

أما قبل...!

د. هلال الحجري

من شعر الأطفال الرائع قصيدة قصيرة بعنوان «الأم والطفلة» للشاعر الأمريكي يوجين فيلد Eugene Field (1850-1895). ويوجين فيلد شاعر متخصص في كتابة شعر الأطفال، بل إنه يُلقَّب بـ «شاعر الطفولة». ورغم أنه لم يعيش أكثر من 45 عاماً، فإن أعماله الشعرية التي تجاوزت عشرة مجلدات اكتسبت شهرة واسعة في أمريكا؛ حتى أن بعض شخصيات قصائده ورموزها أقيم لها نُصبٌ تذكارية في بعض الحدائق العامة في شيكاغو وإلينوي وبنسلفانيا. أما قصيدته «الأم والطفلة» فهي قصيدة رمزية، بل هي استعارة تجسد علاقة أم بطفلتها، تمثلت في قطرة ندى وقعت ليلاً في أحضان وردة، فأكسبتها سعادة غامرة. ولكن الشاعر يُفاجئنا بمصير غير متوقع؛ إذ إن السماء غارت من الوردة فسلطت عليها أشعتها الحارقة التي جففت قطرة الندى. ورغم توسل الوردة للسماء بأن تعيد إليها حبيبته، فإن القصة تعلن خيبة الرجاء وذبول الوردة من شدة الحزن والفقد. جمال القصيدة يكمن في هذه الاستعارة المكثفة التي اختصر فيها يوجين فيلد علاقة أم بطفلتها الصغيرة التي لم يُمهلهما القدر كي تسعد بحُبّها؛ فكان اختطافاً سريعاً للطفولة والأمومة.

(الأم والطفلة)

وقطرة صغيرة من الندى
ذات مساء وقعت لتفتدى
في حضن وردة حنون دافئ
ما أسعد الورد وقطرة الندى
أيا صغيرتي وروح مهجتي
فلتسكني القلب أماناً للمدى
لكنما السماء حينما رأت
حُباً كسا الوردة غمراً أسعدا
تجهمت وأرسلت ضياءها
ليخطف القطرة خطفة الردى
فصاحت الوردة من فزط الأسى:
ردي حبيبتي، وروحي الفدا
واخسرتاه! لم تجد غير الصدى
فماتت الوردة قلباً كمدا

• التراث الشعري في الفكر الإصلاحي للشيخ البهلاوي

• قصة قصيرة عن الفلسفة اليونانية

• الربط بين التعليم والأخلاق كما عكسته التصورات الإسلامية

• تأثير التحولات العالمية في منظومة القيم الدينية

• العدالة في معترك أقوال الفلاسفة

• تأملات حول المؤتلف الإنساني

• عالم بلا إنسان تأملات «غونتر أندرز»

• مشروع السلطان قابوس للمؤتلف الإنساني..

• عصر الأزمة.. إلى أين؟

• العلمانية... وفصل الدين عن الدولة

• مبادئ وقيم «المؤتلف الإنساني»



فاطمة بنت ناصر

التراث الشعري في الفكر الإصلاحي للشيخ البهلاني

كتبت الأكاديمية والمستعربة الروسية فيكتوريا زاريتوفسكايا Victoria Zarytovskaya ورقة بحثية مهمة حول المنطلق الإباضي لتراث أبي مسلم البهلاني، نشرتها مجلة لوغوس (LOGOS) الليتوانية في عددها الأخير ١٠٥. وقد وجدت الباحثة أن نسبة الثلثين ٣/٢ من قصائد البهلاني هي ذات طابع ديني إصلاحي ومسلك الاعتراف بخطاياهم وطلب المغفرة قد سخر له في بعض قصائده ٩٠ بيتاً، وبحسب الباحثة فهذا يعكس رغبته الصميمة والصادقة في الإصلاح على المستوى الشخصي والمجتمعي.

الإسلام ومنارة العلم في وقتها، ولعدم وجود تعليم ومدارس نظامية فقد تتلمذ على يد الشيوخ، وقد حظي بتعليم ومصاحبة أبرز رجالات العلم والدين في ذلك الوقت ومنهم:

صالح بن علي الحارثي

راشد بن سيف بن سعيد اللمكي

ماجد بن خميس العبري

في سن العشرين غادر البهلاني إلى زنجبار برفقه والده الذي عين قاضياً هناك. وأصبح لاحقاً قاضياً كأبيه وعينه السلطان حمد بن ثاني بن سعيد مستشاراً له. وقد عمل البهلاني مُرافقاً لسلطين زنجبار منذ (١٨٩٣) وحتى (١٩١١). وقد قال فيهم الشعر وكتب عنهم وأبرز ما كتبه هو كتاب رحلته لشرق أفريقيا برفقه السلطان حمود بن محمد بن سعيد.

البهلاني متفرغاً للإصلاح

بعد خروجه من بلاط السلطة في زنجبار تفرغ البهلاني لمسيرة الإصلاح حيث كانت زنجبار مهداً للتطور ورغد العيش بينما البلد الأم عمان كانت تعيش في ضنك وضيق من الحال. وقد حاول البهلاني عبر الصحافة في زنجبار إيصال صوت إباضية الخارج إلى إباضية الداخل العماني. وفي عام ١٩١١ أصدر البهلاني صحيفة النجاح من زنجبار بالشراكة مع رفيقيه الشيخ أحمد بن حمود الحارثي والشيخ أحمد بن سيف الخروصي، وشعارها قوله تعالى: «إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ». كانت الصحيفة قليلة التعرض للسياسة حتى مسك زمامها الشيخ ناصر بن سليمان اللمكي. الذي انتقد من خلالها بشدة نشاط الإنجليز في الخليج العربي وسمى فيها شخصية بلفور بلفور الدموي. وقد أغلقت الصحيفة في ١٩١٤ ونفي اللمكي إلى الهند. وقد استمر البهلاني في تواصله مع المصلحين في شتى الدول العربية خاصة المصلحين الإباضيين ومنهم: الجزائري محمد بن يوسف أطفيش والليبي سليمان باشا الباروني والليبي المصري المولد قاسم سعيد الشماخي والمصطفى رياض باشا رئيس وزراء مصر ٣ مرات.

وتختم الباحثة بأن انغلاق الداخل العماني حتى عهد السلطان سعيد بن تيمور غيب عن العالم شخصيات فكرية عظيمة عاشت وازدهرت تجربتها خارج عمان.

كما أدرجت شخصية الطبيب والفيزيائي العماني أبو عبدالله الأزدي (ابن الذهبي)

٢٠١٩ الشاعر أبو مسلم البهلاني

أسباب الاهتمام الخاص بتراث أبي مسلم البهلاني بحسب الباحثة، فإن هناك عدة أسباب تدعو للاهتمام بتجربة أبي مسلم وهي :

أولاً: ساهم بشكل كبير في تطور الفكر الإباضي وأيديولوجيته.

ثانياً: عكست أشعاره التناغم بين الفكر الإباضي والحركة السياسية والاجتماعية

ثالثاً: نتاجه الفكري كشف عن مراحل تطور تاريخية للمجتمعين العماني والزنجباري - بوصفه تابعاً لعمان لفترة طويلة- وكيف أثر تطور المجتمعين في تشكيل صورة الفرد العماني الحالي.

رابعاً: أعمال البهلاني ساهمت في تطوير ونهوض الحركة الأدبية العمانية، كما أن أسلوبه المميز الذي جمع بين الأدب والدين والسياسية والتعليم عكس الدور الذي لعبه الدين في الأرض العمانية وفي المنطقة بشكل عام وعلى المجتمع بشكل خاص.

الإباضية المعتقد والمحرك

للعقيدة الإباضية ارتباط وثيق بالسياسة، فقد نشأت في ظل صراع يتعلق بالحكم والسياسة وخروجهم على جماعة كبيرة من جمهور المسلمين. وهذا من وجهة نظري دليل على قوة وصلابة هذه العقيدة التي لا تقبل في معتقدها لومة لائم وإن كان معارضها أقرب منهم لبيت النبي قربة ونسباً. عن هذا تقول الباحثة إن الإباضية صنت من قبل الكثير من الباحثين كأكثر الفرق الإسلامية ديموقراطية وثورية وشعبية. وتستعرض الباحثة عدداً من مبادئ الفكر الإباضي التي تميزه عن غيره من المذاهب منها:

مسألة اعتقادهم بتخليد المصّر على الكبيرة في النار.

تعيين إمام المسلمين لا يخضع لقبيله ولا لتورث، فالرسول لم يعين خليفته وترك الأمر لشورى الجماعة.

البهلاني شاعر وقاض في بلاط السياسة

ولد البهلاني في ١٨٦٠، وكان والده قاضياً في نزوى بيضة

وسنقوم بتلخيص هذه الورقة البحثية، لما فيها من أهمية ليس فقط لأنها معنية بشخصية عمانية فذة، ولكن بوصفها مثلاً على كيفية تناول الباحثين من غير العرب للشخصيات العربية والإسلامية. وتتضاعف أهمية هذه الورقة كذلك كونها تتناول شخصية إسلامية من المذهب الإباضي الذي قلما يتم تناوله وبحثه. ولعل اختيار اليونسكو لأبي مسلم كشخصية مؤثرة عالمياً في عام ٢٠١٩ سيُسهم في رؤية المزيد من الأوراق البحثية حوله وحول غيره من الشخصيات الفكرية العمانية المظلومة على الصعيد العالمي.

عمان النائية تحضر للساحات الدولية

تقول الباحثة إن عُمان من الدول المنعزلة في محيطها الشرق الأوسطي، وهذا ليس بوليد اليوم ولكنه يعود لحقب بعيدة للفترة الأموية وما بعدها مع استثناءات بسيطة بين حين وآخر. ويلعب المذهب الإباضي دوراً بارزاً في تشكيل حضور عُمان السياسي وكذلك في رسم سمات الشخصية العمانية، الغالب عليها طابع المسالمة والنأي عن المشاكل. وقد حافظت عُمان على حذرهما من التواصل مع العالم الخارجي حتى عهد قريب وهو عهد السيد سعيد بن تيمور - والد السلطان قابوس - رحمهما الله-. ورغم الانفتاح الذي أتى بعهد السلطان قابوس إلا أن حضورها ظل خجولاً وهادئاً يتسم بالعمل الصامت وعدم التدخل في شؤون الغير.

اليونسكو تكشف عن جواهر العقول العمانية

قامت اليونسكو خلال السنوات الماضية بالاحتفاء بشخصيات عمانية فذة، عبر إدراجها ضمن قائمة الشخصيات المؤثرة عالمياً وهذا سوف يسهم في زيادة البحوث العلمية العالمية التي تسلط الضوء على إسهامات عُمان الحضارية. ومن هذه الشخصيات:

في ٢٠٠٦ - صاحب معجم العين ومؤسس علم العروض العماني خليل بن أحمد الفراهيدي.

في ٢٠١٣ الطبيب العماني راشد بن عميرة الذي عاش بين القرنين ١٥-١٦.

في ٢٠١٥ الشيخ العالم نور الدين السالمي وهو مؤرخ وعالم موسوعي.



• زهرة السعيدى

قصة قصيرة عن الفلسفة اليونانية

نتخيل أن الفلسفة قد بدأت مع سقراط وأفلاطون، ثم أصبحت في شكل واضح ومحدد مع أرسطو، لكن يبدو أن نيتشه رأيا آخر؛ حيث قال: «تقدم الإغريق بسرعة، وبمثل هذه السرعة المخيفة انحطوا إلى الحضيض. حينما استنزفت العبقورية الهيلينية أفضل ما لديها، سقطت إلى الهاوية بأقصى سرعة. لا بد وأن السقطة قد حدثت فجأة، فتوقف أعظم نمط للحياة، انتهت في لحظة واحدة، تماماً كمأساة. جاء شخص مهووس بجبار مثل سقراط فحدث تمزق يتعذر ترقيعه؛ حيث وصل عنده خراب الذات إلى صورته الكاملة... حتى نفهم ما الذي عناه نيتشه هنا لا بد أن نعود للوراء قليلاً على الخط الزمني الذي رسمه عبد الرزاق بلعقروز في مقاله «الرؤى اليونانية للعالم ومنزلة الإنسان» المنشور في مجلة التفاهم.

بالانحطاط في تلك الفترة، لكن ليس بسبب السفستائيين، وإنما بسبب سقراط نفسه.

ويعتبر العالم أن عصر سقراط ومن أتى بعده من الفلاسفة في تلك الحقبة هو عصر الفلسفة الذهبية والفترة التي وصلت فيها الفلسفة اليونانية أوجها واكتمالها، لكن نيتشه لا يتفق، كما ذكرت سابقاً، مع ذلك، بل يعتبرها مرحلة انحطاط وفساد الإغريق.

من قرأ كتاب أفلاطون محاكمة سقراط، يعرف أن سقراط كان رجلاً فاضلاً حكيماً؛ فقد قال عنه أفلاطون نفسه إنه كان «أحكم وأعدل وأفضل جميع الرجال الذين عرفتهم في حياتي». ما الذي جعل نيتشه إذن يصوره شريراً في كتاباته وينعته بأبشع الصفات؟ حتى نعرف الجواب لا بد أن نفهم أولاً الحميمية التي يرتبط بها نيتشه مع التراجيديا الإغريقية (فن المأساة). لطالما اعتبر نيتشه الفلاسفة ما قبل سقراط من أمثال هيرقليطس وأناكسيمندريس هم الفلاسفة اليونانيين الحقيقيين؛ فهم شجعان لا تعرف قلوبهم الخوف؛ فرغم معرفتهم أن العالم مأساوي وأن الوجود مرعب إلا أنهم لم ينبذوه وإنما فاضوا بالحياة وبالغرائز الأرضية وانغمسوا في الوجود وتساءلوا عن قيمة الحياة. ومن خلال دراسة نيتشه لفلسفة سقراط وتحليله لها توصل إلى أن سقراط تواطأ مع الكاتب المسرحي ويربيدس في إعدام الفن والنظرة المأساوية للحياة وأثر التفاؤل الذي يعد به العقل والمنطق والجدل، معتقداً أنها قد تكشف له طرقاً لفهم العالم.

الأمر الآخر الذي يمقتة نيتشه في فلسفة سقراط هو معادلة: معرفة = فضيلة = سعادة؛ لأنها ترفع من الحقيقة التي نصل إليها بالعقل إلى منزلة الفضيلة، وتنزل بالحدس والغرائز منزلة دنيا؛ بحيث لا يمكن الاعتماد عليها في الوصول للحقائق.

ويقول نيتشه إنه عرف من خلال تنقيبه في أيام سقراط الأخيرة، أي قبل تجرعه السم أنه قد تفتن إلى أخطائه، وأنه استشهد قبل رحيله بأشعار ديونيسيوس المأساوية: «ها هو صوت القدر يناديني على حد قول شاعر المأساة. ولا بد أن أجرع السم عما قريب».

الأساطير من نطاق تفسير أحداث الكون. وفي هذه الحقبة التي بدأت تقريباً في نهاية القرن السابع قبل الميلاد هدأت الأسطورة قليلاً وأفسح السحر والخرافة المجال للتفسير العقلي بدخول المشهد. يتفق نيتشه مع أرسطو في أن طاليس هو الفيلسوف الأول الذي فكر بالفلسفة العلمية، ولكن يختلف معه في تأويل فلسفته. ففي حين أول أرسطو مقولة طاليس بأن الماء يغذي كل شيء، يقرأ نيتشه هذه العبارة باعتبارها القفز من الملاحظة الحسية إلى النظام العقلي ومن ثم مشاركته مع الآخرين عبر اللغة والمجاز؛ لذلك قد يكون قصد طاليس بإعادة أصل الأشياء إلى الماء هو مجاز للتعبير عن وحدة الوجود.

وبهذا؛ انتقل التصور الأسطوري والديني عن الإغريق تدريجياً من الخيال إلى الطبيعة ومن الشعر إلى النثر ومن الجو الساحر إلى إقامة الأدلة والتعليل الطبيعي للأحداث.

الأخلاق

دُمّر السفستائيون إيمان الأثينيين بالآلهة والآلهات، وأرسوا شكلاً جديداً للخطاب الفلسفي باعتبار الذات الإنسانية محور التفكير والمدنية مسكنه، واستحدثوا قيماً جديدة أخلاقية وفكرية وفردانية، فأصبحت مكانة الإنسان أعلى من أي وقت سبق. تعرف الإنسان حينها على الحرية وتقرير المصير وأصبح مدركاً لأن العالم يضم ثقافات ومعتقدات أخرى. توافقت رؤية سقراط في توجيه الاهتمام نحو الإنسان مع رؤية السفستائيين، لكنها اختلفت معهم في طبيعة الإنسان والنظام الأخلاقي الذي يجب وضعه. رأى سقراط أن الفلسفة اليونانية بدأت بالاعوجاج بسبب السفستائيين وما أحلوه من اضطراب بسبب تعليلهم المادي المجرد لكل قضايا الكون؛ حيث رأى أن نظرياتهم لم تكن منطقية ولا مجدية أخلاقياً؛ لذلك انصرف إلى دراسة الأخلاق والمنطق، وبالتحديد ركز على فضيلة عيش الحياة بأفضل صورة ممكنة. لم يهتم سقراط بأصل العالم وطبيعة الحقيقة، وإنما عدها بلا قيمة أمام معرفة الإنسان والارتقاء بالعقل العلمي «إلى رتبة الفضيلة». قد يتفق نيتشه مع سقراط في أن الفلسفة اليونانية قد بدأت

ونعرف من خلال الأدب والفن الإغريقي الذي وصلنا أن اليونانيين فيما قبل القرن السابع قبل الميلاد كانوا ينسبون الحوادث الطبيعية إلى قوى خارقة تفوق الطبيعة والقوانين الفيزيائية، وكان الحدس هو أداتهم الأولى في فهم العالم وملئه بالمعنى. ربما يكون أجمل ما في تلك الحقبة هو اللجوء إلى الشعر وإضفاء طابع القداسة والسحر في تفسير الأحداث، بدلاً من استخدام القواعد واختزالها في المفاهيم. هذا بالإضافة إلى القصص الأسطورية التي تستكشف الإنسان وصراعاته ومصيره وعلاقته بالألم والموت والقدر. كان الإغريق في هذه الفترة يؤمنون بالخيال وحرية الأفكار والتعدد، وربما يكون سبب ذلك هو تعدد الآلهة، على رأي نيتشه؛ لأن الأسطورة التي قدمها هوميروس لليونان كانت هي المحرك الأساسي للخيال وجمال الأفكار؛ لذلك ولع نيتشه بالتراجيديا اليونانية وكانت أحد سبله في محاولة إصلاح الثقافة التي يعوزها الفن الذي قتلته القيم العقلانية. يقول بارتليمي سانتيلر: «لو كانت ديانة الهيلينيين أكثر جدية مما كانت عليه لأوشكت فلسفتهم وعلومهم أن تكون أقل في الجدية مما كانت عليه بكثير... هذا التفصيل مهم لأنه سيشرح لاحقاً موقف نيتشه من سقراط والقيم العقلانية والتوحيدية التي بدأت معه.

لم تكن الأسطورة والتراجيديا مجرد مشاهد مسرحية للترفيه واللعب، وإنما كانت تعبيراً عن الأحداث، وتمثيل الوجود بأنه شيء مرعب وعيبي، ولكن في الوقت ذاته يستحق المعاناة والألم. ولا يمكن القول إن الأسطورة اليونانية قد توقفت عند نقطة معينة على الخط الزمني، فحتى مع توسع العقلانية وإخضاع الفلاسفة اللاحقين كل فكرة ومذهب لنظام العقل، إلا أنها ما فتئت تغذي أنماطاً سحرية مختلفة أكثر حداثة.

الطبيعة

قال طاليس: «إن الماء هو حقيقة الأشياء وليس الإنسان»؛ وبذلك أعاد الأشياء إلى أصل واحد، وألغى الاعتقاد القديم القائل بأن الحقيقة تكمن في الإنسان؛ حيث نقلها منه إلى الطبيعة بإعادة أصل الموجودات إلى الماء، وكذلك أقصى



• أم كلثوم الفارسية

الربط بين التعليم والأخلاق كما عكسته التصورات الإسلامية

نتناول في مقالنا هذا ما قدمه الباحث-سابيستيان غونتر- أستاذ كرسي اللغة العربية والدراسات الإسلامية بجامعة غوتنغن بألمانيا، حول موضوع الربط المتناوب بين التعليم والأخلاق كما عكسته التصورات الإسلامية الكلاسيكية التي أفصحت عن العلاقات الواضحة ضمن علاقات أخرى مع مبادئ مفهوم التربية والتعليم اليوناني القديم، التي استقبلها المسلمون وطوّروها. ومن المهمّ تسجيل هذه الحقيقة، حتى لو كانت التصورات والحجج عن التعليم والأخلاق في العصر القديم ذات طابع فلسفي في المقام الأول، وبالمقابل ذات طابع ديني فالإسلام ما زال مستمراً حتى اليوم. وفي العصر الحالي أصبحت الوسائط الإلكترونية تُستعمل أكثر في النقاشات حول التعليم والأخلاق، وهي نقاشات راهنة تسيطر على المعنى الجوهرى للشواهد الكلاسيكية عن التعليم والأخلاق من جهة؛ لكنها تعكس من جهة أخرى التحديات المتنوعة في سياق العولمة والهجرة، التي تواجه القوى الاجتماعية في العالم الإسلامي وفي الغرب أيضاً.

التي تمت صياغتها في العصر الإسلامي الكلاسيكي عن التعليم والأخلاق إلى مبدئين: التعليم مدى الحياة بوصفه واجباً دينياً؛ ومبدأ الربط بين العلم والسلوك، متحدة مع المطلب الأخلاقي بأن العلم المكتسب يجب أن ينفع ليس الفرد وحده فقط، وعلى هذا الأساس تجلّت الأهداف الرئيسة للتعليم والتعلم الإسلاميين في تلقّي الإنسان تعليماً عاماً متيناً، وتشربه للقيم الإسلامية، أو ترسيخ حياته وفاعليته فيها بثبات. ويجب على هذه الوظيفة المزدوجة لتلقين العلم واكتسابه في الإسلام أن تضمن أن يعمل الفرد بنشاط لما فيه خيرٍ لمحيطة الخاص، وأيضاً لمصلحة الجماعة. يعرف الفقيه أبو حنيفة النعمان بن ثابت (ت: ٧٦٧) الذي ينتمي إلى العصر الإسلامي المبكر مفهوم التعليم بتعريف يمثل الطريقة التعليمية في الفقه «معرفة النفس ما لها وما عليها»، أما في العصر الكلاسيكي الإسلامي، فيقول «العلم دون استخدام عملي يكون غير مثمر». وقد شرح برهان الدين الزرنوخي أو برهان الإسلام الزرنوخي (ت: حوالي ١٢٢٣) المعروف بأعماله في مجال التربية أبرز المظاهر الأخلاقية المتأصلة فيه للإنسان ألا يغفل عن نفسه، ما ينفعها وما يضرها، في أولها وآخرها، ويستجلب ما ينفعها ويتجنب ما يضرها؛ كي لا يكون عقله وعلمه حجة عليه فيزداد عقوبة.

وخاتمة القول لا بد أن يقترن العلم بالأخلاق والقيم، حيث إن الخلق من النضجات الإلهية، به يكتب التوفيق وعليه تقام دعائم النجاح، والفرد بخلق لا بعلمه، وكذلك الأمم ليست بعلمها وفنونها، بل بأخلاقها وضمائرها ولا تصلح إلا بهما ولا تشاد عظمتها إلا عليهما.

لهذا فلا عجب إذا قام بعض المفكرين في الولايات المتحدة الأمريكية ودول أوروبا يدعون الناس إلى حركة إصلاحية غايتها الاتجاه نحو المعنويات والروحيات، والاهتمام بتكوين الخلق والأخلاق، وجعل الحضارة قائمة عليها لينقذوا الإنسانية من الشرور المحيطة بها، ويضعوا حداً للمشاكل العديدة التي يعانيها المجتمع، وهذا ما يجعلني أؤمن بأن العالم على الرغم مما هو فيه من تخبط سيتجه نحو الروحيات ونحو الاحتفاظ بمقام الروح فوق مقام المادة، ذلك أنه إن لم يفعل وسمح للمادة أن تسيطر غير آبهة بالخلق ومعاني الخير والكمال، فلن تقوم للحضارة قائمة، وسيبقى السلم مهدداً والمثل العليا في خطر، والناس في قلق، والأفكار في اضطراب، والأعصاب في توتر، وتتضاعف مشاكل الإنسانية ومتاعبها، وتزداد تعقداً والتواء، فلا يخرج من فوضى واحتلال حتى يجابه فوضى واحتلالاً أشد وأكثى؛ فلا اطمئنان ولا أمان ولا راحة ولا سلم، وعلى هذا فالعلم وحده لا يكفي لوضع حد لشرور العالم وآثامه، والعلم وحده لا يكفي للخلاص من المتاعب والصعاب المحيطة به من كل جانب.

فالعلم إذا دخل دائرة الخلق اتجه نحو الخير والبناء والنمو والإثمار، وإذا خرق نطاقها ولم يتقيد بها أصبح أداة شر وهدم وتدمير، وعلى هذا فمن صالح البشرية والحضارة أن يحيط الخلق بالعلم وأن يسيطر عليه ويرعاه ليسير به نحو الخير والكمال.

نتيجة لهذا مثل الإسلام لاتباعه مجدداً بنمطه الجديد والفطري والمتكامل حول الحياة حتى أصبح اسم المسلمين مرادفاً للتتوير والإنسانية والتقدم الفكري؛ حيث استندت التصورات عن أنظمة التفكير

فالقواعد الأخلاقية تستحوذ على أهمية مركزية واضحة في الرسالة القرآنية بالمعنى التالي: يفهم سلوك الإنسان كله على أنه عبادة لله وفعل إيماني. وقد نزل القرآن من أجل تعليم الناس الإيمان، وخشية الله والسلوك الأخلاقي، ومن أجل النهي عن رمي النفس إلى التهلكة، لهذا أعطى الله الناس القدرة على التمييز بين من هو آثم وخاطئ ومن هو على حق. وتكتسي لائحة أوامر ونواهي الله التي تضمنها القرآن مكانة كبيرة؛ ذلك أنها تعدّ شهادة ميلاد الأخلاق السامية. هذه اللائحة للأوامر تذكّرنا من حيث المضمون والشكل بالمراجع الواضحة للوصايا العشر في الإنجيل. فالجدير بالذكر أن موضوع العلاقة بين الأخلاق والتعليم من الموضوعات التي شغلت تفكير العلماء والتربويين قديماً وحديثاً، وحاولوا في كل مرحلة فكرية تقديم التصور المناسب في رسم العلاقة بينهما وطرق معالجة الحاجة الأخلاقية للمجتمعات والتعليم، وتوصلوا إلى ضرورة أن يقوم العلم على عناصر روحية ومعنوية تُعلي من شأن المثل العليا والأخلاق السامية، كما يجب أن تقوم الحضارة على المعنويات، وتوفق بين الماديات والروحيات، وهل تكون الحياة آمنة يسودها الرحمة والسلام إذا كانت مادية، وكيف تكون الحياة دوماً تتجه إلى التنمية والتقدم والرخاء الرائع إذا لم تسر على هدي الروحيات؟ لن يستطيع الإنسان أن يرد عن الحياة آثامها وشرورها ومفاسدها إذا سار فيها على العلم وحده منصرفاً عن معاني الخير والجمال! بل كيف تكون الحياة سامية ذات إثمار إذا سيطرت عليها المادية من كل جانب؟ وهل يصفو عيش في جو مادي؟ وهل تستقيم حضارة بالمادية؟



• هنية الصبعية

تأثير التحولات العالمية في منظومة القيم الدينية والأخلاقية للمجتمعات المسلمة

يُناقش الباحث المغربي وأستاذ علم الاجتماع الديني رشيد جرموني - في مقاله المنشور بـ «مجلة التفاهم» - «القيم الخلقية والدينية وإشكاليات الإطلاق والنسبية في المجال العالمي»، وقد تضمنت مناقشته إشكاليات التحولات الأخلاقية والقيمية في عالمنا، والإطار النظري والمفاهيمي لمصطلح القيم، وبعض مظاهر وتفسيرات تحولاتها الأخلاقية والدينية في المجتمعات المسلمة.

توجد حقيقة موحدة للجميع. وفي ذلك السياق، يمكن القول إن التحولات القيمية أدت لبروز مجموعة من الظواهر السلبية كظواهر اللامعيارية والصدمة والقلق من المجهول وفقدان الاتجاه... إلخ، الذي يجعل الفرد في دوامة من التساؤلات: هل هو في الطريق الصحيح أم لا؟ فالتعدد المرجعي في التدين أصبح يشمل جميع المجتمعات، ويؤكد أن البعد ما بعد الحداثي في التوجه الديني وصل إلى تعددية دينية وافدة مختلفة الأسس العقائدية كالوثنية والسماوية، مؤكداً أن المزج والانتقال بين خليط متنافر من الاعتقادات، وبذلك أصبح الدين يخضع لمنطق الاستهلاك. استهلاك تعددية الألوآن الدينية المتاحة في الأسواق العالمية. ويُشير جرموني إلى أن التحولات الأخلاقية والدينية في المجتمعات المسلمة بالغة التعقيد والتركيب، ويخلص التهديدات التي تواجه تلك الأنساق والمرجعيات، أولها: بروز ظاهرة السيوالة في التعاطي مع المرجعيات الدينية والأخلاقية، بحيث يصبح كل فرد مرجعاً لذاته ومنطلقاته ورؤيته في الكون، ثانياً: النزعة التشكيكية في المقدسات والثوابت، بحيث تبحث لنفسها عن منطلقات جديدة تقوم على تقديس العقل والعلم كظاهرة الإلحاد الديني، ثالثاً: انبثاق موجة استهلاكية لكل القيم والمرجعيات، بحيث تعبر عن عمق التحول الذي مس البناء الثقافي للمجتمعات المسلمة. وفي الجانب الآخر، يوضح جرموني أن هذه التحليلات والرؤى لعصر ما بعد الحداثة يشكك في مصداقيتها كونها لا تحمل المعطيات العلمية، مما جعل بعض علماء الاجتماع كرميون بدون يؤكد أن المجتمعات الأوروبية الغربية ما زالت تحافظ على مجموعة من القيم التقليدية كقيم الأسرة والعمل والقيم السياسية. ويقترح الباحث مجموعة من المقترحات بشكل متسلسل، مشيراً إلى أن في المرحلة الأولى لا بد من ضرورة تفكيك الخرائط الدينية والأخلاقية والقيمية من خلال الاعتماد على البحث العلمي؛ لاستيضاح الصورة، ومن ثم تقديم إصلاحات جريئة ونوعية في البرامج والمناهج والمقررات التعليمية والتربوية، وأخيراً تطوير الأداء الإعلامي الإسلامي بما يتناسب مع تطلعات الأجيال الجديدة، بحيث يضمن الأمن الروحي والثقافي والقيمي للفرد، ويضمن جسور التواصل بين الأجيال والمرجعيات، فلا حضارة من دون قيم دينية وأخلاقية موحدة وموجهة، مع وجود تعددية تُربى على الاختلاف والتنوع والقبول في إطار مطلق موحد.

ما بعد الحداثة تحرير متواصل للفعل الاقتصادي وترسيخ قيم الاغتناء والربحية، إضافة إلى توليد قيم الاستهلاكية والتلذذ. وأخيراً، النزعة العدمية التي تأخذ أبعادها من الفلسفة النيتشية؛ حيث ترى الإنسان ما بعد الحداثي لا يفكر إلا باللحظة الراهنة، مع عدم وجود غاية للدورة الزمنية التي تؤدي لانتشار السلوك الانتحاري المادي والاستغراق في المخدرات واليأس من الحياة؛ وبذلك يسود التشاؤم والموت والنهاية والإيمان بعدم وجود حقيقة. ويوضح جرموني أن هنالك أربعة مظاهر للتحولات القيمية؛ أولها: قيم كانت سائدة وما زالت موجودة في المجتمع لكن شكلها تغير، ثانياً: ظهور قيم جديدة عوضت قيماً قديمة، ثالثاً: موت قيم قديمة دون أن يتم تعويضها بقيم أخرى جديدة، كقيمة الطاعة بمعنى توقير العلم والعلماء والمعلمون والأساتذة، وأخيراً: ظهور قيم جديدة لم تكن معروفة، كقيمة عودة الذات كما سماه آلان تورين، وقيمة الاستهلاك المفرط التي أصبحت تغزو كل المجتمعات والأفراد والخصوصيات المسلمة بشكل خاص. ومن خلال ذلك، يناقش الباحث أنه ليست كل هذه التحولات سلبية، وإنما يوجد بعض الجوانب الإيجابية، ولكن الأهم في ذلك ما تفسر هذه التحولات وأسبابها القيمية والأخلاقية التي حدثت في المجتمعات المسلمة، وتحديدًا في مؤسسات التنشئة؛ أولها: تأثير القيم العولمية على الفئات والجماعات والأفراد حيث أزلت الحدود بين البلدان وأظهرت ثقافات جديدة وكشفت عن رموز حديثة للهوية كثقافة السوق التي خلفت فجوات كبيرة بين الجيلين، ثانياً: التوجهات الديمقراطية الجديدة التي خلفت ثقافة حقوق الإنسان وتقدير الذات، ثالثاً: ارتفاع الرأسمال الثقافي، وأخيراً: تراجع دور المؤسسات التقليدية وانهايار شبه كلي لتأثيراتها، كسلطة المساجد والمدارس والأسر في إنتاج وإعادة القيم المجتمعية والحفاظ على استمراريتها. ويؤكد الباحث أنه مهما تراجعت أدوار المؤسسات الدينية في ظل التطورات العالمية، إلا أنه لم يؤثر في تراجع الاهتمامات الروحية للإنسان المعاصر، ويمكن القول بأنه أدى إلى إعادة توجيهها. ويشير سرجوني إلى أن سبب أزمة الحداثة هو تعددية القيم وتعدد مرجعياتها، وتنازع الفاعلين حول المرجعية المولدة للمعنى؛ فالأفراد ليس لديهم إشباع على مستوى تناسقية القيم، والقيم العامة لا تجد طريقها للتطبيق بشكل موحد وملامم في جميع مناحي الحياة المجتمعية، وما يمكن أن يؤدي إلى ضياع المرجعيات، وأنه لا

ويحاول الباحث في دراسته الإجابة عن التحولات الأخلاقية والقيمية التي جرت في عالمنا اليوم - ما بعد الحداثة - والتي تؤثر في مسارات حياة الأفراد والجماعات، وأبرز تحولاتها ومظاهرها الكبرى والعوامل المضرة لتلك التحولات والاتجاهات الكبرى لمسار التحول من خلال الإطار النظري والمفاهيمي لمصطلح القيم، وتحديد مساره الفلسفي والسوسيولوجي، كما أنه أشار إلى وظيفتي القيم، والتي حددها في الآتي: وظيفة تُعنى بالمحافظة على تماسك وحدات التجمع الإنساني بدءاً من الأسرة بمختلف أشكالها إلى المدينة والدولة والمجتمع الإنساني العالمي، تتمثل هذه القيم في الانتماء والولاء والوفاء؛ وهذه القيم تعزز الروابط بين الأفراد، وتوجه السلوك الإنساني نحو رعاية الآخر والحرص عليه. والوظيفة الأخرى تُدعى «القيم المحركة»، والتي تُعنى بتحريك النشاط الإنساني وزيادة كفاءته والعمل على تعظيم آثاره ونتائجه، ويجسد ذلك ثلاث قيم: تتمثل في: الإيمان بالعلم منهجاً لدراسة الكون، والالتزام بالمنهج العلمي العقلي الصارم ومن ثم الإعلاء من قيمة العمل، وأخيراً تعزيز قيمة الوقت بوصفها سبيلاً لنهضة الأمم. وإضافة لاستعراض مفهوم الدين من جانبين؛ هما: حسب التحديد اللغوي والمعيارى للدين، وحسب التحديد السوسيولوجي الذي ارتبط بنشأة علم الاجتماع الديني. كما أشار إلى أن التدين يشكل الكيفية التي يعيش بها الأفراد والجماعات تجربتهم الدينية؛ وذلك من خلال التفاعل مع أشكال الفهم والاستيعاب والتطبيق والمتمثل للمكونات الأساسية في الدين. أضاف الباحث أن فلسفة ما بعد الحداثة تتميز بثلاث نزعات أساسية؛ هي: النزعة الاستهلاكية التي تتجاوز مجرد السلوك الاستهلاكي اليومي العادي والمعقول؛ بحيث يتجاوز ذلك المحفز الواعي وغير الواعي الذي يحمل الإنسان إلى تحديد هويته في كونه مستهلكاً مستهلكاً الكوجيوطو الديكارتية التي تدعو «أنا أستهلك إذن أنا موجود»؛ فكينونة الإنسان المعاصر مرتبطة بمدى وطبيعة استهلاكه؛ فالاستهلاك هو الغاية للتحقق بالوجود، والنزعة الفردانية المتأثرة بالنزعة الاستهلاكية الداعية لقيم الفردانية؛ حيث إنه كلما تعزز الشعور لدى الفرد بالحاجة لمزيد من الاستهلاك، زاد التوقع نحو الذات بصورة أكبر، فعصر الفردانية هو مزيد من الانهماك نحو الذات وتصبح الأسرة والعشيرة والدولة تضحية من أجل الجماعة. والمشهد الاقتصادي يُشكل تعبيرا متكاملًا وواضحًا للنزعة الفردانية، ويؤكد الباحث أن عصر



• حميد الصلتي

العدالة في معترك أقوال الفلاسفة

لقد خلق الله الكون، وجعل فيه سنناً ونواميس تحكمه؛ فقد وضع الله الميزان لأجل تحقيق العدالة لتعيش المخلوقات بسلام واطمئنان، وحتى يكون حق كل مخلوق محفوظاً وفق نظام وضعه الصانع بنفسه فلا يعدو أحد على أحد.

فالعدالة مطلبٌ تتعطش له أفئدة المخلوقات بشكلٍ أجمع ويتعطش له بنو آدم بشكلٍ أخص؛ فهي يجب أن تتغلغل في كل قول وفعل، وأينما وجدت العدالة وجدت الطمأنينة، ولا خير في مجتمع وجهت فيه العدالة إلى منحى آخر وعُطلت القوانين التي تحفظها. لهذا؛ جعل الله العدل صفةً من أهم صفاته واسماً من أعظم أسمائه الحسنى، وألهم بني آدم إياه، بل وجعلهم خلفاء في الأرض يحملون لواء أمانة العدل فناظر بما يرجعون. وفي مقال «مسألة العدالة عند الفارابي وأبي الوليد بن رشد (دور النفس في القول الفلسفي العدل)»، للكاتب يوسف بن عدل، والمنشور بمجلة «التفاهم»، ما يروي الظمأ ويسد الحاجة؛ حيث ابتدأ الكاتب مقاله بالحديث عن وجوه الاختلاف والتقارب بين الفيلسوفين الفارابي وابن رشد في قضية العدالة، وأشار إلى أن أوجه الاختلاف بينهما أكثر من أوجه الاتفاق مستشهداً بذلك ببعض مقولاتهم.

ما بفكرة ما، ولكن لا يتأتى لك ذلك مع الشخص الآخر؛ فالإقناع الذي نشير إليه هو الإقناع الذي لا يترك مجالاً للتساؤل ولا يترك مجالاً للاستهزاء ولا يترك فرجةً من الممكن أن تكون فارغةً ويمكن الولوج منها.

وارتأى الكاتب أن العدل يكمن مفهومه في دالتين: - الأولى: قسمة الخيرات المشتركة (السلامة والكرامة والأموال)، وأتفق مع الكاتب في ذلك؛ إذ إن قسمة الخيرات على المجتمع، كل وفق استحقاقه وحفظ كرامة أفراد المجتمع، والسعي نحو كل ما من شأنه سلامتهم هو عدلٌ بحد ذاته.

- الثانية: استعمال الإنسان أفعال الفضيلة فيما بينه وبين غيره، وهذا مما لا يختلف فيه اثنان؛ إذ إن الإنسان الذي يقوم بالرديلة بشتى أنواعها، صغيرة كانت أو كبيرة، هو جائرٌ في حق نفسه، ظالمٌ لها، والذي يحرص كل الحرص على فعل الفضائل التي دلت عليها الشريعة الغراء والمبادئ الإنسانية هو عادلٌ في حق ذاته.

ويرى ابن رشد أن العدل في نفس الفرد هو بعينه العدل في المدينة، وهذا مما نتفق معه فيه؛ إذ إن الرسول -عليه الصلاة والسلام- قال فيما معنى حديثه: «كيفما تكونوا يُؤلَّ عليكم»؛ فالفرد إن انتهج نهج العدالة مع نفسه يسخر الله له من يتولاه ويتولى قضية عدالته وفق المنهج السوي، ومن جار فإنما يسخر الله له من يجور عليه ولا كان له نصيبٌ من عذاب الآخرة.

وختاماً.. على كل فرد أن يعي أن العدل يجب أن يكون مؤلجاً في كل دقيقٍ وجليلٍ في الحياة حتى مع الأعداء ومع من هم في اختلافٍ معه في الآراء؛ فاختلاف الرأي لا يفسد للود قضية.. فالعدل ما وجد في شيء إلا وغمرته السعادة والمحبة والسرور والوحدة ولا يُنزع من شيء إلا وتكالبت عليه التعاسة والتفكك والتشتت وهاجمته الأمراض والأسقام والأوبئة.

ليس إلا؛ فهناك العدل التشريعي والعدل الفقهي والعدل السياسي والعدل الكلامي والعدل الفلسفي، وهذا مما لا شك فيه هناك من شهد له التاريخ أنه كان ينادي بالعدالة، لكنه لا يطبق شيئاً مما ينادي به، بل كانت له مآرب أخرى لتحقيقها والوصول إليها، وما إن يصل إليها حتى يخول ما نادى به وراء ظهوره.

وفي المقال، يُثير الكاتب عدة تساؤلات: حيث يتساءل عن الفارابي، ولماذا لم يكتب كثيراً عن العدل وكتب فقط عن السعادة، ولماذا ابن رشد لم يكتب عن السعادة وكتب عن العدل؟ فهل السعادة منفصلة عن العدل، والعدل منفصل عن السعادة؟

ومن وجهة نظري، أرى أن السعادة والعدل مصطلحان لا ينفصلان عن بعضهما، فأينما وجد العدل خلقت السعادة، فإن لم يكن العدل البشري موجوداً، فيكفي أننا نثق بوجود العدل الإلهي، وهذا كفيلاً بأن يحقق لنا السعادة.

ويقسم الفارابي الفلاسفة إلى أربعة أقسام: الفيلسوف الباطل (ينال العلوم النظرية من غير أن يكون له ذلك)، والفيلسوف المزور (يتعلم العلوم من غير أن يكون معداً لها)، والفيلسوف البهرج (تعليم العلوم إلا أنه لم يطبق الأخلاق الفاضلة)، والفيلسوف الحق (ينال العلوم ويطبقها على أرض الواقع وله من الأخلاق الفضيلة ما يجعله قدوة لغيره)، وربما تقسيمته هذه لم تُجانب الصواب؛ حيث إن كثيراً من الفلاسفة ليس لهم نصيبٌ من فلسفتهم إلا بغية الشهرة أو حب تحقيق الذات، أما الفيلسوف الحق فهو الذي يسعى بكل ما أوتي من قوة من أن يحقق التوازن في غالب ما يأتي وما يذر من أقوال أو أفعال.

فقدرة الفيلسوف تتضح من خلال قدرته على الإقناع وليس الإقناع وحده كافياً إن لم يكن له حظٌ من الاطلاع على الجوانب البعيدة؛ فربما تستطيع أن تقنع شخصاً

وقد أشار الكاتب إلى أن الفارابي حينما رأى الخلاف والشتات يدب في الدول العربية والخلافة الإسلامية، انبرى ليوضح أمرين مهمين؛ هما: وحدة الفلسفة ورفع الاختلاف بين الفلاسفة، والأمر الثاني: العلاقة التاريخية والتكوينية بين الملة والفلسفة، وقد كان هدف الفارابي من هذين الأمرين هو الجمع بين الآراء لصهر جبل الخلاف المتراكم.

وفي الزاوية الأخرى، يُشير الكاتب إلى ابن رشد الذي كان هدفه الرئيس من بزوغه لمعتك الخصاص، هو تصحيح القول الفلسفي من جهة، وتصحيح القول الملي من جهة أخرى وليس لتحقيق هدف الوحدة.

ويرى الكاتب أنه وبالرغم من وجود اختلافات كثيرة بين الفيلسوفين، إلا أنه توجد تقاطعات مشتركة بينهما. وهذا مما لا شك فيه؛ ففي كثير من الأحيان لو أمعنا النظر لتبين لنا أنه وبالرغم من وجود الاختلاف بين كثير من الناس، فإنه لا بد من وجود بعض القواسم المشتركة بينهم. فالكاتب يرى أن الفيلسوفين اتفقا على أن الموجود الإنساني مهددٌ بسبب هيمنة أخلاق الطاعة وتوظيفها لصالح المتأله على جهة التناسب بين الإنسان والإله، وهذا واقعٌ ملموسٌ نراه اليوم في حاضرتنا؛ إذ إن كثيراً من الناس أصبحوا يألفون التبعية على الاستقلالية، فتجده يتبع فلاناً بكل آرائه ومعتقداته حتى وإن كانت فاسدة، وهذه التبعية العمياء ليست إلا قيوداً وأغلالاً يضعها المرء على عنقه فلا يستطيع التخلص منها، وفي كثير من الأحيان يجد النصوص الدينية أمام عينيه؛ فلا يلقى لها بالاً لأن فلاناً الذي يتبعه قال بخلافها وكأن لسان حاله يؤله ذلك الشخص ويترك القول الأصل الذي نص عليه الشارع العظيم.

وينوه الكاتب إلى أن العدل له مدلولات كثيرة ارتبط كثيرٌ منها بمصطلحات ربما هي أقرب لتحقيق المصالح



• ناصر الكندي

تأملات حول المؤتلف الإنساني

يشير مقال «المؤتلف الإنساني: رؤية كونية» المنشور في مجلة التفاهم إلى خمس قضايا يثيرها إعلان السلطان قابوس للمؤتلف الإنساني. وتقدم هذه القضايا على شكل أسئلة: ما هي بعض أسس المؤتلف الإنساني الجوهرية؟ المؤتلف الإنساني يا ترى معطى أم إنه مبنى؟ أهو وهب للإنسان أم كسب؟ ما أبعاد المؤتلف الإنساني الأساسية؟ من هم مفكرو المؤتلف الإنساني عبر التاريخ الفكري فيما أتيح من أنظار للبشرية جمعاء؟ وهل يمكن أن نسهم - نحن معشر العرب - من داخل تراثنا العربي في تجديد القول في شأن المؤتلف الإنساني؟

تطوير الممارسات الكونية، ومن نماذجها نموذج الكندي كوامي المدعوة «النزعة الكونية المتجذرة»، ونموذج الأمريكي هومي بهابها المدعوة «النزعة الكونية البلدية».

ويتحدث المقال في القضية الرابعة عن مفكري المؤتلف الإنساني، ويبدأ من أقدمهم القديس «اوغسطينوس» القائل بأن النوع البشري لا يألف فحسب بل يتأخى. ويليهِ القديس «توما الأكويني» بتأكيد أن البشر جميعهم يألفون في طبيعة كونهم بشرا. ثم «غويوم الأوكامي» الذي يقر بأن كل البشر يألفون في جسد واحد وأمة واحدة. ويأتي «جون بودان» مؤكداً أن كل البشر يرتبطون بعضهم ببعض ويسهمون في دولة كونية رائعة. أما «لايبنتز» فيقول عن نفسه بأنه لا يعد نفسه من أولئك الذين يتعصبون لبلدهم أو لأمة بعينها، وإنما يسير في خدمة النوع البشري برمته. وأخيراً يتحدث «مونتسكيو» عن إنسانيته قبل أن يكون فرنسياً، وأنه إنسان بالضرورة وفرنسي بالصدفة.

ويختتم المقال بالقضية الخامسة حول الإسهامات العربية الإسلامية في المؤتلف الإنساني، ويستعرض أقوال المؤتلفين الأوائل مثل الوزير «ابن سمعان» في الإمتاع والمؤانسة حين يعمم المساوي والفضائل على جميع الشعوب، ويقول «السجستاني» باشتراك كل الأمم في العقول وإن اختلفت اللغات، كما أن هناك شخصيات استشكل عليها مفهوم الإنسان مثل «أبو حيان التوحيدي»، و«فريد الدين العطار» الذي حين يرى سلوكاً شاذاً من الإنسان، يقول: أخجل من آدميتي. وهنا يؤكد المقال أن التراث العربي تناول هذا المؤتلف الإنساني وأن علينا أن نعيد قراءة هذا التراث قراءة متمعة.

الإغريقي «سقراط» حين أقر أنه مواطن من العالم، والذي سار على نهجه تلميذه «ديوغانس» والإمبرطور الرواقي «مارقوس أوريليوس»، ومن ثم الفرنسي «مونتين» والألماني «كانط». وفي الوسط الروماني تم تأكيد الطابع التضامني للأخلاق من خلال «شيشرون»، وفي القرن السابع عشر شكل الفقيه الطبيعي «غروتيس» و«كانط» لاحقاً التوجهين الكونيين الموروثين عن الأقدمين المعين الذي نهلت منه النزعة الكونية. واعتنقت الفيلسوفة الألمانية «حنة أرندت» في القرن العشرين هذا المثال الكوسوبوليتي الكانطي، ناقدة الدولة القومية التقليدية، وفي نفس الوقت ناظرة إلى الجمهورية الكونية بعين الريبة مخافة أن تتحول إلى طاغوت. وعودة إلى البعد الأول للمؤتلف الإنساني المتمثل في الجانب الأخلاقي، فقد عرّف المقال هذه النزعة بوصفها نظرة ترى أن كل الكائنات إنما هي أعضاء جماعة أخلاقية واحدة، وأن عليها التزامات أخلاقية تجاه بقية الكائنات البشرية، ويمثل هذا الاتجاه الأمريكي «شارل بيتز» والألماني «توماس بوغ» والألمانية الأمريكية «مارتا نوسباوم». أما بالنسبة للجانب السياسي فهي تدعو إلى خلق مؤسسات تشريعية ديموقراطية كونية تضمن استمتاع كل مواطني العالم بالحقوق والمشاركة السياسية، ومن نماذج هذا الجانب نموذج البريطانية ماري كالدور عن «المجتمع المدني الكوني» ونموذج البريطاني ديفيد هيلد عن «الديموقراطية الاجتماعية الكونية»، ونموذج الإيطالي ارشيبوجي عن «كومونويلث المواطنين الشامل»، ونموذج الأمريكية سائلة بنحبيب عن «العضوية الكوسوبوليتية العادلة». ويتناول البعد الثالث الثقافي فكرة ابتغاء

يعرض المقال بعض النماذج لأربع حضارات بشرية من أسس المؤتلف الإنساني من خلال قاعدة الفيلسوف الألماني كانط الأخلاقية القائلة: «عامل غيرك بما تود أن يعاملك به». فقد قال كونفوشيوس في الحكمة الصينية: «لا تفعل بغيرك ما لا تريد أن يفعل بك». ونجد في المهابهاراتا الهندية القاعدة التالية: «كل ما لا يرجو المرء أن يفعل به، عليه أن يمتنع عن فعله لغيره». وفي التلمود اليهودي: «ما يزجج لا تفعله بغيرك، أحب قريبك مثلما تحب نفسك، هذا هو أساس التلمود، أما البقية فمجرد حواش على هذه الحكمة». وأخيراً قول الشاعر التركي يونس إمر في الثقافة الإسلامية: «ما تفكر فيه لنفسك فكر فيه لأغيارك. المعنى الخفي للكتابات المقدسة عبارة عن ملخص لهذه الكلمات». أما بالنسبة للقضية الثانية حول إذا ما كان المؤتلف الإنساني معطى أم مبنى؟ فقد ذكر «أرسطو» أن لكل إنسانية أفقاً، وكل إنسان إنسان يسعى إلى أفقه. ويشير «هردر» إلى أن الإنسانية هي ما يميز كل نوعنا، وينبغي تربية إنسانيتنا في أنفسنا، فنحن لا نحملها في ذواتنا جاهزة وقد أتينا بها معنا إلى هذا العالم، وإنما تتطلب منا بذل الجهد. أما «مونتين» فقد ذكر بأن واجب الإنسانية اتجاه الكائنات الحية وحتى غير الحية مثل الأشجار. وبالجملتين يتبين أن المؤتلف الإنساني ليس مسألة ولادة أو خلق أو فطرة، وإنما هو بالأولى مسألة تربية وثقافة وتنشئة اجتماعية.

ويناقش المقال في القضية الثالثة أبعاد المؤتلف الإنساني الثلاثة المنطلقة من النزوعات الكونية: الكونية الأخلاقية، والكونية السياسية-الشرعية، والكونية الثقافية. فقد ابتدأ من الفيلسوف



• محمد الكمزاري

عالم بلا إنسان تأملات «غونتر أندرز»

يتناول الباحث والأستاذ في الفلسفة الحديثة «محمد الشيخ - تأملات الفيلسوف الألماني غونتر أندرز حول التحولات التي باتت تغير ملامح العالم والهوية الذاتية والجمعية للأفراد بعد أن بات العالم الافتراضي جزءاً لا يتجزأ من حياتنا اليومية حيث يقول «عندما يصبح الافتراضي حقيقياً، يصبح الحقيقي افتراضياً».

وهم ملايين من الناس، مفصولون بعضهم عن بعض ولكنهم كلهم يشبه بعضهم معتقلين في أقفاصهم «في خلواتهم» كمناسك متعبدين، لا لكي يفرّوا من «العالم، وإنما حتى لا يفلت منهم أي شيء من العالم وقد بات صورة وتمثالا»

ها هو ذا «العالم» يأتي إلى الإنسان لا الإنسان يأتي إلى العالم، بحيث يقدم هذا «العالم» إلى الإنسان كما يقدم له الماء والكهرباء. والحال أن هذا الأمر له تأثير عميق على مفهوم «العالم» نفسه، على النحو التالي:

١- عندما يأتي «العالم» إلينا، لكن من حيث هو «صورة» فحسب؛ فإن الشأن فيه أن يكون «حاضراً» و «غائباً» معاً؛ أي يكون على التدقيق «شبحاً» ليس إلّا.

٢- عندما يأتي «العالم» إلينا وليس العكس؛ فإننا لم نعد نوجد في العالم؛ إنما أصبحنا نحيا على وضع كائنات في المدينة الفاضلة، نستهلك هذا العالم استهلاكاً.

٣- عندما نستدعي هذا (العالم) في كل لحظة بواسطة زر استخدام أو إطفاء، فإنه يخيل إلينا أننا بتنا نملك قوة ربوبية، والحقيقة لا كما خيل إلينا بل نحن لعبة ملعوبة.

٤- عندما يتوجه هذا «العالم» إلينا من غير أن نقدر على أن نتوجه إليه بدورنا، فإنه يكون حينها محكوماً علينا أن نصمت، مقضياً علينا بأن نستعبد.

٥- عندما نستطيع أن ندرك ما ندركه ولا نطيق أن نفعل فيه، نكون حينها «قد تم تحويلنا إلى «متلصقين» و«جواسيس».

٦- عندما يتم نقل حدث ما جرى في مكان معين وتم نقله إلى أي مكان في صيغة «برنامج» فإنه يكون قد حوّل إلينا على شاكلة؛ بضاعة متحركة وحاضرة تقريباً في كل مكان؛ والحيز الذي حدث فيه ما عاد «مبدأ تفريد».

٧- تصوير المسافة ملغية بين «الواقع» «صورة» «حين لا تعود «للحدث» أهمية اجتماعية إلا بقدر ما يتخذ

من الواضح اليوم في العالم برمته أنه تتم دعوة الإنسان إلى أن يُشاهد فاعراً فاهه صور العالم وقد عدلت كل التعديل الذي تتيحه تقنيات الإنتاج من المجلات، والأفلام، والبرامج التلفزيونية، ويمكن أن نضيف في زمننا هذا الثورة التي لم يشهد عليها غونتر أندرز: ثورة العالم الافتراضي التي جاءت بها وسائط الاتصال الحديثة، فيخيل إليه بهذا أنه يشارك في العالم برمته أي يتدخل في كل ما يشكّل في تصوره العالم برمته وقد جيء به إلى بيته، ولكن في حقيقة هذه الدعوة إلى مشاهدة العالم فإنه في الوقت ذاته لا يُخبر عن نظام العالم، ولا يُسمح له باتخاذ القرارات الأساسية في أمر هذا العالم الذي يقدم له في طبق من الصور.

وبهذا أمسينا كائنات محكوماً عليها، بدل أن تقوم بخبرة العالم تكتفي بالأشباح؛ كائنات لم تعد تتمنى شيئاً، حتى حرية اختيار كل جديد ما عاد بإمكانها حتى تصورها. لقد أوضح غونتر أندرز هذه المسألة أيضاً بديعاً في فصل من فصول كتابه عن تقادم الإنسان حمل عنوان (العالم من حيث هو شبح ومصنوفة: تأملات فلسفية في الراديو والتلفزيون) حيث انطلق من الرد على من يُسميهم أصحاب «الحجة التفاضلية» القائلين بأن التقنيات إن هي إلا مجرد «أدوات» بريئة في يد الإنسان يسخرها كما شاء أنى شاء ومتى شاء، لا كما شبه لهم.

وإنما عالم الصورة عالم «دُبر» ولم «يُتدبر» فقد أمسينا أمام «عالم» يُبذل لنا في بيوتنا لم نسع إليه ولم نبحت عنه عالم ما عادت فيه الآلة مجرد آلة بل أكثر، وصار فيه الاستهلاك الجماهيري للصورة أو الصوت استهلاكاً يتم في إطار من الوحدة والعزلة: كل مستهلك على جهازه عاكف في أغلب أوقاته حتى نشأ عن ذلك «ناسك الجماهير» أي ذاك الشخص الذي

دأبه أن «يشاهد» كل ما تشاهده الجماهير الأخرى لكنه متفرد في عزلته ووحدته. ها هم الآن جالسون

بذلك نجد أنفسنا مجبرين على العودة الآن إلى الأسئلة الأصلية من قبيل: من نحن؟ وماذا سنصبح؟ ومن الذي يمكن أن نكونه عندما تتزايد مستويات عيشنا في عالم بلا إنسان؛ أي حين ينحصر العيش في الحياة الواقعية وتتمطط الحياة في الفضاء الافتراضي!!



• أسماء القطيبية

مشروع السلطان قابوس للمؤتلف الإنساني.. يد ممدودة للحوار والحرية

يستهل أستاذ الدراسات الإسلامية رضوان السيد، مقاله «القيمة والحق وتداولية المؤتلف الإنساني»، بالحديث عن فكرتي القيمة والحق وتحول علاقتهما عبر التاريخ؛ حيث كانت الفكرتان تتقاربان وتتباعدان وفقاً لآراء الفلاسفة واعتقادات المجتمع حتى طرأ التحول الكبير بظهور المجتمعات الكبرى والديانات السماوية الثلاث. فقد احتاجت المجتمعات الكبرى لما ينظم علاقة الأفراد ببعضهم، وعلاقات الأفراد بالمنظومة الإدارية لارتباطهم بمصالح مشتركة لا يمكن ضبطها إلا بقوانين تكفل الحقوق بقيم العدالة والمساواة. أما الأديان السماوية، فقد أضفت على القوانين البشرية صفة القداسة والشرعية الإلهية، وأكدت على قيم المساواة الإنسانية التي بلا شك تعني حقوقاً متساوية بغض النظر عن الاختلافات الظاهرية. وهذا التلاقي بين القيمة والحق هو فكرة أساسية انطلق منها إعلان السلطان قابوس للمؤتلف الإنساني، الذي بحث في معانيه وأهدافه الأستاذ رضوان السيد في مقاله.

فيها ومواكبتها. لذا؛ فالإعلان لم يكن خطاباً فلسفياً بعيداً عن الواقع، بل إنه عدد القضايا المعاصرة حتى تلك المتعلقة بالبيئة والمناخ مع إعطائها أهمية تساوي أهمية القضايا الإنسانية الأخرى. أما العامل الثاني، فهو أن هذا المشروع حمل اسم جلالة السلطان قابوس -رحمه الله- الذي كان رجل سلام طوال فترة حكمه التي قاربت الخمسين سنة. وهو أول حاكم عربي يحصل على جائزة نوبل للسلام نظير جهوده في الحفاظ على السلام في بلده التي تهددها الأخطار والصراعات في المنطقة بتطبيق سياسة الحياد وعدم التدخل في شؤون الغير وعدم السماح للأخريين بالتدخل في شؤون البلاد. واستطاع السلطان الراحل إخماد الثورة في ظفار في بدايات السبعينيات، كما كانت حكمته كافية لاحتواء مطالب شعبه والحيولة دون وقوع فتن أو ثورات في البلد. ولعل الدليل الأقرب على هذه الإصلاحات الكبيرة التي تمت في الدولة بعد مطالبات شعبية تزامنت مع ثورات الربيع العربي. هذا بالإضافة لدوره كوسيط في المنطقة؛ ومنها: استضافة السلطنة مباحثات أطراف النزاع في اليمن عام ٢٠١٩، كما لعبت السلطنة دور الوساطة بين إيران والولايات المتحدة فيما يتعلق بالملف النووي. وعملت السلطنة جنباً إلى جنب مع الكويت لحل الأزمة الخليجية ومد الجسور بين الأشقاء والتي أثمرت مؤخراً عودة وصلحاً.

لذا؛ فإن مشروع السلطان قابوس للمؤتلف الإنساني بما يحمله من خطاب منطقي عصري وتجربة واقعية للسلطنة وسلطانها الراحل هي يد ممدودة، ودعوة صادقة لإعادة ترتيب الأولويات ووضع الإنسان بكرامته وحرية وحقه في العيش بأمان في مقدمة هذه الأولويات من أجل حاضر ومستقبل أفضل.

المستقبل. كما جاء الإعلان ليؤكد على قيم السلام والعدالة واضعاً السلام شرطاً سابقاً للعدالة ومعللاً ذلك. يقول الأستاذ رضوان السيد: «وذلك لأن السلام هو الأرضية الممهدة والضرورية للعدالة، وقبلها وبعدها للحياة الإنسانية، التي لا تكتمل أو تكتمل بالفعل إلا بالكرامة والعدالة»، ومن الممكن أن نرى ذلك في المجتمعات التي تعاني من الحروب المستمرة؛ فهي لا تنشأ إلا مكاناً آمناً، وما يبقى رفق الحياة من قوت. وتراجع أهمية الحقوق الأخرى لما بعد تحقيق هذا الشرط».

كما ناقش إعلان مشروع السلطان قابوس للمؤتلف الإنساني الحوار والتداول؛ باعتباره وسيلة تفاهم على مستويات عدة قسّمها كالآتي: الحوار الوطني، والحوار العالمي، والحوار المدني العالمي، والحوار في الإقليم، وحوار الوساطة والتوسط، والحوار الديني. ناقشها الإعلان على ضوء النظرية التداولية التي وضعها الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس التي تسعى لتأسيس حوار جدي على ضوء المصالح المشتركة على كافة المستويات من أجل التمتع بعيش أكثر سهولة. ويرى الإعلان أن الحوار في هذا العصر أكثر من أداة؛ كونه صار متاحاً على نطاقات واسعة وصار يخضع للضغوط الشعبية والمحاکمات الاجتماعية؛ وبالتالي فتفعيله واستثماره مكسب للوصول لمؤتلف إنساني تطمح إليه البشرية.

ومن رأي شخصي، فإن ما يميز مشروع السلطان قابوس للمؤتلف الإنساني عاملان يتوفران فيه لا في غيره. أولهما: أن هذا الإعلان لا يرفض المتغيرات العالمية في مجالات السياسة والاقتصاد ولا يقدم نفسه بمعزل عنها أو يتجاهلها، بل يشجع على الانخراط

وبالبحث في المعجم العربي، نجد عدة معانٍ لكلمة مؤتلف منها الاجتماع والتوافق والانسجام. كما أنها تبعت على استحضار معاني الاتحاد والتفاهم والتلاقي الطوعي؛ لذا جاء اختيار عنوان المشروع الذي أمر به جلالة السلطان الراحل قابوس بن سعيد، وأعلن عنه في نوفمبر ٢٠١٩ (مشروع السلطان قابوس للمؤتلف الإنساني). وهو بمثابة دعوة للعودة إلى المعاني الجوهرية للاجتماع البشري، ولإبطاء الخطى المتسارعة للعالم المادي من أجل تحقيق غايات السلام والسكينة. فالجانب المظلم في ظل التسارع التكنولوجي والعلمي -كما يرى المشروع- جعل من وتيرة الحياة تتضاعف بشكل لم يسبق له مثيل مسبباً خللاً في نظام الحياة خاصة الجانب الأخلاقي والروحي فيها. كما أن الأمن العالمي بات مهدداً بشكل مستمر بفعل الصراعات بين القوى العظمى التي تتحكم في مصائر الناس دون وعي وانضباط ومسؤولية أخلاقية، وظهور التطرف النابع من أيديولوجيات ومذاهب تكونت بفعل تصدع المنظومة وخلل في التواصل واختلال العدالة.. وهذا ما شكل أزمة إنسانية ينبغي الوعي بها.

يدعو الإعلان عن مشروع السلطان قابوس للمؤتلف الإنساني إلى ثوابت وقيم محددة كالآتي: العقل الرشيد (وهو الذي يوازن بين القيمة والحق) والكرامة الإنسانية والسلام والعدالة وأخلاق المعروف والتفاهم والمسؤولية؛ كون الإنسانية اليوم تعاني من ضعف الوعي بها أو تجاوزها أو تجاهلها من قبل أصحاب القرار. وبدون إيلاء هذه القيم الاعتبار في القرارات الكبرى لن يتمكن العالم من تحقيق التوازن الذي تتطلع إليه البشرية وتستشرف به على



• طالب الوهبي

عصر الأزمة.. إلى أين؟

حصلت جملة من النقاشات حول العالم المعاصر؛ بحيث صار من الممكن تصنيف الفلاسفة بحسب موقفهم من حالة الأزمة في العالم المعاصر: أهي أزمة العالم الحديث، أم قلقاً في الحضارة، أم أزمة الإنسان، أم أزمة الثقافة، أم أزمة شرعية؟ ويبدو أن ارتقاء حالة «الأزمة» إلى رتبة المفهوم الفلسفي أو إلى أداة تفكير «نقدي» في معنى «العالم» حدث نظري خاص بالقرن العشرين، بعد الحربين العالميتين خاصة، طال كل «آفاق الوعي المعاصر». هكذا فُتد الكاتب فتحي المسكيني عصر الأزمة في مقاله المنشور بـ «مجلة التفاهم»، بعنوان «حالة الأزمة في العالم المعاصر... وإلى أين يتجه العالم والإنسان؟».

أن العلوم الحديثة قد تنكّرت للإنسان الذي أنتجها. ويقع مشكل العالم إذن خارج نطاق علوم الطبيعة؛ لأنه يظل بالنسبة إليها لغزاً، وعلامة على محنة تعيشها إنسانية فلسفية وهي تلك التي قرّرت أن تحول تاريخها إلى صراع من أجل معنى الإنسان. ولكن لا نَعَجَل في الحكم على طبيعة هذا الصراع؛ لأنه ليس حرباً ضد الشعوب الأخرى، بل هو كفاح روحي ضد الطابع العرضي لوجود الإنسانيات على الأرض، ولن تكون فلسفتها تلك التي لا تعدو أن تكون بضاعة العقل الكسول، ومن يقرأ كلام هوسرل في أصلاته الألمانية سوف يلمح الإيحاء في لفظ «السيادة»، وقد أجاب الفيلسوف الإيطالي جورجيو أغمبين في مقابلة له سنة ٢٠١٣ عن «الأزمة الحاضرة لحياتنا اليومية» قائلاً: «اليوم أصبحت الأزمة أداة هيمنة، فهي تُستخدم من أجل شرعنة القرارات السياسية والاقتصادية التي تقوم في واقع الأمر بتجريد المواطنين وحرمانهم من كل إمكانية للقرار»، وبالتالي قد فقد مفهوم «السيادة» -الذي قامت عليه الدولة الحديثة- كثيراً من صلاحيته، ودخلت المجتمعات في ضَرْبٍ جديد من أفق المخاطر؛ حيث لم تعد الأشياء تُعرف بثباتها؛ بل بطابع الاضمحلال والتغير الصادم، وإن التشخيص الأخير الذي لخصه زيجمونت باومان هو الحديث عن أزمة «سائلة» هي عبارة عن وُضفٍ سوسيولوجي للوضع «ما بعد الحديث».

والختام بما يذهب إليه الكاتب، يقول جورجيو أغمبين: «يجب علينا أن نبدأ باستعادة المعنى الأصلي للفظ (أزمة) بوصفها لحظة الحكم والاختيار، ولا نستطيع أن نؤجل ذلك إلى مستقبل غير محدد»، ويذهب الكاتب إلى أن البحث عن حل للأزمة لم يعد يمكن أن يتم بشكل اجتماعي؛ أي خارج التنظيم الاجتماعي؛ حيث يكون محتواه كونياً، ويفرض نفسه على المؤسسات، وأيضاً مما يبدو أنه لم يعد يمكن الفصل بين أزمة العالم الحديث (العولمة أو الرأسمالية ما بعد الصناعية) وبين أزمة الهوية الحديثة، وإن أزمة العالم المعاصر هي تصدّع في نموذج المجتمع الحديث، ومن ثم في نموذج الهوية الحديثة، ومن ثم استشراف طريقة الخروج من (عصر الأزمة).

النص يستعمل هوسرل مفهوم (الأزمة) وهو لا يقصد إلا أن يمنح اهتماماً جديداً، وذلك بأن يطوّر الفكرة التي أعطتها فلسفة التاريخ عن الإنسانية الأوروبية، ويعترف هوسرل بأن الإنسانية تتحرك في فضاء تاريخي كوني؛ حيث يصفها بأنها «حياة واحدة مؤلفة من الشعوب والبشر، لا يربط بينها غير العلاقات الروحية، حياة تتميز بوفرة من الأنماط البشرية والثقافية التي تتجاوب فيما بينها»؛ ولأن أوروبا تمتلك شيئاً إضافياً على بقية الشعوب -بحسب وصفه- «يوجد فيها شيء فريد من نوعه، يجعل المجموعات البشرية الأخرى حساسة تجاهها، وذلك من جهة أنه شيء ما، بقطع النظر عن أي مقصد نفعي، من شأنه أن يصبح دافعاً بالنسبة إليهم...»، ويوضح الكاتب هنا أن هوسرل لا يتكلم عن أوروبا الجغرافية بل عن (أوروبا روحية)، ورأس الأمر لديه هو أن الإنسانية الأوروبية ليست جسماً حياً بل هي كيان روحي يحركه مبدأ نحو الاستكمال المستمر لذاته، من شأنه أن يمنح تحولات شكل الحياة الأوروبية. ولم تصبح أوروبا شكلاً روحياً إلا عندما تولّد نوعاً جديداً من الأشكال الروحية وهو «الفلسفة»، والإغريق هم من أطلقوا هذا الاسم. الفلسفة هنا غير موقف روحي يقوم على الرغبة في معرفة العالم المحيط بنا بمقتضى طبيعة عقولنا فحسب، وليس بمقتضى أي سرديّة أخرى، ولا توجد حقيقة كلية غير حقيقة العالم.

وفي نظر الكاتب، تعني الأزمة عندئذ التخلّي عن أفق السؤال الذي كان الفلاسفة القدماء قد أسسوا عليه السلوك النظري في العلوم، وهم كانوا على بينة من خطر الاستعمال النظري للعقل بمجرد دون أي تأصيل معياري أو سياسي، وما تمّ التخلي عنه مع الأزمة الحديثة هو أفق السؤال عن الإنسان.

ويشير فتحي إلى أن الحادثة بالنسبة إلى هوسرل ضرباً من «الفشل الروحي»، وهو فشل العلم الجديد الذي نجح في البداية، ونكتة الإشكال في هذا الفشل هي عدم القدرة على إيضاح طبيعة العلاقة بين العلم الجديد والذاتية الإنسانية التي تأسس عليها؛ فما وقع في أفق أوروبا هو

إن «النقد» و«الأزمة» مُصطلحان ينتميان إلى جذرين لغويين مختلفين؛ فإن النظرية النقدية المعاصرة مثلاً يمكن قراءتها -في كل أبعادها- على أنها «كوكبة مثلثة من الأزمات التاريخية» تشمل أزمة الرأسمالية وفشل الحركة العمالية وأزمة الماركسية. بين الكاتب أن حالة الأزمة تبدو في العالم المعاصر ليس فقط بمثابة نقطة انطلاق نحو شيء آخر، بل هي -بحسب تعبير كارل ياسبرز- «الوضعية الروحية للعصر»، والتي تسودها أزمة في تنظيم كياننا الحاضر، ويمكن القول: إن كارل ياسبرز قد كان سباقاً إلى التصدي الفلسفي لمعنى الأزمة في العالم المعاصر، ومن المتفق عليه بين الباحثين الغربيين عامة فهم مصطلح الأزمة في ضوء استئناف كثير أو قليل لمعانيتها اليونانية القديمة، التي تدلّ غالباً على «القرار الحاسم».

ويُكمل الكاتب المسكيني أن المؤرخ الألماني راينهاردت كوسلك قام في أطروحته على تعريف «الحادثة بوصفها عصر الأزمة» وهو يشخص هذه الأزمة بوصفها عبارة عن «نشأة مرضية للعالم البورجوازي»، وقال كوسلك: «كان الحكم المطلق هو شرط نشأة التنوير؛ وكان التنوير هو شرط نشأة الثورة الفرنسية». وما يشير إليه كوسلك هو أن دولة الحكم المطلق قد انتصرت على الحروب الأهلية باسم الأديان، وحصرت مسائل الضمير في الحياة الخاصة؛ لكن التنوير هو الذي قام في القرن الثامن عشر بتكسير هذه الحدود بين الفضاء العمومي (القوانين السياسية) والحياة الخاصة (الأخلاق والدين)، بواسطة خطاب النقد الذي قاد الشعوب إلى الثورة بوصفها تجسيدا للأزمة، وإن نقد التنوير هو الذي أنتج الفضاء العمومي البورجوازي للقرن الثامن عشر الذي قاد نظام دولة الحكم المطلق إلى نهايتها. إذن، الفكرة الناظمة لدى الكاتب هي أن (الأزمة مفهوم حديث)؛ لكنه لم يكن ممكناً من دون وجود (أزمة الحادثة) الأوروبية نفسها.

وفي مايو ١٩٣٥، ألقى إدموند هوسرل محاضرة بعنوان: «الفلسفة في أزمة الإنسانية الأوروبية» لم تُنشر في حياته، وظهرت لأول مرة سنة ١٩٥٤ تحت عنوان منقّح قليلاً هو «أزمة الإنسانية الأوروبية والفلسفة»، ومنذ أول فقرة من



• زينب الكلبانية

العلمانية... وفصل الدين عن الدولة

لا مراء في أن الإشكالية العلمانية هي إحدى الإشكاليات الكبرى ذات الحساسية البالغة، التي احتلت مكانة كبيرة في الفكر العربي الإسلامي، الحديث والمعاصر، منذ مطارحات محمد عبده مع فرح أنطون، داعية العلمنة الأشهر في بلادنا. وليس يخفى أن ثمة سوء فهم حاد يعتري هذه القضية لدى كلا طريفي النزاع الأيديولوجي عندنا، الإسلاميين والعلمانيين على حد سواء، وهو ما يتجلى في الكيفية التي يعتري بها كل من الطرفين فالإسلاميون يُسارعون إلى القطع بأن العلمانية هي الدّيسة الكبرى، التي اقتحمت على المسلمين عقولهم وديارهم، ولا يرون فيها سوى نزعة إلحادية، أو حركة مردوثة، همها إقصاء الدين من التنظيم الاجتماعي والسياسي، ليحل محله نظام سياسي مُعاد لعقيدة المجتمع والأمة.

أن تحكمه - ينبغي أن تعتمد على رضا الشعب بأكمله. ولا مندوحة عن الإيمان - في هذا الإطار - إلى أنه لئن كان من الممكن نعت البلدان الديمقراطية بالعلمانية - بمعنى أنها تحترم الحرية الدينية - فالواقع أن من الشطط الربط بين العلمانية والديموقراطية، وكأنهما مُتساوَتان متوازيتان لا انفصال بينهما. وأية ذلك أن كثيراً من الدول الديمقراطية لا تعتمد سياسة فصل كلي بين الدولة والدين، ورغم ذلك لا تُعزى عن أن تُوسم بأنها «ديموقراطية»، ومن ناحية أخرى ليست كل الدول التي تعتمد العلمانية دولة ديموقراطية بالضرورة.

ثم إن العلمانية نفسها تنطوي على إشكاليات عدة، ومن ذلك أنها في فرنسا ذاتها - مهد العلمانية - قد أنجبت منذ ثمانينيات القرن التاسع عشر تياراً فكرياً وُسم بالحرية والعقلانية، ولكنه مع ذلك لم يكتف بمعارضة تدخل الإكليوس في الشؤون العامة فحسب، بل أيضاً وقف من الدين عموماً موقف عداء مطلق، حال الفلسفة الوضعية التي لم تكتف بأن ترفض على الدين انسحاباً من السياسة فقط؛ بل إنها كذلك نظرت إليه على أنه ذكرى من الماضي، وتجسيداً لنظام قديم قد عفا الزمن، ويتنافى مع المثل العليا للحدثة الديمقراطية.

انطلاقاً من ذلك، يمكن القول: إن العلمانية علمانيات وليست علمانية واحدة. وفي هذا السياق يميز بعض الدارسين بين نوعين من العلمانية عرفتها أوروبا، وفرنسا بخاصة: نوع فكري عقدي دوغمائي يريد فرض فكرته اللادينية على المجتمع، ويقف موقفاً عدائياً إزاء الدين، على نحو يُظهر العلمانية وكأنها دعوة اجتماعية / فلسفية ذات مضمون نزاع إلى الحلول محل المضمون الديني.

فالدولة العلمانية كما تتبدى في هذا النموذج هي الدولة اللادينية، بمعنى أنها لا تعتمد على الدين لا في بنائها وتعيين حدودها الجغرافية، ولا في تأسيس شرعية سلطتها السياسية، ولا في تحقيق تجانسها الاجتماعي ووحدتها السياسية، ولا في بناء هيكلها القيمي، ولا في وضع تشريعاتها الدستورية والقانونية. أما النوع الثاني فهو العلمانية بمعناها المحايد أو القانوني الشكلي، وهو الذي يفصل بين الدين والحكومة، لا بين الدين والمجتمع، ولا بين الدين والفرد، تاركاً للدين حريته الكاملة في مجالاته الروحية والتعبدية والأخلاقية والاجتماعية.

المواد الدينية في المعاهد، التي ينفق عليها المال العام. ومن ثم فإنّ تعبير «مدرسة علمانية» يعني «مدرسة تعطي تعليماً غير ديني». والعلماني هو الذي ينتمي إلى هذا العالم، الآني المرن؛ تمييزاً له عن العالم الأزلي والروحي.

العلمانية هي العقيدة التي تذهب إلى أن الأخلاق لا بد أن تكون لصالح البشر في هذه الحياة، واستبعاد كل العبارات الأخرى المستمدة من الإيمان بالإله أو الحياة الأخرى، والعلماني هو المؤمن بذلك. والعلمنة هي تحويل المؤسسات الدينية إلى ملكية علمانية، وإلى خدمة الأمور الزمنية.

وينزع بعض الدارسين إلى أن العلمانية - بوصفها نظرية «تُطرح بمعنىين مختلفين، أي أن لها من حيث ميدان عملها وجهين: أولهما، سياسي إجرائي يتعلق بتنظيم العلاقة بين الدين والدولة عامة، وميدانه المجتمع السياسي، حيث تتحول العلمانية إلى نظرية في القضاء على النظام الثيوقراطي، وذلك بغية تحرير الدولة والسياسة من تسلط الكنيسة.

والثاني فلسفي، مفاده إدارة الرصيد الفكري، وتنظيم العلاقات داخل العقل نفسه بين مصادر القيم والرموز المختلفة، الدينية والعلمية، الروحية والمادية، المُحيطة والمُفارقة... وميدانه النشاط العقلي، حيث تعمل العلمانية على تصفية إرث الماضي، وتهدف إلى القضاء على النظام اللاهوتي الكهنوتي، ثم إحلال النظام العلمي محله. وفي كلا الحالتين تتبدى العلمنة على أنها التعبير الأعلى عن نمط من العقلانية يعكس الحياة الجديدة في حركاتها وتوجهها: عقلانية السياسة والتنظيم الاجتماعي، وعقلانية الوعي وتنظيم الحياة الفردية.

لا شك أن نظريات العلمنة قد تأثرت بالتيارات المادية والتوجهات الوضعية والنزعات الإلحادية الجذرية، التي شهدت منذ بواكر القرن العشرين، وإن بدرجات متفاوتة، وليس يخفى أن المنبع الأول - والأكثر جلاءً للأسس الفلسفية للعلمانية - يتمثل في نظريات فلاسفة العقد الاجتماعي، وفي تراثهم الفلسفي الذي هجر وعلاه الغبار، كما يلحظ الفيلسوف الأمريكي جون رولز، الذي يرى أن العدالة الصالحة للجميع، لا يمكن أن تتبع تصوراً خاصاً للخير؛ لأن فكرة الحق هذه ستُعد أنثى بالضرورة شرعية لدى معتنقيها، وغير شرعية في نظر الآخرين.

ومن هنا تأتي ضرورة العودة إلى تراث فلاسفة العقد الاجتماعي الذين يشددون على أن المبادئ الشرعية - التي على أساس منها يُنظم المجتمع وتحدد قواعد الخير العام التي يجب

وهذا ما ناقشه الباحث براق زكريا في مقاله المنشور بمجلة «التفاهم»، وأضاف أن على الجهة المُقابلة يدأب لُفيف من العلمانيين على الصدع بمواقف عقدية من العلمانية، تُقدمها على أنها موقف فلسفي مضاد للدين، أو حتمية تاريخية لا مناص منها. فما المراد بمفهوم العلمانية؟ وكيف نشأت؟ وما مواقف أبرز رواد الفكر العربي المعاصر منها؟

في أتون الصراع الذي غرقت فيه أوروبا بين حركة الإصلاح البروتستانتية، وُصلح وستفاليا، كان الدين هو القناع الذي يختبئ وراءه الجميع، متخذين منه أداة لتحقيق مآربهم الاقتصادية والسياسية. وهو ما عبّر عنه «كاترين دي مديتشي» ملكة فرنسا إبان الحروب الدينية، حينما قالت عن الدين لدى فريقَي القتال في فرنسا (الكاثوليك والبروتستانت): «إن هو إلا ستار لا نفع له إلا إخفاء الأحقاد والضغائن». وكان الإنجيل في إنجلترا... كما في ألمانيا وهولندا وإيرلندا وفرنسا... هو كتاب الثورة؛ ففرنسا - التي كانت أول من عانى، وأول من أفاق - امتدت حروبها الدينية من عام 1562 حتى عام 1594، ثم لحقتها ألمانيا بحرب الأعوام الثلاثين (1618-1648)، ولم تكن إنجلترا بمنأى عن تلك الحروب التي اجتاحت أوروبا، فقد مرّت بحروب أهلية دامت ما يناهز العقدين من الزمن.

تعدد تعريفات العلمانية بتعدد زوايا النظر والخلفيات الفكرية والمشارب الثقافية، وكذا بتعدد الحقول المعرفية: فأصحاب النظر الفلسفي كثيراً ما يُشددون على قراءة العلمانية على أبعادها النظرية ومُستتبعاتها الأخلاقية، والسيكولوجيون يركزون على مراميها الاجتماعية، على حين أن رواد الفكر السياسي ينظرون إليها من زاوية ثنائية الدين والسياسة عموماً، وعلاقة الكنيسة بالدولة خصوصاً.

ولعل أكثر تعريفات العلمانية شيوعاً تعريفها بأنها «فصل الدين عن الدولة». ويفهم بعض الباحثين العلمانية على أنها دعوة إلى تخلص قطاعات المجتمع والثقافة من سيطرة المؤسسات الدينية، فالغرض من السياسة العلمانية هو تنظيم الإنسانية من دون الله. وفي قاموس أكسفورد جملة تعريفات لمصطلح «علماني»، أبرزها: أن العلماني هو من «ينتمي للحياة الدنيا». وكانت الكلمة تعني: «غير مُعني بخدمة الدين» و«غير مكرس له» و«غير مقدّس». وفي مجال التعليم تشير الكلمة إلى الموضوعات غير الدينية، وصارت تعني مؤخراً استبعاد تدريس



• فيصل الحضرمي

مبادئ وقيم «المؤتلف الإنساني»

في مقاله المنشور بـ «مجلة التفاهم»، تحت عنوان «العدل والأخلاق في المؤتلف الإنساني»، يتطرق أستاذ الفكر السياسي بجامعة طنطا المصرية الدكتور ياسر قنصوة، إلى ما تمثله قيم العدل والمساواة والحرية، والمبادئ الأخلاقية عموماً، من ركائز أساسية للمؤتلف الإنساني الذي بات اليوم ضرورة ملحة لشعوب العالم؛ باعتباره الضمانة الوحيدة لجعلها ترتفع فوق ما يفرق بينها، لتلتقي جميعاً على أرضية مشتركة يسودها التفاهم والانسجام، وتتوثق فيها عرى الصداقة المنشودة.

وكما يذكر كاتب المقال في مطلعها، فإن غاية ما يصبو إليه «المؤتلف الإنساني» هو الوصول لتحقيق الأمن الإنساني، مُمثلاً في تحرير الإنسان من الخوف والحاجة. غير أن هذه الغاية يمكن عداها وسيلة في ذات الوقت؛ إذ لا يمكن للقيم والمبادئ الأخلاقية التي يدعو إليها المؤتلف الإنساني أن تتحقق على أرض الواقع إلا انطلاقاً من توافر الأمن الإنساني؛ فانعدام الأمن والانتقاص من كرامة الإنسان عائقان كبيران أمام التطلع إلى جعل هذا الإنسان متفهماً للإنسان المختلف عنه، وقادراً على التعايش السلمي معه في إطار الاحترام المتبادل.

أن ثمة اتفاقاً ضمناً بين البشر على الالتزام بمبادئ أخلاقية معينة تكون بمثابة معايير للتفاهم الإنساني، وبفضلها يتحقق الصالح العام. ومن شأن هذا الاتفاق غير المعلن أن يتيح للأفراد الوعي بالكرامة الإنسانية، واحترام حقوقهم المتمثلة في الحريات المدنية المختلفة؛ كحرية الرأي، وحرية العقيدة، وحرية التجمع، وحرية الامتلاك... وغيرها. ويعول المؤتلف الإنساني في هذا الشأن على أهمية الذكاء العملي وفق منظور أرسطو؛ إذ يستطيع الشخص المتمسك بالذكاء العملي تحقيق «أفضل ما يكون صالحاً من خير قابل للتحقق بالفعل».

وفي استعراض سريع لأهم المقولات الفلسفية حول الأخلاق، يشير الكاتب إلى اختلاف مذهب أرسطو عن مذهب أفلاطون الذي تأخذ المبادئ الأخلاقية عنده طابعاً عقلانياً محضاً، أي غير واقعي، نتيجة قيام نموذج الأخلاقي برمته على صورة المثال أو النموذج. من جهته، يبدو الفكر الأخلاقي في العصر الوسيط مصطبغاً بصبغة دينية؛ إذ اعتقد توما الأكويني أن الحياة الأخلاقية تمثل صورة الإنسان الخيرة كما خلقه الله، وأنها الوسيلة التي تتحقق بها الغاية القصوى المتمثلة في بلوغ الكمال. وفي طرح مماثل، يعرف الفارابي الأخلاق بأنها: «علم يفحص عن الغرض الذي لأجله كُن الإنسان، وهو الكمال، ثم يفحص عن جميع الأشياء التي بها يبلغ الإنسان ذلك الكمال». ويتشابه الفيلسوفان أيضاً من حيث ربطهما الصريح بين الأخلاق والسياسة؛ إذ عد كلاهما قيام الدولة هدفاً أخلاقياً. ويذهب كاتب المقال في نفس الاتجاه، مؤكداً أنه «لا يمكن تصور المؤتلف الإنساني من دون بعد أخلاقي/سياسي يحقق سعادة الفرد كما الجماعة».

تجاهل حقيقة أن الناس لا يولدون متساوين، وأنهم متفاوتون جسدياً وعقلياً ونفسياً. ومن هنا، تتجلى أهمية تحصين العدل شكلاً ومضموناً، ما دما نقر بأهمية حضوره في المؤتلف الإنساني. ويتأتى تحصين العدل شكلياً عبر الالتزام بمبدأ المعاملة على قدم المساواة؛ بحيث يتم التعامل مع الحالات المتشابهة على نحو متماثل. أما تحصين العدل من حيث المضمون، فيتحقق عبر ضمان اقتران العدل بالرحمة الإنسانية، وضمان انطلاق الحكم العادل من الوعي بالفروق بين البشر.

ولا يمكن التطرق إلى أهم المقولات الفلسفية المعاصرة حول العدل دون التوقف عند إسهامات الفيلسوف الأمريكي جون رولز الذي طرح نظرية خاصة بالعدل في توزيع الخيارات الإنسانية الأساسية على أفراد المجتمع، وهي النظرية المعروفة باسم «نظرية العدل التوزيعي». تقوم نظرية العدل التوزيعي على مبدأي الحرية والاختلاف. إذ يُقرر المبدأ الأول أن لكل شخص حقاً في الحرية مساوياً لحقوق الآخرين، في حين يقرر المبدأ الثاني أن الاختلاف في توزيع المنافع ينبغي أن يصب في مصلحة الأقل استفادة؛ باعتباره أكثر استحقاقاً لها من غيره. غير أن الفيلسوف النمساوي فريدريك هايك يعترض على مبدأ الاستحقاق الذي يشكل لب نظرية العدل التوزيعي عند جون رولز؛ إذ يرى أنه يشكل خطراً على الحرية الفردية التي تعد اللبنة الأساس في نظام السوق الحر، ويطرح عوضاً عنه فكرة الجدارة، أو «الاستحقاق الموضوعي»، محيلاً أمر العدل إلى السوق، بحيث يتحصل البعض على عوائد أكبر مما يتحصل عليه الآخرون، وذلك بحسب معايير السوق. ويخصص الكاتب جزء المقال الثاني للتحدث عن الفضائل والمبادئ الأخلاقية التي تشكل المؤتلف الإنساني. ويرى

ويُفرد الكاتب الصفحات الأولى من مقاله لمفهوم العدل، كونه «أسمى الغايات الأخلاقية عند الإنسان». وبدايةً، فإن للعدل معاني لغوية متعددة، فهو الإنصاف، بإعطاء المرء ما له وأخذ ما عليه، وهو مساواة الشيء بالشيء، وهو الموازنة بين شيئين، وهو أيضاً الحكم بطريقة عادلة. وباعتباره مصطلحاً، فإن «العدل» صفة يرادفها الاسم «عدالة»، ويُقصد بالعدل المضبوط والصواب، والعادل من يرعى حقوق غيره، غير خاضع لميوله وأهوائه، وإن حكم لم يظلم ولم يجر. ويشير الكاتب إلى وجود وجهين اثنين للعدل؛ هما: «الشكل» و«الجوهر»، فليس العدل محض وسيلة وأمرًا إجرائياً (شكلاً)، بل هو أيضاً جوهر ومضمون ينبغي نشدانه.. هكذا يكون هناك نوعان رئيسان للعدل، هما: العدل الإجرائي، والعدل الاجتماعي أو الجوهرية.

ويستعرض الكاتب بعد ذلك أهم المقولات الفلسفية حول ماهية العدل، منذ العصر اليوناني وحتى اليوم. فقد نضى أفلاطون في محاوره ثراسيماخوس أن يكون العدل هو «مصلحة الأقوى» كما يزعم الأخير، مقررًا أن العدالة هي «احترام التسلسل الاجتماعي والوطني»، وأن يقوم كل واحد في المدينة (الدولة)، ومن أجلها، بوظيفته المتفقة مع مؤهلاته. فليست العدالة عند أفلاطون إلا «بقاء كل واحد في مكانه»، أما الظلم فيقع حين يُنتهك التسلسل والتخصص. وبحسب الكاتب، يتشابه هذا التصور مع الفكرة الإقطاعية عن الطبقات الثلاث للمجتمع القروسي، والمتمثلة في طبقات الكهنة والفرسان والمزارعين، وهو تصور قائم على فكرة أرسطراطية لا يمكن أن تتلاءم مع أنماط الفكر الحديث. لكن أيًا ما كان موقفنا من رأي أفلاطون حول العدل، فإنه لا يمكننا