

التفاهم

العدد التاسع والستون : شوال 1441 هـ - يونيو 2020

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

أما قبله...!

د. هلال الحجري

من أدب الأطفال أبيات بعنوان «عجري البحر» للشاعر الأمريكي ريتشارد هوفي (1864-1900)، وهو شاعر ومترجم لم يعمر وإنما عاش 35 سنة، لكنه بدأ رحلة الكتابة مبكراً؛ إذ نشر أول كتاب له وهو في السادسة عشرة من عمره. ربطته صداقة وشراكة في الكتابة مع الشاعر الكندي بليس كارمن، ونشرا معا ثلاثة مجلدات شعرية؛ حيث اخترعا مكانا خياليا اسمه «Vagabondia» وكتبوا معاً أغانيهما حول هذا المكان. كما أنه صُحب الكاتب المسرحي البلجيكي موريس ميتزلينك وترجم له أكثر من ثمانية نصوص مسرحية.. عمل أستاذاً للأدب الإنجليزي في جامعة كولومبيا.

ونشر ريتشارد هوفي هذه الأغنية سنة 1896، ضمن عمله الشعري «أغانٍ من فاجابونديا»، وهي تعكس شغفه للسفر وركوب البحر. الأغنية رغم قصرها جميلة وتُغريني بالترجمة؛ خاصة أننا نعاني في العالم العربي من قلة هذا النوع من الكتابة الذي يُمكن تسميته بأدب البحر. وحقيقة أعجبت من بلد مثل عُمان عُرف أهله بأنهم «أمة بحارة»، وقد غامروا في البحار والمحيطات إلى شرق إفريقيا والهند والصين، لكنهم لم يتركوا أعمالاً أدبية وقصائد مؤثرة تعكس هذا الترحال البحري العظيم.

(عَجْرِي البحر)

أنا مُلتاعٌ من الشَّفَقِ
والمرافي أوقدتُ قَلْقي
عطش الترحال يَسْكُنْني..
وأفاصي الأرض في رَمَقي
مَرْكَبٌ في البحر يندھني...
والصواري أشعلتُ أَلْقي
إنَّ قلبي نَبْضُ دَمْتِه...
جَزُرُ الأعلام من أَقْفي
راجلٌ دوماً وبني شَغَف...
ومغيبُ الشمسِ مُنْطَلِقي
يا عِبابَ البحرِ يا فَرْحي...
هل نغثتُ السَّحَرُ في طَرْقي؟

• المساواة في النوع الاجتماعي

• الظاهرة الدينية بين اللاهوت وعلم الأديان

• ثورات الأرياف في العصر الإسلامي.. الأسباب والدلائل

• تكامل العلوم التراثية الأصلية مع العلوم المنقولة

• رأس المال الثقافي... مقارنة سوسيولوجية

• التوفيق بين العقل والوحي في قراءة النصوص الدينية

• الفلسفة العربية المعاصرة بين البناء والتفكيك

• طليطلة معقل الثورات

• أنسنة التكنولوجيا

• تأثير الثورة المعرفية في إنجاز مخططات العولمة

• دور أصل الدين والقيم الأخلاقية في التصالح مع الآخر



• وليد العبري

المساواة في النوع الاجتماعي

مُفارقة كبيرة تعيشها المرأة العربية اليوم، بين ما يسود عنها من تصورات لاسيما في الغرب، هي أقرب إلى ما ورد في بعض المدونات التراثية؛ مثل: «ألف ليلة وليلة»، من أنها امرأة شرقية جميلة متبرجة ثرية مثيرة خادمة مطيعة للرجل مصدر متعته التي لا تنضب، وبين واقعها الذي تعيش؛ فهي العاملة بالمنزل وخارجها، الكادحة إلى حد الشقاء، الفقيرة للرثا، المحرومة من الحقوق بما في ذلك الممنوحة من الشرائع والقوانين، المضطهدة من الرجل والمجتمع، المتعرضة للعنف بأشكاله المختلفة المادية والمعنوية والنفسية والجنسية، المؤتمنة على تربية الأبناء والسهر على تلبية حاجاتهم.

أما الثاني، فهو خصائص البشر وحدهم؛ وذلك بسبب الأدوار التي يتقمصها كل جنس على حدة. إن المعنى الاجتماعي متأثراً من التنشئة الاجتماعية قديماً وحديثاً؛ حيث تختلف الأدوار بحسب ما يمنحه المجتمع لكل جنس وبالتالي النوع. فما هي الأسباب التي جعلت فكرة النوع الاجتماعي تبرز متأخرة «بداية السبعينيات من القرن العشرين» كآلية في التحليل والفهم ودراسة واقع المرأة؟

هنا... تبرز مقولة إدماج النوع الاجتماعي، والإدماج في نهاية الأمر هو نوع من المطالبة بالمساواة بين الجنسين. إن مقولة النوع تأتي ضمن البراديقمات النسوية الجديدة، التي تهدف لإعطاء حظوظ أكبر للمرأة، والعمل على النهوض بها، نظراً للإرث الطويل من الدونية الذي أنتجته المجتمعات البطريركية ذات الطبيعة الذكورية.

وذلك على الرغم مما يُشاع في فلسفة النوع الاجتماعي عن أن هذه الفلسفة لا تستهدف مجرد المساواة بين الرجال والنساء؛ وإنما النهوض بالمجتمع برجاله ونسائه. لكن ذلك النهوض يقتضي ضرورة إعادة تشكيل المجتمع وثقافته، حتى يتيح تساوي الفرص أمام الجميع نساء كانوا أو رجالاً، وبالتالي يمنحهم نفس الامتيازات.

لكن ذلك لن يكون ممكناً في مجتمع من المجتمعات، إلا إذا سلمنا بأن «الجنس» لا يشكل بأي حال من الأحوال بضاعة تباع وتشترى؛ وبالتالي امتيازاً لمن يملكه، وله القدرة على استخدامه سواء أكان رجلاً أم امرأة، فهل وصلت المجتمعات البشرية المعاصرة إلى تلك المرحلة، حتى نتحدث عن النوع الاجتماعي بدل الجنس الطبيعي؟

ختاماً.. توجد صورة أنثوية يتم تسليعها وتسويقها، في إطار الانسجام بين الإعلام والسوق، من خلال وسائل الاتصال الجماهيري مثل التلفزيون والصحف والراديو والإنترنت. وللمحد من الفجوة القائمة بين تلك المقولات التي أنتجتها «أيديولوجيا النوع»، التي ظهرت في المجتمعات الغربية وتعيش نهضتها منذ القرن السادس عشر، وعرفت التنوير والحداثة المنتجة لكافة القيم المادية والمعنوية، التي تهافت عليها مختلف المجتمعات اللاغربية، وما تعيشه هذه المجتمعات من قيم هي نتاج موروثها التاريخي، الذي مازال ينتج مقولات وأدواراً وتمثيلات لم تعد تنسجم حتى مع عصرها الذي نشأت فيه ناهيك عن هذا العصر؛ لابد من إعادة النظر في وظيفة الإعلام في تعامله مع ثنائية الذكورة والأنوثة.

من روادها قد جعل الحقوق النسوية والمطالبة بها متأخر، بل تنعدم أحياناً في كثير من المجتمعات الأوروبية، بتأثير من الثقافة الذكورية المحافظة المتأثرة بذلك الموروث الطويل، الناتج عن السيطرة الذهنية الدينية المسيحية واليهودية، وعن هيمنة فكرة التمييز، التي شكلت الخلفية القوية للحملات الاستعمارية، ولكنها كانت شديدة الخصوبة داخل المجتمعات الأوروبية نفسها تجاه المرأة.

ولم تبدأ تلك الفكرة في التراجع، إلا مع مطلع الخمسين سنة الثانية من القرن العشرين، أي بعد نهاية الحرب العالمية الثانية. ففي العام ١٩٤٦، تشكلت داخل حقوق الإنسان في الأمم المتحدة، لجنة معانة أوضاع النساء، هدفها معالجة المشكلات الخصوصية للمرأة، من أجل وضع مبادئ المساواة مع الرجل.

وقد حددت هذه اللجنة أربعة مجالات تشغل فيها عقلية التمييز في العالم الغربي «الحر»، على النحو التالي:

- الحقوق السياسية وإمكانية ممارستها من طرف المرأة.
- التساوي أمام القوانين كأفراد وأعضاء في العائلة.
- حق النساء والفتيات في التعليم والتكوين التقني.
- حق النساء في العمل.

وقد تمت الاستجابة لتلك المطالب، وتعتبر سنة ١٩٧٥ سنة المرأة بامتياز، فهي السنة المملنة «السنة الدولية للمرأة». إن حصيلة الدراسات المعتمدة في تقييم وضع المرأة عالمياً «١٨ دولة»، قد انتهت إلى أن ذلك الوضع لا يزال غير سوي. لا شك أن تطوّر حقوق النساء في العالم الغربي في أوروبا وأمريكا الشمالية، وكذلك في مختلف بلدان العالم كل على حده يختلف من بلد إلى بلد، ومن مجتمع إلى آخر، وأن سلم القياس يختلف بين تلك المجتمعات والبلدان بحسب تأثير الحريات، التي تحققت وبحسب التطور الذي شهده ذلك المجتمع، وبحسب المشاركة ودور الحركات النسوية في كل ذلك. إلا أن القاسم المشترك هو ما قمنا باستعراضه والذي اعتبرناه بمثابة الإرهاصات، التي مهدت لبروز فكرة النوع، وهي فكرة جديدة موطنها المجتمعات الغربية.

كما تحدث الدكتور سالم لبيض عن الفرق بين الجنس والنوع، هو كون الأول معطى طبيعياً، وهو تعبير عن وضع بيولوجي، فإما أن يكون الإنسان ذكراً أو أن يكون أنثى، وهي خصائص لا يتميز بها الجنس البشري، وإنما تشترك معه فيها كثير من الكائنات الأخرى.

وهذا ما ناقشه الباحث الدكتور سالم لبيض أستاذ علم الاجتماع في المعهد العالي للعلوم الإنسانية بتونس في مجلة التفاهم؛ إذ يضيف أنه في ظل ذلك الوضع الذي تعيشه المرأة العربية تبرز فكرة النوع وكأنها أيديولوجيا الإنقاذ. أسهب الدكتور سالم لبيض في تعريف الجنس، والفرق بينه وبين النكاح، وبين المرأة والرجل في اللغة العربية إسهاباً كبيراً، لن نتحدث عنه في مقالنا هذا، ولكن سنذكر خلاصة ما توصل إليه.

ويؤكد لبيض أنه تساوى معنى الأنوثة مع الليونة والسهولة إلى درجة الربط في الاشتقاق بين أصل المصطلح والطعام، وسهولة استهلاكه بالنسبة للأنثى عموماً، والمرأة على وجه الخصوص، وتساوى معنى الذكورة مع القوة والشدة والبأس، وبالتالي مع الرجولة. وهي معان لا شك أن لها أثراً كبيراً على الحقل الدلالي لتلك المصطلحات؛ نظراً إلى أنها وليدة إنتاج ثقافي أفرزه المجتمع الذي نشأت فيه.

لقد نشأ مفهوم النوع في أوروبا المعاصرة، إلا أن ظهوره جاء متأخراً؛ إذ استخدم من طرف الحركة النسوية في المملكة المتحدة في القرن العشرين. إن ظهور المفهوم متأخراً قد ساعد على مراكمة إرث من السلوكيات والأفكار التي تركزت على التمييز ضد المرأة، وعلى تفوق الرجل في المجتمعات الغربية. أما السؤال المركزي الذي ميز فكر الأنوار الأوروبية، فهو: هل أن النساء أدنى «أقل درجة» من الرجال نتيجة لعوامل طبيعية، أو بسبب ما تتلقينه من تربية؟ وهو سؤال يحتوي ضمنياً إقراراً بدونية المرأة مقارنة بالرجل. هذه الدونية التي جسدها الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩، عندما لم تمنح حقوقاً سياسية للمرأة، وآثرت التعامل مع إنسان مجرد دون تخصيص المرأة.

ولعل هذه الدونية ستبرز أكثر بوضوح في «القانون المدني» الفرنسي، الذي صدر في عهد نابليون عام ١٨٠٤، الذي وضع النساء تحت الوصاية المطلقة للرجال. فالمرأة طبقاً لهذا القانون تنتقل من وصية والدها، إلى وصية زوجها؛ فهي في حاجة إلى ترخيص مسبق من أحدهما حتى تمارس مهنة معينة وتدير ثروة تملكها. إن تلك المواقف تجاه المرأة استندت إلى إرث كبير وعميق عرفته المجتمعات الغربية، أعطى شرعية لتلك الدونية، ومن ثمة اضطهادها.

إن ذلك الموروث الطويل من الدونية النسوية، لم يقتصر على عصور الظلام الأوروبي، وإنما شمل فترات الأنوار، والكثير



• فيصل الحضرمي

الظاهرة الدينية بين اللاهوت وعلم الأديان

تعود جذور الفصل بين المقاربتين اللاهوتية والعلمية للظاهرة الدينية إلى عهد الثورة الفرنسية ١٧٨٩؛ حيث بدا واضحاً أن نجاح الثورة مرتين بالاستحواذ على المواقع الأكاديمية، وتغيير المناهج التعليمية، وصولاً لفرض سلطة العلم. وفي مقاله المنشور بمجلة «التفاهم»، تحت عنوان «نظرية الديانات العالمية عند علماء الدين الغربيين»، يلقي الكاتب التونسي عز الدين عناية الأستاذ بجامعة روما، المزيد من الضوء على منهجي اللاهوت وعلم الأديان في تناول الظاهرة الدينية، متسائلاً عن وجهة استمرار الفصل بين هذين المنهجين، وسبل تحقيق التكامل بينهما؟

ديني، وأنها أصل مفهوم «المقدس». ويذهب العالم ويلهالم ووندت في نفس الاتجاه، مبيناً أن فكرة الألوهية تصعب للفكرة القائلة بوجود روح ميثوثة في الكون، وأنها تشكلت عبر سيرورة ثقافية بطيئة مرت بثلاث مراحل، بدءاً من الأرواحية البدائية، ومروراً بعبادة الأسلاف، وانتهاءً بعبادة الآلهة.

بعد ذلك، يقابل كاتب المقال بين علم اللاهوت -أو «العلوم الشرعية» بحسب التسمية الإسلامية- وبين علم الأديان، منوهاً إلى الفروقات بينهما؛ فعلم اللاهوت «على صلة بلحظة مفارقة غير تاريخية، تعبر عن وجهة نظر المؤمن الداخلية»، ويتمحور اهتمامه حول فهم الدين وشرحه، ودراسة إشكالياته الفقهية والتشريعية. بينما يهتم علم الأديان بدراسة المعتقدات المختلفة للبشر، بقصد العثور على ما هو مشترك وعام فيما بينها، والإحاطة بالكوني الكامن في المحلي أو المنعزل، وإمالة اللثام عن الجوهر المتخفي بالعرضي». وبتعبير آخر، فإن علم الأديان هو الدراسة القائمة على إخضاع التجربة الدينية لمجموعة من الضوابط والقواعد المستعارة من العلوم الاجتماعية والإنسانية.

وفي خاتمة المقال، يناقش عز الدين عناية آفاق التكامل بين اللاهوت وعلم الأديان. فرغم التمايز الكبير بين وسائل وأهداف كل منهما، إلا أن ذلك لم يمنع علماء الدين الغربيين من بناء لاهوت مسيحي ذي نزعة علمية. ويأتي أرنست ترولتش في مقدمة هؤلاء العلماء؛ حيث طرح تساؤلاً مهماً عن سبب تفرع الرسالة الأصلية للمسيح إلى أشكال تنظيمية متباينة، وعن تحول وحدة كلمة يسوع الحية إلى تعددية في الأشكال الدينية. وخلص ترولتش إلى أن جوهر المسيحية يُمكن التعرف عليه إذا ما قوربت بمنهجية تاريخية وسوسيولوجية. كما افترض بيار جيزال أستاذ اللاهوت المنهجي في جامعة لوزان، إمكانية التكامل بين المنهجين؛ بشرط أن يتم ذلك دون «تعالٍ طرف على آخر»، ما دام لكل منهما تاريخه الخاص به، بل وباستيمولوجيته -بنيتة المعرفية- المميزة، أحياناً.

الدينية الفهمية؛ إذ لا يكفي رصد الظاهرة ووصفها من الخارج، وإنما ينبغي الولوج إلى صلبها، بغرض تأويلها وتحديد معناها.

ويُشير كاتب المقال إلى التطور الذي شهدته دراسة الظاهرة الدينية. فبعد أن كان عالم الدين الكلاسيكي يصبغ على الظاهرة الدينية صفة القداسة، ويرجعها إلى قوة مفارقة، بات عالم الدين الحديث يتناول الظاهرة الدينية باعتبارها واقعة دنيوية منزوعة القداسة. واليوم، هناك ثلاثة مستويات لدراسة الظاهرة الدينية وفق المناهج الحديثة لدراسة الدين. يتمثل المستوى الأول في بحث الظاهرة الدينية فيولوجياً؛ أي باستخدام علم تحقيق النصوص، وذلك عبر تناول كل تقليد ديني على حدة، وتحليل الوثائق الخاصة به مكتوبةً كانت أم شفوية. ويتمثل المستوى الثاني في توظيف منهج المقارنة بين التقاليد الدينية المختلفة. أما المستوى الثالث، فيتمثل في فحص الظاهرة الدينية بعدسة العلوم الإنسانية والاجتماعية الأخرى، كعلم الاجتماع، وعلم النفس، وعلم الإنسان أو الأنثروبولوجيا... وغيرها.

وفي إطار المستوى الثالث، يستعرض عز الدين عناية، أهم الأطروحات التي حاولت تفسير الظاهرة الدينية من منظور عقلي غير إيماني. من هذه الأطروحات «قانون الأطوار الثلاثة» لعالم الاجتماع الفرنسي أوغست كونت، ومفاده أن أي تصور بشري، مهما كان نوعه، يمر بثلاثة أطوار: الطور اللاهوتي/الخرافي، والطور الميتافيزيقي/المجرد، والطور العلمي/الوضعي. وبذا ينظر كونت إلى الظاهرة الدينية؛ باعتبارها تمثل التصور البشري للوجود في طوره الأول.

والأطروحة الثانية هي فكرة «الكائن المتدين»؛ فقد أوضح العالم إدوارد بيرنت تيلور مؤسس علم السلالة الحديث، وبلاستفادة من مصطلحات «الأرواحية» Animisme، أن الإنسان البدائي يسقط تصوره لذاته على الأشياء من حوله، معتقداً أنها هي الأخرى حية مثله. ويرى تيلور أن هذه الأرواحية هي العامل الأول وراء أي ابتداء

وبحسب الكاتب، ثمة تقليدان اثنان للمقاربة العلمية للدين؛ أحدهما ألماني يحمل اسم «علم الأديان»، والآخر فرنسي يحمل اسم «العلوم الدينية»، وقد تزامن مع إغلاق الدولة الفرنسية لكليات اللاهوت التابعة لها، واستحداثها قسمًا للعلوم الدينية في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا في ثمانينيات القرن التاسع عشر. وفي كل الأحوال، فإن المقاربة العلمية للظاهرة الدينية لا تتوخى التحقق من صحة المعتقدات الدينية، وإنما تتخطى ذلك إلى دراسة الاعتقادات والشعائر الدينية دراسة مورفولوجية، وتعيين وظائفها، والتعرف على آثارها وتحولاتها، بهدف استخلاص ما ينتظمها من قواعد عامة.

ضمن هذا السياق، انطلقت المحاولات المبكرة لبناء نظرية عامة للأديان، تنأى بنفسها عن المطب الميتافيزيقي، وتتحري فهم المقدس وتفسير ظواهره بأدوات المنهج الواقعي الاختياري. إلا أنه لمقاربة الدين بمنهجية علمية كان لزاماً أولاً تعريفه، وتحديد جوهره. هكذا سعى علماء الاجتماع إلى دراسة الخصائص التي تمثل جوهر الدين، الثابت عبر مختلف الأزمنة والسياقات التاريخية، وتحليل وظائفه الاجتماعية، بقصد الوقوف على معناه وجدواه. ويتم ذلك عبر تتبع الخيارات الدينية لشخص من الأشخاص، وما يقوم به من أنشطة يعتبرها هو نفسه أنشطة دينية. إلا أن هذا التعريف الوظيفي للدين تكشف عن نقائص عدة؛ منها اختزال الظاهرة الدينية في شيء مغاير عن حقيقتها، وتوسيع الحقل الدلالي بحيث يصعب التمييز بين الطقوس الدينية وغيرها من الطقوس غير الدينية.

والحديث عن الظاهرة الدينية يقود إلى الحديث عن مبحث أعم هو «الظواهرية الدينية»، الذي تعود بداياته إلى عام ١٨٨٧؛ باعتباره الإطار الأشمل لتحليل الظواهر. إن مقصد الظواهرية لا يقتصر على دراسة العيني، الملاحظ ظاهرياً، بل يتعداه إلى محاولة سبر غور الظاهرة ومضمونها. من هنا نشأ عن هذه الرؤية نوعان من الظواهرية: «الظواهرية الدينية الوصفية»، و«الظواهرية



• أسماء القطيبية

ثورات الأرياف في العصر الإسلامي.. الأسباب والدلائل

في مقاله «ثورة الزنج وثورات القرامطة.. الشعبويات والتفسير الاجتماعي» يناقش الأستاذ رضوان السيد، ثورات الزنج والقرامطة في فترات الخلافة الأموية والعباسية متناولاً إياها من جانب اجتماعي نظراً لتشابهها في نواح عدة، محاولاً تحديد الأسباب التي أدت لظهور هذه الثورات، وكيف حصلت على التأييد، والأسباب التي أدت إلى إقائها بعد سنوات من النضال الشعبي، مستأنساً بآراء المؤرخين والمستشرقين، ولعل هذا النقاش الذي يطرحه الباحث في هذا المقال مما يمكن إسقاطه على بعض الثورات في العصر الحديث، باختلاف أهدافها وعناصرها.

مرت بمراحل عديدة وتصادمات قوية مع السلطة. لكن الملفت بالنسبة لي النظام الاشتراكي الذي أقره القرامطة في تقسيم الثروات، وكيف تدرجوا في ذلك، حيث استبدلوا الزكاة بما يسمى الفطرة ثم البلغة، ثم أمروا بدفع الخمس قبل أن يستقروا على نظام الاشتراكية الذي يتيح للدولة التصرف في أموال الناس. فلولا هذه التهيئة لما كان هناك استعداد وتقبل من الأتباع «مهما بلغ ولاؤهم للجماعة» على هذا القرار الذي لم يسبقهم به أحد في المنطقة. وحول ثورة القرامطة يطرح الأستاذ رضوان السيد العديد من الأسئلة عن هذه التجربة المتفردة، فالحركة القرمطية تشبه الدولة الفاطمية في سريتها، وتشبه الحركات الباطنية كالإسماعيلية في تدينها، لكنها في المجمل لم تشبه أياً من التجريبتين فهل استقادت هذه الثورة من تجارب خارج محيط المجتمع العربي والإسلامي؟ أم أن توسع رقعتها وتبدل قادتها جعل منها ثورة شابة متجددة؟ كما يحذر الباحث من تفسيرات المستشرقين فيما يتعلق بهذه الثورة كونهم يصورون أتباع الثورة على أنهم مجموعة من الجهلة المنقادين، بالإضافة إلى كثير من الأخطاء يسببها ضعف جهلهم بالتاريخ ومدى اختلاط الأعراق في الأرياف العربية؛ فهم يسقطون غالباً الأسباب الاجتماعية نفسها على كل الثورات التي تحصل في الشرق كالفقر وغياب العدالة الاجتماعية، بغض النظر عن خصوصية المجتمع وحمولته الثقافية والاجتماعية. وأخيراً فإن مما يشد انتباه الباحث في هذه الثورات أن تأثيرات الجماعات التي حركتها ما زالت باقية إلى اليوم في بعض الأمصار، مما يعني توغلها في المجتمع وشعبويته وتأثيرها القوي؛ فالثورات لابد أن تنتهي «وإن طالت» أما الفكرة والأثر فيبقيان في ذاكرة الشعوب.

المحرك الرئيس، رغم أن قائد هذه الثورة طويلة المدة كان يصبغ الأمر بصبغة دينية فادعى أنه رسول من الله وادعى أنه المهدي في فترة ما، وأمر أتباعه بدفع الخراج، بينما في الحقيقة لا يعدو أن يكون قائد حركة مسلحة لا أكثر. أو لعل ثورة الزنج قد ابتدأت بمطالب مشروعة وأهداف محددة لكن تعدد الأقطاف فيها، والأطماع، وطول المدة جعل الثورة تنحرف عن مسارها واستخدم فيها القوي الضعيف لتحقيق أهداف خبيثة تحت شعارات براقية. وهو ما يمكن ملاحظته في كثير من الثورات أو التنظيمات التي تكون ذات أهداف دينية أو اجتماعية في البداية ثم إذا احتشد الناس حولها وحصلت على التأييد تغيرت أهدافها وبانت نوايا بعض مؤسسيها. أما ثورة القرامطة فهي ثورة ذات توجه ديني واضح، وسميت بذلك نسبة إلى حمدان بن الأشعث، أحد أوائل قادتهم، والذي كان يلقب بـ(قرمطه) أي قصير القامة، وقد امتدت حركة القرامطة المنشقة عن الدولة الفاطمية من العراق والشام، إلى البحرين واليمن. ومن أبرز مظاهر عقائدهم أنهم كانوا يأخذون ما يسمى بالبلغة دون الزكاة، واعتمدوا نظام إلغاء الملكية الخاصة وتكفل الجماعة بتوزيع الأموال بين الأتباع وحفظ الباقي لشراء السلاح والعتاد. كما بنوا ما يعرف بـ«دور الهجرة» كمؤسسات إدارية لجماعتهم. أما أشهر حوادثهم بلاشك هو قيام قرامطة البحرين بالاعتداء على الحرم المكي وقتل ما يزيد عن ثلاثين ألف شخص كما تذكر المصادر، واقتلاع الحجر الأسود، حيث لما يُعيدوه إلا بعد اثنتين وعشرين سنة كاملة لمكانه من الكعبة المشرفة. ومقارنة بثورة الزنج، فإن ثورة القرامطة أكثر تعقيداً، والحوادث فيها متداخلة، كما أنها

يبتدئ المقال بالحديث عن ثورة الزنج التي وقعت إبان فترة الحكم العباسي، وتمركزت في مدينة البصرة العراقية، وامتدت لما يُقارب خمسة عشر عاماً، حيث قاد هذه الثورة شخص اسمه علي بن محمد يدعي أن له صلة نسب بالنبي الكريم، أما سبب تسمية هذه الثورة بثورة الزنج فهي اشتراك عدد كبير من العبيد ذوي البشرة السمراء القادمين من شرق أفريقيا فيها، بالإضافة إلى الأعراب وغيرهم من المعدمين ساكني الريف. ويمكن ببساطة أن نقول بأن هذه الثورة كانت احتجاجاً على الأوضاع المعيشية الصعبة لهذه الجماعات من الناس - كما يذكر بعض المستشرقين في كتاباتهم- لكن المتتبع لما كان يقوم به الثوار في المدن التي يستولون عليها -مستغلين فترات الاضطراب السياسي- من نهب وسرقة واستعباد يقف موقف الشك في أن تكون أهداف هذه الثورة هي المطالبة بالعدالة الاجتماعية، خاصة وأن قائد هذه الثورة كان شخصاً متلوناً في أقواله حتى أن المصادر تقول إنه غير أقواله فيما يتعلق بنسبه أربع مرات. ويذكر كاتب المقال بأن هذه الثورة لم تكن تهدف إلى المطالبة بالتغيير بل إلى إرضاء الرغبات المادية كاسترقاق الناس، وكسر سلطان الدولة، وردة فعل تجاه العمران أو المدنية، واحتقار عادات المجتمع المتمدن وانضباطاته. وهو ما أجده تفسيراً جديراً بالتنويه، فهو يدل على رؤية تاريخية شاملة لأحوال الفئات المشاركة في الثورة؛ فالأعراب مثلاً بعد فترة الخلافة الرشيدة كانوا كثيراً ما يسعون للتخريب وافتعال الاضطرابات، لكونهم يجدون في مظاهر المدنية مصدر تهديد لهم ولسلطتهم التي كانت لا تعلوها سلطة. ويستبعد أن يكون السبب دينياً، أو على الأقل أن يكون الدين هو



• أم كلثوم الفارسية

تكامل العلوم التراثية الأصلية مع العلوم المنقولة علم الكلام وأصول الفقه أنموذجا

نتناول في مقالنا هذا ما كتبه الباحث في الفقه وأصوله - بلال شيبوب - في بحثه العميق بمجلة التفاهم والمعنون بـ «التكامل المعرفي بين الفلسفة وعلم الكلام وعلم أصول الفقه من خلال المفاهيم الرخالة (مفهوم العلة أنموذجا)»؛ فلقد رصدت الساحة الفكرية من خلال ما مضى وعياً كبيراً بأهمية التكامل المعرفي عند مفكري الإسلام، تجلّى في سعيهم الحثيث إلى تأطيره علمياً مشددين على أن حصول التكامل بين علمين فصاعداً يجب أن يكون بناءً على حاجات علمية ملحة، لا على سبيل الترف أو التزويق؛ لما في ذلك من انشغال بالفضول وتضييع للأصول، وكفى بذلك تضييعاً لبنية العلم، وسلباً لوصف العلمية منه.

عن الدين الإسلامي بكامله: تصورا وممارسة، علما وعملا أو عقيدة وشرعية. وهو الأمر الذي غاب عن جل التعريفات. ولكن هذا الجمع للعقيدة والشرعية لا يعني خلطا بين علمين متميزين وإنما هو عقد للصلة بينهما وهذا ما نقرؤه بوضوح في ما يلي من قول للفارابي: «وهذه الصناعة تنقسم جزئين أيضاً: جزء في الآراء وجزء في الأفعال (وهي غير الفقه) لأن الفقيه يأخذ الآراء والأفعال التي صرح بها واضع الملة مسلمة ويجعلها أصولا فيستنبط منها الأشياء اللازمة عنها. والمتكلم ينصر الأشياء التي يستعملها الفقيه أصولاً من غير أن يستنبط منها أشياء أخرى. فإذا اتفق على أن يكون لإنسان ما قدرة على الأمرين جميعاً فهو فقيه متكلم. فتكون نصرته لها بما هو متكلم، واستنباطه منها بما هو فقيه».

إذن، الفارابي لم يخلط بين العلمين، وإنما ربط الصلة بينهما، مع حدّهما، فعالم الكلام ينتصر لعقيدة المتدين ولممارساته العملية، في حين الفقيه ينطلق من العقائد ومن الممارسات التي يضعها الشارع كأصول ليستنبط منها الأحكام الفقهية، وقد يكون عالم الكلام فقيهاً ليس لأنه عالم كلام، وإنما لأنه استنبط أحكاماً من الأصول، وكذلك الفقيه قد يكون عالم كلام، ليس لكونه فقيهاً وإنما لأنه يدافع عن الدين عقيدة وشرعية. ذلك الفصل والوصل بين علم الكلام والفقه، وجعل عالم الكلام يدافع عن الآراء والأفعال هو من الأسباب التي تضع تعريف الفارابي لعلم الكلام في مقدمة كل التعريفات التي أدلى بها في تحديد مفهومه نظراً لشموليته للعلم والعمل، وعدم تمذهبه، فالدفاع عن الدين في مفهوم الفارابي لعلم الكلام هو نصرته للدين ضد التحديات العقدية بصفة عامة بدون تحديد لمنطلق مذهبي بعينه، خلافاً لجل باقي التعريفات. ونظرة سريعة إلى أهمها عبر مختلف الأزمنة أثبتت سعة وشمولية تعريف الفارابي وبالتالي أفضليته.

بإيراد الأدلة وعرض الحجج على إثباتها، ومناقشة الأقوال والآراء المخالفة لها، وإثبات بطلانها، ودحض ونقد الشبهات التي تثار حولها، ودفعها بالحجة والبرهان. فمثلاً إذا أردنا أن نستدل على ثبوت وجود خالق لهذا الكون، وثبوت أنه واحد لا شريك له، نرجع إلى هذا العلم، وعن طريقه نتعرف على الأدلة التي يوردها العلماء في هذا المجال. وهناك عدة تعريفات لعلم الكلام، تختلف في ظاهرها في المفهوم المأخوذ منها، ولكنها في حقيقتها ترجع إلى حقيقة واحدة، منها تعريف الفارابي بأنه «ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرته الآراء والأفعال المحمودة التي صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقوال». ويعرفه عضد الدين الإيجي في المواقف بقوله: «علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه، والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل، وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد فإن الخصم وإن خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام». وإذا كان كل من الفارابي والإيجي قد جعل علم الكلام يقوم على نصرته العقيدة الإسلامية دون تمييز بين الفرق الإسلامية، فإننا نجد ابن خلدون في مقدمته يحصر التعريف في نصرته الاعتقادات على مذهب السلف وأهل السنة ويخرج باقي الفرق فيقول في تعريفه لعلم الكلام: «هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة، وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد». وهو في هذا يوافق ما ذهب إليه الغزالي في المنقذ من الضلال. وهناك تعريفات أخرى للكلام تحدده بموضوعه لتفصل بينه وبين العلوم الأخرى النازرة في الإلهيات، منها تعريف الشريف الجرجاني له بقوله: «علم يبحث فيه عن ذات الله وصفاته وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الإسلام». ويبقى تعريف الفارابي الأكثر سعة وشمولاً حيث أوكل للمشتغلين بعلم الكلام الدفاع

فالتكامل المعرفي ضرورة، وهو آيل في معناه العام إلى تعاون العلوم والخواطر على بيان أمر ما، وهذه حقيقة ينطق بها تاريخ العلم؛ فإن كثيراً من العلوم ما كانت لتصل إلى مراحل متقدمة من نضجها لولا تكاملها مع غيرها. والجدير بالذكر أن الإمام الغزالي من أوائل الذين سعوا إلى تأسيس مشروع تكامل العلوم التراثية الأصلية مع العلوم المنقولة ما دامت لا تتعرض بالنقض للأصول التداولية الإسلامية، عائباً على فئة مناوئة من المجتمع الإسلامي ردها حقائق في أسرار الدين بكونها من كلام الأوائل، فإن صاحب التخصص العلمي الواحد لا يستطيع الوفاء بجميع مسائل علمه متى اكتفى بعلم واحد؛ لأنه يعزّ وجدان علم مستقل برأسه، لا يتكامل مع علوم أخرى. وكأن يُستصر في العلوم فاقّة وعوّزا. ويقول ابن حزم في حق صاحب التخصص «إنه إن لم يصف غيره من العلوم إلى علمه كان ناقصاً، لا يُنتفع به».

فعلم الكلام أحد أبرز العلوم الإسلامية الذي يهتم بمبحث العقائد الإسلامية وإثبات صحتها والدفاع عنها بالأدلة العقلية والنقلية؛ إذ يُعدّ - إلى جانب علم أصول الفقه - انعكاساً لمنهج التفكير الإسلامي، وتجلياً من تجلياته العقلية. فهو - في بعض مسمياته - علم النظر والاستدلال، وقد سمي بذلك لقيامه على القول بوجود النظر العقلي عند كثير من المتكلمين، واشتغاله بالليات الاستدلال العقلية على المسائل الإيمانية. وهو علم يعنى بمعرفة الله تعالى والإيمان به، ومعرفة ما يجب له وما يستحيل عليه وما يجوز، وسائر ما هو من أركان الإيمان الستة ويلحق بها، وهو أشرف العلوم وأكرمها على الله تعالى، لأن شرف العلم يتبع شرف المعلوم لكن بشرط أن لا يخرج عن مدلول الكتاب، والسنة الصحيحة، وإجماع العدول، وفهم العقول السليمة في حدود القواعد الشرعية، وقواعد اللغة العربية الأصيلة. ويقوم علم الكلام على بحث ودراسة مسائل العقيدة الإسلامية



• زينب الكلبانية

رأس المال الثقافي... مقاربة سوسيولوجية

يُعد «بيير بورديو» (١٩٣٠-٢٠٠٢م) من أهم علماء الاجتماع خلال السنوات الأخيرة، وذلك من خلال النظر إلى الإنتاج السوسيولوجي الغني والمتنوع الذي خلفه لنا، وقد كرسّ قسماً كبيراً من هذا الإنتاج لعلم الاجتماع الثقافي، وبشكل أكثر دقة لتحليل الممارسات الرمزية، وقد تناول هذه الفكرة على المستويين النظري والميداني، بالاعتماد على جهود امتدت لسنوات طويلة. وهذا ما ناقشه الباحث خالد كاظم أبو دوح في مقاله المنشور بمجلة «التفاهم».

المعترف بها رسمياً، وهذه الأخيرة هي التي تمنح لحائزها قيمة مضمونة وشرعية، ويشكل هذا جوهر الاختلاف ما بين المنافسة المعروفة رسمياً وشرعياً، وبين رأس المال الثقافي البسيط والذي يحتاج إلى إثبات ذاته باستمرار.

تعد قابلية أشكال رأس المال إلى التحويل أو التدوير والتبادل هي أساس الإستراتيجية التي تهدف إلى التأكيد على إعادة إنتاج رصيد رأس المال، أو زيادة منافع الفرد وعوائد رصيده من رأس المال الذي في حيازته. ولقد أولى العديد من العلماء هذه العملية كثيراً من الاهتمام، فمن خلال رأس المال الاجتماعي يستطيع الفاعلون أن يحوزوا المواد الاقتصادية، مثل القروض والإعانات، ويستطيعون تنمية رأس مالهم الثقافي عبر صلاتهم وعلاقاتهم مع الخبراء والأفراد ذوي الثقافة أو أصحاب الأرضة العالية من رأس المال الثقافي.

ومن ناحية ثانية يتطلب تراكم رأس المال الاجتماعي لدى الأفراد استثماراً لكل من الموارد الاقتصادية والثقافية. وهناك يُشير إلى أن الفاعلين في أي مجال يسعون وراء مصالحهم ومنافعهم، سواء أكان ذلك بوعي منهم أو دون وعي، ودائماً يوجد صراع من أجل الحفاظ على هذا التوزيع المتفاوت واستمراره، أو إعادة إنتاجه بشكل آخر، ويتضمن هذا الصراع محاولات مستمرة تهدف إلى تحويل رؤوس الأموال من شكل إلى آخر.

ويمكن أيضاً تحويل رأس المال الثقافي إلى رأس المال الاجتماعي أو رأس المال الاقتصادي؛ فالطبيب النفسي الذي يحصل على مؤهلات علمية عالية في تخصصه، ويمتلك مهارات مهنية عالية، يمكن له أن يحقق ذبوعاً وانتشاراً في مهنته أكثر من أي طبيب آخر، وهذا يمكنه من حيازة رصيد كبير من رأس المال الرمزي ورأس المال الاقتصادي.

ليس هذا فحسب بل من الممكن لمن يحوز رصيدها مناسباً من رأس المال الثقافي أن يصبح من نخبة مجال السلطة العام؛ ففي بولندا، كشفت إحدى الدراسات عن أن جماعات النخبة التي تركز على رأس المال الثقافي استطاعت أن تحقق نجاحات واسعة في المسرح السياسي البولندي، ودعمها في ذلك تلك التحولات السياسية والاقتصادية التي شهدتها المجتمع البولندي في الآونة الأخيرة، ومجمل هذه التحولات دعمت من المكانة الاجتماعية للأفراد الذين يمتلكون رصيدها كبيراً من رأس المال الثقافي، هذا الرصيد هو الذي سمح لهم بإحكام سيطرتهم على الحياة السياسية.

موسع حول ما أطلق عليه جماعات المكانة، ويقصد بهم الأفراد الذين تجمعهم ثقافة المكانة الواحدة أو المشتركة؛ أي الذين يمتلكون الهوية والقيم والأذواق الجمالية نفسها، وكذا أشكال الزي، والخطاب... إلخ، ويعد ذلك بالنسبة لهم مصدراً للشرف والتميز والتكريم.

ومن الفكر الدوركهايمي اشتق بورديو فكرة أن الثقافة ذات المركز الاجتماعي والمكانة الرفيعة لها سمة القدسية؛ أي أنها تتأني بنفسها عن العالم الواقعي اليومي، كما أنها تشكل مجموعة الرموز الثقافية التي تمثل قوة الجماعة بأسلوب مادي وجذاب ومقنع.

وجوهر مفهوم رأس المال الثقافي لدى بورديو من خلال استخداماته لهذا المفهوم في أعماله عن فرنسا المعاصرة - هو معرفة الفرد بالثقافة الجمالية المتميزة ذات المركز الاجتماعي الرفيع وإدراكه لعناصرها، مثل ذلك الفنون الرفيعة، والثقافة الأدبية، والقدرة اللغوية. ويذهب بورديو إلى أن رأس المال الثقافي يتمثل في ثلاثة أشكال هي:

الأول: الحالة المادية المتحدة أو الجسمة: وهي الحالة التي تتعلق بترتيب وتنظيم العقل والجسد، وهي تتطلب من الفرد بذل الوقت والجهد بهدف تكوين ومراكمة رأس المال الثقافي، ويبدل الفرد هنا الوقت والمجهود؛ وذلك من أجل الارتقاء الذهني والاستيعاب.

الثاني: وهو الحالة الموضوعية، مثال البضائع الثقافية (الصور، الكتب، والقواميس... إلخ)، ويعني هذا أن رأس المال الثقافي يتمثل في الأشياء المادية، ولذلك فهو قابل للنقل من حيث ماديته، وهنا يؤكد بورديو على وجود علاقة ما بين هذا الشكل من رأس المال الثقافي ورأس المال الاقتصادي؛ حيث إن ملكية الفرد لمثل هذه الأشياء المادية تطلب منه أيضاً ملكية رصيد من رأس المال الاقتصادي.

الثالث: وهي الحالة التنظيمية، وهي حالة التكوين العضوي، والتي تقدم خصائص وسمات رأس المال الثقافي، كما في المؤهلات العلمية، وهذه الأخيرة هي إحدى الطرق لإثبات حقيقة امتلاك الفرد لرأس المال الثقافي.

وهذه الحالة هي التي تفرق بين رأس المال الخاص بالتعليم الذاتي، ورأس المال الثقافي الخاص بالجماعة الحاكمة، والذي قد يتحصل على فوائد قليلة في سوق التبادل الاجتماعي، ورأس المال الثقافي المقرر أكاديمياً من خلال المؤهلات العلمية

إذ يعد مفهوم رأس المال من المفاهيم المحورية في فكر «بورديو» ولم يتعامل مع هذا المفهوم من خلال معناه التقليدي الاقتصادي فحسب - سواء أكان هذا الرأسمال وراثياً أم مكتسباً - ولكنه نظر إلى أن هذا المفهوم يمنح الفاعل قوة اجتماعية داخل الفضاء الاجتماعي، ورأس المال الثقافي.

سنحاول في هذا المقال تقديم رؤية تحليلية نقدية لمفهوم رأس المال الثقافي، خاصة مع ذبوع استخدام هذا المفهوم في السوسيولوجيا المعاصرة، على المستويين النظري والإمبيرقي. يشير مفهوم رأس المال الثقافي إلى الموارد التي يحوزها الفاعل الاجتماعي من خلال علاقته بالثقافة، سواء كانت هذه المواد موروثاً من خلال كل ما يحوزه الفرد من عملية التنشئة الاجتماعية، مثال اللغة، وعناصر البنية العقلية «أنماط التفكير، الاستعدادات، نظم المعاني»، أو المكتسبة من خلال المؤهلات التعليمية، وتقاس قيمة كل مؤهل هنا بالاعتماد على عدد السنوات التي يقضيها الفرد في التعلّم.

جاءت جماعة الفيزيوقراط ومن بعدهم «آدم سميث» ليحرروا مصطلح رأس المال من اقتضاره على رأس المال النقدي، ليشير إلى المال والأدوات وأغراض أخرى، واستخدم آدم سميث مفهوم رأس المال ليشير إلى جميع متطلبات الإنتاج التي تحقق الدخل، وجزء من هذه المتطلبات - والذي يُعد جزءاً من رأس المال - يتمثل في القدر المناسب من المهارات التي يمتلكها الأفراد، الذين يكون لديهم القدرة على توظيفها بكفاءة، وهو ما يتم التعبير عنه بمفهوم رأس المال البشري. ولقد تعامل علماء الاقتصاد البورجوازيون الكلاسيكيون التابعون لريكاردو مع رأس المال بوصفه عملاً متراكماً ونتاجاً عن جهود الإنتاج السابقة. ويأتي بعد ذلك إسهام كارل ماركس الذي يتعامل مع رأس المال بوصفه القيمة الفائضة الناتجة عن استغلال العمال المأجورين، فرأس المال ليس في حد ذاته وسيلة للإنتاج، بل هو علاقة اجتماعية بين الطبقات الرئيسية في المجتمع البورجوازي، وعلاقة استغلال بين مالكي وسائل الإنتاج والعمال المأجورين.

وعلى الرغم من أن بورديو هو من صاغ مفهوم رأس المال الثقافي؛ فإن فكرة الثقافة - التي تمثل مصدراً من مصادر المكانة والقوة - كانت موجودة ومتأصلة في النظرية الاجتماعية، خاصة الفكر المرتبط بالطبقات في أعمال كل من «ماكس فيبر» و«إميل دوركايم». فلقد كتب فيبر بشكل



• ربة الخزيرة

التوفيق بين العقل والوحي في قراءة النصوص الدينية

نظراً لأن علم التأويل يعتمد على قراءة النصوص الدينية؛ كونها تحتوى على المعنى الخفي غير الظاهر، ومحاولة مختلف الديانات فهم النصوص المقدسة وتفسيرها وتأويلها؛ ظهرت عدة اتجاهات يعتمد بعضها على الاتجاه العقلي، والبعض الآخر على الوحي ومعرفة الصلة فيما بينهما. يرد في هذا المقال أهم ما ذكر في بحث الكاتب محمد بنعمر، الذي نشرته مجلة «التفاهم» تحت عنوان «التأويلية وقراءة النص الديني».

المختلفة بنص ثابت وقواعد محددة في تأويله وأحكامه؛ حيث كان العلماء السابقون يقفون كثيراً عند البحث عن تأويل القرآن، خوفاً من الوقوع في التأويلات الفاسدة المنحرفة، وبالتحديد الآيات التي تتعلق بالعقائد وأصول الدين، ويبقى النص على ما هو عليه، إلى أن يكون التأويل بديلاً أو قرينة. بعكس ما حدث مع النصرانية؛ فقد ظهرت الحركة النصرانية التي تحث على قدرة العقل الفردي على تأويل النصوص وفهمه واستيعابه، ولا يقتصر للتأويل في حدود الكنسية؛ مما فتح المجال أمام التأويلات المستحدثة والمعتمدة على النظريات الجديدة. ومع دخول أوروبا عصر النهضة، وانحسار دور الكنيسة، استعاد العقل حريته التي فقدها بسلطة الكنيسة وتشريعات رجالها، وهذه الحرية التي وهبت للعقل حرية مراجعة كل معتقداتها السابقة، ووضعها على المحك والنقد والتحليل.

من ناحية أخرى، يرى الكاتب أن نظرية النقد التاريخي من أبرز الاتجاهات وأخطرها في مجال نقد النصوص، وتنص تلك النظرية على أن النصوص الكتابية بوصفها صدى لتاريخ انقراض وباد ومضى، وأن الوحي هو تراكم تاريخي خاضع لسنة الزمان والمكان والتحول، ومن ضمن هذه التأثيرات نظرية الدارونية التي حاول الغرب إسقاطها كثيراً على مستوى مختلف العلوم والمعارف، إلا أن أثرها امتد ليشمل دائرة النصوص الدينية.

ويذكر الكاتب في نهاية المقال مجموعة من المقترحات؛ منها: - لابد من التمييز وعدم التسوية بين الطرح النابع من الذات الواعية والمدركة لرسالتها محتكمة إلى نصوص القرآن والسنة الصحيحة، والطرح المشبوه النابع من الذات المسلية فكراً ومنهجياً، لا تميز بين الدين بوصفه وضعاً إلهياً وتأويل هذا الدين والاجتهاد فيه.

- الحفاظ على الدين ومقاصد التشريع لا يكون بمحاصرة كل فكر تجديدي مهما بلغ صدق توجهاته وأطاريحه، بمعنى الحاجة للتجديد والاستمرار في الطرح تعد من الضروريات؛ لذلك لا يتم الأمر بوضع سد لها، وإنما بمقابلة الحجة بالحجة.

- أهمية الوقوف على إسهامات أئمة المقاصد القدامى والإمام الكافي بما توصلوا إليه من قواعد وضوابط الكشف عنها وتفعيلها، ويمكن الاعتماد على ذلك بالآدوات الاستقرائية التي تبدأ بالبحث الواسع للوصول إلى الحقائق.

للمنهج الاتساع من دوائر علم اللاهوت إلى عالم النصوص الأدبية؛ وذلك نظراً لما يتميز به من «وسائل علمية ومنهجية في قراءة نقد النص الأدبي». ونتيجة لهذا الانتقال في المنهج؛ أدى إلى التجانس بين النصوص الإلهية والنصوص البشرية؛ بحيث يربط القارئ الذي له سلطة في الحكم على النصوص المقدسة وفقاً لرجعيته الفكرية.

ولوجود التقارب بين الثقافة الغربية والثقافة العربية الإسلامية؛ دعا كثير من المثقفين والباحثين في قضايا التفسير والتأويل إلى قراءة النص القرآني وفق الشروط والمبادئ الموضوعية للمنهج التأويلي، على أن يتم مراعاة النص ومصدريته. ومن أجل الوقوف على طبيعة هذا المنهج وملابساته وإمكاناته المعرفية والمنهجية، تم عقد مقابلة مع الدكتورة رقية جابر العلواني التي عملت على نقد المنهج وقراءته تطبيقاً وترجمة، وقد تجسد ذلك في مؤلفاتها وبحوثها. أوضحت في البداية أن قضية التأويل والفهم تعود في جذورها لمحاولة الفهم في تحديد الصلة بين العقل والنص، وهي إشكالية قديمة بين فلاسفة اليونان؛ فهناك من يعتمد على العقل وتقديراته وأحكامه؛ أمثال: خريزبوس ممن أرجع الأشياء القبيحة والحسنة إلى العقل وحده، وسرى تأثير ذلك على جميع الديانات ومنها اليهودية؛ فاخترع فيللو الإسكندراني زعيم المدرسة اليهودية قانون التأويل كمنهج لتحديد العلاقة بين العقل والوحي؛ حيث أكد أن العقل والوحي موصولان بالحق إلى النهاية، وانتقد التوجه المتمسك بحرفية النص الكتابي، واتجه إلى اعتماد أن العلاقة بين الدين والعقل لابد أن تركز على متابعة العقل لتقارير الوحي.

ويرى الكاتب أن الفكر الديني الإسلامي ارتبط بالتأويل فيه بالإشكاليات الأولى التي أثارها بعض المفكرين بديانات أخرى -ومنها اليونانية- ومن تلك الإشكاليات: خلق القرآن، والقضاء والقدر، والصفات الإلهية؛ مما أدى بتلك النزاعات التجريدية في الفكر الإسلامي إلى بروز نوع جديد من التأويل، فاتجه المؤول إلى تفسير القرآن الكريم بناءً على نزعاته الشخصية بفهم مسبق من الذات إلى النص، ليجد تأويلات يلائم نزعاته ودوافعه؛ وبالتالي فقد أدى ذلك إلى أن يكون القرآن نقطة ارتكاز تبرير على فكر المؤول وليس نقطة انطلاق للقارئ أو المخاطب.

والقرآن الكريم بإعجازه المتنوع والمتعدد، خاطب الأجيال

يناقش الكاتب التأويلية بصفتها منهجاً يهتم بنقد النصوص الدينية، إضافة إلى بيانها وتفسيرها، وظهرت في أوروبا لأول مرة بين جدران الكنائس؛ وذلك لمناقشة النصوص الدينية ومعرفة مدى صحتها من حيث مصدرها وأصولها وتثبيت ما تم نقله من الإنجيل شفهاً بالكتابة والتدوين.

ارتبطت التأويلية بفهم النص الديني المسيحي لمعرفة ما تشير إليه تلك المفاهيم من معانٍ ودلالات في القديم أصبحت دلالات جديدة في النصوص المقدسة؛ مما جعلها غامضة مع مرور الوقت، وتحتاج إلى فهم جديد. وللخروج من هذه الإشكالية، دعا دعاة التأويلية إلى ضرورة الخروج بطريقة منهجية لفهم هذه النصوص المقدسة، وإزالة الغموض عنها، وفهم المعنى الخفي لها؛ ومنها: ظهر «علم التأويلية».

ويرى الكاتب أن هناك مجموعة من النتائج التي أسفر عنها هذا النقد في الثقافة الغربية؛ فهذه النصوص الدينية لم يكتبها مؤلف واحد، بل عدة مؤلفين عبر امتدادات زمنية مختلفة، عاشوا ظروفًا وأزمنة مختلفة ومتباعدة، إضافة إلى أن هذه النصوص متباعدة في لغتها وأسلوبها ودلالة ألفاظها؛ فهي لا تتماشى مع المستجدات الحديثة المعاصرة.

وعليه، ولتدارك هذا الخلل في فهم دلالة النصوص في الإنجيل وتقريب المعنى، فإنه لزم بالضرورة قراءة متعددة تجيز تعدد المعنى، وتتجنب القراءة الأحادية التي تلغي التنوع الدلالي للنص وانفتاحه على معنى مناسب. ومن هنا، لا يكون لقارئ النصوص المقدسة أي سلطة في تأويلات النصوص الدينية، وهذا بالطبع لن يكون في صالح النصوص الدينية التي تختلف من حيث الكم والكيف، وتختلف في مفاهيمها ودلالاتها وتضطرب معانيها.

من ناحية أخرى، لا بأس باختلاف التفسير وتنوعه، ما دام هناك وضوح في دلالة النص الديني. ويناقش الكاتب الأفكار التي حملتها التأويلية بأن السلطة ليست للنص، وإنما للقارئ؛ فبإمكانه أن يضيف على النص أفكاره ويطوعه وفق اختياراته بما يقدمه من معانٍ؛ فمن هنا كانت نشأة التأويلية لمحاولة فهم النص المسيحي بما يحقق الانسجام والتوافق بين النص الديني وقيم العصر وبين النص الديني وقارئه بما يزيل العتمة والغموض.

ويرى الكاتب أن أكبر مُعْطَف ومسار وجده هو انتقال المنهج التأويلي من نقد النصوص الدينية إلى نقد النصوص البشرية خاصة النصوص (الأدبية - الفلسفية)؛ وبالتالي فإن هذا أتاح



• ناصر الكندي

الفلسفة العربية المعاصرة بين البناء والتفكيك

ينطلق المفكر المغربي سعيد بنسعيد العلوي، في مقاله المنشورة بمجلة «التفاهم»، تحت عنوان «التنسيقية والنقدية في الفكر الفلسفي العربي المعاصر»، عن فرضيتين اثنتين: الأولى: أن الحديث عن الفكر الفلسفي في المغرب المعاصر هو بالضرورة حديث في الفكر العربي المعاصر من حيث الإشكالات والقضايا العامة لهذا الفكر، وثاني الفرضيتين: أن الإشكالية العامة التي ما فتئ الفكر العربي المعاصر يحوم حولها هي تلك التي تتعلق بتأخر العرب في مقابل تقدم الغرب.

الحدثا بالتحقق في مصطلحات اللغة، والمقاربة التي يطرحها الفيلسوف هي مقارنة روحية عمودية وليست أفقية حدثية. ويؤكد صاحب الفلسفة الائتمانية أن الحدثا بنظرتها التي تفصل بين الممارسة الدينية والممارسة السياسية لا يمكن العيش فيها إلا في عالم واحد، إلا أن فيلسوفنا يقر بإمكانية حياة الإنسان في عالمين اثنين على الأقل أحدهما مرئي والثاني غيبي. وبالإقرار بوجود عالمين؛ فهناك أيضا ممارسات مغايرتان: الأولى تسمى بالتشهيد وهي استحضار العالم الغيبي إلى العالم المادي، والثاني يسمى بالتسييد وهي الارتقاء بالعالم المرئي إلى الغيبي. وهو هنا يشبه موضوع الفطرة في الأولى أو التذكر الأفلاطوني. وبما أن العلماني هو الذي يفصل بين الدين والسياسة، فإن مفهوم الدياني -وفقا لفيلسوف الائتمانية- هو الوصل بينهما، ولكن وفقا لعدة مراتب: أهل التسييس وأهل التحكيم وأهل التفقيه وأخيرا أهل التزكية أو العمل التصوفي الذي يعد أصفى طرق الوصال بين الدين والسياسة.

ويضد المفكر المغربي بنسعيد العلوي فصلا أخيرا يتحدث فيه عن الفلسفة اللاتنسيقية النقدية المتمثلة بالفيلسوف المغربي بن سعيد بن عبد العالي؛ فالفلسفة عند عبد العالي هي الكشف عن إرادة الهرب من التنسيق، ويستند في ذلك إلى دعاء تدمير النسق مثل نيتشه وسيوران وغيرهم، ويدعو عبد العالي إلى تلمس الفلسفة في الحياة اليومية بعيدا عن حذقة الأنساق والمذاهب المقفلة؛ وذلك ما يعبر عنه في كتابه «الفلسفة فنا للعيش»، ويعطي عبد العالي مثلا تذكريا لفلسفته من خلال هيدغر حين يشير إلى مثاله عن التائه في أرجاء غابة متشابكة الأشجار؛ إذ يتحایل عبر وضع علامات للطريق التي يحذر نفسه من سلوكها طريق البناء والتركيب. وهنا يدعو عبد العالي إلى الحذر من مغبة السقوط في خطأ الأنساق والنماذج التي تحجر العقل ويدعو إلى فلسفة للعيش اليومي.

مجالا فسيحا لممارسة فعل التفلسف؛ وذلك بسلوك أحد أنحاء ثلاثة: الأول تجريب تيار فلسفي محدد يستمد من الفلسفة الحديثة في قراءة التراث؛ مثل: محمود قاسم في قراءة ابن رشد، وطه حسين في قراءة الشعر الجاهلي، باستخدام الشك الديكارتي. ويقوم المنحى الثاني على اجتهد أصحابه في العثور من التراث الإسلامي على ما يدعم رؤاهم، مثلما قام زكريا إبراهيم بعقد مقارنة بين كيركغارد وأبي حيان التوحيدي كمثال للقلق والغربة في العالم، وعبدالرحمن بدوي في كتابه «شخصيات قلقة في الإسلام»، وتسابقهما على فكرة أسبقية مفكري الإسلام في القول بنظرية علمية أو فكرة فلسفية. أما المنحى الثالث، فيكون من خلال طرح سؤال عن إشكال النهضة ومسألة التحديث: كيف يكون لنا أن نقرأ تراثنا العربي الإسلامي على نحو يُسعفنا في الإجابة عن أسئلة يطرحها الحاضر؟ ويمثل هذا التيار حسن حنفي ومحمد عابد الجابري.

وفي تقديمه لفيلسوف التنسيق طه عبدالرحمن، يشير المفكر بنسعيد العلوي إلى أن الإحاطة بفكر عبدالرحمن ينبغي أن يكون بالعودة إلى كتبه؛ مثل: «روح الدين» و«بؤس الدهرانية» و«الحوار أفقا للتفكير»، ويؤكد العلوي أن طه عبدالرحمن ينطلق في فكره النسقي من جوف اللغة ومنطقها، وهو هنا يريد أن يشير إلى أن اللغة لها دلالاتها المحددة ونسقتها الخاص. ويلفت المفكر المغربي إلى أن الأخلاق هي هاجس طه عبدالرحمن الأكبر في فلسفته التي يشيدها بإحكام، خاصة موضوع فصل الأخلاق عن السياسة الذي يختلف عن باقي الفصل الذي حصل في الحدثا؛ مثل: فصل الدين عن السياسة والفن والقانون... وغيرها. ويستخدم طه عبدالرحمن المصطلحات بدقة مثل الحدثا والدهرانية والدنيانية والعلمانية بفتح العين والعلمانية بكسر عينها.

وتقوم فلسفة طه عبدالرحمن بالمقاربة بين الدين والسياسة ضدا للحدثا، فهو هنا يقوم بوصل ما فصلته

ويشير المفكر العلوي إلى أن الخلاصة العامة في الفكر العربي المعاصر تتمثل في اتجاهين: الأول: ظهوره كفلسفة بدأت فعليا في عشرينيات القرن العشرين وليس في ثلاثينيات القرن التاسع عشر، مشبها ذلك بطائر «المنيرفا» الذي لا يغرد إلا عند نهاية اليوم وقدم المساء. أما الاتجاه الثاني، فإن الخطاب الفلسفي العربي المعاصر سلك مسلكين على الإجمال: المسلك الأول المتمثل في التنسيق والتركيب، أي أظهر ميلا إلى الانتساب إلى نسق فلسفي من الأنساق الكبرى، إما في مجال الفلسفة الحديثة أو الفلسفة المعاصرة، ويقدم العلوي كمثال على هذا المسلك الفيلسوف المغربي طه عبدالرحمن. أما المسلك الثاني الذي سلكه الخطاب الفلسفي العربي فهو المنحى النقدي، ولا يعني به إحالة إلى كانط ومذهبه النقدي، وإنما النقد من حيث أنه سمة تلازم كل قول فلسفي أصيل، ويمثل هذا المنحى الفيلسوف المغربي عبدالسلام بنعيد العالي.

وقبل أن يتطرق المفكر العلوي إلى هذين الفيلسوفين، فإنه يقوم بمزيد من التوضيح للخلاصة العامة المذكورة أعلاه في ثلاثة أمور: الأول: يقضي بأن الفلسفة الغربية أخذت ما يقارب أربعة قرون للوصول إلى الفلسفة المعاصرة؛ إذ ابتدأت بالديكارتية والتجريبية، وصولا إلى الوضعية المنطقية والوجودية والشخصانية... وغيرها، في حين ظهرت التيارات الفلسفية في الفكر العربي المعاصر بفترة زمنية وجيزة لا تتجاوز ثلاثة عقود، ويمكن القول إنها انبثقت دفعة واحدة. الأمر الثاني هو غياب الاستمرارية في كل محاولات تشييد فلسفات عربية ديكارتية ووضعية منطقية ووجودية في الفكر الفلسفي العربي، وظلت جميعها دون وريث يحملها بعد رحيل الاسم الذي ارتبط بظهورها؛ مثل فيلسوف الجوانية عثمان أمين، والوجودية عند عبدالرحمن بدوي، والوضعية المنطقية عند زكي نجيب محمود... وغيرهم. أمّا الأمر الثالث، فقد تبدى في أن جمهرة من الفلاسفة العرب المعاصرين جعلوا من التراث العربي الإسلامي



• زهرة السعيدية

طليطلة معقل الثورات

طليطلة، مدينة جميلة من مدن الأندلس، أسوارها عالية، وقلاعها حصينة، ومبانيها عتيقة مرصوفة ومبنية على طراز العمارة القوطية، يحيط بها نهر تاجة والمنحدرات الصخرية من كل جهة، مما أكسبها مناعة طبيعية كان لها أثر واضح على الأحداث التاريخية والسياسية التي مرت بها المدينة. إلا أن أهم ما يميز طليطلة هو أنها كانت معقل الثوار والثورات في عصر الخلافة الأموية وملوك الطوائف، وهذا بالضبط ما تحدث عنه عصام السعيد في مقاله المنشور في مجلة التفاهم بعنوان «طليطلة في العصر الإسلامي».

قسم حاكمه بغية أن يشغلهم بأنفسهم وخلافاتهم. وهذا ما حدث بالفعل حيث أن القسمين سرعان ما بدءا بالتنازع والتناحر.

حينما تولى عبدالرحمن الناصر الخلافة على الأندلس، انشغل بادئ الأمر عن طليطلة وأهاليها بسبب انكبابه على تثبيت حكمه والقضاء على الثورات القريبة من قرطبة. وأرسل حين فرغ مما يشغله وفداً إلى طليطلة يطالبهم بالطاعة، إلا أنهم رفضوا ظناً منهم أن الخليفة ما كان ليشغل باله بمحاربتهم، وقد كانوا مخطئين، حيث ما أن علم الخليفة بتمردهم حتى أعد الجيش ليضم طليطلة إلى ملكه بالقوة.

بعد حصار وصراع طويل مع الخليفة عبدالرحمن الناصر ضعفت طليطلة وفر منها الضعفاء أولاً والأقوياء لاحقاً في ما عدا قلة قليلة. طلب من بقي من أهالي المدينة الثائرة الصلح مع الخليفة وفق شروط من بينها الحرية على الوظائف، والإعفاء من النوائب، واختيار حاكمهم بأنفسهم، فوافق الخليفة على شروطهم ودخلها فاتحاً. أطاع الطليطليون الخليفة وأوامره منذ تلك الحادثة، فهدأت المدينة أخيراً حتى سقوط الدولة الأموية بالأندلس.

مع سقوط الدولة الأموية وبداية فترة حكم ملوك الطوائف في الأندلس استمرت طليطلة في هدوئها واستقرارها، فانطوت على نفسها ولم تؤيد ملكاً على آخر، وإنما انشغلت بإقامة حكومة مستقلة لتهتم بشؤون المدينة وتدير سياستها الداخلية. بدأت الحياة في طليطلة منذ ذلك الحين تسير بشكل طبيعي، ولم تتأثر لا اجتماعياً ولا سياسياً ولا اقتصادياً بما يحدث خارج أسوارها.

عرفت طليطلة قبل دخول المسلمين إلى الأندلس بالمدينة الملكية لأنها كانت مقر سياسة القوط الذين اتخذوها مركزاً لتجمع جيوشهم ومنطلقاً لغزو أعدائهم وذلك لمناعتها الطبيعية، وتوسطها مدن الأندلس. ربما لو اتخذ المسلمون منها عاصمة لهم في بداية الفتح الإسلامي لما حدث فيها كل ذلك التمرد، ولوفرت القوة الحاكمة على نفسها وقتاً وعناء كبح الثورات، ومن يعلم، لربما حافظ المسلمون على الأندلس موطناً لهم إلى الأبد.

هدأت طليطلة قليلاً بعد حكم عبدالرحمن بن الحكم لمدة أربع سنوات إلا أنها حينما وجدت اللين من جانب الأمير ثارت مجدداً فتوجه إليها بنفسه حتى يخمدها، فحاصرها حتى هدا التمرد. لكن تلك الثورة الصغيرة مهدت الطريق لثورة أخرى قادها هاشم الضراب، وهو ممن أخذهم الحكم بن هشام معه إلى قرطبة. قُتل الضراب في صراعه مع الجيش الذي أرسله الأمير عبدالرحمن لإخماد الثورة الثانية. حدث بعدها ثورة ثالثة ورابعة؛ وفي هذه الثورة الرابعة ثار أهالي طليطلة على الجيش الذي ترك ليحرس طليطلة بقيادة ميسرة المشهور بفتى أبي أيوب استضعافاً منهم للقائد وجيشه. في هذه الحادثة خرج جيش طليطلة لملاقاة جيش ميسرة، لكن عندما علم الأخير بما يضمه أهالي طليطلة أقام لهم الكمائين على جانبي الطريق، وحينما وصل جيش طليطلة إلى أمام القلعة التي يقيم فيها ميسرة، هاجمهم الجنود ونحروا رقابهم، ثم أخذوا رؤوس القتلى وحملوها إلى ميسرة الذي أصابه جلاء هذه الحادثة هم وغم أدى إلى وفاته بعد أيام قلائل.

هدأت طليطلة قليلاً في عهد عبدالرحمن بن الحكم بسبب فرضه عليها حصاراً طويلاً، وكذلك لعدم توليته عليها حاكماً يهتم بشؤونها، لكنها، وعلى ديدها، عادت لتثور مجدداً حينما تولى الأمير عبدالرحمن وتولى ابنه محمد الحكم، فأسروا حاكم طليطلة ابن بزيع وطلبوا مقايضته بالرهائن المحتجزين في قرطبة منذ عهد الأمير السابق. قبل الأمير محمد بمطالبهم مبدئياً، لكنه سير إليهم جيوشاً بقيادة ابنه المنذر في عام ٨٥٦ فحاصر المدينة وأفسد ما يحيط بها من مناطق زراعية ورعوية، غير أن أهالي طليطلة استمروا في ثورتهم حتى عام ٨٧٣، حيث طلبوا من الأمير محمد حينها أن يعطيهم الأمان، فأعطاهم ما أرادوا في مقابل رهائن ودفع ضرائب العشور سنوياً، وذلك لأنه أدرك أن قوة طليطلة الاقتصادية هي واحدة من دعائم قيام ثوراتها، فأراد بذلك أن يكبح قواهم. طلب أهالي طليطلة من الأمير في تلك الفترة أن يختاروا بأنفسهم حاكماً يروونه مناسباً، فانقسموا جراء ذلك إلى فريقين، فريق انحاز إلى مطرف بن عبد الرحمن وفريق إلى طربيشة بن ماسويه، فرد عليهم الأمير بأن قسّمهم إلى قسمين لكل

تحدث الكاتب في هذا المقال عن تاريخ طليطلة في فترتين، الأولى تبدأ مع الفتح الإسلامي وتنتهي مع نهاية الدولة الأموية (٧١١م - ١٠٣١م) والثانية تبدأ وتنتهي في عصر ملوك الطوائف (١٠٨٥ - ١٠٣١).

يبدأ تاريخ طليطلة الإسلامي مع دخول المسلمين إلى الأندلس أو ما يسمى عند المسلمين بالفتح الإسلامي، وتخليصها من الجيش القوطي بعد استقراره فيها هروباً من جيش طارق بن زياد في معركة شدونة، إلا أن جيوش المسلمين لم تمهل القوطيين فترة كافية حتى يستقروا ويتأهبوا للدفاع عن طليطلة وأنفسهم، حيث داهمتهم جيوش المسلمين مما حمل أهلها على الهروب ناجين بأموالهم وثرواتهم، فأصبحت طليطلة منذ ذاك مدينة من مدن الحضارة الإسلامية في الأندلس.

لعل أهم ما يميز تاريخ طليطلة هو أنها كانت معقل الثورات، حيث إنها لم تهجع طوال فترة حكم الولاة والخلافة الأموية، فبعد أن بدأ الصراع الطويل بين عبدالرحمن الداخل وحاكم الأندلس يوسف الفهري الذي فرّ هارباً إلى طليطلة ومحتماً بها حتى لقي حتفه، بدأت ملامح الطابع الثوري لهذه المدينة تتبدى وأصبحت منذ ذلك الوقت أرض مقاومة السلطة الحاكمة. بعد أن قُتل يوسف الفهري على أيدي رجال عبد الرحمن الداخل بفترة تجددت ثورة الفهريين في طليطلة ضده بقيادة أبي الأسود محمد بن يوسف الفهري، وبعده هشام بن عروة الفهري الذي طالت ثورته بسبب حصانة طليطلة التي يلفها النهر والجبال، فاستخدم الداخل المنجنيق وأنهى الثورة بقتل هشام ومواليه. وحدث بعدها ثورات أخرى في عهد الداخل كان آخرها ثورة القاسم.

بعد وفاة الداخل وتولي ولي عهده هشام بن عبدالرحمن ولاية الأندلس ثار عليه أخواه واتخذوا طليطلة معقلاً لثورتهما، إلا أن الأمير أخمدها وأخضع أهالي طليطلة لأمره بعد أن أدركوا حماقة احتضان ثوار العائلة المالكة. لكن الأمر لم يتوقف عند ذلك الحد، حيث إن أهالي طليطلة، وعلى طبعهم الدائم، ثاروا مجدداً في عهد الحكم بن هشام فقمعهم الأخير بالعنف والقسوة مما أدى إلى مقتل العديد منهم، فهدأت بعدها طليطلة حتى نهاية عهد الحكم.



• عاطفة المسكرية

أنسنة التكنولوجيا

ارتفع استثمار المؤسسات المهمة بالتكنولوجيا لتضع أحد أكبر مخصصاتها تذهب لدراسته، وفهم ماهيته وآثاره والتنبؤ بمستقبله. ويُعد ذلك أمراً طبيعياً أمام ثورة التكنولوجيا التي لم تتخذ شكلاً ثابتاً منذ أن بدأت، بل هي في حركة مستمرة نحو التطور لتلامس كافة الجوانب الحياتية. بدأت تكنولوجيا الأداة حتى أُدرجت إليها كافة الامتيازات الذكية لتنتج لنا أجهزة «التكنولوجيا الذكية».

ترامب باستخدام نفس الأدوات دون إغفال الأدوات التقليدية، وهذا ما أشارت إليه العديد من التحليلات كسبب لفوزه بمقعد الرئاسة وتقدمه عن نظيرته هيلاري كلينتون في ذلك الوقت، آخذين بعين الاعتبار الكاريزما المختلفة -بغض النظر عما إذا كان اختلافاً إيجابياً أم سلبياً- التي تستهوي ثقافة الشعب الأمريكي. إن التكنولوجيا كانت في السابق أداة يتحكم بها الإنسان ويطوعها لتلبية احتياجاته بشكل أسهل وأسرع. قد لا نبالي اليوم إن قلنا أنها تقود المجموعات البشرية نحو اتجاهات معينة مرتبطة بالتسابق على البروز وصناعة المحتوى ومحاولة التأثير وما إلى ذلك. ومهما تهرب البشر من هذه الحقيقة تفرض التكنولوجيا حضورها في جانب من جوانب حياته أبسطها الجانب العملي أو المهني. باتت الاجتماعات اليوم تقام عبر الشبكات وهذا ما يفرض وجود العالم الافتراضي وأهمية كوننا جزءاً حاضراً فيه.

اليوم، لدينا كل هذه المعطيات التي خلقتها التكنولوجيا وأصبحنا نعي بالخيارات المتاحة لنا من كل جانب ولكننا لا نستطيع تجاهل التأثير التكنولوجي على الجوانب الاجتماعية والأسرية تحديداً. كون الأسرة اللبنة الأولى لتكوين المجتمع تعد سلامة تكوينها ضرورة ملحة من أجل الخروج بمجتمعات سليمة تكوينياً، وثقافياً وفكرياً. ويبدو أن التكنولوجيا تصنع علاقات إلكترونية غير تقليدية مثلها مثل المجالات الأخرى التي تدخلت فيها. ولكن ما مدى فاعلية هذه العلاقات والأسس التي تبنى عليها وهل ما يتم تداوله حول ضعف الروابط الأسرية بسبب التكنولوجيا صحيحاً بالطريقة التي يتم وصفها والكيفية التي خرج الأمر فيها عن السيطرة؟ أم أننا ما زلنا نملك خيار التحكم ببناء علاقات صحية سواء على الصعيد الأسري والاجتماعي؟ إن المسألة التكنولوجية تتطلب مراجعة في كافة المجالات التي تعد التكنولوجيا جزءاً منها وتتطلب مرونة تساعد على فهم التغيير وتوجيهه نحو خدمة البشرية وتوطيد الجوانب الإيجابية من التغيير.

ولا غرابة في أن يتم تقسيم العصور بناء على إنجازاته «العصر البرونزي والحديدي والنحاسي... إلخ»، وطالما أن حاجة الإنسان مستمرة، فسعيه نحو تلبية احتياجاته مستمر كذلك. ويتجلى ذلك في هيمنة التكنولوجيا على جميع مجالات الحياة تقريباً؛ فالطب نجده حاضراً عبر تقنيات العلاج «الضرورية» المختلفة وتقنيات الطب التجميلي الذي غالباً ما يصنف على أنه رغبة وليس حاجة ضرورية؛ فالخيار كذلك متاح هنا.

في المجال التعليمي، نجد بعض الدول لا تزال تنتهج نهجاً تقليدياً في أنظمتها التعليمية، بينما قطعت دول أخرى أشواطاً هائلة في تطوير أنظمتها التعليمية لتتوافق مع معطيات التكنولوجيا والعصر الحالي. ولكن ما تشير إليه الظروف التي يمر بها العالم اليوم أن تطوير الأنظمة التعليمية وتحويلها لأنظمة إلكترونية مطلب لكل دولة تطمح للبقاء في المشهد العالمي ولا عزاء للمتأخرين. إن تسارع الأحداث الأخيرة أدخل التكنولوجيا في كافة المجالات عنوة، فازدهر سوق التجارة الإلكترونية فجأة، وازداد الطلب على كل ما هو متوفر إلكترونياً، وفي سياق الخدمات الإلكترونية بشكل عام. وفي الجانب السياسي، نجد التكنولوجيا حاضرة وبقوة؛ حيث غيرت الصورة الكلية للانتخابات وسهلت عملية فرز الأصوات، وسهلت كذلك وصول المرشحين إلى الناخبين. وتشير أدق التحليلات السياسية إلى دور التكنولوجيا في إيصال أبرز رؤساء وقادة العالم إلى مقاعدهم. ومن أبرز الحملات الانتخابية التي شهدت نجاحاً صاخباً أسهم في إيصال صوت المترشح للناخبين حملة الرئيس الأمريكي السابق باراك أوباما. فبجانب الكاريزما والعقلية التي كان يتمتع بها أحسن الفريق الذي كان مسؤولاً عن حملته الانتخابية في استخدام وسائل التواصل الاجتماعي آنذاك. ولكن من الجدير بالذكر في هذا السياق أن الأدوات التقليدية في الجانب السياسي لا تزال فعالة بل وضرورية في الترويج للعملية الانتخابية، وهذا ما لم يغفل عنه الرئيس الأمريكي السابق باراك أوباما. قام خليفته في الرئاسة دونالد

ويناكش محمد بالراشد أستاذ علم الاجتماع بجامعة منوبة بتونس، في مقال له بعنوان «العقول الذكية وعبودية الآلة والمصائر الإنسانية بين الرأسمالية والشمولية»، التكنولوجيا بشكل عام والتحول التي أحدثتها في حياة البشر.. ويستهل مقاله بطرح التساؤل حول التحديات التي من المتوقع ظهورها من تنامي التكنولوجيا من جانب، دون تنامي التفاهم بين الشعوب والاختلافات فيما بينهم من جانب آخر. إن التنامي التكنولوجي حقيقة أدى لخلق هاجس التوازن بين أنسنة التكنولوجيا أو تقننة أو أتمتة الإنسان. بمعنى إما أن يحمل الإنسان قيمه ويرغمها على الحضور وسط التطور التكنولوجي المرتبط بالرأسمالية التي لا تعترف بالقيم الإنسانية في قائمة أولوياتها، أو أن يسمح بالتطور المتسارع متجاهلاً القيم البشرية التي تحفظ الإنسان كهدف لا كأداة. إن الخيار الثاني يوجه المجتمع نحو التركيز على الاستهلاك والمظهر بعيداً عن الجوهر. يعد الجانب الإيجابي في التطور التكنولوجي أن الخيار متاح للبشر فإما أن يخرجوا من وسط الزوبعة رابحين أم مشتتين ومتفرقين.

يطرح أستاذ علم الاجتماع دور التكنولوجيا والحدثة الرقمية في خلق انحياز ديني وعرقي بشكل سلبي! على الرغم من أن المعطيات الواقعية تشير إلى شيء آخر. أصبح الوعي الجمعي عالياً نوعاً ما لدى بعض المجموعات فيما يتعلق بالأجندة الحقيقية خلف هتافات الانشقاق الديني والسياسي. أصبحت المجموعات داعمة لقضايا بعضها البعض في مختلف بقاع الأرض، وبعيداً عن توجهات حكوماتها في بعض الأحيان. يرتفع التأييد الجمعي لهذه القضايا كلما طرحت بشكل يلامس الجانب الإنساني. يعود الأستاذ لمناقشة الفرص والتحديات التي خلقتها التكنولوجيا للشباب والأطفال في الزمن الحاضر؛ حيث يعد الأمان هم أول من استخدموا التكنولوجيا في القرن الثامن عشر، وتوالت استخداماتها بعد ذلك بين مختلف الشعوب. إن الإنسان بطبيعته كائن متعدد الذكاء؛ بالتالي استطاع تلبية احتياجاته بعدة طرق



• محمد الكمزاري

تأثير الثورة المعرفية في إنجاز مخططات العولمة

تعتبر العولمة حدثاً كونياً له بعده الوجودي، إنها ظاهرة جديدة على مسرح التاريخ، أوجدت واقعاً تغير معه العالم عما كان عليه بجغرافيته وحركته، بنظامه وآليات اشتغاله، بإمكانياته وآفاقه المحتملة خصوصاً في ظل تطور قنوات الاتصال الثقافية المشتركة الناتجة عن انتشار التيار الثقافي والرغبة في زيادة مستوى معيشة الفرد والتمتع بالمنتجات والأفكار الأجنبية، واتباع الوسائل والأساليب التكنولوجية الحديثة والمشاركة في الثقافة العالمية.

فالعقل الموحد بدأ يفرض سيطرته، ويمدّ أجنحته على العالم وكلما تشابهت مبادئ العقول وأدوات معالجاتها كانت النتائج والمخرجات واحدة بمعنى أن البديهيات والمسلمات والمشهودات التي بدأنا نشاهد تطابقها عند أكثر الشعوب والمجتمعات البشرية. هذا سيؤدي بالتالي إلى تقارب نفس الاستنتاجات وبالتالي سنحصل على عقل عالمي واحد لا يختلف كثيراً باختلاف المناخ والجغرافيا وأصوله الحضارية والأيدولوجية.

فهذه الثورة المعرفية أسهمت بشكل أو بآخر في إنجاز مخططات العولمة؛ من خلال إمكانية وصول الفرد بشكل أفضل لشتى صور التنوع الثقافي (من خلال ما يتم مشاهدته في أفلام «هوليوود» و«بوليوود» على سبيل المثال). ولكن من ناحية أخرى، يعتبر البعض أن الثقافة الواردة إلينا من الخارج (أو ما تسمى بالثقافة المستوردة) تمثل خطراً كبيراً مع احتمال أن تحل محل الثقافة المحلية، مما يتسبب في حدوث انخفاض في معدلات التنوع واستيعاب كل ما هو جديد من الثقافات بشكل عام. على الجانب الآخر، يعتبر آخرون أن العولمة الثقافية أمر مفيد من أجل تعزيز السلام وسبل التفاهم بين الشعوب.

إننا نعيش عصر تحولات عولية صاخبة وصارخة، قد يراها البعض تحولاً ثورياً إيجابياً، يقيم بنية عالمية جديدة أكثر مساواة وعدلاً بين البشر؛ لكن المؤشرات والنتائج تنذر أكثرية بلدان العالم بقدم التفكك لا التوحد، والانهيال لا البناء، وأخيراً السقوط في هوة الجهل بمآل هذه التحولات في المستقبل القريب حيث يكشف وجه العولمة التكنولوجي المائل في توقف الحوار الإنساني عن عزلة إنسانية مثيرة للشفقة والألم؛ فالعزلة مع تجوال التصفح في شبكة الإنترنت التي لا تتيح لنا معلومات فحسب بل تجعلنا معزولين معاً اجتماعياً في عالم واحد، يعبر عنه تواصل افتراضي يصطنع عالماً موهوماً.

ومما تجدر الإشارة إليه أن الاعتماد على التقدم الهائل في المعلوماتية ووسائل التقنية الحديثة، مع تفعيل الروابط بمستوياتها المختلفة على الساحة العالمية المعاصرة، كان سبباً في تحديث الموقف العولمي؛ حيث أصبح يتجاوز الحد الصناعي أو الاقتصادي ليشمل ما هو سياسي وثقافي واجتماعي وتربوي، ومن ثم يمكن أن يصل إلى ما يسمى «توحيد الوعي العالمي»، وفي إطار تفعيل تكنولوجيا الأفكار لتشكل ما يسمى «العقل العالمي»، وما يرتبط بها من وسائل وإمكانات أعادت تشكيل طريقة تفكيرنا على نحو كلي وشامل. ولعلها صياغة جديدة لمقولة ديكارت: أنا أفكر إذن أنا موجود؛ لكن أي نوع من التفكير، وأي صورة من الوجود في السياق العولمي؟ إنه التفكير القائم على حصر المعرفة في نطاق الممارسة الجماعية لتبادل المعلومات عبر الإنترنت. لكن إتاحة المعلومات على هذا النحو تعكس تقدماً مؤكداً وفي الوقت نفسه تعد تدميراً لكل قدراتنا الذهنية الخلاقة في استخلاص المعلومات عبر وسائل بحثية تجريبية تنمي وعينا الإنساني، وتعكس قدراتنا على البحث والتحليل والتفكير الناقد. وفي هذه الحالة، فإن وجودنا المرتبط بقدرتنا على التفكير يظل مرهوناً بلمسات أصابعنا على شاشات هواتفنا الذكية، وعند الدخول إلى شبكات الإنترنت للوصول إلى أسرع الطرائق للمعرفة، لم يحدث في التاريخ أبداً أن سمع وعرف عدد هائل من سكان المعمورة عما يجري في باقي أنحاء العالم من أحداث كما هو اليوم. إن تقارب الشعوب وتلاقح الثقافات وتداخل الحضارات بفعل وسائل الاتصال والتواصل الحديثة والمتطورة أدى إلى تقارب العقول وتشابه التفكير -ولو بشكل تدريجي- إلى الدرجة التي نستشعر معها أن البشرية تتجه نحو عقل عالمي موحد تذوب فيه مسميات كثيرة أمثال: العقل العربي في مقابل العقل الغربي، والعقل الإسلامي والمتدين عموماً في مقابل العقل العلماني أو التنويري.

إن العولمة هي إضفاء طابع العالمية على الشيء، أي جعل الشيء أو تطبيقه عالمياً، وقد قرر مجمع اللغة العربية استعمال مصطلح العولمة بمعنى جعل الشيء عالمياً، بينما يبقى المصطلح متداولاً لدى العامة بمعنى جعل العالم واحداً، أي يعمل في إطار حضارة واحدة، ومن ثم فإننا نعلم بمواطنة وحقوق عالمية. وهذا ما سنتناوله في مقالنا هذا الذي يأتي ملخصاً لمقال الدكتور ياسر قنصوة أستاذ الفكر السياسي بجامعة طنطا؛ حيث أوضح في مقاله المعنون تحت «العولمة والشعوبيات ومصائر الديمقراطية وحكم القانون في الغرب»، أنه وبرغم أن العولمة أخذت اتجاهها اقتصادياً في بداية ظهورها، إلا أن التطورات التكنولوجية العالمية قد نحت بها إلى طرح قضية العولمة في أنساق أخرى كالمعلوماتية والتجارة الإلكترونية؛ بحيث صار بوسع المستفيدين الحصول على المعلومات من أي مكان في العالم عبر استثمار تكنولوجيا الاتصال الحديثة من خلال شبكة الإنترنت، والتي أصبحت تمثل نموذجاً عالمياً مثالياً للعولمة المعلوماتية يتيح للأفراد التواصل دون أي عوائق بينهم؛ مما يسمح بالتداول الحر للمعلومات. ومن هنا، تبدأ الأهمية الحقيقية للعولمة المعلوماتية؛ حيث جاءت العولمة في مناخ شهد ثورة معرفية عارمة في المجال التكنولوجي والاتصالات، وارتفاع وتيرة الدعوة إلى ثقافة عالمية لها مفاهيمها ومعاييرها، بهدف ضبط سلوك الدول والشعوب.

إن حجم المعرفة العلمية قد تضاعف مئات المرات عما كان عليه في السابق بفضل تكنولوجيا المعلومات التي تعتبر عاملاً محفزاً في مشروع العولمة؛ حيث توفر تكنولوجيا المعلومات شبكة اتصال تسهل وصول السلع والأفكار والموارد إلى جميع الأفراد والدول بغض النظر عن أماكن التواجد الجغرافي. فهذه التكنولوجيا تستولد قنوات أثبتت فعاليتها في مجال تبادل المعلومات وأصبحت المحرك الأول لتحقيق الاندماج العالمي.



• قيس الجهضمي

دور أصل الدين والقيم الأخلاقية في الاتصال مع الآخر

بحثاً عن أخلاقية جديدة»، وهو الذي يقول: «لا سلم بين الأمم دون سلم بين الأديان».

إن كثيراً من النصوص الدينية تؤكد على مسألة الانفتاح على الآخر والارتباط معه في قواسم مشتركة تحت مظلة «كونية الانتماء» كما يرى العوني، لكن الكثير من المجتمعات تنحو نحو الإقصاء والعداوة وإلغاء الآخر بسبب ما ورثته من أدبيات في فهم النصوص الدينية، لذلك ظهرت مشاريع للبحث عن الصور الإيجابية بين الأديان وتعميقها وإعادة قراءة النصوص بوعي أكبر من الإسقاطات التي وقعت عليها لأجل التفرقة ونبد الآخر، ويذكر العوني أن النقد ضروري لتجاوز الوقوع في الإسقاط، وأن الحوار القائم على النظر بأن الإنسان قيمة مطلقة والاختلاف هو مصدر غنى وتقديم قيم الحرية والفرد والروح على فهم ظاهر النص هو الذي سينتج انسجاماً بين معتنقي الأديان.

يقول الكاتب إن العالم الآن يقع بين عولمتين أصيلة وزائفة، فالزائفة هي التي تسعى للاستئثار والفبركة في القيم من أجل الوصول لغاياتها الربحية وتحقيق مشاريعها المادية، وأما الأصيلة فهي التي تأتي منسجمة مع النصوص التأسيسية للأديان وتكون قيمها عالمية وكونية. ومن أهم هذه القيم يذكر العوني الحياة والكرامة والحرية والمساواة والعدل والأخوة الإنسانية والأمن، ويتجلى عمق التسامح في الإسلام بعدم قبوله لأي شخص فيه إلا إذا كان مؤمناً بجميع الأنبياء والمرسلين، مما يعني أنه يحترم كل الأديان التي أتوا بها، ولذلك يقول علي عزت بيغوفيتش «إن الإسلام لم يأخذ اسمه من قوانينه ولا نظامه ولا محرماته، ولا من جهود النفس والبدن التي يطالب بها الإنسان... إنه استسلام لله والاسم إسلام».

ومن وجهة نظري أرى أن الواجب على الأمة أن تعمق جذور الوعي في كل معتنقي الدين بنقاط الالتقاء المشتركة بدءاً من القواسم الإنسانية ثم الجذور الدينية المتصلة بين الأديان ووصولاً للقيم الأخلاقية العالية التي تتيح للجميع التفاعل مع كل البشر بما يخدم الحفاظ على كرامتهم وما يجر النفع لهم في حياتهم الدنيوية.

يذكر الكاتب أن القرآن الكريم يؤكد على مبدأ التعددية الذي يتجاوز الأجناس والألوان إلى تعددية الأديان أيضاً كونها آية من آيات الله، وأن الدين عبارة عن «حقيقة موضوعية مطلقة متعالية» غير خاضعة لرؤى البشر النسبية، أما الدين فهو «ظاهرة ذاتية نسبية تاريخية» وهي لا تتطابق لدى المؤمنين في أغلب الأحوال، لذا يذهب الإمام محمد الطاهر بن عاشور إلى أن من يفرق بين الأنبياء ويؤمن ببعضهم ويكفر ببعض هي «زلة في الأديان»، وفي قوله تعالى «لا نفرق بين أحد منهم» المقصود عدم التفرقة بينهم في الإيمان وهذا لا يتنافى بالطبع مع اعتقاد أن بعضهم أفضل من بعض. يرى الكاتب أن حكمة الله اقتضت أن يجعل للناس حرية الاختيار والفعل بعد التكليف وهذا ما جعل بينهم حدوث الاختلاف «ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين، إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم». يذهب الإمام محمد الطاهر بن عاشور في تفسيره لهذه الآية «لما أشعر الاختلاف بأنه اختلاف في الدين وأن معناه العدول عن الحق إلى الباطل -لأن الحق لا يقبل التعدد والاختلاف- عقب عموم «ولا يزالون مختلفين» باستثناء من ثبتوا على الدين الحق ولم يخالفوه بقوله «إلا من رحم ربك» أي فعصمهم من الاختلاف. وفهم من هذا أن الاختلاف المذموم المحذر منه هو الاختلاف في أصول الدين».

يرى الكاتب أن وحدة الدين هي التي توحى إلى وجود قيم أخلاقية كونية أيضاً، وهي «المقدمة الضرورية لإبقاء التعايش السلمي والمساكنة بين جميع الشعوب والمجتمعات والثقافات والأديان»، كما أن القرآن يؤكد على وحدة أصل كل الناس وما انتماؤهم لشعوب وقبائل مختلفة إلا لأجل التعارف والتقارب فيما بينهم، ومهما كانت الاختلافات بيننا وأهل الكتاب فإنه يجمعنا الإيمان بالله واليوم الآخر وبالقيم العليا وهي أشياء أساسية. يرى الكاتب أن وحدة الدين هي الطرف الأدنى للقاء والحوار والتقارب لأجل الوصول إلى قيم أخلاقية عالمية ينتفع بها كل الناس في التعايش فيما بينهم، كما أنه يرى أن الطرف الأعلى هو فكرة إعلان عالمي عن أخلاقية شاملة والتي استوحاها من الكاتب هانس كونج من مؤلفه «مسؤولية شاملة،

إن الاختلاف بين الأديان وما صنع من مقارنات بينها وجعل الدين هو الحق الصرف وما عداه باطل بالكلية هو الذي صنع الفارقة والعداوة في كثير من المجتمعات. لذا؛ في مقالة «وحدة الدين والقيم الأخلاقية العالمية» للكاتب محسن العوني والمنشور بمجلة التفاهم نجده يحاول أن يؤكد على نقاط أساسية تلتقي فيها الأديان وقيم أخلاقية عليا تشترك فيها، وهي دعوة للنظر إليها وتعميقها بين جميع الشعوب بما تصنعه من حب ووفاء وتفاهم وإنجاز يخدم البشرية جمعاء، ويُحقق غاية الأديان بحصول الاستقرار الروحي والمادي.

يؤكد العوني على أن دين الله واحد في جوهره وإن اختلفت مظاهره وأشكاله وشرائعه، وهو الإسلام بمعنى «إسلام الوجه والكيان لله رب العالمين»، وهي الملة التي ابتدأت من آدم عليه السلام إلى الرسول الخاتم محمد صلى الله عليه وسلم مروراً بجميع الأنبياء والمرسلين. ومن الآيات الدالة على ذلك قوله تعالى: «ووصى بها إبراهيم بنه ويعقوب يا بني إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون»، وجاء في الحديث: «الأنبياء إخوة لعلات، أمهاتهم شتى ودينهم واحد، وأنا أولى الناس بعيسى بن مريم، لأنه ليس بيني وبينه نبي»، قال الإمام البيهقي: «يريد: أن أصل دين الأنبياء واحد، وإن كانت شرائعهم مختلفة». ويبيّن العوني أن الإسلام هو أكبر شهادة ذكرها الله في كتابه من خلال استدلاله بآية «إن الدين عند الله الإسلام»، ويذكر فيما يروى من تفسير ابن عباس لهذه الآية أنه قال: «إن الدين المرضي عند الله الإسلام، ويقال: شهد الله أن الدين عند الله الإسلام مقدماً ومؤخراً، وشهد بذلك الملائكة والنبيون والمؤمنون...»، وقد كرم الله أمة الإسلام بالشهادة على الأمم والشهادة للأنبياء «وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً»، وورد في تفسير الطبري لهذه الآية: «وكذلك جعلناكم أمة وسطاً عدولاً شهداء لأنبيائنا ورسلي على أممها بالبلاغ: أنها بلغت ما أمرت ببلاغه من رسالاتي إلى أممها، ويكون رسولي محمد صلى الله عليه وسلم شهيداً عليكم بإيمانكم به، وبما جاءكم به من عندي».