



شباب

التفاهم

العدد الرابع والثلاثون : شوال 1438 هـ - يوليو 2017 م

ملحق لمجلة التفاهم تصدره وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بالتعاون مع «الرؤية»

أما قبل...

د. هلال الحجري

خصصت الأمم المتحدة يوم ١٨ يوليو من كل عام ليكون «اليوم الدولي لنيلسون مانديلا، إقرارا بإسهامه في نشر ثقافة السلام والحُرِّيَّة. ويأتي هذا اليوم اعترافا من دول العالم بالدور الذي لعبه رئيس جنوب أفريقيا الأسبق في خدمة الإنسانية، وتفانيه في «حل النزاعات والعلاقات العرقية، وتعزيز حقوق الإنسان وحمايتها، والمصالحة والمساواة بين الجنسين، وحقوق الأطفال وسائر الفئات المُستضعفة، وتحسين أحوال الفقراء والمجتمعات المتخلفة النمو».

ولا ريب أن الاحتفاء بنيلسون مانديلا يتجاوز مستواه الشخصي ليكون انتصارا للقيم التي دافع عنها، كالحرية، والعدالة الاجتماعية، ومواجهة التفرقة العنصرية، والتفاني في خدمة الأوطان والإنسانية جميعها. مانديلا الذي قضى سبعة وعشرين عاما من عمره في السجن، كان رمزا للنضال ومواجهة الظلم والفصل العنصري. ويحظى مانديلا باحترام دولي منقطع النظير، وقد استقبله جلالة السلطان -حفظه الله ورعاه- سنة ١٩٩٩ أثناء زيارته لعمان استقبالا حافلا، مقدرًا جلالته دون شك للمكانة الدولية التي يتمتع بها هذا المناضل العظيم.

وفي سياق البحث عن سيرة مانديلا، استوقفتني قصيدة للشاعر البريطاني وليم إيرنست هنلي (١٨٤٩-١٩٠٣) كان مانديلا معجبا بها، ويتخذها مصدر إلهام له في نضاله، حتى أنه كان يتلوها على رفاقه من السجناء في الزنزانة. عنوان القصيدة Invictus أو (الذي لا يُفهر) والمعجب أنها القصيدة الوحيدة لهذا الشاعر التي اشتهرت وسارت بها الركبان، واقتبسها بعض مشاهير العالم مثل رئيس الوزراء البريطاني وينستون تشرشل، وزعيمة المعارضة البورمية اون سان سو تشي الحائزة على جائزة نوبل للسلام، والرئيس الأمريكي باراك أوباما، وغيرهم.

واحتفاء باليوم العالمي لنيلسون مانديلا الذي يوافق عيد ميلاده أيضا، ترجمت القصيدة إلى العربية بالوزن والقافية، مهديا إياها لروحه العظيمة:

(الذي لا يُفهر)

وليل طويل جَلَّ الأرض مُظلمًا ... أزحت دُجَاه عن فُوادي صارِمًا
فأيُّ إله فَجَّر العَزْم في دمي ... تبارك قلبٌ ليس تَقهرهُ السَّمَا
وإنَّ أَحكمَّ الدَّهرُ الغَشومُ خِناقَه ... عليّ، فلستُ الجافلُ المتأَمِّا
وهذي هَراوَاه تَحضِبُ مَفرقي ... ولكنَّ مثلي لا تَنكسه الدِّمَا
وإنَّ تَكُّ أرضي لا يَلوحُ بِأفقيها ... سوى الخَوْفِ، أو كانتُ بحقِّ جَهَنِّما
فإني، والأيامُ صَدِي وعيَدها ... الأقي عَداها رابطُ الجَاشِ حازِمًا
ولستُ أبالي إنَّ يَكُ السَّجْنُ ضيقًا ... أو البابُ مَسدودًا، أو الحُكْمُ ظالمًا
أنا سيِّدُ الأقدارِ، رُبَّانِ أمرُه ... ومَن يَمَلِكُ القلبَ الطليقَ المَصمَمًا

◀ الولايات المتحدة الأمريكية في الوعي العربي

◀ فلسفة الواجب عند كانط

◀ الهرمنوطيقا.. منهاج نحو التفاهم والتواصل

◀ واقع التحولات الديموغرافية في أوروبا

◀ المواطنة هي الحل

◀ حقوق الإنسان تدين بالإنسانية

◀ الصوفيّة.. وجوهر التدين في الإسلام

◀ بين الأمة والدولة.. اغتراب متبادل

◀ منظومة المواطنة المعاصرة في العقل التواصلية عند هابرماس

◀ أوروبا ورأسمالية العلم الحديث

◀ التسامح والتفاهم بين الأنا والآخر





هند الحُصْرِيَّة

الولايات المتحدة الأمريكية في الوعي العربي

لقد استطاعت الولايات المتحدة الأمريكية، منذ القرن العشرين، أن تثبت للعالم أجمع أنها القوة العظمى، القوة القادرة على إيجاد الحلول لمشكلاته وأزماته. ومنذ أن اضطلعت الولايات المتحدة بهذا الدور، وتبني سياساتها فكرة الهيمنة على الدول الأخرى من خلال قواها العسكرية والاقتصادية، ظهرت آراء مختلفة حول هذه الإمبريالية الأمريكية بين منكر لوجودها، ومبرر لها، وبين مُنَدِّد لها. وقد تحدث رضوان السيد في مقاله المعنون بـ«بعض الإدراكات العربية للعلاقات مع الولايات المتحدة»- والمنشور بمجلة «التسامح»- عن ذلك التغيُّر الذي طرأ على الإدراك العربي نحو الولايات المتحدة.

ومستقبله في مجرد قوة عسكرية أداة للسطوة الإسرائيلية في منطقتنا. ولكن هذا ما حدث خلال العقد الأول من القرن الواحد والعشرين؛ لأنها لم تفعل إلا هذين الأمرين، ويرى رضوان أن الحضور الأمريكي الطاعني وتأثيره في المنطقة كان له دور في هذه النظرة العربية المختزلة لأمريكا-ثقافة ومجتمعاً ونظاماً- فحرب أمريكا على العراق واصطفاف الشعب الأمريكي وراء جورج بوش، تركا انطباعاً لدى الوعي العربي حول العلاقة بين الدولة الأمريكية والمجتمع من جهة والدولة والدين، وحول النظرة الأمريكية للعرب والإسلام والمسلمين.

وقد أثارت الحرب على العراق الكثير من الجدل والكثير من النقاش حول موضوع «الحرب العادلة»؛ فكيف تستطيع أمريكا شن حرب على دولة أخرى ما اعتدت عليها ولا أضرت بمصالحها المباشرة؟ رغم ما ترتب على تلك الحرب من خسائر بشرية هائلة، فمن يتحمل المسؤولية؟

فإذا كان هناك مُبرِّر لحرب أمريكا على أفغانستان، وأنها جاءت كردة فعل لإزاء هجوم القاعدة؛ أي أنها «حرب دفاعية»؛ وبالتالي هي في نظرهم عادلة باعتبارهم القاعدة معتدية، رغم أن تشومسكي في هذا الشأن طرح تساؤلاً مفاده: هل كان التدخل العسكري ضرورياً في أفغانستان؟ مُورداً رأي القائد الأفغاني المعارض لطالبان «عبدالحق» أن الولايات المتحدة ربما كانت «تحاول فقط إظهار عضلاتها، وتسجيل انتصار يخيف الجميع في أنحاء العالم، بلا اكتراث بمعاناة الأفغان، وكم منهم سيموت»، ثم ماذا عن العراق وفلسطين؟! بالتأكيد الأمر مختلف، فليس له مبرر عادل ألبتة.

كانت أمريكا منذ ظهور دستورها تملك في نظر نفسها وشعبها رسالة تجاه الآخرين، لكن كيف للعربي أن يؤمن بهذه الرسالة وهو يرى نتائجها في فلسطين والعراق وغيرها من شعوب المنطقة بتدخلاتها المختلفة؟! وهي تريد أن تضيف إلى فضائلها أنها تريد حمايتنا من إيران!

وربما حان الوقت لكي يجدد المثقفون دورهم في إحقاق العدالة.. وكما قال الروائي الإفريقي كوتزي: «دور المثقف الأخلاقي يكمن في تحسين أوضاع عالمنا، وإيقاف التدهور إن استطاع إلى ذلك سبيلاً». ولعل في الثورة الفرنسية مثالا بارزاً على التغيير الذي يمكن أن يحدثه المثقفون.

المحطات: قيام الدولة الإسرائيلية في قلب الوطن العربي عام ١٩٤٨، وكان لا يزال في الإدراك العربي أن الولايات المتحدة لا تتحمل المسؤولية الرئيسية عن قيامها في المشرق العربي. أما المحطة الثانية، فهي: ازدياد هذا الإدراك إيجابياً بعد حرب ١٩٥٦ التي قامت في مصر والتي شنتها بريطانيا وفرنسا وإسرائيل، وتدخل الولايات المتحدة لإيقاف هذا الهجوم وسحب الجيوش من مصر. وتجلت المحطة الثالثة في حربي ١٩٦٧ و١٩٧٣، وفي هذه الفترة دخل في الإدراك العربي- لأول مرة- أن أمريكا لا تقف موقفاً محايداً، ولا تسعى للتسوية العادلة للمشكلة الأكبر في نظر العرب فيما يتعلق بالقضية الفلسطينية ووجود الكيان الصهيوني، وقد كانت هذه المحطة فاصلة؛ لأن الجيوش العربية بعد ١٩٧٣ تنازلت عن زمام الصراع مع إسرائيل وحيّدت الجيوش العربية نفسها، وقد تسلمت الحركات الثورية الفلسطينية زمام الكفاح بقرار من الجامعة العربية، ولا يزال هذا الأمر على هذا النحو حتى اليوم!

حياد الجيوش العربية أثر على رأي الجمهور العربي، الذي اندفع باتجاه تلك الحركات، كما أثر على احترامه لتلك الأنظمة، وقد أدرك الجمهور العربي أن الحل العادل للقضية لا يأتي إلا من تلك الحركات بعد أن أظهرت الدول العربية عجزها، وبعد أن أعرض النظام الدولي-بزعامه أمريكا- عن تنفيذ القرارات المتعلقة بهذه القضية.

أما المحطة الرابعة، والتي أثرت سلباً على الإدراك العربي للولايات المتحدة، فهي الحربان على العراق، والأولوية التي أعطتها أمريكا لما تسميه بالإرهاب، ويمكن ربط هذه المحطة بالمقاربة التاريخية التي تمت الإشارة لها آنفاً، ففي الحرب الباردة كانت إسرائيل قطبا في الأولوية التي اهتمت بها أمريكا وهي محاربة الشيوعية، وفي حقبة الهيمنة الأمريكية صار أمن إسرائيل جزءاً من أمن الغرب وأمريكا، وصار الإسلام وليس العرب فقط مجالاً للتشكيك والهجوم.

أما المقاربة الثالثة، والتي أشار إليها رضوان، فهي الرؤى والنظرات المتبادلة بين المثقفين على وجه التحديد، ويرى أن الكثير من المثقفين العرب يفصلون بين أمريكا وبين السياسات الإسرائيلية، ولا يزال الكثيرون يرون أن الديمقراطية الأمريكية ذات أوجه متعددة وليست ذات وجه واحد، وأنه لا يجوز اختزال أمريكا بشعبها وحرقاتها ودورها في حاضر العالم

ويرى رضوان أن هناك ثلاث طرق أو مقاربات تمكنا من فهم طبيعة العلاقات العربية الأمريكية خلال العقود الخمسة الماضية؛ أول هذه الطرق: الطريقة التاريخية الجيوستراتيجية؛ فبالعودة إلى الوقائع التاريخية، نجد الإدراك العربي بشكل عام نحو الولايات المتحدة بأنها الدولة الأعظم وأرض الفرض والهجرة والغنى السريع، خاصة بعد الحرب العالمية الثانية، عندما بدأت أمريكا تمارس نفوذها في العالم بشكل عام وفي الشرق الأوسط بشكل خاص. ولا بد هنا من الإشارة إلى الفترة التي امتدت ما بين الخمسينيات وأواخر الثمانينيات من القرن الماضي، والحرب الباردة التي نشبت بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي، فقد قامت في بداية تلك الفترة دولة إسرائيل على أرض فلسطين، وشهدت في نهايتها الحرب الأولى على العراق، وما بين الحدثين كان هناك اصطفاف عربي وإسلامي تحت مظلة القطبين المتنازعين؛ إذ كسب الاتحاد بعض الأنظمة العربية والإسلامية الثورية، وكسبت الولايات المتحدة أنظمة أخرى؛ من بينها: دول الجزيرة وإيران وباكستان.

وقد كانت أولوية أمريكا في تلك الفترة هي محاربة الشيوعية والاتحاد السوفييتي في الفكر والعسكر والسياسات، وقد بدأت الكفة تميل لصالحها بعد أواسط السبعينيات لعدة أسباب؛ من بينها: أن معظم الدول العربية-حتى الأنظمة الثورية- أقبلت على إقامة علاقات متوازنة مع كلا الطرفين، وبثقل أكبر مع أمريكا، لشعور تلك الأنظمة بالعجز عن مصارعة إسرائيل واعتقادها بأن أمريكا لديها القدرة على التأثير على الكيان الصهيوني، إضافة إلى تردّد السياسات الروسية واضطرابها في بعض الأحيان، مع استمرار صرامة السياسات الأمريكية وتصارعها في المنطقة، خاصة صراع الطرفين على أفغانستان.

ومنذ انهيار الاتحاد السوفييتي مطلع التسعينيات وحتى أواخر ٢٠٠٩، بزغت فترة الهيمنة الأمريكية، وبدأت هذه الفترة بالحرب الأولى على العراق واستمرت حتى الحرب الثانية على العراق، واندلاع الحرب المستمرة على ما أسمته الولايات المتحدة بـ«الإرهاب الإسلامي» الذي مثّله القاعدة أو السلفية الجهادية ذات القيادة العربية.

ولفهم هذه المقاربة، لا بد من التطرُّق للمقاربة الثانية التي ذكرها رضوان؛ وهي ما أسماه بـ«المحطات الفاصلة»، وأولى هذه



أحمد المكتومي

فلسفة الواجب عند كانط

كَتَبَ أَحَدُ الفلاسفة من زمن بعيد مقالا فلسفيا، أورد فيه التساؤل الاستنكاري حول مفهوم الواجب، ولست أؤمن بأي فيلسوف لم يطرح الموضوع عينه، إلا من ذا الذي يقول عن نفسه فيلسوفا ولم يُضْمَنَ تعاليمه قاعدة خلقية تتعلق بمفهوم الواجب؟! يعدُّ إيمانويل كانط فيلسوفَ الواجب بامتياز؛ حيث ناقش فلسفة الواجب في عدد من مؤلفاته؛ ككتاب «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق»، وكتاب «نقل العقل الخالص العلمي». مُحمَّد الشيخ أطلعنا في مقال بمجلة «التسامح» عنوانه «مفهوم الواجب الأخلاقي لدى كانط» حول مفهوم الواجب وتصنيفاته ودلالاته.

أزلي؛ أي بمعزل عن كل تجربة؛ حيث يقول إن من قلب العمل ينبع مفهوم الواجب. وما كان الأصل في الواجب أمرا تشتتعه ذات مشروعة لذات أخرى، فما كان هو بالقانون الوضعي، إنما الواجب قانون تشتتعه ذات مشروعة بالأصل - ذات إنسانية - لنفسها وتلزم بهذا القانون نفسها، وليس القانون تشريعا ذاتيا ينبع عن الهوى، وإنما يأتي بمعنى أن الذات تشرع لنفسها وكأنها تشرع لكل الناس؛ فهي لا تفرض قانونها على الناس. حيث يختصر كانط أمر التشريع بأنه كل مشروع لنفسه؛ وذلك ليس بشريعة ذاتية أي فردية وإنما بشريعة ذاتية كونية.

هناك مسألتان دقيقتان عند كانط تخصان الصلة بين الواجب والحرية؛ هما: أنه تارة يجعل الواجب أصلا والحرية فرعا، وتارة يقول الضد؛ فهو يؤكد مثلا على أن مفهوم الواجب يتقدم على مفهوم الحرية، لكنه يذهب في منصفه نقد العقل الخالص العملي ليعلم أن الحرية هي شرط القانون الخلقي؛ وبالتالي شرط الواجب الأخلاقي. ولكن: هناك تساؤل يدور حول من يشرط من الحرية أم الواجب؟ ومن يؤسس الآخر؟ الحرية تؤسس الواجب أم أن الواجب يؤسس الحرية؟ المسألة الأخرى هو جمعه ما يبدو على أنه مستعص على الجميع أي جمعه بين قسر القانون وحرية الإرادة في قوله: إن حرية الإنسان هي التي تلزمه على الاستجابة إلى نداء الواجب في أعماقه، وهذا القسر يمارس على الذات بالذات للذات.

ثم يصنف كانط الواجب حسب الجنس والنوع؛ فهي من حيث الجنس جنسان؛ هما: واجبات الحق شأن الالتزام بالعقود، وواجبات الفضيلة شأن واجب حب الآخرين واحترامهم. وأما من حيث النوع؛ فهناك نوعان: واجبات الإنسان نحو الإنسان، والآخر: واجبات الإنسان نحو الكائنات الأخرى.

الحق أنه ولئن كان الواجب قسرا، فإنه ما كان بالقسر الذي يسري على جميع الكائنات العاقلة كائنة ما كانت، وإنما يقتصر على الإنسان وحده دون سواه؛ فلا واجب للحيوان ولا الملائكة؛ لأن الأول شهوة بلا عقل، والآخر عقل بلا شهوة، ولكن الإنسان اجتمع فيه الاثنان العقل والشهوة؛ حيث يختصر الواجب على كائنات بطبيعتها صيدا للهوى، ونهبا للشهوة، ومدعاة لخرق القانون، ومحلا للفتنة.

يُبادر كانط إلى تصنيف الكائنات بحسب منظور فلسفة الواجب إلى صنفين: تصنيف أول يميز فيه بين كائن له كل الحقوق وما عليه من واجبات وهو الله، وكائن على الضد من هذه الحال عليه كل الواجبات وما له من حقوق وهو المجرم من بني البشر. وتصنيف ثان يميز فيه أربعة أصناف؛ هي: الصنف الأول له حقوق وما عليه من واجبات (الله)، وصنف ثان له حقوق وعليه واجبات (الإنسان)، وصنف ثالث له من حقوق وما عليه من واجبات إذ ما له من شهوة (الجمادات)، وصنف رابع لا واجبات عليه ولا حقوق له (الحيوانات)، ومهما تعددت التصنيفات فإن الثابت أن ما يميز الإنسان عن الأعلى (الله) وعن الأدنى (الحيوان)، وأنه وحده من ينطبق عليه مفهوم الواجب.

دائماً ما كان يُردّد كانط أن لا واجب على إله؛ إذ شأن الإله أن يوجب ولا يوجب عليه، وشأنه كائن يلزم الجميع وليس له أن يلزم بأي حال من الأحوال، وإنما هو له حقوق علينا، ولا لنا من واجبات عليه، وإنما الله يتضمّن في مفهومه الحقوق فحسب، ولا يتضمن الواجبات، فليس لله أن يقسر أو يلزم بواجبات وإنما هو يلزم البشر بها.

ولو أتينا من جانب جنيالوجيا الواجب، فإن مفهوم الواجب هذا مفهوم أصلي؛ أي أنه تابع من عمق عقل الإنسان المحض العملي، فما كان الأصل أن يأخذ من تجربة أو يستمد منها وإنما هو بلغة كانط مفهوم

الحق أن كانط يعرف ويلخص الواجب بأنه القسر والإكراه والإجبار؛ إذ يقول في موضع من كتابه: «ما من واجب إلا ويُشكل قسرا وإكراها؛ وذلك حتى إن كان من شأن هذا الإكراه أن تنزله الذات بنفسها عن نفسها»، ويشير في سياق آخر إلى أن الواجب قسر أخلاقي يمارسه عقل الذات المشروعة على نفسها. ويضيف في مقام آخر بأن الواجب يتضمّن قسرا موضوعيا يتم بواسطة القانون، بوصف هذا أمرا قطعيا من شأنه أن يحد من حريتنا. ويؤكد في موضع آخر أن الواجب يُمارسه الفرد على نفسه لغاية لا تتحرى عن طيب قلب. وكان قد عرف الواجب في كتابه «تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق» بأنه ضرورة إتيان فعل ما احترما للقانون.

إن كل التعاريف السابقة، والتي تشير إلى أن الواجب هو الإلزام، تستدعي بعض الملاحظات؛ كونها تتخذ من الواجب أمرا خارجا عن إرادة النفس والحقيقة، حيث إن الواجب يُمارس على إرادة حرة بواسطة القانون الذي تضعه النفس لنفسها، وأن القانون هو تشريع داخلي وليس وضعيا بالدلالات المتعارف عليها، وإلا لكان الواجب هو الإكراه البدني إن قلنا إنه قانون وضعي، وإنما الواجب هو قسر معنوي ونفسي وداخلي. ثم إن الواجب ليس مطلوبا للغير، وإنما هو مطلب للذات، فهو بهذا غاية نفسه ولا غاية له إلا ذاته. فمثلا: لئن كان من واجب الإنسان ألا يؤدي نفسه بكثرة الطعام والشراب، فليس مبرر ذلك عند كانط أن يحفظ صحته؛ وذلك طلبا لتحقيق السعادة، وهذا ما يعتقده من قبل المفكرون في مذهب السعادة؛ إذ يقول مفكرو مذهب السعادة إننا نؤدّي الواجب طلبا لتحقيق السعادة. إنما الذي عند كانط أن شأن الواجب أن يطلب للواجب ذاته وليس لسعادة تغمرنا عند أدائه، فهو ضد مبدأ السعادة، وداعم لمبدأ التشريع الداخلي؛ بمعنى تشريع المرء نفسه بنفسه لا لتحقيق سعادة مفترضة.



داود الهطالي

الهرمنوطيقا.. منهاج نحو التفاهم والتواصل

تختلف الأساليب المستخدمة في فهم النص وتأويله من أسلوب لآخر؛ إذ ظهرت الهرمنوطيقا التي تختلف في الأسلوب، وكذلك الأسس التي يخضع لها النص عن الأساليب التقليدية القديمة، وأسلوبها يهتم بثقافة القارئ وشخصيته والظروف التاريخية التي تتم فيها القراءة؛ ففهم النص وتأويله في المقال الكلامي والقول العقدي في الإسلام يتأثر بكونه إما مقالا حوارياً، أو دفاعياً، أو تناظرياً يرد على القول المخالف له؛ فجوهر القضية الهرمنوطيقا هو محاولة جمع بين المقالات الإسلامية المخالفة من الملل المختلفة مع مقالات الملة الواحدة وإخراجها بلغة واحدة موحدة، وهي لغة الخطاب الديني. ومن هذا المنطلق، كتب الباحث عزيز أبو شرع مقاله المعنون «الهرمنوطيقا وعلم الكلام الجديد: محاولة في تجديد الخطاب الكلامي الإسلامي».

عن الواقع ومشكلاته بسبب الحركات السياسية والاجتماعية التي نشأ معها. ثالثاً، في هذه المسألة ناقش الباحث قضية الإيمان والعمل والجزاء الأخروي، وأثر الجزاء الأخروي على الحياة الاجتماعية، ومثال ذلك: حكم مُرتكب الكبيرة؛ فبعض المذاهب الإسلامية قالت إن مُرتكب الكبيرة إن كان مُسلماً ففي رحمة الله، إن شاء عذبه وإن شاء غفر له، لكن في المقابل هناك مذاهب أخرى رأت أنه في حكم المسلم في الحياة الدنيا لكنه في الآخرة يلحقه العذاب وأنه متوعد بالنار، هذه القضية أحدثت إشكالا في العمل والسلوك؛ حيث إن القول الأول يعطي المفسدين مزيداً من المشروعية في الإفساد لضمان النجاة في الآخرة على بعض الأقوال، وهذا الأمر يفك التلاحم ويزيد الفجوة بين العقيدة والجانب السياسي والاجتماعي. أما رابعاً، فقد تراجع دور العقل والميل إلى التقليد دون البحث والتجديد؛ فالمعتزلة كان لديهم النظر العقلي في الشريعة؛ حتى أخذ عليهم الناس إسرافهم في استعمال العقل، على خلاف الأشعرية التي ساد فكرهم العالم الإسلامي الذي انتصر على المذهب الاعتزالي في شكله التقليدي؛ فالأشعرية أصبحت لديهم المسألة درساً وتدريساً وحفظاً وتقليداً دون البحث والنظر.

وبناءً على ما ذكر آنفاً، فإن تجديد في علم الكلام يحتاج إصلاحات قد تكون عميقة وصعبة لمواجهة التجديد على مستوى المسائل والمناهج والمبادئ؛ فالمطلوب من علم الكلام هو ترك الجانب الدفاعي الذي هدفه فقط إفحام الخصم، إذ الأساس من الكلام الديني هو البناء المعرفي للإيمان؛ فبدلاً من محاولة الدفاع عن تعاليم الدين ومهاجمة تعاليم الآخرين، عليه تفهيم تعاليمه للطرف الآخر عن طريق التبيين والاستدلال. إذن، على علم الكلام أن يتبنى سلوك منهاج التفاهم والحوار لا منهاج التصادم والدفاع، وأن يكون إنتاج المقال الكلامي الجديد نوعاً من التخاطب مع الآخرين.

ابن تيمية تعد من المراحل المهمة في مراحل تجديد الكلام، فهذا الرجل لم يعاد الفلسفة والكلام لذاتهما، بل لطبيعية المقال الذي أخرجته المدرستان، فهذه المرحلة مرحلة لا يمكن التجاوز عنها لأنها تعتبر مرحلة التجديد المتأخر لدى اللاحقين لابن تيمية. إن إثبات عملية تجديد وتحديث علم الكلام تاريخياً وشرعياً لا يعد محرجاً ألبتة؛ لأن علم التأويل -علم الكلام- هو عملية الاجتهاد في أصول الدين والعقائد لا من حيث هي، وإنما من حيث طريقة عرضها والاستدلال بها؛ إذ إن معنى الاجتهاد والتجديد في هذا السياق هو الاستفادة من منجزات العقل الإنساني في العلم والفلسفة لإقامة البراهين العقلية الجديدة على صدق هذه الأصول، مع عدم مجاوزة الثابت منها الذي لا يقبل التجاوز والميل عنه؛ فالتطور والتجديد في المذاهب الإسلامية موجود، غير أن هذا التجديد في الجانب الفقهي العملي أكثر من الجانب العقائدي. إن تاريخ مصطلح علم الكلام الجديد بدأ به المفكر الهندي شلبي النعماني الذي ذكره عنواناً لكتابه؛ حيث توالى الكتابات باللغة الفارسية والأردية بهذا الصدد، وكان أول ظهور لهذا المصطلح في العالم العربي لدى الباحث فهمي جدعان، فتختلف تعريف علم الكلام الجديد من باحث لآخر باختلاف الحثيات التي يراها الباحث، فتعريف علم الكلام الجديد لا مفر منه لأنه ضرورة لمواجهة الصدمات التي أوجدتها الحداثة في الفكر الإسلامي وما يعانيه اليوم في جميع مجالاته. ولتقف على مفهوم واضح لعلم الكلام، سنذكر أولاً دواعي التجديد وأسباب عجز علم الكلام القديم في مسيرة العصر، وأول هذه الأسباب هو هيمنة المنطق الأرسطي؛ فكثير من الباحثين المتأخرين من الأشاعرة اعتبروا المنطق الأرسطي كمنطق فعلي للكلام وكبديهيات لا محيد عنها، لكن هذا المنطق لا يواكب العصر ولا جدوى من جعله مسلمات للمسلم المتجدد المتغير. ثانياً: هذه العلم أظهر البعد الشاسع بينه وبين الواقع، فاتجه نحو العوالم الخيالية البعيدة

بدأ الباحث أولى فقرات مقاله -المنشور بمجلة «التفاهم»- بالإشارة لما أسماه سيد الاستشراق الكلامي وهو فان إيس؛ حيث ذكر أن الجانب التاريخي مهم لفهم النص وتأويله، بعيداً عن الوحي المنزه عن الزمن، أو بقولنا إن القرآن غير مخلوق، لكن هذا لا يزيل الإشكال عن فهم النص؛ فنحن نظل في الزمن، وهذا يدل على ارتباط الإيمان بالتاريخ، وتوسط الفهم في استيعاب حقائق الوحي، وهذه توجد إشكالية أخرى في فهم النص، لكن علم الكلام اضطلع على هذه الإشكالية بجعل النص المطلق يدخل في التاريخ فيصير الفهم متلائماً مع الوضع الراهن.

علم الكلام يطغى عليه جانبان: الذاتي والتاريخي، هذا يجعله ينخرط تحت مسمى إجماع جوهري أو عصري أو مذهبي ويكون في شكل مدارس، لكن الإسلام لم يعرف شكلاً من أشكال التقنين المذهبي الرسمي؛ إذ إن المذاهب الإسلامية هي مجموعة من الآراء والأقوال التي رجحها علماء وضعها آخرون، فظهر من يتبعهم من العامية فظهرت المذاهب، وهناك إجماع مذهبي بين مذاهب الإسلام ويظهر في صورة عقيدة، فعلم الكلام له حيوية في فهم النص في التأويل والتجديد، وإن سلك علم الكلام سبيل التقليد سيعزله عن السياق المعرفي والتاريخي الذي طبعه التجديد والتحديث باستمرار.

إن تجديد المعارف والمعطيات له أثر بالغ في علم الكلام على مر العصور؛ فهو في تجديد وإعادة للنظر، بيد أن هذا التجدد والتطور جمد وتحول إلى قول تقليدي بعد فترة من مرحلة التجديد، والمثال على هذا ما اتجه له القول عقدي وتحوله من اعتزالية إلى ماتريدية إلى أشعرية نوعاً من أنواع إعادة القراءة وإعادة الإنتاج؛ فكل فرقة من هذه الفرق طوّرت علم الكلام؛ ففي المعتزلة مقالة خلق القرآن، وكذلك خلق العبارات لدى الأشاعرة.

ومن هذا التطور، نهدد للقول بمشروعية الكلام الجديد وتطور علم التأويل، كما ذكر الكاتب أن مرحلة



عاطفة المسكريّة

واقع التحولات الديموغرافية في أوروبا

في العقود الأخيرة، شهدت أوروبا تحولات تَمَسُّ التركيبة الاجتماعية لسكانها نتيجة هجرة أعداد كبيرة من سكان الدول الأخرى إليها.. هذا التزايد في أعداد المهاجرين أدى لتغيّر الظروف فيها؛ حيث إن هؤلاء المهاجرين جاءوا من خلفيات تعكس ثقافات وعقائد مختلفة، حاملين فلسفة اجتماعية تختلف بشكل كلي عن تلك المتعارف عليها في المجتمعات الأوروبية. وما يُسلط الضوء على هذه التحولات هو التغييرات التي بدأت تظهر بعد الحرب العالمية الثانية بالتحديد؛ حيث شهدت انخفاضا في أعداد المواليد نتيجة تغيّر نمط وطبيعة الحياة الأوروبية، إضافة للتوسع الاقتصادي فيها.

في تشكيل هوية أوروبا في المستقبل القريب. ونتيجة لذلك، يُحاول مسلمو أوروبا التعايش بعيدا عن هذه الصراعات بتقديم أنفسهم على أنهم معتدلون أو علمانيون كي لا ينظر إليهم بنظرة المتطرفين تلك. ويذكر الكاتب عزالدين عناية في مقاله مثالا على ذلك؛ حيث إن العوائل المسلمة في الدول الأوروبية تميل لتسمية الفتيات باسم «سارا»، عوضا عن بعض الأسماء مثل «فاطمة»، والتي تشير بشكل ما لهوية حاملة هذا الاسم. أيضا تعاني النساء المسلمات المحجبات تحديدا من النفور في المجتمعات الوظيفية، قبل أن تبدأ نداءات التسامح والانفتاح على الآخر بالانتشار مؤخرا. غالبا ما تجد النساء المحجبات أنفسهن في أدنى السلم الوظيفي أو في مناصب غير مؤثرة؛ حيث إن هناك توجّها عاماً بإبعادهن عن المناصب المرتبطة بصنع القرار. فالنظرة التي يُنظر بها إلى المسلمين غالبا ترتبط بكونهم راديكاليين ميالين نحو التطرف. ربما تكمن المشكلة في ذلك في أن بعض حاملي الهوية الإسلامية فشلوا في خلق كيان خاص بهم يتماشى مع مجتمعات الدول التي يعيشون فيها؛ وذلك لا يعني بالضرورة معارضة أو مخالفة الأساسيات التي بُنيت عليها عقائدهم، إنما تجنب التبعية التي اعتمدها المجتمعات المسلمة دون مراعاة الفروق الاجتماعية في البلدان التي عاشوا فيها. ومع ذلك، من المهم أن تُشير إلى التقارب بين الإسلام والمسيحية في الكثير من القيم؛ وذلك يعني أن احتمالية التوافق بينهما أكبر، وذلك ما يجب أن يركز عليه صنّاع القرار والأشخاص المؤثرون في هذه المجتمعات. إذ إن الاختلافات من المفترض أن يتم استغلالها كمصدر غنى وإبداع، عوضا عن جعلها هاجس خوف لدى الدول والمؤسسات الدينية. وفي هذا النطاق، من الجدير بالذكر قضية انضمام تركيا إلى الاتحاد الأوروبي مثلا؛ حيث يُشكّل «الإسلاموفوبيا» سببا من عدة أسباب تحوّل بين الانضمام التركي لهذه المنظومة، رغم المكانة التي تمتاز بها هذه الدولة.

على حضورها الأساسي في المجتمعات الأوروبية عن طريق رفضها لمزاحمة الحضور الإسلامي. ولتحقيق ذلك، اتبعت طرق الترويع من الآخر، لكن كل المساعي باءت بالفشل في ذلك؛ حيث غدت مطالبهم واقعا لا مفر منه. إلا أن هذه المطالب وإن كانت في الدول العلمانية فلن تقبل إلا بموافقة الطرفين: الدولة العلمانية والفاثيان كذلك. يتجلى ذلك في مساجد المسلمين بإيطاليا. وتحديدًا مسجدي روما وميلانو اللذين يعدان أشهر المساجد في إيطاليا؛ حيث تطلب بناؤهما موافقة الفاتيكان بجانب الدولة. وتحتوي إيطاليا على مساجد أخرى في مناطق مختلفة، إلا أنها لا تُعد دور عبادة رسمية أو معترفا بها نتيجة غياب موافقة أحد الطرفين. عندما تتحدث الكنائس في هذه الدول، فإنها تتحدث بالنيابة عن المجتمع ككل دون تجزئة أو مراعاة الذين ينتمون لعقائد أخرى. وحتى في الخدمات العامة التي تُقدّمها الدولة، نجد مثل هذه الأمور حاضرة. وتعد المدارس خَيْر نموذج على ذلك؛ حيث يدرس الدين كمنهج مُعتمد للأجيال الناشئة في المدارس العمومية، ومع ذلك لا يتم مراعاة الطلاب الذين ينتمون للديانات الأخرى؛ حيث إنهم تم رفض تحويل ساعة الدين تلك لتتوافق مع واقع اختلاف الأديان في تلك المجتمعات، ويعد ذلك رفضا للآخر الديني أو محاولة لاستبعاده. وعلى كلٍ يختلف ذلك من دولة لأخرى في أوسط أوروبا، كل بما يتوافق وتاريخه وسياساته في التعامل مع واقع التغيير الحاصل في النسيج الاجتماعي. وتعد إسبانيا مثالا مختلفا؛ حيث إن لها مُبررات تاريخية معروفة لتعترف بالإسلام، ينعكس هذا على دستورها الذي ينص على احترام وصور الديانات، ويشمل ذلك الإسلام والمسلمين؛ كونهم لعبوا دورا في تشكيل الهوية الإسبانية عبر التاريخ. وعلى الرغم من كل ذلك، لا يمكن نفي استمرارية صراع الهويات الذي يظهر على هيئة سلوكيات اجتماعية لا تزال قائمة. ويُشكّل المسلمون هاجسا لدى الأوروبيين إلى اليوم بسبب تزايدهم؛ وذلك جعل منهم عاملا حاسما

هذه الأحداث جعلت بعض الدول الأوروبية تبحث عن طرق لتعويض النقص الناتج عن انخفاض أعداد المواليد بأقل ضرر ممكن. فالتفتت إلى دول تستمد منها القوى العاملة؛ حيث كان بعض منها مُستعمرات أوروبية في السابق، أدت التوترات التي حصلت فيها إلى هجرة سكانها. لامست هذه الأحداث المسلمين من عدة دول في العقود الأخيرة، حتى انتهى بهم الأمر بالاستقرار فيها. وفي هذا السياق، يُناقش الكاتب التونسي والمتخصص في علم الأديان عز الدين عناية تجربة الإسلام في أوروبا، في مقاله -المنشور بمجلة «التفاهم»- بعنوان «الغربة والاعتراب والتغريب: تجربة الإسلام في أوروبا بين التفاهم والمخاصمة»؛ حيث يطرح مسألة تغير الظروف المرتبطة بهجرة المسلمين تحديدا إلى أوروبا. واللافت أن تزايد أعدادهم عبر السنين وانخراطهم في هذه المجتمعات يفرض الواقع الذي سيتحتم عليه قبولهم وقبول مطالبهم التي ستغدو مع الأيام مطالب مواطنين ينتمون لتلك الدول بشكل كلي. وما يثبت ذلك أنهم أصبحوا أحرص من ذي قبل على معتقداتهم الدينية، بل وإبرازها عن طريق ممارسة الشعائر علنا. هذا التأكيد لحضورهم الديني يندرج تحت إطار الهوية التي أصبحت حاضرة بشكل أوضح بعد ثمانينيات القرن العشرين.

ويشكل هذا الأمر تحديا للأطروحات اليمينية المحافظة في الدول الأوروبية، والتي تشدد على استمرارية الفصل ما بين المواطنين والمهاجرين بكل ما يحملونه من اختلافات، والتي من وجهة نظر البعض منهم غير قابلة للدمج. وعلى العكس من ذلك، ففي الدول التي تميل للعلمانية؛ حيث إنّها أكثر تقبلا لذلك؛ إيمانا بأهمية صون الحريات، فنجد دولا مثل بريطانيا أو الدول الإسكندنافية ترتبط فيها الكنيسة بالدولة، وتختص بأمر مثل تعيين الأساقفة، إضافة إلى ميلها نحو التحكم بالمجتمعات بطرق غير مباشرة؛ مثل: إنشاء عقيدة اجتماعية خاصة ترتبط بالكنيسة. ومن هذا المنطلق، حاولت الجماعات الكاثوليكية المحافظة



محمد الكمزاري

المواطنة هي الحل

يُشير الواقع العربي إلى تراجع ملحوظ لدور الدولة والمجتمع المدني، وارتفاع صَوْت الجماعات والتكوينات الطائفية، والعرقية، والدينية؛ الأمر الذي كان سبباً للصراعات بين أغليات وأقليات، دينية أو عرقية؛ حيث تعرضت حقوق الإنسان الفردية والجماعية لانتهاكات متفاوتة، ولعلّ الاقتتال والتشريد، والعمليات الانتحارية والتفجيرات بالجملة، هي مظاهر يومية، كانت صادمة في البداية؛ ولكن مع تواترها وتكرارها يوماً خَف وقعها النفسي والوجداني، وأصبح شأنها شأن حوادث الطرق أو نشرة الأحوال الجوية.

وتعزيزاً لهذا الاتجاه، يرى أرتشوف فونج أن مخزون رأس المال الاجتماعي، أو ما يُمكن أن نطلق عليه قيم المواطنة في أيّ مجتمع يُعدّ شرطاً أساسياً لقيام حكم رشيد يقوم على المساءلة، والمشاركة من جانب المواطنين أنفسهم؛ إذ يشكل غياب ثقافة الانخراط في مؤسسات مدنية عانقا أمام تعميق المشاركة، ومساءلة الجهاز الحكومي، وتنمية روح التعاون في العلاقات ما بين المواطنين أنفسهم.

ويحتل مفهوم المواطنة مكاناً بارزاً ومهماً في الفكر الاجتماعي المعاصر؛ فالنقاشات مستمرة حول «المواطنة» في مختلف الأوساط الشعبية والرسمية والإعلامية والأكاديمية، وقد يبدو غريباً أن تتزايد هذه الحوارات والنقاشات حول فكرة قديمة ظهرت في المدينة الإغريقية منذ أكثر من ألفين ومئتي عام، إلا أن استمرار هذه النقاشات يُعطي مؤشراً إلى أن ثمة حراكاً للتحوّل في العلاقة بين الفرد والسلطة من علاقة قائمة على التبعية والرعاية، إلى علاقة قائمة على المواطنة والمشاركة، لكن تحقيق هذا التحوّل ليس بالأمر اليسير، بل في حاجة إلى كثير من النضال والمسؤولية من جانب المواطنين، وكثير من التفهم من قبل السلطة لإحداث التحوّلات التي تمر بها المجتمعات الإنسانية اليوم، والتي تحتّم بناء مجتمعات تقوم على المواطنة والمشاركة في صنع القرار الوطني، كما يحتاج إلى تربية تسهم في بناء الوعي بمعنى المواطنة والمسؤولية وحقوق المواطنين ومسؤولياتهم، وبالمشاركة ومهاراتها وقيمتها وبالدولة ومؤسساتها.

وما أوجنا في وقتنا الحاضر إلى هذا المفهوم، خصوصاً مع ما تعانيه الشعوب من إقصاء وتهميش بإسقاط الحقوق الدينية والعرقية عن بعض الأقليات، وما يصاحب ذلك من تقسيم للمجتمعات؛ وبالتالي إضعاف المواطنة التي فقدت دورها كأداة تنمية وتعزيز للتماسك؛ بحيث أصبحت المواطنة مجرداً مهرجانات فارغة من أي حمولة معنوية؛ الأمر الذي أحدث جُملة من التغيّرات الإنسانية الكبرى كالثورات وانعدام الأمن والاستقرار المجتمعي.

يدارون عبر الماكينة الطائفية بالوكالة، إما لحساب قوى سياسية داخلية، أو مشروعات سياسية خارجية.

ومن خلال هذا المعنى، يستعرض لنا الباحث المصري سامح فوزي في مقاله «المواطن والعصبية: قراءة في أزمة الدولة والمجتمع العربي» - والمنشور بمجلة «التسامح» - نقاشاً لأزمة الدولة والمجتمع العربي التي كانت التكوينات الأولية لها الهيمنة والغلبة والتأثير على الدولة ذاتها، والتي باتت تعاني من الضعف والترهل. فهو يرى أن البديل الحقيقي يكمن في إعادة بناء دولة وطنية حديثة ديمقراطية، تراعي حقوق المواطن وتوفر سياقاً تعددياً يمكن المواطنين المختلفين من أن يسعوا من خلالها لتطوير نوعية الحياة، سياسياً، واقتصادياً، واجتماعياً وثقافياً.

إنّ الاستسلام لسيادة الطائفة هو قِمة الانتحار، والسُحق للدولة الحديثة، والأمل هو إعادة بناء دولة ديمقراطية، تقوم على المواطنة، والحرية لكل مواطنيها؛ بحيث تشدد على التعدد كمركب ضروري في المجتمع لما ينتج عنه من تعايش مشترك بين كافة أقسامه والاعتراف بالثقافة الأخرى كشرعية في المجتمع وكأحد مكوناته وكونه جزءاً لا يتجزأ منه. والجدير بالذكر أن مفهوم المواطنة قد اقترن بحركة النضال الإنساني عبر التاريخ من أجل العدل والمساواة والإنصاف، ولقد أفرزت التجارب الإنسانية في مختلف الحضارات معاني مختلفة للمواطنة فكراً وممارسة تفاوتت قرباً وبعداً من المفهوم المعاصر للمواطنة حسب آراء المؤرخين حتى القرن الواحد والعشرين الذي شهد فيه مفهوم المواطنة تطوّراً مألّ به إلى معنى التعايش والاندماج؛ حيث تحدّدت مواصفات المواطنة لتشمل عدّة أبعاد؛ نذكر منها على سبيل المثال: الاعتراف بوجود ثقافات مختلفة، واحترام حق الغير وحرية، والاعتراف بوجود ديانات مختلفة، والمشاركة في إدارة الصراعات بطرق اللاعنّف.

وقد ذهب في الاتجاه ذاته فرانسيس فوكوياما؛ حيث يرى أن هناك ضرورة أساسية في القرن الحادي والعشرين تتمثل في إعادة بناء الدولة على أساس المواطنة؛ لأنّ فشل أو ضعف الدولة أدى لتفاقم مشكلات إنسانية كبرى من الفقر إلى الإرهاب. وفي رأيه أن إعادة بناء الدولة أولوية كبرى يتعين أن تنصّر الأدبيات السياسية بدلاً من الترويج للأفكار الداعية إلى تقزيم دور الدول.

ففي المجتمع العربي كانت التكوينات الأولية لها الغلبة والتأثير والهيمنة؛ سواء كانت في صورة جماعات دينية، أو طوائف، أو قبائل وعشائر، وفي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر -وبالتحديد منذ انهيار الإمبراطورية العثمانية (1918)، وانحسار الاستعمار الغربي (1940-1960) - حيث بدأت تتفكك عرى النظام التقليدي، ونشأت منظمات المجتمع المدني في صورة «جمعيات أهلية» و«أحزاب سياسية» وتنظيمات نقابية... إلخ، وتوج ذلك عقب انتهاء الاستعمار بنشوء ما يعرف بالدولة القومية الوطنية التي تستند فيها العلاقة بين المواطنين إلى أساس «المواطنة»، وتراجعت هيمنة المجتمع التقليدي بما يحمله من تكوينات أولية، ولكن إلى حين. وجعلت تلك الدول الوطنية الحديثة «المساواة أمام القانون» أحد أسس دساتيرها، بصرف النظر عن الجنس والدين واللون والأصول السابقة؛ ولكن لأسباب متعددة، تفجرت ثورات وصراعات داخلية عديدة في دول عديدة، وتحوّل بعضها إلى صراع مسلح وممتد، منذ الاستقلال إلى الآن كما في العراق والسودان والصومال. والجدير بالذكر أن الكثير من الدول العربية لجأت إلى توظيف «الدين» أو «المذهب» في إنتاج شرعية جماهيرية تواجه بها عجزها عن الإنجاز، كان من شأن ذلك تسييس التكوينات الدينية والمذهبية، وفتح شهيتها السياسية، ودفعها لتقديم نفسها لآعباً أساسياً في ظل ضعف الدولة، وترهلها؛ حيث عجزت كثير من الدول العربية عن تحقيق اندماج وطني حقيقي بين الجماعات الدينية والعرقية المختلفة، ولجأت إلى سياسيات «ردئية» في إدارة التنوع الديني والمذهبي، أسهم في تمديد المشكلات، وتعميق الأحقاد التاريخية، وتنشئة أجيال على استعذاب فكرة الاضطهاد في مواجهة النخب الحاكمة، وربما في مواجهة أصحاب الأديان أو المذاهب التي تأتي منها هذه النخب.

المشكلة الحقيقية أن المجتمعات العربية باتت يعترتها فيروس التفكيك، والبديل الوحيد والقادر على إنجاز هذا السيناريو المشروعات الدينية والمذهبية المتطرفة، والتي تغذيها ماكينة للتنشئة الطائفية، إعلاماً وتعليماً، ولجأت الدولة القومية الجريحة، في المنطقة العربية إلى المراجع الدينية بحثاً عن شرعية، وثبات، وقدرة على المواجهة، وهكذا أصبح المواطنون



فاطمة بنت ناصر

حقوق الإنسان تدين بالإنسانية

يتناول الكاتبُ مُحَمَّدُ بوبوش، عبر مقاله «حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي»، والذي تمَّ نشره في مجلة «التفاهم»، مسألة حقوق الإنسان في الإسلام، وهي مسألة إن تعلق بمصطلح «حقوق الإنسان» تعتبر معاصرة، وإن تعلق بمفهوم تكريم الإنسان تعتبر تقليدية؛ وذلك لحدائثة المفهوم الأول ولأسبقية الغرب في المطالبة به، وهو ينطوي على مبادئٍ عدَّة؛ منها ما يجد القبول في الفكر الإسلامي، ومنها ما يجد الرفض. يعرض هذا المقال تلخيصاً لما كتبه بوبوش، متضمناً بعض الملاحظات والآراء الشخصية.

يكون إنهاء الحياة خياراً شخصياً (كالانتحار والإجهاض)، أو خياراً إنسانياً (كالموت الرحيم) في حالات انعدام الأمل في العلاج واستمرار المعاناة. أمَّا الحق الثاني، فيتعلق بحرية الاعتقاد والتعبير.. يقول الكاتب إن الإنسان يولد حراً وله الحق في اعتناق أي معتقد، إلا أن الكاتب يخصص هذا الأمر بأنه ينطبق على غير المسلمين. أما المسلم، فلا يجوز أن يبدل دينه ويبرر ذلك بأن الردة فتنة في الدين. والغريب في قول الكاتب هذا أنه يناقض العديد من الآيات القرآنية: «فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»؛ فالأفعال في هذه الآية تبين الانتقال من شيء لشيء آخر. فمن سيؤمّن بلا شك كان كافراً، ومن سيكفر فلا شك أنه كان مؤمناً. كما أن المبدأ القرآني (لا إكراه في الدين) لا يمكن أن يقابله إلزام المسلم بأن يبقى على إيمانه رغم خروجه النفسي عنه؛ فذلك سيزيد من وجود من يبطنون عكس ما يظهرون وقد يضررون الدين أكثر بقائهم فيه دون قناعة.

* نقاط الاختلاف والاتفاق بين الفكر الغربي والإسلامي

يرى الكاتب عظم الشقاق بين الفكرين؛ لدرجة قوله إنه لا يمكن مقارنة المنظومتين ببعضهما -رغم أنه سيورد لاحقاً خمساً من نقاط الاتفاق بين المنظومتين؛ وهي: سواسية الناس، ومنع التعذيب، وحماية القانون، وبراءة المتهم حتى إدانته، وحقوق عامة أخرى: كالتملك والصحة والتعليم والعمل.. إلخ). أما نقاط الاختلاف، فهي حسب قوله: التمايز والتمييز؛ فيرى الكاتب في هذا الشأن أن الإسلام لا يصح أن يستورد منظومة القيم الغربية؛ فهذا حرم المسلمين من صياغة منظومتهم الخاصة، وحرم الغرب من الاستفادة من الإسهام الإسلامي ليجرّه من التفسخ الاجتماعي الذي يعانيه! وختاماً.. وجدتُ الكاتب يعارض القيم الغربية دون حجة حقيقية سوى أنها غربية وليست إسلامية! بينما هي نات بنفسها عن هذا، وأجمع عليها الغرب والشرق بمختلف دياناتهم. فالإنسانية لا تتعارض مع الدين، ولكن الدين يتعارض مع الإنسانية برؤيته التمييزية لمعتنقيه مقارنة بغيرهم.. وهذا بدوره ينسف أهم الحقوق؛ وهو: المساواة المطلقة بين البشر.

يجعل أمر تطبيقها من الضروريات والواجبات الشرعية؛ وبالتالي تتخطى تصنيف الحقوق الضيقة؛ فهي أوامر ونواه ملزمة. ويقول الكاتب إن من أهم عيوب القانون الدولي في حقوق الإنسان هو عدم إمكانية إحقاق القانون؛ حيث لا توجد مرجعية قضائية للعودة إليها، بينما لا يعاني التشريع الإسلامي في حقوق الإنسان من هذه المشكلة؛ فالفرد سواء كان مسلماً أو غير مسلم يعيش في حماية الإسلام، فهو يلجأ للقضاء يأخذ حقه. وهذا من وجهة نظري حجة غريبة؛ فالأعراف والمواثيق الدولية تصبح إلزامية بمجرد الاعتراف بها، وحينها تطوع الدول قوانينها لتنفيذ وصون هذه الحقوق مهما كان جنس أو ديانة الشخص، بينما القضاء الإسلامي الذي يتكلم عنه الكاتب فهو يصاغ حسب المذاهب الشائعة، وهناك أحكام لا تساوي بين المسلم وأصحاب الديانات الأخرى. فهل من التكريم أو من حقوق الإنسان أن يجبر شخصاً -مهما كانت عقيدته- على أن يحتكم بأحكام ديننا مهما كانت إنسانية تلك الأحكام؟ إن ربط القانون بدين معين قد ينشأ بسببه حساسيات لمختلف الديانات، وهذا أمر طبيعي إن كنا فضلنا شريعة معينة للفصل بين الناس. لهذا؛ نرى أن البلدان العربية قد تُرحل الغرباء ليحتكموا إلى قوانين بلدانهم مع حفظ حق الدولة في عدم السماح بدخول ذلك المذهب إليها مرة أخرى.

* تقسيم الحقوق والحريات في الإسلام؛

يتحدثُ الكاتب عن الحريات مُطلقاً من مبدأ الحريات الشخصية ومبدأ الحقوق الشخصية. أما الحريات الشخصية، فيرى الكاتب أنها حريات مُقيدة، طالما أن هناك واجبات على الأفراد يقومون بها تابعين حدود الله من حلال وحرام؛ لهذا ليست هناك حرية مطلقة في الإسلام. كما أن الإنسان ملزم إسلامياً بمرعاة المجتمع وأفراده، فعليه أن يطبق مبادئ التكافل الاجتماعي التي بدورها تحقق الحماية من موجات الاستغلال المادي التي تعصف بالعالم. ومن حقوق الإنسان في الإسلام: الحق في الحياة والإلزام بحفظ النفس وتحريم إزهاقها، وحفظ حق الناس في الاعتقاد والتعبير.

فترى أن الحق الأول جاء للحفاظ على الحياة بصفتها هبة ربانية وهبها الله ولا يجوز أن يكون خيار إنسانها حقاً من حقوق عباده، وهذا يعاكس التوجهات الداعية إلى أن

من مُنطلق ذكر تكريم الإنسان عن سائر المخلوقات في القرآن وتشريفه بخلافة الأرض لعمارتها، تأتي الشريعة الإسلامية كدستور يحوي كافة الحقوق الفردية والاجتماعية، بل إنها حسب الكاتب سبقت المواثيق والمعاهدات الدولية بقرون من حيث تكريم الإنسان. بعدها، يفصل الكاتب الحديث حول حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي؛ وذلك بتناول ثلاثة محاور رئيسة؛ هي:

١- الدستور الإلهي وحقوق الإنسان.

٢- تقسيمات حقوق الإنسان في الإسلام.

٣- نقاط الاتفاق والاختلاف بين الفكر الغربي والفكر الإسلامي.

* الدستور الإلهي وحقوق الإنسان؛

ينطلق الكاتب في الحديث هنا من نقطتين؛ أولاهما: التفصيل في منطلق «الخلافة»، وكون الإنسان في الإسلام خليفة الله -عز وجل- في هذه الأرض، وكيف لهذا المنطلق أن يوسع النظرة من حقوق الإنسان الضيقة إلى نظرة شاملة حول تكريم الإنسان ككل وليس حقوقه فقط. ونرى كيف أن رسالة الإسلام للإسلام وتكليفه بالخلافة في الأرض قد أسهمت في تشكيل وصياغة تكريم الإنسان وصون حقوقه؛ فهو الخليفة الذي يستوجب صونه ورعايته. وهذا الخليفة قد وُلد كما يرى الكاتب على الفطرة التي تجنبه الانحراف، وإن حاد عن الدرب القويم؛ فذلك لا يتبعه الشهوات أو لسوء في التربية، وكلاهما يستوجب العقاب. وإضافة إلى الفطرة السليمة، هناك تكريم آخر يتعلق بمد هذا الإنسان «بالبیان» الذي مكّنه من صياغة وترتيب أفكاره، وتحويل إبداعاته إلى حقائق ملموسة وأوصاف محسوسة. وفي كل الحالات، فإن تكريم الإنسان في الإسلام غطى الجانبين النسبي والمطلق؛ حيث كرمه في الجانب النسبي بمنحه مميزات عن غيره جعلت المخلوقات الأخرى مسخرة لخدمته، ومن الجانب المطلق الإقرار العام الثابت بكرامة الإنسان وترسيخ العلاقات الاجتماعية على هذا الأساس.

* مصادر حقوق الإنسان في الإسلام؛

تنبع مصادر حقوق الإنسان في الإسلام من مصادر التشريع الإسلامي؛ المتمثلة في: القرآن، والسنة النبوية، والإجماع، والاجتهاد. وكونها جزءاً من التشريع الرباني،



ناصر الجارحي

الصوفية.. وجوهر الدين في الإسلام

يتحدث الكاتب والباحث محمد حلمي عبدالوهاب، في مقاله «القيم الروحية في الإسلام: نموذج تصوفي»، والمنشور بمجلة «التسامح»، عن التصوف، ودوره في تحقيق جوهر الدين بشكل عام، وغايات الإسلام بشكل خاص؛ وذلك من خلال تسلسله في المقال؛ حيث ناقش في مقدمة مقاله أهمية الدين لدى الإنسان؛ كونه قوة فاعلة في القيم الروحية لدى الإنسان، ومن ثم انتقل إلى محور الموضوع؛ وهو: أن الإسلام كباقي الأديان يعطي للقيم الروحية أهمية كبرى، مبيِّناً أن القيم الروحية واضحة بشكل جلي في الدين الإسلامي بشكل عام، وعند الصوفية بشكل خاص، وأن مناهج وطرق المتصوفة ركزت على إرساء القيم الروحية في تفاصيل سلوك الإنسان.

التام لأمر الله. وفي حديثه عن قواعد الصوفية، فقد ذكر أنها تتضمن قواعد رئيسية كمحاسبة النفس، وقصد التوجه إلى الله، والزهد في الدنيا، وتوطيد القلب على المحبة والرحمة والتحلي بمكارم الأخلاق؛ لذلك يجب على المسلم أن يحرص في كل العبادات التي يقوم بها من صلاة وصوم وزكاة وحج وصدقة، أن يتحلى بهذه القواعد الصوفية والفقهية كاملة دون إخلال. ومن ثم تحدث الكاتب عن أقسام العلوم، وقسمها إلى جانبين؛ هما: العلوم الشرعية الدينية وما يتصل بها من فقه وحديث وتفسير، وكذلك علوم اللغة والتاريخ والأدب. أما الجانب الثاني، فهو: العلوم العقلية الفلسفية كالفلسفة والمنطق والطبيعات والرياضيات والموسيقى.

نجد في هذا المقال أن الكاتب والباحث محمد حلمي عبدالوهاب يدافع عن الصوفية، ويعتبرها الصورة الصحيحة والصادقة لفهم الإسلام؛ لذلك نجده يبتعد عن الأسلوب البحثي في الحديث عن الصوفية وعلاقتها بالإسلام، ويركز على الدفاع عن الصوفية وقيمها بطريقة عاطفية تبتعد في أحيان كثيرة عن المنهجية العلمية؛ لذلك نجده يتحدث عن انتشار الإسلام في إفريقيا وشرقي آسيا بسبب الصوفية، دون أن يذكر أي دلائل وبراهين. وقد تميز في هذا المقال أنه لم يهاجم الفقه والفقهاء، بل إنه أكد على ضرورة الالتزام بالمناهج الفقهية التزاماً كاملاً، مع الالتزام التصوفي، والذي يرتبط بالخشوع التام والصدق والإخلاص الكامل في ممارسة العبادة. وهنا، نجد أن الكاتب وضع الإسلام في صورة ضيقة أقرب إلى الإسلام التصوفي السلفي رغم أن الحضارة الإسلامية اعتادت على التباين الكبير بين هاتين المدرستين، وهذا النموذج الجديد -إن صح التعبير- فإنه يسعى لجعل الفرد خاضعاً مستسلماً دون تحرر من بوتقة الفقه التقليدي الصارم، ودون الاندفاع للتساؤل والتحرر، فلقد اعتبر الدين قوة تعبدية وأخلاقية، وإن كان الدين كذلك كيف يمكننا تطبيقه في حياتنا!!

وهناك عدّة جوانب تميّز التصوف كنموذج يُحقّق غايات الإسلام؛ أولها: ارتباط التصوف بالأخلاق والقيم، واعتبر الكاتب القيم متدرجة في وضوحها ووقوتها وتأثيرها، كما أنها تطلب الوعي بالقيمة كشرط أخلاقي، ويتمثل التزام التصوف بمنظومة القيم في رأي الكاتب عن طريق أن التصوف عبارة عن طابع من التربية يعمل على بناء نموذج رفيع من الإنسان الكامل الذي يجمع في داخله بين القوة والإرادة والحركة والحياة، وبين الأطماع والأهواء والشهوات؛ لذا يركّز التصوف على النفس الإنسانية بحثاً ورياضة وتهذيباً لأخلاقها، وكشفاً لأفاتها من خلال عوامل الكشف والذوق والعرفان. ومن هنا، نجد أن العبادات في التجربة الفقهية تكون جافة ومطبوعة بطابع تقريري. أما في الصوفية، فإنها مُتحرّرة من الطابع الشكلي؛ لذا نجد تعريف التصوف بأنه: «تصفية القلب من غير الله»، وكذلك «الدخول في كل سنّي والخروج من كل دني»، وأما الغاية الثانية التي يحققها التصوف، فهي التركيز على القيم الروحية، وهذا ما جعل الإسلام الصوفي ينتشر في شبه القارة الهندية وإفريقيا دون فتوحات عسكرية، بل من خلال التعاملات التجارية التي التزموا فيها بالقيم الدينية كالصدق والإخلاص والأمانة، ومن القيم التي ركزت عليها الصوفية أيضاً: قيم الحق والعدل والمعرفة، كما أن الصوفية في رأي الكاتب لا تهمل الجانب الفقهي، بل تحرص على الالتزام الصحيح والأمثل بما جاءت به كتب الفقه مع التزام روعي؛ فالشخص الذي يقصر في أركان الصلاة ليست صلاته باطلة وحسب بل عليه أيضاً أن يتأدب في عبادته مع الله، ويأتي بالصلاة على أكمل وجه؛ فهو في حضرة خالقه، كما أن على القائم بالشعائر التعبدية أن يكون أكثر حرصاً في أداء الزكاة وينفق أجود ما يملك دون أن يشعر بداخله بنوع من المضاضة على نقصان شيء من ماله، وإلا فإن زكاته لا قيمة لها لأنها خلت من جانب الإخلاص والتسليم

إن الدين في رأي الكاتب محمد حلمي عبدالوهاب نسق قيمية يؤثر على الفرد والجماعة، أما المنظومة العقائدية من ثواب وعقاب والآخرة فتشكل جوهر الخبرة الدينية؛ فالشريعة الإسلامية برأي الكاتب هو جهاز لتطبيق المنظومة العقائدية، والدين ينقسم إلى جانبين: أصول الدين وهي الاعتقادات، ورسوم الدين وهي الشعائر والعبادات. ومن هنا، تكمن قوة الأديان؛ فهي تمثل قيمة ملزمة لا يستطيع أحد أن يماري فيها؛ فالصبغة البراجماتية للدين مع القوة الفعلية الإلزامية والواقعية، أسهمت في أن يكون للدين أثر كبير في حياة البشر؛ حيث إن الدين يُشكّل ثلاثة محاور تجعله قوة قيمة فاعلة؛ وهي: الالتزام القيمي، والإشباع النفسي، والتوازن السيكولوجي، وكذلك قدرة الدين على تشكيل قوة تماسك أيديولوجي، ويقصد الكاتب هنا الأيديولوجيا، والتي اعتبرها صفة إيجابية للدين، أنها شبكة القيم والأفكار والمصالح والأهداف والمعايير التي تمثل جمعية الجماعة.

وبعد ذلك، يتطرق الكاتب للحديث عن الإسلام، وهو لب الموضوع؛ ليبين أن الإيمان بالله واليوم الآخر هو رأس القيم الروحية والأخلاقية في الإسلام؛ وذلك لأن الإيمان بالله واليوم الآخر يخلق لدى الإنسان قوة روحية دافعة، يشعر بها الإنسان في طواياه، وهو ما أوضحه الكاتب في بداية الموضوع بأن الدين يُمثل قوة فاعلة ومؤثرة في الإنسان؛ فالفرد عندما يستشعر الرقابة الإلهية وتمثلها في الضمير الإنساني -كما نراه في صوم الفرد المسلم، والذي يجعل من التزامه بالصوم قوة ضاغطة عليه- فإنه يطبق جوهر الدين والذي يتمثل في الخضوع والاستسلام، ومن ثم يُعرج الكاتب ليبين كيف استطاعت الصوفية تطبيق هذا المبدأ من خلال إدراكهم أن تحقيق القيم الروحية يستلزم المزج بين تكوين الاعتقاد السليم، وتكوين الثقافة الروحية الواسعة، ولا يتحقق هذا المبتغى إلا من خلال التدبّر في ملكوت الله؛ لذلك لا يمكن أن نلغي تأثير الدين في الأخلاق ولا في السياسة، حتى لو حاولوا إقصاء الدين؛ لأن الدين قوة روحية ثقافية اجتماعية.



بسام الكلباني

بين الأمة والدولة.. اغتراب متبادل

لطالما كان مُصطلح الأمة العربية أو الإسلامية مُصطلحاً يبعث الكثير من التساؤلات: أي أمة نحن؟ أي أمة أكثر اتساعاً وشمولية؟ لقد اعتدنا أن نفهم من «الأمة» أنها طائفة من الناس ينتمون لبعضهم البعض بأهداف ورؤى مُشتركة ومصير واحد، أو نفهم منها من خلال الاستعمال القرآني السائد بأن مصطلح الأمة هي مجموعة من البشر ينتمون لدين معين مصداقاً لقوله تعالى: «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَّسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ».

مستقلة، إلا أنها ما زالت تصر على كونها أمة واحدة وإن كانت ممثلة في منظمة الأمم المتحدة بعدة دول مُتباينة في المصالح والمواقف في أحيان كثيرة.

القرآن ينص على تأكيد الانقسام بين البشر الذي لم يعد منه مناص، ويقر بأن الإصلاح الاجتماعي العام لن يحدث بمقاومة هذا الوضع، ولكنه يحصل بجمع كافة الشعوب والقبائل في أمة تعترف بهذا الاختلاف، بيد أن التيارات الأصولية مصرّة على أن تجعل وحدة الدولة نتيجة حتمية لوحدة الأمة، ولهذا فقد انقسمت هذه التيارات إلى صنفين: صنف تقليدي يرى بضرورة استعادة نظام الخلافة باعتباره الشكل التاريخي المتجسد لتلك الوحدة، وصنف يقر بتعدد الجماعات الإسلامية بتعدد الدول التي تعمل فيها على أن تكون الجماعة واحدة وموحدة في كل دولة، وتقر كل واحدة منها بأن التعدد شأن مرحلة مؤقتة، وأن الهدف النهائي توحيد العالم الإسلامي سياسياً عندما تنتشر الدعوة فيه وتنتصر.

لقد مرّت سنوات عديدة على مُحاولات التيارات الأصولية توحيد الأمة تحت الدين الإسلامي، ومرّت سنوات طويلة أيضاً على محاولات انطوان سعادة وميشيل عفلق على توحيد الصف تحت اللواء العربي، وإن كان لا بد من القول بأن القومية العربية أيضاً وقعت في مأزق هي الآخر في التسلق على ظهر الأمة الإسلامية للعبور، فلو لو يكن الانتماء الديني بهذه الأهمية؛ لما خرج صدام ورفاقه بخبر اعتناق ميشيل عفلق للإسلام قبل موته، تلك الشخصية الأكاديمية ذات التفكير المنهج يقال إنها غيرت رأيها في أمر جوهري كالدين في ثوان فقط - كما يدعي صدام ورفاقه - حينها سنتأكد أن صدام ورفاقه كانوا على إدراك تام بأن إبعاد شبهة المسيحية عن حزب البعث ومؤسسه وعن القومية العربية سيكون له قبول أكثر بكثير مما كان. ولو شاء ربك لجعلكم أمة واحدة.

استُخدمت كلمة خليفة أو خلافة لأول مرة بغرض تمييز من خلف النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- وإشارة إلى الخلفاء الأربعة الذين نزههم الضمين الإسلامي عن الملك، وجعلهم أرفع مقاماً، بيد أنه في الحقيقة لا توجد إشارة في القرآن إلى أن الخلافة أرفع مقاماً من الملك، وإنما العكس، فقد نُسب إلى سليمان الملك، ونُسب إلى داود الخلافة مُصداقاً للآية: «يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ»، والمسلمون يُدركون تماماً أن عهد سليمان أرفع وأفضل من عهد داود وأكثر عظمة.

استقرّ في العصر الحديث مفهومٌ محددٌ للدولة والأمة والعلاقة بينهما، فالدولة هي البنية الأساسية للأمة، والدولة تضم مجموعة أو مجموعات من البشر مستقرة في مساحة جغرافية معينة، وتملك الدولة شخصيتها المعنوية والقانونية، وتنظم حياة أفرادها باعتبارها السلطة والسيادة والقوة، فالفارق بين الدولة والأمة أن الأولى جهاز أو مؤسسة لها شخصية معنوية، أما الثانية فهي مجموعات تربط بينهما روابط معينة كاللغة أو الدين أو وحدة المصير أو الانتماءات الإثنية. وترتب على أثر ذلك طمس وجود الأمة أو توسيع مفهومها ليتجاوز الدولة القطرية إلى ظهور كيان جديد كالأمة العربية أو الأمة الإسلامية، وهو ما نتج عنه توتر في العلاقة بين الدولة وقوانينها وتشريعاتها من جهة، وما يفترض أنه مصالح «الأمة» من جهة أخرى، بيد أن القانون الدولي تصدى لتلك الأزمة، واعتد بسيادة الدولة وعلو قانونها فوق كل الاعتبارات، ولا يمنح حق التدخل في شؤون دولة ما إلا إذا اعتبرت حكومة الدولة حكومة غير شرعية ولا تمثل الأمة المعنية ولا تجسد إرادتها. بيد أن الأزمة في الواقع العربي لم تنتهي عند هذا الحد، فمع استقلال الدول العربية بعد الاستعمار، ونشوء دويلات عديدة

ويذكر الباحث التونسي مُحمد الحداد في مقاله بمجلة «التسامح» بعنوان «الأمة والدولة في الفكر الإسلامي مقاربة مفهومية»، أن الكلمة المستعملة في القرآن للدلالة الحصرية على الانتماء الديني هي «ملة»، والمصطلح الذي استخدمه القرآن للدلالة على الانتماء الاجتماعي هي مفردة شعب، كما جاء في سورة الحجرات: «وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا»، أي أنه حتى مع الإدراك التام لقائل النص القرآني بحقيقة النظام الاجتماعي والقبلي للجزيرة العربية؛ إلا أن ذلك لم يمنعه من القول بأن وجود الشعب أو القبيلة ليس سوى لإحلال التعارف والتعايش بين الأفراد ثم الأمم ثم الحضارات؛ لذا فالأمة كمصطلح لا تعني بالضرورة المجموعات الدينية، وإنما لها مفاهيم وسياقات أخرى؛ فالطبري في كتابه الشهير «تاريخ الأمم والملوك» يظهر استخداماً غير مألوف للمصطلح، وهو الأمر مع أبي الفرج في كتابه «المنتظم في تاريخ الأمم»، وخير دليل على هذا القول أيضاً أن الشهرستاني وابن حزم الأندلسي لم يستخدموا مصطلح الأمة في كتابيهما الشهيرين: «الملل والنحل»، و«الفصل في الملل والأهواء والنحل»؛ بل مصطلح «الملة» كدلالة دقيقة على الانتماءات الدينية.

لم ترد كلمة دولة (بفتح الدال) في القرآن، بينما وردت كلمة دولة (بضم الدال) في سورة الحشر (حتى لا يكون دولة بين الأغنياء منكم)، والتي فسرت على أن لا يقتصر تداول المال على الأغنياء فيحتكرونه؛ فالوضع السياسي وشكل الدولة قد وصفه القرآن بمصطلح «الملك» كما جاء في سورة النساء «فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا»، والآية من سورة البقرة «وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ»، وعدد من الآيات الأخرى التي تشير إلى أن مصطلح الملك يطلق على النقبين، الصالح والطالح، فرعون وسليمان، إذن؛ فمن أين أتت مفردة (الخلافة) عوضاً عن الملك؟



منظومة المواطنة المعاصرة في العقل التواصلي

عند هابرماس

أم كلثوم الفارسية

يُقدّم لنا الكاتب مُحسن الخوني في مجلة «التفاهم» وجبة فكرية دسمة فيما طرّحه من أفكار تناولت نظرية العقل التواصلي عند هابرماس، مُفجراً تساؤلاً عريضا حول إمكانية تناغم النضالات الجماعية من أجل الاعتراف بالنظرية الفردانية للحقوق، هذا السؤال يدعو للبحث في العلاقة بين البُعد الشّخصي الذي أقره القانون الوضعي الحديث والبُعد الجماعي للاعتراف بحقوق الجماعات إثر الصراعات البورجوازية والعمالية. ويخفي هذا السؤال نزاعا بين سياسة القيم الذاتية، وسياسة تعطي الأولوية للخصوصيات الجماعية.

الأنثروبولوجية للحياة السياسية الديمقراطية، وتضغط على توجه كل حياة مدنية ممكنة نحو العيش المشترك واحترام التعددية، وتؤسس بطريقة جذرية انتماء الفرد إلى جماعة سياسية معينة، وتضع الحق والأخلاق والسياسة في الواجهة التمهيدية لكل فضاء مجتمعي.

وبهذا، استطاع هابرماس أن يقيم مزاجية بين عالم اللغة وعالم الموجودات، فكلما كانت اللغة صادقة ودقيقة، تحقق التعايش بين الذات على أرض الواقع. إذن؛ فمقولة الفعل التواصلي تحقق تفاعلا رمزيا، هذا التفاعل يكون حسب معايير صالحة إلزاميا تحدد توقعات وسلوكيات متبادلة يجب أن تفهم ويعترف بها من قبل ذاتين فاعلتين على أقل تقدير، والمعايير الاجتماعية تزداد قوة من خلال التوافقات على معناها بتموضع في التواصل عبر اللغة المتبادلة، في حين تتعلق صلاحية القواعد التقنية والإستراتيجيات بصلاحية القضايا الصحيحة تجريبيا والدقيقة تحليليا. أما صلاحية المعايير الاجتماعية، فهي تتجسد فقط في مشاركة التفاهم حول المقاصد، وتؤكد عبر الاعتراف العام بالالتزامات.

والحق أن نموذج هابرماس يعطي مفاهيم الفضاء العمومي السياسي وبنية التحتية والمجتمع المدني معاني إستراتيجية، ويجعلها يضمنان الالتقاء بين المواطنين ويقوي لديهم تجارب الاندماج والاستقلالية. إن الفكر النير والرؤية الثاقبة التي تميز بها فكر هابرماس خوله نقد مشروع الحداثة وتصحيح مساره، وفرض نظام من البدائل في الخطاب الفلسفي المعاصر ينشد الحوار والتواصل بين جميع الذات والطوائف. وهي دعوة إذن من الفيلسوف وعالم الاجتماع المعاصر يورغن هابرماس لإحلال ثقافة الحوار والتعايش والتواصل بين جميع الفئات والطوائف، في عصر كثرت فيه الطوائف والطبقات، وتباين الأيديولوجيات. فما أوجدنا إذن لفكر مُختلف يؤمن بالكونية والعالمية، ويجعل الحوار سلوكا اجتماعيا يوميا ونمط معيشة وطريقة تفكير.

جعلت منها كتابات ماركس مثلا مرجعا أساسيا لتشخيص أزمة الدولة الحديثة التي بدت قائمة على هيمنة فاقدة للمشروعية واستغلال فاحش من قبل بعض الفئات (الرأسماليين) لبعضهم الآخر (العمال والمهمشين).

وتمثل الهجرة الجماعية إلى الدولة الغربية المعاصرة مُعطى تُطرح فيه مسألة الأقليات المتشبهة بأنماط عيشها الأصلية وقيمها التي ورثتها من تقاليدها، والتي تجد صعوبة في الاعتراف بها داخل الدول المستقبلية لهم، ويتعلق هذا المثال بالفرنسيين من أصول مغاربية أو الألمان من أصول تركية أو أيضا الأمريكيين من أصل آسيوي أو إفريقي أو هندي.

كما ينمي التمييز العنصري على أساس اللون أو الجنس أو المنحدر الإثني للأفراد أو المعتقد مظاهر سلبية تضعف الاندماج الاجتماعي بين المجموعات الخصوصية.

فهابرماس يسعى لتحرير الفكر الإنساني من الذاتية، أو ما يسمى بالتمركز حول الذات، مُسخرًا لذلك كل ما لديه من علوم الفلسفة واللسانيات الحديثة، والحداثة لدى يورغان هابرماس تعلن عن نفسها في الدولة القائمة على القانون أو المؤسسات الديمقراطية من برلمانات والمجتمع المدني... الخ. على أن يترافق ذلك بمستوى عال من التقدم في المحاور الفكرية والسياسية؛ لذلك تلعب المثل العليا المتبلورة في مفاهيم التفاهم والتواصل بين الذات والاعتراف بالذات الفردية معايير تستعملها النظرية النقدية لتدل على الطريق المؤدية لعقلنة المجتمع عقلنة غير مشوهة؛ وذلك في مُختلف مجالات الحياة الاجتماعية من الاقتصاد للسياسة، ومن القوانين إلى الأخلاق.

إن الهاجس الأكبر للفيلسوف الألماني يورغن هابرماس هو إعادة بناء نسق الحقوق ومنظومة المواطنة المعاصرة؛ بحيث يخلصها من القيمة الاستعمالية، ويمنحها قيمة تداولية، ويتجاوز الهوية التي تفصل الملكية الخاصة مع حرية المجتمعات، ويتخطى التوتر القائم بين حقوق الإنسان وسيادة الشعوب. من المفروض إذن أن تحدد قيمة المواطنة الشروط

إن التواصل الاجتماعي الذي يدور في مجالات الواقع الأخلاقي والسياسي والاقتصادي بين الأطراف المعنية، يتعرّض لعراقيل تفسّر وجود أزمة تعيشها المجتمعات الرأسمالية الغربية منذ العصر الحديث. وهذه الأزمة متعددة الوجوه أدت ببعض الفلسفات لبلورة نزعات تشاؤمية رسختها الأحداث التي انزلت فيها المجتمعات المعاصرة عبر حروب دامية وتطهير عرقي، ومزيد من الحيف في توزيع الثروات وصعود أنظمة توتاليتارية. وقد انعكس ذلك في تصاعد يئس من تحقق المشروع التنويري تجسّد في الكثير من النصوص؛ ومن بينها تلك الكتابات الدائرة في فلك جدلية التنوير لهوركهايمر وأدورنو.

وفي مقابل ذلك، ينتزل مشروع هابرماس الفلسفي في إطار البحث عن مخرج من الأزمة عن طريق صياغة نظرية تقوم على مبدأ التواصل؛ لذلك يبقى في منزلة المعيار الذي نقيس به مدى معقولية التواصل بين الذات في المجالات التي تكون فيها الحرية والاستقلالية هي الرهان، وفي مقدمتها الأخلاق والسياسة.

وتجدر الإشارة إلى أن فلسفة التواصل تقوم على مسلمة أخلاقية سهلة عبّرت عنها فلسفة كانط بكل وضوح، مفادها: أن الناس -سواء أكانوا أفرادا أم جماعات- كائنات لا يمكن اختزالها في مجرد وسائل؛ إنها غاية، وكل تعامل بين الناس يُسقط هذا المعطى لا يُعدّ تواصلا بالمعنى الأصلي للكلمة، ويُدرج ضمن المعوقات. لذلك ترث فلسفة التواصل من الفلسفة الحديثة الطاقة النقدية لمؤسسات المجتمع والدولة؛ لغاية العمل على ترسيخ قيم الديمقراطية الجذرية في دولة الحقوق، وفق نموذج التفاهم البينداتي.

فالدولة الليبرالية الحديثة نشأت على أساس نموذج تعاقدية يلغي الاختلافات الخصوصية، أو يرتقي بها إلى مستوى الوحدة التأليفية للإرادات الفردية؛ لكن شهدت الفترة الفاصلة بين عصر هيغل والحقبة الراهنة -في العالم الغربي- تطورات اجتماعية وسياسية بلغ صدها إلى الفلسفة. ودون ادعاء إحصاء لهذه التطورات يمكن الإشارة إلى الطبقة كظاهرة



عبد الله الشحي

أوروبا ورأسمالية العلم الحديث

في المقال الذي حمل عنوان «الإسلام والعلوم الحديثة: لماذا ازدهر العلم الحديث في أوروبا وليس في أي مكان آخر؟»، والمنشور بمجلة «التسامح»، يُنقّب الباحث جورج صليبا عن جَوَاب لسؤال ضروري حول سبب ازدهار العلم في أوروبا دون غيره من العالم، مُناقشا ذلك من ناحية اقتصادية، إضافة لبعض العوامل الأخرى التي مهّدت الطريق نحو صعود نجم العلم في أوروبا.

أمر الناس أجمه الله يوم القيامة بلجام من النار»، وهذا أدى لتأخر بل تعطيل رسمة العلم حتى فترة متأخرة جدا من التاريخ عند المسلمين، وأن العواقب الأخلاقية التي تأتي من ذلك قد تتطلب من المسلمين جهدا لحلها. مع أنه من الممكن الافتراض بأن هذا الحديث وغيره من الأحاديث التي تتحدث حول العلم إنما تُعنى بالعلم الشرعي فقط، إلا أن المعارف التجريبية تعتبر علوما نافعة يدخلها البعض في معنى الحديث.

وعند النظر جيدا في عملية تحويل العلم إلى رأس مال، فإن العملية قادرة على جلب بعض المنافع؛ أهمها: تأكيد استمرارية تطور العلوم والحرص على استغلاله بأكثر ما يمكن. وعلى الجانب الآخر، يؤدي ذلك إلى إحداث احتكار خطير في المعرفة ووضع نتائج الأبحاث في أيدي قلة من الناس تجعلهم في محل القوة والإخضاع. وأوضح مثال على ذلك اليوم هو الصناعة الدوائية التي تكبد الناس والحكومات أمولا طائلة من أجل الحصول عليها ممن يملكون حقوق تصنيعها وبيعها.

وأرى أنه يُمكن التقليل من كل هذه العواقب عبر تكثيف دعم الحكومات والمؤسسات المستقلة وغير التجارية للأبحاث العلمية، والقيام بالتبادل المعرفي بين المؤسسات البحثية والعلمية المختلفة، يُضاف إلى ذلك إمكانية سن القوانين من المنظمات العالمية المختصة بضرورة عدم احتكار العلم والاستثمار بالنتائج البحثية المفيدة للبشرية، مع التأكيد على عدم ضياع جهد الباحثين ومكافأته بما يتناسب مع جهودهم المبذولة.

ويُضح أن قضية رأسمالية العلم ليست شيئا يُمكن الاستهانة بها، خصوصا مع التقدم المتسارع في مختلف جوانب المعرفة العلمية اليوم. وبالطبع، سيتطلب حل المشاكل المراقبة لذلك تعاوننا مكثفا من جهات مختلف الجهات، خصوصا تلك المتعلقة بالأنشطة البحثية.

العلمية، تلك الأبحاث التي يعلقون آمالا على نتائجها. بيد أن التاريخ يحكي حال الدولة الإسلامية وعصرها الذهبي في دعم العلماء والباحثين، وربما بشكل خاص في عهد المأمون الذي اهتم بالفلسفة والطب والرياضيات، إلا أن هناك عوامل حالت دون نشأة علم مُتكامل في دولة الإسلام على غرار ما حصل مع أوروبا. ويشير الكاتب إلى وجود عوامل مختلفة ولكنه يتحدث في مقاله عن العامل الاقتصادي حصرا، وبالذات فكرة استثمار العلم ك رأس مال. فالعلم يملك القدرة على الاختراع والاكتشاف؛ مما يعني دخول أشياء جديدة حيز الاستثمار بشكل مستمر، كتطوير أنواع أفضل من السفن أو الأسلحة أو وسائل الترفيه والأدوات الطبية؛ لهذا يعتبر الكاتب العلم رأس مال يمكن استغلاله والانتفاع منه، بل إن صفة القابلية للنفع هذه تشجع التنافس والتسابق في سبيل توسيع العلم وتسخير كل ما ينتجه.

ولا يغفل الكاتب عن ذكر تحول مهم في الأحداث؛ ألا وهو قيام أوروبا باكتشاف أمريكا والطرق التجارية الجديدة التي لم تكن تمر بأراضي الحضارة الإسلامية؛ مما تسبب في تقليص ثراء الدولة الإسلامية؛ وبالتالي تضاؤل فرص التقدم العلمي بشكل كبير. إن ضربة الحظ تلك التي صادفت أوروبا قلبت الموازين في العالم؛ حيث أعادت رسم خارطة العلم مرة أخرى، وضمنت لأوروبا أن تتبوأ مكانة مهمة اليوم. وليس أدل على ذلك من تلك الأسماء البارزة التي أثرت العلم وطورته واكتشفت النظريات والقوانين العلمية، وبغض النظر عن كون العلم الذي تطور في أوروبا قد أسهمت فيه حضارات أخرى غيرها، يبقى جديرا بالذكر أن إسهام أوروبا كبير جدا، وهذا دأب كل العلوم والفلسفات على أية حال، تخلق في مكان وزمان وتنمو وتتفرع نتيجة الإضافات التي تتلقاها عبر مختلف الحقب وبواسطة مختلف العقول.

ويقترح الكاتب -إضافة إلى ما سبق- أن الإسلام يمنع احتكار العلم «من كتم علما بما ينفع الله به في

لطالما دفعت الإنسان رغبة عارمة بفهم آلية عمل الطبيعة من حوله، مقرونة برغبة في تسخير تلك الطبيعة، ويُمكننا أن نفترض أن هذا هو المحرك الأول والعامل الأهم الذي أسهم في تشكيل أول بدايات العلم الحديث. كان مجرد المعرفة هو الهدف الأسمى والغاية الأولى من القيام بالبحث العلمي كأعمال جاليليو وحسابات نيوتن وأبحاث فراداي وملاحظات داروين، إن أيا من هؤلاء لم يكن يبحث بالضرورة عن عوائد مادية أو أرباح تجارية في تجاربه، ولكنها كانت محاولات للفهم. إن أعمال أمثال هؤلاء -التي بدأت بعد منتصف القرن الخامس عشر- هي التي شكّلت لبنات العلم الحديث وثورته الضخمة، مُكتسحا طرق التفكير الأخرى، ومتخذنا من نفسه -أي العلم- الأداة الأوحده للمعرفة.

وعلى النقيض من توجه بعض العلماء في السعي نحو المعرفة، فإن غالبية الناس تريد شيئا يُمكن الاستفادة منه، واستخدامه في الحياة العملية، أي تحقيق المنفعة التي تترك أثرها في معيشة الشخص، أو منح نوع من التطبيق لتلك المعرفة. ولا ينفع عند هؤلاء أن يقضي الباحث وقته في البحث والاكتشاف في غير ما يحقق مصلحة مباشرة؛ مما يؤدي لخلق تفضيلات فيما يجب البحث فيه، ولأن الباحث محتاج لتوافر الإمكانيات البحثية كالمختبرات وأدوات التجارب والبيئة، إضافة لحاجاته الشخصية الأساسية، فإن مجال بحثه لابد أن يكون مُقنعا لمن يقوم بتمويله.

وما قد يبدو في ظاهره تنافسا من أجل إنتاج العلم كالمنافسة بين الشركات في إنتاج الأدوية أو تقنيات الاتصالات، هو في الحقيقة تنافس تجاري بحث مبني على فكرة استثمار المعرفة العلمية وإدخالها في عملية صراع اقتصادي، بُغية التفوق على المنافسين واكتساح السوق. ولا يبدو للوهلة الأولى أن هناك أية بوادر جيدة قد تأتي من تحويل العلم إلى رأسمال، لكن الواقع يقول عكس ذلك، فالمستثمرون يدفعون أمولا طائلة لتوفير المستلزمات الضرورية للأبحاث



أيمن البيماني

التسامح والتفاهم بين الأنا والآخر

يرى الكاتب حسن حنفي - في مقاله المنشور في مجلة «التفاهم» - أن التطور هو سنة الحياة؛ فلم تقف البشرية منذ قيامها على عتبة واحدة، وإنما تطورت يوماً بعد يوم، وهو ما يفضي إلى موضوع حديثه عن التطور اللفظي والمعري للتسامح إلى التفاهم. لذلك؛ نحن اليوم هنا للحديث بشكل أكبر وأعمق حول هذين المفهومين، وما يرتبط بهما من متغيرات وظروف. ورغم تعبير القرآن والسنة عن هذين المفهومين بصورة أخرى؛ مثل: الأخوة، والعفو، والألفة، والمحبة، والإحسان... وغيرها، إلا أنهما لم يذكرنا نص هذين المصطلحين، بل هما من المفاهيم المستقاة من الغرب؛ حيث ظهر مفهوم التسامح خلال الحروب الدينية بين الكاثوليك والبروتستانت، بينما ظهر مفهوم التفاهم بعد سيادة العقلانية الغربية الحديثة في أوروبا. بداية.. فإن التسامح يعني الخروج من دائرة الترجسية وحب الذات، إلى الانفتاح على الآخر وقبوله، وعلاقة الذات بالآخر والأنا بالغير، وهو ما يفضي إلى حوار أكثر عمقاً وفائدة. إن الحوار مع الذات مناجاة مع النفس مثلما يُطلق عليه الصوفيون، بينما الحوار مع الآخر أساسه التفاهم والأخذ والرد وقبول الآخر، وبدون التفاهم يكون التسامح مع الآخر مجرد حوار لا معنى له، ولا طائل من ورائه، وستراً للصراع الدفين بين طريقتي الحوار. لذلك؛ فإن التسامح ممارسة خارجية للتفاهم، والتفاهم تأصيل نظري وواقعي للتسامح.

الغرب بسبب قرب التعاليم الشرقية كالكونفوشوسية والبودية من الإسلام في بعض الجوانب المشتركة؛ لذلك لا يكفي تعاوننا مع الصين والهند وكوريا واليابان اقتصادياً وسياسياً، وإنما يجب أن يشمل ذلك التعاون مجالات الأخلاق والثقافة والفكر والقيم الإنسانية.

ويأتي السؤال الثاني؛ وهو: التفاهم حول ماذا؟ إن الحوار النظري سيكون بلا مضمون؛ لذلك يجب الحديث الفعلي والعمل التطبيقي والجداد عن المواضيع المعاصرة؛ مثل: القضية الفلسطينية كمثال، والعدالة الاجتماعية وحرية الإنسان، ومخاطر التفرقة العرقية والطائفية، ناهيك عن مواضيع الأمن الغذائي والصحي للعالم العربي والإسلامي.

ومع العالم الخارجي، هناك العديد من مواضيع التفاهم؛ مثل: العولمة، ومجتمعات واقتصاد المعرفة، والعالم ذو القطب الواحد، وصراع الحضارات، وقضايا المرأة، وحقوق الإنسان والأقليات والتعدديات الثقافية. كلها قضايا ينبغي فهمها وفهم الآخر معها وتدوين كل ما قد يعيق عملية التفاهم بيننا وبين العالم الشرقي أو الغربي.

وأخيراً.. يأتي السؤال: بأي طريقة وسيلة يكون هذا التفاهم وما شروطه؟ إن عملية التفاهم هي عملية حيوية ديناميكية مستمرة مرتبطة بالماضي والحاضر والمستقبل، وكل طرف من أطراف التفاهم له سلوكه وموجهاته الخاصة؛ ففي مصر وبدلاً من الفصل بين الأقباط وتعليمهم المسيحية وبين المسلمين وتعليمهم الإسلام؛ يجب دمجهم وإعطائهم الجوانب المشرفة والقيم المشتركة بين الدينين. وانظر إلينا نحن المسلمين كيف نعلم أبناءنا في المدارس لحن الغرب وتكفيرهم، وهو ما يرسم صورة نمطية في عقل التلاميذ عن سوء حضارة الغرب، فيعاديها، ويكيل لها الشتم والسب.

هذه بعض الممارسات والأفعال التي يجب التخلص منها؛ للخروج بمشروع نهضوي عالمي كبير بين مختلف الحضارات والطوائف والأديان.

وهذا التفاهم ليس نهاية المطاف، وإنما وسيلة وغاية للوصول إلى تعايش وتعاون أفضل في كل مرة بين الأديان وتحقيق العدالة والحرية والمساواة بين الشعوب، ومشاركة القيم والأخلاق الفاضلة، والوصول إلى كلمة سواء بيننا وبينهم امتثالاً لقوله تعالى: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ» (آل عمران: 64).

الآخر، كما أنه منهج علمي حديث يقوم على التحليل الموضوعي للأحداث، وهو نداء العقل والفكر وليس فقط نداء العاطفة والقلب كما في التسامح. إن التفاهم هو الاعتراف بالآخر ثم فهمه؛ لذلك هو لا ينفي الآخر ولا يقصيه بل يثبته من أجل الحوار معه وتدوين كافة الفوارق بينهما، بعكس التسامح الذي يدعو لقبول الآخر، وإن كان موضع تهميش. التفاهم رسالة سامية لا ازدواجية فيها، ولا لبس في المعنى.

يأتي التفاهم مع النفس والذات قبل كل شيء من خلال تخليها عن الانفعالات والشهوات والأهواء، ثم يأتي بعد ذلك التفاهم مع التاريخ؛ فالتاريخ عبارة عن تراكمات وموروثات عبر مئات السنين، والأمم والشعوب والتي لا تزال مرتبطة بماضيها يصبح من الصعب التفاهم والتصالح معها، حيث إن الذاكرة في أغلب الأحيان لا تستدعي من الماضي سوى الجوانب المظلمة والحقد على الآخر. الأساس الثالث هو التفاهم مع الحاضر ومع حياة البشرية المعاصرة، وإذا كان هدف التسامح هو التخفيف من شدة الصراع القومي والعربي والديني؛ فإن التفاهم يهدف لتدوين ذلك الصراع بأكمله، والدفع بالحاضر إلى مستقبل أكثر تفاهماً وتعايشاً سلمياً بين الشعوب والحضارات.

وهنا، نستدعي ثلاثة أسئلة مهمة: التسامح أو التفاهم مع من؟ وحول ماذا؟ وبأي طريقة؟

بداية، التفاهم مع الداخل من خلال الحركات الإسلامية والعلمانية؛ فالحركة الإسلامية لها أصولها في القرآن والسنة، ويرى فيها الناس سبيل الخروج من أزمتهم ومشاكلهم، في الوقت الذي تركز فيه الحركة الإسلامية على المظاهر الخارجية والعبادات بشكل عام.

ثم يأتي بعدها التفاهم مع الغرب. ومما لا شك فيه أن أصبحت ثقافة الغرب هي الغالبة في الوقت الحاضر، تأكيداً لمقولة مؤسس علم الاجتماع البشري ابن خلدون: «الأمم المغلوبة تقلد الأمم الغالبة». لذلك؛ أصبح لدينا ولدى الغرب صورة نمطية عن بعضنا البعض، وأمننا بالنقص بينما آمنوا هم بالعظمة، ومع ما يعانيه الغرب في وقتنا الحالي من بعض المشاكل في الحياة الاجتماعية واليومية؛ فقد يكون التكامل مع الإسلام هو سبيل الخلاص والخروج من هذه الأزمت، فلا أوروبا ولا الإسلام غريبان عن بعضهما البعض، والتاريخ حاضر وشاهد على العلاقة السابقة بينهما.

كذلك، يجب التفاهم والتعايش مع مراكز الحضارات القديمة في الشرق الأدنى؛ حيث إن أول زحف للإسلام كان نحو الشرق في الهند والصين، والتفاهم مع الشرق قد يكون أكثر سلاسة من

للتسامح شروط عديدة؛ أهمها: التسامح مع النفس قبل التسامح مع الآخر؛ وذلك من حيث فهمها وحسن التعامل معها وعدم القسوة عليها من غير مبرر. ومع الآخر من خلال الابتعاد عن الظنون والشكوك لقوله تعالى: «إِنْ بَعْضُ الظَّنِّ إِثْمٌ» (الحجرات: ١٢). فكيف يتسامح الإنسان مع عالم يراه أجمعه بنظرة الظنون والشكوك؟ لذلك؛ عليه أن يكون لديه يقين تام في حوارهِ وتسامحه مع الآخرين؛ فاليقين والشك ضدان لا يجتمعان أبداً مهما كان المقام.

وفي الغالب، تنشأ الدعوة إلى التسامح وفقاً لظروف خاصة تحدث بين طرفين؛ مثل حادثة قتل أو هجوم إرهابي، ليخرج الإعلام بدعوة صارخة للتسامح ووحدة الصفوف وقبول الآخر والتقليل من الضجوات معه، وهو ما يحول التسامح إلى مادة إعلامية دسمة للغاية.

وللتسامح أسباب وبنية أساسية أدت لتغييبه وبشدة، ولن يتحقق دون تغيير الوضع الاجتماعي والحضاري الذي أدى لتغييبه؛ فرغم ما كتب عنه وما تم تأليفه وكثرة المؤتمرات والحوارات التي أقيمت من أجله؛ لا يزال الصراع قائماً بسبب سوء العلاقة بين الأنا والآخر، ومتى ما ارتبط مفهوم التسامح ارتباطاً وثيقاً بالصراعات الدينية؛ أفضى ذلك إلى التقليل من أهمية الحديث عن التسامح في المجتمعات الحديثة، والتي ترغب في الخروج من تابو وبوتقة الدين والانتقال إلى مرحلة حضارية أكثر حداثة، ومجتمع مدني تتساوى فيه جميع الحقوق والواجبات بعد فصل الدين عن مظاهر الحياة اليومية من خلال النظام العلماني. كما أن الظروف الدينية التي حدثت في الغرب ليست مثل ظروف القتال والفتنة بين الفرق الإسلامية، والتي تعد أسبابها سياسية بحتة وفي المقام الأول. لذلك؛ فإن الصراعات الإسلامية المتطرفة لا تحل بالتسامح ولا بالتفاهم؛ وإما بتغيير الواقع السياسي والاجتماعي الذي أفضى إلى هذه الخلافات؛ وذلك من حيث تأصيل مبدأ المواطنة الحديثة وحقوق الإنسان؛ بحيث نصل إلى مرحلة قبول الآخر فعلياً، وليس التسامح الشكلي معه فقط.

... إن التسامح في أسمى صورهِ هو التسامح الفعلي لا القولِي فقط، وهو ليس بجديد ما دامت لولكه ألسن العديد من الناس في وسائل الإعلام، وبشكل متواصل، دون التغيير الفعلي من حيث تغيير الوضع الاجتماعي وتدوين الفوارق بين الطوائف والفرق. لذلك؛ فإن التفاهم أشمل معنى وأكثر عمقاً من التسامح؛ حيث يتوجه التفاهم إلى فهم الظروف المحيطة والأسباب المؤدية إلى العنف ونبت الآخر، من أجل الوصول لفهم المشترك مع

albimani92@hotmail.com

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

مجلة التفاهم هاتف : ٢٤٦٤٤٠٣١ - ٢٤٦٤٤٠٣٢ ، فاكس : ٩٦٨ ٢٤٦٠٥٧٩٩ +

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