شباب
التفاهم
العدد التاسع والخمسون : ذو الحجة ١٤٤٠هـ – أغسطس ٢٠١٩م
ملحق مجلة التفاهم تصدره وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بالتعاون مع «الرؤية»

- إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث
- الإنجيليات الجديدة
- القاهرة الفاطمية
- التفاوت المنهجي بين العلوم التجريبية والإنسانية
- النظرة الاستشراقية لبداية انتشار الإسلام في الغرب
- انحسار دور المؤسسة الدينية لصالح السلطة المركزية
- تأصيل الاتجاه التعددي في الوسط الإسلامي
- تأملات في التعليم الديني ببادية المغرب
- مستقبل الدين عند الفيلسوفين فاتيمو ورورتي
- مبادئ الإسلام في تحقيق العدالة بالمجتمع
- موقف شكيب أرسلان من الأوضاع العربية والإسلامية

أمَّا قبل...!

د. هلال الحجري

من الشعراء الذين كتبوا للأطفال الشاعر والناقد والفيلسوف الإنجليزي الشهير صموئيل تايلور كولريدج (١٧٧٢ – ١٨٣٤)، وهو يعد مع صديقه وليام وردزورث من أقطاب الرومانسية في إنجلترا. سافر إلى ألمانيا وأقام فيها مدة أتقن فيها اللغة الألمانية وقرأ فلسفة كانط وشيلينج وعاد إلى إنجلترا مترجما ومحاضرا حول الأدب والنقد والفلسفة. توفي كولريدج في عام ١٨٣٤ بعد عمر من الإحباط الشخصي وخيبة الأمل؛ رحلة من الأحلام المبكرة والتوقعات الكبرى التي هزمها المرض والأفيون.

كتب كوليريدج سنة ١٨٠٢ نصًا بعنوان «إجابةٌ لسُؤالِ طِفْل»، وهو لا يخرج عن اتجاهاته الرومانسية في أنْسَنة الطبيعة؛ إذ إن كوليريدج يجعل كل شيء يغني: الطير، والرياح، والقمر، والإنسان، إلخ... ولكن النص يطرح إشكالية مهمة تتعلق بأسئلة الأطفال التي تبدو بريئة أو ساذجة رغم كونها عميقة وينبغي عدم تجاهلها. عندما يسأل الطفل: ماذا تقول الطيور؟ علينا أن ننصت له، وألا نسخر من سؤاله هذا؛ فهو عميق وفلسفي لا يحتمل إجابة واحدة. هل الطيور تغني كما يقول كوليريدج؟ أم أنها تسبّحُ خالقها؟ أو أنها تقول كلاما مهما لا نفهمه نحن البشر؟ سؤال واحد وإجابات محتملة عديدة. فلا تسخروا من أسئلة أطفالكم؛ هذا ما يحمله نص كوليردج العميق.

«إجابةٌ لسُؤالِ طِفْل»

ماذا يقولُ الطيرُ حين حاما ** هل تَسْمعُ الدُّورِيَّ والحَمَاما؟
تُغرّدُ السُّمْنَةُ والتُّفّاحي: ** «أحِبُّهُ...أحِبُّهُ يا صاحِ»
وفي الشتاءِ لا تبوحُ حَرْفا ** إذْ تعْصِفُ الرياحُ فيه عَصْفا
ماذا تقولُ الريحُ؟ لستُ أعلمْ ** لكنّهُ الغِناءُ والتّرَنُّمْ
ثمّ يعودُ الدِّفءُ والسرورُ ** تَخْضَوْضِرُ الأوراقُ والزهورُ
وتمتلي الحياةُ بالغناءِ ** بالحُبِّ والشمسِ وبالضياءِ
والكَرَوانُ ينتشي بالفرَحِ **يَغْمُرُه العِشْقُ وحُبُّ المَرَحِ
فتحته حقوله الخضراءُ ** وفوقه سماؤه الزرقاءُ
فكيف لا يشدو ولا يُغنّي ** وكيف لا يُغَرِّدُ المُغَنّي:
«أحبُّهُ، واللهِ لا أنساهُ ** وهو يُحِبُّني، أيا اللّهُ!»

hilalalhajri@hotmail.com

إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث

أم كلثوم الفارسية

علاقة الفكر العربي بالمستقبل هي علاقة الماضي بالحاضر والماضي بالمستقبل والحاضر بالمستقبل. من هنا، تصبح جملة هذه العلاقات جدليات لإشكاليات ثابتة ومتحولة في الفكر والمجتمع والتاريخ. فالفكر العربي على اختلاف مرجعيّاته وتباين اتجاهاته وتنوع آلياته ومضاعفاته - منخرط بالضرورة في أنساق ومسالك الفكر السياسي والاقتصادي والاجتماعي والفلسفي والعلمي في الحضارة والعالم المعاصرين.

ففي كل الحالات والإحالات، وباختلاف المنطلقات، تلتقي أسئلة الفكر العربي للمستقبل والمستقبل للفكر العربي في إشكاليات ثنائيات لم يحسم فيها بَعْدُ معرفيًا فلسفيًا وسياسيًا تاريخيًا واجتماعيًا: الحداثة التقليدية، المعاصرة، الأصالة، التقدم، التأخر، الاستقلال، التبعية، الديمقراطية، الاستبداد، الوحدة، التجزئة، العقل، النقل، الأنا، الآخر من تلك الثنائيات التي تمظهرت في العديد من أبحاث المفكرين العرب المعاصرين.

يحاول الكاتب مصطفى النشار في مقاله (المشاريع الفكرية العربية المعاصرة والمستقبل) -والمنشور بمجلة «التفاهم»- إيضاح أنّ هذه الإشكالية مشروطة معرفيًا وتاريخيًا بشبكة علاقات المجتمع العربي بذاته ونوعية هذه العلاقات بالآخر، عبر التاريخ وموقفه منه وفعله فيه؛ حيث تلتقي أسئلة الفكر العربي للمستقبل حول مستقبل الفكر العربي على هيئة ثنائيات لم يحسم فيها بَعْدُ معرفيًا وفلسفيًا وسياسيًا وتاريخيًا. حاول البحث تحليل جوهر هذه الإشكالية، في ضوء المهمة الكبرى التي يواجهها هذا الفكر بكل فروعه والتي تتمثل في نقد المنظومات الغربية بالعلاقة مع الفكر العربي مستفيدًا من دراسة التراث العربي بغية تحديد ملامح المستقبل وإعادة بناء الشخصية التاريخية.

يمثل هذا البحث طموحًا لأن يشكل إسهامًا في بلورة البنية الفكرية العربية المستقبلية لمشروع بناء مستقبل الفكر العربي مع بداية القرن الحادي والعشرين، وما يحتاجه من استعداد ذهني كي تلعب الأمة العربية دورها الفعال على المسرح العالمي. وثانيًا في واقع البنية الاجتماعية - السيكولوجية لهذا الفكر في خصائصه وسماته وآلياته وديناميّاته وبما يتوفر له من إمكانات وما يعانيه من صعوبات.

والجدير بالذكر ما قدمه بعض المفكرين العرب من أطروحات جادة في مجال نقد العقل العربي من خلال التراث، يحدوهم هاجس تفكيك مكونات هذا العقل وهاجس التجديد والحداثة، وقراءة النص التراثي قراءة مغايرة جديدة مع محاولة توظيف مناهج حداثية، وطرح إشكاليات أكثر حداثة، لتشريح هذا التراث وفق أطر التفكير المنهجي والنقد الأبستمولوجيا؛ مع الانفتاح في تحليل التراث على الكثير من مقاربات ونتائج العلوم الإنسانية كالتاريخ وعلم النفس وعلم الاجتماع واللغة.

ولقد ارتبطت هذه الدراسات- التي تبلورت في شكل مشاريع عربية معاصرة- تاريخيا بالتراجعات السياسية في قضايا العدالة والحرية والتنمية؛ بحثا عن تحقيق بدايات جديدة لفكر نقدي في مجتمعات نطمح إليها هي مجتمعات المعرفة.

إلا أنّ المثقفين العرب اختلفوا اختلافا جلياً إزاء المواقف من التراث. فمنهم من يقبل الغرب كله والتراث كله كما فعل العقاد ومنهم من يقبل الغرب كله وبعض التراث دون بعض كما فعل طه حسين. ومنهم من يقبل التراث كله وبعض الغرب دون بعض، كما صنع الإمام محمد عبده، ومنهم من يجري تعديلاً في التراث وفي الغرب معاً، كما قام بذلك أحمد أمين وتوفيق الحكيم. ومنهم من يكاد يرفض الجانبين معاً، فلا هو قد تعلم شيئاً من التراث العربي ولا هو يرضى بقبول الثقافة الغربية خوفاً من أن يقال عنه أنه من أذيال الاستعمار.

فلو أخذنا على سبيل المثال المشروع الفكري للمفكر الماركسي طيب تيزيني، كعينة لهذه المشاريع التي جاءت لتحدث ثورة تجديدية في الفكر والواقع العربي، لوجدناه خاليا تماما من أي إجابات لأسئلة الواقع العربي، فالرجل ينطلق من الماركسية كمدرسة فكرية وأيديولوجية، ويعمل جاهدا على إعادة بناء الفكر العربي الإسلامي وفق هذه الرؤية المؤدلجة، فبالرغم من وقوفه أمام مسار التاريخ الإسلامي، فإنه لم يقرأ الفكر العربي الإسلامي قراءة تاريخية، وإنما عمل على انتقاء لحظات تاريخية ليؤكد على حقيقة واحدة، وهي التسليم بالنظرية الماركسية باعتبارها حتمية تاريخية، وليس بعيدا عن تيزيني نجد المشاريع الفكرية الأخرى، تدور في فلك الايدولوجيا والحداثة، فالأمر سيان عند القومي أو الليبرالي أو الماركسي، القطيعة ثم القطيعة مع تراثنا الفكري والروحي، وهكذا نجد مشروع محمد عابد الجابري، ومشروع حسن حنفي، ومشروع حسين مروة، ومشروع محمد أركون، ثم سلسلة تلاميذ أصحاب هذه المشاريع في مصر والشام والمغرب العربي، كلها تعمل في خطة منتظمة وواضحة، وهي مواصلة مجهود الاستشراق في تخريب التراث، وليس تصفيته وتنقيته كما يدعي أصحاب هذه المشاريع الفكرية، بقي أن نقول إنّ الحسنة الوحيدة لهذه المشاريع، أنّها وقفت عند محطات مهمة في تاريخ تراثنا الفكري والمعرفي، يمكن لأصحاب الضمائر الحية والأصيلة، أن تعمل في اتجاه مشاريع فاعلة وأصيلة، تقرأ التراث قراءة صحيحة وفق تصور شامل للمعرفة الإنسانية، تستفيد منها وتستأنس بها في عملية النهوض الحضاري الذي ننشده، ثم تتجاوز هذه المشاريع المتهافتة التي أضرت بمشروعنا النهضوي.

وهنا نطرح السؤال المقلق للدكتور زكى نجيب محمود في كيفية التوفيق بين الأصالة والمعاصرة في التراث العربي أو على حد تعبيره نصاً وحرفاً: «كيف السبيل إلى دمج التراث العربي القديم في حياتنا المعاصرة لتكون لنا حياة عربية ومعاصرة في آن». وأبان أنّ المشكل الرئيسي في الثقافة العربية أنّها «ثقافة لفظ» ولا بد من تحويلها إلى «ثقافة علم وصناعة» وأن الاهتمام بتراثنا بغية المحافظة على هويتنا لا تكمن في وجود الكتب المحتوية على هذا التراث وإنما الأمثل هو أن تتحول عن طريق ثقافاتنا إلى وجهة نظر حية تدفع صاحبها في مسارب الحياة اليومية العملية، لا سيما وأنّ كل خطوة يخطوها الإنسان تكمن وراءها خلفية فكرية استمدها من التقاليد بالتربية أو من الدراسة بالتعلم أو استمدها من التأمل النظري الذي يتحول إلى عمل تطبيقي.

ختاما ندعو إلى استعادة النموذج العربي - الإسلامي كما كان قبل عصر التدهور الفكري أو على الأقل الاعتماد عليه لبناء نموذج عربي - إسلامي أصيل يقتبس من النموذج الغربي وفي نفس الوقت تكون لديه حلوله الخاصة لمستجدات العصر، ولا ضير الأخذ بأفضل ما في النموذجين المذكورين أعلاه والتوفيق

nkha008@gmail.com

الإنجيليات الجديدة

ناصر الكندي

بقدر ما يتباعد الدين عن المضمار السياسي والمدني في أوروبا، تجد أنّ هذا التباعد يتقلّص بل ويغازل الدين فيه الشعب والأسواق الرأسمالية في أرض العالم الجديد: الولايات المتحدة الأمريكية. وتُسمى هذه التيارات التي تحاول توطين نفسها في الحياة الحديثة الغربية بالإنجيليات الجديدة حسبما أشار إلى ذلك الكاتب التونسي «عز الدين عناية» الأستاذ في جامعة روما الإيطالية في مقاله المنشور بمجلة «التفاهم» بعنوان «الإنجيليات الجديدة بين الاضطراب وعودة الدين».

ويحيل الكاتب التونسي السبب في نشأة الإنجيليات كرد فعل على البروتستانتية التقليدية التي استنزفها التدافع المحموم مع الكاثوليكية طيلة قرون، وتقليص سلطة الدين وصهرها قسريا داخل مجتمعات مُعلمَنة. ولم يلتفت علماء الاجتماع الأمريكان كثيرا إلى أطروحات نظرائهم في أوروبا وخصوصا الفرنسي بيير بورديو وذلك في متابعة التحولات الدينية، بل ابتدعوا طرقا جديدة تستند إلى ما يسمى باقتصاديات الدين والسوق الدينية التي يعد أبرز أعلامها اليوم رودناي ستارك ودارن شركات. فإذا كان بورديو يهتم بالتوترات والصراعات في حقل الدين ومسألة إنتاج الحقيقة، فإنّ الجانب الأمريكي سيعنى بمسألة ما الذي بوسع الدين تقديمه فعليا للناس؟

وتسمى هذه الحركة الدينية النفعية في أمريكا بالمحافظين الجدد أو «النيوكون»، وتنطلق من حقيقة تراجع القيم الخلقية الجامعة بين الأمريكان في العقود الأخيرة، بل إن هذا التوجه امتد حتى عند اليهود وجمع الديانتين على فكرة وجدة التراث اليهودي المسيحي والقيم الكتابية المشتركة. وقد تجلى البعد السياسي لهذا التيار في شخص الرئيس الأمريكي السابق جورج بوش الابن بعيد أحداث الحادي عشر من سبتمبر وتوظيفه لهذا التوجه الجديد في مسار السياسة الأمريكية.

وتعج الساحة الأمريكية بكنائس عديدة تتبع هذا المسار اللاهوتي الجديد، إلا أنّ المؤرخ دافيد بيبنتون حاول ضبط تعريف جامع لهذا الشتات من خلال أربعة عناصر مشتركة بينها وهي: الاهتداء، والنشاط، والتمركز الكتابي، والصليبوية. وعلى غرار النزعة السوقية التدخلية على المستهلك، كان غرض السوق الدينية إحكام القبضة على أذواق المتلقين وعقولهم عبر سلطة معنوية رمزية. ويكون ذلك من خلال اعتبار الأسواق الدينية تحوي مكافآت ماورائية ووعودا مستقبلية، وأن العلاقات الاجتماعية هي مصادر الاستعلام عن البضائع الدينية، وأن المنظمات الدينية هي شركات معهود لها بإنتاج القيم.

وتقوم فلسفة التبشير لدى الإنجيليات الجديدة على أساس التنافسية والنزول لحاجات الطبقات الدنيا، ويعد الداعية الإنجيلي التلفزي بيللي غراهام (١٩١٨-) أحد الأيقونات الكبرى للحركة الإنجيلية الجديدة، والذي كان قريبا جدا للعديد من الرؤساء الأمريكيين مثل ايزنهاور ونيكسون وجونسون. ومن ضمن أسباب سطوع نجمه تلاحمه مع النظام الرأسمالي إبان الموجة الشيوعية. ويحدد غراهام في كتابه «سلام مع الرب» الخطوط اللاهوتية الكبرى للإنجيلية المتمثلة في التطلع للتقوى والتمسك العقائدي الأرثوذكسي والعمل التبشري. ويركز غراهام على مفهوم الولادة من جديد الوارد في إنجيل يوحنا من خلال ثلاث مراحل: الوعي بحالة الخطيئة، والتوبة، وتقبل نعمة الرب عبر يسوع المسيح. وفي حين كان غراهام يتوجه للعامة في خطابه التبشيري، فإنّ رفيقه البروتستانتي كارل بارث (١٨٨٦-١٩٦٨) كان يتوجه إلى الخاصة أساسا. بينما اتخذ الداعية الإنجيلي راينولد نابيور (١٨٩٣-١٩٧١) مسارا مختلفا من خلال نقده اللاذع للرأسمالية وهو ما أدى إلى خلاف حاد بين نايبور وغراهام، هذا الأخير الذي لطالما كان مهادنا للنظام الرأسمالي.

ويختلف التبشير في أوروبا عن أمريكا التي تميل إلى التصدير، ففي الوقت الذي غدا فيه المرء يذهب إلى الدين بمفرده في أوروبا نجد الدين في أمريكا يلتقي بالناس، ضمن تنافس محموم بين الكنائس لعرض بضاعتها للمستلهكين. بل إنّ التبشير الأمريكي يتلوّن في عدة مشارب لإقناع الجمهور والتوفيق بين الوضع الجديد الروحاني الحداثي والتقليدي، فكان أن حوّل فكرة الصدام الاجتماعي مع النظام إلى الاكتفاء بالروحانية الفردية التي تعوّل على الذات، والذي عبّرت عنه الكاتبة الإيطالية أوريانه في قولها: «أنا مسيحية ملحدة». ولعل ظاهرة انتشار الكنائس العملاقة megachurches هي محاولة لابتلاع الناس تحت قبة دينية تكثر فيها الأنشطة الدنيوية التي تلهي عن القضايا الاقتصادية والسياسية الكبرى.

وإلى جانب الكنائس العملاقة اتجهت الإنجيليات الجديدة الى المؤسسات التعليمية أيضا. ففي الوقت الحالي نجد في أمريكا ما يزيد عن تسعمائة مؤسسة تعليمية بين جامعة ومعهد ذات منحى إنجيلي، وفي ستينيات وسبعينيات القرن الماضي تم إنشاء نحو خمسين جامعة أصولية؛ وهي مؤسسات تهدف ضمن مقرراتها لخلق مصالحة بين متطلبات الحداثة التعددية والإلزامات الخلقية والعقدية للإيمان الأصولي.

ولم تكتفي هذه الإنجيليات بالتمدّد على المستوى المحلي، فقد اعتمدت استراتيجية للتصدير نحو الساحة العالمية وذلك من خلال تذليل عقبتين: إضفاء مسحة إنسانية خيرية على الأنشطة الإنجيلية، وتطبيع العلاقة مع الكنيسة الكاثوليكية والتخلي عن العداء المترسخ بين البروتستانت والكاثوليك. ويتضح ذلك الغزل بالنسبة للعقبة الثانية من خلال منح جامعة «بلمونت أبّاي» الكاثوليكية بيللي غراهام الدكتوراة الفخرية سنة ١٩٦٧ولقاء بيللي الأول بحبر الكنيسة الكاثوليكية عام ١٩٨١م والذي تم فيه مناقشة المسؤوليات الأخلاقية للمسيحيين في عالم اليوم، وتنسيق العمل في جبهة مشتركة ضد المعسكر الاشتراكي. كما توغّلت الكنائس الإنجيلية في شبه الجزيرة الإيبيرية إذ بلغ عددها في إسبانيا ٣٧٥٩ كنيسة يحوز الإنجيليون منها ٩٠ ٪، كما تم التوغل أيضا في القارة السمراء في الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي.

وتتسم علاقة الإنجيليين بالعالم الإسلامي بالعداء وذلك عل النقيض من علاقتهم باليهود، فالتناغم السائد مع الدولة العبرية يستند إلى اعتقاد شائع في أوساط المسيحيين مفاده أن انبعاث دولة اسرائيل دليل حاسم على عودة المسيح، بينما ناصب الإنجيليون الإسلام العداء وعدّوه دينا زائفا ينبغي ترويضه، ولذلك استلزم وجود محاولات لثني المسلمين عن دينهم من خلال نشاط الإنجيليين عبر منظمة Arab World Ministries التي تزعم إعلان البشارة والخلاص بين العرب، كما يتم استغلال الكوارث والحروب في سبيل التبشير من خلال الأعمال الإنسانية والخيرية، فبيللي غراهام حلّ على أرض العراق إبّان الاجتياح مدعيا تقديم المساعدات الروحية والمادية للعراقيين، فكان توزيع الألبسة والأدوية مصحوبا بالكتاب المقدس. كما دفعت فكرة العودة لفلسطين كمقدمة للظهور الثاني للمسيح إلى حثّ الإنجيليين من قبل القادة مثل بيللي غراهام وابنه فراكلين وجري فالوال للتوجه إلى فلسطين وتمويل مشاريع الهجرة إلى إسرائيل وبناء المستوطنات، ويقدر عدد الإنجيليين المستوطنين في إسرائيل زهاء خمسة وعشرين ألفا.

أخيرا يتساءل الكاتب عن أي اتجاه يسير شعب الكنيسة في القرن العشرين؟ ويجيب من خلال المؤرخ الأمريكي فيليب جنكينز في كتابه «الكنيسة الثالثة. المسيحية خلال القرن الحادي والعشرين» بتنبؤه بظهور كنيسة جديدة ذات طابع إنجيلي طهري رؤيوي تبشيري.

nskindi83@yahoo.com

القاهرة الفاطمية

جميلة علي

جولة تاريخية في القاهرة الفاطمية يأخذنا فيها الكاتب الدكتور محمد فوزي رحيل بعنوان «القاهرة في عيون ناصر خسرو» وهو مقال أشبه ما يكون بمذكرات يومية عاشها ناصر خسرو في القاهرة التي زارها في أوج عزها قبل أن تدهمها الشدة المستنصرية، حيث كانت مصر في ذلك الوقت لها المكانة الأولى في العالم الإسلامي، سبقت فيه بذلك العراق مقر الخلافة العباسية.

محطات عديدة وعوالم مميزة من تاريخ القاهرة وجمالياتها ينقلها الكاتب بعيون ناصر خسرو(٤٣٩-٤٤٢) إبان فترة الحكم الفاطمي لمصر.

تعددت الروايات حول المؤسس الحقيقي للقاهرة وتسميتها بهذا الاسم ففي رواية ناصر خسرو أنّ الذي بنى القاهرة هو المعز لدين الله الفاطمي، حيث اختار موقع المدينة بنفسه شمال مدينة مصر أو الفسطاط، إلا أنّ رواية ناصر قد تكون منقولة عن السماع دون تدقيق؛ فالمعز الفاطمي أمر ببناء القاهرة لكنه لم يكن حاضرا لهذا البناء، فلم يأت مصر إلا بعد أن استقرت أحوالها واستقامت الأمور لحكم الفاطميين، كما أنّه لام قائد الجيش الفاطمي جوهر الصقلي الذي تحمل عبء الفتح وتنظيم أمور البلاد قائلا له: «فاتك بناء القاهرة على النيل عند المقس، فهلا بنيتها على الجرف» والجرف هي منطقة تشرف على النيل والجبل وبركة الحبش، وتجمع بين السهل والجبل والخضرة والماء، ما يعني أنّ جوهر هو من اختار موقع القاهرة وأشرف على بنائها. وأمّا أصل تسمية القاهرة فاختلفت الروايات حولها، منها ما ذكر أنّه جاء من الطالع الذي بدأ فيه بناء المدينة وهو المريخ أو القاهر، ومنها أنّ القاهرة سميت بذلك لأنها تقهر من شذ عنها ورام مخالفة أميرها. وذكر القلقشندى أنّ اسم القاهرة أخذ من قول المعز لجوهر حين ودعه قائدا لفتح مصر -لتدخلن خرابات ابن طولون وتبني مدينة -تقهر- الدنيا-.

قصر الخليفة الفاطمي أبرز معالم القاهرة وأضخمها إذ كان يقع في وسط القاهرة إلا أنّ من كان يراه من ظاهر المدينة يظنه جبلا لضخامته وما به من منشآت وكان شديد الاتساع لا تتصل به أبنية، يتولى حراسته ألف رجل منهم خمسمائة يدورون حوله حتى الصباح ومن كان داخل المدينة لا يرى شيئا بسبب ارتفاع أسواره. ويذكر ناصر خسرو أن داخل القصر اثني عشر بناء وعشرة أبواب فوق الأرض وأخرى غير ظاهرة تحت الأرض. وكان للقصر باب سري تحت الأرض يركب فيه الخليفة ويسير حتى يصل إلى قصر آخر خارج القاهرة. وقد بني القصر من الحجر المنحوت وداخله مناظر وإيونات ودهليز به دكك.

وينقل الكاتب بعيون ناصر خسرو وصفا لأبواب القاهرة وحواريها ومنازلها فيذكر أنّ للقاهرة خمسة أبواب هي: باب النصر، وباب الفتوح، وباب القنطرة، وباب زويلة، وباب الخليج. وهذه الأبواب هي أبواب القاهرة التي بناها جوهر، والتي أحيطت بسور من اللبِّن وليس من الحجر إذ لم يبن سور الحجر إلا في عهد بدر الجمالي ثم صلاح الدين، كما كان للمدينة قصور ضخمة تتكون من خمسة أو ستة طوابق يقال لها القصور الزاهرة. إضافة إلى عدد من المباني الإدارية كدار الوزارة ودار الضيافة ودار الضرب. وعن حواري القاهرة ومحلاتها تحدث ناصر عن عشر من الحواري أو المحلات وهي حارات برجان وزويلة والجودرية والأمراء والديالمة والروم والباطلية وقصر الشوق وعبيد الشراء والمصامدة، ولكل حارة علة في التسمية.

وبالحديث عن حواري القاهرة ومحلاتها لم ينس ناصر أيضا أن يلتفت لجمال العيش في منازلها وحسن نظامها بعدما سكن إحداها فيصفها أنها كانت نظيفة وجميلة وحسنة التهوية بديعة المنظر، كأن المرء حين ينظر إليها يظنها بنيت من الجواهر لا من الجص والآجر، وقد حرص ملاكها على عدم مضايقة بعضهم بعضا حتى منعوا فروع أشجارهم من الوصول للجار. ونظرًا لبعد القاهرة عن النيل فقد كان السقاءون يقومون بنقل الماء من النيل إلى القاهرة أو من الآبار القريبة من النيل التي اتصفت بعذوبة مائها عن طريق الجمال التي خصص اثنان وخمسون ألف منها لهذه المهمة أو عن طريق ظهورهم للحارات الضيقة إلا أنّ الملاحظ أنه لم يكن مسموح للسقاءين بالإقامة في المدينة كونها مدينة ملكية. وعن اهتمام الخلافة الفاطمية باحتياجات سكان القاهرة من المرافق والأسواق فقد كان بالقاهرة ما يزيد عن عشرين ألف دكان جميعها ملك للخليفة الفاطمي، يقوم التجار بتأجيرها من ديوان الخليفة، كما كان بالقاهرة حمامات وأربطة ومنازل للإيجار وكلها ملك الخليفة يؤجرها للناس حسب رغبتهم دون إجبار.

كما اهتم الفاطميون بالأمن في القاهرة حتى يروي خسرو أن أصحاب المحال التجارية والصيارفة والصاغة لم يكونوا يغلقون أبواب محلاتهم بل يسدلون عليها ستورا لا أكثر، إشارة إلى كفاية جهاز الشرطة الفاطمي الذي تولى أعمال الأمن وتنفيذ القضاء. وحرصا على نزاهة القضاء فقد خصص للقضاة رواتب حسب منازلهم حتى يتعففوا عن أموال الناس، كما استحدثوا وظيفة قاضي القضاة منذ عهد الخليفة العزيز بالله.

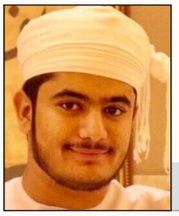
ومما يعكس ذوق وحس الخلفاء الفاطميين واهتمامهم بجمال الطبيعة والتنزه والترويح، يشير ناصر إلى أنه كان داخل القاهرة بساتين وأشجار وداخل قصر الخليفة أيضا وقد نصبت السواقي لريها كما أنشئت فوق القصور متنزهات غرست بها الأشجار من كل نوع. وكان للخليفة حديقة خاصة في شمال القاهرة تسمى حديقة عين شمس وفيها شجرة البلسان المميزة والوحيدة في العالم إذ لا ينبت حبها في مكان آخر وإذا نبت لا يخرج منه الزيت. وفي هذه المنطقة أيضا بقايا مدينة أونو عاصمة الفراعنة لفترة طويلة ومركز العلم والثقافة.

وعن احتفالات القاهرة وطقوسها وموائدها يحدثنا ناصر خسرو عن عيد ركوب فتح الخليج وهو خليج القاهرة الذي كان يقع في الغرب منها، يصفه بأنه ترعة كبيرة على شاطئيها ثلاثمائة قرية، يبدأ من النيل قبالة الفسطاط ويسير مارا بالقاهرة، وبني عليه قصران؛ قصر اللؤلؤة وقصر الجوهرة. كان عيد ركوب فتح الخليج يجرى في شهر أغسطس من كل عام حين يتم وفاء النيل حيث يقام حفل مهيب يخرج فيه الخليفة بنفسه لفتح الخليج إيذانا بفتح جميع الخلجان في شتى أنحاء مصر ويشهده عامة الناس مستبشرين بحصاد وافر يعم فيه الخير على الجميع. هذا الاحتفال الأسطوري وإن كان ظاهره احتفالا بوفاء النيل إلا أنه لم يكن يخلو من رسائل للعامة عن هيبة وقوة وغنى الدولة الفاطمية؛ الأمر الذي يضمن لها استقرارا أمنيا وقربا من الرعية. ومما تتقرب به الدولة أيضا من الرعية موائد الخليفة الفاطمي في عيدي الفطر والأضحى، وهي موائد فاخرة كان يسمح للجميع بحضورها. كما احتفل الفاطميون بالأعياد القومية وأعياد أهل الذمة وفي كل الأعياد يكثرون من الصدقات وتوزيع الأطعمة والكسوات.

هنا يصل بنا الكاتب إلى ختام هذه الجولة التاريخية في القاهرة الفاطمية نقلا عن ناصر خسرو، حيث من الملاحظ أنه كان مفتونا بها أيما افتتان حتى أنه لم يذكر عنها أي نقيصة، وتأثر بمذهبها وأصبح من دعاته فيما بعد، ومن وجهة نظر شخصية فإنّ تحويل قطعة من الصحراء إلى حاضرة كالقاهرة عمل ليس بالهين ولكنه لم يكن بالمستحيل، أمر يعطينا تجربة حية وزاهرة لاستثمار مناطقنا الصحراوية وزرع الحياة فيها على غرار القاهرة.

feker201433@gmail.com

التفاوت المنهجي بين العلوم التجريبية والإنسانية



قيس المعولي

التشارك المعرفي والمنهجي بين العلوم يُؤسِّس لنظريات وفرضيات تعزز فرص التقدم والتطور العلمي والعملي التجريبي، الذي يقوي القاعدة العلمية في العلوم التجريبية أكثر منها في العلوم الإنسانية، إلا أن هذا لا يمنع تشارك المناهج لكلا الطرفين التي كل منها يبني الآخر ويكمله؛ بما يناسب الطبيعة البشرية يضمن لها استمراريتها وديمومتها العلمية، ولكنَّ الإشكال الأعظم هو الإشكالات المعرفية والمنهجية بين هذين الجانبين في النظريات، وطرق التجربة والتوصل للمعلومة التي أنشأتْ بعض التفاوت بينهما. وهذه كلمات تلخص ما نشره الباحث أحمد الفراك في أطروحته-إشكالات معرفية ومنهجية بين العلوم التجريبية والعلوم الإنسانية- المنشورة - بمجلة «التفاهم».

إنَّ اكتسابَ العلم البشري يتم بعدة طرق؛ منها: الملاحظة والمتابعة والتفكر والتمعن والتجربة، ولكن بعض العلوم والتفاصيل التي لا يستطيع العقل البشري التوصُّل إليها ومعرفتها معرفة تامة واضحة، جاء بها الوحي؛ فهو جاء يقدم أصولَ المعارف والعلوم ووسائلها التي يتمكن من خلالها الإنسان من توسيع مداركه وآفاقه، والاطلاع على الجوانب العلمية والعملية. ثمَّ إنَّ الملاحظة والتمعن والتفكر وغيرها هي في الأصل تندرج تحت القسم الثاني من مصادر اكتساب المعرفية الكونية، ألا وهو الكون المبتوت الذي يستطيع من خلاله الفرد أن يُتابع ويتفكَّر وينظر. يقول عز وجل: «أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت (١٧) وإلى السماء كيف رفعت (١٨) وإلى الجبال كيف نصبت (١٩) وإلى الأرض كيف سطحت (٢٠)» (سورة الغاشية).

إنَّ الحصول على العلم يحتم على العالم والباحث والمفكر أن ينظر في المناهج المتاحة له كل حسب تخصصه ونتائجه، ولكن تشعُّب هذه المناهج وعدم ثباتها واقتصارها على طرق وأساليب معينة أدى لمصاعب في طريقة التجربة العملية وطريقة استخلاص النظرية والفرضية؛ مما أسَّس لمناهج تختص بالعلوم التجريبية وأخرى بالعلوم الإنسانية، وهنالك من جمع بينهما؛ حيث وجد مسارا يستطيع من خلاله العالم أن يبحث في الجانبين بصورة أسهل.

إنَّ المنهجَ التجريبيَّ هو الأنسب للعلوم التطبيقية؛ لأنه يتمثل في الحصول على نتائج واقعية تناسب العلم المراد تحصيله، ويتمكن من خلاله العالم والباحث ملاحظة النتائج والفرضيات، والتأكد من صحتها قبل نشرها ليتم مصداقية نظرياته ولو نسبيا حتى يتوصل إلى الحل الأمثل، ويتم ذلك من خلال خطوات عدة تبدأ من خلال التعرف على المشكلة الرئيسية وتحديدها، ومن ثم دراسة ومراجعة المشكلات السابقة، والتعرف على نتائج الدراسات المرتبطة بالدراسات السابقة؛ مما يقود لعرض وصياغة الأسئلة والفروض المناسبة التي هي بدورها السبب الرئيس في وضع تصميم تجريبي للمشكلة يقود لاختيار عينة البحث واختبارها وتحديد أفراد عينات البحث والمجموعات المطلوب دراستها، ثم البدء في تقسيم عينة البحث بشكل عشوائي ما بين مجموعتين أو مجموعات عدة وجمع البيانات وإجراء الاختبارات المطلوبة البعيدة، ومن بعد عرض وتحليل وتفسير النتائج والبيانات وتنظيمها، وعمل تقرير يفيد بقبول الفرضيات أو رفضها ونهايته عرض النتائج والمقارنة بين النتائج السابقة والنهائية على هيئة تقرير نهائي يناسب أغراض النشر والتوصيات.

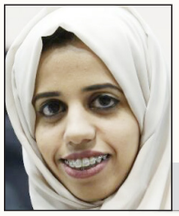
أمَّا أهداف هذا النوع من المناهج، فهو تفسير البحوث النفسية والتربوية: تعد التفسيرات المبدئية مرحلة متقدمة من البحث العلمي، وتلي المرحلة الوصفية، فهي تقوم في الأساس على تكوين شبكة عميقة بين سبب المشكلة وأثرها وبعض التفسيرات المبدئية حيث يمثل التفسير محورا رئيسيا في البحوث النفسية والتربوية وتنتمي التفسيرات المبدئية إلى فئة الفروض التي يتم جمعها بطريقة مناسبة من خلال البيانات التي يقوم بوضعها الباحث.ثانيا: التنبؤ بالدراسات التجريبية: تعتمد هذه المرحلة على حاجة البحوث إلى التنبؤ فهي تعد مرحلة متقدمة عن التفسير وينتمي التنبؤ إلى مرحلة المنهج التنبؤي؛ مما يهدف للتحكم في المتغيرات ببعضها البعض بالنسبة للدراسات التجريبية في عدة مستويات معقدة. وهذا المنهج قد أنشأ للأهمية الجانب التجريبي في العلوم التطبيقية.

بينما نجد أنَّ أساسَ العلوم الإنسانية هو البحث العلمي والتدقيق المعرفي الذي يُوافق الفطرة البشرية، وهو يعتمد على البحث في الجوانب الروحية، وأيضا يأخذ الوحي فيه جزءًا لتأصيل معارفه وأهدافه، وهو أسلوب منظَّم في جمع المعلومات الموثوقة وتدوين الملاحظات والتحليل الموضوعي لتلك المعلومات باتباع أساليب ومناهج علمية محددة بقصد التأكد من صحتها أو تعديلها، أو إضافة الجديد لها، ومن ثم التوصل إلى بعض القوانين والنظريات والتنبؤ بحدوث مثل هذه الظواهر والتحكم في أسبابها. وهي وسيلة يمكن بواسطتها الوصول لحلٍّ مشكلة محددة، أو اكتشاف حقائق جديدة عن طريق المعلومات الدقيقة، والبحث العلمي هو الطريق الوحيد للمعرفة حول العالم. فالبحث العلمي يعتمد على الطريقة العلمية، التي تعتمد بدورها على الأساليب المنظمة الموضوعة في الملاحظة وتسجيل المعلومات ووصف الأحداث وتكوين الفرضيات. وهي خطوات منظمة تهدف للاكتشاف وترجمة الحقائق. هذا ينتج عنه فهم للأحداث والاتجاهات والنظريات ويعمل على وجود علم تطبيقي خلال القوانين والنظريات.

وختام ذلك ما ذكرته الأستاذة المحاضرة قلامين صباح، في إحدى مدوناتها، وهي قراءة أبستمولوجية لإشكالية المنهج العلمي في العلوم الإنسانية: «لذلك تبقى العلوم الإنسانية الآن ضرورة تفرض نفسها كمعرفة تزداد يوما بعد يوم، كما تبقى الجوانب الروحية من المكونات الاساسية للظاهرة الإنسانية؛ فاستبعاد الوحي الصحيح وكل المعارف الدينية كمصدر لمعرفة الإنسان هي أسباب أساسية للصعوبات التي تواجهنا اليوم في فهم الإنسان والمجتمع وفي التضارب النظري الذي يعيق تقدم العلوم الاجتماعية. وعليه، فإنَّ تحقيق التقدم المنشود في تلك العلوم لا يمكن أن يتم إلا من خلال إعادة نظر جذرية في المسلمات الأنطولوجية والإبستمولوجية المعرفية التي تقوم منهجية العلوم الاجتماعية عليها؛ وذلك في ضوء التقويم النزيه لإنجازات تلك العلوم حتى الآن من جهة، وفي ضوء التطورات الحديثة في فلسفة العلوم من جهة أخرى».

qais1415@hotmail.com

النظرة الاستشراقية لبداية انتشار الإسلام في الغرب



أسماء القطيبية

في بحثه عن «انتشار الإسلام في الرؤى الاستشراقية»، والمنشور بمجلة «التفاهم»، يتَّخذ أحمد الزعبي من المستشرق توماس آرنولد نموذجا، وهو واحد من أهم المستشرقين الذين عاشوا في البلاد الإسلامية كمصر والهند، وتحدثوا اللغة العربية وقاموا بتدريسها. وله عِدَّة مؤلفات؛ من أبرزها: «الدعوة الإسلامية»، و«الخلافة»، و«المعتزلة»، كما له مؤلفات أخرى عن الفن الإسلامي وتطوره عبر التاريخ.

يستفتح الزعبي مقاله بالحديث حول آراء المستشرقين في الغزوات زمن الرسول، ذاكرا أنَّ أغلب المستشرقين لم تكن لهم نظرة منصفة وعميقة لأسباب هذه الغزوات، مُلحقا حديثه بشرح مُفصَّل لأسباب ومبررات الغزوات أو الفتوحات الإسلامية. وإذا ما نَظرنا للأسباب التي أوردها، فسوف نجد أنها حجج قائمة في الأصل على افتراض أن الأصل في الإسلام هو السلم، كما أن بعضها مستقَى من النصوص الدينية التي لا تصلح حجة لغير المسلم. ومثال ذلك: الحجة التي أوردها في أنَّ النبي جاء رحمة للبشرية كما ذكر القرآن الكريم، ومنها قِصة دخول أهل المدينة للإسلام وغيرهما. وهي حجج تبدو غير منطقية لمستشرق يطرح أسئلته دون افتراضات مسبقة، أو محاذير معينة، لا سيما للمستشرق الذي يتعدَّى بحثه عصر النبوة إلى عصر الصحابة والتابعين، وما تخللهما من خلافات سياسية ومناحرات حول الحكم والسلطة.

يقول أحمد الزعبي -في مقاله عن انتشار الإسلام في الروئ الاستشراقية: «إن الجهاد لم يشرع لأجل إجبار الناس على دخول الإسلام قهرا، وإنما الغاية العظمى هي تطهير الأرض من أجواء الفتن، حتى يتم تعبيد الناس لله رب العالمين وحده»، ومن وجهة نظر شخصية تبدو هذه العبارة عبارة مراوغة، فهو ينفي أن يكون الهدف من الجهاد الإجبار على الإسلام، لكنه يضع التوحيد شرطا لإيقاف القتال. والتوحيد -كما نعلم- هو الدخول في الإسلام وعقيدته وأحكامه. وبالتالي؛ فإن الهدف الأساسي للجهاد هو الدخول في الإسلام، حتى بالنسبة لتلك المجتمعات التي كانت تعيش في استقرار ورفاهية مثل مملكة الفرس. لذا فمن الطبيعي أن يجد المستشرق في هذه الحجة سببا للتشكيك في شرعية الغزوات من منظوره الإنساني. والتساؤل حق مشروع لأي باحث بغض النظر عن الأسباب الخفية التي نفترضها فيه.

وتناولًا للنموذج الذي قدمه الباحث الزعبي وهو المستشرق توماس آرنولد، الذي تحدث في مقدمة البحث عنه بقوله: «وقد خلت كتاباته -أي توماس- من أي زلات وهفوات»، وهو أمر مستغرب من باحث يتخذ من الشك طريقة للوصول للحقيقة، ولكن لعل الحماس قد أخذ به مأخذا كبيرا بحيث ذكر هذا من باب المبالغة في المدح. والحق أن رحلة توماس العلمية رحلة حافلة تنقل فيها بين كونه محاضرا وباحثا إلى كونه مشرفا واستشاريا، ولشدة تغلغله في نسيج المجتمع المسلم في الهند تطبع توماس بطبائع الناس هناك ولبس زيهم، بل وصل به الأمر إلى أنْ أسَّس جمعية «أنجمن أنعرض»، وهي جمعية تهدف للتجديد في الدين وتسعى لتقديم مقترحات تقارب بين الدين الإسلامي والثقافة الغربية. وهي ذات الفكرة التي تبنَّاها في كتابه الأشهر «الدعوة إلى الإسلام»، حيث اتخذ فيه منهج المقارنة بين الفكر الإسلامي والمسيحي، وبالأخص كيفية انتشار الديانتين، فالدين المسيحي -حسب كلام توماس- انتشر بالعنف والقتل والتعذيب، بينما الدين الإسلامي انتشر سِلما بين المجتمعات لما به من دعوات للعدل والتسامح والمساواة، وجاءت الغزوات لاحقا لتخلص الشعوب من ظلام حكامها الكفار. ورغم أن هذه المقارنة تبدو في ظاهرها مدحا للإسلام وسلميته، إلا أنَّ المتتبع لشروحات المستشرق توماس يجد أن ما أراد قوله هو أنَّ الإسلام لم ينتشر في البلاد المسيحية إلا بسبب أخطاء رجال الدين المسيحي وعدم قدرتهم على التعامل الذكي مع مخالفيهم؛ فالمسألة سياسية أكثر منها عقائدية، وليس للفكر الإسلامي الدور الأبرز في انتشار الدين الجديد. وهو تفسير انتقده الكثيرون، مُعتبرين أنه تقليل من قوة الرسالة المحمدية وتأثيرها.

لقد أرادَ المستشرق الغربي توماس آرنولد أن يبدو حياديا في تناوله لأسباب انتشار الإسلام؛ بحيث أنه أرجعه لعوامل تتعلق بالشرق مثل الفكر الإسلامي، والقوة الاقتصادية الناشئة، والحماس الجمعي للدولة الجديدة، وأرجعه أيضا لعوامل تتعلق بالغرب نفسه؛ حيث كانت الكنيسة تعاني من اضطرابات داخلية، وكانت تستخدم العنف الذي أشعل نيران الكراهية تجاهها في العديد من الدول مثل النرويج. ولا يمكن بأي حال إنكار هذا العامل المهم الذي مهد الطريق لانتشار الدين الإسلامي بسهولة ويسر. ولا أجد في ذلك انتقاصا للإسلام وعقيدته فصيرورة الحياة تحتم مسألة تبدل موازين القوى وتداولها بين الأمم.

إنَّ مُؤلفات آرنولد وغيره من المستشرقين، وخطاهم الجادة في مد جسور التواصل بين الشرق مع المغرب محاولات تستحق الالتفات كونها غير مبنية على أيديولوجيات شرقية، وخالية من رواسب الثقافة المشوبة بالخوف من العذاب والعقاب، كما أنَّها منفتحه على تجارب مختلفة ثقافيا واجتماعيا، وليس من داع للتوجس الكبير الذي يضعه كثير من الباحثين العرب حول نوايا المستشرقين وأهدافهم المخفية، بل لعل هذه الهواجس تقف حجر عثرة في نمو الأفكار والتجارب الواعدة بما يخدم المجتمعات الإسلامية التي تعيش فترات ضعف، خاصة بعد التشويه الكبير الذي تعرض له الدين الإسلامي على أيدي الجماعات المتطرفة، والذي عمق حجم الهوة بين المشرق والمغرب، وأدى لأعمال عنف وعنصرية في فرنسا وأمريكا ونيوزلندا...وغيرها. فلعل بها تتقلص الهوة ونصل إلى أرضية تفاهم مرضية بين الشرق والغرب.

asmaalqutibi@gmail.com

انحسار دور المؤسسة الدينية لصالح السلطة المركزية في «مصر محمد علي»

أيمن البيماني

يُعتبر محمد علي باشا هو المؤسِّس الحقيقي للدولة المصرية الحديثة إبّان القرن التاسع عشر الميلادي، والذي ظهرت نواياه جليًّا في اللحاق بركب الدولة الأوروبية الحديثة آنذاك، وهذا ما سنناقشه لمقال أسامة عرابي «الشريعة والسلطان: الدولة الأوربية الحديثة نموذجًا لمصر محمد علي»، والمنشور في مجلة «التفاهم».

إنَّ العلاقة بين المواطن الممثّل للحداثة الأوروبية وبين سلطتها وقانونها هي علاقة شائكة ومعقّدة، فهي علاقة قانونية في المقام الأول، ويدلّ عليها إشهار نابليون -القرن التاسع عشر- مجموعة من القوانين التجارية والجزائية والشخصية والمدنية...وغيرها؛ فقد ظهر شعار قانونيو نابليون: «لا يحقّ لأي مواطن التذرّع بعدم معرفة القانون»؛ مما يعني أنَّ على المواطن الإلمام بالقوانين والأنظمة التي تحكم علاقته مع المواطن الآخر من جهة، ومن جهة أخرى مع الدولة ومؤسساتها، مع التحذير من ادّعاء الجهل بهذه القوانين؛ الأمر الذي يُسهّل عمل الشرطة والقضاء.

إنَّ حضارات مصر واليونان والرومان والعثمانيين قد سبقت نابليون في تطبيق المنظومة العقابية، ولكن نابليون وقانونه تفرّد عن أي مثيل سابق من حيث نجاعة وفاعلية التقنيات الجزائية والقانونية وعمليات البحث والضبط والتقصّي.

المُؤرّخ الفرنسي ميشيل فوكو عبر كتابه «التأديب والعقاب: نشأة السجن»، يرى دور شوكة القانون الأوروبي الحديث في امتداد سلطة المركز القهرية على جميع القاطنين داخل الدولة وخارجها باستخدام تقنيات حديثة في المراقبة والتحكّم بالاعتماد على العلم والمعرفة والتقنيات الحديثة والأساليب العلمية؛ حيث يرى فوكو أنّ نشوء أسواق رأسمالية جديدة، وسيطرة طبقة النبلاء على الاقتصاد، وانحلال المجتمع الاقطاعي، كلّها عوامل أدّت إلى تربية قانونية للفرد الأوروبي تماشيًا مع متطلّبات تلك المرحلة من الصناعة والرأسمالية الحديثة، وهو ما نجحت فيه الشبكة المعرفية وأدّت دورها بامتياز.

لقد سيطر الرأسماليون الصناعيون والتجّار على جميع مفاصل الدولة التشريعية والتنفيذية والقضائية؛ مما أثّر على روح المواطن الأوروبي، والتي هي في الحقيقة نتاج السلطة السياسية المعرفية الجديدة، والتي تظهر فيها كيف أصبح الجسد الأوروبي خاضعًا لعلاقات التسلّط والنفوذ.

إنَّ السجن والحبس كان أهمّ مظاهر شبكة التسلّط والتحكّم الأوروبي بالمواطن، كما يرى فوكو أنّ نشأة تلك السجون وأساليب الحبس ومظاهر التعذيب والاقتصاص أمام الجمهور كانت تعصف بحقوق أساسية للفرد، وشكّلت بعد ذلك ثورة جديدة في علاقة الجماهير (المواطن) بالسلطة القانونية المتسلّطة. مع النزوح المتسارع من الريف إلى المناطق الصناعية لآلاف النازحين؛ كانت السلطة السياسية أهمّ سبيل للمراقبة والتأديب لضمان السلم المجتمعي وتأديب الأعداد الكثيرة من الأجساد في فعلها اليومي.

أشارَ الفيلسوف الألماني كانط -أواسط القرن الثامن عشر- إلى مبدأ ومفهوم حرية الفرد في الدولة الأوروبية والتي أساسها الخضوع للنظام السياسي، متجاهلًا أنّها طاعة قسرية عمياء مصير مخالفها العقاب. وحسب مفهومه، فإنَّ الحرية المعاصرة هي أحد الخيارين: طاعة السلطة والقانون الواجبة على كل فرد، أو عدم الطاعة ومصيره العقاب الجسدي والمادي، وهو ما لم يذكره كانط في تعريفه للحرية. أما البراغماتي والفيلسوف البريطاني (بنتام) فيُعرّف الواجب القانوني للمواطن الحديث: «أنّ واجبي هو كل أمر يفرض القانون عليّ إطاعته، فإذا لم أفعل يعاقبني القانون»، وهو تعريف شافٍ وشفاف لغياهب الحرية الحقيقية للمواطن الأوروبي آنذاك.

أمّا مُنظّر علم الاجتماع الأوروبي (إيلياس)، فهو يرى أنّ إخضاع عدد كبير من الأجساد على التنسيق والمراقبة في المصانع -مثلًا- وأنّ فعل كل شخص يعتمد على دقة وفعل الشخص الآخر، ما هو إلا أمر يجبر الفرد على التحكّم بحركاته وتصرّفاته بشكل دقيق؛ لذلك يذهب إلى أنّ هذا النوع من البنى النفسية اللاواعية ورقابة الذات ما كان ليتمّ لولا سلطة المركز السياسية والقوانين الرقابية على كافة النشاطات الحيوية في الدولة القومية المعاصرة.

حدثتْ في مصر مجموعة من التغيّرات في طبيعة العدالة الجنائية وقانون العقوبات كما حدث سابقا في أوروبا، وفي فترة قصيرة نجح محمد علي باشا في نقل البنى العسكرية والقضائية والجزائية من أوروبا إلى مصر. حيث ظهر التحوّل القضائي في مظهرين أساسيين: الأول في النصوص القانونية وظهور القانون الجنائي الجديد لمصر عام ١٨٢٩م، وتمثّل الثاني في ظهور محاكم نظامية -مجالس- يديرها موظفون تابعون للدولة لتطبيق القوانين الأوروبية الوافدة. وقد واصلت المحاكم الابتدائية -الشرعية- عملها على قضايا الدين كالقتل والقذف، ولكن المجالس النظامية الجديدة كانت أكثر شمولًا وصلاحية من محاكم الشرع، حتى أنّ القضية التي لا يستطيع قاضي الشرع الحكم فيها تُحال إلى المحكمة النظامية لإعادة النظر والتدقيق فيها بمقاييس مخالفة عن مقاييس محاكم الشرع.

وقد أثّرت ثلاثة اعتبارات في تلك البنية الجنائية الجديدة لمصر؛ وهي:

١- تحكّم الأجهزة المركزية بحركة الناس ونشاطاتهم.

٢- إعادة تعريف العقوبة بأنّها إصلاح وتقويم للسلوك وليست عقابًا.

٣- تطبيق مقاييس ومفاهيم وأسس جديدة في الإجراءات القانونية من حيث الاعتقال والمحاكمة والإثبات الجرمي والدليل الجنائي.

تميّز القانون الجزائي لمصر محمد علي بمجموعة من الفروقات عن القانون العثماني الساري آنذاك؛ ومنها:

أ- تحديد عقوبة كل جرم، بينما القانون العثماني يحدد طبيعة الجرم ويترك الاجتهاد للقضاة في تحديد العقوبة.

ب- حصر العقوبات في الجلد والإعدام، بينما القانون العثماني يقرّ مجموعة متنوّعة من العقوبات كبتر الأعضاء، والوسم بالحديد وغيرها، كما هو الحال في الإسلام بتنوّع عقوبات السارق والزاني والقاذف وغيرهم.

إنّ المتتبّع للنصوص الجزائية الجديدة يُلاحظ هدف تلك القوانين في عقلنة وترشيد علاقة الأفراد بالسلطة، ورأت السلطة أنّ عقلانية العقوبة محفّزة لولاء الأفراد للدولة؛ لما لها من أثر في خضوع الفرد للسلطة الحاكمة؛ حيث إنَّ صدور الحكم على الجاني بالعقوبة المنصوص عليها في القانون لن يجعل له مجالًا للاعتراض والشك بعد ذلك. وفي العام ١٨٥٣م، تمَّ إقرار القانون العثماني للعقوبات في مصر، وتم في الأقاليم إنشاء محاكم نظامية للنظر في جرائمها؛ لذلك جرى توجيه الوعي المصري الدارج أنّ قاضي الشرع والعدالة الإسلامية مُنزّه عن الخطأ؛ لأنّ القوانين الجديدة كانت غريبة عن الشرع والموروث الفقهي الإسلامي.

لذلك؛ فإنّ هذه التغيرات القضائية والجزائية كان لها الأثر في العمل اليومي لجهاز الشرطة في مصر، والذي يشير إليه الباحث المصري خالد فهمي أنّ وجود قوانين وأطر قضائية لكل جريمة وعقوبتها المستحقة ألزم مؤسسة الشرطة على تقديم نتائج تحقيقاتها إلى المجالس القاضية بشكل مستمر، كما استعانت بالتقنيات والطب الشرعي -كمثال- في تحقيقات أسباب الوفاة، ووضعت سجلات للمطلوبين ممًّا عزز قدرتها على حفظ النظام.

نعرض هنا قضيتين لتوضيح الصورة بين محاكم الشرع والمجالس النظامية الجديدة:

١- عام ١٨٦٠م، قدّمت أم دعوى ضدّ متهم بقتل ابنتها لدى قاضي الشرع، وقام قاضي الشرع بإبطال الدعوى بسبب اقتصار الشهود على قاصرتين وعدم وجود شهود بالغين في مسرح الجريمة، في حين قام قاضي المجالس النظامية بحبس المتهم ٣ سنوات استنادًا على تقرير الوفاة والذي أكّد استخدام القوة وشهادة القاصرتين. وهنا يظهر المجالس النظامية كطرف قضائي مستقل عن الشرع.

٢- قضية تدافع زوجتين لرجل إحداهما حامل ممَّا أدى لإجهاض جنينها. في محاكم الشرع لم يجزم القاضي أنّ سقوط الزوجة الثانية وإجهاض جنينها كان بسبب دفع الزوجة الأولى لها، وبالتالي إبطال الدعوى، فيما حكم المجلس النظامي بحبس الزوجة المتهمة شهرين بسبب وجود تقرير المستشفى أنّ سبب الإجهاض كانت نتيجة وقوع جسم الزوجة الحامل.

يوضّح الباحث خالد فهمي أنَّ استعمال الطب الشرعي والتقنيات الحديثة في القانون المصري لم يخالف الشريعة الإسلامية، بل أدّى إلى تعزيز الشرع وتم اعتباره كتكملة للشريعة الإسلامية.

إنَّ هذه التحولات في مصر، وانتقال النظام الجزائي المعتمد على قضاة الشرع في القرن التاسع عشر، إلى قضاة المحاكم النظامية التي تستمد أحكامها من قوانين أوروبية؛ أدّت لتحوّل ميزان القوى الاجتماعية من المؤسسة الدينية إلى السلطة المركزية، وتراجع الولاء للرموز الدينية.

albimani92@hotmail.com

تأصيل الاتجاه التعددي في الوسط الإسلامي

وليد العبري

يُؤكد عدد من المفكرين وعلماء اجتماع الدين المعاصرين، المهتمين بمسألة الحداثة وما بعد الحداثة، على عودة الديني كظاهرة مميزة لكل المجتمعات في العالم، مما يعبّر عن أزمة خانقة ومأزق حقيقي للأئيكية خاصة في شكلها الدوغمائي الصارم؛ فالمجتمعات الغربية انتقلت من فكرة «موت الإله» إلى فكرة «عودة الدين»، والمجتمعات ذات الأغلبية المسلمة كانت قد انتقلت من حالة الرشدية الشورية إلى الراكدة الدكتاتورية مع شيء من التفرقة الطائفية المذهبية والجنسية العرقية. وعلى هذا الأساس فإن الجميع مدعو لمواجهة ضرورة إعادة طرح القضية الأخلاقية طرحا علميا وعمليا.

وهذا ما ناقشه الباحث الدكتور مراد الرويسي، في مقاله بمجلة «التفاهم»، وأوضح أيضا أنَّ المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة والمجتمعات الغربية عموما تتميز بمحاولة الهروب من ضرورة طرح المسألة الأخلاقية إلى إذكاء الصراع بينهما -لا بل وحتى داخلها وفيما بينها- والدفاع عن أفكار الغلو المتطرفة والآراء المتشددة الإقصائية.

والجدير بالتذكير في هذا الصدد، ما كتبه المفكر الجزائري مالك بن نبي في كتابه «الصراع الفكري في البلاد المستعمرة»، أن خبراء الإعلام والحرب النفسية في الغرب يمارسون مع الجماهير المسلمة لعبة الثور الإسباني الذي يركض غاضبا في مهاجمة قطعة قماش حمراء دون أن ينال منها، حتى تخور قواه ويسقط على الأرض.

وفي الكتاب ذاته، يذكر مالك بن نبي أن أولئك الخبراء يطبّقون أيضا على المسلمين نظرية «الاستجابة الشرطية» التي صاغها عالم النفس الروسي إيفان بافلوف، وخلاصتها وضع الإنسان في ظروف تجعل ردوده آلية. وهنا، يجب طرح مشروع الاستعادة النقدية للقضية الأخلاقية القائمة على فكرة التعدد والتنوع، دون السقوط في هاوية الحلقة المفرغة للعنف والعنف المضاد، وخارج مبدأ الإقصاء المتبادل الذي ميّز العصر القديم والعصر الحاضر على حد سواء، وبعيدا عن سيطرة وسائل الإعلام الغربية وأخواتها من جهة، والخطابات الدينية الطائفية المتشنجة من جهة أخرى.

لمن يُطالع أبرز كتابات وخطابات يوسف القرضاوي ومحمد الشيرازي، يمكنه القول إنَّ هناك اتفاقا من منظور إسلامي على أن التعدد القائم على التنوع والاختلاف يعد من أبرز سمات الوجود الإنساني، ومن أوكد ضرورات الاجتماع البشري، بل والطبيعي أيضا؛ فالاختلاف سُنَّة من السُّنن الكونية: هذا الكون الرحب الفسيح بهذا الاختلاف يفضي إلى التنوع والتناغم والتناسق، ويُذهب الرتابة والفتور.

وهذا من شأنه أن يجعل للحياة طعما ومذاقا خاصا؛ فالاختلاف والتنوع يثريان الحياة، ويكسبان المرء خبرة حيثما حل وارتحل، فلو أن الناس جميعا خلقوا وجبلوا في صورة واحدة، والأماكن كلها كانت في صورة واحدة من حيث طبيعة المكان والمناخ وغير ذلك، ما احتاج الإنسان إلى أن ينتقل من مكانه الذي ولد فيه، ولسئم العيش من أول سنوات إدراكه لمعنى الحياة لأنه لا يجد جديدا.

إنَّ أهمية الاختلاف لا تأتي فقط من كون التنوع هو أصل الاجتماع البشري، بل لأنه أيضا مما تدعو إليه الفطرة وتقتضي به الطبيعة. وما الاختلاف في واقع الأمر إلا ظاهرة من ظواهر الوجود أودعت في الكائنات عموما وفي الإنسان خصوصا.

فمن وجهة نظر الإسلام، لولا وجود الاختلاف الذي هو سبب من أسباب الخلق، لاستحالت الحياة. وفي غياب الاختلاف لا يمكن أن يكون الإنسان، من المنظور الإسلامي، ذلك المخلوق الذي سوّاه الله ونفخ فيه من روحه، ثم منحه العقل، وعلّمه البيان، وفضله على كثير من المخلوقات، واستخلفه في الأرض، وسخّر له ما في الكون جميعا.

وانطلاقا من النص القرآني الذي يحفل بالآيات التي وردت فيها لفظة «الاختلاف»، والذي ينهل منه مفكرونا، يمكن القول بأن التصور الإسلامي للوجود يقوم على فكرتين أساسيتين: الأولى هي وحدانية الخالق، والثانية تعددية الخلق واختلاف المخلوق. وعلى هذين الأساسين، بنى الإسلام تصوره وعقيدته وفكرته عن هذا الوجود. فبالنسبة للمسلمين فإن الله وحده هو الواحد، وكل ما بعده متعدد، وعلى هذا كان التوحيد في الإسلام بمثابة جوهر هذا الدين وأساسه المتين.

تحرير البشر من العبودية لغير الله كان رسالة الأنبياء جميعا، وقد تركزت وتجسدت في الدين الخاتم الذي بعث به النبي الأكرم الخاتم ليحرر الناس من عبادة الطواغيت حتى يعيشوا أحرارا متساوين فلا يمكن للناس أن ينعموا بظلال الحرية ونسيمها إذا كان بعضهم يعبد بعضا أو يذل بعضهم لبعض. هذه هي الفكرة الأولى التي نستخلصها من أهم كتابات القرضاوي والشيرازي ذات العلاقة بالمسألة الإيمانية والأخلاقية القيمية، ومن قراءتهما لبعض آيات القرآن. أما الثانية فهي التعددية في الخلق: التعددية العرقية، والتعددية اللسانية، والتعددية الدينية، والتعددية الثقافية، كل هذه التعدديات شرعها الإسلام. المسلم ليس وحده في الوجود، هناك آخرون يشاركونه الحياة. إذن فثمة تعدد في الخلق.

وسنركز المقال بالحديث أكثر عن التعددية الثقافية بين التعدديات الأخرى؛ إذ يتبين أن الإنسان كلما كان واعيا بحقيقة الاختلاف، باحثا في الكون مكتشفا لأسراره، اتسعت دائرة علمه ومعارفه. والعلماء هم الأكثر تأهيلا، لا لخشية الله وحسب، بل وأيضا لمعرفة واكتشاف حقائق الكون وتنوعه، فهم يعرفون بأبحاثهم ومعاينتهم وتجاربهم واكتشافاتهم وخشيتهم لخالقهم.

ويرى المفكران القرضاوي والشيرازي أن الحضارة الإسلامية مثلا، شاركت فيها أنواع عديدة من العناصر والأجناس والأديان المختلفة، وأسهمت في إثرائها ثقافات متعددة؛ فكلٌّ بثقافته شارك في تشييدها وازدهارها، وكل ترك له بصمة في ناحية من النواحي الحياتية فيها.

هذا التعدُّد في الإسهامات الثقافية من شأنه أن يُغني حضارة ما من الحضارات ويعززها وينميها، وعلى النقيض من ذلك، الحضارة التي تقوم على لون واحد أو صورة واحدة، فهذه تعد حضارة فقيرة. الحضارة الغنية هي التي تأخذ وتستفيد من الجميع وتقتبس من الكل.. هذا ما يُعبَّر عنه بالتنوع أو التعدد الثقافي الثري.

Wali7-alabri@hotmail.com

تأملات في التعليم الديني ببادية المغرب

فيصل الحضرمي

في بحثه المنشور بمجلة «التفاهم»، تحت عنوان «التعليم الديني بالجوامع القروية.. شهادات من الماضي وتأملات في الوضع الراهن»، يُناقش عبدالهادي أعراب الأستاذ الباحث بجامعة شعيب الدكالي المغربية، مسألة التعليم الديني -القرآني على وجه الخصوص- في قرى البادية المغربية، مستعرضاً التغير الذي طرأ على وظائفه وأساليبه عبر العقود، والتصورات الدائرة حوله، والآراء الناقدة له، وتلك المدافعة عنه.

ينطلق البحث من بضعة أسئلة محورية حول ما تبقى من التعليم القرآني بالبادية في الوقت الراهن، وعن مكانته اليوم مقارنةً بالمكانة التي عرفها في سالف العهد، وعمَّا إذا كانت الأدوار التدريسية المنوطة بالجوامع القروية قد تغيرت عما كانت عليه سابقاً. كما يتساءل الباحث عن التحولات التي مر بها هذا النوع من التعليم، سواء ما يتعلق بمحتوى التدريس، أو بأساليب التأديب والعقاب. وقد أجاب الباحث عن هذه الأسئلة عبر دراسة ميدانية أجريت في إقليم خريبكة، وسط المغرب، وتضمنت مجموعةً من استطلاعات الرأي.

يستهل الأستاذ أعراب بحثه ببيان الأدوار الدينية والتعليمية والاجتماعية والتنظيمية التي يضطلع بها الجامع في قرى البادية البعيدة عن المدن والمراكز الحضرية؛ حيث تغيب مؤسسات الدولة بشكل كامل، فيصبح الجامع هو المكان الذي يتم فيه تعليم الأطفال، وغسل الموتى، وإيواء الغرباء، وعقد الاجتماعات لتدارس شؤون القرية، وتخزين مياه الشرب في شهور المحل والجفاف، إضافةً لوظيفته الطبيعية المتمثلة في كونه داراً للعبادة، والتي تمنحه صفة القداسة التي يتمتع بها.

يُركِّز البحث على الدور التعليمي للجامع القروي؛ فقد كان دائماً بوابة القرويين الأساسية إلى التكوين الديني والعلمي؛ ففيه يتعلم الصبية القراءة والكتابة، وفيه يحفظون القرآن الكريم بواسطة الترديد والاستظهار. إلا أن الحقبة الاستعمارية، وما صاحبها من تهميش للغة العربية والتعليم التقليدي، ثم نشأة الدولة الوطنية وما تلاها من انتشار للمدارس العصرية وزحف للثقافة الحضرية، أدت إلى إضعاف الدور التعليمي للجامع القروي، وإلى أفول نجم الكتاتيب.

وعلى الرغم من الأهمية الكبرى التي اتسم بها التعليم الديني على الدوام، سيما بالنسبة لسكان القرى والأرياف، إلا أن طريقة التعليم التي اعتاد اتباعها الفقهاء المضطلعون بمهمة تلقين الصبية مبادئ القراءة وحفظ القرآن الكريم، والقائمة على تكرار القراءة بهدف الحفظ، وما شاب هذا النوع من التعليم من قسوة وعنف، إضافة لضعف مستوى الفقهاء بشكل عام، وغياب مكان مخصص للدراسة أسوةً بالمدارس العصرية، جعل من التعليم الديني عرضةً لانتقادات العديد من الباحثين الأجانب، كما من المغاربة أنفسهم.

فقد رأى ليفي بروفنصال أن في أسلوب الترديد والاستظهار ترويضاً للذاكرة، وإضعافاً لمهارة البحث، وتعطيلاً لملكة الفهم. كما انتقد باحثون آخرون الحفظ بوصفه أسلوباً بيداغوجياً (تربوياً) تتميز به الكتاتيب القرآنية والتعليم الديني عامةً. ويشير أعراب إلى ما في هذه الانتقادات من تحامل وإطلاقية. فقد كان الحفظ شائعاً أيضاً عند الإغريق والرومان الذين ابتكروا وسائل مختلفة لتسهيل عملية الحفظ. كما أن الاعتماد على الحفظ التام (عن ظهر قلب) في التعليم الديني أقرب لأن يكون منزعاً اختص به المغرب أكثر من غيره من بلدان العالم الإسلامي. فالعمانيون مثلاً -وفق ما أورده ديل أيكلمان في كتابه «المعرفة والسلطة»- يكتفون بالقراءة الصحيحة للقرآن الكريم دون حفظ. وترى فاني كولونا أن الانتقادات الغربية الموجهة لطرق التعليم في الكتاتيب والجوامع، وفي مقدمتها الحفظ، إنما تعكس هيمنة تصور عالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركايم الناقد للتعليم السكولائي في أوروبا، والذي يبدو أن الباحثين الكولونياليين قد تأثروا به.

أما منتقدو التعليم الديني من المغاربة، فيمكن ملاحظة «النفس الخلدوني» الذي تتسم به انتقاداتهم. فقد اعترض ابن خلدون (ق. ١٤ ميلادي)، وكذا مجايله ابن عربي، على استعمال العنف والعسف والقهر في تعليم الصبية. إذ أن من شأن هذه الطرق -بحسب صاحب «المقدمة»- حمل الصبي على الكذب والكسل والخبث، وتثبيطه عن اكتساب الفضائل، وجعله عالةً على غيره. لكن كاتب البحث يلفت النظر إلى أن التعليم الديني لم يقتصر دوره على نقل المعرفة فحسب، وإنما عمل أيضاً على إدماج الفرد في محيطه الاجتماعي، ملبياً احتياجاته المعرفية والدينية والثقافية.

فإذا ما انتقلنا من الحفظ إلى القراءة والكتابة، وجدنا «قلة قليلة» من الفقهاء يمتلكون ناصيتهما بشكل يسمح لهم بإتقان علوم وآداب الثقافة الكتابية، وفك رموزها. ومع أن المجتمع القروي تغلب عليه سمة «الشفاهية»، إلا أنه لا يمكن إغفال الطابع السلطوي والقدسي للكتابة بالنسبة للقرويين، فهي تحيل إلى سلطة الدولة وسلطة الدين معاً. كما أن الكتابة تتيح لمتعلميها آفاقاً أرحب، وبات أمراً محرجاً للقائمين على التعليم الديني أن تقتصر ثقافتهم على الحفظ دون الكتابة، في مقابل توسع نطاق المتمرسين في القرى.

لقد سعت الدولة المغربية إلى تحديث الكتاتيب منذ عام ١٩٦٨، إلا أنَّ التحديث الذي عرفته الكتاتيب القروية -من وجهة نظر الكاتب- كان تلقائيًّا، وبعيداً عن أي تدخل رسمي. فبغرض منافستها، راحت الكتاتيب تحاكي المدارس شيئاً فشيئاً، خصوصاً عبر مبادرات الفقهاء الشباب. هكذا أدخل الفقهاء السبورة والطباشير إلى التعليم الديني على غرار المدارس الحديثة. كما خصص بعضهم وقتاً لتعليم الأناشيد، وأتاح بعضهم الآخر للصبية أن يمارسوا التمارين الرياضية بجوار الجامع. أما أساليب العقاب الجسدي فقد اختفت بانحسار ذهنية «أنت تذبح، وأنا أسلخ» التي كانت تشجع فقهاء الماضي على اعتماد العنف في تأديب الصبية.

وقد أجرى الباحث مجموعة من استطلاعات الرأي بهدف التعرف على آراء القرويين فيما يتعلق بالدور التعليمي للجامع، وأهمية التعليم القرآني في الوقت الحاضر. وكشفت الاستطلاعات أن ثلاثة أرباع القرويين لا يعدون التعليم وظيفة من وظائف الجامع، ومع ذلك فإن ما نسبته ٩٨٪ منهم يرون أن التعلم بالجامع له أهمية كبرى، كما أن جميع المستجوبين تقريباً يتفقون على أهمية الجامع في تحفيظ القرآن وإعداد الفقهاء. وربط ٧٠٪ من القرويين بين التعلم بالجامع والفوز بالجنة، وهو مؤشر دالٌّ على القيمة الرمزية الكبيرة التي يحظى بها التعليم الديني في أوساط سكان القرى.

وفي نهاية البحث، شدد الكاتب على ضرورة إعادة الاعتبار للتعليم الديني بالبادية، وتجديده وتقويته، بما هو «بوابة للتنمية» في وسط يتسم بالهشاشة، ولكونه «حصناً منيعاً» ضد التطرف الذي تغذيه بعض الأطراف مستغلةً غياب الدولة، وتراجع مكانة الفقهاء.

faisalsalim@hotmail.com

مستقبل الدين عند الفيلسوفين فاتيمو ورورتي

هنية الصبحية

يناقش الفيلسوف وأستاذ التعليم العالي بجامعة تونس فتحي المسكيني في مقاله - المنشور بمجلة «التفاهم»- «المعاني المتضاربة لعودة الدين لدى الفلاسفة الغربيين المعاصرين». وقد شملت دراسته صيغة المشكلة التي طرحها فاتيمو وملاحظات رورتي حول تحديد النقاط الآتية: عصر التأويل، والإلحاد والديمقراطية، والدين الخاص، وما مستقبل الدين بعد الميتافيزيقيا؟ ، وأخيرا سياسات الدين.

يعد الفيلسوف الإيطالي جياني فاتيمو أحد فلاسفة التيار الفلسفي الحديث والمتأثر بجون ديوي وجورج غادامير، كما يعد الفيلسوف الأمريكي ريتشارد رورتي من أهم الفلاسفة النفعيين المعاصرين. ويسهم عملهم الفلسفي بكونهم مؤسسين لنوع جديد من الثقافة وهي الثقافة ما بعد الدينية وتعني مستقبل الدين بعد تفكيك الأنطولوجيا الغربية، وقد أطلق عليه الفكر الضعيف أو المخفف وهو ليس ضعيفا إلا في شيء واحد وهو العزوف الحاسم عن الرغبة في التأسيس الأنطولوجي لأي خطاب حول حقيقة الكينونة.

ويوضح المسكيني أن فاتيمو يقدم صورة عن إسهام علم التأويل في مستقبل الدين مشيرا إلى أنه ليس قضية موضوعية؛ وإنما انخراط صريح حول ما أوضحه نيتشه بأنه لا توجد وقائع وإنما تأويلات فقط، حيث أن الفيلسوف لا يقدم أدلة وبراهين وإنما يقدم أجوبة على وضعيات وجد نفسه متورطا فيها. ويذكر الكاتب أن هيدغر يرى المعرفة بأنها دائما تأويل ولا شيء آخر، وأن التأويل هو الأمر الواقع الوحيد الذي عنه يمكننا أن نتكلم وكلما حاولنا الإمساك بالتأويل في أصالته فإنه لابد من الوقوف على طابعه التاريخي، بحيث يمثل التأويل بأنه لا يمكن أن نحتج له إلا بوصفه جوابا مهما عن وضعية تاريخية مخصوصة.

وفي سياق ذلك يشير المسكيني أن فاتيمو أقام تعديلا على الوضع الجديد باعتباره أنه يقصد تقديم التأويلية بوصفها فلسفة عصر معين حدث فيها شيء استثنائي، هذا الحدث يعبر عن المركزية الأوروبية في جملة تنويعاتها وخاصة أنه لا يوجد صورة واحدة للعالم، كما يشير المسكيني بأن ذلك شيء طريف بحيث قدم فاتيمو العصر ما بعد الميتافيزيقي بوصفه حدثا مرتبطا بثقافة معينة؛ لأن هذا الوضع المحبط يجعل منا مؤولين وليس مسجلين موضوعيين للوقائع.

ومن خلال القراءة التحليلية للمسكيني، يرى أن المثير عند فاتيمو تأثره بمقولة نيتشه في موت الإله باعتبارها تنويعة سردية على موت الإله المسيحي، بالإضافة إلى وجود علاقة بنيوية بين نهاية الميتافيزيقيا وظهور البشارة المسيحية.

ويبين الكاتب أن الهرمينوطيقا -علم التأويل- منحت الفلسفة الصيغة الأخيرة من حدث مسيحي ويمثل نفسه في زمن القطيعة مع الميتافيزيقيا اليونانية، مشيرا إلى قول فاتيمو إلى أن الهرمينوطيقا هي عملية تطوير وإنضاج للرسالة المسيحية. وهذا يعني أن ظهور الدين التوحيدي على الساحة العالمية هو الذي دشن عملية تفكك الخطاب الميتافيزيقي وذلك منذ صلب المسيح، وبهذا فإن عصر التأويل نتاج اللقاء الطريف بين الهرمينوطيقا والمسيحية.

ويذكر الكاتب أن الفيلسوف رورتي يوضح بأن السؤال عن الدين يعني إضعاف أي رأي يقابل بشكل حاد بين معتقدات علمية ومعتقدات دينية، كما يشير رورتي أن كلمة ملحد أصبحت أقل شعبية؛ نظرا لتطور المعتقدات العلمية والدينية، وبيّن أن الفلاسفة الذين لا يذهبون إلى الكنيسة هم أقل من يعتقد بأنّه ليس هنالك إله وهم الأكثر تأثرا بتعبيرات ماكس فيبر، كما يوضح أن الفرق بين إيمان وآخر هو الفرق الموسيقي؛ أي بلا أي مضمون أخلاقي. ولهذا وجب ضرورة إخراج معنى الإلحاد من خانة المعرفة إلى خانة السياسة؛ لأن الإلحاد ليس عقيدة علمية وإنما تشكيلة سياسية سماها رورتي معاداة الكهنوت في الحياة الحديثة، وقد ميز بين ادعاء الفيلسوف أنه ملحد وبين أن يكون علمانيا معاصرا، فالملحد يدّعي أنّ الإيمان الديني غير عقلاني بينما العلماني المعاصر يرى أنّ الإيمان الديني خطر سياسي بحيث يتجاوز الدين حدود الإيمان الخاص والامتداد إلى استعمال مؤسسات كهنوتية من أجل أهداف سياسية، كما يرى أن يتفق المؤمنون وغير المؤمنين على اتباع سياسة العيش دون التدخل في شؤون الآخرين.

ويشير الكاتب إلى أن رورتي فيلسوفا لا ينتمي إلى أي دين، كما يركز على مجاز الموسيقى من أجل إبراز المشكل الموسيقي مع الدين ليس لاهوتيا، ويعلق رورتي على فاتيمو حينما قال بأنه يجد نفسه أصبح دينيا أكثر وأكثر وأنه ينبغي له أن يؤمن بالله، ويرى رورتي ضرورة قول فاتيمو بأنه أصبح دينيا أكثر فأكثر ومقدمًا على ما يسميه بعض الناس الإيمان بالله رغم أنه غير متأكد من اللفظ الصحيح للإيمان.

فالموقف الطريف لفاتيمو حسب رؤية رورتي أنه يخرج الدين من مجال المعرفة. وعليه يرى أنّ التدين ليس مقتصرا على مفهوم الإيمان، إلا أن أهمية طرح فاتيمو ارتبطت بأنه لم يقبل الحل الذي أعطاه الفلاسفة.

وعليه فإنّ الصعوبة التي واجهت فاتيمو تمثلت في فهم مفهوم التجسد الذي يعني تجسد الرب في الإنسان، ويبني تصوره عليه، وحقيقة التجسد عنده أنه تخل من الرب للبشر، وتضحية منه بسلطانه وغيرته، فهو الفعل الذي يتخلى به الرب عن كل شيء لصالح البشرية وأنه ليست ثمة قوة للرب وتوصف بأنها روح الدينونة نفسها، بحيث يأخذ البشر كل شيء وبقدر ما يتدنون الغرب تتحقق بشارة الإنجيل لنا بألا نمسي مع الرب في الخدمة والعبودية، وإنما في الصحبة والعبودية ويوصف ذلك بالإحسان المسيحي والمحبة الإنجيلية.

وقد تأثر رورتي بالفكر الضعيف الذي جاء به فاتيمو في فلسفته ويعد أنها تطبيق نموذجي له؛ بوصفه تفكيرا فلسفيا سلبيا لا يسعى إلى نقد الثقافة المعاصرة ولا وضع موضوعات جديدة لهذه الثقافة، وإنما يسعى إيجابا إلى جمع الذكريات واقتراح بعض الإمكانات المهمة؛ كما يشير المسكيني إلى أنه مهما حاولنا التعالي بفكرنا إلا أننا نبقى سجناء اللغة والاستعارة، موضحا ادعاء قوة فكرنا ولا يملك ذلك أساسا والذي عبّر عنه رورتي عن ضعف الفكر بمعناه الإيجابي: لن نرى الرب وجها لوجه ولن نصل لحقيقة الواقع، كما يوضح أنّ الفلسفة لم تعد تعبيرا عن عصرها كما كانت في عهد هيغل وإنما فلسفة تأويل، تسعى لتصبح مقنعة، وبهذا يسعى فكر ما بعد الميتافيزيقيا أنطولوجيا.

ويختتم الكاتب موضحا ملخص حوار الفيلسوفين في أنّ مستقبل الدين يقع في ما وراء الإلحاد والإيمان؛ إنه يحتاج إلى صيغة غير أخروية عن كينونة الروح، روح لا تجد كمالها في الذات الديكارتية بل في شيء آخر.

heenosaid@gmail.com

مبادئ الإسلام في تحقيق العدالة بالمجتمع

سلطان المكتومي

أوجد الإسلام مبادئ قائمة على العدل والمساواة والإحسان بين أفراد المجتمع التي تضمن الحياة الهانئة والآمنة بين الأفراد. وقد كتب وفيق بن محمد حجازي مقالا في مجلة «التفاهم» بعنوان «قيم الإحسان والخير وتحقيق العدالة في المجتمعات الإسلامية الوسيطة» وذكر نقطتين رئيسيتين هما: قيم العدالة والإحسان والخير في الوقف في الإسلام، وقيم العدالة والإحسان والخير في نظام القضاء في الإسلامي.

إنّ الإسلام دين قيم، قال الله تعالى: (قُلْ إِنَّنِي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ) وفلسفته قائمة على تحقيق الهناء والسعادة والعدالة، وهي في الإسلام أساس استقرار في المجتمع، والعامل الوازع بين الحلال والحرام والخطأ والصواب؛ لأنها تنبع من عقيدة إيمانية راسخة تثمر سلوكا خيرا على مستوى الأفراد والمجتمعات، وتعد في الحقيقة مؤشرا على نضج وإدراك الإنسان لدوره في الحياة، وقيم الإسلام سامية مستقاة من وحي السماء.

وقبل الإشارة إلى النقطتين الرئيسيتين ذكر الكاتب هوامش من القيم وأهميتها في بناء الإنسان أخلاقيا ومنها:

×الدين روح الأمم، والقيم أجسادها: إذ لا جسد دون روح، ولا روح دون جسد؛ بيد أنها إن كانت غيث السماء، فإنّ القيم نبت الفطر، فإذا التقى فيض السماء بكريم الفطر كملت الخلال، وعظمت الخصال.

×القيم نبته في الإنسان تحتضنها الفطرة، وترويها الديانة: فإذا فسدت الفطرة وغاض نبع الدين لدى البشر ذبلت تلك النبتة، واستحال زهرها شوكا وغصنها حطبا، إلا أنها وإن كانت إرثا جميلا؛ فإنها يجب أن تكون حاضرا مصانا؛ لأن تهوينها في نفوس الناس شر، والتقليل من شأنها خذلان.

×الشريعة الإسلامية مبناها وأساسها، على الحكم، وتحقيق مصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور؛ فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بتأويل، فالشريعة عدل الله بين العباد.

ويسوق الكاتب مقولة للمفكر الجزائري مالك بن نبي: إن الإنسانية في حاجة عامة إلى صوت يناديها إلى الخير، وإلى الكف عن جميع الشرور، وإنها لحاجة أكثر إلحاحا من سواها؛ لأنّ الإنسان توّاق إلى الخير بفطرته وإنما تحرمه منه معوقات مختلفة تكونها الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية أحيانا.

وفي اعتقادي لا يمكن تطبيق هذه القيم إلا بمباركة السلطة السياسية التي تحكم، وإذا لم تكن النية خالصة في تحقيق الخير، والقيم في المجتمع فلا يمكن تعويل القيم على الفرد الذائب في المجتمع. في بعض الدول العربية نشاهد تغليب مصلحة الفرد - صاحب القرار- على مصلحة المجتمع وفي مثل هذه المجتمعات تتراجع القيم وتتأخر الدولة حضاريا.

وقد أشار عالم الاجتماع العراقي علي الوردي في مسألة تحقيق القيم في المجتمع حيث قال: لا يكون تطبيق القيم عبر المواعظ الرنانة التي يتشدق بها وعاظ السلاطين لتكريس القيم في المجتمع وفي نفس الوقت يبررون بشتى الوسائل فساد السلطة السياسية.

١.قيم العدالة والإحسان والخير في الوقف في الإسلام

الوقف لغة هو « الحبس والمنع، يقال: وقفت كذا؛ أي: حبسته».

واصطلاحا: حبس العين على حكم ملك الله تعالى، وصرف منفعتها على حب، أو هو حبس مال يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه بقطع التصرف في رقبته على مصرف مباح»

وقد ذكر الكاتب تحت هذا البند كثيرا من المحاور في قيم العدالة والإحسان في الوقف الإسلامي منها:

×يعد الوقف في الإسلام جزءا مهما من منظومة القيم الاقتصادية والاجتماعية في التشريع الإسلامي وهو دليل على تماسك المجتمع وترابطه، واتحاد أبنائه، وتحملهم لجميع مسؤولياتهم الفردية والجماعية.

×لقد امتاز النظام الإسلامي في تشريعه الوقف ندبا وترغيبا؛ لمساندة الفقراء والمحتاجين والإنفاق على أوجه الخير المختلفة، بوجود حوافز إيمانية وقيم أصيلة، تدفع الإنسان إلى البذل والعطاء، وتقديم كل ما لديه من أموال وممتلكات في سبيل الله.

×إن حضارة الإسلام بخيرها وعدالتها وإحسانها وبرها نشرت القيم السمحة والعدالة والمساواة، فكانت تلك الحضارة نورا يمتد في آفاق العالم شرقا وغربا.

×ولأن الإسلام دين الرحمة، حرص المسلمون على إيصالها إلى ذوي الحاجة؛ تقربا إلى الله تعالى، وتأكيدا على أنسنة هذا الدين وشموليته، فكان الوقف في الإسلام تأكيدا لنبل نفوسهم، ويقظة ضمائرهم.

٢.قيم العدالة والإحسان والخير في نظام القضاء الإسلامي

ذكر الكاتب أهمية القضاء في الإسلام وكيف يحقق مصالح الناس، ولا شك أن وجوده في المجتمع الإنساني يحقق هذه المصالح، وهو أحد المناصب العظيمة التي تحقق العدل وتمنع الظلم، وترسي الحق قال الله تعالى: (قَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ). سورة الحديد

وقد ذكر الكاتب في هذا الصدد كثيرا من النقاط على أهمية القضاء وكيف يحقق المبادئ والقيم النبيلة منها:

×أصول وقواعد القضاء يعد ثروة من المبادئ والقيم التي تحقق مقاصد في حفظ الحقوق، ودفع المفاسد، وتحقيق المصالح، ورفع الظلم، وإنصاف المظلوم، فكان نظام القضاء لحفظ الحقوق، وإقامة العدل في العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وكل نشاط من أنشطة الحياة بين الأفراد والدول.

×إن للعقيدة وتعاليم الأخلاق أثرا عظيما في سلامة ونزاهة النظام القضائي في الإسلام؛ لذلك كان من شروط متولي القضاء أن يكون عادلا، وذلك يعد وازعا من الجور في الحكم والتقصير في تقصي النظر في حجج الخصوم.

×ومن ذلك نرى أن قيم الخلقية ومبادئ العقيدة تسهم بنصيب وافر في سلامة ونزاهة القضاء، ووسائل الإثبات المستعلمة فيهن وتوفر له الحيطة والاطمئنان في الأداء، والفصل في النزاع، وتجعل من خلال ذلك مناطا للجزاء الأخروي؛ لأن المسلم يشعر عند القضاء وعند أداء الشهادة والإقرار بالحق، والإقدام على اليمين، وكتابة الحقوق، واستنباط القرائن- أنه ينفذ أحكام الله تعالى، فيطمع في مرضاة الله.

وأخيرا... الكاتب وفيق حجازي كان موفقا في ذكر القيم النبيلة التي جاء بها الإسلام وأعتقد أنّه لم يأت بشيء جديد فقد كتب الفقهاء والمثقفون الكم الكثير من هذه المبادئ والقيم التي تحفظ كرامة الإنسان في المجتمع. وكما أسلفت لا يمكن تحقيق هذه المبادئ وأهمها (العدالة) إلا بمباركة من السلطة السياسية وحسن نيتها في التطبيق قولا وفعلا.

sultan.almaktomi@hotmail.com

موقف شكيب أرسلان من الأوضاع العربية والإسلامية

زهرة السعيدي

يبحث محمود حداد في مقاله -الأمير شكيب أرسلان: من التفسير السياسي/الديني إلى التفسير الجغراسي للأوضاع العربية والإسلامية الحديثة»، والمنشور بمجلة «التفاهم»، في سيرة المفكر العربي المسلم الأمير شكيب أرسلان.. يناقش أفكاره قبل وبعد الحرب العالمية الأولى، وتفسيره الجغراسي لنكوص العالم العربي.

يتحدر شكيب أرسلان (١٨٦٩-١٩٤٦) من عائلة درزية بارزة من جبل لبنان، لكنه اعتنق لاحقاً الإسلام السُّني، وأخذ يمارس فرائض الإسلام الرئيسية التي لا يهتم بها الدروز كثيراً. كان أرسلان أديبا وسياسيا بارزا اهتم أولاً بالوحدة الإسلامية ولاحقاً بالوحدة العربية، وكانت له خلال فترة ما قبل الحرب العالمية الأولى وبعدها أنشطة وأفكار مهمة حول التوفيق بين القومية العربية والوحدة الإسلامية، رغم أنها تعرضت لنوع من الإهمال.

يُناقش الكاتب أولا العلاقة الفكرية والسياسية بين رشيد رضا وشكيب أرسلان خلال فترة الحرب العالمية الأولى، فبينما كان رضا يؤيد التحالف العربي-البريطاني، كان أرسلان يعارضه ويدعو للاتحاد مع الدولة العثمانية. جعله هذا الأمر ينضم لحزب «الإصلاح الحقيقي» الذي كان يهدف لدعم الحكومة العثمانية في صراعاتها الخارجية. كان هذا الحزب يقف في مجابهة حزب عربي آخر تأسس للمطالبة بحصول الولايات العربية على الاستقلالية في الحكم، وكان رشيد رضا أحد قادته. إذن يتضح من التوجهات السياسية لكل منهما، أن توجهاتهما الفكرية كانت متباينة نوعاً ما.

مواقف أرسلان السياسية قبل الحرب العالمية الأولى

ويلاحظ الكاتب أن أفكار أرسلان قبل الحرب العالمية الأولى مختلفة عن أفكاره بعدها، حيث كان يرى أن الرابط الديني أقوى من الرابط القومي، لذلك دعا إلى وجود دولة خلافة إسلامية تضم الدول العربية والإسلامية جميعها تحت مظلة واحدة حتى وإن لم تكن دولة عربية، كان بالطبع يتحدث عن الدولة العثمانية لأنها الدولة الاسلامية الوحيدة التي كانت قادرة على فعل ذلك في تلك الفترة رغم بداية تدهورها. كان الأهم بالنسبة لأرسلان هو الدفاع عن «قلب القوة العسكرية الإسلامية». وكان يعتبر القومية العرقية أحد أسباب تدهور الدولة العثمانية، حيث رأى أن إذكاء الرابط القومي يعمل على إذابة الروابط الإسلامية فلا تعود هناك ألفة بين المسلمين في مختلف أنحاء العالم.

مواقف أرسلان السياسية بعد الحرب العالمية الأولى

تقاربت أفكار أرسلان في هذه الفترة قليلاً مع أفكار رشيد رضا بسبب ما أحدثته نهاية الحرب العالمية الأولى من تغييرات سياسية هائلة في المنطقة؛ من ضمنها: الانتداب الفرنسي والبريطاني الذي فرض على دول الشرق الأدنى، وصعود أتاتورك في حكم تركيا وتخليها عن منصب الخلافة الإسلامية، وعلمنتها، وتبنيها للحروف اللاتينية بدلاً من الحروف العربية، فخابت بذلك آمال أرسلان في إحداث تقارب عربي-تركي، فركز بدلاً من ذلك على الوحدة العربية.

نَشَر أرسلان في هذه الفترة كتاب «لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم»، وكان جوابه عن هذا السؤال أن المسلمين عندما طرقوا العلمانية تخلوا عن مبادئ دينهم بعكس الأوروبيين الذين تمسكوا بدينهم المسيحي؛ ذلك أنَّ نُخبهم الحديثة ترى أن العلمانية هي «الفصل الإداري بين مؤسسات الدولة ومؤسسات الدين المسيحي»، بينما رأى المثقفون المسلمون أن المشكلة تكمن في الإسلام. لم أجد شخصياً أي إحصائيات جادة تدل على أن الأوروبيين تمسكوا بمبادئ دينهم عقب تبني دولهم للعلمانية؛ لذلك لا دليل صريحاً على صحة هذا الادعاء، لكن ربما يعود السبب إلى الطريقة التي أدخلت فيها العلمانية إلى أوروبا، حيث كانت تدريجية نوعاً ما، فلم تشكل صدمة كبيرة للمجتمع المتدين.

يقول الكاتب إن المنظرين قد لاحظوا أن مساعي أرسلان كانت متباينة أحياناً لأنه تبنى خلال حياته مقاربات مختلفة للهوية، لكنه في الحقيقة كان يحاول أن يجمع النظريات المختلفة من أجل تحقيق هدف واحد وهو طرد القوى الأوروبية من البلدان العربية.

يقول الكاتب إن أرسلان قدم لاحقاً تفسيراً مختلفاً لتأخر الشرق الأدنى (الذي يضم العراق ومصر وبلاد الشام والأناضول) عن الشرق الأقصى (دول شرق آسيا)؛ حيث ركز على الجانب الجغرافي والسياسي بدلاً من الديني والثقافي. فعزى أسباب التأخر، إلى موقع البلدان العربية الجغرافي، حيث أن قربها من القوى الأوروبية عرضها إلى غارات متوالية لم تتعرض لها دول شرق آسيا بسبب بعدها عن هذه القوى، ويقول أرسلان إن ميزة البعد الجغرافي هذه، جعلتهم في مأمن من الاعتداءات الأجنبية ومكنتهم من التركيز على التعلم والتهذب بأمان.

لديَّ تحفظات كثيرة على رأي أرسلان، وعلى موافقة الكاتب له؛ فالمُطَّلع على القليل من التاريخ سيعرف أن الغارات الأوروبية -وبالأخص فرنسا وبريطانيا- لم توفر أحداً، بمن فيهم شرق آسيا، فقد مرت هذه الدول بتاريخ قاس واستعمارات أجنبية كثيرة، أذكر منها مثلاً ما حدث لأندونيسيا، فقد استعمرها البرتغاليون ثم الإنجليز والهولنديون ثم اليابانيون وأخيراً الهولنديون، مرة أخرى، في محاولة منهم للسيطرة على حقول النفط. وكذلك الاستعمار البريطاني لماليزيا والهند وهونج كونج. وما حدث في كوريا من حُرُوب دموية وتدخلات خارجية حتى إنها كانت من أكثر الدول عوزاً حتى سبعينيات القرن الماضي، إلا أنها استطاعت خلال ثلاثة عقود أن تصبح من أكثر الدول تقدماً؛ لأنها اتخذت قرارات سياسية واقتصادية سليمة. وحتى اليابان نفسها التي كانت تغزو جارتها، فقد تعرضت لضربة قاسية في الحرب العالمية الثانية لم يتوقع أحد أنها سوف تتجاوزها، لكنها فعلت ونهضت من جديد.

لكنني قد أتفق معه إذا تعلق الأمر بالاستعمار الفرنسي؛ حيث لا دولة قدرت على تجاوزه، فجميع الدول التي استعمرتها فرنسا بقيت متأخرة حتى الآن، سواء في شرق آسيا (كمبوديا، ولاوس وفيتنام)، وإفريقيا (دول المغرب العربي وأفريقيا الاستوائية...إلخ)، والكاريبي (هايتي...إلخ) وغيرها الكثير. ما أعنيه هو أنَّ عزو سبب تأخر العرب والمسلمين إلى الاستعمار وحده لا يكفي، فقد يكون نتيجة تآلب عدة أسباب؛ منها: الثقافي والديني والسياسي؛ لذلك الأولى محاولة التعلم مما حدث في دول كانت في مآس وخيمة قبل عقود قليلة، وأصبحت اليوم دولا ناجحة سياسيًّا واقتصاديًّا وثقافيًّا.

Zahra.alsaidi09@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 ٩٦٨+ ، فاكس: ٢٤٦٠٥٧٩٩ ٩٦٨+
البريد الإلكتروني: tasamoh@gmail.com - al.tafahoom@gmail.com - www.altafahom.net