شباب
التفاهم
العدد السابع والستون : شعبان 1441هـ - أبريل 2020
ملحق مجلة التفاهم تصدره وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بالتعاون مع «الرؤية»

- إشكالية تشيؤ الإنسان في الحداثة الغربية
- الحاجة لنظرية معرفة ذات طابع تركيبي تكاملي
- بعث الرسل بين التصديق والتشكيك
- ثمن حرية الرأي والتعبير في سوق الدين والسياسة
- جدل العلاقة بين الأخلاق والسياسة
- رؤية اجتماعية لتعايش الحقائق الدينية مع حقائق وواقع العلمانية
- مدى تأثر علم الكلام بالمنطق الأرسطي
- مشكلة حقوق الإنسان في العالم الإسلامي
- معنى حوار الأديان
- من التسامح القديم إلى تسامح الحداثة وما بعدها تفكيكية جاك دريدا نموذجا
- منظومة القيم الإسلامية وعلاقتها بالمجتمع والدولة... وإسلاموفوبيا العالم

أمّا قبل...!

د. هلال الحجري

من أدب الأطفال، أغنية جميلة عنوانها (The Skylark) أو «القُبّرة» للشاعر والروائي الاسكتلندي جيمس هوج (1770-1835). وهوج نشر كثيرا من أعماله باسم مستعار شهير يعرف به وهو «Ettrick Shepherd».

تذكر كريستين ماكو، أستاذة الأدب الاسكتلندي في جامعة جلاسكو، أن هوج كان يعشق القُبّرة، وقد صرح في رسالة له قبيل وفاته بأنه يُحب هذا الطائر؛ لأنه مثله «سجين البراري، ورفيقُ طفولته». وتضيف كريستين بأن جيمس هوج كتب أغنية «القُبّرة» خصيصا للمؤلف الموسيقي الإنجليزي جون كلارك ويتفيلد، الذي ضمّن الأغنية في كتاب بعنوان «اثنتا عشرة قطعة موسيقية»، صدر سنة 1817. وتؤكد أيضا أنّ هذه الأغنية هي أكثر أغاني هوج انتشارا على الإطلاق؛ فقد تجاوزت تلحيناتها الموسيقية ستين لحنا منذ ظهورها حتى سنة 1950.

يحتفي جيمس هوج في هذه الأغنية الطفولية احتفاء شديدا بجمال طائر القُبّرة، وحريته في السماء والأرض، وغنائه العَذْب، ورمزيته للفرح والسعادة والحُب.

(القُبَّرَة)

يا طائرَ البَرّيةِ الصحراءِ ** يا فَرِحًا يا مَلِكَ السَماءِ
غِنْوَتُكَ العَذْبةُ في الصباحِ ** تجوبُ في الحقولِ والبطاحِ!
ويا دليلَ السَّعْدِ والهَناءِ ** مُبارَكٌ مأواكَ في العلياءِ
طاب لكَ المُقامُ في البوادي ** مُقامَ حُرٍّ رائحٍ وغادِ!
غِناؤكَ الهادرُ في البيداءِ ** يُزاحِمُ السحابَ في الأجواءِ
مَوْلِدُهُ الحُبُّ ومُنتهاهُ ** والحُبُّ يُذكي في العُلا دِماهُ!
جَناحُكَ المخضلُّ بالأنداءِ ** يا راحِلًا بفَنِّه السَّمائي
قد ملأ السماءَ بالنشيدِ ** وقال للأرضِ هواكَ: مِيدي!
على الجِبالِ.. مَوْرِدِ الضياءِ ** على الوِهادِ والرُّبى الخضراءِ
على الشريطِ الأحمرِ الوضّاحِ ** ما ينشرُ الصباحُ في النواحي!
على سَحابٍ قاتِمٍ ونَاءِ ** على مزيجِ اللونِ في العلياءِ
يُحلِّقُ المَلاكُ بالتغريدِ ** وتسمعُ الغناءَ من بعيدِ!
وإنْ تلاشى النورُ في المساءِ ** واختفتِ المُروجُ في الظلماءِ
يا عائدًا بساعةِ الأصيلِ ** الحُبُّ مَهْواكَ أيا جميلي!
ويا دليلَ السَّعْدِ والهَناءِ ** مُبارَكٌ مأواكَ في العلياءِ
طاب لكَ المُقامُ في البوادي ** مُقامَ حُرٍّ رائحٍ وغادِ!

hilalalhajri@hotmail.com

إشكالية تشيؤ الإنسان في الحداثة الغربية

• وليد العبري

إنّ العلاقة بين الحداثة والقيم هي علاقة معقدة ومركبة ومتشابكة، ولقد قدمت الحداثةُ في الفكر الغربي نموذجا صارخا للارتباط بالبعد المادي، والابتعاد عن القيم الروحية، ونتج عن ذلك سعيٌ وراء المنفعة واستغلال الشعوب؛ فالقيم أصبحت تُستمد من هذا البُعد المادي، وأصبح الإنتاج والاستهلاك غايةً تُطلب لذاتها، وأصبح التقدم في سياق هذا البعد المادي هو معنى الوجود والقيمة القصوى له. وهذا ما تحدث عنه الكاتب عماد الدين عبد الرزاق في مقاله المنشور بمجلة التفاهم.

ولقد مثَّلت الحداثةُ في الغرب مشروعا فكريا فلسفيا يهدف إلى التغيير الشامل في فكر القرون الوسطى، وقامت على تجاوز جميع الثوابت الدينية والروحية والعقدية، وجوهر هذه الحداثة هو التقدم التكنولوجي والعلمي، الذي أحدث ثورة تغيير في هذه المجتمعات الغربية أبعدتها عن القيم الروحية، وأصبحت القيمُ - في ظل هذا التقدم التكنولوجي - تمثل شيأً من الأشياء، لذا فقدت معناها ومكانتها وأهميتها، وتحولت إلى سلعة تباع وتشترى، وأصبحت القيم الإنسانية تقاس بما ينتجه الإنسان من سلع، وبما تتضمنه من علاقات الإنتاج.

ولقد أكد هذا المعنى «ماركس» عندما قال: «إنّ سائر القيم تحولت إلى مجرد قيمة تبادلية»، ولذا تم نقد موقف الحداثة من القيم من جانب عدد من الفلاسفة منهم «هابر ماس»؛ فلقد أشار إلى أن القيم الإنسانية في ظل الحداثة تحولت إلى سلعة تباع وتشترى، وأصبحت السيادة لوسائل الإنتاج وعلاقاته؛ لذا أضحت القيم خالية من كل معنى.

ومن الفكرة نفسها نسج «لوكا تش» مفهومه عن «التشيؤ»، والذي يعني تحول الصفات الإنسانية إلى أشياء جامدة، كما يعني أن العالم الاجتماعي تحول إلى عالم من الأشياء، والقيم أصبحت سلعة تباع وتشترى؛ فالتشيؤ يحول القيم إلى شيء من الأشياء، بل يصبح الإنسان نفسه جزءا من الآلة، ومن ثم يشعر بالاغتراب.

كما نقد أيضا «ماركيوز» تلك الحداثة وإهمالها للقيم، وذلك عن طريق فكرته عن الإنسان ذي البعد الواحد؛ حيث يرى أن الإنسان وقيمه تحولا - في ظل التقدم العلمي والتكنولوجي - إلى بُعد واحد وهو بُعد الآلة، ولذلك يشعر بالاغتراب. بناء على ذلك نرى أن الحداثة قد أهملت القيم وحولتها إلى شيء من الأشياء وسلعة من السلع، وأصبحت القيم تخضع لمنطق العرض والطلب، ولقوانين السوق.

يرى «هابر ماس» أنه بقدر تغلغل التقنية في مجالات الحياة الاجتماعية - وما يترتب على ذلك من تغير في المؤسسات الاجتماعية ذاتها - تتقوض الشرعية القديمة لتحل محلها شرعية جديدة. لذا يرى أنّ التطور التقني يخضع لمنطق يتبع بنية الفعل العقلاني الموجه نحو الهدف، ثم ينطلق هابر ماس من فكرة سيطرة وهيمنة التقنية على عالم الحياة إلى فكرة «العقل الأداتي» وكذلك نقد هيمنة التكنولوجيا التي أدت إلى اغتراب الإنسان وفقدان قيمه، فالعقل الأداتي - بوجه عام - هو منطق من التفكير، وأسلوبٌ في رؤية العالم، ويُعد هو الأسلوب الذي يحكم العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية، وهو الذي يسيطر على التفكير في المجتمع الصناعي المتقدم، وفيه يخضع الإنسان للتكنولوجيا خضوعا تاماً.

الفكرة نفسها عند لوكا تش في نقد الحداثة الغربية من خلال عرضه لمفهوم «التشيؤ»، والذي يعني عنده أن المجتمع يجب عليه أن يُشبع حاجاته كلها وفق نموذج علاقاته الاقتصادية، ومن ثم تعم ظاهرة التشيؤ.

ولقد عرّف لوكا تش التشيؤ بأنه تحول الصفات الإنسانية إلى أشياء جامدة واتخاذها لوجود مستقل، واكتسابها لصفات غامضة غير إنسانية. وهنا التشيؤ يعني اغتراب الإنسان في ظل هذه العلاقات الاقتصادية؛ حيث لم تعد السلع تقاس بقيمتها الواقعية؛ وإنما تتحدد بقيمة مجردة يحددها السوق.

ويرى لوكا تش أن هذه الفكرة تشكل نقداً أخلاقيا قويا للنظام الرأسمالي والحداثة الغربية، والذي من خلالها تحَّول البشر إلى أشياء يمكن أن تباع وتشترى، وفي هذه الفكرة أيضا يصبح العالم الاجتماعي عالما من الأشياء، شأنه في ذلك شأن العالم الطبيعي، وأصبح المجتمع يمثل طبيعة ثانية، إلى جانب العالم الطبيعي الأصلي، وأصبح يبدو كما أنه مستقلٌ عن الفعل الإنساني، شأنه في ذلك شأن استقلال قوانين الطبيعة.

كما يرى «ماركس» أن أسلوب الإنتاج الرأسمالي نظامٌ منتج للسلع، فكلُّ التنظيمات الاقتصادية وكل تفاصيل عملية الإنتاج في النظام الرأسمالي تهدف إلى هذه الغاية، وهي إنتاج السلع. وعلى الرغم من أن السلع هي نتاج العمل البشري، فإنها - بمجرد دخولها في علاقات تبادل في السوق مع غيرها من السلع الأخرى - لتصبح لها قوانينها الخاصة التي تسمى بقوانين السوق؛ مثل العرض والطلب، وبذلك تستقل عن أصلها البشري والاجتماعي، ويصبح لها كيانها الخاص بها.

هنا نرى أن صنميه السلع هي ظاهرة تسود فيها قوانين السوق وتبادل السلع، وتصبح هذه القوانين هي المسيطرة على المجال البشري. ولا يقتصر الأمر على ذلك كما يرى «ماركس»؛ بل إنتاج السلع يصبح هو الذي ينظم علاقات الأفراد بعضهم ببعض، وينظم علاقاتهم بالمجتمع، وبذلك تأخذ الطابع الصنمي، كما أن طاقة العمل البشري تقاس بمدى قدرتها على إنتاج سلع في فترة زمنية محددة، كما تتحدد قيمة العمل بقيمة ما ينتج من سلع، وهذا يؤدي إلى تشيؤ العلاقات الاجتماعية، فالعلاقات بين المنتجين - التي هي في الأصل علاقات اجتماعية - تظهر على أنها علاقاتٌ بين منتجات عملهم، تحكمها قوانين اقتصادية.

نرى ماركيوز ينطلق في فكرته عن الإنسان ذي البُعد الواحد، من أطروحة أساسية هي التفاقم اللامحدود لسلطة الآلة في المجتمعات الصناعية الكبرى، التي زادت فيها سلطة الحداثة والتقدم التكنولوجي.

يرى ماركيوز تحوُّل الإنسان - في ظل التقدم التكنولوجي - إلى بُعدٍ واحد يمثل البعد التقني لسلطة الآلة؛ بحيث تفرز نمطًا من العلاقة بين الفرد والمؤسسات التي تتحكم بتنظيمه الاجتماعي ووجوده اليومي، وتجعل وعيه يتموضع في نقطة محددة وموجها نحو الهدف الذي ترسمه الدولة ومؤسساتها.

ويشير إلى هيمنة الآلة الصناعية الكبرى والاتجاه الاستهلاكي الساحق الذي نجح في نزعه من الذوبان داخل تياره المتمكن، بحيث أصبح الإنسان في ظله يخضع لقوانين الإنتاج، وقيمته تتحدد بقوانين السوق والسلع.

في كل ما سبق نرى كيف أن التقدم التكنولوجي والعلمي - أو ما يسمى بالحداثة الغربية - قد دخل إلى جميع ميادين الحياة، وكيف سيطر على هذه المجالات، وأصبح الإنسان في ظلها يشعر بالاغتراب، وابتعد عن ذاته، وأصبح شيئا من الأشياء، وأصبحت قيمة الإنسان تقاس بما ينتجه من سلع ومنتجات، بل أصبح الإنسان وقيمه يخضعان لقوانين السوق والعرض والطلب، ومن هنا فقدت القيمُ معناها، وأصبحت خالية من أي معنى، وأصبح الإنسان يخضع لسلطة الآلة، وأصبح ترساً فيها، وكلما أنتج وزاد في الإنتاج زادت قيمته؛ ومن ثم شعر الإنسان بالاغتراب والبُعد عن جوهره الحقيقي، وأصبح كل شيء في مجال الحياة الاجتماعية يخضع للتقدم التكنولوجي؛ حيث أصبحت القيم مثل السلع، وتقاس بمقياسها وبوسائلها نفسها، وهنا ظهرت أزمة الإنسان المعاصر في ظل حضارة صناعية لا تعترف إلا بالماديات والبعد عن الروحانيات، وأضحى الإنسان يشعر بالاغتراب والتشيؤ، وأصبح مثله مثل الأشياء المادية التي تخضع لقوانين العرض والطلب.

Wali7-alabri@hotmail.com

الحاجة لنظرية معرفة ذات طابع تركيبي تكاملي

• فيصل الحضرمي

يتطرق الباحث المغربي محمد علا في مقالته المنشورة بمجلة التفاهم تحت عنوان «نظرية المعرفة والحاجة إلى المنهج التركيبي التكاملي» إلى القصور الذي يعتور نظرية المعرفة بشكلها الحالي، المادي والتبسيطي، ويستعرض الأسباب الداعية إلى استحداث نظرية معرفة إسلامية، تنهل من الوحي، وترتكز على مبدأ التوحيد، وتراعي تركيبية وتعقيد الظواهر المدروسة.

ويستهل الباحث مقالته التي جاءت في خمسة محاور ببيان أنّ تاريخ العلم، من حيث هو تراكم معرفي مطرد، تاريخٌ قائم على تصحيح الأخطاء، وتصويب مناهج التفكير والتحليل التي كان لها إسهام كبير في سيرورة العلم وتطور المعرفة. كما ويشير إلى الجهود العلمية الكبرى في مجال الابستمولوجيا ونظرية المعرفة، بدءاً بمنطق أرسطو، ومروراً بمنهج ديكارت وأورغانون فرانسيس بيكون، وانتهاءً بنظرية البراديغم لتوماس كون، والتي حلت محل نظرية المناهج في العلوم، وقدمت منظوراً جديداً لتفسير الاكتشافات العلمية وتقدم المعرفة.

وفي المحور الأول المعنون بنظرية المعرفة وإشكالية المنهج، يشير الباحث إلى أهمية المناهج المعرفية وآليات التحليل، وكونها حجر الأساس في عملية دراسة الظواهر المختلفة دراسة علمية دقيقة، وكيف أنها تختلف باختلاف طبيعة الظواهر قيد البحث، كما باختلاف الحصيلة المعرفية الموجهة لها. لكن عملية تحديد المنهج المناسب لحقل معرفي ما ليست بالأمر الهين، وصعوبتها، كما يخبرنا الباحث، ناجمة عن كون اختيار المنهج جهداً بشرياً متأثراً بعوامل مختلفة، بعضها يرتبط بالذات، وبعضها بطبيعة الموضوع قيد الدراسة، وبعضها الآخر بالآليات المساعدة.

فذات الدارس للموضوع، على سبيل المثال، خاضعة لما يسميه الباحث «حتمية التحيز»، إذ لا يمكن فصلها عن تأثيرات التكوين النفسي، والخلفية الأيديولوجية، والملكات المعرفية، والرؤية الفلسفية للحياة. إنّ هذه المتغيرات تمثل دلالة واضحة على تعقيد ودينامية العمليات المتعلقة بالمعرفة. من هنا دعوة الكاتب إلى تأسيس نظرية معرفية تراعي كافة الجزئيات الفاعلة في منظومة المعارف المدروسة، وتستحضر تركيبية الظواهر وتعقدها، وتنأى بنفسها عن التبسيط والاختزال، وعن التخندق الأيديولوجي، والأطر المقيدة للإبداع الفكري.

أما المحور الثاني، فقد تناول فيه الباحث مباحث نظرية المعرفة ومكوناتها. والسمة الأولى لمباحث نظرية المعرفة هي تعدديتها وتشعبها في مختلف الحقول والمجالات المعرفية. ولما كانت نظرية المعرفة تنتمي إلى حقل الابستمولوجيا، فقد جعلها هذا الانتماء أكثر تعقيداً وتركيبية، كما أضفى عليها مسحة معرفية تجريدية جعلتها قادرة على اختراق مختلف الظواهر الإنسانية والطبيعية. لذا، تهتم نظرية المعرفة «بطبيعة المعرفة الإنسانية، وأنواعها، وإمكانياتها، ومصادرها، ومجالها، وحدودها»، كما تسعى للتصدي لأسئلة من قبيل «ما المعرفة؟»، و«ما الذي بإمكاننا معرفته؟»، و«كيف نعرف ما نعرفه؟».

وفيما يخص مبحث «طبيعة المعرفة»، نجد أنّ المقاربات تتباين فيما بينها. فهناك الاتجاه الواقعي الذي يُعنى بتحقق الأشياء خارج الذات المدركة، وعكسه الاتجاه المثالي الذي يركز على المعرفة المتحققة في العقل بصرف النظر عن تحققها في الواقع الخارجي، وهناك أخيراً الاتجاه البراغماتي، النفعي، الذي يهتم بما تعود به المعرفة من نفع وفائدة. كما تتباين الاتجاهات فيما يتعلق بمصادر المعرفة، فهناك الاتجاه التجريبي، الحسي، الذي يحصر مصدر المعرفة البشرية في الحواس والتجارب، وهناك الاتجاه العقلي الذي يحصرها في العقل وحده، وهناك الاتجاه النقدي الذي يحاول الجمع بين الاتجاهين السابقين، وهناك الاتجاه الحدسي الذي يجعل الحدس، أو البصيرة والتأملات الداخلية، المصدر الأساس لتحصيل المعرفة.

وفي ثالث محاور المقالة، يلفت الباحث النظر إلى أنّ التصور الكوني السائد اليوم يرفض كل ما هو غيبي، ولا يعتد إلا بما يمكن دراسته بالملاحظة العلمية الدقيقة. وهذا ناجم عن طبيعة السياق التاريخي الذي نشأت في كنفه نظرية المعرفة، وهو سياق لم يكن للعلوم الطبيعية والاجتماعية أن تزدهر فيه لولا القضاء أولاً على نفوذ المسيحية وسلطة رجالها على المجتمع الغربي. ويعزو الباحث تعميم العداوة بين العلم والدين بكافة أشكاله فيما بعد إلى شيوع الاختزال والنظر التبسيطي في العلوم الغربية.

وبحسب كاتب المقالة، فقد انبثق عن العلوم الإنسانية الغربية تصور قاصر لحقيقة الإنسان ترتبت عليه مجموعة من التداعيات، أهمها: «تقزيم حقيقة العلم ووظيفته»، و«انفصاله عن القيمة الأخلاقية والدينية»، وسيطرة المناهج البحثية الكمية القائمة على الإحصاء والقياسات، على حساب المناهج النوعية، في مباحث العلوم الإنسانية والاجتماعية. في حين يرى الكاتب أنّه في الدراسات النفسية، مثلاً، ينبغي مراعاة العناصر غير المادية، كالأشواق والروح والغيب، وسواها، وأنّ إدماج مثل هذه العناصر في البحوث المعرفية شكل تحدياً تصدى له الفكر الإسلامي عبر ترسيخ تصور للإنسان يستمد مرجعيّته من نصوص الوحي، ويمثل بالتالي منطلقاً للحركات الفكرية الطامحة إلى أسلمة المعرفة.

ويخصص الباحث المحور الرابع للحديث عن مرتكزات المنهج التركيبي التكاملي. فلا بد لأي نظرية معرفية إسلامية من الارتكاز على الوحي ومفاهيمه الكبرى، كالتوحيد، والاستخلاف، والتكريم، والأمانة، والعبادة، وغيرها، والتي لا تعدو أن تكون عناصر ميتافيزيقية في أدبيات نظرية المعرفة بصيغتها الوضعية المادية. ويشدد الكاتب على الاختلاف الجذري بين النظام المعرفي التوحيدي الإسلامي وبين النظام الغربي. ويتجلى هذا الاختلاف في المبادئ التي يرتكز عليها النظام الأول، فالحقيقة عنده تشتق وجودها من الله، مثلما تشتق معناها من إرادته، كما أنّ فاعلية الحقيقة في هذا النظام تقاس بمقتضى تحقيقها للقيمة من عدمه.

ويناقش الكاتب في خامس محاور المقالة تجليات المنهج التركيبي في مسائل نظرية المعرفة. فتبني نماذج تحليلية متعددة الأبعاد يستمد مشروعيته من تركيبية الواقع وتعقد الظواهر الإنسانية. كما أنّ العلم، من وجهة النظر الإسلامية، طرفٌ في منظومة نسقية متكاملة تتداخل فيها عناصر أخرى كالدين والأخلاق وقيم العدل والحرية. وتتجلى تركيبية وتكاملية الرؤية التوحيدية الإسلامية في العلاقة التظافرية بين العقل والوحي. فبالرغم مما للعقل من أهمية في الإسلام، إلا أنه يظل بحاجة للوحي للحد من آفتيه المتمثلتين في الشطط في عالم الشهادة، والقصور عن إدراك حقائق عالم الغيب.

ويرى الباحث أن أهم مميزات المنهج التركيبي التكاملي تكمن في رده الاعتبار للجوانب النفسية والشعورية في دراسة الظواهر الإنسانية، وفي سده للفجوات والقطائع الأبستمولوجية التي أحدثتها المراجع الغربية بذريعة «العلمية وادعاءات الواقعية».

وفي خاتمة مقالته، يعود الباحث للتنويه بالارتباط الوثيق بين نظرية المعرفة والأنساق والمرجعيات، وهو ما يعني أنّ أي نظرية للمعرفة تنبثق من النسق الإسلامي لا بد لها من أن تتحيز لمرجعية الوحي المتعالية، وهو تحيزٌ من شأنه الانفتاح على المقاربات المختلفة لنظرية المعرفة بغية تقويمها وتصويبها.

faisalsalim@hotmail.com

بعث الرسل بين التصديق والتشكيك

أحلام المنذرية

إنّ الإيمان بالرسل هو رابع ركن من أركان الإيمان، وهي مسلمات يتخذها كل من آمن بالله عزوجل، ولكن تبقى هناك تساؤلات لدى البعض حول صدق وجود الرسل وما دلالات ذلك. نتناول في هذا المقال أهم ما ذكره الكاتب والباحث فؤاد بن أحمد حول ما كتبه عن «سبل التدليل في نظرية النبوة» عند ابن رشد.

وردت مسألة النبوة عند ابن رشد ضمن المسائل الخمسة التي ناقشها في كتابه «الكشف عن مناهج الأدلة عن عقائد الملة» وهي إثبات خلق العالم، والقضاء والقدر، والتجويز والتعديل، والمعاد، وأخيرا بعث الرسل، وهي المسألة التي تهمنا في هذا المقال.

تقويم ابن رشد لرد المتكلمين: مثال الرسول

وقد ذكر الكاتب ما بسطه ابن رشد لحجة الأشعرية في إبطالهم أطروحة البراهمة ولتقويمه لها بعد ذلك، مستخدمين الأشاعرة آلية التمثيل في نظرية النبوة لإبطال حجج البراهمة الذين أنكروا وجود صنف من الناس يسمى بالرسل، مستخدمين القياس أو الاستدلال بالشاهد على الغائب، ويعنى ذلك أن «يجوز أن يبعث الله رسولا» في الغائب، لأنه «يجوز أن يبعث الله رسولا» في الشاهد، وقد علق ابن رشد أن الطريقة التي استخدمها الأشاعرة لإثبات وجود الرسل لا تتجاوز الإقناع الذي قد يتناسب فقط مع الجمهور من الناس؛ وذلك لاعتماده على الاستدلال التمثيلي، وقد أوضح ابن رشد استخدام القياس التمثيلي باعتباره دليلا خطابيا لا يصح «ذلك عند التيقن استواء طبيعة الشاهد بالغائب»، فقبل التصديق بوجود النبي، يجب التصديق بوجود الذي أرسل النبي، وبوجود علامات يختص بها الأنبياء وبها يعرفون. وقد حاول الأشاعرة الالتزام بشروط التمثيل فقد أدرجوا المعجزات معتبرين أن التصديق بالرسل عن طريق المعجزات علامة على وجود الرسل، ومن جديد يعترض ابن رشد على ما أورده الأشاعرة على اعتبار أنّ هذه العلامة هي ركن من أركان العملية التمثيلية.

في تقويم ابن رشد لدلالة المعجزة على النبوة

وفي تقويم ابن رشد لدلالة المعجزة على النبوة، يرى الكاتب أنّ مسألة بعث الرسل تنقسم إلى قسمين: أولهما مسألة إثبات الرسل، والثانية أنّ الشخص الذي يدعي الرسالة هو نبي وليس كاذبا، وقد استخدم ابن رشد قياسا استنباطيا لإثبات النبوة يحتوي على مقدمتين ونتيجة، على اعتبار أنّ كل من ظهرت عليه المعجزة فهو رسول، لابد أولا أن نعترف بوجود الرسول ومن ثمّ الاعتراف بوجود المعجزة، ولا تظهر إلا من كان صادقا وبما أنّه قول خبري، فالقول الخبري يحتمل الصدق كما يحتمل الكذب، وبما أنّ الأشاعرة قد اعترفوا بوجود الرسول في وقت من الأوقات مثلما هو الحال بنزول المطر أحيانا، لكانت الرسالة من الأمور الجائزة، ويمكن اعتباره مثالا كافيا لما يمكن أن يحصل للغائب.

ويختصر الكاتب في قوله إذا كانت النبوة وحيا من عند الله إلى الناس، فيجب قبل ذلك أن يعترف الخصم بوجود الله أولا حتى يمكن الحديث معه عن النبوة، أمّا إذا كان لا يؤمن بالله فكيف له أن يصدق بوجود الرسل.

التمثيل ودلالة المعجزة ومرتبتها من التصديق

ويدرج الكاتب في مقاله بأنّه من أجل تحديد علاقة المعجزة بالنبي، لابد أن يكون من صفاته وأفعاله ما يجعل العقل يدرك وجود علاقة بين الصفات والأفعال وبين كونه نبيا، ويرى ابن رشد مثلما يراه أرسطو واتباعه سابقا بأنّهم لم يضعوا المعجزات مسألة للفحص، وقد أضاف ابن رشد في «تهافت التهافت» أنّ التعرض بالفحص للمعجزات ووضع مسائل فيها هو من باب فحص ووضع الشكوك حول مبادئ الشرائع ومبادئ الموجودات ومبادئ الفضائل، وهو أمر مرفوض، فإنّه من الفضيلة عدم التعرض لهذه المبادئ بالسؤال والشكوك، ويرى ابن رشد أن هذه المعجزات ليست لتحدي المعاندين، غير أنّه يستثني معجزة واحدة فقط من بين باقي المعجزات في نظره مكانا للتحدي وهي معجزة القرآن الكريم، وهذا ما أدلى به في كتاب تهافت التهافت قائلا: «إذا تأملت المعجزات التي صح وجودها وجدتها من الجنس وأبينها في ذلك كتاب الله العزيز الذي لم يكن خارقا من طريق السماع كانقلاب العصا حيّة، وإنّما ثبت كونه معجزا بطريق الحس والاعتبار لكل إنسان وجد ويوجد إلى يوم القيامة، وبهذا فاقت هذه المعجزة سائر المعجزات».

التمثيل بالطب في إثبات النبوة

ويطرح الكاتب مثالا حول هذه المسألة، إذ أنّ أفعال النبوة مثل أفعال الطب: يستعمل التمثيل بفعل الإبراء باعتباره دليلا على صدق صناعة الطبيب، أي أنّه فعلا شاهد، مثلما هو الحال لوضع الشريعة بوحي من الله، على اعتبار هذا الفعل دليلا على صدق النبوة، ويضيف الكاتب ما أورده ابن رشد في كتاب الكشف «أنّ المعجز في العلم والعمل الدلالة القطعية على صفة النبوة، وأمّا المعجز في غير ذلك من الأفعال فشاهد له ومقوٍ»، ويضيف الكاتب أنّ المعجز في المعرفة يعني أنّ الشرع كان نبوة وليس حصيلة تعلم بشري، بينما الأمر الخارق الذي ليس من جنس الشرائع مثل فَلْق البحر وغيره فليس يدل دلالة قطعية على هذه الصفة المسماة نبوة، وإنما يدل على اقتران إلى الدلالة الأولى.

ويرى الكاتب أنّ التمثيل بالطب في نظرية النبوة عند ابن رشد لم يكن ليخلو من مخاطر على مستوى التأويل ونتائجه: فالطب هو علم وضعي بشري قائم على الجهد والممارسة، ولكن وضع الشرع أن يكون عن وحي لا عن تعلم، وهذا ما يظهر هشاشة التمثيل.

تحولات في تاريخ التمثيل بالطب: التصديق الظني

ويقصد الكاتب هنا بالتصديق الظني التصديقَ الحاصل على القول الخطابي، الذي يستعين بالضمائر والأمثلة وبالشهادات والتحدي لتحصيل الظن. وهذا يظهر جليا ما ذكره جورجياس في مثال الخطيب والطبيب معتمدا ذلك رافعا من شأن الخطيب وقدرته على الإقناع لتناول المريض الدواء وأعلى من شأن الخطيب وكأنما لم يكن للطبيب فائدة، فهنا تنقلب حجة الخطيب لتصير قوته وهنا، وذلك لكونه يجهل الطب من جهة وصناعة تحفظ الصحة وتدفع المرض بأقصى ما في الجهد، ولا تنحصر فقط في حمل المريض على اتباع وصفة ما أو تركها.

ويبقى أن نشير إلى أن هناك فارقا أساسيا بين الطب والخطابة بقول ابن رشد «إنّ الطب إنما يعلم عن طريق البرهان ويقنع في الصحة والمرض ... أمّا الخطابة فهي تتكلف الإقناع في جميع الأشياء، في أي مقولة كانت وفي أي جنس كان».

التمثيل الخاطئ والتمثيل الصحيح

يشير الكاتب إلى أنّ التمثيل الصحيح هو الذي تظهر فيه نسبة فعل الشريعة إلى النبي مثل نسبة فعل الإبراء إلى الطبيب، وهو يقيني لأنه صحيح النسبة كما يظهر، أما التمثيل الخاطئ فهو القول إنّ نسبة فعل الإبراء بالنسبة إلى الطبيب هي نسبة الفعل المعجز إلى النبي، لأنه غير صحيح النسبة.

وختاما يرى الكاتب أنّ التمثيل بكل وجوهه كان الآلية التي حملت عليها أغلب أركان نظرية النبوة عند ابن رشد، وأنّ التمثيل ليس بالضرورة انخراطا في علم الكلام وحده؛ إذ التمثيل آلية عقلية ذهنية يمكن الانشغال بها في مجالات معرفية وعملية شتى.

ahlam.squoman@hotmail.com

ثمن حرية الرأي والتعبير في سوق الدين والسياسة

أم كلثوم الفارسي

نتناول في هذا المقال ما كتبته الدكتورة أمل مبروك عبدالحليم حول «ضحايا حرية الفكر» متخذة جيوردانو برونو نموذجاً لذلك، ومن هذا المنطلق نجد أن الواقع يفرض علينا إشكالية مفرطة الدقة ألا وهي تحديد معنى (حرية الرأي والتعبير) لأنّ في سبر أغوار معنى ومفهوم ذلك المبدأ تبديدًا للكثير من الغموض الذي يدور حوله لدرجة قد تصل في بعض الأحيان إلى تشويه وحجب الفهم السّليم لمضمون مبدأ حرية الكلام عن أذهان الناس. فحريّة الكلام تعني حرية الشخص في قول ما يُريد بالصورة التي يرغب فيها، سواء كان بطريقة الكلام همسًا أو جهرًا أو صياحًا أو كتابة أو رسمًا أو غناءً أو بالفنّ بكلّ صوره وأشكاله، سواء بالوسائط العادية أو الإليكترونية، سلكية أو لاسلكية.

تعد حرية الفكر والتعبير سمة أساسية من السمات الداعمة لتقدم المجتمع باعتبارها ركيزة من ركائز الديمقراطية، بالإضافة لكونها وسيلة من وسائل التعبير عن الذات، ومن ثم يتلاقى الفرد من خلالها بالمجتمع ويتفاعلان تفاعلاً إيجابياً تحتاجه الذات الفردية كما يحتاجه الحكم الرشيد بالمجتمع. إن حرية الفكر والتعبير تُعد الحرية الأم التي يجب أن تحتضن أي حوار داخل المجتمع، وضمان تلك الحرية يعتمد بالأساس على منظومة من الآراء والأفكار والمعلومات يتم تداولها دون أي تعرض لأي نوع من القيود وليس معنى ذلك أن تؤدي ممارسة الحرية إلى إيجاد حالة من التوافق بين مختلف التوجهات، ولكن الهدف من صونها يتمثل في كفالة تعدد الآراء مع إرساء قاعدة توفر المعلومات وحيادتها في ذات الوقت.

لقد دافع أنصار الحرية عن وجهة نظرهم طوال عقود، إيمانا منهم بأنَّ حرية الكلام سمة أساسية لكلّ الأنظمة السياسية الديمقراطية في العالم، وأنّ غياب تلك الحرية يضع الدولة والمجتمع على منحدر زلق ينتهي حتمًا بالاستبداد والديكتاتورية. يعتبر الفيلسوف جون ستيوارت ميل من أوائل من نادوا بحرية التعبير عن أي رأي مهما كان هذا الرأي غير أخلاقي في نظر البعض حيث قال «إذا كان كل البشر يمتلكون رأيا، واحدا وكان هناك شخص واحد فقط يملك رأيا مخالفا فان إسكات هذا الشخص الوحيد لا يختلف عن قيام هذا الشخص الوحيد بإسكات كل بني البشر إذا توفرت له القوة».

فهناك العديد من نماذج العلماء الذين تضرروا نتيجة أفكارهم ورؤاهم السابقة للعصر، ولعل أبرز من تضرروا من ذلك هم علماء الفلك، فقد أصبح من المسلم به القول بأن مسار علم الفلك لم يكن دوما مفروشاً بالورود، وإن صح القول أنه سطر بالدم والاضطهاد، ويبدو أنه كان صعبا على البشر دوماً التجاوب مع من يطالبهم بتغيير أفكارهم عن الكون وعلاقة الإنسان والأرض به، ومن الأمثلة المشهورة في هذا المجال هو إعدام عالم الفلك «جوردانو برونو» في العام ١٦٠٠، وبطريقة جعلت نسيانها أمراً مستبعداً.

ففي بداية ١٥٩٠، عمت شهرة برونو وأفكاره الجديدة في الأوساط الثقافية في أوروبا، وباتت الكنيسة تنتظر الفرص للإيقاع به ولإحضاره إلى روما، وجرى استدعاء برونو في ١٥٩٢ بحجة إسناد وظيفة تليق به. وما إن وطأت قدماه أرض روما حتى اقتيد إلى دوائر التحقيق بتهمة الهرطقة، وقضى سنواته الثماني الأخيرة حبيساً في قلعة «سانت أنجلو» حيث تعرض للتعذيب والتحقيق إلى أن حانت محاكمته. ولم يتراجع وواجه قاضي الكنيسة الكاثوليكية بقوله «ليس عليَّ أن أتراجع، ولن أتراجع»، وتحدى حكم الإعدام الذي صدر في حقه، فلم يغير موقفه وسلوكه. وتحدى من اتهموه قائلاً «حين تحكمون عليَّ بالموت، فإن خوفكم من هذا الحكم سيكون أكبر من خوفي منه». وفي مطلع ١٦٠٠ أصدرت الكنيسة الكاثوليكية حكم الإعدام بحقه، ونفذ الحكم بسرعة. حيث ثقب لسان برونو بشوكة حديد، ووضعت شوكة أخرى في سقف حلقه. وصفّد فكه بحلقة معدنية، واقتيد عبر شوارع روما عارياً، ثم أحرق حياً في ساحة عامة تسمى بـ«ميدان النَّار»، وبعد وفاة «برونو» شعر الباحثون بقيمة علومه وأبحاثه واعتبروه شهيداً للعلم، وتعبيرا من الكنيسة عن الندم قاموا بنحت تمثال له في روما وهو يقف بعزة وشموخ.

وإلى يومنا هذا، مازال هناك الكثير من أمثال برونو ضحايا لحرية الفكر والتعبير على الرغم من كل التطورات التي طرأت على حياتنا إلا أننا عالقون هناك في القرون الوسطى، فعلى الرغم من وجود بنود في دساتير الدول على المستوى العالمي تضمن حرية الرأي والتعبير إلا أنها لم تخرج عن إطارها الشكلي إلى حيز التطبيق، حيث الانتهاكات كثيرة لحرية التعبير في كثير من دول العالم التي يمنع في عدد منها إن لم يكن في معظمها الانتقاد الذي كفلته دساتيرها بوصفه حقاً للتعبير عن الرأي، حيث يسطر لنا على المستوى العربي - مثلا - الميثاق العربي لحقوق الإنسان في مادته الثانية والثلاثين بأنه يضمن هذا الميثاق الحق في الإعلام وحرية الرأي والتعبير وكذلك الحق في استقاء الأنباء والأفكار وتلقيها ونقلها إلى الآخرين بأي وسيلة ودونما اعتبار للحدود الجغرافية. بينما جاءت مادته الثانية تنص على أن تمارس هذه الحقوق والحريات في إطار المقومات الأساسية للمجتمع ولا تخضع إلا للقيود التي يفرضها احترام حقوق الآخرين أو سمعتهم أو حماية الأمن الوطني أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة.

فمتى سنُغادر قيود القرون الوسطى وننعم بحرية رأي وتعبير تنتعش به المجتمعات وينغمس بعدها المواطنون في نقاشات تسمح لهم بالوصول لأكثر الآراء قربًا للصواب.؟؟!

nkha008@gmail.com

جدل العلاقة بين الأخلاق والسياسة

زينب الكلبانية

أسهمت الفلسفة في التعقيد النظري للدولة وتأسيسها من خلال البحث عن ماهيتها، وتحديد جوهرها، والأهداف من وراء قيامها ووجودها. وكل مُحاولة للتقعيد تدخل في علاقة جدلية مع الفكر الفلسفي والسياسي، وما دام الجانب النظري منوطاً بالفلسفة؛ فإنها تعمل على النقد والتأسيس بالعودة إلى تاريخ نظرية الدولة من الناحية الفلسفية. وهذا ما ناقشه الباحث محمد بن يونس في مقاله المنشور بمجلة «التفاهم».

وأضاف في حديثه أنَّ الفلسفة قد انقسمت إلى قسمين، بين فلسفةٍ تبحث عن الأسس الذاتية للدولة من داخلها، وأخرى تعمل على ربطها بما وراءها، وقد ترتب على ذلك حوار بين الأفكار بناءً على التناقض الحاصل بين النظريات في محاولة تحديد الهدف من وجود الدولة؛ فدخلت كل فلسفة في جدال ونقد مع فلسفات أخرى، لا مجال فيها للأمور الشخصية، أو العلاقات الاجتماعية، ولا ينبني فيها النقد على الخوف مما قد يؤول إليه الناقد من نقده.

وقد نتج عن هذه الجدلية بين الأفكار الفلسفية نظرياتٌ سياسية عملت على تجاوز التناقضات، والوصول إلى تركيب قد يحتوي التناقض، ويؤلفه في وحدة تلغي الكثرة وتنطوي عليها، أو تؤسّس نظرية تُحْدث قطيعة مع سابقتها. فما الدولة التي دافع عنها «عبد الله العروي»؟ وما مقوماتها وخصائصها؟ وعلى ماذا يجب أن تتأسس نظرية الدولة لكي تكون فعّالة ولوجودها معنى؟ ولماذا الاختلاف بين النظريات؟ هل مردُّ ذلك لطبيعة الدولة أم للأفق الذي يسعى إليه كل فيلسوف؟

حاول عبد الله العروي أن يُحدد الإطار العام لنظرية الدولة، التي تهتم بتحديد ماهيتها بناءً على الأهداف التي تسعى إليها؛ إذ تقوم بربط ماهيتها بالهدف من وراء وجودها، وهذا الهدف جعل من الدولة «وسيلة في خدمة ما سواها». وبذلك يتم تحديد الإطار العام، الذي يهتم بتحديد ماهيتها بناءً على الأهداف التي تطمح إليها الدولة من داخلها، أما في حالة البحث عن هذه الأهداف فيما وراء الدولة؛ فإنَّ النتيجة هي استحالة «نظرية الدولة - بالمعنى الدقيق للكلمة - في مثل هذا الاتجاه».

لقد انقسم الفلاسفة وأصحاب الفكر بين من جعل الدولة مجرد وسيلة، وبين من جعلها هدفاً؛ فهناك من جعل ماهية الدولة تتحدد خارجها، وما على الدولة إلا أن تسعى إلى تحقيقها، مادام الأمر لا يتوقف عليها وإنما يتحقق من ورائها. كانت النتيجة هي: أنَّ الهدف ليس الدولة؛ وإنما ما وراء الدولة، يقول عبد الله العروي: «نبدأ بعرض مقالتين كان لهما تأثير كبير في مجرى التاريخ البشري، ولم تُعط أية واحدة منهما استقلالا كافيا؛ لكي تهيئ تربة فكرية لنشأة نظرية الدولة بالمعنى الدقيق للكلمة»، ومن ثمَّ «لم تمنع هذه العقبة المنطقية البديهة أغلبية الكُتاب الذين عالجوا الموضوع من وضع هدف الدولة وخارجها؛ فكانت النتيجة أن مسألة الدولة لم تدرس جديًا، إلا مع عدد قليل من المُفكرين.

سوف نبدأ بالمقالة الأولى أو النظرية الأولى، ونسمي الدولة التي تدعو إليها «بالدولة الأخلاقية»، ومبرر ذلك ما يقوله عبد الله العروي من أن «القيمة - كل القيمة - في الأخلاق؛ أي في الوجدان الفردي. الدولة الفاضلة هي التي تربي الفرد على الاستغناء عنها، وتوجهه لخدمة ما هو أسمى منها» تتحدد غاية الدولة الأخلاقية بالحياة الأبدية، ولا ترتبط بالواقع المعيش أو الحياة الدنيا؛ إنها دولة تعمل على خلق الاستعداد لدى الفرد من أجل طلب ما يتجاوزها؛ أي المدينة الفاضلة إلى جانب الحياة الأبدية. يوجد البديل دائماً خارج حدود الإنسان، وما على الفرد إلا ترتيب وجدانه وتهيئة نفسه، والعمل على تطهيرها مما يناصب العداء لها، خصوصًا الجانب الحيواني؛ لأن «نطاق الدولة باستمرار الحياة الحيوانية في الإنسان. إذا رفضت أن تبرحه فهي شريرة».

أما النظرية الثانية فهي «الدولة الطبيعية»، فإذا كانت الدولة الأخلاقية تقوم على رفع التناقض الحاصل بين الجانب الحيواني والجانب الأخلاقي في الإنسان، دولة ينتفي فيها الصراع والتناقض إلى التساكن والاطمئنان؛ فهي الدولة الطبيعية. وكان الهدف من وراء الدولة الطبيعية «المعرفة والرفاهية والسعادة».

تتأسس الدولة الطبيعية على الانسجام لا على التناقض، وتقوم على التعاون بين الأفراد، بالاستناد إلى ما تقدمه الطبيعة من خيرات، ويقتضي تعميم الخيرات تعاون الجميع؛ لأن الدولة الطبيعية تخدم المجتمع بقدر ما يخدم المجتمع الفرد العاقل: تنظم التعاون، وتمهد طرق السعي، وتشجع الكسب وطلب العلم. المطلوب منها بالأساس الحفاظ على الأمن في الداخل والسلم في الخارج؛ أي رد العنف اللامعقول مادام له أثر بين البشر.

يرى عبد الله العروي أنَّ الفساد ليس من الطبيعة أو النظام، وإنما مرده إلى الإنسان؛ فإذا حصل تناقض فلسبب غير طبيعي، ناتج عن خطأ إنساني متعمد، وفي تلك الحال تنشأ الدولة الاستبدادية الظالمة، الدولة إما طبيعية وهي صالحة، وإما فاسدة لأنها غير طبيعية.

تعرضت المقالة الأولى والثانية لمجموعة من الانتقادات، ونصبت أمامهما مجموعة من الاعتراضات، والعديد من التحديات؛ ففي المقالة الأولى والثانية، كانت الدولة مجرد وسيلة لصالح غاية السعادة الفردية، أو لصالح الانسجام والتكامل الاجتماعي، في حين عملت النظرية الجديدة للدولة على تجاوز هذا الادعاء بالخصوص، إلى وضع الدولة موضع الغاية، وكل الأمور الأخرى توصل إليها، أو في مستوى آخر تتوحد في الدولة باقي المجالات.

أصبحت الدولة تُشكل الوحدة التي تشمل التعدد وتحتوي مختلف الاختلافات، ومن ثم لم نعد نتصور إمكانية قيام غاية أخرى مقام الدولة أو تعمل على تعويضها، ولهذا تعمل كل المجالات لصالح الدولة كأفق لتحقيق وتجسيد مختلف النواحي، التي تتضافر مجتمعة، كل واحدة من جهتها لصالح وحدة الدولة بوصفها الغاية لكل غاية. ومن يظن أنَّ حقيقة الدين أو حقيقة الفلسفة تسمو على حقيقة الدولة فهو خاطئ؛ لأنه يرى الأمور بمنظار الإعقال، وهو منظار تجزيئي تسطيحي، ولو كان تعمّق في الأمور ورآها بمنظار العقل الشمولي؛ لأدرك أن مفهوم الدين هو مفهوم الفلسفة مصورا ممثلا، وأن مفهوم الفلسفة هو مضمون الدولة ملخصا مجردا، وأخيرا فإن مضمون التاريخ مجسد في الدولة.

وهكذا نصل في الختام إلى أهمية السياسة على حساب الأخلاق والمجتمع والفرد، أو ما يهم هو التأسيس السياسي للدولة، والتي تم إهمالها لصالح أهداف أخرى. ليس بهذا المعنى أن السياسة سوف تكون هدفا للدولة؛ وإنما هي الوسيلة الأفضل لجعل الدولة هدفا سياسيا، تسعى وتعمل على تحقيقه وتجسيده. وما يلفت النظر في مختلف النظريات التي تم عرضها هو أن الدولة قد تُعد هدفا في بداية تأسيسها؛ إلا أنها تتحول بعد ذلك إلى مجرد وسيلة، ومادامت نظرية الدولة تتسم بالتطور والتقدم؛ فإنَّ جدلية الوسيلة والهدف لم تحسم بعد؛ إذ هي باقية ومستمرة باستمرار تقدم النظريات وتطورها، ومن ثم ما يجب أن يكون هو أن تعمل جميع المجالات فيما بينها داخل الدولة؛ لتطويرها من الداخل؛ أي دولة تستوعب جميع التناقضات داخلها وتوظفها لبقائها وتطورها.

zainbalkalbany1212@gmail.com

رؤية اجتماعية لتعايش الحقائق الدينية مع حقائق وواقع العلمانية

• رية الخزيرية

في دراسة الدين واقعة اجتماعية، لابد من عدم فصل المعرفة العلمية للظاهرة الدينية وإنتاج التدين عن التغيرات الاجتماعية؛ لأنَّ التفاعل الذي يحدث بين العلوم الاجتماعية مع العلوم الدينية يظهر لنا حقيقة تطور التاريخ الديني. وهذا ما يُؤكده مقال الكاتب حمد الإدريسي والذي نشرته مجلة التفاهم بعنوان «سوسيولوجيا الدين أم سوسيولوجيا المعتقدات الدينية؟ في دراسة الظاهرة الدينية المعاصرة».

أوضح الكاتب أن العالم الفرنسي (هنري كوين) أشار إلى أن سيسيولوجيا المعتقدات الدينية حساسة وأكثر عرضة لقراءاتها من التخصصات المختلفة في العلوم الاجتماعية والتي منها علم الأنثروبولوجيا، بينما علوم الاقتصاد والعلوم المعرفية هي الأقل في هذا.

وينطلق الكاتب في دراسة العلاقة بين الدين والتدين من منظور السيسيولوجيا المعاصرة في إطار التخصصات المختلفة (العلوم الاجتماعية-الفلسفة- العلوم النفسية) حيث إن التغيرات الكونية التي تحدث في مجال التدين الإنساني كانت تفرض الوقوف عليها باعتبار أننا جزء لا يتجزأ من هذا (العالم التديني) ومن ثم تطرق الكاتب إلى النماذج العلمية لدراسة المعتقدات الدينية.

يرى الكاتب أن العلوم الاجتماعية نظرت إلى قضية المعتقدات الدينية باعتبارها واقعة اجتماعية؛ حيث إنه عندما نسأل فردا ما دينك؟ فإننا نسأله عن ماهي طريقة حياته وعيشه؟ أي أنه يعبر عن نظرته لذاته وللعالم من خلال معتقده لذلك فالمعتقدات الدينية تعد تحديا أمام السيسيولوجيا.

ويأتي مفهوم الاعتقاد اللغوي وفق ما أوضحه الكاتب أنه لا نعتقد أنّ اثنين في اثنين يساوي أربعة؛ فهذا يأتي بالخبرة وقدر بسيط من المعرفة. وكذلك عندما نقول بأنها ستمطر غدا؛ فهو يخلو من اليقين. وأشار الكاتب إلى أن هناك اختلافا بين كلمة اعتقد واعتقاد فدلالة اعتقاد بأن الله موجود، واعتقد في الله أي معنى أني أثق به.

يظل الدين والمعتقد الديني موضوع تفاعل ونقاش بين العلوم المختلفة، وهنا يناقش الكاتب تساؤلا مهما: هل نحن أمام تخصصات متعددة أم تداخل تخصصات لمناقشة قضية متعددة ومركبة؟ فهناك أنثروبولوجية (فيورباخ) ونفسية (فرويد) وسوسيولوجية (دور كايم) واقتصادية (ماركس) رغم أنَّ العديد من هذه المقاربات خلطت بين الدراسة العقلانية والنقدية لدراسة الظاهرة التدينية. وعلى سبيل المثال فإنَّ الماركسية تنظر إلى الدين كوضعية اجتماعية عرضية وبنية فوقية تزول بمجرد زوال النظام الرأسمالي والعودة إلى النمط الاشتراكي، ويعنى ذلك بأن (المؤسسات الدينية سوف تزول بمجرد تبينها للتفسيرات المادية والتاريخية).

وأوضح الكاتب بأن سيسيولوجيا التدين ردت اعتبارها من خلال دورها في التركيز على دور الدين في فهم التغيرات في المجتمعات المعاصرة وتطورها من خلال الاهتمام بأهمية الدين في تشكيل وبناء الأداء الاجتماعي. ومن الجدير بالذكر، أن التفكير الاجتماعي ساهم في إثراء المعتقدات الدينية وجعلها موضع تفسير وتحليل وفهم علمي وإصدار إنتاجات علمية على أن تكون مرجعية دينية مهمة في هذا العالم المتشابك والمعولم.

ويظل التساؤل المطروح هنا عن المعرفة الدقيقة لما يقوله الفرد بأنه يعتقد في شيء ما أو عندما يصرح بأنه لا يعتقد في أي شيء؟ ويواصل الكاتب طرح مجموعة من التساؤلات منها: كيف نفسر عودة بعض أنواع التدين والمعتقدات الدينية خاصة المجتمعات العربية (السلفي - الفردي)؟ أو معتقدات (التدين المتطرف)؟ وكذلك الحركة الدينية التي تهدف إلى التعايش مع المعتقد الأجنبي؟

وكيف يمكن الحديث عن إمكانية دراسة المعتقدات الدينية مع احترام الخصوصيات الدينية للدين نفسه؟

فمن الناحية السيسيولوجيا هناك مقترح لدراسة الدين من خارج المعتقدات الدينية بل من خارج الدين نفسه؛ فقد اقترح جان بول ويليم تصورا اجتماعيا لتدين باعتباره تواصلا منظما عبر طقوس ومعتقدات مرتبطة بإعادة تأسيس النبوة أو الرسالة التي كانت تمثل التأثير القوي.

فمن الآثار الاجتماعية التي تظهر بتأثير الدين هو ما يتعلق بما ينزله الوحي من إشارات ورموز منبثقة من الكتاب المقدس والذي تتولد الثقافة منه وتستند عليه، وبهذا تصبح المعتقدات الدينية نشاطا تقليديا رمزيا، حيث يصبح الدين مقترنا بكل ما يخبرنا به النبي بما يوجد في الكتاب المقدس. من ناحية أخرى تتسم العوالم الدينية بما يسمى بالتركيب والانفلات، وذلك يعني أن المعتقدات الدينية لا ترجع بالضرورة إلى قناعات أو رؤى اجتماعية أو أفراد معينين يدافعون عنها بل تعد إرثا ثقافيا وحضاريا ورهانات سياسية واقتصادية حيث إنَّ النبوة هي التي تصنع الحضارة الإنسانية.

إن سيسيولوجيا المعتقدات الدينية مقترنة بالروابط الاجتماعية والتي كان امتدادها من الدين بما فيها التضامنات والانتماءات، وهذا في حد ذاته (عقيدة) حيث إن أشكالها التدينية لا تأتي بنمط الاعتقاد الرسمي؛ أي أنه غير مؤسسي بل هو مجتمعي، وبلغة ماكس فيبر يصبح المعتقد هو (طريقة التصرف داخل المجتمع)، بل إن هناك معتقدات دينية مختلفة داخل المجتمع الواحد وتفضل بعض المعتقدات عن الأخرى.

ويطرح الكاتب هنا تساؤلا - كيف تساهم سيسيولوجيا المعتقدات الدينية في فهم ورصد التنوع والاختلاف المعتقدي داخل نفس العوالم الدينية وبين بعضها البعض؟

ويمكن تفسيرها من خلال ثلاثة مستويات وهي: الفاعلون، والتنظيمات، والآيدولوجيات. من حيث الفاعلين، فهي تركز على النشاط الديني كنشاط اجتماعي، يربط بين الأفراد وعلاقاتهم، أما على المستوى التنظيمي فهي تنظر للدين كجهاز مستمر وصالح بكل زمان ومكان، في حين إنَّ المستوى الأيديولوجي يرى أن الدين مجموعة من الممارسات والتمثيلات المعروفة والتي ترجع لنص محدد.

السيسيولوجيا يجب عليها أن تقارب بين المعتقدات الدينية من خلال الاهتمام بالفاعلين الأساسين في نشر وبث المعتقدات الدينية، وطبيعة العلاقات والتفاعلات التي تنشأ بينهم من خلال التدين الرسمي أو غير الرسمي.

من ناحية أخرى يرى الكاتب بأن المعتقدات الدينية في العلوم الاجتماعية تتداخل بها الفرضيات والأطروحات والتي تنصب في ضرورة تجديد الحوار المتداخل بين تخصصات العلوم الاجتماعية في دراسة الظاهرة الدينية المعاصرة والمتعلقة بدراسة تطور الظاهرة الدينية واشتباكها في عالم اليوم.

ويظهر التاريخ مجموعة من الأسباب الكامنة وراء استمرار قوة الاعتقاد والتي قد تكون فقدت قيمتها أمام التطور الفكري والتقني حيث إن هناك حقيقة يقينية وقطعية تكتسب قيمتها من خلال السياقات؛ فنجد أن هناك مجموعة من الأشخاص يعتبرون أشياء متناقضة على أنها حقيقة ويكون لنفس هؤلاء الأشخاص تمسك بمعتقد معين في موضع ورفضه في موضع آخر، أي أنهم يتكيفون ويكيفون أنفسهم حسب الظروف.

ويرى نيتشه بأن الحقيقة كقيم ليست مرتبطة بالعقلانية العلمية أو التجربة بل مثلما يجدها دور كايم تعتمد على الوعي المجتمعي أي ما يتفق عليه الأفراد بكونه صائبا وحقيقيا، وبالتالي نجد أن مجموعة من الأفراد لا يشعرون بالراحة والاطمئنان في معرفة الحقيقة إلا بالمنطق والعقل والتجربة لكنهم في مقابل ذلك يجدون الراحة والاطمئنان، ويكونون راضين بالأساطير والنصوص المقدسة وأقوال السلف.

من هنا نجد بأن الأنثروبولوجيا تساعد على معرفة كيف يمكن أن تتعايش الحقائق الدينية مع الحقائق والوقائع العلمية؟ ويطرح الكاتب هنا مثالا على ذلك: يمكن أن يعتقد الأنثروبولوجي بأن عيسى لم يصلب وأنه ليس ابن الله ويمكن أن يقرأ القرآن ويعتقد بأن التوراة والانجيل كتب محرفة، أو يمكن أن يحضر قداس الأحد ويشرب النبيذ الأحمر معتقدا أنه لحم ودم المسيح.

وبالنهاية فإن المعتقدات الدينية وكيف يمكن دراستها سيسيولوجيا بالاتفاق بأنها متعددة ومتعارضة ومتداخلة وإن دراستها تحتاج إلى تجديد الحوار بين تخصصات العلوم الاجتماعية ومختلف العلوم الإنسانية.

rayaalkhuzairi@gmail.com

مدى تأثر علم الكلام بالمنطق الأرسطي

• ناصر الكندي

يتناول الباحث «يوسف مدراري» في مقاله المنشور بمجلة التفاهم موضوعًا مهمًا بعنوان «علاقة المنطق بعلم الكلام، مقاربة أولية» وذلك من خلال استعراض مقال للباحث الألماني جوزيف فان اس «البنية المنطقية لعلم الكلام» المنشور عام ١٩٦٧م، ويقوم المقال على سؤال مهم: هل وظّف المتكلمون المنطق في استدلالهم؟ ويحذر الكاتب من أنَّ كلمة المنطق المستخدمة أحيانًا على لسان المتكلمين ليست هي المنطق كما يفهمه الفيلسوف أو ما يسمى بالمنطق الأرسطي، ويعود ذلك حسب الباحث الألماني إلى ضيق الوقت المستخدم في المنافحة عن الإسلام ضد المتكلمين من النصارى واليهود والوثنيين، فهم قد فضلوا استخدام «آداب الكلام» و «علم الجدل» عوضا عن كلمة المنطق، لذلك تجد أن الأدلة التي صاغها المتكلمون في هذه الفترة من نوع Argimentum ad hominem وتعني الحجاج من نوع أو محاجة الإنسان بكلامه، أي من فمك أدينك. ويستشهد هنا بابن رشد في كتابه تفسير ما بعد الطبيعة وكذلك بابن تيمية في كتابه «الرد على المنطقيين» إذ ينقل عن المتكلمين رفضهم للمنطق ومصطلحاته واستبداله بمصطلحات أنسب.

ويحجز علم المنطق موقعاً له في العلوم الشرعية؛ إذ تنقسم العلوم الشرعية حسب العديد من المؤرخين والفقهاء إلى قسمين: علم المقاصد؛ وفيه علم الفقه علوم الحديث وعلم الكلام وعلم التفسير، والقسم الثاني علم الآلة؛ وفيه علم اللغة والمنطق. وقد اشترط الكثير من علماء الفقه ضرورة توفر علوم الآلة في الاجتهاد الفقهي مثل الرازي والجصاص والقرافي وذلك في تسميات مختلفة دون ذكر المنطق صراحة خوفاً من لفت الانتباه مثل: أحكام العقول ودلالاتها، والاستدلال والبرهان وغيرها.

ولم يكن للمنطق الصدارة في التعليم الإسلامي في القرون الوسيطة خاصة في المدارس السنية، وقد اختلف العلماء في استقبال علم المنطق؛ فمنهم من أوجبه مثل الزبيدي ومنهم من أنكره مثل ابن القيم وذلك لأنَّ المنطق يعرّض الأحكام للتغير والتبدل، فهو يقول إن المنطق كلما دخل على علم أفسده.ومنهم من أيد تعلمه مثل السبكي ردا على أشباه الفلاسفة والمناطقة وذلك لتقوية الجانب الاستدلالي لدى المتكلم في الرد.

ويتعرض الباحث بعد ذلك إلى موقف المتكلمين من المنطق، ويتضح كما ذكر سابقاً أنهم يتحاشون استخدام كلمة المنطق ويعوضونها بـ«آداب المتكلمين والبحث» وغيرها، وهم يصرحون برفضهم للمنطق لأن مقدماته تؤدي إلى إفساد المبادئ الكلامية. ومن أبرز المتكلمين الذين هاجموا المنطق: أبو الحسن الأشعري، والباقلاني، والنوبختي، والميهني، والقزويني، والسيوطي وغيرهم.

ويتطرق الباحث بعد ذلك إلى الأسباب التاريخية التي أدت إلى رفض المنطق، ومن ضمنها الظروف التاريخية التي قدّمت المنطق إلى العالم الإسلامي ونتائج الاستدلال الفاسدة حين تم استخدامه من قبل بعض الفرق الخارجة عن السنة. ولعل السبب الكامن وراء رفض القول إن علم الكلام في أي مرحلة من مراحله قد تأثر بعلم المنطق هو الخوف من أن يكون «الفقه الأكبر» الذي عليه المعوّل في إثبات العقائد له تعلّق واحتياج إلى علم من علوم اليونان.

ويتساءل الباحث: هل يؤدي علم الكلام وظيفة المنطق؟ يبدو أن المتكلم لا يلتفت إلى البناءات الصورية وتفاصيلها بقدر ما يركز على فعل الإقناع. وهذا راجع في كثير من الأحيان إلى أن علم الكلام هو وليد سياقات تناظرية حية في الواقع، تتطلب من المتناظر سرعة البديهة في الرد وحشد الكثير من الحجج، وليس لديه من الوقت في أن يصيغ الحجج التي يوردها على الميزان الصوري.

أما بالنسبة للحضور المنطقي في المدونات الكلامية فهو واضح جدا، فالكثير من المصادر العربية تتحدث عن هذا التأثير وذلك بالاستعانة بالمستشرق الألماني هوروفيتس الذي أفرد بحثا عن ذلك، إذ بّين أن بعض المتكلمين قد تبنوا آراء فلسفية يونانية بعينها مثل تبني النظّام لآراء رواقية، ومعمر وأبي هشام لآراء أفلاطونية، ولا يعني هذا بالضرورة أن المتكلمين كانوا على اطلاع مباشر على كتب الفلاسفة اليونان، بل إن الأرجح أنهم تلقوها شفويا. ونجد تأكيدا لهذا الكلام عن ابن ميمون في دلالة الحائرين.

ولم يكن التعاطي مع الفلاسفة اليونان سلبيا فقط، فقد كان للمتكلمين السبق في الرد على موضوع «قدم العالم» متقدمين بذلك على آباء الكنيسة. بل إن بعض المتكلمين قاموا بالاستفادة من المذهب الذري لليونانيين الأوائل للتدليل على فكرة أن العالم خلق من عدم.

ومما يؤكد وجود الأثر المنطقي في علم الكلام استقراء المقدمات النظرية المنهجية التي اعتمدها المتكلمون، والتي استقرت منذ الربع الأخير من القرن الرابع الهجري في الكتب الكلامية، فعند النظر إلى المسائل والدلائل العقلية التي يسوقها المتكلمون تبرز مجموعة من مسائل المنطق مثل تقسيم العلم إلى قديم وحادث، والحادث إلى ضروري ونظري، أما مسألة الحد فهي تعدّ من المسائل المشهورة التي لطالما تعرض لها المتكلمون.

وهناك اعتراضات للمتكلمين على بعض القضايا المنطقية، وذلك أن علم الكلام هو علم قائم بذاته لايستند على علم آخر، كما أن المتكلمين يفرّقون بين علم المنطق وعلم الجدل بترجيح فائدة الثاني، فابن عقيل مثلا يعيب على المنطق قلة أفقه ويمتدح الجدل لأنه غير منضبط ويبحث الموضوع بعدة طرق، وهو، كما يقول الباحث، من الأوائل الذين تنبهوا إلى أكبر عيب يطبع المنظومة الأرسطية. ويمكن إرجاع أصول الكتابة الجدلية عند ابن الراوندي في كتابه «الجدل» والبلخي في كتابه «كتاب الجدل وآداب أهله وتصحيح علله» حيث جاء للرد على أخطاء الراوندي، وغيرهم.

ويتساءل الباحث هل تعرّف المتكلمون بطريقة مباشرة أو غير مباشرة على الأورغانون الأرسطي وخصوصا كتاب «المواضع والتبكيتات السوفسطائية»؟ يرى «جورج فايدا» أن هناك الكثير من أوجه التشابه التي لاشك بأن مصدرها هو الأورغانون، إلا أن التأمل في المصطلحات المستخدمة عند علماء الكلام يدرك أنها مختلفة عن المصطلحات الموظفة للأورغانون، مثل نقدهم لنظرية الحد المنطقية، وكذلك تحفظ بعض المتكلمين الأشاعرة على الفكرة القائلة بأنه يلزم من صدق بالمقدمتين أن يسلم بالنتيجة، ولم يقبل بعض الأصوليين فكرة الجنس والنوع الأرسطية، وذلك بتأكيدهم أن يكون الجنس أخص من النوع عكس الأورغانون الأرسطي.

يختتم الباحث مقاله بعرضه لتقاطع علم الكلام مع المنطق، ومبرره هو أن الكثير من علماء الكلام كانوا يرون في وظيفة علم الكلام للشريعة مثل المنطق للفلسفة، وأن علم الكلام بطبيعته يعتمد على الحجاج والدفاع عن الحقيقة الإيمانية عن طريق الحجج العقلية ولأن المنطق من بين مواضيعه طرق ترتيب الأدلة وسبرها وتمييز الصحيح والزائف منها، وكذلك الملاحظ أن الكثير من القضايا المنطقية الرائجة في الأوساط العلمية لم يتفق معها الكثير من المتكلمين واقترحوا بدائل عنها.

nskindi83@yahoo.com

مشكلة حقوق الإنسان في العالم الإسلامي

• زهرة السعيدي

نُشر في مجلة التفاهم مقال بعنوان «حقوق الإنسان من خلال المواثيق والبيانات الدولية والإسلامية» كتبه محمد عبد الواحد العسري، تحدث فيه عن طبيعة الحقوق التي ظهرت في كل من المواثيق الدولية والإسلامية ونقاط الاشتراك والاختلاف بينهما. وكذلك تحدث عن الجانب الذي تفوقت فيه الحقوق الإسلامية من وجهة نظره على الحقوق الدولية.

بعد أن صدر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عن الأمم المتحدة في ١٩٤٨، الذي كان بداية المشوار لإعلانات ومواثيق دولية أخرى، صدرت عدة وثائق إسلامية لإرساء حقوق الإنسان في العالم العربي. لكن هل كانت هذه الإعلانات أول تجلٍّ لاهتمام الإسلام بحقوق الإنسان أم أنّ النصوص الإسلامية القديمة قد اعتنت بها منذ القدم؟ من المؤكد أنّ الإسلام قد اهتم منذ ظهوره بحفظ حقوق وكرامة الإنسان وحريته، لكن ما يميز الإعلانات الجديدة هي أنّها أكثر تركيزاً وتفصيلاً ووضوحاً في الصياغة، وكذلك أقرب للمعايير العالمية حتى مع مراعاتها للخصوصية الإسلامية.

من أهم الإعلانات الإسلامية لحقوق الإنسان هو إعلان القاهرة الذي تمت إجازته من قبل مجلس وزراء خارجية منظمة مؤتمر العالم الإسلامي في ١٩٩٠ وقد صادقت عليه معظم الدول الإسلامية. أكدت ديباجة هذا الإعلان على ثوابت مرجعيته الدينية ونبّهت إلى أن الحقوق والحريات جزء أساسي من دين المسلمين. بالرغم من اتفاق هذا الإعلان والإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أنّ وسيلة حفظ كرامة الإنسان هي احترام حقوقه إلا أن التمايز بينهما جلي، حيث إن الإعلان الإسلامي يركز على القيم الاجتماعية في حين يهتم الإعلان العالمي بالفردانية وبحق الحرية المطلقة.

هناك اتجاهان رئيسيان في حركة المقارنة بين الإعلانين العالمي والإسلامي، يقول الاتجاه الأول إنّ الإعلانات الإسلامية لحقوق الإنسان تتيح ضمانات أخلاقية ودينية تحمي الحقوق وتصونها، الأمر الذي تفتقده الإعلانات العالمية. يقول المفكر المغربي طه عبد الرحمن إنّ الإعلان العالمي يقوم على مبدأ التسامح ومبدأ الاعتراف، أمّا حقوق الإنسان في الإعلان الإسلامي فقد قامت على مبدأ التصويب ومبدأ الحياء «من الله ومن الذات ومن الغير» لذلك فهو يمنع الاستعلاء والتواقح على الغير الذي يمارسه الغرب بعدم احترامهم لاختلاف أفكار وبني مجتمعات الأمم الأخرى.

ومن ناحية أخرى يقول الاتجاه الآخر إن الإعلان العالمي والمواثيق الدولية الأخرى قد شملت جميع تفاصيل حقوق الإنسان في حين أنّ الإعلانات الإسلامية (إعلان القاهرة وما شابهها) لم تفعل. ومن أهم الأدلة التي يستدل عليها هذه الاتجاه هو أنّ حقوق الإنسان في الإسلام مقيدة بالشريعة الإسلامية وتفتقد إلى حقوق مثل «حق تدبير حرية الضمير أو المعتقد الديني وحق تدبير الجنس وتأسيس الأسر خارج أي قيد أو شرط». يقول عبد القادر أنيس في قراءة له في إعلان القاهرة «ن ديباجة الإعلان تخفي بين سطورها تمهيداً لـ «معارضة مواثيق حقوق الإنسان الدولية التي لا بدّ أن حكومات العالم الإسلامي قد رأت فيها خطرا عليها وإحراجا كبيرا لو تبنتها بدون تحفظ».

يبدو أن الكاتب يعتب على الاتجاه الثاني ويتفق مع الاتجاه الأول، فيقول مثلاً إنّ أهم ما يميز الإعلام الإسلامي عن الإعلان العالمي هو تقريره لحق استقلالية الشعوب وصيانة حريتهم وكرامتهم، وكذلك اشتماله على حقوق الوالدين والأقارب والجنين والميت. لكنّه لا ينكر فشل هذا الإعلان في حلّ مشكلة التمييز ضدّ المرأة المسلمة بعد أن صار وضعها الاقتصادي والاجتماعي رهينة التقاليد المجتمعية والتأويلات الذكورية للشريعة الإسلاميّة.

أمّا حق الإنسان في اختيار دينه وطريقة تعبده فهو وإن كان مكفولاً نظرياً ومقرراً في القرآن الكريم إلا أنّه موضع اختلاف كبير بين المسلمين وعلمائهم، حيث إننا لا يمكن أن ننكر أنّ الاختلافات العقدية تصبح أحياناً حجة لإهانة كرامة الآخر وإجحاف الأقليات المذهبية إلى درجة تؤثر على أوضاعهم الاقتصادية والاجتماعية.

أود أن أنهي هذا المقال بفكرة تشاؤمية نوعاً، حيث إنني لا أتفق تماماً مع الكاتب في أن الحقوق الإسلامية قد تفوقت على حقوق الإنسان في العالم الغربي، أرى شخصياً أنه بالرغم من مثالية مواد حقوق الإنسان في المواثيق إلا أن الوضع بائس في كل من الواقع الغربي والإسلامي، فمن جهة أصبح الغرب اليوم يعاني من آثار النزعة الفردانية على الأسرة والمجتمع بسبب اهتمامهم بالحقوق الفردية على حساب القيم الاجتماعية. علاوة على أنه وإن بدت صورة حقوق الإنسان الأبيض في الغرب مشرقة إلا أن ما ارتكبته حكوماتهم في حق الشعوب المستعمرة يناقض كل ما نصت عليه إعلاناتهم، لأن تدخلهّم في تقرير مصير الشعوب الأخرى خلال الاستعمار وبعده (خصوصاً في إفريقيا) يعد أكبر إهانة لكرامة الإنسان التي تدّعي إعلاناتهم أنها تحفظها. أمّا الحقوق في العالم الإسلامي فهي تعاني مشاكل من نوع آخر بسبب الغرور والنرجسية، حيث إنّ الاعتقاد السائد بين علماء المسلمين وممثلي الحقوق بأنّ الحضارة الإسلامية متفوقة على غيرها وأنها تحظى بسمات عصرية وأنها ستكون المنقذ الذي سيخلص البشرية من مشكلاتها، أشبه بالعيش في فقاعة، لأننا لا يمكن أن ننكر أن الكثير من الحقوق البديهة مغيبة في العالم العربي. لا أقول هنا إنّ هناك تعارضا كبيرا بين الدين الإسلامي وحقوق الإنسان، فالإسلام اهتم بكرامة الفرد وحرياته وبقيم المجتمع، إلا أنّ التاريخ والسلطة قد لعبًا دورا مهما في عملية تشكيل الحقوق؛ لذلك تظهر حقوق الإنسان في هذا العالم مليئة بالتناقضات. إن أول خطوة في اتجاه حل معضلة هذه التناقضات هو الاعتراف بالمشكلة والكف عن محاولة تلميع صورة حقوق الإنسان في العالم الإسلامي ومن ثمّ النقد والتفكيك السليم للمشكلات المستعصية، وعلينا أن نسأل أنفسنا قبل كل شيء ما إذا كان العالم الإسلامي يحتاج فعلاً إلى شكل مختلف لحقوق الإنسان أم أنّ عولمة الحقوق هي الحل الأفضل؟

Zahra.alsaidi09@gmail.com

معنى حوار الأديان

عاطفة المسكرية

في مقالة بعنوان «معنى وحدة الدين وديانات التوحيد في تاريخ الإنسانية» يناقش محسن الخوني الأكاديمي والباحث في جامعة تونس المنار، أحد جوانب الحوار المتعلق بالأديان. فلطالما دعت العديد من المؤسسات الحديثة إلى الحوار تفاديًا للخلافات الناتجة عن صدامات المختلفين، دينيا، وعرقيا، وثقافياً إضافة إلى القائمة الطويلة من التصنيفات والقوالب التي اخترعها البشر لخدمة هدف ما. يشير الباحث مبدئيا إلى فكرة الأديان على أنها محاولة (لتحدي ظاهرة الموت) حيث لم يكتف الإنسان بما أتيح له من معلومات وماديات وظواهر تتناسب مع فهمه وإدراكه المحدود بطبيعة الحال.

فاللجوء إلى الأديان كان نوعاً من محاولة الحصول على إجابات تتعلق بالأمور الغيبية واعتبارها مسلمات لإسكات التساؤلات التي لا تحتمل الإجابات المبسطة. وأشار إلى تبرير آخر لوجود الأديان حيث إن طبيعة الفرد الاجتماعية تستدعي ذلك وتلبي الأديان هذا المطلب بطابعها السياسي والاجتماعي الذي يعد حاضرا في أغلب الأديان إن لم تكن جميعها. وتعد الديانة الإغريقية مثالا جيدا على ذلك، حيث جاءت بأوامر تُنادي بإقامة الاحتفالات الاجتماعية والمناسبات المدنية كجزء من المنظومة الدينية. في هذه النقطة تحديدا تجدر بنا الإشارة إلى كافة الأديان السماوية كذلك، حيث لا تخلو ديانة من مناسبات وطقوس اجتماعية ضمن منظومة الدين بغض النظر عن الاختلافات من جانب والتشابه الكبير في بعض الجوانب أحيانا!

ينتقل الباحث إلى فكرة أخرى في سياق حديثه عن التحاور ويذكر الكيفية التي تقدم وتفرض الأديان نفسها كديانة كونية تكترث بالإنسانية والاتحاد البشري للمصلحة الجمعية حتى وإن فرضت بشكل قسري. ومن ثم ينتقل إلى الإسلام كفكرة وكدين وكيف أنه لا يقتصر على الرسالة المحمدية مستندا في قوله على الآية (رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ) مشيرا إلى امتداد الإسلام «كإسلام وإيمان التوحيد بالله سبحانه وتعالى أكثر منه رسالة نبي الله صلى الله عليه وسلم وحده» وربما نجد ذلك مدعوما بفكرة أننا نؤمن بعيسى كنبي الله سبحانه وتعالى ولكننا لا نعتنق الديانة المسيحية، وهذا وضعنا مع الأديان السماوية، الأنبياء والرسل كذلك. يشير الكاتب في محاولة فهم أهمية الوحدة الدينية بالنسبة للأديان غالبا إلى ارتباطها بتحقق الوحدة الإنسانية للبشر، ولكنه يطرح تساؤلا بعد حين لقياس مدى قدرة الأديان على التطور والتقدم لمواءمة مستجدات العصور اللاحقة. يتكرر طرح هذه الفكرة في كل مرة يتم فيها التعمق في المسائل المتعلقة بالأديان ويتضح أنه أمر متوقع في الوقت الراهن لاسيما بعد ظهور المذاهب العلمية الوضعية وامتزاج الكثير من القيم والأفكار نتيجة الثورة والانفجار المعرفي بجانب العولمة. وفقاً لما جاء في المذهب الوضعي الذي يرى في انحسار علم اللاهوت نتيجة متوقعة أمام انتشار العلوم في المجتمعات. من هذا المنطلق يتجه معتنقو هذا المذهب إلى دحض كل الغيبيات المجاب عنها في سياقات دينية واستبدالها بأدلة علمية. ومع تطور وتقدم العلم والاكتشافات المستمرة يؤمنون أن العلم سوف يصبح قادرا على أن يحل محل الدين بشكل تام مرفقاً بأدلة منطقية تخاطب العقل.

وقبل ذلك ظهرت آيدولوجيات تعتنق بعضا مما جاء في هذا المذهب معتبرة أن الدين وعي مزيف مؤقت في سبيل إسكات ما لا يستطيع الوعي البشري فهمه ببساطة. يعود الباحث لمسألة نشر الدين كديانة كونية ويناقش الآلية التي يتم نشره فيها وما إذا كانت بعقيدة السلم أم بعقيدة السيف تغلب في مسألة النشر؟؟ يعتمد الأمر برمته على الفكرة الكامنة في أذهان من يحملون على عاتقهم مهمة النشر، فإذا كانوا يؤمنون بالبشر على أنهم منبع للخير وأصل الإنسان خير نشروه بعقيدة السلم، وما عدا ذلك كان يستعدي أن ينشر الدين بعقيدة السيف. في الجزئية الثانية من الطرح وبعدما ناقش وبرر وجود الأديان وفق قوالب مختلفة يشير الباحث إلى الترابط ما بين الأديان ويفتتح ذلك بتأكيد وجود ترابطا روحيا ما بين المسيحية واليهودية. قبل التعمق في ما جاء في هذا السياق من الجدير بالذكر هنا أن الترابط بطبيعة الحال لا بد من وجوده بين الأديان السماوية الثلاث متضمنا الإسلام وغير مقتصر على المسيحية واليهودية فقط. وما أدل على ذلك أكثر من الطقوس الدينية في أي من الأديان السماوية الثلاثة، حيث أن التشابه الكبير فيما بينها يدل على وجود هذا الترابط. ومن هذا المنطلق يتوجب على العناصر الدينية البحث عن أوجه التشابه والترابط لتقوية العلاقات وليصبحوا غير معنيين بالتفاصيل المختلفة.

يسلط الباحث الضوء على الاختلاف بين الحوار والتفاوض مشيرا إلى أهمية الحوار الذي تكمن فكرته في التنازل عن شيء ما ما لم تكن لديك حجة مقنعة. لسنا متأكدين هنا من نوع «التنازل» المطلوب لا سيما في شيء مثل «الدين» تابوه المجتمعات. وقد تكون مقاربة الآراء والأفكار أجدى نفعا في المسائل المتعلقة بالدين. ومن الممكن كذلك مناقشة التسامح أيضا؛ فطالما هنالك تعددية لا بد من حضور التسامح كفكرة لتجنب الصراعات الفكرية. واليوم في ظل وجود وسائل التواصل الاجتماعي الذي أتاح للجميع فرصا متساوية - إلى حد ما - للتعبير عن أنفسهم، من الممكن استغلال هذه المنصات للتقارب الفكري ودعم الترابط الروحي ما بين الأديان المختلفة أو أي تصنيفات بشرية تسببت في شقاقات وخلافات بينهم. تعد وسائل التواصل الاجتماعي اليوم أداة حقيقية تؤخذ بعين الاعتبار وبجدية أكبر كلما تقدمت الأيام.

تماسكت شعوب واختلفت أخرى، توطدت علاقات وانقطعت أخرى بشرارة انطلقت من إحدى قنوات التواصل الاجتماعي الرسمية، وفي سياق الجدية التي منحتها المؤسسات الرسمية لهذه الأدوات أصبحت الكثير من الكيانات السياسية (الحكومات وقنواتها وكل ما يرتبط بها) حاضرة في هذه المنصات، وكذلك الدينية منها ولكن ما الدور الحقيقي الذي لعبته المؤسسات الدينية وما مدى الجدية التي ساهمت بها في سبيل تقريب وجهات النظر ؟؟!

Attifa.nasser@gmail.com

من التسامح القديم إلى تسامح الحداثة وما بعدها - تفكيكية جاك دريدا نموذجا

• محمد الكمزاري

إنّ الإنسان كائن اجتماعي بطبعه وهذا الطبع يفرض عليه الدخول في علاقة مع الغير. ويبدو أنّ الإنسانية غير قادرة على التخلص من العنف الجوهري الذي يميز هذه العلاقة مع الآخر المختلف ويشوهها، ليصبح إشكالية محورية للدراسات الفلسفية والكتابات الفكرية حيث لم تتوقف اليوتوبيات عن إغواء الناس، ووعدهم، ومنحهم آمالا بتجاوز مآسي الماضي.

فقد حاول فلاسفة الأنوار جاهدين تجاوز حالة الحروب الدينية التي طبعت عصرهم، والتي تميزت بالعداء أو على الأقل بالكراهية لكل مخالف ومختلف، وحددوا ملامح ومقاييس للمحبة والغفران والتسامح تتناسب مع ظروفهم. فليس من الغريب إذا كان الفلاسفة، اليوم، في القرية العالمية الغارقة في هذا الوضع الرهيب، كما سماه بول ريكور، يطمحون إلى مجتمع بدون عنف، ويحلمون بعالم ودي ووردي.

إنّ فلاسفة العصر وبمنطق الاتصال والانفصال، والاستمرار والقطيعة، يحاولون الاستنجاد بمفهوم التسامح الأنواري، وكذا مفاهيم الصفح، والصداقة، والضيافة... إلخ، ولكن وفق رؤية مغايرة تتلاءم مع ظروف العصر ومستجداته، وتراعي خصوصياته وانشغالاته، واعتمادا على آليات جديدة، ومناهج معاصرة، وبرؤية أكثر شمولية لاتساع دائرة العنف ومجالاته وأنواعه ونتائجه.

في هذا الإطار نحاول استعراض أفكار الباحث في المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية الأستاذ -محمود أحمد عبدالله- الذي اهتم بفلسفة التفكيك ودلالتها عند جاك دريدا، تحديدا فهمه لمعنى التسامح.

بداية تناول الباحث تاريخ مفهوم التسامح في الفلسفة الغربية فقد ظهر هذا المفهوم أول ما ظهر في كتابات فلاسفة التنوير في القرن السابع عشر الميلادي زمن الصراع الديني بين البروتستانت والكنيسة الكاثوليكية، حينما نادى أولئك بحرية الاعتقاد وطالبوا الكنيسة البابوية بالتوقف عن التدخل في العلاقة بين الله والإنسان، وبضرورة التسامح مع المخالفين؛ الشيء الذي يعني السماح لهم بحق الوجود، وحق التعبير عن مذهبهم، والقيام بالشعائر الدينية بالطريقة التي يعتقدون بأنها الأصلح. وكان أبرز من تناولوا هذه الأفكار هم جون لوك، واسبينوزا، وڤولتير. حيث قام جون لوك بتأليف «رسالة في التسامح»، وفي هذا الكتاب قدم لوك رؤيته للتسامح بوصفه ضرورة أساسية لحل الخلافات والصراعات الدينية، وانطلق في تصوره للتسامح من مبدأ الحرية فيجب ألا تتهم المذاهب المخالفة للمذهب السائد في الدولة بأنّها بؤر لتفريخ الفتن وألوان العصيان. إنّ هذه التهمة لن يكون لها أي مبرر إذا ما قام التسامح؛ فإنّ السبب في وجود دواعي الفتنة عند المخالفين هو ما يعانونه من اضطهاد من جانب المذهب السائد. ولهذا فإنّه متى مازال الاضطهاد واستقر التسامح معهم؛ زالت أسباب النوازع إلى الفتنة والعصيان. فوجود نوازع الفتنة بينهم إنّما مرجعه إلى ما يلاقونه من اضطهاد وعذاب.

نذكر في هذا الإطار ما قدمه جاك دريدا حول مفهوم التسامح الذي سماه بقانون الضيافة الذي يشكل تمييزا مختلفا يفصل الضيافة الخيرية للدولة عن الضيافة القديمة تجاه الأقران. فبينما تمارس الثانية ضمن منطق براءة خالصة وتتوافق مع الحقوق والواجبات «المشروطة» دائما، كما حددتها التقاليد اليونانية-اللاتينية، أو اليهودية-المسيحية وفلسفات كانط وهيغل خصوصا من خلال الأسرة، والمجتمع المدني والدولة»، نجد أنّ الأولى غير محدودة، ومطلقة ولا تخضع لأي شرط: إنها تتوجه «إلى الآخر المطلق، غير المعروف، المجهول، والذي أمنحه مكانا، وأسمح له بالقدوم، أسمح له بالوصول، وامتلاك مكان في المكان الذي أمنحه له، دون أن أطلب منه لا المعاملة بالمثل (الدخول في اتفاق) ولا حتى اسمه». إنها قانون «دون إلزام، وبلا أمر ولا واجب. باختصار قانون بدون قانون.. نداء يدعو دون أن يأمر. إنّ «الضيافة غير المشروطة» لجاك دريدا ليست برنامجا، ولا مفهوما سياسيا أو قانونيا. كان يطلق عليها ويصفها، هو نفسه، بأنها «مبدأ». إنّها لا تعمل كقاعدة للسلوك، ولا كأمر، إنّها برنامج أو قاعدة أخلاقية؛ ذلك أنّ الضيافة مقيدة بعامل الزمن؛ هذا الزمن الكفيل ببناء جسور التفاهم، وهو القادر كذلك على التفاهم المشترك القائم على التحمل والقبول، والقادر على تحويل الضيف إلى مواطن له حقوق ينبغي العمل على تحقيقها.

ولكن ومن منطلق قانون الضيافة في فكر دريدا، نجد أنّه وقع في تناقضات لافتة، فمن جهة يقبل دريدا بمهاجمة الحكومة الفرنسية على سياساتها الاستعمارية تجاه الجزائر لكنه من ناحية يرفض قيام دولة قومية خشية نشوء استبداد على أساس عرقي، أو قومية جزائرية. وكذلك نجده يرجح نقد الحكومة الإسرائيلية لكنه لا يعني بذلك رفضه للدولة الإسرائيلية. هذا على الرغم من أن هذه الدولة هي نتاج تعصب ديني، أو بالأدق دولة تنهض على قومية دينية. هذا الطابع البيني، أو هذه السيولة هي التي تجعل خطاب دريدا يتبنى رأيين متعارضين في الوقت ذاته؛ فهو من جهة يريد الانتباه إلى هوية الآخر وخصوصيته؛ لكنه من جهة أخرى يقول باستحالة قيام ضيافة غير مشروطة لخطورتها على صاحب البيت. في الواقع إن دريدا يقف في الصفين معا صف من يقف بجوار المهاجرين واللاجئين بالانحياز إلى أحقيتهم في الحصول على معاملة كريمة واحترام اختلافهم في مقابل صف أهل اليمين المتطرف ممن يرون إمكانية أن يكون الغرباء مصدر خطر. فكيف يمكن أن يكون الغريب مصدرا للتهديد في الوقت الذي ينبغي الوقوف بجواره واستقباله واحترام خصوصيته.

مما تجدر الإشارة له أنّ التناقض واضح في تقديمه لمفهوم «الضيافة غير المشروطة»؛ إذ يحرص على القول مرارا في مؤلفاته، وفي مواضع عديدة في حواراته التي يجريها، يحرص على القول باستحالة تطبيقها؛ فهي تتجاوز الواقع القانوني والسياسي ويكفي أن تكون إطارا للضيافة المشروطة كما سبق التأكيد.

بينما نجده في مؤلف آخر له، وهو كتاب «المارقون» يؤكد على أن هذه الاستحالة مرهونة بالزمن الحاضر؛ لكنها ممكنة في المستقبل؛ مما يعني أنّ هذا الشكل من الضيافة، هو شكل له خصوصيته، وقابل للتطبيق مستقبلا، وهو عين ما يقره بشأن الجامعة غير المشروطة، التي هي نمط متصور للجامعة في المستقبل؛ نمط الجامعة المتحررة من كل القيود.

m-alkumzari@hotmail.com

منظومة القيم الإسلامية وعلاقتها بالمجتمع والدولة...وإسلاموفوبيا العالم

• هنية الصبحية

يناقش أستاذ الدراسات الإسلامية، ومستشار تحرير مجلة التفاهم رضوان السيد في مقاله- المنشور بمجلة «التفاهم»- «منظومة القيم القرآنية وتأثيرها في المجتمع والدولة...الإعراض عن الإسلام في الأزمنة الحاضرة»، وقد تضمنت مناقشته المنظومة القيمية في تجارب النخب، والدين وعلاقته بالمجتمع والدولة، واستخدام الإيمان في مواضع اللهو والتلاعب، واستعمال الإيمان في مواطن الاستهزاء والكراهية.

يناقش الباحث فكرة المنظومة القيمية في تجارب النُخَب، ويذكر بعض الروايات لأسباب تخلف العمل الصالح عن الإيمان، حيث عدّ الإيمان عند البعض على أنه معنى لا يزيد ولا ينقص؛ كونه تصديقا والتصديق يقين لا يختل في العادة، وبذلك ميزوا العمل عنه وأضافوه إلى قائمة القيم بحيث لا يؤثر على قيمة الإيمان، وعدّ الكبائر رذائل تؤثر على الأخلاق ولا تؤثر على الإيمان، وبذلك تصبح مدخلا للفعل الإنساني. وبهذا فإن ذلك الفعل يعبر عن عمل إنساني يحمل فعلا أخلاقيا لاعتباريين رئيسيين هما: اعتبار الحرية في الاختيار واعتبار العدل من جانب الله سبحانه وتعالى. والإنسان له حرية اختيار الفعل أو تركه؛ لأنه مسؤول عن اختياراته مسؤولية مطلقة، وفي الجهة الأخرى نجد الله تعالى يتصف بقيمة العدل المطلق فيسأله عن أساس حريته التي وفرها له ورتب عليها مسؤولية التفكير والفعل، وبهذا فإنه يؤجر الإنسان المحسن على نيته وأفعاله، ويؤثم المسيء على نيته وأفعاله؛ لأن في ذلك مقتضى العدل والإنصاف من الله تعالى. والجانب الآخر نجد البعض منهم نظروا للفعل الإنساني من جانب قيمة الرحمة ويرى أن الله خلق الإنسان ضعيفا وكتب على نفسه الرحمة؛ ولذلك فإن الإنسان يعامل برحمته وفضله وليس بمقتضى عدله.

من هنا يشير الباحث إلى ثلاث فئات عالمة وهي: المتكلمون، وفقهاء المالكية، والصوفيون. يُعدُّ المتكلمون أولى فئات النخب العالمة التي اهتمت بمسائل العمل الإنساني، واعتبروا قيمة العدل والرحمة مرتبطة بعلاقة الإنسان مع الله تعالى، وضمان الله له، وقد اختلفوا في تحديد مدى الحرية التي وهبها الله للإنسان، فالمعتزلة اعتبروا الحرية هي الضمان الأول، والأشاعرة اعتبروا الرحمة والعناية ذات اعتبار أول. وركزت الصوفية على علاقة الإنسان بربه باعتبارها أنها تدور بين الحب والرضا، فالله صاحب الفضل والمبادرة منذ الخلق إلى الوفاة وما بعدها، كما رأى الفقهاء أن تلك الأمور لاستعادة التوازن في منظومة القيم وتثبيت الترابط والتماسك في عالم المؤمنين لقيم الاختيار والفعل وقيمة الرحمة والعدل؛ حيث تشكل هذه القيم الكرامة الإنسانية التي جاء بها الدستور القرآني. أما فقهاء المالكية فقد ظهرت معهم فكرة مقاصد الشريعة التي تعنى بحفظ المصالح الإنسانية الضرورية كحقوق النفس والدين والعقل والنسل والملك.

ويذكر الباحث أن المجتمع يعد البيئة التي تتلقى الدين وتستجيب له، كما أنه يحافظ على قيمه وفرائضه وفضائله، وقد مثلت تلك القيم عقل المجتمع الإسلامي، وقد اختلفت في درجة توسطها بين النص والمجتمع باختلاف الحقب الزمنية لكل فئة من الفئات معتمدة على تقدمها في الاعتبار والملائمة؛ إلا أن المسألة تأزمت في المجتمعات الإسلامية نتيجة لسببين هما: تعرض المجتمعات للإغراءات الأوروبية الحديثة كالتكنولوجية والعسكرية والثقافية، وعجز النُخب السياسية والفقهية والعسكرية عن حماية المجتمعات وتطوير مؤسساتها الموروثة. وفي سياق ذلك أشار الباحث لظهور ذلك عند الفقهاء والمؤسسات الدينية في أمرين هما: مؤسسات الأوقاف والخير العام التي قصرت في تنمية الثروة وإعادة توزيعها، ومؤسسات الرقابة التي ترعى القيم والعمل الاجتماعي والسياسي، وقد اقتصرت في مسؤولياتها وأهملتها وتركتها للسلطات التي حولتها إلى جهات أمنية بحيث أهملت الجانب الأخلاقي الذي يمثل فلسفة الاجتماع الإسلامي. ويؤكد السيد أنه كلما تمسك المسلمون بدينهم وشريعتهم؛ فإن الإغراءات الخارجية لن تنال منهم؛ كون أن أخلاق الدين هي أخلاق الثقة بالله تعالى والأمة والمجتمع وعناية الله ورحمته.

ويشير السيد إلى علاقة الدين بالدولة في ظل الظروف المختلفة، حيث يرى أن الماوردي أشار لمفهوم السلطة التي تعنى بحراسة الدين أي صونه على أصوله المستقرة، وسياسة الدنيا المتعلقة بإدارة الشأن العام، وبذلك فإن مهمة الحكومة والحكم في المجتمعات المسلمة هي إدارة الشأن العام؛ أي إدارة مصالح الناس الدنيوية وتنمية حرياتهم وصونها ومن بينها الحرية الدينية. ويؤكد الباحث أن المشكلة ظهرت في علاقة الدين بالدولة في عالم الإسلام حيث انحرف المجتمع الإسلامي عن الدين وكان لزاما استعادة الشرعية وتطبيق الشريعة المهجورة، مضيفا أن الشريعة موجودة ومستقرة وخالدة في المجتمعات الإسلامية وصالحة لكل الأزمنة الحديثة والقديمة من أجل إدارة الشأن العام، حيث أن مهمتها لا تقتصر على المهمة الدينية وإنما ينحصر واجبها في صون حريات العبادة والتعبير الديني.

إن منظومة القيم الإسلامية الأخلاقية تلعب دورا مهما في إدارة الشأن العام؛ باعتبارها منظومة مستقرة وباقية. وفي الجانب الآخر، يؤكد الباحث أن هذه المنظومة لا يحبذ أن تتفاعل مع قوانين النظام السياسي؛ لأنها لن تصبح على النهج الشعائري والقيمي، وإنما ستصبح ملجأ للتنافس والتفرقة بين الحزبيات التي تستخدمها السلطة وستخضع إلى تقلبات الأنظمة السياسية غير المستقرة.

كما يشير الباحث إلى استخدام الإيمان في مواضع اللهو والتلاعب، حيث أن فكرة شراكة الإيمان والديانات الإبراهيمية الثلاث لم تختلف وإنما بعد انعقاد المجمع الفاتيكاني الثاني في بداية الستينيات من القرن الماضي أعلن عن اعترافه بالدينيين اليهودي والإسلامي، وفتح الحوار بين الديانات الإبراهيمية. وقد حاول العديد من المسلمين التفاعل مع ذلك وفق شروط ألا يكون النقاش والجدال عقائديا، مع طرح القضايا السياسية والاستراتيجية في منتديات الحوار من مواقع الحرية والعدالة والسلام، بحيث تصبح القيم المشتركة موقعا للتلاقي والتأثير المتبادل.

إن البابا يوحنا بولس بدأ خطاباته بالشكوى أن الحرب التي شنها الأمريكان ضد العراق والحرب في أفغانستان ما زالت مستمرة وقد تمتد إلى البلقان، لذلك أوضح أن الدين قد أسيء استعماله لهوا وتلاعبا وعلى المسلمين والكاثوليك أن يتمردوا على الاستخدام الاستراتيجي الأمريكي للأديان.

كما أوضح الباحث كيفية استعمال الإيمان في مواطن الاستهزاء والكراهية، حيث ظهر في أواسط الثمانينات تيار قوي في الدراسات الأكاديمية الإسلامية في الغرب الأوروبي يركز على أن الحرب والكراهية متجذران في القرآن والإسلام وأنه لم يمر بإصلاح ديني على خلاف اليهودية والمسيحية، وتواصل ذلك إلى التسعينيات رغم محاولة الكُتّاب المسلمين الدفاع عن حضارية الإسلام وحيوته وصلاحه، وانتشرت بعض وجهات النظر حول الإسلام وحقيقته من الغرب حسب وجهات نظرهم وتحليلها، خاصة بعد أحداث العقدين الماضيين بظهور القاعدة وداعش التي نصرت وجهات نظر بعض الكتاب الغربيين كهنتغتون ولويس، والذي يؤكد انتشار الإسلاموفوبيا في العالم الآن ولسنوات قادمة. دعم هذا الموقف عدةُ أسباب وهي: الكثرة الإسلامية الهائلة، والعنف الإسلامي المستشري في الشرق والغرب، والهجرة بالملايين من الشرق الإسلامي إلى الغرب، وعجز المسلمين عن الدخول في حضارة العالم وتقدمه.

وأخيرا نؤكد أن مبدأ تأسيس الدين الإسلامي ودستوره القرآني قائم على وحدانية الله وتعالى في كل جوانب الوجود، التي تمثلت في العبادات والعمل؛ كون الإنسان مستخلفا ومسؤولا عن هذه الأرض ومنظومتها الأخلاقية التي تحمل فكره، مجسدا الإيمان بالله منهجا ربانيا يحتوي على آلية الدمج بين كل من العمل والإيمان.

heenosaid@gmail.com

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

مجلة التفاهم هاتف: 24644031 - 24644032 968+ , فاكس: 24605799 968+
البريد الإلكتروني: www.altafahom.net - al.tafahoom@gmail.com - tasamoh@gmail.com