهي: (دراسة حول التصوف والعمل في الهند الحية، وحياة راما كريشنا وحياة فيف كانندا، والإنجيل الكوني، ويوميات من الهند، والرحلة الباطنية). تتمثل أبرز جهود رولان في تبني منهج اللاعننف عندما قامت الحرب العالمية الأولى وكان يومئذ في جنيف، إذ كتب عدداً من المقالات طالب فيها بحقق الدماء وعودة السلام، وإنقاذ أرواح الشباب البريء الذي يلعب به محترفو السياسة، وأعلن عداوته لكل نظام أوتوقراطي يمتن كرامة الشعوب، وكان رولان في مقالته هذه متجرباً من كل خضوع للوطنية العمياء، أو التأثير بتيار الحماسة الذي كان يجرف أمته كما كان يجرف كل الأمم المتحاربة، لذا لم يتردد في السخرية من رجال الفكر والدين الذين خانوا مبادئهم النبيلة في وقت كان يمكنهم فيه تأدية أكبر جانب من مهمتهم في الحياة. ولقد أثار مواقفه هذه عداء الرجعيين من أبناء وطنه والصحافة المادية التي أثارت عليه الرأي العام^(٦٤).

وبعد اندلاع الحرب العالمية الثانية كتب رولان في مذكراته : « أحس أنني في نهاية مواردتي، ليتني قضيت نحبي، فظيع أن يعيش الإنسان والناس قد ضيعوا الصواب وانطلقوا مجانيين، فظيع أن نشهد الحضارة تنهار، إن

هذه الحرب الأوربية أكبر الكوارث البشرية في مدى قرون عديدة، إنها تعصف بأعلى الآمال في الأخوة والإنسانية «^(٦٥). وكتب بعد أيام : «ألمي جسيم لأنه يتجمع من آلام شتى ويوشك أن يخفق أنفاسي ... تخريب فرنسا ومصير إخواني بين المصارع والجراح، والحزن على جميع هذه المصائب، ولواعج الفرع التي تمزق القلوب تعتلج بها صدور الملايين من المبطلين، يساورني ذلك كله كأنما أنا في سكرات موت أدبي كلما نظرت إلى هذه الإنسانية المجنونة تبذل أعلى ذخائرها ... تبذل جهودها وعبريتها وحماستها وبطولتها قرباناً لأرباب الحرب الغبية السفاحة ... إنني كسير القلب إذ أنظر فلا أرى علامة من العلامات تشير إلى أية رسالة ربانية... أية روح سماوية ... أية زعامة خلقية يناط بهاء الرجاء في نهاية مدنية الله بعد نهاية المذبحة ... لقد بلغ يأس من كل حياتي غاية مداه، فليتني أرقد اليوم رقة لا يقظة بعدها»^(٦٦).

توفي رولان يوم ٣٠ ديسمبر سنة ١٩٤٤، وقد عد لدى الكثيرين كاتب عالمي الفكر والعاطفة، لا يكتب لأمة معينة، ولا لشعب بعينه، بل يكتب للعالم أجمع ناظراً إليه كأسرة إنسانية واحدة لا تمزقها حدود ولا تفرقها لهجات.

الخاتمة:

من خلال ما تقدم نستطيع القول أن غاندي استحق أن ينال احترام الشعوب المناضلة والمفكرين الأحرار في مختلف أنحاء العالم، وانطلاقاً من النجاح الكبير الذي حققه غاندي في توظيفه النضالي لمفهوم اللاعننف، بدأ هذا المفهوم يستخدم كأداة نضالية في عدد كبير من بلدان العالم في الأمس واليوم، فقد استخدمه الايرلنديون في نضالهم من أجل

الهوامش

١ - غاندي، قصة اللاعنّف في جنوب أفريقيا، ترجمة: منير البعلبكي، (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٠)، ص ٦٦-٦٧.

٢ - عبد الوهاب الكيالي (وآخرون)، موسوعة السياسة، المجلد الرابع، ط١، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٦)، ص ٣١٥.

٣ - علي أسعد وطفه، (اللاعنف) ضد العنف منهجا ثوريا.. الثورة السلمية في منظور غاندي، مركز دمشق للدراسات النظرية والحقوق المدنية، ٢٠١٢، على الموقع: [http:// www.dcters.org/](http://www.dcters.org/)

4-Bakshi، Gandhi and Ideology of non-Violence، (Criterion publication، New Delhi، 1986)، p 34.

٥ - رغداء زيدان، مصدر سبق ذكره.

٦ - اكنائيسوران، غاندي الإنسان، ترجمة: غياث جازي، (دمشق: معابر للنشر والتوزيع، ٢٠١٣)، ص ١٢٧.

٧ - المصدر نفسه.

8- Gandhi، The Collected Works of Mahatma Gandhi، Ahmedabad، The Publications Division ، Ministry of Information and Broadcasting، Government of India، 1965 ، Vol، 18، p. 265.

٩ - غاندي، قصة تجاربي مع الحقيقة، ترجمة: محمد إبراهيم السيد، ط١، (القاهرة: دار كلمات عربية للنشر، ٢٠٠٨)، ص ٢٣.

١٠ - علي أسعد وطفه، مصدر سبق ذكره.

١١ - غاندي، قصة تجاربي مع الحقيقة، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣.

١٢ - كريشين كريبالاني، كل الناس أخوه: حياة غاندي وآراءه كمأروها، ترجمة: يونس شاهين، (دمشق: دار الكتاب العربي، ١٩٦٩)، ص ١٦١.

الاستقلال، ووظفه السود في الولايات المتحدة الأمريكية من أجل حقوقهم السياسية والمدنية، كما استخدم لإسقاط العديد من الأنظمة السياسية الطاغية لعل من أهمها نظام سلوبودان ميلوسوفيتش في صربيا، وما زال هذا المفهوم يطرح نفسه بأدواته الفاعلة مشروعا إنسانياً نضالياً تتبناه الشعوب المغلوبة على أمرها في مواجهة مختلف أشكال الظلم والقهر الإنساني. وإذا كان غاندي قد تمكن في منهجه اللاعنفي أن يجمع بين أسس فكرية ودينية تعود لثقافات وحضارات مختلفة متخذاً منها منطلقاً لفلسفته في اللاعنّف، فإن الأجدد بنا ونحن نعيش اليوم في خضم الصراع والتقاتل بين أبناء أمة واحدة، ينتمون جميعهم إلى دين واحد وحضارة واحدة، أن نلجأ إلى هذا المنهج، ونعتمده من أجل تحرير أنفسنا أولاً من أحقادها، ثم في التعامل مع الآخر المختلف معنا فقط لأجل غايات سياسية ومطامع مصلحية.

إننا في حاجة ماسة اليوم إلى منهج اللاعنّف الذي يقوم على التسامح والتعاطي مع الآخر، واعتماد لغة الحوار بدلاً من لغة السلاح والقتل، إذ لا بد من استيقاظ الضمائر، وأن تأخذ مبادئ اللاعنّف شكل العقيدة والدين والمذهب وتدفع بكل إنسان إلى ما فوق نفسه ومرجعياته لتصل إلى مصالح الوطن أولاً.

إن تطبيق منهج اللاعنّف في مجتمعاتنا أضحت قضية ملحة في وقتنا الحالي، بل إنها ضرورة ولازمة في زمن نعاني منه من فرط العنف في كل مكان، ويمكن الوصول إليه وتطبيقه لتجفيف أرض الوطن العربي من دماء الأبرياء وتطهير القلوب من داء الطائفية والتعصب حين نعرف أهمية هذا الأسلوب وفوائده.

- ١٣- المصدر نفسه ، ص ١٥٥ .
- ١٤- علي أسعد وطفه ، مصدر سبق ذكره .
- ١٥ - المصدر نفسه .
- ١٦ - عصام عبد الفتاح ، غاندي محرر المقهورين ، (دمشق : دار الكتاب العربي ، ٢٠٠٨)، ص ٤٠ .
- ١٧ - نجاح كاظم ، الهند شرارة التنمية تحت رماد الفقر ، ط١، (لندن : دار الحكمة ، ٢٠١٣)، ص ص ٤٣-٤٤ .
- ١٨ - مجموعة مؤلفين ، غاندي تحية من لبنان ، (بيروت : دار النهار . ١٩٧٠) ، ص ٨٢ .
- ١٩ - نجاح كاظم ، مصدر سبق ذكره ، ص ٣٤ - ٤٤ .
- ٢٠ - نقلا عن : هشام عبد الملك، نظرية اللاعنف عند المهاتما غاندي، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد ، ٢٠١٦ ، ص ص ١٣٧ - ١٣٨ .
- 21 -John Ruskin ، Unto this last (Scotland، RIT ، 1921).
- ٢٢- ينظر : ليو تولستوي ، ملكوت الله داخلكم ، ترجمة : هفال يوسف ، (دمشق : دار معابر للنشر والتوزيع ، ٢٠١٠) .
- ٢٣- سلامة موسى، غاندي والحركة الهندية، (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة ، ٢٠١٢) ص ٦٣-٦٤ .
- ٢٤ - نقلا عن : عباس محمود العقاد ، روح عظيم المهاتما غاندي، (الإسكندرية : شركة فن الطباعة، ١٩٩٩) ص ص ١١١ - ١١٣ .
- ٢٥ - ر . ك . نارايان ، في انتظار المهاتما غاندي، ترجمة: مصطفى ناصر، (بغداد : دار المأمون للترجمة والنشر ، ٢٠٠٦) ، ص ص ٦-٧ .
- ٢٦- المصدر نفسه .
- ٢٧ - اكناث ايسوران ، غاندي الإنسان ، مصدر سبق ذكره ، ص ٧٢ .
- ٢٨ - نقلاً عن: ميشال بريشير، صورة زعيم جواهر لال نهرو، ترجمة : نخبة من الجامعيين ، (بيروت: منشورات المكتبة الأهلية، دت) ، ص ٨٢ .
- ٢٩ - ر . ك . نارايان . مصدر سبق ذكره ص ص ٧-٨ .
- ٣٠ - ر . ك . نارايان . مصدر سبق ذكره ، ص ١٤ .
- ٣١ - يوحنا قمير ، غاندي رسول اللاعنف ، (بيروت، دار المعارف، ١٩٨٦)، ص ٧٦ .
- ٣٢ - غاندي ، قصة تجاربي مع الحقيقة، مصدر سبق ذكره، ص ٥٤١ .
- ٣٣ - المصدر نفسه .
- ٣٤ - اكناثايسوران ، غاندي الإنسان ، مصدر سبق ذكره، ص ١١١ .
- ٣٥ - فيرن نيو فيلدرينيكوب ، مصدر سبق ذكره ، ص ٣٨١ .
- ٣٦- نقلا عن : نجاح كاظم ، مصدر سبق ذكره ، ص ٤٥ .
- 37 - Evan Andrews ، Remembering Gandhi's Salt March، 12 march، 2015: <http://www.history.com/news/>
- ٣٨- محمد علي صالح، غاندي مسيرة بدأت بالملح وانتهت بالاستقلال، الشرق الأوسط، العدد (٩٦١٤)، الجمعة ٢٥ مارس ٢٠٠٥ .
- ٣٩- نقلا عن : غسان سلامة ، غاندي والحركة الهندية، (القاهرة : مؤسسة هنداوي ، ٢٠١٢) ، ص ٦٨ .
- ٤٠- المصدر نفسه .
- ٤١ - غاندي، حضارتهم وخلصنا ، تعريب : نجدة هاجر وسعيد الغز ، (بيروت : منشورات المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر، ١٩٥٩)، ص ١٢١ .
- ٤٢ - غاندي ، كل الناس أخوة ، مصدر سبق ذكره ، ص ٢٥٧ .
- ٤٣- <http://www.Maaber.org.op> . Cit -٤٣
- ٤٤ - غاندي كل الناس أخوة ، مصدر سبق ذكره ، ص ٢٤٢ .
- ٤٥ - صبحي درويش ، داعية اللاعنف المهاتما غاندي، مجلة إيلاف ، ٢٠ يوليو ، ٢٠٠٦ .
- ٤٦ - المصدر نفسه .
- ٤٧ - يوسف سعد، عظماء من العالم : غاندي، (القاهرة: المركز العربي الحديث، دت)، ص ٩٩ . ينظر كذلك:

63- M . K. GANDHI، La Jeune Inde (articles de Young India، 1919-1922)، trad، H. Hart، Paris، 1924؛ p.21.

64- op.cit.p،23.

٦٥ - نقلاً عن: عباس محمود العقاد، رومان رولان، مجلة الرسالة، ٢٢ يناير ١٩٤٥، على الموقع /
http://www.Hindawi.Org

٦٦ - المصدر نفسه.

مصادر البحث:

١- اكنائيسوران، غاندي الإنسان، ترجمة: غياث جازي، (دمشق: معابر للنشر والتوزيع، ٢٠١٣).

٢- ر. ك. ناريمان، في انتظار المهاتما غاندي، ترجمة: مصطفى ناصر، (بغداد: دار المأمون للترجمة والنشر، ٢٠٠٦).

٣- سلامة موسى، غاندي والحركة الهندية، (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٢).

٤- غاندي، حضارتهم وخلصنا، تعريب: نجدة هاجر وسعيد الغز، (بيروت: منشورات المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر، ١٩٥٩).

٥- غاندي، قصة اللاعن في جنوب أفريقيا، ترجمة: منير البعلبكي، (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٠).

٦- غاندي، قصة تجاربي مع الحقيقة، ترجمة: محمد إبراهيم السيد، ط١، (القاهرة: دار كلمات عربية للنشر، ٢٠٠٨).

٧- غسان سلامة، غاندي والحركة الهندية، (القاهرة: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٢).

٨- عباس محمود العقاد، روح عظيم المهاتما غاندي، (الإسكندرية: شركة فن الطباعة، ١٩٩٩).

٩- عبد الوهاب الكيالي (وآخرون)، موسوعة السياسة، المجلد الرابع، ط١، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٦).

١٠- عصام عبد الفتاح، غاندي محرر المقهورين، دمشق، دار الكتاب العربي، ٢٠٠٨.

١١- كريشن كربالاني، كل الناس أخوه: حياة غاندي وآراءه كامارواها، ترجمة: يونس شاهين، دمشق: دار الكتاب العربي، ١٩٦٩.

١٢- ليو تولستوي، ملكوت الله داخلكم، ترجمة: هفال يوسف، دمشق: دار معابر للنشر والتوزيع، ٢٠١٠.

Perry Anderson، Gandhi Centre Stage، (London Review of Books، 2012)، pp.3-11.

48- Saurabh Bhattacharya، Martin Luther King Jr.، Comprehensive Website by Gandhian Institutions - Bombay Sarvodaya Mandal & Gandhi Research Foundation، 2016: <http://www.mkgandhi.org/>

49- op.cit.

٥٠ - اللاعن بين مارتن لوثر كينغ وغاندي، مركز الإمام الشيرازي للدراسات والبحوث والدراسات، <http://shrsc.com/>، على الموقع

٥١- ساندن سن بك، مارت لوثر كينغ وحركة الحقوق المدنية، على الموقع: <http://www.maaber.org/>

٥٢- ساندن سن بك، مصدر سبق ذكره.

٥٣- نقلاً عن: ياسين محمد حمد، دور العنف في حركة التحرير الوطني: الهند نموذجاً، مجلة الدراسات الدولية، مركز الدراسات الدولية - جامعة بغداد، العدد (٤٠)، ٢٠٠٩، ص ٧٩.

٥٤- المصدر نفسه.

٥٥- رقية الكمال، مقاومة اللاعن .. هل هي ممكنة في العالم العربي؟، صحيفة التقرير، الجمعة ١٢ ديسمبر ٢٠١٤، على الموقع: <http://www.Deskto/247>

٥٦- المصدر نفسه

٥٧- المصدر نفسه.

٥٨- اللاعن بين مارتن لوثر كينغ وغاندي، مصدر سبق ذكره.

٥٩ - رقية الكمال، مصدر سبق ذكره.

٦٠ - المصدر نفسه.

61- C. S. KING، Ma Vie avec Martin Luther King (My Life With Marth Luther King ، 1969) ، trad. A. M. Soulac ، Stock ، 1970، p. 13.

٦٢ - فاطمة الفلاح، رومان رولان، الحوار التمدن، العدد ٣٤٧٦، ٩/٣

<http://www.Ahewar.org>

٢٨- فاطمة الفلاحى ، رومان رولان، الحوار التمدن،
العدد ٣٤٧٦ ، ٩/٣

<http://www.Ahewar.org>

ثانيا- الأجنبية:

- 1- Bakshi, Gandhi and Ideology of non-Violence (Criterion publication, New Delhi, 1986).
- 2- C. S. KING, Ma Vie avec Martin Luther King (My Life With Marth Luther King, 1969).
- 3- Gandhi, The Collected Works of Mahatma Gandhi, Ahmedabad, The Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, 1965, Vol, 18, p. 265.
- 4- John Ruskin, Unto this last (Scotland, RIT, 1921).
- 5- M. K. GANDHI, La Jeune Inde (articles de Young India, 1919-1922), trad, H. Hart, Paris, 1924.
- 6- Perry Anderson, Gandhi Centre Stage, (London Review of Books, 2012).
- 7- Saurabh Bhattacharya, Martin Luther King Jr. Comprehensive Website by Gandhian Institutions - Bombay Sarvodaya Mandal & Gandhi -Research Foundation, 2016:

<http://www.mkgandhi.org/>

- 8- Evan Andrews, Remembering Gandhi's Salt March, 12 march, 2015: <http://www.history.com/news/>

١٣- مجموعة مؤلفين ، غاندي تحية من لبنان ، (بيروت : دار النهار، ١٩٧٠).

١٤- ميشال بريشير، صورة زعيم جواهر لال نهرو، ترجمة : نخبة من الجامعيين، (بيروت: منشورات المكتبة الأهلية، دت)

١٥- نجاح كاظم ، الهند شرارة التنمية تحت رماد الفقر ، ط١، (لندن : دار الحكمة، ٢٠١٣).

١٦- يوحنا قمير ، غاندي رسول اللاعنف، (بيروت، دار المعارف، ١٩٨٦).

١٧- يوسف سعد، عظماء من العالم : غاندي، (القاهرة: المركز العربي للحديث، دت).

١٨- هشام عبد الملك، نظرية اللاعنف عند المهاتما غاندي ، رسالة ماجستير غير

١٩- منشوره ، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد ، ٢٠١٦

٢٠- ياسين محمد حمد، دور العنف في حركة التحرير الوطني: الهند نموذجا، مجلة الدراسات الدولية، مركز الدراسات الدولية -جامعة بغداد، العدد (٤٠)، ٢٠٠٩.

٢١- صبحي درويش ، داعية اللاعنف المهاتما غاندي ، مجلة إيلاف ، ٢٠ يوليو ، ٢٠٠٦ .

٢٢- محمد علي صالح، غاندي مسيرة بدأت بالملح وانتهت بالاستقلال، الشرق الأوسط، العدد (٩٦١٤)، الجمعة ٢٥ مارس ٢٠٠٥.

٣٢- اللاعنف بين مارتين لوتر كينغ وغاندي ، مركز الإمام الشيرازي للدراسات والبحوث والدراسات ، على الموقع: <http://shrsc.com>.

٢٤- رقية الكمالى، مقاومة اللاعنف .. هل هي ممكنة في العالم العربي ؟، صحيفة التقرير ، الجمعة ١٢ ديسمبر ٢٠١٤ ، على الموقع : [iiie/c: / User](http://iiie/c/User) : Deskto / ٢٤٧

٢٥- ساندر سن بك ، مارت لوتر كينغ وحركة الحقوق المدنية ، على الموقع : <http://www.maaber.org>

٢٦- عباس محمود العقاد، رومان رولان، مجلة الرسالة، ٢٢ يناير ١٩٤٥ ، على الموقع <http://www.Hindawi.Org>

٢٧- علي أسعد وطفه، (اللاعنف) ضد العنف منهجا ثوريا .. الثورة السلمية في منظور غاندي ، مركز دمشق للدراسات النظرية والحقوق المدنية . ٢٠١٢ ، على الموقع : <http://www.dcters.org/>

The approach of nonviolence in the mind of Mahatma Gandhi

Dr. Hadi Mishaan Rabie

Abstract

This study was mainly aimed at following the non-violent approach of Mahatma Gandhi in an attempt to identify the concept of nonviolence in this thinker, and the most important intellectual assets from which he derived his approach in nonviolence, through the basic principles and pillars of this approach, and the impact he left on the level of political thought. I have come to realize that Gandhi deserved the respect of free peoples and thinkers around the world because of the great success he has achieved in employing the concept of nonviolence and making it a method and a tool of struggle for the rights of peoples and subjugated groups.

الأسس المعرفية للاهوت الاكويني

د.أحمد عبد السادة زوير (*)

ملخص :

يدرس هذا البحث حاجة الإنسان في معرفة علم اللاهوت مع وجود العقل البشري القادر على معرفة العلل الأولى، إلا أن، توما الاكويني يرى أن مصدر اللاهوت الألهي بغاية الدقة والوضوح وان موضوع علم اللاهوت (الله) وارتباط العلوم الجزئية به لا تضر من قيمته بل هي تدلل عليه وتناولها يكون بالنسبة لأصالة هذا العلم لا لضعفه بقدر ماهي تقريب لفهم الإنسان، وأن هذا العلم من أشرف العلوم لأسباب اولها: أن موضوعها (الله) وثانيها: وضوح مصدره (الوحي) وثالثها: دقة نتائجه (اليقين). والبحث يسعى للكشف عما ذكرناه وفقاً للمنظومة العقديّة المسيحيّة.

المقدمة:

شهدت المعرفة الدينية تطوراً ملحوظاً على يد توما الاكويني (١٢٢٥ م – ١٢٧٤ م) الذي ارتكز على الوحي بوصفه المصدر (*) م. د. كلية الامام الكاظم (ع) للعلوم الإسلامية الجامعة

الإلهي لهذه المعرفة المتمثلة بالسيل المتدفق من السماء الى الإنسان بوصفه المتلقي للإيمان بصدق التعاليم الالهية، وهذا التطور جاء كمشروع يوازي الخطاب الفلسفي بوجه عام و التراث الأرسطي بوجه خاص؛ وعلى ذلك فإن المهمة ليست سهلة في اثبات اسس المعرفة اللاهوتية بوصفه علماً يفوق باقي العلوم الحكيمة، فتأسيس هكذا علم يحتاج الى من ينظر له ويقدمه للمجتمع المؤمن كي يستوعب الحقائق المتجلية عبر منظومة تعاليم مقدسة غير قابلة الشك والريبة في مصدره ونتائجه فهي لا تبدأ من الانسان التواق للمعرفة، بل أن الإنسان يتلقفها بعد ان يؤمن بها.

كانت مهمة الاكويني ان يوضح في مؤلفه الكبير (الخلاصة اللاهوتية) الفائدة من هذا العلم في ظل وجود تعاليم الفلاسفة الموصلة للمبادئ العليا (الميتافيزيقيا) فهو يرى أن الانسان بحاجة لتعاليم اللاهوت فما أن يؤمن الانسان حتى تتضح الحقائق وتتكشف عن طريق الوحي بشكل لا يقبل الظن، ومن ثم تتضح له الرؤية بخلاف أكثر

العلوم دقة التي تعتمد على قدرة الإنسان العقلية إذ إنَّ الإنسان (القابل) قد يصيبه الخل، ومع ذلك فإن توما الاكويني لم ينفّر من العقل بل استعمله للدفاع عن العقيدة في نقض حجج المخالفين، وفي ضوء ذلك فإن البحث يدرس مدى حاجة الإنسان لعلم اللاهوت مع وجود العقل البشري الراغب في معرفة العلل الأولى صحيح الغاية واحدة ألا أن المصادر مختلفة، وتوما الاكويني يرى أن مصدر اللاهوت الالهي بغاية الدقة والوضوح وإن موضوع علم اللاهوت (الله) وارتباط العلوم الجزئية به لا تضر من قيمته بل هي تدلل عليه وتناولها يكون بالنسبة لأصالة هذا العلم لا لضعفه بقدر ماهي تقريب لفهم الإنسان، وأن هذا العلم من أشرف العلوم لأسباب أولها: إنّ موضوعها (الله) وثانيها: وضوح مصدره (الوحي) وثالثها: دقة نتائجها (اليقين). والبحث يسعى للكشف عمّا ذكرناه وفقاً للمنظومة العقديّة المسيحيّة.

أولاً- حاجة الإنسان لللاهوت بين المعرفة الفلسفية والتعليم المقدس:

يستعمل توما الاكويني مصطلح «التعليم المقدس»^(١) الذي يُعرّف بعلم اللاهوت في موسوعته الخلاصة اللاهوتية، نظراً لما تضمّنه من مسائل ذكرها في بداية مؤلفه هذا تنشغل بتعريف الله في ذاته، ومن حيث هو مبدأ الأشياء وغايتها.

وبصدد حاجة الإنسان لللاهوت يواجه توما الاكويني اشكالية متمثلة بالحاجة والعلاقة في دراسة التعليم المقدس بوجود التعليم الفلسفي، وهذه العلاقة بين المعطيات السماويّة (الوحي) ما يطلق عليه توما الاكويني بدراسة ما فوق العقل الغيبيّة "الالهية" التي تتجاوز قدرة الإنسان بوصفه كائناً يعتمد على قدراته الذاتية،

وما تتناولها الفلسفة العامة أو الميتافيزيقا المتكفلة بمثل هذه الدراسات، وبالتالي تنتفي الحاجة للوقوف على التعليم المقدس الى الجهود المبذولة من الإنسان في التحري عن مسألة ما ((أنّ الفلسفة متكفلة بجميع ما تحت العقل))^(٢) كذلك أن علم اللاهوت لا يبحث سوى عن الله المساق للموجود، وإذا ما كان كذلك فتنتفي الحاجة الى علم اللاهوت، لان التعليم الفلسفي يبحث جميع الموجودات حتى الله ومن هنا سميت الفلسفة التي تدرس علم الالهيات بـ(ثيولوجي Theology)^(٣) أو الميتافيزيقا اي الفلسفة الاولى: وهي البحث عن العلة القصوى التي تمثل الله في الفلسفة المسيحية الدينية. فالمجتمعات الدينية يكون تصورها عن الله وفق المعطيات السماوية بالإيمان والاعتقاد المسلم بوجود جواب لا يقبل النقاش .

لكن توما الاكويني يجد حاجة ضرورية لدراسة هذا العلم انطلاقاً من تأكيد كلام بولس الرسول «إنّ كل كتاب أوحى من الله مفيد للتعليم وللحجاج والتقويم وللتهذيب بالبر»^(٤) فالاكوييني يرى إنّ التعليم المقدس ضروري لحاجة الانسان للخلاص فلجأ الى تعليم منزل من الله وهو غير التعليم الفلسفي، وذلك لان المجتمعات الدينية يحركها الخطاب الديني وهو ما أوضحه في مقدمة كتابه الخلاصة اللاهوتية بتأسيس فلسفة دينية تنبع من روح الكتاب المقدس ((على أستاذ التعليم الكاثوليكي ان يتقف الشادين فقط بل ان يهذب الناشئين.... بالدين المسيحي على حسب ما يلائم تهذيب الناشئين))^(٥) وهو يردد قول بولس^(٦) ** كالأطفال في المسيح قد غنوتكم بالبلين لا بالطعام»^(٧) كون الاخير هو الرسول والمؤسس للعقيدة المسيحية، فيلجأ أغلب اللاهوتيين له. فاللاهوت كما هو واضح

يقوم على أساس البحث عن الله بواسطة النص المقدس (كلام الله) والرسول، وهو ما يدفع توما الاكويني بالرد على منكري حاجة من تعلم علم اللاهوت، ويرى بأن الإنسان من اجل خلاصه سعى لتعليم منزل من الله غير التعاليم الفلسفية وذلك لوجهين:

الأول: إن هذا العلم يتجه او يراد به التوجه الى الله وهي غايته، وبما ان الله ليس من صنف المحسوسات، بل هو من المعقولات كما ورد في سفر اشعيا: «لم تر عين ما خلاك يا الله ما تضع للذين ينتظرونك»^(٨) ويريد الاكويني من توظيف هذا النص الافراد غير قادرين على معرفة الله بحسب قدراتهم، أن يتعرفوا على ما جاء عن طريق الوحي الالهي ((على الناس ان يوجهوا اليها مقاصدهم وافعالهم لابد ان يكون لهم سابقة علم بها))^(٩) فالعقل قادر على معرفة ما هو معقول كما بينا من قبل، والله من صنف المعقولات، ومن لا يستطيع الوصول لمعرفة الله بقدرته فعليه ان يتقبله بالايمان^(١٠) «فانك قد اطلعت على اشياء كثيرة تفوق إدراك الإنسان»^(١١) فالغاية واحدة وان اختلف المنهج او السبيل، فالموضوع واحد بالواقع وهو الحقيقة، والحقيقة وهي ما نطلق عليها الغاية (الله) وهو موضوع الفلسفة والتعليم المقدس.

الثاني: إن كثيراً من الحقائق يتوصل اليها الإنسان بشكل خاص عن طريق تعاليم الفلسفة (بحسب القدرة البشرية) لكن مريدي التعليم الفلسفي ومتبعيه افراد معدودون وبحاجة لوقت طويل كي يصلون الى الحقيقة (الله) لذلك عليهم ان ينتفقوا بتعليم الوحي ((فلأن الحقائق الالهية التي ينظر اليها بالعقل الإنساني ليس يتأتى ادراكها الا لصنف قليل من الناس وفي زمان طويل ومع اوهام كثيرة مع ان خلاص الإنسان

القائم في الله يتوقف كله على معرفتها))^(١٢) وإن هذا التمييز أشار اليه من قبل اوغسطين: بأنه فلاسفة المدرسة الافلاطونية من بين الفلاسفة الذين توصلوا لمعرفة الخالق بينما هناك مجموعة اقتصرت معرفتهم على حدود الحس فلم يصلوا الحقيقة (الله) بصورته الدينية^(١٣)، واذا لم يأت الخلاص بمنهج الفلسفة، فالحاجة تدفعك اتجاه التعليم المقدس الموحى به. وان الاختلاف في المنهج لا يغير من وحدة الحقيقة والغاية، ((بأن العلوم تختلف باختلاف اعتبار المعلول فان الفلكي والطبيعي يبرهنان على نتيجة واحدة بعينها كالارض كروية غير ان الفلكي يبرهن عليها بوسيلة رياضية اي معرأة عن المادة، والطبيعي يبرهن عليها بوسيلة مادية))^(١٤) ولو نظرنا جيداً في الطرق المؤدية للغاية نجد أولاً ان لدينا العقل البشري الذي يتبعه الفيلسوف من ناحية الترتيب والمنهج، الذي يعتمد العقل والمبادئ المغروس فيه، فيبدأ من المحسوس لكي يرتفع منه الى المعقول، وهو المنهج الذي ذكره ارسطو^(١٥) وتابعه توما الاكويني^(١٦) بينما ميدان التعليم المقدس يبدأ من الله وينتقل الى المحسوس بواسطة الاعتقاد والايمان به، الا ان العقل في ظل المجتمع الديني لا يستطيع ان يبلغ كل الحقائق الدينية، وانما عليه أن يستعين بالوحي (النص المقدس).

فبفضل توما الاكويني الى نتيجة في بيان هذين الطريقتين ((ولهذا كان العلم الالهي الذي من قبيل التعليم المقدس مغايراً في الجنس لذلك العلم الالهي الذي يعد قسماً من الفلسفة))^(١٧) وبالتالي نستطيع القول إن موقف توما في هذه الإشكالية أنه لا يخلط بين المنهجين ولا يفصل بينهما بشكل تام.

ثانياً- كيف يكون اللاهوت علماً :

يجب أن يخضع أي تصنيف للعلوم لمجموعة من الاعتبارات التي تحدد صنف العلم المراد دراسته وبيان نوعه، وقبل دراسة هذه الاعتبارات، لابد ان نسأل ماذا يريد أن يثبت توما الاكوييني من تصنيف اللاهوت كعلم، هل يحاول أن يؤسس فلسفة دينية تأخذ بعين الاعتبار إثبات العقائد المسيحية بواسطة المعطى السماوي وفق قواعد لاهوتية تبحث عن الغاية القصوى « الله »، وهو ما توصل اليه اوغسطين في دراسته لتصنيف افلاطون للفلسفة ((وإذا كان الحكيم، ينظر أفلاطون، من يتشبه بالله ويعرفه ويحبّه فيمتلكه ويسعد حقاً؛ فهل من حاجة بعد الى مناقشة التعاليم الاخرى؟ ليس من تعليم يقارب تعليمنا أكثر من تعليم أفلاطون))^(١٨) بل أن التصنيف الذي سار عليه توما الاكوييني ومن قبله ارسطو هو ذاته التقسيم الافلاطوني^(١٩) الذي سوف يجيب عن ثلاث اسئلة رئيسية :

- هل اللاهوت يُعد من صنف العلوم ؟

- اذا كان اللاهوت علم، هل هو علم واحد ام أكثر؟

- ومن أي صنف العلوم اللاهوت هل هو نظري أم عملي؟

ولكي يثبت توما الاكوييني أن التعليم المقدس من صنف العلوم عليه الاجابة عن الاعتراضات التي توجه الى اللاهوت بكونه ليس من ضمن العلوم.

إن العلم لابد أن تكون له مبادئ بيّنة بنفسها فيصير علماً، واللاهوت يقوم على اساس الاعتقاد والايمان، وأن الاعتقاد والايمان درجات ومستويات بين الناس فالأفراد متفاوتون بعمق الايمان والاعتقاد، فلا يتوفر اتفاق على

المبادئ الدينية وهذا ما نصّ عليه الكتاب المقدس «الإيمان ليس للجميع»^(٢٠) فكيف نحكم اذن كون اللاهوت من صنف العلوم^(٢١).

وحينما تبين أن موضوع اللاهوت هو الله، وانه مصدر تلقي الإنسان التعاليم الدينية من الكتاب المقدس وأقوال الرسل، فكيف يكون علماً وهو يهتم بمسائل جزئية، فمجرد مطالعة الكتاب المقدس نجد الكثير من اعمال الرسل (قصص الانبياء) كابراهيم واسحاق ويعقوب وما شابه من الجزئيات.

رفض أوغسطين تلك الاعتراضات بكتابه الثالث ((إن مايدخل بهذا الإيمان فهو علم صحيح يتولد من اجله والدفاع عنه ولتعزّيزه))^(٢٢) ومن هنا سوف ينطلق الاكوييني بالرد على ما تقدم من الاعتراضين؛ بأن اللاهوت (علماً، وبناءً) مشيد على مقدمة هي أن العلم يقسم من حيث المبادئ الى قسمين منها ما يثبت العقل النظري (العقل الطبيعي) مثل علم الرياضيات وعلم الهندسة وغيرها، والقسم الثاني ما تكون مبادؤه اعلى من الأول وهو يرتبط بالفرد من حيث الايمان والثاني كتذوق مقطوعة موسيقية والانبهار بشكل هندسي، فهو وان يقوم على اساس علم نظري الا ان التذوق يكون اعلى منه، فقد تكون مقطوعة موسيقية مكتملة العناصر نظرياً إلا أنها ليست فيها اي قيمة فنية، وهو الحال بالنسبة لمبادئ اللاهوت التي يعدها توما الاكوييني اعلى من العلم النظري لأنها مبنية على علم الله والقديسين، فكل علم منهج، وان اللاهوت يقوم على الوحي من الله.

أما الاعتراض الثاني: فبعدما تبين ان مبادئ اللاهوت تقوم على ضوء علم الله والقديسين، وهو موجود في النصوص السماوية (الوحي) وان هذه المبادئ مملوءة بالمسائل الصغيرة

وقصص الرسل والأخلاق والمسائل العبودية وغيرها، لكن إيراد هذه الجزئيات تستعمل للتمثيل والتقريب عبر القصص (الأعمال الواردة في الكتاب المقدس)، ((إنَّ الجزئيات لا ترد في التعليم المقدس مقاصد بالذات، بل انما يؤتى بها تمثيلاً للسيرة على حد ما يجري في العلوم الخلقية))^(٢٣) وأن الشهادة وأعمال الرسل تقوم لسد ضعف الإنسان الذي يأنس بالقصص المحسوسة كي يتقبل الحقائق اللاهوتية المرسله من الله بهذه الصورة المبسطة، ولا يعني استعمال هذا الأسلوب في التعليم المقدس يجعله خارج ترتيب العلم.

وبالنتيجة اللاهوت يشابه الفلسفة الأولى (الميتافيزيقا) الباحثة عن الغاية القصوى (الله)^(٢٤) مع اختلاف المبادئ الموصلة للحقيقة، وبذلك انتهينا من أول تساؤل من التساؤلات الثلاثة.

لكن لابد أن نتساءل مرة أخرى لماذا لا يكون اللاهوت علماً واحداً بمعنى آخر، وإذا كان علماً واحداً، فلا بد أن يكون موضوعه واحداً كما عبّر عنه أرسطو: أن العلم الواحد ما كان موضوعه واحداً بالجنس^(٢٥) إلا أن الكتاب المقدس يتحدث عن الله والإنسان وهما ليس من جنس واحد ومن جهة أخرى أن التعليم المقدس بخلاف ما تقدم يتناول موضوعات متعددة ومتنوعة بحسب أقسامه فهو يبحث عن مخلوقات حسية وعقلية وعلوم عملية مثل السياسة والأخلاق البشرية وغيرها. والعلم الذي يبحث هكذا موضوعات متمايز ليس علماً واحداً بل أكثر من واحد، مع أن الكتاب المقدس يعارض هذين الاعتراضين كون التعليم المقدس علماً واحداً في خطابه «أتته علم القديسين»^(٢٦) وهذه مجموعة من

الاعتراضات التي تواجه تصنيف اللاهوت بأنه أكثر من علم وليس واحداً كما ذكرنا آنفاً، ولكي يثبت توما الاكويني أن اللاهوت علم واحد عليه أن يدحض الاعتراضين كي يثبت أن التعليم المقدس علم واحد.

توما الاكويني يرى فيما يخص تطابق وحدة الموضوع مع العلم بالجنس كما اشترطها أرسطو، لا تعارض هنا بل، يتبنى على أساس وحدة القوة والملكة من جهته الصورية لا بحسب مادته مثلما يشترك الإنسان والحصان والحجر من جهة اللون (البياض) كما يقول توما الاكويني فالبحث اللاهوتي لا يبحث عن الله والمخلوقات سواء، بل يناقش في موضوع الله بالأصالة وعن المخلوقات باعتبار نسبتها اليه من حيث هو علتها وغايتها وهذا لا يقدح في وحدة العلم^(٢٧).

أما الاعتراض الآخر بتعدد علوم اللاهوت بحسب الموضوعات التي وردت في الكتاب المقدس، فإنها جميعاً مستوحاة من الله وهي مشتركة من حيث الموضوع الصوري الواحد فهي بالتالي تندرج تحت مسمى التعليم المقدس أو اللاهوت وهو ما عبّر عنه توما الاكويني ((لأمانع من تمايز القوى أو الملكات الساقطة بالنظر الى تلك المواد المندرجة بأسرها تحت قوة أو ملكة واحدة عالية لان القوة أو الملكة العالية تنظر الى الموضوع من جهة صورية اعم))^(٢٨) كالحس المشترك الذي هو القوة التي ترسم فيها صور الجزئيات المحسوسة، فالحواس الخمسة الظاهرة، كالجواسيس لها، فقطع عليها النفس من ثمة فتدركها..... كأنها عين تتشعب منها خمسة أنهار^(٢٩) كالفلسفة تتناول موضوعات متنوعة إلا انها تعد من المحمولات عليها أو المرتبط بالفلسفة الأولى (الميتافيزيقا) فالتعليم المقدس لا

يختلف من حيث المعالجة في الموضوعات التي تحمل على العلم الالهي وهو اوجد العلوم. وصلنا الى مناقشة التساؤل الثالث في تصنيف علم اللاهوت الذي بدوره ينتج لنا تساؤلاً جديداً في شرفية هذا العلم من عدمها.

إن الفلسفة الدينية تحمل في طياتها غاية واحدة في جميع العقائد السماوية لا بل حتى الوضعية وهو التطبيق - العمل - وهو ما تنص عليه النصوص المقدسة «كونوا عاملين بالكلمة لاسامعين لها فقط»^(٣٠) فإن العلم الذي تكون غايته العمل يكون من صنف العلوم العملية ((لأن الغاية من المعرفة النظرية هي الحقيقة في حين العلوم العملية هي الفعل، لأن اصحاب الفعل حتى اذا ما كانوا ينظرون في كيفية وجود الاشياء، فانهم لا يدرسون ما هو ازلي وانما ما يكون له علاقة بغيره في وحدة زمنية معينة))^(٣١) فيتضح أن اللاهوت يقصد لأجل الفعل كونه من العلوم العملية وما يؤكد ذلك ان مصدر اللاهوت هو العهد القديم والجديد المملوء بالأوامر والنواهي المفروضة على المؤمنين ان يتبعوها كالصلاة والصيام والنذور وتجنب الكذب والعش والصدق في الحديث، والشرعية التي جاء في كلا العهدين من قبيل علم الاخلاق الذي يعد من اقسام العلوم العملية^(٣٢)، وبهذا يكون التعليم المقدس من صنف العلوم اما عن كون اللاهوت ليس من العلوم العملية، تأتي من بحثها بالأصالة وليس بالفروع الجزئية، فالاساس ليست الأفعال الإنسانية بقدر جهتها الصورية كأفعال الإنسان الحسنة والسيئة كما في الأخلاق وتبدير المنزل وإنما يكون ((بالأصالة عن الله الذي هو بالأحرى صانع الناس))^(٣٣) فيكون رد توما الاكويني على أن اللاهوت من العلوم العملية كالتالي: فاللاهوت لا يختلف عن الفلسفة من حيث التصنيف الذي

استعان به الكثيرون^(٣٤)، كون الحكمة أو الفلسفة تنقسم الى قسمين، الأول نظري والثاني عملي، فالنظري يسعى الى معرفة العلل والحقيقة المجردة، والعملية منوط بسيرة الحياة والقواعد الاخلاقية، ((فالتعليم المقدس مع ذلك شامل لكليهما كما ان الله ايضا يُعلم نفسه وآثاره بعلم واحد))^(٣٥) فعن طريق الشريعة يعرف المؤمنون أن اتباع الشريعة كفيل بإيصال المعتقدين الى معرفة الله، وهي الغاية الحقيقية التي يسعى من اجلها اللاهوت للوصول للسعادة الخالدة التي عبر عنها اوغسطين بالفلسفة المسيحية قاصداً تأسيس فلسفة دينية قائمة على اتباع التعاليم المقدسة أقوال القديسين، وبذلك يكون اللاهوت من العلوم النظرية ارجح من كونه عملياً، لا بل هو يجمع الشقين .

ثالثاً- علم اللاهوت اشرف العلوم

بناءً على مطالعة توما الاكويني لفلسفة ارسطوطاليس والتراث اللاهوتي المسيحي يجد شرطين أساسيين في وصف التعليم المقدس بأشرف العلوم:

الأول: ما ذكره ارسطو في كتاب الميتافيزيقا ان اكثر العلوم دقة هي تلك العلوم التي تدرس اكثر المبادئ الاولى^(٣٦) بمعنى ان شرفية العلم تأتي من دقته ويقينه وهو ما استبعدوه عن التعليم المقدس لان مبادئه تقوم على الاعتقاد والإيمان، بالتالي فهو ليس من اشرف العلوم بل ان سائر العلوم افضل منه واشرف.

الثاني: أن العلم الشريف ما تفيد العلوم الأدنى منه كما يستفيد الموسيقي من الرياضيات، بينما هذا الشرط ايضا لا ينطبق على اللاهوت، بل ان التعليم المقدس كثيراً ما يستعين بتعاليم الفلسفة وهذا ما اكده القديس جبروم ((أن الأئمة

المتقدمين قد شحنا كتبهم بتعاليم الفلاسفة وآرائهم حتى لست ادري ما الذي يجب ان يتبادر اليه عجبك فيها ففاهة الانسان ام علم الكتاب))^(٣٧) وهذا يدل على حاجة اللاهوت لعلوم اخرى لكي يقوم عليها ويتماسك بها، وعدم كماله هو ما يستبعده كونه ليس من العلوم الشريفة، فالتعليم المقدس يصبح ادنى من سائر العلوم.

وجواباً على الشرطين لا بد من ذكر مقدمة نقضيه لما تقدم في عدم مسايرة التعليم الشريف للعلوم الادنى منها «أرسلت جواربها تنادي على متون مشارف المدينة»^(٣٨) فالمجارية من باب المسايرة والتسهيل لفهم المطلوب هنا.

نقول مقدمة مفادها ان علم اللاهوت هو افضل العلوم لأنه علم نظري وعملي. اما قولهم بالنسبة للأفضلية كون العلم النظري اشرف واكثر دقة (يقينا) واشرف المواضيع، فان اللاهوت يفضل على سائر العلوم بسبب دقة موضوعه وشرقية الموضوعات، وان افتراضهم ان العلوم النظرية التي تعتمد على القدرة العقلية هي اكثر دقة لأنها كما يقول ارسطو ((ابعد ما تكون عن الحواس))^(٣٩) إلا أننا نستطيع ان نقول اكثر العلوم العقلية ايضاً يقع فيها الخطأ كما في علم الحساب ومرجع الخطأ والصواب راجع للقدرة العقلية (القابل) وهو ما ذكره توما الاكويني بقوله ((بانه لا مانع ان يكون ما هو ايقن في حد ذاته اقل يقينا عندنا بسبب ضعف عقلنا الذي نسبته الى الامور الواضحة جداً في طباعها))^(٤٠) لكن يخطأ الانسان كما بينا؛ وهو ليس عيباً في الموضوع؛ انما في العقل ((ولمّا كانت الصعوبات على نوعين، فربما كان سبب الصعوبات الموجودة امامنا لا يكمن في الوقائع بل فينا نحن، فكما ان عيون الخفاش يصيبها غشاوة في ضوء النهار فكذلك حال العقل في النفس عندنا امام الاشياء

التي تبلغ بطبيعتها مبلغا كبيرا من الوضوح))^(٤١) وهذه إشارة اننا نجد صعوبة في إدراك الحقيقة البالغة الوضوح في العلوم النظرية عن طريق العقل اما الحقائق الالهية، فان متبعين التعليم المقدس يرون أن تعليمهم لا يساوره اي شك في مسألة الإيمان والاعتقاد، واذا ما وقع الريب في هذه الحقائق فالحقصور يعود الى ضعف القابل وليس لعدم وضوح الحقيقة.

وان دقة العلم الذي يتحصل عليه الانسان المؤمن من التعليم المقدس يُعد اشهى من اي دقة (يقين) يحصل عليه من العلوم الادنى من اللاهوت لأنه يبحث عن أسمى واشرف الموضوعات ((فاذا ما يعرض لبعض الناس من الريب في عقائد الايمان ليس ناشئاً عن عدم كونها يقينية في طباعها بل ضعف العقل الانساني))^(٤٢) وهي ذات الاشارة التي ذكرها ارسطو بأن اقل ما يحصل من معرفة بالامور الالهية يكون اشهى من اي دقة نحصل في الأمور الأدنى منها اي من الالهيات.

وعن الشرط الثاني في الاستعانة بالعلوم الادنى منها، فلا يرجع لضعف وعدم مقدرة التعليم المقدس لذلك تستعين بالعلوم الاقل منها كالعلوم العملية، بل يستعين اللاهوت بالجانب العملي لقربه للإنسان من حيث الإدراك والتقبل عن العلوم التي تفوق المقدرة الإنسانية، بالإضافة الى ذلك ان الجانب العملي من التعليم المقدس اذا ما استعان لا يقلل من شرفية استعانة الطبيب بالمعاونين، فالمسألة هنا مجاورة ومتجه نحو خير المريض، والمؤمن يعرف جيداً ان غاية اللاهوت بشقه العملي هو الوصول للسعادة الأبدية، وهو متفق في جميع الاديان من أن أتباع الفروض الفعلية من صلاة وزكاة وعبادة وغيرها من الافعال توصل للتكامل وهو

ما أثبتته توما الاكويني بان اللاهوت ((يستفيد شيئاً من تعليم الفلسفة لا لافتقاره اليها افتقاراً ضرورياً، بل لزيادة ايضاح ما يتضمنه... بل لتمكن نقص عقلاً الذي يسهل عليه ان يتوصل بما يدركه بقوته الطبيعية الحاصلة عنها سائر العلوم الى ادراك ما في هذا التعليم مما يفوق قوته الطبيعية))^(٤٣) ويظهر أن هذا العلم لا ينظر ولا يقلل من شرفيته، فالغاية التي يسعى نحوها هي التي تحدد مبادئه، وهي بدورها تعطيه مساحة واسعة من الاستعانة والمجاورة لا تخل في كونه اشرف العلوم.

رابعاً- طبيعة اللاهوت:

ذكرنا سابقاً أن الالهيات تمثل المبادئ الأولى للفلسفة (المتافيزيقا)، وعرفنا ان اللاهوت يختص بدراسة الالهيات بشكل مباشر، وأن اصحاب التعليم الديني يعدّون دراستهم اشرف العلوم واعلاها مرتبة، وهنا يريد توما الاكويني أن يثبت مسألة في غاية الاهمية وهي ان التعليم المقدس (اللاهوت) الحكمة الحقيقية التي تعلو كل الحكم، فأرسطو في المقال الاول من الميتافيزيقا يثبت طبيعة الحكمة والحكيم في قوله: ((إن الرجل الحكيم ينبغي الا يؤمر، بل هو الذي يأمر، ولا ينبغي ان يطيع الآخرين، بل ينبغي على من هو اقل حكمة منه ان يطيعه))^(٤٤) فخصائص الحكمة هي معرفة كل شيء يؤدي للمعرفة الكلية في اعلى مستوياتها من الدقة؛ والتي تتجاوز حدود الموضوعات الثانوية وتتخطى المعرفة الحسية سعياً نحو المبادئ الأولى متجاوزة حدود ومقدرة اغلب الناس لذلك قيل أن الحكمة رأس العلوم كما ورد في كتاب الأخلاق لأرسطو ((إن الحكمة اتم أشكال المعرفة، ويلزم أذن أن يعرف الحكيم ليس فقط النتائج الصادرة عن المبادئ، بل وان يملك ايضاً الحقيقة عن المبادئ نفسها. والحكمة

ستكون إذن عقلاً عيانياً وعلماً معاً، علماً مزوداً بنوع من الرأس ويتعلق بأسمى الوقائع))^(٤٥) ومن المشهور أيضاً أن علوم الفلسفة تقوم مبادئها على التأمل العقلي أي الاجتهاد بالحكمة وهو ما ذكره الكثيرون ممن ارجو للفلسفة وان سقراط على سبيل المثال كان كثير التأمل والاجتهاد والحال ينطبق على التساؤلات الافلاطونية والأرسطية وغيرها، من تساؤلات الفلاسفة السابقين على سقراط واللاحقين له، لكن هذا الحال المعتمد على العقل الطبيعي في تشخيص الحاجة انطلاقاً من الدهشة^(٤٦) عند الفلاسفة كم يحضر في التعليم اللاهوتي، فاللاهوت تقوم مبادئه على المعرفة الروحانية وأن لا مجال للعقل والاجتهاد والتأمل البشري في الوصول للغايات التي تتجاوز حدود الحواس والوصول للمعرفة الدقيقة الحكيمة، فلا مساحة للانسان لممارسة هذه القدرات في الاستبصار ولا مجال للدهشة في اللاهوت، فالجواب حاضر بشكل وسائطي -الوحي- وأن كانت بعض النصوص تشير بخلاف ما تقدم «ذلك حكمتكم وفطنتكم امام عين الشعوب»^(٤٧) فالفلسفة التي تعرّف عليها توما الاكويني بواسطة ارسطو: تعنى بالعلم الذي يبحث في المبادئ او الاسباب الأولى، ومن باب هو يريد ان يجعل من اللاهوت من أعلى أنواع الحكم، فكيف يكون وهي تخالف اهم ما جاء في طبيعة الفلسفة كما بينا.

لم ينثن توما الاكويني في مشروعه في جعل اللاهوت من العلوم الحكمية لا بل هي أعلى وأشرف بالنسبة للمبادئ من الفلسفة، وبالرغم من ان الفلسفة هي نتاج انساني إلا أن الفلسفة حينما دخلت المجتمعات الدينية كان همّها الرئيس النظر في المسائل الالهية التي تعبر عن السؤال الغيبي (المتافيزيقا) الالهي وأول ما فعلوه الاستعانة بالأمم السابقة ممن

قدموا اجوبةً لهذا السؤال الذي يتجاوز الإيمان ويصل محل التعقل المقبول عند الجميع بغض النظر عن الايمان وعدمه، هو ما حمل توما الاكويني لمعانيته ما كتبه ارسطو في الفلسفة الأولى التي تبحث عن العلة والعقل الفاعل^(٤٨) وكذلك في مسألة اللاتناهي وتبعيته للكم وعدم جواز اللاتناهي من حيث الكثرة نسبة الى الله^(٤٩) كونه وأحد غير مركب من الأجزاء او الاعراض، كذلك لا يوصف باللاتناهي الذي من قبيل الكم المتصل لانه ليس بجسم^(٥٠) ويظهر توظيف البعد الإنساني في الفلسفة ابتغاءً لجعل اللاهوت من العلوم الحكمية، وهو ما أكد عليه اوغسطين في الثالوث حين قال: أن الحكمة هي معرفة الالهيات^(٥١) ولأن الحكيم هو من يرتب ويحكم والحكم على الأدنى يكون بعله اعلى اطلق عليه حكيماً^(٥٢) هو ذات ما قاله أرسطو ويعني به (الفيلسوف) هو الذي يستطيع الانتفاع بسائر أنواع المعرفة وتوجيهها وفق قوانين الطبيعة^(٥٣) والفرق هنا لا تعقيد لارسطو فضمنت حرية للفيلسوف^(٥٤). فالحكيم هو الذي يفسر الوجود بأسره يرجعه لعله واحدة، وهي ما دفعت فرضية ان اللاهوت ليس من صنف العلوم البشرية وبالتالي لا ينتمي للعلوم الحكمية، فالواضح من العلوم الاخرى كما يقول توما الاكويني أما بيّن بنفسه فيمنع اثباته لبيانه، أو بأدلة عقلية من علم اخر وهو يستبعد هكذا معرفة، فاللاهوت لا يقوم على الفطرة البشرية انما يقوم على اساس ما ينقل من العلوم الروحانية^(٥٥) وأن الخلاف الواقع في العلوم التي تحكم بمنهجين تصل بأحدهم لنتائج مغاير للآخر، واختلاف الحقائق بسبب المنهج، وهو ما جاء بقول بولس الرسول «هادمين ظنوناً وكل علو يرتفع ضد معرفة الله»^(٥٦)

والافتراض القائل: إن الفلسفة تُحصّل بالاجتهاد بينما اللاهوت بخلاف ذلك؛ هو ليس من صنفها، فيرد توما الاكويني: بناء على تحصيل الفلسفة عن طريقين الأول بما توصف به، كالرجل الفاضل الذي تحصل ملكة الفضيلة وصارت معرفة بالأشياء من منطلق فضيلته وهو ما ذكره ارسطو ان الرجل الفضيل هو مقدار الافعال البشرية وقاعدتها^(٥٧) وهذه الطريقة اشبه بالفيوضات الالهية لأفراد معينين ذكرهم بولس في احدى رسائله «أما (الإنسان) الروحي فيحكم في كل شيء»^(٥٨) وأما الطريق الاخر خاص بالذين يتحصّلون المعرفة وان لم يتصفوا بها فعالم الاخلاق يدرك الفضائل وان لم يمتلكها^(٥٩)، وهذه الطريقة تحصل بالاجتهاد وان كانت مبادئه الالهية ومتحصلة بالوحي، فاللاهوتي من يتحلّى بالايمان، اما اذا خلى من الايمان فهو مؤرخ لللاهوت او مفكر يبحث في مسائل دينية^(٦٠). فهذا لا ينفي أن يكون علم اللاهوت من ضمن العلوم الحكمية لا بل من الحكم التي تعلق جميع الحكم الانسانية لارتباط موضوعها بأعلى العلل.

خامساً- موضوع اللاهوت:

لتحديد موضوع أي علم هنالك مجموعة من المعطيات تحدد بدورها نوع الموضوع المراد بحثه وما يتعلق به، وأن هذه المعطيات تستبعد ان يكون اللاهوت يناقش بشكل عام - الله- بمعنى أن موضوع اللاهوت ليس هو الله، لذلك سوف يستعرض توما الاكويني في الخلاصة جملة من المؤاخذات العميقة لتحديد أن يكون الله هو موضوع اللاهوت، فارسطو في كتاب البرهان يشترط في دراسة اي علم ان يثبت «ماهو»^(٦١) الخاص بأي علم، واللاهوت يعجز عن ذلك، وهذا بيّن في قول يوحنا الدمشقي في بيان معرفة ما هو الله ((ان هذا لا يمكن إدراكه ولا معرفته

البينة^(٦٢) وما يثار أيضاً من اشكالية في صدد هذا التعيين فموضوع الله من المسائل الواردة في الكتاب المقدس بوصفه من العلوم الوحيانية الا أن الكتاب لا يناقش مفهوم الله فقط بل يتناول موضوعات اخرى مثل الخلق والاخلاق البشرية وغيرها، فكيف يكون اللاهوت مختص بدراسة موضوع الله، والكتاب المقدس يرد الكثير من الموضوعات الاخرى.

اذن علينا ان نبرر أيضاً مسألة مهمة في الأصل اللغوي^(٦٣)*** والذي يرادف او يقابل اللاهوت وهو « ثيولوجيا » بمعنى ان يختص في موضوع الله « اي الكلام عن الله » هذه جملة من الاعتراضات قد تواجه علم اللاهوت في تحديد طبيعة موضوعه وكي يثبت ثوما الاكوييني بطلان الاعتراضات فعليه ان يناقشها ويبين طبيعة اللاهوت لرفع الابهام وسدل الستار عن ماهو خفي، كي تتضح حقيقة موضوع هذا العلم من حيث النسبة، فهي لا تتعدى دراسة القوة او الملكة كما ندرس اللون بالنسبة للمنظر بغض النظر عن ما هو الجنس الملون حجر او ماء او بشر، إنما هي القوة او الملكة التي تنسب بمعنى أن اللاهوت يدرس موضوع الله وان تعذر معرفة ما هو الله، الا اننا نستنتج عن طريق علم اللاهوت ((اثر طبعه ونعمته^(٦٤))) وهو مقارب لاستنتاج الفلاسفة بالمعلول على شيء من جهة العلة وبالتالي يكون المعلول كاشفاً لليلة.

واما كون هذا العلم يشترك فيه الكثير من الموضوعات غير موضوع الالهيات (الله). فان علم اللاهوت يركز بالأساس على موضوع الله، واما الموضوعات الاخرى فتتعلق بالنسبة اليه كونه مبدأه وغايته، بينما مبادئ هذا العلم تخص (الاعتقاد) الايمان الذي يتعلق بالله، وان العلم بالله وبجميع الموضوعات المنسوبة له كلها تندرج

بالعلم كله بالقوة في مبادئه وان البحث الذي يكون في المدلولات والدلائل او في افعال الفداء او المسيح، فهي تبحث من باب النسبة الى الله لذلك يقول ثوما الاكوييني ((بان جميع الاشياء الاخرى التي يبحث عنها التعليم المقدس مندرجة تحت الله لا بالجزئية او النوعية او الحلول بل لان لها اليه نوعاً من النسبة^(٦٥))) ويتبين من ردود الاكوييني على الاعتراضات المذكورة ان اللاهوت يتناول موضوع الله بشكل عام، وان باقي الموضوعات تطرح من باب الجزئيات الدالة على الكل هذا العلم ويذكرها الكتاب المقدس بحسب النسبة الى الله من حيث القوة ، فالمبادئ التي تقوم عليها تحمل من هذا الوجه فلا مانع منها.

سادساً- أدوات المعرفة في علم اللاهوت:

إن مهمة البحث في اللاهوت ليست مهمة سهلة وظاهرة كما في باقي العلوم البينة بنفسها والتي اعتاد من اراد الولوج اليها، فبحر التعليم المقدس لا يتضح إلا بعد الغور في أعماقه والتعرف على ما يخفيه من عوالم، والسؤال هنا بعد التصنيف كيف نتحقق من هذا العلم وما هي الأدوات التي يراها أصحاب هذا العلم موصلة للحقيقة، وهل نستطيع الاستدلال عليه ام لا ؟ فالقديس امبروسيوس^(٦٦)**** رفض أن يكون هذا العلم من جملة العلوم المستدل عليها ((دع الادلة حيث يُبحث عن الايمان^(٦٧))) وأن هذا الرأي كان مبنياً على حد قول يوحنا «إنما كتبت هذه لتؤمنوا»^(٦٨) ويفهم من كلام القديس يوحنا أن الاستدلال في الإيمان أو في علم اللاهوت غير مقبول بل مرفوض بناءً على عمق الاعتقاد بما جاء بالتعليم المقدس.

وإذا ما سلمنا جداً بقبول الاستدلال بهذا العلم فبأي الطرق نستطيع الاستدلال، فلا يوجد سوى طريقين لا ثالث لهم هما الوحي والعقل الطبيعي، وإن علم اللاهوت كما بينا من قبل صعوبة قدرة العقل البشري في معرفة خفايا وصدق نتائج المعارف الالهية اما العقل الايماني قادر على استيعاب الغيب بما يعتقد، والعقل الطبيعي يدرك ماهو من جنسه ولا يتعدى للمسائل الغيبية عن طريق الموجودات الطبيعية، كذلك ان منبع قيام هذا العلم هو الوحي لكن هل بالإمكان الوصول والاستدلال عليه بذات المصدر والأداة، فيونثيوس^(٦٩)**** يجد من غير اللائق الاستدلال على التعليم المقدس بالنقل ((لأن الدليل النقلي في غاية الوهن))^(٧٠) وإذا ما لجأنا الى القول بالاستدلال العقلي او بالعقل فهو الآخر لا يليق بغاية هذا العلم، فالعقل قاصر بادراك مبادئ علم اللاهوت ليس فقط من جهة الطبيعة بل لعدم مقدر العقل الطبيعي ادراك ماهيته فيغيب عنه حقيقته، وحقيقة قيمته الالهية وهو ما عبر عنه غريغوريوس ((ان الإيمان اذا ثبت بالعقل الإنساني خلا عن استحقاق الثواب))^(٧١) وبين بونثيوس وغريغوريوس^(٧٢)****، بولس الرسول يقدم الحل من تعارض في مسألة الوحي والعقل البشري بقوله «ملازماً للكلمة الصادقة التي بحسب التعليم، لكي يكون قادراً ان يعط بالتعليم الصحيح ويوبخ المناقضين»^(٧٣) ويتضح من النص الأخير قيمة الاستدلال والفائدة والغاية من الاستدلال، لذلك سوف ينطلق توما الاكويني في الرد على الاعتراضات الموجهة لعلم اللاهوت من كلام بولس الرسول، فأشكالية الاعتماد على الدليل العقلي والنقلي، لأن الاعتقادات ليست بحاجة للأدلة لأثبت مبادئها، بل ان التثبت يكون عن طريق هذه المبادئ على صحة الايمان، لكن كيف يكون الانتقال من هذه

المبادئ لإثبات صحة الاعتقاد او التعليم المقدس، فيستدل توما في ذلك باستدلال بولس الرسول من قيامة المسيح على اثبات^(٧٤) القيامة العامة، اما بشأن الفلسفة فقد بينا في الكلام السابق اشارة توما الاكويني ان الفلسفة تقوم على قدر الانسان او على العقل البشري، وأن هذه الإمكانيات البشرية ليست بمقنونة الوصول لحقيقة الإيمان لان العقل البشري يقوم على الاستدلال بشكل مختلف بمعنى يؤسس من الطبيعيات لكي يصل الى الحقيقة الغيبية إلا ان الوحي يمثل المعطى الحقيقي للمؤمن، لذلك لا يناظر من يحدد هذه المبادئ بل تترك للعلم الاعلى منه. فمهمة اللاهوت تقوم على الافراد الذين يؤمنون بشيء من مسلمات الايمانية وعن طريق الاستدلال بالأعم^(٧٥) اما بالنسبة للأفراد الذين لا يؤمنون بشيء مما ورد في الكتاب المقدس فالمهمة تكون في نقض اعتراضاتهم وليس في اثبات ما لا يؤمنون به من التعليم المقدس وبالتالي السبب في ذلك قول توما الاكويني ((إن الحجج التي تقام على نقض الإيمان ليست براهين بل ادلة مردودة))^(٧٦) لان صاحبها غير مؤمن بما جاء من الوحي الالهي الذي يعبر عنه التعليم المقدس كونه داخل دائرة الايمان بالعقيدة فلا سبيل من دفعه الى الايمان بقدر ما يكون الامر هو نقض لما يعلنه من ردود على الايمان باللاهوت، ويراد من الأدلة كل الريبة وشك موجه للمؤمنين الذين يتعرضون لمثيري الشكوك والاعتراضات في المسائل اللاهوتية، وهم بذلك اي المعارضون يرددون الاعتراضات يثبتون صحة ايمانهم للمخالف، بالنتيجة توما الاكويني يريد القول بأن الأفراد يدورون في مجموعة من الاعتراضات لا تقضي الى ايمان بقدر ما هي الاشبهات غير موصلة لدفع شبهاتهم واما الذين يعتقدون

فيستدل لهم عن طريق ما جاء به الوحي لإيمانهم بصحته.

أما في مسألة فكرة الدليل النقلي وعدم لياقته فهذا الدليل على العكس لأن التعليم المقدس قائم على أساس الوحي الإلهي، بالتالي لا يقلل من شرفيته لأن مبادئه تستعمل النقل من الوحي الإلهي وكلام الرسل والقديسين الذي يعده توما الاكوييني في غاية القوة، لكن هذا لا يعني استغناء علم اللاهوت عن استعمال العقل الإنساني لكن ليس لإثبات الإيمان بل لإيضاح ما يورد من القضايا الإيمانية في المسائل اللاهوتية، وهو ماعبر عنه الاكوييني ((لما كانت النعمة لا تتسخ الطبيعة بل تكملها وجب ان يخدم العقل الطبيعي الايمان كما ان ميل الارادة الطبيعي ينقاد للمحبة))^(٧٦) وهو صدى لما ذكره بولس الرسول لاهل كورنثوس في الرسالة الثانية بقوله «كذلك بالمسيح تكثر تعزيتنا»^(٧٨) وأن الاستدلال باقوال الفلاسفة الذين لم يؤمنوا ليس مرفوضاً فتوما الاكوييني يشير لاستعمال بولص بكلام الفيلسوف والشاعر اراتوس^(٧٩) على ما توصل بحسب الفطرة الطبيعية في سفر الاعمال الرسل بقوله «كما قال بعض شعرائكم أيضاً: لأننا أيضاً ذريته»^(٨٠) ويبرر توما استعمال بولص كلام الفلاسفة والشعراء، إنما يأتي من باب الأدلة الاجنبية، بينما النصوص الازائية من الكتاب المقدسة يوردها على انها ادلة خاصة وضرورية، واما بالنسبة لنصوص القديسين ورجال اللاهوت فيندرج كلامهم ضمن الأدلة الظنيّة لان اللاهوت كما اوضحنا تقوم مبادئه على الوحي المنزل على الرسل والأنبياء الذين دونوا الأسفار الازائية، ويستبعد بعض الذين ادعوا انهم ممن نزل عليهم الوحي من العلماء ((لا على الوحي الذي ربّما هبط على غيرهم

من العلماء^(٨١))) وهو ذات الفهم الذي تجلّى في كلام أوغسطين اللاهوتي في مسألة التعويل على النصوص القانونية حينما جرت ترجمته داعياً لتوحيد الترجمة في الكنيسة اليونانية واللاتينية بعد ترجمة النصوص السبعينية، فهو يريد تكريم هذه النصوص بوصفها النصوص الرسمية التي تعبر عن كلام الوحي^(٨٢) بينما النصوص التي كتبها مجموعة من القديسين التي لا تعد نصوص قانونية فانها لا تأخذ محل النصوص القانونية فلا تنظر له بشكل مقدس وليست محكمة بالتالي تقبل الاخذ والرد^(٨٣).

بالنتيجة يرى توما الاكوييني: أن الادوات المعرفّة الموصلة الى الحقيقة في الموضوعات التي تتعلق بالله او بالتعليم المقدس (اللاهوت) هو الاستدلال وأما عن الكيفية فهو يرشدنا اذا ما كنا مؤمنين في شيء من التعليم فسوف ننتقل من المعلوم الى المجهول عن طريق المعلوم او بعبارة اخرى ينتقل المؤمن من المسائل المثبتت منها الى المسائل التي يجهلها، واما بالنسبة للأفراد غير المؤمنين فالضرورة تحتم عليهم الرد على النقوض التي يثيرونها بذات المنهجية المعتمدة على العقل البشري الطبيعي.

نتائج البحث

- ١- إن المعرفة اللاهوتية تقوم على أساس المعطى السماوي والمؤمن يتعقل هذا الخطاب بوصفة حقيقة دقيقة لا تقبل الشك.
- ٢- ان المعارف مهما تعددت إلا أنه غير قادرة على ادراك الحقيقة الالهية إلا عن طريق الوحي الذي يمثل خطاب السماء الرسمي للبشرية.
- ٣- سعى توما الاكوييني في منهجه الى التوفيق بين قطبين متقابلين هما الفلسفة والتعليم المقدس وهو بذلك يحاول ان يؤسس فلسفة دينية قوامها المعطى الوحياني بدراك بشري (العقل الطبيعي).

٤- أثبتت توما الاكويني أن اللاهوت هو اشرف العلوم قاطباً لموضوعه (الله) ودقة نتائجه وأن العلوم الاخرى ترتبط به من حيث التثبت لغير المؤمنين بصدق العقيدة المسيحية.

الهوامش

*- يقصد توما الاكويني بالتعليم المقدس المسائل الدينية بشقيها النظري والعملي

١- يراجع الخلاصة، ج ١، عربها عن اللاتينية المطران بولس عواد، دار مكتبة بيبليون، بيروت، ٢٠١٢، ص ٩-١٠.

٢- توما الاكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج ١، ص ١٠
٣- يراجع: ارسطوطاليس: الميتافيزيقا، ترجمة: إمام عبدالفتاح إمام، ضمن كتاب مدخل للميتافيزيقا نهضة مصر للطباعة والنشر، ط ٢، ٢٠٠٧، ص ٤٠١

٤- رسالة بولس الرسول الثانية إلى تيموثاوس ٣: ١٦
٥- توما الاكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج ١، ص ٩

٦- **تظهر الدراسات الحديثة والمعاصرة الدور الكبير والهام والمركزي لرسائل بولس الرسول من الناحية التاريخية والتأويلية وحتى الفيلولوجية في تأسيس للدين المسيحي، كما بينت ان رسائل بولس الرسول تعدّ اقدم من الاناجيل الاربعة، وهو ما اظهره عام ١٩٢٠ رودلف بولتمان و ب. هـ. سترنتر: دراسات حول التراتب والعلاقات المتداخلة بين الاناجيل. ينظر ماك. ل. بيرتون: الانجيل المفقود والاصول المسيحية، ترجمة: محمد الجورا، ط ١، دار الكلمة، دمشق، ٢٠٠٧.

٧- رسالة بولس الرسول الاولى الى الكورنثيين ٣: ١-٢

٨- نبوة أشعيا ٦: ٤

٩- توما الاكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج ١، ص ١١

١٠- المصدر نفسه، ج ١، ص ١١

١١- سفر يشوع بن سيراخ ٣: ٢٥

١٢- توما الاكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج ١، ص ١١

١٣- ينظر: اوغسطين: مدينة الله، ج ١، نقلها الى العربية: الخور أسقف يوحنا الحلو، دار الشروق، ط ٢، بيروت، ٢٠٠٦، ص ٣٧١-٣٦٧، ٣٧٧

١٤- توما الاكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج ١، ص ١١

١٥- ارسطوطاليس: كتاب المنطق، ج ٢، حققه وقدم له: عبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، ط ١، الكويت، ١٩٨٠، ص ٤٩٣-٤٩٤.

١٦- توما الاكويني: مجموعة الردود على الخوارج «فلاسفة المسلمين، ترجمة عن اللاتينية وعلق حواشيه المطران نعمة الله ابي كرم الماروني، دار ومكتبة بيبليون، بيروت، ٢٠١٤، ص ٤

١٧- توما الاكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج ١، ص ١٢.
١٨- اوغسطين: مدينة الله، ج ١، ص ٣٧١.

١٩- ينظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٧٠.

٢٠- رسالة بولس الرسول الثانية إلى أهل تسالونيكي ٣: ٢

٢١- ينظر: توما الاكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج ١، ص ١٢.

22-Augustine: on the trinity, translated by the: rev. Arthur West Haddan, B.D.Veritatis Splendor Publications, 2012, p358

٢٣- توما الاكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج ١، ص ١٣

٢٤- توما الاكويني: مجموعة الردود على الخوارج «فلاسفة المسلمين، ص ٩. كذلك ينظر: ارسطو: الميتافيزيقا، المقال الالف الكبير، ص ٢٦٥

٢٥- ارسطو: المنطق، البرهان، ج ٢، ص ٤١٥.

٢٦- سفر الحكمة ١٠: ١٠

٢٧- توما الاكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج ١، ص ١٤

٢٨- المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤

٢٩- الجرجاني، علي بن محمد: التعريفات، مكتبة لبنان، ١٩٨٥، ص ٩١

٣٠- رسالة يعقوب ٢: ٢٢

٣١- ارسطو: الميتافيزيقا، ص ٢٩٢.

٣٢- ينظر: اوغسطين، مدينة الله، ج ١، ص ٣٧٠.

٣٣- توما الاكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج ١، ص ١٥.

٣٤- ينظر: ارسطو للعلوم العملية على انها اقل قيمة ومنزلة من النظرية لأنها لا تتطلب لذاتها وان النظري يبقى في النفس على عكس العملي الذي يغنى بالجسد. يراجع ارسطو: الميتافيزيقا، ص ٢٦٤.

وابي الفرج ابن الطيب، تحقيق: عبد الرحمن بدوي،
الدار القومية للطباعة والنشر_ القاهرة ١٣٨٤ هـ
١٩٦٤م ص ٢٦٧.

٥٠ - ينظر الى ما ناقشه توما الاكويني في الفصل
العشرين والثاني والاربعين من كتابه في الرد على
الخوارج ٠ فلاسفة المسلمين.

51- See: Augustine, on the trinity, p401.

٥٢- توما الاكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج ١، ص ١٧.

٥٣- ارسطو: دعوة للفلسفة، ترجمة عبد الغفار مكوي،
دار التنوير، ص ٣٤.

٥٤- ينظر: ارسطو: الميتافيزيقا، ص ٢٦٥.

٥٥- والملفت للنظر ان توما الاكويني يبين غرض
دراسة الفلسفة (الحكمة) لضمان السعادة الحقيقية لمن
درسها، وتصل بالانسان لملكات الخلود نفعاً، وان
معايشة الحكماء ليس فيها مرارة ولا في الحياة غم
بل سرور وفرح ويضيف ان الحكمة وسيلة يستعان
بها على الامم المخالف لدفع الاضاليل لمن لا يسلم
بسلاطة الكتاب ولا يقتنعون بما جاء به امثال فلاسفة
المسلمين غيرهم ممن لا يدينون بعقيدتهم. ينظر:
توما الاكويني: مجموعة الردود على الخوارج
(فلاسفة المسلمين) ص ٦-٧. والاكويني هنا يريد ان
يردد عبارة اوغسطين حينما قال: ان الفلسفة الحقّة
هي الفلسفة المسيحية، والاشارة بالحقّة هنا بمعنى
اللاهوت او علم الالهيات لان المجتمعات التي
دخلت الفلسفة عليها تعد علم اللاهوت هي الحكمة
الحقيقية النابعة من روح التساؤلات الدينية يراجع
اوغسطين..... وكذلك الكندي.....

٥٦- رسالة بولس الرسول الثانية إلى أهل كورنثوس ١٠: ٥

٥٧- ارسطو، الاخلاق، ص ٦٥.

٥٨- رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل
كورنثوس ٢: ١٥

٥٩- توما الاكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج ١، ص ١٩

٦٠- لويس، غارية، وجورج قنواتي: فلسفة الفكر
الديني بين الاسلام والمسيحية، ج ٣، ترجمة: صبحي
الصالح وفريد جبر، دار العام للملايين، ط ١، بيروت
١٩٦٩، ص ٢٢٦

٦١- ينظر: ارسطو: المنطق، ج ٢، ص ٤٣٥ وما بعدها

٣٥- توما الاكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج ١، ص ١٥.

٣٦- ينظر ارسطو الميتافيزيقا، ص ٢٦٤.

٣٧- توما الاكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج ١، ص ١٥.

٣٨- سفر الامثال ٩: ٣.

٣٩- ارسطو: الميتافيزيقا، ص ٢٦٤.

٤٠- توما الاكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج ١، ص ١٦.

٤١- ارسطو: الميتافيزيقا، ص ٢٩١.

٤٢- توما الاكويني: الخلاصة اللاهوتية، ص ١٦.

٤٣- المصدر نفسه، ج ١، ص ١٦-١٧.

٤٤- ارسطو: الميتافيزيقا، ص ٢٦٤.

٤٥- ارسطو: الاخلاق، ترجمة اسحق بن حنين، حقّقه
وشرحه وقَدّم له: عبد الرحمن بدوي، ص ٢١٧.

٤٦- ** وهذا ما اشار اليه ارسطو في تحديد طبيعة التفكير
انطلاقاً من الدهشة وليس الرغبة الشخصية في
عبارته ((هذا ليس علم انتاج فهذا واضح حتى من
تاريخ الفلاسفة الاول، فنتيجة لدeshتهم بدأ الناس
لأول مرة - كما يبدأون الآن - في التفلسف. لقد
اندهشوا في الاصل من مشكلات واضحة، ثم تقدّموا
شيئاً فشيئاً فوضعوا مشكلات عن مسائل اعظم مثل
المشكلات التي اقاموها حول ظاهرة القمر وحول
الشمس والكواكب. وحول نشأة الكون. والرجل
الذي تحير وتعجب ظن نفسه جاهلاً (ومن هنا فإن
محب الاسطورة هو بمعنى ما محب للحكمة، لأن
الاسطورة مليئة بالعجائب) ومن ثمّ فما داموا انهم
تفلسفوا ليهربوا من الجهل، فمن الواضح أنّهم تابعوا
البحث في العلم ليعرفوا لا من اجل غاية نفعية، وهذا
ما تؤكده الوقائع، فلم يبدأ البحث في هذه المعرفة الا
بعد ان اشبعت ضروريات الحياة تقريباً، وتوفرت
الامور المطلوبة للراحة. فمن الواضح اننا لا
نبحث عن هذه المعرفة من اجل أي ميزة أخرى لكننا
نقول انه لما كان الانسان حراً، وانه يوجد من اجل
ذاته، لا من اجل أي شيء آخر، فذلك كنا نتابع هذه
المعرفة بوصفها العلم الوحيد الحر، لانه وحده الذي
يوجد لذاته)) ارسطو: الميتافيزيقا، ص ٢٦٥.

٤٧- سفر التثنية ٦: ٤.

٤٨- ينظر: ارسطو: الميتافيزيقا، ص ٢٦٤.

٤٩- ينظر: ارسطو: الطبيعيات، ج ١، ترجمة: اسحاق بن
حنين مع شرح ابن السمع وابن عدي ومتى بن يونس

٦٢ - الدمشقي، يوحنا: المنة مقالة في الايمان الارثوذكسي،
عربه عن النص اليوناني: الأشمندريرت أدريانوس
شكور، منشورات المكتبة البوليسية، ط١، بيروت،
١٩٨٤، ص٥٩

٦٣-*** يعرف اللاهوت بأنه مصطلح يقابل «الثيولوجيا»
وهي مركبه من «ثيوس» ومعناها اله و«لوجي»
ومعناها علم، فهو علم اذاً علم الالهيات، يراجع
المخلصي منصور: اللاهوت المعاصر، الله في
اللاهوت المسيحي المعاصر، الطيف للطباعة
والنشر، ٢٠٠٢ ص٩.

٦٤- توما الاكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج١، ص٢٠.

٦٥- المصدر نفسه، ج١، ص٢٠.

٦٦-**** ولد القديس أمبروسيوس نحو سنة ٣٣٩م في
تريفي، درس الفلسفة والبلاغة والادب واللاهوت،
انتشرت كتاباته بشكل واسع حتى انه كان مرجع
للمجامع الرون الوسطى، توفي سنة ٣٩٧. يراجع:
بسترس، كيرلس سليم، وحنا الفاخوري، وجوزيف
العبيسي: تاريخ الفكر المسيحي عند آباء الكنيسة،
منشورات المكتبة البولسية، ط١، بيروت، ٢٠٠١،
ص٣٠٧.

٦٧- توما الاكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج١، ص٢٠.

٦٨ - انجيل يوحنا ٢٠: ٣١

٦٩-***** أنيكيوس مانليوس سقرينوس بونثيوس (٤٨٠
- ٥٢٤م)، موظف حكومي رسمي إيطالي كتب
كتابه مواساة الفلسفة وهو في السجن ينتظر حكم
الإعدام بتهمة الخيانة العظمى. بونثيوس: عزاء
الفلسفة، ترجمة: عادل مصطفى، مراجعة: احمد
عثمان، دار رؤية، ط١، القاهرة، ٢٠٠٨، ص٢٨٢.

٧٠- توما الاكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج١، ص٢١.

٧١- المصدر نفسه، ج١، ص٢١.

٧٢-*****، المعروف بالإنجليزية باسم Gregory the Great (٥٤٠-٦٠٤)، وقد أصبح بطريركاً
في روما من يوم ٢ سبتمبر ٥٩٠ حتى وفاته.
وقد اشتهر بكتاباتاته، والتي فاقت سابقه كبابا
روماني. ويُطلق عليه أيضاً جريجوري المحاور
(غريغوريوس دايالوجوس)، وذلك بسبب

حواراته العديدة. يراجع : تاريخ الفكر المسيحي
عند آباء الكنيسة ، ص ٧٦٤-٧٦٥ .

٧٣- رسالة بولس الرسول إلى تيطس ١: ٩

٧٤- على سبيل المثال ينظر الى الصحاح الخامس عشر
من رسالة بولص الاولى الى اهل كورنثوس

٧٥- توما الاكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج١، ص٢١

٧٦- المصدر نفسه، ج١، ص٢١

٧٧- المصدر نفسه، ج١، ص٢٢

٧٨- رسالة بولس الرسول الثانية إلى أهل كورنثوس ١: ٥

٧٩- أراتوس شاعر يوناني تعليمي ولد تقريبا حوالي
العام ٣١٥ ق م في صولي في قيليقية وكان قد دعي
حوالي العام ٢٧٦ ق م لبلاط أنتيغونوس الثاني
غوناتاس المقدوني حيث كتب أشهر قصائده فاينومينا
Phaenomena أو الظواهر. ثم أمضى بعض الوقت
مع أنطيوخس الأول السلوقي ولكنه بعدها عاد إلى
مقدونيا ومات هناك حوالي العام ٢٤٥ ق م يراجع
موقع الويكيبيديا

٨٠- سفر أعمال الرسل ١٧: ٢٨

٨١- توما الاكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج١، ص٢٢

٨٢- اوغسطين : الرسائل المتبادلة بين القديسين
هيرونيمس وأوغسطينس ، نقلها الى العربية: سعد
الله سميح جحا، دار المشرق، ط١، بيروت لبنان،
٢٠١١، ص١٩

٨٣- ينظر: اوغسطين : الرسائل المتبادلة ص٣٦-٤٠
كذلك ص٧٢

Epistemological Foundations of Aquinas Theology

Dr. Ahmed Abdalsadh zwayyer

Abstract

This research studies Man's need for knowledge of theology along with the human mind which is capable of knowing the first causes. But Tommaso d'Aquino thinks that the source of Divine theology is extremely accurate and clear and the topic of theology (Allah) and its relation to molecular sciences do not underestimate it. But, on the contrary, they signify it and dealing with them indicates originality of this science and not weakness. Theology is one of the noblest sciences for reasons such as: first, its topic is Allah; second, the clarity of its source (Revelation). Third, the accuracy of its results (certainty). The research seeks to find out what we have mentioned according to the Christian dogmatic system.

قراءة تحليلية للبحث القرآني في كتابات محمد أركون

د. مصطفى عبد الستار مول (*)

المقدمة

الحمد لله الذي أنزل القرآن العظيم عبرة لمن تدبر، وأصلي وأسلم على من أُنذِرَ وبَشِّرَ سيدنا محمد صلى الله عليه وعلى آله الطيبين الطاهرين، وأصحابه الغر الميامين، أما بعد : تعد كتابات أركون من أوسع الكتابات انشاراً وقبولاً في الأوساط الغربية والشرقية ، إذ انتشرت كتاباته في أوروبا وأمريكا فضلاً عن ترجمتها إلى اللغة العربية ، فكان لزاماً على الباحثين تناول تلك الكتابات بالدراسة والنقد ، ومما يرفع من قيمة تلك الكتابات أنَّ أركون يعد من أبرز تلامذة المُستشرقين ، ومما تَزَالُ أفكاره وأطروحاته مُتنبئة من معاصريه ، وممن جاء بعده من المستشرقين المُشتغلين بالدراسات الإسلامية بالإضافة إلى التيار الحداثي في العالم الإسلامي .

سعى أركون في كتاباته إلى تشكيل الرؤية الاستشراقية حول القرآن الكريم والنبى محمد

(ص) حاشداً لذلك الغث والسمين ، ومن هذه الرؤية يتطرق أركون لسلب الوحي الإلهي عن القرآن الكريم بكونه التعبير الحداثي للفكر العربي ، إذ يرى من خلاله أنَّ القرآن الكريم وثيقة تاريخية تُوضح الرؤية حول حياة النبي محمد (ص) وَحَقَبَتِهِ ولا تتعدها ، مدعياً أنَّ انتقال تلك الحقبة المحمدية وما نزل فيها من نصوص دينية إلى عصرنا هذا يتطلب من رؤية أركون الحداثية : إعادة قراءة النص القرآني ، والذي يعني فيه تفرغ النص القرآني من محتواه ومعانيه المنزلة من الله تعالى وإعطائه معاني تتفق مع رؤية أركون الحداثوية.

يواجه القرآن الكريم في عصرنا هذا مجموعة من التحديات على المستوى الداخلي والخارجي ، تعرض فيها للهجمات ممن خالف مضامينه وتصدى لدعوته ، فكان من أخطر الهجمات ما طرحه أركون في رؤيته الحداثوية التي تريد إعادة قراءة النص القرآني ضمن

(*) مديرية تربية الكرخ الثانية / وزارة التربية

المضامين الحداثوية بعيداً عن الأصول اللغوية والظروف التاريخية التي تقدم النص القرآني بسياقه الذي تنزل لأجله، ولذلك يرمي هذا البحث إلى أن يكون مساهمة بسيطة تصب في الاتجاه العلمي للجهود السابقة في الكشف عن منهج أركون ومقدماته الفكرية والتاريخية .

تنبثق مشكلة البحث من إدراك الباحث، تميز كتابات أركون حول القرآن الكريم، وتأثيرها الواسع في الساحة الفكرية المعاصرة، ولذلك يسعى البحث إلى الإجابة على اسئلة عدة، أبرزها :

١ - ما المنطلقات الفكرية التي انطلق منها أركون في تعامله مع النصوص القرآنية ؟
٢ - ما المصادر التي استند إليها أركون في كتاباته ؟

٣ - ما المناهج التي استعملها أركون في تناول النص القرآني ؟

٤ - ما الأنماط الأسلوبية التي استند إليها أركون في تقرير النتائج والأطروحات التي تبناها في كتاباته ؟

٥ - ما النتائج التي توصل إليها أركون في كتاباته، وما أبعادها وخطورتها على العقيدة الإسلامية ؟

إذ تركزت الدراسة على توضيح منهجية أركون حول القرآن الكريم، وذلك من خلال تفكيك آرائه، وعرض الموضوع على شكل مباحث قرآنية، اتبع فيها الباحث المنهج التحليلي، وذلك بانتقاء نماذج متنوعة من مقولات أركون وأطروحاته حول القرآن الكريم، ثم دراستها علمياً وبصورة موضوعية - من ناحية المصادر التي اعتمد عليها أركون والنتائج التي توصل إليها - مُستنداً إلى شواهد من الأدلة العقلية والنقلية عبر منهج علمي وموضوعي

وفقاً لمناهج البحث العلمي. وعلمي هذا ليس اصطلياداً للأخطاء أو تتبع الزلات، وإنما هو عمل علمي نقدي هادف يركّز على النقد الفكري لمشروع أركون الفكري من جانبين، هما : الجانب التاريخي، والجانب الآخر: المنهجية العلمية المنبثقة من طريقة الفهم والطرح العلمي، إذ لهذين الجانبين الأهمية الكبرى في المشروع الأركوني الحداثوي .

التمهيد : معالم من حياة أركون

مرّ محمد أركون في حياته بمحطات مختلفة ساهمت في تشكيل أبرز المعالم المنهجية التي تضمنتها كتابات أركون في كتاباته حول القرآن الكريم .

ولد محمد أركون في تاوريت ميمون في منطقة القبائل الكبرى بالجزائر عام ١٩٢٨م من عائلة بربرية، دخل المدرسة الابتدائية، لكنه غادر هذه المنطقة في سن التاسعة ليلتحق بأبيه الذي كان يملك دكاناً للبضائع في منطقة عين العرب (قرية يكثر فيها الفرنسيون بالقرب من مدينة وهران)، ولأن لغته الأصل الأمازيغية اضطر إلى تعلم العربية والفرنسية جنباً إلى جنب، وتأثر بخاله المنتمي لإحدى الطرق الصوفية، وكان يحضر معه مجالس الصوفية في تلك القرية ثم أتم تعليمه الثانوي في مدرسة مسيحية عام ١٩٤٥م، بعد ذلك دخل الجامعة لدراسة الأدب العربي في جامعة العاصمة الجزائرية ما بين ١٩٥٠ - ١٩٥٤م، وفي الأول من نوفمبر عام ١٩٥٤م دخل جامعة السوربون ليقدم امتحانه في عام ١٩٥٦م، قدّم رسالته لدرجة الدكتوراه عن ابن مسكويه عام ١٩٦٨م، وفي عام ١٩٧١م أصبح أستاذاً للفكر الإسلامي في جامعة السوربون، وأستاذاً زائراً في عدد من الجامعات والمعاهد العالمية،

ولاسيما معهد الدراسات الإسماعيلية في لندن، وكان له اهتمام واضح بالفكر الباطني، وفي عام ١٩٩٩م أسس معهداً للدراسات الإسلامية في فرنسا...

والمأمل في هذه النبذة الموجزة لحياة محمد أركون، بجانب عوامل أخرى، يجد أن حياته الاجتماعية وتكوينه العلمي كان لهما الأثر الواضح في تكوين خلفيته الفكرية، فقد درس المرحلة الثانوية في مدرسة تنصيرية، وحضر الحلقات الصوفية، ودرس في السوربون على عدد من المستشرقين الفرنسيين، وكان له اهتمام واضح بالفكر الباطني^(١).

المبحث الأول : منهج أركون في كتاباته

يعد أركون من أبرز الحداثيين الذين صَدَّروا إلى العالم الإسلامي المنهج الحداثي العلماني، مشككاً بالوهية الوحي القرآني، مقارباً في رؤية المنهجية الاستشراقية في التعامل مع الوحي القرآني، ويمكن تقسيم أبرز معالم المنهج الأركوني على ثلاثة مطالب :

المطلب الأول : محمد أركون والحداثة

قبل أن نذكر موقف أركون من الحداثة ينبغي التعريف بمصطلح الحداثة، فالحداثة : (Modernisme) تطلق على : «نتائج المجتمعات المتقدمة في السياسة والاقتصاد والاجتماع، وما يميز هذه المجتمعات التي تتسم بالحداثة، مقارنة بالمجتمعات التقليدية، هو قدرتها على الابتكار والتغيير، ويعد التغيير هذا قيمة حداثية نقبضها المحافظة، وهي القيمة الأساسية في المجتمعات التقليدية»^(٢).

ويعرف الدكتور محمد أركون الحداثة بأنها:

«استراتيجية شمولية يتبعها العقل من أجل السيطرة على كل مجالات الوجود والمعرفة والممارسة عن طريق إخضاعها لمعايير الصلاحية أو عدم الصلاحية»^(٣)، وفي تعريفه هذا يشدد أركون على شمولية العملية الحداثية، فلا يمكن الأخذ ببعض عناصر الحداثة دون بعض، ويلزم من هذا خضوع المجتمع بمجالاته كلها للحداثة التي يبشر لها أركون.

ومفهوم الحداثة يخضع للعديد من المفاهيم، ولا يمكن حصره في معنى محدد، فالحداثة التي يريدها أركون تقوم على الآتي :

١ - يعد الإنسان مشكلة محسوسة بالنسبة للإنسان.

٢ - مسؤولية معرفة الواقع تقع على عاتق الشخص.

٣ - تشكل معرفة الواقع جهداً مستمراً من أجل تجاوز القيود البيولوجية- الفيزيائية والاقتصادية والسياسية والثقافية.

٤ - تهدف هذه المعرفة إلى الخروج خارج السياق الدوغمائي^(٤) المغلق.

٥ - يشبه هذا المسار بمسيرتين، الأولى: مسار الصوفي في حركته الروحية المتواصلة باتجاه الله، ومسار الباحث الذي يرفض التوقف عند نتائج بحثية معينة^(٥)، فالحداثة تشترط معرفة الواقع ودراسته دراسة مباشرة، لعل منها العلاقة بين (الإسلام وأوروبا والغرب)، إذ يرى أنَّ هذه العلاقة قد تعرضت إلى محاولات أدلجة مهووسة ومبالغ فيها، لذلك يطالب بحل هذه الإيديولوجيا الكثيفة من أجل إحلال الصورة التاريخية (الواقعية) محل الإيديولوجية، من خلال تطبيق المنهج النقدي لتحليلها^(٦).

ومن هذه المقدمة يخلص أركون إلى نتيجة تفيد : أنَّ القرآن الكريم والكتب السابقة تعاني من سياق واحد، واضعاً القرآن الكريم مع الأنجيل

في مستوى واحد من الثبوت والدراسة، خاضعاً تلك الكتب إلى الرؤية الحداثية وآلياتها، وفي عمله هذا النقدي السلبي النافي لجميع الحقائق العلمية والتاريخية لا يمكن بحال أن يوصف بكونه مذهباً فكرياً بديلاً عن المنهج الإسلامي؛ مقدماً العدمية بديلاً عن المنهج الإسلامي أو التجديد له، فالشك والجحود بكل شيء لن يكون أبداً بديلاً للإيمان، إذ هذا العدم لا يكون ديناً ولا يبنى خلقاً، وهو يرى - مع هذا - ضرورة النظام في حياة الناس ويرى أهمية القوانين وهذه القوانين عنده تنشئها الضرورة الاجتماعية، لكن أي مجتمع وأية قوانين، أما المجتمع فلا يرى أركون أن يكون للإسلام سلطة عليه؛ إذ ليس للإسلام أن يسن القوانين لتنظيم المجتمع، مشككاً في المصادر الإسلامية أولاً، مفترضاً عدميتها في حال ثبوت شيء منها فليس لها حقائق ولا معاني تمس الناس، وإذا فهم معنى منها فتلك المعاني جاءت للحاجة والضرورة؛ ولذلك يمكن القول: إن فكر أركون ينطلق من التشكيك في المصادر الإسلامية وتفريغ محتواها من المعاني والواقعية، مستعيناً في دعواه بمصطلحات التجديد والحداثة.

المطلب الثاني: محمد أركون والاستشراق

تمكن الفكر الاستشراقي من الهيمنة على الساحة الفكرية العربية منذ بداية القرن المنصرم، إذ كان للمستشرقين اسهامات ومشاركات واسعة في البلاد العربية علمياً وسياسياً واجتماعياً، مما دفع بكثير من المفكرين والباحثين إلى تبني الفكر الاستشراقي ونشر مضامينه، فكان أركون ممن تأثر بهم ودرس عليهم، منطلقاً من ذات المنطلقات الفكرية التي انطلق منها المستشرقون، فظهرت

علاقة أركون الوطيدة بأساتذته المستشرقين من أمثال: روبير كاسبار، وكلود جيفري، والأب جيفري هو أحد أعضاء مجموعة باريس التي يرأسها الأب روبير كاسبار، وهما من رجال اللاهوت المسيحي، يؤمن كاسبار بأهمية الحوار مع الإسلام وفقاً لما يدعيه: بالاحترام المتبادل، وأهمية البحث التاريخي الذي يؤكد عليه أركون، وتعمل مجموعة باريس ضمن جماعة أوسع في البحث الإسلامي المسيحي، تضم هذه المجموعة: فرانسوا سميث فلورنتان، وجان لامبير، وكلود جيفري، وقد احتضن كاسبار المفكر الحداثي محمد أركون؛ ليكون عضواً في مجموعة باريس؛ أما أهمية الأب جيفري فتكمن في أنه صديق شخصي لأركون، يحترمه ويجله كثيراً، ويتردد عليه ويستمع لأرائه، بل يتوق بشدة إلى معرفة تعليقاته وملاحظاته على الأفكار والنصوص.

وقد عقد الدكتور نعمان السامرائي من جامعة الملك سعود مقارنة بين ما قدمه إدوارد سعيد من آراء في كتابه (الاستشراق) وغيرها من الكتب التي تناولت قضايا متشابهة حول العلاقة بين العالم الإسلامي والغرب، وبين ما كتبه محمد أركون، وفي الكتاب يتعجب المؤلف من باحث اسمه محمد وينتسب إلى الإسلام ويكتب عنه بأسلوب المستشرقين الحاقدين منهم بصفة خاصة، إذ يقول السامرائي عن أركون: ومن هنا وجدته يمدح كل فكر منحرف، وكل نحلة هدامة، وفي مقابل ذلك يشن الغارة على كل فكر إسلامي^(٧)، وهذه العبارة يمكن أن تختزل كثيراً من معالم منهج أركون في كتاباته حول الإسلام.

وضعيتها وتاريخيتها^(١٣)، إلا إنه مع ذلك يتفق مع المستشرقين في كثير من مناهجهم وأقوالهم .

وفي هذا السياق يتفق أركون مع كثير من الكتاب العرب الذين ساروا على خطى المستشرقين ، كامتداحه علي عبد الرازق على ما أورده في كتابه (الإسلام وأصول الحكم)، مدعيًا أنه لم يكن للخلافة الإسلامية أساس ديني، وأنها صنعت لنفسها وجهًا دينيًا بواسطة الفقهاء^(١٤).

المطلب الثالث : أركون والتصوف

نشأ أركون في بيئة صوفية ، وكانت لها أثرًا واضحاً في تقبله للفكر الصوفي الروحاني، ولذلك يمتدح في كثير من كتاباته التفسيرات الباطنية ، إذ يقول: « فلا يمكن أن نتكلم عن الإسلام دون أن نخصص فصلاً كاملاً للتيار التقني المتزهد المدعو في الإسلام بالصوفي ، وهو تيار فكري يمتلك معجمه اللغوي والتقني الخاص به ، كما يمتلك خطابه المتميز ونظرياته المتفردة ... إنَّ التصوف في مقصده النهائي الأعظم يمثل أولاً : التجربة المعاشة نتيجة اللقاء الحميمي والتوحيدي بين المؤمن والإله الشخصي»^(١٥)، قائلاً عنهم: «ولهذا السبب وصفوا تجربتهم بأسلوب مؤثر وحذاقة في التحليل تفرض إعمالهم حتى يومنا هذا على الباحثين في علم النفس الديني»^(١٦)، ويستطرد أركون في تضخيم دور القراءات الرمزية والتفسيرات الباطنية للصوفية^(١٧).

يمتد منهج أركون إلى التفسيرات الرمزية أو المذهب الرمزية لدى فرويد، وماركس، ونييتشه، والتي ترى أنَّ الرمز حقيقة زائفة لا يجب الوثوق به بل يجب إلزائها وصولاً إلى المعنى المختبئ وراءها، فالرمز مجرد وسيلة

وفي المقابل يمتدح أركون كتابات المستشرقين ويصف إسهاماتهم بأنها ساعدت بشكل علمي في تقدم الدراسات القرآنية ، أو كما يعبر : بتقدم معرفتنا العلمية بالقرآن^(١٨) ، واصفاً جهودهم بالعلمية ، وفي هذا الاطلاق جانب أركون الصواب ؛ لأنَّ المعرفة الصحيحة بالقرآن لا نجدها في مؤلفات المستشرقين و تلامذتهم ، وإنما نجدها في كتابات علماء الإسلام الأوائل الذين بحثوا في علوم القرآن الكريم وفقاً للأصول اللغوية والروايات التاريخية .

ويؤكد أركون على علمية النتائج الاستشراقية، قائلاً : « إنهم يُقارعون المسلمات والفرضيات الإسلامية ، باليقين العلمي^(١٩) (*) ، مدعيًا أنَّ الاستشراق الآن هو: وحده الذي يؤدي إلى تقدم الدراسات في مجال الثقافة الإسلامية والفكر العربي، كما كان عليه الحال أيام جولدزيهر وجوزيف شاخت^(٢٠).

وكثيراً ما يمهّد أركون في هجومه على التراث العربي بالمقارنة بينه وبين التجارب المسيحية وتطورها، إذ يقول: الصراعات الهائجة التي حصلت بين المسيحية الأوروبية وبين العلم الحديث ، سوف تحصل مع الإسلام، وربما كنا قد أصبحنا على أبوابها الآن^(٢١)، فبما أنَّ المسيحية دخلت في صراع مع العلم الحديث، فإنه سيحدث الشيء ذاته مع الإسلام ، متغافلاً عن المساحة التي حازها العلم موضوعاً ومنهجاً في القرآن الكريم والسنة النبوية .

ينتقد أركون في تقديمه لمشروعه الذي يتعلق بالدراسات الإسلامية الذي يسميه: التطبيقات الإسلامية^(٢٢)، بعض الوسائل المنهجية الاستشراقية الكلاسيكية المغرقة في

البحث والتعبير، وأدى بالتالي إلى تأخر الفكر الإسلامي^(٢٢).

المبحث الثاني : منهجية أركون في قراءة القرآن الكريم

اتبع أركون المناهج الحداثية في تعامله مع القرآن الكريم ، موافقاً في جوانب عدة من كتاباته المنهجية الاستشرافية في تناول القرآن الكريم ، متوسلاً بعبارات منمقة وأسلوب مميز عن غيره من الكتاب المعاصرين .

المطلب الأول : أركون وتاريخ القرآن الكريم
يعتمد أركون في كثير من كتاباته عن القرآن الكريم على منهج النقد التاريخي^(٢٣) ، ذلك لأنه يعد القرآن الكريم وثيقة تاريخية تعبر عن حياة النبي محمد (ص) وحقبته التاريخية، وهذا المنهج شاع استعماله عند المستشرقين في بحوثهم عن مصدر القرآن الكريم الذي يمثل عندهم خليطاً من نصوص توراتية وإنجيلية فضلاً عن أساطير عربية وغيرها من المصادر المزعومة، ولذلك سعى أركون في استيراد المنهجية الاستشرافية وتطبيقها على القرآن الكريم ، قائلاً : «ينبغي القيام بنقد تاريخي لتحديد أنواع الخط والحذف والإضافة والمغالطات التاريخية التي أحدثتها الروايات القرآنية بالقياس إلى معطيات التاريخ الواقعي المحسوس»^(٢٤) ، فهم يدرسون القرآن في حدود الحقبة الزمنية التي ظهر فيها وفي ضوء البيئة الاجتماعية والثقافية التي عمل عبرها مع التأكيد على نسبية وعدم اتساع قواعده ومفاهيمه لتطبق على حقب زمنية لاحقة.

ويؤكد أركون على مفهوم التاريخية، بتشجيعه على الدراسات التاريخية^(٢٥)، ويميز الدكتور هاشم صالح بين مفهومين: التاريخية L'historicité ، التي تعني: دراسة التغير

للثورة على كل غيبي مقدس، وأنّ الوحي الإلهي - كما يزعمون - مجرد أسطورة لا حقيقة له... وقف أركون من فقهاء القرآن المؤسسين في صدر الإسلام موقفاً مغايراً ، قائلاً : الشيء الذي ينبغي أن يحظى باهتمامنا هنا وينبغي التركيز عليه هو ذلك الزعم المفرط والغرور المتبجح الذي يدّعيه الفقهاء بأنهم قادرون على التماس المباشر بكلام الله، وقادرون على الفهم المطابق لمقاصده العليا ثم توضيحها وبلورتها في القانون الديني^(٢٦)، واصفاً الفقهاء بالانتهازية ، إذ يقول سوف نرى فيما بعد أن انتهازية المشرعين تصبح أكثر وضوحاً وجلاءً عندما ينتطعون لتعيين الآيات الناسخة والمنسوخة^(٢٧)، مدعياً أنّ الفقهاء كانوا يعتمدون في صدر الإسلام على آرائهم الشخصية في تقريرهم الأحكام الفقهية فيما يتعلق بالأحداث والوقائع المستجدة، ثم يُضفوا عليها الصفة الشرعية^(٢٨)، متهماً إياهم بالتلاعب في الآيات القرآنية، قائلاً : إنّ المشرعين من البشر (أي الفقهاء) قد سمحوا لأنفسهم بالتلاعب بالآيات القرآنية من أجل تشكيل علم للتوريث يتناسب مع الإكراهات والقيود الاجتماعية الاقتصادية الخاصة بالمجتمعات التي اشتغل فيها الفقهاء الأوائل^(٢٩).

يصف أركون في معظم كتبه منهج جمهور المسلمين بـ(الأرثوذكسية) التي تعني في نظره- الجمود والانغلاق الفكري؛ وفرض تفسيرهم لنصوص الكتاب والسنة بالقسر والقوة وعدّه التفسير الوحيد الصحيح المستقيم، وما عداه هرطقة وضلالاً، مدعياً أنهم يمارسون رقابة أيديولوجية صارمة على كل الفئات الاجتماعية وعلى كل مستويات الثقافة في البلاد الإسلامية، مما حدّ كثيراً من حرية

والتطور الذي يصيب البنى والمؤسسات والمفاهيم من خلال مرور الأزمان وتعاقب السنوات، وبين مفهوم: التاريخوية Lhistoricisme، التي ترتبط بالفلسفة الوضعية^(٢٦)، التي انتشرت في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وتعني: دراسة التاريخ وكأنه محكوم بفكرة التقدم المستمر في اتجاه محدد وثابت ومعروف سلفاً، أما التاريخية فلا تنتبأ بأي تحرك مسبق للتاريخ في اتجاه معين، بل تترك حركة التاريخ المستقبلية مفتوحة باتجاه كل الاحتمالات^(٢٧).

ولذلك فإن ما يسميه أركون: بمنهج التاريخية، الذي اعتمده في دراساته للقرآن الكريم الذي يرى أنه محكوم بظروفه التاريخية الزمانية و المكانية التي نزل فيها، فلا يتجاوزها، ولا يخرج عن قيودها الصارمة، فكل شيء مشروط بتاريخيته أو بلحظته التاريخية التي ظهر فيها^(٢٨).

وفي هذا السياق يحاول أركون أن يعطي للنظرية — التي أخذها من أساتذته المستشرقين — القوة والأهمية إذ يصور للقارئ أن الإسلام والأديان الأخرى تحاول أن تمنع اتباعها من تطبيق المنهجية التاريخية في التعامل مع الكتب المقدسة، قائلاً: إن العقائد الدينية تُحاول حماية حقائقها من مناهج النقد والبحث التاريخي؛ ذلك لأن الحقائق الدينية لا تتطابق مع الحقائق الواقعية من تاريخية، أو فلكية، أو فيزيائية، أو غيرها، لذا فإن العلماء من كل الأديان، بما فيها الإسلام، يُحاولون منع تطبيق المنهجية التاريخية على النصوص المقدسة^(٢٩)، وأركون في مقولته هذه ارتكب مغالطة واضحة، بمقارنته الإسلام بالأديان الأخرى، فكلامه ليس له قيمة في مجال البحث القرآن الكريم، ذلك

لأن القرآن الكريم تم حفظه وتدوينه في حياة الرسول(ص)، ومن هذا المنطلق ليس له تاريخ بالمعنى الذي فهمه علماء نقد التور انجيل^(٣٠) في دراستهم للعهد القديم والعهد الجديد حيث مرّت نصوص العهدين بمراحل تاريخية طويلة قبل تثبيت نصوصها، وهي مدة تصل إلى ألف عام بالنسبة للعهد القديم وأربعة قرون بالنسبة للعهد الجديد، وهذا هو المقصود بعبارة (تاريخ النص) عند علماء نقد التور انجيل، وهذه الرؤية من الصعب تطبيقها على القرآن الكريم الذي حُفظ ودُوّن في فترة نزوله على الرسول(ص)، ولم يمر بمراحل تطور وتحريف وتغيير تؤدي إلى البحث عن تثبيت النص كما حدث لكتب اليهود والنصارى، وعبارة تاريخ النص تعني المسافة التاريخية الفاصلة بين زمن نزول النص وبين زمن تثبيت النص^(٣١)، لذلك فإن من أبرز معالم هذا المنهج: اعتماده الاستقراء الناقص، الذي يعتمد على الأحداث البارزة التي تؤدي غالباً إلى الخطأ في الحكم، فضلاً عما يصدر عن هذا المنهج من أحكام جازمة مُستندة في الغالب على مسائل تاريخية قديمة ليست لدينا جميع مُستنداتها^(٣٢)، في المقابل يزعم أركون: أن التوراة هي مصدر موثوق صحيح، في حين يعمم حكمه في مقولته السابقة بأن جميع الكتب الدينية بما فيها التوراة تضم حقائق دينية لا تتطابق مع حقائق التاريخ والفلك والفيزياء؟ إن التناقض وعدم الاستقرار في كتابات أركون وتعدد اقتباساته من المستشرقين مما جعل التناقضات والمغالطات سمة تتسم بها تلك الكتابات، يمتد هذا المنهج إلى مذاهب قديمة قدم الإسلام من قبيل مشركي العرب، أو اقدم إلى أرباب الديانة اليهودية، إذ يذكر القرآن الكريم هذه الحقيقة في قوله تعالى: { يَا أَهْلَ

الْكِتَابِ لَمْ تَلِسُونِ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْفُرُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ} آل عمران (٧١) . واستمرارا لهذا المنهج يقول أركون عن نفسه: إنه كان يطمح بأن يُخضع الإسلام للدراسة و الأشكـلة - أي إثارة الإشكالات و الشبهات حوله- ، بالاعتماد على نتائج العلوم الإنسانية على غرار ما حدث للمسيحية في أوروبا(٣٣).

لا يرى أركون توافقاً بين معطيات القرآن الكريم وبين الحقائق التاريخية ، زاعماً: أنَّ الروايات التاريخية القرآنية أحدثت أنواعاً من الخلط والحذف والإضافة والمغالطات بالقياس إلى معطيات التاريخ الواقعي المحسوس(٣٤)، لا يقدم أركون في هذا الافتراء على القرآن الكريم دليلاً واضحاً على دعواه بل يهاجم الروايات التاريخية التي ذكرها القرآن ، في المقابل يعرف أركون جيداً أنَّ القرآن الكريم ليس كتاباً في التاريخ ، و إنما كتاب هداية أنزله الله تعالى لبني الإنسان فيه الهداية والرشاد من : أخبار الأنبياء وأحكام الحلال والحرام ، وتركيز الأخلاق والسلوك ، في الوقت ذاته أشتمل القرآن الكريم على كثير من الحقائق العلمية والتاريخية ، التي ذكرها الله تعالى لإغراض متعددة في مقدمتها تأييد للنبي محمد(ص) في رسالته الخالدة .

ومما يدل على تخطيط أركون في استعماله لمنهج النقد التاريخي تناقضاته المتكررة، واعترافه بعدم جدوى ذلك المنهج، قائلاً : « ولهذا السبب أقول بأنَّ البحث التاريخي الأكاديمي أنهك نفسه من دون جدوى ، من أجل تقليص الصحة الإلهية للخطاب القرآني ، وذلك عن طريق الإكثار من ربطه بالمرجعيات القديمة»(٣٥)، فهذا الاعتراف يؤكد فشل الدراسات الاستشراقية ومن نهج نهجهم

في استعمال منهج النقد التاريخي في الدراسات القرآنية ، وإخضاع القرآن للمقاييس والمعايير البشرية.

أركان وتدوين القرآن الكريم :

ينتقل أركون في تناوله البحث التاريخي للقرآن الكريم إلى قضية النقل الشفوي ، قائلاً : نجد أنفسنا أمام المشكلة الضخمة للكلام الشفهي -أي القرآن- الذي أصبح نصاً(٣٦)، متخذاً من مرحلة النقل الشفوي مشكلة تقلل من موثوقية القرآن الكريم ، وهذه المشكلة لا يجدها الباحث إلا عند المستشرقين الذي يرون عدم حجية النقل الشفوي في البحث التاريخي ، في حين اعتمد علماء العرب على الرواية الشفوية في نقل علومهم وآدابهم ، فلا يوجد في تاريخ تدوين القرآن الكريم أية مشكلة تتعلق بموثوقية القرآن الكريم وحفظه .

يتناول أركون قضية تدوين القرآن الكريم بشكل يوحى وبشير لدعوى التحريف، وأنَّ تحريفاً وتدخلأ حدث في النص القرآني أثناء انتقاله من المرحلة الشفوية إلى مرحلة التدوين، فأركون يرى : إنَّ القرآن مرَّ بمرحلتين ، الأولى : شفوية زمن النبي (ص) ، والثانية : مكتوبة مغلقة ناجزة نهائية تمت زمن التدوين الرسمي(٣٧) .

إن انتقال القرآن من الشفوية إلى التدوين لا يمثل مرحلة جديدة تختلف عن سابقتها ، بل هي مسيرة واحدة ، انتقل بها القرآن الكريم من الحفظ في الصدور إلى الكتابة في السطور ، وهذا الانتقال يمتد منذ نزول الوحي إلى الجمع الكلي في زمن أبي بكر الصديق -رضي الله عنه- امتداداً لتوحيد المصاحف في زمن عثمان بن عفان -رضي الله عنه- وهذا العمل يمكن وصفه بأنه : عمل تنظيمي لتلقي القرآن

وتوثيقه منذ مدة نزوله ، وفي السياق ذاته يزعم أركون: إنَّ النص القرآني الشفوي دُونَ كتابة في ظروف تاريخية لم تُوضَح حتى الآن ، ولم يُكشف عنها النقاب^(٣٨)، فدعوى أركون بعدم وضوح الظروف التاريخية التي دَوّن فيها القرآن الكريم : باطلة لا تستند إلى دليل ، مشيراً أنَّ هناك تدخلاً ومشاركة غامضة من كتّاب القرآن الكريم يكتشف منها المؤامرة المفترضة في مخيلة أركون .

وانطلاقاً من المناهج الاستشراقية التي استعملها أركون في بحوثه القرآنية ، عامداً إلى إثارة الشكوك والشبهات التي يروج لها ويبني عليها أوهامه ، ومن أساليبه التي تصب في سياق دعوى تحريف القرآن مقارنته بين مراحل توثيق الأنجيل وبين القرآن ، قائلاً: إنّه إذا كانت الأنجيل دُوت فيما بين (٧٠ - ١٠٠) سنة ، من موت المسيح ، فإنَّ القرآن أيضاً له مرحلة شفوية عندما دَوّن بعد (٣٠ سنة) حسب التراث المعروف على حد زعمه^(٣٩)، ومقولته تحتوي على الأباطيل والفرضيات ، فلا مجال للمقارنة التاريخية بين الأنجيل والقرآن الكريم من جهة التوثيق ، فإذا كانت الأنجيل دُوت ما بين (٧٠-١٠٠) سنة ، من وفاة المسيح-عليه السلام- و ليست لها أسانيد ، فإن أمر القرآن الكريم يختلف تماماً، فهو قد حُفظ ودُوّن كله زمن رسول الله(ص) ، ووصلنا بالتواتر مكتوباً محفوظاً مُسنداً ، أما حكاية الثلاثين سنة ، فهي دعوى تخالف ما ثبت بأنَّ القرآن دُوّن كاملاً في زمن رسول الله (ص)، وجُمع في زمن أبي بكر بالسنة ذاتها التي تُوفي فيها النبي(ص) في سنة (١١ للهجرة) ، ووُحِد المصحف في زمن عثمان سنة ٢٥ هجرية ، فبينه وبين وفاة رسول الله (ص) (١٤ سنة)، وليس (٣٠ سنة)

، فضلاً أنَّ أركون ذكر: إنَّ المصحف كان قد استغرق (٢٥ سنة) بعد وفاة النبي (ص) حتى اكتمل زمن عثمان^(٤٠)، وهذا التناقض لا يعدوا أن يكون منهجاً لأركون في بحوثه القرآنية؟.

أركون وجمع القرآن الكريم :

ينسب أركون تدوين القرآن وجمعه للخليفة الراشد عثمان بن عفان -رضي الله عنه وأرضاه - وهذه النسبة لم تكن اعتباطاً وتخبطاً منه ، قاصداً من مقولته التأكيد على الانتقال المتباعد في توثيق القرآن الكريم والسير في اتجاه التحريف ، فكما تأخرت الفترة الزمنية للتدوين أو الجمع كلما كان للتلاعب والتحريف حظاً أقوى كما هو الحال في توثيق التوراة في تدوينها وجمعها ، ولذلك قصد أركون نسبة الجمع والتدوين لسيدنا عثمان ، زاعماً: أنَّ عثمان اتخذ قراراً نهائياً بتجميع مختلف الأجزاء المكتوبة سابقاً ، والشهادات الشفوية التي أمكن التقاطها من أفواه الصحابة الأوائل ، فأدى ذلك إلى تشكيل نص متكامل فُرض نهائياً بأنّه المصحف الحقيقي الرسمي لكل كلام الله^(٤١)، وفي مقولته من المغالطات البينة الواضحة إذ من غير مستند تاريخي نسب جمع المصحف لسيدنا عثمان -رضي الله عنه- ، متغافلاً ما ثبت في الروايات الثابتة أنَّ جمع القرآن الكريم تمَّ في عهد الصديق -رضي الله عنه- وحين قرر سيدنا عثمان توحيد المصحف لم يكن ذلك عملاً فردياً وبلا سبب ، وإنّما فَعَلَ ذلك عندما حدث خلاف بين المسلمين في القراءات والحروف، فقد روي أنَّ حذيفة بن اليمان-رضي الله عنه- جاء إلى عثمان وأخبره بما حدث من خلاف بين المسلمين حول القرآن عندما شهد فتح أرمينيا سنة (٢٥ هجرية) ،

وطلب منه الإسراع لوضع حل قبل أن يختلف المسلمون في الكتاب كما اختلف اليهود والنصارى ، فجمع عثمان الصحابة الذين كانوا بالمدينة ، وتشاور معهم فيها ، فكان الإجماع على مصحف واحد ، فلا تكون فرقة ولا اختلاف ، فوافقوه وقالوا له : نعم ما رأيت^(٤٢) ، وأما قول أركون بأن المصحف استغرق (٢٥ سنة) بعد وفاة النبي(ص) لكي يكتمل زمن عثمان^(٤٣).

لا يستند أركون في دعواه على حقيقة تاريخية ثابتة ، لأن المصحف اكتمل متنّاً وحفظاً وتدويناً- من دون جمع - زمن رسول الله (ص)، فعندما توفي تركه كاملاً ، من دون جمع^(٤٤) ، فجمعه أبو بكر الصديق ووحده عثمان-رضي الله عنهما- ، فالجمع الذي حدث زمن أبي بكر ، والتوحيد الذي تمّ في زمن عثمان ، لم يكن لهما أثر في محتوى القرآن ومتمته ، من جهة الزيادة أو النقصان . فالذي حدث هو أمر شكلي خارجي تنظيمي توثيقي يصب في خدمة النص والحفاظ عليه ، لا أكثر من ذلك ولا أقل .

ومن المغالطات التاريخية التي وقع بها أركون: عدم الدقة في تحديد المدة التي اكتمل بها النص القرآني ، زاعماً أن اكتمال النص كان على مدى: (٢٥ سنة) ، وهي مدة غير دقيقة، لأن النبي(ص) توفي سنة (١١ هجرية) ، وعثمان رضي الله عنه عندما وحد المصاحف كان ذلك عام (٢٥ للهجرة) ، فيكون الفارق الزمني (١٤ سنة) وليس (٢٥ سنة) .

وفي موضع آخر يذكر أركون: إن عثمان بعد موت النبي(ص) ببضع سنوات راح يُشكل نسخة رسمية للوحي- المصحف-^(٤٥) متغافلاً عما قام به أبو بكر الصديق من جمع للمصحف ، فضلاً أنه استعمل عبارة: بضع ، والبضع في اللغة العربية هو العدد ما بين : (٣-٩) كما هو

الغالب عند أهل اللغة ، وعليه فيكون عثمان قد شكّل المصحف حسب زعم أركون ما بين (٣ إلى ٩ سنوات) من وفاة الرسول(ص) وهذا كلام غير دقيق، لأن عثمان شرع في توحيد المصحف بعد (١٤ سنة) من وفاة رسول الله (ص)، وليس بعد (٣ أو ٩ سنوات) من وفاته، فضلاً أن توحيد المصاحف مضى بإجماع الصحابة ومشاركتهم لا كما يصور أركون بأنه عمل فردي .

المطلب الثاني : أركون والوحي القرآني الأول

يتناول أركون لحظة الوحي الأول الذي أنزل على النبي محمد (ص) ، مصوراً تلك الحادثة بتلقي بشري نازعاً عنه الصفة الإلهية للوحي القرآني ، مستمداً رؤياه من الرؤية الاستشرافية تجاه الوحي القرآني، ولذلك يعبر أركون ، عن تلك اللحظة : باللحظة الحداثيّة التي أنشأت أنظمة معرفية وفقهية وقانونية وعقائدية تخالف الأبنية القديمة والأنظمة الجاهلية ، بحسب القرآن، ثم تأسس تراث آخر أنتج حول لحظة الحداثة هذه، تطور وتراكم وتغير تاريخياً بصورة متواصلة^(٤٦).

فتلك اللحظة الحداثيّة هي التي أنتجت وأبدعت القرآن الكريم من منظور أركون ، فالنص القرآني نشأ وتطور بشكل تراكمي انطلاقاً من تلك اللحظة الحداثيّة ، فكان الوحي تعبيراً حداثياً ، وأنّ كلّ الآيات التي تلت تلك اللحظة الحداثيّة كانت مرتبطة بها ، أو كما يعبر عنها أركون بالتراث الذي جاء انعكاساً ورفضاً للبيئة الجاهلية ، يضع أركون مفهوم الحداثة في سياق يؤسس لمفهوم بشرية القرآن وسلب الوحي الإلهي عنه .

المطلب الثالث : أركان ولغة القرآن الكريم

ينظر أركان إلى القرآن الكريم من الناحية المجازية اللغوية ، زاعماً: أن الآيات القرآنية كالأناجيل ليست إلا مجازات عالية تتكلم عن الوضع البشري ، وأن هذه المجازات لا يمكن أن تكون قانوناً واضحاً ، وأن الوهم الكبير هو اعتقاد الناس بإمكانية تحويل هذه التعابير المجازية إلى قانون شغال وفعال ومبادئ محددة ، تُطبق على كل الحالات و في كل الظروف^(٤٨)، إذ يقدم أركان لمصطلح المجاز مفهوماً مغايراً عن المجاز اللغوي، قاصداً أن الخطاب القرآني يتعلق بقوى متعالية بعيدة في خطابها عن الأفعال البشرية وقوانينها، والناظر في الخطاب القرآني يجده ينقسم على نوعين: الأول: واضح بيّن سماه الله تعالى : الآيات المحكمات هن أم الكتاب، والنوع الثاني: يتضمن حقائق ، لكنه يحتمل معان عدة ، يحتاج لفهمها إلى بحث وتدبر وعلم غزير وقد لا يصل إلى معرفتها ، وهذا النوع يسمى بالآيات المتشابهات .

إن مسألة المجاز في القرآن لا يصح النظر إليها إلا من داخل القرآن نفسه ، وليس من خارجه كما فعل أركان ، إن وجود المجاز اللغوي في بعض آيات القرآن ، من قبيل قوله تعالى : {وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ} - سورة يوسف/٨٢، فإن هذا المجاز يُعبر عن الحقيقة و لا ينفيها، كونه أسلوب من أساليب التعبير عن الحقيقة في القرآن الكريم ، علماً أنه مجاز محكوم في دلالته بمحكمات الكتاب و ثوابته ، وليس كما زعم أركان : بأنها مجازات عالية لا تفهم و غير مُحكمة ولا محددة ولا ثابتة، ومن ثم لا يمكن الاحتكام إليها.

إن المتتبع للروايات التاريخية التي تناولت الوحي الأول يتبين له بشكل واضح الحالة الشعورية التي انتابت النبي محمد (ص) حين تلقى الوحي الإلهي ومن أشهر تلك الروايات ما جاء في صحيح البخاري: «حدثنا يحيى بن بكير قال: حدثنا الليث عن عقيل عن ابن شهاب عن عروة بن الزبير عن عائشة أم المؤمنين أنها قالت: أول ما بدىء به رسول الله (ص) من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح ثم حُبب إليه الخلاء وكان يخلو بغار حراء فيتحنث فيه - وهو التعبد - الليالي ذوات العدد قبل أن ينزع إلى أهله ويتزود لذلك ثم يرجع إلى خديجة فيتزود لمثلها حتى جاءه الحق وهو في غار حراء فجاءه الملك فقال اقرأ قال: ما أنا بقارئ . قال: فأخذني فغطني حتى بلغ مني الجهد ثم أرسلني فقال اقرأ قلت ما أنا بقارئ فأخذني فغطني الثانية حتى بلغ مني الجهد ثم أرسلني فقال اقرأ فقلت ما أنا بقارئ فأخذني فغطني الثالثة ثم أرسلني فقال {اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ. خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ. اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ} ، فرجع بها رسول الله (ص) يرجف فؤاده فدخل على خديجة بنت خويلد رضي الله عنها فقال: زملوني زملوني، فزملوه حتى ذهب عنه الروع فقال لخديجة وأخبرها الخبر (لقد خشيت على نفسي)، فقالت خديجة: كلا والله ما يخزيك الله أبداً»^(٤٩)، إذ تبين هذه الرواية الحالة الشعورية للنبي الأكرم (ص) في تلقي الوحي من ناقله جبريل عليه السلام ، فالناظر فيها يجد العلاقة الثنائية في جميع مفاصل الرواية ، لا كما يصور أركان بأن تلك الحادثة نابعة من جهة واحدة .

ينطوي بحث أركون في المجاز القرآني على أبعاد خطيرة ، إذ يرمي هذا البحث إلى سلب المضمون القرآني من معانيه ودلالاته ، زاعماً أنَّ المجازات والاستعارات تغطي على الحقائق في القرآن الكريم ، مدعياً أنَّ علماء المسلمين لم ينتبهوا إلى أنَّ في القرآن مجازات واستعارات ، وأنهم جميعاً — من سنة وشيعة وإباضية — كانوا يأخذون كلام النص على حقيقته وكأنه خالٍ من المجاز ، هذا في حين أننا نعلم أن النص الديني مليء بالمجاز ، بل وينفجر بالمجازات والاستعارات الخارقة والرائعة^(٤٩) ، متغافلاً عن جهود علماء اللغة في هذا البحث ، إذ تتناول الكثير من كتب التفسير واللغة البحث في حقل المجازات والإشارات ، بل اشتهر كثير من المتصوفة بالتفسيرات الباطنية التي تتطلق من البحث المجازي في اللغة ، بل يناقض أركون مقولته السابقة في موضع آخر ، قائلاً عن المجاز إنَّه : «دُرُس كثيرٌ بصفته أداة أدبية لإغناء الأسلوب في القرآن وتجميله .. لم يُدرَس أبداً في بُعد الإوبستمولوجي بصفته محلاً ووسيلة لكل التحويرات الشعرية والدينية والإيديولوجية التي تصيب الواقع»^(٥٠) ، فضلاً عن اعترافه بأنَّ من المفسرين من كان يتناول القرآن تأويلاً رمزياً باطنياً في مقابل من يأخذونه على ظاهره وحرفيته^(٥١) ، والمجاز بالأسلوب الذي يريده أركون أبعد بكثير من المجاز الذي حدث فيه الخلاف بين المسلمين كما ذكر العلامة السيوطي في الإتيان: الاختلاف في وقوع المجاز في القرآن «وأنَّ الذي عليه الجمهور هو: القول بوقوعه ، وقد أنكر الظاهرية وقوع المجاز في القرآن ، ومن الشافعية أنكره أبو العباس القاص ، ومن المالكية أنكره محمد بن أحمد بن خويز منداد ،

وقالوا: إنَّ المجاز أخو الكذب والقرآن منزّه عن الكذب ، وإنَّما يحتاج إلى المجاز من لا يحسن التعبير ، وقد ردَّ السيوطي على أصحاب هذا الاتجاه ، فقال: وهذه شبهة باطلة ، فلو سقط المجاز من القرآن سقط منه شَطْرُ الحُسْن فقد أتفق البلغاء على إنَّ المجاز أبلغ من الحقيقة ، ولو وجب خلْق القرآن من المجاز وجب خلْوه من الحذف والاختصار والتوكيد والتشبيه وغيرها^(٥٢) ، وليس هذا بمكان الحديث عن المجاز ولا الخلاف فيه ، لكن جاء بمناسة توضيح مفهوم المجاز الذي يرمي إليه أركون المقرر: انتفاء مضمون القرآن وسلب معانيه ودلالاته ، عن مفهوم المجاز الذي تناوله علماء اللغة والتفسير .

المطلب الرابع : أركون وترتيب القرآن الكريم

قامت محاولات استشرافية لتغيير ترتيب القرآن الكريم طناً منهم إعادة ترتيب المصحف وفقاً للترتيب التاريخي ، ولكن هذه المحاولات باءت بالفشل الذريع لقلة الروايات الصحيحة التي تتناول هذا الموضوع ، فضلاً عن ارتباط تلك المحاولات بمنطلقات تقرر تحليل النص القرآني بكونه نصاً مؤلفاً من قبل النبي محمد (ص) ، إذ ترتبط تلك المنطلقات بأهداف تقرر التشكيك بالوحي القرآني ، ومن هذا الطرح ينطلق أركون ليشكك بالترتيب القرآني ، زاعماً: أنَّ طريقة ترتيب القرآن الكريم غير منسجم ، ولا متجانس في تركيبه وترتيبه ، فيقول: «قد يبدو من غير المعقول أو المحتمل أن يكون الخطاب القرآني متجانساً و منسجماً ، خاصة إذا ما علمنا أنَّه استمر على مدى عشرين عاماً»^(٥٣) ، في هذه الدعوى يشير

أركون إلى أساذتته المستشرقين بقوله: «طالما عاب عليه الباحثون فوضاه»^(٥٤)، واصفاً القرآن الكريم بالفوضى، مخالفاً أنَّ القرآن الكريم مُحكم مترابط البناء أسلوباً وتركيباً معنى ولفظاً، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، قال سبحانه: {كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ} [سورة هود/١]، وقال تعالى: {كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ} [سورة فصلت/٣]، وأنه كتاب: {لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ} [سورة فصلت/٤٢].

رجوعاً إلى مقولة أركون: بأنَّ الباحثين عابوا على القرآن فوضاه، عبارة فيها تعميم لا دقة فيه، لأنَّ الذين قالوا ذلك في القرآن هم المستشرقون ومن تابعهم، وإلا فإنَّ كثيراً من الباحثين - قديماً وحديثاً - بحثوا في تناسق القرآن وانسجامه، و ترتيب سورته وآياته، وأظهروا كثيراً من أسرارهِ وإعجازه وتماسكه، كالسيوطي في أسرار ترتيب القرآن، و محمود الكرماني في أسرار التكرار في القرآن، و البقاعي في نظم الدرر، فضلاً أنَّ في كلامه اتهاماً للنبي محمد (ص) بإساءة الترتيب للنص القرآني ونسبة الترتيب للنبي محمد (ص)، وإلا فما معنى كلامه: «قد يبدو من غير المعقول أو المحتمل أن يكون الخطاب القرآني متجانساً ومنسجماً، خاصة إذا ما علمنا أنه استمر على مدى عشرين عاماً»^(٥٥)، و ترتيب السور القرآنية عند علماء الأمة هو توقيفياً من الله تعالى لا تدخل فيه للنبي محمد (ص). أما المستشرق بروكلمان فينسب ترتيب السور إلى زيد بن ثابت إذ يقول: «إنَّ زيدا رتب في هذا الجمع السور حسب طولها، وابتدأ بأطولها، بعد الفاتحة التي وضعها على رأس السور

كلها، وعلى هذا المنوال جمع القرآن أيضاً أبي بن كعب، والمقداد ابن عمرو، و عبد الله بن مسعود، وأبو موسى الأشعري»^(٥٦). وغيرها من الأمثلة التي تبين أنَّ أركون كان ناقلاً لأفكار ومغالطات المستشرقين.

يؤكد أركون على مخالفة ترتيب المصحف، قائلاً: إنَّ سورة التوبة المرتبة في القرآن برقم: ١٩، اء تحتل في الواقع رقم: ١١٥ حسب الترتيب التاريخي^(٥٧). والمعروف أن عدد سور القرآن ١١٤ سورة، وليس ١١٥ سورة؟؟

المبحث الثالث: أركون وتفسير الآيات القرآنية

يتناول هذا المبحث منهجية أركون في تعامله مع تفسير الآيات القرآنية بمختلف موضوعاتها، وخاصة في مجال القصص القرآني.

المطلب الأول: أركون والقصص القرآني

يؤكد أركون في أكثر من موضع في كتاباته على البعد الأسطوري للقصص القرآني، وأنَّ مصدر تلك القصص هو الأساطير والحكايات الخرافية، كما في قوله: إنَّ في القرآن بعد أسطوري، و رمزي لهما فيه أهمية كبرى حاسمة^(٥٨)، رابطاً بين الأسطورة وبين الرسالة الإلهية، فيقول: «إنَّ اشتداد الضمير غير المجزأ وجهد العقل الذي يرفده مقابلة الإيمان لإنفاذ الشروط النظرية لإحياء التعاليم الصحيحة للرسالة الإلهية والرجوع إليها، و يبقى أن هذا الجهد قد عمل على استمرار الرؤية الأسطورية، على حساب معرفة وضعية الإنسان وبالتاريخ»^(٥٩)، بل إنَّ أركون يربط الدين على العموم بالأسطورة

فيقول: « فلا يمكن نقل كلام ذي بنية أسطورية إلى مجرد كلام دال، بدون افتقار قصي لجملة معقدة من المفاهيم، ومن الضروري المرور بالتحليل الأدبي، الذي يفترض هو ذاته دراسة علمية لدلالات كلام ديني»^(١٠)، وفي سياق القصص القرآني يذكر أركون أن تأثير القصص القرآني على سامعيه تؤدي به إلى الخضوع تحت التأثير الأسطوري، أو الوعي التاريخ، فالقصص القرآني تعطي نتيجتين في هذا المجال: نتيجة أسطورية وأخرى تاريخية، كما في قوله: « إن تأثير هذه القصص على وعي سامعي القرآن مختلف بحسب طريقة التلقي؛ أي أنها إما تتلقى عن طريق الوعي الأسطوري الدوغمائي (الأصولي المغلق)، أو عن طريق الوعي التاريخي»^(١١)، مؤكداً الزعم الأسطوري في قوله: «هناك مفهومات خمسة تتيح لنا أن نوضح كيف أن هذه الآية تحيل إلى نوع من الاستخدام الأسطوري للتاريخ، واستخدام تاريخي للأسطورة»^(١٢).

ويعيب أركون على المسلمين غيرتهم على كتاب الله تعالى كما في قوله: «وعندما أقول: القرآن خطاب أسطوري البنية فإن المسلم يولول ويثور وينادي بالثبور وعظائم الأمور في حين أنني لم أقل شيئاً خارقاً للعادة أو يسبب أي مشكلة»^(١٣).

يرفض القرآن الكريم البعد الأسطوري رفضاً مطلقاً، إذ تعني الأسطورة في اللغة العربية الحكايات الباطلة التي لا أصل لها، يردد أركون في وصفه القرآن تصريحاً أو تعريضاً بالأسطورة أو الفكر الأسطوري دعوى كفار قريش في وصفهم للقرآن الكريم كما ورد في كتاب الله تعالى على لسانهم، قال تعالى: {وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ

تُمْلَى عَلَيْهِ بُحْرَةً وَأَصِيلًا} [الفرقان: ٥].

ومصطلح الأسطورة (Myth) يعرف بأنه: « قصة خرافية يسودها الخيال، تبرز قوى الطبيعة في صور كائنات حية ذات شخصية ممتازة وينبني عليها الأدب الشعبي... تستخدم في عرض مذهب أو فكرة عرضاً شعرياً قصصياً مثل أسطورة الكهف عند أفلاطون»^(١٤).

ودعوى ارتباط القرآن الكريم بالأسطورة مردود، يرفضه القرآن الكريم جملة وتفصيلاً، قال تعالى: { تَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنَّ الْغَافِلِينَ } [سورة يوسف: ٣]، أخذ أركون كلمة الأساطير من المشركين الذين استعملوها في تكذيب النبي (ص)، ثم أفرغها من محتواها اللغوي القديم وأعطاه معنى الخرافة الذي شاع لها في عصرنا، مدعياً أنه لا تستعمل هذه الكلمة بالمعنى السيئ الذي استعملها به القرآن، كما أنه حرص على تغيير المصطلحات الإسلامية بمصطلحات أنثروبولوجية وألسنية كي يتسلل إلى عقول قرائه المسلمين المقصودين بكل هذه الافتراءات، وقد تناول هاشم صالح(*) هذه النقطة، ولكنه في أحد تعليقاته قال: إن أركون يستخدم مصطلحات ألسنية محضة للتحدث عن القرآن، فهو يقول: المنطوقة أو العبارة اللغوية بدلاً من الآية القرآنية، ويقول: المدونة النصية» بدلاً من القرآن.

فضلاً عن ذلك أنه لو افترضنا تسرب بعض التفاصيل إلى معارف العرب البدائية من أساطير التورانجيل وغيرها، هل كان يستطيع محمد (ص) أن يثق بكل بساطة في علم الجماهير، وهو الذي كان يقف ممّا يرويهِ موقف التحدي؟ ونظراً لأن الأفكار التي كانت رائجة في هذا المجتمع الديني الكبير لم يكن لها

اتجاه واحد، بل كان لكل من المشركين أو الفرس أو اليهود أو النصارى أسلوبهم الخاص في عرض دعواهم، ففي أي فريق من هؤلاء كان الرسول (ص) يستطيع أن يضع ثقته؟ وعلى أي دعوة من هذه المتناقضات يعتمد؟^(٦٥).

المطلب الثاني : القصص القرآني والتور انجيل

ينظر أركون للقصص القرآني وعلاقتها بالقصص التور انجيلي من منظور استشرافي، مردداً دعوى اقتباس النبي محمد (ص) القصص القرآني من التور انجيل ، مدعياً: أنَّ القصص القرآني لا تعدو أن تكون أكثر من نسخة معدلة عن القصص التور انجيلي، ذاكراً: بأنه توجد مؤثرات خارجية في القصص القرآني أتته من مصدر موثوق وصحيح هو التوراة ، ومن ثم إدانة الأخطاء والتشويهات، والإلغاءات والإضافات، التي يُمكن أن توجد في النسخة القرآنية بالقياس إلى النسخة التوراتية^(٦٦).

تابع أركون في دعواه طائفة من المستشرقين، منهم جولدتسهر (Goldziher) في قوله : «لقد أفاد من تاريخ العهد القديم، وكان ذلك في أكثر الأحيان عن طريق قصص الأنبياء، لِنَذْكُرَ على سبيل الإنذار والتمثيل، بمصير الأمم السالفة الذين سخروا من رسلهم الذين أرسلهم الله لهدايتهم ووقفوا في طريقهم، وبهذا انضم محمد إلى سلسلة أولئك الأنبياء القدماء بوصفه آخرهم عهداً وخاتمة»^(٦٧)، وقال مونتميري وات (Montgomery Watt) في السياق ذاته: «لقد زاد إنتشار الحكايات التوراتية في مكة والمدينة زمن محمد، ومن الطبيعي أن نتوقع أن زيادة المعرفة بها لا بد أن ينعكس في القرآن الكريم، ولا شك أن القرآن الكريم كان يضع في اعتباره طبيعة الناس الذين يتوجه إليهم القرآن بالحديث، وأولئك الناس الذين لم تصل إليهم المعرفة إلا

شفاهة»^(٦٨)، ويقول رودى باريت (Rudi Paret) عن القصص القرآني: «وإذا فكرنا في العناصر الأخرى التي يُمكن أن يكون النبي محمد قد استمدّها من الموروث المسيحي واليهودي، واعتبارها جزءاً من دعوته؛ فيمكن القول إنَّ القصص البيبلي كان أحد تلك العناصر، والذي يظهر في أشكال معدلة في سور قرآنية كثيرة»^(٦٩)، ودعوى الاقتباس لا تستند إلى مستند حقيقي موثوق ، إذ تدور هذه الدعوة حول ما وجد من توافق جزئي بين قصص التور انجيل وبين قصص القرآن الكريم ، فالتوافق بينهما وخاصة في قصص الأنبياء السابقين هو توافق في أصل الحدث والقصة، أما في التفاصيل والفروق كبيرة وظاهرة لا يقدّر ذو عقل أن يُغمض الفكر عنها، وهنا يتجلى امتياز القرآن وتفوقه على هذه الكتب^(٧٠)، لذلك يمكن القول: إنَّ علاقة القرآن بالتور انجيل علاقة تصديق بصورة عامة في مجال القصص، فقد أشار القرآن إلى ذلك في قوله تعالى: {فَإِنْ كُنْتَ فِي شكٍّ مِمَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يُقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ} [سورة يونس: ٤٩].

وينبغي التعرض إلى المفهوم القرآني المقرر : أنَّ القرآن الكريم مُهيمناً على الكتب السابقة بما فيها التوراة والإنجيل، يعني أنه يُرجع كثيراً من الحقائق التاريخية إلى نصابها بعد أن تعرضت للتحريف والزيادة والنقصان، ويكشف عن الصواب في كل صغيرة وكبيرة من الوقائع التي قصها بصدق وحق ودقة متناهية لأنه كلام الله المحيط علماً بالماضي والحاضر والمستقبل {وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ} [سورة المائدة: ٤٨] (٧٢)، فضلاً أن أركون يساوي بين الخطاب القرآني

والتوراة، واصفاً إيَّاه بالخطاب الأسطوري - كما يزعم - إذ يقول: «إنَّ الحكايات التوراتية والخطاب القرآني هما نموذجان رائعان من نماذج التعبير الأسطوري»^(٧٣). مساوياً بين القصص القرآني وقصص التوراة في التعبير عنهما بالأسطورة .

المطلب الثالث : أركان وقصة أصحاب الكهف

يزعم أركان أنَّ قصة أصحاب الكهف تمَّ اقتباسها من التوراة، مردداً مزاعم المستشرقين، يقول في سياق حديثه عن قصة أصحاب الكهف : «ننتقل الآن إلى النقطة الثالثة من موضوعنا: وهي التداخلية النصانية بين القرآن والنصوص الأخرى التي سبقتها، وهنا نريد أن نقوم بقراءة تاريخية أعمق للخطاب القرآني، وذلك ضمن منظور المدة الطويلة جداً، بحسب تعبير المصطلح الشهير للمؤرخ الفرنسي فيرنان بروديل، وهذه المدة الطويلة جداً سوف تشمل ليس فقط التوراة والإنجيل، وهما المجموعتان النصيتان الكبيرتان اللتان تتمتعان بحضور كثيف في القرآن، أو في الخطاب القرآني، وإنما ينبغي أن تشمل كذلك الذاكرات الجماعية الدينية الثقافية للشرق الأوسط القديم، وبهذا الصدد يمكن القول: إنَّ سورة الكهف تشكل مثلاً ساطعاً على ظاهرة التداخلية النصانية الواسعة الموجودة أو الشغالة في الخطاب القرآني، فهناك ثلاث قصص هي: أهل الكهف، وأسطورة غلغاميش [يقصد به: الخضر] ورواية الإسكندر الأكبر [ويقصد به: ذي القرنين] وجميعها تحيلنا إلى المخيال الثقافي المشترك والأقدم لمنطقة الشرق الأوسط القديم»^(٧٤).

ويصرح أركان بدعوى أسطورية قصة أصحاب الكهف في قوله : تفسير سورة الكهف حيث ينتهي إلى القول بأن قصة الفتية

الذين آووا إلى الكهف هي من قبيل القصص الأسطورية، أي القصص التي تعتني بعبرية التشكيل والتركيب والإبداع، والمقدرة على الإحياء وتقديم العبرة للناس، أكثر من اهتمامها بمطابقة الواقع والتاريخ^(٧٥)، وتحتوي مقولته على مغالطات علمية واضحة، فاركون ينسب مصدرية قصة أصحاب الكهف إلى البيئة الشرقية من دون أن يسند دعواه بمسند تاريخي، فضلاً أنَّ قوله عن القصص التي تحتوى عليها سورة «الكهف» من إيَّها «مغروسة عميقاً في الذاكرة الجماعية العتيقة للشرق الأوسط»، مقررًا أنَّ القرآن ليس إلا النتاج المخيالي للبيئة التي ظهر فيها ... وهو عندما يدَّعي أنَّ محمداً(ص) قد استمد هذه القصص الثلاث من تراث البيئة التي ينتمي إليها، إنما يردد هنا أيضاً ما يقوله المستشرقون، الذي لا يكفَّ أبداً عن التنفج بأنَّ منهجه يتجاوز مناهجهم ويصل إلى نتائج لا يستطيعون أن يتوصلوا إليها بهذه المناهج، فهذا هو كاتب مادة «Ashab al-Kahf: أصحاب الكهف» ، في الطبعة الثانية من «Encyclopaedia of Islam»، يقول : إنَّ محمداً قد ألَّمَّ بهذه الحكاية وكثير غيرها من الحكايات ذات الأصول اليهودية والنصرانية، ثمَّ تمثَّلها واتخذ منها في القرآن أداة للتربية الأخلاقية»^(٧٦)، ومن المستشرقين الذين تناولوا قصة أصحاب الكهف المستشرق تسدال ، والمستشرق لويس ماسنيون ، زاعمين : هي قصة اقتبسها القرآن من الأدب المسيحي (وليس في التوراة) ، وهي تحكي عن فتية آمنوا بالله وجاهدوا في سبيله وفضلوا العزلة على ارتكاب الخطيئة، ومختصر القصة أن فتية في زمن سابق قد وَّحدوا الله وآمنوا به مخالفين قومهم ولما شعروا بالخطر لجؤوا إلى كهف

وباتوا فيه مع كلب لهم، وأراد الله أن يجعلهم آية من آياته، فناموا في كهفهم مدة ثلاثمائة وتسع سنين، ثم بعثهم فأفاقوا من سباتهم واتصلوا بالناس، لكن الزمن قد تغير وإن العملة التي استعملوها كانت قد تغيرت أيضاً فاكشف الناس الآية وتيقنوا قدرة الله... وهكذا سار أركون على خطى أساتذته المستشرقين في إطلاق الاتهامات والافتراضات حول القرآن الكريم وقصصه من دون أن يقدموا دليلاً معتبراً على صدق دعواهم .

الخاتمة

الحمد لله على ما أعانني به لإنجاز هذا البحث، والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وأصحابه أجمعين .بعد هذه الجولة في كتابات محمد أركون حول القرآن الكريم ، ومناقشة أبرز أفكاره المتعلقة بالقرآن الكريم ، انتهيت إلى النتائج الآتية :

١ - تأثر أركون بالبيئة التي نشأ منها وتلقى فيها تعليمه وثقافته ، ويظهر هذا التأثير في كتاباته التي سارت على منوال المستشرقين ومن على نهجهم .
٢ - سعى أركون في كتاباته لتقرير منهجه الحدائي وإسقاطه على النصوص الدينية على العموم ، والنصوص القرآنية على وجه الخصوص .

٣ - صدّر أركون في كتاباته للفكر الاستشراقي ومنهجه في التعامل مع النصوص الإسلامية ، مستعملاً لذلك مناهجاً ووسائلاً شتى .

٤ - يظهر تأثر أركون بالتفسيرات الباطنية المنحرفة ، وخاصة في مجال التفسير المجازي القرآني .

٥ - سعى أركون لنزع القدسية عن القرآن الكريم ، متوسلاً لذلك بمناهج المستشرقين ، ولا سيما منهج النقد التاريخي ، وتطبيقه على

تاريخ القرآن الكريم ومصدره .

٦ - يُسقط أركون نظريته الحدائية على الوحي القرآني الأول ، ويعدّ تلك الحادثة لحظة حدائية غيرت من الأنظمة المعرفية والقانونية والعقائدية للمجتمع الجاهلي وقتئذ .

٧ - يسلب أركون من القرآن الكريم كل مميزاته وخصائصه التي تميز بها عن التوراة والإنجيل ، ولا يثبت لتلك المميزات إلا احتفاظ القرآن الكريم بلغته العربية كما يزعم .

٨ - يدعي أركون أنّ القرآن الكريم كان في ترتيب سوره غير متجانساً ولا منسجماً ، وهو في ذلك يوافق أساتذته المستشرقين .

٩ - يذهب أركون في تقديم القرآن الكريم على أنه رؤية أسطورية ، بل ويتعدى في دعواه إلى نسبة كل الأديان بالأسطورة ، من غير تفريق في مقولته بين الإسلام وبين بقية الأديان .

١٠ - يعيب أركون ويستنكر دفاع المسلمين وغيرتهم على القرآن الكريم ، فاركون لا يكتفي بالطعن بالقرآن الكريم بل يريد أن يتقبل المسلمون القراء الحدائية للقرآن بعيداً عن الأصول اللغوية والتاريخية المحيطة به .

١١ - يردد أركون مزاعم المستشرقين في أنّ القرآن الكريم ما هو إلا نسخة معدلة عن التوراة والإنجيل . ومساوياً بينهما في مجال التعبير الأسطوري كما يزعم أركون .

١٢ - يصرح أركون بدعوى أسطورية قصة أصحاب الكهف الواردة في القرآن الكريم، من دون أن يقدم دليلاً مقبولاً لصحة دعواه، مكتفياً بنفي ارتباطها بالوحي الإلهي ، زاعماً انتسابها للمجال الأسطوري المزعوم.

الهوامش

- ٩- تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، محمد أركون ، ترجمة هاشم صالح ، مركز الإنماء القومي بيروت ، ط٢ ، ١٩٩٦ م : ٢٥٣
- ١٠- ينظر من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ، محمد أركون ، ترجمة هاشم صالح ، دار الساقى بيروت ، ط١ ، ١٩٩١ م : ٣٠
- ١١- ينظر الإسلام أوربا ، أركون : ٨٦
- ١٢- ينظر تاريخية الفكر العربي والإسلامي ، أركون : ٥٥-٥٧
- ١٣- ينظر الفكر الأصولي ، أركون : ٧٧
- ١٤- ينظر حوار البدايات مع محمد أركون ، وهو حوار أجراه معه محمد رفرافي ، منشور في مجلة (الفكر العربي المعاصر) في عددها الصادر في سبتمبر (أيلول) ١٩٨٩ م : ٨٦
- ١٥- الفكر الإسلامي نقده واجتهاده ، أركون ، ترجمة هاشم صالح ، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر : ١٥٣
- ١٦- الفكر الإسلامي نقده واجتهاده ، أركون : ١٥٤
- ١٧- الفكر الإسلامي نقده واجتهاده ، أركون : ١٥٧-١٥٩
- ١٨- ينظر من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ، أركون : ١٥-١٦
- ١٩- ينظر من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ، أركون : ٣٨
- ٢٠- ينظر الفكر العربي ، أركون ، ترجمة عادل العوّا ، منشورات عويدات ، ط٣ ، ١٩٨٥ م : ٥٧ / ٥٨ / ٧٦
- ٢١- من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ، أركون : ٦٧
- ٢٢- ينظر من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ، أركون : ٢٧
- ٢٣- منهج النقد التاريخي هو : « عبارة عن ترتيب وقائع تاريخية أو اجتماعية وتبويبها وترتيبها ، ثم الإخبار عنها والتعريف بها باعتبارها الظاهرة الفكرية ذاتها » . ينظر نقد الخطاب الاستشراقي ، ساسي سالم الحاج ، دار المدار الإسلامي ، الطبعة الأولى ٢٠٠٢ م : ١ / ١٦٦
- ٢٤- الفكر الإسلامي قراءة علمية ، أركون ، ترجمة هاشم صالح ، مركز الإنماء القومي بيروت ، ط٢ ، ١٩٩٦ م : ٢٠٣
- ٢٥- ينظر قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم ، أركون ، ترجمة هاشم صالح ، دار الطليعة بيروت : ٧١

- ١- ينظر الأثر الاستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن ، د محمد السرحاني : ٨ - ٩
- ٢- الموسوعة العربية ، هيئة الموسوعة العربية في الجمهورية العربية السورية ، ط١ ، سوريا ، ٢٠٠٣ م : ٨٢/٨
- ٣- أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ، محمد أركون ، ترجمة هاشم صالح ، دار الساقى بيروت لبنان ، ط٢ ، ١٩٩٥ م : ١٨١
- ٤- الفكر الدوغماني : هو الفكر الذي يتوقف عند حد معرفي معين ، ولا يعمل على إجراء التعديلات والتغييرات والمراجعة لانساقه المعرفية ، لأنه يعتقد أنه يمسك بالحقيقة لوحده . ينظر قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم ، محمد أركون ، ترجمة هاشم صالح ، دار الطليعة بيروت : ١٣٣
- ٥- ينظر القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، محمد أركون ، ترجمة وتعليق هاشم صالح ، دار الطليعة بيروت ، ط٢ ، ٢٠٠٥ م : ١٢٣
- ٦- ينظر الإسلام ، أوروبا ، الغرب - رهانات المعنى وإرادات الهيمنة ، محمد أركون ، ترجمة هاشم صالح ، دار الساقى ، ط٢ ، ٢٠٠١ م : ٥
- ٧- ينظر الفكر العربي والفكر الاستشراقي ، د . نعمان السامرائي : ١٢٧ - ١٢٨
- ٨- ينظر الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي ، محمد أركون ، ترجمة هاشم صالح ، دار الساقى بيروت ، ط١ ، ١٩٩٩ م : ٣٩
- * - كثيراً ما يستعمل أركون (حرف الواو) في تعبيره عن الأفكار ، كما في قوله : علموي ، والشعبوية ، والاسلاموية ، والتاريخوية .. الخ ، واركون عند استعماله لأسلوب إدخال حرف الواو في مفرداته التعبيرية ، يهدف من وراء ذلك لفرض هيمنة فكرية على القارئ والتعالي عليه بكل غريب وجديد ، فضلاً أن أسلوبه هذا يخالف المتعارف عليه والمشهور من كلام العرب .

- ٢٦- المنهج الوضعي : هو مذهب ينسب إلى أوغست كونت (Auguste Comte) والذي يرى أن الفكر البشري لا يستطيع أن يكشف عن طبائع الأشياء ولا عن أسبابها القصوى وغاياتها النهائية، بل يستطيع أن يدرك ظواهرها وعلاقاتها وقوانينها، أي أن المعرفة الصحيحة هي المعرفة المبنية على الواقع والتجربة، أما في مجال الفلسفة فهو يسعى إلى تعويض التفسير اللاهوتي الذي يقوم على السببية المتعالية والتفسير الميتافيزيقي الذي يقوم على تصور بسيط واحد، فالتفسير الوضعي يقوم على القانون الذي يؤسس المعرفة على الوقائع: ينظر معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جلال الدين سعيد، دار الجنوب تونس ٢٠٠٤م : ٤٨٧
- ٢٧- ينظر تاريخية الفكر العربي الإسلامي، أركون : ٢٤
- ٢٨- ينظر الفكر الأصولي واستحالة التأسيس، أركون : ١٩٣
- ٢٩- ينظر الإسلام أوربا الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة ، أركون ، ترجمة هاشم صالح ، دار الساقي بيروت ، ط ٢ ، ٢٠٠١م : ٧٥
- ٣٠- (التورانجيل) هي: كلمة اختارها، د. أمجد يونس الجنابي لتحل محل كلمة (الكتاب المقدس)، وذلك لما في الأخيرة من إشكال في إطلاقها على الكتاب الذي يجمع (التوراة) و (الإنجيل)، ولتسليماً كمسلمين بما أصابهما من تحريف كبير، فالتورانجيل كلمة منحوتة وفق إمكانية النحت في اللغة العربية، وهي تعبر بدقة عن المقصود من دون أن تلجأ إلى إلصاق صفة المقدس فيه. ينظر آثار الاستشراق الألماني في الدراسات القرآنية، د. أمجد يونس: ٥٩، فضلاً عن أن القدسية المنسوبة للكتاب بعهديه القديم والجديد هي من قول النصارى، فاليهودية لا ترى في العهد الجديد أي قدسية، فقدسية هذا الكتاب خاصة بالنصرانية، أما المسلمون فيعتقدون أن الكتاب المقدس الوحيد اليوم هو القرآن الكريم المطهر من كل عبثٍ وتحريف، فضلاً عن ذلك أنَّ المستشرقين لا يرون أي قدسية للقرآن الكريم، فالمعاملة بالمثل أولى ..
- ٣١- ينظر آثار الفكر الاستشراقي في المجتمعات الإسلامية، د. محمد خليفة حسن : ١٠٧ - ١٠٨

- ٣٢- ينظر النقد الأدبي أصوله ومنهجه، سيد قطب : ١٦٧ - ١٦٨
- ٣٣- ينظر الفكر الأصولي، أركون : ٢٢ - ٢٥ ، وينظر القرآن من التفسير الموروث ، أركون : ١٠ - ١٦
- ٣٤- ينظر الفكر الإسلامي ، أركون : ٢٠٣
- ٣٥- القرآن من التفسير الموروث ، أركون : ١٠٠
- ٣٦- ينظر الفكر الإسلامي ، أركون : ١٤٦
- ٣٧- ينظر الفكر الأصولي ، أركون : ١٣١ / ٢٠٥ / ٣٣٧
- ٣٨- ينظر الفكر الأصولي ، أركون : ٤١
- ٣٩- ينظر تاريخية الفكر العربي ، أركون : ١٧٣
- ٤٠- ينظر تاريخية الفكر العربي ، أركون : ٢٨٨
- ٤١- ينظر تاريخية الفكر العربي ، أركون : ٢٨٨
- ٤٢- صحيح البخاري : ج ٤ / رقم الحديث : ٤٧٠٢
- ٤٣- ينظر تاريخية الفكر العربي ، أركون : ٢٨٨
- ٤٤- والحكمة من عدم جمع النبي محمد صلى الله عليه وسلم ، إن رسول الله (ص) كان ينظر نزول الآيات القرآنية ويتوق لنزولها عليه ، وأنه كان ينتظر نزولها لآخر لحظة ، فلم يجمع القرآن الكريم في كتاب واحد لعدم علمه متى تنزل عليه آخر آية قرآنية ، مع علمه وإخباره من الله تعالى منذ نزول الوحي الأول عليه أن الله تعالى قضى بأن تكون تلك الآيات النازلة عليه كتاباً كما في الكتب السابقة بل وأكمل منها وأعظم ، فقد قال تعالى في سورة المدثر وهي أول سورة نزلت بكاملها على النبي محمد : {وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً وَمَا جَعَلْنَا عَنْتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا لِيَسْتَيَقِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَيَزْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا وَلَا يَرْثَابَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْمُؤْمِنُونَ} ، وفي هذه الآية قرن الله تعالى أهل الكتاب بالرسالة الإسلامية والمؤمنين ، في إشارة إلى النبي(ص) وصحبه أن الرسالة الإسلامية سينزل عليها كتاباً كما حدث للأنبياء والأُمم من قبله .
- ٤٥- ينظر الفكر الإسلامي ، أركون : ١٩٠
- ٤٦- ينظر تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، أركون : ٣٩

٤٧ - صحيح البخاري ، كتاب بدء الوحي ، باب كيف كان بدء الوحي : ٩.

٤٨ - تاريخية الفكر العربي ، أركون : ٢٩٩

٤٩ - ينظر الإسلام أوروبا الغرب ، أركون : ١٩٢

٥٠ - تاريخية الفكر العرب الإسلامي ، أركون : ٩٨

٥١ - ينظر الإسلام أوروبا الغرب ، أركون : ١٩٣

٥٢ - ينظر الإلتقان في علوم القرآن ، جلال الدين السيوطي ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، طبعة ١٩٧٤م : ٣ / ١٢٠

٥٣ - القرآن من التفسير الموروث ، أركون : ١١٤

٥٤ - الفكر الأصولي ، أركون : ٨٦

٥٥ - القرآن من التفسير الموروث ، أركون : ١١٤

٥٦ - تاريخ الأدب العربي ، بروكلمان : ١ / ٤٢٠

٥٧ - ينظر الفكر الأصولي ، أركون : ١٤٧

٥٨ - ينظر الفكر الإسلامي ، أركون : ١٠٩

٥٩ - الفكر العربي والفكر الاستشراقي بين محمد أركون وإدوارد سعيد ، نعمان السامرائي : ٩٦

٦٠ - الفكر العربي والفكر الاستشراقي بين محمد أركون وإدوارد سعيد ، نعمان السامرائي : ٤٣

٦١ - الفكر الإسلامي نقده واجتهاده ، أركون : ١٣٠

٦٢ - الفكر الإسلامي ونقده ، أركون : ١٣٠

٦٣ - الإسلام والحداثة ، أركون : ٣٤٦ - ٣٤٧ .

* - هاشم صالح : باحث سوري مقيم في باريس ، نقل العديد من كتب أركون إلى العربية ، بل وعلق عليها وصدّر لها .

٦٤ - المعجم الفلسفي ، مجمع اللغة العربية ، تصدير إبراهيم مذكور ، المطابع الأميرية ، القاهرة ١٤٠٣ هـ — ١٩٨٣م : ١٣

٦٥ - ينظر مقال : المهزلة الاركونية ، د . إبراهيم عوض ، ينظر الرابط :

<http://alarabnews.com>

alshaab/2005/30-09-2005/awad.htm

٦٦ - ينظر الفكر الإسلامي ، أركون : ١٤٣

٦٩ - العقيدة والشريعة في الإسلام ، اجناس جولد تسيهر ،

ترجمة : د . محمد يوسف موسى ، د . علي حسن عبد

القادر ، وعبد العزيز عبد الحق ، دار الكتاب العربي بمصر ، الطبعة الثالثة ، (ب — ت) : ١٥

٦٨ - الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر ، مونتميري

وات ، ترجمة د . عبد الرحمن عبد الله الشيخ ، مطابع

الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٨م : ٩٤ - ٩٥

٦٩ - محمد والقرآن ، وردي باريت ، ترجمة رضوان

السيد ، الدار العربية ناشرون بيروت ، ط ١ ،

٢٠٠٩م : ٦٧

٧٠ - ينظر الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن

الكريم ، د . أحمد محمد فاضل ، مركز الناقد دمشق ،

الطبعة الأولى ٢٠٠٨م : ٣٩٠

٧١ - الشبهة الاستشراقية ، عبد السلام بكاري الشبه

الاستشراقية في كتاب مدخل إلى القرآن للدكتور

محمد عابد الجابري ، عبد السلام بكاري ، الصديق

بوعلام ، الدار العربية للعلوم بيروت ، الطبعة

الأولى ١٣٤٠هـ ٢٠٠٩م : ٢٦٥

٧٢ - تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، أركون : ٢١٠

٧٣ - تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، أركون : ٢٢٠ - ٢٢١

٧٤ - النص الديني والتراث الإسلامي ، احميدة النيفرة : ١٧١

٧٥ - مقال : المهزلة الاركونية ، د إبراهيم عوض .

٧٦ - ينظر مقال بعنوان : لويس ماسينيوس من موقع :

وكيبيديا الموسوعة الحرة

ثبت المصادر والمراجع

١-الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن الكريم ،

د . أحمد محمد فاضل ، مركز الناقد دمشق ، الطبعة

الأولى ٢٠٠٨م .

٢-الإلتقان في علوم القرآن ، جلال الدين السيوطي ،

تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، الهيئة المصرية

العامة للكتاب ، طبعة ١٩٧٤م .

٣-آثار الاستشراق الألماني في الدراسات القرآنية ،

أطروحة دكتوراه مقدمة إلى الجامعة العراقية عام

٢٠١٢م ، د . أمجد يونس عبد مرزوك .

٤- آثار الفكر الاستشراقي في المجتمعات الإسلامية ، د .

محمد خليفة حسن ، دار روتابرينت مصر ، الطبعة

الأولى ١٩٩٧م .

- ١٧- الفكر العربي والفكر الاستشراقي بين محمد أركون وإدوارد سعيد. د. نعمان عبدالرزاق السامرائي .
- ١٨- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، محمد أركون ، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة بيروت ، ط٢ ، ٢٠٠٥ م .
- ١٩- قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم، أركون ، ترجمة هاشم صالح ، دار الطليعة بيروت
- ٢٠- قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم، محمد أركون ، ترجمة هاشم صالح ، دار الطليعة بيروت
- ٢١- محمد والقرآن ، وردي باريت ، ترجمة رضوان السيد ، الدار العربية ناشرون بيروت ، ط١ ، ٢٠٠٩ م .
- ٢٢- المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، تصدير إبراهيم مذكور، المطابع الأميرية، القاهرة ١٤٠٣ هـ — ١٩٨٣م.
- ٢٣- معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جلال الدين سعيد، دار الجنوب تونس ٢٠٠٤م.
- ٢٤- من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح ، دار الساقى بيروت، ط١ ، ١٩٩١م.
- ٢٥- من فيصل التفرقة إلى فصل المقال ، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر : محمد أركون ، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى بيروت لبنان، الطبعة الثانية ١٩٩٥م.
- ٢٦- الموسوعة العربية ، هيئة الموسوعة العربية في الجمهورية العربية السورية ، ط١ ، سوريا ، ٢٠٠٣م
- ٢٧- موقع الالوكة الإلكتروني .
- ٢٨- موقع الموسوعة الحرة وكيبيديا .
- ٢٩- النقد الأدبي أصوله ومنهجه، سيد قطب، دار الشروق القاهرة، الطبعة الشرعية الثامنة ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- ٣٠- نقد الخطاب الاستشراقي، ساسي سالم الحاج، دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولى ٢٠٠٢م.

- ٥- الأثر الاستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن الكريم ،إعداد د. محمد بن سعيد السرحاني ، بحث مقدم إلى ندوة القرآن الكريم في الدراسات الاستشرافية.
- ٦- الإسلام أوروبا الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة ، أركون ، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى بيروت ، ط٢ ، ٢٠٠١ م .
- ٧- الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر ، منتجمري وات، ترجمة د. عبد الرحمن عبد الله الشيخ، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٨م.
- ٨- تاريخ الأدب العربي، كارل بروكلمان، ترجمة عبد الحليم النجار ، الإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية، القاهرة ١٩٦٨ .
- ٩- تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، محمد أركون ترجمة هاشم صالح ، مركز الإنماء القومي بيروت، ط٢ ، ١٩٩٦ م .
- ١٠- حوار البدايات مع محمد أركون، وهو حوار أجراه معه محمد رفرافي، منشور في مجلة (الفكر العربي المعاصر) في عددها الصادر في سبتمبر (أيلول) ١٩٨٩م.
- ١١- الشبهة الاستشرافية في كتاب مدخل إلى القرآن للدكتور محمد عابد الجابري، عبد السلام بكار، الصديق بوعلام، الدار العربية للعلوم بيروت، الطبعة الأولى ١٣٤٠هـ ٢٠٠٩ م .
- ١٢- صحيح البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم ابن المغيرة الجعفي البخاري، دار صادر بيروت (ب - ت).
- ١٣- الفكر الإسلامي قراءة علمية ، أركون ، ترجمة هاشم صالح ، مركز الإنماء القومي بيروت ، ط٢ ، ١٩٩٦م.
- ١٤- الفكر الإسلامي نقده واجتهاده ، أركون، ترجمة هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر.
- ١٥- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي ، محمد أركون ، ترجمة هاشم صالح ، دار الساقى بيروت ، ط١ ، ١٩٩٩ م .
- ١٦- الفكر العربي ، أركون ، ترجمة عادل العوا ، منشورات عويدات ، ط٣ ، ١٩٨٥ م.

An analytical reading of Qur'anic research in the writings of Muhammad Arkoun

dr.Mustafa AbdulSattar Mull

Abstract

The writings of Arkoun is one of the most widely read and accepted writings in the research community. His writings spread throughout Europe and America, as well as their translation into the Arabic language. The scholars had to deal with these writings in scholarship and criticism, and the value of these writings is that Arcon is one of the most prominent orientalist students. In his writings, Arkoun sought to form a modernist vision of the Holy Quran and the Prophet Muhammad. He sees the Holy Qur'an as a historical document that illustrates the vision of the life of the Prophet Muhammad, claiming that the transmission of these religious texts to our time requires a modern vision to reread the text. Ni.

العقل بين ابن رشد والطباطبائي(*)

د. هناء انعام محمد(**)

الملخص

يتناول موضوع البحث دور العقل في كافة ميادين الحياة ولاسيما في قضايا الدينية ، ويؤكد على هذه المسألة ديننا الحنيف وكتابنا الكريم ويظهر ذلك في كثير من آيات الذكر الحكيم. ويدعو كلا العالمين الجليلين لمسألة العقل ودوره الأساسي في توجيه مسار الإنسان.

العقل والإنسان

إن المتأمل في تعاليم الإسلام يجدها جميعاً تسير في اتجاه (وحدة الحقيقة) فقد كرم الله تعالى الإنسان بالعقل^(١) وأعلى من شأنه بقيمة التفكير، وحث على ممارسة العقل، لوظيفته التي خلق من أجلها، وهي التفكير، والتأمل في الكون، وهذا المعنى عبرت عنه الآيات القرآنية وبينته ببالغ الأثر، نحو قوله تعالى: (وَسَخَّرَ

لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ))^(٢). فالمتأمل لهذا الكون ودراسته والنظر فيه، بشكل يعود على البشرية الجمعاء بالخير، والإفادة من هذه المسخرات كما هو وارد من النص الكريم لا تكون إلا بعد العلم والدراسة والفهم، من تلك ناحية ومن ناحية أخرى، نجد أن (الوسطية الإسلامية) حاولت جاهدة توضيح العقلية الفلسفية بحيث دفعتها نحو الاتجاه التوفيقى بين الحقيقتين: أ- الدينية ب- والحكمة الفلسفية^(٣).

وعلى هذا الأساس نرى الاختلاف الواضح في مفهوم العقل بين المذاهب التي عرفت العقل، فذهب المتكلمون إلى أن العقل: هو العلم واستشهدوا على ذلك بكلام، أهل اللغة في عقولهم عقلت ولم اعقل كذا، وأشاروا في ذلك إلى معنى العلم، وأيضاً أن العقل نقيض الجهل،

(*) السيد محمد حسين الطباطبائي (١٣١٢-١٤٠٢ هـ) صاحب تفسير الميزان في تفسير القرآن

(**) تدريسية / جامعة الموصل

والمراد بالنقيض، هو الضد المنافي والذي ينافي الجهل، وهو العلم^(٤)، وأيضاً يعرفه الباقلاني بأنه العلم الضروري بجواز الجائز واستحالة المستحيلات كالعلم باستحالة كون الشيء الواحد قديماً وحديثاً^(٥).

مراتب العقل عند المتكلمين وهي:

الأولى: العقل الهولاني: وهي الاستعداد المحض، والقوة الخالية عن الفعل كما في الاطفال.

والثانية: العقل بالملكة: وهو العلم بالضروريات، وإنه حادث، فله شرط حادث، وما هو إلا الإحساس بالجزئيات، ولا معنى ذلك العلم بجميع الضروريات، فإن الضروريات قد تفقد لفقد شرط التصور، كحس ووجدان، وكالأكمة والعينين حيث لا يتصوران ماهية اللون ولذه الجماع، أو للتصديق، كأحدهما في القضايا الحسية أو الوجدانية، كتصور الطرفين وكذلك فإن النسبة في البديهيات.

والثالثة: العقل بالفعل: وهو ملكة استنباط النظريات من الضروريات، بحيث متى شاء استحضر الضروريات، واستنتج منها النظريات، وقيل: بل حصول النظريات، بحيث يستحضرها متى شاء بلا روية.

الرابعة: العقل المستفاد، وهو أن يحضر عنده النظريات، بحيث لا تغيب عنه^(٦).

ب. أما عند الفلاسفة فوضحوا مفهوم العقل إلى معانٍ عدة منها:

الأول: قول الفيلسوف الكندي: «جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها»^(٧).

الثاني: ابن سينا يرى «بأنه جوهر مركب من قوة قابلة للفساد»^(٨).

أما عند فيلسوفنا فإن ابن رشد يرى بأن العقل ليس قوة جسمية كالحس وإلا استطاع أن يدرك غير صورة عقلية واحدة في وقت واحد، ولا يستخدم أي عضو جسماني، وبهذا يتميز عن الحس^(٩)، فهو يمثل الركيزة الأساس عند ابن رشد ومسألة محورية في فلسفته، ويمثل الصيغة الأساس التي يتصف بها مذهبه، واتجاهه الفلسفي في الفكر الإسلامي بعامه، والفكر الإنساني بخاصة^(١٠)، فهو يرى بأن العقل من ثلث الأفكار الموجه، ويسعى إلى إدراك الحقيقة التي يصبو إليها ويجد ذواتها كامنة في ذاته بالعقل، ويُعدها وسيلة المفكر الوحيدة والصحيحة لإدراك الحقيقة إدراكاً إنسانياً يعتمد على إمكانات الإنسان وخصوصيته الأساسية والتي بها فضل على سائر المخلوقات.

فابن رشد يرى بأن الإنسان قد أعطى العقل أداة لالتقاط الحقيقة والبحث عنها، ووسيلة لفهما والبلوغ إليها، ويوضح أنه من الخطأ وذو العواقب الوخيمة إن عرضنا عنه، فعبّرهُ ندرك حقائق الدين والحقائق الطبيعية، وندرك به عالم الألوهية وعالم الكون، ويحصل على اسمي السعادة التي يمكن الوصول إليها، فضلاً عن ذلك هو المميز لبني البشر عما سواه من الكائنات^(١١)، وله ندرك الحقائق الطبيعية، والموجودات التي تحيط بنا، عندما نلمس ونتفائل ونفكر فيما حولنا من الموجودات^(١٢) كما في قوله تعالى ((وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ))^(١٣).

فضلاً عن قوله تعالى ((وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ))^(١٤)، فتلك الأدلة وغيرها من النصوص القرآنية تدعو وبشكل صريح إلى مسألة التفكير والنظر في الموجودات، وهنا يبين ابن رشد إن الشرع

دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل، ويتطلب معرفتها به كما بين في قوله ((فَأَعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ))^(١٥)، وهذا النص يدل على وجوب استعمال القياس^(١٦)، أما العقلي أو الشرعي أو كلاهما، أي إن الشرع تقرر وواجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها.

والاعتبار: «هو استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه وهذا ما يسمى بالقياس، ولزم علينا أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي»^(١٧).

ويوضح فيلسوفنا بأن النظر الذي دعا إليه الشرع هو أتم أنواع القياس وهو المسمى برهاناً^(١٨)، وقبل الشروع والعمل بالقياس لا بد من المعرفة بأنواع البراهين، وكيفية القياس كما يوضح ابن رشد^(١٩)، والسبب في ذلك كما بين بأن العقلية البشرية متفاوتة، وإن مدركات العقل بين الناس تختلف ولهذا انقسم الشرع كما ذكر إلى قسمين^(٢٠).

أ - الظاهر: هو الاسم الكلام الظاهر المراد منه للسامع بالصيغة نفسها ويكون محتلاً للتخصيص^(٢١) والتأويل كما في قوله تعالى ((أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ))^(٢٢)، وقوله تعالى ((فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ))^(٢٣). وعكسه الخفي.

ب - الباطن^(٢٤): وهو الخفي والمتحجب عن أبصار الخلائق.

وبهذا فإن للتأويل الوسيلة التي تسمح لنا فهم النص، وهي من الأمور الصعبة والشائكة التي يصعب فهمها كما بين ابن رشد، ومادامت الشريعة تدعو جميع الناس إلى التعلم، وتخاطب حسب تباينهم وقرائحهم في التصديق، والتصديق يكون بطرق ثلاث وهي (البرهانية، والحدية، والخطابية) وهذا الذي أشرنا إليه في منهجية ابن رشد^(٢٥).

وهو يدعو إلى مفهوم العقل أو الاستعانة به في كل ممارساتنا النظرية والعملية، والمقصود باستعمال العقل لحصول النتائج الصحيحة وليس معناها الاستعانة بها لحصول النتائج غير العقلانية، وإنما تكون العقلانية في الممارسة التي يقوم بها العقل كتحصيل المعرفة بحقائق الوجود من حوله، سواء كانت حقائق طبيعية أو كونية أو حقائق معنوية أو نفسية أو اجتماعية، فالمعرفة التي يحصلها العقل ليست هي المعرفة المباشرة بالجزئيات أو العناصر الحسية الموجودة، وإنما هي المعرفة بالعلاقات الكلية والضرورية التي تربط تلك الجزئيات والعناصر الحسية وتفسرها، ويمتد مفهوم العقلانية إلى أشكال السلوك الإنساني تفسيراً وتقييماً لها، وأيضاً تختلف مفاهيم العقلانية أساساً حول نقط الانطلاق أو المصدر الأول للفعل العقلاني، أي أن فعل التعقل يقوم بتأطير الموجودات (موضوع المعرفة) وترتيب عناصرها بما يضيف عليها من قوانينه وقواعده الخاصة التي تحول تفاصيلها وجزئياتها إلى دلالات كلية ضرورية.

ويرى ابن رشد بأن التوصل بالعقل يكون (بالسبب والحس) وبأن مبدأ السببية هو أساس عقلانية العالم عنده^(٢٦)، أي أن هناك نوعاً من السببية الثانوية بين مختلف الموجودات، وذلك إلى جانب السببية الحقيقية التي تنسب إلى السبب الأول، فهناك علاقات سببية في الكون^(٢٧)، والله وحده هو الفعال الوحيد، ويرجع ذلك لأنه عز وجل السبب في كل الأشياء سواء أكانت أسباباً أم نتائج^(٢٨)، فالمنزع العقلي لدى ابن رشد السبب فهو يرجع كل شيء إلى السبب، وعن السبب الداعي لفعل شيء من الأشياء من دون شيء آخر، حتى يستطيع تصور العالم تصوراً

يستطيع به تفسيره وإن حرص كل الحرص^(٢٩) والتأكيد على الدور المبادئ اليقينية البرهانية وتطبيقها على الفلسفة^(٣٠)، فهو يقول: (لأن القياس إنما الفحص عنه من أهل الفحص وأما المنفعة الحاصلة منه هو حصول العلم البرهاني في جميع الموجودات على أتم ما في طباعها أن تحصل للإنسان)^(٣١) والقياس البرهاني الذي تكلم عليه ابن رشد هو:

(البرهان الأتم) أو (البرهان المطلق): وذلك هو الشكل الأول وهو ليس القياس البرهاني الوحيد، فهناك مستويات متفاضلة للقياس البرهاني عددها وحدودها مختلفة، ومن هذه الأشكال غير مطلق مثل:

١- البرهان الجزئي.

٢- والبرهان الكلي.

٣- والبرهان الموجب

٤- البرهان السالب

وبين أن قياس الخلف والطبع أو (الأعراف) إلى غيرها مما فضله ابن رشد في أشكال القياس، ووضح أن (المطلق أو الأتم) قد تسبقه مقدمات يقينية تؤسسه وليست نتيجة له^(٣٢)، فهو يقول: (ليس كل شيء يعلم بالبرهان بل ها هنا أشياء تعلم بغير توسط ولا برهان، وهي مبادئ البرهان التي توصل إليها العقل نفسه)، وأيضاً يقول: (وليس جنس آخر من المدركات أحق بالصدق من العلم إلا العلم الحاصل عن المقدمات الحاصلة عن العقل، ولذلك كانت مبادئ البرهان لا تعلم بالبرهان وإنما بالعقل، والبرهان الذي في غاية اليقين إنما يكون من المبادئ التي هي أعرف عند الطبيعة). وغاية ابن رشد هي الوصول إلى أقصى اليقين، وهذا ما يعده تمام المعرفة، وتمام العلم، فضلاً عن ذلك فقد جعل العقل وحده كذلك مصدراً للمعرفة

اليقينية على البرهان، إلى جانب اتخاذه حقائق الطبيعة أساساً واختباراً لليقين^(٣٣). ومن هذه الرؤى نعلم بأن فلسفة ابن رشد تستند على العقل والمنطق، ويمكن إيجازها بالنقاط الآتية: أ- تستند فلسفته إلى منهج منطقي عقلاني تتنوع داخله الأقيسة والبراهين.

ب- وينظر إلى جميع المفاهيم والعلوم على أساس منطقي عقلاني حتى في فهم النصوص القرآنية وتفسيرها^(٣٤).

ومثال على ذلك نراه يحلل المسائل الفقهية تحليلاً منطقياً صرفاً، ففي معارض الخلاف الفقهي يقول (فبسبب الخلاف تعارض القياس في هذا الباب، فإن قيل: فأَي القياسين أرجح بسبب النظر الشرعي؟ قلنا قياس من ساوى بين الأب والجد، فإن الجد أب في المرتبة الثانية أو الثالثة، وإذا لم يحتجب لابن الجد، وهو يحجب الأخوة، فالجد يجب أن يحجب يحجبه، هو الابن)^(٣٥).

هنا وضح بين مسألة اختلاف الفقهاء في الجد: هل يقوم مقام الأب في حجب الأخوة من الميراث أم لا؟ حيث تتبع أسلوب التحليل المنطقي العقلاني بمالا يقبل الشك.

ج. علاقة العقل بالسبب

إن ابن رشد يعلل جميع الأسباب بالمسبب، ويرى ثلاث السبب والمسبب، فهو يقول (إن) للأشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الفعل الخاصة بموجد موجود، وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأسمائها وحدودها، فلو لم يكن لموجود وجود فعل يخصه ولا حد، وكانت^(٣٦) الأشياء كلها شيئاً واحداً، ولا شيئاً واحداً، فالماء له طبيعة تخصه وحده وهو كونه مادة سائلة بها تكون الري والرطوبة، والنار لها طبيعة أخرى تخصها، وهو كونها جسمًا شفافاً

الفرق بين عقل الإنسان والعقل الأول والعقول السماوية

أوضح ابن رشد بأن العقل، وما يحصل على معقولاته بتجريدتها من المواد أي مجرد أو يستخلص المفاهيم والماهيات مما يدركه بحواسه من الأشياء المحسوسة ومن العلاقات القائمة فيها، فإنّ المعقولات تحدث بناء على التجربة وخاصة المعقولات التجريبية أي بظهورها نحصل عليها عبر عملية الحس ثم التخيل، ثم أخذ الكلي ولهذا فإن من فاته حاسة من الحواس، فإنه معقول ما، وكذلك فإن الأكمه لا يدرك، وأيضاً من لا يدرك بالأشخاص، ولا يملك حساً معيناً فهو فاقد لمعقول أيضاً، فيحتاج الإنسان مع القوتين إلى قوة الحفظ، وتكرر ذلك الإحساس مرة بعد أخرى حتى ينقدح لنا الكلي، ولهذا صارت تلك المعقولات التي تحصل لنا في زمان. ومن هذا نرى أنّ العقل البشري قاصر عن تجريد جميع المعقولات من جميع الأشياء والعلاقات تجريداً تاماً، ويتقدم الإنسان في ذلك بالتعلم، ولكن دون أن يبلغ الكمال. والعقل الأول، فهو الباري عز وجل، ولا يستمد معقولاته من المواد كالإنسان، وذلك لأنه صورة الصور بمعنى أن معقوله هو الوجود كله بأكمله وأبهى صورة، نظاماً وترتيباً وتناسقاً وانسجاماً^(٣٩).

العقول السماوية: فهي لا تحصل على معقولاتها من المواد كالإنسان بل تحصل عليها من العقل الأول ذاته، فهي كالمرآة تنعكس عليها المعقولات من العقل الأول، أو نقول بأن العقل الأول كالشمس يرسل نوره لجميع المعقولات، بما في ذلك العقل الإنساني عندما يبلغ درجة عليا من كماله، أي عندما تتبع وتتعمق معقولاته النظرية، الفلسفية، أي النظام والترتيب الذي في

به يكون الإحراق والضوء، ولكن الماء والنار شيئاً واحداً، والفعل والانفعال بين الأشياء إنما يقعان بإضافة من الإضافات التي لا تنتهي لذلك لا تفعل، فالنار مثلاً فعل الإحراق، كلما دنت من جسم حساس لأنه لا بد من حصول الإحراق أي أن يكون هنالك موجود إلى الجسم الحساس، إلى جانب ما لا تعوق تلك الإضافة الفاعلة للنار^(٣٧).

وبين ابن رشد بأن لا بد من توفر الشروط الضرورية، وتلك الشروط عند تحقيقها تتحقق الضروريات، وهكذا كما يوضح بأن للأشياء حقائق وحدود، وهي الضرورية في وجود الموجود وفي صدور أفعاله عنه، ودور العقل عند فيلسوفنا هو إدراك الموجودات بأسبابها، أي بذلك الإدراك يختلف عن سائر القوى المدركة، ويوضح فمن حاول رفع الأسباب فهو يرفع العقل ويبطل العلم، وينكر العلم الحقيقي.

د. مفهوم المعقولات وصلته بالعقل والعاقل

يوضح ابن رشد ما يتم إدراكه من صور مجردة وعلاقات وترتيب ونظام في الكون هو ما نسميه المعقولات، والحقيقة كما يبين فيلسوفنا أنه ليس هناك عقل بدون معقولات، ولا معقولات من دون عقل، فالعقل والمعقولات شيء واحد، والعاقل لأنه يسمى عاقلاً لأنه يعقل المعقولات بعقله، إذا فالعقل والعاقل والمعقول شيء واحد، وهذا ينطبق على العقل:

١- الإنسان.

٢- وعقول الكواكب^(٣٨).

العالم، ليس كما هو عليه في الأشياء المادية، وهذا ما يشكل البداية بل الصورة الأكمل والأشرف، أي مثلما يريد العقل الأول، وهذا هو معنى (الاتصال)^(٤٠).

مراتب العقل عند ابن رشد

قسم فيلسوفنا مراتب العقل في الإنسان على النحو الآتي:

١- العقل المادي أو الهولاني:

هو العقل المستعد للإدراك أو النفس ذاتها حين تكون على هيئة استعداد لإدراك معاني الأشياء، أي ذات جوهر روحي، ولا يتأثر بالمعقولات التي يدركها فإنه غير حسي، ومظهر من مظاهر النفس^(٤١)، فهو يقول (إنه يجب أن تكون تلك القوة القابلة للمعقولات غير المنفعلة أصلاً، أي غير قابلة للتغير الذي يعرض للقوة المنفعلة من قبل مخالطتها للموضوع الذي توجد فيه تلك القوة أي نسبة قوة الحس إلى المحسوسات، إلا أن القوة التي تقبل المحسوسات هي مخالطة للموضوع الذي توجد فيه مخالطة ماء، وأما هذه القوة فيجب أن تكون غير مخالطة لصورة من الصور من الهولانية أصلاً، وذلك لأنها لو كانت مخالطة لصورة من الصور للزم فيها أحد الأمرين: إما أن تعوق الصورة أو تغيرها^(٤٢)).

وكما بين ابن رشد بأن الصورة الهولانية مميزات تتميز بمراتبها وتفاوتها بأربع صفات، وهي:

١- إن وجودها تابع لتغير بالذات، وذلك إما قريب أو بعيد.

٢- أنها تكون متعددة بالذات تحدد الموضوع ومتكثرة بتكرره.

٣- أنها مركبة من شيء يجري فيها مجرى الصورة، وشيء يجري فيها مجرى الصورة المادية.

٤- أن المعقول عنها غير موجود.

العقل الفعال

وهو مظهر من مظاهر النفس، أي ليس خارجاً عنها وليس هو والعقل المادي في الواقع سوى شيء واحد هو النفس الإنسانية بانتزاع المعاني وتجريها، والآخر الاستعداد لقبولها، ويوضح ابن رشد أن فعل العقل الفعال من حيث اتصاله بالعقل الهولاني هو غير جوهره، فإذا بلغ غاية الكمال تعرى من القوة والإمكان، فبطل بذلك هذا الفعل الذي هو غيره، وأصبح فعله هو جوهره بذاته، فالعقل الفعال إذاً وجودان، وجود مفارق من حيث جوهره، ووجود متصل بالعقل الهولاني من حيث هو محرك له، ولما كانت المعقولات لا تنتقل من حالة القوة إلا بتأثير محرك ينقلها من الحالة الأولى إلى الحالة الثانية ووجب أن يكون هذا المحرك الذي يعطي المتحرك شبه ما في جوهره عقلاً غير هولاني، وهذا المحرك هو العقل الفعال، وعندما يتصل بنا يكسب هذا العقل نفسه وظيفة مضادة لطبيعته وهي وظيفة القبول إلى جانب وظيفته الأصلية التي هي وظيفة الفعل والإنتاج^(٤٣)، وبفضل وظيفته أو فعله الجديد يتحول العقل الفعال أو العقل بالفعل إلى (عقل مستعد) أو (عقل منفصل) أو (عقل بالقوة) هو (العقل المتصل والاستعداد) من جهة ما هو متصل به عقل مستعد لا عقل بالفعل وهو عقل بالفعل من جهة ما ليس هو يتصل به فيجب أن يكون عقلاً بالفعل^(٤٤). أما كيفية الاتصال بالعقل الفعال فهو يرى بأن الاتصال ممكن على الأرض ويرجع ذلك إلى طريقتين:

١- طريق الإدراك العقلي.

٢- طرق الحدس الصوفي.

فهو يرفض إمكان الاتصال بأتباع الطريق الصوفي الهابط من الذات الإلهية ويرى على العكس من ذلك أن الاتصال ممكن عن طريق الإدراك العقلي الصاعد الذي يبدأ من المحسوس وينتهي بأعلى الصور المعقولة التي هي فعل محض، وهذا الطريق ميسور لكل إنسان، وتزداد السعادة الإنسانية بزيادة الاتصال^(٤٥). وعملية الإدراك تحدث انطلاقاً من الحواس الخمس إلى الحس المشترك الذي يوجد في الدماغ، الذي تتجمع فيه الإحساسات البصرية والشمية والذوقية واللمسية التي تتكون من مجموعها صورة الشيء في المخيلة^(٤٦). وكل ما يقبل الانقسام في الجسم، وعكسه صحيح أيضاً، فإنه، لا يقبل الانقسام أصلاً، إذا ليس محله جسماً من الأجسام، ولا قوة عليها قوة في الجسم، فلزم أن يكون محلها قوة روحانية تدرك ذاتها وغيرها^(٤٧).

والإدراك جسماني يدرك نفسه وهو ممتنع، ذلك أن الإدراك شيء ثالث يوجد الطرفين فاعل ومنفعل ويستحيل على الحس بطبيعته أن يكون فاعلاً ومنفعلاً في آن واحد من جهة واحدة، فإذا وجد فاعلاً أو منفعلاً من جهتين، فإن الفعل يوجد له حينئذ من جهة الصورة والانفعال من قبل الهيولاني، فالمركب لا يعقل لذاته، وإلا كانت الأجزاء التي يعقل فيه غير الذي به يعقل^(٤٨).

العقل المكتسب أو المنفعل

هو صورة من العقل المادي أو هو صورة من العقل الهيولاني، أي خروج من القوة إلى الفعل ويتحد بالعقل المادي من جهة الإدراك فقط، أي أن العقل المادي هو الذي يدرك العقل المكتسب، فالعقل المكتسب عنده ليس إلا العقل المادي وتحتوي على المعاني المجردة من الأشياء المادية^(٤٩).

ومن جهة أخرى فإن ابن رشد يرى بأن اجتماع العقلين المنفعل والفعل شرطاً لا مناص منه لإنجاز فعل المعرفة فكلاهما يحقق ذاته بالآخر وفي الآخر، فالمعقول بالقوة يتحقق فعلاً بالعقل الفعال، وهذا ينجز فعله فيحقق ذاته بفضل إخراج القوة المعقولة إلى الفعل^(٥٠).

[العقل الأول] هو الباري عز وجل، وهو المبدأ والصورة الأولى والغاية لكل شيء، وهو نظام العالم وملئ جميع الأضداد، وأما الموجودات العقلية فإنها مراتب بعضها فوق بعض، وهي عقول مفارقة غير مادية لا تقبل الانفصال، ولكل منها ملكها الخاص بها، وكلما ابتعدت عقول الأفلاك عن المبدأ الأول قلت بساطتها، وهذه العقول بعقل ذاتها وتعقل المبدأ الأول، والعقل الفعال آخر العقول الكونية عند هذا وهو عقل واحد والمتصرف في النوع الإنساني، فإذا ما انتهت سلسلة العقول الكونية عند ذلك الحد تنازلاً بدأت مرتبة الصور العقلية المخالطة للمادة وهي النفس الإنسانية^(٥١)، والعقل الأول يسرب في جميع أجزاء العالم بتوسط حركة الأجرام السماوية، والحركة السماوية هي مصدر النظام والترتيب في العالم، ومصدر الوحدة السائدة فيه، والتي تجمع المواد إلى صورها، والمحرك الأول أو العقل الأول هو المعطي للحركة ومعطي الوحدة والنظام والترتيب هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالعقل هو (صورة الصور) منه تستمد العقول السماوية الصور والمعقولات، فالعالم الأرضي عالم الهيولاني: وهي مجال مرتبط بالصور ومثلما هو معروف فإنه عالم المادة، التي تكون بالفعل في العقل الإنساني، وفي العقول السماوية وكلها عبارة عن انعكاس أو فيض أو أستمداد أو كيفما تكون فمصدرها العقل الأول^(٥٢).

أقسام العقل:

قسم ابن رشد القوة الناطقة على قسمين هما: ١- القوة النظرية أو العقل النظري ٢- والقوة العملية أو العقل العملي ، وذلك لأن في الإنسان قوة تدرك المعاني الموجهة الى العمل ، وقوة اخرى تدرك المعاني غير الموجهة الى العمل ، والإنسان بحاجة ضرورية الى العقل العملي وهو مشترك لجميع الناس لا يختلفون فيه من حيث القلة أو الكثرة ، اما النظري فغير ضروري من جهة الوجود المحسوس بل من جهة الأفضل ، وقد بين ابن رشد بأن العقل النظري وحسب رأيه الالهية جداً ، وانها توجد في بعض الناس ، ويحتاج الى تجريد صورته كونه المحسوس يوجد بالفعل خارج القوة الحساسة وهي ليست بمادة للجسم الطبيعي ، وكونها صورة ولأن الصورة الطبيعية هي كمالات أول للأجسام التي هي صور لها^(٥٢) .

المبحث الثاني:العقل في رأي الطبائبي

قبل التطرق إلى كلام الطبائبي حول العقل والتعقل في المجالات المعرفية كافة لابد من الإشارة إلى ان العلامة هو من المدرسة الدينية الحوزوية كما تقدم سابقاً، اي من مذهب الإمامية الاثني عشرية ومن اهم المبادئ والأصول لدى المذهب الاعتماد على العقل وامتناز بخصوصية اختلفت عن بقية المذاهب، ولكن لا يخفى على احد بأن جميع المعارف الإسلامية وجميع الأديان والمذاهب تنطلق من مفهوم واحد هو الدعوة إلى التعقل والتدبر وتجنب الجمود الفكري، ولذا قال العلامة في هذا الجانب «وانك لو تتبعت الكتاب الإلهي، ثم تدبرت في آياته، وجدت لعله يزيد على ثلاثمائة آية تتضمن دعوة الناس إلى التفكير أو

التذكر أو التعقل، فضلاً عن اعتبار القرآن الكريم ومعارفه داعماً إلى العقلانية والتدبر، ودعوته للناس جميعاً إلى إقامة البراهين العقلية في اثبات حقايقه تلك المعارف، فإنه يطالب حتى مناوئيه بالإثبات بالبراهين في قوله تعالى ((أَمَانِيَهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ))^(٥٤) وإن الدين الإسلامي يتطرق إلى بيان فلسفة الأحكام والفروع الدينية، ضمن إطار المسائل الفقهية كقوله تعالى على سبيل المثال في باب الصلاة^(٥٥) (إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ)^(٥٦)، وكذلك أكد القرآن الكريم على العقل في آيات كثيرة كما أشار الطبائبي كما في قوله تعالى ((كَثِيرًا مَّا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ))^(٥٧)، وقوله تعالى ((قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ))^(٥٨)، إلى غير ذلك من النصوص الكريمة لا يحصى لكثرتهم، وعن الرسول (ص) أنه قال (قوام المرء عقله ولا دين لمن لا عقل له)^(٥٩)إنها استكمال أول لجسم طبيعي، وعلى هذا فالنفس لا تتفعل ولا تفعل إلا بالجسد وأن أحوالها لا تنفصل عن الهولي الطبيعية للأجسام.

أما العقل العملي: فيُعد فاسداً لأن معقولاته العملية تكون بالتجربة، والتجربة إنما تكون بالإحساس أولاً والتخيل ثانياً، وعلى هذا فإن المعقولات تكون مضطربة في وجودها إلى الحس والتخيل، هي ضرورية حادثة بحدوثها وفاسدة بفساد التخيل.

والفرق بين الإنسان والحيوان

إنّ الصور الخيالية التي توجد للحيوان كالتسديس الذي يوجد للنحل والحياسة التي توجد للعناكب حاصلة عن الطبع، لذلك لا توجد متصرفاً فيها وإنما يدرك منها حيوان صوراً ما محدودة وهي الضرورية في بقائه.

أما في الإنسان فهي حاصلة بالفكر والاستنباط
 اما كيفية الوصول للعقل النظري: الوصول
 اليه لا بد من المقابلة بين الصور الهيولانية
 والمعقولات، وتتميز المعقولات بأن وجودها
 هي نفس وجودها وإن كان المعقول فيها
 غير الموجود فعلى جهة هي غير الجهة التي
 بها نقول في سائر الصور إن الموجود فيها
 غير المعقول، إلا إنه ان كان المعقول منها
 غير الموجود أي جهة كان فهي فاسدة، وأن
 كان المعقول منها هو الموجود فهي ضرورة
 مفارقة، أو فيها شيء يفارق إلا انه ليس يلزم من
 وضعنا ان المعقول يخالف الموجود بجهة^(١٠)
 غير الجهة التي بها يخالف المعقول من سائر
 الصور الموجود منها ان تكون مفارقة، ويظهر
 من هذا انه لا نسبة خاصة إلى الهيولي، اما اذا
 كانت لها نسبة فهي لتلك الصور، ومن مميزات
 المعقولات إن ادراكها غير متناه، لانه تجريد
 للصور من كثرة محدودة، وهذا المجرد يمكن
 الحكم به على كثرة غير متناهية، لانه تجريد
 للصور من كثرة محدودة، وهذا المجرد يمكن
 الحكم به على كثرة غير متناهية اي هي قوة
 غير هيولانية، ومن ثم إن إدراكها هو المدرك
 أي أن العقل يعقل ذاته وليس الأمر في الحس،
 ومنها إن العقل يتزايد مع الشيخوخة وعلى هذا
 فإن المعقولات التي عندنا ليست موجودة بالفعل
 وإنما تحصل بعد الحس والتخيل^(١١).

ويرى الطباطبائي بأن العقل هو محور جميع
 الأعمال من وجهة نظر القرآن الكريم، ولا بد
 أن مخالفته، قبوله مبنية على اساس البرهان
 والاستدلال فهو يرى بأن محاربة التعقل
 والتدبر والايمان من غير قاعدة علمية ثابتة
 ليست سوى تقليداً لاعى ومازالت أمراً مقبوتاً
 ومرفوضاً في المعارف الإسلامية^(١٢)، ويبين

«بأنه كيف يمكن لرسالة نازلة لهداية البشرية،
 ان تكون قائمة على الايمان بما هو غير
 معقول، ومتعارض مع العقل، أو تدعو إلى
 التقليد والتجاهل لأصم، ومن هذا المنطلق
 يرى العلامة بأن المقصود بالعقل الذي يدعو
 اليه القرآن الكريم إلى التمسك به موضحاً بأن
 رسالته قائمة به فمفهوم العقل من هذا الجانب
 هو (الفطرة): اي النور الذي أراد له الله
 سبحانه وتعالى أن يضيء داخل كل فرد من
 أفراد البشر بالتساوي، ولا يعترض اي شخص
 على المسائل الفطرية، وتلك التي تنسجم مع
 طبيعته وخلقه ولا خلاف بين افراد البشر
 حول ذلك إطلاقاً، بل وحتى في حال وجود ما
 يمكن بتسميته بالخلاف، فهذا من قبيل المجادلة
 في البديهيات، الناجمة عن عدم الالمام بجانب
 هذا الموضوع كله، وأيضاً يوضح العلامة بأن
 حجية الادراك العقلي أو البرهان العقلي مسألة
 ذاتية وحتمية، ولا تحتاج إلى اي اثبات بمعنى
 إن حجية البرهان غير قابلة للإثبات، لإنها
 من الأمور البديهية، ولا شك في ان بدهية
 تلك الأمور دليل على حجية الأمور البديهية
 وحقيقتها (فالشمس عينها دليل على وجودها)،
 وبهذا فلا يمكننا إثبات حجية البرهان بالدليل
 العقلي لأن ذلك سيؤدي إلى تقدم الشيء على
 نفسه، ومفسدة التكرار، ولا يمكن اثبات ذلك
 بالدليل النقلي أو الشرعي، مخافة التكرار، ولأن
 حجية الظواهر الدينية هي عينها متوقفة على
 البرهان العقلي^(١٣)»، «فنحن ندرك مقتضى
 الشعور الإنساني والجبلة الإلهية من بينها
 مجموعة من القضايا لا سبيل للطعن بصحتها
 ولا طريق^(١٤)» لنفوذ اي شك اليها، ومثل هذه
 الأمور تُسلم بها ونقبلها اضطراراً، مثل (الواحد
 نصف الاثنين) و(الاربعة اكثر من الاثنين)،

مثل تلك الادراكات والتصديقات نطلق عليها اسم العقل القطعي، ومعنى حجتها هو نفس قبولنا الاضطراري لها، ويوضح العلامة بأن البحث في مفهوم العقل ونطلق عليه اصطلاحاً وصف البحث الفلسفي أي لا أحد يستطيع إلغاء حجية العقل او يلغي صحة البحث الفلسفي، لأن العقل في منظور العلامة من المفاهيم الفلسفية وليست من المفاهيم الكلامية لأنه ينظر للعقل ويبينه بأسلوب فلسفي فهو يرى^(٦٥) « بأن العقل: الجوهر المجرد عن المادة ذاتاً وفعلاً»^(٦٦)، اما المتكلمون فهم يرون العقل بأنه « بعض العلوم الضرورية، اي ما يقابل المبادئ البقية العقلية التي لا تحتاج إلى برهان، بل هي بيئة في ذاتها وتتصف بالضرورة والاطلاق»^(٦٧) وعلى رغم من تداخل واضح بين الفلاسفة وبين المتكلمين حول العقل وتأثير المتكلمين بأراء الفلاسفة إلا أن النزاع الواقع بينهم في مسألة العقل، هو انكار المتكلمين وجود المجرد ذاتاً وفعلاً في عالم الامكان، حصروه بالله سبحانه وتعالى، بينما اثبت جملة من الحكماء المجرد ذاتاً وفعلاً في عالم الامكان، وهو ما يطلق بحسب الروايات على الملائكة المقربين تحديداً، لا كل الملائكة^(٦٨)، واستدل الفلاسفة لإثبات العقل بأدلة عديدة وتبعهم العلامة أو منها مراتب العقل الذي وضحه ابن سينا^(٦٩) « وتبعه العلامة وبين المراتب هي احداها: كونه بالقوة بالنسبة إلى جميع المعقولات، وتسمى (عقلاً هيو لانياً) لشباهته في خلوه عن المعقولات الهيولى في كونها بالقوة بالنسبة إلى جميع الصور»^(٧٠) والمفيض المانع للصور العلمية الحادثة لا يمكن ان يكون أمراً مادياً بل لا بد من أن يكون أمراً مجرداً عن المادة، والاحتمالات في العلة المفيضة للصور العلمية ثلاثة:

- ١- انها هي النفس الفاقدة لها.
- ٢- انها هي الأمور المادية.
- ٣- انها موجودة مجرد عن المادة ذاتاً وفعلاً^(٧١) اما ثانيتهما العقل بالكلمة وهي «المرتبة التي تعقل فيها الأمور البديهية من التصورات والتصديقات فإن تعلق العلم بالبديهيات أقدم تعلقه بالنظريات، وثالثتها (العقل بالفعل) وهو وتعلقه النظريات بتوسيط البديهيات وإن كانت مرتبة بعضها فوق بعض، ورابعها: تعلقه لجميع ما افادة من المعقولات البديهية والنظرية المطابقة لحقائق العالم العلوي والسفلي، باستحضاره الجميع والتفاتة اليها بالفعل، فيكون عالماً علمياً مضاهياً للعالم العيني ويسمى (العقل المستفاد)»^(٧٢)، اما الدليل الثاني لاثبات العقل هو أن المادة محتاجة إلى الصورة، ولكن ليس بنحو تكون الصورة علة تامة لها أو علة فاعلية، وإنما تكون الصورة بنحو شرط الوجود، فتحتاج إلى علة فاعلية، ولا يمكن أن تكون النفس هي العلة الفاعلية فينحصر أن تكون العلة الفاعلية هي العقل^(٧٣). اما بالنسبة إلى انواع التعقل فالطباطبائي وضحاها انها على ثلاثة أنواع: أحدها أن يكون (العقل بالقوة) أي لا يكون شيئاً من المعقولات بالفعل ولا له شيء من المعقولات بالفعل لخلو النفس عن عامة المعقولات^(٧٤) « أي أن يكون للموجود قابلية واستعداد إدراك الصور الكلية، وأن كان بالفعل لا يملك أية صورة كلية لا من الخارج ولا من نفسه، فلا يوجد فيه معقول بالفعل، ولكن يوجد فيه قابلية أن يتعقل المعقولات مثاله الطفل الذي يخرج من بطن أمه، فهو حيوان ناطق، ولكن النطق هنا ليس بمعنى أنه يدرك الكليات بالفعل، بل بمعنى أن فيه قابلية لإدراك الكليات»^(٧٥).
- والثاني: أن يعقل معقولاً أو معقولات كثيرة بالفعل، مميزاً لبعضها من بعض مرتباً لها وهو

(العقل التفصيلي)، الثالث: «أن يعقل معقولات كثيرة عقلاً بالفعل من غير أن يتميز بعضها من بعض، وانما هو عقل بسيط إجمالي فيه كل التفاصيل، مثلوا له بما إذا سألك سائل عن مسائل عدة التي لك علم بها، يحضرك الجواب في الوقت، فأنت في أول لحظة تأخذ في الجواب تعلم بها جميعاً علماً يقينياً بالفعل»^(٧٦) لكن لا يتميز لبعضها من بعض ولا تفصيل، وانما يحصل التمييز والتحصيل بالجواب، كأن عندك منبع تنبع وتجري منه التفاصيل، ويسمى (عقلاً إجمالياً)، وبين الطبائفي بأن كل مجرد فهو عاقل وعقل ومعقول، لأن المجرد تام ذاتاً، لا تعلق له بالقوة لذاته التامة حاضرة لذاته موجودة لها، أي حضور شيء لشيء بالعلم، هذا في علمه بنفسه وأما علمه بغيره، فإن له لتمام ذاته إمكان أن يعقل كل ذات تام يمكن أن يعقل وما للموجود المجرد بالإمكان فهو له بالفعل، فهو عاقل بالفعل لكل مجرد تام الوجود، كما أن كل مجرد فهو معقول بالفعل وعقل بالفعل^(٧٧)، «أي أن العاقل لذاته تجتمع تلك الأوصاف الثلاثة فيه ويكون عقلاً وعقلاً ومعقلاً شيئاً واحداً أي إن كانت الذات الموصوفة بالعاقلية هي بعينها الذات الموصوفة بالمعقولة، ولا يمكن أن نتصور كون الشيء عاقلاً لذاته ونحكم به إلا إذا عقلنا كونه معقلاً لذاته ونحكم به، وكذا بالعكس، ثم إن العاقلية حقيقية والمعقولة حقيقة، فلو كان المرجع باحداهما إلى الأخرى لكان متى ثبتت احدهما ثبتت الأخرى، فكان لا يثبت في الشيء كونه عاقلاً إلا إذا ثبت كونه معقلاً وبالعكس»^(٧٨).

أما أقسام العقل فبين بأن «العقل يقسم على قسمين ١- نظري ٢- وعملي، والعقل النظري ما ينبغي أن يعلم، والعلمي ما ينبغي أن يعمل،

فالعلم بأن الصدق حسن، يدعو العالم لأن يكون صادقاً في قوله، والعلم بأن الكذب قبيح، يدعو لاجتناب الكذب، ووظيفة العقل هي المعرفة، والمعارف على قسمين: معرفة منها جري عملي، أي تستدعي من الإنسان جرياً عملياً، ومعرفة لا تستدعي ذلك»^(٧٩)، ومنها مراتب التي إشارة إليها العلامة والتي تؤكد هذا الفهم والتحليل الاعتبار، وهو أخذ حد شيء في شيء آخر، فعندما تصف زيدا بوصف الأسد، فهذا لا يعني كون زيد اسداً بالحقيقة، إنما يعني اخذ حد الاسد في زيد، وبالتالي فتلك عمله ذهنية فقط، عملية كاذبة رغم وجود مطابق لها في عالم الوهم. فالإدراكات^(٨٠) الاعتبارية إذن: «هي فروض يصطنعها الذهن بغية سد حاجات الإنسان الحيوية وليس لها علاقة بالواقع والأمر نفسه، وانما هي فروض جعلية وضعية فقط، لكن لها في الوقت نفسه آثار واقعية»^(٨١)، والمعاني التي هذا شأنها أمور اعتبارية لا تحقق لها في الخارج عن موطن التعقل والإدراك، فكان هذا الثبوت الإدراكي بعينه فعلاً للعقل قائماً به وهو معنى الحكم والقضاء^(٨٢)، ومنها ما تدرس في علم الأخلاق، وعلم العرفانية، فالعرفان العملي وهي الذي يتعهد تفسير مقامات العارفين وبيانها ودرجات السالكين إلى القرب الإلهي يقدم المجاهدة والتصفية والتركية، أما الغاية التي يبتغيها العارف في سلوكه فهي الوصول إلى مقام من لا يرى في الوجود غيره تعالى، أي أن العارف يريد أن يصل إلى مرتبة (فَأَيُّمًا تُولُؤُا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ)^(٨٣) يريد أن يصل إلى مقام فيه يرى الله أقرب إلى الإنسان من نفسه^(٨٤) بقوله تعالى ((يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ))^(٨٥)، وأما العقل النظري الذي موطن عمله المعاني الحقيقية غير الاعتبارية تصوراً أو تصديقاً فإن لمدركاته ثبوتاً

في نفسها، مستقلاً عن العقل فلا يبقى للعقل عند إدراكها إلا أخذها وحكايتها وهو الإدراك فحسب من دون الحكم والقضاء^(٨٦).

العقل الأول عند العلامة: «الذي يصدر عن الصادر الأول من الواجب تعالى عقل واحد هو اشرف موجود ممكن، وأنه نوع منحصر في فرد، وإذ كان اشرف واقدم في الوجود، فهو علة لما دونه وواسطة في اليجاد، وأن فيه أكثر من جهة واحدة تصح صدور الكثير منه، لكن الجهات الكثيرة التي فيه لا تبلغ حداً يصح به صدور ما دون النشأة العقلية بما فيه من الكثرة البالغة. فمن الواجب أن يترتب صدور العقول نزولاً إلى حد يحصل في الجهات عدد يكافئ الكثرة التي في النشأة بعد العقل»^(٨٧).

ومن العقل الأول نعرف بأن المفيض لتلك الكليات هي موجودات مجردة عن المادة وآثارها أي موجودات العقلية وعالم العقل، غاية الأمر أنه لكي تُفاض الصورة الكلية، تحتاج إلى شرائط معدة، فالمفيض للمعقولات الكلية موجود مجرد عن المادة وآثار المادة فإذا تحقق المعلول تكون علته متحققة، فيثبت أن عالم العقل هو واحد من جملة عالم الإمكان وهو الموجود المجرد عن المادة وآثارها، بل هو المجرد ذاتاً وفعلاً، فالعالم الأول من عوالم الإمكان هو عالم العقل، وأحد البراهين لإثبات عالم العقل هو وجود الصورة الكلية وفي المرتبة الثانية هناك صور خيالية مجردة عن المادة، ولكنها ليست مجردة من آثار المادة، ولا بد من أن يكون المبدأ المفيض لها موجود مجرداً عن المادة دون آثار المادة، وهذا ما يسمى بعالم الخيال المنفصل، وعالم البرزخ الذي هو وسط بين عالم العقل وعالم المادة، كما يثبت وجود عالم المادة لأن الصور المحسوسة لا تتحقق إلا إذا ارتبطت بالمادة^(٨٨).

الموازنة بين ابن رشد والطباطبائي:

يتفق الفيلسوف ابن رشد مع العلامة الطباطبائي على أهمية العقل كونه يمثل المحور الأساس لحياة الإنسان، وهو ركيزة أساس في فلسفة ابن رشد كذلك ذات أهمية قصوى في منهج العلامة الطباطبائي، ويرى كلا الفيلسوفين أهميته للوصول إلى الحقيقة كما وضح ذلك النصوص القرآنية الكريمة وأهمية مسألة التفكير، مثلما ورد في ذكر الحكيم منطلقاً بمبدأ الوجوب المطلق لاستعمال العقل في مناهج الحياة كافة^(٨٩)، وكما يتفق الفيلسوفان على مفهوم العقل الأول وهو الباري عز وجل وأن المفاهيم الثلاث العقل والمعقولات والعقل شيئاً واحداً، أي لجميع تلك الأوصاف في شيء واحد وفي معنى واحد وأيضاً من حيث الوصول إلى استعمال العقل بواسطة البرهان أي الاستنباط والاستنتاج لنتائج العقلية^(٩٠)، ويدعو ابن رشد إلى ممارسة النظرية والعلمية لمفهوم العقل في حياتنا العامة والخاصة وأيضاً العلامة يتفق مع ابن رشد، ويدعو إلى استعمال العقل حتى في فهم النصوص القرآنية كما تقدم سابقاً، وأيضاً ومن حيث بيان عمل العقل نرى اتفاق كلاهما في توضيح عمل المعقولات العمليات العقلية التي تسبقها الحسن والإدراك ولا سيما مفاهيم الحس والخيال التي هي عملية إدراكية اعتبارية يصطنعها الذهن بهدف سد حاجات الإنسان^(٩١)، وتكشف من آراء ابن رشد حول العقل بأنه كان مخلصاً للحق إلى أبعد الحدود ويسعى إلى الحقيقة، ويعمل جاهداً للوصول إليها والأخذ بها دون اعتبار القائل أو الدين، وكان يدعو إلى قبول الآراء الصحيحة سواء جاءت من مسلم أو غير مسلم^(٩٢)، أما الطباطبائي فهو لأنه درس حوزة^(٩٣)، فقد طغى الجانب الديني والروحي حتى في كافة المسائل التي تتطرق إليها كافة وبخاصة العقل وعلى الرغم من الاتجاهين إلى أن كلاهما اتفقا على ضرورة

العقل ووصل إليها عن طريق البرهان العقلي، وهذا ما استند إليه العلامة حين وضع مفهوم العقل بأنه الجوهر المجرد من المادة ذاتاً وفعلاً، وبهذا المبدأ اتفق مع الفلاسفة في استدلال على مفهوم العقل وتبعهم في المفهوم الأساس للعقل^(٩٤)

الهوامش

(١) العقل في اللغة (مصدر عقل بعقل عقلاً ومعقول، و العقل يرجع إلى الحجر والنهي، والعقل هو التمييز الذي يتميز الإنسان من سائر الحيوان، وعقل الشيء يعقله عقلاً ففهمه، ويقال رجل عاقل، وهو الجامع لأمره ورأيه مأخوذة من عقلت البعير إذ جمعت قوائمه، ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ٤٥٨/١١-٤٥٩.

(٢) سورة الجاثية الآية ١٣.

(٣) ينظر: حمدي: د. مرزوق، محمود، الدين والفلسفة والتتوير: ٥٢.

(٤) ينظر: فورك، محمد بن الحسن، مقاولات أبي الحسن الأشعري: ٢٩.

(٥) جودة، د. ناجي حسين، الفلسفة الإسلامية دراسة من خلال المفاهيم: ٧٦؛ ينظر: الغزالي: رسالة الحدود، المصطلح الفلسفي عند العرب: ٢٨٣.

(٦) ينظر: الأيجي، عبد الله والدين القاضي عبد الرحمن، المواقف في علم الكلام: ١٤٥.

(٧) جميل صليبا، المعجم الفلسفي: ٨.

(٨) ابن سينا، الشيخ الرئيس لأبي علي، الإشارات والتنبيهات: ٣٨٧/٢.

(٩) ينظر: جودة، د. ناجي حسين، الفلسفة الإسلامية دراسة من خلال المفاهيم: ٥٥.

ينظر: قاسم، د. محمود، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام: ٢٢٤.

(١٠) ينظر: مراد، د. بركات محمد، ابن رشد فيلسوفاً معاصر: ٦٩٠.

(١١) ينظر: ابن رشد، تهافت التهافت، ك: ٢: ٧٨١.

(١٢) ينظر: ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال: ٢٢.

(١٣) سورة آل عمران الآية ١٩١.

(١٤) سورة الإنعام الآية ٧٥.

(١٥) سورة الحشر الآية ٢.

(١٦) القياس: إذا وضعت فيه الأشياء أكثر من واحد لزم من الاضطرار عن تلك الأشياء الموضوع بذاتها، لا بالعرض لشيء ما أخر غيرها، ينظر: كتاب القياس: ٦٥.

(١٧) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة الشرعية من الاتصال: ٢٣.

(١٨) البرهان: هو القياس المؤلف من اليقينيات سواء كانت ابتداء وهي الضروريات أو بواسطة وهي النظريات والحد الأوسط فيه لا بد من أن تكون علة لنسبة الأكبر إلى الأصغر فإن كان مع ذلك علة لوجود تلك النسبة في الخارج أيضاً فهو برهان

كقولنا هذا متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط محمول فهذا محمول متعفن الاخلاط كما إنه علة لثبوت الحمى في الذهن كذلك علة لثبوت الحمى في الخارج وأن لم يكن كذلك بل لا يكون علة للنسبة إلا في الذهن فهو برهائني أي الاستدلال من العلة إلى المعلول برهان لمي ومن المعلول إلى العلة اني.

ينظر: الجرجاني، التعريفات: ٢٠

(١٩) ينظر: سعيد، د. مراد، العقل الفلسفة في الإسلام: ١٢٣.

(٢٠) ينظر: ابن رشد، أبو الوليد أحمد بن محمد، فصل المقال فيما بين الشرعية والحكمة من الاتصال: ٩.

(٢١) الجرجاني، التعريفات: ٦٢.

(٢٢) سورة البقرة الآية ٢٧٥.

(٢٣) سورة النساء الآية ٣.

(٢٤) ابن منظور، ٥٢/١٣: ٥٢٠.

(٢٥) ينظر: ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال، ص ٩. وينظر: اللحم، وسام عبد، ابن رشد ودعوته إلى الفلسفة، ص: ٦٩.

(٢٦) ينظر: مراد، وهبة، حوار حول ابن رشد: ٣٩ - ٥٩.

(٤٤) ابن رشد، كتاب التلخيص، تحقيق د. محمود قاسم، ص: ١٢٤. وينظر: المصباحي، د. محمد، الوجه الآخر لحداثة ابن رشد: ١١.

(٤٥) أبو ريان، د. محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: ٤٣٧.

(٤٦) الجابري، د. محمد عابد، ابن رشد سيرة وفكر: ١٩٧.

(٤٧) ابن رشد، الوليد أحمد بن محمد، تهافت التهافت، ص: ٧٨٤. وينظر: كيال، د. باسم، أصل الإنسان وسر الوجود: ١٠٢.

(٤٨) ابن رشد، الوليد أحمد بن محمد، تهافت التهافت، تحقيق محمد عابد الجابري: ٧٨٤. وينظر: كيال، د. باسم، أصل الإنسان وسر الوجود: ١٠٢.

(٤٩) قاسم، د. محمود، في النفس والعقل: ٢٤٥ - ٣٠١.

(٥٠) المصباحي، د. محمد، إشكالية العقل عند ابن رشد: ٩٠.

(٥١) ينظر: مراد، د. سعي، العقل الفلسفي في الإسلام: ١٤٩.

(٥٢) ينظر: ابن رشد أبو الوليد أحمد، تلخيص كتاب النفس: ٦٩.

(٥٣) حنا الفاخوري وخليل الجبر، تاريخ الفلسفة العربية: ٤٣١. وينظر: ابن رشد: تلخيص كتاب النفس: ٧٦.

(٥٤) سورة البقرة الآية ١١١.

(٥٥) ينظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٥، ص: ٢٥٥.

(٥٦) سورة العنكبوت الآية ٤٥.

(٥٧) سورة البقرة الآية ٢٦٩.

(٥٨) سورة آل عمران الآية ١١٨.

(٥٩) المجلسي: بحار الانوار: ٢٦٩/١.

(٦٠) ينظر: ابن رشد، أبو الوليد أحمد بن محمد، تلخيص كتاب النفس: ص ٦٩٠.

وينظر: حنا الفاخوري، وخليل جبر، تاريخ الفلسفة العربية: ٤٣١.

(٦١) ينظر: ابن رشد، تلخيص كتاب النفس: ص ٧٦.

(٢٧) ينظر: قاسم، د. محمود، نظرية المعرفة لدى ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني: ١٠٤.

(٢٨) ينظر المصدر نفسه: ١٠٥.

(٢٩) ينظر: غالي، د. وائل، ابن رشد في مصر: ١٠١.

(٣٠) ينظر: مراد، د. سعيد، العقل الفلسفي في الإسلام: ١٤٣.

(٣١) ابن رشد، د. تلخيص كتاب القياس، تحقيق د. محمود قاسم ٦٢٠.

(٣٢) ينظر: وهبة، د. مراد، حوار حول ابن رشد: ٤٩.

(٣٣) ينظر: المصدر نفسه: ٥٠.

(٣٤) ينظر: العبيدي، د. حماد، ابن رشد وعلوم الشريعة الإسلامية: ٧٨.

(٣٥) ابن رشد، الوليد أحمد بن محمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد: ٣٤٦.

(٣٦) ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق محمد عابد الجابري: ٥٠٧.

(٣٧) المصدر نفسه: ٥٠٨.

(٣٨) ينظر: ابن رشد، تهافت التهافت، ص: ٥٠٧.

(٣٩) ابن رشد، تهافت التهافت، ص: ٥٠٨. ينظر: الجابري، محمد عابد، ابن رشد سيرة وفكر ونصوص، ص: ١٩٧.

(٤٠) الجابري، محمد عابد، ابن رشد، سيره وفكر ونصوص: ١٩٧. وينظر: ابن رشد، تهافت التهافت: ٥٠٧.

(٤١) ينظر: الكردي، راجح عبد الحميد، نظرية المعرفة بين القرآن والسنة: ٣٧١.

(٤٢) ابن رشد، د. تلخيص كتاب النفس، تحقيق د. محمود قاسم: ٤٧١.

(٤٣) ينظر: ابن رشد، د. تلخيص كتاب النفس، تحقيق د. محمود قاسم، ص: ٧٤. وينظر: العراقي، د. محمد عاطف، النزعة العقلية لابن رشد، ص: ٦١.

وينظر: المصباحي، د. محمد، الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، ص: ١١.

(٨١) الطباطبائي، اصول الفلسفة والمنهج الواقعي ١/٥٢٤.

(٨٢) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن: ٩٨/١٤.

(٨٣) سورة البقرة الآية ١١٥.

(٨٤) ينظر: خليل رزق، فلسفة صدر المتألهين: ٦٧.

(٨٥) سورة الانفال الآية ٢٤.

(٨٦) ينظر: الطباطبائي، تفسير الميزان، ٩٨/١٤؛

وينظر: ميثاق العسر، العقل العملي في أصول الفقه
جنوره الكلامية والفلسفية، ١٦٣.

(٨٧) الطباطبائي، نهاية الحكمة، ٣٨٠.

(٨٨) ينظر: الحيدري، شرح بداية الحكمة: ٢٨٦/٢.

(٨٩) ينظر: فصل المقال لابن رشد، ٢٣؛ وينظر:

الطباطبائي، الميزان ٢٥٥/٥.

(٩٠) ينظر: تهافت تهافت، ٥٠٧؛ الحيدري، شرح بداية

الحكمة: ٣٠٠/٢.

(٩١) ينظر: الطباطبائي، اصول الفلسفة والمنهج

الواقعي: ١/٥٢٤.

(٩٢) ينظر: طوقان، قدر حافط، مقام العقل عند

العرب: ١٨٢.

(٩٣) ينظر: الطباطبائي، الميزان، المقدمة: ٤.

(٩٤) ينظر: الطباطبائي، محمد حسين، بداية الحكمة: ٨٩.

وينظر: حنا الفاخوري، و خليل جر، تاريخ الفلسفة
العربية: ٤٣٣.

(٦٢) محمد حسين الطباطبائي، علي والفلسفة الإلهية:

١١-١٢؛ واحمد حسين شريفي، من وجهة نظر

العلامة الطباطبائي: ٢٦٨.

(٦٣) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٥/٢٥٥.

(٦٤) الطباطبائي، الشيعة، ص: ٢٤٤.

(٦٥) ينظر: المصدر نفسه، ص ٢٤٤.

(٦٦) الطباطبائي، بداية الحكمة، ٨٩.

(٦٧) الايجي، المواقف في علم الكلام، ١٤٥. وينظر:

جودة. د. ناجي حسين، الفلاسفة الإسلامية دراسة

من خلال المفاهيم، ٧٦.

(٦٨) ينظر: الحيدري، العلامة كمال، شرح بداية

الحكمة، ٣٧٦/١.

(٦٩) ابن سينا، الشيخ ابو علي، الاشارات

والتنبيهات ٢/٤١٦.

(٧٠) الطباطبائي، بداية الحكمة، ١٨٠.

(٧١) ينظر: الحيدري، العلامة كمال، شرح بداية

الحكمة ٣٧٧/١.

(٧٢) الطباطبائي، بداية الحكمة: ٣٧٨.

(٧٣) ينظر: الحيدري، العلامة كمال، شرح بداية

الحكمة ٣٧٨/١.

(٧٤) ينظر: الطباطبائي، بداية الحكمة: ٣٧٩.

(٧٥) الحيدري، العلامة كمال، شرح بداية الحكمة ١/٢٩٦.

(٧٦) الطباطبائي، بداية الحكمة: ٣٧٩.

(٧٧) الطباطبائي، بداية الحكمة: ١٨٨.

(٧٨) الحلي، العلامة، نهاية المرام في علم الكلام ٢/١٦٥.

(٧٩) الحيدري، شرح بداية الحكمة ٢/٣٠٠.

(٨٠) الطباطبائي، محمد حسين، اصول الفلسفة والمنهج

الواقعي: ١/٥١٧.

المصادر

القرآن الكريم

- ١- الدين والفلسفة والتتوير ، د. مرزوق محمود حمدي .
- ٢- مقالات أبي الحسن الأشعري ، محمد بن الحسن فورك .
- ٣- الفلسفة الإسلامية دراسة من خلال المفاهيم ، د. ناجي حسين جودة.
- ٤- رسالة الحدود ، المصطلح الفلسفي عند العرب ، الغزالي .
- ٥- المواقف في علم الكلام ، عبد الله الدين القاضي عبد الرحمن الأيجي .
- ٦- المعجم الفلسفي ، جميل صليبا.
- ٧- في النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام ، د.محمود قاسم .
- ٨- ابن رشد فيلسوفاً معاصر ، د. بركات محمد مراد .
- ٩- تهافت التهافت ، ابن رشد .
- ١٠- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ابن رشد .
- ١١- العقل الفلسفة في الاسلام ، د. مراد سعيد.
- ١٢- التعريفات ، الجرجاني .
- ١٣- لسان العرب، ابن منظور .
- ١٤- ابن رشد ودعوته الى الفلسفة ، وسام عبد اللحام .
- ١٥- حوار حول ابن رشد ، وهبه مراد .
- ١٦- نظرية المعرفة لدى ابن رشد وتأويلها لدى توماس الاكوينى، د. محمود قاسم.
- ١٧- ابن رشد في مصر ، د. سعيد مراد .
- ١٨- ابن رشد وعلوم الشريعة الإسلامية، د. حماد العبيدي.
- ١٩- ابن رشد سيرة وفكر ونصوص ، محمد عابد الجابري. نظرية المعرفة بين القرآن والسنة ، راجح عبد الحميد الكردي.
- ٢٠- النزعة العقلية لابن رشيد ، د. محمد عاطف العراقي .
- ٢١- الوجه الآخر لحدث ابن رشد ، د. محمد المصباحي.
- ٢٢- اشكالية العقل عند ابن رشد ، د. محمد المصباحي .
- ٢٣- الميزان في تفسير القرآن ، محمد حسين الطباطبائي.
- ٢٤- بحار الانوار ، المجلسي.
- ٢٥- علي والفلسفة الالهية ، محمد حسين الطباطبائي .
- ٢٦- من وجهة نظر العلامة الطباطبائي ، احمد حسين شريفي .
- ٢٧- بداية الحكمة ، محمد حسين الطباطبائي .
- ٢٨- شرح بداية الحكمة ، كمال الحيدري .
- ٢٩- نهاية المرام في علم الكلام ، العلامة الحلي .
- ٣٠- اصول الفلسفة والمنهج الواقعي ، محمد حسين الطباطبائي .
- ٣١- فلسفة صدر المتألهين ، خليل رزق .
- ٣٢- مقام العقل عند العرب ، قدري حافظ طوقان .

Ibn Rushd and Tabatabai mind

Dr.Hanna Inam Ameen

Abstract

Addresses the subject of research the role of reason in all spheres of life especially in religious issues and stresses on the matter of our religion and our Holy and it appears that in many of the verses of the Holy Quran and calls on both Alalaman Aljalila to the question of the mind and its key role in directing the course of human.

CONTENTS

Editorial

Editor	7
--------------	---

Research and Studies

Peaceful Coexistence with other Religions A contemporary Study from Quran

Dr. Nidal Hanash Shubar al-Saadi.....	11
---------------------------------------	----

The Christian Syriac Community in Iraq / Contents and Indications of Tolerance

Dr. Abbas Fadel AL-ssadi	23
--------------------------------	----

The approach of nonviolence in the mind of Mahatma Gan

Dr. Hadi Mishaan Rabie	41
------------------------------	----

Epistemological Foundations of Aquinas Theology

Dr.Ahmed Abdalsadh zwayyer.....	59
---------------------------------	----

An analytical reading of Qur'anic research in the writings of Muhammad Arkoun

Dr.Mustafa AbdulSattar Mull.	75
-----------------------------------	----

Ibn Rushd and Tabatabai mind

Hanna Inam Ameen.....	97
-----------------------	----

The Goals and Standard Publishing

The goals of Baytul Hikma

- Baytul Hikma is antellectual and scientific institution with moral entity and financial and administrative independence . Baytul Hikma is in Baghdad . Its goals;
- Studying the history of Iraq and the Arab and Islamic civilization.
- Laying the approach of dialogue between cultures and religions . Thus contributing to concolidate the culture of peace and the values of tolerance and coexistence between individuals and groups.
- Following- up the politiceal and economic global developments and their future effects on Iraq and Arab world.
- Paying attention to reserches and studies related to the issues of social , economic and political phenomena
- Interesting in reserches and studies that enhance the citizen rights and fundamental freedoms and the consolidation of democracy and civil society values.
- peoviding insightsand studies that serve policy and decision - making processes.

Puplishering standard

-The journal puplishes researches that have not been puplished before . rhe researcher will be informed of decision of puplishing within three months from the date of receipt of the reserch- one copyof the resercher should be sent in Arabic with a summary in English of no more than (200) words. (provided that.

A -The researcher must be printed and saved on CD disk ,double - spaced and printing.

B -Pages should not exceed 200) pages , (double-spaced and printing.

C -All sources and margins should be serially numbered at the end of the paper in double spaces printing.

-The researcher gets a free copy of the Journal that puplished the research.

-Researchers will not to be resturned whether puplished or not.

-The department has the right to puplish the research in accordance with the plan of the Journal edition.



Religion Studies

Quarterly journal issued by Department of Religion Studies In BaytAl-Hikma
No.(33) Baghdad-2017

Chief Editor

Dr.Ehsan Alameen

Secretary Editor

Dr.Mayas Dheyaa Baqer

The Advisory Committee

Prof.Dr. Abd AlAmeer Kadhim Zahed

Prof.Dr. Mohammed Jawd Al-turaihi

Prof.Dr. Anwar Aljaf

Prof.Dr. Salama Hassan kadhim Almusoe

Prof.Dr. Salim Jarjes Dkash Alysuae

Prof.Dr. Dhiaa Mohammed Mahmood

Prof.Dr. sadeeq Khalil

prof. Dr.Huda abbas Kanbar

Linguistic Correction

Dr. Irkan Rhem Gaber