شباب
التفاهم

العدد الواحد والستون : صفر ١٤٤١هـ – أكتوبر ٢٠١٩م
ملحق **مجلة التفاهم** تصدره وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بالتعاون مع «الرؤية»

- الهُوية الإسلامية والقيم من منظور عالمي
- القضية الأخلاقية والتعددية والإسلام
- الرؤية التاريخية الإسلامية ومنظومتها القيمية
- المواريث الأخلاقية للعقل العربي
- نحو قيم ونظرية أخلاقية تعددية
- العقل والعدل والأخلاق: مفاهيم ومرايا
- القيم بين الدين و المجتمع
- عولمة الأخلاق، وأخلاق العولمة
- أزمنة القرآن
- تأسيس الأخلاق على مبدأ الحرية وفق فلسفة إيمانويل كانط
- الأخلاق في وثيقة دينية عالمية مشتركة

أمَّا قبل...!

د. هلال الحجري

من النصوص التي يمكن ترجمتها للأطفال نص بعنوان «القِلاع الرملية» للكاتب البريطاني ولفورد جراهام روبرتسون (١٨٦٦-١٩٤٨)، وهو رسّام، وأديب وصفه نقاده بأنه كان «حضورا واعدا في عالم الفن والمسرح». كتب مسرحيات وروايات ومذكرات، ورسم نصوصا لكثير من كتب الأطفال. كان صديقا لبعض الشخصيات البارزة أهمها أوسكار وايلد.

قصيدته «القلاع الرملية» نص ملهم للأطفال، ولغته بسيطة ولكنها عميقة الدلالة. إن الفكرة في حد ذاتها طفولية؛ تستند إلى ثقافة عالمية تدفع الأطفال إلى بناء قلاع من الرمل على شواطئ البحر، ويقضون في ذلك ساعات طويلة لتأتي أمواج البحر في النهاية لتبتلعها. ولكنّ روبرتسون ينقل للأطفال معاني عميقة من هذا المشهد؛ فهو يرى أن الجَمال ليس في قصور الملوك، وإنما في أكواخ أو حصون من الرمل نبنيها على الشاطئ أو نُعلّقها في منحدرات الجبال، وإن جرفها موج البحر أو المطر.

حاولتُ في ترجمة هذا النص أن أتّبع عَروضا شبيها بالعَروض الإنجليزي الذي اتبعه روبرتسون؛ يقوم على شطرين أحدهما طويل والآخر قصير مع التزام القافية في كل منهما. وهكذا سيرى القارئ العربي في الترجمة شطرا يتكون من أربع تفعيلات من بحر «الخبب»، وشطرا قصيرا جدا يتكون من تفعيلتين.

«القلاع الرملية»
ابنوا لي حِصْنًا من رَمْلِ
عند البحرِ
في ساحلِ بحرٍ كالحَبْلِ
لي كالقَصْرِ
كيف لحَصْمٍ أنْ يحتلّا
بل أنْ يَنزلْ
أرْضًا يُمكنُها أنْ تُعْلى
بِقلاعِ الرّمْلْ؟
تعلو الأبراجُ بها شَوْقا
وكذا الشُّرُفاتْ
تجتاحُ البحرَ بها حَرْقا
ترمي السَّمَوَاتْ
ضَرْحٌ يملكه ذو بأْسٍ
فَخْمُ البُنْيانْ!
لا يمكن أبقى في الكُرْسي،
هذا ذو شانْ
ابنوا لي كُوخًا رَمْليّا
فوقَ الجبلِ
يَسْكُنُ شِقًّا عُلْويّا
دِفْأً يُسلي
يكسوه العَلّيْقُ ومِكْناسٌ
واللبْلابْ
القصرُ لِمَنْ يَملكُ يا ناسُ
ولِيَ البابُ!
غيْمٌ العاصفةِ على الأرْضِ
يَنْضَحُ مَطرا
لا يُبقي دَورًا للبَعْضِ
ذهَبتْ عِبَرا
انظرْ يا مطرُ ويا مَوْجةْ
كم ذا هَدْما؟!
«كلّا، بل نَمْنحَكَ البَهْجةْ،
دَوْمًا دَوْما».

hilalalhajri@hotmail.com

الهُوية الإسلامية والقيم من منظور عالمي

ريا الخزيرية

يشهَد عالمنا انفجارًا تكنولوجيًّا مُسبِّبا الانفتاح الكبير على الثقافات والأعراق والديانات حتى أصبح العالم اليوم قرية صغيرة يسهل التواصل بها كجزء لا يتجزأ من حياتنا اليومية، وهذا ما يسمى بظاهرة العولمة؛ والتي حملت معها تغيرًا في الأنظمة الثقافية والمعرفية والفكرية والسياسية والاقتصادية، وكان لهذا العالم المتشابك الأثر في أن تُولد تحديا في حفاظ الثقافات والديانات على هُويتها.. يرد في هذا المقال أهم ما ذُكر في مقال الكاتب مايكل بوس، والذي نُشر بمجلة «التفاهم» تحت عنوان «الهوية الدينية والقيم العالمية الناشئة». حيث يناقش الكاتب الهُوية الدينية، ويطرح تساؤلا؛ هو: هل هي عامل مُسهم في النزاع، أم في السلام؟ وللإجابة عنه ناقشه الكاتب من خلال ما ورد في إطار المؤلف صامويل هنتنجون الذي أكد -كنتيجة لردة فعل حدوث العولمة- حدوث الصراع بين الحضارات، وأبرز من خلالها عبارة لكاتب مشهور؛ هي: لا يُمكن أن نكون أصدقاء حقيقيين دون أن يكون هناك أعداء حقيقيون. وما لم نكره ما نحن لسنا عليه، فلا يمكننا أن نحب بالفعل ما نحن عليه». ويعني ذلك أن الطبيعة الإنسانية تميل إلى العداء، وظهور الأعداء هو الذي يشكل الهويات المختلفة.

ويرى الكاتب أنَّ الدين هو بمثابة أساس متين من الناحية النفسية، وبمثابة الدرع الذي يمكّن الثقافة من أن تدافع عن هويتها، ومن ذلك على وجه الخصوص الإسلام الذي يعاني من صراعات ومشكلات في التعايش السلمي مع الجماعات الأخرى. ويحلل الكاتب ذلك من وجهة نظر هنتيجتون بأنه ليس لديه معرفة عما إذا كانت هناك صراعات بين المسلمين مع حضارات أخرى عبر التاريخ، كما أنَّه يطرح تساؤلا حول أسباب العنف بين الجماعات المسلمة، ومن هنا نستنتج أنه لا يوجد لدى هينتجتون مجالات للتفكير في ثقافة السلام في الإسلام كدين وهوية للمسلمين، ويمكن إرجاع ذلك لسببين؛ هما: لابد من وجود الأعداء لتشكيل الهوية، والمشكلة التاريخية في التعايش السلمي في الإسلام التي لم يتم دراستها بكل دقة وحرص.

ومن هنا، يناقش الكاتب إطارَ هينتجتون في اتخاذ الإسلام كهوية إسلامية باعتباره نموذجا لإسهامات الأديان في صياغة ثقافة السلام. لكن على الرغم من اختلاف العقائد والمعتقدات الدينية؛ فإنَّ هناك اشتراكا في القيم والأخلاقيات وبالتحديد تلك التي تهم التعاملات بين البشر وهي بمثابة قيم عالمية. وليس بالضرورة أن يكون الإنسان متدينا حتى يستطيع أن يدرك أهمية ذلك؛ فقد أصبحت الدول في الوقت الحالي تعتمد على بعضها البعض، ودلل الكاتب بذلك على مؤتمر عقد في اليونسكو من منطلق أن هناك بعض النزاعات والحروب التي يمكن أن تحدث باعتبارها من المكونات الدينية ولتبرير بعض المصالح الاقتصادية. ولكن يمكن لهذا الدين ذاته أن يكون عونا لخلق ثقافة السلام وفك النزاعات، ويتمثل ذلك من خلال بعض القيم التي يحتويها الدين في (الكرامة الإنسانية، والانفتاح على الآخرين).

ومن ناحية أخرى، فإنَّ العولمة اليوم هي في غالبها العولمة الاقتصادية التي تحتل موقعا مهيمنا قسمت العالم إلى منتجين ومستهلكين، جاعلة الربح المادي والنمو المالي نصب عينها في حين أنها تفتقر للروحانية والقيم الأخلاقية. لذلك؛ كان من الضروري أن يكون لهذا المجتمع الاقتصادي إطار يحتوي على القيم والأخلاقيات المشتركة التي توجه التفاعل الإنساني والمعاملات بين البشر.

القيم العالمية الناشئة

هُناك توجُّه عالمي إلى توضيح القيم المشتركة على أن تكون وثيقة توفر إطارا أخلاقيا للتعامل البشري؛ باعتبارها حاجة عالمية توجه العلاقات مع بعضها البعض. وعلى الرغم من كونها منبثقة من أسس دينية، فإنها تتناسب مع الثقافات الدينية الأخرى ويمكن للأشخاص غير المتدينين اعتناقها؛ وهي كالتالي: كل إنسان يجب أن يعامل بإنسانية، وما لا ترغب أن يعاملك به الناس لا تعامل به الآخرين، وهذان المبدآن يقودان لعدة موجهات نظرية أخلاقية:

١- التزام بثقافة اللاعنف واحترام الحياة.

٢- التزام بثقافة التضامن والتكافل والنظام الاقتصادي العادل.

وتعدُّ هذه الموجهات الأخلاقية ضرورية في عصر العولمة؛ كون العالم أصبح الآن يعتمد على بعضه البعض، ويتداخل في الأديان؛ لذلك كان من الواجب أن يستمد عقائده الدينية من مجتمعه الديني ليصبح ذا هوية دينية بيئية حتى لا يحدث تصادم ونزاع مع الأديان الأخرى وعقائدها.

استدامة الهوية الدينية

ويرى الكاتب أنَّ هناك انتقادا وُجِّه إلى الإسلام بأنه غير قائم على الاقتناع بالتعددية الدينية، إلا من خلال ما أبرزه بعض التقدميين الذين خرجوا عن الإطار الضيق والمحدود في الفكر التقليدي للإسلام، غير أن التاريخ الإسلامي قائم على قبول المشاركة الإيجابية والتعددية الدينية.

ويُمكن تفسير قدرة الهوية الدينية باستدامتها في ظل عالم متغير من خلال مبدأين:

- مبدأ الحركية: ويُقصد به ما يسمح لدين ما لأن يتفاعل مع الآخرين، وأن يضم إليه مفاهيم جديدة مع تقبله للنواحي الإيجابية لتحديات العصر الحديث، ومن الشاهد أن الإمبراطورية الإسلامية تطبق هذا المبدأ من خلال تفاعلها مع ثقافات وديانات أخرى والسماح لها بأن تعيش على أراضيها مع وضعها لبعض قوانين التعايش.

- مبدأ الاستمرارية: ويقصد به أنَّ الهُوية الدينية للفرد متجذرة في نصوصه المقدسة وتقاليده الدينية ولها تبعات تأثير في نظرة الفرد للعالم وقضاياه تستمد من القيم المعتنقة والعقائد السائدة؛ لذلك فإنَّ أي هُوية دينية جديدة لابد أنْ تكون متماشية ومنسجمة مع فهم الفرد للدين الذي ينتمي إليه، وهذا يعدُّ مبدأ جوهريًّا وأساسيًّا في العقدية الإسلامية.

مداخل إلى التعددية الدينية

وتعدُّ التعددية الدينية من المجالات ذات الدراسات الواسعة في المسيحية لمعرفة موقع الأديان الأخرى في العالم؛ وبالتالي فمن المهم مقاربة الدراسات التي أجريت في المسيحية وفي الإسلام؛ حيث إن الأبحاث اللاهوتية تركز على بناء علاقات ثقة وتعاون بين مجموعة متنوعة من المعتقدات. لذلك، نجد المسيحية تحاول إيجاد صيغة تعاون إيجابي مع أفراد خارج مؤسسة الكنيسة، في حين أن الإسلام تناول قضية الأديان الأخرى وعزز إمكانية تكوين علاقات مع غير المسلمين؛ لأن القيم العالمية تمثل رغبة متنامية للاستفادة من القواسم المشتركة والعامة التي تربطنا جميعا ضمن إطار التعددية.

rayaalkhuzairi@gmail.com

القضية الأخلاقية والتعددية والإسلام

وليد العبري

يؤكد عدد من المفكرين وعلماء اجتماع الدين المعاصرين، المهتمين بمسألة الحداثة وما بعد الحداثة، على عودة الديني كظاهرة مميزة لكل المجتمعات في العالم، ما يعبّر عن أزمة خانقة ومأزق حقيقي للأئيكية وخاصة في شكلها الدغمائي الصارم، فالمجتمعات الغربية انتقلت من فكرة «موت الإله» إلى فكرة «عودة الدين»، والمجتمعات ذات الأغلبية المسلمة كانت قد انتقلت من حالة الرشدية الشورية إلى الراكدة الدكتاتورية مع شيء من التفرقة الطائفية المذهبية والجنسية العرقية. وعلى هذا الأساس فإن الجميع مدعو لإعادة طرح القضية الأخلاقية طرحا علميا وعمليا.

وهذا ما ناقشه الباحث الدكتور مراد الرويسي في مقاله، والمنشور بمجلة التفاهم وأوضح أيضا أن المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة والمجتمعات الغربية عموما تتميز بمحاولة الهروب من ضرورة طرح المسألة الأخلاقية إلى إذكاء الصراع بينهما « لا بل وحتى داخلها وفي ما بينها » والدفاع عن أفكار الغلو المتطرفة والآراء المتشددة الإقصائية.

والجدير بالتذكير في هذا الصدد، ما كتبه المفكر الجزائري مالك بن نبي في كتابه «الصراع الفكري في البلاد المستعمرة»، أن خبراء الإعلام والحرب النفسية في الغرب يمارسون مع الجماهير المسلمة لعبة الثور الإسباني الذي يركض غاضبا في مهاجمة قطعة قماش حمراء دون أن ينال منها، حتى تخور قواه ويسقط على الأرض.

وفي الكتاب ذاته يذكر مالك بن نبي أن أولئك الخبراء يطبّقون أيضا على المسلمين نظرية «الاستجابة الشرطية» التي صاغها عالم النفس الروسي إيفان بافلوف، وخلاصتها وضع الإنسان في ظروف تجعل ردوده آلية.

وهنا يجب طرح مشروع الاستعادة النقدية للقضية الأخلاقية القائمة على فكرة التعدد والتنوع، دون السقوط في هاوية الحلقة المفرغة للعنف والعنف المضاد، وخارج مبدأ الإقصاء المتبادل الذي ميّز العصر القديم والعصر الحاضر على حد سواء، وبعيدا عن سيطرة وسائل الإعلام الغربية وأخواتها من جهة، والخطابات الدينية الطائفية المتشنجة من جهة أخرى.

لمن يطالع أبرز كتابات وخطابات يوسف القرضاوي ومحمد الشيرازي، يمكنه القول بأن هناك اتفاقا من منظور إسلامي على أن التعدد القائم على التنوع والاختلاف يعد من أبرز سمات الوجود الإنساني، ومن أوكد ضرورات الاجتماع البشري، بل والطبيعي أيضا، فالاختلاف سنة من السنن الكونية: هذا الكون الرحب الفسيح بهذا الاختلاف يفضي إلى التنوع والتناغم والتناسق، ويُذهب الرتابة والفتور.

وهذا من شأنه أن يجعل للحياة طعما ومذاقا خاصا، فالاختلاف والتنوع يثريان الحياة، ويكسبان المرء خبرة حيثما حل وارتحل، فلو أن الناس جميعا خلقوا وجبلوا في صورة واحدة، والأماكن كلها كانت في صورة واحدة من حيث طبيعة المكان والمناخ وغير ذلك، ما احتاج الإنسان أن ينتقل من مكانه الذي ولد فيه، ولسئم العيش من أول سنوات إدراكه لمعنى الحياة لأنه لا يجد جديدا.

إن أهمية الاختلاف لا تاتي فقط من كون التنوع هو أصل الاجتماع البشري، بل لأنه أيضا مما تدعو إليه الفطرة وتقتضي به الطبيعة. وما الاختلاف في واقع الأمر إلا ظاهرة من ظواهر الوجود أودعت في الكائنات عموما وفي الإنسان خصوصا.

فمن وجهة نظر الإسلام، لولا وجود الاختلاف الذي هو سبب من أسباب الخلق، لاستحالة الحياة. وفي غياب الاختلاف لا يمكن أن يكون الإنسان ذلك المخلوق الذي سوّاه الله ثم منحه العقل، وعلّمه البيان، وفضله على كثير من المخلوقات، واستخلفه في الأرض، وسخّر له ما في الكون جميعا.

انطلاقا من النص القرآني الذي يحفل بالآيات التي وردت فيها لفظة «الاختلاف»، والذي ينهل منه مفكرونا، يمكن القول بأن التصور الإسلامي للوجود يقوم على فكرتين أساسيتين: الأولى هي وحدانية الخالق، والثانية تعددية الخلق واختلاف المخلوق.

وعلى هذين الأساسين بنى الإسلام تصوره وعقيدته وفكرته عن هذا الوجود. فبالنسبة للمسلمين فإن الله وحده هو الواحد، وكل ما بعده متعدد، وعلى هذا كان التوحيد في الإسلام بمثابة جوهر هذا الدين وأساسه المتين.

تحرير البشر من العبودية لغير الله كان رسالة الأنبياء جميعا، التي تركزت وتجسدت في الدين الخاتم الذي بعث به النبي الأكرم الخاتم ليحرر الناس من عبادة الطواغيت حتى يعيشوا أحرارا متساوين؛ فلا يمكن للناس أن ينعموا بظلال الحرية ونسيمها إذا كان بعضهم يعبد بعضا أو يذل بعضهم لبعض.

هذه هي الفكرة الأولى التي نستخلصها من أهم كتابات القرضاوي والشيرازي ذات العلاقة بالمسالة الإيمانية والأخلاقية القيمية، ومن قراءتهما لبعض آيات القرآن. أما الثانية فهي التعددية في الخلق، والتعددية العرقية، والتعددية اللسانية، والتعددية الدينية، والتعددية الثقافية، كل هذه التعدديات شرعها الإسلام. المسلم ليس وحده في الوجود، هناك آخرون يشاركونه الحياة. إذن فثمة تعدد في الخلق.

وسنركز الحديث على التعددية الثقافية أكثر من باقي التعدديات الأخرى، إذ يتبين أن الإنسان كلما كان واعيا بحقيقة الاختلاف، باحثا في الكون مكتشفا لأسراره، اتسعت دائرة علمه ومعارفه. والعلماء هم الأكثر تأهيلا، لا لخشية الله وحسب، بل وأيضا لمعرفة واكتشاف حقائق الكون وتنوعه، فهم يعرفون بأبحاثهم ومعاينتهم وتجاربهم واكتشافاتهم وخشيتهم لخالقهم.

ويرى المفكرون أن الحضارة الإسلامية مثلا، شاركت فيها أنواع عديدة من العناصر والأجناس والأديان المختلفة، وساهمت في إثرائها ثقافات متعددة، فكل بثقافته شارك في تشييدها وازدهارها، وكل ترك له بصمة في ناحية من النواحي الحياتية فيها.

هذا التعدد في الإسهامات الثقافية من شأنه أن يغني حضارة ما من الحضارات ويعززها وينميها، وعلى النقيض من ذلك، الحضارة التي تقوم على لون واحد أو صورة واحدة فهذه تعد حضارة فقيرة. الحضارة الغنية هي التي تأخذ وتستفيد من الجميع وتقتبس من الكل. هذا ما يعبر عنه بالتنوع أو التعدد الثقافي الثري.

الإسلام يكرم الإنسان من حيث هو إنسان، أي من حيث آدميته مكرم في الدين الإسلامي «ولقد كرمنا بني آدم»، فبذلك يصير الإنسان محور هذا الوجود، وقد كرمه الخالق بغض النظر عن أي دين يعتنق.

والإسلام يأمر أيضا بالعدل مع الناس جميعا، بل مع كل الكائنات، وفي كل حالة وهيئة، مع المسلم أو غير المسلم، لأن العدل مع الجميع وللجميع، وبهذا يغرس الإسلام روح التسامح مع المخالفين، بلا حيف ولا تضييق، يعاملهم بالعدل ويعاملهم بالرحمة ويعاملهم بالقسطاس المستقيم، بما أن الأرض تسع الجميع والله الرحمن وضعها للأنام.

Wali7-alabri@hotmail.com

الرؤية التاريخية الإسلامية ومنظومتها القيمية

هنية الصبحية

يُؤكِّد الأكاديمي والمفكِّر اللبناني مستشار تحرير مجلة «التسامح» رضوان السيد في مقاله -المنشور بمجلة «التفاهم»- تحت عنوان «منظومة القيم والحياة الأخلاقية في الرؤية الإسلامية»، أنَّ القيم الكبرى في الدستور القرآني هي قيمٌ ورموز ومرجعيات لإعطاء الحياة الإنسانية معناها في نطاق حرية الاختيار الإنساني.. وقد تضمَّنت دراسته أحكامَ القيمة في القرآن، والقيم والتجربة الإسلامية، والمتكلمين والقيمة والعمل، وأخيرا الفقهاء والقيمة بين الدوافع والغايات.

ويعد أحد أهم القيم في الدستور القرآني الوجود الإلهي والوحدانية؛ إذ تتشكل من خمس قيم أساسية؛ تتمثل في وحدة الخلق، والرحمة، والعدل، والخير العام ووقوع الفعل الإنساني بين النية والغاية. فالقيمة الأولى تتمثل في أن وحدة الخلق تنتج من وحدة الخالق، وتندرج تحتها المساواة بين البشر وأمام الرب وفيما بينهم. أما وحدة الخلق، فتتمثل في وحدة البشرية من أجل وحدة العالم الإنساني. والقيمة الثانية تتمثل في الرحمة، ويعد هذا المصطلح رمزا للهبة الإلهية التي تعد قيمة من قيمه الأخلاقية؛ فالعلاقة بين البشر تمثل التساوي في القيمة والحقوق والواجبات، وأن الرحمة هي التي تحكم العلاقات التي تقوم بينهم في الأسر والقبائل والشعوب والأمم.

أما القيمة الثالثة، فتتمثَّل في قيمة العدل التي تحكم علاقة الله تعالى بعباده وعلاقة العباد فيما بينهم، وهي قيمة مستقلة وتمثل أحد خيارات الحرية المنبثقة من المساواة، أي أن الإنسان يملك الحرية في أن يكون رحيما وواجبا عليه أن يكون عادلا؛ لأنَّ العدل المستقل هو قسيم الرحمة وليس بديلا لها. كما يُمثل الخير العام القيمة الرابعة، ويقتضي معناها العميق للنفس البشرية وللفعل الإنساني، ويعد النص القرآني صريحا بأبعاد المعنى وما ينبغي أن يسود بين البشر في مجال معنى الفعل ومقاصده: «فاستبقوا الخيرات». وأخيرا القيمة الخامسة التي تعتبر قيمة معيارية ومقياسية تعني أن فعل الإنسان غاية والحكم عليه من حيث أصله ومقاصده في القيم الأخرى، وقد أوضحت النصوص القرآنية والنبوية أن الحكم على الفعل من جانب الله تعالى يحصل بعلمه بالنية وبما يترتب على الفعل من أمور تتعلق بالقيم الأخرى؛ ولهذا فقد اعتبرت الحكم على الفعل الإنساني قيمة من القيم؛ كونها مقتضى الظاهر في علائق البشر بعضهم ببعض.

القيم والتجربة الإسلامية

ويُشير رضوان السيد إلى القيم والتجربة الإسلامية في ذلك، ويدعمها بنموذج الخلق الرفيع لمحمد -صلى الله عليه وسلم- الذي يُمثل الخُلُق القرآني، بمعنى السجايا التي تترتب عليها الأفعال، وتحمل السجايا مضمونين؛ أحدهما يتعلق بالفطرة الإنسانية والقيم التي ذكرت، والآخر متعلق بالمحيط الإنساني الذاتي والعام، وكلاهما يتأثر بالتعلم والتأقلم مع السائد في الأسرة والمحيط القريب والمجتمع. فالرؤية للعالم تملك بُعدين؛ أحدهما يتعلق بالسلوك في المحيط القريب، والآخر يتعلق بالمفاهيم والتصورات الكلية للخير والشر وترتيبات العالم الإنساني، وتتمثل في مجال التأمل والسلوك، وقد عبر عنهما القرآن بالمعروف والمنكر. وهنا يتساءل السيد: هل المعروف والمنكر أمران اجتماعيان يُكتسبان بالتعلم والتلاؤم، أم أن لهما أبعادا فطرية وذهنية ودينية، تستند إلى الإحساس الخُلُقي الذي يتملك الإنسان ويؤثر في تصوراته الكلية ذات الأولويات غير التعليمية، والذي يُمكن أن يطلق عليه العقل البشري الغريزة أو الدافع نحو الشيء حسب رؤية الحارث بن أسد المحاسبي، كما دعا إلى تعميق التواصل بين الإنسان والعالم، وبذلك سيتحقق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بهذا التواصل الاسترشادي والاستكشافي في ذاته؟

المتكلمون والقيمة والعمل

تعدَّدت السياقات والنقاشات عند المتكلمين والفقهاء؛ إلا أنَّ هنالك أربعَ مسائل يمكن التركيز عليها؛ فالمسألة الأولى متعلقة بالوحدانية والنبوة، وتهتم بتصحيح مفهوم الوحدانية وعلاقة الإنسان بالله، والمسائل الأخرى ارتبطت بالقيم فعلاقة الإيمان بالعمل يعني التلازم الكامل بين الإيمان والعمل الخيِّر، اعتبارا بأن المعصية كالقتل أو إهمال الصلاة خروجا عن الإيمان، ووجهة نظر أخرى ترى أن هنالك انفكاكا بين الأمرين؛ باعتبار أنَّ الإيمان تصديق يتضمن القيم والفضائل الأصلية المستندة إلى التوحيد، وأخرى تعتبر العلاقة بين الإيمان والعمل علاقة توتر دائم؛ حيث لا يوجد أي انتظام كامل بين الإيمان والعمل، ورغم التعقيدات البحثية في هذه النقطة إلا أنه ذو أهمية بالغة؛ إذ يناقش مجالات الوعي الإنساني وتأثيرها في السلوك عن طريق الأشكال المختلفة للوعي؛ فيؤكد السيد أن الله تعالى هو مصدر القيم الكبرى النابعة من الوحدانية والإيمان، وبهذا فإن الحرية اللازمة للفعل الإنساني تصبح ذات فعاليات أخرى لا تتعلق بالإيجاد وإنما تتعلق بالقدرة على التمييز بين الحسن والقبيح.

الفقهاء والقيمة بين الدوافع والغايات

كما ناقش السيد المقاربات الفقهية للفقهاء، وأوضح من خلالها أن بعض الفقهاء ينطلقون من النص الديني ويهتمون بتنظيم العلاقات بين البشر، كما أن مباحثهم تتناول أمر التطبيق المباشر للأحكام القرآنية والنبوية في حياة الإنسان، لكي تكون أخلاقية ومنتظمة ومحققة للمصالح، وأمر الغايات العامة للتشريع الإلهي والمقروءة من تلك الأحكام. كما يشير إلى أن الفقهاء في الأمر الأول يحكمون على الأفعال الإنسانية في العبادات والمعاملات من منطلق النص والاجتهاد أثناء التأويل. وفي الجانب الآخر، نجد أنَّ الفقهاء المعنيين بفلسفة التشريع يطلق عليهم علماء أصول الفقه؛ حيث يصلون إلى تحديد أمور وغايات ومصالح أساسية خمس للتشريع الإلهي؛ وهي النفس والعقل والدين والنسل والملك، ويهتم الفقهاء بتقديم الدين في هذه الخماسية التشريعية؛ كونه هو الذي حدد هذه الأولويات من خلال قراءة نصوصه؛ فالدستور القرآني من خلال الشرع الإلهي له أولويات يسعى لتحقيقها من أجل صون الحياة البشرية والتي تتمثل في النفس، أي حفظ الحياة الإنسانية منذ عقد الزواج وحتى الوفاة وما بعدها، كما أن للشرع أحكاما وتوجيهات في كل مرحلة من أجل حفظ الحياة الإنسانية، أما العقل المقصود بوظائفه في حماية الحياة الإنسانية من عدة جوانب، فهو المُكلف ويقوم على فهم الشرع، وهو الذي يدبر حياة الإنسان في الوعي والتصرف.

وأخيرا.. يتساءل السيد عن استقراء الفقهاء إذا كان استقراء تنظيميا أو قيميا، ويوضح أن الاستقراء التنظيمي هو المتعلق بالحكم على الفعل إذا كان حلالا أم حراما؟ أما تحديد الحقوق فيعتبر مسألة قيمية متعلقة بصون الحياة الإنسانية سواء في استخلاف الإنسان وكرامته وعمله وإنسانيته.

heenosaid@gmail.com

المواريث الأخلاقية للعقل العربي

قيس المعولي

«العقل العربي الأخلاقي قراءة في فكر محمد عابد الجابري» لتركي علي الربيعو مقالة ناقش فيها كاتبها كما هو ما واضح في عنوانها العقل العربي الأخلاقي عند الجابري. إن المقالة وإن كانت خاصة بالعقل العربي الأخلاقي عند الجابري لكنها لم تخلُ من أفكار اقتبسها الجابري أو الربيعو للمفكرين العرب الذين أبقوا كتبا ومناقشات توزن بالذهب لكلية العلم والفكر التي لابد للمفكر العربي الناشئ أن يراجعها ويقرأها ويتابعها خصوصا إذا كان مهتما بالفكر العربي السابق ويقارنه بالفكر العربي الحديث. في هذه الكلمات سأناقش فكرة طرحها الجابري في فكره وهي ارتباط الفكر الأخلاقي للحضارات التي جاورت وخالطت العرب خلال الفترة السابقة وكيفية التشابه والاقتباس من تلكم الحضارات والدول العربية الإسلامية التي مرت على هذه الأمة العربية الشامخة. بداية يجب أن نعلم أن الجابري قد أفنى عمره وهو ينقد ويحلل ويناقش العقل العربي وثقافته بشكل عميق جدا وهو ما جعله أستاذ الفكر العربي المعاصر وله مؤلفات كثيرة تناقش الفكر الأخلاقي والسياسي والاجتماعي للمجتمع العربي.

إن أكثر الحضارات التي أثرت على المجتمع العربي هي الحضارة الفارسية وهي حضارة ضاربة في القدم والتاريخ ومثال قديم على الدول المتمدنة في ذلكم الزمان البعيد ولكن ما ذكره الجابري هو أخلاق الطاعة وأضيف عليها أن الولاء الذي هو شدة الانتماء وغالبا ما يكون مبالغا فيه غير الطاعة التي عهدت عن الإسلام والعرب. ويصف الجابري هذا الخلق أنه كان عائقا في بعض الفترات من الوصول والاتصال بالحاكم لمناقشة أمور الدولة المدنية بل إن الشعب راضيا أو مكرها عليه الانصياع لأمر الحاكم أو الولي أو الوصي دون مخالفة أو إبداء رأي، ولكن هذا لم يكن عاما أبدا، بل اختصت به فترات دون أخرى ودول دون دول وحضارات غير أخرى. إن اختفاء التأثير الأردشيري بحد تعبير الكاتب هو الطريق الوحيد لكتابة نهضة عربية جديدة، ولكن لو أردنا مواجهة الواقع فإن هذا يحتاج إلى الكثير والكثير من العمل الديموقراطي والشعبي الذي لربما يحتم على هذه الدول الخوض في مسائل أمنية كبيرة تعرض حياة الناس للخطر فالحل السريع ليس هو الأفضل دائما ولكن انحلال هذا الجانب من الفكر يجب الرجوع فيه إلى النهج النبوي المحمدي الذي تخلص من السيادات القرشية والهاشمية على مكة والعرب عن طريق الدعوة إلى المساواة واحتكام العدل في كل جوانب الحياة الاجتماعية منها والسياسية والاقتصادية.

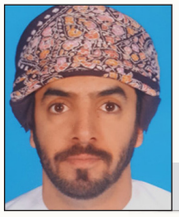
قبل النظر في الموروث الثاني وهو اليوناني يجب أن نفرق كما ذكر الكاتب بين هذا الموروث وسابقه مثل ما قال الجابري بأن هناك فارقًا في البحث عن الأخلاق بين الموروث الفارسي والموروث اليوناني. فإذا كانت أخلاق الطاعة ترتبط بالموروث الفارسي بالسياسة فإن البحث (العالم) في الأخلاق عند اليونان قد ارتبطت تاريخيًا بالفلسفة، ببناء تصور للكون، وليس بتشييد إمبراطورية. عودة للموروث اليوناني وهو أخلاق السعادة والذي كان في الجهة الأخرى المقابلة للموروث السابق الذي لا يمثل جانبا نفسيا أكثر منه جماعيا. ما المقصود بهذه السعادة عند أغلب الفلاسفة اليونانيين وهل هي نفسها التي أخذها العرب عنهم؟ والإجابة هي «من أهم أعمال أرسطو هي عمله في الأخلاق وفيه يعرض نظرية في السعادة لا تزال تصلح ليومنا هذا. السؤال الأساسي الذي يسعى أرسطو للإجابة عليه في هذه المحاضرات هو «ما هو الهدف النهائي للوجود الإنساني؟ ما هو الهدف أو الغاية التي يجب أن نوجّه نحوها كل نشاطاتنا؟ في كل مكان نرى الناس يبحثون عن السعادة، والثروة، والسمعة الحسنة. ولكن مع أن كل واحدة من هذه لها قيمة، فإن أيا منها لا يمثل الخير الرئيسي الذي يجب أن تهدف له الإنسانية. لكي يكون الفعل غاية نهائية، يجب أن يكون نهائيا ومكتفيا بذاته، - هو المرغوب دائما بذاته وليس لأجل أي شيء آخر ويجب أن يكون قابلا للتحقيق بواسطة الإنسان. يدّعي أرسطو أن كل شخص تقريبا يتفق بأن السعادة هي الغاية التي تلبي كل هذه المتطلبات. إنه من السهل رؤية أننا نرغب بالنقود، والمتعة، والشرف فقط بسبب أننا نعتقد أن هذه الخيرات سوف تجعلنا سعداء. إن كل الأشياء الخيرة الأخرى هي وسائل للحصول على السعادة، بينما السعادة هي دائما غاية بذاتها» بعد هذه الإجابة المطولة نجد أن السعادة التي سعى إليها العرب هي نفسها التي وضحها أرسطو في فلسفته للأخلاق وهي أيضا ما أيده الجابري في كتاباته عن واقع العقل الأخلاقي العربي.

إن الكاتب تركي الربيعو قد كتب عن ثلاثة أبواب أخرى تخص المواريث الثلاثة المتبقية عند الجابري ولكني سوف أختزلها في محور واحد أبين من خلاله تقارب أفكارها وتصوراتها. المواريث المتبقية هي الموروث الصوفي والموروث العربي الخالص والموروث الإسلامي. من هذه النقطة سوف نبدأ بنشأة التصوف الإسلامي لأنه الأحدث من حيث النشأة، وهنا يجب أن نعلم ما يعكسه هذا التصوف من الأخلاق التي بينها الجابري ووضحها الربيعو في مناقشته وهنا قد ذكروا أخلاق الفناء وفناء الأخلاق وهي بمعنى ابتعاد التصوف الذي دخل إلى المجتمع العربي خلال فترة هوان في الحضارة العربية على حسب رأي الجابري وغير من نظرة الفرد العربي الحياة وتبصره فقط للفناء دون غيره وهو ما أبعده عن الأخلاق الأخرى وهو ما أشار إليه الكاتب بقوله فناء الأخلاق. تباعا لذكرنا للمجتمع العربي فقد أنشأ هو ذاته أخلاق المروءة التي كانت تعد ولازالت عند البعض من الأخلاق التي يجب أن ينشأ عليها الرجل العربي منذ نعومة أضافره ولكن ما يكمل هذا هو الأخلاق الإسلامية التي هي أخلاق الدين الحنيف فقد جاء النبي متمما لمكارم الأخلاق وقد وصف عليه الصلاة والسلام بأن خلقه القرآن فمن هذا الوصف نجد ونستنتج أن الإسلام يأخذ أخلاقه من كتاب الله وسنة نبيه الكريم. رجوعا للأخلاق الإسلامية فهي توحد جميع الأخلاق التي تم ذكرها سابقا ولكن بمنهج الوسطية والاعتدال والحق.

إن الفكر العربي المعاصر يجب أن يتخذ منحنى آخر غير الذي ينهجه الآن لأن الحضارة العربية أصبحت منقادة لا قائدة ولا رائدة، بل هي تعتمد على غيرها ولكن ما السبيل إلى ذلك؟ إن الوحدة التي يجب أن تكون الأساس المشترك بين الدول العربية التي أيضا يجب أن تنظر إلى أخلاق المروءة التي تدعو إلى المؤاخاة التي أيضا يحض عليها الخلق الإسلامي. وأيضا ما يجب أن ينتبه إليه العربي هي التنشئة الاجتماعية السليمة التي دعا إليها النبي الكريم وأيضا تعلم الفكر العاقل المتعقل الذي يطلق للعقل العنان للتفكير الصالح المستقيم الموافق للفكر العربي بشكل عام.

qais1415@hotmail.com

نحو قيم ونظرية أخلاقية تعددية



فيصل الحضرمي

يناقش الكاتب حسين علي حسن في مقالته المنشورة بمجلة التفاهم تحت عنوان «القيم والأخلاق في الفلسفة المعاصرة» الحاجة لصوغ نظرية أخلاقية جديدة قادرة على طرح حلول ناجعة لمختلف المواقف الملتبسة أخلاقياً، لا سيما تلك المواقف الجديدة التي لم يكن لفلاسفة الأخلاق عهدٌ بها من قبل، كتلك المرتبطة بمفهومي «قدسية الحياة» و«رفاهية المريض»، على سبيل المثال.

ويستهل الكاتب مقالته بتعريف الأخلاق على أنّها «مجموعة القواعد السلوكية التي تسلم بها جماعة من الناس في حقبة من الحقب التاريخية»، في إشارة إلى النسبية المزدوجة للأخلاق من حيث اختلافها من مجتمع لآخر، ومن زمن لآخر. ويضيف الكاتب أنّ الفلاسفة رفضوا النظرة الوصفية التي تتناول الأخلاق عبر دراسات تقريرية تكتفي بتحديد القواعد التي يحتكم إليها الإنسان في الواقع، وأنهم -بدلاً من ذلك- أكدوا على ضرورة دراسة الأخلاق دراسة معيارية تتوخى وضع «مثل أعلى» وتشريع «قانون خلقي» يكون بمثابة مرجعية يهتدي عبرها الإنسان إلى السلوكيات التي ينبغي عليه نهجها فيما يعترضه من مواقف.

وتتضمن كل واحدة من النظريات الأخلاقية ذات الطابع المعياري أو التقويمي معايير أخلاقية محددة، وهي تتباين فيما بينها تبايناً كبيراً. ومن أبرز هذه النظريات نظرية الأمر الجازم عند كانط، ونظرية الحقوق الطبيعية عند جون لوك، ونظريات الفضائل بدءاً من أرسطو، ونظريات العقد الاجتماعي عند هوبز وآخرين. تذهب نظرية الأمر الجازم إلى أن الأمر نوعان: أمر جازم يحتمه الواجب على وجه الضرورة، وأمر مشروط يتوقف القيام به على ظروف معينة. فيما أكّد جون لوك على وجود حقوق أولية للإنسان، وفي مقدمتها حق الحياة وحق الحرية وحق الملكية. من جهتها، تتحرى نظريات الفضائل تعريف الفضيلة، وبيان كيفية اكتسابها وطريقة انتهاجها في الواقع. أمّا نظريات العقد الاجتماعي فتذهب إلى أنّ البشر أنانيون بطبعهم، وأنّهم لخشيتهم من الفوضى المترتبة على أنانية كل منهم فقد قرروا الدخول في عقد اجتماعي يلزمهم بطاعة الحاكم والامتثال لأمره.

وفي حين يرى الكاتب أنّ هذه النظريات الأخلاقية تستمد قوتها من استنادها إلى معيار أخلاقي شرعي لا غنى للإنسان عنه في المواقف الحياتية، إلا أنّه يلفت النظر إلى الصعوبات التي تواجه هذه النظريات، والتي تتمثل أساساً في عجزها عن توضيح المعايير الأخلاقية التي تقوم عليها توضيحاً كافياً، وفي انكفاء كل منها على نفسه، وفشلها في التصدي للأمثلة المعاكسة التي تقوم على معايير أخلاقية مختلفة. ويضرب الكاتب مثالين اثنين لتدعيم وجهة نظره؛ فمعيار حقوق الإنسان، باعتباره مثالاً معاكساً قد ينجم عنه خيرٌ كثير، يشكل تحدياً للنفعيين القائلين بسيادة مبدأي الألم واللذة على كل ما عداهما من اعتبارات، كما تشكل الأمثلة التي تمنح الأولوية للحقوق الفردية أو نتائج الأفعال تحدياً مماثلاً لنظريات الفضائل.

وبحسب الكاتب، فإنّ اصطباغ أحكام القيمة بصبغة الذاتية حدا بالفلاسفة إلى تبني مذاهب أخلاقية شخصية ينتهج كل منها خطاً مختلفاً عن غيره من المذاهب، متناسين وجود حقيقة أخلاقية مستقلة عن أحكامهم التقويمية تتجلى في قواعد السلوك الحياتية التي تحكم تصرفات الناس بعيداً عن آراء الفلاسفة ومذاهبهم. ويعرف الكاتب القيم الإنسانية بأنها تلك المُثُل التي يمحضها البشر الكثير من التقدير، ويتمنون امتلاكها ويسعون إلى تحقيقها طلباً للخير. ويضيف بأنّ هذه القيم تتصل بالجانب غير المادي من وجودنا، أو ما يعرف بالحياة الروحية، في مقابل الجانب البيولوجي أو الطبيعي الذي يتصل بشؤون البقاء على قيد الحياة.

بعد ذلك يتطرق الكاتب إلى سؤال مشروع حول الحاجة إلى نظرية أخلاقية جديدة تتلاءم ومستجدات الحياة المعاصرة، بالضد من الآراء القائلة بعدم ضرورة البحث عن نظرية أخلاقية جديدة، وتلك التي تذهب إلى أن بحثاً من هذا القبيل لن يكتب له النجاح باعتبار أن أي نظرية في الأخلاق لن تستطيع الاضطلاع بالمهام التي رسمتها لنفسها. وبغية التدليل على بطلان مثل هذه الآراء، وعلى الحاجة إلى إعادة النظر في النظريات الأخلاقية القائمة، وصياغة نظرية جديدة قابلة للتطبيق، يورد الكاتب أربع حالات طبية تشكل أمثلة بارزة على المستجدات التي طرأت على حياة الإنسان المعاصر.

الحالة الأولى هي حالة أم في الثامنة والأربعين من عمرها، أدخلت المستشفى إثر تعرضها لكسر مضاعف في قصبة الساق بعد أن صدمتها حافلة. وقد وقعت فريسة للاكتئاب فور دخولها المستشفى ما دفعها لرفض الأكل والامتناع عن الكلام والرغبة في الموت. ولم يدر الطاقم الطبي ما إذا كان عليه إجبارها على الأكل أم احترام رغبتها في عدم مواصلة الحياة. والحالة الثانية تمثل فتاة في الثامنة والعشرين من عمرها ترقد في غيبوبة كاملة منذ ثلاث سنوات بسبب إصابة بالغة في الرأس تعرضت لها في حادث دراجة بخارية. ليس ثمة أمل في شفاء هذه الفتاة، وهي الآن تتغذى بالأنابيب، وتعتمد بشكل كلي على عناية الممرضات اللواتي يقمن بتغيير وضعيتها من وقت لآخر لحماية جسدها من التقرحات. هذه الحالة التي فطرت قلب أبويها تمثل تحدياً للطاقم الطبي الذي فشل في إقناع الأبوين بأن ابنتهما لن تتمكن من استعادة حياتها الطبيعية.

والحالة الثالثة هي حالة طفل حديث الولادة مصاب بمرض مستعص يصيب نصف الدماغ. الأطباء المشرفون على علاج هذا الطفل يرغبون في إيقاف الغذاء عن الطفل إلى أن يموت كيلا يعيش مزيداً من الآلام، في حين تصر الأم ذات الستة عشر عاماً على العودة إلى المنزل مع طفلها. أما الحالة الرابعة فتتعلق بمراهق أصيب بسرطان الحلق عندما كان في الثانية عشرة من عمره. وبعد علاجه بواسطة الأشعة الموضعية والعلاج الكيميائي تحسن بشكل كبير. إلا أن وضعه ساء بعد عام واحد ما دفع الأطباء إلى إجراء عملية جراحية له. وبعد سنتين من استقرار حالته الصحية عاوده السرطان مرة أخرى بحلول عيد ميلاده الخامس عشر، وكان الخيار الوحيد المتاح لعلاج حالته هو تعريضه للعلاج الكيميائي. وجد الطاقم الطبي نفسه عاجزاً أمام الرغبات المتعارضة للمراهق ووالديه؛ فالفتى يرفض فكرة العلاج ويصر على تركه يموت في سلام، بينما يطالب الوالدان بالمحافظة على حياة ابنهما.

يعتقد الكاتب أن تطوير نظرية أخلاقية تعددية pluralistic moral theory من شأنه التصدي لهذه الحالات الأربع ومثيلاتها. هذه النظرية تختلف عن النظريات الأخلاقية التقليدية، الواحدية والمنغلقة على نفسها، في كونها تأخذ بعين الاعتبار حقيقة وجود معايير أو مبادئ خلقية عامة قد تتصارع فيما بينها، مثل معايير المسالمة، والإحسان، والاستقلال الذاتي، والعدالة، والمنفعة، والإخلاص، والأمانة، والخصوصية. ويخلص الكاتب إلى أنه بدلاً من الأخذ بنظرية أخلاقية قائمة على معيار واحد، فإن الأجدى تضمين كافة المعايير الأخلاقية في نظرية أخلاقية تعددية تراعي استقلالية كل واحد من هذه المعايير، من ناحية، وعدم كفايته لاقتراح حلول ناجعة للحالات الملتبسة، من ناحية أخرى.

faisalsalim@hotmail.com

العقل والعدل والأخلاق: مفاهيم ومرايا

ناصر الكندي

في مقالته المنشورة بمجلة التفاهم بعنوان «العقل والعدل والأخلاق مرايا اللغة والدين والفلسفة»، يتناول الباحث «فيصل الحفيان» مفاهيم العقل والعدل والأخلاق لغويا ودينيا وفلسفيا ويبحث العلاقة الجدلية بينها.

يفتتح كاتب المقال بتنبيه القارئ بأنه وضع في حسبانه ما كتبه بعض الباحثين العمالقة مثل المفكر المغربي محمد عابد الجابري ود حسين القوتلي ود رضوان السيد، وذلك من حيث الاستفادة والإضافة عليهم عبر إثارة الأسئلة وتحديد المفاهيم. ويبدأ الكاتب باستعراض مفهوم «العقل» من خلال مرايا اللغة وذلك بتقديم أهم التعريفات له في المراجع القديمة كابن فارس، إذ تعني كلمة العقل لديه الحبس والربط والجمع والفهم ونقيض الجهل.

وأما بشأن «العدل»، فقد استدل الكاتب أيضاً بابن فارس حين يعرّف العدل بالمستوى الطريقة والحكم بالاستواء ونقيض الجور. وللعسكري تعريف آخر للعدل غير الاستواء بل الاستقامة، ذلك أن الاستواء نقيضه التفاوت والاستقامة نقيضها الاعوجاج.

ويستمر الباحث في تحرّيه عن مفهوم «الخلق» لغويًا، إذ يقول ابن فارس أن الخلق هو ملاسة الشيء، وهو السجية والنصيب وخلق الكذب أي اختلاقه. ويبدو أن كلمة خلق تجمع أمرين وهما الإيجاد والسجية كما يقول ابن فارس، أما العسكري فيقول إنّ كلمة خلق أصل واحد لا أصلان، وهو التقدير. ويقول الجابري بأن الخلق كلمة ليست وحدها في دلالتها بل ترادفها كلمة أدب، ولكن هناك فرق دقيق بينهما إذ من الممكن القول «ولد مؤدب» ولكن لا نستطيع قول «فتى مخلق»، ويختلف اللغويون في مدى غريزيّة وفطرية الخلق، إذ منهم من يقول إنّه عادة مكتسبة وآخر من يقول بأنه فطري.

بعد ذلك ينتقل الباحث إلى بحث هذه المفاهيم في مرايا الدين والفلسفة، فـ«العقل» في مرآة الدين يكون غريزة ونور كما ذهب إلى ذلك أحمد بن حنبل والتميمي والماوردي والمحاسبي، ويذهب المحاسبي إلى أبعد من ذلك ويقول بأنَّ العقل ثلاثة: عقل غريزة وهو يفرق بين العاقل والمجنون، وعقل فهم يشترك فيه العقلاء من المؤمنين وغيرهم، وعقل بصيرة وهو للعقلاء الذين فهموا الفهم الحق عن الله. أما العقل في مرآة الفلسفة فهو شيء مستقل وجوهر بسيط قائم بذاته ومفارق للأجسام وسائس للنفس ومدبر لها، وهو ليس ثلاثة كما قال المحاسبي بل عقل أول كما قال الكندي تليه عقول ثلاثة ثانوية، ويسميه الفارابي بالعقل الفعّال.

وكلمة «العدل» في مرآة الدين تتمحور في الله وحرية فعل الإنسان، وهو ما يذكّر بالقضية الكبرى التي أثيرت في التاريخ الإسلامي بين الأشاعرة والمعتزلة حول خلق الله لأفعال الإنسان كما قال الأشاعرة أو حرية الإنسان في فعله كما قال المعتزلة، وذلك لتحديد مفهوم العدل دينيا. أما من الناحية الفلسفية، فعلى الرغم من أن مباحث العدل فلسفية تناولها الفلاسفة قديما وحديثا، إلا أن القضية بصورتها المتكاملة هي قضية دينية إسلامية.

أما بخصوص كلمة «خلق» دينيا، فقد عدّه العديد من العلماء شيئا غرزيا فطريا وكذلك نوعا من العادة والاكتساب كما قال في ذلك الأصفهاني، وللخلق فلسفيا معنى متغير إذ يرى أرسطو في الفكر اليوناني أن الأخلاق كلها عادات تتغير وأنه ليس شيء منها بالطبع، وبإمكان الإنسان أن ينتقل من كل واحد منها إلى غيره بالاعتياد والدربة. ويصنّف جالينوس الأخلاق إلى نوعين: ما يكون طبيعيا مثل الغضب وما يكون مستفادا بالعادة والتدرب. ويؤكد الباحث أن قضية غريزية الخلق أو اكتسابه ما زالت مثارة سواء على مستوى النصوص الدينية الإسلامية أو على مستوى الفكر الفلسفي القديم اليوناني أو الفكر الفلسفي الإسلامي.

وينتقل الباحث الحفيان إلى المبحث الأخير وهو مرايا العلاقات أو الجدل بين المفاهيم الثلاثة: العقل والعدل والأخلاق. فهو يذكر بأنه من الممكن تصور ثلاثية العقل على شكل هرم مقلوب، رأسه العقل وقاعدته العدل والأخلاق. كما يربط الباحث بين العقل والعدل لغويا من خلال العود إلى مفهوم العقل كحبس وربط وجمع وفلسفيا بأنه الله، فلا يمكن تصور الإنسان عادلا إذا لم يكن لديه عقل ذلك أن انتفاء العقل يسلب ما يصدر عن الإنسان قولا أو فعلا قيمته وغايته. كما أن المعتزلة حين أكدوا أن العدل والتوحيد ثمرة من ثمار العقل فقد أرادوا أن يدحضوا القول بالجبر من خلال القول بخلق الإنسان لأفعاله ومسؤوليته عنها. وأما بالنسبة عن حضور العدل في العقل، فلا يمكن تصوّر عاقل ظالم لنفسه أو لغيره ولا عاقل يفرط ويرتكب حماقات ولا عاقل لا يعمل في عقله في ما يُعرض له من مشكلات.

وفي جدل العقل مع الأخلاق، تُثار عدة قضايا حول هيمنة العقل على الأخلاق أم أن الأخلاق ترتبط بالدين دون حاجة للعقل في ذلك. صحيح أن ثمة من قال إن الدين هو أساس الأخلاق وليس العقل، ولكن هل من الممكن تصور تأسيس الأخلاق في رجل غير ذي عقل. ويشير إلى ذلك عابد الجابري بأن النص الديني في الحضارة العربية ، ولو أنه يغطي من الناحية المبدئية جميع مظاهر الحياة، فإنه ترك مع ذلك للأخلاق مجالها الخاص الواسع العريض، وهذا الوضع ينتج عنه أن الدين في الإسلام ليس هو أساس الأخلاق، بل هناك إجماع على أن مصدر الحكم الأخلاقي هو العقل.

ويقوم الباحث بإثارة بعض الأسئلة على كلام الجابري أهمها: هل نستطيع أن نغفل أثر العناصر الأخرى كلية حين نشاهد اختلاف القيم بين مُجتمع وآخر؟ وفيما يتعلّق بالاتجاه المعاكس أي علاقة الأخلاق بالعقل إذ نتساءل: هل الأخلاق منفعلة أم أنها أيضاً فاعلة؟ ويجيب الباحث بأن الأخلاق ترتد بالخير على العقل نفسه وتقوّمه أيضًا.

ويختتم الحفيان مقاله عن علاقة العدل بالأخلاق، ذلك أن الأخلاق أعمّ والعدل أخصّ، ولكن هل يصح القول إن العدل هو الأخلاق الفاضلة؟ وخلاصة القول هو أن العدل أو العدالة هو الأخلاق الكريمة أو الحسنة، وهذا ما يتضح من سياق الفكر الفلسفي اليوناني الذي يقسّم الخلق إلى فضيلة هي مبدأ لما هو كمال، ورذيلة لما هو نقصان.

nskindi83@yahoo.com

القيم بين الدين والمجتمع

عاطفة ناصر

جاء الدين الحنيف بقيم إنسانية ونادى بالالتزام بها. تتركز هذه القيم في تعاملات بني البشر، سواء بين بعضهم البعض وبين ذواتهم وفي ردات أفعالهم ونظرتهم للحياة عموماً. ومن هذا المنطلق يمكننا الاستدلال بالكيفية التي استعرض بها الدكتور عبدالرحمن السالمي بعضا من القيم التي جاء بها ديننا الحنيف. حيث ناقش في افتتاحية عدد مجلة التفاهم (النظام القيمي في الدين والمجتمع) هذه القيم وأهمية حمل الأمانة الموصى بها للمؤمنين في أخلاقهم وجل تعاملاتهم الإنسانية. أن تؤمن بالله وأن تعمل صالحا وأن تصبر صبرا تجازى به في الآخرة، هذا بالإضافة الى قيم أخرى كثيرة كالمساواة والرحمة والكرامة والعدل. إلا أنه وبجانب التركيز على بعض القيم طرح الكاتب فكرة تضارب قيمتي العدل والرحمة من منطلق صعوبة جمعهما في موقف واحد.

قد لا يتفق الغالبية على أن تحقيق العدل يتنافى مع الرحمة ولكن من الممكن فهم الفكرة من منطلق قانوني هنا، حيث إنَّ القوانين شرعت لا لتتناسب مع كل الأطراف ولكن لتحقيق العدالة قدر الإمكان ولو كانت مجحفة في حق أطراف أخرى. على كل، تتمحور أغلب القيم التي جاء بها الدين حول تحسين جودة حياة الإنسان إذا ما تحققت، من الممكن قياس ذلك بملاحظة ماهية أوضاع وظروف المجتمعات التي تسود فيها العدالة والرحمة أمام المجتمعات التي تفتقر لهذا الشيء. ومن منطلق علمي وبناء على الأبحاث والواقع، من الممكن مناقشة أهمية تحقيق العدالة والتركيز عليها دون باقي القيم في الإطار المجتمعي تحديدا، ففي السنوات الأخيرة، أصبح مصطلح «العدالة الاجتماعية» بارزاً مثل «حقوق الإنسان». فما هي العدالة الاجتماعية وحول ماذا تتمحور؟ إن الإنصاف أساس المفهوم واختصاره سواء في الثروة أو الفرص والاحتياجات الأساسية. ولكن حدثت على مدار العقود تغييرات مفاهيمية وضمنية، حيث يستخدم ذات المصطلح في المناقشات الجندرية والعرقية والبيئية والاجتماعية، وتبقى أهمية العدالة قائمة لأسباب كثيرة. نستفتح جانب الحريات الدينية أولا، فالعدالة إذا ما كانت قانونا ساريا فإنها تحمي الناس من التمييز على أساس الدين، حيث إن الأديان تعد جزءا أساسيا من الهوية. والتحرر من التمييز الديني يقع مباشرة من ضمن مسؤوليات العدالة الاجتماعية. لدى العديد من الدول قوانين تثبط الحرية الدينية، بينما يفشل البعض الآخر في فرض الحماية. يريد دعاة العدالة الاجتماعية أن تكون جميع الأديان حرة وآمنة، بما في ذلك حق الشخص في عدم اتباع أي دين كذلك - بغض النظر عما إذا كنَّا مؤيدين لذلك أم لا.

إضافة إلى ذلك تقي العدالة الأشخاص المختلفين من العنصرية والتمييز على أساس العرق، وهي قضية لا زالت قائمة بل وحاضرة بقوة في معظم المجتمعات - ولو حاولت بعض هذه المجتمعات ادعاء الحداثة وتجاوز الأفكار الرجعية. قد يصعّب على الناس العثور على عمل والعيش بسلام وتزويج من يريدون وأكثر من ذلك، حيث إنه من السمات الرئيسية للعدالة الاجتماعية حق الناس من أي عرق كانوا في العيش بشكل جيد والحصول على فرص متساوية. وإذا ما نظرنا إلى نطاق أوسع - عالمي ربما - نجد أن العدالة تعد مطلبا مهما في مسألة الأولويات والأساسيات التي لا بد وأن تكون حاضرة في أي مجتمع مهما كان مستواه الاجتماعي، أولها يتمحور حول تحسين الفرص التعليمية للأطفال. التعليم الجيد أمر أساسي لإنهاء دورات الفقر وإتاحة الفرصة للجميع لتحقيق أحلامهم. ومع ذلك، لا يمكن لعدد لا يحصى من الأشخاص الحصول على تعليم كاف لمجرد المكان الذي يعيشون فيه أو لأنهم يواجهون تمييزًا آخر؛ حيث تنص العدالة الاجتماعية أن يكون الجميع قادرين على التعلم في مكان آمن يشجع ويوفر فرصًا متساوية للجميع حتى يستفيد المجتمع عندما يصبح الأطفال فيه متعلمين قادرين على قيادة مجتمعاتهم والتحسين من جودة حياتهم. وتنص العدالة على أن تكون حاضرة للتسوية في الخلافات الجندرية التي تعد إحدى المسائل الجدلية في أوساط مجتمعاتنا العربية اليوم وتحديدا في مسألة العدل أو المساواة بين الرجل والمرأة. اعتادت المجتمعات قديما بطريقة ما أو بأخرى التمييز بينهما وتقسيم الأدوار في كل مجال من مجالات الحياة اليومية. يركز جزء كبير من العدالة الاجتماعية حديثا على معالجة هذا الأمر، لكي يُعتبر أي مجتمع «عادلاً»، يجب أن يعامل الأشخاص بإنصاف بناء على قدراتهم واجتهاداتهم، فلا بد من تعزيز (المساواة أو العدالة) بين الجنسين حيث يبدو أن التمييز على أساس الجنس هو أحد أقدم أشكال الظلم في جميع أنحاء العالم.

تعد النساء والفتيات أكثر المجموعات تعرضًا للاضطهاد في التاريخ، ويزداد الأمر سوءًا بالنسبة لهن إذا كن أيضًا أفرادا في جماعة مضطهدة أخرى، مثل عرق أو جماعة معينة. تسعى العدالة الاجتماعية إلى سد الفجوة وتمكين المرأة بغض النظر عن مكان وجودها. وأخيرا اذا وجدت العدالة في الوسط المهني والاقتصادي فهي تعمل على تعزيز المساواة الاقتصادية. لأنه يبدو أن الفجوة بين الأغنياء والفقراء تتوسع باستمرار. حقيقة أن بعض الناس يكافحون من أجل شراء ما يكفي من الطعام لأطفالهم بينما يحصل الآخرون على ملايين الدولارات في حزمة إنهاء الخدمة هي ببساطة غير عادلة. لا تعني المساواة أن يصبح الجميع أثرياء، ولكن يجب أن يعني ذلك أن يكون كل شخص قادرا على تلبية احتياجاته الأساسية والعيش دون خوف من نكسة واحدة يمكن أن تضعه في الشارع؛ فالعدالة الاجتماعية أساس لضمان الاستقرار الاقتصادي للجميع.

بناءً على ذلك، غير مقتصرين على العدالة، فإن القيم التي في ديننا قابلة للتطبيق في المجالات الحياتية والعلاقات الاجتماعية المختلفة أيا كانت نوعها مؤدية إلى نفس النتيجة، ومن هنا تنطلق فكرة ارتباط هذه القيم بجودة الحياة الاجتماعية التي ذكرت في مقالة النظام القيمي في الدين والمجتمع.

attifa.nasser@gmail.com

عولمة الأخلاق، وأخلاق العولمة

أم كلثوم الفارسي

يرقص الناس رقصة التانغو الأرجنتينية في باريس، ورقصة البكوتسي الكاميرونية في دكار، والصالصا الكوبية في لوس أنجلس، ويقدم ماكدونالد شطائر اللحم المفروم (الهامبرغر) في بكين، ونجد أطعمة كانتون في سوهو، ويثير فن الرماية بالقوس الروح الجرمانية، وتغزو الفطيرة الباريسية إفريقيا الغربية ، أما الفيليبينيون فينوحون على الهواء مباشرة أميرة بلاد الغال. هكذا وصف جان بيير فارني في مقدمة كتابه «عولمة الثقافة» رواج خليط المنتوجات الثقافية في العالم اليوم.

قال الكاتب الأمريكي المعروف (توماس فريدمان) ذات مرة: «إنَّ العولمة هي أشبه بقطعة بيتزا يضع عليها كل بلد في العالم بعض المكونات من إنتاجه المحلي: فالهندي يضع عليها مثلاً البهارات الحارة، والأمريكي يضع عليها السجق، والإيطالي يضع عليها الزيتون. بمعنى أنَّ بإمكان كل بلد أن تكون له مساهمته في العولمة، مساهمة تنبع من تخصصه وتميزه في مجال معين. غير أنّ الحاصل فعلياً هو أنَّ خيارات دعاة العولمة الجديدة محدودة، فإما أن تكون ملحقاً بهم، وإمَّا أن تكون مختلفاً عنهم».

وهنا نستعرض ما قدمه الباحث دوغلاس براون في مقاله «القيم والأخلاقيات المشتركة في المجتمعات الإسلامية والمسيحية في عصر العولمة»، حيث أوضح أن مفهوم العولمة ينطوي على عناصر الجذب والشد والتدافع والتنافر، مما أدى إلى الاعتقاد بأن طبيعة العولمة تتطلب وصفها بأنها ظاهرة عرضية، تتعلق بتطور المجتمع البشري والتغيرات العالمية، من حيث هي في بداية التكوين ولم تتشكل نهائيا، الأمر الذي يجعل من الصعب تحديد الرأي المناسب والموحد الذي يمكن الأخذ به للإحاطة بالظاهرة.

ليس من أهداف هذا المقال الاستفاضة في مصطلح العولمة، ولا بيان أنواعها، فقد أنفق فيها وقت طويل، وسُوِّدت من أجلها ألوف الصفحات... غير أن ما يهمنا هو تسليط بعض الضوء على ما يمكن أن يسمى بعولمة الأخلاق حيث لا تقتصر العولمة على تعميم القيم الاقتصادية وأنظمتها بل إنها أخذت فعلاً تعمم القيم الثقافية التي تكوّن لُبَّ حياة المجتمع ، وبخاصة القيم الأخلاقية والدينية منها ، إذ أن القيم الأخلاقية والدينية وما تؤدي إليه من سلوك فردي واجتماعي هي الأرضية التي تقوم عليها أنماط السلوك الاجتماعي ، وهو ما يمثل الحياة الثقافية في مجملها ، باعتبار أن الثقافة طريقة لرؤية العالم .

عليه يعتبر موضوع العولمة وتأثيراتها على الهوية أحد الموضوعات المهمة التي بدأ الباحثون منذ منتصف القرن الماضي الاهتمام بها نظرا لحداثة مفهوم العولمة نسبيا، وكذا التأثيرات العميقة التي تتركها هذه الظاهرة بمختلف تجلياتها على الهوية، وهو ما جعل مجموعة من المجتمعات في مختلف أرجاء العالم تتجاوب مع العولمة بطرق مختلفة حيث رأى فيها البعض عاملا سلبيا ومؤثرا على الهوية عن طريق تذويب الملامح الثقافية والدينية لهذه المجتمعات وقولبتها وفق نظام غربي محض بينما رأى فيها البعض الآخر أنها عامل مساهم في التقدم و التطور بعيدا عن التقاليد البالية والعادات التي لا معنى من بقائها في الوقت الراهن، الذي يتسم بالتحديات الجسيمة تشمل جميع مناحي الحياة الاقتصادية منها والسياسية والتقنية والمعلوماتية «وتتعدى هذه الأخيرة في حد ذاتها سابقاتها، لما يطبع عصر العولمة الذي يقوده أباطرة المعلومات من محاولات لتغيير المعالم الثقافية والفكرية المميزة للمجتمعات الإنسانية..

وبالتالي يعد البعد الثقافي للعولمة من أخطر أبعادها، فهي تعني إشاعة قيم ومبادئ ومعايير ثقافة واحدة وإحلالها محل الثقافات الأخرى، مما يعني تلاشي القيم والثقافات القومية وإحلال القيم الثقافية للبلاد الأكثر تقدما محلها، وخاصة أمريكا وأوروبا، الأمر الذي قد ينعكس سلبا على الهوية الثقافية للشباب العربي.

فالعولمة التي تعني تعميم نموذج الحضارة الغربية - خاصة الأمريكية - وأنماطها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية على العالم كله، يمكن اعتبار الجانب الثقافي أهم أثر من آثارها، ويمكن إرجاع السبب في ذلك إلى ظهور تيار العولمة الذي يريد جعل العالم قرية صغيرة، الأمر الذي أحدث اتصالا وتبادلا للثقافات بين الدول، وقد شكل هذا الاتصال تهديدا للهوية الثقافية وما يرتبط بها من أخلاق ومبادئ يشكل الدين، واللغة أساسا لها.

وقد لعبت ثورة الاتصالات دورا أساسيا في إحداث هذا التأثير الثقافي، فبدلا من الحدود الثقافية الوطنية والقومية تطرح إيديولوجيا العولمة حدودا أخرى غير مرئية ترسمها الشبكة العنكبوتية والقنوات الفضائية بفرض الهيمنة على الأذواق والفكر والسلوك، فإن حتمية استمرار العالم في الارتباط بطريقة متزايدة خلال العقود القادمة، والإقبال على المعلومة سيتزايد وستصبح المعلومة موجودة حتى في أبعد المناطق على وجه الأرض. وسيستمر المجتمع العالمي في التشكل وتجاوز الحدود الوطنية، واللغوية، والإثنية. والإنسانية ستبقى على وعي بالارتباط الاقتصادي، والسياسي، والبيئي، والاجتماعي بين الأمم على حساب الأخرى.

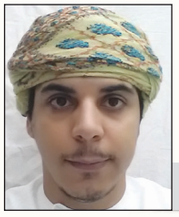
وقد يبدو ظاهرا للباحث ما ترفعه العولمة ونظامها من شعارات سامية كحماية الحرية عامة وصون الحريات الأساسية الفردية والجماعية في جميع أنحاء العالم، من دون النظر إلى عرق أو لون أو دين أو اتجاه سياسي أو أي انتماء طائفي ، إضافة إلى نشر الديمقراطية الليبرالية وضمنها التعددية السياسية التي تسمح للجميع من دون تمييز المشاركة الفعالة والإيجابية في السلطة، وفي إدارة دواليب الحكم في الدولة الحديثة والمعاصرة. وحماية سائر حقوق الإنسان المدنية والسياسية، وحق السكن وحق التعليم وحق العمل وحق حرية المعتقد والتدين والاستطباب والعلاج وحق الانتخاب وغيرها من الحقوق التي لا تستقيم الحياة الكريمة إلاّ بها. لا سيما نقل العلم والتكنولوجيا إلى مختلف أنحاء العالم، فلكل إنسان الحق في الاستفادة من العلوم المتقدمة والتكنولوجيا المتطورة التي عرفها العصر.

ولكن للأسف جميع هذه الشعارات البراقة تنطوي على التناقض المذموم بين ما تقول وما تفعل، فالكذب الإيديولوجي والسياسي يضع الإنسان والحضارة في مأزق التوتر الدائم، المؤدي إلى الانفصام الحضاري والتمزق الاجتماعي والانحلال الأخلاقي والثقافي، والتراجع والضعف والفساد الاقتصادي، والتهور العسكري والحربي، هذا بسبب انتفاء الثقة بين بني البشر، ونماء خوف الجميع من الجميع، لأن الجميع يصبح ضد الجميع، هو الذي ينطبق على شعوب ودول العالم المعاصر. ولا شك في أن الثقافة القوية في وسائلها ومضامينها تغير المواقف وتشكل رأياً عاماً جديداً ، وتقوم أحياناً على تزوير الحقائق ، وينتج عن ذلك تغييرات عميقة في البنى الاجتماعية وقيمها والتمرد عليها ، وتبنّي ثقافة الاستهلاك للأشياء والأفكار والقيم .

ولهذا يرى العلماء أن الحفاظ على الهوية الثقافية والحضارية أصبح التحدي المطروح علينا بشدة في عصر السماوات المفتوحة التي تكتظ بالأقمار الصناعية التي تحمل مئات القنوات التلفزيونية والشبكات العنكبوتية ومواقع التواصل الاجتماعي من كل أنحاء العالم بما تنطوي عليه من تأثيرات مختلفة تشكل الفكر والوجدان للشباب على حد السواء، فالإحساس بالخطر يستلزم البحث عن الهوية و الانتماء حتى لا نتعرض للصراع.

nkha008@gmail.com

أزمنة القرآن



أمجد سعيد

إنَّ المسألة التاريخية من أكثر الموضوعات التي حَفل بها القرآن الكريم؛ فالقرآن الكريم دائما ما يوجِّه أنظار قارئيه إلى استنطاق التاريخ واستقراء الحوادث، ومحاولة فهم هذه الحوادث فهما يُمكِّن من معرفة حَركة الوجود وطبيعة الحياة. يناقش محمد الناصري في مقاله المنشور بمجلة «التفاهم» الذي يأتي تحت عنوان «القرآن الكريم والتاريخ الإنساني» حقيقة أساسية، تبرُز بوضوح في القرآن الكريم، هي أن مساحة كبيرة من سوره وآياته قد خُصصت للمسألة التاريخية التي تأخذ أبعاداً واتجاهات مختلفة، وتتنوع بين العرض المباشر والسرد القصصي لتجارب عدد من الجماعات البشرية، وبين استخلاص يتميز بالتركيز والكثافة للسنن التاريخية التي تحكم حركة الجماعات المختلفة عبر الزمان والمكان. تبلغ هذه المسألة مبلغاً عظيماً في القرآن؛ حيث إنه لا تكاد تخلو سورة من إحدى الإشارات لواقعة تاريخية أو إشارة سريعة لحدث ما أو قانون يُسهم في تشكيل إحدى الحركات التاريخية.

ويملك القرآن تصورا للتاريخ يعتمد على ثلاثة عناصر؛ هي: الزمان والمكان والفكرة. أما الزمان فينقسم إلى ثلاثة أقسام: الزمان ما قبل التاريخ أو ما فوق التاريخ، والزمان الطبيعي، والزمان التاريخي. ويقصد هنا بالزمان ما فوق التاريخ هو ما يذكره القرآن من خطابات وإشارات وقصص عن عوالم الملائكة والجن، عن آدم في الجنة وعن الجنة والنار، وعن القيامة والمصائر الكونية والإنسانية. ويسمى ما فوق التاريخ لأنه لا يرتبط بحقبة زمنية معينة، كما أنه ليس له أية علاقة بمكان محدد؛ فالزمن الإنساني هو شكل من أشكال الحالة/الوضع أو العدد أو الخطاب الذي يؤطره المكان، وليس الأمر كذلك في الخطابات القرآنية بشأن العوالم أو الذوات أو الأشياء الأخرى؛ غير أن هذه الزمانيات التي تحدث ما قبل الزمن الإنساني أو بعده لا يحكم عليها بالصحة من عدمها من طريق ارتباطها بالمكان؛ لأنها في الأصل غير مكانية، وإنما تتجلى أهميتها في التصورات الكلية التي تريد تثبيتها فيما يتعلق بالكون وقدرة الله عز وجل، كما تتجلى الأهمية في الفكرة التي تريد تثبيتها عن خلق الإنسان ومصائره ووظيفته في العالم. وهكذا؛ فالزمان ما فوق التاريخي يقوم على الغائية ويملك وظائف تصورية وأخرى تفسيرية، ولكلا الأمرين أبعاد رمزية كبرى.

أما الزمان الثاني في القرآن، فهو الزمان الطبيعي، وهو يظهر في النصوص التي تتحدث عن خلق العالم والإنسان، وهذه النصوص متصلة بفيزياء العالم وبأيديولوجيا الكائنات وهي طبيعية وليست تاريخية رغم حدوثها في هذا العالم؛ لاستنادها إلى قوانين ثابتة تضمنها قدرة الله وإرادته، ولا مدخل للإنسان في تكوينها الأول، وإن أثر المكان والإنسان في مراحل تطورها. هذا النوع من الزمان تاريخي بالمعنى العام لأن محتوياته تحتوي على بداية محددة، كما أنه قابل للدراسة والتفحص بالمعنى العلمي، ورغم ظهوره وإدراكه وتثبيته تحت المجهر؛ فإن القصد القرآني ليس لتتبع فسيولوجياته أو كيميائياته بل، للاستدلال على وجود الله وقدرته وإحكام صناعة الخلق. ونأتي هنا للنوع الثالث من الزمان والذي تمت تسميته بالزمان التاريخي، فهو يحدث في المكان ويتضمن وقائع معينة. والقرآن في هذا الصدد واضح لسببين؛ الأول: هو القصص والعبر المتعلقة بالنبوءات والأمم، والسبب الثاني: ضرورة إفادة النبي والمسلمين منها بالإقبال على اعتناق دعوة النبي لكي لا يصيب المسلمين مثل ما أصاب الأقوام المخالفة للرسائل السابقة لأنبيائهم. والقرآن بوصفه كتابا دينيا يرى العالم في هذا الإطار؛ أي أنه صراع بين الخير والشر، وبين الحق والباطل، ولسوف ينتصر الخير بالتأكيد إذا أفاد معاصرو دعوة النبي من الماضي وتاريخ الدعوات، وإذا ما التزموا بالمبادئ الكبرى للدعوة.

لعلَّ الذي يُضفي طابعاً من التفرد والموضوعية الحضارية على فكرة التاريخ في القرآن هو أنه ينبثق عن رؤية الله، وهي تختلف عن الرؤية الوضعية؛ وذلك لأنها تحيط علما بوقائع التاريخ، بأبعادها الزمنية الثلاثة الماضي والحاضر والمستقبل، وببعدها الرابع الذي يغيب كثيرًا عن ذهن الإنسان مهما كان على درجة من البصيرة والذكاء؛ إنه البعد الذي يغور في أعماق النفس البشرية؛ فيلامس فطرة الإنسان وتركيبه الذاتي والحركة الدائمة في كيانه الباطني ويتسرب بعيدا صوب اهتزازاته العقلية والوجدانية، وإرادته المستقلة، وما ستؤول إليه هذه المعطيات كلها لتمنح التاريخ أبعاده الحقيقية، ويمتد لكي يشتبك في العلاقات الشاملة للمصير؛ ذلك أنها رؤية الذات الإلهية التي وسعت كل شيء علماً، ولهذا صنعت الواقعة التاريخية ووضعتها في مكانها الطبيعي من خارطة التاريخ البشري والكوني على حدٍّ سواء، ولكن الرؤية الوضعية تمتد إلى الماضي لتقتبس منه، وتختار ما يعزز وجهات نظرها المسبقة، والرؤية القرآنية تحيط بالماضي لكي تكثفه في قواعد وسنن تطرح أمام كل باحث في التاريخ يسعى إلى فهمه، وإلى أن يرسم على ضوء هذا الفهم طرائق حياته الحاضرة والمستقبلة، على أساس أن الأزمان الثلاثة هي وحدة حيوية تحكمها قوانين واحدة كتلك التي في الحياة.

... إنَّ القرآن حين يعرض مسألة تاريخية مرتبط كل الارتباط بالخارطة الكونية وصيرورة الكائنات، فهو لا يتحدَّث هنا عن مجموعة من الأحداث التاريخية المجزأة، بل على العكس تماما، فهو يعرضها كلها كوحدة كلية مرتبطة بعضها البعض، وهذا العرض المتناسق هو ما يُؤهِّل ويسمح بتوليد الأفكار واستخراج المعاني والمعايير والقوانين التي تساعد الإنسان على تفكيك واستنباط الروابط التاريخية من منظور القرآن ذاته؛ فلهذه الفترات التاريخية المتعاقبة كإطار واحد مكتمل تفاعل وتكامل، ومن هذا المنطلق يمكن الرجوع والتقدم والسفر إلى أزمان لا يمكن تأطيرها لمعالجة بعض مشكلات الحضارة والإنسان.

amjdsaeed01@outlook.com

تأسيس الأخلاق على مبدأ الحرية وفق فلسفة إيمانويل كانط

سيف الوهيبي

كان الفلاسفة قبل كانط يفترضون دائماً أن إدراكاتنا المستمرة تناظر بالضرورة خصائص معينة في العالم الخارجي، لكن كانط ثار على تلكم الافتراضات وأثبت عكس ذلك، حيث إن كل الموضوعات الخارجية لابد أن تتطابق مع تكوين أذهاننا؛ فالأفعال البشرية ينبغي أن تستند إلى نسق من القواعد والمبادئ العامة أساسها العقل (العقل الأخلاقي حسب فلسفة كانط) ومحركها الحرية. نناقش هذه الفلسفة في مقال الكاتب عبد الحق المنصف المنشور بمجلة التفاهم بعنوان «الأخلاق والحرية من منظور العقل الغربي الحديث».

الحاجة العقلانية إلى الأخلاق

يميز كانط الإنسان بوصفه كائناً عقلياً طبيعياً يخضع للواجبات الأخلاقية المطلقة والمبادئ التي تستمد شرعيتها من داخل العقل، يقول: (ينبغي أن نقدم الدوافع الأخلاقية في استقلالها ونقائها وتميزها عن كل الدوافع بما في ذلك تلك النابعة من مشاعر العاطفة)، وبعبارة أخرى ليست الحساسية متمثلة كمركب من المشاعر والأحاسيس والميول والأهواء، بل العقل كقوة لتشريع مبادئ المجال العلمي البشري بمختلف تجلياته الأخلاقية والسياسية والثقافية والإبداعية، ومهما بلغ تسامي النماذج الأخلاقية وجاذبيتها، فإن الحداثة بمعناها الفكري والتاريخي تقتضي الاحتكام إلى العقل في تأسيس الأخلاق بشكل يستهدف الإنسان ككائن كوني ذي حقوق وواجبات، فالإنسان بحكم طبيعته الأنانية وميوله وتكوينه الفيزيولوجي يجد نفسه دوماً موزعاً بين قوانين العقل العملية وبين دوافع طبيعته وميوله الظرفية، بل كثيراً ما يجادل العقل ولو داخلياً؛ لأجل تبرير رضوخه لهذه الميول والدوافع، ومن هنا يتولد لديه نوع من الجدل الطبيعي ورغبة دائمة فالتشكيك في صلاحية قواعد الواجب والتزام الأخلاقيات العامة، بل هو كثيراً ما يحاول تكييفها مع ميوله ورغباته الظرفية وهو ما يعني إفسادها، لذا يجب أن يُزود الإنسان بمذهب فلسفي كامل للأخلاق يستمد نسقه الكلي من العقل، فداخل وحدة هذا النسق يذوب ذلك الجدل الطبيعي وتنحل مختلف المفارقات التي يواجهها الإنسان من خلال ممارساته.

الحرية كأساس للأخلاق

يعتبر كانط الإنسان هو الحيوان الأخلاقي إلا أنه يمتلك الحرية، وهذا ما يجعل الحرية هي القوى العظمى في الحياة البشرية، وهو ما يلزم الإنسان في الوقت ذاته حمل المسؤولية والالتزام بالواجب، ولكن في الوقت الذي فيه جميع الكائنات الأخرى غير حرة ومحكومة بواسطة العوامل والظواهر الخارجية في أمنها وسلامها، كما أيضاً في خطرها، يختلف عنها الإنسان الذي يمكنه أن يقبع الخطر في ذاته! ويمكن أن يكون الخطر نتيجة لحريته ولإرادته في اختياره للأفعال الأخلاقية، فالعقل حينما يحدد مبادئ الفعل وقواعده ومفاهيمه يكون هو القوة المشرعة لمبادئ معقولية ما يعتبر أخلاقياً في حياة البشر كالقانون الأخلاقي، والواجب وما إلى ذلك، أما حين يحدد العقل ذاته مبادئ الفعل وقواعده وغاياته، فيكون هو القوة المشرعة للفعل ولا يمكن للعقل «كما يتصور كانط » أن يكون قوة مشرعة في حياة البشر ما لم يكن هنالك حرية أي إرادة تشرع من تلقاء ذاتها قوانين الأفعال التي توصف بالعملية.

الحرية والمجال العلمي البشري

لا يمكن استمداد مفهوم الحرية كأساس لتصور المجال العلمي البشري والأخلاقي والسياسي والتقني من خلال العقل وما يقيمه من تمثلات حول العالم والطبيعة، بل ينبغي أن يغير هذا العقل زاوية نظره (مفهوم الثورة الكوبرنيكية عند كانط) ويتمثل ذاته كإرادة مشرعة لمبادئ الفعل الأخلاقي والسياسي والإبداعي حتى يصبح عقلاً أخلاقياً أو سياسياً أو إبداعياً، هنا بالذات يسهل تصور مفهوم الحرية كأساس للمجال العلمي البشري، حيث لا يمكن للعقل أن يكون مشرعاً أخلاقياً إلا بوصفه حرية، والعقل بوصفه حرية مشرعة للقوانين والمبادئ هو العقل الأخلاقي الحر، فمؤسسات إنتاج المعرفة كالمدارس والجامعات والمعاهد وغيرها هي تجسيد مؤسسي وتاريخي للعقل المشرع لمبادئ المعرفة، كما أن المؤسسات السياسية والقانون بما في ذلك الدولة والقوانين بكاملها، تجسيد للعقل المشرع لمبادئ الحياة السياسية ومفاهيمها ومسلكياتها العامة، وبالمثل تكون المبادئ والأفعال، والمؤسسات الأخلاقية تجسيد للعقل الأخلاقي في حياة البشر، والحقيقة أن كانط كان ملزماً بافتراض وجود ذوات حرة مستقلة الإرادة عن الدوافع والقوانين، فلا يمكن أن نتصور الذوات خاضعة لقوانين عملية ما، إلا للأننا نسلم عقلاً أنها مزودة مسبقاً بإرادة مستقلة في ذاتها وفق مفهوم متعال عن الحرية، يفسر ذلك كانط بقوله: (يطابق كل من الحرية والتشريع الخاص بالإرادة مفهوم الاستقلال الذاتي، فهي مفاهيم يحيل بعضها على البعض الآخر).

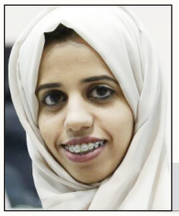
من الحرية إلى أخلاق الالتزام والاستقلال الذاتي

يرى كانط أن اكتمال الشخص الإنساني يقتضي في أن يجعل كل فرد غايات الآخرين غاياته الشخصية أيضاً، وهذا يعني أن يعمل على تحقيق السعادة أو المساهمة في تحقيقها في سبيل الآخر، وهو ما يستلزم السمو بالغايات الذاتية التي يسعى إليها كل فرد على مستوى الكونية، وذاك هو مضمون الواجب الأخلاقي (يجب أن أعمل على أن تكون الغايات العملية هي ذاتها غايات كل شخص إنساني باعتباره ينتمي لدائرة الكائنات العاقلة)، وتقتضي هذه الدائرة أن يكون كل إنسان بمثابة غاية ينبغي أن تتمحور حولها كل الغايات، وعلى الرغم من أن كل أشياء الطبيعة ترتبط بالطبيعة ذاتها لا بإرادتنا، فإنها ستكون مجرد وسيلة لهذه الإرادة.

فيما يربط الفيلسوف الألماني إمكانية الإصلاح الكوني لقواعد السلوك الذاتي لدى الفرد بقصر الإرادة الخالصة. على هذا الأساس يأمر العقل الخالص الإنسان بالسلوك بشكل تكون فيه القاعدة الموجهة لإرادته صالحة كقانون كوني لكل كائن عاقل فقط، بل سيأمره فوق ذلك بأن يسلك وفق قاعدة ذاتية يريد بقصده أو عزمه الداخلي أن تصبح في الوقت نفسه قانوناً أخلاقياً كونياً ينطبق على كل شخص كيفما كانت هويته أو إثنيته أو انتماؤه الاجتماعي أو السياسي، فمبدأ التوافق والتطابق بين القاعدة الذاتية للسلوك والقانون الكوني هو القصدية الداخلية للإرادة، يعبر كانط عن ذلك بقوله: (يجب على الإنسان أن يسلك القاعدة التي تصلح في أن تكون قانوناً كونياً)، وعليه لم يكن القانون الأخلاقي رغم قطيعته كافياً؛ بل لا بد من أن تريده كل إرادة وأن تتمثله وتتقبله وتحوله إلى قاعدة ذاتية الفعل.

saif.alwahaibi15@gmail.com

الأخلاق في وثيقة دينية عالمية مشتركة



أسماء القطيبية

سَعَت الأديان -عبر التاريخ الطويل للبشرية- إلى تأصيل قيم المحبَّة والسلام بين مُنتسبيها، مُشددة على أهمية التحلي بالأخلاق الفاضلة التي تُقرُّها دساتيرها على المستوى الفردي والجماعي، ومع تقارب الثقافات وتداخلها، وتعدُّد المشكلات الاجتماعية والسياسية تُشكِّل ما يُعرف بالبرلمان العالمي للديانات، والذي أصدر في مئويته عام ١٩٩٣ بيانا أو وثيقة أطلق عليها اسم «نحو أخلاق عالمية»، كتب عنها هانز كينج في مقاله «نحو أخلاق عالمية.. إعلان عالمي صادر عام ١٩٩٣» -والمنشور بمجلة «التفاهم»- وتعد هذه الوثيقة حصيلة تشاور دامت سنتين بين علماء ورجال دين من عدة تجمعات دينية؛ بهدف وضع أسس وقواعد عالمية للأخلاق والعيش المشترك، ويعدُّ هذا البيان دقا لناقوس الخطر الذي بات يهدد كوكب الأرض ومخلوقاته من جراء الأفعال اللاأخلاقية للبشر مثل الحروب، والتعدي على البيئة بتلويثها وإبادة كائناتها.

إنَّ فكرة إصدار بيان أخلاق عالمية تجعلنا نتساءل عن علاقة الأديان بالأخلاق؟ فهل الأديان بمثابة حارس للأخلاق المفطور عليها البشر، يضع لها القواعد والأسس التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان؟ أم -كما جاء في البيان- إن وظيفة الأديان ليست إحداث التغيير السياسي والاجتماعي، وإنما تغيير توجهات وفكر الفرد نفسه ليصبح ذا خلق فاضل؟ وهل الأخلاق هي الأصل الذي يأتي الدين معززا له؟ أم أن الدين هو الأصل الذي يغرس الأخلاق النبيلة في نفوس أتباعه بشعائره وتوجيهاته؟ وهذا الأمر يقُودنا بدوره إلى التفكر في ثنائية المصالح والأخلاق التي كثيرا ما تتنافر في القرارات السياسية والاقتصادية الكبرى؛ فهل تكفي الأخلاق كرادع فردي لتغيير قرارات منظومة كبرى تتداخل فيها المصالح وتتفاوت فيها تأثيرات القوى العالمية؟ إن أسئلة مثل هذه تحتاج إلى بحث عميق يقاس فيه مقدار التأثير والتأثر للأديان في المجتمعات، لنتمكن من معرفة مدى تأثير دعوة أو بيان مكتوب من رجال الدين في منتسبي الأديان.

تستهلُّ وثيقة «نحو أخلاق عالمية» -والتي صاغها مجموعة من رجالات الدين- ببيان لأسباب صياغة هذه الوثيقة؛ حيث ذُكر أن العالم -آنذاك- في محنة وكرب عظيمين، بدءا من الحروب ومشاكل الفقر وليس انتهاء بالتعدي على البيئة والمشاكل الاجتماعية والسياسية الكبيرة، وأنه لا بد من الالتفات لهذه الكوارث ومعالجتها، بالتعالي على الاختلافات، لا سيما الدينية منها، وبالنظر لتاريخ صدور هذا القرار في العام ١٩٩٣ نجد أن العالم عانى منذ ذلك الوقت إلى الآن من انحدار وتدهور كبيرين؛ حيث اتسعت رقعة الحروب وزادت المشكلات البيئية واتُخذت قرارات سياسية واقتصادية زادت من معدلات الفقر والعوز، إضافة لظهور مشاكل معاصرة مثل الجرائم الإلكترونية وغيرها. وهو ما يمكن -من وجهة نظري- أن يكون مؤشرا لأمرين؛ أولهما أنَّ الناس لم تعد تلتفت لدعوات رجال الدين كما كانت تفعل سابقا، خاصة تلك التي تحمل خطابا لطيفا لا يتوعد بغضب الرب وبطشه مثل هذا الخطاب. أو أنَّ هذا الخطاب وجه للعامة بينما كان من الأولى والأجدى توجيهه لصانعي القرار وأثرياء العالم والمتنفذين فيه؛ كونهم المؤثرين الحقيقيين؛ وبالتالي فهو لم يؤتِ ثماره؛ لأنه وجه للشريحة غير المناسبة من الناس.

احتوى البيان في مُجمله على مُقدمة تناولت مبادئ الخلق العالمي ذكر فيها أن النظام العالمي يجب أن يحتكم إلى الأخلاق، وأن من حق كل إنسان أن يعامل بالمبادئ الإنسانية وبما يحفظ كرامته، كما احتوى البيان على توجهات ثابتة يتوجب على البشريه اتباعها؛ وهي: الالتزام بثقافة اللاعنف، والالتزام بنشر ثقافة التعاضد والتسامح، والمساواة، والسعي لتحقيق نظام اقتصادي عادل. وبشكل عام، فإنَّ البيان يشبه الخطب الوعظية الدينية من ناحية العمومية واللغة التي صيغ بها وميله إلى استخدام الأسلوب العاطفي واستجداء المشاعر؛ وبالتالي فهو لم يأتِ بجديد، ولكي لا نجحف البيان حقه، فلعله كان وقت كتابته مناسبا لروح عصره، خاصة مع احتفاظ الأمم بطابع هوياتها الخاص، بعكس عصرنا الحالي الذي تداخلت فيه الهوايات وتمازجت فيه الثقافات وتعددت فيه طرق التعبير ووسائله بشكل كبير.

... إنَّ التحلي بالأخلاق الفاضلة والمعاملة الإنسانية أشمل من أن يكون شأنا دينيا؛ كونه يضم جميع الناس: سواء المتدينين منهم، وأتباع الأديان، واللادينيين، بل إنَّ جعله شأنا دينيا خالصا قد ينعكس أحيانا بالسلب على تلك الأديان حين يظهر بعض أتباعها سلوكا قبيحا يحسب على الدين، ومثاله ما فعلته الجماعات الإسلامية المتطرفة من استباحة قتل المدنيين، والدعوة لرفع السلاح على غير المسلمين. وليس معنى ذلك امتناع رجال الدين عن محاولات إخماد نيران الحروب والفساد والدمار، ولكن ليس بالخطب العتيقة والمواعظ المكررة التي باتت لا تؤثر في المتدين لفرط ما سمعها، بل بغرس القيم النبيلة في الناس مثل التعايش والتسامح وتقبل الاختلاف والاحتفاء به في الناس منذ صغرهم، وجعل كل ذلك سلوكا اجتماعيا، وإعادة النظر في النصوص الدينية التي تحض على كره الآخر وتكفيره ونبذه؛ كونه لا يعتنق نفس الدين. والأهم من ذلك أن يمتلك رجال الدين الشجاعة للإقرار بأن الفساد إنما يأتي من أصحاب القرار، ومواجهتهم بذلك؛ لأنَّ إلقاء اللوم على الضعفاء لم يعد يجدي في زمن أصبح الناس فيه يمتلكون وعيا سياسيا كافيا للتمييز بين الفاسد والمغلوب على أمره.

asmaalqutibi@gmail.com

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

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