ملحق
التفاهم
العدد الرابع والسبعون : ربيع الثاني 1442هـ - نوفمبر 2020م
ملحق مجلة التفاهم تصدره وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بالتعاون مع «الرؤية»

- العقل: في مستقبل التعايش
- فلسفة الخير المشترك من نظرة فلسفية - سياسية
- البيروقراطية والخطاب الشعبوي المضاد
- عروس الأندلس «غرناطة».. التاريخ والحضارة
- الأبعاد الاجتماعية والوجوديّة للثورة الرقمية...
- صناعة الاستبداد باسم الدين
- لا حاجة لحيطان السلام
- مفاهيم الإحسان في المسيحيات الحديثة والمعاصرة
- الجنوسة وتمثلاتها في العالم العربي
- التحديات المعاصرة للائتلاف الديني
- العلوم الاجتماعية والعولمة: لقاء وتحدٍّ

أمَّـا قبل...!

د. هلال الحجري

من الأشعار الموجَّهة للأطفال: قصيدة بعنوان «ذكريات حافي القدمين»، للأديبة الأمريكية راشيل فيلد .**1894/1944- (Rachel Field)** وراشيل فيلد شاعرة وروائية وكاتبة متخصصة في أدب الأطفال، من أشهر أعمالها «هيتي.. في مئويتها الأولى»، وهي رواية للأطفال نُشرت عام 1929، وفازت بميدالية نيوبيري للتميز في أدب الأطفال الأمريكي عام 1930، وتحكي قصة دمية خشبية صغيرة اسمها «هيتي» (**Hitty**)، نحتها في أوائل القرن التاسع عشر من الخشب السحري لشجرة الدردار الجبلي بائعُ متجوّل. نحتها لفتاة صغيرة اسمها فيبي بريبل، تعيش في جزيرة جريت كرينبيري (**Great Cranberry**)، خلال فصل الشتاء عندما كان والدها يذهب بعيدًا في البحر. نشرت راشيل فيلد قصيدتها «**Barefoot Days**» لأول مرة سنة 1932 في مجلة «هورن بوك» (**The Horn Book Magazine**) وهي أقدم مجلة أمريكية متخصصة في مراجعة أدب الأطفال.

القصيدة تلتقط لحظة بريئة من اللحظات التي يعيشها معظم أطفال العالم، وهي المشي حفاةً في البساتين، أو الملاعب، أو السكك، أو الضواحي... وغيرها. هنا على وجه التحديد، تتذكر الشاعرة طفولتها ربما حين كانت تمشي حافية القدمين في الحقول وسط شجيرات السرخس الملتفة، تدوس عشبا باردا، وتستمتع بصباحات الصيف حيث الشمس ساطعة على المنحدرات، والهواء عليل، والطيور تحوم في الأجواء، والنحلات والفرَاشات تنتقل من زهرة إلى زهرة.

«ذكريات حافي القدمين»

أحبُّ في الصباحِ ... أنْ أعْبُرَ الضواحي
هناك أمشي حافيا ... وفي المُروجِ عادِيا
وآخُذُ العُشْبَ مَعِيْ ... تَغْرِفُه أصابعي
يا لَصَباحِ الصّيْفِ ... يا لَصَباحِ الصّيْفِ
حيث السُّفوحُ مُشْمِسَة ... وللنّسيمِ هَسْهَسَة
والطيرُ يعلو في الذُّرى ... والنحْلُ يَجْني الزَّهَرا
مِثْلَ الفَرَاشِ أمْرَحُ ... ودون نَعْلٍ أسْرَحُ
يا لَصَباحِ الصّيْفِ ... يا لَصَباحِ الصّيْفِ

hilalalhajri@hotmail.com

العقل: في مستقبل التعايش

أمجد سعيد

«كل ما هو عقلي هو واقعي، وكل ما هو واقعي هو عقلي».. مقولة هيجل التي أدرجها في كتاب مبادئ فلسفة الحق، هي ما بدأ به الأكاديمي يوسف أشلحي في مقاله عن حقوق الضيافة والجوار، تحت عنوان «مداخل المؤتلف الإنساني: حقوق الضيافة والجوار»، والمنشور بمجلة «التفاهم»، وهذه العبارة هي التي تبيح التساؤل التالي: هل ما يبدو في الواقع ليس إلا انعكاسا لطبيعة العقل نفسه، أم هو شأنه شأن العالم الشعوري الذي ينفصل عن عالم العقل بل يتحداه في أحايين كثرة؟

إذا كانت هذه التساؤلات من بين عدة تساؤلات مشابهة، والتي تبحث في ماهية العقل، هي ذات إجابات تحمل الإيجاب في مجملها، فيجب علينا إدارك ذلك التماثل والتآلف الذي أراد الفلاسفة أن يقبضوا عليه بين العقل وواقعه. ثمة فارق عميق بين وحدة العقل وشدة التباين الذي يخلق التصميم الوجودي في عالم الإنسان. وللواقع عالمه الخاص الذي يحمل منطقاً مختلفا، ويبرهن على نسبية مقولة هيجل في كثير من المواقف. وعلى مر الزمن حاول الفلاسفة فهم العلاقة المتباينة بين العقل وواقعه، وظلت هذه المسألة التي تناقش العقل في ذاته حبيسته هو بذاته، فلم يستطع الفلاسفة شخصنة أو تسهيل هذه العلاقة، ولم يحاول أحد تفكيك هذه العلاقة التي يكتنفها الغموض بين العقل ونمط الوجود في العالم، وهذا يأتي ضمن العملية التي ما زالت تجدد نفسها مع كل جيل، وهي عملية فهم مغزى العقل بشكل كلي وما هي القوانين التي يرتضيها الاستخدام العملي لواقع العقل ومنطق التفكير، والهدف الأسمى الذي يسعى الجميع إلى تحقيقه هو أن يتم استخدام العقل بطرق جديدة مبتكرة، سواء في التفكير العملي وفي أنماط مختلفة من الواقع المعاش، وأن تكون هناك طرق مختلفة لسبر أغوار العقل ومنعه من التقهقر ثانية نحو ذاته، وسوف يستفيد العالم من قدرات العقل في شتى المجالات ومن ضمنها مسائل التعايش وتقبل الآخر والاختلاف والتباين بين الواقع النسبي للعقل والواقع الكلي.

وأصبحت حياة الناس في هذه الأوقات حياة ذات تباين وتنوع شديدين، وهناك تمايز واضح وجلي في القدرات والمهارات، واختلاف في الأساليب المستخدمه في إنجاز العمل وبناء التصورات حوله وحول الحياة ككل، وبهذا أصبحت هناك حاجة ماسة لبعض التغييرات التي تقوم مقام المقرب والمساوي لهذه الفروقات الواضحة، لأن هذه الفروقات قد تؤدي لاختلاف من نوع سلبي وإن صح القول هو اختلاف غير صحي البتة. ولأن إصلاح الذوات والنفوس من الجوانب التي اشتغلت بها الفلسفة ضمن مباحث الأخلاق، لكي نكون على بينة من بعض جوانب التدبير الفلسفي لواقعة الاختلاف البشري وبهذا يمكن الوقوف على بعض المبادىء التي تحمل بداخلها قيمة لتحقيق التوافق والألفة بين الذوات.

١- المحبة والصداقة:

هناك تكديس فلسفي هائل حول هذه المسألة بالذات، ويجب أن نشير له هنا؛ فالكثير من الفلاسفة كتبوا حول هذا الموضوع كتبا عدة، وبطرق مختلفة أيضا قد تكون مستقلة أو ضمن مسائل تشترك في الجذر ذاته، بدءا بأرسطو في كتاب الأخلاق، إلى جاك دريدا في كتابه سياسة الصداقة، وهناك أيضا إسهام الفلاسفة المسلمين حول هذا الأمر منهم: مسكويه والتوحيدي. إن وجه التباين بين المحبة والصداقة يكمن في العمومية للأول والخصوصية للثاني. إن مصادقة الإنسان ليست من ضمن النزوات العابرة أو إطفاء لذة متقدة، بل هو تعبير حقيقي وصادق عن الحاجة لهذا الفعل. وهذا ما عبّر عنه الفيلسوف مسكويه وعبّر عن هذه الضرورة، وأن هذه الضرورة أي الصداقة تحتاج لفعل التوحيد والإئتلاف وهما اللذان يملأن المحرك الأول لفعل المصادقة. بالنظر إلى الصداقة على أنها أرقى أنواع الأشكال الجمع بين طرفين، يجب علينا التأكد أولاً من أن هذه العبارة هي عبارة نسبية، فهذا الرقي لا يعمم على كل أشكال الصداقة، وهناك وجهان أو شكلان للصداقة لا ينسحب عليهما هذا التعميم، هما صداقة المنفعة وصداقة اللذة. لذلك نجد أن الفلاسفة أجمعوا على أن مثالية الصداقة تكمن في البحث عن الفضيلة والخير للجميع.

٢- التسامح:

إنَّ السياق الذي نشأ فيه مفهوم التسامح لهو سياق خاص ويحمل معه بعض التعقيدات؛ فهذا السياق هو الذي عبّد الطريق لظهور التسامح، فكان سياقاً يتسم بالانتماء المطلق والتعصب الأعمى لمعتقد ما أو مذهب ما يرى أنه يمتلك حقيقة مطلقة. إن مثل هذا الاعتقاد كان له ما كان من إهدار النفوس وإنهاء الحياة لمن ينتمون لمذهب واحد، فما بالنا بالذين ينتمون لمذاهب مختلفة؟ إن مثل هذه الأوضاع التي تهدد إمكانية العيش المشترك، كانت هي الدافع الأقوى للدعوة والدفاع عن التسامح ونشر القيم التي يتسم بها، والتي ارتبطت بمرحلة رجوع وانبعاث النزعة الإنسانية، والذهاب بالمجتمع نحو الإصلاح والنهضة والتحديث.

إنَّ الواقع في تجلياته المتباينة، والتي تنقسم لقمسين أساسيين؛ هما: قسم الخير وقسم الشر، إنما هو تعبير عن فكرة سرمدية تعشش في عقولنا، وهو رؤية تمت ترجمتها لتشكل لنا تصورنا نحو وضع معين. حينما ننفي من عقولنا أي إمكانية مستقبلية للاختلاف، ونقوم بتفريغه من كل إمكانية أن يحتضن الوجود في تعدده وتباينه، فنقوم باستخدامه بشكل يحمل في طياته ثقة عمياء وحقيقة واحدة مطلقة يجب أن يعتقد بها الكل وينصاع لها الجميع.

amjdsaeed01@outlook.com

فلسفة الخير المشترك
من نظرة فلسفية - سياسية

• أيمن البيماني

لقد بدأ النقاش المعاصر حول موضوع «الخير المشترك» منذ حوالي الحرب العالمية الثانية، وكان نقاشًا سياسيًّا اجتماعيًّا. وهو يعتبر امتدادًا ثقافيًّا لنقاش قديم بدأ منذ فترة طويلة عند اللاهوت والكاثوليك والعديد من الفلاسفة عبر قرون خلت، وكان نقاشًا اجتماعيًّا لاهوتيًّا وسياسيًّا لاهوتيًّا. ولقد أصبح موضوع «الخير العام» أو «الخير المشترك» أو «المصلحة العامة» محط اهتمام وتقاطعا نقاشيا وفلسفيا مهما في عصرنا الحالي. وهذا ما سنناقشه لمقال محمد الشيخ «النِّقاشات الفلسفيّة المعاصرة حول الاجتماع السِّياسي والخير العام»، والمنشور في مجلة «التفاهم».

فلقد أصبحت المذاهب السياسية/الاجتماعية اليوم تحوم حول ثلاث توجهات؛ الأول: يرى أن الخير المشترك عفى عليه الزمن مع زمن النزعة الفردية والليبرالية، والثاني: يوجه المجتمعات بضرورة الأخذ به والاعتماد عليه، والأخير: مجموعة من الليبراليين الذي يتوجهون تحت مظلة «حيادية الدولة» والتي قد تسمح بتعايش جملة من التصورات حول الخير المشترك، ولكل مذهب تصوره الخاص عنه.

وقد نبَّه الباحثون المعاصرون إلى أن مصطلح «الخير المشترك» هو مصطلح قابل للتأويل والتوظيف الأيديولوجي، وغامض ومشوش، حيث يسلّم به البعض ويشكك به الآخر.

بدأ النقاش في كندا وأمريكا، وامتد لاحقا إلى أوروبا خلال الحرب العالمية الثانية، والذي بدأه الفيلسوف الديني الكندي «شارل دو كونينك» بعد تأليفه لكتاب «أولوية الخير المشترك»، والذي هاجم فيه جماعة «الفلاسفة الشخصانيين». انطلق شارل من ملاحظة أن الكثير من الأنساق الفكرية أعلت من قيمة الأنساق، لكنها انتهت بأنظمة شمولية كالماركسية، فيما تساءل شارل عن إمكانية الدفاع عن كل نظام يحمل شعار «الخير المشترك»، والذي أجاب فيه بصعوبة الدفاع كون بعض الأنظمة تتخذ ذلك الشعار من أجل استعباد بعض الأشخاص، والذي يتنافى مع فكرة الخير المشترك. ومثل ذلك الأنظمة الدكتاتورية كالشيوعية والفاشستية المنافية للخير المشترك.

لذلك؛ يُؤكد شارل أنَّ الجماعة تتألف تحت غمرة الخير المشترك وليس الخير الشخصي، وهو ما تؤكده مقولة «الإنسان اجتماعي بطبعه»، ولا خير في استقلال الفرد عن الجماعة أو المجتمع الذي يعيش فيه، ولا خير في التعلّق بالخير الفردي الخاص، وإنما الخير المشترك الذي هو روح الجماعة وأساس ترابطها.

فيما رأى الأب أيشمان أنَّ هناك تعارضا بين اعتبار الرب هو الخير المشترك الأسمى؛ وذلك لاعتبار أن أي شيء يخلقه الرب ما عاد هو الشخص الروحي، وإنما هو الخير المشترك؛ لذلك فإنَّ من شأن التسوية بين الرب والخير المشترك كما فعل شارل دو كونينك أن ينتهي إلى اختزال الربّ في عليته في خالقيته للكون لا في حقيقة ذاته. ويرى الأب أيشمان أن تصوّر شارل دو كونينك للخير المشترك هو تصوّر توتاليتاري، وذلك لأنه يأخذ برأي أن كرامة الأشخاص تقاس عنده بحسب استقامتهم بالنظر إلى نظام الكون لا على نحو مطلق (كرامة الكائنات الأكمل في هذا العالم).

إبان الحرب العالمية الثانية؛ انتقل النقاش من الأب شارل إلى ابنه «توماس»، وأول ما انطلق منه الابن توماس: «هل يمكن أن ندافع في الوقت نفسه عن كرامة الشخص وعن أولوية الخير المشترك على ما قد يبدو في ما بينهما من تنافر؟».

وحسب تفسير توماس ونظرته أنَّ الاعتراف للشخص البشري بالكرامة وبتابعها، أولوية الخير المشترك، يمكن في الواقع أن يقف سداً منيعاً ورادعاً ضد الفظاعة التوتاليتارية، مع الاهتمام بضرورة تكوين فكرة صحيحة عن كرامة الإنسان وعن الخير المشترك، واللذان هما في الأساس يقودان لبعضهما البعض. حيث إن رسالة وكرامة الإنسان هو تبادل الخير والمصالح مع غيره لا نبذه، وأن أعلى مراحل الكمال الإنساني يتمثل في تشاطر الخيرات بين البشر.

امتدَّ النقاش حول الخير المشترك إلى ثمانينيات القرن الماضي، وأثار الفيلسوف الأمريكي «جون رولز» نظريته ورؤيته للعدالة التي تترك الأفراد في شأنهم وتصوراتهم للخير، دع هؤلاء وشأنهم وهو وشأنه، وأكّد على أولية مبدأ «العدالة» على «الخير».

وقد خالفه الفيلسوف الأمريكي ميخائيل صاندل، والذي يرى أن التصور الليبرالي للعدالة والحقوق لا ينظر إلى مشاركة الأفراد للخير مع جماعتهم السياسية والاجتماعية، ويرى صاندل أن العدالة والحقوق لا توفر وحدها الشروط التي تجعل شعبا يسعى للحياة الطيبة أو الخير المشترك فيما بينهم.

أما الفيلسوف الأمريكي ميخائيل فالتزر، فقد انتقد فكرة رولز، واعتدَّ في كلامه أن أي مجتمع مهما كان موقعه أو نوعه؛ هو مجتمع عادل إذا تشاطر أفراده موضوع الخير المشترك وفق قيمهم المتشاطرة. لكنه أكّد داخل مجتمعات الخير المشترك قد تنبت أفكارا مخالفة للطبيعة البشرية كتسويغ العبودية مثلا، ودعا إلى تمييز المعايير الخلقية التي تتبناها جماعات الخير المشترك بين الرقيقة والسميكة.

دافع بعض منظّري السياسة منذ تسعينيات القرن الماضي بأن المساواة والديمقراطية والمواطنة تُمكّن أعضاء المجتمع من إحساس مشترك بالانتماء فيما بينهم. ثم طُرِحَ نقاش مضمونه كيف يتم تحديد الخير المشترك؟ هل بالانتخابات أم بالتداول؟ وكيف يمكن ضمان عدم نزوع المصالح الشخصية إلى تأطير موضوع الخير المشترك في مجتمع ما؟ أشار الفيلسوف الأمريكي «يوشع كوهن» إلى أن الفوارق في السلطة وفي الثورة إنما من شأنها أن تقلل من أمر أفق تحقيق «الخير المشترك» عبر النقاش العمومي. فيما رأت الفيلسوفة البلجيكية «شانتال موف» أن من طبيعة السياسة التنازع، وأن «الخير العام» يلزم نفسه أن يكون موضع جدل ومراجعة. بينما لدى الفيلسوف الأسكتلندي «ألسدير ماكنتاير» نظرة تشاؤمية حول سياسة الخير المشترك، وأنه يجب أن يتشاطر الناس التزاماً بترتيب أولويات خيراتهم الفردية والجماعية عبر «التعلم المشترك».

ورأت مجموعة من الآراء أنَّ السياسة بطبيعة الحال هي السعي للخير المشترك، ولكن المشكلة تكمن في التعريفات المتنوعة للخير المشترك، وكذلك تنوع طرائق السعي إلى الخير المشترك وطبيعتها، وما يزيد الأمر سوءًا أن بعض رجال السياسة اليوم باتوا منشغلين بالتدبير اليومي أكثر من الاهتمام بالخير المشترك للجماعة أو الأمة. وعلى عكس رولز؛ يرى «هانس سلوغا» أن العدالة هي خير كبير تسعى السياسة الحديثة إلى تحقيقها، ولكنه يتفق مع رولز في أن السعي إلى الخير المشترك أصبح أشد إشكالا من قبل، وذلك بسبب عجزنا عن الاتفاق على هذا الخير المشترك، وذلك بسبب إيمان البعض بالفردانية وبالإشباع الفردي.

لقد أصبحنا نشك في إمكان الاتفاق على خير مشترك، وأسوأ منه أننا أصبحنا نفتقد الحاجة إلى الخير المشترك، ولكن الحياة البشرية لا يمكن أن تستمر من غير سعي مشترك إلى الخير، وحتى الفردية تحتاج إلى لغة أخرى تشاطرها الرأي وتنمو معها، وهو ما يدعو إلى الإيمان بالخير الكوني الذي يلغي الحدود والقارات، وأن نتحد أمام جميع الأخطار، طبيعية كانت أم بشرية.

albimani92@hotmail.com

البيروقراطية والخطاب الشعبوي المضاد

• عاطفة المسكري

يتحدَّث الزواوي بغورة، وهو باحث وأكاديمي جزائري وأستاذ في الفلسفة المُعاصرة بقسم الفلسفة في جامعة الكويت، عن «خطاب الشعبوية في الفكر السياسي المعاصر» في إحدى مقالاته المنشورة بمجلة التفاهم. يفتتح مقالته بطرح كيف أن المفاهيم السياسية فضفاضة ما يُفسر صراع التأويلات في الجانب السياسي بشكل عام. ويُعد هذا الأمر حقيقة أكثر منه رأياً لأنه ليس كباقي المجالات العلمية التي دائماً ما يكون ١+١ فيها يساوي ٢. إنَّ التغيير هو الثابت الوحيد في هذا المجال، حيث لا أصدقاء ولا أعداء دائمين، تتغير مواقع الكيانات السياسية وتتأرجح وفقاً للمصالح بأنواعها السياسية، والاقتصادية وما إلى ذلك. ومن ثمَّ ينتقل إلى الحديث عن الأنظمة الحكومية والخطابات السياسية التي تُعد من ضمن الأدوات المستخدمة من قبل هذه الكيانات.

يتعمق الباحث في طرح منهج الخطاب الشعبوي. يعد هذا النهج مستخدماً من قبل أولئك الذين يرغبون في الانفصال عن النظام المؤسسي البيروقراطي ويفضلون الاتجاه إلى الشعب بشكل مُباشر من باب تجاهل النخب الحاكمة التي يعتقد أنها سبب لعرقلة الديموقراطية. وفي سياق ذكرنا للديموقراطية هنا لابد من ذكر أن الخطاب الشعبوي لا يعكس نهجاً ديموقراطيا في حقيقة الأمر لعدة أسباب. أولاً يشار إلى هذه الخطابات على أنها من أدوات التعبير عن الفئات المُهمشة في المجتمعات، لذلك تلقى دعماً كبيراً من هذه الفئة. ولكن لابد من ذكر مسألة التطرف التي غالباً ما تنتهي بها هذه الخطابات التي ومن شدة تركيزها على المعضلات التي تمر بها الفئات المُهمشة تبدأ بتجاهل كل الأفكار التي تحمل شيئاً ينافي أفكارهم المطروحة. كما أن بعضا منها يتوجه نحو رفض كل ما هو متعلق بالنخب الحاكمة بحجة كونها تختار فئة دون أخرى سعياً لمصالحها. ومن هنا يتَّضح الكيفية التي ينتهي بها هذا الخطاب إلى التناقض في حالة غياب عنصر الاتزان في الخطاب الشعبوي. إن رغبتك في التركيز على فئة دون أخرى بحجة أنَّها لاقت ما يكفي من استجابة لمطالبها يعني تجاهل هذه الفئات في حالة الوصول إلى القمة، سوف يُؤدي ذلك إلى تكرار نفس الأحداث مع الفئات هذه لأنها ستصبح مُهمشة فيما بعد. إن أي أداة/ فكر/ نهج أو أيدولوجية تتجاهل الآخر تقوم بشكل ما بخلق مشكلة ستطفو على السطح عاجلاً أم آجلاً، بالإضافة إلى أنها ستخرج بعواقب مُقاربة للعواقب التي تسببت بها العنصرية أو التطرف. إنَّ الخطاب الشعبوي قبل أن يكون أداة مستخدمة من قبل الأنظمة السياسية هو أكثر منه أسلوب للتعبئة والاحتجاج على المُعاناة الاجتماعية. بجانب ذلك يعتبر أداة مناهضة للتعددات حيث ينادي بـ(نحن، نحن فقط من نمثل الشعب).

إن الشعبويين يبررون أهمية وجودهم بسبب أن الديموقراطيات التمثيلية فقدت صلتها بالشعب وهذا ما أشار إليه الدارسون للشعبوية وتحديدا الشعبوية الأوروبية اليمينية واليسارية كذلك. وبرغم ذلك لابد أن ينظر في موضوع الديموقراطيات والنخب تحديدًا وذلك بسبب وجود أرضية مشتركة وعناصر تتماشى مع الفكرة الأساسية لهذه الأنظمة أو التوجهات، فعندما تقرأ في الخطاب الشعبوي للوهلة الأولى تعتقد أنه أكثر الأنظمة ديموقراطية إلى أن تتعمق وتجد أنه متطرف في العمق، ولكن مع ذلك لا زال بالإمكان العمل في أرضية مشتركة متى ما اقترب الديموقراطيون إلى تغطية فئات أكبر ومتى ما كفت الخطابات الشعبوية في رسالتها من رفض الآخر.

تذكرنا مقالة الغورة والجدل القائم حول الخطاب الشعبوي الذي ينطلق من فكرة ديموقراطية ومن ثمَّ ينحرف عنها بسبب التطرف بالجدل القائم في أمريكا الديموقراطية وتحديدًا فيما يتعلق بنظام الانتخابات لديهم والجدل المستحدث منذ ٢٠١٦ بعد خسارة المرشحة هيلاري كلينتون للانتخابات. إن نتائج الانتخابات الأمريكية ترتبط ارتباطاً مباشراً بالمجمع الانتخابي الذي يتمحور حول فكرة النقاط التمثيلية لكل ولاية؛ حيث تذهب أصوات الولاية ككل إلى مرشح ما إذا أصبحت الغالبية في تلك الولاية تُؤيد ترأسه للفترة القادمة. وتختلف أعداد النقاط الممنوحة لكل ولاية بناءً على عدد السكان في تلك الولاية. للوهلة الأولى يبدو النظام منصفاً من ناحية أن النتيجة لن تختلف تقريباً ما إذا كان النظام عبارة عن تصويت فردي مُباشر أم كونه يعتمد على نقاط المجمع الانتخابي. في ٢٠١٦ فازت المرشحة هيلاري كلينتون بعدد أكبر من الأصوات الفردية في واقع الأمر عدا أنَّ المترشح الأمريكي دونالد ترامب الذي أصبح رئيساً فيما بعد حصد نقاطا أكثر في المُجمع الانتخابي، فبدأت بعض الأصوات تنادي بإلغاء نظام المجمع الانتخابي واللجوء للتصويت الفردي المُباشر من باب أنه أكثر واقعية وديموقراطية، على الرغم من أنَّ النتيجة لن تختلف كثيراً فيما يتعلق باختيار الرئيس الأمريكي القادم. ولكن ما سيختلف في حقيقة الأمر هو مدى تركيز المرشحين على ولايات دون أخرى خاصة تلك التي تمتاز بأعداد كبيرة من السكان مقارنة بالولايات الأخرى. لذا يصب النظامان في نفس القالب لكن ترى فئة أن الاعتماد على التصويت الفردي المباشر أكثر إنصافاً من الاعتماد على المجمع الانتخابي الذي يعد غير كافٍ في الحديث عن الديموقراطية ! كذلك بالنسبة للخطاب الشعبوي الذي ابتدأ في سياق الاستبدال بالديموقراطيات التمثيلية نظاماً يعكس المطالب الشعبية بشكل أوضح. إن كافة الأنظمة بشكل عام لها إيجابياتها وسلبياتها والأمر نسبي مرتبط بمعطيات الواقع. بعض الأنظمة مجدية إلى حد كبير طالما أنها بعيدة عن التطرف والبعض الآخر وجد لغرض خدمة مصالح فئات محدودة. تبقى كل الأدوات السياسية المستخدمة، المناهج والأيدولوجيات رهناً للتغيرات التدريجية التي تحدث. وقد تصب هذه التغييرات في جانب الهدف الذي ابتدأ منه أو تؤدي إلى حصول تغييرات ينتج عنها في بعض الأحيان خلق أنظمة ومناهج جديدة.

عروس الأندلس «غرناطة».. التاريخ والحضارة

• وليد العبري

اسم غرناطة مُشتق من كلمة رومانية بمعنى الرمانة، ويقال إنه: أطلق عليها هذا الاسم نظرا لطبيعتها الخضراء الغنية والحدائق والبساتين التي تحيط بها. أُقيمت مملكة غرناطة على رقعة من الأرض تضم اليوم محافظات غرناطة وملقا وألميريا الإسبانية، تقع بمحاذاة جبال سييرا نيفادا أو جبال الثلج بالإسبانية في جنوب إسبانيا. ويشعر سكان هذه المحافظات الإسبان اليوم بفخر كبير؛ لوجود آثار الممالك الإسلامية الأندلسية في بلادهم اليوم، ويكنون لها ولمن أقامها الاحترام والتبجيل.

تأسست مملكة غرناطة بعد انهيار دولة المرابطين على يد أبي عبدالله بن يوسف بن نصر الأحمر، الذي أصبح أوَّل ملك لغرناطة تحت اسم محمد الأول، الذي استمر حكمه ٤١ عاما بين عامي ٦٢٩ و٦٧١ للهجرة، وهذا ما ناقشه الباحث عصام السعيد في مقاله المنشور بمجلة «التفاهم»؛ حيث أضاف بأنَّ مملكة غرناطة هي الأطول عمرا بين ممالك المسلمين في الأندلس، واستطاعت أن تحقق نجاحات باهرة توازي نجاحات الأندلس التي سبقتها إن لم تتفوق عليها.

استطاع حكام غرناطة أن يحافظوا على السلام في مملكتهم في وقت حرج؛ حيث كانت ممالك الأوروبيين قد سعت بشكل دائم لإسقاط غرناطة؛ وذلك بعد أن شجَّعهم سقوط قرطبة على إنهاء الحكم الإسلامي في الأندلس، وأُطلق على غرناطة لقب «الأندلس الصغرى»؛ حيث اجتمعت تحت ظلالها بقايا دولة الأندلس المنهارة وهاجر إليها عدد كبير من المسلمين بعد سقوط إماراتهم في يد المسيحين، وظلت إمارة غرناطة -بفضل ذكاء حكامها- نحو مائتين وخمسين سنة.

ومن أهم المعالم التي يجبُ الحديث عنها هي مدينة الحمراء، التي تعد متحفا للفن الأندلسي؛ لما تتمتع به من نفائس فريدة من نماذج العمارة الإسلامية. يرجع الفضل في إنشائها إلى ملوك بني نصر؛ حيث عمل كل منهم على إضافة مبنى أو برج أو بركة صناعية، أو زُوّد صحن أحد القصور بنافورة جذابة، وتعد مدينة الحمراء بحق مدينة ملكية؛ حيث تتخذ شكل الحصن الذي يقع في موقع مرتفع على مساحة خمسة وثلاثين فدانا.

كما أنَّ للمساجد مكانة خاصة في حياة المسلمين؛ حيث لم تكن مقرًّا للعبادة فقط، بل لعبت عددا من الأدوار؛ فكانت جامعا ومدرسة ومقرا للاجتماعات. وقد اهتم حُكام غرناطة كثيرا ببناء المساجد؛ حيث وجد بها حوالي مائتا مسجد، ومن أشهرها: مسجد الحمراء، الذي بُني في غرناطة وسط الهضبة جنوبي الروضة، وقد وصفه أحد المؤرخين بأن ثرياته من الفضة، ومحاربه به أحجار الياقوت، ومنبره من العاج والأبنوس.

ومن المعالم التي برَزَت كذلك في غرناطة هي المآذن، وكذلك القصور، التي أبدع الملوك والسلاطين في بنائها لتكون شاهدا على رخاء وعظمة حكامها، ومن أهم قصورها على الإطلاق: قصر الحمراء. وقد صُمِّم هذا القصر ليكون قصر الخلافة، ومسجدا جامعا كبيرا، كان في أوج ازدهار المملكة منبع العلماء، وملتقى الدارسين من بلاد الأندلس وبلاد المغرب، وتخرج منها علماء كبار منهم العلامة الأندلسي الغرناطي الشاطبي إبراهيم بن موسى.

أما ساحة الرياحين أو «السفراء»، فإنها من بين عجائب الحمراء، بل أعجب ما فيها جميعا، حيث تتوسطها بركة مستطيلة الشكل، وأحواض تحفُّ بجوانبها أشجار الريحان، وقد بنى هذه الساحة محمد الخامس، وقد نُقشت في زوايا ساحة الرياحين هذه العبارة: «النصر والتمكين والفتح المبين لمولانا أبي عبدالله أمير المؤمنين».

أسَّس سلاطين غرناطة نوعا مميزا من الفن أطلق عليه اسم «فن بني نصر»؛ نظرا لاسم مؤسس إمارة غرناطة، وبدأ الطراز المعماري في الأندلس بالطراز الأموي، وذلك نسبة إلى مؤسس إمارة الأندلس «عبدالرحمن بن معاوية»، الذي نقل إلى الأندلس الطراز المعماري الأموي وما يتميز به من فخامة.

أما في عصر ملوك الطوائف، والتي نشأت بعد سقوط الدولة الأموية، حيث عمل كل من أمراء الأندلس على إنشاء دويلة منفصلة، وأصبح الحكم فيها له ولذويه من بعده، في تلك الفترة تطور الفن والعمارة بشكل كبير، وبخاصة الزخارف المختلفة، والتي أصبحت السمة المميزة للفن الأندلسي.

أما دولة المرابطين، وهي الدولة التي أقيمت على يد المغاربة لمحاربة المارقين على الإسلام، والذين حكموا الأندلس نتيجة للاستعانة بهم؛ فقد تميزت العمارة في عهدهم بالطابع العسكري؛ نظرا للحروب التي خاضوها للحفاظ على دولة الإسلام؛ حيث أكثروا من بناء الحصون والقلاع، وأضافوا ممرات منكسرة تعوق الحركة في حال مهاجمة المكان.

ثم جاءت دولة الموحدين، وهم جماعة من الأمازيغ المغاربة الذين حكموا المغرب والأندلس تحت لواء توحيد بلدان الإسلام، فلم تختلف العمارة في عهدهم عن سابقاتها في عهد المرابطين؛ فقد تميزت أيضا بالطابع العسكري؛ ولكنهم أكثروا من بناء القصاب المحصنة، وأضافوا الأسوار لحماية المدن، واختاروا بناء مدنٍ في أماكن مرتفعة.

بعد سقوط عدد من الإمارات الإسلامية في يد الإسبان هاجر عدد كبير من المسلمين إلى غرناطة، ومن ضمنهم عدد كبير من العمال المهرة والصناع وأرباب الحِرف، فنهضت العمارة وفنون الخزف.

ومن خلال استعراض أهم آثار غرناطة، نجد الخط العربي -سواء أبيات شعر أو آيات قرآنية- هو ما يميز الزخارف الإسلامية؛ حيث كان الخط العربي ملازما للمد الإسلامي شرقا وغربا، وكان القرآن الكريم يلقن باللغة الأصلية، فانتشر الخط العربي، وساعد على ذلك علو مكانة الشخص الذي يتقن الكتابة العربية.

وصاحب انتشار الإسلام بالأندلس انتشار للغة العربية، وتجويد الكتابة باللغة العربية، وقد تطور الخط الأموي تطورا كبيرا، حتى إن أهل الأندلس بسطوا الخط الكوفي بطريقة أطلق عليها الخط الأندلسي، ومن الجدير بالذكر أن النساء برعن في كتابة اللغة العربية والبلاغة، واشتهرن بها وذاعت شهرة العديد من نساء الطبقة العليا بحسن الخط وكتابة المصحف.

وأخذت الكتابات في الأندلس في التطور لتصبح ذات سمات مميزة؛ ففي عصر ملوك الطوائف ازداد التطور في حروف النقوش، كما ازداد التوريق والتزهير الذي لحق بالحروف وأطرافها وبين الفراغات، وكان ذلك لبداية الزخرفة والتجويد في عصر بني نصر.

ولم يتفرَّد الفنان الأندلسي في الخط العربي فقط، ولكن أيضا في المواد المستخدمة في الزخارف؛ فقد استخدم الفنان الغرناطي مواد مختلفة مثل الخشب والرخام والجص، ومزجها في أشكال فنية متعددة، كما استخدم الفنان الأندلسي طريقة خاصة به عرفت باسم «نقش حديدة»، والتي يتم فيها النقش على المواد المصبوبة، مثل الجص بحديدة قبل أن تجف، كما استخدم أنواعا مختلفة من الرخام ناصع البياض والخمري والوردي، الذي يوجد في أماكن كثيرة في بلاد الأندلس، كما كان ينتشر في غرناطة الرخام الموشَّى بالحُمرة والصُّفرة.

ومن سمات العمارة الإسلامية الواضحة في أبنية القصر: استخدام العناصر الزخرفية الرقيقة في تنظيمات هندسية كزخارف السجاد، وكتابة الآيات القرآنية والأدعية، بل حتى بعض المدائح والأوصاف من نظم الشعراء كابن زمرك، وتحيط بها زخارف من الجص الملون الذي يكسو الجدران، وبلاطات القيشاني الملوَّن ذات النقوش الهندسية، التي تغطي الأجزاء السفلى من الجدران. وفي العام ٢٠٠٧، أختير قصر الحمراء ضمن قائمة كنوز إسبانيا الاثني عشر، في استفتاء صوت فيه أكثر من تسعة آلاف شخص.

Wali7-alabri@hotmail.com

الأبعاد الاجتماعية والوجوديّة للثورة الرقمية وتداعياتها الثقافية، والقيمية

• أم كلثوم الفارسي

تشهد البشرية لحظة انعطاف لا مثيل لها بحكم انخراطها التدريجي في طور جديد، تعمل فيه التكنولوجيات على القيام بتعديلات جوهرية على الحياة الإنسانية بطرق أكثر جذرية مما شهدته مع اكتشاف اللغة والكتابة والمطبعة، وإن العالم يعيش ثورة صناعية جديدة تعمل على خلخلة أنماط الحياة والوجود.

وإذا كان الإنسان في الفترات السابقة بحث عن حلول تقنية لحل المشكلات (المطبعة، الفلاحة، المحرك البخاري، الكهرباء..) فإن ما نشهده اليوم من تحولات تكنولوجية غير مسبوقة يصعب التنبؤ الدقيق بمفعولاتها على المستقبل؛ فالبشرية قد انتظرت ٣٨ سنة لكي تحصل على٥٠ مليون مستمع للإذاعة، ولكنها انتظرت شهوراً قليلةً للوصول إلى ٥٠ مليون مشترك في تويتر!!

من هنا نستعرض ما طرحه الأستاذ -محمد نور الدين أفاية- أستاذ الدراسات الفلسفية الحديثة في جامعة محمد الخامس، المغرب. من تساؤلات تدور حول الأبعاد الاجتماعية والوجوديّة للتكنولوجيا، وتداعياتها الثقافية، والقيمية وعن تمفصلات الاختلاف والائتلاف، والنظر في قدرات المُجتمع على التدبير الأنجع لهذه الأدوات، فتطور التكنولوجيات ولا سيما استخدام الإنترنت لا يُمكن الاقتصار في التعامل معه على زاوية طرق استعمال العُدة التقنية فقط؛ وإنما يتعيّن مواكبة طرق استقبال وفهْم وتصريف مضامينها، ودلالات الأفكار والقيم التي تموج في المسارات الشبكية، وتأثيرها على المواقف والسلوكيات والعلاقات الاجتماعية (كما يحصل ذلك في مواقع التواصل الاجتماعي...)، ومنتديات المناقشة و«البلوغات». إننا نعيش مرحلة تخطّت مُفردات «الخطاب الطوباوي» عن الإنترنت الذي كان يُبشر بأفق إنساني ديمقراطي وتشاركي «فاضل»؛ بحيث نشهد كيف أن دولاً كبرى وظّفت العُدّة الرقمية لتوجيه اتجاهات تصويت ناخبين في أعرق الديمقراطيات (بريطانيا، أمريكا...)، وكيف تغلّب المنطق التجاري لمتعهدي الإنترنت الكبار على كل النواحي التي بشّرت بها الثورة الرقمية، وكيف تمكّنت جماعات التطرف العنيف بفضلها من توسيع دائرة الاستقطاب لأفكارها وتوجهاتها، وكيف عملت دولٌ على استخدام أدواتها للتأثير على مواطنيها ومراقبة أفكارهم واختياراتهم، وكيف تتسبب هذه العدّة التقنية في إضعاف الذاكرة، وتلويث الحواس، والتشويش على التفكير والتمييز، ونسيان الكائن، والتعايش مع تعبيرات متنوعة للاستلاب والتبعية. وتأكد من دون منازع أنّ هذه العدّة تمتلك قدرات لا محدودة على تطويع الأذواق، وتوجيه السلوكيات، ومُراقبة الرغبات. وفي كل الأحوال فإنّ التكنولوجيات الرقمية ليست سوى انعكاس للطرق التي بها يستعملها الناس، بحكم أن تأثيرها على الثقافة والقيَم لا يمكن فَهْمُه، حقّا، أو الإحاطة بسهولة بانعكاساتها على السلوك والمواقف خارج الفاعلين الذين يستعملونها، وخارج السياقات العامة التي يتم فيها هذا الاستعمال؛ ذلك أن هذه التكنولوجيات تخلق عالماً يتغير بسرعة فائقة من دون أن يعرف المرء بيقينية طبيعة الحاضر الذي يتشكّل أمامه، ولا نوعية المستقبل الذي سيحصل للإنسان والزمن والجسد والموت

وقد أنتج هذا المدّ الجارف للتكنولوجيات الرقمية نوعين متضاربين من المواقف، حسب الباحث Rémy Riffel «ريمي ريفيل» موقف مُتحمّس يشيد بالإمكانيات الخارقة التي توفرها الثورة الرقمية، ولا تكف عن ابتكارها وتطويرها من خلال الولوج المباشر(وغالباً ما يكون مجانيّاً) لكمية غير محدودة من المعلومات والمعارف والمعطيات، وما تسمح به من طُرقٍ جديدة للتواصل بين المنخرطين والمُبحرين في الشبكة العنكبوتية، وما تعرضه من تنوع كبير في الاستعمال والاستثمار. ويرى المتحمسون لهذه الثورة أننا بإزاء «ذكاء ابتكاري استثنائي رقمي «يعبّر عنه الجيل المُنغمس في التكنولوجيا الذي يؤكد يوماً بعد يوم أننا نشهد إعادة تحديد لطرق العيش والمعرفة، بل ونشهد على دخول البشرية إلى مرحلة مفصلية في تاريخها بواسطة هذا الاكتشاف الرقمي. غير أننا نجد في مقابل ذلك موقفاً مغايراً من التكنولوجيات يتميّز بنوعٍ من القلق بسبب السطوة التي بدأت تمارسها على حياة الناس وعلى الروابط الاجتماعية، وما تحدثه من تغييرات تظهر على العلاقات جراء الاستعمال المفرط لأدواتها، وبسبب الأشكال المختلفة للإدمان عليها فضلاً عن المخاطر التي تتعرض لها الناشئة، بسبب ما توفره المواقع المختلفة المشارب والمذاهب من مضامين ومؤثرات، وعمّا تتعرض له الحياة والمعطيات الشخصية من رقابة أو سهولة الكشف عنها. ويدعو بعض أصحاب هذه المواقف إلى النضال ضدّ سيطرة التكنولوجيات الرقمية منها على وجه الخصوص على حياة الناس؛ لأنها تهدد العلاقات الإنسانية بسبب أشكال الفردانية التي تنتجها، ويدعون إلى التحرر من «الانبهار الرقمي» الذي يزج بالناشئة في نوع من«العبودية الطوعية» والإدمان والاستلاب، وما تمارسه من تأثير على القيَم والسلوكات والعلاقات وعلى الذاكرة. وفي هذا السياق يرى كل منْ «مارك ديغان» و«كريستوف لابي» أن المفارقات الكبرى للرقمي واستناداً إلى اجتهادات وبعض علماء النفس الأمريكيين تتمثل في كون الدماغ بمجرد ما يعرف أن معلومةً ما مُخزنَة في سجل ما يمتنع أي الدماغ عن تذكرها؛ لأنه ترسخ لديه أن جُهْد استحضارها لا جدوى من ورائه ما دام مطمئناً على استمرارية تخزينها؛ الأمر الذي يسهم بالتدريج في إضعاف الذاكرة، ويكون من محفزات النسيان.

وعلى الصعيد الفكري والثقافي فقد عمل الرقمي على زعزعة اليقينيات والقناعات والعادات، وأنتج أخرى مختلفة من حيث موضوعاتها وأشكال التعبير عنها، وهو ما أفضى إلى تحولات ومخاطر، منها:

أ- اهتزاز المرجعيات التقليدية من الناحية الثقافية، إبداعاً،وإنتاجاً، ورواجاً.

ب- تقلّص أدوار المؤسسات الوسيطة والوسطاء في المجتمع، أو ضعف تأثيرهم.

ج- سطوة الآنية، ومقتضيات زمن المدى القريب، والتأثير الكبير للنواحي التجارية، الحاضرة بقوة في المواقع والشبكات.

وختاماً نؤكد أنَّ كل هذا التوصيف للعصر السيبراني الذي يشيئُ الإنسان، يبرز الحاجة إلى المراجعة النقدية، وإلى السير في مبادرة المؤتلف الإنساني، التي لا ينبغي اعتبارها بديلاً لهذا الزمان، بل هي تيارٌ نقدي يسعى لإنقاذ إنسانية الإنسان وأخلاقياته من التشييء، دونما فصامية ولا خروج على عصر العالم. تيار المؤتلف، والمبادرات المشابهة، هي أعمالٌ ومساعٍ عصرية وإنسانية من أجل التعديل والتصحيح وتقديم إنسانية الإنسان على السوبرمان وعلى شعبوية الآلة، في الوقت نفسه.

صناعة الاستبداد باسم الدين

• محمد الكمزاري

إنَّ الاستبدادَ من أخطر الآفات التي ابتُليت بها الأمة الإسلامية ومجتمعاتها، والأخطر منها عندما يكون الاستبداد باسم الدين، والذي يقول عنه الامام الشيرازي إن «الحكومة المنحرفة المصبوغة بالصبغة الدينية أسوأ الحكومتين؛ إذ الاستبدادية غير الدينية تقتل وتنهب وتهتك تحت عنوان واحد هو مصلحة الوطن، بينما الدينية المنحرفة تفعل كل ذلك تحت عنوانين: عنوان الوطن، وعنوان أن الله أمرها بهذا؛ ولهذا مآسي الحكومة الدينية الاستبدادية أكثر من مآسي الاستبدادية الدنيوية فقط».

وهذا ما يؤكد عليه عبد الرحمن الكواكبي؛ حيث يقول «إن الاستبداد أصل الفساد»؛ وذلك لأنَّ أغلب الآراء الفقهية وصلت إلينا عن طريق الاستنساخ غير الدقيق. وإضافة إلى ذلك، بعض القادة الروحانيين لا يوجهون الناس بالطريق السليم. أيضا الخطاب الديني بعضٌ منه يكون متطرفا مما يؤدي للفوضى؛ لذا لابد من نقل النصوص الدينية بشكل سليم».

ويعتبر الدين أقوى محرك اجتماعي يدعو الناس لنيل المساواة داخل مجتمعاتهم؛ لذلك لجأت الأنظمة الاستبدادية لاحتكاره بُغية السيطرة على الناس به وتحويله -أي الإسلام- لدين تبريري، يُكسب أتباعَه حالة رضوخ وقبول بالواقع غير العادل، حيث يروّج رجال هذا «الدين الجديد» إلى فكرة الإيمان بالجبر والقضاء والقدر، والتي تخدّر الناس وتحمي أصحاب الطبقات الاجتماعية العليا، ويقوم كذلك على تبرير تملك فئة قليلة للخيرات والثروات والسلطة وحرمان الأغلبية.

وقد عبَّر الكواكبي عن عُمق هذه العلاقة في كتابه طبائع الاستبداد بقوله: «تضافرت آراء أكثر العلماء النّاظرين في التّاريخ الطّبيعي للأديان، على أنّ الاستبداد السّياسي مُتَوَلّد من الاستبداد الدّيني، والبعض يقول: إنْ لم يكنْ هناك توليد فهما أخوان؛ أبوهما التّغلب وأمّهما الرّياسة، أو هما صنوان قويّان؛ بينهما رابطة الحاجة على التّعاون لتذليل الإنسان، والمشاكلة بينهما أنّهما حاكمان؛ أحدهما في مملكة الأجسام والآخر في عالم القلوب».

الاستبداد باسم الدين نجده في التاريخ الإسلامي بعد وفاة الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم، حيث بدأ الخلفاء الأمويون والعباسيون يحكمون باسم الدين وباسم النص المقدس ووجدوا من يروج له أيدلوجيا والأمثلة هنا كثيرة. على مستوى أوروبا وفي القرون الوسطى وما قبلها كانت روما أيضا تعتز بفكرة الاستبداد، لا بل إن المجتمع البيزنطي القديم كان يعتبر قضية الاستبداد قضية طبيعية وضرورة اجتماعية، حتى إنَّ من كان يحكم في روما من حُكَّام كان يطلق عليهم اسم المستبد، وهذه حقيقة راسخة وكان الحكام يتفاخرون بكونهم مستبدين وهم لا يخجلون من هذه اللفظة ولا من هذا المصطلح، بل يعتبرونه مصدر قوة لهم. في أوروبا في القرون الوسطى أيضا كانت السلطة الكنسية هي السلطة المستبدة والمثال الحي البارز على الاستبداد الديني، في كل أطره وصفاته وسماته.

لقد أتقن بعض رجال الدين المسلمين على مر التاريخ فن تزويق وتأطير صورة الحاكم المستبد وتغطية سيئاته بالنصوص المقدسة بدءا من الأحاديث النبوية إلى تفسيراتهم الخاصة ، ورغم تعاقب مئات المستبدين على بلاد الإسلام لم يحاول معاصروهم من فقهاء ومشايخ اعتراض سبيلهم، حتى من قام منهم بهدم الكعبة واستباحة المدينة المنورة وقتل عشرات الألوف من المسلمين المعارضين لحكمه، بل على العكس تماما برَّروا تلك الأفعال والتمسوا لها الأعذار الفقهية المسندة عن النبي محمد وأصحابه. كانت جهودهم تسير في اتجاه مختلف وهو تأسيس مدونة سلوك للرعية تؤبد حكم السلطان وتجعل من الإنسان كائنا ضعيفا مستباحا بين فكي الرحى (الدين والسلطة).

وهذا ما حذر منه رضوان السيد في مقاله «المؤسسات الدينية في المجال العام»، والمنشور بمجلة «التفاهم»؛ حيث اعتبر أنه لا شيء أخطر على المجتمعات من إدخال الدين في بطن الدولة، أو استخدام الدين في التنافس السياسي؛ وذلك لأن الدينَ ضميرُ المجتمع وسكينتُه ويتبادل معه الاحتضان، والتنافس يُشرذم الدين ويشرذم المجتمعَ وعباداته ومنظومتَه القيمية.

إنّ الانشغال الدّيني بالشأن السياسي وليس العامّ يضعنا على شفير الانقسام، وإهمال الواجبات الإسلامية في المعروف وأمن المجتمع وسلامته؛ فالمطلوب دائماً وفي الأزمنة الحديثة بالذات الإصرارُ على إخراج الحزبيات الدينية والمذهبية من بطن الدولة؛ ليبقى الدّين سالماً وتبقى الدولة. ولكي تتمكّن الجهات الدّينية من القيام بدورها، عليها المزيد من العمل لتقوية صدقيتها، ومن ثم شرعيتها في تمثيل الإسلام بالداخل وتجاه الخارج. وقد قامت بالفعل بعملٍ كثيرٍ في العقود الماضية للوصول إلى عقل الجمهور وقلبه. وبالطبع فإنّ مقادير النجاح لتلك المؤسسات تختلف من دولةٍ لأخرى، ومن مجالٍ لآخر.

وختاما.. نقُول بضرورة إعادة قراءة تاريخ الدين وتاريخ السلطة؛ بهدف تحرير الدين من ألاعيب السلطات وتحرير السلطة من إمكانية استخدام الدين وتخريبه، والأهم إعادة قراءة النصوص الدينية و«الأفكار» الدينية في تاريخيتها لجهة تعرية اللحظة والكيفية التي ولدت فيها، وبالتالي نزع القداسة عن كل «لا مقدس» فيها، مع الحفاظ على روحية الدين وجوهره المتعالي.

m-alkumzari@hotmail.com

لا حاجة لحيطان السلام

• زهرة السعيدية

في تجربة سيسيولوجية أُجريَت في العام ١٩٩٨، على الشباب الأوروبي في ٢٣ دولة أوروبية، تستقصي القيم التي يؤمن بها هؤلاء الشباب أكثر من غيرها من بين الحرية، والإيمان، والمال، والهوية، والسلام، اختار ما يقارب ٨٣٪ منهم قيمة السلام في مقدمة القيم الأخرى. إذا كانت هذه القيمة قد حظيت بالأولوية عند الشباب الأوروبي، وأجزم أنها ستكون كذلك عند الأغلبية ما الذي يحدث في الواقع إذن ليجعلها معقدة وعصية على التطبيق.. كتب عبدالرحمن السالمي مقالَ «المؤتلف السياسي والسلام العالمي»، في مجلة «التفاهم»، محاولا فيه البحث في الأدبيات التي تناولت السلام والحرب.

ويقول الكاتب إنَّ السلام قيمة منسية؛ ففي حين أن المباحث قد نحتت لفظاً خاصاً لتوصيف حالة الحرب والعدوان، إلا أنه لا يوجد في المقابل مصطلح يصف حالة السلام أو أدبيات ومباحث تتحدث عن هذه الحالة، ولا أتفق مع الكاتب هنا، لكني سوف أؤجل نقدي لهذه الفكرة لما بعد الحديث بالتفصيل عن مباحث العنف والسلام.

وتعود الوثائق والأدبيات التي تتحدث عن فن الحرب إلى الحضارت القديمة في اليونان والصين. لم تناقش هذه الأدبيات بالطبع طرق استثارة الحروب، وإنما ضبط النفس أثناء المعارك، وخطط تقليل أكبر عدد ممكن من الخسائر البشرية، إضافة إلى تحذيرات للأجيال القادمة من آثار الحروب ومآسيها. كل هذا التاريخ من الوثائق والأدبيات أو حتى تفاصيل الحروب التي حدثت دفعت المفكرين في أوروبا إلى الكتابة حول إستراتيجيات الحرب وتقليل الخسائر. أدى هذا النزوع الإنساني إلى تكوّن فكر قيمي فلسفي في العلاقات الدولية في الحرب والسلم، يتحدد هذا الفكر في ثلاثة تقاليد، أولها «التقليد الجماعي»، الذي بدأ مع فيلسوف القانون والسياسة هوغو غروتيوس، ويرى «أن السياسة الدولية أمر يعود إلى جامعة دول يفترض فيها أن تكون على قدر من التعقل». ثانياً «التقليد الواقعي» عند توماس هوبز الذي يعالج القضايا الإنسانية من منظور مادي. الإنسان عند هوبز كائن «مطبوع على الأنانية وحب الذات». كون تاريخه التطوري شكله على هذا النحو؛ تصبح أفعال الإنسان بحسب هوبز مدفوعة بمصالحه الشخصية، فحتى نزعته الاجتماعية غرضها الأساسي البقاء في أسوأ الأحوال والهيمنة في أفضلها، لذلك إن الحالة الطبيعية للإنسانية هو السلوك المتوحش، وليس المدنية والتحضر. يستند هوبز في نظريته هذه إلى استقرائه للتاريخ الدموي سواء كان بين الأفراد أو القبائل أو الدول، ويقول إن العقل هو الطريقة الوحيدة لكبح جماح هذه الغريزة وإنهاء فوضى صراع البشر.

ثالث تقاليد العلاقات الدولية هو ما تحدث عنه كانط: «التقليد الكوني»؛ يشبه تصور كانط حول السلام والعنف تصور هوبز؛ حيث لا يعتبر السلام الحالة الطبيعية للإنسان، وإنما حالة يجب إنشاؤها وجعلها دائمة من خلال إقامة مشروع سلمي كوني ودائم. بحسب كانط، لا يمكن أن يتحقق ذلك بالالتزام بالتقاليد الطوباوية، وإنما عن طريق نظام حقوقي يستند إلى «أساس تعاقد مدني يلزم الجميع».

السلام والعنف من منظور بيولوجي

لنتخيل تاريخ تطور البشر ينبسط أمامنا، يتقاتل فيه الأفراد والقبائل من أجل الوصول إلى الموارد المحدودة، ما هي السلوكيات التي سوف يطورها هذا النوع من أجل البقاء؟ يقول آرون غوتز إنه في تجربة محاكاة تطور البشر أجراها مجموعة باحثون سويسريون في ٢٠٠٧ صممت بوضع مجموعة أناس آليّين مبرمجين بثلاثين جيناً بشرياً عن طريق برمجيات تتحكم بالحواس، والإدراك والحركة، وضعت هذه المجموعة لتجول في حلبة مساحتها ٩ أمتار بها طعام وسمّ موزع في الأرجاء، ثم اختاروا المجموعة التي كان آداؤها أفضل لتشارك في المراحل المتقدمة وهكذا... لن أتحدث عن التفاصيل الدقيقة للتجربة وطرق ضبطها هنا، لكن ما توصل إليه الباحثون هو أن بعضا من هذه المجموعة (في عدة أجيال خلال التجربة) قد تعاضدوا وطوروا إشارات بصرية لتنبيه الآخرين عند وصولهم للطعام، في حين أن البعض الآخر قد طور سلوكيات عدائية تبعد الآخرين عن مواقع الطعام وتقودهم إلى مواقع السّم، لكن حتى في المجموعة المتعاضدة لاحظ الباحثون أن البعض قد يلكز أو يدفع رفاقه عن الطعام. رغم أن هذه المحاكاة الرديئة للطبيعة قد لا تكون تأكيداً على ما حدث فعلاً في تاريخ التطور، إلا أنها توضح أن الانتقاء قد يصوغ سلوكيات وإستراتيجيات كانت قد نجحت في زمن وبيئة محددة حتى وإن كانت سلوكيات دنيئة. ليس هذا الأمر غريباً من منظور البيولوجيا، لأن الانتقاء الطبيعي يميل نحو تفضيل الجينات التي تبقى وتتكاثر بنجاح في بيئة معينة حتى ولو كانت مضادة للسلوكيات الاجتماعية.

وتتوافق هذه النظرة البيولوجية تقريباً مع المخلفات الأركيولوجية المصابة بكسور وجروح بفعل رؤوس الحِراب، وكذلك مع الوثائق التي وصلت إلينا حول العنف والصراعات بين المجتمعات البشرية أو حتى ما نراه أحيانا من صراع في الوقت الحالي، وإن كان بصورة أكثر تحضراً. يقول عالم البيولوجيا إدوارد ويلسون إنه «لا ينبغي أن نعتقد أن الحرب.. شيء حادث وثقافي مرتبط فقط مع بعض المجتمعات، ولا كانت الحرب مجرد حالة شاذة في التاريخ، وثمرة آلام شاذة متنامية ناجمة عن نضج الأنواع، وإنما الحروب والجماعات كونية وأبدية».

لا يتّفق الكاتب مع هذه النظرة ويقول إنها «مبنية على تعميمات معيبة»، وأنها محاولة للتطبيع مع الحروب. لا أعتقد أن ذلك صحيح؛ فلا يوجد باحث سويّ يسعى للتطبيع مع الحروب، إنما هي محاولة لتفسير وفهم العنف لدى البشر؛ فبالرغم من أن العنف قد يكون نتاجا للتطور وأنه كان إستراتيجية ضرورية للبشر في حقبة ما، إلا أن التطور لا يعني بالضرورة التكيّف؛ فالعنف الذي يحدث حالياً مثلاً لا يمكن أن يكون أفضل طريقة مختارة للبقاء وإنما هو مجرد نتاج ثانوي للتطور.

قلت سابقاً إنني لا أتفق مع الكاتب حول أن السلام قيمة منسية، وأن الباحثين قد تجاهلوها بتركيزهم على توصيف العدوان؛ لأن كل هذه الدراسات والمباحث حول العنف والحرب والعدوان إنما هي محاولة لفهم هذه الغريزة الشاذة والمؤذية، ومحاولة إيجاد حلول لها لأجل إرساء السلام الدائم والكوني الذي دعا إليه كانط.

حائط السلام في أيرلندا

دامتْ الصراعات بين الكاثوليك الوطنيين البروتستانت الموالين للمملكة المتحدة في أيرلندا لعقود طويلة، وحدث في ستينيات القرن الماضي أن ثار الكاثوليك على التمييز ضدهم فيما يخص التوظيف والحقوق المالية وغيرها، ثم دارت صراعات عنيفة بين الطرفين وأخذوا في بناء متاريس بالسيارات القديمة والأنقاض لتحميهم من بعضهم البعض، مما أدى بالحكومة إلى بناء حيطان السلام لتفصل بين المجتمعات الكاثوليكية والأخرى البروتستانتية، كان ذلك إجراء مؤقتاً أملاً في أن يهدأ الطرفان، لكن ما كان مخططاً له لم يحدث وبقيت الحيطان إلى اليوم.

حتى مع معاهدة السلام التي حدثت في ١٩٩٨ واتفاق زعماء الطرفين على الاستبدال بالصراع مفاوضات بين الطرفين، استمر سكان تلك المجتمعات المفصولة بالحيطان على حالهم، واستمرت الحيطان في الارتفاع. الجيد في الأمر هو أن الأجيال الشابة ومن بينهم إيان مغواكلين بدأوا شيئاً فشيئاً في محاولة إقناع السكان بهدم حيطان السلام، ويعلم هؤلاء الشبان أن رحلة الوصول إلى السلام عملية صعبة وطويلة إلا أنهم يعتمدون البطء والتروي في حل المشكلة، لا بالهدنة ولا بالتزام التقاليد الطوباوية بل بالسلام الذي قالت عنه حنا أرندت: «السلام الحَسَن الذي لا ينتج بالضرورة عن برنامج محدد وإنما غالباً عن مفاوضات وتنازلات».

Zahra.alsaidi09@gmail.com

مفاهيم الإحسان في المسيحيات الحديثة والمعاصرة

• زينب الكلبانية

أثناء مداخلته في المؤتمر العلمي الدولي للكاثوليك، المنعقد في بروكسل ما بين الخامس والثامن من سبتمبر ١٨٩٤م، لخص جوسيبي تونيولو فلسفة العمل الخيري من وجهة نظر مسيحية في قوله: «يستند الإحسان من منظورنا إلى دلالة دينية عميقة، سواء أكان ذلك من حيث أدواته أو من حيث أشاكله التعاونية، لذلك يتخذ العمل الخيري من منظورنا طابعا كنسيا محضا». ليختتم قوله: «ولطابعه الديني والاجتماعي اتخذ الإحسان دائما وظيفة تربوية بامتياز، فهو من هذا الباب يمثل لدينا دائما عاملا من عوامل التطور الذهني»، وتبعا لذلك أن نكتب تاريخ الإحسان هو عبارة عن كتابة فعل ديني خالص. وهذا ما ناقشه الباحث جاني لا بيللا في مقاله المنشور بمجلة «التفاهم».

بدا في الحقبة المعاصرة منعرج حاسم في الموقف المتعلق بالفقراء، وذلك من خلال الرسالة البابوية «القضايا المستجدة» - ١٨٩١م - التي دشّنت مولد العقيدة الاجتماعية للكنيسة، وأرست الخطوط الكبرى للعمل الكنسي تجاه الفقراء، وإلى غاية المستجدات الحادثة مع مجمع الفاتيكان الثاني.

فقد صاغ العديد من الأشخاص والجماعات -من داخل المسيحية العالمية- وعيا جديدا تجاه الأوضاع الدرامية التي تعيش في أحضانها الطبقة الكادحة؛ ذلك أن الرسالة البابوية المشار إليها هي الوثيقة الأبوية الأولى التي عالجت بشكل منهجي الأوضاع العمالية، وعرَضت في الآن نفسه رؤية لاهوتية وعقدية حول مسألة الفقر والفقراء، وهو المجال المتعلق تقليديا بكبار السن والمرضى والعجزة والمشردين.

مثّلت رسالة «القضايا المستجدة» البابوية نقطة فارقة من خلال تشديدها على الصلة الرابطة بين البُعد الاجتماعي والإيماني. فقد خرجت الكنيسة من المقدس ودخلت ثنايا الحياة الاجتماعية بكل تفاصيلها وتعرجاتها؛ إذ مثلت هذه الرسالة البابوية عودة للتاريخ، بما سمح للكنيسة أن تتصالح مع العالم الحديث. دعا البابا رجال الدين -كما كتب الأسقف كوتانس أ. جرمان- إلى عدم الانعزال وراء جدران كنائسهم والذهاب للقاء الناس؛ «بعبارة موجزة ينبغي على الراهب أن يتذكر أن الإنجيل ينبغي أن يُبشَّر به الفقراء». خلف ذلك المسعى لتقنية العلاقة بين الفقراء والكنيسة في أوروبا شكلا جديدا من ممارسة المهمة الدينية.

أما عن مأسسة الإحسان، فيتعلق الأمر بمسار مستجد في عالم الثقافة -قياسا بما هو سائد- وجد أتباعا بين من سُموا بـ «القدّيسين الاجتماعيين» حينها. لم يغب فيه البُعد العالمي لتلك الحركة بقصد اللقاء بالفقراء على نطاق واسع. كان هدف دانييلي كومبوني معانقة إفريقيا، وذلك بالسعي لخوض عملية مزدوجة للتحرر من براثن الفقر والانعتاق من نير العبودية. وكان هدف جوفاني باتيستا سكالابريني وجيريميا بونوماللي ملاحقة المهاجرين، سواء أكان في الأرجنتين أو في أمريكيا.

وكانت العملية الأخيرة تستهدف كف النزيف الذي حل بإيطاليا جراء وطأة الجوع والاحتياج والاندفاع صوب المهجر. فقد ظهر بين نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين جيلٌ من المحسنين، لم تحدد أشغالهم بتوفير الحاجات الأولية، مثل الطعام والكساء، بل تخصص بحسب الحاجات العاجلة في المجتمع.

وتميزت الفترة البابوية لرأس الكنيسة بندكتوس الخامس عشر بحدة المشاكل، الناتجة عن اندلاع الحرب العالمية الأولى، وما أنجز عن ذلك من تزايد أعمال الإغاثة جراء الأوضاع الدرامية الناتجة عن الحرب. في تلك الفترة انشغل جاكومو ديللا كييزا (البابا بندكتوس الخامس عشر) بمهمتين أساسيتين على صلة بالشأن الاجتماعي، وذلك بتشجيع منه: من ناحية أولى تشجيع الإكليروس على إيلاء تحسين الأوضاع العمالية اهتماما، من خلال التحريض على العمل التعاوني، ومن ناحية ثانية وتبعا لرسالة كونغريغاسيون المجمع إلى سقف ليل، المنشورة سنة ١٩١٩م، تم القبول والإقرار بشرعية العمل النقابي المسيحي، بعد أن كان محظورا، في مسعى لمجابهة العمل النقابي الاشتراكي والشيوعي.

انشغلَ العديد من الأساقفة -لا سيما في مناطق الصراع- بالأنشطة الخيرية الموجهة للمجموعات المحاربة وللشعوب المحلية أيضا الواقعة ضحية الغزو. ومع اعتلاء البابا بيوس الحادي عشر السدّة البابوية العمل الخيري -الاجتماعي والإغاثي- ليشمل أرجاء واسعة من أوروبا. كان الإعلان الأبوي «السنة الأربعون»الصادر خلال عام ١٩٣١ -بمناسبة الذكرى الأربعين لصدور الرسالة الأبوية «القضايا المستجدة»- قد حثّ الكنيسة على الانشغال بالعمل الاجتماعي على نطاق عالمي من أجل مستقبل أفضل للمسيحية. ومما حثّ عليه الإعلان: الدعوة إلى ترسيخ نظام اجتماعي عادل، والمناداة ببناء اقتصاد تعاوني يتميز عن نظيره الرأسمالي والاشتراكي.

وفي إحدى خطب البابا بولس السادس سنة ١٩٦٣م، على أن الكنيسة تنظر بعين الرأفة للفقراء والمحتاجين والمصابين والجياع والمعذبين والمسجونين، مما يعني أنها تنظر إلى كافة الذين يعانون؛ فهناك ارتباط إنجيلي بين الطرفين، حيث رفض البابا مراسم التتويج، وفي كاتدرائية القديس بطرس في روما وضع التاج ليهبه في عملية رمزية للفقراء والمحتاجين. كان للبابا بولس السادس حسٌّ ديني رمزي متطور، هدف من خلال تلك العملية إلى إبراز تخلي الكنيسة أمام عيون العالم عن كل سلطة دنيوية، لتنضمّ إلى صفوف الفقراء والمساكين.

لقد دشن صعود البابا يوحنا بولس الثاني إلى سدة بطرس سنة ١٩٨٧م دورة جديدة في تاريخ الكنيسة مع العمل الخيري، ومن بين التطلعات الكبرى للبابا كارول ووجتيلا (يوحنا بولس الثاني) وهو المسعى الجاد للتقريب بين العائلة البشرية المقسمة بين الشمال والجنوب، بين الرفاه والاحتياج، بين عالم مطور وآخر متخلف.

وبهدف تخطي هذا التفاوت الفاضح وجه البابا جانبا كبيرا من طاقته إلى هذا العمل، وإن لفت ذلك جدلا كبيرا مع ما يعرف بـ«لاهوت التحرير»؛ ففي كل رحلاته إلى عالم الجنوب أصرّ الرجل على أنّ الكنيسة تريد أن تكون صوت من لا صوت لهم، من خلال المطالبة بالعدالة للفقراء وليس فقط العيش من الصدقة. وبشكل منهجي يمكن تلخيص رؤاه في الرسالتين البابويتين العامتين: «الاهتمام بالشأن الاجتماعي» (١٩٨٧م) و«السنة المائة» (١٩٩١م)، عَدَّ فيهما يوحنا بولس الثاني مسألة التخلف في جوهر انشغالات الكنيسة لولوج الألفية الثالثة.

وبالحماس نفسه، اكتشفت المؤتمرات الأسقفية -مع سنوات الثمانينيات- الطريق إلى بناء عالم جديد أكثر التحاما بقضايا الفقراء، وقد تجلى هذا من خلال العديد من الأنشطة المحلية. نذكر أنّ البابا السابق بولس السادس قد أبدى فتورا نحو عمل المساعدة وسعى في تأسيس ما عُرف بمنظمة الكاريتاس الخيرية، وهو تحوّلٌ جذري في رؤية العمل الخيري وفهمه، فأثناء عام ١٩٧٢م حين التقى البابا بولس السادس بالقائمين على هذه المنظمة، تحدث عن بيداغوجيا الإحسان، الذي يتخطى مجرد توزيع الإعانات المادية إلى مأسسة الفعل الخيري.

حيث لا يقاس عمل الإحسان بحسابات الأرقام وبالميزانيات المضبوطة، ولكنه يتحول ضمن الفلسفة الخيرية الجديدة إلى نشاط اجتماعي حقيقي؛ فالهدف الجديد هو النهوض بالحياة البشرية وتحسينها عبر المشاركة وعبر ترسيخ مبدأ العدالة.

مع مطلع القرن الواحد والعشرين وتحديدا مع بابوية بندكتوس السادس عشر (راتسينغر)، شهد عمل الإحسان تحولا باتجاه الانفتاح على قضايا العالم ومشاغله. بدأ ذلك من خلال الرسالتين العامتين: «الله محبة» سنة ٢٠٠٥، و«المحبة في الحق» سنة ٢٠٠٩. حث البابا رجال الدين على اغتنام الفرص الجديدة التي يتيحها سياق العولمة. فالمسيحيون مدعوون لإبداع فكرٍ جديد، وبذل طاقات أوفر، تتمثل في ألا تنثني الكنيسة عن فعل الإحسان بوصفه العمل الأثير للمؤمنين، ولم يغفل البابا بالمناسبة عن دعوته إلى تحمل المسؤولية المدينة والسياسية من جانب المؤمنين لأجل خدمة الصالح العام.

zainbalkalbany1212@gmail.com

الجنوسة وتمثلاتها في العالم العربي

• فيصل الحضرمي

يستخدم مصطلح «الجنوسة»، أو «الجندر»، أو «النوع الاجتماعي»، كمُقابل للمصطلح الإنجليزي "Gender" الذي يُشير في حقل العلوم الاجتماعية إلى مجموعة الصفات والأدوار الممنوحة للجنسين ثقافياً واجتماعياً، كتمييزٍ لها عن الصفات المكتسبة بيولوجياً لحظة الولادة. وكان عالم النفس الأمريكي جون ماني أوَّل من نقل الكلمة من حقل اللسانيات إلى حقل العلوم الاجتماعية للدلالة على المعنى المشار إليه منذ منتصف القرن العشرين، غير أنَّ شيوع المصطلح سيبدأ مع سبعينيات القرن نفسه حيث سيكثر استخدامه من قبل الحركة النسوية التي عرفت أوج نشاطها في تلك الفترة.

والجنوسة أيضاً هي مفهومٌ ورؤيةٌ وأداةُ تحليلٍ وتفكيكٍ ناجعة للخطابات الإبداعية والثقافية والسياسية والتعليمية في مُجتمعٍ من المجتمعات، ومن هنا اتساع نطاق دلالاتها، وصعوبة وضع تعريفٍ دقيقٍ لها. وفي الوطن العربي لفَّ مفهوم الجنوسة الكثير من الغموض، واختلف النَّاس في فهمه وطريقة تلقيه، فتضاربت آراؤهم حوله، وتباينت ردود فعلهم حياله. وفي السطور التالية سنستعرض ما كتبته الأكاديمية والناقدة المغربية زهور كرام حول الجنوسة وتلقيها في الوطن العربي، في مقالتها المنشورة بمجلة التفاهم تحت عنوان «الجندر: المفهوم، والمُقاربة العربية».

تستهل زهور كرام مقالتها ببيان وفرة الدراسات والأبحاث حول المرأة مقارنةً بما يُكتب عن الرجل، وذلك نظراً لموقع المرأة الإشكالي في الثقافات المُختلفة، إذ تحضر فيها عادةً بصفة الموضوع المفعول به، لا بصفة الذات الفاعلة. وتشير إلى أنَّ بقاء المرأة موضوعاً للبحث والسؤال يعكس ضرورة تحليل الخطاب الثقافي والاجتماعي الحافل بالتنميطات المجحفة بحق المرأة، وضرورة زعزعة المستنسخات المتوارثة عنها في الذهنية الجماعية.

في هذا الإطار يُمكن وضع الجهود المبذولة دولياً، والمتمثلة في المؤتمرات والمُنتديات المختلفة التي تبنت قضية المرأة، وسعت إلى مساواتها بالرجل، ورد الاعتبار لها في مجالات السياسة والاقتصاد والتنمية. وهي جهودٌ كان محركها الأول ارتفاع الوعي بقضية المرأة، والنشاط الكبير للحركات النسوية في العقد الثامن من القرن الفائت. وأشهر هذه المُؤتمرات مؤتمر المكسيك ١٩٧٥، ومؤتمر كوبنهاغن بالدنمارك ١٩٨٠، ومؤتمر نيروبي ١٩٨٥، ومؤتمر بكين ١٩٩٠ الذي تمخضت عنه «وثيقة ومنهاج عمل بكين» المتعلقة بتعزيز المساواة بين الجنسين، وسبل تحقيقها. وقد كان لهذه المؤتمرات الأربعة الأثر الأكبر في تعزيز نشاط الحركات النسوية في العالم.

وفيما يتعلق بمفهوم «الجندر» وسياق ظهوره، أشارت الكاتبة إلى اللبس الحاصل في فهمه نتيجة غياب التعريف الواضح له رغم أنَّه يُمثل محور اهتمام الأمم المتحدة بقضية المرأة. وقد ظهر مصطلح «الجندر» أولاً في السياق الفكري والمعرفي، وذلك من خلال كتابات المرأة التي عبرت فيها عن الدونية التي تُعامَل بها في الحياة العامة، كما في التصور الثقافي والذهني للمُجتمعات، والذي ينتقص من قيمتها، ويجعلها عاجزةً عن أن تكون مساويةً للرجل. وفيما بعد، وتحديداً في عام ١٩٩٤، سينتقل مفهوم «الجندر» إلى السياق الحقوقي، إذ سيرد بوصفه مفهوماً حقوقياً لأوَّل مرة في وثيقة المؤتمر العالمي للسكان المُنعقد في القاهرة. ويُمكن رصد «الهوية الجندرية» في تمثلاتها المختلفة عبر الخطابات الرمزية المبثوثة في الأشكال التعبيرية والفنية، وفي الأدوار المنوطة بالجنسين في المجال الاقتصادي والمجال السياسي والمجال الاجتماعي. فمن خلال هذين المدخلين، الرمزي والمادي، يشكل المُجتمع «الهوية الجندرية» للرجل والمرأة، ويُحدد للمرأة معناها ودورها في المجتمع والحياة عموماً. وقد أسهم حضور مصطلح «الجندر» في مختلف الحقول المعرفية؛ كعلم الاجتماع وعلم النفس واللسانيات والأدب والتاريخ وغيرها، في جعله أداةَ تحليليةً لقضايا المرأة في كل واحدٍ من تلك الحقول، كما منحه غنىً معرفياً مكنه من توسيع مجالات اشتغاله، وخلق منه مقاربةً متعددة المناهج. هكذا أصبح «الجندر» أداةً أساسية للقضاء على اللامساواة بين الرجل والمرأة، ومفهوماً تنموياً، وبرنامج عمل في مختلف القطاعات؛ كالقطاع اللغوي، والتعليمي، والاجتماعي، والبيئي، وسواها.

بعد ذلك انتقلت الكاتبة إلى الحديث عن تمثلات مصطلح «الجندر» في العالم العربي، وكيفية استقبال المتلقي له. فقد كان هناك تباينٌ كبير في تمثل واستقبال «الجندر» بسبب اختلاف المنطلقات الفكرية والعقائدية للمتلقين العرب. فقد وجدت فيه مُعظم الحركات النسوية دعماً للنضال التاريخي من أجل المُساواة بين الرجل والمرأة، وإلغاءً لمختلف أشكال التمييز بينهما، في حين توجست منه تيارات واتجاهات أخرى، نسوية وفكرية واجتماعية، وذهبت إلى أن له انعكاساتٍ خطيرةً على الأسرة والعلاقات الاجتماعية التي ستشهد تبدلات غير محمودة، وعلى مؤسسة الزواج التي ستعرف نماذج جديدةً للزواج من قبيل زواج الشواذ وغيرهم. وما يُثير حفيظة هذه التيارات أن «الجندر» برأيهم يتجه إلى التماثل بين الجنسين عوضاً عن المساواة بينهما، خصوصاً وأن الهوية الجندرية لا تحتكم إلى الشرط البيولوجي، ويمكن للمرء بالتالي أن يتخذ لنفسه هوية جندرية جديدة وفق ظروفه النفسية والاجتماعية.

وبحسب الكاتبة فإنَّ الاهتمام بالجندر في التجربة العربية يتجلى تحديداً في الدراسات الجندرية والأدب النسائي. فمفهوم «الجندر» والدراسات النسائية عموماً تحظى باهتمام الجامعات العربية التي أدرجتها ضمن برامجها الأكاديمية، كما باهتمام المراكز والمعاهد المختصة بقضايا المرأة، كمعهد الدراسات النسائية في العالم العربي التابع للجامعة اللبنانية، ومركز دراسات المرأة بالجامعة الأردنية. وكنتيجة لهذا الاهتمام ظهرت عدة أبحاث حول المسألة الجندرية، مثل كتاب «الجندر والأبعاد الاجتماعية» للباحثة عصمت محمد حوسو، الذي تربط فيه «الجندر» بمفهوم المساواة وتنأى به عن مفهوم التماثل، وكتاب «اللغة الغائبة: نحو لغة غير جنسوية»، للكاتبة الأردنية زليخة أبو ريشة، والذي يُعد مثالاً جيداً على الدراسات التي تتناول مفهوم «الجندر» انطلاقاً من أطروحة «تأنيث اللغة»، باعتبار أنَّ اللغة حاملةٌ للتمييز بين الجنسين، وتحريرها من الهيمنة الذكورية خطوةٌ أولى في هذا الصدد.

أما فيما يتعلق بالأدب النسائي، فإنَّ الكاتبة تعده أبرز خطاب يتجلى فيه الجندر بصفته «منظوراً اجتماعياً وثقافياً، وأداةً لتحليل الخطاب الثقافي». فالأدب هو الحاضن الأبرز لمختلف التصورات والتمثلات، والمرأة حين تلج هذا العالم فإنَّها تُؤسس لتصورات جديدة، وتعيد تشكيل العالم والذات والمجتمع وفق منظورها الخاص، ووفق موقعها الجديد كذات فاعلة، فتطرح بذلك دلالات غير مألوفة للمفاهيم المتعارف عليها، وتسهم كتابتها في تشكيل وعي وإدراك جديدين. وتستشهد زهور كرام بأعمال الكويتية ليلى العثمان التي تندرج ضمن الكتابات الأدبية التي تنشد تفكيك الذهنية الذكورية. وتجد في تقديم القاصة الكويتية للمحاكمة، بتهمة خدش الحياء العام، تمظهراً واضحاً للجندرية، حيث تتجلى في خطاب التمييز بين المرأة والرجل، كما في التَّعامل مع الإبداع الرمزي للمرأة بالتصورات الاجتماعية والثقافية القارة.

faisalsalim@hotmail.com

التحديات المعاصرة للائتلاف الديني

• أسماء القطيبي

سعت العولمة خلال العقود القليلة الماضية إلى دفع المُجتمعات لاتخاذ نمط عيش مُتسارع، فغدا الفرد أكثر عملية وواقعية في تدبير أمور حياته، وكرس للعمل وقتاً أكثر من أيِّ شيء آخر. وهذا ما جعل المجتمعات تتخلى شيئاً فشيئاً عن مُمارسات دينية فردية وجماعية كانت تضفي شيئا من الروحانية على الجو السائد. ولكن هذا التَّخلي عاد بالسلب عليها فيما بعد. فبرغم توفر الماديات وبذخ العيش شعر النَّاس بخواء روحي وفراغ نفسي جعلهم يُعيدون التفكير في طريقة معيشتهم وكيفية قضاء أوقاتهم. وخلال السنوات الماضية بدأت الأصوات ترتفع أكثر للمُناداة بالعودة للمقدس. أصوات لم تأتِ من دور العبادة وإنما من النَّاس بمختلف دياناتهم حول العالم؛ فبدأ الحديث عن ذلك كنوع من الثقافة وكمشروع إنساني، وهو ما دفع رجال الدين والمُهتمين للمطالبة بضرورة الحوار بين الأديان، والمناداة بالتنوع الديني باعتباره ثروة وليس عقبة في سبيل تحقيق مصالح العالم المشتركة. وفي بحثها (المسيحية المعاصرة ومسارات الائتلاف الديني) المنشور في مجلة التفاهم، تناولت الباحثة في اللاهوت ماريا أديلي رودجيرو مسارات الحوار والمواقف التي اتخذها الدين المسيحي مع الأديان الأخرى والتحديات التي واجهته وتواجهه ومساعي الكنيسة لمواكبة المتغيرات التي تتقاطع مع بعض ثوابتها.

تعتقد الباحثة الإيطالية ماريا رودجيرو أنَّ أي حوار بين الأديان يجب أن يتضمن عدة شروط حتى يؤتي ثماره ويحقق غاياته أهمها اعتراف المحاور بدين الآخر وباختلافه، بمعنى ألا يخضع الدين الآخر لنقده، بل أن يقبل به ويعترف به كما هو مهما بدا له غير مُقنع. أما الشرط الثاني فهو معرفة المحاور لديانته والاعتزاز بها، فالغاية من حوار الأديان كما يقول جاك ديبوي:«ليس تسطيح الهويات الدينية أو نفيها وإنما الانفتاح الحواري بقصد الاغتناء المشترك عبر التحاور». أما الشرط الأخير فهو ضرورة اعتراف المحاور بالتساوي بين المشاركين في الحوار. وهذا الأخير حسب وجهة نظري هو الشرط الأصعب لأيِّ مُؤمن في أي ديانة وذلك لأنه تشرب منذ صغره النصوص الدينية التي توحي له بأنَّ دينه هو الذي يملك الحقيقة دون الأديان الأخرى وأنه الطريق الوحيد للخلاص. كما أنَّ التنشئة الدينية تسعى لحماية الفرد من الإعجاب بكل ما يمت لدين الآخر بصلة، وهو دور تقوم به الأسرة أولاً ثم تتولاه المؤسسة الدينية. ولكن السؤال المهم الآن كيف يمكن أن يقام هذا الحوار؟ وما هي النتيجة المرجوة منه؟ وكيف نقيس نجاحها من عدمه؟ تقول الباحثة ماريا أديلي رودجيرو إنَّ للحوار أربعة مستويات تتخذ شكل الهرم فعلى مستوى عالمي مثلا فإنَّ حوار الأديان يمكن أن يكون على شكل مؤتمرات وتجمعات مثل (المؤتمر العالمي من أجل السلام) ليناقش فيه كبار رجال الدين قضايا تشغل العالم ويخرجون فيه بتوصيات تقلص الهوة بين الأديان وتفيد في حل المشاكل العالمية الكبرى. أوعن طريق أداء طقوس دينية رمزية مثل الصلوات المُشتركة والتي تعبر عن تفاهم ضمني وتقبل للآخر. أو في الحوارات التخصصية للمهتمين بالشأن الديني مثل الحوار العقدي والذي يعنى بالتجارب الذاتية في الأديان المتعددة والهدف منه الاغتناء بهذه التجارب والاستفادة بما تنتجه من انفتاح نحو أفكار في صلب العقيدة مثل الاعتقاد الذاتي في الألوهية. وعلى مستوى أكثر شمولية: حوار المعاش وهو يتعلق بواقع التعايش بين الناس في التعاملات اليومية وفي علاقات النسب والمصاهرة. ففي كثير من المجتمعات حول العالم يعيش الناس من ديانات مختلفة في نفس المنطقة الجغرافية، وهذا ما يجعلهم يتعاملون مع بعضهم البعض بشكل دائم، ويخلق هذا التعامل اليومي حوارات ومواقف تبين مواقفهم من الآخر؛ فبينما يبدي الكثيرون انفتاحهم على الآخرين لمستوى يصل لعلاقات المصاهرة يظهر البعض رفضه أو استياءه من هذا الاختلاف. وهو ما يمكن لمسه في الدول الأوروبية ذات الأغلبية المسيحية بسبب الأعداد الكبيرة من المهاجرين فيها. ففي أمريكا مثلاً يتخطى عدد المسلمين المليون وفي فرنسا خمسة أضعافهم حسب أحدث الإحصائيات وهو ما يُشكل تحدياً أمام المسلمين في إظهار انفتاحهم على الآخر صاحب الأرض.

يكمن التحدي الأكبر لدى الدين المسيحي في قبول الآخر هو موقف الأديان السماوية الأخرى من المسيح. فالإسلام مثلاً يرى المسيح على أنه بشر بينما ترفعه الديانة المسيحية لمرتبة الإله. هذا الأمر أحدث إرباكاً في الكنيسة اللاهوتية فهناك من اتخذ موقفا أصولياً برفض الحوار بين الأديان ورفع شعار (لا خلاص خارج الكنيسة) ، بينما قبل مجموعة منهم تلك الأديان التي تحمل تشابهًا ما يمكن القبول به لأنه يتضمن روح المسيح، وفي موقف أكثر تسامحاً قبل مجموعة من اللاهوتيين منهم البروتستانتي جون هيك الأديان جميعها لأنها تدور حول مركز الألوهية وأعلن صراحة بأن الأديان لا تدور حول المسيحية بل حول الله. الغريب في الأمر أننا يمكن أن نرى مثل هذا الانقسام بين المسلمين أيضًا فهناك التيار الأصولي الذي انبثقت منه الجماعات المتطرفة الذي يرفض الحوار مع جميع الأديان ويكفر من يتساهل في الأمر. وهناك من يدعو إلى التعقل والحوار مع الآخر في حدود ما يسمح به الدين وضمن المصالح المشتركة وهو الموقف المعتدل الذي يتبناه غالبية رجال الدين. وهناك موقف أكثر تسامحًا يرى أنَّ (الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق) ويدعو إلى الانفتاح على الديانات كافة دون محاذير.

إنَّ الخطوة الأهم قبل حوار الأديان هي الفهم الصحيح لروح الدين من أتباعه، وتمثل قيمه ومبادئه. فالأديان في روحها محبة وسلام. لكنها سلاح ذو حدين فذات النصوص التي يجدها البعض مقربة للمسافات، يراها البعض الآخر سبباً للرفض والشقاق. وفي عالم يرفض الحدود، يبدو أنَّه لا مناص للأديان من الحوار الفكري الذي يمهد لمؤتلف عالمي يُعلي من شأن الإنسانية ويحتفي بالتنوع. كما أن حوار الأديان يبدو هو المخرج الذي سيخلص العالم من التطرف والإرهاب باسم الدين ويبني قاعدة من التسامح للأجيال القادمة.

asmaalqutibi@gmail.com

العلوم الاجتماعية والعولمة: لقاء وتحدٍّ

• ناصر الكندي

في مقالها «إسهام العلوم الاجتماعية في مد جذور عابرة للثقافات وللفلسفات المختلفة»، والمنشور في مجلة «التفاهم»، تتناول أستاذة علم الاجتماع عائشة التايب، أثر العلوم الاجتماعية في اختراق مجتمعات وأمم العالم الحديث والمعاصر؛ إذ تحاول هذه العلوم فهم هذه المجتمعات وتحليل ظواهرها ومظاهرها.

وفي زمن العولمة، قامت هذه العلوم بتحديث مقارباتها وتصوراتها حول الكون والمجتمعات والثقافات؛ حيث وجدت أغلب تخصصاتها المنبثقة من رحم تساؤلات الحداثة الغربية نفسها مضطرة لتجديد أدواتها ومفاهيمها على نبض الزمن العولمي وإيقاعه. وقد طرحت الباحثة عدة أسئلة في مقالها عن كيفية تجديد هذه العلوم مفاهيمها للإحاطة بنتائج العولمة؟ وعن دور العلوم في تجميع أضداد الزمن الكوني؟ والجهود التي بذلها مفكروها في لفت الانتباه لخصوصية الثقافات وفرديتها في أزمة الشمولية؟ ودور هذه العلوم في تجسير الثقافات؟

وبسبب الثورة التكنولوجية وفضاءات العالم الافتراضي التي دمرت الحدود والحواجز، خاصة في فلسفة الحريات الشخصية والاجتماعية والسياسية، واللحظة الفارقة المتمثلة في التحولات السياسية من انهيار جدار برلين وسقوط الاتحاد السوفييتي، واستقلال دولها وحرب الخليج الأولى، تم طرح العديد من المقاربات منها صراع الحضارات ونهاية التاريخ وغيرها، كما اتجهت المحاولات الأكاديمية الأولى في الإشادة بالمستوى الكوني على المستوى المحلي، إلا أن التوجهات المحلية سرعان ما احتلت الساحة مدافعة عن خصوصيتها لدرجة أن تم تبني مفهوم (الكوني- المحلي) لجمع هذين المفهومين.

وانقسمت النقاشات بين مؤيد للعالمي ضد المحلي والعكس صحيح، بينما يرى «كيث ناش» أن عولمة الثقافة لا يمكن أن تكون عاملا منتجا للتجانس، نظرا لعدم تضاد العالمي مع المحلي تضادا مطلقا، بل يمكن عد كل منها مرتبطا ارتباطا حميما بالآخر. وناقش «رولاند روبرتسون» ذات المسألة حيث سلط الضوء على إهمال العلوم الاجتماعية لنشوء العولمة في المكان وفضل تعريف العولمة بأنها «نظرة عالمية مرتبطة بأوضاع محلية». وعليه، تعالت الدعوات بضرورة استيعاب العلوم الاجتماعية لهذه اللحظة المفصلية من تاريخ الإنسانية وسعيها لمحاولة فهم أبعاد السياق العولمي والإحاطة بظواهره وأبعاده.

وتشير الباحثة إلى أنَّ الساحات الغربية عرفت هذه المبادرات البحثية في العشريتين الأخيرتين، بينما لم يكن هناك صدى يذكر في الساحات الأكاديمية والبحثية العربية في العلوم الاجتماعية؛ حيث ندرت ساحات النقاش العلمي والأكاديمي الجدي والبناء حول ظواهر الكوني أو العولمي ومظاهرهما. ورغم الجهود، فإن المبادرات العربية ظلت جهودا فردية متناثرة لم تفض لمقاربات علمية تخصصية مجددة. وربما يعزى تأخر تأسيس ملامح حقل معرفي حول دراسات العولمة في الأكاديميات العربية إلى نوع من الولوج المتأخر والمتعثر لدراسة الظاهرة، إذ يلاحظ غياب ذلك عن المقررات الأكاديمية في الجامعات العربية. ويمكن القول إنَّ وعي المفكرين الاجتماعيين بفكرة وحد العالم ومضمونها ليس جديدا في تراث العلوم الاجتماعية، ويمكن تتبع آثاره عند الفيلسوف وعالم الاجتماع «سان سيمون» (١٧٦٠-١٨٢٥) إذ تناول بالتحليل ما يمكن أن ينجم عن التبشير باختراع التلغراف في عصره، وما يمكن أن يسفر عن ذلك الاختراع من تغيرات جذرية في العالم. كما تم تداول هذا الحقل في ستينيات القرن العشرين عن تماثل العالم وتوحيد ملامح المجتمعات الإنسانية. وقد كان هذا الوعي مصحوبا بفهم جديٍّ للتداعيات الخطيرة المصاحبة، فقد ندد بذلك المؤرخ الأمريكي «ثيودور فون ليو» حين أشار إلى أنَّ العالم الكوني سيحكمه فاعلان أساسيان متناقضان: قوى الجماعة الكونية، وقوى الخصوصية الثقافية.

وقد انتبهت العلوم الاجتماعية لهذه المخاطر، ووجدت نفسها أمام أسئلة ملحة ومعقدة عن دورها في فهم وتفسير هذا العالم الجديد. واتجهت أسئلة العلوم الاجتماعية حول تنامي الفروق السوسيو - اقتصادية، وعدم المساواة بين البشر والدول، وتشظي الهويات. وتحاول العلوم الاجتماعية خلق جسر بين العالمي والمحلي والخصوصي والمعمم بغرض طرح مفاهيم ونظريات أرحب. واتفق الاجتماعيون على عدم اختزال الزمن العولمي في أجهزة الحاسوب والاتصالات السلكية واللاسلكية بعيدة المدى والأسواق المالية والجريمة المنظمة، بل يجب أن تفسح العولمة المجال لعولمة أخرى قائمة على قوة إحساس الأفراد والشعوب بالانتماء لهذا العالم، والاعتماد المشترك للبشر فيه بعضهم على بعض.

وتفاءلت العلوم الاجتماعية بالعولمة، وأن البشرية تتجه نحو الأفضل متفقة في ذلك مع الفيلسوف «كانط»، وقد نادى الاجتماعيون إلى إبرام «عقد ثقافي» يقوم فيه العالم الجديد بإرساء تعاقد متعدد الأركان والأسس. ويجوز القول إنَّ العلوم الاجتماعية واجهت على أعتاب هذا الزمن الكوني تحديات أهمها: اختبار مهارتها في استنباط مقاربات ومفاهيم علمية، ومقاربات قادرة على مواكبة اللحظة، وطرح بعض علماء الاجتماع أطروحات صادمة في مستقبل العولمة مثل «نهاية المجتمع» لآلان تورين وضرورة «تغيير العالم» للاتور. وبسبب المشاكل الحالية للعولمة، دفع هذا الوضع علم الاجتماع نحو ضرورة الاهتمام بقراءة جديدة بآليات جديدة مختلفة عن علم اجتماع القرن التاسع عشر.

وعليه، تبيَّن أن مفهوم الثقافة وما يتناسل منه من مفاهيم -مثل النسبية الثقافية أو الخصوصية الثقافية والتعدد الثقافي وغير الثقافي أو العابر للثقافات الأخرى- تبدو الأقدر على بناء جسور التواصل والوصل بين الكوني بالمحلي. وتحولت الهيمنة تاريخيا من الاستعمار في القرن التاسع عشر إلى الاقتصاد في القرن العشرين وفي نهايته بالأنثروبولوجيا. وأكد عالم الانثروبولوجيا «فرانس بواس» على أهمية التسامح مع الثقافات المختلفة واحترامها. ويمكن القول عموما إنَّ العلوم الاجتماعية تجاوزت إلى حد كبير بعض زلات الفكر التطوري للقرنين الثامن عشر والتاسع عشر وما رافقهما من تشريع لاستعمار الشعوب الأخرى بهدف الارتقاء الحضاري.

ومهما يكن من أمر، فلا بد من الاعتراف بأن الساحة الفكرية اليوم تدين للعلوم الاجتماعية -ولعلماء الانثروبولوجيا تحديدا- بإبراز نسبية التجانس في كل الأنساق الثقافية. وبالرغم من معارضة بعض المفكرين الاجتماعيين للقبول بمبدأ الاعتراف بالآخر والتسامح مع الاختلاف؛ إذ يرونها تجاوزا للتنوير الأوروبي لصالح الأحكام العرقية المبسترة، فإن هذه الأصوات ظلت شاذة مقابل تعالي الأصوات المنادية بضرورة تقبل الاختلاف وتوسيع هوامش التسامح مع الآخر من خلال استثمار فرص مد الجسور العابرة للثقافات المختلفة على أسس المشتركات المؤلفة بين الشعوب والحضارات.

وتختم الباحثة المقال بأن ضرورة الحاجة لاستحضار مقاربات العلوم الاجتماعية ومفاهيمها اليوم أكثر إلحاحا من ذي قبل، وربما تكون هذه المرحلة لحظة تاريخية فارقة وفريدة في تاريخ العلوم الاجتماعية؛ بما يمكن أن تبسطه من أفكار متجددة ومقاومة لما يعمل السياق العولمي على طمسه من خصوصية الشعوب والثقافات.

hajirwork@outlook.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