



أما قبل...

د. هلال الحجري

من الأعمال التي أُلِّفَتْ في سنِّ مُبكرة لصاحبها رواية بعنوان «في غابات الليل، للكاتبة الأمريكية أميليا أتواتر رودس - من مواليد ١٦ أبريل ١٩٨٤م - حيث أُلِّفَتْها وهي في الثالثة عشرة من عمرها.

وأميليا رودس كاتبة شابة مُتخصِّصة في كتابة الأدب الخيالي للناشئة، وتعمل حالياً مُعلِّمة للأدب والفنون في مدرسة «ليرنينج بريب» في ولاية ماساشوستس بأمريكا. أميليا غزيرة الإنتاج؛ فرغم صغر سنّها أصدرت حتى الآن أكثر من عشرين عملاً أدبياً، مُعظمها في الرواية. لها مدونة إلكترونية، تصف فيها معظم رواياتها، وتناقش مع مُتابعيها مختلف القضايا النقدية المثارة حول تجربتها.

تذكر أميليا أنّها بدأت كتابة روايتها الأولى في المرحلة الإعدادية من الدراسة، في مايو ١٩٩٧، عندما كلفها مدرس اللغة الإنجليزية بواجب منزلي، وقد اختارت صديقتها جيسكا قصيدة ويليام بليك «النمر» لتعملَ معها، وقد اشتقت من القصيدة العنوان النهائي للرواية «في غابات الليل»؛ إذ كانت قد عنونتها مسبقاً بـ«النبيد الأبيض». أنهت المُسوّدة الأولى للرواية في أغسطس من ذلك العام، وخلال عملية الكتابة عانت أميليا من مشكلة إلكترونية؛ حيث حطمت فيروس حاسوبها الخاص، لكنها تمكّنت خلال أربعة أشهر من مراجعة الرواية قبل تقديم المخطوطة في ٣١ ديسمبر من العام نفسه إلى الناشر. وفي منتصف فبراير ١٩٩٨، التقّت بوكيها توم هارت، وكان يواصل الاتصال بها ليُعلن أنّ راندوم هاوس قد قبلت مخطوطتها للنشر، وستظهر في عيد ميلادها الرابع عشر. ومع ذلك، لم يتم نشر الرواية حتى ١١ مايو ١٩٩٩ بعد عامين من بدء العمل على المخطوطة، وقد أُكِّد هارت أنّ الرواية حققت له «أسرع عملية بيع».

تدور أحداث الرواية، كما تلخصها المؤلفة في مُدوّنتها، حول راشيل ويتيري التي ولدت عام ١٦٨٤، وكانت تعيش مع والدها، وأختها من الأب لينيت، وشقيقها التوأم ألكسندر. يعيش ألكسندر مرعوباً؛ مُعتقداً أنه من الشياطين لأنه قادر على سماع أفكار الناس ويتسبب في حدوث الأشياء، بما في ذلك التلاعب بالنار؛ مما جعله يحرق لينيت عن غير قصد. وبادراكها لقوة أخيها التوأم وكراهيته لها، تحاول راشيل بذل قصارى جهدها لتهدئته. وفي أحد الأيام، يظهر شخص مجهول في منزلهم، عرف فيما بعد باسم أوبري، ويمنح راشيل وردة سوداء سحبت دمها بوخز إصبعها. في تلك الليلة، سمعت راشيل زحف أخيها التوأم إلى غرفتها وتتبعته لتجده يواجه اثنين من مصاصي الدماء، وهما أذر وأوبري، اللذين حضرا لتحويل راشيل ضد إرادتها إلى مصاصة دماء. في محاولة لوقف أذر من الإضرار بأخيها تواجهها راشيل، ولكن أوبري يُمسك شقيقها ويجره مُظهرًا له سكينًا. تحاول راشيل أن تلاحقهما لكن أذر يُمسكها بدلا من ذلك، ويبدأ تحويلها إلى مصاصة دماء.

تتصاعد الأحداث لاحقاً بشكل درامي لا يتسع له المقام هنا، ولكن تجدر الإشارة إلى أنّ هذه الكاتبة الشابة استحوذت بمُخيلتها الواسعة على إعجاب النقاد، الذين أثنوا على روايتها الأولى، واعتبروها «عملاً بأذخا في الخيال والابتكار».

◀ من الخلافة إلى ما يشبه الملك: تحولات الخطاب في الأزمنة الإسلامية الوسيطة

◀ إشكاليات الثقافة العربية وتحديات الحداثة

◀ تحرير الإعلام المسييس وإعادة هيكلته

◀ الفهم والذات في فكر إدغار موران

◀ الحروب الدينية الأوروبية.. قراءة أخرى!

◀ المدرسة الظاهرية وتأسيسها

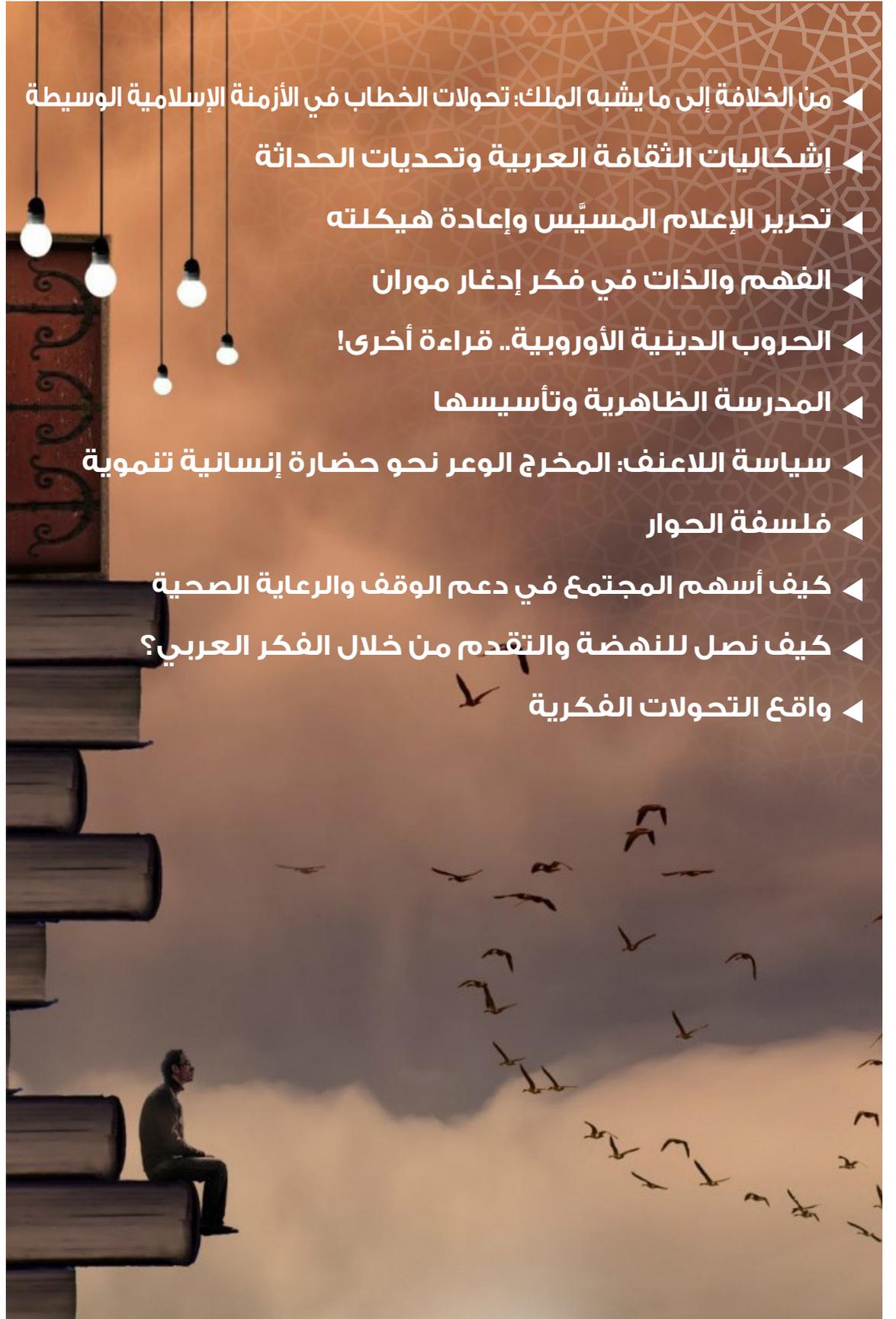
◀ سياسة اللاعنف: المخرج الوعر نحو حضارة إنسانية تنموية

◀ فلسفة الحوار

◀ كيف أسهم المجتمع في دعم الوقف والرعاية الصحية

◀ كيف نصل للنهضة والتقدم من خلال الفكر العربي؟

◀ واقع التحولات الفكرية





فاطمة ناصر

من الخلافة إلى ما يشبه الملك: تحولات الخطاب في الأزمنة الإسلامية الوسيطة

يتناول عز الدين العلام أستاذ العلوم السياسية بجامعة الحسن الثاني، في مقاله المنشور بمجلة «التفاهم»، والذي حمل عنوان «دراسة في خطاب الأدبيات السياسية الإسلامية الوسيطة»، موضوعاً في غاية الأهمية؛ ألا وهو: الخطاب السياسي في الأزمنة الإسلامية الوسيطة، وهي الفترة التي تحولت فيها الخلافة إلى شكل من أشكال الملك المتوارث. وكيف أن هذا الوضع الجديد على المسلمين جعل المشتغلين على الخطاب السياسي يتأثرون، ويستقون الكثير من خطاب الممالك العريقة من فرس وعجم. ويقول الكاتب: إن الثقافة السياسية الفلسفية والثقافة السياسية الشرعية المتمثلة فيما يسمى «كتب الأحكام السلطانية»، قد تأثرت بثلاث مرجعيات أساسية؛ هي: السياسة الفارسية/السياسة الساسانية، والحكم اليونانية الهلنستية، والتجربة العربية الإسلامية.

والشرع في تراثنا الإسلامي وحاضره يبدو أن بقاء كل منهما مرهون بالآخر. فكما قال عبدالله العروي في مفهوم الدولة «السلطان يخدم الشريعة ظاهراً؛ لأنها تخدمه باطناً»، أو كما قال أحد الشعراء: «الملك بالدين يبقى... والدين بالملك يقوى».

ورغم هذا التقارب بين السلطان والشرع، يرى كاتب المقال أنه لا يوجد خلط بين المجال السياسي والمجال الديني التشريعي. فأبرز كتاب الأدب السلطاني كالموردي وابن الحداد فصلوا في كتاباتهم بين أمرين: سياسية الدين وسياسة الدنيا. فسياسة الدين تتعلق بقضاء الفرائض وتطبيق الشريعة من بيوع وأنكحة وطلاق وإيجارات وغيرها. أما سياسة الدنيا، فهي المعنية بشؤون إعمار الأرض كتدبير الحروب وأمن السبل وحفظ الأموال. ويقول الكاتب إن الكتاب الفقهاء أعطوا أولوية للمجال السياسي؛ لأنه يتعلق بالمصلحة العامة. أما خرق الشريعة الدنيوية ضرره محصور على المذنب أو في محيطه الضيق، على عكس خرق أدب السياسة الذي فيه تخريب لعمارة الأرض وفيه ضرر عام.

الأديب السلطاني والخطط الدينية والدنيوية
يلاحظ أن مؤلف الأدب السلطاني رغم صياغته للخطط الدينية والدنيوية يتشدد في الخطط الدنيوية، ويتساهل في الخطط الدينية؛ مثال ذلك: التشدد الكبير في وصف تولية أصحاب الوظائف الدنيوية، وفي المقابل التساهل في أمر تفصيل تولية وظائف الشؤون الدينية ليصبح أمر تعيينهم بيد أهل المنطقة نفسها. غير أن هذا التفضيل الضمني لا يلغي أبداً مقام المفتي، فهو يحول السلطان إلى طالب لها. كما أن دور السلطان فيها - كما يقول الكاتب - «كدور شرطي المرور، يضمن السير دون اضطرابات. ولا يرى الكاتب وجود تعارض بين الدين والسياسة؛ حيث إن شؤون كل منهما تسير دون إعاقة من الأخرى. فالحياة السياسية السلطانية قائمة وكذلك حياة الفقهاء والأئمة.

وشرع بحصر الناس ابتداءً بمنزلهم، وبدأ ببني هاشم. ومن هذا المثال البسيط نلاحظ أمرين: اقتباس فكرة الدواوين الفارسية، والأمر الثاني: تقسيم الناس بنظام طبقات ليس فارسياً (كما أراه) وإنما عربي إسلامي؛ قام عمر - رضي الله عنه - بصياغته بنفسه ابتداءً بدرجة القرابة من النبي - صلى عليه وسلم - وأسبقيتهم في الجهاد والإسلام، بل إنه أعطى بعضهم أكثر من غيرهم على أساس محبة النبي له؛ مثل فرضه لعمر بن أبي سلمة 4 آلاف درهم. ونرى أن كلا من أبي بكر وعمر اختلفا في هذا، رغم أن كلا منهما استند إلى فهمه للإسلام؛ فأبو بكر رأى أن الناس سواسية كأسنان المشط، وعمر رأى غير ذلك، واعتمد النسب ودرجة القرب من النبي في تقسيم العطايا.

ولا يمكن أن ننكر أن كتاب الآداب السلطانية اقتبسوا من الثقافة الفارسية واليونانية، لكنهم أيضاً تلمحوا بالترات الإسلامية لتكون أكثر تجانساً مع واقعهم، وهذه حال الأمم في كل زمان ومكان؛ فلا يُعقل إنكار هذا التبادل بينها. ونلاحظ أن الأحكام السلطانية زاخرة بالاستشهادات القرآنية في مقابل المقولات الفارسية والحكم اليونانية الهلنستية، دون تفاضل بين ما قاله الله ورسوله، وما قاله حكيم أو ملك فارسي. ومن الأمثلة على ذلك: نرى ابن أبي الربيع في كتابه «سلوك الممالك في تدبير الممالك» يستقي من التراث اليوناني، بينما ابن المقفع والموردي يؤسسان ما كتباه على التراث الفارسي. أما ابن الحداد وأبو بكر الطرطوشي، فيعتمدان على الموروث الإسلامي العربي؛ فابن الحداد يبيّن تصورات على مكارم الأخلاق العربية وقيم المروءة، بينما الطرطوشي يركز على مكارم الأخلاق الإسلامية.

العلاقة الطردية بين الشرع والسلطان
يتضح أنه كلما زادت مظاهر الملك والسلطان في الخلافة الإسلامية، زادت هيمنة الشرع وعلا صوته. فيقول الكاتب إن العلاقة لا يمكن إنكارها؛ حيث نجد أن غالبية من كتبوا عن السلطان هم الفقهاء، وهم أنفسهم من يفتون في النهار بما أمرت به الشريعة. فالسلطان

مظاهر التأثير بالقيم الفارسية واليونانية

لقد تحول الحكم الإسلامي من الخلافة إلى نظام أشبه بالملك المتوارث خلال فترة ليست بالطويلة بعد وفاة النبي - عليه السلام - وكان لهذا التحول أثر كبير على الخطاب الديني-السياسي، فكما نعلم ليس التحول إلى نظام موروث بالأمر الهين على المسلمين الذين ترسخت فكرة أن أمرهم شوري بينهم؛ فنجد من الفقهاء من يُصر على أن السلطان والإسلام لا يجتمعان، ومنهم من قبل اجتماع المفهومين حد الشطط والإسفاف. فهل هناك تناقض حقاً بينهما؟ يُصر بعض المفكرين الإسلاميين كأستاذ رضوان السيد على وجود تناقض أصيل بين الكتابات السلطانية وبين الإسلام.. على سبيل المثال: يرى أن مبدأ «انتهاز الفرص» لا يتلاءم والفكر السياسي الإسلامي، ويرى كذلك أن فكرة الطبقات الاجتماعية الفارسية تصطدم في كثير من الأحيان بالمضامين الإسلامية، ويخالف مبادئ أساسية - كمبدأ أن الناس سواسية كأسنان المشط - غير أن أغلب الباحثين لم يجدوا هذا التناقض؛ بدليل أن النص السياسي السلطاني لم يتغير حتى حين كان يستقى من الموروث الإسلامي العربي، كما فعل مثلاً ابن الحداد في كتابه «الجواهر النفيس في سياسة الرئيس»، الذي يعتمد على أخلاق المروءة العربية في صياغة خطابه. ونجد أن كل فقهاء الآداب السلطانية مهما اختلف موردتهم الذي يستقون منه - التراث الفارسي، اليوناني الهلنستي، أو الموروث الإسلامي العربي - فخطابهم متشابه لا تناقض فيه، ولا زعزعة لسلطوية السياسة. ومؤيدو هذا الرأي كثر؛ أبرزهم: الباحث إحسان عباس، والأستاذ عبدالمجيد الصغير، وكاتب المقال... وغيرهم كثر. ومن وجهة نظري المتواضعة، أراني أتفق معهم؛ ففي أثناء قراءتي لهذا المقال، تذكرت كيف أنشأ الخليفة عمر بن الخطاب «ديوان العطاء»؛ حيث خالف به ما كان أبو بكر الصديق يقوم به؛ مثل: تقسيم الأموال على الناس بالتساوي لا فرق ولا تمييز بينهم، بينما اختلف عمر بن الخطاب عنه، وقيل إنه قال: لا أجعل من قاتل رسول الله كمن قاتل معه،



وليد العبري

إشكاليات الثقافة العربية وتحديات الحداثة..

نموذج جاك بيرك

يُعطى نتاج جاك بيرك -المليء بالتجارب المحلية- المجال العربي، ويتبلور عبر الحوار الثابت الذي يقترحه بين الماضي وعظمته من ناحية، وبين الوقت الراهن من ناحية أخرى، وهذا ما أثاره الشاعر الفرنسي أندريه ميكيل في مقاله المنشور بمجلة «التفاهم»، والذي ترجمه أحمد عثمان.. وسنلخص المقال على النحو الآتي: قادت مواجهة مع التاريخ جاك بيرك ليس فقط إلى فحص النصوص الأرشيفية، وإنما إلى قراءة وترجمة كتب الأدب العربي الكبرى عاملا على فك شفراتها: قصائد الشعر الجاهلي أو مختارات -طبعت بعد وفاته- من كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني.

وفي الوقت نفسه، انهارت حقائق ناطقة أخرى، مُنذ بدأ العرب ينتقدون الإفراط في «اللفظية»، أخذوا على قيمهم الجماعية العتيقة والبطيريركية توافقها مع الرجعية، وأخذوا على إرثهم الجمالي نزعته الشكلانية وبراعته التصويرية. اليوم، رأينا محاولة شعراء وناشري العربية في إثراء المضمون، دون التعرض لتقريب الفقر. للأسف، كل شيء معتم عند التوضيح.

هذا العالم لا يرغب في تحويل تظاهراته إلى تقييم بسيط لما هو ذاتي؛ إنه يريد حركة تاريخية، وبذا أخذ يضع نهاية، أو اتجه فعلا صوب إنهاء الرؤية الأرسطية في العالم.

وافق العربي على التخلي عن كونه أميرا شريطة أن يصبح مواطنا صالحا في الزمن القادم، وذاك لن يتأتى دون تمزقات وتفردات. هذا الإنسان المتحدر من وطن قديم؛ حيث يرتجف لسائه من ضخامة صوت النبي إبراهيم -عليه السلام- يمضي يوم عمله أزرق اللون؛ أي يمضي يومه مرتديا «العفريتة» يتعارك مع الآخر، ولكن مع ذاته أيضا، إذ يتبدى أن حماية هويته مرتبطة بهاتين المعركتين. وبكل غرابة، ينتظم في مسيرة العالم باحثا عن التميز والتفرد. نستطيع التساؤل: هل يصعب التعارض المطلق والتوافق المطلق مع أي مسيرة؟ فالشرق -الذي أثبت وجوده بالنظر إلى الحضارة الصناعية- ظل ميتافيزيقيا صلبا. هذا الوضع استحالة تاريخية، دون شك؛ ولكنه صدق متعال، مليء بالعبر.

تستطيع الثقافة العربية أن تتميز بواسطة الانتشار والضم، وهما مظهران يتكشfan، يترابطان حيناً وينفصلان حيناً آخر، وأدأهما يمتد إلى وحدة أسست بمساعدة الغير ووحدة أخرى أسسناها بأنفسنا في آن واحد. غير أننا نستكمل أو نمحو هذه النظرة البنائية بواسطة نظرة تاريخية متماسكة؛ إذ إن التاريخ الحقيقي يرتدي «لحم» الأسطر والأعداد. قلب الإنسان يخفق بين ضلوعه، قلب وإرادة الإنسان؛ لأن هذا العالم يريد ويريد نفسه. ومن ثم، أصل إلى رؤياي الأولى، أجد في واقعة محللة تأكيداً جديداً لأهمية العلامات. هذه علامات مميزة حيناً ومتفرقة حيناً آخر، تصور الضم حيناً والأصل حيناً آخر، الوفاق حيناً والشقاق حيناً آخر.. وذاك يوضح لماذا عانت هذه الثقافة أزمة دلالية ضخمة، وبكل دقة: أزمة تبليغ!!

التظاهرات الثقافية -المرور من الجمال إلى دلالته. آنذاك يروم التفسير -من خلال الثقافة والمرجعية العربية في العالم المعاصر- إلى التوصل للعلم والإيجابي؛ أي إلى الثاقب والنوعي المطلق، وربما التوصل -عبر إشارات متواضعة- إلى نغمة بيت شعري، تغير الإيقاع والصوت والرائحة. ربما كانت رائحة السمس المألوفة، التي نشمها في أي ركن من أركان الشارع، كما في الحكاية الخرافية، تمكننا من فتح باب المغارة واكتشاف الكنوز.

أود القول: إن الفهم/ الإدراك الحيلي لهذا الجمهور لم يمس إدراكه السليم بعد، ولا نعرف لما هو سليم؛ ربما من الحضارة الصناعية التي استدعاها كثيرا. تحطمت الكوزموبوليتانية قليلا في أرجاء العالم، على كل الأصعدة، ولكن دون أن تستبدلها بحماية أخرى. هذا يدل على أن هذه القصيدة العربية المستقاة من العصور القديمة -ذات الروح الأرمينية- قصيدة راقية. في القرية تسود توليفة معينة من مختلف القوى المتنافسة، تلك جغرافية جبلية خالصة، صادقة؛ لكنها ترحب بالتجارب القادمة من بعيد، وهذه التجارب الجريئة تطرح أحيانا صراعات مع أشكال الوعي والمجتمعات. هذه الصراعات مؤلمة أحيانا، ودموية أحيانا أخرى، صراعات غير مفهومة لدى المواطنين أنفسهم؛ بيد أنني لا أريد رؤية نقيض الثراء العظيم.

وبالتماثل مع الانطلاقة الروحية واللغوية، تنمو انطلاقة سياسية، اقتصادية واجتماعية. توصلنا اليوم إلى أبحاث جديدة، وأيضا توصل الروح والأسلوب. وإذا -رغم نزعة المقاومة الدوغمانية- كان أغلب العرب ارتبط بها بغية تغيير عام، فقد طرأت تفاوتات جديدة؛ فبعضهم يرغب في تدفق الإبداع ضمن نماذج «محترمة» تابعة للعصر الذهبي، وآخرون يحررونها من كافة النماذج السابقة، وآخرون يرفضون نقاشات اللغات والأشكال ويرغبون في غلبة الجمالية.

نبدأ بعرض المعركة: ليست معركة الحداثة ضد الماضوية ولا معركة الطلائعية ضد الكلاسيكية ولا معركة التاريخية ضد الأسلوبية، وإنما معركة الاستجواب ضد التواصل، ومعركة الإفراط في النقد ضد الواقعية. مما سبق، أتضح أن عدداً من التوترات أثارها الحيرة حول الشخصية العربية، إلا أنها مطابقة تماما للحيرة المماثلة في بقية أنحاء العالم.

إن هذا الرجل كان مُعلماً، استطاع أن يكون جمعا من الباحثين الشرقيين والغربيين، وأن يحمل لواء الحوار في العديد من البلاد؛ سواء العربية أو غيرها، مناديا دوما بحقوق وواجبات شركاء البحر المتوسط، ومشاركا في الأنشطة السياسية، بمقالاته وندواته، والمؤتمرات التي نظمها. وإذا عرفنا بسهولة أعداء الثقافة، فإننا نرتبك حين نريد أن نعرف أصدقاءها. وإذا تعلق الأمر بتعريف الثقافة، يتزايد الارتباك أيضا، وفي هذا الشأن يعطي عالم الإبتولوجي لهذا المصطلح تعريفا واسعا؛ إذ يراها عبارة عن تبادل ميكانيكي بين الطبيعة والمجتمع. يتبدى هذا التبادل في النتائج والتطبيقات. يستدعي خاصيتها، بعد أن بلغ ذروة القيم، والقيمة الجمالية من بينها، وانتهى إلى تأسيس الوعي والفن.

ويُصبح أي تعريف خاطئا بوسط شطط النسبية. ودون شك، يستعيد غالبية الممارسات والمواقف، غير أنه لا يختص بالنتائج عامة، وأيضا بالروائع؛ حيث يلقي الضوء على الآفاق القريبة، وقد انتهى إلى المطلق. ومع ذلك نعرف ما يمكن التحصل عليه لأجل روح الفنان. هذه الثقافة تقاوم التقاليد الألفية، تقاليد قصائد المناسبات والحفلات الجماهيرية. نستطيع القول: إن الهجوم عليها نجح؛ بل وتخلص من كافة آثار «الأدب الرفيع» رغم أنه يحض على توتر جدير بالشأن. وبما أن الهجوم الذي صحب معه أشكالا هجومية أخرى -جمعت بين رفض التراكيب القديمة والتبعية- يقود ليس إلى هجر الشخصية وإنما إلى إصلاحها.

ويتمثل مشكل العربي الأساسي في الاندماج مع الشعوب خلال مسيرة الاستقلال، والاتحاد معها والتوجه نحو نهضتها في آن واحد، وعلى قدم المساواة مع العودة للأصالة. لكن كيف نربط بين التواصل والقطعية، بين التبادلات والإصلاح؟ إذا كان خطاب التقنية يتواجد بسهولة بين شعوب الاتصالات الواحدة، تتأتى الصعوبة من الذوق الأدبي أيضا، وبالأحرى من أذواق فنية أخرى، كما الذوق الموسيقي على سبيل المثال، وكذا من الطرق الخفية التي تتسلل دوما إلى أعماق الإنسان. ها نحن أولاء عبر هذه الفكرة -فكرة اختلاف المستوى- نرجع إلى درجات تدليلها، التي تدرج من الخارج ومن الداخل على حد سواء، حتى إن العربي في الماضي كان يمدح المرأة أنها ذات «جمال ودلال» وأيضا نستطيع -خلال



منال المعمرية

تحرير الإعلام المسيّس وإعادة هيكلته

إن ما جرى في أوروبا من فصل للدين عن السياسة، كان بسبب تعددية الطوائف والأعراف البشرية التي تعيش فيها، وبسبب الاقتتال الذي كان يحصل فيما بين هذه الجماعات انطلاقاً من التعصب الديني أو الطائفي أو المذهبي. وفي سبيل الحفاظ على المجتمعات، قامت هذه الدول بفصل الدين عن السياسة، ونتيجة لذلك ظهرت مصطلحات كثيرة من قبيل: حرية الأديان، وحرية الرأي والتعبير، وحرية الفكر... وغيرها، واعتبر هذا بمثابة انتصار على التعصب الديني الذي كاد أن يقضي على مجتمعات بأكملها. وفي دراسة نُشرت في مجلة «التفاهم»، تحت عنوان «السياسة والإعلام وأثرهما في الترويج لصراعات الأديان»، يقدم الباحث أحمد إبراهيم أحمد رؤية إنشروبلوجية لواقع الإعلام في الوطن العربي، ودوره الرئيسي في تأجيج التعصب والصراع الديني، وذلك من خلال عدد من المباحث المتنوعة.

المعلومات، وإلزام المؤسسات الدينية حدود سلطاتها وعدم السماح لها بممارسة الرقابة على النشاط السياسي والفكري والأدبي والفني، وإصلاح التشريعات العربية خاصة تلك التي تتعارض مع حريات الرأي والتعبير وتداول المعلومات والحق في المعرفة والعمل من أجل إنهاء سيطرة الدولة على جميع وسائل الإعلام.

أما بالنسبة للمبادرات العربية شبه الرسمية، فتبرز مبادرة الإسكندرية التي انطلقت عبر مؤتمر قضايا الإصلاح العربي، تحت رعاية الحكومة المصرية، وقد أكدت وثيقة الإسكندرية الصادرة عن هذا المؤتمر أن الديمقراطية الحقيقية تقتضي كفاءة حريات التعبير بجميع صورها، وفي مقدمتها حرية الصحافة ووسائل الإعلام السمعي والبصري والإلكتروني، وطالبت بتحرير الصحافة ووسائل الإعلام عموماً من التأثيرات والهيمنة الحكومية وتطوير القوانين المنظمة لإصدار الصحف وإنشاء محطات البث الإذاعي والتلفزيوني بما يضمن الاستقلال في الملكية والإدارة، والشفافية في التمويل، وتحقيق قدرة الإعلاميين على تنظيم شؤون المهنة وممارستها دون تدخل السلطة.

ويُمكن القول أيضاً إن الدعوات الأوروبية والأمريكية للدفع باتجاه جعل العالم العربي ديمقراطياً، قد تم الدمج بينها فيما عُرف بمشروع الشرق الأوسط الكبير الذي طرحته الولايات المتحدة الأمريكية للنقاش مع مجموعة الدول الصناعية الثماني، وقد أكد المشروع على ضرورة حفض الحكومات باتجاه السماح لوسائل الإعلام بأن تعمل بحرية ودون مضايقة، كما تبنى المشروع تقديم الدعم للمنظمات غير الحكومية لتعمل على تقييم دوري للجهود المبذولة في مجال تحرير وسائل الإعلام، وتعزيز إعادة هيكلة قطاع الإعلام السمعي والمرئي بصورة تضمن استقلالية وسائل البث الإعلامي وتنوعها، بما يُتيح لها أن تعكس دون قيود تنوع الأفكار والآراء، وتلبي مختلف احتياجات وميول الجمهور، وتستجيب لحق المواطنين في المعرفة، بعيداً عن التدخلات السياسية والأيدولوجية الدينية التي تخدم طرفاً معيناً على حساب طرف آخر.

إن إصلاح وتحرير قطاع الإعلام العام من سيطرة الدولة، مطلب أصيل إذا ما أُريد حدوث أي تطور للإعلام في العراق، الذي كشف عن استمرار تسييس واستغلال هذا الإعلام من جانب الحكومة والحزب الحاكم، والتعامل معه كساحة لتضليل الرأي العام وأداة لتصفية الحسابات مع الخصوم السياسيين، في حين كان فيه الإعلام الخاص الصاعد في العراق هو الفائز الحقيقي، فقد لعبت الصحافة الخاصة الجديدة دوراً مهماً في تغطيات متنوعة، والتصدي النقدي للقضايا العامة، كما أن القنوات الفضائية الخاصة تميزت بموادها الحيوية والتعددية في الرؤى والتناول.

وفي العالم العربي الذي تعاني أكثر الأنظمة السياسية فيه، بصفة عامة ومزمنة، من الافتقار إلى الشرعية السياسية، أو ضعف تلك الشرعية بفعل الإخفاقات المتتالية لمشاريع التحديث وبرامج التنمية، والعجز عن مواجهة الضغوط الخارجية، كان -ولا يزال- احتكار السلطة السياسية لوسائل الإعلام وفرض هيمنتها الكاملة على الوسائط الإعلامية المختلفة، أداة رئيسية في الترويج للسياسات الرسمية ومهاجمة الخصوم السياسيين وتشويه صورتهم، وتعبئة وتوجيه الرأي العام وحشده في خدمة أهداف القابضين على السلطة في هذا البلد أو ذاك.

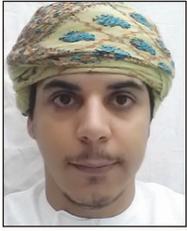
وفي هذه الدراسة، يهدف الكاتب إلى الوقوف على وضعية الإعلام المرئي والسموع، والنظر في فرص إعادة هيكلة هذا القطاع باتجاه تعزيز حرية البث وتفكيك احتكار الدولة لهذا المجال واستغلاله في إثارة النزعات الطائفية والفئوية والعشائرية التي من شأنها أن تفتك بالمجتمع وتدمره بشكل كامل.

مبادرات في سبيل تحرير الإعلام من سلطة الدولة :
وعلى صعيد المبادرات، تبرز وثيقة «الاستقلال الثاني» الصادرة عن المنتدى المدني الأول، الموازي للقمة العربية الرابعة المنعقدة بتونس، وشارك فيه ممثلو ٥٢ منظمة في ثلاث عشرة دولة عربية. حملت هذه الوثيقة مطالب لرفع الرقابة عن جميع وسائل الإعلام المقروء والسموع والمرئي، وإطلاق حرية إصدار الصحف وتملك وسائل الإعلام وتداول ونشر

ويصف جان جاك روسو الإنسان بـ«المفتسر الطيب» الذي صار عنيفاً بالتدريج بسبب تأثير المجتمع المجالي لمقاصد الأديان السماوية وغاياتها السامية، والذي يخلق الاختلافات العقدية التي تصبح أرضية للأحقاد والعداوات والحروب التي تغلف خطأً أو تواطؤاً بوشاح من قدسية الدين، ويسمونها تجنياً «الحروب الدينية» كالحرب التي تدور رحاها اليوم بين إسرائيل والعرب والتي -لا شك- ترجع أسبابها الحقيقية للنزاعات السياسية أكثر مما تعود للخلافات العقائدية بين اليهودية والإسلام. أو تلك الحروب الأصولية الفظيعة التي عرفتها أوروبا الغربية في القرون السابقة، والتي دامت لعدة قرون بين أتباع الأديان والمذاهب المسيحية المختلفة من كاثوليكية وبروتستانتية وأرثوذكسية، والتي انتقلت إلى عصرنا هذا على يد نفس الأصولية المسيحية التي ولدت في الولايات المتحدة، وظلت تتعرض فيها حتى أوصلت أحد رجالها الأكثر تشدداً إلى سدة السلطة وهو جورج بوش، الذي سعى إلى تنفيذ أكثر أطروحات الإنجيليين تعصباً باحتلال العراق وأفغانستان؛ تعبيداً للطريق أمام الحرب الأخيرة التي تشهد عودة المسيح، كما يعتقدون!

فالواقع أن أسباب هذه الصراعات والحروب هي أطماع بشرية وسياسية واجتماعية واقتصادية، صنعها السياسيون باسم الثورة والأيدولوجيا والمذهب والولاء المطلق، وألبسوها لباس الدين ليعتاشوا عليها وليكسبوا باسمها ود ضعاف النفوس والعقول التي تستجيب إلى حد اعتقادها بأن التضحية في سبيل ذلك إنما هي أمرٌ جليل.

وفي عالمنا العربي، والعراق بصفة خاصة -إذ يتناولها الكاتب كنموذج في دراسته- الذي تتقاذفه اليوم الأمواج العاتية من الطائفية والمذهبية، الناتجة عن التدخلات والأطماع الخارجية بشكل أساسي، فإن ثمة فكرياً ووعياً زائفاً، يسعى لنشره الإعلام المسيّس بشتى وسائله، وكيف لا يكون الإعلام مسيئاً والدولة تمثل اليد العليا فيه؟! «أعطني إعلامياً بلا ضمير، أعطك شعباً بلا وعي» (المقولة لجوزيف جوبلز، وزير الإعلام الألماني الذي كان وزير إعلام هتلر)



أمجد سعيد

الفهم والذات في فكر إدغار موران

يُسطر المفكر الفرنسي الكبير إدغار موران في مقال معنون بـ «تعليم التفاهم عند إدغار موران» للباحث التونسي محمد بالراشد - والمنشور بمجلة «التفاهم»- هذه الكلمات لتكوّن المدخل لفهم المنظور الفكري للتربية والتعليم عند إدغار موران؛ فيقول: «إن الفهم هو وسيلة وغاية التواصل الإنساني في الوقت نفسه؛ فلا يمكن أن يكون هناك تقدم في مجال العلاقات بين الأفراد والأمم والثقافات دون فهم متبادل. ولفهم الأهمية الحيوية للفهم، يجب إصلاح العقليات، الشيء الذي يستلزم بطريقة متناظرة إصلاح التربية». ويذكر موران في كتابه الشهير «المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل»، سبع معارف تتمحور حول أبجديات التربية والتعليم والإصلاح؛ منها: أنواع العمى المعرفي؛ والخطأ والوهم، ومبادئ من أجل معرفة ملائمة، وتعليم الشرط الإنساني، وتعليم الهوية الأرضية، ومواجهة اللابيضات، وتعليم التفاهم والفهم، وأخيراً أخلاق الجنس البشري، ويعد موران تعليم التفاهم معرفة ضرورية لتربية المستقبل؛ بل هي عنده إحدى الضرورات السبع التي لا بد أن تستند إليها تربية المستقبل.

مُغايرة، تضخيم الذات والتمركز حولها ليس دليلاً على سوء الآخر وقبحه؛ بل هو دليل على عدم فهم الذات. فمن لم يستطع فهم ذاته كيف يستطيع أن يفهم عيوب الغير وزلاته؟ لقد فتكت نزعة التمركز حول الذات حتى بعالم المثقفين الكتاب منهم أو الأكاديميين، والذي من المفروض أن يكون عالماً يحقق تفاهماً أكثر، نجده بالمقابل أكثر فساداً بسبب تضخم الذات، والذي تزايد بسبب حاجة المثقف للتقديس والمجد.

... إن العوائق الداخلية لعدم الفهم مبنية بالأساس على تمثيل الذات لنفسها، ومستندة إلى حاجات خاصة قد تكون تلبيتها سبباً في إثارة عدم الفهم؛ وذلك شأن المثقفين بمختلف أصنافهم، والذين أفسدت عالمهم الحاجة الملحة للتقديس والتمجيد. لقد صاروا لا يختلفون في شيء عن السياسيين لا سيما في العالم النامي؛ وبالتالي تبدو الانتقادات التي كثيراً ما يوجهها المثقفون للسياسيين في غير محلها؛ بل إن الرأي العام لا يكون على استعداد لتفهمها اعتباراً لصورة الذات التي رسمها المثقفون لأنفسهم. إن انتشار الفهم والتفاهم بين الأفراد والأمم والثقافات يقتضي إصلاحاً في التربية؛ وذلك حتى تكون هذه الأخيرة سبيلاً للتفاهم والتقارب بين الناس، لا سبيلاً للفرقة والحروب بين البشر. ولكي تكون هذه التربية هادفة وواعية ومؤثرة، عليها أن تركز على معنى واضح للفهم، وأن تنطلق من تحديد دقيق لعوائق الفهم، ومن بعدها من الوقوف عند أخلاق الفهم ذاته.

تمنع اللاتفاهم أو اللافهم من أن يعرف تقدماً طبيعياً؛ فشبكة وسائل الاتصال الحديثة لم تعرف تقدماً في تاريخها مثل ما نعيشه اليوم، وسهلت بذلك التواصل والاتصال بين البشر في كل البقاع المختلفة مقلصة من البعد الزمكاني، فأسهمت من خلال ذلك في دعم تضامن البشر بعضهم ببعض، لا سيما في الكوارث المشتركة أو المماثلة، لكنها مع ذلك لم تستطع أن تمنع اللاتفاهم بين الناس. لقد ألفت هذه المفارقة تلك الحكمة القائلة: «كلما كنا أكثر قرباً أصبحنا أكثر فهماً».

ويُركز إدغار موران على شرح التمركز والتمحور حول الذات محاولاً إبراز خطورته، وهو الشيء الجلي للعيان حول ما أدت إليه نزعة التمركز حول الذات من حروب الدول والأمم ضمن نسيج واحد متماسك. «تؤدي نزعة التمركز حول الذات إلى الكذب على الذات؛ وبالتالي إلى خداعها، وهذا ناتج عن اللجوء إلى التبرير الذاتي، وإلى تزكية الذات والميل نحو جعل الغير مصدر الشر؛ سواء أكان هذا الغير عبارة عن غريب أم قريب»، وهناك بعض العوامل الداخلية العائقة للفهم تتصل برؤية الذات، فتضخيم الذات يجعلها تتعالى على الغير وتهمش الآخر وتصغر منه، ولن يتعدى في نظرها كونه مصدراً للشر. والأمر لا يخلو من خداع؛ لأنه في حالات عديدة يكون ذلك ناجماً عن عدم فهمنا لذواتنا، وعدم فهم الذات هو أحد الأسباب الرئيسية لعدم فهم الغير. فنحن نخبئ عن ذواتنا عيوبنا ونقاط ضعفنا، الشيء الذي يجعلنا غير متسامحين مع عيوب الآخر ونقاط ضعفه الجلية. وبلغه

لقد عدا تعليم التفاهم بين البشر تحدياً تربوياً. ومن هنا، نظر إدغار موران إلى التربية كتحدٍ وكهدف يؤدي الوصول إليه وتحقيقه إلى انكماش المساحة وتقليصها، والتي كانت بدورها المسرح الأول للتفاهم، أو هي وسيلة للتغلب على اللاتفاهم؛ ولكنه يقر بأن المسألة ليست بالسهلة، بمعنى أن «مشكلة الفهم والتفاهم صارت مشكلة أساسية بالنسبة للإنسان، وعليه يجب أن يكون هذا المفهوم وهو يشكل المشكلة بحد ذاتها ضمن تربية المستقبل وأهدافها». ولكن الأمر لا يخلو في هذه الحالة من تبسيط يخل بجوهر المسألة؛ لأن «تدريس الرياضيات شيء، والتربية من أجل تدريس فهم الإنسان والتفاهم بين الناس شيء آخر. إن الوظيفة الروحية للتربية هي تدريس التفاهم بين الأشخاص، وإن كان على مستوى العلاقات بين الأقرباء أو على مستوى العلاقات بين الناس والأمم».

ويرى موران أن أرضنا تعيش على مفارقة؛ فالترابطات تضاعفت والتواصل ازدهر؛ إذ تم اختراق الكوكب بشبكات الفاكس والهواتف النقالة والمحطات الصوتية والإنترنت. نعم، لقد تنامى الوعي بضرورة تضامن الناس بعضهم لبعض في حياتهم ومماتهم، لكن رغم ذلك أصبح اللاتفاهم عملية سائدة وطبيعية بين الناس، وبالتالي، حصل هنالك بعض التقدم وبأشكال كبيرة ومتنوعة في مجال الفهم؛ ولكن بالقياس مع ذلك يبدو أن اللاتفاهم لا يزال يعرف تقدماً ملحوظاً. المفارقة التي يعيشها كوكبنا الأرض هي: بالرغم من تطور وسائل الاتصال الحديثة وتنوعها، فإنها لم



محمد الشحي

الحروب الدينية الأوروبية.. قراءة أخرى!

يؤكد الباحثون على ضرورة العودة بين الفينة والأخرى للنظر في التاريخ، والتأمل في سيرورته من أجل فهم الطبيعة البشرية، ومحاولة إعادة النظر في البواعث التي أسهمت في الثورات المجتمعية الكبرى، والتي كان لها كبير الأثر فيما نعيشه اليوم من أفكار وفلسفات. وخلافاً لدعاة القطيعة مع التاريخ، يعاود الباحث محمد علي محمد عثمان النظر في الحروب الدينية في أوروبا على مشارف العصر الحديث؛ بهدف فهم التركيبة المعقدة للعلاقة المشبوهة بين الدين والدولة للحضارة التي تقود الأمم في العصر الحديث، نعني بذلك الحضارة الأوروبية الحديثة، معيداً بهذه المقاربة أسئلة تؤرق العقل العربي منذ ظهور ما يسمى بالإسلام السياسي بداية من هزيمة ١٩٧٦. ويبدأ الكاتب مقاله - المنشور بمجلة «التفاهم» - بمعالجة طبيعة هذه الحروب من حيث سماتها، فأقر غياب مفهوم التسامح الديني، وبروز التعصب مكانه، مؤكداً عودته بعد نهاية الحروب الدينية وبداية عصر التنوير، ليعلو صوت الهوية الضيقة، ويخفت صوت التنوع المثري. وفي هذه الجدلية، يغيب العقل لصالح الجمهور الذي تدغدغه العواطف، وتسيره الرموز التي تستغله لمصالح شخصية.

لصالح الكنيسة، وأي كنيسة، الكنيسة الرومانية، فأقاموا الدنيا ولم يقعدوها في الترويج لهذا النزيف البالغ الذي تنزفه ألمانيا لصالح دول أجنبية أصابها التخمة والفساد نتيجة التوسع والإقطاع الكنسي.

وفي الجانب الآخر، كان أساقفة الأديرة يقاومون النزعة الاستقلالية لدى أولئك الأحرار، ويصدرون صكوك الحرمان تارة، ويلجأون إلى العنف تارة أخرى. كل ذلك كي لا يفقدوا نصيبهم مما ينالهم من العطاءات الجزيلة من الكنيسة الرومانية.

أما معركة مهلبرج (صوت المدافع)، فقد كان لها أثر مختلف عن بقية الحروب؛ لأنها تبعت بصلح اعتبر صوت العقل في زمن الطيش. فبعد انشطار ألمانيا شطرين: شطر بروتستانتي، وآخر كاثوليكي، واحتدام التشابك فيما بينهما، وسيلان الدماء من مختلف الأطراف، جاءت تسوية أوجزبيرج عام ١٥٥٥.

تضرر في هذه التسوية حرية المعتقد الديني في المحافظات البروتستانتية، إضافة إلى حرية الانتقال بكامل الأموال إلى مناطق أخرى، تبعاً للمعتقد الذي يريده الفرد؛ الأمر الذي يعدّ تقدماً كبيراً في شوط الحريات الفردية في شرط زمني معقد.

ختاماً.. فقد عرض محمد علي عثمان أبرز الحروب الدينية التي عانت منها أوروبا طويلاً، قبل أن تؤسس لمفهوم التعددية الدينية والتسامح الديني. ولم يكن ذلك بالسهل؛ إذ سالت الدماء وقتل مئات الآلاف في سبيل هذا الحق الإنساني الأصيل. وعلى ما يبدو من تحليل الكاتب، يحتل العامل الاقتصادي المكان الأول من بين العوامل التي أثارت الفوضى. والدرس الذي نتعلمه من هذا العرض التاريخي، أنه لن يكون الشعب رحيماً بأي مؤسسة فاسدة متى ما مُسَّت لقمة عيشه، ولن تجدي محاولات الترهيب والتخويف.

بالعنف واستهدفت إقامة كنيسة بوهيمية على أسس قومية، والخروج السافر على طاعة روما، وتطلعت إلى استقلال بوهيميا سياسياً عن الدولة الرومانية الجرمانية المقدسة، وقاد هذا إلى نشوب أول حرب في سلسلة متلاحقة من الحروب الدينية، فاشتعلت أوروبا تحت لواء النصرانية.

ويؤكد الباحث أن هذه الحرب تسرّبت برداء الدين لتحافظ على مكتسباتها الدنيوية في بوهيميا، إلا أنها أخذت طابعاً قومياً من قبل التشيك، كما كان الصراع في جوهره اقتصادياً، وفشلت فيه الكنيسة في إسكات صوت الثورة البوهيمية، فاهتزت صورتها في عيون كثيرين في أوروبا.

ثاني تلك الحروب التي أوردها الباحث، كانت الصراع المسلح بين الكاثوليك والبروتستانت في ألمانيا، خلال الفترة ما بين العامين (١٥٤٧-١٥٥٥).

كان وراء اندلاع هذا الصراع مسلح فشل الكنيسة في إصلاح ما اعترها من ترهل من الداخل، ومن قبل المفكرين الإصلاحيين من أمثال ويكلف وهس ويوحنا روكن وغيرهم. فانتقلت حركة الإصلاح إلى مرحلة الإصلاح من الخارج، ومحاولة فرضها فرضاً على الكنيسة والانفصال عنها وتكوين مذاهب جديدة على يد لوتر وكلفن.

ومع تطور اللوثرية، وتبني الأمراء لها في بضع سنين، راح الأمراء الألمان البروتستانت يدافعون عنها بشراسة، وعقدوا العزم على الانفصال عن كنيسة روما، فتكونت تحالفات عديدة على الرغم من عدم موافقة لوتر نفسه على هذا التوجه.

ويُرجع الباحث بواعث هذا الصراع المسلح إلى العامل الاقتصادي، ويؤكد على أنه كان اقتصادياً بالمقام الأول، ثم ظهرت فيه الأطماع الشخصية بشكل واضح. فالاختلافات التي تنازعو حولها كانت اقتصادية بالمقام الأول، ولم تكن دينية صرفاً، ولم يكن يبدو على الأمراء الذين قادوا هذا الصراع الاهتمام بالجوانب الدينية التي روجوا لها.

وكان للطبقة الوسطى الدور الأبرز في هذا الصراع المرير؛ فقد شعروا بالمرارة للثروات التي فقدوها

أولى هذه الحروب التي عالجها الكاتب الحرب البابوية البوهيمية (١٤١٥)، والتي كانت بواعثها التغييرات في مجالات أوروبية متعددة؛ منها: التغييرات التي طرأت على الكنيسة الكاثوليكية؛ إذ دبّ إليها الطابع العلماني بفعل الانفتاح الذي حدث نتيجة التفاعل بين رجال الدولة ورجال الدين، تحت مظلة التأثيرات الفلسفية لفلاسفة ذلك العصر. إضافة إلى الفساد الذي أخذ يستشري في جسد الكنيسة؛ إذ أصبح رجال الكنيسة ينافسون رجال الدين في الترف والإسراف والانحراف، كما أخذوا يعينون أقاربهم في المناصب الدينية العليا، وانتشرت عمليات بيع القضاء الكنسي وصكوك الغفران؛ مما أدى لانتشار الجهل والانحطاط الخلقي والإهمال والتسيب؛ الأمر الذي أشاع بين الناس الشعور بالسخط على الكنيسة.

ومع بروز الروح النقدية لدى عدد من المفكرين الأوروبيين الأحرار، أمثال جون هس (١٤١٥-١٤٧٠)، الذي تحرر من سطوة الكنيسة، بدأ ينادي بإعادة النظر في المال الذي صارت إليه الكنيسة من فساد ظاهر، فنأدى بضرورة إصلاح الكنيسة من المفاصل التي علقت بها.

راح هس يصب جام نقده على بابا الفاتيكان، وضرورة عدم إطاعته، مستنكراً بشدة الفواحش والموبقات، وكان على قناعة بأن أيدي رجال الدين ملوثة بالدماء، وضمايرهم ملوثة بالفساد، واتخذ من جامعة براغ منبراً لنشر أفكاره الثورية، وغضبه الدفين ضد الكنيسة. وسرعان ما انتشرت أفكاره بين طبقة المتعلمين، لتجد سيلاً لها بين جماهير براغ، ثم أوروبا أجمعها.

وكان لهذه المغامرة الكبرى التي خاضها هس تبعات، فدُعِيَ إلى مجلس كنسي في كونستانس عام ١٤١٤ بعد أن حصل على عهود الأمان من إمبراطور الإمبراطورية الرومانية الجرمانية، إلا أنه قد غدر به، فألقى القبض عليه وحوكم بتهمة الإلحاد والهرطقة، وأُحرق حياً عام ١٤١٥.

لقد كان لحرق هس أثر عكسي، خلافاً لما كان يظنّه الساسة؛ إذ اندلعت ثورة في بوهيميا، اتسمت



سلطان المكتومي

المدرسة الظاهرية وتأسيسها

أوجد المجتمع الإسلامي -مثل المجتمع الغربي- مدارس تم تأسيسها من قبل علماء أو أثرياء؛ بهدف نشر العلم، وتبني أفكار عالم بارز في ذلك المجتمع، أو عدّة علماء يتبنون فكرة معينة لنقلها عبر الأجيال، وهي بمثابة مؤسسات علمية أو خيرية.. هذه المؤسسات قامت بدور كبير في حياة الناس، وتدبير أمورهم من ناحية، وفي تحديد إسهاماتهم في الحضارة الإنسانية من ناحية أخرى. وقد كتب فيصل الحفيان -في مجلة «التفاهم»- مقال «المكتبة/المدرسة الظاهرية: تاريخ من العلم والتعليم»، وتناول أهمية المدارس الإسلامية، واتخذ من المدرسة الظاهرية نموذجا؛ حيث تناول الكاتب مؤلف عبد القادر النعيمي -المتوفى ٩٢٧هـ- «الدارس في تاريخ المدارس»، والذي خصّصه لهذه المؤسسات، والتي كانت بين القرنين الخامس والعاشر الهجريين في دمشق وحدها تتكون من ١٥٨ مدرسة.

القديمة بعثت من جديد.

وإذا كانت الظاهرية الحديثة امتدادا للقديمة؛ فإن القديمة ترجع -فيما يقول ابن كثير- إلى سنة ٦٧٦هـ، ففي يوم السبت الموافق التاسع من جمادى الأولى شرع في بناء الدار التي تعرف بدار العقيلي تجاه العادلية، لتجعل مدرسة وتربة الملك الظاهر، العقيلي هذا توفي سنة ٣٧٨هـ. ونقل النعيمي عن ابن قاضي شهبه أن الظاهر اشترى داره وبنائها مدرسة، وقارب تاريخ ذلك، ولم يحدده.

الظاهرية /الظاهرية

سبق أن المدرسة الظاهرية منسوبة إلى الظاهر، والظاهر هو الظاهر ببيبرس أحد سلاطين المماليك، وسبق أن هذه المدرسة عرفت بالمدرسة الظاهرية الجوانية، والجوانية في مقابل البرانية، فثمة مدرسة أخرى هي الظاهرية البرانية ذكرها النعيمي، لكن الأخيرة لا علاقة لها بالظاهر ببيبرس؛ إذ نسبتها للظاهر غازي بن صلاح الدين.

مكان الظاهرية

لا تزال ظاهرية ببيبرس قائمة، أو آثارها على الأقل تدل عليها، وقد كتب محمد علي في الربع الأول من القرن العشرين مقالا -نُشر في مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق (مجمع اللغة العربية اليوم)- وجمع فيه بين الظاهرية والعادلية، وقال عنهما: إنهما من أهم مدارس دمشق الباقية بعض الشيء إلى اليوم، وذكر أن بناء الظاهرية كان بعد العادلية بنحو ستين عاما. كما أشار إلى أنه لا يزال في جدار قبة المدرسة نموذج صالح من الفسيفساء في القرن السابع وضروب من الحجر الملون، فالقبة أو ما تحتها من أنفُس آثار دمشق.

هوية الظاهرية

تسمع اسم «الظاهرية»، فينصرف ذهنك رأسا إلى «المكتبة الظاهرية» التي تعرف في دمشق، والتي أصبحت اليوم جزءا مما يطلق عليه «مكتبة الأسد الوطنية»، لا تستدعي الذاكرة غيرها: مكتبة فحسب، ومسمى واحد لا غير. فقد أنشئت هذه الظاهرية/المكتبة عام ١٨٩٥م، وقام بالعبء الأكبر في إنشائها، بل في بعث فكرتها أساسا، العلامة الشيخ طاهر الجزائري -المتوفى ١٩٢٠م- وساعده في ذلك مدحت باشا والي دمشق، وعدد من أعيان دمشق وعلمائها ووجهائها. ومما يذكر أن للجزائري فضلا آخر في إنشاء مكتبة أخرى معروفة، وهي المكتبة الخالدية في القدس. كان الجزائري أول مدير لدار المكتبة الظاهرية -كما كان اسمها عند إنشائها- وفيها ٢٨ دفترا بخطه، احتوت على تراجم ومذكرات وفوائد تاريخية وأسماء مخطوطات مما رآه، أو قرأ عنه.

المكتبة /المدرسة

هذه المكتبة التي قام عليها الشيخ طاهر الجزائري في أواخر القرن التاسع عشر أنشئت في إحدى مدارس دمشق القديمة، هي المدرسة الظاهرية الجوانية، وقد وصف النعيمي مكانها، وقال: «داحل بابي، ولفراديس بينهما، جوار الجامع الأموي شمال باب البريد، وقبلي الإقبالتين والجاروخية، وشرقي العادلية الكبرى (يريد المدرسة العادلية) بابهما متواجهان، بينهما الطريق، بنيت مكان العقيلي، وهي كانت دار أبي أيوب، والد صلاح الدين». ما فعله الجزائري أنه اختار قبة هذه المدرسة القديمة، فجعل منها دار كتب، وجعل معظم الكتب في خزائن على ضريح الملك الظاهر وأبيه الملك السعيد. والطريف أن المكتبة في القبة، وأنها مدرسة ابتدائية حديثة في جزء من المدرسة القديمة فكأن رسالة المدرسة

في هذه المدارس كانت تتم حركة انتقال العلم عبر الأجيال، المشايخ يلقون، ومريدهم يتلقون، أو يأخذون. ومع التعليم تجري العملية نفسها، وتماثل تلك المؤلفات في اختلاف أشكالها (التأليف، النقد، التعليق... إلخ)، وكأنها عصارة فكر أولئك الأساتذة، وخلاصة تجربتهم مع العلم والتعليم. ومن وجهة نظري، أن تلك المدارس مهمة جدا حتى في هذا العصر؛ لأن التلميذ غير مُقيّد بالمنهج فقط، يتلقى الدروس من أستاذه، وهو يستمع، وقد تتاح له الفرصة في التعليق أو إبداء الرأي، وقد يعطى مهمة في بحث مسألة من أستاذه الذي لم يبحث عنها بشكل مستفيض. لا أبالغ في القول إن تلك المدارس كانت بمثابة تحضير دكتوراه، ولو وجدت هذه المدارس لمواضيع علوم أخرى مثل الهندسة، لكنا قد وضعنا لنا مكانا في هذا العصر المتقدم ولنأفلسنا الغرب.

ويُكمل الكاتب بأن تقلب النظر في كتاب النعيمي، واستخلاص ما تحمله الألفاظ وظلالها من معان، يؤدي بنا إلى أن نلمس تلك التقاليد التي كانت تسود الحياة العلمية ومؤسساتها في ذلك الزمان الغابر، وتوقف هنا عند بعضها.. باختصار:

- حظيت هذه المؤسسات التعليمية بمكانة عالية، قد لا تداينها فيها مؤسسات أخرى؛ نظرا للمكانة التي يحظى بها العلم نفسه.
- هذه المكانة لم تجعل منها مؤسسات رسمية؛ بمعنى أنها لم تصبح عملا من أعمال الدولة، تُنشئها وتقوم عليها؛ بل ظلت منجزات فردية، ينهض بها أشخاص قد يكونون ملوكا أو أمراء أو علماء أو أثرياء، ويجرون الأوقاف عليها.
- اتّسمت هذه المؤسسات (المدارس) بالتركيب؛ فهي ليست مجرد مدارس تتم فيها عملية التعليم؛ لكنها تستلزم بالضرورة مكتبات أو خزائن كتب، وكان هذه الأخيرة مؤسسات رديفة تدخل في نسيج المدارس ذاتها؛ إذ لا يصلح علم أو تعليم دون كتاب.



أسماء القطيبية

سياسة اللاعنف: المخرج الوعر نحو حضارة إنسانية تنموية

إن الاحتفاء بالشخصيات التي قدّمت إسهاماتها في أي من مجالات العلوم التي تخدم الإنسانية فعلٌ نبيلٌ، يدلُّ على تقدير الجهود المبذولة، وعلى الرُّغبة في الاستفادة من المنجز الذي قدّمته هذه الشخصيات.. ولعل هذا ما دفع الباحث محمد أبو رمان في مقاله «تيارات السلم والمصالحة والحكم الصالح في الزمن المعاصر» - والمنشور بمجلة «التفاهم» - لاتخاذ المفكر والباحث الإسلامي جودت سعيد نموذجًا لهذه الدراسة؛ من خلال تسليط الضوء على إسهاماته الفكرية في مجال الفكر الإسلامي.. فمن هو جودت سعيد؟ وما أسباب تجاهل كثير من الباحثين والأكاديميين لمؤلفاته ودراساته؟ وما أهم الأفكار التي نادى بها حتى استحقَّ لقب «غاندي العرب»؟

مع السلطة إنما تكون رذات فعل أكثر منها خططا مدروسة بعيدة المدى، وبالتالي لا تحقق أهدافا تنموية وتوعوية مرجوة منها. وعلى الجانب الآخر فإن جودت سعيد لا يعارض وجود تنظيمات سياسية واضحة ومعلنة؛ فقد انخرط هو نفسه في بعض هذه الجماعات، وشارك بشكل فعال فيها. وهو ما لا يتعارض مع أفكاره في نبذ العنف والمطالبة المشروعة، وبما يجعله مثقفا عضويا بامتياز.

إن الأفكار التي يتبناها جودت سعيد - خاصة تلك التي تتعلق بالإصلاح الثقافي والاجتماعي - جديرة بالوقوف عندها، خاصة بعد تجارب الربيع العربي التي كشفت الكثير حول ثقافة المجتمعات العربية، ومستويات وعيها، وخيبت ظن الكثيرين ممن راهنوا على تلاشي الاستبداد السياسي بمجرد إزاحة رموز السلطة. ولعل محاولات جودت سعيد في الدعوة إلى الإصلاح الداخلي ونبذ العنف هي دعوة لإيجاد طريقة جديدة وخروج ثالث للتعامل مع الأوضاع المزرية للدول العربية، ووضع هذه التجربة الجديدة تحت الاختبار بعد فشل التجارب التي أزهرت فيها الأرواح وسالت على إثرها الدماء، ومما يهم ذكره عند الحديث عن جودت سعيد أن دعواته المستمرة لتقويم السلوك ونبذ الإرهاب لم تكن تنظيرا يمارسه في برج عاجي - كما يفعل كثيرون - فقد رفض الرجل محاولة حكومة بلاده لاستغلاله كمطبل للسلطة، مرددا شعاراتها، رغم آرائه التي لا تحبذ الخروج عن سلطة الحاكم. كما أن جودت سعيد يعيش حاليا في قريته الصغيره بيئر عجم يعمل مع إخوته في الفلاحة وتربية النحل، بالإضافة للكتابة؛ مما يجعله صادقا في آرائه، مُطبِّقا لها، رغم وجود خيارات أكثر راحة ورفاهية.

لقب بـ«غاندي العرب»، تيمُّنا بغاندي الهند، الذي نقل بلاده عن طريق ثورة اللاعنف إلى حال أفضل.

ويقول جودت سعيد في كتابه «مفهوم التغيير»: «الأمة الراشدة أهم من الخلافة الراشدة، لأن الأمة الراشدة هي التي تصنع الخليفة الراشد وليس العكس، والأمة غير الراشدة تقتل الخليفة الراشد كما قُتل عمر بن الخطاب؛ لذلك علينا أن نعيد الأمة الراشدة، وبعد ذلك ينتج عنها تلقائيا الخليفة الراشد»، وبالنسبة لي يبدو هذا الكلام طوباويا بشكل كبير، جودت سعيد يجعل الأمر غير ما يبدو عليه في الواقع، مُتجاهلا الظروف السياسية والقوانين الحديثة، والحقوق المدنية والتنظيمات التشريعية... وغيرها من التعقيدات التي حصلت في هذا العصر. كما أنه يتجاهل تجارب تاريخيه مهمة كانت المجتمعات الرشيدة فيها ترزح تحت وطأة ظلم الخليفة غير الراشد الذي يتفنت في أساليب الظلم. وحتى نصف الرجل، فهو لا يعارض استخدام وسائل الثورة السلمية كالاعتصام... وغيرها، حتى لو أودي المتظاهر فيها وتمَّ سجنه وتعذيبه. فالمفكر جودت سعيد يرى أن تبني سياسة اللاعنف ليس فقط لتجنب الصراعات بين القوى المختلفة، ولا للنأي بالدين عن التلطح بالدماء، وإنما لإيمانه بأن قيمة الإنسان وحقه في الحياة أولوية، وأن سلطة الفكر يجب أن تكون أقوى من قوة السلاح؛ فالإنسانية أرقى من الصراع البدائي وقانون الغاب الذي يحكم عالم اليوم.

ويُعود رفض جودت سعيد لسرية التنظيمات، خاصة المسلحة منها، إلى كونه يرى مثل هذه التحزبات عائقا أمام التواصل بين كافة الأطراف، وأن منشأها عاطفي وانفعالي، وأن مواجهاتها

يُعد جودت سعيد واحداً من المفكرين المؤمنين بالتغيير السلمي، الذي يبدأ من الإصلاح الداخلي للمجتمعات بعيدا عن العنف. ولعلَّ نشأته وتنقله بين مناطق الصراع في العالم العربي أسهمت في تعزيزه لهذه الأفكار؛ حيث سافر جودت في سنٍّ مبكرة من سوريا إلى مصر لدراسة اللغة العربية في الأزهر. وشهد الصراع بين الإخوان والعسكر في الأربعينيات والخمسينيات، وفي تلك الفترة تعرف على كتابات المفكر الجزائري مالك ابن نبي، وتأثر بها تأثرا كبيرا. ثم كانت عودته لبلده الأم سوريا؛ حيث استشعر جودت أن هناك بوادر صراع بين الحركة الإسلامية والسلطة. وخشية أن تشهد بلاده ما شهدته مصر، فقد سارع بتأليف كتابه الأول «مذهب ابن آدم الأول»، الذي لم يحظ للأسف باهتمام كبير؛ نظرا لكون المناخ العام آنذاك كان مناخا للثورة والصراع. وحدث في سوريا ما خشي منه سعيد جودت وحذر منه في كتابه.

كان جودت سعيد مؤمنا بأن الإصلاح في العالم الإسلامي يتمثل في بناء الفرد المسلم، وتأهيله علميا وعمليا، بحيث يكتسب المسؤولية الأخلاقية والمجتمعية التي هي الأساس الصحيح لأي تغيير في المجتمعات، كما أن جودت كان يؤمن بفكرة «السننية»، والتي تقول بأن المجتمعات كحال الكون والطبيعة، لها قوانين محددة، يتحتم علينا اكتشافها وفهمها، والعمل بها لإنقاذ مجتمعاتنا من الجهل والتخلف. أما الفكرة التي دافع عنها المفكر جودت في كل مقالاته، فهي السلمية في الإصلاح من خلال رفض استخدام السلاح، ورفض التنظيمات السرية أيًا كانت أهدافها والظروف التي نشأت فيها. وقد نظر في هذه الفكرة وأسهب في الحديث عنها والمدافعة لأجلها حتى أصبحت قضيته الرئيسية، وبسببها



أحمد المكتومي

فلسفة الحوار

إن الأمم لا ترقى إلا بالتفاهم، والتفاهم لا يأتي إلا بالحوار والاعتراف بالاختلاف. أما ما يحدث اليوم من خلافات بين الدول، فهو بسبب ذلك الفراغ الشاسع في التواصل والحوار. يُطلعننا الكاتب محسن الخوني في مقاله المنشور بمجلة «التفاهم»، تحت عنوان «الفهم والتفاهم والحوار والاعتراف في فلسفة التواصل بين هابرماس وهونيت»، على المعنى الحقيقي لفلسفة التواصل، وأثر التواصل والحوار بين المجتمعات، وكيف استخدمت المجتمعات الطريقة الفلسفية للتواصل والحوار، وما الفرق بين اللغة والعمل. كتب هابرماس منذ زمن بعيد برنامجاً نظرياً أنجزه تحت عنوان «التداولية اللسانية»، يقوم على التصور المعياري للفهم، ويعمل بمزاعم صلاحية يُمكن أن يتوجها نقاش، ويعمل بنظرية عوالم وفق الشكل الذي يسمح التداولية اللسانية بصياغتها، وأيضاً يحمل أعمال الكلام إلى شروط قبولها العقلي؛ حيث أدت أسس تلك النظرية أو البرنامج النظري إلى نظرية نقدية للمجتمع، وأفسحت طريقاً نحو تصوّر للأخلاق والحقوق والديمقراطية قائماً على أساس الحوار.

إنه تم إصدار أمر بإلقاء السلاح؛ الأمر يختلف عن الرجاء مثلاً أو الاستعطاف.. ولا يستدعي عمل مثل هذا تأويلاً كمثل فعل جري الصديق في الشارع؛ لأن عمل القول يكشف قصد المتكلم؛ فأعمال القول تؤول نفسها بنفسها بفضل بنيتها الإحالية إلى ذاتها، فمكونة العمل المتضمن في القول تحدد المعنى الذي استعمل فيه البيان. إجمالياً.. تتميز أعمال الكلام اليسيرة عن عموم الأعمال اليسيرة ذات الطابع غير اللساني ليس فقط بخاصيتها التفكيرية التي تجعل تأويلها يتم بإحالتها على ذاتها، وإنما أيضاً بالغايات التي ترمي إليها، وبالنجاح الذي يمكن أن تحصل عليه. وعلى المستوى العام، يُشير هابرماس إلى إمكان تفهم جميع الأعمال سواء كانت كلامية أو لم تكن، على أنها أعمال موجهة نحو غايات. ولكن بمجرد أن نبحث عن التفريق بين العمل الموجه نحو التفاهم والعمل الموجه نحو الغايات، يتوجب علينا أن نتنبه إلى أن ألعاب اللغة الغائية التي يتابع الفاعلون غاياتهم داخلها تحقق نجاحات، وتفرضي إلى نتائج عمل، وتتخذ داخل نظرية اللغة معنى ليس داخل نظرية العمل؛ فالمفاهيم الأساسية تؤول هنا تأويلات مختلفة. ويتبين مما سبق أن هابرماس قد استنجد بالأدوات التحليلية التي أمدته بها التداولية للخروج من الأزمة التي وقع فيها الخطاب الحديث والمعاصر جراء انحباسه في فلسفة الوعي الذاتي. فالعقل العملي لم يعد يتحرك داخل نظرية معرفة محكومة بتوهم الذات.. إنها مرآة الطبيعة، وتوجه نحو نظرية أعمال يلعب فيها العقل التواصل دوراً تأسيسياً.

فقط، وإنما هي أيضاً تأسيسية. وفي هذا السياق العام لتاريخ الفلسفة الغربية المعاصرة الذي هيمن عليها برادغم اللغة، يتنزل مشروع هابرماس النظري في التوجه الذي فتحته التداولية التي كتب عنها سنة ١٩٨٨ «وحده المنعرج الذي حققته يسمح بالتححرر من التجريد البنيوي»، وإنما نراه يتبع في كتاباته الأسلوب نفسه الذي يكتب به فلاسفة اللغة، والقائم على الانتقال من برادغم الوعي الذاتي الذي يسند الأولوية إلى المعرفة إلى التداولي الذي يسند أولوية في التحليل إلى العمل (اللغوي)؛ ذلك أن العقل لم يبق كيانه مستقلاً يتلحف باللغة كراء جاهز، وأصبح مجموعة عمليات لا وجود لها إلا داخل اللغة واستعمالاتها بدءاً من اللغة الطبيعية. من نظرية المعرفة إلى نظرية العمل، هذا باختصار معنى النقلة التي أنجزها هابرماس بمشروعه الفلسفي. ومن هنا، يتضح من الأعمال اليومية واليدوية مثل الجري والنجارة. أما دلالة القول، فيحددها انطلاقاً من أعمال كلام مثل الأمر والتمني والإثبات. أورد هابرماس المثال الأول كما يلي «عندما أشاهد في الطرف المقابل من الشارع صديقاً يجري، فإن لي بالتأكيد إمكانية مراهة مروره السريع أمامي بعمل»؛ إذ يمكن للمشاهد أن يتعرف على مثل هذا العمل، ولكن ليس بإمكانه أن يصفه على وجه اليقين بأنه خطط لعمل مخصوص، وسبب ذلك ببساطة أنه لا يعرف المقصد المحرك للصديق في هذا الفعل. وفي مقابل ذلك، ينبه هابرماس إلى أعمال القول التي تستجيب الشرط، كما يبينه في المثال: «عندما يقول لي شخص ألق سلاحك، فإنني أكون على بينة بالعمل الذي يستوجب القيام به؛ حيث

إن هذا العمل النظري الضخم الذي أسسه هابرماس، والمكون من عناصر متعددة تندرج تحت تسمية فلسفة التواصل، كان سبباً لنشر مصطلح جميل، وهو «التداولية اللسانية»، ولنا أن نسأل ما المقصود بالتداولية اللسانية؟ وما علاقتها بفلسفة هابرماس التواصلية؟ إن المنعرج التداولي الذي يشير إليه هابرماس أسهم في إحداث عدة أعمال علمية تم إنجازها خلال القرن الماضي، ولعل الريادة في ذلك كانت في النص الذي أصدره أوستين سنة ١٩٦٢ حول أعمال اللغة؛ حيث يُشير النص إلى أن اللغة تتكون من ملفوظات الاعتقاد في وجود طابع وصفي للجمال، ومفاد ذلك أن اللغة تتكون من ملفوظات خبرية مثل قولنا «المطر ينزل» أو «العصفور فوق الشجرة»، أيضاً تتكون من ملفوظات إنجازية لا تصف الواقع بل تؤثر فيه، ولا تخضع لاحتساب الصدقية، بل تخضع لاحتساب النجاح أو الفشل. وبعضها الآخر يرمي إلى المستقبل مثل ما يجري في الأوامر والوعود، ومن ثم يصح القول بأن نتكلم «لنعلم» شيئاً ما، وإن الكلام شكل من العمل، وهو يستعمل بأشكال مختلفة لإحداث آثار لدى الآخرين. ومن الفلاسفة الذين أثروا بعمق فلسفة هابرماس، يمكن ذكر جول سيرل بنظريته حول أعمال اللغة، والتي قال فيها: إن اللغة جزء من العمل، ومراد ذلك بوضوح أن الكلام شكل من السلوك الخاضع للقواعد. وإن كان خاضعاً لقواعد فهو يمتلك سمات شكلية قابلة لدراسة مستقلة. وهو أيضاً يركز على التواصل بدل الدلالة. ونطق اللغة بالنسبة إليه هو إتمام أعمال لغة طبقاً للقواعد، ولا تكون القواعد تنظيمية



كيف أسهم المجتمع في دعم الوقف والرعاية الصحية في الحضارة الإسلامية!

زينب الكلبانية

كان المنطلق الأساسي للإسلام هو الحرص على كرامة الإنسان وحرية، وإليه يرجع الفضل في تقديم أرقى مضامين الحرية والكرامة الإنسانية؛ فالكرامة الإنسانية هي أساس الرعاية الاجتماعية قبل كل شيء، هذه الرعاية سبباً من الحرمة والعصمة والصيانة، تصون كل فرد في المجتمع، أن يهون على الناس أو ينتهكوا حرمة من حرمانه، وهذا ما ناقشه الباحث خالد عزب في مقاله المنشور بـ«مجلة التفاهم» تحت عنوان «المجتمع والأوقاف والرعاية الصحية في المجتمعات الإسلامية»، ويؤكد أن المجتمع المسلم بناء متكامل متكافل لا يتخلى عن فرد من أفراد ولا يرضى لأحد منهم أن يذل أو يهون. ومن هذا المنطلق، شهدت الحضارة الإسلامية تشييد العديد من منشآت الرعاية الاجتماعية، التي هي في أوضح مفاهيمها رعاية الجماعة لأفرادها، خصوصاً المحتاجين منهم، جاء الإسلام لينظم هذه الرعاية على أساس الترابط بين الفرد والجماعة، والتكافل بين الناس في سبيل الخير، ويحض الناس على الرحمة والبر والعدل والإحسان، وكانت هذه المنشآت تؤدي خدماتها في ريع الوقف، الأوقاف حملت صبغة الحضارة الإسلامية، التي قننتها وحولتها إلى مؤسسة لعبت دوراً حيوياً في بناء صرح الحضارة.

فقرر بعد رجوعه من غزوة الخندق وضع خيمة في المسجد للتداوي، وتأسى الحكام أهل البر والخير بهذه السنة، وسعوا إلى إنشاء «البيمارستانات» التي توفر العلاج لأهل المدينة والقادمين إليها، واستمرت البيمارستانات حتى الخلافة العباسية.

أما البيمارستان العسدي، فتم بناؤه على يد عضد الدولة البويهى ٣٦٨هـ، وكان يقع في الجانب الغربي من بغداد، أسهم بالعديد من الخدمات من حيث عدد الأطباء والخدمات الصحية المقدمة للمرضى. أما البيمارستان المنصوري، فعرفته مصر منذ فترة مبكرة في تاريخها الإسلامي، وأقدم هذه البيمارستانات كان بالفسطاط بزقاق القناديل، ولا يعرف من أنشأه ولا كيف انتهى أمره، وكان أعظم بيمارستان قلاوان مفخرة الحضارة الإسلامية في مصر، ظل مئذ دهشة وإعجاب الرحالة والمؤرخين لفترة طويلة بضخامة منشآته ودقة نظامه وحسن انتظام العمل به، بل وبنجاحاته العلمية كمدرسة طبية متميزة؛ فقد عمل به الأطباء، وأشهرهم ابن النفيس.

وكان هناك تنظيم كبير في عملية فصل الأقسام عن بعضها البعض، وفصل أقسام الرجال عن النساء، وماذا ينبغي أن يحتوي في كل قسم، وكيف هي آلية تقسيم خطوطه الأمراض، كذلك قاموا بإنشاء البيمارستانات المتنقلة، وهذا ينشط في ظروف تحددها الحاجة، ويرى فريق من المعنيين أن المسلمين لهم الفضل في ابتكار هذا النوع من البيمارستانات.

... إن الوقاية الصحية ومراعاة ذلك في المدن وتخطيطها، بلغت ذروة نضجها في رؤية علماء المسلمين، ويمكن القول إنه كان للمسلمين الدور الأكبر في تطور مستوى الطب؛ إذ كان لهم الدور الرئيسي في إنشاء هذه القاعدة المتينة للطب، وهو ما ظهر جلياً على عدد من الأطباء المسلمين العظماء كابن سينا، وجابر بن حيان، وأبو بكر الرازي، وابن البيطار الأندلسي... وغيرهم، إذ ما زالت كتبهم تُدرّس إلى الآن في أشهر جامعات العالم، وتعتبر المرجع الأساسي لهذا العلم.

وتفريعاته، فإنها في جملتها، عبارة عن ترجمة لمفهوم «السياسة المدنية» بضمونها الذي يعني التدبير في شؤون المعاش على قاعدة جلب المصالح ودرء المفسد، وتحقيق قيم التضامن الاجتماعي؛ ففقه الأوقاف مبني على ثلاثة أسس كبرى، وهذه الأسس وفرت نوعاً من الحماية الشرعية لنظام الوقف ومؤسساته ضد احتمالات استيلاء سلطة الدولة عليه، وجعلت حدوث مثل هذا الاستيلاء أمراً غير شرعي، إذ لم يكن هناك ما يمنع سلطات الجور من ارتكابه في الواقع العملي، وهذه الأسس هي: احترام إرادة الواقف، والمقصود هنا ما يقوم بالتعبير عنها في وثيقة الوقف بمصطلح عام هو «شروط الواقف» من حيث كيفية إدارة الوقف، وتقسيمه. وأضفى الفقهاء على تلك الشروط صفة «القداسة» ما لم تُحرّم حلالاً، أو تحل حراماً، وجعلوا لها حرمة لا يجوز انتهاكها - إلا في حالات استثنائية - وذلك بأن رفعوها إلى منزلة النصوص الشرعية من حيث لزومها، ووجوب العمل بها، فقالوا إن «شرط الواقف كنص الشارع» واعتبر الفقهاء والقضاة وثيقة الوقف (الحجة) دستوراً يجب الرجوع إليه في كل صغيرة وكبيرة.

وعند الحديث عن الرعاية الصحية، فإنه في فجر الإسلام وبداية دعوة محمد -عليه الصلاة والسلام- حدث شيء غاية في الأهمية بالنسبة للطب، ذلك أن الرسول أولى صناعة الطب والأطباء أولوية ذات بعد عملي، إذ كان يسيطر على الفكر العربي قبل الإسلام شيء يجيء مركزه بعد اهتمام العرب بأمورهم المعيشية: ذلك الشيء هو اللغة، فلما دخلوا الإسلام صار دينهم الجديد أول مشاغلهم الفكرية، ومن هذا الطريق قومت المعارف الطبية على أسس من فرائض وسنن الشريعة الإسلامية؛ فأصاب الأطباء مركزاً محترماً يتقدمون به على غيرهم ممن يمارسون الصنعة بالعرفاء أو الكهانة أو الشعوذة، وصارت وصاياهم الصحية التي أيدها الرسول سنناً يعملون بها بإيمان وعقيدة. البيمارستانات الأصل في هذه الأنواع من الأبنية، بناؤها على قاعدة: كل ما دعت الحاجة والضرورة إليه من البناء فهو واجب، فقد سن الرسول الكريم إنشاء مقار للعلاج والتطبيب،

انحسر دور الدولة في المجتمعات الإسلامية، فركزت على رعاية البلاد والعباد، والدفاع عن أرضهم وأرواحهم وأعراضهم وأموالهم، ثم تقدم بعد ذلك خدمات لرعاية مرافق البلاد وشؤون العباد، خاصة الطرق بين المدن، وغالباً ما كان الدور الخدمي للدولة محدوداً، لا يفي بما يشهده المجتمع في مجالات التعليم والرعاية الصحية والاجتماعية، هنا يأتي دور مؤسسة الوقف التي كان يغذيها رجال السلطة تارة، والتجار تارة أخرى، وهي في دورها تماثل ما نعرفه عبر الحضارة الغربية باسم المؤسسات المعنية بتمويل الأنشطة الاجتماعية والصحية والثقافية والعلمية والتعليمية، التي تعتبر شريحة مهمة في دور المجتمع المدني المكمل لدور الدولة. الوقف لغة: الحبس، يقال: وقف فلان داره على كذا، أي حبسها. أما شرعاً، فيعرفه الشيخ محمد أبو زهرة بأنه قطع التصرف في ربة العين التي يدوم الانتفاع بها، وصرف المنفعة، وعند الحديث عن مشروعية الوقف في الحضارة الإسلامية، فإنها تعود إلى عدة أسباب؛ من أهمها: فكرة الصدقة الجارية من حيث الأجر العظيم عند الله سبحانه وتعالى، إنها صدقات محرمة الرقاب، مخصومة المنافع، مصروفة في وجوه المصالح العامة.

وعند الحديث عن أركان الوقف، فإنها أربعة: الواقف، والموقوف، والموقوف عليه، والصيغة. أما الأول فهو الذي ينشئ الوقف، وله عدة شروط بحيث يكون أهلاً للتبرع، بالغاً، عقلاً، حراً وغير محجور عليه لسفه، أو غفلة، أو دين. أما عن ملكية الوقف، فقد اتفق العلماء على أن الوقف لا يكون إلا في عين مملوكة لصاحبها ملكاً تاماً. أما الثاني، فهو الموقوف إذ أجمع العلماء على أن الوقف يكون على وجه التأييد أي طول الأبد، وخلفه بعضهم بأن يجوز أن يكون مؤقتاً. والثالث، الموقوف عليه، إذ إما أن يكون إنساناً واحداً أو متعدداً، وإما أن يكون مؤسسة اجتماعية أو ثقافية أو صحية أو تعليمية، وإما أن يكون مكاناً مقدساً، أو حيواناً أو غير ذلك. وأخيراً الصيغة ولها ألفاظ متعددة، وكما تكون صريحة، تكون كناية، فالصريحة كأن يقول الواقف: حبست أرضي للفقراء. وبالنظر في اجتهادات الفقهاء الخاصة بأحكام الوقف ومسائله



قيس الجهزمي

كيف نصل للنهضة والتقدم من خلال الفكر العربي؟

إن الوعي التاريخي هو من أهم الأسباب في التطور الحضاري والحراك النهضوي في وقتنا المعاصر.. ويتناول الكاتب عبدالرزاق عيد في مقاله «أسئلة الوعي والنهوض والتاريخ في الفكر العربي المعاصر»، والمنشور بمجلة «التفاهم»، الأسباب التي دفعت بالعالم العربي للتأخر عن غيرهم، وعدم قدرتهم على الوصول لمصاف الشعوب المتطورة «الشعوب الغربية»، وتعاملهم مع التاريخ بما يمنحهم وعيا يساعدهم على ذلك. ومن هذه الأسباب، يذكر الكاتب أن الفكر العربي عبدالله العروبي جعل أزمة الفكر العربي التاريخي في عدم قدرته على استيعاب العقل الحديث بما يطرحه من عقلانية وموضوعية؛ لذلك كان وعي العرب بالتاريخ هو عبارة عن دخول المستقبل بدلالة الماضي، وكأنها محاولة للتقدم للوراء، وتكتمن هذه الإشكالية في إخفاق القاعدة الاجتماعية العربية في تقبل واستيعاب الدعوة الليبرالية «الحدثة» في المقام الأول، ويرى ياسين الحافظ أن هذه الإشكالية قامت على إخفاق القومية الديمقراطية

وتأصيل الحرية في المجتمع والتاريخ الإسلاميين. وتناول الكاتب رثيف خوري في كتابه «معالم الوعي القومي» تحليلاً للخطاب الموجود في كتاب زريق «الوعي القومي»، وقال إنه تظهر في هذا الخطاب القومي الكثير من المشاعر والأهواء الداخلية، وإن هذا الخطاب يُشير دائماً للداخل والجواهر الثابتة كسيادة الجنس العربي مثلاً، كما يرى أنه قائم على أحكام القيمة لا أحكام الواقع. ومن هذا، اتخذ خوري في تحليله للوعي القومي على أنه نتاج فعل الواقع، ويتكشف لدى تحليله للوعي القومي على أنه قائم على إعلاء الداخل والجواهر ولا علاقة له بالعقلانية أو الموضوعية، ويذكر أن نشوء فكر النهضة في الثقافة الوطنية كان نتيجة اصطدام الداخل المحلي في الكوني بسبب التوسع الاستعماري؛ فقد كان يشغل خوري القيم العقلية في الفكر النهضوي الغربي، وكيفية استيعابها في الداخل المحلي لصناعة الوعي المطابق، ومن خلال الوعي المطابق نستطيع الوصول للتقدم والنهضة.

وقد ظهرت في تسعينيات القرن الماضي مرحلة بدأ الانتقال فيها من دعوة رفض الأنا للآخر إلى إدانة الآخر بأنه هو من يرفض الأنا، وقد وُجد في العديد من الأعمال المهمة للمفكرين العرب استنكار على الآخر الغربي بعدم فهمه الظالم للأنا «العربي المسلم»، وهي استمرارية لروح النقد للاستشراق، ويطرح عبدالرزاق عيد في نهاية المقال سؤالاً: «أليس الانقلاب على الماضي بوصفه الإشكالية المركزية المطروحة على مستقبل العرب شكل من أشكال الرضا بقسمة الغرب، وهي أن يستحوذ الغرب على التاريخ ويترك لنا نحن العرب المسلمين البحث في مطاوي التراث، وبوصف هذه الخصوصية طبيعة ثابتة جوهرياً؟»، وأرى أنه لكي تنمو الحركة النهضوية في الفكر العربي المعاصر نحو المعاصرة والتقدم ينبغي التركيز على القيم العلمية والفكرية المشتركة بين الداخل القومي المحلي في التاريخ الخاص وبين الخارج الكوني الإنساني العام لصنع منظومة تستطيع المضي في قيم الحدثة، والمشاركة بفاعلية في النظام العالمي مع بقاء هوية الداخل.

ويُسوق العروبي تعقيباً على كتاب زريق «نحن والتاريخ»، يذكر فيه أن هناك عنصراً مفصلياً يجب على العرب امتلاكه، وهو البُعد الكوني للوعي التاريخي؛ إذ يلخص الكاتب خصائص هذا الوعي في إيجابية الحدث؛ بحيث أن الماضي يفسر ما يحدث في الحاضر، وأيضاً أن أصحاب الوقائع مسؤولون عنها، ويمكن الحكم عليهم أي أنهم خارج نطاق الجبرية، وأن التاريخ يتغير بصورة مستمرة وليس وحدة ثابتة. ويذكر الكاتب أن الوعي التاريخي يتجاوز مع الوعي الليبرالي للعصر الحديث والوعي الكوني أيضاً بالرجوع إلى مصفوفة ياسين الحافظ؛ إذ إن النظام الرأسمالي العالمي جعل من الأمة العربية أمة مفوتة، وفرض عليها لدخول الوعي التاريخي بأن تحصل على إدراك جدل الخاص المحلي «التقليد» مع العام «الحدثة أو الليبرالية»، فنحن الآن نعيش في مكان واحد بما فرضته علينا التقنية والعولة. أما زمنياً فنحن نعيش في الماضي في «برزخ الفوات»؛ لذا فالوعي التاريخي هو وعي بهذا الفوات والبحث في أسبابه لإنتاج وعي قادر على العيش في الواقع المعاصر والزمن المعاصر؛ إذ إن الأمم العصرية هي التي يتطابق فيها الوعي الكوني والوعي القومي.

إن ظهور الثقافة الوطنية يعزو للتشابه بين الوعي المحلي والثقافة الغربية الليبرالية «الحدثة»، وتجلت هذه الليبرالية في الفكر العربي بصيغتين؛ الأولى: كونها سبيلاً للمصالحة بين الدين والواقع المعاصر، أما الصيغة الثانية؛ فظهرت في سبيل الأمثلة التي ترى أن الواقع المعاصر هو الذي يصنع التاريخ، وكان الليبراليون العرب الأوائل يتطلعون من خلالها للخروج من حالة الانحطاط، بينما يرى العروبي أن هؤلاء الليبراليين أخذوا الليبرالية كشعار ولم يتجاوزوه للمفاهيم الفلسفية بما تخدم الواقع. إذن، فالليبرالية -وفق منظومة العروبي- هي «تجسيد موضوعي عقلائي لمستوى التطور التاريخي الذي حققه المجتمع». أما ياسين الحافظ، فيرى أن الليبرالية «أنتجت وعياً تاريخياً كونياً مطابقاً بحاجات المجتمع العربي»، وقد حضرت الليبرالية في الفكر العربي في مستويات ثلاثة: الوعي الحديث، والوعي الكوني، والوعي التاريخي، وإن أكثر ما ميّز الليبراليون العرب هو الدفاع عن حرية الخصوم

ويذكر العروبي أن المؤرخ المعاصر «لا يفسر الوقائع بحسب منطق المشاركين فيها، بل حسب منطق لم يعوه هم ويعيه هو اليوم»؛ لذلك وجب التفريق بين منطق المؤرخ ومنطقية وقوع وارتباط الأحداث والوقائع، ويرى أيضاً أن المعيار في الكتابة التاريخية هو بالرجوع إلى النموذج والعنصر الحاسم وهو السيرة النبوية وبقدر الاقتراب والابتعاد منها تكون طريقة الكتابة، وكذلك حسن حنفي يتبنى هذا المعيار ويجعله الفاعلية الوحيدة في التاريخ. ومن هنا، تغيب عن العروبي نقطتان مهمتان: الأولى أن المؤرخ القديم أيضاً كان يستخدم الروايات دون أي حكم عليها ولا انتقاد، وقد دخلت أيضاً الكثير منها في علوم الدين وتفسير القرآن. والأخرى أنه لم يطرح مسألة كيفية التعامل مع هذه الروايات وتواترها وشروطها وعلم الجرح والتعديل... وغيرها؛ مما يجعل هذه الحيادية لا يمكن الاطمئنان لها موضوعياً في هذه الكتابة التاريخية. ويرى عبدالرزاق عيد أن الحيادية هذه تسَلَّت للكتابة التاريخية من المذهب الجبري الذي يقول بعدم تدخل الإنسان في الأحداث، وإنما هي قضاء الله وقدره، لكن لا يمكن أن نتجاهل أيضاً موضوعية المؤرخين؛ فهي قائمة على الوحدة الباطنية لديهم التي نشأت من خلال تفاعل العلوم والتيارات الفقهية والكلامية بداخلهم؛ لأن المؤرخين قديماً اتَّسَموا بالموضوعية، كما يرى عبدالرزاق «أن المنطق الداخلي للتأليف ليس انعكاس المآلات التاريخية على المؤلف وحسب، بل وتسرب الرؤية الجبرية بوصفها العلة الوحيدة لتسلسل الأحداث وتعاقبها حسب المشيئة الربانية».

ويصنف زريق في كتابه «نحن والتاريخ»، الأبحاث التاريخية في الوطن العربي إلى أربعة اتجاهات؛ الاتجاه التقليدي؛ وفيه يكون التاريخ تاريخ الإنسان وتحليل الأحداث ونقدتها راجعاً للأمر الإلهي، والاتجاه القومي؛ الذي يعظم فيها الكاتب ماضي جماعة معينة ويُبَعدها عن مناهج النقد بينما يمارسه على ماضي الجماعات الأخرى. أما الاتجاه الماركسي والاتجاه الوضعي؛ فيرى الكاتب أنهما مُتماثلان في الأسلوب والطرائق، غير أن الماركسية أقل شمولية لاكتفائها بعلّة واحدة في سير التاريخ، وهي العلة المادية، بينما الوضعية تشمل العوامل الروحية والفردية والاجتماعية والسياسية... إلخ.



واقع التحولات الفكرية



عاطفة المسكرية

تعددت الحركات الفكرية في الجانب السياسي والثقافي والديني بتعدد العصور واختلاف الفترات الزمنية بينها. ووجدت هذه الحركات صدًى لها عندما بدأت بالانتشار بين بعض الفئات، بينما رفضتها فئات أخرى كحال أي فكرة أو حدث دخيل على المجتمع في بدايته، والذي غالباً ما يتم مجابته بالرفض خوفاً من المجهول أو التغيير. واليوم، نجد أن الحال لا تختلف كثيراً إذا ما جئنا نقارنها بالسابق؛ فلا تزال معظم الحركات الفكرية الدخيلة على المجتمعات -في أي جانب- تواجه شيئاً من الشك والرفض، ويتم إلصاق التهم بمن يحملها بمعادة الفكرة التي بُني عليها الوضع الحالي. وحقيقة، نقلنا هذا الأمر أيضاً إلى شيء من الواقع المتجلى عبر وسائل التواصل الاجتماعي، التي أظهرت أفكاراً لم يكن البعض يعتقد أن أشخاصاً يعيشون بينهم يحملونها. فأصبحت بعض الحركات الفكرية أكثر ظهوراً -كالنسوية، والعلمانية، أو الإلحاد مثلاً- إذ يتلقى بعض حاملي هذه الأفكار هجوماً ينم عن رفضهم لها. ومن الجدير بالذكر في هذا السياق عدة أمثلة -بغض النظر عما إذا كنا نتفق معها أم نرفضها- أبسطها هو ظهور بعض «النسويات اللاتي يظهرن اتفاقهن مع بعض الأفكار المتفق عليها في الحركة النسوية أو جميعها». إن ظهور هذه الشريحة في مجتمعاتنا واقع لا يمكن إنكاره، وتقره نماذج عديدة في وسائل التواصل الاجتماعي، ومع ذلك تتم مهاجمتهن، واعتبارهن فئة ضالة من قبل بعض الفئات في المجتمع، ومن الجنسين معا.

الدين لكونه مسألة قلبية بحتة ومرتبطة بضمير الفرد وعلاقته بالله دون وصايا وتوجيهات من طرف ثالث. وعضواً عن الانشغال بالمسائل الدينية المرتبطة بالأفراد، من الأجدد الانشغال بمسألة فصل السياسي والمدني عما هو ديني. وفي مرحلة من المراحل، هاجم فولتير الإسلام ونبي الإسلام معاً، على أنهما نماذج للتطرف، وبسبب تداخل الأديان السماوية، ووجود عناصر مشتركة فيما بينهم، مسّت هذه الإساءة المسيحية بشكل ما. ولكن لاحقاً -وبعدما قرأ فولتير عن الإسلام بشكل معمق- أشار إليها على أنها الديانة الأقرب للفطرة البشرية، ومن جانب آخر زادت إساءاته للمسيحية على أنها ديانة تدعو للتصعب والتطرف أكثر من أي شيء آخر، وربما تطوّرت قراءاته بعد ذلك، إما لتغيير هذه الفكرة أو لتظل كما هي، إلا أنه ظل يُعرف عن فولتير أنه كان مؤمناً بأن الله الرحيم العادل؛ مما يعني إنكاره لفكرة أن تمتلك مجموعة معينة الحقيقة دون الفئات الأخرى التي سوف يصبح مصيرها العذاب الأبدي.. فهي لا تتناسب مع الصفات الألوهية. هذه بعض الدلالات المرتبطة بمفهوم التنوير من الجانب الديني؛ حيث إن بعضها يُحدث العقل والمنطق؛ فعندما يجد استجابة من قبل أفراد لقنوا الدين ولم يفهموه فهمًا جيداً، فمن العدل بدلا من إحالة التهم لهم، البحث عن ردود تخاطب المنطق والعقل لمجابهة ما «يعتقدون» أنه أفكار تُعارض المبادئ الدينية. ولا بد أن يُؤخذ في عين الاعتبار أن الاعتقادات قد تُصيب وتخطئ في كل الأحوال؛ لذلك يُعد الاجتهاد مطلباً في هذا الأمر.

إن طرح هذه الفكرة، وما شابها من أفكار متعلقة بالدين، يجيز -بغير حق- للبعض أن يكيل الاتهامات بالكفر والإلحاد أحيانا دون أدنى محاولة لفهم الفكرة!! مع أن هناك فارقا بين الشكك والربوبي والمحدد. بشكل مختصر، فالأول يطرح تساؤلات قد تكون بينه وبين نفسه مع إدراكه أنه لا يزال في مُنتصف الطريق أيًا كان هذا الطريق. أما الثاني، فهو يؤمن بوجود خالق لهذا الكون، عدا أنه لا يُحبذ الانتماء لأي دين؛ كونه لا يتقبل فكرة الأديان من الأساس. وأخيرا الملحد هو الذي لا يؤمن بوجود خالق لهذا الكون لأسباب كثيرة؛ منها: نقصان الأدلة التجريبية. وعلى الرغم من ذلك، لا يوجد مرجع أو مدرسة فلسفية في الإلحاد يتفق عليها كل الملحدين. إن التنوير وما يرتبط به من حركات فكرية ومفاهيم كلها تتطلب دراسة كيفية تشكل كل منها ابتداءً من الظروف التي أسهمت في تشكيلها، وفي أي عصر من العصور تحديدا. ففي إبان الثورة الفرنسية مثلاً، وتحديدا بعد الدور الرئيسي الذي كانت تلعبه الكنيسة قبل تلك الفترة، أصبحت فئات كثيرة تميل نحو ألوهية العقل والمنطق، والمستخلص من ذلك -بعيدا عن التعقيدات- أن التطرف أيًا كان شكله يُؤد الانضجار؛ حيث إن الثورة الفرنسية لم يكن مُخطّطاً لها بتلك الدقة، بل حدثت وعكست التناقضات التي كانت في المجتمع الفرنسي آنذاك. بجانب هذه الأحداث أيضا، تلك الشخصيات التي تحدّثت عن التنوير، وما ارتبط به من مفاهيم -أمثال: فولتير ونيوتن- حيث إن الأخير لم يكن فيزيائياً فقط، بل كانت لديه اهتمامات لاهوتية أيضاً. فقد كانت هناك توجهات من قبل هؤلاء تنص وتؤمن بضرورة عدم فرض

إذا ما جئنا نحاول فهم أسباب رفض هذه الفكرة أو هذه الحركات الفكرية بشكل عام، نجد أن اعتناقها بما ورد فيها من أفكار سيتعارض مع بعض المبادئ الدينية. ولست هنا في موقع تقييم مدى صحة هذه الفكرة من عدمها، إلا أنه يجدر بنا توقع ظهور حركات فكرية كثيرة، وفي مختلف الجوانب، في ظل الزخم المعلوماتي الهائل، بجانب التغيير السريع، وبروز العناصر المثبتة للعولة، والتي بدورها تؤدي لسهولة تبادل الأفكار ونشرها دون تمحيصها من قبل الفرد أو خصها بثقافة أو شعب أو ديانة محددة؛ حيث يستوعب بعض الأفراد هذه الأفكار ويعتقدونها دون مراعاة اصطدامها بالأسس التي نشأوا عليها؛ فتحدث اصطدامات داخلية بين فئات المجتمع نفسه ما بين مؤيد ومعارض. وهذا ينطبق على كافة التغيرات؛ من ضمنها: الحركات الفكرية.

فلنأخذ التنوير كنموذج لحركة فلسفية اجتماعية، قبل إقناع الأشخاص بهذه الفكرة، لا بد من الإقرار بأنه لا يشترط أن يكون خصما للدين، والمرونة الفكرية مطلب مهم في سبيل تقبل هذه الفكرة، وهذا ما أراد السوسيولوجي المغربي عثمان أشقر برهنته، في مقال له جاء بعنوان «التنوير والدين»؛ المنشور في مجلة التفاهم، فبعض مما جيء بالفكر التنويري لا يُعد تعديا على الذات الإلهية، أو معاداة للأديان بذاتها، وإنما هي مسألة إعادة النظر حول وجود رجال الدين، خاصة إذا ما تلبسوا بطريقة أو بأخرى دور الوسيط بين العبد وربّه! ولا يمكننا نفي تطبيق هذا الأمر حرفياً في بعض الديانات السماوية، في أمور تتعلق بالتوبة مثلاً.

Attifa.nasser@gmail.com

النصوص المنشورة تعبر عن وجهات نظر كتابها ولا تعكس بالضرورة رأي مجلة التفاهم أو الجهة التي تصدر عنها.

مجلة التفاهم هاتف : ٢٤٦٤٤٠٣١ - ٢٤٦٤٤٠٣٢ ، فاكس : ٩٦٨ ٢٤٦٠٥٧٩٩ +

البريد الإلكتروني : www.altafahom.net - al.tafahom@gmail.com - tasamoh@gmail.com