

د/يونس نوربخش

أستاذ بجامعة طهران

ورئيس مركز الدراسات الدينية الدولية في الجامعة



ملخص المقال:

يعتبر مصطلح (العولمة)⁽¹⁾ من أكثر مفاهيم قرننا شيوعاً وانتشاراً.. ورغم أن العولمة بحد ذاتها مفهوم قديم عرضته الأديان الإلهية منذ القدم، إلا أن العولمة بشكلها الجديد، حيث تلعب فيها وسائل الإعلام العامة الدور الرئيس في عالم أصبح صغيراً ومضغوطاً ويتأثر بالعوامل المتداولة المحيطة والبعيدة، تعتبر ظاهرة جديدة وملفتة للأنظار بل وأمت بدورها سبباً للكثير من التحولات الاجتماعية والسياسية في العالم. لقد زادت العولمة من الارتباط الديني والثقافي بين الشعوب والأديان وفي نفس الوقت خلقت الكثير من التحديات.

مع تحقق عولمة الاتصالات ازدادت هذه الأيام أكثر من أي وقت آخر أهمية الحوار والتعايش بين المجتمعات والثقافات والأديان وضرورة العمل على تقليل حالة العنف، لذلك تم الاهتمام أكثر بالطاقة والإمكانية التي تمتلكها الأديان ومن ضمنها الإسلام بهذا الشأن ودورها في استتباب السلام والتعايش السلمي.

مع انتشار العولمة وتوسيع الارتباط الديني وزيادة قوة ومكانة المجموعات الدينية وبالتالي عودة الدين ثانية إلى الساحات السياسية والاجتماعية والدولية فإن موضوع التعايش السلمي بين البشر أصبح أكثر أهمية وبرز دوراً بهذا الشأن.

إن ادعاء الأحقية المطلقة والاحتكار الديني لبعض المزمعين دينياً أدى إلى عدم تحمل الآخرين وغلق طرق الارتباط والتلاقي معهم، لذلك فإن الأديان ذات التوجه الاحتكاري التي لا تقر للآخرين بأي درجة من الحقيقة، أو لا تضع أي احتمال للخطأ في أفكارها وتصوراتها تعتمد أكثر الأحيان إلى تبديل أرضيات الحوار والتعايش السلمي وتحويلها إلى التقابل والمواجهة.

كذلك فإن الأوضاع السائدة في العالم المعاصر وحضور وسائل الإعلام العامة الفاعل وبروز ظاهرة العولمة بشكل كبير أدت إلى توسيع الاتصال والارتباط أكثر من السابق، وأسفرت بالتالي عن زيادة التعامل والارتباط بين الدول والشعوب والثقافات، والاهم من ذلك ظهور حالة التعامل أو التقابل والمواجهة بين الأديان. وهكذا فإن حالة التنوع والتكاثر السائدة في العالم المعاصر تستدعي القيام بدراسات واسعة بشأن حالة الدين في العالم المعاصر.

كان الباحثون الأوائل في الدراسات التطبيقية للأديان يعتقدون منذ أكثر من ثلاثة قرون أن انتشار عقائد الأديان العالمية (التنوع الديني) سيؤدي إلى زيادة حالة عدم التدين في المجتمع، لأن المزاغم التي يطلقها أدعاء هذه الأديان المتناقضة تؤدي إلى رفض وتخطئة بعضهم البعض. وقد أدت هذه الحالة إلى تضعيف الهيكل الإيماني عموماً وجعله بالتالي معرضاً للتهشم، ولا يمكنه أن يخرج سليماً من حالة الصراع والتزعزع هذه.

تمت هذه المقالة بدراسة حالة الدين في عصر العولمة ودوره في استتباب السلام أو خلق التحديات والصراع والتركيز على قدرة الإسلام في مساعدة البشرية لإيجاد عالم سليم يسوده الخير والصالح.



المقدمة:

رغم أن العولمة كفكرة أو حقيقة اجتماعية تعتبر ظاهرة قديمة، إلا أنها كمفهوم بتطبيقات معاصرة تعتبر ظاهرة حديثة تماماً وفي الواقع شكلت أساساً لمرحلة جديدة من التاريخ البشري.

إن مصطلح (العولمة) كان موجوداً منذ فترة سابقة إلا أن انتشار مصطلح (العولمة) يدل على اهتمامنا الكبير بالقضايا العالمية، لذلك فإن قاموس أكسفورد يضع (العولمة) ضمن قائمة المفردات الجديدة، كما يعرف (الوعي العالمي) بأنه (القدرة على قبول وفهم الثقافات الأخرى عدا الثقافة الذاتية ويدل على الاهتمام بالقضايا الاقتصادية - الاجتماعية والبيئة العالمية).

كذلك فإن القاموس يشير إلى أن الاستخدام التطبيقي لمصطلح (العولمة) متأثر في الواقع من نظرية مارشال مك لوهان حول (القربة العالمية) التي عرضها في كتابه (الاكتشافات في الاتصالات 1960) (رابرتسون، 2003: 36).

لقد تنوعت اليوم بشكل ملفت التعاريف التي عرضت للعولمة فمنها: (المضاغطة العالمية) و(زيادة تبعية أجزاء العالم المختلفة) و(زيادة التبعية والتمازج العالمي) و(عملية تغريب العالم وتجانسه) و(امتزاج كل الجوانب الاقتصادية في الإطار العالمي) و(اتساع مجال تأثير وتأثير الجذب الاجتماعي) و(خفض التكاليف المفروضة من قبل المحيط والزمان) و... (شباب المدينة، 2005: 252).

وهكذا فإن العولمة تعتبر اليوم من المفاهيم التي تحلل وتوضح على ضوءها الكثير من التحولات السياسية والاقتصادية والثقافية والأمنية للدول.

حيث يتم الاهتمام بالعمولة أحيانا باعتبارها عملية معينة ترتبط بالمرحلة الجديدة وحركة تكاملية للفكر الإنساني تتزامن مع الحداثة والتقدم التقني ونمو الاستثمار المالي وقد تسارعت حركتها في عصر ما بعد الصناعة والمعلومات والاتصالات. كما أن حركة المجتمعات نحو العصر الحديث تميزت بفقدانها للنموذج أو النشاط المحدد في إطار النظرة للعمولة كعملية معينة، لذلك فإنها لا تعتبر كبرنامج محدد مسبقاً (2001:2). ويعتقد ترنر أن العمولة والاتصال والتنوع توجد جميعها أجواء فكرية تساعد على توسيع فهم أوساط الثقافات المبدعة والخلّاقة (ترنر، 2007: 10-11).

مع توسع وانتشار وسائل الاتصالات مثل الانترنت والأقمار الصناعية فإننا نشهد نوعاً من الاتصال العالمي والارتباط المكثف والقريب بين المجتمعات الإنسانية لاسيما في مجالات الثقافة والسياسة والاقتصاد. حيث إن عملية العمولة أدت من ناحية إلى زيادة المعرفة البشرية وتمتين العلاقات الدولية، وبالتالي التبشير بانتشار الرفاهية والتنمية النسبية لأبناء العالم، إلا أنها من ناحية أخرى أدت إلى ظهور التحديات المختلفة في المجالات الثقافية والسياسية والاقتصادية، بحيث أن المدافعين عن الأسلوب الانشعابي يعتقدون أن الحركة الرئيسية للعمولة تسير نحو زيادة اللامساواة وعدم التوازن بين الشعوب (كياني، 2003: 75).

كذلك فإن عدداً آخر من المفكرين يعتبرون العمولة خطوة لتحقيق التعايش بين الأديان وترسيخ التنوع الثقافي. كما أن أكثر المفكرين الغربيين يعتقدون أن التعايش بين الأديان والتنوع الديني في المجتمع لا يمكن فهمه إلا في إطار المجتمع العصري والعلماني.

إن الميل نحو النسبية الثقافية كانت أهم نتيجة اجتماعية للتغيير في أوروبا. وقبل ذلك فإن العالم المسيحي بمنطقه الخاص كان قد قسم الوجود الكوني إلى قسمين



مسيحي وغير مسيحي أو جيد وسيئ أو مؤيد لنا وضدنا. ولكن إتباع هذا العالم من خلال مواجعتهم للثقافات والأمم الأخرى فهموا أنه ينبغي أن لا تصدر الأحكام بشأن جميع الثقافات طبقاً للتصورات الثقافية المعينة (بارنرو بكر، 2005: 390).

ويرى برغر ضرورة التلازم بين التنوع والالتزام بالأعراف والتقاليد؛ ويعتقد أن اليقين الذهني في كل موضوع ومنها الدين بحاجة إلى هيكل اجتماعي داعم؛ وفي حالة التنوع حيث يواجه الإنسان نظرات كونية متعددة تظهر إطارات هيكلية مختلفة، وفي مثل هذه الظروف تضعف حالة اليقين وفي ظل مثل هذا المجتمع يمكن للإنسان أن يمتلك اعتقاداً دينياً معيناً، إلا أن المحافظة على هذا الاعتقاد أمر غير ممكن (مرشدي، 2008: 134-135).

إن الدين اليوم هو أمر انتخابي أكثر مما هو مصيري، حيث إن الحكومات لا يمكنها أن تجبر الناس كالسابق على اعتناق دين معين، أو أن تسعى المراكز الدينية لتجذب إليها الأشخاص دون الاهتمام بنوع الاعتقاد الحاكم وتجعلهم يعتقدون بدينها.. لذلك فإن التنوع يطرح أسئلة كثيرة في مجال الدين وعلاقته مع الحكومة والأديان والعلاقات المتبادلة فيما بينها، لأن التغيير قد أصاب في الواقع كل التعاريف والمفاهيم السابقة.

الدين في عصر العولمة:

من أهم المجالات التي يعرض فيها موضوع العولمة هو العلاقة بين الدين والعولمة. حيث إنَّ عدداً من مفكري القرن التاسع عشر لاسيما الفلاسفة وعلماء الاجتماع مثل كانت وماركس وغيرهما كانوا يعتقدون أنه مع مرور الزمن وحدوث التحول في المجتمعات البشرية يضعف دور وتأثير تشعبات الثقافات المختلفة كالدين والتابعة والقومية في الحياة الاجتماعية، وبالتالي يتشكل مجتمع عالمي خالٍ من أي نوع

من التمايز والفوارق الاجتماعية - الثقافية. فالماركسيون في القرن العشرين كانوا يعتبرون الثقافة تابعاً للفئة والعلاقات الفئوية المتشابكة وهكذا كانوا متأكدين أنه في ظل مجتمع وعالم غير فتوي لا مكان يذكر لهويات معينة كالهوية الدينية، بل وحتى الليبراليين ومنظري الحداثوية كانوا ينظرون لمثل هذه المصاديق الثقافية على أنها ظاهرة تاريخية تختفي تدريجياً بعد تكميل مراحل الحداثة والتنمية (الشباب المدني، 2005: 250).

يعتقد البعض انه في عملية العولمة تتقوى بعض أبعاد الدين وتضعف أبعاده الأخرى ويرفض بعضها الآخر قبول أي اثر يذكر. ويرى ملكيان أن لكل دين سبعة أبعاد هي: الشعائري، العقائدي، النقلي والأسطوري الأخلاقي والحقوقى، التجريبي والعاطفي، الاجتماعي والمؤسسي والمادي. وخلال عملية العولمة يتقوى أكثر البعد التجريبي والعاطفي للدين مقارنة مع الأبعاد الأخرى. (ملكيان، 2000: 14).

في رده على هذا السؤال وهو: هل أن العولمة تعتمد إلى دعم أو إنتاج العلمانية أو أنها تساهم في تجديد الحياة الدينية العالمية يعتقد ترنر بضرورة الفصل بين نظريات التجديد والتحديث وفهم العولمة. وبرأيه فان نظرية التجديد والتحديث تنظر للعرفية كجزء رئيسي في العالم الجديد بينما تعاملت العولمة بشكل مبهم وازدواجية الرأي فيما يخص مكانة الدين في القرية العالمية.

تزعم نظرية التجديد والتحديث أن الوعي العلمي والحياة المدنية وتبعر الأساس الاجتماعية تضعف حالة الوفاء للعقيدة والعمل بالدين. إن خرائط التجديد والتحديث وتشتت الاتحاد السوفيتي وتخريب البيئة والأواصر السياسية بين الهوية القومية والإحياء الديني جعلت العامل الديني يعرض كوجه بارز من السياسة والثقافة



العالمية. كما أن نمو الأصولية وتوسعها هو الرد المناسب على المضامين العرفية للاستهلاك العالمي، إلا أن العولمة تدعم الانتشار الديني. (ترنر، 2007: 14).

كتب بريان وايت وريتشارد ليتل وميشيل اسميث في توضيحهم للدور التاريخي للدين يقول: (ليس بالضرورة أن تصبح جميع المجتمعات علمانية تزامناً مع تحديثها. بالطبع في الدول التي بحثت عن التقدم والتطور في إطار نماذج الحداثة والأفكار غير الدينية مثل الليبرالية والاشتراكية والشيوعية تم المساس بالقيم التقليدية لمجتمعاتها؛ فالكثير من الناس يشعرون في مثل هذه الظروف أنهم فقدوا الشعور بالهوية وبالتالي فهم عمدوا إلى البحث عن شيء يمنح حياتهم الهدف والمعنى المنشود. لذلك فإن إعدادا كبيرة من الناس في الدول المتقدمة وكذلك الدول النامية أمسوا يعتقدون أنهم من خلال الانتماء للمجاميع والحركات الدينية يستطيعون متابعة تحقيق أهدافهم بشكل مؤثر.

بعد الحرب الباردة فإن توسع أساليب الاتصال الحديثة والمترامية والبسيطة في ذات الوقت أدت إلى زيادة الاتصال بين المجتمعات الدينية وغير الدينية فضلاً عن زيادة عمق التعاون بين الناشطين في المجالات الدينية والسياسية أكثر من الماضي في مختلف الشؤون الداخلية والخارجية. بل أن الدراسات المنجزة تدل على أن الفئات والمجموعات الدينية تغذي بعضها الآخر وتقدم الدعم المالي لها وتؤسس المجموعات المنظمة والواسعة التي تضع على جدول أولوياتها تحقيق الرفاهية والسعادة وتنمية المجتمع الديني العام والشامل (وايت، لتيل واسميث، 2002: 6).

كتب ريتشارد فالك في مقالته (الأديان التوحيدية في عصر العولمة) حول ردود فعل الأديان التوحيدية في مقابل العولمة يقول: (هناك أجوبة دينية غير متناسقة فيما يخص ظاهرة العولمة وتتفاوت مع بعضها بشكل كبير. فرد الفعل الأول يكمن في



أفها منفعة ذاتياً ولا تريد سوى الحفاظ على هويتها الذاتية؛ ومن هذه الناحية فإن العالم يصاب بالشقاق والانقسام بشكل خطير للغاية حتى يحين اليوم الذي يسود العالم دين واحد وإيمان حقيقي وتتحول بالتالي هذه الكثرة المذمومة إلى الوحدة المطلوبة.

و رد الفعل الثاني يتميز أساساً بالسلمي حيث ينظر إلى الدين على أنه جانب من عولمة الأخلاق النادرة وتكون النتيجة هي التفوق على (نقاط التفاوت) سواء كان ذلك التفاوت دينياً أو قومياً أو ثقافياً). (فالك، 2000: 22).

الدين ووسائل الإعلام العامة في عصر العولمة: الدين الإعلامي⁽²⁾

احتلت وسائل الإعلام العامة مكانة خاصة وملفتة في عالمنا المعاصر في جميع المجالات بحيث أصبح الحديث الآن عن مفهوم (الصبغة الإعلامية) للمجالات المختلفة؛ كما هو الحال فيما يعرف بالتمازج بين الثقافة ووسائل الإعلام، الرياضة ووسائل الإعلام، السياسة ووسائل الإعلام، الدين ووسائل الإعلام وغيرها من المفاهيم الجديدة التي لفتت الأنظار إليها في هذا الإطار.

كذلك فإنّ (دين وسائل الإعلام أو الدين الإعلامي) يعتبر كذلك من نتائج عملية تأثير وسائل الإعلام على الدين بسبب توسع وسائل الاتصالات العامة وانتشار وسائل الإعلام الحديثة. وهكذا فإنّ تأثير وسائل الإعلام على مختلف شؤون المجتمع أوجد ثقافة جديدة سميت بثقافة وسائل الإعلام، وفي ظل مثل هذه الثقافة الجديدة تستخدم أساليب وعروض إعلامية معقدة وجديدة لاجتذاب المخاطبين وزيادة قدرة التأثير وجني المكاسب. ومن أحدث هذه الأساليب نذكر استخدام وسائل الإعلام والاتصال المتعددة التي تعمل بشكل مشترك وتبرز أكثر الجانب الاستعراضي لثقافة وسائل الإعلام. (بشير، نصيريان، 2006: 140).

تميز المفكر السيد داغلاس كلنر⁽³⁾ بنظرته النقدية لبحث (تأثير وسائل الإعلام على مختلف الشؤون)، فقد ركز في كتابيه (الثقافة المتأثرة بوسائل الإعلام⁽⁴⁾) و(الاستعراض الإعلامي⁽⁵⁾) على الآثار المترتبة على تسلط وسائل الإعلام العامة على مختلف شؤون الحياة المعاصرة مستفيداً من مفهوم المجتمع الاستعراضي (لغي دبور)⁽⁶⁾ (من وجهة نظر كلنر 181: 2006).

كما أنه يعتبر الاستعراض عبر وسائل الإعلام العامة من تبعات تسيير الأمور عبر وسائل الإعلام العامة وبالتالي ضمن خصائص عصر العولمة. ففي هذا العصر تغطي عروض الثقافة المستندة إلى وسائل الإعلام العامة جميع ساحات الحياة اليومية ويتحول المخاطبون إلى مستهلكين متأثرين بهذه العروض (كلنر، 184: 2006).

كذلك فإنّ الدين الذي أصبح في هذا العصر كغيره من الأمور مرتبطاً بوسائل الإعلام العامة ومتأثراً بها يواجه إمكانية عرضه من قبل شركات وسائل الإعلام العامة الترفيحية.

يتحدث (هوير) عن بعد آخر لظاهرة عرض الدين عبر وسائل الإعلام العامة قائلاً: (إن الدين والأمور المعنوية أصبحت اليوم انعكاساً لأمر آخر، حيث إنّ القدرة التكنولوجية لوسائل الإعلام الحديثة في إدغام الأجواء المحيطة بالزمان تمنحنا فرصة الحصول على مجالات واسعة من المعلومات، وفي ذات الوقت جعلتنا نشعر بالاستقلال الذاتي وإمكانية التأثير على الآخرين وفهم المعلومات والسيطرة عليها؛ وهذا بعد مهم لعرض الدين من خلال وسائل الإعلام العامة (جوادي يكانه عبد اللهيان، 2007: 468).

وهكذا فإنه مع تقليل قدرة المؤسسات والمراكز الدينية فإنّ أقول الدين لم يتحقق رغم توقع حدوث ذلك من قبل النظرية الدنيوية، بل إنّ الدين أصبح محلياً أكثر وذي طابع فردي.

يمكن ملاحظة ثلاث مراحل من العلاقة بين المؤسسة لوسائل الإعلام العامة والدين في إطار ثلاث ثقافات هي (الشفهية والطباعة والالكترونية) (شاه محمدي، 2003: 153).

● المرحلة الأولى: تتمثل بتسلط الدين على وسائل الإعلام العامة حيث يلعب الدين خلال ذلك دوره كمؤسسة شاملة بيدها زمام القدرة الثقافية ويعد علماء الدين وكبار الأعيان والتجار في مقدمة الصفوف في هذه المرحلة. كما أن الثقافة المسيطرة هي الثقافة الشفهية والكتب كانت غالباً بشكل مخطوطات محدودة. لذلك فإن مهمة إعادة تدوينها وإنتاجها كان أمراً سهلاً. وكانت الاتصالات سهلة السيطرة عليها لأن أغلبها كان يتم بشكل مباشر وجهاً لوجه. وكما كان (غيدنز يعتقد انه في ظل الثقافة الشفهية فإن الاتصالات تراقب على الأغلب مسألة تحكيم وتثبيت التقاليد وبالتالي يكون بإمكان مؤسسة الدين أن تراقب الاتصالات) (غيدنز 1992: 46).

● المرحلة الثانية: هي مرحلة التحدي بين الدين ووسائل الإعلام، ومع دخول أجهزة الطباعة خلال هذه المرحلة تغير نظام الاتصالات بشكل خاص وترك أثره الكبير على تغيير نوع الاتصال بحيث ازداد مستوى الاستمرارية والإنتاجية والفواصل الفنية والتقنية في المحيط والزمن المرتبط بوسائل الإعلام بشكل لا سابق له.

لقد ظهرت في أواخر القرون الوسطى وأوائل مرحلة الحداثة والتطور الكثير من التحولات الثقافية المنظمة في الغرب بحيث أصبحت الثقافة في ظل تلك التحولات متأثرة بوسائل الإعلام بسبب مجموعة من الإبداعات التقنية المرتبطة بالطباعة (تامسون، 1995: 46).

ويعتقد دنيس مك كوثيل ان التاريخ المرتبط بوسائل الإعلام الحديثة بدأ مع طباعة الكتب (مك كوثيل، 1987: 9).



إن ظهور وسائل الإعلام المطبوعة في تلك المرحلة كان بمثابة ظهور منافس المؤسسة الدين وخرق حالة الاحتكار الثقافي (فلاورز، 15: 2003).

• مع توسع وسائل الإعلام والاتصالات بدأت المرحلة الثالثة أي عصر المعلومات والعولمة؛ وخلال هذه المرحلة أصبحت الشؤون الدينية ضمن عملية الانتقال إلى الثقافة الالكترونية. ويعتقد (هورسفيلد) أن توسع وانتشار وسائل الإعلام الالكترونية التي تزامنت مع الكثرة التقنية في العالم ورفع حواجز الحدود الوطنية أمام العملية التجارية وانتشار المنتجات الثقافية أدت إلى تغير الاتصالات الاجتماعية من المفهوم المطلق والشمولية الاجتماعية الجيدة إلى المفهوم النسبي للمجتمع الجيد.

وقد ترك هذا التحول أثره على الهيكلية الاجتماعية وأدى أيضا إلى إعادة تشكيل هيكلية المنظمات الدينية (هورر ولانديباي، 2005: 202).

كذلك فإن الدين الذي كان خلال الفترة التي سبقت هذه التحولات محتكراً من قبل طبقة علماء الدين تأثر بتطور وتوسع شبكة الاتصالات والانترنت، حيث ظهر متخصصون جدد في الفكر الديني على مستوى واسع وباهتمام وتوجهات مختلفة وشخصيات فكرية من خارج طبقة علماء الدين، وبدأوا بإنتاج فكر ديني على مستوى واسع وجديد، بحيث أصبح بإمكاننا التحدث اليوم عن دين إيترنيتي⁽⁷⁾ إلى جانب مفهوم الدين في الانترنيت⁽⁸⁾.

إن الدين في الانترنيت يعبر عن ذات الدين الرسمي من قبل أشخاص متخصصين بينما الدين الانترنيتي يشير إلى دين يظهر فقط في المحيط المجازي ولا يعبر بالضرورة عن نظرة جديدة للأديان الموجودة في المحيط الواقعي (هلند، 2002). ومن ناحية أخرى فإن استخدام منجزات التقدم الصناعي التقني في الاتصالات وفي التعليم والتبليغ الديني مكنت الأديان من الانتشار في مناطق خارج حدودها الوطنية، وبهذا

الشكل توفرت فرصة جيدة أمام الحركات الدينية الجديدة لتنشط على مستويات أوسع واشمل من السابق. وهكذا أمكن نشر المعلومات الدينية بأساليب جديدة غير الأساليب القديمة، مما سيوجد أشكالاً جديدة للمنظمات الدينية وبالتالي سيحدث تغييراً ملموساً في مضمون النشاطات والتعليمات الدينية مقارنة بالسابق. وهذه هي ظاهرة عولمة الدين التي تعني إحداث تغيير في أساليب التبليغ الديني والمنظمات والمضمون الديني. ويعتقد (برغر) إن العوامل الدنيوية المتنوعة هي التي دخلت ساحة المنافسة مع الأنظمة المعنوية وبالتالي سلبت الدين طابعه الاحتكاري. (برغر، 1967: 457).

إن انتقال وانتشار المفاهيم الدينية من شكلها المحدود والتقليدي إلى شكل واسع وحديث أوجد مجد ذاته تحولات كبيرة في مختلف طبقات المجتمع، بحيث أصبح المخاطبون من طبقات متعددة ومن الجنسين بعد أن كانوا من طبقة معينة واحدة في الهيكل التقليدي للمجتمع، وذلك في إطار التحولات في وسائل الإعلام الحديثة مما أوجد تغييرات مهمة ومتفاوتة في المجتمعات.

إن هذا التوسع الذي حدث للمخاطبين في عالم الاتصالات ووسائل الإعلام أدى إلى حدوث تأثيرات واسعة في فهم وإدراك مختلف طبقات المجتمع للدين. وهكذا فإن الدين الذي يعرض عبر وسائل الإعلام مثل في الواقع نوعاً من اختراق الهيكل التقليدي القديم لأساليب التعليم والتبليغ الديني الذي تميز بأنه كان محدوداً بالزمان والمكان والمخاطبين (في المساجد) مثلاً، وأوجدت التحولات الحديثة في وسائل الإعلام تغييراً كبيراً في الهيكل الأحادي البعد والتقليدي للإعلام الديني وأحدث توسعاً كبيراً في نوع وإعداد المخاطبين (الصغار والكبار، الكهول والشباب، الرجال والنساء، المتعلمون والأميون، عامة الناس والنخب).



من بين الباحثين المعاصرين يمكننا أن نذكر (استوارت هور) وزملائه وجهودهم الحثيثة في سبيل توثيق التعامل بين الدين ووسائل الإعلام. وقد أشار إلى دور وسائل الإعلام في عملية خلق الرموز وتفسيرها واستخداماتها فضلاً عن تأكيده على جدوى التعامل بين الدين ووسائل الإعلام. (هور 1997: 5).

بالطبع فإنه يعرض توصيفاً للدين يمكنه من خلال تعامله مع وسائل الإعلام أن يحقق أهدافه المنشودة. وهو لا يعتبر الدين ظاهرة مؤسساتية أو بيروقراطية وأمرًا شخصياً وفردياً بحتاً. حيث يؤكد أن الدين لا يحدد ضمن إطار الحوادث التي تتم في إطار مقدس بل إنه جزء من الثقافة، لذلك يرى استحالة الانفصام بين الدين والثقافة. وبعبارة أخرى فإن دور الدين يكمن في إعطاء المعنى الحقيقي للحياة الإنسانية، ولا بد أن يهتم به من هذه الناحية (نفس المصدر: 16-18).

التكثُر في عصر العولمة:

ينظر بعض علماء الاجتماع للتكثُر والتنوع على أنه من خصائص المجتمع الحديث. حيث إن تضعيف ارتباط المجتمع بالجمعيات الدينية وإفراغ القواعد التنظيمية من العقائد الدينية، وإخواء الحياة من الاعتقادات الدينية وإجبار الناس على قبول الكنيسة والخضوع لها تعتبر من شروط بناء المجتمع الحديث في الغرب والتي أوجدت هذه التحولات أو دعمتها.

إن التغيرات العميقة التي حدثت في مقابل دعوات (التوحد الديني)⁽⁹⁾ في القرون الوسطى أدت إلى أن تصبح العقيدة ليس لها أي مكان في الحياة الاجتماعية في ظل الظروف الجديدة وشروط الحداثة، وفي الوقت ذاته اعتبرت العقيدة أمراً لا مفر منه لتحقيق التناسق الاجتماعي. كما إن الاحتكار الديني لن يؤدي إلى الاحتكار

الاجتماعي. وقبل أي شيء آخر فإن العقيدة في الحياة المعاصرة تراجعت من (شكل الحياة الطبيعية)⁽¹⁰⁾ لصالح (الانجذاب الفردي للدين)⁽¹¹⁾ (لومن، 2000: 296).

إن التوحد والتناسق الديني لا يتلخص فقط بالحاكمة والارتباط الحقوقي، بل إنه يشمل الرؤى والأساليب الفكرية والمشاعر المرتبطة بهم (بلوخ، 1968 نقلاً عن شواب: 199). فلو أردنا أن نعرض مسألة تفاوت القرون الوسطى والمجتمع الحديث لا يمكننا الإشارة لمسألة التوحد والتناسق الديني في القرون الوسطى والتنوع والتكاثر في العالم الحديث المعاصر. وخلافاً للنموذج المثالي للتناسق الديني في القرون الوسطى فإن الإنسان الحديث يواجه ظاهرة تكثر القيم وتنوعها.

إن الخاصية المهمة التي تميز المجتمع الحديث من وجهة نظر (وبر) لا تتمثل بمدى تدين ذلك المجتمع أو عدمه بل تتمثل بمدى تكثره وتنوعه. وكان (نيتشه) يقول (لو حالف الحظ الإنسان، لكفته فضيلة واحدة)؛ ويحقر أولئك الذين يعجزون عن أداء هذه المهمة ويصفهم بأنهم (غير مكتملين). إلا أن (وبر) يدعونا لأن نختار بين العلم والدين ويوجه الذين لا يتحملون العالم عديم المعنى بأن يذهبوا نحو الكنيسة القديمة.

إن التكثر لا يمثل قيمة بديهية وسهلة المنال يمكن للأشخاص أو التجمعات المختلفة أن يختاروها بين مختلف القيم والخيارات، بل أنها تمثل نظرية حول التعارض بين القيم. لذلك فهي لا تكتفي بإنكار التعايش السلمي بين أنواع الخير والقيم البشرية فحسب بل أنها ترى عدم إمكانية تحقيقها جميعاً في وقت معين واحد. ولهذا السبب هاجمت بنیان الأفكار التقليدية.

وهكذا فهي تعرض التكثر الخاص والذي يعتبر أحد أعمق أنواع التكثر على ثلاثة مستويات: الأول إن كل نظام قيمي أو أخلاقي يحتوي على مجموعة من القواعد السلوكية والقيمية والأخلاقية التي تتناقض مع القيم الغائية لباقي الأنظمة كما هو



الحال في التناقض الموجود بين الحرية والمساواة. والثاني تتم الإشارة فيه إلى أن مسألة التعارض وعدم التوافق الذاتي للقيم ليست موجودة فقط بين مختلف الأنظمة القيمية فحسب، بل أنها موجودة أيضا بين العناصر والوجوه المختلفة لقيمة خاصة معينة، كما هو الحال في عدم التلاؤم بين حرية تداول المعلومات والحرية داخل الإطارات والأجواء المحدودة (جليلي، 2004: 108 - 109 جهانبغلو، 2001: 76 - 77 نقلًا عن عبيدي 2010 وب سايت).

وفي المستوى الثالث يتم التأكيد على هذا المبدأ، وهو أن هناك وجوهاً متعارضة ومتفاوتة داخل نوع معين من الخير أو القيمة أو بين أنواع الخير والقيم المختلفة فضلاً عن عدم إمكانية التحكيم العقلاني بين أي من هذه التعارضات. وبعبارة أخرى فإنّ القيم لا تقبل المقارنة؛ وهذا لا يعني المساواة بين نقاط القوة والضعف كما لا يعني علوم تفاوت القيم بل إنه (يدل على عدم قدرة الذات والعقل على توجيه العمل وإرشاده). على أية حال فإن حالة التكثر القيمي تدّعي أن أي أخلاق معقدة ومتطورة تسبب في إلحاق الأذى بالملتزمين بتلك الأخلاق. إن هذا النظام يؤدي إلى إيجاد حالة التنافس بين الفضائل حيث لا وجود (للكمال) الذي يستوعب كل هذه الفضائل والقيم. كما أنه لا يمكن حل ظاهرة التعارضات عن طريق التعقل والاستدلال. وبالتالي ليس هناك طريق سوى الانتخاب الشخصي بين مدّعيات وعود هذه الفضائل. وكما يقول نيتشه ووبر فإن أي إنسان ينبغي أن يختار أخلاقه بذاته (جليلي، 2004: 110).

إن جميع الأديان اليوم في ظل مفهوم العولمة قامت بتوسعة ذاتها في هذا العالم المتكثر؛ بحيث أن بعض علماء الاجتماع قالوا إن العلامة التي تميز المجتمع (المتكثر) لا تكمن فقط في وجود الأديان والميول المختلفة فيه، بل في تعايشها مع بعضها في ظل



دولة قانونية مسالمة وهم يعيشون معاً في إطار أفعال وردود أفعال مسالمة. لذا فإن وجود الارتباط بين الثقافات يمثل أهم مستلزمات مثل هذا المجتمع (وايسة، 2009:13).

إن قضية التعايش السلمي بين الأديان اكتسبت اليوم أهمية أكبر؛ حيث إن الأديان هي أحد أهم وجوه العناصر الثقافية للشعوب. فالنداءات التي تم تبادلها بين الثقافات كانت أغلبها ذات طابع ديني. وقد سعت جميع الأديان طوال التاريخ لتعريف نفسها وعرض صورة ايجابية عنها أمام الآخرين مما أدى إلى تبادل الزيارات والجهود الهادفة إلى التعرف على بعضهما البعض.

فعندما يطلع الأشخاص على وجود وأسس مختلف الأديان والمذاهب تظهر بين أتباع الأديان أمور معينة حيث يبدأ هؤلاء بالتساؤل عن وجوه الاشتراك والاختلاف فيما بينهم، ويسألون عن ماهية ومعيار الحق والباطل. ومن هنا يطرح سؤال آخر وهو: ما هو الجوهر المشترك بين الأديان؟! وما هو الحد الفاصل بين المتدينين واللادينين؟ (محمدي، 2003: 35 - 40).

لا ينحصر دور الدين في تحقيق الارتباط بين الثقافات، بل يطرح أيضاً فيما يخص الارتباطات داخل الثقافات. فالدين في بعض المجتمعات يلعب دور الوسيلة التي تؤدي إلى وحدة أبنائه وأساساً للثقافة المشتركة والوحدة الوطنية في مقابل الشعوب والثقافات الأخرى.

هناك آراء مختلفة حول الدور الايجابي أو السلبي الذي يقوم به الدين في إيجاد السلام أو الحرب. فمثلاً يرى العلمانيون أن الدين كان ينظر إليه في السابق على أنه مبدأ العنف والتمييز، إلا أن المؤمنين كانوا ينظرون للحوادث من منظار آخر. لذلك



ففي عالم ما بعد الحداثة الذي نعيشه ، فإننا نشهد تغييرات واسعة في مكونات الدين ودوره في المجتمع بالتزامن مع التغييرات الاجتماعية الكبيرة.

إن العالم الجديد الذي يتشكل في إطار مجتمع شبكة الاتصالات يتميز بالتكاثر وتعدد المحاور والتعايش السلمي بين أبنائه. وهو عصر امتزاج الهويات والثقافات القديمة والجديدة؛ وتعتبر الهجرات وتكنولوجيا الاتصالات عاملين أساسيين في إيجاد الثقافة المزدوجة والمتنوعة فضلاً عن إيجاد التنوع والتكثر الثقافي.

إن زيادة سيول المهاجرين إلى أوروبا وأميركا من مختلف الدول أخرجت هاتين القارتين من حالة الوحدة الثقافية والدينية. إلا أنه في بعض الدول مثل دولتنا فإن تكنولوجيا الاتصالات ووسائل الإعلام العامة والانترنت لها التأثير الأكبر في إيجاد الوعي العالمي وتشكيل العقائد المتنوعة.

لقد جرب العالم الإسلامي منذ سنوات طويلة مسألة التعايش السلمي مع الأديان الأخرى، رغم تنوع التركيب السكاني الديني، بينما كانت أوروبا ذات مجتمع متجانس منذ قرون متمادية.

كما حدث تحول في نوع النظرة الدينية في المجتمع الإيراني خلال العقد الأخير بسبب التغيير الذي حدث في الجيل المعاصر وتوسعة الاتصالات؛ ومنها التفاوت الموجود في نوع التدين بين الجيلين الأول والثاني. فالتحقيقات الميدانية العديدة أثبتت حصول تغيير ملموس في نظرة أعداد ملفتة من الشباب للدين خلال العقود الأخيرة (سواء أكان ذلك إيجابياً أو سلبياً). لذلك فإن هناك نوعاً من التكثر الديني بمعنى الانتخاب في نوع التدين والتنوع في المصادر والمراجع المرتبطة بالتدين (آروين، 2008: 163 وكاظمي\فرجي، 2009).

يعتبر (هابرماس) مفهوم ما بعد العلمانية نوعاً من العودة ورد الفعل (هابرماس، 2007 \ 2 نقلاً عن فليب، 2009: 60)؛ فمن ناحية يرى العلمانيون أن العقائد الدينية اكتسبت موقعاً معرفياً لا تعد غير عقلانية فيما بعد (هابرماس، 2005: 223) ومن ناحية أخرى فإن استقلال العقل الطبيعي ونتائج العلم المؤسسي وأصول المساواة العالمية في الحقوق والأخلاق ينبغي أن تقرر رسمياً من قبل الدين (هابرماس، 2007: 2).

وهكذا فإن ظاهرة ما بعد العلمانية تشير إلى تيار يضم في طياته الإحساس والفهم الديني والديني بشكل متزامن، كما أن تقليد الوعي والصحة وكذلك التعاليم الدينية يصبحان أمراً ضرورياً لردود الفعل المناسبة والعودة إلى حدودها الأولى (هابرماس، 2005: 322). ويرى هابرماس أن العلمانية كانت تفهم سابقاً على أنها مصفاة للأمور وأصبحت فيما بعد كوسيلة مقدسة وهي اليوم وخلافاً للسابق تفهم على أنها أسلوباً للانتقال تغير أمواج التقاليد (هابرماس، 2007: 2 نقلاً عن فليب، 2009: 62).

التكثر العلماني:

إن العلمانية من خلال فصلها الدين عن الدولة سعت في الحقيقة إلى الحيلولة دون حدوث تركيب بين الدين والقدرة كما كان عليه الحال من قبل الكنيسة في القرون الوسطى، مما أدى إلى حدوث دورة العنف آنذاك.

وترى العلمانية أن الدين يستغل السياسة غالباً كوسيلة لتحقيق أهدافه المختلفة ويسعى أيضاً لعرض الدين كأهم موضوع في المجتمع حتى تستغله لممارسة العنف مع معارضيه، لذا فهي تعتقد أنه من خلال أبعاد الدين عن ساحة السياسة وتعريف المجتمع ضمن إطار الحكومة - الشعب بإمكانها أن تجعل ممارسة العنف والقوة تحت تصرف



الحكومة، وتحاول الحد من ذلك من خلال فرض القوانين والمقررات القانونية عليها؛ ويتم ذلك ضمن إطار حقوق المواطنة والديمقراطية.

إذن فإنّ العلمانية الاجتماعية تعني عدم الانحياز لأي دين والتزام التعامل غير المنحاز بشكل تام أمام الأديان ونفي أي نوع من التمييز بين المعتقدين بالأديان ومنحهم حقوقهم بشكل كامل. وهكذا فإنّ العلمانية أسلوب متطور تفقد في إطارها المؤسسات والأفعال والوعي الديني أهميتها الاجتماعية (هميلتون، نفس المصدر: 294).

لقد حلّت العقلانية والعلم محل الدين في العالم الحديث المعاصر كما إن الحكومات اكتسبت مشروعيتها منها. ولم تكن الحاجة بعد ذلك للدين لتحقيق الانسجام الاجتماعي وكسب المشروعية، لذلك أخرجوا الدين تدريجياً من الساحة السياسية وبعد ذلك من الساحة الاجتماعية. ولكن هل نجحت العلمانية من خلال إبعادها الحكومات الدينية وإيجاد حكومات شعبية في القضاء على العنف السابق؟.

ربما تحقق هذا الأمر داخل مجتمع معين إلى حد ما، ولكن من المؤكد أدى ذلك إلى زيادة العنف على المستوى الدولي. فالكثير من الحروب التي اندلعت خلال القرن العشرين لم تكن لها جذور دينية بل على الأغلب كانت وليدة الأفكار العلمانية الحديثة.

لقد سعى (بوبر) من خلال عرضه نظرية المجتمع المفتوح أو الحر إلى التعريف بالمجتمع العلماني الغربي باعتباره أفضل نموذج للمجتمع البشري الحالي؛ حيث يعتقد بوبر أنه في ظل نظام حر ومفتوح يمكننا إسقاط الحكومة بدون إراقة الدماء. وهذا يعني إن القدرة السلبية بمعنى التهديد بإسقاط الحكومة ترجح على القدرة الإيجابية بمعنى تعيين الحكومة. إذن فإنّ إشاعة ثقافة النقد في نسيج المجتمع الحر تجعله أكثر استحكاماً

وقوة واستمرارية. أي أن توجيه النقد وتقبله يعتبر من المبادئ الأساسية للمجتمع الحر والمفتوح.

لهذا فإن بوبر يرى إن الالتزام الإلهي الديني ينبغي أن لا يشكل عقبة أمام تحقق أصالة المجتمع المفتوح لأن مثل هذا المجتمع يتميز بنوع من الالتزام الإلهي غير المتعصب للدين والذي لا يتعامل بخصومة مع التوجه اللا ديني، بل ويسعى لإيجاد قوانين وهيكلية سياسية لضمان شيوع حالة الحوار والبحث والنقاش المنشود، وجعلها في مقدمة أولوية المهام. وهذا يعني احترام حالة التكثّر والتعدد في الرأي من قبل أبناء مثل هذا المجتمع؛ كما أن التخلي عن حالة إرغام الأفراد والمجتمع بالالتزام ببعض القيم الفردية والجماعية تعتبر من مبادئ الحوار وتأسيس مجتمع مفتوح وحر تتوفر فيه فرصة أمام الجميع للمشاركة فيه وأن لا يعتبر أي مواطن من الدرجة الثانية (عدي: 2010 وسایت).

ومن هذه الناحية فإنّ الادعاء باليقين ونيل الحقيقة يؤدي إلى الاحتكار الذي يسبب بدوره حالات العنف الاجتماعي. لذا فإنّ ادعاء الأديان باليقين فيما يخص الخلود والنجاة يغلق الطريق أمام أي نوع من التعامل مع باقي الأديان؛ وإن التزام النسبية في معرفة الحقيقة تجعل من الممكن دوماً أبطال ذلك الادعاء وتوجد لدى الفرد استعداداً أكثر للانعطاف والقبول بالتوجهات الجديدة.

رغم أنه من الناحية النظرية وكما رسمه بوبر يبدو أنه في مثل هذه المجتمعات ينبغي أن لا يكون هناك مواطن من الدرجة الثانية إلا إن حالات الضعف النظرية للأنظمة السياسية العلمانية أدت إلى أن تتحمل الأقليات التي تعيش في هذه المجتمعات ومنهم المسلمون العديد من الضغوط الاجتماعية والسياسية.

كذلك فإنّ ديوبس لا يقبل بالتكثّر العلماني، فهو يعتبر تجربة الأمر المتعالي أفضل أساس للتكثّر؛ حيث لا يمكن فهم التكثّر كناتج عن المبادئ النسبية والعلمانية



بل ينبغي فهمه على أنه أسلوب لتجريب الاستعلاء؛ كما أن ديوبس يعتقد إن التكشر الليبرالي من الممكن أن يتنحى بسهولة لصالح النظرية النسبية، إلا أنه في معنى أعمق فإن التكشر يعود إلى مفهوم متفاوت عن العقل. فالعقل يفهم باعتباره عامل للفتح الملامحدود نسبة للحقائق. كما أن العقل ليس أداة للمحاسبة البحتة. وأن الأمر الاستعلائي لا يعرض مضموناً حقيقياً عن ذاته، لذا فلا يمكن لأي نظام رمزي أن يدعي الحقيقة المطلقة والاحتكار؛ وبهذا فإن الإيمان لا يمكن أن يبطن الحسم الفكري أو ينفي التفكير النقدي. إن الإيمان الديني من الممكن أن يعيد النظر حتى في مبادئه الأساسية بالمستوى الذي ينمو فيه الفهم الإنساني، فهو يرفض أي نوع من الإطلاق في المجالات المعرفية والاجتماعية والسياسية على حد سواء؛ إلا أنه يحافظ على حدوده مع الإنكار المطلق فهو لا ينكر أبداً جميع القيم (ديوبس، 2008: 19-21).

يسعى جان هيك لتمكين التعايش السلمي بين الأديان في العالم الحديث المعاصر في إطار نموذج آخر، فالمقصود من التكشر الديني هو إن الاعتقادات الدينية الكبرى في العالم تخرج من باطن السبل الثقافية المتنوعة والمعتمدة على ذات الإنسان وتضمّر تصورات وفهم مختلف عن الحقيقة أو الغاية وبالتالي تمتلك ردود فعل عديدة حيالها. وكذلك يحدث داخل أي من السنن الدينية المذكورة تغير وتحول في الوجود الإنساني من محورية الذات إلى محورية الحقيقة أو (محورية الله). وإن هذا التحول يتم بمقاييس تتطابق مع قدرة الإنسان على الإدلاء بشهادته حيالها. وهكذا ينبغي النظر إلى السنن الدينية الكبرى كأجواء قهبي للآخرة أو اعتبارها طرق تساعد من يسلكها من الرجال والنساء على النجاة والاعتناق أو تحقيق الكمال الإنساني (هيك، 2004: 90-91).

أنها مهمة تقع على عاتق إتباع كل من السنن الدينية الكبرى في العالم وهي أن يعيدوا النظر بشكل نقدي بمبادئهم العقائدية الحاسمة في ظل تجربتهم الجديدة في عالم يفكر طبقاً للتكثّر الديني (نفس المصدر: 97).

إن العولمة وفرت هذه الفرصة أمام الأديان لتتحدّ مع بعضها بشكل مستمر وتبادل تجاربها القيمة للوصول إلى الفهم المشترك للحقيقة.

وهكذا، عندما يواجه أي شخص يحمل تجربته الدينية الخاصة المستندة إلى الحقيقة تجارب أخرى فلا بد له أن يدعّن لهذه الحقيقة، وهي أن هناك تيارات عظيمة من التجارب الدينية الأخرى المتفاوتة معها من حيث الشكل؛ وهي تتكون أثر تصورات وعوامل منفصلة أخرى وتتجسد بالتالي في إطار مؤسسات وأساليب حياتية مختلفة أخرى (نفس المصدر: 76-77) ويعتقد هيك أن الأديان تمثل في الواقع حقائق تاريخية تتكامل خلال القرون الطويلة، وهي جميعها مرتبطة بحقيقة الحقائق الواحدة. إلا أن التجارب التاريخية والثقافية أوجدت اختلافات ملفتة بينها؛ وخلال القرون القادمة فإن هذه السنن الدينية ستتغير بلا شك وستتقارب مع بعضها وحينها لن تتمكن العناوين الدينية مثل الإسلام والمسيحية من وصف الاعتقادات الدينية لبني البشر (اصلان، 2006: 8 الإسلام والتكثّر).

ولكن عندما ننظر إلى الموضوع من المنظار الإسلامي، الإسلام باعتباره دين مستند إلى النص المقدس والشريعة وهو أسمى من أن يوصف بأنه من نتاج الإبداع البشري. لذا فإن مفهوم الثبات يعتبر مفهوماً أساسياً في الإسلام (نفس المصدر: 88)، ويعتبر (السميت) أن ذلك يعود إلى اعتقاد المسلمين الراسخ بالشريعة، لذا فهو يعتبر التحولات الفقهية التي ظهرت على يد الفقهاء المسلمين الكبار شاهداً على أن الإسلام لا يمكنه أن يكون نظاماً دينياً ثابتاً (السميت، 147). إلا أن السيد حسين نصر يعتقد إن



للإسلام أبعاداً متغيرة وأخرى ثابتة. فهو يرى أن هناك (ديناً خالداً) داخل كل دين يشمل التعاليم الخاصة بالماهية الواقعية وسبل الوصول إليها. ورغم أن التوصيف الاعتقادي وتحديد الأساليب يتفاوت من دين لآخر إلا أن الجوهر والغاية واحدة لجميع الأديان (نصر، 84).

لو أردنا مقارنة آراء هيك حول التكثر الديني مع التعاليم الإسلامية لأدركنا أن الإسلام عرض نوعاً آخر من التكثر الديني دون أن ينكر الحقيقة الخارجية للدين. فالإسلام يقرّ بالقيمة الأخلاقية والأخروية للعمل الصالح المتلازم مع النية الحسنة الذاتية.

وليس الأمر بهذا الشكل بأن يتحقق الخلود فقط من خلال الإيمان بمجموعة من الاعتقادات المعينة؛ لذا فإن هناك الكثير من المشتركات بين الأديان في العديد من المبادئ الأخلاقية ورموزها العينية، كما أن الإسلام ينظر إلى الاعتقاد بالتوحيد كمسألة أساسية وقيمة للغاية بحيث أن الإنسان الموحد يعني أن يكون له نصيب من الخلود. ومن ناحية أخرى فإن الإسلام جعل المعرفة متلازمة للقدرة والإمكانية، بحيث أن الإنسان يصبح مسؤولاً بقدر إمكاناته وقدرته على فهم الحقائق كما أن نجاته وخلوده يقيم طبقاً لقدراته وإمكاناته.

عرض البريطاني جان هيك نظريته حول التكثر⁽¹²⁾ في مقابل فهم ما قبل كبرنيكي عن الدين، حيث كانت المسيحية تعتبر سننها مركزاً للعالم يدور حولها كل شيء. واستناداً لهذه النظرية فإننا جميعاً بمثابة الكواكب التي تدور حول الشمس، وأن كلاً منا يرى الشمس من زاويته الخاصة، إلا أننا نعرف أن هناك كواكب أخرى حولنا وأنه وحده لا يمثل الحق. (في عالم المسيحية الكاثوليكية فإن أكثر العلماء الإلهيين كانوا

يعتقدون بالأفكار التومائية التي ترى غير المسيحيين بأنهم زنادقة) وهذا كان يمثل أسلوب التفكير الرسمي للكنيسة (أصلان، 2006: 10).

في السنّة الكلامية للمسيحية لا وجود للأديان غير المسيحية بشكل عام ولا مكانة لها ولا وجود للدين الخالص إلا في المسيحية، وتمت المحافظة على هذا التصور حتى بعد فلسفة الإشراق والصحوة (شومن، 1997: 215).

طرحَت الشمولية بشكل أساسي كجواب للتفكير اليميني المسيحي على الضغط الذي كان يفرضه التكثُر. ومثل كارل رينر النموذج البارز لهذه النظرية والمبتكر لمصطلح (المسيحيين بلا اسم وعنوان). كما تم الدفاع عن التكثُر الديني في النصف الأول من القرن العشرين من قبل ارنست ترويلج⁽¹³⁾ في مقاله المعنون (مكانة المسيحية بين الأديان العالمية⁽¹⁴⁾) (نفس المصدر، 1).

خلافًا لما يفترضه هيك، فإن الاحتكار الديني ليس ظاهرة عامة وشاملة. وكمثال على ذلك، فإن الإسلام يقبل بالمسيحية واليهودية كدينين متعلقين بأسرة واحدة هي الأديان الإبراهيمية. لذلك وكما ادعى هيك فإن ليس هناك رابط تضامني بين تكثُر الأديان وتعدد المتعلقات. وبعبارة أخرى فإن متعلق العبادة هو واقعية واحدة بأسماء متعددة، أي أن جميع الأديان تتحدث عن حقيقة واحدة بلغات مختلفة. لذلك، خلافًا لهيك الذي كان يعتقد أن الأحياء الديني في المستقبل سيتم من خلال حدوث تغييرات في الأديان عن طريق التناسق والتعامل بين الأديان، وبالتالي إزالة الحدود الفاصلة بينها فإن السيد نصر يعتقد أن التحول الديني يتم من خلال إعادة تقييم السنن والقيم التقليدية الهادفة إلى بقاء الأفراد والمجتمعات. فالأديان ستتعرف في المستقبل على جوهرها الواحد وستتعرف ببعضها البعض تبعاً لذلك، لأن الله لن يسمح



بفناء الأديان حتى لا يترك الناس يهيمنون في الظلمات (راجع: اصلان 2006: 231، نصر؛ 66).

سعى الإسلام لتنظيم علاقاته وارتباطاته بشكل بحيث لا يسقط في شباك الاخواء والفراغ والفناء، وبالتالي عدم تضعيف الإيمان واليقين القلبي لإتباعه. حيث إن الاطمئنان للمستقبل والثقة بالوعد الإلهي تؤدي إلى تقوية هدوء وسكينة الإنسان دائماً. ومن جهة أخرى فإن الإسلام يريد إبعاد هذا الإيمان عن الجهل والخرافات ويجعله قابلاً للاستدلال بالعلم والبرهان والدليل، لأن الدين لا يعني تجربة شخصية بحتة وإحساس قابل للعرض للآخرين بل أنه نوع من كشف الحقيقة والسعي من أجل نيل ذلك. كما أن الثقة والاطمئنان والسكينة يمكن تحقيقها من خلال البحث عن الحقيقة أو ادعاء ذلك. إلا أن هذه الحقيقة بقيت صامدة في النصوص المقدسة التي تمت صيانتها من الانحراف والتحريف. وإنما نفهمه من الدين هو الفهم الواعي للدين الذي اتفق بشأنه الزعماء الدينيون نوع ما. لذلك فإن الإسلام أكد على الاجتهاد والتفقه المتواصل والمستمر حتى يتمكن الناس من التعرف على ضالتهم المنشودة والمحددة من خلال الارتباط بأمر لا متناهي.

إن القرآن الكريم لا يرى السبب الرئيس للتحديات والتزاعات في وجود الإلهام في الحقيقة بل انه يعتقد أن الناس كانوا في البدء أمة واحدة، إلا أنهم وقعوا في شبك التزاعات والصراعات بشكل تدريجي بسبب ظهور التفاوت الطبقي والاختلافات، وقد بعث الله سبحانه وتعالى الأنبياء ليهدوا الناس نحو الحقيقة ويتركوا التزاعات فيما بينهم. إلا أن البعض لم يستسلموا للحق وساروا في طريق آخر. ونفهم من هذا البيان القرآني أن طريق إعادة الوحدة لبني الإنسان تكمن في الإيمان بالوحي وعودتهم نحو سبيل الله القويم.



كذلك فإن الإسلام من خلال تأييده لباقي الأديان التوحيدية يضع نفسه في تيار ديني متصل فضلاً عن أنه يرى أن جميع هذه الأديان تمتد على خط ينتهي إلى هدف معين واحد.

رغم أن هذه الأديان ليست في درجة واحدة وكل منها يرتبط بالزمان والمكان التاريخي الخاص بها، إلا أن جوهرها مشترك يتضمن الدعوة إلى أمر قدسي وسمائي والهي.

في ذات الوقت الذي يعرض الإسلام فيه تعاليمه الخاصة بجميع الشؤون الحياتية للإنسان إلا أنه يمنع من أدلجته أي تبديل الدين إلى أداة بيد السياسيين لتحقيق أهدافهم الخاصة. فالحرية وحق الانتخاب مبدأ مهم يعتمد عليه قيمة تدين الناس الذي يأخذ طابع كونه فضيلة وقيمة أخلاقية عندما يكون مستنداً إلى الانتخاب.

والنقطة الأخرى التي يعتبرها الإسلام أمراً مهماً للتعايش السلمي تتمثل بنوع اهتمامنا بالإنسان. وفي بعض المدارس الفكرية ومنها مكتب (لايكور) في القرن الثالث حيث طرح الإنسان كموجود للتحدي والتراع كما هو عليه الذئب حيث يتميز بحبه للحروب والعنف (4: 1976).

تمت إعادة قراءة هذه النظرية في القرن السابع عشر من قبل توماس هايز كنظرية دولة. بينما يؤكد الإسلام على الفطرة الإنسانية السليمة والنقية؛ وهذا يعني أن السبب الرئيس لحدوث التحديات الاجتماعية لا يكمن في وجود الإنسان أو ذات الدين، بل في الهياكل الاجتماعية الخاطئة، حيث سنشير لاحقاً إلى نماذج من المبادئ الإسلامية بهذا الشأن.



نتيجة البحث:

وفّرت العولمة الفرص المناسبة لتحقيق الحوار والتخاطب بين الأطراف المتنافسة. كما أن العولمة أوجدت إمكانية حضور (المحلية) و(العالمية) في العالم الحديث دون إدغامهما معاً. إن إزالة الحدود الجغرافية والوطنية من خلال بث الأمواج الإعلامية قرّبت الناس أكثر مما أدى إلى إزالة الكثير من الحدود والفواصل العقائدية والنفسية والتقسيم الإيديولوجي. لهذا جاءت أهمية التعايش السلمي بين الأديان في العالم المعاصر أثر نمو وزيادة الوعي والعولمة وتوسعة الاتصالات وبالتالي إخراج الدين والثقافة من احتكار الحكومات والمؤسسات بل وأصبح فاعلاً أكثر على الساحة المدنية الواسعة.

لقد أدت أمواج الهجرات الإنسانية والعولمة ونمو وتوسعة المحيط المجازي وتنوع الثقافات إلى توثيق الارتباط بين الأديان والثقافات وتدعيمه. كما أن التناسق والتوحد الثقافي والتركيز على المحور الثقافي الواحد قد تزلزل واهتز أكثر، وازدادت الرغبة بين الناس للتعارف الأكثر فيما بينهم وتحمل بعضهم الآخر وحل مشاكلهم عن طريق الحوار.

شهد القرن الحادي والعشرون تغييراً مهماً في نوع النظرة إلى الدين؛ كما أن العلمانية لم تعد كقاعدة عامة وكذلك لا ينظر إلى الدين باعتباره العامل الوحيد المسبب للعنف. فضلاً عن أنه يمكن مشاهدة نوعاً من العودة إلى الدين في مختلف المجالات الاجتماعية. وأصبحت الأديان أكثر استعداداً لتبادل النداءات الإيجابية فيما بينها على المستوى العالمي لتحقيق التقارب الأكثر فاعلية رغم أن الحكومات والمجموعات لا تزال تستغل الدين لمآربها الخاصة.

وخلافاً لبرغر الذي يعتقد أن الأديان تصاب بالضعف في المجتمع المتكثر بسبب التنافس وفي المقابل تتقوى العلمانية، ولكن يبدو أن الأديان في عصر الاتصالات أصبحت تمتلك أرضيات مساعدة أكثر لتحقيق الحوار والتقارب والتعايش السلمي فيما بينها، لذلك فإن المواجهات الدينية المشابهة لتلك التي كانت تحدث في القرون الماضية قلت كثيراً في المجتمع المتكثر المعاصر.

يعتبر الدين الذي يعرض من خلال وسائل الإعلام العامة نوعاً جديداً من الخطاب الذي أحدث تغييراً في طريقة تحقيق الارتباط الديني وموضوع ومجالات استخدام الخطاب الديني .. حيث إن هذا الدين الذي أعيدت صياغته عبر هذه الوسائل أدى إلى إعادة قراءة الدين. ومع حدوث التغيير في مكانة الدين في أوساط الرأي العام ظهرت هوية دينية جديدة متأثرة بالعوامل الأبعد من الثقافية المحلية وجعلت المؤسسات الدينية التقليدية تواجه تحديات جادة. وهكذا فإن الدين استفاد من وسائل الإعلام العامة ليعرض نفسه في الأوساط الثقافية العامة من جهة ومن جهة أخرى جعل وسائل الإعلام تهم بالدين على السطح أكثر وترك أثرها على فهم الدين.

لذلك فإن القبول بالتكثر الثقافي الموجود في العالم المعاصر وضرورة المحافظة عليه يعتبر أمر لا مفر منه. ولا بد أن نقبل بوجود التفاوت الثقافي في العالم وصيانتته ولا يتحقق ذلك إلا بعد إعادة بناء هيكلية النظام العالمي من خلال استقرار القيم العالمية الشاملة مثل الحرية والمساواة والعدالة لجميع الشعوب دون الاهتمام باللون واللغة والدين والثقافة الخاصة.

يمكن للدول الإسلامية أن تستفيد من الفرص والإمكانيات المتاحة من خلال الإبداع التقني المعلوماتي والاتصالي الحديث، وتوفر الفرصة المناسبة لتحقيق التبادل



الثقافي الشائني الإقليمي، وكذلك مع خارج الإقليم وأن يستفيدوا بشكل مناسب وفاعل من إمكاناتهم وقدراتهم الثقافية لتحقيق التناسق والتضامن بين الدول الإسلامية.

الهوامش:

- 1-Globaleization
- 2-Mediareligion.
- 3-Douglas Kellner.
- 4-Guy Debord.
- 5-Media culture: cultural studies, Identity and Politics Between the modern and the Postmodern.
- 6-Media Spectacle.
- 7-Religion in.
- 8-Religion on.
- 9-Homo religious.
- 10-Naturliche Lebensform.
- 11-Individuellen Zuwendung Zur Religion.
- 12-Pluralism.
- 13-Ernest Troeltsch.
- 14-The Place of Christianity Among the word Religions.

المصادر والمراجع

المصادر:

- القرآن الكريم.
- آروين، بهاره (2008) ميول الدين في المجتمع الايراني، في: القضايا الاجتماعية للدين في ايران، سيد رضا صالحى اميرى، طهران: مركز الابحاث والتحقيقات الاستراتيجية، ص 139 - 163.
- اسمارت، نينيان (2004)، التجربة الدينية للبشرية، محمد محمد رضائي، ابو الفضل محمودي، طهران: منظمة سمت.
- اصلان، عدنان (2006)، التكرس الديني، طريق السماء، تكثر الاديان من منظار جان هيك وسيد حسين نصر، انشاء الله رحمتي، طهران: نقش جهان.
- بارنر وبكر (2005)، تاريخ الفكر الاجتماعي من المجتمع البدائي حتى المجتمع الجديد، جواد يوسفان وعلي اصغر مجيدي، طهران: امير كبير.
- بوياء، عباس (2007) شكيبائي، الديمقراطية وحقوق الانسان، طهران: عرفان.
- جعفري، محمد تقى (2007)، فلسفة الدين، طهران، مركز الابحاث الثقافية والفكر الاسلامي.
- جليلي، هادي (2004)، تأملات اجتماعية حول العلمانية، طهران، طرح نو.
- جهانبغلو، رامين (2001) التفاوت وذاتساهل، اقوال في الفكر السياسي المعاصر، رامين جهانبغلو، طهران.
- ديوييس، جارلز (2008) الدين وذبنا المجتمع، بحث في المعارف الاسلامية حسن محدثي وحسين باب الحوائجي، طهران: يادآوران.



- كاظمي، عباس وفرجي، مهدي (2009)، اسس الدين في ايران، طهران مؤسسة نشر المجتمع والثقافة.

- لاك، جان (1998)، رسالة في باب التساهل، شيرزاد كلشاهي كريم مؤسسة نشرني، 1998.

- مالرب، ميشل (2008)، الانسان والدين، مهران توكلي، طهران مؤسسة نشر ني.

- محمدي، مجيد (2003)، الدين والارتباطات، طهران، مؤسسة نشر كوير (الصحراء)، 2003.

- مرشدي، ابو الفضل (2008)، من العرفية الى التعددية، نظرة على آراء بيتر برغر حول العملية العرفية في: القضايا الاجتماعية في ايران سيد رضا صالح اميري، طهران، مركز الابحاث والتحقيقات الاستراتيجية (ص 105 - 135).

- هابرماس، يورغن (2004) في المجال العام، ربرت هولاب ترجمة حسين بشيرية، مؤسسة نشر ني (2004).

- هميلتون، ملكم (1998) - علم الاجتماع الديني - محسن ثلاثي طهران: تبيان.

- هيك، جان (2004) ابحاث التكشر الديني، عبد الرحيم كواهي. طهران: تبيان.

المصادر الأجنبية:

- Berger, Peter (1967) The Sacred Canopy, New York, Doubleday
- Berger, Peter L. (1967) ,, Sacred Canopy; Elements of a Sociological Theory of Religion, Anchor Books, Doubleday
- Bloch, Marc (1968): La Société féodale, Paris. In: Albin Michel (March 29, 1994)
- Edgar F. Borgatta & Rhonda Montgomery(2000),Encyclopedia of Sociology, New York, Second Edition.
- Habermas, J. (2005). Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. In L. R. Waas (Hrsg.), Politik, Moral und Religion – Gegensätze und Ergänzungen. (S.187–204). Berlin: Duncker & Humblot.
- Kannt, Immanuel (1999), Was ist Aufklärung. Ausgewählte kleine Schriften, Hamburg: Hrg. Von Horst D. Brandt

- Le Goff, Jacques (Hrsg.) (1989): Der Mensch des Mittelalters. Frankfurt a. M./New York. A. M.: Suhrkamp.
- Levin, J. S. (1996) Religion in Aging and Health: The Original Foundatins and Methodological Frontiers. ASAGE Pub. Inc.
- Levin, J. S., Chatters, L. M. (1998) Research on religion and mental health: An overview of empirical findings and theoretical issues. In Koenig (Ed), Handbook of religion and mental health (PP. 33-51). New York: Academic Oress.
- Luhmann, Niklas (2000): Die Religion der Gesellschaft. Frankfurt a. M.: suhrkamp
- Mensching, G (1996), Toleranz und Wahrheit in der Religion, U. toruschka (Herg.), Weimar/halle S. 43- 44
- Nasr, Seyyed Hossein, (1989), Knowledge and Sacred, State University of New York Press, Albany
- Nourbakhsh, Younes (2008), Dissertation: Soziologie des religiösen Staates im Islam und im Christentum, Hamburg
- Pargament, K. I. (1999). The Psychology of religion and sprituary?: Yes and No. The International Journal for the Psychology of Religion, Volume 9, Issue 1 January 1999 , pages 3 – 16, Routledge
- Philipp, Thomas (2009), Gesellschaft und Religion, Eine kritische Auseinandersetzung mit Habermas' Zeitdiagnose der postsäkularen Gesellschaft, In: Berliner Journal für Soziologie, 19: 55-78
- Schillebeeck, Edward: Religion und Gewalt. Tübingen, ohne Jahr, S. 11.
- Schlette, H. R. (1977), Toleranz, in: Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, Darmstadt: Heinrich Lutz (Hrg.)
- Schumann, Olaf (1997), Das Studium fremder Religionen innerhalb des Theologiestudiums, In: Zwischen Religionalität und Globalisierung, Theodor Ahrens, Hamburg: Verlag an der Lottbek, pp. 347-369
- Schwaabe, Christian (2008) Die Religiosität der Gesellschaft. Systemische und lebensweltliche Kontexte des spätmodernen „Zwangs zur Häresie“, in: Hildebrandt, Mathias / Bocker, Manfred (Hrsg.), Der Begriff der Religion. Interdisziplinäre Perspektiven, Wiesbaden, S. 197-225
- Smith, Wilfred Cantwell (1991) The meaning and end of religion /; foreword by John Hick. Minneapolis : Fortress Press,
- Wieße, Wolfram (2009), Theologie im Plural, Hamburg: Wax Mann



- Wilson, B. R. (1976) „Contemporary Transformations of Religion. Oxford: Clarendon Press.
- Wilson. B. R. (1982) „ Religionin Sociological Perspective, Oxford: Oxford University Press.

المواقع الانترنتية:

- باينگانی، بهمن (1389/3/16)
http://sociologyofiran.com/index.php?option=com_content&task=view&id=957&Itemid=45
- عبدی، سلیمان، جامعه باز
(1389b/3/16)
http://sociologyofiran.com/index.php?option=com_content&task=view&id=910&Itemid=65
تاجیان، افشین (1389/4/10)، مواضع صاحبان اندیشه در قبال همزیستی با یکدیگر:
<http://www.tahoordanesh.com/docs/71fe21011953.php>
- عبدی، سلیمان، سکولاریسم و نواندیشی دینی، (1389a/3/13)
http://sociologyofiran.com/index.php?option=com_content&task=view&id=542&Itemid=65
- Habermas, J. (2007a). Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. In: -
<http://www.nzz.ch/2007/02/10/li/articleEVB7X.html>
- پوپر، کارل (1948) ، ترجمه عزت الله فولادوند، در:
http://sociologyofiran.com/index.php?option=com_content&task=view&id=852&Itemid=65
- قراملکی، محمد حسن قدردان (1389/3/20) اسلام و بردباری مذهبی:
<http://www.porsojoo.com/fa/node/3275>



