شباب
التفاهم
العدد الواحد والسبعون : ذي الحجة 1441هـ - أغسطس 2020
ملحق مجلة التفاهم تصدره وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بالتعاون مع «الرؤية»

- المدن الأوروبية والاندماج في المجال
- المُشترك الإبراهيمي منطلقا لائتلاف الأديان السماوية
- تنامي الشعبوية في العالم المعاصر..المخاوف والتطلعات
- الشعوبية في تاريخ الإسلام الكلاسيكي
- المدن الفاضلة في الأزمنة الوسيطة
- إدارة أزمة التفرق والفتنة في الكتاب والسنة
- خطوات الإصلاح نحو مجتمعات معرفية متقدمة
- إشكالية الثنائيات التاريخية
- الحركة الإسلامية ليست بديلا عن الأمة..
- الفضاءات الإلكترونية.. والأخلاقيات الرقمية
- أدوار الدولة المُعاصرة ومعايير نجاحها

أمَّا قبل...!

د. هلال الحجري

من القصائد التي يُمكن أن تُوجه للأطفال قصيدة بعنوان «لا تخبرني أنّ الكفاحَ غير مُجْدٍ» للشاعر الإنجليزي آرثر هيو كلوف (1819 -1861 Arthur Hugh Clough)، وهو شاعر معروف بمعارضته للكنيسة في منتصف القرن التاسع عشر في بريطانيا، وأعماله الشعرية والنثرية تعكس ذلك. ويعد النقاد شعره إرهاصاً بالحداثة وكان له تأثير بالغ على شعراء مثل تي إسْ إليوت. سافر على نطاق واسع في أمريكا وأوروبا، وشهد الثورة الفرنسية في باريس وكان معجباً بها. أثناء زيارته لإيطاليا أصيب بالملاريا وتوفي عن عمر يناهز 42 عامًا.

أما قصيدته «Say Not the Struggle Naught Availeth» أو «لا تخبرني أنّ الكفاحَ غير مُجْدٍ» فقد كتبها سنة 1849 ومن المرجّح أنه استلهمها من وحي الثورة الميثاقية سنة 1848 في بريطانيا وهي حركة عنيت بحق التصويت للذكور من الطبقة العاملة للإصلاح السياسي في بريطانيا. القصيدة لاقت رواجاً كبيراً وقد أعيد طبعها في العديد من الأنطلوجيات الشعرية؛ وذلك لأنها تمجد قيمة الكفاح والمُحاولة الجادة والسعي لتحقيق شيء ما. القصيدة تتحدث عن الأمل وعدم اليأس مهما كان الفشل محبطاً أحياناً. وكما تقول الكاتبة والروائية البريطانية مارجريت درابل: «كانت مُعظم آمالي السياسية في حياتي مُحبطة، لكنّ هذه القصيدة تخبرنا ألا نفقد الإيمان».

«لا تخبرني أنّ الكفاحَ غير مُجْدٍ»

لا تقولنّ جهادي ذهبا
وكفاحي وجِراحاتي هَبَا
وعَدوّي غالِبُ لا يَنْثني
وكذا يومي كأمسي قد خَبَا
إن تَكُنْ آمالُنا ساذِجةً
فلعلّ الخوفَ دوما كَذَبا
قد يُغطّيها دُخانُ عابرُ
ورِفاقُ الدرب تجلو الحُجُبا
تقتفي آثارَنا مسرعة
تملأ المْيدانَ نَصْرًا وَجَبا
فإذا الموجُ بدا مُنْكسِرًا
لا تظنَّ الماءَ مِنْ ضِيقٍ كبا
سترى الأنهارَ من أقصى المدى
تحمل الطوفانَ يَجتاح الرُبى
وضياءُ الفَجْرِ إنْ ضنّ به
مَشْرِقُ الأرضِ وفي الغيب اختبا
فلعلّ الشمسَ يَجلوها الضُّحَى
ويَعُم النُّورُ منها المَغْرِبا

hilalalhajri@hotmail.com

المدن الأوروبية والاندماج في المجال

باسم الكندي

تؤكد نتاليا زادونوفسكا الباحثة في مركز التحليل المجالي المتقدّم بجامعة لندن، في مقالها المنشور بمجلة «التفاهم»، بعنوان «المدن بحسبانها مقاييس للاندماج في المجال»، على ضرورة الاعتداد بكل أنظمة التَّمدن والعمران في أوروبا وفَهم اندماجها في الاقتصاد العالمي عبر تفاعلات هذه المدن مع المدن الأخرى.

حيث يهدف هذا المقال إلى عرض نظريات الاندماج في المجال وارتباطها بأنظمة العمران وأنساقه؛ كون المدن هي الكيانات الأكثر ملاءمة لدراسة المفاهيم المُتَمحورة حول الاندماج، ذلك أن الفهم الجغرافي لها -بوصفه ترابطات بين المدن- يُساعدنا على صياغة استنتاج دقيق ومُفصَّل عنها، ويوجد هناك مفهومان نظريان حاسمان في دراسة قضايا إعادة تنظيم المدن هما:

١- الاندماج في المجال: ويُقْصَد به التفاعل والارتباط الشاملين بين مدن رئيسة لمنطقة ما من جهة والمدن الموجودة خارج تلك المنطقة من جهة أخرى وتهدف الباحثة بهذا التحليل الذي تقوم به هنا إلى معرفة شكل الترابطات بين الأقاليم وفَهم منطقها الذي يتضمّن طبيعة وأثر العلاقات الخاصة بها.

٢- نظام التعمير أو نسقه: ويُفهم منه معرفة أشكال التفاعل بين الأنساق التعميرية جغرافيًا واتصالها بالاندماج في المجال، ويبدو هنا أن المقاربة الشبكية التي تضع مسألة التقسيمات السياسية وحدود الدولة في الخلفية أشد ملاءمة من المقاربة الجيو-سياسية في دراسة اندماج المدن في المجال ؛لأنها تشتمل على فكرة تشكيل شبكة تنضوي تحت نسق الاندماج الجديد الجهوي والشامل؛ كذلك هذه المقاربة تُساعد على عملية البحث الاندماجي ليُكوِّن شبكة علاقات أكثر تطورا على مستوى أنظمة التمدن بينما تنظُر المقاربة الجيو- سياسية والاقتصادية (فيما يتعلق بالجهوية) إلى الترابطات على المستوى القومي أو على مستوى الشركات الكبرى لكنها لا تهتّم بالمدينة باعتبارها وحدة مستقلة.

× نموذج المركز الهامش وحدوده: وهو نموذج صنّفَه كل من جونار ميردال وإيمانويل فالرشتاين لتقسيم مختلف أجزاء العالم وفقاً لثلاثة مفاهيم تصنيفية هي: المركز وشبه الهامش والهامش، يقوم فيه شبه الهامش بتحييد النزاعات بين المركز والهامش، وطُوِّرَ هذا النموذج بشكله المعاصر من قبل علماء اقتصاد اللاتكافؤ ثم فيما بعد من لَدُن ألان رينو في ميدان الجغرافيا وهو نموذج يُقدِّم تفسيراً لهذا التفاوت كما يُفيد بأن الهامش مستتبع لأن المركز هو المُهيمن. كما تَتجه المراكز للاستئثار بموارد هوامشها وتكون التدفقات بين المركز والهامش غير متوازية وهذا يجعل المركز هو المستفيد من عجز الهامش حيث يستحوذ المركز على العلاقات والأنشطة والمصالح على حساب عجز الهامش، ويُمكن استعمال هذا النموذج على مستوى القرية والمدينة وحتى عالمياً، كذلك وُجدت هناك بناءات إطارية فكرية جديدة كنموذج المثلثات المتداخلة الناتج عن التقسيم القديم للمجال الأوروبي الذي وضعه والتر كريستالر وهدفه وضع تصنيف لمُختَلَف أجزاء القارة الأوروبية حيث عُدَّت المدن الأوروبية العظمى هي المركز الأوروبي لأنها الأكثر نشاطاً وتطوراً تقنياً بينما يتضّح أن جزءاً كبيرا من مدن شرق وسط أوروبا تُشكّل قطاعاً عريضا من هامش أوروبا ورغم هذا التصنيف فإن الواقع يَظهر أشدّ تعقيداً مما يقوم عليه هذا النموذج.

كما يوجد نموذج آخر هو نموذج الخاتم أو الحَلَقة اقترحه روجي بريني عام ١٩٨٨م، وهو يُقسّم المدن الواقعة بشمال غرب أوروبا حسب الفوارق في الثروة؛ حيث يتقاطع الخاتم أو حلقة المدن جزئياً مع المدن التي تُمثّل مركز الثقل الأوروبي؛ ولكن ظلَّ هذا التصنيف يُثير تساؤلات عدة لعدم وضوح معاييره، كما أن تصميمه قديم لا يُحقق الهدف المرجو منه، كما وُجدَت أيضا نماذج أخرى وُضعت للمجال الأوروبي من اقتراح نظرية كريستالر حول مركزية المجال وهي تُشكّل أحد التفاسير الممكنة لتراتبية أحجام المدن وتداخل مناطق نفوذها وملخَّصُها يرتكز على مفهوم الإمداد المركزي الذي يعتمد على التفاعل بين مركز توجد فيه إمدادات وخدمات ومنطقة تكميلية يكون هناك طلب على هذه الخدمات تجعل المدينة تُعتبَر بمثابة سوق يلتقي فيها التموين والطلب، وقد ساعدت هذه النظرية كريستالر من إجراء التقسيمات المُثلَّثيَّة على جنوب ألمانيا ثم على جزء من أوروبا، ويظهر جلياً أنَّ هذا التقسيم يَعرض وجهة نظر أوروبية جرمانية مركزية متطرّفة لكَونه يجعل ألمانيا تحتل مرتبة المركز المُطلق والحال أنَّه تم نقد تطبيق هذا النموذج أكثر من مرة رغم أنَّ هذه التقسيمات ساعدت لاحقاً على إظهار عدد من التصوّرات بما فيها نموذج المُثلثات المتداخلة الذي اقترحه بريني، والذي بناه بداية من العمود الفقري الأوروبي وامتداداته الجانبية وغيرها من التفاصيل. ورغم ذلك، يبقى هذا التقسيم شديد النقص؛ لصعوبة احترام الصلات بين المدن وفقاً لهذا التناغم الهندسي، كما أنه أكثر تعقيداً إضافةً إلى أنَّه لا يُظهِر بعض المدن.

ونجد الباحثة هنا ترفض أيَّ تضييق قَبْلي للموضوعات المدروسة والتي تُقدم صورة مخالفة عن الواقع كما أن هذه التقسيمات لا تُقدِّم فكرة واضحة عن تطور ونمو مدن وسط شرق أوروبا؛ لذلك تتجه الباحثة إلى تَبنِّي مفهوم «الإقليم متعدد المواقع»، الذي اقترحته جينوفييف كورتيس ودنيس بيش في ميدان الأنثربولوجيا والذي تبنّاه فريدريك جيرو في مضمار الجغرافيا والذي مَكّنَ ذلك من وصف التغييرات والتجديدات المعاصرة التي مَسَّت الأقاليم والأراضي، وهو ما يجعلنا نتوجه إلى المقاربة المستندة إلى المدينة وترابطها مع ميدان الجيو-سياسيات على مقاربة فكرة المدن وفق الطريقة الشبكية، خاصة وأن من شأن هذا النسق أن يستند إلى الصلات والعلاقات التي تُقام بين الكيانات المجالية.

وعادة ما يتم انتقاد هذا النموذج لصعوبة أخذه بالحسبان بما وراء حدود الدول، ولكن ميزته الجوهرية في أنّه يُساعد على التفكير وفقاً لمفاهيم التفاعلات بين المدن؛ وذلك في إطار حيوي يهتم بتطورها على عكس المقاربة الجهوية التي تهتم بالصلات التي تفرزها إستراتيجيات الشركات الكبرى على المستوى الجهوي، وفي نظرية الأنساق المُعقّدة، تتم مقاربة أنساق المدن تبعاً لمستويات الموضوعات المتعددة (الجوار-المدن-الأنساق الجهوية-الجهات الكبرى) النَّشطة والمُتميّزة بتفاعلات معقدة، وترى الباحثة هنا أنَّ التفاعلات البشرية وأماكنها يحكمها عادة تنظيم المجال لأن هذه التأثيرات والتبادلات ناجمة أصلا عن تنوّعه، وهو ما تعتبره هنا في هذه المقالة مفتاحاً أكبر لقراءة مدن داخل أوروبا الوسطى والشرقية، مع التأكيد على مفهوميْ الاندماج والتفاعل لدورهما في تحقيق الاكتمال بين مكان وآخر.

صارت الآن نُظم المدن أكثر تطوراً، وأُصبح تأثيرها دوليا أكثر من نُظم المدن المُغلقة، خاصة وأنَّ تفاعل المدن دولياً حدث لعوامل خارجية مرتبطة بالعولمة والاقتصاد الأمر الذي جعل هذه المدن أكثر اتّباعاً لاستراتيجيات الاستثمار الدولي مما أهَّلَها لتكون أكثر ترابطاً مع مدن عالمية أخرى أكثر من ارتباطها بالمدن المنضوية معها قومياً.

وختاماً.. هناك تصنيفات أوروبية عدة قائمة على منحنيات الثروة تُمكّن من التعرّف بين المركز والهامش في أوروبا ولكن هذه التصنيفات لا تتناسب مع واقع أوروبا، خاصة وأنّها تُقدم رسومات مُختزلة لها لا تُساعد على الأخذ بها، لذلك ترى الباحثة ضرورة تجاوز هذه البناءات النظرية والاعتداد بالمدن وشبكاتها ونمط عمرانها مع المدن الأخرى وفهم اندماجها في الاقتصاد العالمي لكي يتم تقديم صورة أكثر ملائمة عن حال المدن الأوروبية بعد ذلك.

bas2089@gmail.com

المُشترك الإبراهيمي منطلقا لائتلاف الأديان السماوية

• فيصل الحضرمي

لا سلام في العالم إلا بالسلام بين الأديان، ولا سلام بين الأديان إلا بوجود أخلاق عالمية تتضمنها تلك الأديان. تلك هي الأطروحة العامة للاهوتي الكاثوليكي هانز كينغ، أحد أبرز الداعين للحوار بين الأديان، وصولاً إلى تحقيق الائتلاف فيما بينها، وإرساء السلام الذي ينشده العالم. وهي الأطروحة التي تدور في فلكها مقالة الباحث اللبناني رضوان السيد، المنشورة بمجلة التفاهم تحت عنوان «الديانات الإبراهيمية من الاختلاف إلى الائتلاف».

يُكرس رضوان السيد مقالته المهمة لتتبع أبرز المحطات في الطريق الطويل الذي قطعه الحوار بين الديانات الإبراهيمية، مستهلاً إياها بالإشارة إلى حداثة تسمية «الديانات الإبراهيمية» التي لم تر النور إلا مع انتصاف القرن المنصرم، حيث راح المنفتحون من علماء اللاهوت الكاثوليك يدعون إلى التقاء أتباع الديانات السماوية الثلاث، المسيحية واليهودية والإسلام، تحت مظلة الإبراهيمية المشتركة فيما بينها. ومثّل مجمع الفاتيكان الثاني بين عامي ١٩٦٢ و١٩٦٥ ذروة هذه الدعوة على اعتبار أنَّ الاتفاق الحاصل بين الأديان الثلاثة في الأصل الإبراهيمي وأصول أخرى من شأنه فتح الحوار وتذليل العقبات التي تعترض جهود تحقيق السلام في العالم.

يخبرنا الكاتب أنَّ هذه الدعوة كان لها أثر إيجابي على المسلمين الذين لم يتوانوا في التفاعل معها انطلاقاً من كونها «هي دعوى القرآن الكريم ودعوته». كما أنها جاءت منسجمة مع تصور العرب للتاريخ، ومع اشتمال شعائرهم التعبدية على فريضة الحج التي يفد فيها المؤمنون على البيت الذي بناه إبراهيم وابنه إسماعيل. وقد ثبّت النص القرآني إبراهيمية الإسلام في أكثر من آية، نذكر منها الآية السادسة والستين من سورة آل عمران: ﴿ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مُسلماً وما كان من المشركين. إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي والذين آمنوا والله ولي المؤمنين﴾.

ومنذ البداية توجه القرآن الكريم إلى أهل الكتاب اليهود والمسيحيين بخطاب ثنائي الصيغة يحضهم، من جهة، إلى العمل بالإبراهيمية كما وردت في كتبهم، متوسماً أن يكفل لهم ذلك الولوج إلى روح الإبراهيمية، ويسهل بالتالي عملية انفتاحهم على الإسلام. ويدعوهم، من جهة أخرى، إلى «إعلانٍ مشترك» يرتكز على المنطلقات الإبراهيمية، ويتغاضى عما عداها من اختلافات، ليكون بمثابة اللبنة الأولى في مشروع «التوافق واللقاء».

نجد مصداق الصيغة الأولى في الآية الثامنة والستين من سورة المائدة: ﴿قل يا أهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليكم من ربكم وليزيدن كثيراً منهم ما أنزل إليك من ربك طغياناً وكفراً فلا تأس على القوم الكافرين﴾. بينما تتجلى الصيغة الثانية في الآية الرابعة والستين من سورة آل عمران: ﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنَّا مسلمون﴾.

وبحسب الكاتب، فإن هاتين الصيغتين، الداعيتين إلى دين واحد في ظل المشترك الإبراهيمي، لم تجدا استجابة من أهل الكتاب الذين ستدور بينهم وبين متكلمي الإسلام جدالات طويلة لعدة قرون. وأساس المشكلة أن اليهودية، من جانبها، تحصر الدعوة الإبراهيمية على نفسها دون الدعوتين الأخريين. أما المسيحية فلم تر في الإسلام إلا هرطقةً عربيةً تهدف إلى استبدال المسيحية أو منع انتشارها بين ظهراني العرب.

إن كتابات يوحنا الدمشقي العائدة إلى العصر الأموي، وكتابات تيودور أبي قرة العائدة إلى العصر العباسي الأول، تقدمان الدليل على تزايد حدة الخلاف العقدي بين الأديان الثلاثة منذ السجالات الأولى في القرن الأول للهجرة. لقد أنكر الدمشقي انتماء الإسلام إلى الإبراهيمية، كما اتهمه بالدعوة إلى العنف والقول بالجبرية. ويرى بعض المؤرخين أن النقاش الإسلامي حول مسألة القدر في الفترة التاريخية نفسها يمكن عزوه جزئياً إلى تأثر المسلمين باتهام المسيحيين لهم بالجبرية. من جهتها، تزامنت كتابات تيودور أبي قرة مع ظهور واصل بن عطاء، مؤسس الاعتزال، وكان قد أخذ على عاتقه الرد على المسيحيين وبقية أتباع الفرق المخالفة للإسلام.

كما شكلت رسالة الجاحظ في الرد على النصارى سنة ٢٥٢ هـ ورسائل القاسم بن إبراهيم والكندي الفيلسوف وكتابات أبي عيسى الوراق أبرز الأمثلة على الردود التي أسهم بها المسلمون في السجال المحتدم بين الأديان الثلاثة. هكذا، بحسب الكاتب، انتقل النقاش الجدالي من محاولة جمع أتباع الديانات الثلاث تحت مظلة الإبراهيمية، في صدر الإسلام، إلى نفي يهودية ونصرانية إبراهيم وإثبات إسلاميته، في العصر العباسي.

وقد تضمنت الردود الإسلامية على المسيحية أربع مسائل رئيسية تمثلت في طبيعة المسيح، والأقانيم، ورواية الأناجيل، ونظام الكهنوت المسيحي. وكانت الغاية من هذه الردود إثبات خروج المسيحية على الوحدانية وعلى المنطق السليم. بالمقابل، لم يتوان المفكرون المسيحيون عن الرد على شبهات المسلمين -مثلما فعل يحيى بن عدي في رده على الوراق- وإن كانت ردودهم مشوبة بالحذر، ويغلب عليها الدفاع لا الهجوم.

يرى كاتب المقالة أن الجدال العقدي ظل مستعراً بين أتباع الأديان الثلاثة، وأن الدفاع عن المشترك الإبراهيمي ظل غائباً عن ثقافة جميع الأطراف خلال فترة الاستعمار التي شهدها القرنان الماضيان. بل وأدى استيلاء الغرب المسيحي على بلدان العالم الإسلامي إلى ازدهار ثقافة الردود التي رأت في الاستعمار وجهاً مسيحياً تبشيرياً. كما أحيت الظروف المصاحبة للاستعمار في الذاكرة الإسلامية الأهوال التي شهدتها إبان الحروب الصليبية.

ورغم ما اعترى العلاقة بين الديانات الثلاث من صراعات عبر التاريخ، إلا أن العقود السبعة الماضية شهدت توجيه عدد من الكنائس البروتستانتية والمفكرين الكاثوليك والمستشرقين دعوات مختلفة للحوار مع المسلمين. وبحسب الكاتب، فإنه على الرغم من جميع المساعي التي بذلت في هذا السياق منذ خمسينيات القرن العشرين، إلا أن التحول من الحوار الشفاف بين الأديان السماوية إلى تحقيق الائتلاف فيما بينها لم يكتب له الحدوث بعد. والسبب، برأيه، عائد إلى ثلاثة عوائق، أولها: مسألة حصرية الخلاص في شخص المسيح، وثانيها: حدوث أمرين جللين، أحدهما ثقافي، والآخر استراتيجي، هما أطروحة صدام الحضارات، وهجوم القاعدة على الولايات المتحدة عام ٢٠٠١، وثالثها: افتقاد المؤسسات الدينية والعلماء المسلمين للمبادرة.

ويدعو الكاتب في خاتمة مقالته للعودة إلى الأطروحة الإبراهيمية للقرآن، والتي يرى أن المسلمين قد تخلوا عنها «إلى حد بعيد»، وذلك في سبيل أن «تكون لنا حياة، وتكون حياةً أفضل».

faisalsalim@hotmail.com

تنامي الشعبوية في العالم المعاصر..المخاوف والتطلعات

• أسماء القطيبية

يتناول الباحث وأستاذ الفكر السياسي ياسر قنصوة في مقاله بمجلة التفاهم (الشعبويات اليمينية القومية والدينية في العالم المعاصر، الأسباب والتداعيات) مصطلح الشعبوية بداية ودلالته، وكيف استطاع هذا المصطلح تجاوز الكثير من الأُطر والنظريات السياسية لصالح خطاب جديد يحمل طابعا دينيا أو قوميا بتأييد واسع من أطياف المُجتمع. ويطرح الباحث العديد من الأسئلة حول هذا الخطاب ومدى رسوخ قاعدته، وصلابة رهاناته مبدياً الكثير من المخاوف حول مدى إمكانية الشعبوية في الحفاظ على التعددية، واحترام الحريات، والرأي الآخر في المجتمع. مستعرضاً عدة نظريات تفسر أسباب صعود الشعبوية اليمينية مُقابل المُمارسة السياسية التقليدية.

نشأت الشعبوية لتكون الحركة المُضادة لما يُطلق عليه أصحاب الفكر الجديد (النخبوية) أي تحكم النخبة في الحياة السياسية للدولة. ويرى الشعبويون أنَّ النخب السياسية هي مجموعة متنفذين يعتلون أبراجاً عاجية، مما يجعلهم بعيدين كل البعد عن واقع المحكومين ومطالب الشارع. ولعل من أقدم هذه الحركات حركة «إرادة الشعب» في روسيا ، و«الحزب الشعبوي» في أمريكا في القرن التاسع عشر، فقد حمل مؤسسو هذه الحركات على عاتقهم المطالبة بحقوق الفئات الأكثر عرضة للاستضعاف كصغار المزارعين، واضعين أنفسهم في صراع مُباشر مع المنظومة السياسية التي يعدونها أقلية غير مهتمة بمصالح الشعب، بل إنَّها معيقة لتقدم المجتمع بسبب أطماعها الرأسمالية، وأطماع الشهرة والمكانة الاجتماعية الرفيعة. وغالباً فإنَّ الشعبوية تتخذ من الجانب الديني أو القومي عنصراً ثابتاً في تحديد هويتها، مضمنة إياها خطابات مُجلجلة وشعارات رنانة تحث النَّاس على الالتفاف حولها.

ويطرح الباحث ياسر قنصوة في المقال عدة إشكاليات تتعلق بمبادئ الشعبوية، فهو يتساءل مثلا عن مصير المهاجرين والأقليات في حال نجحت الشعبوية في الوصول للحكم لكونهم لاينتمون للحركة ولايعنيهم خطابها. وإذا سلمنا جدلاً بأن الشعبوية تتسامى عن كل الاختلافات فإنها ولابد من أن تعين من يُمثل الشعب وبالتالي فإنَّ لهؤلاء الممثلين الأحقية في تحديد من هم الشعب؟ وماهي أولويات مطالبهم؟ والشعبويون عند هذه النقطة بالذات لا يختلفون عن النخب التي سعوا لإبعادها. كما يطرح الباحث إشكالية هامة تتمثل في قيم الشعب حيث يقول:» بناء على التصور الأخلاقي لفكرة الشعب فإنَّ الشعب لن يسمح بتعددية أخلاقية تسمح بالتنوع والتسامح، ومن ثم يتم فرض صورة وحدة الشعب الأخلاقية على نحو قسري، مع رصد كل التصورات والأفكار السياسية المتباينة واتهامها بالانحراف من منطلقات أخلاقية، مما يستدعي ضرورة إصلاحها ومعالجتها أو استئصالها إن لزم الأمر، حيث إنَّها تعد خروجًا عن المبادئ الأخلاقية الموحدة واللائقة بالشعب والوطنية الحقة من وجهة نظر شعبوية» ، ويبدو لي أنَّ الإشكاليات التي يطرحها الباحث حول الشعبوية نابعة من التخبط الذي يلحظه في الحركات الشعبوية القائمة على الحماس الجمعي العام، وهو ما يولد بالطبع الخوف من تنامي العنصرية وتضييق الحريات وتهميش الرأي الآخر من أجل الحفاظ على التأييد الشعبي. خاصة وأنَّ الشعبوية لاتحبذ الطرق السياسية التقليدية المُتمثلة بالبرلمانات والمجالس والتي يمكن أن تكون مؤشرا واضحا لمدى التقدم الحضاري، وفي نفس الوقت تعمل كسلطة رقابية، بينما غيابها سيسمح ربما لتمرير أهداف عن طريق شخصيات كاريزمية منحازة لآراء وأفكار معينة.

ورغم القلق الذي يبديه الباحث ياسر قنصوة حول صعود الشعبوية وتناميها في العالم المعاصر خاصة أوروبا، وسياسة الصوت الواحد الذي تعد به مقابل اليمين واليسار في السياسات التقليدية فإنَّه يتفهم هذا الإقبال الكبير نحو الشعبوية والتي يمكن تفسيرها من خلال ثلاث نظريات أولها نظرية الحرمان النسبي وهي ردة فعل فئات اجتماعية محددة جراء تجاهل مطالبها من النخب السياسية، فهي تقبل أي شيء عدا من يعتلون هرم العملية السياسية وبالتالي فإنَّ تأييدها للشعبوية هو رفض للخيار الآخر. أما النظرية الثانية فهي نظرية السياسة الجديدة وهي تعبر عن رغبة الشعب في تجربة نظام جديد عله يقدر على حل مشكلات اقتصادية واجتماعية لم تستطع الممارسات السياسية المتمثلة في الأحزاب حلها على مدى عقود. أما النظرية الأخيرة «نظرية الطلب الاجتماعي» فهي منطلقة من رغبة قطاعات كبيرة من المجتمع في الحفاظ على الهوية وقيم المجتمع ومبادئه وترى في الشعبوية طريقاً لذلك. وبالعودة للنظريات الثلاث فمن السهل ملاحظة أنها تضع آمالاً عريضة وتطلعات كبيرة حول الشعبوية، وتبدو الشعبوية المخرج الأخير والحل السحري خاصة لدى أولئك الذين يعولون عليها في الحفاظ على الهوية، وبالتالي فإنَّ بقاءها مرهون برضى المؤيدين الذين لا يملكون الأدوات المنطقية لقياس المؤشرات، بل يعتمدون على تجاربهم الشخصية ونظرتهم العامة للوضع. وهو ما قد يضع (الشعبويين السياسيين) في ضغط كبير يضطرهم لاتخاذ قرارات متسرعة من أجل مد الشارع بجرعات مُتواصلة من الرضا.

إنَّ صعود الشعبوية رغم كل المخاوف حولها دليل على ضعف المنظومة السياسية القائمة، أو ربما انتهاء صلاحيتها بعد عقود من إسهامها في التقدم الحضاري للأمم. وتنامي المطالبة بأنظمة شعبوية دليل على رغبة المجتمعات في المشاركة بشكل أكبر من أي وقت مضى في صنع القرارات خاصة، وأن السياسة لم تعد كما وصفها أفلاطون بأنها «شأن نخبة قليلة من الحكماء» بل صارت مُتاحة وقابلة للحوار والنقاش في الواقع وعبر الفضاء الإلكتروني بل صارت بعض النقاشات والحملات التي يُديرها العامة مؤثرة وحاسمة في اتخاذ القرارات في المجالس السياسية. وقد تكون الشعبوية لحداثتها تُعاني من بعض العراقيل سببها عدم وضوح المحددات لكنها بالتأكيد ستتخذ شكلها الواضح بمرور الزمن إذا ما حظيت بفرصتها في الحياة السياسية في عالمنا المعاصر.

asmaalqutibi@gmail.com

الشعوبية في تاريخ الإسلام الكلاسيكي

عبد الرحمن الحوسني

تحدث نبيل فازيو في مقاله المنشور بمجلة «التفاهم»، عن عدة أمور تتمحور حول مظلة الشعوبية في تاريخ الإسلام الكلاسيكي وتطرق أيضا لمعنى الشعوبية، وظهورها في المشرق العباسي، والأندلس.

وقال ابن قتية في فضل العرب ما يلي: «فإنها -الشعوبية- تدفع العرب عن كل فضيلة وتلحق بها كل رذيلة وتغلو في القول وتسرف في الذم وتبهت بالكذب وتكابر العيان وتكاد تكفر ثم يمنعها خوف السيف وتغص من النبي -صلى الله عليه وسلم- إذا ذكر بالشجا وتطرف منه على القذى وتبعد من الله قدر بعدها ممن قرّب واصطفى وفي الإفراط الهلكة وفي الغلو البوار»، يتعلق الأمر في حديث ابن قتيبة باتهام واضح للشعوبية بمعاداة العرب والحنق عليهم وعلى تاريخهم وتراثهم العريق، وهو الذي سمح باتهامهم بمعاداة الإسلام ونبيه؛ مما دفع كثيرا من الباحثين إلى اعتبار موقف ابن قتيبة حملة عنيفة وجارحة على الشعوبية.

ويبدُو من خلال تتبع تبلور فكرة الشعوبية في التجربة السياسية الإسلامية الكلاسيكية أنها ارتبطت بتشكل المجال السياسي الإسلامي وتطوره، بل ويُمكن أن نعدها مفارقة من المفارقات التي أفرزها هذا المجال، بحكم أن تصاعدها اقترن بلحظات اهتزاز دولة العرب المسلمين مع الأمويين في المشرق أولا ثم بعد ذلك في الأندلس.

إذن يتعلق الأمر بمحاولة للتفكير في وضعية هذا الآخر المغاير ثقافيا واعتباريا، لكنه يشارك العرب انتماءهم إلى الأمة والدولة ليصبح جزءا من عالمهم عندما يفتحون أرضه، يتحول إلى مولى ويضيق ذرعا بوضعه الجديد، ثم سرعان ما تقسو عليه الدولة و تثقل كاهلة بالضرائب وتدفعه إلى التكتل والاحتجاج، وتلبية نداء كل خارج عن سلطة الحاكم الأموي وسرعان ما ينجح في تولي مناصب مهمة كلما اقتربت الدولة من لحظة الأفول ليتحول إلى الفاعل الأهم في المرحلة التي ستليها.

أما في معنى الشعوبية، فمن الصعب ادعاء صياغة تحديد دقيق وواحد لمفهوم الشعوبية، ليس فقط بحكم ارتباطه بحركة سياسية واجتماعية وثقافية لم تدرك مستوى عاليا من التنظيم والتأطير، وظلت تعبر عن نفسها من خلال أشكال من الرفض لهيمنة العنصر العربي على الدولة، وإنما بالنظر إلى تباين المطلب الذي رفعه ممثلو هذه الحركة بين المطالبة بالتسوية بين العرب وغيرهم من الشعوب والإقرار بأفضلية هذا الشعب أو ذلك على العرب والتنقيص من قدرهم. وفي الأندلس ظهر ابن غرسية ووضع رسالته في الشعوبية ورد عليه كثير من العلماء. لذلك، نلاحظ أن الشعوبية كموقف وحركة ثقافية لم تكن منحصرة في المشرق العربي، وإنما كانت لها تجلياتها في الأندلس، خاصة في مرحلة المماليك كما هو بين من رسالة ابن غرسية وما أثارته من ردود عليها استمرت لمدة طويلة.

فتُشير الشعوبية إلى فريق من الناس لا يرون للعرب فضلا على غيرهم، بل يبالغون في ذلك فيذهبون إلى تنقصهم والحط من قدرهم حتى ألفوا في ذلك الكتب، وسموا بذلك لانتصارهم للشعوب التي هي مغايرة للقبائل.

فإذا كانت لفظة قبائل تشير إلى العرب -كما اعتقدوا- فكلمة شعوب تشير إلى من دخل الإسلام من غيرهم، والآية تساوي بين الفريقين، وعلى هذا فالعرب شعب والفرس شعب والروم شعب وهكذا وقد ذهب قوم إلى أنها مأخوذة من الشعوب في قوله تعالى: «يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم»، وقالوا: إن المراد بالشعوب بطون العجم وبالقبائل قبائل العرب، وهو تفسير في نظرنا غير صحيح، وأوضح دليل على ذلك أن العرب لم تكن تفهمه حين نزول الآية. ويرجح أحمد أمين ألّا يكون اسم الشعوبية قد أطلق على هذه الحركة إلا في العصر العباسي الأول، وهذا حكم من الصعب الأخذ به بسبب اختمار الجذور الأولى لهذه الحركة في الفترة الأموية تحديدا وهي الفترة التي اتسمت في نظر البعض بفشوّ قدر كبير من الحيف في حق الموالي الذين شكل الفرس جزءا كبيرا منهم.

والحال أن المضمون السياسي للشعوبية أمرٌ أدركه خصومها بشكل واضح، وما اتهامهم لها بالزندقة والسعي إلى هدم الإسلام وعقائده إلا علامة على ذلك، فقد سعت الحركات الشعوبية إلى إعادة ترتيب أوضاع الدولة الإسلامية وفق ما تقتضيه الهندسة الجديدة للمجتمع الإسلامي، والتي ما عادت تخضع للغالبية العربية وعصبيتها خاصة بعد فتح بلاد فارس وإفريقيا.

فمهما يكن من أمر، فإن الشعوبية في أساسها عبارة عن رد فعل على الاستهجان والتنقيص الذي مارسه العرب على غيرهم من مكونات العرب الاجتماعي السياسي في العهد الأموي خاصة، فعبرت عن طموح الموالي (الفرس، المولدين، الصقالبة... إلخ).

أما الشعوبية في المشرق العباسي، فيختلف الباحثون في تحديد بداية دقيقة لها بين من يربطها بنهاية الدولة الأموية وبين من يرى أنها لم تظهر إلا مع دولة بني العباس وخاصة في منتصف القرن الثاني الهجري، وذلك أن عداء الموالي الفرس للعصبية العربية كان رد فعل على «احتقار» العرب لهم في عز الدولة الأموية، وقد نقلت لنا المصادر العربية كثيرا من مظاهر الاستعلاء على الموالي وأبناء الإماء لعل أظهرها كان جهر الخليفة عبدالملك بن مروان باستهجانه لأبناء الأمَة على مسمع ابنه مسلمة الذي كان ابن أَمَة أيضا.

أما الشعوبية في الأندلس، فينقل لنا ابن عبدربه في العقد الفريد سجالا مداره على الشعوبه وفضل العرب بين المتعصبين للعروبة -ثقافة وتاريخا ولغة- وبين الداعين إلى التسوية المطلقة بين العرب وغيرهم من الشعوب، وقد خصص كتاب «اليتيمة في نسب وفضائل العرب» للحديث عن تاريخ العرب وأنسابهم، وأتى فيه على ذكر دعوى الشعوبية الذين يسميهم أهل التسوية، كما أورد ذكر اعتراضات ابن قتيبة في الموضوع وردود الشعوبية عليه كما على غيره من المتعصبين للعرب، دون أن ينتهي إلى موقف معاد للشعوبية الذين لم يخرجهم من دائرة الدعوة إلى التسوية، فلم يتهمهم بالزندقة ولا بنية إفساد الإسلام والقضاء على حكم العرب، واكتفى بنقل مقالة أهل التسوية كما صاغها أصحابها في المشرق.

وفي الختام، نستنتج مما تقدم أن الشعوبية كانت حركة ذات مضمون ثقافي واجتماعي وسياسي، دخلت في مواجهة مع العنصر العربي، وكان لها دورها البارز في خلخلة أسس دولة الأمويين، كما لعبت دورا مهما في تحديد معالم مرحلة ما بعد الدولة الأموية في الشرق كما في الأندلس.

abdarhman123681@gmail.com

المدن الفاضلة في الأزمنة الوسيطة

زينب الكلبانية

أتى حينٌ من الزمن على «اليوتوبيات»، وتماثلها بالعربي «المدن الفاضلة»، كانت فيه سوقها نافقة رائجة؛ واليوم كادت المدن الفاضلة بمختلف ألوانها أن تستحيل، منذ زمن غير يسير، إلى موضوع يثير الشبهة فلا يحظى بالثقة؛ وذلك سواء على المستوى الفلسفي، أو على المستوى السياسي. ولقد حدث أن استعمل المعاصرون ضد يوتوبيات الماضي ومدنه الفاضلة، السخرية سلاحا؛ فأنشأوا لليوتوبيات الكثير من التقليدات الساذجة المستهزئة، وتحدثوا عن مضادات اليوتوبيات على النحو نفسه الذي كان قد تحدث به القدماء عن «مضادات المدينة الفاضلة». ذلك كله في زمننا هذا الذي هو زمن الثقافة المعاكسة، وما بعد النزعة الإنسية وثقافة الإنترنت، وهذا ما أثاره الكاتب محمد الشيخ في مقاله المنشور بمجلة «التفاهم».

وأضاف أنه لا زال أمر هذا النحو من اليوتوبيات في ازدياد، حتى كتب أحد الباحثين المختصين في الفكر اليوتوبي: إذا ما نحن اعتبرنا أعمال الماضي العظيمة، بدا لنا أن جنس الكتابة اليوتوبي ما بلغ إلينا -معشر أبناء اليوم- إلا وهو متعب مُجهَد ومشوَّه في القرن الواحد والعشرين.

وقد أفرد الباحث الألماني ريتشارد ساج كتابا لهذا الأمر، كان عنوانه عبارة عن تساؤل إنكاري: «أهي» نهاية اليوتوبيا السياسية»؟ أَوَ لم يحدث لليوتوبيا ما كان قد حدث للميتافيزيقا، لما لاحظ الفيلسوف الألماني إمانويل كانط -في مقدمة الطبعة الأولى من كتابه الشهير «نقد العقل الخالص أنه «أتى على الميتافيزيقا حين من الزمن كانت تتسمى فيه ملكة العلوم»؛ لكنه سرعان ما أضاف: «واليوم، فإن الموضة الرائجة هي احتقار الميتافيزيقا، وازدراؤها. وهكذا ألفينا السيدة النبيلة - وقد هُجرت ونُبذت - ما تفتأ تشكو، ولسان حالها يردد مع هيكوبا: «بالأمس كنت العظمى بين الجميع، يشد أزري كثير من الأصهار والأبناء، وها أنذا اليوم منفية وخالية»»؟ وبالمناسبة، ألم يتحدث بعضهم عن نقد العقل اليوتوبي؟

أصبح موضوع فقدان المعاصرين الثقة في اليوتوبيات والمدن الفاضلة نفسه موضوع بحوث، وما زال ذلك ساريا، حتى أشرفت الباحثة الإيطالية المختصة في الأدبيات الطوباوية كارملينا إمبروشيو، على مصنف جماعي حمل من العناوين العنوان التالي ذا الدلالة بما نحن بشأنه: «أهي يا ترى» صلاة جنائزية على اليوتوبيا؟

ألم تتحول أحلام المدن الفاضلة وأخواتها إلى كوابيس؟ وألم تستحل رؤى اليوتوبيات الرغيدة إلى أضغاث أحلام جحيمية؟ وما الذي انتهت إليه التجارب الزراعية الشيوعية، الكلخوزات والسفخوزات، والقرى البيئية وفضاءات النحل الدينية والطوائف المذهبية، والتي كانت في أصلها يوتوبيات جماعية متمردة على فردانية الليبرالية، غير أن أمست كوابيس مفزعة؟ ذاك هو ما حمل أحد كبار المختصين في الفكر اليوتوبي ميكيل أبنسور، على أن يتساءل عما إذا كان قياسا على كلام المفكر الألماني أدورنو الشهير عن استحالة كتابة قصيدة شعر، بعد معسكرات الاعتقال والتعذيب النازية، يمكن القول بأنه أصبحت اليوم تستحيل كتابة يوتوبيا، أو رسم معالم مدينة فاضلة بعد ما شهده القرن العشرون من كوارث شديدة الاحتمال.

ألم يعد هذا الباحث نفسه إلى الحديث عن «استمرارية اليوتوبيا وبقائها»، بل وحتى إلى الكلام عن ثباتها، وعن مقاومتها؟ أو كما قال: يبدو عند أول النظر أن الكارثة إقامة عالم جحيمي، قد قضت بلا رجعة على الآمال التي كانت تحملها اليوتوبيا، لكن أليس قد تبين كذلك أنه لا يمكن إيقاف الإنسان على أن يستمر في تصور مجتمع آخر، ورباط اجتماعي آخر، بحيث يكون إنسانيا بصدق، وبحيث يملك حظوظ إخراج الإنسان من جحيمه؟

عديدة هي التعريفات التي عُرِّف بها الإنسان؛ لكن أحد أغرب وألطف وأعجب هذه التعريفات القول: إن الإنسان كائن حي بَنَّاءٌ للمدن الفاضلة، أو قيل بلغة الغرب: «حد الإنسان أنه حيوان طوباوي». بهذا عرفه أحد أبرز المختصين في الفكر الطوباوي ميكيل أبنسور، صاحب رباعية في الفكر الطوباوي، أشهر عنوانينها: «اليوتوبيا من مور إلى والتر بنيامين» و«الإنسان حيوان طوباوي» فكيف يراد مرة أخرى.

هناك نموذجان من العصر الوسيط: واحد إسلامي، والآخر مسيحي. وسنتحدث هنا عن المدن الفاضلة في الفكر الإسلامي، وعند إلقاء نظرة على الموضوعات التي خاض فيها أوائل فلاسفة الإسلام يظهر أنهم ما عنوا حق عناية في أنظارهم الفلسفية السياسية بمسألة «المدينة الفاضلة».

في المدينة الفاضلة قد يستغرب القارئ غير المستأنس بكتابات الفلاسفة العرب القدامى من كتاب يعد من أشهر كتب الفلسفة السياسية الإسلامية، ويبدأ في قراءة فصوله وموضوعاته، فيجدها على التوالي: القول في الموجود الأول (الله)، وفي نفي الشريك والضد والحد عنه، وفي كونه عالما حكيما وحقا وحيا وحياة، وفي عظمته وجلاله ومجده، ثم يشرع في الحديث بعد هذا الحديث المستفيض عن الرب عن العالم؛ وذلك بالحديث عن كيفية صدور الموجودات عنه، والحديث عن مراتب الموجودات، ثم يعرج على الحديث عن الفلسفة الطبيعية، بعد الإلهية؛ وذلك بالحديث عن الحركة والصورة والمادة والهيولى، فالحديث عن الإنسان وأجزاء نفسه وقواه الناطقة (العقل)، ثم الحديث عن الإرادة والاختيار والسعادة، فالحديث عن سبب المنامات وعن الوحي وعن رؤية الملك، وبعد أن يمضي من الكتاب قرابة ثلثه ها نحن أولاء مع التأسيس، لا اللاهوتي هذه المرة؛ وإنما الاجتماعي والسياسي للمدينة الفاضلة؛ وذلك في الفصل المعنون بعنوان: القول في احتياج الإنسان إلى الاجتماع والتعاون. لكن واقع الاستغراب هذا قد يزول حين يمضي القارئ في الكتاب قراءة إلى الفصل المعنون بـ: القول في الأشياء المشتركة لأهل المدينة الفاضلة، ليكتشف فجأة أن في الكتاب ضربا من الدور؛ وذلك لأن هذه الآراء المعنية هنا (اللاهوتية والطبيعية والنفسانية) هي بالذات ما استهل به الفارابي كتابه، ومنها استمد الكتاب عنوانه؛ إذ لا يتعلق الأمر بالمدينة الفاضلة، وإنما بآراء أهلها.

والحال أننا كما لم نعرف منه إن كانت المدينة الفاضلة قد وجدت في الماضي، أو قد توجد فيما يستقبل من الزمان، فكذلك لم نعلم منه إن هي كانت المدن المضادات للمدينة الفاضلة قد وجدت أم لا، وهذه المدن عنده هي على الترتيب:

- «المدينة الجاهلية»، وقد سميت بذلك لجهل أهلها بمعنى السعادة، مع ملاحظة أن الفيلسوف هنا هو الذي يحدد للناس ما الذي ينبغي أن تكون عليه سعادتهم، فلا يتعلق الأمر بتقاطعات آراء بين مجموعات من البشر في تصورهم لمعنى السعادة، وإنما بسعادة تحدد من أعلى، ولا يعرف أهل المدينة الجاهلية معنى «الخير» الحق (السعادة) وإنما كل ما يعرفونه هو الخير الشبيهي السعادة الدنيوية المتمثلة في سلامة الأبدان، وفي اليسار، وفي التمتع بالملاذ، وفي التطرح للهوى، وفي التكرم والتعظم، هذه هي -عند أهل المدينة الجاهلية- السعادات المطلوبة، وسعادة السعادات عندهم أن تجتمع ولا تتفرق، وأضداد هذه السعادات عندهم هي الشقاوات، آفات البدن، الفقر، عدم الاستمتاع، الحيلولة بين الفرد وهواه، انعدام التكريم وغياب التعظيم. على أن المدينة الجاهلية ما كانت على نمط واحد، وإنما هي على أنماط:

- «المدينة الضرورية»، وهي التي يقتصر أهلها على الضروريات، من مأكول ومشروب وملبوس ومسكون ومنكوح، فلا يتجاوزونها. و«المدينة البدالة»، وهي التي غاية أهلها تحقيق اليسار واستجلاب الغنى. وكذلك «مدينة الخسة والشقة»، وهي التي ما قصد أهلها سوى التمتع بالملاذ (المأكول والمشروب والمنكوح) والتعاطي إلى الهزليات واللعبيات. وأيضا «مدينة الكرامة»، وهي التي قصد أهلها أن يصيروا مكرّمين مذكورين مشهورين بين المدن وممجَّدين معظَّمين بالقول وبالفعل وبعضهم لدى بعض. و«مدينة التغلب»، وهي المدينة التي غاية إرادتها الاستقواء على غيرها وقهره طلبا للذة الغلبة. و«المدينة الجماعية»(الديمقراطية) التي يسعى أفرادها إلى الحرية بالأولى.

- «المدينة الفاسقة»، وهي المدينة التي معتقدها معتقد أهل المدينة الفاضلة وفعلها فعل أهل المدينة الجاهلية. و«المدينة المبدَّلة»، وهي عنده غير المدينة البدالة، وقد سميت مبدلة لأن آراء أهلها تبدلت عن آراء المدينة الفاضلة وأفعالها بحيث استحالت هي إلى ما يناقضها.

وأخيرا.. «المدينة الضارة»، وهي مدينة الخروج عن المعتقد الأساس.

zainbalkalbany1212@gmail.com

إدارة أزمة التفرق والفتنة في الكتاب والسنة

• أحلام المنذرية

التفرقة والفتنة كالنَّار في الهشيم متى ما سكنت مجتمعاً أماتت تقدمه؛ لذلك جاء الإسلام كالبوصلة تحدد اتجاهات السير لإدارة مثل هذا النوع من المشكلات في المجتمع لضمان تقدمه. نتطرق في هذا المقال لأهم ما ذكره الكاتب كيان يحيى في بحثه «التفرق والفتنة ومُعالجتهما في الكتاب والسيرة النبوية» المنشور في مجلة التفاهم.

التفرق والفتنة في اللغة والاصطلاح:

(التفرق): مصدر على زنة (التَّفعُل)، من الفعل (تفرق يتفرق)، ومادته تدل على الفصل بين الشيئين. أما الفتنة: مصدر من الفعل (فتن، يفتن) والفتنة، العذاب وأن يفتن الله قوماً: أي يبتليهم، والفتن: ما يقع بين الناس من حروب.

التفرق والفتنة ومعالجتهما في الكتاب والسيرة النبوية

نصَّ ابن قيم الجوزية على أنَّ المراد بالفتنة إنما يعرف بالسياق والقرائن وبحسب ما أضيف إليه في مواضع ورودها، فقال: وأما الفتنة التي يضيفها الله سبحانه إلى نفسه أو يضيفها رسوله إليه، كقوله: (وكذلك فتنا بعضهم ببعض)، وقول موسى: (إن هي إلا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء)، وهي بمعنى الاختبار والابتلاء من الله لعباده بالخير والشر، بالنعم والمصائب، فهذه لون، وفتنة المشركين لون، وفتنة المؤمن في ماله وولده وجاره لون، والفتنة التي يوقعها بين أهل الإسلام لون آخر.

تصاحب (التفرق) و(الفتنة) في الكتاب والسيرة النبوية

يحدد اللغويون المعاصرون وسائل تفسير المعنى في المعجمات بخمسة أنواع هي: التفسير بالمغايرة، والتفسير بالترجمة، والتفسير بالمصاحبة والتفسير بالسياق، والتفسير بالصورة. والذي يهمنا من هذه الوسائل التفسير بالمصاحبة الذي كتب عنه من علمائنا القدماء الجاحظ ،إذ قال: «وفي القرآن معانٍ لاتكاد تفترق، مثل الصلاة والزكاة، والجوع والخوف، والجنة والنار، والرغبة والرهبة، والمهاجرين والأنصار، والجن والإنس»، بافتراض أن اللفظ يكتسب جزءا من معناه بمصاحبته لفظا آخر.

أمثلة تصاحبهما في الكتاب:

يذكر الكاتب عدة أمثلة نذكر منها قوله تعالى: (قال فإنَّا قد فتنا قومك من بعدك وأضلهم السامري)، وقوله تعالى بعد ذلك: (إني خشيت أن تقول فرقت بين بني إسرائيل ولم ترقب قولي). فالتصاحب هنا صريح بين فتنة بني إسرائيل بعبادة العجل بعد ذهاب موسى عنهم للقاء ربه، وتفريق شملهم خشية هارون عليه السلام، فلم يزد على أن ذكرهم بأنهم إنما فتنوا بالعجل وأن ربهم هو الرحمن، فكان ما كان من عدم استجابتهم لدعوته وبقائهم على غوايتهم، فلما جاء موسى ورأى ضلالهم عاتبه بشدة، فاحتج عليه بخشيته، تفريق شملهم وكلمتهم، فكف عنه موسى عليه السلام. ويلحظ هنا أنَّ هارون لم يسكت عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بل مارسهما بحكمة ودعوة بالتي هي أحسن، ولكن حين رأى خرقهم وإصرارهم على باطلهم خشي أن يؤدي الاستمرار في الإنكار عليهم إلى انفراط عقدهم وتبددهم.

أمثلة تصاحبهما في السيرة النبوية:

نذكر منها موقف الرماة المشهور، إذ نظم الرسول صلى الله عليه وسلم صفوف جيشه جاعلا ظهورهم إلى جبل أحد ووجوههم تستقبل المدينة، وجعل خمسين من الرماة بقيادة عبد الله بن جبير فوق جبل عينين المُقابل لأحد وقال لهم: (إن رأيتمونا تخطفنا الطير فلا تبرحوا مكانكم هذا حتى أرسل إليكم، وإن رأيتمونا هزمنا القوم وأوطأنا لهم فلا تبرحوا حتى أرسل إليكم). بيد أنَّ هؤلاء الرماة لما رأوا المُسلمين قد كشفوا المشركين عن المعسكر وركبوا ظهورهم يقتلون ويغنمون اختلفوا فيما بينهم، بشأن ترك مواقعهم للمشاركة في مطاردة العدو، وأخذ حصتهم من الغنائم، وهو ما مال إليه أغلب الرماة، وهو ما رآه قائد الرماة عبد الله بن جبير، فكان ما كان من تمرد الجنود على قائدهم وتركهم مواقعهم، والتحاقهم بسواد الجيش للمُشاركة في جمع الغنائم، وبقاء ابن جبير وحده على الجبل مع نفر دون العشرة بقوا في أماكنهم. وبذلك دارت الدائرة على المسلمين، وانقلب نصرهم إلى هزيمة بعد أن انتقضت صفوفهم وعمتهم الفوضى.

وسائل تعامل الكتاب والسيرة النبوية مع التفرق والفتنة قبل وقوعهما:

الحفاظ على وحدة الصف: وحدة الأمة المُسلمة هي صمام الأمان لوجودها والضامن لديمومتها وعدم تفرقها، قوله تعالى: (إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا رب فاعبدون).

ب - إشاعة مفهوم التعددية: فالتعددية تنوع مؤسس على تميز وخصوصية، فهي لذلك لا يُمكن أن توجد إلا في مُقابلة الوحدة والمجتمع.على أن ما يهمنا في هذا المقام هو مفهوم التعددية الدينية وتكييفه الإسلامي، فلهذه العبارة معنيان: أما المعنى الأول فيغلب عليه الطابع الاجتماعي أو السياسي العام، وهو تعايش المعتقدات الدينية المتنوعة المختلفة والأديان بمفهومها الواسع في وقت واحد، مع بقاء مميزات كل منها وخصائصه. وأما المعنى الآخر، فهو أشيع في البيئات الغربية المهتمة بدراسات الدين وفلسفته، ويعبر عنه فيلسوف الدين جون هك بقوله: (اتضح لي من حضوري العرضي للعبادات في المسجد والكنيسة والمعبد أن الشيء نفسه في أساسه الذي يحدث في الكنيسة المسيحية يحدث فيها كلها؛ أعني أنَّ البشر يفتحون عقولهم لواقع إلهي أعلى، يعرف بأنَّه الخير وبأنه الآمر بالاستقامة وبالمحبة بين البشر).

ويضيف الكاتب أن المنظور الإسلامي للتعددية الدينية لا يقر تذويب الحقيقة وتمييعها، لكن في إطار التعايش مع الأديان الأخرى، الذي يتجاوز منطق العدل والإنصاف، ومن تجليات هذا المنظور تحريم الإكراه على العقيدة أو الدخول في الإسلام، قال تعالى: (لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي).

ت - تثبيت مبدأ الوسطية:

ومما لا شك فيه أن الوسطية ضمانة للمجتمعات المسلمة من الانزلاق في بعض مظاهر الغلو، كاستسهال التكفير، وفي الوقت نفسه على عدم الانجرار إلى فتنة استسهال التكفير الكفيلة بتمزيق الأمة وتفريقها لشبهات عارضة، فالتكفير يُؤدي إلى استسهال سفك الدماء، وقيام الحرب الطاحنة.

ث - منهج التبين والتثبت: حرص الإسلام على تبنيه في مواجهة الأخبار والشائعات، إدراكاً منه لما للكلمة المنقولة من خطر قد يُؤدي إلى فتن لا يعلمها إلا الله.

ج - الأخذ بالظواهر وترك السرائر: يُعد الركون إلى الظواهر وعدم محاكمة البواطن مبدأ مكملاً لمنهج التبين والتثبت وامتدادا طبيعيا له، فعلى الأفراد والجماعات مراعاة صورة الدين وأهله لدى الوقوف طويلا أمام إغراءات الحكم على النيات وإملاءات اتهامها من غير بينة ولا دليل.

وسائل تعامل الكتاب والسيرة النبوية مع التفرق والفتنة بعد وقوعهما

أ- إدارة الأزمات واحتواؤها: لفظ (إدارة) يوحي بالمواجهة بالصرامة حينا وبالليّن حينا آخر، أو من صرف أطراف التحدي إلى وجهة أخرى مما يمكن أن يسبب فتنة أو أزمة.

إصلاح ذات البين: فالإسلام دين واقعي لا ينظر بمثالية إلى الأمور، ولذلك تجده يفترض أحداثا ووقائع يمكن أن يكون المسلمون أطرافا فيها، على الرغم من كراهة الإسلام لذلك، وتشديده على عدم وقوعه، ولذلك تجده يفترض إصلاح ذات البين في حالتين خطيرتين، تتعلق إحداهما بوقائع يمكن أن تؤدي إلى هدم نواة الجماعة المسلمة الواحدة (الأسرة)، وتتعلق الأخرى بنشوب الحرب بين جماعتين اثنتين من المسلمين.

إنَّ قيام المُجتمعات على الفتن يؤدي إلى تفرقها وتمزقها ويحد من تطورها وتقدمها، وعلى كل واحد منّا أن يقطع كل ما من شأنه أن يؤدي إليهما.

ahlam.squoman@hotmail.com

خطوات الإصلاح نحو مجتمعات معرفية متقدمة

موزة الخاطرية

يفتتح عبد الحميد عشاق أستاذ الدراسات الإسلامية ونائب دار الحديث بالمملكة المغربية في مقدمات الإصلاح بين جدلية الوعي وقوانين التاريخ الخطوات العامة التي لا بد أن تتبعها أي أمة ترغب بالإصلاح من حالها لمواكبة قطار التطور التكنلوجي والصناعي وتغيير حالها الاقتصادي والمعرفي.

ويرى عبد الحميد أولى خطوات أي مشروع إصلاحي هو تحديد عناصر القوة من خلال بناء رؤية قائمة على البصيرة بعيدًا عن الضغوط الخارجية والداخلية حتى لا يكون الإصلاح مؤقتًا أو شكليًا، بالإضافة إلى وضع استراتيجية تُبنى على ثلاثة أزمنة وهي الحاضر والماضي والمستقبل وأن تكون لها ثلاثة أبعاد أولها الإدراك لما يدور في الداخل والخارج والتنبؤ بالمتوقع، وأن يكون هناك إعداد جيد للاستراتيجية برصد ما يكفي لها من الموارد والإمكانيات ومن ثم الحزم والالتزام بالتنفيذ والتقييم.

وأول عناصر القوة هو التسلح بالمعرفة المحملة بالبيانات والمعلومات والأفكار وكل ما يحمله الإنسان من رموز دلالية أو تاريخية، فالمعرفة معيار أساسي لأي توجه إصلاحي في الفرد والمجتمع والمؤسسة والأمة، والملاحظ في مجتمعاتنا العربية والإسلامية وجود فجوة في المعرفة بين المجتمعات نفسها ومع الدول المتقدمة في الصناعة والتكنلوجيا.

والثروة الأخرى بجانب المعرفة هي الاقتصاد والمال، فهما وجهان لعملة واحدة. المعرفة تدير المال باتزان واعتدال وتحول النظام الاقتصادي من الاستهلاك إلى الإنتاج وتجنب الرأس المالية المفرطة. فالاقتصاد المعرفي مورد لا ينضب ينوع الطاقات الإنتاجية ويوسعها ويحقق الاكتفاء الذاتي ويولد فرص العمل مما يؤدي إلى تحسين المستوى المعيشي للفرد.

ولا يكتمل الإصلاح إلا بخطوات تقوم على العدل والحرية والشورى أي حسن التنظيم المؤسسي وذلك بسن التشريعات والقوانين التي تكفل حقوق الأفراد والأسرة والعادات وخصوصيات المجتمع.

وتبدأ فعالية هذه العناصر إذا وجدت إرادة لدى الشعوب والرغبة في الإصلاح يصاحبها تنظيم في توجيه الطاقات نحو خدمة المجتمع والإحساس بالمسؤولية، وإعطاء الشعوب الشعور بالعدل والإنصاف والتنعم بالاستقرار. ولأجل الحفاظ على هذا الشعور وعدم انزلاق المجتمعات نحو الانقسام والتشتت لابد من إيجاد مؤسسات مدنية تتوسط بين الأفراد والدولة.

والعنصر الآخر في خطوات الإصلاح هو امتلاك قدرة دفاعية قائمة على الاستثمار في مجال البحث العلمي بمختلف مجالاته ومن أهمها العمل على العناصر المنتجة للتكنلوجيا الحربية، والصناعات العسكرية لتأسيس جيش دفاعي عصري يمتلك قوة داخلية وخارجية.

وصول الدولة إلى التقدم الصناعي والتكنلوجي ما هو إلا نتيجة توليفة قائمة على اقتصاد المعرفة وامتلاك البصيرة في إعداد الرؤية، واستراتيجية منظمة تكفل حقوق الأفراد والمجتمع وتحقق العدالة الاجتماعية، وامتلاكها لقيادات مرنة تتقبل وتنبي الأفكار الخلاقة والإبداعية وتعتمد على البحوث العلمية وبنوك الأفكار.

نستشف من خلال اطلاعنا على العناصر الخمسة للبدء بالإصلاح بأن مجتمعاتنا أهملت العلم والمعرفة والبحث العلمي وتوجهت نحو الاستهلاك دون الإنتاج فأصبحنا نفتقد إلى عنصر الاعتماد على الذات.

وعلى الرغم من كل ذلك فإن إرادة الشعوب العربية طالبت بالإصلاح وبالتحديد في العقد الأول من القرن الواحد والعشرين ولكن موجة المطالبات بالإصلاح والحق في الحرية عن التعبير والعدل أغلبها كان نتيجتها الإجهاض والدمار لتلك الشعوب ولكن في المقابل كانت هناك إصلاحات في بعض الدول حركت الحكومات للتغيير في استراتيجياتها ورؤيتها بإشراك أفراد المجتمع في وضع خطوات الإصلاح.

ينتقل بنا عبد الحميد في مقدمات الإصلاح إلى الشرارة التي ينطلق منها الإصلاح وهي عبارة عن ثلاثة أسئلة، السؤال الأول سؤال التفكير أي عقل الإصلاح، الثاني سؤال التعبير أي خطاب الإصلاح ومن ثم سؤال التدبير أي فن الإصلاح.

في سؤال التفكير يكون العمل بعقلٍ مُصلح يستطيع أن ينقل المجتمع من حالة الغياب العام إلى الوعي المتجدد وذلك باعتماده على رؤية فاحصة متسلحة بالبصيرة وقادرة على رصد مشكلات المجتمع وتحليلها تحليلًا علميًا ومن ثم ابتكار حلول عملية.

وكل عقل مُصلح يملك تفكيرا استراتيجيا تكتيكيا شاملا قادرا على التصدي للمشكلات بعد فحصها والتعمق فيها، و يستطيع الإحاطة والإلمام بما يحدث داخليًا وخارجيًا، وقادر على استكشاف المُغلق والمختبئ، ولديه المرونة في تقبل الأفكار والمناهج الجديدة وحريص على تحقيق الإنجاز دون الإلحاح المفرط فيه.

سؤال التعبير أو «خطاب الإصلاح»

اللغة المستخدمة في الإصلاح هي أن يتوافق القول مع العمل، ولا يمكن الحديث عن الإصلاح في التعليم والتعليم غير مُفعل، ولا يمكن الحديث عن إصلاح الدستور وسلوكنا مخالف. وليدرك كل راغب في الإصلاح أن اللغة لها سلطة مادية ورمزية ومعرفية قائمة على التعلم مدى الحياة، وأيًا كان شكل هذه اللغة بيولوجية أم برمجية اصطناعية أو جينية ، فلا بد من إيجاد لغة قادرة على التعبير عن الإصلاح تنظيرًا وتعليمًا ومعجمًا واستخدامًا وتوثيقًا وإبداعًا.

سؤال التدبير « فن الإصلاح»

حسن التدبير هو فنٌ يتمثل في القدرة على توظيف الموارد المالية والبشرية والمادية لبلوغ أهداف الإصلاح، وهذا ما انتهجته دول شرق آسيا في بناء الإنسان من أجل إنتاج رؤوس الأموال.

لربما نحن بحاجة إلى تحديث منظومتنا التعليمية من أجل أن نبني الإنسان لكي يكون قادرا على إنتاج رؤوس الأموال وأن يتحول من مستهلك إلى منتج، وهناك رؤى واعدة في بعض المجتمعات العربية لإحداث ثورة في مجال التعليم، من خلال التوجه إلى الاستثمار في مجال التكنلوجيا والتقنية، وتحديث الأنظمة بما يتناسب مع المرحلة لمواكبة هذا التطور وسد الفجوة بيننا وبين الدول المتقدمة الأخرى.

إهمال المعرفة والعلم والبحث العلمي ومحاربته وعدم القدرة على حسن التدبير أو حتى التعبير هو الذي جعل مجتمعاتنا العربية ضمن الدول النامية المتأخرة في مجالات عديدة رغم امتلاكها لثروات هائلة تفوق الدول العالمية المتقدمة، ولكن أيضًا أحد أهم عناصر الإصلاح هو الإرادة في التغير من حال إلى حال أفضل.

mozaalkhatri93@gmail.com

إشكالية الثنائيات التاريخية

• زهرة السعيدية

كتب محمد عُلا مقالاً بعنوان «الثنائيات في القرآن الكريم وجوانب التدافع والتكامل»، في مجلة «التفاهم»؛ ناقش فيه نماذج الثنائيات الوجودية التي ترتبط بالكون والوجود، والثنائيات الاختيارية المرتبطة بنزوات ودوافع الإنسان. كذلك تحدث الكاتب عن الثنائيات التي صنعها التاريخ وتعاقب الحضارات، واقترح أخيراً مبدأ التكامل والدافع بين أطراف الثنائيات المعقدة كثنائية الأصالة والمعاصرة، الواقع والمثالية، التجديد والواقع، لحل أزمة الفكر العربي.

ويُقصد بالثنائيات هنا الألفاظ والدلالات التي يرتبط بعضها ببعض لما يجمع بينهما من علاقات ومتقابلات؛ سواء كانت مادية أو معنوية. ذكر الكاتب في مقاله أمثلة لا نهائية على الثنائيات في مكونات الكون، منها: الذكر والأنثى، الخير والشر، النور والظلام، الروح والمادة...وغيرها. وقد اقترح أن هذه الثنائيات تعتبر المحدد الأساسي لمسار التاريخ والتقدم الحضاري وذلك بسبب دأب البشر على تحصيل الأطراف الخيّرة من هذه المتقابلات «(الآخرة، الخير الإيمان، النور ...)»، وتجنب أطرافها السيئة » المتّسمة بالمحدودية والانقطاع (الدنيا، الشر، الكفر، الظلام ...)». ويُواصل الكاتب ويقول إن الإنسان وطبيعته تتكون من كلا طرفي الثنائيات، حيث لا يمكن أن يعيش حياة يسيرة إلا إذا ذاق مرارتها، ولا يمكن له أن يكون اجتماعياً إلا إذا كان منفرداً، ولا سعيداً إلا إذا عانى الهم والكرب. ما يقصده الكاتب هنا أن على الإنسان أن يعيش ويجرب الشيء وضده حتى يقترب من المثالية.

الثنائيات في القرآن

ويقول الكاتب إنه مما لا شك فيه أنَّ القرآن يقرّ بالثنائية في العديد من الآيات، منها «ومن كل شيءٍ خلقنا زوجين»، فقد صور القرآن وجود الإنسان وحياته ومصيره بعد الموت في إطار ثنائي صارم ذي شقين لا يقبل أي عامل ثالث. نرى هذا التصنيف في كل تفاصيل القرآن بدءاً من ثنائية الحياة والموت مروراً بتصنيف البشر إلى فريقين، فريق المؤمنون الذين يتصفون ضرورةً بالرقة والعزة وصفاء القلوب، وفريق الكفار الذين يصفهم القرآن عادة بالضلال والذلة والقسوة وموت القلوب، وبالطبع ثنائية الجنة والنار في الحياة ما بعد الموت. الثنائيات في القرآن تنقسم إلى نوعين أساسين؛ الأول أسماه الكاتب الثنائيات الوجودية وهي التي وجدت مع وجود الإنسان الذي لا علاقة له في إحداثها ومن هذه الثنائيات نموذج الخالق والمخلوق، والإنسان والطبيعة، أما النوع الثاني فهو الثنائيات الاختيارية وهي تتعلق بالإنسان وقيمه. يقول الكاتب إن نزوع الإنسان وتوجهاته «لم تسلم من تقسيم ثنائي صارم» لا يستطيع معها أن يوفق بين أطرافها أو يجمع بينهما. منها الثنائيات التي تتعلق بالأخلاق مثل الكذب والصدق، والصواب والخطأ. إنَّ الإشكالية في هذا النوع من الثنائيات هي أن الميل إلى أحد أطرافها يعتبر أمرا نسبيا يتعلق ببيئة الإنسان وثقافته والمبادئ التي نشأ عليها، فما أعتبره أنا صوابا ومنطقيا قد يعتبره الآخر باطلا. لذلك يقترح الكاتب أن تكون المرجعية الدينية هي المحدد الأساسي لقيم الإنسان واختياراته.

الثنائيات التاريخية

نشأت الثنائيات التاريخية على غرار الثنائيات الوجودية والثنائيات الاختيارية، نتيجة «عوامل وظروف حضارية ومعرفية»، كان سببها تصادم التوجهات والأفكار المختلفة والاحتكاك بالحضارات والفلسفات الأخرى. أسهمت هذه العوامل في إذكاء الصراع بين هذه المتضادات التاريخية، من قبيل الدين والعلم، الدين والدولة، الأصالة والمعاصرة، الإسلام والعلمانية. يقول الكاتب إن الفكر العربي الحديث قد أفرط في زج هذه الثنائيات في مختلف مجالات المعرفة إلى درجة أصبحت فيها الحياة الفكرية مكسوة بصبغة متطرفة لا ترى من الصورة الكلية إلى جزءا بسيطا، ونتج عن ذلك أن أصبح العلم مثلاً مناقضا للدين، والنقل مناقضا للعقل، والعلمانية مناقضة للإسلام وما إلى ذلك. يواصل الكاتب ويقول إن الانفصال بين هذه الثنائيات لن يجد له معنى إلا في الفكر الذي «تجزأت معارفه»، ويقترح أن يكون هنالك منهج قويم تتكامل فيه هذه الثنائيات حتى نتمكن من بناء معرفة علمية وعملية.

عوامل ظهور الثنائيات التاريخية

هُناك ثلاث لحظات أساسية أدت بصورة مباشرة وغير مباشرة إلى ظهور هذه الثنائيات في الفكر الإسلامي، كان أولها موت النبي محمد وانقطاع أخبار السماء؛ مما اضطر الصحابة إلى البحث عن طرق أخرى لحل الإشكاليات التي واجهوها فعمدوا إلى الرأي وهو «اختيار حُكم بناء على القواعد العامة للدين»، حدثت بعدها خلافات وأحداث تاريخية فظهرت حينها ثنائية الأثر والرأي.

أما اللحظة الثانية، فقد ظهرت مع بداية الاحتكاك مع التراث اليوناني الذي حدث في القرن الثالث الهجري حينما بدأت حركة ترجمة الفلسفة والعلوم اليونانية في الازدهار، وانتشرت إلى مختلف المدن الإسلامية على أيدي الفلاسفة وتلامذتهم، وتوسعت حتى شملت مجالات شتى، وفي أثناء ذلك حدثت «صراعات سياسية واجتماعية وحركية كلامية (نسبة إلى علم الكلام) خصوصاً في جانبه العقلي»، وبدأت ملامح الحضور اليوناني بالظهور جلياً في الفكر الإسلامي، حيث اهتم الفلاسفة المسلمون كثيراً بتوضيح مواقع الاتفاق والاختلاف مع الفلسفة اليونانية، وقد أعجب الفقهاء بالمنطق «إلى حد شرحه بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية». برزت حينها ثنائية العقل والنقل، أو الحكمة والشريعة وأهم معالمها هي محاولة ابن رشد في الموافقة بين الشريعة والفلسفة في كتاب «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال»، ثم ظهر بعدها العديد من الكتابات التي تناقش هذه الثنائية.

بعد الحداثة الأوروبية وما انطوت عليه من منجزات علمية وتكنولوجية وعسكرية، وكذلك سقوط العالم العربي ضحية للإمبريالية وصدام مجتمعاتنا التقليدية مع الأفكار الحداثية. ظهرت ثنائيات التراث والتحديث، الأصالة والمعاصرة والعلمانية والإسلام التي أدت إلى إشكاليات وصراعات فكرية حتى هذه اللحظة. يعتب الكاتب على محاولات بعض المفكرين العرب في استيراد التجارب الأوروبية التي عاشتها تلك الدول خلال القرون الوسطى نتيجة الصراع بين الدين والدولة دون وجود «مسوغ تاريخي أو مبرر سياسي» في العالم الإسلامي. لا أتفق شخصياً مع وجهة نظر الكاتب في هذا الشأن، فهذا الصراع بين الفريق الذي يدعو إلى الأصالة والمحافظة والفريق الذي يدعو إلى التجديد قد يكون نتيجة طبيعية ومرحلة لا بدّ منها في طريق الوصول إلى التكامل والتدافع (إذا كان ذلك ممكناً من الأساس). وكذلك لا أتفق مع الكاتب في أن الصراع بين الدين والدولة ظهر في العالم الإسلامي مع صدمة الحداثة الأوروبية، فقد عرف الإسلام هذه الصدام منذ زمن طويل جداً حينما ولى معاوية ابن أبي سفيان نفسه على السلطة السياسية. ما يمكن قوله أخيراً هو أن اقتراح محمد أركون بـ«إعداد نظرية شاملة للروابط بين الدين والسياسة من خلال النموذج الإسلامي» هو الحل الأكثر عملية لمعضلة الثنائيات التاريخية.

Zahra.alsaidi09@gmail.com

الحركة الإسلامية ليست بديلا عن الأمة.. والجماعات ليس بديلا عن الشعب

• أم كلثوم الفارسية

نتناول في مقالنا هذا ما طرحه الكاتب صلاح الدين الجورشي، في مجلة «التفاهم»، تحت عنوان «الحركات السياسية-الدينية في الإسلام المعاصر»، والذي وضح فيه بعض النقاط الأساسية لفهم تاريخ الحركات الدينية وأسباب انهيارها؛ حيث لا يكاد يختلف اثنان على أن ظاهرة «الإسلام السياسي» تعدّ اليوم من القضايا المحورية، التي تفرض نفسها على مائدة البحث العلمي، ولا يقتصر هذا الاهتمام على المسلمين أنفسهم، بل أيضًا نجد الاهتمام ذاته في الدراسات الأكاديمية الغربية، حيث نلاحظ أن الغرب أفسح حيّزًا من اهتمامه لمناقشة هذه الظاهرة ودراستها بعمق وجِدة، سواء تلك الدراسات الغالبة التي تصنّفها كخطر يهدّد الغرب وحضارته الحديثة، أو تلك التي تلتزم بالموضوعية وتكتفي بدراستها كظاهرة «اجتماعية - سياسية» بغض النظر عن الموقف المعلن منها.

وفي مقدمة ظاهرة الإسلام السياسي، تأتي الحركات الإسلامية التي تسعى لتقديم معالجات للمشكلات المعاصرة بنظريات واجتهادات ترتكز إلى النصوص والقيم والمبادئ الإسلامية المقدّسة، ولا تستهدف تغيير الأفكار فحسب، وإنما تسعى أيضًا لإنجاز ذلك التغيير على أرض الواقع، فهي تمتلك مشروعًا سياسيًّا يستهدف التغيير السياسي والاجتماعي عبر خطط منظمة، وفقًا لباحثين فإن «الحركة الإسلامية في مفهومها الواسع، تضمّ جميع الأفراد والجماعات التي تسعى لتغيير مجتمعاتها عن طريق اشتقاق أفكارها وبرامجها من الإسلام، وفي حين تختلف هذه الجماعات والأفراد في طرقها ومناهجها وأساليبها وقضاياها الآنية، إلّا أنها تتّفق على القيمة الإيجابية للإسلام والصلة الوثيقة بين مفاهيمه وقيمه الأساسية والعالم المعاصر، فهي تريد تحويل إطار المرجعية في الحياة العامة إلى مرجعية يكون فيها الإسلام بتفسيراته المختلفة قوة رئيسية في تشكيل هذه الحياة.

وتمتاز الحركة الإسلامية عمّا سواها من الجماعات والتكوينات الإسلامية المختلفة، بأنها تسعى دومًا وبصورة مباشرة إلى السلطة السياسية، والسيطرة على الدولة، من أجل تفعيل برنامجها السياسي، والهادف لتطبيق الإسلام وإنفاذ تعاليمه باتّساعها وتنوّعها، وهي بالضرورة تختلف في أساليب عملها بين الاعتدال والتطرّف، وبين العمل السلمي والثوري، وبين المرحلية وحرق المراحل، وهي تسعى نحو «إعادة البناء الاجتماعي من الأساس من أجل انطلاق دورة حضارية إسلامية جديدة... ولا أعني بالضرورة أن الطبيعة الثورية للحركة الإسلامية بعد سقوط الخلافة «العثمانية» تستدعي استخدام القوة في التغيير، وإنما أعني أن التغيير جذري ولو تَمَّ بالتدريج وبالوسائل السلمية، فهو تغيير في طبيعة الدولة ذاتها.

فمنذ البدايات الأولى لنشأة الحركات الإسلامية السياسية، في مصر؛ حيث انطلقت جماعة الإخوان المسلمين عام ١٩٢٨م، وفي باكستان مع الجماعة الإسلامية عام ١٩٤١م، والعراق مع حزب الدعوة الإسلامية عام ١٩٥٧م، وغيرها من الحركات والتيارات الإصلاحية، والإسلاميون يبشّرون بأن الإسلام هو الحل، وأنه المخرج الواقعي لكل المشكلات المعاصرة التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية، والمدخل الحقيقي لبسط عدالة السماء على الأرض، وتخليص الإنسان من ألم الاستبداد والسلطوية التي أرهقت كاهلهم، ويستندون في ذلك إلى جملة من النصوص القرآنية والحديثية التي تثبت علو شأن الحكم الديني، وأنه الاختيار الوحيد الذي يلبي احتياجات البشرية ويخلّصها من الشرور.

لكن لا يوضّح الحركيون الإسلاميون في الغالب كيف سيحقّقون تلك البشائر التي يرفعون لافتاتها دومًا، ولا يفصحون عن خططهم التفصيلية لإنجاز ذلك الأمر، بل إن الكثير منهم لا يعتقد أن إثبات ذلك يعدّ شيئًا ملحًّا، أو أنه يحتاج إلى بذل الكثير من الجهد الفكري، وذلك لسببين:

- الأول: لطبيعة التحديات الخارجية والداخلية التي تعرّضت لها الدول الإسلامية؛ وذلك أن نشأة هذه الحركات إنما جاء كردّ فعل على التغريب والوجود الاستعماري في المنطقة، وكذلك على فشل النُخب العلمانيّة القوميّة في الداخل؛ وبالتالي فإن كل فرد مسلم يحمل في وجدانه الاستعداد الكافي للدفاع عن الهوية الدينية والتصدّي لكل من يتعدّى عليها بشكل تلقائي، فالغيرة والحمية الدينية محرّك رئيس وحيوي حتى لأقل المسلمين تدينًا.

- الثاني: للطبيعة العقدية للفرد والمجتمع، وهي أن الفرد المسلم يميل بالضرورة إلى حكم الإسلام، ويخضع بالفطرة إلى تعليماته المقدسة، وهو على هذا الأساس ليس مخيَّرًا بين انتخاب القانون الوضعي أو أن يحكمه أمر الله، فمن لم يرغب في حكم الله هو خارج عن ملة الإسلام، وهو على إحدى حالتين: إما مسلم عاصٍ أو مرتد كافر، والمسلمون تحرّكهم العقيدة وهي جزء من موروثهم الثقافي، والحركة الإسلامية تتحرّك تحت تلك اللافتة، وتشكّل نفسها بوصفها جزءًا من هذا العنوان الديني الواسع.

وفي نهاية مقالنا، نذكُر بأنه على عكس حقبة الميلاد الحركي، يظهر أن الحركة الإسلامية كلّما تقدّم الزمن بها كانت تقدّم القليل من المفكرين وعشرات الآلاف من المناضلين والثوريين، وهي في مسيرتها المتأخّرة لم تعتنِ بإيجاد وتوليد المفكرين المسلحين بالعدة المعرفية والعلمية لمواجهة التحديات الفكرية، وإنما انصبت جهودها على استقطاب الجنود الحركيين والمناضلين الذين يتكرّس دورهم في الدفاع عن الحركة وقادتها وأفكارها، ومن الفئة التي تتحلّى بأعلى مراتب الالتزام بالتعليمات الحركية، والذين لا يلامسون الفكر والتجديد إلّا بشكل خجول يقع ضمن ضوابط حركية مسبقة، من أهم شروطها ألّا يخدش التجديد بفكر القائد، ولا يخرج عن سياق الأهداف التي استقرت عليها الحركة، ولا يخلّ بأولوياتها الحركية، فهو تجديد مشروط، وتطوّر بفرض المماثلة.

الحركة الإسلامية ليست بديلا عن الأمة، والجماعات ليس بديلا عن الشعوب، وأي محاولة لمواجهة الواقع بغير حماية الأمة والشعب محكوم عليها بالفشل، فإذا وصلنا إلى هذه القناعة فلا بد من أن تجيد الحركة وسائل مخاطبة الناس وقيادتهم وتثويرهم واستثمار غضبهم وثورتهم (لا تبريدها وتخديرها) وتطوير حركتهم، وليس يمكن هذا بغير فهم شأن السياسة والتاريخ والاجتماع وعلم نفس الجماهير.

وليس هذا كلاما جديدا، بل هو قديم في أدبيات الحركة الإسلامية لكنه لم يوضع موضع التنفيذ، فقديما قال حسن البنا «نحتاج تغييرا نقود الأمة إليه ولا ننوب عنها فيه»، وحديثا قال أبو مصعب السوري بعد مراجعة طويلة للتاريخ إن سبب الفشل المعاصر للحركة الإسلامية هو أن الأمة لم تكن جزءا من معادلة المواجهة.

nkha008@gmail.com

الفضاءات الإلكترونية.. والأخلاقيات الرقمية

• وليد العبري

نستخدم مفهوم الفضاءات الإلكترونية -في سياق هذا المقال- للإشارة إلى كل المنصات الاتصالية المرتبطة بالبث الإعلامي، عبر القنوات الفضائية، ومواقع الإنترنت، ووسائط التواصل الاجتماعي، والتي تعتمد اعتمادا كليا على استخدام تكنولوجيا الاتصال المتقدمة؛ بما تتيحه من تنوع في الوسائط، وسرعة نقل المعلومات وتداولها. كما تستخدم مفهوم الخطابات الإلكترونية للإشارة إلى كل ما يُبث عبر الفضاءات الإلكترونية؛ من أخبار وأحاديث وآراء شخصية، وتعليقات، ومعلومات، ودراما، وألعاب إلكترونية، وهي خطابات يتداخل بعضها مع بعضها الآخر، لتنتج خطابا يشترك في قيامه على التواصل عن بُعد، عبر منصات خطابية واتصالية.

وهذا ما ناقشه الباحث أحمد زايد في مقاله -المنشور بمجلة «التفاهم»- وأضاف أنه قد قدّمت هذه الفضاءات للبشرية وسائل لم تكن تمتلكها من قبل لنقل الأفكار والأخبار وتداولها، وتخزين المعلومات واسترجاعها، وقد أنجزت بذلك نقلة نوعية في حياة الإنسان المعاصر، عبر صور التفاعل الجديدة التي ترتّبت عليها، وعبر الاستخدامات المختلفة، التي جعلت الحياة أكثر سهولة ويسرا.

وفي المقابل، فإنَّ هذه الفضاءات قد طرحت العديد من المشكلات والتحديات التي ترتبط بأساليب التفاعل عبر وسائطها، وبالقيم الحاكمة لتداول المعلومات فيها. ويُمكن القول بسهولة: إنه على قدر الفوائد التي جنتها الإنسانية من تطور تكنولوجيا المعلومات، وما قدمته من أشكال جديدة من الاتصال والتعامل مع البيانات والمعلومات: كانت المشكلات التي طرحتها استخدامات هذه الفضاءات، وتكاثر المعضلات الأخلاقية الكامنة فيها، وما يترتب على ذلك من آثار ضارة على النفس البشرية، وعلى العقل البشري، وعلى السلوك البشري كذلك.

لقد أدَّت الفضاءات الإلكترونية إلى توفير مجال عام جديد، له خصائص مختلفة عن المجال العام الواقعي؛ إن عالم الفضاءات الإلكترونية تحول إلى عالم مستقل بنفسه، يطلق عليه العالم الافتراضي أو العالم الشبكي أو العالم السيبر، وتحول هذا العالم، إلى ميدان للتفاعل العام الذي يحدُث بين أطراف من كل أنحاء العالم. ولقد تكاثرت الدراسات حول طبيعة هذا المجال الجديد، وحول طبيعة الجماعات والشبكات المتشكلة داخله؛ من حيث تكوينها، وطبيعة التفاعلات الصادرة عنها، والحراك الذي تنتجه أمام مستخدميها.

وتتسع هذه الفضاءات يوما بعد يوم، ويكفي فقط أن نشير إلى تزايد نسبة المشتركين في الإنترنت عبر العالم بعامة، وفي العالم العربي خاصة؛ لكي ندرك حجم التغيير والاتساع في استخدام الفضاءات الإلكترونية. ولقد ارتفع عدد مستخدمي الأنترنت من حوالي بليون مستخدم عام ٢٠٠٥ إلى ٣,٩ بليون عام ٢٠١٨، وتؤشر هذه الأرقام إلى أن اتساع نطاق الفضاءات الإلكترونية يُعد ظاهرة عالمية، وأنه يقترن بالتطورات الهائلة في تكنولوجيا الاتصال، وفي البرامج الذكية التي تستخدمها.

وأصبح الإنترنت الوسيلة الأقوى والأكبر استخداما للتعبير عن الرأي، وممارسة الإنسان لحقوقه وحرياته؛ نظرا لعالمية تلك الشبكة وإلى مركزيتها وبُعدها عن سيطرة الحكومات والدولة. وبذلك أصبح الإنترنت الوسيلة أو الواسطة أو النافذة الإعلامية الأكثر حرية وانتشارا وذيوعا وتفاعلية. ولقد تطورت مفاهيم الحرية في استخدام الإنترنت إلى درجة أن أصبح حقا من حقوق الإنسان تكفله الاتفاقيات الدولية، حيث أكدت القمة العالمية لمجتمع المعلومات في دورتها الأولى (جنيف ٢٠٠٣) والثانية (تونس ٢٠٠٥) على حرية التعبير، وحرية تدفق المعلومات والمعارف والأفكار، ورأت أن هذه الحرية تعود بالنفع على التنمية.

كما تفيض الفضاءات الإلكترونية بخطابات عديدة تتصل بحقول متعددة؛ وهي تعد امتدادا لخطابات الحقول الحياتية الواقعية؛ فثمة معلومات ومعارف وأخبار، وسيرٌ وأحداثٌ، ومنتجات ثقافية (أشعار وقصص ومقالات وفنون)، وثمة صور عديدة من الرسائل الشخصية والسرد الشخصي التلقائي، وثمة صور عديدة من الرسائل الاتصالية الجماهيرية (الإعلامية)، بل إن ثمة صورا عديدة من الرسائل الشخصية التي توجه الأفراد بعينهم، وغير ذلك من الخطابات.

والغريب في هذه الخطابات أنها تجميع من هنا وهناك، ومن إسهامات فردية بحتة، لذلك فإنها تشكل عالما غريبا متناقضا، لا هوية له ولا صبغة، ولا حدود فيه للحقول المختلفة؛ فكل حقل يخترق الحقول الأخرى دون استئذان، ويكون السيطرة والقوة للأكثر قدرة على استخدام التكنولوجيا، وعلى إنتاج تطبيقات جديدة ومبتكرة في استخدام الحاسوب.

ومن الواضح أن الخطابات الإلكترونية -بأنواعها المختلفة- لا تعمل فقط على أسر العقل وتقبل الذات؛ ولكنها تؤثر تأثيرا كبيرا في السلوك السلبي للأفراد؛ فهي تحولهم إلى متلقين، وتمنع عنهم إمكانيات المشاركة والانخراط العميق في بناء المعنى الإنساني للتفاعل، وهذه حالة تساعد الدول على تطوير أدواتها الرقابية، وتتحول الوسائط الاتصالية ذاتها إلى أدوات للضبط والرقابة، من خلال عمليات تأطير الفكر، والعمل على خلق جماهير سلبية تستمتع بالتلقي أكثر مما تستمتع بالمشاركة.

... إنَّ مضامين الخطابات الإلكترونية مفعمة بالجوانب السلبية الداعية إلى الوهن الخُلقي؛ إننا نود فقط أن نؤكد أن مضامين الخطابات الإلكترونية على ما فيها من معلومات إيجابية وأخبار مفيدة، ومعارف جديدة -يمكن أن تحمل جوانب سلبية، قد توصف بأنها لا تتفق مع الأعراف والتقاليد السائدة، وتؤسس لشكل من أشكال الوهن الخلقي.

ويتبدَّى هذا الوهن الخلقي على مستويين؛ الأول: يتمثل في أشكال الانحراف عبر التفاعلات الإعلامية، أو في المدونات، أو المحادثات، أو المنتديات والتعليقات الشخصية عبر مواقع التواصل الاجتماعي. والثاني: يتمثل في التأثيرات السلبية التي يتركها هذا المضمون المنحرف على أشكال التفكك الاجتماعي والتباعد الاجتماعي في المجتمع.

وتُشير البحوث إلى أن محتوى المضمون الاتصالي يغطي مجالات عديدة من مجالات الحياة الاقتصادية والاجتماعية. وقد أشارت دراسة حول مضمون التفاعلات في المنتديات الجماعية إلى أن أبرز التفاعلات كانت تتم حول موضوعات ترفيهية، يليها التفاعلات الثقافية، فالتعليمية، فالاجتماعية. كما أكدت الدراسة نفسها أن التفاعلات الخاصة بالمحادثات تحتل مكانة بارزة جدا بين تفاعلات الإنترنت، وأن موضوعات التفاعل في المحادثات تختلف عن الموضوعات المطروحة في المنتديات.

فقد جاءت الموضوعات الاجتماعية في البداية بنسبة كبيرة، وجاءت الموضوعات الرياضية في المرتبة الثانية، تلتها الموضوعات الثقافية، والتعليمية، والدينية، وجاءت الموضوعات الجنسية في الرتبة قبل الأخيرة، تلتها الموضوعات السياسية التي احتلت المرتبة الأخيرة. ونأخذ هذا التوزيع للموضوعات المطروحة في المنتديات أو في المحادثات الشخصية دليلا على تنوع هذه الموضوعات، وتغطيتها لمجال واسع من قضايا الحياة.

كما تُعد جرائم الحاسوب والإنترنت من أهم مصادر الوهن الأخلاقي في عالمنا المعاصر، حيث تحولت إلى مصدر للتهديد، بل إلى مصدر لاختراق الأمن القومي للبلدان وتهديده، مع الإسهام في خلق نوع جديد من الحروب يطلق عليه حروب الجيل الرابع، تلك الحروب التي تستخدم الوسائل التكنولوجية والقوى الناعمة في تغيير المجتمعات، ودفعها إلى تغيير عقائدها وأهدافها وتوجيه سياساتها لخدمة مصالح معينة.

وكما يسهم الإنترنت بوسائطه المختلفة في نشر الشائعات والأكاذيب -سواء على المستوى الفردي أو المجتمعي- فقد أكدت الدراسات حول الشائعات أنها سريعة الانتشار عبر وسائط التواصل الاجتماعي، وأن هذا الانتشار يكون أسرع بكثير من انتشار الشائعات في الواقع المعاش.

كما أن التنمر الرقمي برز بشكل كبير إلى السطح في السنوات الأخيرة واستخدامه ضد الأخرين، والتسبب في مزيد من القلق والضيق لهم؛ فمن المعروف أن البلطجة شكل من أشكال التحرش بالآخرين أو ممارسة أشكال من العنف والابتزاز لهم على نحو دائم ومستمر، وهي أكثر ظهورا في الأماكن التي يتجمع فيها البشر للدراسة أو العمل.

وأخيرا.. نتساءل: إلى أي مدى ستحول الأرقام والرقمنة العالم إلى عالم مُصفد؟ والسؤال الآخر الأكثر أهمية: ما هي طرق الخلاص والمواءمة التي يمكن أن تنقذ الإنسان من براثن هذا الأخطبوط الجديد؟

Wali7-alabri@hotmail.com

أدوار الدولة المُعاصرة ومعايير نجاحها

• قيس الجهضمي

تُعتبر الدولة من الكيانات الجامعة للبشر، فقد حاول العلماء والمفكرون صياغة نماذج لهذه الدولة التي يعيش فيها النَّاس محققة لهم السعادة والرفاهية، وبالمقابل هم يقومون بالعمل والإنتاج، لذا يتناول الكاتب رشيد الحاج صالح في مقالته المنشورة بمجلة التفاهم بعنوان «مقولات ومقاييس النجاح والازدهار في الدول المعاصرة» قراءة للدولة المعاصرة وأدوارها وسُبل تحقيقها لأهدافها والازدهار لشعوبها، فهو يرى أن «الدولة المُعاصرة ليست أكثر من نتاج للأزمات التي مرَّت بها في مراحل تشكلها المتعددة»، و«أن السياسة في القرن العشرين ليست سوى جدل حول دور الدولة المتنازع عليه، بين الفاعلين السياسيين في كل بلد». لذلك، تركز الجدل في كيفية تعاملها مع القضايا الرئيسية مثل: مشكلات التضخم، وفرص العمل، وتحسين نوعية التعليم، وحجم القطاع الحكومي، والضرائب.

يرى الكاتب أن «نسبة الضرائب، ورفع مستوى الأجور، وعدد ساعات العمل، وحقوق العمال والنقابات، وتنظيم وضع الشركات الكبرى، والبطالة، والإنفاق الحكومي، والتعامل مع متطلبات حرية التجارة العالمية، وإنشاء تحالفات اقتصادية» هي التي تمثل العمود الفقري الاقتصادي للدولة، وأنَّ الأزمات التي لامست القطاع الاقتصادي أدت إلى انهيار بعض الدول، ومن أمثلة الأزمات أزمة انهيار سوق الأسهم الأمريكية في عام ١٩٢٩م، بسبب انخفاض السيولة بالسوق لارتفاع نسبة الفائدة وعجز الدولة عن إمداد السوق بالسيولة اللازمة بالإضافة إلى تحول المصانع بأوروبا إلى إنتاج كل أنواع البضائع بعد انتهاء الحرب العالمية. واستفاد العالم أن مبدأ آدم سميث «دعه يعمل.. دعه يمر» غير صالح لبناء الدولة، فقيام الأفراد بالحصول على منافعهم الفردية دون تدخل الدولة في تنظيم الأنشطة الاقتصادية قد يُؤدي إلى انهيارها اقتصادياً.

لذلك بدأ كثير من الدول بالتدخل في النشاط الاقتصادي وسن القوانين لأجل التوازن وتوزيع الثروات بين مواطنيها، كما أنه قام بعض منها بتخفيض ساعات العمل وتقديم الرعاية الصحية ورفع الحد الأدنى من الأجور. وتوضح أزمة الرهن العقاري بأمريكا عام ٢٠٠٨م أنه من الصعب توقع حدوث الأزمات المالية، وكذلك يصعب توقع حجم تأثيراتها، ويرى الكاتب أن الحال في الدول النامية يكون المتحكم في دور الدولة الاقتصادي هما «صندوق النقد الدولي والبنك الدولي»، حيث إنهما يفرضان على هذه الدول حينما تطلب منهما قروضا ضخمة شروطا معينة من أهمها «تخفيض الدعم الحكومي للسلع وتقليص حجم القطاع الحكومي. لذا، تتخذ هذه الدول الحذر الشديد لأن هذين الشرطين يؤثران على سيطرتها لأنشطتها الاقتصادية كما أنهما قد يدخلانها في ديون صعب الفكاك منها.

يشير رشيد الحاج صالح إلى أنَّ الاتحادات والتحالفات والتكتلات الدولية هي إحدى الأدوات التي اتخذتها الدول للتعامل مع مشكلاتها المالية وتقليل الخطر الواقع عليها مقارنة إذا كانت بمفردها، ومن أمثلة الاتحادات الدولية: الاتحاد الأوروبي ١٩٥٨ ورابطة APEC التي تتكون من ١٨ دولة. ويصنف الكاتب التكتلات إلى نوعين منها ما يسعى للسيطرة على السوق والتجارة ومنها ما يفتقر لأبسط أنواع التنظيم. ومن المخاطر التي تتعرض لها هذه التكتلات العولمة وسياسات تحرير التجارة العالمية، ونموذج الدولة الضامنة هو المناسب لمواجهة هذا الخطر من خلال خصخصة الكثير من القطاعات وسن قوانين الضرائب بشرط أن تقوم الدولة بمساعدة من يتعرض وضعه للخطر.

ومن الأمور المهمة التي تسترعي انتباه الدولة والاهتمام بها بجانب النشاط الاقتصادي، التعددية الثقافية لساكينها؛ إذ إن بدايات تشكل الدولة المعاصرة كانت قومية، ومن خلال النعرات القومية قامت الحروب العالمية أيضا، حتى أن الديموقراطية الحديثة لم تستطع أن تمنع الحروب، فمثل هذا التأثير للقومية أعطى العديد من القوميات فرصة إنشائها لدولها المستقلة مع تحول حق تقرير المصير لمبدأ عام في حل غالبية الخلافات. وكذلك من الأزمات في هذا الموضوع، قضية الوافدين والأقليات، وقد قامت الدول الديموقراطية بسن التشريعات والقوانين التي أعطتهم حقوقهم وأشعرتهم بوجودهم الحقيقي في محيطها، إذ حدث التحول من الدول القومية العرقية إلى دول قومية مدنية جراء ما لحقتها من صراعات وتطورات، على أن الدولة القومية المدنية قائمة على التعاون المشترك وتعايش القوميات فيما بينها، فتحولت قومية العرق واللغة والأرض إلى قومية المساواة والقانون والثقافة. لذا؛ على الدول أن تأخذ بمبدأ الاعتراف بالتعددية الثقافية للمحافظة على السلم الاجتماعي داخل محيطها تجنباً للكثير من الصراعات.

إنَّ الاعتراف بالتعددية الثقافية يجنب الدولة تطلع الأقليات للدول الأخرى التي تتأمل فيها أن تحتوي هويتها وتمثلها بحسب رؤية الكاتب، وإن مبدأ حقوق الإنسان هو الذي اعتمدته أغلب الدول المعاصرة في تنظيم علاقاتها مع مواطنيها، حتى صارت قضية حقوق الإنسان قضية عالمية بحيث ينظر للدولة التي تعتدي على هذه الحقوق بأنها تجاوز تعديها على مواطنيها لتهدد السلام العالمي؛ لأنَّ أزماتها الداخلية ستمتد للدول الأخرى، وفي هذا المجال يستعرض الكاتب قول تايلر الذي يذهب إلى أن على الدول الليبرالية الحديثة أن تبني مجتمعاتها الحديثة على «الكرامة» وليس على مفهوم «الشرف»، لأن الشرف يعمق منطق الطبقية داخل المجتمع.

وفي القراءة الداخلية لممارسات الدول يجد الكاتب أن الدول الديموقراطية تحمل ازدواجية تتمثل بأنها «تريد الحرية لنفسها ولكنها تريد السيطرة على الآخرين،...، وتريد الأمن والسلام لنفسها لكنها تحرص على إثارة الفوضى والصراعات في بلدان عديدة»، ويذكر الكاتب سبب ذلك في تفسير توردوف بأن هذه الدولة الديموقراطية تنظر لبقية الدول على أنها قوى بربرية. لذا؛ فهو يحذر من هذه النظرة أيضاً ويعتبرها نوعاً من أنواع البربرية. واقتصاديا، يرى البعض أن الدول الحديثة تشارك مواطنيها أرزاقهم، وتزيد من ثروة الأثرياء. وهذا ما يستدلون به في ارتفاع وتيرة المشاكل السياسية بطريقة اقتصادية، ويذكر رشيد الحاج صالح الملامح الأساسية التي على الدولة الاهتمام بها لأجل تطورها وبناء مستقبلها وهي: الاهتمام بالحرية قبل الهوية وتعميق معاني العدالة والاعتراف في بنيتها وأنظمتها، والموازنة بين الفردي والجماعي وذلك بالتقليل من سلطة المؤسسات وإعطاء مساحة للفرد وحقوقه، وأخيرا احتواء السياسة للثقافة حيث إن بعض الأطروحات يذكر أن أغلب الصراعات والتوترات التي تعيشها الدول في أساسها قضايا وأزمات ثقافية، فعلى الدولة معالجة وتنظيم عملية التفاعل بينها وبين الثقافات المختلفة. وأرى أن المراجعات المستمرة لقياس مستويات التوازن سواء أكانت على الأنشطة الاقتصادية أو الثقافية التي تفضي إلى صناعة الانسجام والتفاعل المنتج بين الدولة ومواطنيها هي التي تعطي أدوارا حقيقية للدولة الناجحة.

qabuazan@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