ملحق
# التفاهم
العدد الخامس والسبعون : جمادى الأول 1442هـ - ديسمبر 2020م
ملحق مجلة التفاهم تصدره وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بالتعاون مع «الرؤية»


- الأخلاق وتأثيرها على منحنى المؤتلف الإنساني
- التداخل بين الدين والعلمانية
- التعليم الديني بين الأصالة والمعاصرة
- الترجمة جسرا لبناء المؤتلف الإنساني
- الحوار في الخطاب الصوفي.. أسلوب للمقاومة والبقاء
- الدولة - الأمة وليبراليتها في زمن العولمة
- الكرامة رائد رئيسٌ في سبيل تحقيق المؤتلف الإنساني
- الهوية الدينية.. بين الوحدة والتنوع
- مرجعيات حقوق الإنسان
- هجرة جديدة إلى الإنسانية
- علاقة الحداثة بالديانات القديمة الثلاث


## أمَّـا قبل...!

د. هلال الحجري

من الشعراء الذين كتبوا للأطفال إليزا لي كابوت فولن Eliza Lee Cabot Follen (1787-1860)) وهي كاتبة وشاعرة أمريكية، نشرت مجموعة متنوعة من الكتب الشعبية اصطبغت بروح دينية مسيحية. كانت غزيرة الإنتاج، ونشرت أشعارها الأولى في مجلد بعنوان «قصائد» في بوسطن عام 1839، وحين كانت في إنجلترا، أصدرت مجلدًا آخر من أدب الأطفال بعنوان «القُبّرَةُ والزُّقَيْقيّة» في عام 1854. ويحتوي المجلدان أيضًا على بعض الترانيم المسيحية والقصائد التي ترجمتها من الألمانية.. اخترت لها هذه القصيدة بعنوان «القمر»:

فالْتنظري، أُمّاهُ، ما أحْلَى القَمَرْ ...
يَسْطَعُ في سمائِنا ويَزْدَهِرْ
يبدو هناكَ عاليًا ورائعًا ...
كمِثْلِ مِصْباحٍ ضِياؤُه انتَشَرْ
قُبَيْلَ أُسْبوعٍ رأيتُ شَكْلَه ...
كمِثْل قَوْسٍ ناعِمٍ بلا وَتَرْ
لكنّه الآنَ اسْتدارَ ونَمَا ...
أُمّاهُ مِثْلَ الهَاءِ في اسْمِكِ الأغَرْ
يا قمري الجَميلَ يا أحْلى قَمَرْ ...
تُضيئُ بابَ بيتِنا لكي نَمُرْ
ومِنْ سَنَاكَ أقْمرَتْ حَضانتي ...
فأرضُها زاهيةٌ مثلُ الزَّهَرْ
تُنيرُ لي الألعابَ كيْ أُبْصِرَها ...
فلا أضِيعَ دَرْبَها ولا المَقَرْ
أُحِبُّ أنْ أرفعَ عَيْنِي للسَّمَا ...
لكيْ أرى وَجْهَكَ باسِمًا أغَرْ
وفي حِمَاكَ تَزْدهي نُجَيْمَةُ ...
جَميلَةٌ تَلْمَعُ مِثْلَها الدُّرَرْ
لعلَّها بُنيّةٌ صغيرةُ ...
أنجبتَها أيا صَديقيَ القَمَرْ

hilalalhajri@hotmail.com

# الهوية الدينية.. بين الوحدة والتنوع

طالب الوهيبي

ناقش الكاتب أديب صعب في مقالته «فلسفة الوحدة في التنوع» والمنشور في «مجلة تفاهم» الوحدة والتنوع؛ فقد اهتم بها في بدايته الفلسفية، وحاول تحليلها ومعالجتها وتطبيقها وإبداء رأيه بها من خلال مفهومه التعددي والوحدة الاجتماعية، ودعوته إلى الفصل بين الدين والدولة أو الدين والسياسة، وركز أيضاً على عمل اللاهوتي (لاهوت الوحدة والتنوع).

«لنَبحَث عن الهويّة الدينية في نقاط الاتفاق لا في نقاط الاختلاف» شعارٌ أُطلقهُ انطلاقاً مما استطاع التوصل إليه بعد صدور كتابه «الأديان الحية» مع خلاصة بعنوان «ما هو الدين: مقارَنة وَصْفيّة»، شعارهُ هذا لا يعني البتة طمس نقاط الاختلاف بل إن نقاط التلاقي بين الأديان هي من الكثرة والجدّية بحيث تشكّل وحدة أو هويّة تَجمع الناس في العمق.

لقد انشغل الكاتب بفكرة التنوع والوحدة منذ بداية تفكيره الفلسفي، حيث ركز في تأليفه على فلسفة الدين وحول الوحدة والتنوع حاله كحال الفلاسفة كأفلاطون، وحاول تطبيق فكرتَي التنوع والوحدة على النفس البشرية، ثم على المجتمع، وأخيراً على الدين. بالنسبة للنفس، تقع في تجربة كل فرد على تعددية هائلة، تتعاقب فيها تيارات الزمان والمكان والأشخاص والظروف والأحداث؛ لكن ما لم يكن هناك عمليةٌ تنظيمية تضبط هذا التعدّد في وحدات معينة. أما المجتمع بما يخص مفهومَي التنوع والوحدة؛ ففي كل مجتمع أنواعٌ من التنوع أو التعدد؛ مثلاً تنوعٌ في العلم والمستوى التربوي، وتنوع في الطبقات الاجتماعية؛ ولكن لن يزيل عنه البتة سمة التعددية. كما طَرح الكاتب المفهوم الجديد للتعددية وعالجه بأن التعددية بهذا المعنى العددي هي واقع كل مجتمع، وهذا هو المعنى الأصيل والأقوى لمفهوم التعددية الاجتماعية. وفي حال النفس البشرية لا بد من أن يؤدي التعدد المطلق أي ذاك الذي لا توحّده مبادئ معينة إلى فوضى أو تَهافُت في النطاق الاجتماعي.

الكاتب يرى أنه يمكن أن تتحقق الوحدة الاجتماعية وفق نمطين رئيسين، النمط الأول يقوم على اقتطاع عنصر معين من عناصر التعددية الاجتماعية وبناء قاعدة الحكم عليه، وغالباً ما يحصل هذا الاقتطاع على أساس أغلبية معينة؛ ولكن إحدى الأقليات قد تتولى السلطة أحياناً وتَفرض إرادتها على الأكثرية. النمط الآخر من التوحيد هو ذاك الذي تتحقق فيه الوحدة الاجتماعية لا على حساب التنوع أو عبْر طمْس التنوع أو إضعافه، بل وسط التنوع أو ضمن التنوع. إذاً وظيفة الدولة أن تستوعب تعددية المجتمع من غير أن تطمسها، وهكذا النمط التوحيدي يقضي بأن تكون الدولة آلة إدارية لا داعية عقيدة.

يزكي الكاتب هذا النمط من الوحدة الاجتماعية أو من النظام السياسي (الوحدة في التنوع) بهدف بث النظام والانسجام في الجسم الاجتماعي، ولعل من الصعوبة القبض على هذا النوع من الوحدة ومحاولة تحديده وتسميته؛ فهو نوعٌ من وحدة الجوهر أو الروح وسط تنوع المظاهر واختلاف الأسماء، وعندما حاول الفيلسوف البريطاني جون لوك تحديد هذا العنصر، قال: «إن الجوهر شيء غامض يَحمل الأعراض»، والوحدة المنشودة هي الوحدة في التعدد، وهذا أشبه بوحدة الجوهر أو الروح، وإذا كان التوصل إلى هذا النوع من الوحدة أشبه بتحقيق «المدينة الفاضلة». ولابد أن تدور وحدة الجوهر على مفهوم «العروبة»، وهو مفهوم يحتاج دائماً إلى إيضاح، ولزاماً على المفكرين عموماً العمل من أجل إعادة تحديد مفهوم العروبة والمعنى المنشود للعروبة يتجاوز العرقية.

إن نظرة الكاتب القائلة بالوحدة في التعدد على كل الصعد تدعو أيضاً إلى الفصل بين الدين والدولة أو الدين والسياسة، فالدين نظرة شاملة إلى الوجود مبنية على الإيمان، نظرةٌ تتناول كل شيء في حياة الإنسان؛ ولكن إذا كانت المسيحية ديناً ودولة، والإسلام ديناً ودولة، واليهودية ديناً ودولة، وكل دين بمعنى ديناً ودولة؛ فلأيّ دين تحقّ سلطة الحكم في مجتمع ما؟ إنّ الحكم الديني غير مستحَبّ، حتى وإن انتمى المواطنون إلى مذهب واحد؛ ولأن الحكم باسم الله يتولّاه بشَر لهم حدودهم وأهواؤهم ومصالحهم، وكما قال الفيلسوف الألماني لودفيغ فويرباخ: «حيثما أُقيمَ الحق على السلطة الإلهية، يمكن تبرير أشد الأمُور سوءًا وظلماً، لذا يؤكد على أنَّ كل مجتمع تحت الشمس تعدديٌّ، شاء أم أبى، في حين هدف الدولة هو إتاحة أفضل الظروف أمام الجميع؛ لكي يحققوا ذواتهم ويتعايشوا بسعادة وسلام. إذا استطاع نظام الحكم الانسجام مع جوهر الدين بعيداً عن التحجر ضمن شكليات نتجت منها ويلات كثيرة خلال التاريخ، ومن ثم خانت قضية الدين؛ فهو إنما يسهم في تحقيق أهداف الدين ضمن نظرة سياسية يمكن وصفُها بـ «العلمانية الليّنة» أو «المعتدلة»؛ تمييزاً لها عن «العلمانية القاسية». لا يقف مفهوم التنوع والوحدة لدى الكاتب عند الأفكار الاجتماعية والسياسية؛ بل هو في أساس فلسفته الدينية ونظرته إلى اللاهوت أو علم الكلام، واللاهوت بأنه الدفاع عن دين معين، وهناك نوعان كبيران من الدفاع، سمّاهما الدفاع السجالي والدفاع الإيجابي، في الدفاع الإيجابي؛ يَبْسط المُدافع عقائد دينه من غير المفاضلة بينها وبين عقائد الأديان الأُخرى. أما الدفاع السجالي فمبنيٌّ على أفكار من نوع: «نحن خيرُ الأنام»، ولطالما جَرت هذه الأفكار التي ابتُلِيَ بها الكثير من الفكر اللاهوتي في كل الأديان، وحتى في المذاهب داخل الدين الواحد، خلال قرون طويلة أدت إلى البغض والعداء، وهذا يخون قضية الدين القائمة على السلام، هذا من ناحية «لاهوت التنوع». أما «لاهوت الوحدة» فيجب أن يكون أساساً لكل فكر لاهوتي مختص بهذا الدين أو ذاك؛ إنه الدفاع، وهذا يشير إلى العناصر المشتركة بين الأديان. وتوصل أديب صعب بناءً على دراساته الشخصية في الموضوع إلى التعبير عن العناصر المشتركة التي تجعل من نظام معين ديناً:

هذا العالم المادي الظاهر لا كيان له ولا قيمة في ذاته ومن ذاته بل يستمد كيانته ومعناه وقيمته من حقيقة روحية مطلقة.

لو اقتصر الدين على هذا الاعتراف اللفظي النظري لما اختلف عن الفلسفة؛ بل هناك وسائل لوصل المحدود باللامحدود.

هناك شرط آخر لتقريب المحدود من اللامحدود، هو الأخلاق؛ كل الأديان تضع مبادئ للحياة الفاضلة.

في سَعيه إلى الكمال، يقتدي المؤمن أوّلاً بمؤسس دينه؛ وفي المسيحية يسوع المسيح، وفي الإسلام النبي محمّد.

على مستوى أدنى من المؤسسين تأتي طبقة القدّيسين في المصطلح المسيحي، والأولياء في المصطلح الإسلامي، وهؤلاء الجماعة من الأبرار الذين استطاعوا محاكاة المؤسس إلى أبعد حد يصبحون قدوةً.

إن كل دين يعبّر بطريقته الخاصة عن كل من العناصر المشتركة؛ لكن يبقى أن الشبه الوظيفي بين الأديان الذي تختصره هذه العناصر يشير إلى وحدة قوية، هو ما يسمّى بجوهر الدين، ويمكن أن نسمّي اللاهوت الذي ينشأ حول هذه العناصر المشتركة «لاهوت الوحدة»؛ تمييزاً له عن «لاهوت التنوُّع». وجد هنالك ثلاثة نماذج دفاعية، تشكّل ثلاثة أنماط من اللاهوت:

النمط السجالي يرى أن تحديد الهوية الدينية لجماعة معينة لا يقوم إلا بإقامة التحديات في وجه الأديان.

النمط الإيجابي يحاول تحديد الهوية الدينية عبْر عرْض مبادئ دينه وتفسيرها وتبريرها بعيداً عن نزعة المفاضلة.

النمط الفلسفي يذهب إلى أن ثمة شرطاً ضرورياً للدفاع عن أي دين بعينه، هو الدفاع عن المفهوم الديني المحوَري؛ أي عن فكرة الأُلوهة أو الحقيقة المطلقة.

ويخلص الكاتب: «إنّ دعوتَنا إلى ما سمّيناه لاهوت وحدة ليست سعياً إلى تأسيس دين مصطنَع، أو إقامة وحدة تعسفية عبْر فرْض أحد الأديان على الناس، وإنْ أمكن هذا الفرض، فهو لن يتحقق إلا بالعنف، ولن يدوم طويلاً؛ إذ سرعان ما سينقسم الدين المفروض عنوةً إلى مذاهب... لاهوت التنوع كما ندعو إليه يتخذ من لاهوت الوحدة أحد مرتكزاته الأساسية، ولاهوت الوحدة كما ندعو إليه ليس لاهوت وحدة تعسفية تقضي على التنوع؛ لكنه لاهوت وحدة في التنوع».

talib.alwahaibi@outlook.com

# هجرة جديدة إلى الإنسانية

• أحلام المنذري

**إنَّ التقاليد الخاصة بكل شعب لا يُمكن أن تصبح موضع معيارية مناسبة للتفاهم مع الآخر إلا متى تمَّت إعادة بنائها بشكل تداولي. نتطرق في هذا المقال إلى أهم ما ورد عن فتحي المسكيني في مقاله« من التداولية إلى المؤتلف الإنساني».**

إنَّ ما يفهمه الإنسان عن معنى كينونته في العالم من معنى نفسه أو من معنى الآخر الذي يلاقيه في السياق الأداتي ينحصر فيما نستعمله أو ما نتداوله بيننا من أشياء، إن الفرق بين الشيء الكائن المحايد إزاءنا والشأن الكائن المتورط في علاقة تأويلية معنا هي المسافة التداولية التي يجب على المتكلم أن يجتازها من أجل فهم صلته بالآخر، ولكن لا يُمكن الحديث عن لغة شخصية إلا إذا كانت أصواتا كي يفهمها الآخر. إن اللغة هي أول مؤسسة للآخرية. ويقترح فتغنشتاين مثال «الألم» لاختبار فكرته؛ فنحن لا نشعر بآلام الآخرين إلا لغويا، إن ألمي خاص بي لكن ألم الآخر لا يمكن أن يكون بالنسبة إلي إلا سلوكا لغويا.

لغة الإنسان ماهية روحية

ويذكر الكاتب ما كتبه ولتر بنيامين حيث يقول:«كل تواصل للمضامين الروحية هو لغة بحيث لا يكون التواصل عبر الكلمة إلا حالة خاصة»، إن الماهية اللغوية للإنسان هي لغته، ذلك يعني أن الإنسان إنما يفصح عن ماهيته الروحية الخاصة في صلب لغته؛ لكن لغة الإنسان تتكلم في الكلمات، ومن ثم فإن الإنسان يفصح عن ماهيته الروحية الخاصة بقدر ما هي ماهية مباشرة عندما يسمي كل الأشياء الأخرى، ولا يدخل في ماهية الإنسان إلا ما هو لغوي؛ لكن ما هو لغوي لا يصبح إنسانيا إلا عندما يحتوي على ذاته، أي على ماهية روحية تخصه.

ما هي التداولية الكونية؟

إن مهمة التداولية الكونية هي أن تحدد الشروط الكونية لأي تفاهم ممكن وأن تعيد بناءها، وفي سياقات أخرى يتكلم المرء أيضاً عن الافتراضات الكلية للتواصل. كما توجد قاعدة صلاحية الكلام وتتمثل هذه القاعدة في المفترضات الكونية لأفعال الكلام التي من شأنها أن تنجز عملية التوافق بين المتحاورين، وذلك يعني داخل جماعة يجتهد كل مشارك ضمنها في أن يكون فاعلا تواصليا مع سائر المشاركين.

ويضيف الكاتب أنه لا يدخل أحد في مسار التفاهم إلا إذا قبل تأمين مجموعة من الادعاءات الكونية بواسطة جملة من أفعال الكلام، وهي عند هابرماس عملية مؤلفة من أربع خطوات يحققها ذلك الفاعل التواصلي وهي: أن يعبر عن نفسه بشكل قابل للفهم، ويقدم شيئاً ما من أجل الفهم، ويجعل نفسه بذلك مفهومة، وأخيرا يتفاهم الواحد مع الآخر.

يقول هابرماس:إن هدف التفاهم هو التوصل إلى اتفاق من شأنه أن يفضي إلى الأرضية البيذاتية المشتركة، التي يقوم عليها الفهم المتضافر والمعرفة المتقاسمة والثقة المتبادلة والتآلف الواحد مع الآخر. إن التفاهم هدفه إنتاج نوع معين من المتفق عليه حتى يصبح التواصل ممكنا. وهو متفق عليه لغويا؛ أي يتحقق عبر أفعال كلامية توصلت إلى رسم أرضية مشتركة بين ذوات متساوية انتقلت من الخطاب المنفرد بنفسه إلى الخطاب القادر على الفهم المتضافر، الذي تنجزه ذوات تبادل أفعال الكلام من أجل الوصول إلى اتفاق.

شرعنة التآلف:الكرامة الإنسانية بوصفها معيارا للكونية

ويقرأ هابرماس العنصر الإنساني بوصفه مهيكلا باللغة، على نحو يجعل كل ما يقوله أو يفعله عبارة عن فعل تواصلي موجه نحو التفاهم بين ذوات فاعلة ومتكلمة. كما أنه لا توجد دلالة ذاتية للوجود الإنساني تكون بمعزل عن الصلاحية التداولية لما يقوله عن نفسه أو الآخرين.

إن رهان أي تفاهم هو بناء اتفاق تداول حول نوع ادعاءات الصلاحية التي تقيم عليها خطابنا حول أنفسنا أو تجاه الآخرين، إن الحديث عن مؤتلف إنساني أي عن حقل تداولي مشترك بين جميع المشاركين في الجماعة التواصلية غير ممكن من دون فكرة واضحة عن الإنسانية، وقد اقترح كانط فكرة «أخلاق كونية» أو مواطنة العالم بوصفها أساسا قانونيا مناسبا لجمع البشر حول قيم كونية مشتركة تؤلف بينهم.

ما نظفر به من هذا التبيين هو الاعتراف المتبادل في معنى الاحترام المتساوي والاعتبار المتبادل تجاه أي واحد من النَّاس بدلاً من التسامح، الذي هو راسب تقليدي خاص بالمدونة الدينية، التي هي أثر أخلاقي يعود إلى آداب وثنية قديمة، يقترح هابرماس التجرؤ على تطوير أخلاق عقلية حيث يكون العقل هو البؤرة التداولية للخطاب الذي يقوم على الفعل التواصلي، وبهذا الإقرار فقط يمكن تأسيس أخلاق عقلية ليس لها من مضمون معياري سوى الاعتراف المتبادل بين الأفراد الذين يحملهم التساوي فيما بينهم على الاحترام المتبادل تجاه أي واحد من الناس.

هذا التأكيد على صفة أي واحد من الناس هو العلامة الكونية. إن الكرامة الإنسانية كل لا يتجزأ، لكن الأمر الأخطر هنا هو معاملة الشخص الإنساني وكأنه مجرد قيمة أخلاقية تحت تصرف السلطة بلا أي سند قانوني.

إن تطوير نزعة كونية صحيحة يتطلب قبل كل شيء تحرير مفهوم الكرامة الإنسانية من سياقات الفهم التي تشوهه، وعلى الرغم من أنَّه مفهوم عرفه القدماء؛ فهو لم يدخل في نصوص القانون الدولي إلا بعد الحرب العالمية الثانية؛ إذ لم يوجد لا في إعلانات حقوق الإنسان في القرن الثامن عشر ولا في تشريعات القرن التاسع عشر. وهو ما قاد هابرماس إلى التساؤل بشكل صريح: «لماذا كان الكلام في القانون عن حقوق الإنسان أسبق بكثير من الكلام عن الكرامة الإنسانية؟

يشير هذا السؤال إلى التمييز الإشكالي بين معنى الكرامة الإنسانية من جهة، وبين إعلانات حقوق الإنسان من جهة أخرى؛ إذ يبدو أن علينا أن نقطع المسافة الفاصلة بينهما بوصفها هوة معيارية حقيقية بين التكريس الأخلاقي للإنسانية وبين مجرد قوننة حقوق الإنسان أو دسترتها.

إن الحداثة لم تعرف منذ القرن السابع عشر غير حقوق الإنسان؛ لكنها لم تطرح مسألة الكرامة الإنسانية. كانت أوروبا مغلقة على نفسها ولا تحاور غير نفسها؛ أما منذ الحرب العالمية الثانية فإنَّ أوروبا أصبحت طرفا ثقافيا، وليس أفقا متعاليا لإنتاج المعنى. فقد كانت حقوق الإنسان متعلقة بترسيخ جهاز الذاتية وفرضه، بوصفه الشكل الحقيقي للإنسانية.

ختاما في نزع الطابع الريفي عن كونية الغرب

إن أخطر نقد وجه إلى نظرية الفعل التواصلي التي أنجزها هابرماس هو أنها نظرية غير مُوجهة إلى غير الغربيين، كما أنها ذات «طابع ريفي». ومن ثمَّ ظهر نمط منْ النقد ينادي صراحة بنزع الطابع الريفي عن هابرماس وعن حقه التداولي؛ إذ هو أيضاً مفكر ريفي. في مقابل ذلك يعترف هابرماس بأنَّ أفضل السبل المتاحة بين أعضاء نادي الإنسانية هو تأسيس خطاب تثاقفي حول حقوق الإنسان، من شأنه أن يرسم ملامح المؤتلف الإنساني فيما بين البشر. وأخيراً فإنَّ التحرر من وطأة السياق الثقافي الخاص بكل شعب لا يُمكن أن يتحقق من دون الاتفاق على أنَّ مناويل العقلانية التي تهيكل أفعال التفاهم بين المتحاورين هي من طبيعة تواصلية، وليست من طبيعة أداتية.

ahlam.squoman@hotmail.com

# التعليم الديني بين الأصالة والمعاصرة

مودة الحوسنية

**تحدَّث الأستاذ عبدالهادي أعراب في مقاله «التعليم الديني في الجوامع القروية»، والمنشور بمجلة «التفاهم»- عن عدة أمورأهمها : أهمية التعليم الديني وضعفه المؤسسي والتعليم القرآني القروي، وما تبقى منه في الوقت الحاضر وأهمية الجوامع بالأوساط القروية.**

يعدُّ الجامع بالوسط القروي مؤسسة جماعية مشتركة بين أهل الدوار، وجزءا أساسيا من بنياته الأساسية؛ فهو ليس مجرد مكان للعبادة أو مسجد فقط؛ لأنه فضاء يحتضن وظائف مختلفة كتعليم الأطفال وغسل الموتى، وهو أيضا مكان لاجتماعات السكان وتدارس شؤونهم المحلية. وباحتضانه للمسجد المخصص للصلاة فهو يتمتَّع بقداسة خاصة، ويحتل موقعة أساسية بين مجموع المساكن المؤلفة للدوار، فهو مركزها الذي تلتف حوله، ومنه تنطلق معظم الأنشطة القروية اليومية.

١- التعليم الديني: بين أهميته وضعفه المؤسسي

ظل الجامُع لفترات طويلة في المغرب مؤسسة أساسية للمعرفة والتحصيل بالوسط القروي الذي عانى صنوف التهميش، وبقي سكانه بمنأى عن دوائر الثقافة الرسمية. فإلى جانب الزاوية والمدرسة العلمية مثل البوابة الأولية للتكوين الديني والعلمي بهذا الوسط، ففيه يتعلم الصبية مبادئ القراءة والكتابة وحفظ القرآن. وهو مؤسسة جماعية تتمتع باستقلالية كبيرة؛ لأن كل ما يحتاج إليه الصبية للتعلم من أدوات بسيطة توفره الجماعة؛ لكن رغم كل هذه الأهمية تعرض التعليم القرآني والديني بوجه عام لانتقادات شديدة سواء من طرف باحثين أجانب أو من قبل مغاربة. يرى فرناندو مارطنيث فيه تعليما دون برامج أو قوانين خاصة ومستقلة؛ لأنه يتم داخل أماكن العبادة وممارسوه لا يحملون أي شهادات مميزة، ومتلقوه لا ينعمون بأجواء التعليم الصحية. أما المختار السوسي فبعد عرضه لنظام التعليم القرآني وخصوصياته نجده يحاكمه بالعقم والفشل.

تجدر الإشارة إلى أن المساعي اتجهت من وراء هذا التعليم الديني إلى تعميق البعد التربوي والأخلاقي أكثر مما ارتبطت بتحصيل المعرفة وحدها؛ لذا نجده غير منفصل عن تلقين الشعائر الدينية ومعرفة الفرائض والسنن الدينية، مما هيأ له القدرة على أن يدمج الفرد القروي في محيطه الجغرافي والاجتماعي. إلا أن موجة التحولات الكبرى أسهمت في التأثير على وظيفة الجامع التعليمية، ووضعت القرويين أمام خيارات تعليمية وتنشئية جديدة؛ وبالتدريج فقدت الكتاتيب القرآنية زبائنها وصار توجههم للمدرسة العصرية بحثا عن معرفة مغايرة تمكنهم من تأمين مستقبلهم وتحسين ظروفهم الاجتماعية والأسرية.

٢- ماذا تبقى من التعليم القرآني القروي؟

أ- القرآن وشكل تلقينه:

مثَّل حفظ القرآن أهم محتوى يتم تلقيه بالجامع، بل أهم رصيد ينبغي أن يتوافر في فقيه الشرط كمدرس قرآني، لهذا كانت الجماعة نفسها لا تهتم في التعاقد الذي تجريه معه سوى بمستوى حفظه وتمكنه من القرآن. إن أهمية الحفظ القرآني تستند إلى مبررات دينية وثقافية وتعليمية تنسجم مع ثقافة المجتمع الإسلامي؛ فقد لاحظ أيكلمان أنه حتى في المناطق التي لا تتوافر فيها النصوص يتصرف أهلها كما لو كانت موفورة لديهم؛ لأن تثمين المعرفة لا يكون إلا إذا كانت هذه الأخيرة راسخة ومحفوظة في الذاكرة. إنَّ القيمة الاجتماعية والدينية والمعرفية لحفظ القرآن هي ما يبرر الإقبال الشديد الذي كان يبديه المتعلمون في الأوساط القروية، متحملين في ذلك المشاق والمتاعب الذهنية والجسدية التي تميز هذا الأسلوب التعليمي.

ب- القراءة والكتابة:

لا يتعلق الأمر باستثمار القراءة والكتابة بصورة واسعة لإنتاج أشياء مكتوبة؛ إنما يقتصرعلى قراءة النصوص القرآنية والقدرة على كتابتها بالرسم القرآني الخاص والمتداول في الكتاتيب القروية، أما عن قراءة القرآن عبر مصحف فهي غير واردة ما دام خريج الجامع القرآني يكتفي باستذكار محفوظه القرآني وتلاوته ذهنيا.

إن الاعتماد على التقاليد الشفهية لا يعكس ضعفا ثقافيا لصالح الكتابة؛ لأن الشفاهي لا يقل عن المكتوب قيمة وعمقا؛ كما أن منتجي الشفاهي ليسوا أقل شأنا من منتجي المكتوب، فقد أوضح ديسبرمت أن الكتّاب القرآني استطاع أن يرسخ الشعر الديني، كما منح المتعلمين به فرصة التمرن على تأليف الأهاجي وجمع وصفات السحر المكتوبة والتنجيم ومبادئ العرافة وضرب الرمل ولعل فقهاء الشرط مثال قوي لمستويات التداخل بين الثقافتين.

٣- التعليم القرآني: ثوابت ومتغيرات

أ- محاكاة للمدرسة:

في سياق تقليد المدرسة ومواجهة الضغط الذي مارسته على الكتّاب القرآني منذ سبعينيات القرن المنصرم؛ سعى عدد من الفقهاء إلى تغيير طرق تعليمهم واستبدال أخرى جديدة بها، ابتدأ مسلسل هذه المحاكاة التي يراها هؤلاء محاولات تجديدية بشكل عفوي لتتحول تدريجيا إلى شبه موضة انتقلت إلى معظم الجوامع القروية قادها فقهاء شباب ممن سعوا بذلك إلى مقاومة المنافسة الشديدة التي يمثلها النموذج المدرسي. ظل جوهر التعليم القرآني على حاله؛ فما زال القرآن أهم محتوى تعليمي، حيث يلقن الفقيه المبادئ الأولى للكتابة انطلاقا من رسم الحروف الهجائية على السبورة لتنقل بعد ذلك إلى الألواح، وقد أكد لنا أحد الفقهاء أنه يترك فسحة زمنية لصبيته لممارسة بعض التمارين الرياضية بجوار الجامع رغم عدم توافر مكان مناسب للقيام بذلك.

ب- اختفاء أساليب العقاب الجسدي:

إنَّ القسوة الشديدة للفقيه من باب التأديب كان يستحسنها الآباء ويلمسون فيها اهتماما بأبنائهم؛ لأن الاعتقاد السائد يرى أن العصا من الجنة، فكان العقاب يجد رضا «املا من لدن الأب الذي يراه جزءا مكملا لتأديب ابنه خارج البيت. يلخص المختار السوسي هذه الصورالعنيفة لطرق تأديب الفقيه في قوله: «ينبطح التلميذ بين أربعة كبار ثم لا يصل الأرض بطنه، بل يبقى معلقة بين هؤلاء الأربعة، فينبعث الطالب وقد ألقى عليه رداءه وتجرد ولم يبق عليه إلا قميص خفيف وفي يده حبل متين، ثمَّ يعمد بكل ما في طوقه من الجلد والقوة والمنة في جلد جنوب التلميذ الممدود، فلا تكفي أربعون أو سبعون».هذا العقاب الجسدي بات من ذكريات الماضي التي تختزنها أجساد مسنين من الفقهاء والقرويين على السواء. لقد اختفت مثل هذه الطرق العنيفة في التأديب، فالفقيه اليوم بات حذرا في تعامله ولم يعد بإمكانه أن يمارس سبل الغلظة والشدة نفسها.

ج- على خُطى الكتاتيب العصرية:

توجَّهت الدولة منذ ١٩٦٨ نحو إعادة هيكلة الكتاتيب القرآنية لتصبح مواكبة للتحولات الجارية آنئذ، وتدخلت وزارة التربية الوطنية على مستوى الإشراف وإنتاج الكتب المرجعية والمذكرات التربوية كما تولت مهام المراقبة والمتابعة والتوجيه والتقويم وتمت أيضا إضافة عناصر جديدة للكتاب القرآني، كتقسيم التلاميذ إلى مستويات، واستعمال وسائل عصرية مما لم تعهده الكتاتيب القديمة. نؤكد أن ما عرفته الكتاتيب القروية بمجتمع الدراسة من تغيرات كانت تلقائية وبعيدة عن أي تدخل من أي جهة أو طرف رسمي.

ومهما يكُن من أمر يبقى الجامع مؤسسة مقدسة؛ لأن المتعلم به يحفظ -لام الله المقدس بما يتضمنه من أوامر ونواه محددة للسلوك، كما يتشبع داخله بقيم الاحترام والطاعة، ممثلة في احترام الأبوين والمسنين وأهل الدوار، وهي القيم التي ترضي طموحات الآباء من تعليم أبنائهم. ويبدو أن قداسة هذه المؤسسة تتجاوز الجانب التعليمي إلى جوانب أخرى أكثر سموا، فإذا كان التعلم بالمدرسة موجها لأهداف دنيوية؛ فإن المأمول من التعلم بالكتاب القرآني أكبر وأعظم؛ لأنه يتصل بالدين والعبادة، بل يتم الربط بين التعلم به والفوز بالجنة.

mawada88alh@gmail.com

# الترجمة جسرا لبناء المؤتلف الإنساني

• وليد العبري

**يُنقل عن إمبرتو إيكو قوله: «إن لغة أوروبا هي الترجمة». لا شك أنَّ المفكر الإيطالي يقصد أنه لم تكن هناك لغة موحدة للبلدان الأوروبية -على غرار السوق الموحدة للاقتصاد- فإن الترجمة هي اللغة القادرة على مد الجسور بين تلك البلدان والتأليف بينها. لست أدري لم يذهب إيكو إلى القول: «إن لغة العالم هي الترجمة»! هذا -على أي حال- ما كان يعنيه صاحب الديوان الشرقي للمؤلف الغربي»، عندما كان يقول: «إن الترجمة أداةٌ لبناء الكونية».. كانت هذه المقولة في سياق ما يدعوه جوته «الآداب العالمية».**

ويوضّح الكاتب عبدالسلام بنعبد العالي -في مقاله المنشور بمجلة «التفاهم»- أنَّ شاعر ألمانيا العظيم يقصد بذلك أن الأدب القومي يتسع ليحتضن آدابا أجنبية؛ ذلك أن ما يعنيه بـ«الآداب العالمية» ليس هو مجموع الآداب الماضية والحاضرة، التي من شأن نظرة موسوعية أن تستحضره، وليس هو بالأحرى مجموع الأعمال الكبرى التي استطاعت أن ترقى إلى مستوى الكونية، وتغدو تراث الإنسانية المتحضرة؛ إن الآداب العالمية عنده مفهوم تاريخي يهمُّ الوضع الحديث، الذي تتخذه العلاقة بين مختلف الآداب القومية. عصر الآداب العالمية في نظر الديوان الشرقي هو العصر الذي لا تكتفي فيه الآداب بالتفاعل فيما بينها، بل تدرك وجودها، في إطار تفاعل ما يفتأ يتزايد.

وإن كان مفهوم الانتعاش هذا بعيدا عن مفهومنا الآن عن التحديث بعد الآداب العالمية عن الأدب المعولم، إلا أننا لا نستطيع أن ننكر أن مفعوله على الأدب غير بعيد عما نعنيه بمفعول التحديث؛ من حيث هو انفصال للذات عن نفسها، وخروج الأدب عن ذاته واستنباته في غير موطنه. فعندما تذبل الآداب القومية فإنها تنتعش وترى الحياة من جديد عن طريق الآخر.

ليس الانتعاش إذن مجرد بعث ونهضة جديدة، وإنما هي إعادة لبناء الذات، إنها إعادة النظر في القومي والمؤتلف الإنساني معا، وهي تبدّل ونسخٌ وفسخٌ، إنها -كما يقول جوته- تناسخ للأرواح، وأحسن أشكال التناسخ -كما يقول- هو أن نرى أنفسنا وقد عدنا إلى الحياة في الآخر. يذهب جوته أبعد من ذلك، فيرى أن الآخر يبعث الذات من مرقدها، إنه يضمن لها البقاء. هذا ما سيقوله فيها بعد مواطنه بنيامين عن الترجمة، من حيث إنها ما يضمن بقاء النص ودوام حياته.

لو وضعنا هذا الإحياء على مستوى الوطن، على المستوى الخصوصي وعلى مستوى المؤتلف الإنساني؛ لتبين أن مدى الدور الذي يمكن للترجمة أن تلعبه في تجسير العلاقة بينهما، بل في إعادة النظر في القومي ذاته. يروي أحد المؤرخين الفرنسيين لنظريات الترجمة أنه في سنة ١٨٠٨م -وفي خضم الاحتلال النابليوني لألمانيا- أراد بعض المثقفين في ألمانيا وضع أحسن الأشعار الألمانية؛ كي تكون في متناول عامة القراء، وبطبيعة الحال لم يكن المرمى القومي لهذا العمل ليخفى على أحد، خصوصا في الظروف التي كانت تمر بها البلد.

لا عجب إذن أن ترتبط الترجمة -في كثير من اللغات- باستعارة العبور والنقل والتجسير. والظاهر أن هذا الارتباط لا يكفي بالإشارة إلى عملية الوصل التي قد يفهم منها -في بعض الأحيان- الدمج والإدغام. وإنما هو يدل بالضبط على المعنى الذي رأيناه عند المفكر الألماني في تحديده للأدب العالمي. من أجل توضيح هذا المعنى ربما وجب علينا أن نتوقف قليلا عند مفهوم الجسر ذاته.

الجسر -كما تعرّفه كثير من القواميس العربية- هو «القنطرة ونحوه مما يُعبر عليه»، لأنه ما يربط ضفتين، ما يُوصل طرفين، وما يشكل وسيلة للاتصال والتفاهم. يمتد هذا الاتصال من المعنى الحسي المباشر إلى المعاني الرمزية التي تدعو جسرا كل ما يربط فيما بين الشعوب والثقافات واللغات، ساعيا إلى أن يوحدها أو يقارب بينها فيسمح بالوصل والتلاقي.

لكن مما يُثير شيئا من الاستغراب كونُ بعض المعاجم العربية -وعلى ذكر المعاجم فلا ينبغي أن ننسى أنها هي كذلك جسور- بدلًا من أن تقتصر على هذا الوجه الانفصالي في تحديد الجسر لا يقف عند المعنى اللغوي للفظ فحسب، وإنما يجد دعامته في الفكر الفلسفي، وعند واحد من أكبر الفلاسفة المعاصرين، عند مفكر ألماني آخر.

يرمي الجسر إلى الربط بين المتعارضين من غير أن يدمجهما، وهو يوصل فضاءين متباعدين من غير أن يوحد بينهما. بتعبير جيل دولوز: الجسر هو مولد الاختلافات، ما به يتلاقى المخالفان ويثبتان ذاتهما بفضل الاختلافات. بهذا المعنى لا يمكننا التفكير في المتعدد من غير إقامة جسور بين الاختلافات، من غير أن نؤكد الاختلافات في علائقها المتبادلة. ها هنا تغدو الخصوصيات علائق لا تحيل إلى أطرافها المكونة بقدر ما ترد إلى الجسر الرابط / الفاصل بينهما.

العلاقة هي الأصل في الذات، وليس العكس. العلائق هي ما يُولد الأطراف، وليست هي ما يتولد بين الأطراف. هناك أولوية للعلاقة على الأطراف والحدود. فلا شيء يتحقق بذاته، كل عنصر يتولد عما يتجاوزه. ولا وجود لكل موحد يقضي على الأطراف، ومن ثم على المشترك بينهما. كل ما يوجد هو الانفتاح اللانهائي وحركة التداخل والتعدد التي لا تنقطع. ها هنا يغدو الكائن ترابطا ظرفيا حركيا لا يخضع لأي مبدأ قار، وتصبح الوحدة مفهوما ثانويا، أعني يأتي ثانية، ما دامت توليفا بين أطراف. لن يعود الاختيار مطروحا بين الوحدة ونفيها، وإنما بين وحدة مفتوحة على إمكانات متعددة.

الجسر لا يلاقي بين ضفتي نهر وحسب، وإنما يلاقي فيما بين النصوص، بين اللغات وبين الأوطان والثقافات. إنه ينقل أيضا لغة إلى أخرى، ويجر بلدا نحو آخر. يشبه موريس بلانشو عمل الترجمة -وهي تحاول التقريب بين لغتين- بعمل هرقل وهو يحاول التقريب ما بين ضفتي البحر. هذا العسر وهذه الصعوبة التي تتطلب قوة جبارة في مثل قوة هرقل -شأن كل جسر- إذ تحاول أن تقرب فيما بين اللغات؛ تعمل -في الوقت ذاته- على خلق الاختلاف بينهما وإذكاء حدته. وعلى هذا النحو، فالترجمة لا ترمي هي كذلك إلى إلغاء الاختلاف بين اللغتين؛ وإنما تسعى إلى رعايته وتوظيفه.

الترجمة عبور وحركة انتقال لا تنفك بين «أصل» ونسخة، إنها لا ترمي إلى أن تجر ضفة إلى أخرى، لا تريد أن تجر لغة نحو آخرى؛ وإنما تسعى لأن تقيم جسرا، وتخلق لغة ثالثة تلاقي بين لغتين، بين نصين وثقافتين وموطنين. إن الترجمة -شأن كل جسر- لا تقضي على الاختلاف ولا تلغيه، وهي لا تصهر الطرفين في وحدة مطلقة؛ بل تربط أحدهما بالآخر، فتحول القرب والبعد بين الأشياء والإنسان إلى مجرد مسافات، على حد تعبير هايدغر. وهي مسافات يمكن قهرها بمجرد قطعها.

الجسر فضاء يحول الانفصال بين ضفتي النهر إلى مجرد بُعد مكاني، فيجعل الإنسان يشعر أنه «يقيم بالقرب من الأشياء»، وأنه يقطنها وأنها «موطنه»، فتتحول علائق البعد والغربة -بما تحملانه من حمولة نفسية، بل وجودية- إلى مجرد أبعاد هندسية. ألا تفعل الترجمة الفعل نفسه؟ أليست هي -في نهاية الأمر- انفتاحا على الآخر واستضافة له؟! أليست هي من يجعل الغريب ضيفا على الدار؟! أليست -كما كتب أحدهم- مأوى البعيد؟! أليست أداة لبناء المؤتلف الإنساني؟!

Wali7-alabri@hotmail.com

# الحوار في الخطاب الصوفي..
# أسلوب للمقاومة والبقاء

قيس الجهضمي

**شغل التصوف الإسلامي أذهانَ الباحثين في مختلف أنحاء العالم، ولم تتوقف الدراسات والبحوث فيه أيضا في شتى الجامعات؛ وذلك في السعي لكشف غموض خطابه ومحاولة فهم أسراره؛ لذا يسعى الكاتب خالد التوزاني في مقالته، والتي بعنوان «الخطاب الصوفي والتفاهم: من الحصار إلى الحوار، والمنشورة في مجلة «التفاهم»، إلى بيان ملامح هذا الخطاب، وما تعرض له من ممارسات كانت سياسية أو دينية جعلت من أتباعه يتخذون مناهج وأساليب معينة للحفاظ على بنية الخطاب وأتباع التصوف وممارساته الشعائرية.**

يذكر الكاتب أن التاريخ الإسلامي العربي يحمل الكثير من القصص التي قامت فيها محاكمات لكثير من أصحاب التصوف ومشائخه الكبار، فعلى سبيل المثال: قتل عبدالسلام بن مشيش وهو من كبار أقطاب الصوفية في تيار الشاذلية المعروف بوسطيته واعتداله بسبب كيد الحاقدين عليه عام ٦٢٥م، وأما في الشرق فقد قطع رأس الحلاج وأحرق بالنار وألقي برماده من أعلى المئذنة ليكون عبرة لغيرة، وليرجع الكثيرون من أهل التصوف عن آرائهم؛ لذلك لجأ الصوفية إلى عقد جلساتهم وحلقاتهم وحضراتهم بشكل سري خوفا من التنكيل بهم والتضييق عليهم، ويذكر الكاتب أن سبب هذا الحصار عليهم والمنع هو ما كانوا يبوحون به من المواجيد والأشواق والتي يطلق عليها مصطلح الشطح، وفي الشطح «يصعب تفسير تلك العبارات أو حملها على الظاهر وإلا عدت هلوسة وكفرا صريحا»، حيث يقول عبدالسلام المرغيني: «ومن الحق الذي لا مراء فيه أن فيها فعلا ما يقلق وأن بعض شطحهم ينبغي أن يسكتوا عنه، وأن يظهروا شجاعة أكبر في تملك ألسنتهم إذا لم يستطيعوا امتلاك مشاعرهم».

ويرى الكاتب بما أن شطحات الصوفية لا يقبلها عقل كثير من الناس فعلى الدارس لها دراسة علمية وموضوعية ومن يحاول فهمها أن ينطلق من نسقها الصوفي لأنها تختزن جانبا كبيرا من لاوعي المتصوف، ولإكمال عملية هذه الدراسة لا بد أن يستحضر جملة من الحقول المعرفية التي تخص الظواهر الغريبة، ويؤكد أنه على الباحث أن تكون غايته هي الفهم والتفسير لا إطلاق الأحكام واتخاذ المواقف منها.

وقد عانى الخطاب الصوفي عبر التاريخ من الإقصاء المنهج الذي شمل كل مظاهره وممارساته، وكثر أشباه الصوفية الملتصقين به مما جعل الكثير يضعونه في دوائر الشعوذة والطلاسم، لكن أهل التصوف الحق قاوموا هذه الأشياء بالكتابة والتأليف والتوضيح للناس والتحذير ممن ينسبون أنفسهم للتصوف من غير وجه حق، فيذكر الكاتب منهم الشيخ أحمد زروق في كتابه: «عدة المريد الصادق من أسباب المقت في بيان الطريق القصد وذكر حوادث الوقت» وفيه يؤكد على ضرورة الالتزام بالكتاب والسنة ومراجعة ما استحدثه القوم من ممارسات من خلالهما، ومنهم أيضا أبو العباس أحمد السجلماسي في كتابه: «منجنيق الصخور في الرد على أهل الفجور»، لكنه حينما طغت المظاهر السلبية في التصوف جعلت من الناس والمجتمع ينظرون إليه نظرة إزدراء وتحقير، بل امتدت هذه النظرة أيضا إلى العديد من الباحثين والدارسين لظاهرة التصوف، حتى أساء بعض الباحثين على دراسته حيث عمم نتائجه على كل الخطاب الصوفي ولم يفرق فيه بين الاتجاه الحق والاتجاه الآخر، ويحصل أن تكون «الأمثلة التي يسوقها الباحث لتوضيح أفكاره هي نتاج عملية غير بريئة، هدفها تقوية الادعاء الأساسي الذي يقف خلف أفكاره».

ويذكر الكاتب أنه بالعودة إلى المصادر التاريخية يظهر أن التصوف كان مرتبطا بالكتاب والسنة منذ نشأته، لكن بسبب مرور الزمن التصقت بالتصوف الكثير من الأشياء الدخيلة عليه ولم يقبلها أهل التصوف الحق لأنها أساءت إليه، فصنع أهل التصوف خطابهم الخاص الذي تميز فيه الحوار بين البوح والكتم، ويكون فيه كتم الأسرار والعزلة عن الخلق أحيانا، والبوح عن المواجيد والأفكار والمواجيد التي تجعل من التجربة الصوفية سائرة في طريقها إلى الله، وقد تطلب استعمال البوح من الصوفية في حوارهم لأجل الاندماج في المجتمع ومداخلة الناس والتفاعل معهم ومن هذا الأمر تتعمق التجربة وتتوسع دائرة التفاهم من خلال دائرة التأثر والتأثير، ويذكر الكتاب أنه بوح الصوفية مقصده هو نفع الغير والأخذ بأيديهم للوصول إلى الله.

إنَّ العديد من الأساليب التي نهجها أهل التصوف في التحاور مع الآخرين ودعوتهم واستعمالهم الكثير من الأفكار التي كانت تحمل في طياتها الغرابة والتحيير وهي في غايتها في كسر أفق ذهن المتلقي، حيث يتحول الحديث لصمت والوضوح لخفاء، إذ يسعون من خلال هذا الأسلوب للوصول لذهنية المتلقي بالتلميح لا بالتصريح في حوارهم، وهم بهذا الأسلوب لا تكون الغاية الحقيقية التفهيم والتبليغ بل إدارة هذه المعارف والأسرار بين أهل الخاصة ولا يكون البوح بها إلا بعد صيانتها من الدخول في الأغيار، لذلك يؤكد الكاتب على فكرة أن الوضوح في التجربة الصوفية «ليس هدفا ولا غاية بل الهدف والغاية هي حفز المتلقي على الدخول في المغامر»، ويؤكد أن انشغال الصوفية في هذا الأمر هو لأجل تحبيب السلوك للغير، وحثه على دخول التجربة.

كان الكلام بالإشارة هو منهج الصوفية رغم إمكان بيان المعنى، لكنهم كانوا يقاومون بهذا المنهج اعتراضات القوم التي كانت عن طريق إقامتهم المحاكمات ومحاولة إقصائهم بسبب تحميلهم الخطاب على غير ما يحمله من معنى، فكان العنف المادي واللغوي أخطر أسلحة الفقهاء، ومن ورائهم السلطة السياسية أحيانا، كما أن من أسباب استعمال هذا الأسلوب هو ما يروى عن الصوفية أن «السر الإلهي لن يكون سرا إذا ذاع وانتشر» ويذكر الكاتب أنه علينا التمييز في التجربة الصوفية بين المعروف عن طريق السر والإلهام وبين المسموح بالتعبير عنه عن طريق البوح ولمن يكون ذلك، فعدم التوازن في الأمرين هو ما عرّض الصوفية للمحاكمات والقتل والحصار.

... إنَّ الخطاب الصوفي هو خطاب للنخبة في الأصل، ويترفع عما ينشغل به الناس من العامة من أمور الدنيا؛ لذا فهو ليس مفتوحا للجميع، كما أن البوح عن بعض مفاهيمه لغير أهله قد يؤدي لفتح مشاكل في التأويل، وكذلك منها لبعض الخصومات السياسية. وخلاصة الأمر أنَّ الممارسات التي تعرض لها التصوف سواء كانت عن طريق المحاصرة أو المحاكمات أدت إلى إبداع آليات تخصه في المقاومة والصمود، منها الموازنة بين الكتم والبوح في الأفكار والقضايا حتى الوصول فيها لمرحلة استعمالها في الدعوة والحوار للآخر وتشجيعه لدخول هذه التجربة. وأرى أن التجربة الصوفية في ذاتها هي في سياق طريق داخلي روحي للوصول إلى الله؛ فاستعمال المنطق والعقل فيها هو في اتجاه غير اتجاهها وتحميلها على غير ما تحمل، وعلينا أن نستعمل نفس المنهجية الصوفية في تعاملنا مع قضايانا أيضا فتكون الموازنة بين الكتم والبوح فيها بما يحقق الفائدة لكل الناس عامتهم وخاصتهم.

# الدولة - الأمة وليبراليتها في زمن العولمة

• رقية الكندية

**توسعت دراسة مفهوم الدولة كما ذكرها الكاتب محمد نور الدين أفاية في مقاله ( الدولة - الأمة؛ قضاياها وتحولاتها المُعاصرة)؛ لشمولها العديد من المقومات بدءا من تاريخها وتطورها وانتهاء بخمولها، وتجنباً للمشاكل الداخلية، والنزاعات بين الشعوب برزت أهمية التركيز على مفهوم الدولة والتدقيق فيه، ولذلك تعددت التعاريف حولها من مختلف النظريات والعلماء - لا سيما النظرية السياسية- . فكيف عرفت هذه النظريات الأمة؟ وما مدى تداخلها مع الوطنية؟ وكيف هو تأقلمها مع التغيرات الحاصلة نتاج الأزمات المالية والمجتمعية؟ وما أهمية تجددها وتطورها بالاستعانة بالفلسفة الليبرالية؟.**

تعددت مفاهيم الدولة؛ وكيف لا وهي قد تأسست منذ الماضي ولا تزال تتماشى مع الحاضر بعوامله الإيجابية والسلبية تهيئا للمستقبل المجهول، فنجد أن عبدالله العروي عرفها بأنها تتركز على ثلاثة مقومات أساسية وهي الهدف والتطور والوظيفة، بينما عرفها ماكيافيلي في كتابه الأمير من جانب سياسي وأكد على استقلاليتها وسلطتها على القوة الخارجية، وفي المقابل ركز طوماز هوبز في كتابه الليفياثان في مفهوم الدولة على الجانب الإنساني دون السياسي فعرفها في أنها قوة ردع دائمة وتتيح الفرصة للمواطنين للعيش والتصرف بطمأنينة. من منطلق هذه التعاريف نجد أن هناك من يخالف بعضها ويؤيد البعض الآخر، ولكن لا ننسى في أن هناك من هو محايد لهذه التعاريف من زاوية معينة؛ والذي أدى إلى نشوء فلسفة ليبرالية شملت الجانب الإنساني والسياسي وفقاً لمعايير معينة، فقد ركز جون لوك على أهمية الترابط بين وضع تشريعات وضوابط من الدولة تتماشى مع مصلحة المواطنين والدول ككل، وأيد كل من سبينوزا وكونستان وهيغل ما جاء به جون لوك وأصروا على أن استقلالية فكر المواطنين تطور من المجتمع وبدوره تطور من الدولة، ولكن جاء بعد ذلك ماركس الذي ناقض هؤلاء الفلاسفة وقلل من قيمة الدولة وتشريعاتها، وماركس درس الدولة بطريقة ذكية وعزز من أهميتها وديكتاتوريتها بصورة كبيرة تصل إلى إكراه المواطن في سبيل تحقيق شروط وضوابط الدولة مما أدى إلى نشوء الثورة الصناعية في القرن التاسع عشر الذي يسهم بدوره في حماية الطبقات الضعيفة في المجتمع. أوليس من حق المواطن العيش بفكر مستقل وممارسة حرياته وأهدافه؟ فعندما نؤيد المواطن لا يعني بذلك تنافينا لقوانين الدولة وضوابطها، بل على العكس تماماً؛ فإن رقي الدولة وازدهارها مبني كثيرا على طريقة عيش المواطن.

تتمثل الدولة إضافة إلى شمولها لأعمال المراقبة كتكوينها للشرطة، وإلى أنظمتها كالتعليم في إنشاء مؤسسات عقلية واجتماعية، وأجهزة بيروقراطية تساعدها على إدارة الأمم والشعوب؛ ولذلك نجد اختلافا بين مستويات الدول وسلطتها وبنائها للأمة، ويعرف التصور الألماني الأمة على أنها تتأسس من الثقافة، بينما يرى التصور الفرنسي أنها مبنية على الثقافة، وتتمثل وجهة نظر رينان وغلنر في أن الأمة هي مجموعة شعوب متداخلة مع بعضها البعض مشكلة ما يسمى بالدولة، وفي القرن الثامن عشر والتاسع عشر عرفت الثورة الفرنسية الأمة على أنها كيان اجتماعي مرتبط بالدولة العصرية المحددة ترابيا، وتتعزز علاقة الدولة وانتماؤها للأمة من خلال فرضها لغة رسمية موحدة، وإنشاء مدرسة وطنية، وغيرها من الأعمال التي تدل على القومية، ولكن يختلف الحال في بعض الدول الأخرى ؛ فبعضها تشمل أمما مختلفة ومتفرعة كما هو الحال مع الإنكليز والإيرلانديين، وهناك دول تأسست بدون قواعد وطنية صلبة كتلك التي صنعها الاستعمار بإفريقيا وآسيا.

رغم الترابط العميق بين الدولة والأمة إلا أننا نجد أن هناك العديد من الانقلابات كانهيار العمل السياسي، وسطوة العوامل الاقتصادية في زمن العولمة مما أدى إلى اتخاذ الدولة العديد من الشروط من أجل الحفاظ على الاستقرار السياسي والاقتصادي، وتشمل رفع المراقبة على الأسعار، والتبادل والرسايل، ومعدل الرواتب وإلغاء كل الإجراءات الكابحة للمبادرات الاستثمارية ..الخ دون النظر إلى الآثار الاجتماعية المترتبة على هذا الفعل.

ولكن، هل يتفق مجاراة العولمة من أجل الحفاظ على الاستقرار السياسي مع استقلالية المواطنين وحرياتهم في التعبير عن الرأي وحقوقهم في الدولة؟ وهل يتواكب مع النظرية الليبرالية؟ فعندما ندقق في إجراءاتها المتخذة نجد هناك تحيزا لطرف دون آخر، مما يدفع بعض الأمم للتظاهر والقيام بأعمال شغب في الدولة.

ومن وجهة نظر الدولة فإنَّ الديمقراطية والتعاون مع المواطن واحترام مبادئه أدى إلى ثقل المديونية، وحدوث مشاكل مجتمعية مما يدفع الدولة إلى إلزام المواطن بتحمل جانب من مسؤوليتها كأن يتحمل دفع ضرائبه، ومصاريف أبنائه في التعليم والعلاج .... إلخ وبدوره أدى إلى اختلال توازن الدولة بعد عقود عدة من محاولتها السيطرة على وضعها.

أدى عدم استقرار الدولة وعدم قدرتها على السيطرة على الشعوب والأمم إلى نشوء عدد من المتظاهرين، ومجموعات من الناشطين الذين يميلون إلى الاستقلال بأفكارهم وآرائهم عن الدولة، ولكن، هل يترتب إزاء هذه الخطوة مشاكل أخرى بسبب اختلاف آراء الشعوب فيما بينهم؟

من هنا تكمن الحاجة المتجددة إلى تطور الدولة، وزيادة القوة الليبرالية بشكل وسطي يتوافق مع متطلبات الشعوب لتجنب المشاكل المجتمعية كما هي الحرب في يوغوسلافيا، والمأساة العراقية بفعل الاحتلال الأمريكي، والتشدد في السلطة الصينية. يمكن للدولة أن تكون غنية عن هذه الحروب والمظاهرات إذا ما تمت موازنة العلاقات بين السياسي والاقتصادي، وتحقيق العدل والمساواة بين الشعوب.

وفي الختام ليس غريباً أن هناك مفاهيم كثيرة حول الدولة، وكيف أن الليبرالية بشكل عادل تحل الكثير من الأزمات الاقتصادية والسياسية والمجتمعية بين الأمم التي تمثل رمزاً أساسياً للدولة، وجدير بالذكر أنَّه لا تنشأ دولة بدون صعوبات ومعوقات؛ ومن هنا نجد دور المواطن في فهم شروط الدولة، فلا غنى له عنها ولا غنى للدولة عن المواطن والاثنان يستطيعان حل الأزمات إذا ما توفرت إرادة حقيقية واحترام متبادل بين الطرفين.

ruqaiya-956@hotmail.com

# الكرامة رائد رئيسٌ في سبيل تحقيق المؤتلف الإنساني

• رية الخزيرية

**إن الإنسان هو المخلوق الأول في هذا الكون فقد كرمه الله وأعلا شأنه على سائر المخلوقات حيث قال تعالى: ((ولقد كرمنا بني آدم)) وكيف لا يكرمه كل هذا الإكرام وهو جل في علاه من صنعه بيديه وأمر ملائكته بالسجود له سجود تشريف وتكريم.**

**رفع الله قدر بني آدم إلى أعالي الدرجات وخصهم بالأنبياء والرسالات التي تحمل في طياتها الرحمة للعالمين أجمعين، قال تعالى مخاطباً سيد المرسلين: ((وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين)).**

وإلى جانب تكريم الله للبشرية فقد جعل لها دستوراً يحفظ كرامتها حتى لا تتناولها الأقدام وتطأها الأنعل وحتى لا تهان تلك الكرامة فتُجعل تحت الركام أو تُدفن تحت التراب.

وفي مقال بعنوان «قيمة الكرامة والمؤتلف الإنساني» لمحمد الشيخ، يطرق الكاتب أبوابًا عديدة ذات زوايا متعددة لأجل إيصال الأفهام إلى حقيقية قيمة الكرامة ودورها العظيم في سبيل تحقيق المودة والمحبة والائتلاف للوصول إلى ما يُعرف بمفهوم المؤتلف الإنساني.

في مقدمة المقال يطرح الكاتب ما دار من أخذ ورد بين المفكرين في مختلف التخصصات (فلسفة، طب، قانون، سياسة، اقتصاد...إلخ) حول مفهوم كرامة الإنسان وما إذا كان هذا المفهوم مرتبطا بالإنسان وحده أم أنه يطال الحيوانات أيضًا.

ويرى الكاتب أن مفهوم كرامة الإنسان تصطدم بحدين اثنين وقد قسمهما إلى حدٍّ داخلي وحدٍّ خارجي، فالحد الداخلي يشير إلى أن مصطلح الكرامة قد يكون مخصوصًا بفئة من البشر دون غيرهم بناءً على معتقدهم أو مذهبهم أو طبقتهم الاقتصادية وغيرها، أما الحد الخارجي فهو الحد الذي يُعنى بعدم ربط مفهوم الكرامة ببني البشر وحدهم، بل يتعدى هذا المفهوم ليشمل الحيوانات كذلك.

وأنا أرى أن البشرية إذا التزمت بالدستور الإلهي المنزل من قبل الإله الصانع للكون والعالم بكل دقيق وجليل فيه، فإن مصطلح الكرامة سيكون شاملاً لكل مخلوق سواءً كان إنساناً أو حيواناً أو حتى جمادًا، ذلك أنَّ رسالة الله للبشرية رسالةٌ إصلاحيةٌ تبين للمرء سُبل التعامل الحسن مع كل ما خلق الله في هذا الكون (بيئة أو حيواناً أو إنساناً أو جانًّا أو ملاكًا).

ويشير الكاتب إلى الدستور السويسري وما أقره بما سماه كرامة الخليقة بدلاً من كرامة الإنسان واتفق مع المصطلح المستخدم؛ إذ إنه مصطلحٌ أشمل وأكثر جذبًا لمن ينزعج من مصطلح حقوق الإنسان أو مصطلح كرامة البشر.

ويناقش الكاتب الاضطراب الحاصل عند بعض الفلاسفة في استخدام مصطلح كرامة الحيوان حيث إن فيلسوف الكرامة الألماني إيمانويل كانط كان يرى أن مصطلح الكرامة لم يكن يُذكر إلا مقرونًا بالبشر فمن يقرنه بالحيوان فكأنما أهان بني البشر أو خرق حرمتهم. وبرأيي أنَّه تحامل على هذا المصطلح وحمَّله ما لا طاقة له به؛ إذ إنه ليس من الضروري بل ليس من العدالة أن نربط مصطلح الكرامة بمصطلح البشر فقط وليس من الضروري أن تُخترق الحرمات بمجرد التلفظ بمصطلح كرامة الحيوان، إن كانت النية حسنة ولم يُقصد بها الإساءة.

وأوضح الكاتب أن فيلسوف الحق ومؤرخ القانون الفرنسي ميشيل فيلي كان له أيضًا مأخذ جدليّ في مفهوم حقوق الإنسان وكرامة البشر؛ فيرى ميشيل أن حقوق الإنسان عبارة عن طموحات شخصية وتطلعات ذاتية وأمانٍ فردية لا تراعي وجهة نظر الغير. وأنا أتفق مع الفيلسوف في ما ارتآه؛ فمن وضعوا مصطلح حقوق الإنسان ونادوا به ما هم إلا بشرٌ وضعوها لأجل حماية وصون ما رأوا أنه انتُهك من وجهة نظرهم ولا يُمكن الجزم بشمولية ما أُدرج من قبلهم من قوانين وتشريعات تحت مظلة هذا المصطلح.

وانتقل الكاتب إلى الحديث عن أهم ملامح مشروع الفيلسوف الشخصاني الروسي نيكولاس برياديف التي تتمحور في إدانته لقضية توضيع الشخص أو التوضيع الإنساني، وهذا ما نلحظه في كثير من المجتمعات، حيث أنها تنظر إلى الإنسان على أنه عبارة عن وسيلة تُستخدم، ولا تنظر إليه بكونه إنسانًا له كرامته وحقوقه؛ فتجدها تهينه دون أدنى تفكير بإنسانيته. وهذا المستنقع هو الذي اجتهد نبي الأمة العظيم في ردمه ردمًا تامًا لحفظ الكرامة البشرية؛ فلم يكن نبي الأمة يهين أسيرًا أو ضعيفًا أو عاجزًا بل كان يبذل قصارى جهده في تقديم المساعدة للمحتاجين ومن هم دونه علمًا ومالًا ونسبًا دون أن يُشعرهم بنظرة دونية.

كرامة الإنسان كما يرى الفيلسوف برياديف لا تحددها أمواله ولا جاهه ولا سلطانه ولا ملكه ولا وظيفته بل تحددها إنسانيته وروحانيته (صورة الرب في الإنسان) وربما وُفق الأخير في نية عبارته وإن كنا نختلف معه في صياغتها ذلك أنه أورد العبارة تماشيًا مع سياق عقيدته.

وقد أوضح الفيلسوف الوجودي الفرنسي غاربيل مارسيل أن الكرامة البشرية تعني أنها هيئة شرفية تُضفى على الإنسان فتُلزم غيره باحترامه، وهذا المعنى الذي أضافه متوافق تمامًا مع تعاليم العقيدة الإسلامية؛ كون عقيدة الإسلام تلزم جميع منتسبيها بحفظ الكرامة البشرية واحترامها وعدم الاعتداء عليها بأي شكل من الأشكال؛ فقواعد الإسلام الخمسة تنص على ضرورة حفظ الدين، والعقل، والنفس، والمال، والعرض وكل هذا كفيل بحفظ كرامة المرء فلا يُهان أي إنسان باغتصاب ماله أو عرضه أو نفسه أو دينه أو بالتجريح وتفنيد عقله.

وينظر غاربيل أن أفق الأخوة إنما هو أساس الكرامة، ولكن الأخوة التي يشير إليها غاربيل والنابعة عن نزعة دينية أو معتقد لا يمكن أن تحقق المؤتلف الإنساني وستكون عاجزة أمام تحقيق الغاية المنشودة، أما لو وسعنا نطاق مصطلح الأخوة ليشمل جميع بني البشر وأنهم إخوةٌ ووحدةٌ واحدةٌ بصرف النظر عن معتقداتهم ومذاهبهم وعرقيتهم لكانت النتائج أفضل، وإن كان الوصول إلى هذه الغاية وجعلها واقعًا ملموسًا سيكون أمامه عراقيلٌ وجبالٌ من الصعوبات، إلا إذا آمنا بألا مستحيل مع تكاتف الجهود والسعي نحو رص الصفوف وإزالة الحواجز ودحر الدونية والارتقاء بمستوى التفكير والنظر إلى الإنسان بمنظور أوسع وأعمق.

وفي الختام لا يسعنا إلا أن نقول إنَّ المجتمعات التي تحرص أشد الحرص على الحفاظ على كرامة شعوبها وترفع قدر البشر مهما كان حجم المُفارقات بينهم لهي أنجح المُجتمعات وأكثر الأمم المؤهلة لتحقيق المؤتلف الإنساني والنهوض بوحدة الصف ورفع الظلم عن المظلوم وصون الكرامة من الاعتداء عليها؛ فينظر كل فرد فيها أنَّه مساوٍ لجميع إخوته في الحقوق فتسود المحبة والألفة بينهم ويزيد التلاحم.

rayaalkhuzairi@gmail.com

# الأخلاق وتأثيرها على منحنى المؤتلف الإنساني

• حميد الصلتي

**الأخلاقُ هي الركيزة الأساسية التي تُكسَب بها القلوب، وتُؤسر بها النفوس، وتُوطَّد بها العلاقات، وتقوَّى بها الصلات؛ فهي التي ترفع الفرد والمجتمع إلى أعالي الدرجات.**

والأخلاقُ هي الجاذبة العظيمة للطرف الآخر، وحين امتدح الله سبحانه وتعالى رسوله العظيم محمد نعته بقوله: «وإنك لعلى خلق عظيم»، ولم يعرج إلى جماله وإلى نسبه وإلى ما شابه ذلك، بل اختار أعظم صفة تعلو على كل ما سواها من صفات. ويتحدَّث الكاتب مصطفى النشار في مقاله «نظرية الأخلاق العالمية والمؤتلف الإنساني عند هانز كونج» -والمنشور في مجلة «التفاهم»- عن الأخلاق وارتباطها الوثيق بالمؤتلف الإنساني من زوايا متعددة.

وقد اعتبَر الكاتبُ في مقدمة مقاله أن مبحث الأخلاق يعد المبحث الفلسفي الأم الذي دارت حوله تأملات الفلاسفة والمفكرين لخلق اعتبارية واحدة ذات معايير محددة للأخلاق، كما يُشير الكاتب إلى الدور التاريخي الذي لعبته الأديان في سبيل الوصول إلى أخلاق عالمية شاملة. وأتفق معه فيما قاله؛ إذ أن المنتمين إلى كل ديانة كثيرًا ما يعتقدون اعتقادًا جازمًا بأن الديانة التي ينتمون إليها ويؤمنون بها هي الديانة الصالحة لجميع الأمم والتي تحتوي على الفضائل والأخلاق التي لو سار عليها الناس لوصلوا إلى القمم.

وانتقلَ الكاتبُ إلى إلقاء نظرة على ثورة العلم الحديث والتكنولوجيا العالمية التي أثرت تأثيرًا سلبيًا بالغًا في القيم الأخلاقية، وأحدثت فيها جرحًا عميقًا، وهذا ملحوظٌ في مختلف المجتمعات؛ حيث إنَّ وسائل التواصل الاجتماعي وما نشاهده فيها من انحلال أخلاقي وانهدام للقيم لهو أكبر دليل وشاهد على ما سطره الكاتب.

وقد عرَّج الكاتبُ في مقاله للحديث عن أحد أهم فلاسفة العصر الحاضر ألا وهو هانز كونج الذي كان له دور بارز في دفع عجلة مبحث الأخلاق؛ وذلك بهدف التعاون بين الديانات الكبرى والصغرى السائدة في العالم؛ حيث إنَّ هذا الرجل دخل في صراعات بين اتجاهات مختلفة ليصل إلى حقائق لم يطلها كثيرٌ من الفلاسفة والمفكرين.

وتناول الكاتب سؤالاً مهمًّا يستعرض فحواه أي المنحنيين أهم: منحنى التكنولوجيا أم منحنى الأخلاق؟ ويرى الفيلسوف هانز كونج أن الحداثة والتكنولوجيا قد تركت الأخلاق من المخلفين وراء ظهرها، خاصة في الدول الأوروبية، وانتقد ما آلت إليه الدول الغربية من انحلال أخلاقي في ظل تنامي التكنولوجيا الحديثة والحركة الاقتصادية، وهذا ما يفسره الواقع المرير؛ إذ إنَّ أغلب الدول صار أكبر همها المادة والتكنولوجيا أكثر من أي شيء آخر، ولكن لا يُمكن التعميم على الأفراد بهذه المقولات، وإنما من الممكن تناول الغالبية العظمى في هذه المجتمعات.

كما يَرى كونج أنَّ التكنولوجيا الحديثة والنمو الاقتصادي كغاية بحد ذاته أدى لخلق نتائج سلبية وغير إنسانية تندرج تحت مسميات مختلفة في وسائل الإعلام كتلوث البيئة وشح الموارد والديون العامة... وغيرها، وهذا لا يتماشى فيه عاقلان؛ إذ إنَّ التكنولوجيا المتسارعة استنزفت الكثير من الموارد البيئية دون أخلاق تمسك لجامها حتى آل الأمر بها إلى خلق طبقيات بين الدول نفسها؛ فنرى الدول الفقيرة فقرًا مدقعًا والدول الغنية غنى فاحشًا.

وقد أشار الكاتب في مقاله إلى تساؤلٍ مُهم جدًّا يدور في أدمغة المفكرين والفلاسفة؛ ألا وهو: هل يمكن للعلم والتكنولوجيا الحديثة أنْ يقُودا التقدم الإنساني على النحو الذي يتسم بالآلية والمادية المطلقة؟ أم أنه أصبح من الضرورة بمكان أنْ تدخل المبادئ الأخلاقية والدينية لتكون جنبًا إلى جنب في القيادة والتوجيه؟

ومن وجهة نظري، لا يمكن للعلم أن يقود العالم الإنساني وحده إن لم يُتوج بأخلاق ومبادئ تحكمه، خاصة ونحن نرى كمًّا هائلاً من أصحاب العلم الذي وصلوا إلى القمم في التكنولوجيا الحديثة ولكن ما فعلوه في النتيجة ألحق الضرر بهم وبالأمم الأخرى، بل وبالمستعمرة الأرضية ككل أيضًا.

ومن زاوية أخرى يُؤكد هانز كونج أنَّ أخلاق المستقبل ينبغي أن تتسم بعدة سمات، إضافة للشمولية والعمومية ومن أهم ما ذكر من صفات:

- أنها أخلاق تعتمد على المسؤولية بدلا من اعتمادها على النجاح:

وأتفق مع الفيلسوف هنا؛ إذ إنَّ الأخلاق التي تعتمد على النجاح فقط دون تحمل المسؤولية هي أخلاق فاسدة، حيث تتبع كل السبل وكل الطرق من أجل النجاح بغض النظر عن النتائج السلبية التي قد تحدث، وبغض النظر عن الأضرار الناجمة بعد ذلك النجاح.

- أنها أخلاق تسعى نحو المؤتلف الإنساني:

وهذا ما لا يسعنا أن نختلف فيه مع كونج؛ إذ إنَّ التطور التكنولوجي والعلم الحديث لا يمكن أن يتوجه إلى توجه حكم الغابة؛ بحيث يأكل القوي الضعيف، بل عليه أن يتوجه إلى توطيد أواصر المحبة والإلفة، والسعي نحو خلق مجتمعات متماسكة وليس مجتمعات قمعية يقمعُ بعضها الآخر بحكم القوة التكنولوجية التي وصلت إليها.

- أنها أخلاق تحقق مطالب الإنسان في عصر ما بعد الحداثة:

والمطلب الإنساني الأهم هو تحقيق العدالة والمساواة ووضع الحد للفروقات بين البيض والسود وبين الفقراء والأغنياء وبين الأقوياء والضعفاء.

ويرى الكاتب مصطفى النشار أن الحوار بين الأديان هو نقطة البداية للمشروع الأخلاقي العالمي، كما يضيف أن هناك أسسًا أولية تحكم قيام الأديان العالمية ككل بدور الداعم للأخلاق العقلية العالمية، وأرى أن ما يقوله الكاتب قد أصاب كبد الحقيقة؛ إذ إنَّ الأديان على مختلف معتقداتها وبخاصة ما يصطلح عليه بعضهم بالأديان السماوية (الإسلام، واليهودية، والمسيحية)، لا بد من وجود قواسم مشتركة بينها؛ فعلى كل فرد من أفراد أي ديانة أن يُؤمن ويبحث عن القواسم المشتركة وليس عن الاختلافات حتى تصل المجتمعات إلى الوحدة والتكاتف ونبذ التعصب لديانة معينة أو مذهب معين، كما أن على كل فرد أن يأخذ ويتقبل من الطرف الآخر ما هو نافع له ويترك ما هو ضار ولا ضرر ولا ضرار.

وفي الأخير، لا يسعني إلا أن أذكر قصة النبي محمد معلم الأمة مع المرأة العجوز التي ساعدها في حمل الحطب في يوم مشمس شديد الحرارة، فحمله عنها وأوصله إلى بيتها، وعندما وضع الحطب بيديه الشريفتين، قالت له المرأة العجوز: لا أجد أجرة أعطيكها ولكن أهديك نصيحة، فإذا رجعت إلى مكة فإنَّ هناك ساحرًا يُدعى محمد يَدَّعي أنه نبي فلا تتبعه، فأجابها النبي عليه السلام فيما معناه: وإذا قلت لك أنني أنا محمد فقالت العجوز: إذا كنت أنت محمد فإني أشهد أنك رسول الله، وهكذا سحرت الأخلاق هذه العجوز فدخلت في دين محمد العظيم.

وقد قال رسول الله عليه السلام فيما معنى حديثه: «الدين المعاملة»؛ فكأنَّما حصر كل الدين «صلواتك، زكواتك، حجك، صومك... إلخ» في المعاملة، فإنْ صحت معاملتك وأخلاقك فقد صح دينك وإلا فراجع الخلل الذي أحدثته في أركان دينك.

فالأخلاق هي المبعث الرئيس لخلق أمم يجمعها شملٌ واحدٌ لا يتقهقر، ولا يُهد بنيانه ولا تتقوض أركانه ولا تُدك قوائمه ولا يُزعزع صرحه.

humaid096@gmail.com

# مرجعيات حقوق الإنسان

عبدالرحمن الحوسني

**تحدثت فوزية طلحا في مقالها بعنوان«مرجعيات حقوق الإنسان وإشكال الكونية» -والمنشور بمجلة «التفاهم»- عن عدة أمور: المرجعية الإسلامية لحقوق الإنسان، والمرجعية الدولية لحقوق الإنسان، وحقوق الإنسان بين الكونية والخصوصية.**

يعرّف الحق بأنه خلاف الباطل، ويعني الواجب والملك، وقد عرّفه ابن منظور بأنه العدل، والصدق، والواجب الذي ينبغي أن يطلب، والتركيب اللغوي لعبارة (حقوق الإنسان) يدلُّ على مفهوم كلي مركّب مؤلف من مفهومين هما: مفهوم حق في صيغه الجمع ومفهوم إنسان ورد مفرداً.

وقد عرّف إيف موديو هذا المركّب قائلاً: «موضوع حقوق الإنسان هو دراسة الحقوق الشخصيّة المعترف بها وطنياً ودولياً، والتي في ظلّ حضارة معينة تضمن الجمع بين تأكيد الكرامة الإنسانيّة، وحمايتها من جهة، والمحافظة على النظام العام من جهة ثانية».ومدلول هذا القول أن حقوق الإنسان تضع حدوداً للحريات الشخصيّة الفرديّة، للمحافظة على النظام العام للدولة والمجتمع.

أما رينيه كاسان فيعرف حقوق الإنسان تعريفاً علمياً قائلاً: «إنَّ علم حقوق الإنسان يمكن تعريفه كفرع من فروع العلوم الاجتماعيّة، موضوعه هو دراسة العلاقات القائمة بين الأشخاص وفق الكرامة الإنسانيّة، مع تحديد الحقوق والخيارات الضروريّة لتفتح شخصيّة كل كائن إنساني»، ونلاحظ هنا أنه تم تصنيف حقوق الإنسان كعلم قائم الذات، موضوعه هو البحث عن الحقوق والخيارات الضامنة لكرامة الإنسان.

المرجعية الإسلامية لحقوق الإنسان: أكد العديد من الباحثين والدارسين للشريعة الإسلاميّة على العلاقة الوطيدة بين الإسلام وحقوق الإنسان؛ إذ تعدّ هذه الأخيرة من أُسس الدعوة الإسلاميّة، التي حرصت على احترام الإنسان ورعاية مصالحه وحقوقه. لقوله تعالى: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا».

- تجلّيات عناية الإسلام بحقوق الإنسان، وتُعدُّ الأخلاق وحسن المعاملة -التي دعا لها الدّين الحنيف- أساساً ودعامة قوية لاحترام الحقوق في علاقة الإنسان بأخيه الإنسان، الذي قد يختلف عنه في عقيدته، أو جنسه، أو لونه، أو لغته، وتبقى الإنسانية اللُحمة الجامعة بين جميع البشر، ومن ثم كانت دعوة الإسلام إلى قيم التسامح، والتعاون، والمساواة كما يظهر في هذه الآية الكريمة: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ». ولقد بلغ الإسلام في رعايته لحقوق الإنسان سمواً لم يعرف له مثيل، من حيث الشمولية؛ حيث نجد حماية الحقوق كل أفراد المجتمع وفئاته «رعاية حقوق الطفل والمرأة والشيخ والجار. ويرى الدكتور محمد عمارة أنه بالرغم من أن مفهوم حقوق الإنسان بدأ بالظهور مع فكر النهضة الأوروبية الحديثة؛ فإن المبادئ والقيَم الأخلاقية التي يحثُّ عليها الإسلام -كما هي الحال في أغلب الديانات- تتفق مع جل العناصر الأساسية للمفهوم الدولي لحقوق الإنسان، وهي أن هناك حقوقاً وحريات أساسية، يتمتع بها البشر بحكم طبيعتهم الإنسانية، وبصرف النظر عن أصولهم العرقية، أو معتقداتهم أو أجناسهم، على أساس أنّ الله كرّم بني آدم واستخلفه في الأرض.

- لمجهودات دولية لتقنين حقوق الإنسان في الإسلام، رغم عظمة اهتمام تعاليم الإسلام بحقوق الإنسان ؛ فقد ظلَّ اهتمام المسلمين بها ضعيفاً، لنشر رؤية الإسلام وثقافته الحقوقية، وذلك عبر عدة قنوات ؛ كالمدرسة، ووسائل الإعلام، والإكثار من المؤسسات والجمعيات التي تعنى بالمجال، والأمر المثير أنّ المسلمين اليوم يفتخرون ويعتزون أمام الغرب بأسبقية حقوق الإنسان في الإسلام، وشموليتها، «وهو أمر صحيح على مستوى النصوص والتعاليم والأحكام، أما على صعيد الممارسة والواقع فيجب الاعتراف بالقصور والتقصير، وأنّ الآخرين سبقونا وتقدّموا علينا بمسافات بعيدة»؛ فقد ظلت حقوق الإنسان في بلاد المسلمين بعيدة عن التطبيق والممارسة بالشكل الصحيح، خاصة في العصور الأخيرة. لهذا تكاثفت الجهود في أواخر القرن العشرين؛ لإبراز الأصول الإسلامية لحقوق الإنسان.

وقد صدرت عن منظمة المؤتمر الإسلامي وثيقة لحقوق الإنسان، تتضمن سبعا وعشرين مادة تقنن لحقوق الإنسان في إطار المرجعية الإسلامية.

- المرجعية الدولية لحقوق الإنسان: لقد عانى الإنسان في تاريخه الطويل من الظلم والقهر والاستعباد، حيث شهدت بعض العصور القديمة مشروعية الرق والعبودية، والتعصب المذهبي واحتقار المرأة، واستغلال الأطفال، هذا إلى جانب استباحة الأعراض، وسفك الدماء.. إلخ، لهذا نجد أنه لم تتخذ إعلانات حقوق الإنسان صبغة عالمية إلا بعد الحرب العالمية الثانية، وذلك نتيجة عدة أسباب، على رأسها المطالب المتزايدة لإقرار المساواة بين الناس، خاصة بعد المآسي التي عرفها العالم على يد الأنظمة الديكتاتورية، الفاشية والنازية.

- المصادر المؤسسة للإعلان العالمي لحقوق الإنسان: كان لظهور فكر النزعة الإنسانية خلال القرن السابع عشر الميلادي دور كبير في الرفع من قيمة العقل والحرية، بوصفهما امتيازيْن لبني البشر، كما دعت إلى إحياء التراث الإنساني اليوناني والروماني القديم. ويتضح أيضا أن التقنين لحقوق الإنسان في الغرب قد تبلور يتفاعل التجربتين، التاريخية والفكرية، كما يؤكد ذلك محمد سبيلا الذي يرى أنه «من التبسيط أن نقول بأن حقوق الإنسان هي بنت التجربة التاريخية، وأن هذه هي التي ولدت هذه الأفكار، أو -على العكس من ذلك- أن مفهوم الحرية والحق هو الذي أنتج هذه الحقوق الفعلية في التاريخ، وهذا ما يبيح لنا القول بأن مفهوم حقوق الإنسان قد تبلور عبر تفاعل تجربتين تاريخيتين طويلتي الأمد: تجربة الواقع وتجربة الفكر».

الإعلانات و المواثيق الدولية لحقوق الإنسان: يعد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بمثابة إعلان دولي أساسي ينص على حقوق لها حرمتها وغير قابلة للتصرف، ويقصد بذلك أن تكون المعيار المشترك الذي تقيس به كافة الشعوب والأمم منجزاتها.

حقوق الإنسان بين الكونيّة و الخصوصيّة: لقي الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر سنة ١٩٤٨ قبولا واسعا لدى الكثيرين، وفي الآن نفسه لقي كرها كبيرا عند بعضهم الآخر، كما وجه برفض مطلق من طرف آخرين. وهناك من الباحثين من يرى أن تمسك الغرب بالكونية ما هو إلا قناع للهيمنة وأداة للسيطرة ووسيلة إلحاق سياسي واجتماعي وثقافي، بل تعد أحيانا أداة للتدخل في شؤون هذه البلدان التوجيهها في المسار المطلوب.

وهنا.. يتأكد دور الإسلام الفاعل في التأسيس لحقوق الإنسان، كما أن مخاض الشعوب الطويل أثمر مجموعة من المعاهدات والمواثيق الدولية التي قننت هذه الحقوق التي أريد لها أن تكون كونية، ولكن خصوصية الشعوب يمليها اختلاف الثقافات والأديان يفرض التعامل مع هذه المواثيق بنوع من الانتقائية الإيجابية للانسجام مع الهوية الإسلامية من جهة والحفاظ على الانفتاح الفكري والثقافي من جهة أخرى.

abdarhman123681@gmail.

# التداخل بين الدين والعلمانية

• ناصر الكندي

**في مقاله المنشور بمجلة «التفاهم» بعنوان «إشكاليات الدين والعلمانية والدولة المعاصرة في ضوء جديد»، يتناول الكاتب رضوان السيد في المقدمة كتاب طلال أسد «تكون العلماني، المسيحية، الإسلام، والحداثة»، الذي يقع في ثلاثة أقسام: أولها يحاول الإجابة عن سؤال: ما العلماني أو ماهية العلماني، ويتابع في القسم الثاني تجربة العلمانية؛ مثل: تحرير الإنسان من خلال حقوق الإنسان والمسلمين بوصفهم أقلية دينية في أوروبا، وينشغل القسم الثالث بعملية العلمنة؛ من خلال إعادة تشكيل القانون والأخلاقيات في مصر إبان الاستعمار.**

ويُشير رضون السيد بأنَّ الكاتب طلال أسد يعرض وجهة نظر مختلفة في علائق السياسي بالديني، إذ كان من الصعوبة فصل السياسي عن الديني فصلًا كاملًا رغم الصراعات الكبيرة بين الفريقين، وذكر أنَّ إخفاء هذا الصراع كان أكثر من الجانب الديني على النقيض من الجانب العلماني، الذي كان شديد العلانية والفخار بشأن الانتصارات التي حققها بالنظر إلى أنه روح العصر والحداثة وقيم حقوق الإنسان... وغيرها. ويعد طلال أسد من أوائل علماء الإنثروبولوجيا الذين اهتموا بنقد الخطاب الاستعماري ومن ثم العلمانية في الدول الحديثة، ذلك أنَّ الاستعمار بطبيعته متحيز مع الدول المستعمرة وينكر عليها حق الحياة، كما أنَّه ينتقد الخطاب العلماني حين ينشغل بتتبع الأديان والهويات الثقافية لدى الشعوب واختراقها بالعلمنة، ويقارن بذلك مع المسيحية التي تداخلت تداخلا عميقا مع العلمانية ولكن دون التصريح بذلك.

وتتداخل العلمانية مع المسيحية من خلال ضبط الأخيرة لتصبح جزءا من بنية الدولة وليس بغية «إزالة سحر العالم» المقولة التي أطلقها الفيلسوف كانط، ويرتبط الحديث عن «عودة الدين» بمقولة كانط الفلسفية سالفة الذكر؛ وذلك أنه تتصل في نظره الدوافع العميقة لدى الإنسان للاعتقادات الميتافيزيقية بالعوالم والمجالات التي لا يمكن معرفتها أو السيطرة عليها، وعليه تقوم عمليات العقلنة المعتمدة على التقدم العلمي والمعرفي في تغيير حياة الإنسان، والذي يوشك أن يزحزح الدين باستثناء بعض القيم الأخلاقية المفيدة.

ولعمليات العقلنة ثلاثة جوانب كبرى: جانب إدارة الشأن العام أو الدولة التي عدها الفيلسوف هيجل أعلى مظاهر الروح الإنساني تاريخيًا، والجانب الثاني هو الظاهرة الرأسمالية التي استمرت ثلاثة قرون. أما الجانب الثالث، فهو ظاهرة التنوير فيما بين القرن السادس عشر والتاسع عشر واقترانها بعمليات استكشاف العالم بالثورات العلمية والفكرية والوضعية التحررية. ويرى الراديكاليون أنَّ التنوير حل محل الدين، بينما مال غير الراديكاليين إلى أن القيم الأخلاقية دينية نسبيا وإنسانية أيضا.

من الممكن عد العلمانية شكلًا من أشكال الدين حين يحل محله في العديد من المجالات، ورغم أنَّ البروتستانتية تعد نوعا من العلمنة لاهتمامها بعالم السماء دون الدنيا، إلا أنها عادت إلى الأرض بأشكال أخرى قوية ومتشددة مثل الكاثوليكية؛ مما دفع إلى تأمل عودة الدين من ثلاث جهات: تغلغل أفكار دينية وممارسات في قلب العلمنة، وخروج الفلاسفة على التفسير السحري والوضعاني، والثالث التأثير في المبادئ الإنسانية التي تطورت من القرن التاسع عشر إلى ميثاق حقوق الإنسان وإعلانه في القرن العشرين. وقد كان للبروتستانتية تأثير كبير على الرأسمالية مثلما أشار إلى ذلك عالم الاجتماع ماكس فيبر؛ وذلك لتشجيعها على مراكمة رأس المال، وحل محل الكنيسة العمل الدؤوب بدلا من التقشف.

وفي عشرينيات القرن العشرين، وعندما كانت المؤسسات الدينية تبدو في أضعف حالاتها في أوروبا بالذات، بدأ توجه آخر في فلسفة الدين مناقض للتوجه الذي يعد الدين سحرا للعالم ينبغي كسره وفض مغاليقه والخروج منه وعليه، وأوضح المفكر اللاهوتي الألماني أوتو في كتابه «المقدس» أن السبب في اتباع الأخلاق ليس الجانب الترهيبي أو الخوف والسحر، بل للفوائد المعنوية والرضا والإلفة والمودة والصدق، وكذلك رغبة التمدن وإنسانية الإنسان والعيش بسلام. ولَإن كان هوبز يستعين بالدولة كعنف مباشر لكف الناس عن إيذاء بعضهم، إلا أنَّ الدين هذّب الأحاسيس وشكل ما يسمى بالضمير.

ورغم أنَّ المواثيق الدولية المعنية بحقوق الإنسان مثل الأخوة والسلام والمساواة والتضامن والتعاون وأخلاق الحوار هي أيضا معروفة في الأديان؛ فإنَّ ذلك لم يتم الإشارة إليه في المواثيق؛ ربما لأنه كان من بين الموقعين جهات تعادي الدين أو للخوف من الاختلافات بين الأديان. وقد سبق التنوير تقليدان في مسألة السلطة: تقليد أفلاطون في الجمهورية وتقليد أرسطو في السياسات، ولقد مال رجال الكنيسة المحافظون إلى أفلاطون حتى يتمسكوا نوعا ما بسلطة الكنيسة، أما المتحررون فقد فضلوا أرسطو لأنه أميل للقانون الطبيعي، ويعطي دورا مؤثرا للجمهور رغم أن أرسطو نفسه كان ضد الديمقراطية.

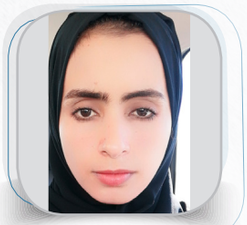
وهناك ظروف لتفضيل النظام الجمهوري؛ مثل: إخراج الكنيسة من السلطة كونها سببا في الكثير من الحروب الدينية واستبدالها بالعقد الاجتماعي، وظهرت فئتان بشأن هذا العقد: الأول الذي يود الاحتفاظ بالمؤسسة الملكية مع تعديلات اجتماعية، والآخر جذري يريد إلغاء المؤسسات القديمة كليا مثل الملكية والكنيسة واستبدالها بأنظمة شعبية جمهورية، ومرت العلمانية بأربعة تطورات مهمة: الفصل التدريجي بين الدين والدولة، وظهور فكرة العقد الاجتماعي والملكيات الدستورية والاستبدادية، وتبلور نوعين من التنوير، الراديكالي والمعتدل، وظهور فكرة الدولة القومية.

... إنَّ النظام العالمي الذي لا يزال سائدا إلى الآن هو النظام الذي قام بعد الحرب العالمية الثانية، ويمثله ميثاق الأمم المتحدة ١٩٤٥ والإعلان العالمي لحقوق الإنسان ١٩٤٨، والإعلانات والمواثيق الأخرى التي ظلت تصدر حتى التسعينيات من القرن الماضي. إلا أن هناك هزات أفضت إلى مراجعات كبرى مثل: سقوط الاتحاد السوفيتي ١٩٩٠ وغزو القاعدة لأمريكا ٢٠٠١، والتجربة الجديدة لأمريكا في الهيمنة بعد سقوط السوفييت ١٩٩٠-٢٠٠٧، وجائحة كورونا في ٢٠٢٠.

وقد قام الكاتب تشارلز تايلور في كتابه «عصر علماني» ٢٠٠٧ بكشف ملامح العصر الجديد والحديث عن عودة الدين، وقد جاء كتابه بعد عقد من كتاب طلال أسد «تشكلات العلماني»، والفرق بينهما هو الفرق بين الإنثروبولوجي والمفكر وفيلسوف الدين؛ فطلال مثلا متشائم من تجربة العلمانية، أما تايلور فيرى أن الأمر حسم وانقضى والمطلوب الإفادة من التنظيمات والممارسات التي أحدثها العلماني، خاصة وأنَّ مفكري ما بعد الحداثة ينتقدون التنوير والحداثة ويعيدون تأويل النصوص الدينية للتقارب.

إنَّ تأثيم العلمانية لن يغير من حقيقة أن العالم كله تعلمن وتحدث وفقا للنظام الغربي، رغم الدراسات الاستشراقية ونقد التنوير والعلمانية داخل أوروبا وخارجها من المفكرين اللاتينيين أو العرب أو الهنود، والصين تعد مثالا على نجاحها في التقليد الغربي مع الاحتفاظ بكينونتها، والإشكالية أنَّ هناك طوائف هندوسية وإسلامية مثلا تنتقد العلمانية وتريد فرض منطقها الديني الخاص على الدولة، وهذا ما يدخل الدول إلى نفق مظلم.

# علاقة الحداثة بالديانات القديمة الثلاث



• شيخة النهدية

**تعتبر الحداثة والعلمنة من القضايا المعاصرة التي شغلت بال الكثير من الباحثين والمُفكرين من حيث مفهومها والآثار والظواهر التي ترتبت على ظهورها؛ ولأهميتها البالغة في العالم نلخص مقالاً بعنوان: ( الحداثة : تحولات الإسلام والمسيحية والهندوسية ) وهو منشور في مجلة شباب التفاهم.**

**تحدث المقال عن الجدلية والخلط بين مفهوم الحداثة والعلمنة وتأثيرها على الديانات القديمة الثلاث: المسيحية والهندوسية والإسلام من خلال المتغيرات: الهوية، والقيم والأخلاق، والنظام السياسي، والأصولية، عبر بيان علاقتها بالحداثة، وعلاقتها ببعضها البعض.**

بين المقال إشكالية العلاقة بين الحداثة والعلمنة في ظل انتشار مصطلح: ( عودة الدين) فهل عودة الدين انتكاسا للعلمنة؟ وهل العلمنة هي العقلنة الشاملة للعمل الإنساني ومرجعه الفرد نفسه؟ أم هي الفصل بين الدين والدولة؟ أو الفصل بين الكنيسة والدولة؟

كما برز في المجالين الأوربي والأمريكي نقد للخطاب الاستعماري في الفلسفة والتاريخ والفكر والاستشراق والاقتصاد والإعلام والعلوم الاجتماعية وتوصل هذا النقد إلى أمرين هما: (الحداثة والدولة الحديثة)، والعلمانية بوصفها موقفاً من الدين المسيحي، وقد توصل إلى نقد جذري للدولة الحديثة، وآخر للمقولات العلمانية من جهة المفهوم أو مفاهيم علائق الدين بالدولة.

هناك اختلاف في وسم الحداثة بأنها علمنة فحسب، ووسم الدولة الحديثة بأنها كيان علماني، لكن ما لا شك فيه أن الظاهرة العلمانية إذا عدت عقلانية شاملة بحسب ماكس فيبر ومدرسته فإنه يكون علينا مراقبة تأثيراتها على الديانات القديمة في المشرق والعالم.

وممن درس تأثير ظاهرة الحداثة على الأديان: ماكس فيبر (فقد درس تأثير ظاهرة الحداثة على الديانات: المسيحية واليهودية والبوذية والهندوسية)، كما اشتغل تشارلز تايلور على البوذية والإسلام، كذلك ظهر كتاب مهم عن غاندي والعلمانية لبغرامي، كما ألف مايكل كوك كتاب: ( الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) فقد تحدث فيه عن تأثيرات الحداثة على المسيحية والإسلام والهندوسية، كما تناول روث ماس في عمله تحولات وتحويلات الإسلام في فرنسا.

ومن خلال هذه الأعمال الخمسة سندرس المتغيرات والتحولات في الديانات الثلاث من خلال (علاقتها بالحداثة وببعضها البعض).

أولا: متغيرات الهوية:

١-الإسلام:

تأثرت هوية الإسلام بالحداثة في ظل انتشار الإسلام لمناطق غير عربية فقد نشب صراع بين الأخوة الدينية والأخوة الإثنية (عرقيا)، لكن ظل هناك تضامن إسلامي قبل التدخل الغربي وبعده.

تأثرت الهوية الإسلامية بعد التدخل الغربي (دعوى لإنشاء كيانات قومية) منها: تركيا الكمالية (لكن خلت من الحساسيات الدينية)، وانفصال المسلمين بدولة باكستان عن الهند، واستعلاء الهوية الإثنية في البنغال، أما في مصر (نموذج للائتلاف بين الدين والهوية الوطنية). لقد أظهرت الهوية الجديدة الغربية في الدول الجديدة تعارضاً مع الوحدة باسم الدين (الدولة القومية ككيان علماني مغترب).

٢-الهندوسية:

لم تكن الهندوسية سوى نزعة قومية هندية هندوسية مغتربة ظهرت بشمال الهند أساسها سياسات حزب بهاراتي جانتا الذي يحكم الهند اليوم، كما أنها طبقية وحاول غاندي تجاوزها باسم (روح الهند).

كما أن هناك فرقاً بين الهوية الإسلامية في الدولة الحديثة (القدرة على التوحيد)، في حين أن الهوية الهندوسية تنقسم في الغالب بصورة لا يُمكن تجنبها لكن تتفق على العداء للمسلمين (بوصفهم غزاة) ؛ بسبب ارتباط المسلمين بانفصال باكستان عن الهند، لكن بشكل عام أثرت الحداثة كثيرا على إبراز القوميين الهندوس.

٣-الكاثوليكية والهوية في أمريكا اللاتينية:

لم تتفاعل الهوية الكاثوليكية في المكسيك مع الهوية السياسية، فقد بقيت هوية عامة تواجه الاندفاع البروتستانتي القادم من أمريكا الشمالية.

فمعظم الناس في المكسيك ليس لديهم إحساس قوي بالحاجة إلى هوية مسيحية؛ لأن مشاكلهم في مكان آخر، فلذلك لم تؤدِ دورًا مهمًا في تكوين الهوية السياسية لأمريكا اللاتينية بخلاف بولندا.

ثانيا: متغيرات القيم:

ظهرت بعد الحرب الثانية لدى الغرب نزعات قابلة للتصدير: نزعة المحافظة المعتدلة، والنزعة اليسارية (مساواة وتضامن وتحرر)، والنزعة الليبرالية.

أما موقفها تجاه الدين: (المحافظون: إيجابيون تجاه التقاليد الدينية)، أما اليساريون سلبيون دائماً تجاه التقاليد الدينية، في حين الليبراليون انقسموا بين علمانيين يعارضون تأثيرات الدين في المجتمع والسياسة، ولا مبالين.

فقد تعرض الإسلام لتحديات مُتعلقة بالقيم (الحريات، والمرأة، والتحرر الاجتماعي، والتشريع والقانون، والليبرالية الأخلاقية بشكل عام) فلدى الإسلام تصور لمجتمع مثالي (ذو طبيعة أخلاقية فيما يتعلق بالفقر والمساعدات الاجتماعية الذاتية).

كما أثر الصحويون في ممارسات ومؤسسات مثل البنوك الربوية ونشطوا في المجتمعات الفقيرة متجاوزين حدود الحكومات كذلك أثر الليبراليون بالعلمانيات وببرامج تحرير المرأة وتجاوز التقاليد والقيم المحافظة وكان لهم سطوة إعلامية ووجود في جمعيات المرأة والنوادي الثقافية (خليط بين اليساريين والليبراليين).

أما على مستوى الهندوس فتشير تصوراتهم إلى كتاب مانو الذي قسم الطبقات لأربع، لكنه تصور طبقي مغلق فلا علاقة له بأي نظام أخلاقي حديث، وكان الأولى اختراقه بالتدريج وتحويله والاستبدال به (النظام الديموقراطي) الذي يفرض تساويا للمواطنين . وقد لاقى نجاحاً حتى الآن. كما أن هناك إيحائيات دينية منتشرة (تستنهض التقاليد القديمة وأخرى تعادي المسلمين).

أما الديانة الكاثوليكية فلا توجد نظرة مسيحية للخير فيها فالكنسية ليست مكانًا لجمع الأموال، أو إخراج المسجونين إنما للرهبنة، لكن ظهرت نخب دينية لديها برامج اجتماعية أخلاقية باسم الدين ولم يكونوا من رجال الدين.

ثالثا: النظام السياسي:

يفترض الشكل الغربي للدولة أن يكون دستوريا وديموقراطيا أو ملكيا دستوريا، وأن يتمتع مواطنو الدولة بالحرية والمساواة والأخوة فكيف أثرت في تراث الأديان:

الإسلام

ساد نظام الدولة القومية في بلدان العالم الإسلامي، وأثرت الحداثة فيها تأثيرات عميقة وقوية، لكن نظام الخلافة هو النظام السياسي للإسلام (يجمع سلطات الدين والدنيا) ولكنه ضعف منذ أزمنة، والأصوليات حاولت إحياءه في السنوات الأخرى (مأساة كبرى) بشكل إجرامي (داعش والقاعدة).

الهندوسية:

لم تعرف في تاريخها غير الملكية (كنظام سياسي)؛ لذلك نجحت الديموقراطية الهندية بسبب عدم وجود موروثات هندية سياسية (مثالات، وقيم، وأنظمة).

الكاثوليكية الأمريكية اللاتينية:

عندما استعمر الإسبان والبرتغاليون أمريكا نقلوا إليها نظام الملكيات (النموذج الملكي) لكنهم كانوا مكروهين بصفتهم مستعمرين؛ لذلك سادت الجمهوريات القومية، كما تراجعت شعبية الأحزاب الديموقراطية المسيحية ولم يبق غير العسكريين وحركات اليسار الديموقراطي وغير الديموقراطي.

رابعاً: الأصولية:

هو مصطلح بروتستانتي معني بالصحوات والنهضات البروتستانتية المتوالية في الولايات المتحدة بالذات منذ القرن الثامن عشر.

وبسبب اختلاف مظاهر التشدد في الإسلام والهندوسية والكاثوليكية في العلل والأهداف (تسمية الصحويات الدينية: إحيائية)، فالصحويون لا يرجعون إلى الأصول فقط، بل يضيفون تصورات جديدة بسبب التأثر الشديد بالعصر وتكوين تيارات مضادة له، فقد عاد الإسلام إلى الكتاب والسنة (بدأوا حركات هوية ضد الحداثة)، أما الهندوسية فاحتفظت بالأصالة والتقليد (قليلاً ما يتدخل الصحويون الهندوس في الشأن السياسي)، أما الكاثوليكية فقد تأثرت بالوضع البائس لفئات واسعة وأفادت من تكتيكات اليسار.

ونستنتج أن العلمنة وجه للحداثة وتسببت الحداثة الشاملة في كل هذه المتغيرات والتشققات إما على سبيل المعارضة أو التقليد، ولكنها ما زالت مستمرة.

sam992alnahdi@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