شباب
التفاهم
العدد التاسع والعشرون: جمادى الأولى 1438هـ - فبراير 2017 م
ملحق لمجلة التفاهم تصدره وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بالتعاون مع «الرؤية»

- أنسنة العولمة
- ملاحظات حول الأخلاق
- المخطوطات: تحديات التوثيق المنهجي والنشر الإلكتروني
- العلم والأخلاق وضرورة الاتفاق
- الفن ليس تمردا على العقيدة ...
- المدينة العتيقة وثقل الحضارات!
- مقاربة بين الفلسفة المشائية والإسلام
- مفهوم العرض والجوهر في فلسفة أبي بكر الكندي العُماني
- الأسطورة في التراث العربي
- من انتصر أخيرا... العقل أم الإيمان؟
- موج التدافع الحضاري وسفينة القيم

أمَّا قبل...

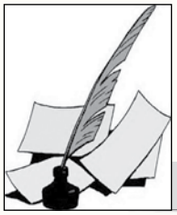
د. هلال الحجري

يحتفلُ العالمُ يوم ٢١ فبراير من كل عام بـ«اليوم العالمي للغة الأم»، وقد حددت الأمم المُتحدة موضوع هذا العام ٢٠١٧ ليكون بعنوان «نحو مُستقبل مُستدَام عَبْرَ التعليم المُتعدِّد اللغات». ورسالتُها في ذلك هي «لتعزيز التنمية المُستدامة، ينبغي أن يحصلَ الطلابُ على التعليم بلغتهم الأمّ إضافةً إلى اللغات الأخرى؛ فالتمكّنُ من اللغة الأولى يُسهّلُ عليهم اكتسابَ المهارات الأساسية للقراءة والكتابة والحساب. إنّ اللغات المَحلّية، الأصليَّ والأقلَّيَّ منها بخاصة، جِسْرٌ تنتقل عبرَه الثقافاتُ والقيمُ والمعارفُ التقليدية، وهي بذلك تلعب دورًا مُهمًّا في تعزيزِ المُستقبلِ المستدام».

وهذه رسالة تهمنا جدًا في العالم العَربي من ناحيتين: الناحية الأولى هي ضرورة اعتماد لُغتنا الأم، وهي العربية، في التَّعليم الجامعي الذي يكاد معظم الجامعات العربية قد اعتمد فيه اللغتين الإنجليزية والفرنسية بدلاً من العربية. ورغم أنَّ هذا الموضوع قديم وقد سُفح فيه حِبْرٌ كثير، فإنَّ الاهتمامَ العالمي باللغات الأولى يدعونا إلى مزيدٍ من النقاش والتَّعمق في قضية تعريب العلوم في المرحلة الجامعية؛ لارتباط ذلك كما تشير رسالة الأمم المُتحدة هذا العام بـ«التنمية المُستدامة». وارتباط العربية بالتنمية المُستدامة يجب أن يُطرح في إطار علاقة اللغة بمجتمع المعرفة، والاقتصاد، والاستثمار اللغوي ودوره في توطين الصناعة والتِّجارة والتكنولوجيا والمعارف الحديثة، خاصة وأنَّ تقارير الأمم المُتحدة الإنمائية قد أكدت مرارًا على أهمية اللغة العربية ودورها الجوهري في التنمية الاقتصادية والمعرفية والإنسانية.

أما الناحية الثانية فهي الاهتمام باللغات المحلية في العالم العربي؛ لأهميتها في نقل الثقافات والقيم التقليدية. ويكفي هنا أن نتحدث عن أهمية اللغات المحلية في عُمان مثل السواحيلية، والجبَالية، والكمزارية، والبلوشية. ورغم أنّ بعضها ليس له نظام كتابي مُعين، فإنّها تشكل جميعاً رافداً بالغ الأهمية في التنمية الثقافية بعُمان. ثمَّة أدب، وشعر، وحكايات شعبية، وأساطير، وغيرها من ضروب الثقافة تختزنها هذه الألسن، وينبغي أن نفسح لها الطريق ترجمة ونشرًا. ولو أخذنا السواحيلية مثلاً؛ فثمة نصوص أدبية، وتاريخية، وسيرية، نعتقد بوجودها إبان الوجود العُماني في شرق أفريقيا. ولا نتصور أنَّ العمانيين الذين عاشوا هناك قرونًا من الزمن لم يتركوا وراءهم إرثاً معرفياً باللغة السواحيلية؛ فقد بدأ في الآونة الأخيرة بعض من عاش هناك بتوثيق تجاربهم السياسية والحياتية، ونشروها بلغتهم التي يجيدونها. والأمر نفسه ينطبق على اللغة البلوشية، وقد شهدنا ترجمات رائعة قدَّمها الدكتور خالد البلوشي لبعض من نصوصها الشعرية.

hilalalhajri@hotmail.com



أنسنة العولمة

مريم العدوي

ناقش الكاتب السوري ميشيل كيلو عبر مقاله المنشور في صفحات التَّسامح تحت عنوان: «من أجل عولمة إنسانية»! إمكانية توجيه آيديولوجية العولمة نحو الكينونة الإنسانية. فبينما يجد البعض صعوبة في إحداث توازن بين كفتيّ العولمة والإنسانية؛ كون العولمة تساوي الرأسمالية التي هي الأخرى تقوم على نظم بعيدة عن الإنسانية، نجد أنَّ العولمة ماضية في مسارها مختطفة كل الأضواء نحو عالم جديد ومختلف، تختلف قواعده الثقافية والسياسية والاقتصادية ...إلخ عما كانت عليه؛ ليغدو عالمنا بطراز جديد بكل المقاييس. يكبر هنا التساؤل حول مدى إمكانية أنسنة العولمة في ظل عالم متكالب يقوم على مبدأ البقاء للأقوى، وتتصاعد فيه المشاكل الإنسانية بسرعة هائلة كالفقر والمرض والجوع، دون أن يشير الزمن نحو حلول نهائية لهذه المشكلات.

تبدو من جهة أخرى أنسنة العولمة فكرة مقبولة بل وقدراً يُؤطر العالم بأسره حيثُ سقط النموذج الاشتراكي في محاولاته ليكون بديلاً للرأسمالية بينما سيطرت الأخيرة على الوضع. ويمكننا الآن الحديث بهذا الخصوص بجوانبه المختلفة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في إطار الرأسمالية المعولمة، التي تقوم على مبدأين هما:

الأول: يجعل لرأس المال الأولوية، مثل: الولايات المُتحدة

الثاني: ما يجعل العمل مقدماً على أولوية رأس المال والتي تعمل بها بعض المجتمعات الأوروبية.

وعن السبيل إلى أنسنة العولمة حاول الكاتب النظر إلى الأمر من جانب قيم عصر النهضة، التي يرى بأنها ينبغي أن تسود وأنها صالحة دائماً، رغم أن البعض يعتبرها غير صالحة الآن وبأن زمنها توقف، وأن قيماً أخرى ستحل محلها.

وفي هذا الجانب يرى الكاتب أولاً أن لاحترام القيم دورا كبيرا في أنسنة العولمة؛ حيثُ إنه من غير العدل أن يحظى قسم صغير من العالم بالتحضر والثراء بينما يقبع الجزء الأكبر في العوز والفقر والجوع والمرض، بل لا بد من أن يتكاتف العالم ويتلاحم ويمد يد العون للآخر لكي يسود الخير والتقدم.

فلقد أثبت يوم الحادي عشر من أيلول بأنّ العالم كل لا يمكن تجزئته، وبأن العولمة جعلت كل الحدود والمسافات تتقلص حتى بات أمن جزء من العالم يشكل أمن العالم بأسره، وهذ ما ينبغي أن يعيه العالم المتقدم ولا ينسى أجزاءه القابعة تحت طائلة التخلف والجهل ويأخذ بيدها نحو التحضر والتقدم.

وهذا الدور الذي تديره المؤسسات التابعة لهيئة الأمم المتحدة والتي تسعى إلى أن تأخذ بيد العالم خاصة في الدول الفقيرة نحو حياة أفضل في جميع المجالات سواء الثقافية أو السياسية أو الاقتصادية والصحية.

وهو ما من شأنه أخذ العالم نحو التقارب وتجسير الهوة الحادثة بين الدول المتقدمة وتلك المتأخرة في الركب، كما يمكن له أن يكفل ثالوث العدالة والحرية والتقدم للعالم بأسره.

إن هذا التطرق لأنسنة العولمة الاقتصادية يجر لنا موضوعاً آخر مرتبطا به ارتباطا كبيرًا وهو أنسنة العولمة السياسية، والتي من شأنها جعل كل موارد العالم مطية للتقدم الإنساني. وعندما يتحقق هذا الأمر فمن الممكن إذابة أسباب الصراع بين أجزاء العالم وبلدانه وذلك على أساس الاتفاقيات الموثقة بين بلدانه المختلفة.

كما تبرز هنا ضرورة بناء نظام إدارة وأمن شامل، تشارك فيه جميع الدول، يحل محل مجلس الأمن الدولي، أو يضفي طابعًا تشاركياً وديمقراطياً على عمله؛ ليحول بين الدول العظمى وبين استخدامه لتحقيق أغراض ومصالح قد تتعارض مع رغبات ومصالح بقية دول العالم.

وفيما لو تمَّ عمل مؤسسة تعنى بهذا تنبثق عن الأمم المتحدة فمن الممكن إيجاد حل لقضايا فلسطين والعراق على سبيل المثال. حيثُ يترتب على هذه المؤسسة المنبثقة عن الأمم المتحدة أن تستعين بالقيم التي اكتسبتها الإنسانية في السنوات الماضية؛ لتجعلها نصب عينيها ومنهجاً تمشي عليه، لكن للأسف البشرية لم تتوصل لهذا بعد.

ومن هذه القيم والأسس:

١. مبدأ عدم التدخل في شؤون الغير إلا بقرار دولي جامع

٢.عدم استخدام القوة أو العنف لحل النزاعات بين الدول

٣. عدم التخلي عن التفاوض والوسائل السلمية في العلاقات الدولية

٤.إقامة علاقات الدول والأمم على الندية والمساواة في الحقوق والتضامن

٥.نبذ ما من شأنه تعكير صفو العلاقات الدولية أو إثارة الصراعات بين الدول

وإنه لمن الصعب التمسك بهذه الأسس ما لم يتم إعادة تهيئة المؤسسة المنبثقة عن الأمم المتحدة والمعنية بالأمر وصبغها بطابع العولمة الجديدة، التي تعيد مفهوم الديمقراطية والمواطنة؛ بحيث يصبح الإنسان مؤمناً بأنَّ العالم بيته الكبير بغض النظر عن انتماءاته وهويته الف ردية.

وقد يبدو حلم __ أنسنة العولمة __ بعيد المنال؛ فهو يتطلب إعادة جدولة الدول الكبرى وأدوارها الحالية، فأنسنة العولمة تفرض إطارا من الديمقراطية مع بقاء الدول الكبرى والصغرى في الأرض المشتركة بالتنافس والعمل، ولكن من أجل الإنسان وتقدمه هذه المرة.

ولأنسنة العولمة مستلزمات ثقافية لا يُمكن تجاهلها ومنها:

١-الإيمان بوحدة الثقافة العالمية وتكامل أجزائها

٢- التخلي عن أطروحات صراع الحضارات

وما يتبعهُ من صراع الحضارات الثلاث، التي صنعت واقع البشر:

أ. الغربية: اليهودية/المسيحية

ب. الشرقية: الشنتوية/البوذية

ج. الوسيطة: العربية/الإسلامية

التي يقال: إنها ستظل تتصارع إلى أن يتقرر مصير العالم النهائي.

ولكي تتمكن الثقافة من لعب دورها في مجال أنسنة العولمة فمن المهم أن تكون ثقافة إنسانية وأن تقوم على ما ابتكرته الفلسفة من النزعات الإنسانية بدءا من سقراط إلى اليوم. وهو ما يعني أنّ العولمة لن تتأنسن دون ثقافة ليبرالية وديموقراطية، كونية الطابع، عقلانية المضمون والنهج.

وفيما تبدو العولمة معادية للأنسنة إلا أنها ستدفع بالبشرية بنفسها نحو الأنسنة، فحين تجد البشرية بأن العولمة هي قدرها الذي لا مفر منه، سيتصاعد صوت المقهورين ليصم آذان المتجاهلين الذين يرفلون في النعيم.

ولذا فإنَّ عملية أنسنة العولمة لن تحدث بين ليلة وضحاها بل ستتطلب جهدا مضنياً من أقلية ستواجه الكثير وتحارب من أجل الوصول. أقلية تؤمن بأن الإنسان أنبل كائن في الوجود ومعيار لكل شيء كما قال برمنيدس أحد فلاسفة اليونان.

maryamsaid2015@gmail.com

ملاحظات حول الأخلاق

نوف السعيدية

يدعي إبراهيم صقر في مقاله المعنون بـ « الأخلاق والقيم في الفكر الإسلامي القديم: العقل الأخلاقي العربي » والمنشورة في مجلة التسامح أنَّه يناقش المذاهب الأخلاقية عند المُفكرين المسلمين؛ إلا أنَّ مقاله أقرب لأن يكون خطبة وعظية تفتقر إلى المنطق العلمي. وعلى المستوى الشخصي أشعر بالسعادة لأنَّ المقال وقع بين يديَّ لأنَّي مُهتمة بفلسفة الأخلاق عند البشر بشكل خاص، والكائنات الاجتماعية بشكل عام. ورغم أنَّ المقال يحتوي على مجموعة من المقولات التي لا أتفق معها إلا أني سأورد أهمها فقط :

١.صلة علم الأخلاق بالعلوم الأخرى: يقول الكاتب إنّه من غير المُصيب القول بأنَّ الفكر الإسلامي خالٍ من المذاهب الأخلاقية، الحضارة الإسلامية « من وجهة نظره » قائمة على الأخلاق و«الأخلاق بطبيعتها أقرب العلوم إلى الدين». لكن أين هو موضع علم الأخلاق من العلوم الأخرى. ألا يعتمد على المنهج العلمي في دراسة مسائل الأخلاق؟ إذا كانت الإجابة بنعم فهذا يعني أنَّه كعلم بعيد عن العلوم الدينية، وإن كانت الإجابة بلا فهذا يستدعي التوضيح إذ يبدو أنَّ الكاتب يعتمد على الأدلة النقلية التي لا يعتد بها في العلوم. أليست الأخلاق أقرب للفلسفة؟ علم النفس الاجتماعي؟ علم السلوك؟ حقيقة لا أدري على أيَّ أساس يبني الكاتب استنتاجه هذا.

٢.الأخلاق بالنسبة للسلوك: بينما ينظر للسلوك الإنساني أنَّه نتيجة للوعي ثانياً والمعرفة أولاً، أي أنَّه يأتي في مرحلة لاحقة للتبني الأخلاقي، يرى الكاتب أنّ «السلوك الإنساني لا يكون خلقا إلا إذا صار طبعا وجبلة... إلا إذا صار عادة لصاحبه أو ميلا».

٣.الإرادة والأخلاق: «إذا ما راقبنا سلوك الحيوان وانتقاله من التوحش إلى التأنس، ومن الجماح إلى السلاسة. وإذا كانت هذه الحيوانات وغيرها يتعدل سلوكها من حالة إلى حالة رغم أنها لا تملك الفعل فالأولى إذن أن نقول: إن الإنسان الذي وهب العقل يمكنه أن يُغير أخلاقه من حالة إلى حالة أحسن منها». يقول الكاتب باختصار إنّ الدليل على المقدرة على تغيير الأخلاق عند الإنسان هو تغيرها عند الحيوان، مرتكبًا بذلك مجموعة من الأخطاء المنطقية. أولاً: هو يقول إن «الفضيلة الأخلاقية لا تنطبق إلا على الأفعال الإرادية الاختيارية»، والحيوان في هذه الحال لا يتغير بسبب الإرادة إنما بسبب الضرورة والضغط المفروض عليه. ثانيًا: التحول «من التوحش إلى التأنس» قد لا يكون أخلاقيا بالنسبة لجماعة الحيوان، فاستخدام كلمة «يتعدل» بما تحوي ضمنياً من معاني التحول إلى الأفضل قد لا يكون دقيقا.

٤.العزلة والفضيلة: «الفضائل إنما تظهر في مجتمع ولا تظهر في عزلة الراهب»، شخصيا أرى أن الفضيلة توجد في صلة الإنسان بالطبيعة ومع الكائنات الأخرى وحتى بينه وبين نفسه، نعم قد تكون أوضح بوجود ناس آخرين ولكنها تبقى موجودة دائما، هذا أولاً أما ثانياً فالكاتب يستخدم لفظة «الأخلاق» و«الفضيلة» كمترادفات، وهو أمر غير دقيق.

٥.«الإنسان من بين جميع الموجودات كلها هو الذي يلتمس له الخلق المحمود والأفعال المرضية لا يشاركه فيها سائر الموجودات» بينما تكشف الدراسات الحديثة عن وجود منظومة أخلاقية لجميع الكائنات الاجتماعية، إذ يمكن ملاحظة سلوكيات تنم عن الإيثار، التعاطف، والانتصار للجماعة .

٦.من يضع الأخلاق؟ يرى الكاتب أنّ «المستنبط في الأخلاق هو مدير المدينة أو الملك» وذلك «حتى لا يؤدي إلى ما حذرنا منه سقراط وأفلاطون وأرسطو من الخلل، والفوضى الكامنة وراء المبدأ السفسطائي أو إن شئت من هذا المقياس الأخلاقي النسبي المؤدي حتما إلى الفوضى والاضطراب». وهذا رأي خطير. في الإنجليزية يتم التفريق بين مفهومين Ethics و Morals حيث تأتي الايثكس من النظام الاجتماعي، أما المورالز فهي راجعة للفرد وهي غالباً ثابتة ما لم تتغير وجهة نظره. من يضع الأخلاق إذا؟ على الأغلب سيكون المفكرين ولكن يبقى للفرد خيار الأخذ بها من عدمه. فالأخلاق تحكم أفعالنا من أصغرها لأكبرها، فماذا عن الأفعال الصغيرة؟ كيف تحدد؟ هل تختار الكرم أم الاقتصاد في عشاء تُعده لضيوفك؟ الكاتب يقول إن الأفعال الأخلاقية تقع بين متطرفين فالكرم مثلاً يقع بين التبذير والتقتير ولكن أين يقع الخط الفاصل بينهما؟ قد تكون هذه المسألة أحد أهم قضايا الأخلاق. القوانين يمكن ضبطها بمحددات واضحة لكن ماذا عن الأخلاق كيف تحدد؟ يمكن تنظيم الأفعال التي تلاحظ وتحدد وتقاس عبر القوانين، ولكن هناك أمور لا يُمكن تنظيمها.

في القصة الشهيرة عن حاتم الطائي حين يذبح فرسه والتي يضرب بها المثل في الكرم، هل هذه هي حالة كرم بالفعل أم أنَّها تهور؟ ماذا عن الذي سيُعانيه أبناؤه في قادم الأيام كتبعات لهذا الفعل؟ أليس فيه شيء من التجني عليهم وهو مسؤول عن إعالتهم؟ هذه التساؤلات تدفعنا للاقتناع بأنَّ المسألة تعتمد على تقدير الفرد وفق إدراكه للمُعطيات ولتبعات خياراته.

إذًا فالمواقف الأخلاقية جدلية ولكل سياق حكمه الأخلاقي. هناك الكثير من الأفعال هي سيئة بالمطلق، ولكن مع وجود ما يُبررها تصبح أخلاقية. مثلا القتل سيء، ماذا عن خوض الحروب؟ مثلا عندما تفكر الدول إن كان عليها التدخل في بلدان مثل سوريا واليمن؟ يمكن أن ترى الأمر على أنه اعتداء فيكون بذلك فعلا غير أخلاقي لكن يُمكن أن تراه أيضاً على أنه انتصار للضعفاء ممن يتعرضون للأذى في بلدانهم، وتنقصهم القدرة على الدفاع عن أنفسهم. قرار كهذا لن يكون معتمدا على الخيار الأخلاقي الأمثل أو على الحس السليم وحده، ولكن أيضًا على الخيار الذي يتوقع أن يأتي بأفضل النتائج على المدى البعيد وفق المعلومات المتاحة، والتنبؤات، والآثار المترتبة على البدائل المُختلفة.

أمر آخر في حال كانت السلطة هي المسؤولة عن تشريع الأخلاق هل هذا يعني أنها ستكون مسؤولة عن ضبطها أيضًا (عن التنفيذ والفصل في النزاعات المتعلقة بها)؟ وهل سيكون ذلك وفق الانتماء العرقي؟ وهل نفترض أصلاً الثبات في الهوية العرقية؟ هذه الأسئلة تصل بنا إلى الاعتقاد بعدم جدوى طرح الكاتب.

nouf.alsaidi@gmail.com

المخطوطات : تحديات التوثيق المنهجي والنشر الإلكتروني

أسماء الشامسية

ينطلق زيدان في معالجته لمُشكلات المخطوطات بوضع اصطلاح «التراث» نفسه تحت طائلة الغربلة والتمحيص، بدءًا بورود المصطلح في لغة القرآن الكريم وليس انتهاءً بأصل المصطلح في اللغة العربية الذي طفر استخدامه أكثر ما طَفر في القرن العشرين، في جميع الأنواع الأدبية والكتابية، حتى أدى ذلك إلى تشكل أزمة حقيقية في الوعي بالظاهرة التراثية، فقد ظهر اصطلاح «التراث» على السطح بكثرة وشاع استهلاكه، فانطبقت عليه مقولة ميشيل فوكو، حول شيوع اللفظ وترديده المُستمر الذي قد يخفي معناه، بل وأكثر من ذلك صاحب بروزه تداخل مشكلات عديدة يفرد لها الكاتب والباحث يوسف زيدان مُعظم صفحات مقاله في مقاله المنشور في مجلة التسامح والمعنون بـ «مشكلات المخطوطات، من الخزانات الخطية إلى آفاق النشر الإلكتروني».

وهو إذ يبدأ مبحثه في مناقشة أصل المصطلح واستخدامه وانتشاره في المكتبات والمخطوطات، كل ذلك من أجل أن يصلَ إلى التراث المكتوب في المخطوطات المنسية في الخزانات الخطية العتيقة -على حد قوله - إلى التحدي الذي يواجهه في نشر هذا المخطوط إلكترونياً في صورة رقمية معاصرة.

وإنَّ أهم المشكلات والتحديات التي تواجه المُحققين حسب زيدان في طريقهم إلى نشر النص التراثي كالآتي:

أولاً: التراث المجهول، أي افتقاد المكتبات الخطية المحتوية على المخطوطات على فهارس وصفية تحليلية دقيقة، فضلاً عن اختلاف مناهج الناشرين والمحققين في التعامل مع النص.

ثانيًا: التوظيف الوقتي لجانب من التراث لأغراض أيديولوجية أو مذهبية أو سياسية، مثال ذلك هو الفكر العام الذي تعتنقه دولة ما بحسب المرحلة، وضربَ مثالاً على اعتناق دولة للعقيدة الاشتراكية ما يؤدي إلى مخاصمتها التراث الروحي والصّوفي، وتحيزها للنزعة اليسارية في دين تلك الدولة وتاريخها الحضاري.

ويضع زيدان عدة خطوات مرحلية لمواجهة الآفات التي يُعاني منها المخطوط، ومن أجل زيادة أفق الوعي بالتراث عن طريق الوعي بجوانب الخريطة التراثية، ما نسميه اليوم «الفهرسة» ثم خطوة النشر سواء كان ورقيًّا أم إلكترونيا وأخيرًا مرحلة الفهم والاستيعاب أو التحقيق لينتقل فيها «التراث المخطوط أو المنشور» من حالة النص إلى حالة الخطاب فيما نسميه بالنشر.

مع ذلك وجب أن نتساءل عمّا يعنيه زيدان بالفهرسة؟ كيف عرّفها وكيف تعاني المخطوطات من الفهرسة بالطريقة التي يتعامل بها حاليًا؟

إنَّ مجمل ما يمكن تعريف الفهرسة به هو مجموعة الخطوات المتراكبة المتراتبة التي تؤدي في النهاية إلي وعي حقيقي بالتراث، بداية من تجنب المشكلات الإدارية التي تتمثل أوّل ما تتمثل في حيازة المخطوط التي يفترض أن تكون حيازة مجمعة إلى جهة واحدة، وتجنب تشتيت المجاميع الخطية بيد عديد من الأفراد والمؤسسات الحكومية والخاصة، ما يجعل كل مخطوط يخضع لمعايير وموافقات ومُعالجات مُختلفة.

ثالثًا: مشكلات فنية تتلخص في انعدام التوحيد القياسي لبطاقة الفهرسة، وتفاوت مستوى المفهرسين، والخلط ما بين القائمة الحصرية والفهرس العلمي وصعوبة نشر الفهارس وغيره.

والأشد تأزمًا من المخطوطات هم المفهرسون الذي يلقونَ قلة تقدير وإشادة لمجهوداتهم رغم ما يُمثل عملهم من أهمية قصوى.

رابعًا: يمكنني القول وأنا أقرأ هذه المراجعة أن الكاتب ينتقل من خطوة مهمة في العملية التراثية إلى خطوة أهم فخطوة أكثر أهمية فخطوة بالغة الأهمية، حتى يحتار القارئ أيهما أهم من الأخرى في هذه العملية الحساسة، فهو يُسوّق لعبء أكثر ثقلاً من سابقه على كاهل العملية التراثية وهي «التوثيق» وبالأخص توثيق عنوان المخطوط ومؤلفه، والمشكلات الفنية التي تصاحبها، وعدم خضوع كل المخطوطات للمعايير التقليدية للفهارس كالمصاحف مثلاً، والكتب السماوية الأناجيل والتوراة.

خامسًا: فيما يتعلق بمشكلات النشر، يدلل زيدان على الأسلوب العشوائي المُتّبع في ميدان التراث، فمرحلة «النشر» عندنا تسبق الفهرسة، فضلا عن الانتقاء النّصي للتراث بحسب العقيدة أو الأيديولوجية المتّبعة، كأن يختار العلمانيون ابن رشد ويجعلون منه قائلاً بالعلمانية، بينما يفعل الفريق المعاكس الضد من ذلك باختيارهم أيقونة لهم تناسب عقيدتهم تتمثل في ابن تيمية مثلا، إذ بحسب زيدان أن الوعي الجيد بالنص التراثي يجعل المفهرس موضوعياً بحيث يستكشف السلفية في ابن رشد والتقدمية عند ابن تيمية بمقدار ما يريان في فلسفاتهما الفكر النقيض.

ولا يفوتنا أن نشير إلى ما أشار إليه زيدان من ارتباط حركة النشر التراثي بواقع ثقافي عربي عام محدد تاريخياً وجغرافيًا، بدءًا من خفوت عمليات النشر الأوروبي للتراث العربي في النصف الأول من القرن العشرين التي حل محلها النشر العربي في المطابع المصرية والأوروبية، مرورًا بخطورة انتشار النشرات المزيفة التي انتحلت أعمالاً سابقة أثرت على عمليات الضبط الببليوجرافي والتي تركت أثرها على النشر التراثي إلكترونيا!

إلا أنّ محاولات نشر المخطوطات ليست كلها سوءا في سوء؛ فزيدان يضرب أمثلة جيدة على مشاريع جادة عبر طرائق الكتاب المطبوع والكتاب المسموع، مثل تجربة المجمع الثقافي بأبوظبي في إصداره ما يقرب من ثمانين كتابًا أغلبها تراثي على هيئة أسطوانات سمعية، فضلاً عن تطور النشر الإلكتروني عبر ما يمسى بتقنية الوسائط المُتعددة التي تعمل على دمج الصوت والصورة والكتاب المطبوع معًا. ويتجاوز دور التكنولوجيا المعاصرة إسهام الكمبيوتر في الفهرسة إلى إسهامه المهم في الحفاظ على المخطوطات بتقنيات خاصة وذكية عبر تقنيات النسخ الميكروفيلمي أو الصورة الرقمية والحفاظ على الأسطوانة المليزرة.

ينطبق هذا التطور الهائل أيضًا على عمليات التحقيق التي سهلت الإخراج الفني للنص المحقق وتقديم النماذج الخطية مع النص المحقق.

وبهذا يخلص زيدان إلى أهمية تعالق التراث بالتكنولوجيا بحيث لا يُفصَل أحدهما عن الآخر، وفي رأيي أن هذه الصلة وهذا التعالق بين الإثنين كان لابد أن يتم، خصوصًا وأن التقنيات الإلكترونية وفرت عناء تحويل مئات المخطوطات إلى شكلها المطبوع ما أدى إلى تقليل جهد ووقت هائلين، وعندما كنا قد أهملنا التراث في هيئته الخطية كما لو أننا كنا ننتظر مارد «التكنولوجيا» لتخليصنا من عناء ومشقة التحويل النصي للمخطوطات، كان المحققون والمستشرقون يقومون بدورهم في تحويل الحقائق التاريخية في تراثنا إلى حقائق مجتزأة ومُنتقاة، والغريب أننا حالما استيقظنا من سباتنا كنّا قد وعينا بالذي فات، فأصبحنا ننشر دون فهرسة ولا تحقيق ولا بحث عن غير هدى.

كانت محاولات النصف الثاني من القرن العشرين أشبه بمحاولات اللحاق بالذي سبق ولبق، فكما لو أن المحققين في ذلك الوقت يحاولون إنقاذ ما يمكن إنقاذه باستعادة سمعتهم حول تراثهم المنسيّ بأي طريقة، حتى لو كانت هذه الطريقة هي تزييف منشورات المخطوطات الأوروبية وتسميتها بأسماء عربية، كمن يبحث عن نفسه في صورة الآخر، وإن يكن، فإن محاولات التوثيق المتأخرة كانت أكثر تعقلاً وتبصرًا بأهمية المنهجية في التحقيق والفهرسة والنشر، وقد وعيت أكثر بجودة المنتج وبالكيف أكثر من الكمّ.

وفي نهاية هذا المقال أحب أن أنوّه بالفكرة الجدلية التي أشارَ لها زيدان سريعًا، وهي التّحول من الذاكرة الفردية إلى الإتقان الآلي للمدخلات والمخرجات، والتي يمكن أن يعاني منها المحقق المعتمد بشكل كلي على الطرق التقليدية في التحويل النصوصي للتراث، والتي على ما يبدو ما يزال يفضلها عديد من المشتغلين في هذا المجال في معاناتهم من جدلية الذاكرة المتسعة في الكمبيوتر المضمحلة في الذهن، أو ما يصفه زيدان إعادة تركيب للمعلومات في الجهاز في مقابل نسق محدد للاستدعاء عند الفرد، حركة اليد على الأزرار مقابل حركة العين بين سطور الكتاب، وهذا النوع من الجدل طرأ عندما نوقشت قضية الإنسان الآلة أو تشيءُ الإنسان، في الطريقة التي تتعامل معها التكنولوجيا مع الطبيعة الإنسانية التي تعوده على استدعاء ذاكرة وذكاء الآلة بدلا من ذاكرته وذكائه، وأقول إن هذه الطريقة إذا كانت تسهم في ضخ كميات هائلة من البيانات الخطية إلى بيانات مخزنة عبر وسائط غير ملموسة تقلل من مساحة تخزين المخطوطات في الخزانات، وتقلل من فرص فقد المخطوطات في ظروف بيئية أو سياسية معينة، فلابد أن تكون هذه الطريقة هي الأكثر نفعًا وتفضيلا بصرف النظر عن انتماءات بعض الفرق للأسلوب القديم في المعالجة، هذا الأخير الذي لم يعد يوفر البدائل كما توفرها التكنولوجيا التي لا مفر من حشرها في تفاصيل العمليات الحياتية للأفراد.

asmaashamsi@hotmail.com

العلم والأخلاق وضرورة الاتفاق

محمد الكمزاري

قال العالم الألماني (بلانك) إننا معشر العلماء، نخطو خطوات عملاقة على أرض صلبة، لكننا لا نعرف كم تميد الأرض تحت أقدام الآخرين. إنَّ ما نراه في الواقع هو أنَّ الناس يزدادون شراسة واستسلاماً للغرائز، كلما زدناهم معرفة. فمما لا يُمكن تجاهله أننا على أعتاب فرض واقع أخلاقي جديد. فما من عصر برزت فيه مشكلة الأخلاق والعلم مثل الذي نعيش فيه الآن. فقد أصبح باستطاعة الإنسان العادي الذي نال قسطاً بسيطاً من المعرفة أن يتساءل عن علاقة الاختراعات العلمية الحديثة والتقدم المدهش بمصير الحياة الإنسانية وما يؤمن به البشر من مُعتقدات توجه سلوكهم في الحياة. فعلى الرغم من أنَّ مشاغل الحياة اليومية، وضوضاء الأحداث السياسية، تصرف الإنسان المُعاصر عن التأملات النظرية التي كانت تتاح للقدامى، فإن تفكير الإنسان بمصيره قد أصبح من الأمور اليومية في عصرنا الحديث، وذلك بسبب المتناقضات الغريبة التي حملتها المدنية الحديثة إلى المُجتمعات البشرية وفي طليعتها الانهيار الأخلاقي وتحلل الشخصية الإنسانية وتقهقرها أمام الآلية الطاغية التي تغلغلت في المؤسسات الاجتماعية والمُنظمات الاقتصادية.

من هنا ينطلق الأكاديمي المصري مجدي الجزيري في مقاله المنشورة في مجلة التسامح والمعنون بـ «القيم الأخلاقية ونسيج الفكر الغربي المعاصر» الذي تناول فيه المسألة الأخلاقية في عالمنا المعاصر وضرورة انطلاقها من نسيج الواقع الذي تشتبك به توجهات الفلسفة الغربية المعاصرة بالفعل. وهكذا فإنَّ منهج التناول لا يتسنى بغير وصل المسألة الأخلاقية بأبرز القضايا المعاصرة ولعل أهمها العلم والتكنولوجيا والحرية والثقافة والحضارة والسياسة.

فمن المسلم به أنَّ العلم والأخلاق معاً من أهم ركائز المجتمعات وعناصر نهضة الأمم والشعوب، فالعلم يبني الأفراد والمجتمعات، ويسهّل لهم أمور حياتهم، والأخلاق تحصن الفرد، وتقوي المُجتمعات، وتحميها، فالعلاقة بين العلم والأخلاق علاقة تكاملية، فلا علم له أثرٌ طيبٌ بدون أخلاق، ولا أخلاقَ صحيحة من غير علم يبصّر ويرشد، فالعلم العين المبصرة للأخلاق والقيم، والأخلاق والقيم الوعاء الحافظ والراعي للعلم.

ومن المفروض أن تكون الأخلاق أحد المعايير الضابطة للنشاط العلمي تماماً كالمعايير القانونية والمالية والموارد البشرية، فالأخلاق تُحدد الاشتراطات المتعلقة بالنشاط العلمي مثل الأهداف والمجال الذي يتم البحث فيه. وطريقة تنفيذ النشاط العلمي.

فمن غير الممكن أن يقبل البحث العلمي الأخلاقي شراء أشخاص من عصابات الاتجار بالبشر من أجل القيام بالتجارب العلمية عليهم أو أن ينظم عملية بيع الأعضاء البشرية أو زراعتها بشكل غير قانوني، كما أنّه من غير الممكن أن يكون هناك عالَمٌ أخلاقي يقبل تصنيع سلاح مُدمر للبشرية أو لتنفيذ عمليات إرهابية.

والحقّ أن التقدم العلمي المُعاصر قد فرض مواجهات أخلاقية مع المتغيرات التي خلصت إليها الساحة العلمية، ولم يعد من الميسور إسقاط المواقف الأخلاقية والدعم الأخلاقي بل والديني تجاه المنجزات العلمية في عالمنا المعاصر. ولعل قضايا الإجهاض والاستنساخ ونقل وزراعة الأعضاء وما يسمى بإشكالية القتل الرحيم مثل قتل المرضى تخليصاً من الآلام المبرحة التي يعانون منها بعد إخفاق الطب في علاجهم أو قتل الأطفال المشوهين أو المُختلين عقلياً، كلّ هذه القضايا التي تثار بين الوقت والآخر، على الرغم من بُعدها العلمي، لكن بعدها الديني والأخلاقي لا يُمكن الاستعانة به، ومن هنا تتبدى دلالة المناقشات والمؤتمرات والندوات البحثية في تناول المشروعية الأخلاقية والدينية لمثل هذه المُتغيرات التي اتسمت بها الحياة العلمية، وهي متغيرات من شأنها أن تجعل حضور المسألة الأخلاقية في وقتنا الحاضر على نحو أكثر وضوحاً ودلالة مع كلّ تقدم جديد في مجال البحث العلمي أمراً ضرورياً لابد منه.

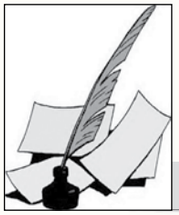
ولعلنا لو ألقينا نظرة عابرة على بيان أصحاب النزعة الإنسانية لوجدنا أنّهم منذ البداية يؤكّدون تمسكهم بالتّكامل بين العلم والأخلاق من خلال الثقة الكاملة بأن الموجود البشري له من القوة والإمكانيات ما يجعله قادراً على حل مشكلاته بنجاح، وسبيله إلى ذلك عقله ومنطقه ومنهجه العلمي الذي يعمل على توسيع وتعميق معرفته بالكون، مع التطلع إلى قيم أخلاقية تحتوي كلّ القيم الإنسانية وتستهدف سعادة الإنسان وحريته وتقدمه الاقتصادي.

ولكن يبدو جلياً للمتأمل في واقع فكرنا العربي المعاصر أنَّ هناك بعضاً من تياراته تنطلق من فرضية القطيعة المطلقة بين العلم والفلسفة، وبين العلم والأخلاق، ولعل أبرزها تيار الفلسفة التحليلية وأصحاب الوضعية المنطقية الذي حدد مهمة الفلسفة في التحليل المنطقي للقضايا والعبارات وحدها. باعتبار قضايا العلم وحدها يمكن التحقق من صدقها أو كذبها بينما قضايا الفن والميتافيزيقا والأخلاق لا يمكن البرهنة عليها، إنها قضايا تخرج من نطاق العلم ولا تدعي شيئاً يمكن نقده أو إثباته، وهي أقرب إلى كونها مجرد تعبيرات عن مشاعر ذاتية خالصة، كما قال فنجشتين إنّ معظم القضايا والأسئلة التي كتبت عن موضوعات فلسفية ليست كاذبة فحسب ولكنها أيضاً عديمة المعنى.

ومع ذلك لا يمكننا تجاهل ما يستلزمه التقدم العلمي من متطلبات وشروط أخلاقية لا غنى عنها لكل مجتمع لعل أهمها حرية البحث العلمي ورعايته وتشجيع العاملين به وتحريره من كلّ العوائق التي تعوق انطلاقاته، فالتّقدم العلمي يكرس مجموعة من القيم الأخلاقية التي لا غنى عنها لكل مُجتمع لعل أهمها الحرية والاستقلال والكرامة وإطلاق الطاقات الإبداعية الإنسانية وتحقيق الرفاهية والسلام والمُشاركة الفعالة في بناء الحضارة، والعلماء من ناحية أخرى عليهم التحلي بمجموعة من الخصائص الأخلاقية من أهمها التسامح والشجاعة البحثية التي تفرض عليهم قيودها أو توجهاتها أو شروطها، مع الإحساس بالمسؤولية المجتمعية تجاه المجتمع الإنساني الذي يعملون به.

ختاماً قد لا يختلف اثنان على ضرورة اتخاذ نظرية أخلاقية إلى الحضارة كما يرى آلبرت شفيتزر في فلسفته الحضارية، فالأعمال المبتكرة والفنية والعقلية والمادية لا تكشف عن آثارها الكاملة الحقيقية إلا إذا استندت في بقائها ونمائها إلى استعداد نفسي يكون أخلاقيًا حقًا. وقد يرى الفيلسوف أنَّ القيمة الوحيدة التي يمكن تناول الحضارة من خلالها تكمن في القيمة الدينية وحدها، وبالتالي ترتبط هذه القيمة بكلّ الدلالات الأخلاقية التي لا غنى عنها لتفهم العلم في العصر الحديث.

m-alkumzari@hotmail.com



الفن ليس تمردا على العقيدة ...

أم كلثوم الفارسية

يأخذنا البروفسور «هانز غاوبة» خلال مقاله المنشور في جملة التسامح والذي ناقش فيه الفنون الإسلامية والفنون الغربية في عرض سريع لتاريخ الفنون وعلائق الشرقي بالغربي عند المرحلة الحاسمة التي بدأت فيها الظروف تتغير بطريقة راديكالية في العالمين العربي والإسلامي إذ إنّ لكلا الفنين نفس الأصول؛ فالفن الأوروبي الوسيط هو نتاج الكلاسيكية المُتأخرة والبحر المتوسط، وإلى حد أقل نتاج منطقة البحر الأسود. أما الفن الإسلامي فيجد جذوره في الفترة الكلاسيكية المتأخّرة على البحر المتوسط والمناطق المجاورة. وبسبب وحدة المصدر؛ فإنّ الفنين الشرقي والغربي توأمان. وهذه التوأمة لا تقتصر على الفنّ؛ بل تتناول الحضارة أيضاً؛ لأنّ الحضارتين لهما نفس الأصول.

وبالتَّعمق الفكري في مفهوم الفن نجد أنَّه قد يكون من الصعب على الباحث أن يقدم تعريفاً دقيقًا للفن؛ لسعة مجاله، وسرعة تطور حركته من جهة، ولتعدد المدارس الفنية من جهة أخرى. ولكن لابد من محاولة إعطاء تعريف يُجلي حقيقة الفن ويقرب فهمه إلى ذهن القارئ فالفن تعبير عن الجمال يمتاز بالتنظيم والتوازن المُحكمين، وهذا التعبير يمثل استجابة وتجسيدًا من الفنان لما ينفعل به انفعالاً وجدانياً عميقاً، فالفن على رأي الفيلسوف جود: هو النافذة التي يمكن أن نطل منها على حقيقة الجمال وهذا ليس تعريفاً لحقيقة الفن، وإنما هو بيان لوظيفته. وهو على رأي محمد قطب: محاولة البشر لتصوير حقائق الوجود وإنعكاسها في نفوسهم في صورة موجبة وجميلة. ولكن الفن أوسع مجالاً من تعريف محمد قطب؛ لأنّه لا يقتصر على تصوير حقائق الوجود فحسب، بل يتعدى ذلك إلى تجسيد انفعالات الفنان نفسه، والتعبير عن مشاعره وتصوراته وأحاسيسه، سواء أكانت صدى لحقائق الوجود، أم تعبيرا عن رؤى خيالية تجول في ذهن الفنان، وليس لها أيّ وجود في الخارج فالفنُّ هو نشاطٌ إنسانيٌّ واعٍ، الغرضُ من ورائه تشكيل المحيط بطرائق جمالية ناطقة.

فالسؤال الذي يطرح نفسه في هذا المقام ما دامت هذه حقيقة الفن وذلك جوهره؛ فهل من الحقيقة أن يُحارب الإسلام الفن أو يُعاديه؟ وللإجابة على هذا التساؤل نستعرض لمحة تاريخية عن الفنون الإسلامية وتأثرها بالفنون الغربية فليس هنالك أقوى حجة من التاريخ ليجيبنا على مثل هذه التساؤلات فكما ذكر البروفسور «هانز غاوبه» في مقاله أنّه وبعد القرن الثامن عشر سيطر الغرب الأوروبي على العالم، وفرض ثقافته وأذواقه ومشاربه وفنونه. بل وظهرت رسومُ (المستشرقين) التي تُعطي الشرق أبعاداً فانتازية وشهوانية تفتن أولئك الآتين من الغرب. وفي حين تأثر المسلمون بالكثير من ذلك وقلَّدوه؛ إلا أنه ظهرت بينهم أيضاً حركات أصالة تبحث عن هوية جديدة وناهضة بعيداً عن التقليدية الكلاسيكية وعن تقليد الغرب. وفي القرن العشرين، انتشرت الصيحات الفنية الغربية الجديدة في الفنون مثل - الروكوكو، والكلاسيكية الجديدة والانطباعية والتعبيرية والتكعيبية وهذه جميعاً حركات للفن التجريدي، الذي يذكّرنا بالتجريد - الذي قوي أيام الصفويين والتيموريين. حيث جاء المسلمون إلى الشام ووجدوا الكنائس مليئةً بالتزيينات والصور التي تُقدّسُها العامة، وهذا يُخالف التوحيد الإسلامي مخالفةً صارمة. وربما أدى ذلك إلى صدور الأمر من الخليفة يزيد الثاني بمنع التصاوير. وربما قام المُسلمون بالنيل من الصُوَر في الكنائس أيضاً. والدليل على أنّ هذا المنع كان قاصراً على المباني الدينية أننا نجد في مباني الأُمويين غير الدينية رسوماً وتصاوير. وأقدم المباني المعروفة مبنى (قُصير عمرة) الذي كان حمّاماً، وفيه قاعة استقبال. وعلى حيطان القاعة هناك رسومٌ لعُمال البناء ولأشخاص آخرين. وعلى الحائط أيضاً هناك صورة للخليفة جالساً وعلى يساره أربعة ملوك هم الذين أخضعهم!.

بيد أنّ الفن الإسلامي لا يُمكن مقارنتُهُ بالفنون الغربية أو قياسه عليها بشكلٍ سطحي، فللفن الإسلامي قواعده ومجالاته، وهو يشمل كل مجالات الفن، بما في ذلك مجال التصوير. ولأنَّ الإسلام دين الفطرة السليمة التي تنجذب إلى الكون متناغمة معه، وإلى الوجود مستأنسة به، مستبطنة كل معاني الجمال، جامعة لجميع أشتاته في الكون والنفس، مؤلفة من ذلك نسقاً متجانساً، يتواءم مع الوجود الذي أبدعه الباري جلَّ وعلا. فالإسلام لا يُحارب الفن ولا يُعادي الجمال؛ لأنه -الإسلام- الدين الحق الذي أنزله خالق الكون ومصوره، وقد بلغ الإسلام المُنتهى في الكمال، وتجاوز المدى في الحسن، وبلغ نهاية الإعجاز في الجمال، شكلا وجوهرًا. وقد أشاد الإسلام بالجمال ونوه به في مواضع مُتعددة من القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة، فقد استنتج الفيلسوف روجيه جارودي أنَّ العامل المُحرك للفن الإسلامي هو المسجد وفن عمارته، ثم قال مقولته الرائعة: «إن الفنون في الإسلام تفضي إلى المسجد، والمسجد يفضي إلى الصلاة». وهذا يعني أنَّ الفن الإسلامي يجذب الإنسان جذبًا إلى الله تعالى، فيتوق إلى عبادته ويستلذ مناجاته؛ رغبة في التخلص من كل عبودية لسواه.

ولذا فإنّ الذهاب إلى أنّ التصوير مُحرَّمٌ في الإسلام يقف على أقدام قصيرة ومزعزعة. وليس في القرآن والحديث ما يُفيد على القطع بحرمة التصوير. وفي الآيات القرآنية هناك تحريمٌ لعبادة الأصنام والأوثان وليس للتصوير.

والجدير بالذكر أنَّ الفن الإسلامي لم يكن نتاج تمرد على العقيدة الإسلامية - كما يزعم بعض المغرضين - وإن الكلام حول تمرد الفنان المسلم على أوامر الإسلام، ومزاولة الفن رغم حظر الشريعة للاشتغال به، من خلال ابتكار فن جديد، فيه شيء من الاستقلالية مرده إلى التَّمرد على شريعة الإسلام. هذا كلام ساقط لا قيمة له، وليس لقائله سُلطان شرعي ولا دليل تاريخي أو حجة عقلية، أو سند فني، فالحقيقة أنَّ الفنان المسلم لما حرم الإسلام عليه بعض صيغ التعبير الفني -لما فيها من مخالفة للعقيدة الإسلامية والآداب الشرعية- استجاب لأمر الله أولاً، ثم بحث عن صيغ جديدة للتعبير الفني لا تصادم الشريعة، فأبدع فناً إسلامياً يستنير بشريعة الإسلام ويلتزم بعقيدته، له مميزات علمية دقيقة، وخصائص فنية جميلة، يقول روجيه جارودي: إن جمالية الفن الإسلامي لا تعتبر مطلقاً حيلاً للالتفاف على محرمات القرآن والحديث، بل تعبيراً عن رؤيا نابعة من العقيدة الإسلامية.

ولا يخفى على أي باحث البون الشاسع بين التمرد على العقيدة الإسلامية وبين استلهام روحها لذا فإنّ للفن الإسلامي أشكالا كثيرة، وصورا عديدة، جاءت ملبية لرغبات المسلم الجمالية والروحية، ومؤسسة لفن إسلامي أصيل يتناغم مع حاجات العصر، ويتفق مع الفطرة الإنسانية السليمة ويملأ الإحساس والوجدان بمحبة الله.

umklthoom1@moe.om

المدينة العتيقة وثقل الحضارات!

هند الحضرمية

ظلال التاريخ وآثاره تبقى متجسدة على ملامح المُدن التي كان لها وزن له ثقله الكبير، وهنا سوف نلقي الضوء على أحد هذه المدن التي تداولت عليها الكثير من الحضارات الإنسانية وهي مدينة «بنزرت» التونسية، هذا التعاقب الحضاري طبع على المدينة لونًا مميزاً وقد تطرقت مديحة الجلاصي «باحثة تونسية » لهذا في مقالها في مجلة التسامح المعنون بـ «مدينة بنزرت الإسلامية: الفسيفساء الحضارية ».

وإذا أردنا أن نتطرق لذكر أي مدينة بهذا الثقل لابد أن نشير بدايةً إلى الموقع الجغرافي الذي بدون شك يعد العامل الأساسي في إكساب المدينة أهميتها، إذ تقع مدينة بنزرت في أقصى شمال تونس، وتعد أقصى نقطة شمالية في كامل القارة الأفريقية، وكما ذكرت مديحه تقع بنزرت على الطريق التي تربط الجهة الشرقية بالجهة الغربية للبحر الأبيض المتوسط، الأمر الذي جعلها موقعا متميزا لمراقبة قواعد صقلية والمراكب التي كانت تعبر مضيقها عبر المحيط الأطلسي، كما مكنها هذا الموقع من تنشيط حركة الملاحة مع موانئ مهمة في المحيط الأطلسي مثل عنّابة في الجزائر ومرسيليا في فرنسا وبعض الموانئ في إيطاليا.

ومثل معظم المدن التاريخية كان لمدينة بنزرت الكثير من الأسماء التي تعاقبت عليها بتعاقب الحضارات، فهي «هيبو زاريتوس لدى اليونانيين، وبالفينيقية هيبو أكرا، وأطلق عليها يوليوس قيصر هيبو ديارتوس..وغيرها من المسميات» غير أن الرابط الذي جمع هذه الأسماء هو أنها تشير إلى المورد المائي الذي كانت تتمتع به بنزرت باعتبارها مدينة محاطة بالبحر الذي يتصل ببحر بنزرت وبحيرة قرعة، هذا بالإضافة إلى منسوب مياه الأمطار سنويا، بالإضافة إلى وفرة المياه الجوفية التي أدت إلى انتشار الآبار والعيون. وبحسب ما ذكرت مديحة فإن المساحة المائية لمدينة بنزرت تبلغ ثماني عشرة مرة ضعف مرسى جبل طارق، ونصف مرسى بيرل هاربر.

ولا يمكن لمدينة بهذا الموقع الإستراتيجي وبهذه الثروات الطبيعية أن تغيب عن الأنظار؛ لذا كانت ملتقى للحضارات التي قامت على البحر الأبيض المتوسط لأكثر من ثلاثين قرناً، ورغم التغيرات التي طرأت على ملامح هذه المدينة عبر القرون إلا أنها ما تزال تحمل الكثير من المعالم الأثرية التي بقيت لتشهد على عراقتها.

ولعل هذا الحديث كله يقودنا إلى نقطة محورية مهمة حول تاريخ هذه المدينة، رغم اختلاف المؤرخين في تحديد الفترة التي تم فيها تأسيس المدينة، فمنهم من يرى أن تاريخ تأسيسها يرجع إلى ١٢٠٠ قبل الميلاد، في حين أرجعها البعض إلى القرنين التاسع والثامن قبل الميلاد حيث كانت تسمى «هيبو أكرا». وترى مديحة أن بالإمكان تجاوز هذا الاختلاف من خلال تقسيم المنطقة إلى ثلاث مراحل تاريخية وهي:

المرحلة الأولى: من العصور القديمة إلى حين ظهور الإسلام في المدينة

أبرز ما يمكن ذكره في هذه المرحلة هي «الحملة التي قام بها القائد الصقلي أغاطوكل على قرطاجنة والذي تولى أثناءها غزو هيبو بعد أن أبدت ولاءها لقرطاجنة أثناء الحروب البونية، وبانتصاره ضرب حصارًا على المدينة عنوة بعد مقاومة مستميتة دامت بضعة أشهر وجعل منها قاعدة للعمليات الموجهة ضد قرطاج.

المرحلة الثانية: من ظهور الإسلام حتى وصول العثمانيين للحكم

دخل الإسلام في المدينة بعد أن فتحها القائد العربي معاوية بن حديج سنة ٤١ للهجرة ولكن سرعان ما استرجع الروم هذه المدينة، ثم تمّ فتحها نهائيًا على يد حسان بن النعمان بعد سبع سنوات، ويُنسب إلى العرب التسمية الحالية للمدينة (بنزرت).

وقد أشارت مديحة إلى الفترة التي بقيت فيها مدينة بنزرت في عزلة عن الأحداث وذلك لسببين:

١- موقع المدينة: شكل عائقاً جغرافياً نظرًا لبعده عن مركز السلطة التي تمركزت في وسط البلاد تحديداً في القيروان، ثم فيما بعد عن العاصمة الفاطمية بالمهديّة.

٢- خط التجارة: نشطت التجارة البرية والعلاقات بين الدول الإسلامية المتجاورة الأمر الذي غير من خطوط التجارة الساحلية الشمالية، واتجهت خطوط التجارة نحو الداخل وبهذا أصبحت بنزرت بعيدة عن النشاط التجاري.

ورغم هذا فقد أسهمت هذه العزلة في تحقيق الاستقرار الداخلي للمدينة وعم الازدهار والرخاء فيها.

الفترة الثانية: إمارة بني الورد (١٠٥٠م-١١٥٩م)

لم يدم الاستقرار الذي نعمت به بنزرت طويلا، فرغم العزلة التي خلقها الموقع الجغرافي للمدينة إلا أنها تأثّرت بالأحداث السياسية التي طرأت في البلاد، ومن أهم هذه الأحداث «الزحف الهلالي الذي أرسل من الخلافة الفاطمية في مصر تأديبًا للعصيان الذي أعلنه حاكم المهدية بانفصاله التام عنها، وأدّى هجوم هذه القبائل إلى انحلال الحكم الصنهاجي، وتخريب البلاد وانتشار الفوضى، فانقسمت البلاد إلى دويلات منفصلة، حينها أقام أحد ملوك الطوائف - وهو القائد الورد اللخمي- ببنزَرت دولة بني الورد وقد دام حكم بني الورد حوالي قرن ونصف، واتسم بانتشار الاستقرار والأمن، حيث غدت المدينة بذلك في مأمن من غارات أهل البادية، وتمكنت -بفضل حصونها المتينة- من صد الهجمات والغارات التي كانت موجهة إليها.»

الفترة الثالثة: الحكم الموحدي والمرادي (١١٥٢م-١٢٣٦م)

وصل الموحدون للسلطة سنة ٥٥٤ هـ وسيطروا على الدويلات التونسية، وبعد فترة عمّ الاضطراب والفوضى في البلاد نتيجة للفراغ السياسي الذي حدث بعد موت أحد ملوك الموحدين، فقام يحيى بن غانية وهو أحد المراديين بالاستيلاء على بنزرت والعديد من الثغور الساحليّة الإفريقية.

الفترة الرابعة: الحكم الحفصي (١٢٢٨م-١٥٧٤م)

عندما وصل الحفصيون للحكم نجحوا في وضع حد للغارات المستمرة لذا عمّ الاستقرار، ولأن استتباب الأمن عامل مهم في جذب السكان فقد كثرت هجرات الأندلسيين إلى البلاد التونسية، وكان للجاليات الأندلسية دور في نشر الثقافة الدينية التي تقوم على الإصلاح في الأرض وتقديس العمل وضرورة إتقانه.

الفترة الخامسة: الحكم العثماني

كان لموقع البلاد التونسية دور في اتسام فترة الحكم العثماني بالرخاء الاقتصادي والعمراني. وقد ذكرت مديحة في مقالها بأن أحد أهم العوامل التي حققت الرخاء الاقتصادي هو تشجيع السلطة للقرصنة أو ما يسمى (الجهاد البحري)، لكن بعد صدور قرار مؤتمر (إكس شابل) سنة ١٨١٨م القاضي بمنع هذا النشاط كليًا تدهورت أوضاع المدينة وانحدرت تدريجيا نحو الاستعمار.

المرحلة الثالثة: من الاستعمار الفرنسي إلى الاستقلال التام

ولأن مدينة بنزرت هي أقرب المدن الساحلية لفرنسا فقد كانت أول محطات الاستعمار الفرنسي الذي جاء إلى الدول العربية تحت قناع « نظام الحماية » ونزلت هذه القوات إلى المدينة بتاريخ ١ مايو ١٨٨١م وقد تمكن الفرنسيون خلال ٧٥ سنة من نشر الثقافة الأوروبية المسيحيّة، فانتشرت الكنائس والمدارس الفرنسية إلى جانب تركيز مؤسساته العلمانية، واصطدموا في تلك الأثناء بمقاومة كبيرة فكريّة وعسكرية، إلى أن خرجت آخر القوات الفرنسية يوم ١٥ أكتوبر ١٩٦٣م من المدينة.

وقد استعرضت مديحة بعد هذا العرض التاريخي للمدينة أهم المساجد الأثرية التي توجد في بنزرت والتي شكلت تمازجاً حضارياً للفن المعماري الهندسي، ومن بينها جامع القصبة الذي بني كما أشار بعض المؤرخين في فترة حكم بني الورد، وجامع الأندلسيين الذي ينسب إلى المهاجرين الأندلسيين الذين طُردوا من إسبانيا في القرن الخامس عشر.

famouswritter@hotmail.com

مقاربة بين الفلسفة المشائية والإسلام

بسام الكلباني

الأخلاق هي أحد فروع الفلسفة التي أولاها الفلاسفة اهتماماً عظيماً، بيد أنَّه للفيلسوف العربي مسكويه آراء مُختلفة عن بقيّة الفلاسفة، إذ يقوم مسكويه إلى خلق مُقاربة بين الأخلاق الأرسطية والإسلامية من خلال كتابه «تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق» والذي يُناقش فيه الأركان الجوهريّة للأخلاق والتي يمكن حصرها في الفضيلة والحكمة والعفة والشجاعة والعدالة والسعادة والمحبة، كما يُقدم شرحاً وافياً لمفهوم الرذيلة الأخلاقية والخوف والتعاسة.

تؤكّد ديمة بوملحم في مقالتها المعنونة «مسكويه بين أرسطو والإسلام» في مجلة التسامح بأنَّ أصل الفعل الخلقي إلى العادة والتدريب والتعلّم عند مسكويه، رافضاً إسناد الأخلاق إلى الطبع تماماً كأرسطو، لأنَّ القول في أن الطبع أصل الأخلاق يعني التقليل من أهمية دور التمييز والعقل عند الإنسان.

الأخلاق العملية هي الاعتدال في الأكل والملبس والجماع، أما التعلم فيرفع من قيمة الإنسان، وتدوم هذه الفضيلة بدوام تغذيتها، وأعني بهذا الغذاء العلم والزيادة في المعلومات والتزام الصدق في الآراء وطلب الحق وقبوله ودحض الكذب والبطلان، فبالنفس العاقلة يعوّد الإنسان على حُب الكرامة والتقيد بما يُمليه عليه الدين، وتفضيله الدين على المال، ويحذر مسكويه من اعتياد العيب عند سامع التوبيخ في حال الخطأ، لأنَّ اعتياده على ذلك يجعله وقحاً، والوقاحة تجعله يُكرر ما يفعله فيقوم بقبائح اللذات الكثيرة، أي أنّه - مسكويه- يحث على طاعة الوالدين والمعلم والمؤدّب واحترامهم، فتلك الآداب صالحة للصبيان وللكبار، بيد أنها للصبيان أنفع. وما يُثير الدهشة حقاً هو أنَّ لمسكويه أقوالاً تؤسس لنظرية التطور التي ستشهدها الفلسفة الأوروبية الحديثة وخاصة عند لامارك الفرنسي وداميين الإنجليزي حينما اعتقدا بأنَّ ثمة ترقياً وتدرجاً في مراتب الوجود، وهذا يعود لقبول الآثار والصور التي تحدث في الموجودات.

الفضيلة

يرى مسكويه أنَّ الفضيلة وسطاً بين رذيلتين، فالذكاء وسط بين الخبث والبلادة، والذكرُ وسط بين النسيان والعناية بما لا ينبغي أن يحفظ، كما أنَّ التعقّل هو وسط بين الذهاب بالنظر في أمر ما أكثر مما هو عليه والقصور بالنظر فيه عمّا هو عليه. وسرعة الفهم وسط بين اختطاف الخيال في الفهم والإبطاء في الفهم. ففضيلة النفس الناطقة متصلة بتشوّقها إلى العلوم والمعارف، فالإنسان مؤهل ليكون وسيطاً بين العالَمين الأعلى والأسفل، كما أنَّ البعض قد حظي بالنبوّة، لمن بلغ أفقاً إنسانيّة.

الحكمة

يُشارك مسكويه أقرانه الفلاسفة في شروط الحكمة، فالحكيم يجب أن يتوافر لديه الذكاء والتعقّل وسرعة الفهم وقوّته وصفاء الذهن وسهولة التعلّم، فالحكمة هي وسط بين السفه والبله، ويقصد هنا هو تعطيل العقول الفكرية بالإرادة، وبذلك فهو يؤكّد بأنَّ الحكمة والفكر متلازمان، وبهذا فهو يلتقي بأرسطو الذي ركّز في حديثه عن الحكمة مطوّلاً، حيث شدَّد الأخير على أنَّ الحكمة هي أتمُّ أنواع المعرفة، أي أنّها ليست محصورة في الجانب السياسي وحسب، بل هي إدراكٌ لمصالح المرء الخاصة منها. يمكننا رؤية هذا التقارب بين آراء مسكويه والإسلام في مسألة الحكمة من خلال الجمع بين صفتي الحكمة والعلم، وهو ما ورد في سورة الأنعام (إنَّ ربّك حكيم عليم) وفي إشارة أخرى إلى أهمية دور التعقّل في حياة الإنسان وتميّزه عن ما حوله في قوله تعالى (إن شرَّ الدواب عند الله الصمُّ البكمُ الذين لا يعقلون).

العفة

لمسكويه رأي مُختلف في العفة، فهو أكثر فلاسفة المُسلمين نقداً للزهد والمبالغة في التعفّف، إذ يرى أن للإنسان دوراً مهمّا في الحياة، فالإنسان مدني بطبعه، كما اعتقد بضرورة مساهمة جميع الأشخاص ودون استثناء من أجل تحصيل السعادة، أي أنّه يرى الزاهد كالجماد الميّت الذي لا يعمل حسب قواه ومكانته التي ميّزه الله بها عن غيره من الكائنات، أي أنّه بزهده المفرط لا يتوجّه إلى خير ولا إلى شر، فهو ليس عفيفاً ولا عادلاً. فالزاهد يفتقر إلى الطموح وامتحان ذاته في مواقف الحياة العديدة التي قد تظهره شريراً، كذلك هو الحال عند أرسطو الذي أكّد أن اللذات نوعان: منها ما يرتبط بالبدن كالعفّة، ومنها ما يناط بالنفس كالطموح والمعرفة. كما تحدّث مسكويه عن تشبّه الزاهد بالجماد أو الميت إذا لم يتوغّل في دروب الحياة المتباينة من حيث الشر والخير.

الشجاعة

هنالك من يقوم بأعمال الشجعان، وهو في الحقيقة ليس شجاعاً، بمعنى أنّه يقوم بذلك من أجل غاية، فهذا شرير وليس فاضلاً أي شجاعاً، ومنهم من يقوم بأعمال الشجعان خوفاً من ملامة أو عقوبة، وهو الآخر ليس بشجاع. يرى مسكويه أن الشجاعة وسط بين الجبن والتهوّر، فالشجاعة والحكمة والعفة مفاهيم متلازمة لا يمكن الفصل بينها البتّة. وهو بذلك - مسكويه - يشارك أرسطو بفلسفته المشائية في كون أن العلم عند المحارب يجعله يستحق صفة الشجاع؛ أما المحارب عن جهل فهو غير شجاع، والشجاعة لا تخلو من الألم والصبر والتجلّد، والأمر ذاته جليّ في الإسلام، أي أننا يمكننا أن نُلامس التَّقارب بوضوح في تلاقي رأي مسكويه في الشجاعة وبين الإسلام، ففي الإسلام على الإنسان أن يأخذ الحذر من تصرفاته النابعة عن كبريائه وقوّته، وألا يكون مختالاً أو جباراً أو متعجرفاً، وهو ما تؤكده الآية (فَلَمَّا أَنْ أَرَادَ أَنْ يَبْطِشَ بِالَّذِي هُوَ عَدُوٌّ لَهُمَا قَالَ يَا مُوسَى أَتُرِيدُ أَنْ تَقْتُلَنِي كَمَا قَتَلْتَ نَفْسًا بِالْأَمْسِ إِنْ تُرِيدُ إِلَّا أَنْ تَكُونَ جَبَّارًا فِي الْأَرْضِ).

العدالة

العدل أساس المُلك، والعدالة هي أتمُّ الفضائل، فهي تتخذ الوسط بين الأطراف، عن منأى من الجميع، فالعدالة هي المساواة بالمعنى الأرتماطيقي، وقد شرح مسكويه كلام أرسطو عندما قال: «إن أرسطو الذي قرَّر أنَّ الدينار ناموس عادل، إنما كان يعني بالناموس لغة السياسة والتدبير، فالناموس الأكبر هو إلهي، والثاني هو الحاكم، والثالث هو الدينار، وأما الجائر في رأي أرسطو فهو على ثلاثة مراتب؛ الجائر الأعظم الذي يخرج عن الشريعة، والجائر الثاني وهو الذي يخضع بشكل جزئي لقول الحاكم، والجائر الثالث هو الذي يأخذ المال من غير حق، فيظلم به غيره بإعطائه أقل مما يستحق، فالعدالة هي الفضيلة كلها، والجور هو الرذيلة كلها». أما المضرّات، فيرى أنَّ أولها الشهوة وتتبعها الرداءة، وثانيها الشر يتبعه الجور وثالثهما الخطأ ويتبعه الحزن، ورابعهما الشقاء.

السعادة

إنّه من الطبيعي أن يصعبَ على شخص واحد بعينه الحصول على كل السعادات، ولذلك وجب التعاون بين النَّاس لتحصيل الخيرات المشتركة والسعادة، إذ إنها تختلف من شخص إلى آخر، فهي كمال لصاحبها وليس لجميع البشر، فالسعيد في المرتبة الأولى هو من اعتدل في طلب الأحوال المحسوسة، واتجه إلى مثيل الحكمة، أما السعيد في المرتبة الثانية فهو الذي فضَّلَ ما هو أفضل للبدن دون أن يبالي بالأهواء والشهوات إلا ما كان ضرورياً منها، وقد عزا أرسطو الاختلاف بين السعيد في المرتبة الأولى والسعيد في المرتبة الثانية إلى اختلاف طبائع الناس أولاً، وإلى التدريب والتعليم ثانياً، وإلى مراتبهم من حيث تحليهم بالفضل والعلم والمعرفة والفهم ثالثاً، وإلى همّهم رابعاً، وإلى شوقهم ومُعاناتهم وجدّهم خامساً.

مسكويه حاول جاهداً أن يوفّق بين الفلسفة اليونانية والشريعة الإسلامية، من خلال المزج بين أفكار أفلاطون وأرسطو، وما انطوى عليه الإسلام من نظام خلقي دون أن يخطَّ لنفسه فلسفة عملية أصليّة، وبالهدف هذا، يقع مسكويه في فخ الشجاعة من خلال مُواجهة الفلسفة اليونانية ومُقاربتها، وبذلك يثبتُ هو الآخر أنَّ الفضيلة والحكمة ليسا أمراً يقصدُ إليه، بل أمر تقع فيه دون احتساب وتوقّع.

bassam.alkalbani@aiesec.net

مفهوم العرض والجوهر في فلسفة أبي بكر الكندي العُماني

سيف الوهيبي

لم يأل أبوبكر الكندي جهداً في تفسير وتحليل فكرة الذرة التي شغلت العالم منذ القدم في واحدة من أهم النظريات الفلسفية التي نادى بها فلاسفة اليونان ومثلهم الهنود والإغريق وطائفة الجانيا والسوتر انتيكا وغيرهم، وليلحقنا الشيخ العالم أبوبكر أحمد بن موسى الكندي العُماني النزواني بركب الفلسفة والتي لازمه فيها مفكرو المسلمين بين مؤيد ومعارض ومُصحح ومقارب.

هذا ما تناوله الكاتب العُماني عبد الله المعمري في مقال له بمجلة التسامح عنوانه «المذهب الذَّرّي الكلامي عند أبي بكر الكندي العماني». وسنلخصه على النحو الآتي:

نميل بالحرف هنا على بقعة منسية من التراث العُماني، تخطى فيها الكندي عوالم كثيرة في الكون وبُنيته واصفاً إياها -أي الجواهر في الكون- بالأجزاء الدقيقة غير القابلة للانقسام، وأن الله هو خالقها ومعدمها لمّا ينتهي هذا الكون، وهي محدودة معدودة، غير قابلة للزيادة والنقصان عمّا هي عليه، وباجتماع هذه الأجزاء تتكوَّن موجودات العالم.

ويتبنى الفقيه الكندي التَّصور الذري للوجود من منظور إباضي مشرقي في كتابه الجوهر المقتصر، يقدم فيه كشفاً تفصيلياً عن قضايا تتعلق بالمذهب الذري مثل الجوهر، والجوهر الفرد، والعَرَض، وعلاقة الجوهر بالعَرَض، ثم يُقسم الأعراض ويعددها ويميزها بمراتبها الأربعة، أما الأجسام في الكون فيثبتها الكندي وفق رؤية هندسية صريحة تتكون من ثلاثة أعراض وستة أو أربعة جواهر أو ثمانية جواهر وثلاثة أعراض، هذه الجواهر والأعراض تقع عليها القدرة.

الجوهر (الجوهر الفرد)، العرض

يؤكد كتاب الجوهر المقتصر على النَّظر إلى مادية العالم باعتباره مكوناً من أجزاء دقيقة قابلة للانقسام حتى تصل إلى جزء غير قابل لذلك، يسمى بالجوهر أو الجوهر الفرد وهي الأجزاء التي لا تتجزأ ولا تنقسم، ليس لها طول ولا عرض ولا عمق، والجواهر في أصلها متماثلة، ويذكر الكندي وصفاً لها في كتابه (فأول الجواهر الجوهر الواحد، وهو عند العُلماء بمنزلة النقطة التي لا طول لها ولا عرض ولا عمق، إن الجواهر ليست أجناساً مختلفة، بل كلها متماثلة في أنفسها، فإنما تختلف أحوالها التي لا يرجع إلى ذواتها)، أما قاسمها الوحيد فهو الله، فالله خالق هذه الأجزاء، وهو مُعدمها لمّا ينتهي هذا الكون، أما الأعراض فهي خصائص هذه الجواهر التي هي الأجسام، وبالتالي فإنَّ تنوع هذه الأجسام ناتج عن تنوع أعراضها، فالخصائص من لون وطعم وطول وعرْض وارتفاع وحركة وسكون هي الأعراض التي تنقسم إلى ثلاثة أقسام، يصنفها الكندي بقوله (إنَّ الأعراض ليست بجنس واحد، بل هي أجناس كثيرة، ففيها المُتماثل، وفيها المختلف، وفيها المتضاد).

علاقة الجوهر بالعَرَض

أينما توجد الجواهر وجِدت الأعراض والعكس ليس صحيحاً، فعلاقة الأول بالثاني حتمية، أما علاقة الثاني بالأول فسببية، فالحياة سبيلها البصر والسمع واللمس والتذوق والشم وغيرها، وقِس على ذلك من صنوف الأجسام أو أشياء الكون، يقول الكندي(الأجسام من نسق معيّن من الجواهر والأعراض، وعندما تتضام هذه مع بعضها تكون الكائنات بحسب خصائصها الهندسية، فكل كائن له خصائصه التي تختلف عن الآخر، وكل نظام هندسي من الأنساق «الأجسام المتكوِّنة من الجواهر والأعراض» يتراكم بعضها ليكوّن كائنها المكتمل، وكل مرحلة لها خاصيتها التي تضاف إليها أعراضها التي لا توجد في سابقتها).

مراتب الأعراض

صنف الكندي الأعراض على أساس يسمح فيها بالظهور من مراتب الجواهر وتنتهي بالأجسام، من خلال أربعة مراتب وهي: الرتبة الأولى، رتبة الحركة وهي مختصة بالجوهر الواحد فصاعداً لتحيزه، الرتبة الثانية، في الأعراض المُختصة بالجوهرين فصاعداً ونقتصر منها على الاجتماع والافتراق، فهذان العَرَضان لا يتصف بهما إلا الجوهران فصاعداً، الرتبة الثالثة، في الأعراض المُختصة بالجسم ويقتصر منها على الحياة، فلا يجوز أن يوصف بهذا العرض إلا الأجسام فحسب، الرتبة الرابعة، في الأعراض المُختصة بالجسم مع وجود الحياة والعقل ونقتصر منها على الجهل والعلم فلا يتصف بهذين العرضين إلا كل جسم حي عاقل.

ولو لاحظنا تنوع التسلل العددي للجواهر من خلال هذه الرُتب، لتبيّن لنا تنوع الأشياء في هذا العالم الواسع، وهو ما يهيئ ظهور الأجسام بما هو عليه من بناء، فكيف هو الجسم؟.

تكوّن الأجسام

يربط الكندي الجسم بثلاثة أعراض في قوله (والجسم عبارة عن جواهر مجتمعة اجتماعا يوجد فيه الطول والعرض والعمق)، إذ يزيد حجم الجسم كلما زاد عدد الجواهر، ويتكون الجسم من اجتماع الجواهر، فقيل يبدأ بجوهرين فصاعدا، أما رأي الكندي فذهب حتى الثمانية بشرط تحقق الطول وهو الخط، والعرض وهو السطح، والعمق الذي يمثل السطوح المتعامدة، ولها قواعد مثل(إن وجدت هذه الجواهر الثمانية على خط واحد، لم تكن جسما) بحيث تمثل ثمانية جواهر وعرض واحد فقط في مثل هذه الحالة، ومثال آخر على تكوّن الجسم الصحيح(إذا انضاف إلى الجوهرين جوهران صار على قول بعضهم خطين، والخطان إذا اتصلا فهما سطح لهما طول وعرض ولا عمق، فإذا اتصل بالسطح سطح من أعلاه صار طويلاً للخط الأول عريضاً للخط الثاني عميقاً لاتصال سطح بسطح، وهذا هو الجسم)، فقد تكون الجسم كاملاً من ثمانية جواهر وثلاثة أعراض.

القدرة

يقسّم الكندي القدرة إلى اعتبارين بين عام وخاص، أما الأوَّل فهو يتعلق بالجوهر والعَرَض دون ثالث لهما، غير أنهما يتأثران بفعل القدرة بحيث تمارس عليهما فعلين هما الإيجاد والعدم فـ(القول في تأثير القدرة في المقدور لا يعدو معنيين: إيجاد معدوم أو إعدام موجود، لا نعلم ثالثا تؤثره القدرة في غير هذين المعنيين)، أما الاعتبار الثاني وهو الخاص، فهو إشارة إلى معين، هذا المعين ينقسم إلى ثلاثة أقسام، وهي: الواجب والممكن والمحال، والأول ما كان (مقطوعاً بكونه لما قامت الدلالة عليه بأنه كائن من العقل أو السمع من الكتاب أو السنة أو الإجماع، كيوم البعث والحساب والثواب والعقاب وما أشبه ذلك، فقد سمى المتكلمون ما كان بهذه الصفة واجباً، أي مقطوعاً بكون لا يدخل الإمكان على غير كونه)، وأما الممكن فهو (أن يكون مجهولاً فقد خفي علينا أنه يكون أو لا يكون؛ إذ لم تقض الدلالة من الكتاب ولا من السنة ولا من الإجماع بأنّه يكون أو لا يكون، مع إمكان كونه من طريق العقل، فهذا ضرب يسميه المتكلمون ممكناً)، وأما المحال فهو المقطوع بأنّه لا يكون البتة، وهو نوعان محال عقلي كاجتماع الأضداد، ومحال سمعي كخروج أهل الجنة أو النَّار منها).

يخلص الكندي، انطلاقاً من جانب مهم من جوانب علم الكلام الإباضي المشرقي، في فلسفته عن بنية الكون، مستعيناً بعدد لا بأس به من العلماء المتقدمين نذكر منهم أبو المنذر بشير بن محبوب، وغيرهم من مُفكري المسلمين، الذين تباينوا بين إثبات الجزء الذي لا يتجزأ وبين إنكاره، لكن ما يُميز فلسفة الكندي هي وضوح الرؤية وبساطتها وحصرها، والأهم من ذلك كله أنّه ترك لنا إرثاً فلسفياً عميقاً، قلما تجد له مثيلا في التراث العماني، وبالرغم من اتهام الكندي من قبل بعض الفرق ومحاولة توجيه التهم إليه، مثل زعمهم بأنه يحاول دسّ بعض المُغالطات الكلامية، إلا أن الكتاب يشير لقضية فلسفية لا تخلو من الجدل، وفيه رد علمي لمن حاول معارضته مدعماً فلسفته بدلائل كلامية مقنعة.

saif.alwahaibi15@gmail.com

الأسطورة في التراث العربي

سعيد الشعيلي

تُعرف الأسطورة بأنَّها حكاية خَرافية تحكي عن أشياء خارقة للعادة، أو عن مُعتقدات وآلهة في علم الغيبيات. وللأسطورة حضور خاص في التُراث العالمي والعربي على وجه الخصوص، فلا تكاد لغة ما تخلو ثقافتها من حضور الأسطورة ومن حكايات شعبية تناقلها الرواة جيلاً عن جيل. ويبرز حضور الأسطورة طاغياً في القصص القديمة التي تُروى عن الآلهة ولعل أشهرها ما يُروى عن آلهة المصريين؛ فهناك رع إله الشمس وهناك أمون وغيرهم.

ويرى بعض الباحثين أنَّ من أسباب وجود الأسطورة هو التعليل لحدث ما، لا يوجد له تفسير علمي واضح مثل تدفق المياه من بعض الينابيع لأيام معدودة في الأسبوع، وانقطاعها في أيام أخرى من نفس النبع، أو الحديث عن مدن وجدت أثار شواهدها ولم تعلم نشأتها. ويناقش الكاتب عمرو عبد العزيز في مجلة التسامح بعض الأساطير التي تحدثت عن مدن مصرية مفقودة وعن دور الأساطير في تعليل أسماء تلك المُدن وعن بعض الحكايات الخرافية التي رواها بعض المؤرخين عنها في مقاله:« مدن مفقودة في الأساطير العربية» ويبدأ الكاتب بمدينة أمسوس المصرية، حيث ينقل عن ابن إياس :» مدينة أمسوس وهي مصر القديمة كانت من أعظم المدن، وبها من العجائب مالم يسمع بغيرها، ولكن محى الطوفان رسمها ونسي اسمها» وينقل عن المقريزي: « أوَّل مدينة عرف اسمها في أرض مصر مدينة أمسوس، وقد محى الطوفان اسمها ولها أخبار معروفة، وقد كان بها ملك مصر قبل الطوفان». وهنا يمكن ملاحظة أنَّ المؤرخين اشتركوا في كون مدينة أمسوس مدينة عظيمة، بها من العجائب ما لم يسمع بغيرها ولكن محاها الطوفان. فالأسطورة هنا هي مدينة أمسوس، والخوارق واضحة في القصة المروية «بها من العجائب مالم يسمع بغيرها» ولكن، كل ما لم يسمع به محاه الطوفان فلا أثر عليه، لذلك لا مجال للتَّحقق من صحته.

ثم ينتقل الكاتب إلى نمط آخر من استخدام الأسطورة في تعليل تسميات المُدن، فيحكي عن المقريزي حكاية عن أصل تسمية بعض المُدن المصرية » أن مصر بن بيصر قسَّم الأرض بين أولاده، فأعطى ولده أشموف من حد بلده إلى رأس البحر إلى دمياط، وأعطى ولده أنصنا من حد أنصنا إلى الجنادل، وأعطى لولده صا من صا، أسفل الأرض إلى الإسكندرية، وأعطى لولده منوف وسط الأرض السفلى منف وما حولها، وأعطى لولده قفط غربي الصعيد إلى الجنادل، وأعطى بناته الثلاث شرقي الأرض إلى البرية (يقصد صحراء الشرق)، وأعطى بناته الثلاث وهن الفرما وسريا وبدوره بقاعاً من أرض مصر مُحددة فيما بين إخوتهن.« إلى آخر الحكاية التي أوردها المقريزي، وهنا يناقش الكاتب مدى تأثر الرواة بالأنساب العربية ومحاولة ربطها بتسميات المُدن القديمة من خلال خلق أسطورة تبين نسبة تلك المدن إلى اسم رجل ذي شخصية مُحددة أسطورية. وهنا ربما نستطيع أن نستحضر أمثلة أخرى تُبين مدى صحة هذه النقطة إلى حد ما، فعُمان نفسها اختلف الرواة في أصل تسميتها، فبعضهم قال: هي مكان يُطلق عليه عُمان في اليمن، كما قيل إنّها سُميت بعُمان نسبة إلى عُمان بن إبراهيم الخليل عليه السلام وقيل كذلك إنّها سميت بهذا الاسم نسبة إلى عُمان بن سبأ بن يغثان بن إبراهيم، وأياً كان أصل التسمية الحقيقي، فلم تخل الروايات من نسبتها إلى أشخاص بعينهم، ولعل محاولة إضفاء طابع قدسي على الاسم يبدو واضحًا من خلال نسبة بعض تسميات المدن إلى أبناء أنبياء مثل ما قيل عن عُمان، أو مدينة أتريب المصرية حيث روى القلقشندي عن أصل تسميتها «بناها أتريب بن قبطيم بن مصر بن بيصر بن حام بن نوح عليه السلام».

يتناول الكاتب بعد ذلك بعض الأساطير التي تتناول بعض المدن المصرية القديمة، وما حوته من غرائب وعجائب، وكلها جاءت نقلاً عن مؤرخين مثل المقريزي وابن إياس، ولعل مدينة أمسوس كان لها النصيب الوافر، ربما لكثرة الأساطير التي حيكت حولها، وأيضاً أنّ هذه المدينة لم يعد لها وجود مما يُضيف الكثير من الهالات حول الأساطير التي تنقل عنها، فمن ذلك أنَّ ما حكاه ابن إياس عن بعض ملوك أمسوس: « بنى أحدهم قلعة وكانت الجن والشياطين تحمل سريره على أعناقها، ويطوفون به في سائر أقاليم الدنيا، ثم يرجعون إلى قلعته التي بناها وسط البحر فاستمر على ذلك حتى هلك.»

وفي نهاية المقال يشير الكاتب إلى نقطة في غاية الأهمية وهي تراكم الحكايات وزيادتها عبر تناقلها من جيل إلى جيل، فمع كل راوٍ جديد هناك إضافات جديدة من الخيال، إذ لم تتكوّن الأسطورة هكذا دفعة واحدة، وإنما الزمان والمكان يسهمان بشكل كبير في خلق أحداث جديدة. ولعل المقال بأكمله لم يخرج عن ثلاث نقاط أساسية مع اختلاف المدن المذكورة فيه، وهي استخدام الأسطورة للتعليل، وزيادتها عبر الأزمان وعبر انتقالها من جيل إلى جيل، ونسبة بعض المدن إلى شخصيات تاريخية قد لا يكون لها وجود. وما ذكره الكاتب عن المُدن المصرية لا ينحصر عليها فقط، فكتب التاريخ العربي مليئة بمثل هذه القصص وكتاب الأغاني للأصفهاني أحد الأمثلة الواضحة إذ يعُج بمثل هذه القصص وعن مُدن مُختلفة وشعوب مختلفة أيضاً، وهناك الروايات التي حيكت عن إيوان كسرى وعن عجائبه لا تخلو من الأساطير. وفي عُمان أيضًا هنالك الكثير من الحكايات الشعبية التي كانت مُجرد تعليل لظاهرة لا يوجد لها تفسير في ذلك الزمن ومنها المثل الشائع «فلج دن سبع لنا وسبع للجن» فقد تناقل الرواة أنَّ هذا الفلج يجري لسبعة أيام ثم ينقطع لسبعة غيرها، والسبع التي ينقطع بها الفلج عن الجريان يستخدمه الجن في ري مزروعاتهم، واستمرت هذه الحكاية حتى العصر الحديث عندما تمَّ اكتشاف السبب الحقيقي وهو سبب لا علاقة له بالجن ولا بمزروعاتهم وإنما بسبب الخزان الجوفي للفلج وتركيبته الفيزيائية، وأيضًا الحديث عن القلاع والحصون وكيف بنى الجن بعضها في أقل من يوم واحد، وهنا لا بد من الإشارة إلى مقولة هامة للباحث العُماني خميس العدوي حيث يقول « إنَّ عظمة المكان تؤدي إلى أسطرته» . ولعل هذا هو السبب الحقيقي لنسج العديد من القصص الخرافية حول الأماكن المشهورة والضاربة في القدم.

ska.sm90@gmail.com

من انتصر أخيرا... العقل أم الإيمان؟

وليد العبري

إنَّ الصراع بين الإيمان والعقل خلق صراعاً كبيراً بين الفلاسفة والمُتدينين، والتَّحول الذي شهدته فترة ما بعد الحداثة قلب الموازين، إذ كان الإيمان هو المسيطر، وأصبح العقل هو المتحكم في الممارسات الإنسانية، في حين أن الإيمان أصبح شيئًا خاصًا، مرتبطاً بالأفراد واستبعد عن الطريق، وهذا ما سوف نناقشه في مقال المفكر والفيلسوف الأمريكي جون دي كابوتو المنشور في مجلة التسامح « قيم الإيمان والعقل في أزمنة ما بعد الحداثة».

إنَّ التحول الأساسي الذي شهدته فترة الحداثة هو التوجه العلماني، الذي انتشرت أفكاره بشكل واسع، إذ لم يكن علم اللاهوت قد وجد من فراغ، ولا في علم الفلسفة التي تعتبر المجال المناسب لأولئك اللاهوتيين الذين يلحون على الجمع بينه وبين الثقافة المحيطة، إذ ظهر في وقت معروف، وعلماؤه صدقوا الوحي، وبفضل ذلك كانت لهم حرية الكلام.

ومن أجل التوضيح والبساطة، سأشير إلى ثلاثة تصورات أساسية ميزت مرحلة ما بعد الحداثة؛ ففي كتاب (الكينونة والزمان) الذي كتبه هيدغر عام ١٩٢٧م، والذي يرى فيه أنّه يُمكن ملامسة تأثير علم اللاهوت، وأنه بمجرد إحساسنا بالوجود فإننا موجودون أصلاً، وأنه لا يمكن أن ننسلخ عن جلدنا وننظر إلى ذواتنا من فوق، (فالشيء الدائم القائم)، فيجب أن نعرف بأننا مسيرون بالافتراضات التي نرثها، وهذه الافتراضات لا تغلق الأفق أمامنا، ولكنها تمكننا من الفهم قبل كل شيء، وتؤطر بروز العالم بالنسبة لنا هنا وهناك، فالآراء لا تهدم وتحطم، ولكنها تفتح لنا الطريق، وذلك تشبيه بمثال طلبة قدموا لمناقشة موضوع للبحث مع أستاذهم، وينظر إلى وجوههم ويسألهم: هل قرأوا شيئًا عن الموضوع، ولكنهم يفتقدون لشيء ضروري هو: الوجهة/الطريقة لنسمي ذلك بالتحول التأويلي.

ثانياً: كان ديكارت وهو يكتب كتاب التأملات منهمكاً في الكتابة، لم ينتبه للافتراضات الأولية عندما قرر الشك في كل شيء، وعندما حاول نسيان كل ما يعرف ويبدأ من الصفر، فهل هذه الكتابات التي تعكس نوعًا من الشك من خلال اللغة المستعملة؟ وباستعماله لكلمة سمعها من أساتذته الذين تأثروا بالمسيح، وهي كلمة التأملات، وهذه الكلمة ورثها من أتباع المسيح، والفلاسفة قبلهم، ومن والديه.

لهذا عندما انتقده هيدغر، قال إنّه من الضروري أن يعتمد على نفسه، لكون الكلمات الاصطلاحية مثل الوعي والموضوعية والشك توجد كلها في الذهن، فهذه الكلمات إن استعملتها سترسم لك طريقًا مثل طريق الزورق في حالة التيار السريع، والمصطلحات شبيهة بالمفاتيح لفتح بعض الأقفال، والقيام ببعض الوظائف.

وكما قال فيتغنشتاين ليس هناك ما يسمى باللغة الخاصة، وعندما نتعمق في التفكير لمحاولة إيجاد طريق مسايرة وتطوير جديد، وليس بالطريقة التي يفتخر بها الآباء بفضل اللغة المقنعة التي يستعملها أطفالهم كدليل على أنهم أذكياء، أو الرجوع إلى المقارنة السابقة التي قمت بها: ما يفتقده هؤلاء الطلبة الذين يبحثون عن مساعدة للقيام ببحثهم هو (شيء يقولونه) لنسمي هذا بالتحول اللساني.

أما التصور الأخير هو: قام مؤرخ العلوم توماس بنشر كتاب: بنية الثورات العلمية ١٩٦٢م، والذي كشف عن شيء جديد ولكنه مربك، فالعلماء ليسوا ملاحظين يقومون بقبول أية معلومة والاحتفاظ بها، فهم أناس من دم ولحم عندهم حس باطني وإلهامات، وأحاسيس قوية؛ فإنهم لا يقومون بحفظ الأشياء دون تفحصها، وعندما يظهر شيء جديد في العلوم، فذلك ليس لأننا نقوم بإضافة معلومة جديدة إلى اللائحة القديمة؛ ولكنه يتم النظر في المعلومات بأكملها قديمة كانت أو جديدة، وقد قال هذا من خلال دراسته للثورة الكوبرنيكية، فالثورة لا تقدم إضافات جديدة، ولكنها ترتب من جديد نفس المعلومات، ويمكن أن تدعي بأنّ الأرض منبسطة وكل المخلوقات السماوية تدور حولنا، ولكن بالنسبة للرياضيات فهذا يتطلب عمليات حسابية معقدة. ونيكوس كان راهباً، وبسبب بعض الضغوطات من الكنيسة لم يصدق هو نفسه نظريته، وقد اقترحها كطريقة بسيطة لتوقع تحرك النجوم بالنسبة للبحار، وقد اقترح كون عمل العلماء تنظيم التجارب التي يقومون بها، وعندما يكتشفون خطأ فإنهم لا يستطيعون تحليله أو تفسيره باستعمال الصيغة القديمة، ويعيدون النظر في الصيغة التي استعملوها، وبذلك يمرون إلى صيغة أخرى، وهذا ينطبق على الاكتشافات الجديدة؛ فالصيغة الجديدة تعتبر عرضة للنقد قبل تطبيقها، والطلبة الشباب المتخرجون والأساتذة المساعدون يؤيدونها، ولكن القدامى من الأساتذة المدرسين يكرهونها، ولا يمر وقت طويل حتى يحالوا على التقاعد، أو يموتوا، أو يقتنعوا أو يقبلوا بها.

ظهر تيار يوجب الاهتمام بالدين وعلم اللاهوت اللذين يسعيان إلى كشف مبادئهما في زمن ما بعد الحداثة. وارتباطا بفكرة اللعبة اللغوية وهو مصطلح اقترحه لأول مرة فيتغنشتاين، يقترح مجموعة من اللعب اللغوية كل واحدة بحقوقها، وهكذا فإنه لا وجود لما يسمى (باللغة المفضلة) ولم يعن بمصطلح اللعبة شكلاً من أشكال الترفيه، ولكنه نوع من العمل الجاد؛ أي نشاط مقنن بقواعد يمكن أن تتعلمها فقط بالممارسة، وبإلحاحه على تعددية اللغة. وهو ضد فكرة كون كل اللعب يمكن أن تترجم إلى لغة مفضلة شائعة يمكن أن تعرفها فقط بتعلمك للغة، ولم يعن باللغات الطبيعية كالعربية، وإنما لغة العلوم والأخلاق والدين، وكل شيء يحدث فيها يمكن ترجمته إلى لغة واحدة من بين هذه اللغات.

وبالطبع فالسيطرة التي فرضتها العلوم تتماشى مع السيطرة التي مارسها علم اللاهوت سابقاً، والتي شكلت تهديدا في فترة ما قبل الحداثة (القوي يقف أمام القوي)، ومن الفلاسفة الذين أتوا بعد الحداثة أصبحوا علمانيين، وهدفهم هو الحد من قيمة العلوم الطبيعية والاهتمام بأشكال التواصل الأخرى، بهدف الاهتمام بالفن والأدب، وليس بالدين، ولكن نتيجة ما قام به هؤلاء المفكرين العلمانيين، ومغزى الشيء الذي أرى من وجهة نظري أنهم نجحوا في تحقيقه، هو الاهتمام بالدين وعلم اللاهوت، وعندما يسعى الفلاسفة إلى تحقيق أهدافهم الشخصية، يجعلهم لا يميزون بين الحداثي ونقيضه، وعندما يتعلق الأمر باللاهوت، فبعض الفلاسفة لا يكترثون.

يتضح الآن أن الفرق بين التحول الذي شاهدته فترة ما بعد الحداثة والإيمان والعقل يجب كشفه، ففي عصر الإيمان، حسب النظرة السائدة في فترة ما قبل الحداثة، كان الإيمان هو المسيطر وتم فهمه بوضوح، وحديثاً تم قلب كل شيء، وأصبح العقل هو المتحكم في الممارسات الإنسانية، في حين أن الإيمان أصبح شيئاً خاصًا، مرتبطا بالأفراد (واستبعد عن الطريق).

لا يعتبر تصور الاعتقادات المتصارعة مجرد مجاز أو مقارنة مرتبطة بالتحول التأويلي، نحن نستقبل معطيات، لكن كلما نستقبله بطريقة تناسب المستقبل الذي يجب أن يستعد للاستقبال، فالعالم المتصور هو مجموعة من التوقعات المهمة والمتماسكة، لذلك توقعاتنا يتم تأكيدها أو لا، والسبب وراء اضطرابنا عندما نجد أنفسنا وسط أشياء غير معتادة، كأن نزور ثقافة أجنبية، أو أنه لا نعرف ما سيأتي من بعد، ونحن نتجول في العالم المتخيل، وذلك بفضل الفهم القبلي، أو إطار عمل يتم تصوره، أو مجموعة من التصورات التي تميز العالم، إلى جانب تجارب العلماء في مختبراتهم أو المؤرخين بعودتهم إلى أرشيفات قديمة، تحتم وجود بنيات للتوقع في الشيء الذي نثق فيه ونحن مجبرون على مراجعته، وإصلاحه، أو رفضه. بمعنى آخر، في التمييز الكلاسيكي بين العقل والإيمان الذي كان دائما أصل الجدال بين الفلسفة وعلم اللاهوت، على اعتبار كل منهما يساوي من جهته مقدار منزله وقوته، وهو افتراض أن العقل نوع من الرؤية الواضحة، وأن الإيمان ليس كذلك، بأنه فقط رؤية جزئية غير واضحة.

وختاما أن تكون عقلانيا معناه أن تعرض الأشياء بطريقة محكمة، أي عرضها بطريقة مثبتة تجعل الأشياء تحت مجهر (القراءة) وإن دور العقل يعني: أن تعرض الأشياء بشكل واضح، يجعلنا على استعداد لاسترجاعه عندما يستمر رفعه، ويخلق لدينا شكًا في اعتقاداتنا، وفي السياق ذاته، فإنّ الإيمان ببعض الأشياء لا يعني الظلامية أو اللارؤية بشكل مطلق؛ فعلى العكس سوف لن نستطيع الرؤية بالكامل دونما إيمان حقيقي إذا لم يكن لدينا أخذ (مماثل)، يمكننا الاعتقاد به أو الثقة به، إذ الفكرة هي فهم ما نعتقد إذا ما أردنا أن نرى.

Wali7-alabri@hotmail.co

موج التدافع الحضاري وسفينة القيم

فاطمة بنت ناصر

نشر الباحث المغربي الحسان شهيد بمجلة التفاهم مقالاً تجاوز ٤٠ صفحة حمل عنوان « القيم الإنسانية في التدافع الحضاري المعاصر » . وفي القادم تجدون ملخصاً لأهم ما ورد في المقال وبعض الملاحظات حوله.يعتبر الباحث موضوع « القيم » وما شهدته وتشهده من تغييرات من أهم المواضيع التي تستحق نقاشاً مستفيضاً للتوصل إلى فهم أسباب التحولات في هذه المنظومة وكيفية الحفاظ عليها. ويرى الباحث أن عناصر القوة والسلطة في الواقع المعاصر والأدوات المادية، والإعلامية التي سُخرت لها هي التي استهدفت القيم وأحدثت التغيير فيها.

مفاهيم المقال الأساسية (القيم والتدافع)

أولا القيم :يبحث الكاتب في معاني ودلالات كلمة القيم والتي هي جمع كلمة قيمة والتي وردت في القرآن الكريم بأشكال عدة منها قوله تعالى : « مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ»، و قوله تعالى: « إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ». وتحمل هذه الكلمة في كل اشتقاقاتها معاني مشتركة : كالثبات والاستمرار والقوة والوقوف مرتبطة بمعاني الخير والرشاد والاستقامة. ويجتهد الباحث بتقديم تعريف موجز للقيم يقول فيه : «أن مفهومها ينطبق على كل المعاني النبيلة التي تنسجم مع روح الفطرة البشرية ويطمئن إليها جمال النفس ويتلقاها العقل بالقبول ويحيا بها الإنسان سعيدا».أما المعاني الإنسانية التي تنطوي عليها هذه الكلمة فهي : الفطرة والجمال وسلطة الاحترام والتمثيل الإنساني. ثانيا: مفهوم التدافع: التدافع المقصود هنا هو « إرادة الحضور والمشاركة والفعل الحضاري من كل ثقافة إنسانية ، وفرض وجودها الثقافي بشتى الوسائل والآليات المتاحة».

رباعية الروح والنفس والعقل والجسد

أما الروح فيقول الكاتب إنها تنحاز إلى الفطرة لكونها منبع الصفات الجليلة التي يرضى عنها العقل وتقبلها النفس.

وأما النفس فهي مرتبطة بالحس المرهف والجمال في علاقتها بالخالق والمخلوقات. في حين أن العقل هو هادي الإنسان إلى الحق .وأخيراً الجسد يبذل الجهد ومشقة المجاهدة لحفظ هذه القيم وصونها. ولكون أن هذه العناصر الأربعة يشترك فيها كل بشر، فإن القيم تعتبر مشتركاً إنسانياً. فالعدالة والحرية والحب كلها قيم إنسانية لا تختص بقوم دون غيرها. وما يحصل من تغيير في الزمن لا يمس هذه القيم ولكن يمس تفسيرات هذه القيم ومنطلقات تفعيلها.

التدافع الحضاري وأثره على القيم

يقول الكاتب إن التدافع والتثاقف الحضاري أساسه هو رعاية القيم الإنسانية باعتبارها روح ثقافة المجتمعات. وتختلف أنماط هذا التدافع فمن أشكاله : التدافع السياسي و الاقتصادي والعسكري. أما دوافعه نحو القيم فهي إما أن تكون في سبيل ترسيخها أو رد الاعتبار لها. ومع مرور الزمن فإن التدافع الحضاري أخذ صوراً أكثر تعقيداً من الأساليب البدائية المتمثلة في الحروب، ودخلت وسائل التواصل الإعلامية والتطور العلمي والتقني في فرض سيطرتها على مناحي الحياة و التأثير على القيم. وفي هذا يستشهد الكاتب بقول سيرج لاتوش : « إن عمليات إدخال القيم الغربية وقيم العلم والتقنية والاقتصاد والتنمية والسيطرة على الطبيعة هي دعائم محو الثقافة ....» القيم بين سندان العولمة ومطرقة الخصوصية .

العولمة كما يراها الكاتب هي مركز جميع السلطات وليس فقط مركز السلطة السياسية. وهي تستخدم في الغالب القوة الناعمة في إحداث التغيير، وهذا ما يجعلها أكثر خطورة حيث تتسل إلى حيوات الناس بشكل بطيء حتى يعتادوا عليها ويعتبروها جزءاً من واقعهم. ويرى الكاتب أن هناك أربعة مداخل للعولمة :

١- مدخل العلم: الذي يتمثل في تقدم البحث العلمي وما يقدمه من خدمات للإنسانية ، و الكاتب يرى أنه قد يمس بالجانب الروحي والقيم الإنسانية النبيلة، ولكنه لايذكر أي مثال على هذا الأمر. ويرى أن البحث العلمي الغربي وما يشكله من أهمية في المجتمعات الغربية يتدخل في مناحي كثيرة قد تمس جوانب قيمية وروحية، وذكر أمثلة على هذا التدخل منها : كراء الأرحام والهاتف النقال. فالكاتب يرى أن تأجير الأرحام ستستخدمه الزوجات الغير راغبات في تحمل تبعات الحمل والأمومة. وهذه وجهة نظر غريبة حيث أن أساس البحث العلمي هو إيجاد حلول لمشكلة قائمة ولم أسمع أن العلماء قد أفنوا جهدهم كي يمنحوا الغير راغبات في تحمل مشقة الحمل خياراً آخر أكثر سهولة ويسراً ، ولكن سمعت أنهم بحثوا و اجتهدوا ليمنحوا النساء المحرومات من الأمومة أملاً في الإنجاب. أما إساءة استخدام هذا النتاج العلمي المفيد فهي موجودة وأبرز مظاهرها كان في البلدان النامية الفقيرة، حيث نجد الكثير من نساء الغرب اللواتي يتأخرن في سن الزواج ولَم يعدن قادرات على الإنجاب يذهبن لدول كالهند لاستئجار الأرحام.

٢- مدخل المال: يتجلى هذا المدخل في ما يعرف بالخصخصة ويعتبرها الكاتب من أشد الخصوم لمنظومة القيم ، ويعلل ذلك بأن ما يعرض فيها من منتجات مادية يؤثر على منظومة القيم والجوانب الروحية حسب تعبيره (وأظنه يقصد بهذا اللفظ الجانب الإيماني). تغير أسلوب المدخل المالي عن السابق فهو اليوم في ظل العولمة فلت من يد الساسة في توزيع ثرواته وهو اليوم يتبع سلطة السوق فقط؛ فأصبح الاستهلاك سمة لنمط العيش اليوم، وقد أثر بدوره على منظومة القيم. السوق أصبح المعبود الجديد، فله سلطة أشبه بالتأليهية جعلت المفكرين يبتكرون مصطلحات اقتصادية من القاموس الديني ليتمكنوا من وصفها، فسماها جارودي مثلا « وحدانية السوق - monotheisme du marche ». ونلاحظ ذلك في تسيد شركات الدول العظمى وكيف أن بعضها تفوق مداخيله على دول كبيرة. مثال : General motors و Exxon شركتين أمريكيتين مدخولهما يفوق دولة الهند ذات المليار نسمة.

٣- مدخل الإعلام: يعتبره الكاتب أخطر ما يهدد القيم الإنسانية لما يحمله من قدرة خارقة على نقل الأفكار عبر القارات ويعمل على مستويات حساسة تمس الجوانب النفسية و الأسرية والاجتماعية. يرى الكاتب أن الإعلام الغربي استطاع دس الكثير من السموم التي تتعارض مع القيم الإسلامية التي يراها.

٤- مدخل القوة: وفيه يعتبر الكاتب أن القوة القسرية والإكراه في زمن العولمة ستطول بلا شك المنظومة القيمية وأول المفاهيم التي سيطولها هو مفهوم الحرية واللاإكراه في المعتقد. ويعتبر الكاتب أن القوة مشروع فاشل لأنه وإن نجح سوف يتمكن من تغيير القشور وليس من تغيير باطن الأمور وجوهرها. ومن مداخل استخدام القوة فرض مفاهيم الحرية وحقوق الإنسان على الدول حيث أن بعضها يتعارض مع ثقافة هذه المجتمعات.

مقاصد الشريعة والقيم الإنسانية

يرى الكاتب أن الأمة الإسلامية عليها أن تستحضر كل قواها لمواجهة هذا التدافع الحضاري والمساهمة في تشكيله.وذلك عبر استحضار التوحيد الرباني والاستخلاف في الأرض والشهود الثقافي. ويرى الكاتب أن تفريغ أهل الذكر مهم في تطبيق هذه الخطة فهم المذكرون للمجتمع بالهداية التي تحملها رسالتهم وهم القادرون على القراءة الراشدة للمشهد العام وكيفية مجابهته.

للأسف لا يذكر الكاتب أي دور للعلم والنهوض الاقتصادي لمواجهة خطر التدافع الحضاري الذي يراه. على الرغم أن القوة السياسية والاقتصادية هي المحرك لأي تدافع حضاري في أي زمان ومكان. فهل كنّا لنفتح البلدان ونعمم ثقافتنا عليها لولا حنكة المال وقوة الإيمان. ثم إن كانت القيم إنسانية وإن كنا في مركب واحد كما قال فكيف لا نغرق وكل فئة تحاول تغليب الحق لديها على غيرها.

f_wahaibi@hotmail.com

النصوص المنشورة تعبر عن وجهات نظر كتابها ولا تعكس بالضرورة رأي مجلة التفاهم أو الجهة التي تصدر عنها.
مجلة التفاهم هاتف : ٢٤٦٤٤٠٣١ - ٢٤٦٤٤٠٣٢ ٩٦٨+ ، فاكس : ٢٤٦٠٥٧٩٩ ٩٦٨+
البريد الإلكتروني : tasamoh@gmail.com - al.tafahoom@gmail.com - www.altafahom.net