



مراجعات

ذو الحجة 1436 هـ - سبتمبر 2015م

ملحق تصدره وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بالتعاون مع «الرؤية»

الصفحة الأولى...

هلال الحجري

من المصادر الأجنبية التي تناولت عُمان كتاب رحلات ماركو بولو The Travels of Marco Polo. للرحالة الإيطالي الشهير ماركو بولو، لم يكتب ماركو بولو قصص رحلاته ومغامراته بنفسه، وإنما أملاها، حين كان في السجن، على صديق له، حيث تم نسخ أماليه إلى عدة مخطوطات، بالفرنسية، والإيطالية، واللاتينية، ولا يوجد تشابه بين هذه المخطوطات. تم نشر أول كتاب لرحلاته بالإيطالية سنة 1509، ثم ظهرت ترجمة له بالإنجليزية، قام بها ويليام مارسدن، سنة 1818.

في سنة 1271، زار ماركو، بصحبة أبيه وعمه، الصين، على عهد القائد المغولي قبلاي خان، الذي وظفه في التجارة العامة، وبعثه كممثل إداري له إلى محافظات بعيدة في مملكته. بعد حوالي 17 عاماً قضاها ماركو في خدمة قبلاي خان، أراد الرجوع إلى موطنه، ولكن قبلاي خان لم يوافق على طلبه إلا في سنة 1292، حين بعثه مع وفد إلى بلاد فارس. في رحلة العودة هذه، توقف ماركو بولو في بعض الموانئ العمانية، وهي ظفار، وقلهات، وهرمز، وقدم وصفاً جغرافياً لها، مركزاً على أهميتها التجارية.

وصف ماركو بولو ظفار، بأنها مدينة «كبيرة، وجميلة، وشهيرة»، تبعد مسافة 500 ميل من جنوب غرب ميناء شحر. ووصف ميناء ظفار بأنه «جيد»، تتراده سفن كثيرة، ويشحن التجار منه الخيول العربية إلى الهند. كما ذكر بأن ظفار تنتج اللبان، حيث له شجرة «تشبه نبات التوتوب»، يتم حزها بالسكين في مواضع عديدة، والسائل الذي يتدفق منها، يتحول بفعل الحرارة، إلى لبان.

من ظفار، أبحر ماركو بولو إلى قلهاة، التي يُسميها «كلاتو»، ويصفها بأنها «مدينة كبيرة»، كما وصف ميناءها بأنه «ممتاز»، تصدر منه الخيول العربية، وتسوق إليه السفن السلع والبهارات من الهند، حيث تنقل إلى داخلية عمان. وجد ماركو بولو أهل قلهاة مسلمين، تابعين لملك هرمز، الذي كان يتخذ من هذا المكان المنيع بطبيعته وعمارتها، مفرحاً له وقت الحروب. ويذكر أيضاً أن أهل قلهاة لا يزرعون القمح، ويعتمدون في معيشتهم على أكل التمر، وكذلك السمك طازجاً أو مجففاً، وهما متوفران بكثرة لديهم، إلا أن الميسورين منهم يستوردون القمح من أماكن أخرى. ويتحدث ماركو بولو عن أهمية القلعة، التي تقع على «مدخل خليج قلهاة»، حيث لا تتمكن أية سفينة من الدخول أو الخروج إلا بإشارة تطلق من هذه القلعة، ولذلك اكتسب بها ملك هرمز قوة عظيمة، حيث كان يلوذ بها حين يطالبه حاكم كيرمان بجزية باهظة، فيرفض طلبه، وينتقل إلى قلهاة ليمنع السفن التجارية من العبور، وبذلك «يجبر الحاكم على تسوية النزاع معه».



• في النقد الفلسفي المعاصر.. مصادره الغربية وتجلياته العربية
• محمد نور الدين أفابية



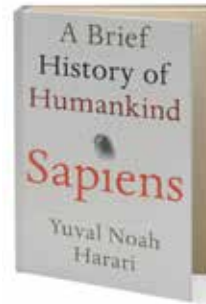
• خطاب العدالة في كتب الأدب السلطانية
• إبراهيم عبد القادر بوتشيش



• إسلام السوق
• باتريك هايني



• لماذا يجب قراءة الفلاسفة العرب؟
• علي بن مخلوف



• العاقلون: تاريخ مختصر للنوع البشري
• يوفال هراري



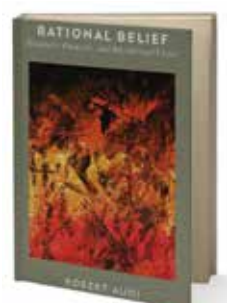
• الفكر الشمولي. الإنسان وعالمه
• إدغار موران



• اللاهوت السياسي .. هل من روحانية سياسية؟
• الأب جون جيراثيل الدومنيكاني



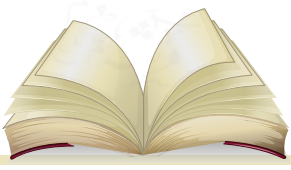
• الاعتقاد العاقل: البنية والأسس والفضيلة العقلية
• دانيلي ميتوتسي



• الإنسان القروسطي الملامح والعلاقات: عن أنماط ثقافات المتوسط
• كما صورها الإثنوغرافيون العرب
• إبراهيم الحجري



• العلاقات العربية - الهندية
• سيد سليمان الندوي



إسلام السوق

محمد المحفلي*

أثار كتاب إسلام السوق مؤلفه السويسري باتريك هايني، الجدل منذ صدوره بداية بطبعته الفرنسية، وظل حاملاً لهذا الجدل؛ بل وأضاف إليه جدلاً جديداً بعد صدور ترجمته العربية، بداية هذا العام ٢٠١٥ م، التي امتازت بعدد من المقدمات المتعلقة بصلب محتواه، ومنها ما وضعه المؤلف للطبعة العربية، مدافعاً فيها عن أطروحاته الموجودة داخل هذا الكتاب، ومحاولاً استغلال التحولات التي شهدتها المنطقة العربية، لتدعم الافتراضات والأحكام التي أوردها.

لكن يمكن القول إن القصور في مثل هذه التحليلات خاصة حين يتعلق الأمر بصياغة رؤية شاملة لتوجه عام يسود المنطقة، هو هذه النظرة التي ترى في حركة الإسلام السياسي بوصفها الخلفية المسؤولة عن التحول إلى مرحلة أحدث، بمعنى أن رؤية المؤلف لجذور هذا التحول قد انطلقت من بحث وتحليل (بعض) جوانب الخطاب لجماعة الإخوان المسلمين، وحتى حين يتناول خطاب رواد ما يسميه إسلام السوق فإنه في أغلبية لا يخرج عن عباءة الإخوان المسلمين وإن كانوا بالمظهر الجديد كما يرى. وهو ما يطرح العديد من التساؤلات عن سبب تغييب الكتاب للعديد من الحركات الإسلامية المؤثرة في العالم الإسلامي وعلى نطاق واسع، مع أن لها تأثيرات مباشرة وبضوة، وهذا يجعلنا الآن بعد سنوات ما يسمى بالربيع العربي نعيد طرح السؤال على المؤلف عن سبب تغييب هذه الجماعات الإسلامية التي تسهم بشكل مباشر في تشكيل العلاقات السياسية والاقتصادية والفكرية للعالم الإسلامي اليوم، واقتصر بحثه المخل منهجياً على جماعة واحدة.

الإنتاج الفني والإعلامي وإسلام السوق

يرى مؤلف الكتاب أن التحول في الإنتاج الفني الإسلامي لا يستهدف المتدينين فقط، على عكس الإنتاج السابق الذي كان يستهدف فئة معينة من المتدينين، حيث بدأ الانكسار في مفهوم الأناشيد الدينية مع بروز حركة المقاومة، وذلك من خلال تقديم المضامين على طريقة التعبير، وهذا خلخل الكثير من الثوابت التي كانت تفرضها الحركات الدينية على الغناء. وبدأ ظهور جيل جديد من الفنانين بتوجه إسلامي مختلف وثقافة متنوعة، استطاعوا أن يصلوا بالأغنية الإسلامية إلى مساحة أكبر على مستوى الاستهلاك، لا تقف عند المتدينين فقط، ومن هؤلاء مثلاً: الفنان البريطاني من أصول أذرية: سامي يوسف.

وفي جانب الإنتاج الإعلامي الذي يرى أنه هو الآخر قد مر بحالة من التحولات فقد أشار إلى تأثير الديني حتى في المحطات الفضائية العلمانية التي وضعت ضمن برامجها برامج دينية، تأكيداً للهوية وإن ابتعدت عن التزمّت والسياسة، إذ يتم التضحية بالعامل الأيديولوجي وتقديم العرض الديني في سبيل الربح. وقد أشار في بحثه إلى محطات فضائية إسلامية معينة: هي أقرأ والمنار والمجد، بوصف هذه المحطات الثلاث

النزعة الضردانية المتعولة، ونزع للقداسة عن الالتزام التنظيمي، بما يتضمنه ذلك من التخلي عن الشعارات الكبرى التي كانت تدعو إلى أن الإسلام هو الحل، وإعادة النظر في فكرة شمولية الإسلام لكل مناحي الحياة والتدين الورع الذي لا يولي الدولة والثقافة المرتبطة بالطبقة الاجتماعية اهتمامه، وهو حافز للانفتاح على العالم، وهو ليس جماعة أو حزباً أو تياراً ولا يمثل مدرسة معينة، بل حالة قادرة على التوغل والتأثير في كل حقائق الإسلام المعاصر، وفي مختلف القارات والدول. وبيّن: أنّ مصطلح إسلام السوق مصطلح تحليلي يستند إلى فكرة الربط بين أنماط معينة من التدين الإسلامي والأسس الفلسفية للسوق مثل النزعة الضردانية والانفتاح وأولوية الشأن الخاص على العام المرتبط بالدولة كما يؤكد على أنه لا يتكلم عن الدين ولكن عن أنماط معينة من التدين. ويوضح أن إسلام السوق ليس بديلاً عن الإسلام السياسي لكنه يمثل شكلاً جديداً من التدين تبدو كحالة احتجاج داخلية هادئة على بعض النماذج في الصحوة الإسلامية المعاصرة.

بين إسلام السوق، والإسلام السياسي.

إسلام السوق إذاً بالنسبة إلى المؤلف ليس مصطلحاً ناتجاً عن مسح بحثي توصل إليه، بل هو أيضاً مشروع ورؤية يراها جيدة لتقديم حلول ناجعة لأغلب المشكلات التي يُعانيها العالم الإسلامي. وهو يرى أن التحولات الحاصلة كانت نتيجة أن الحركة الإسلامية المعتمدة على السردية الإسلامية ومركزية المكون الديني الكبرى كبدل للحضارة فقدت نفسها الطويل مقابل حركة البرجزة التي دخلت حركة الأسلمة، وهذا لا يعني التناقض ولكن لوجود ثلاثة أسباب هي: نزع القداسة عن التنظيمات الإسلامية، ونزع المبادئ من المطلق إلى النسبي، وظهور أنماط جديدة من التدين. كما يرى الكاتب أن حركة الإخوان بدأت تتآكل مصداقيتها في نظر ناشطيها. ويسرد أهم الأسباب التي يرى أنها السبب في بروز ما يسميه إسلام السوق وهي: التدين الفردي، بنضالية أقل ولكن أكثر معاصرة، وتراجع الديني السياسي وصعود الديني الاقتصادي، وتأكيد روح المؤسسة داخل المجتمع الديني. كل هذا عمل على إعادة تسييس الديني على أسس نيو ليبرالية، إذ إن الهدف ليس تطبيق الشريعة بقدر ما هو إعادة بناء المجتمع الحديث المتماشي مع العالم.

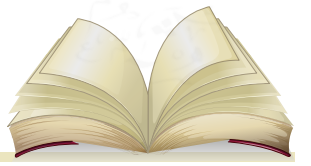
تأتي أهمية صدور الكتاب، وإخراجه للقارئ العربي، من كونه يشكل محاولة فهم لحالة التحولات الدينية، بطابعها السياسي والاجتماعي والاقتصادي، ومن منظور خارجي، اتسم بالبانورامية أحياناً، وبالمسح الرأسي المتغلغل في العمق أحياناً أخرى. وفي وقت لازالت المنطقة تعيش حالة هذه التحولات التي لا يمكن التنبؤ بمآلاتها؛ نتيجة لضبابية تحديد المعطيات القائمة، وعدم فهم طبيعة المشكلة بشكل واضح. كما أنّ الكثير من الأطروحات التي وضعها المؤلف، وزعمه أن الربيع العربي جاء ليثبت صحة تلك النتائج التي توصل إليها يجعل القارئ يتساءل عن مدى صحة هذا الطرح الذي أكدّه في مقدمته للطبعة العربية، ومن ثم نحن مطالبون بفحص تلك الإثباتات التي يقدمها، في الوقت نفسه الذي نبحث عن صحة ما جاء في الكتاب بصورته الكلية.

وعلى الرغم من أن المؤلف قد اعتمد على نقاط مركزية محددة لتوصيل فكرته الكلية، فإنه قد قسم الكتاب على أربعة فصول ومن ثم يناقش تلك النقاط المركزية كل فصل ولكن من زوايا مختلفة، هذه النقاط المركزية هي: مسألة التحول الذي طرأ على الحركة الإسلامية من طابعها المركزي المؤسسي باتجاه العمل الفردي، وما صاحبها من تحولات منها ما يتعلق بالجانب الفني أو الاجتماعي، وحركة السوق، مثل الحجاب والأزياء، وصولاً إلى ما يسميه الإسلام بالمشاريع الذي يتوسع من أجل تحجيم دور الدولة في المجتمع. كل هذه النقاط المركزية، يناقشها في أربعة فصول إضافة إلى مقدمتين، الأولى: خاصة بالترجمة العربية، والأخرى مقدمة الكتاب، وكذلك الخاتمة والملحق. حيث اتخذت كلها عناوين دالة على محتواها: مقدمة المؤلف للطبعة العربية بعنوان: إسلام السوق بعد الربيع العربي، والفصل الأول: تجاوز الإسلاموية، والفصل الثاني: تدين تحركه قوى السوق، والفصل الثالث: إسلام السوق إصلاح للذوات الدينية، والفصل الرابع: فاعلون لتحجيم الدولة، والخاتمة: محور الفضيلة، وكذلك الملحق بعنوان: أسلمة المنجمنت.

ما إسلام السوق؟

قبل عرض ومناقشة محتوى هذا الكتاب ينبغي معرفة مضمونه بصورة مكثفة، خاصة ما يتعلق بأبعاد العنوان، إذ يقول مؤلفه عن مفهوم إسلام السوق بأنه: مزيج من





وكذلك بروز ما يسميه حرب الكولا، ومحاولة إصباغ دلالات دينية من خلال إنشاء شركات كولا جديدة ذات مسميات إسلامية: مكة كولا، زمزم كولا، عرب كولا. كما نجد أن المؤلف في أكثر من موضع يبدو مدافعاً عن ظهور علامات تجارية للأزياء تحت مسميات وشعارات ذات بعد ديني إسلامي واضح، رافضاً أن يطلق على ذلك تجارة بالدين، بالقول إن هذا إعادة بناء نموذج الضخر الضرداني للمسلم الجديد. بحكم أن هذا الأمر يبدو طبيعياً وجزءاً من سياسة إسلام السوق، الذي يكون فيه الديني موازياً للاقتصادي أو متلبساً به. ويمكن للقارئ هنا أن يتساءل ألا يمكن القول: إن المنتج الذي لا يرتدي شعار الدين يمكن أن يؤدي الغرض ذاته، ولماذا إلصاق الرداء الديني الذي سيؤثر على الدين ذاته في حال فشله؟ فإثبات المكانة الفردية للمسلم ليس بإصباغ الشعار الديني عليه بل من خلال التجلي للفرد المسلم، إن فكرة استغلال الدين تؤثر سلباً على الدين ذاته، ذلك أن الدين يفترض به الثبات في حين أن الاقتصاد متحرك يتعرض للصعود والهبوط، وكما تكون الأزياء عرضة لتحويلات الموضة صعوداً وهبوطاً أخرى، فإن الدين في تلك الحالة سيكون مقاساً عليها.

إسلام السوق والنموذج الأمريكي

ويؤكد المؤلف على أن إعادة الأسلمة بصورتها الجديدة تلتقي مع النموذج الأمريكي الجديد الذي يربط بين الديمقراطية المؤسساتية، والضغط ضد تعددية أنماط الحياة. ويعقد مقارنة بين إسلام السوق والنموذج الأمريكي ويرى أنهما يتقاسمان الطموح نفسه من خلال المشتريات التالية: سلطة بعيدة وأقل تدخلية، وتأمين حرية المؤسسة والنجاح الفردي، والدفاع عن القيم العائلية، وإدانة الفقر والفقراء بوصفه مثلثاً ملعوناً.

ويحكم أخيراً في خاتمته بأن إسلام السوق شريك لأمريكا في الشرق الأوسط بصراعه مع الحداثة والتنوير. ويمكن هنا القول بأن هذا الحكم الختامي يعزز الربط بين آراء باتريك هايني ورؤية الكثير من صانعي السياسة الأمريكيين الذين حاولوا تجسيد هذه النظرية من خلال التعاون مع الإسلام بصورته الجديدة الإسلام السياسي قديماً و(إسلام السوق) حديثاً، لكن ما بعد 2011 أصبح الكثير من هذه النظريات غير قابلة لتحقيق مع كل تلك التحويلات التي أصابت الإسلام السياسي بشكل عام وبيد حركة النزوح باتجاه القيم القديمة.

.....

الكتاب: إسلام السوق.

المؤلف: باتريك هايني.

الترجمة: عومرية سلطاني.

الناشر: مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، 2015م.

عدد الصفحات: 252 صفحة.

• شاعر وأكاديمي يمني



هذا التوليف أن دعم أمريكا للإخوان المسلمين بعد 2011 كان قائماً على أساس من هذه الرؤية التي ترى أن هذا الإسلام هو القادر على التوافق مع القيم العلمانية.

تحول مفهوم الحشمة

ويوضح المؤلف ظهور استهلاكية الحشمة في تحول وظيفة الحجاب، الذي بدأ على علاقة وثيقة بالإسلام السياسي، ثم جاءت مرحلة احترافية مع دخول الحجاب مرحلة العلامات التجارية، وأصبح غير مؤد لوظيفة الحشمة -بالدرجة الرئيسية- بل بالتنافس بالعلامات التجارية العالمية وأن استهلاك الحشمة ليس ناتجاً عن الأسلمة بقدر ما هو ناتج عن الرؤية الأمريكية للبرجوازية الإسلامية. إن هذا الأمر على ما فيه من تحول عميق في الوظيفة الأساسية للحجاب فإنه مع ذلك لم يشر إلى ارتباطه بالعادات والتقاليد، في الكثير من بلدان العالم الإسلامي بما يتجاوز - أحياناً - وظيفته الدينية، بل وهناك تحول الحجاب من كونه حشمة ودلالة دينية إلى كونه مظهراً اجتماعياً لا أكثر. ويمكن القول أيضاً: إذا كان هناك من تحول بالمقابل توظيفاً للدين واستغلالاً للعامل الديني من أجل زيادة الاستهلاك.

العلامات التجارية وحروب الكولا

وفي إطار إثبات أطروحاته يقدم المؤلف عدداً من الشواهد التي تأخذ البعد الديني كإطار عام ثم تتضمن البعد التجاري الاستهلاكي من ذلك مثلاً ظهور ما يسمى بالهجرة العكسية من أوروبا إلى بلاد المسلمين بحكم أنها ديار الإسلام ولكن الهدف الأساسي تجاري استثماري بالدرجة الأولى.

النموذج الذي أقام عليها بعض التعميمات الخاصة بمضمون الكتاب، وهذا ما يجعل من كثير من النتائج التي أوردها المؤلف غير دقيقة فهناك سيولة في المحطات وهي محطات ذات مرجعيات مختلفة وهناك شبه توسع كبير للمحطات السلفية، التي تبين التدين بمنظوره السلفي المناقض تماماً لكل الرؤى التي يريد تأكيدها.

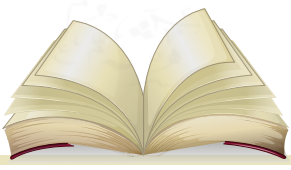
الدعاة والإسلاميون الجدد رواد إسلام السوق

يقوم الكتاب على استعراض الكثير من الدعاة الجدد، بيد أن أغلبهم -كما يقول- قد خرجوا من تحت عباءة الإسلام السياسي ويذكر منهم عمرو خالد وجمنستيار، بيد أنه يغفل الكثير من الدعاة بخلفيات ليست لها صلة بالإسلام السياسي. ويقول إن الدعاة الجدد قاموا بكسر الكثير من قواعد الدعوة بصورتها الكلاسيكية من خلال: أنهم صغار السن، بدون لحية، واستعملوا اللغة العامية مكان الفصحى، ثم ارتدوا الزي العادي، بدلاً من الزي التقليدي الذي يرتبط بالدعاة عادة. كما أنهم لم يعتمدوا على المسجد فحسب بل استعملوا وسائل حديثة، ووسائل الإعلام المختلفة.

وبمقابل ما يراه نجاحاً للدعاة الجدد يقول: إن السلفية لم تستطع أن تظهر بالمظهر اللائق للمنافسة. لكن التساؤل هنا هو عن التأثير في عمق المجتمع ويمكن أن يثار السؤال على الشكل التالي: كيف استطاع الإسلام السلفي أن يتمدد خارج إطار هذه المؤسسات وخارج إسلام السوق، وكيف استطاع دعاة السلفية أن يجدوا لهم من الأتباع في مختلف الأماكن، بما يتفوق أحياناً على النماذج التي سردها؟ إن إجابته المفترضة على هذا السؤال كانت ستقود حتماً إلى البحث في تجليات أخرى تتجاوز المستوى الذي اشتغل عليه ورصد نتائجه.

ويضع المؤلف الأساس الذي انطلق منه هؤلاء الدعاة والإسلاميون الجدد إذ يبين تأثير الكثير منهم بالمنجمنت الأمريكي فبدأوا بالدعوة نحو التنظيم الإداري والالتزام الإيجابي للفرد في المجتمع، حيث درسوا بداية هذا العلم في أمريكا ثم اتجهوا نحو أسلمته والاستفادة منه في الدعوة. ويقدم الكتاب الكثير من رموز الحركة الإسلامية الجديدة ومن ضمنهم يضع خيرت الشاطر بوصفه واحداً من هذه النماذج التي تأثرت بالمنجمنت. وهنا ينبغي التوقف، ومراجعة سير هذه الشخصية، وخاصة منذ 2011، وما بعدها، إذ نرى خيرت الشاطر ومعه الكثير من الرموز التي قدمها على أنها تخلت عن أطر الإسلام السياسي ودخلت في إسلام السوق، يتبين أنها عادت لمبادئها القديمة التي قال إنها كانت قد تركتها لصالح التوجه الجديد.

وهو لم يقدم تلك على أنها نماذج ممثلة فقط، بل يستشهد بخطاباتها مدافعاً عن قيم الجماعات الإسلامية بتوجهها الجديد، إذ يقدم خطاب عصام العريان ومفهومه للحرية عبر وضع سقف محدد لها، ويوصف هذا المفهوم كما يرى المؤلف مفهوم إسلام السوق للحرية (على لسان العريان)، ويبدو من خلال



خطاب العدالة في ك

ماجد بن حمد العلوي *

توطئة: يرمي كتاب خطاب العدالة في كتب الآداب السلطانية إلى فحص مادة تراثية أسهمت في تشكيل العقل العربي وما زالت، ولا سيما العقل السياسي، وعلى الرغم من تنوع المرجعيات المنشئة لكتب الآداب السلطانية إلا أنها إلى السياسة أقرب من الحقول الإنسانية الأخرى، غير أن الباحث سبر أغوار مدونته المتمثلة في أربعة من كتب الآداب السلطانية بنهج لساني حديث اتبع فيه خطوات تحليل الخطاب، وقد تضمن عنوان هذه الدراسة عدة كلمات مفتاحية تُشير إلى الحقل الإنساني الذي ارتضاه الباحث لنفسه، وإلى المنهج الذي سيفكك فيه ذلك المخزون الثقافي المتراكم، فالباحث وجد نفسه أمام شبكة معقدة من العلاقات الاجتماعية والسياسية والثقافية أنتجت ملفوظات عديدة كخطاب يسعى إلى صياغة وثيقة تحكم العلاقة بين الحاكم بالمحكوم، ولكن هذه الوثيقة أرادت فرض هيمنة تارة، وقداصة تارة أخرى عبر التاريخ، وعليه فقد تكفلت المرجعية الواقعية لفرض ما تصبو إليه من هيمنة، وتكفل الفهم الديني الظاهري للنص إضفاء القداسة، وهنا تظهر الخطورة لأن الخلل في الموازنة يهضم حق أحد الطرفين المتعاقدين دون إلقاء المسؤولية على الغالب، وهذا دون شك ينحت في بنية مفهوم العدالة.

الكتاب عناصر خطاب العدالة، وهي المخاطب والمخاطب وموضوع الخطاب؛ فصاحب الخطاب أو الطرف المطالب بالعدالة، هو الكاتب السلطاني، الذي يتوخى إرشاد السلطة إلى الطريق القويم، وتقديم دليل عملي لها في مسألة العدالة وطرائق تطبيقها. والطرف المطالب بتطبيق العدالة هو السلطان أو السلطة الحاكمة، انطلاقاً من اعتبارين: أولهما القناعة التي يرى الكاتب أنها تتوافق مع الذهنية الإسلامية، بأن صلاح السلطان يؤدي حتماً إلى صلاح الرعية. وثانيهما، يظهر في اقتناع مؤلفي الآداب السلطانية بشمولية مسؤولية الحاكم. أما موضوع الخطاب فهو العدالة وهو جوهر البحث. عند تفاعل هذه العناصر يرى الباحث أن مفهوم العدالة ظل موجهاً حسب ظروف المخاطب وهو السلطان مراعيًا لحثياته الحكيمة التي تختلف عن حيثيات أي شخص من المحكومين، فالنص السلطاني كان بإملاء من السلاطين وإليهم يعود، وبذلك اتسمت الآداب الحاكمة بالمنظور الأخلاقي لا المبدأ القانوني، وبين الأمرين بون شاسع فالعدالة وفق هذا المنظور غير ملزمة للحاكم، إن توخى الحاكم العدل فهو بذلك مأجور، وإن جانبه فهو بذلك معذور، ويؤكد الباحث في أكثر من موضع أن العدالة أصبحت ضرباً من القيم الأخلاقية الكمالية، وليست نظرية قانونية علوية نافذة على الحاكم أولاً قبل المحكومين. ومن أهم المحاور التي تناولها الباحث في كتابه الموجهات الناظمة لخطاب العدالة في الآداب السلطانية، وكانت مقاربتة مقارنة أستمولوجية ينقد من خلالها تلك الموجهات المعرفية المهيمنة على كتب الآداب السلطانية، ومن هذه الموجهات: أولاً: أن السلطان مصدر مؤد للعدالة؛ يذكر الباحث أن خطاب الآداب السلطانية موجه إلى السلطان أو السلطة السياسية، لا الرعية، بل ويؤكد على أن هذه النصوص كانت بإيحاء من السلطان نفسه، مهما اختلفت أساليب الإيحاء. وبما أن الباحث

شكل بنائه وحدوده؟ وما هي الموجهات الناظمة له؟ ثم ما هو مدى إمكان الكشف عن نظامه بوصفه قولاً سياسياً؟

• ما هي المرجعيات المؤلدة لخطاب العدالة لدى مؤلفي الآداب السلطانية في لحظة التشكل؟

• هل ثمة موقع لحقوق الإنسان في خطاب العدالة لدى الكتاب السلطانيين الذين حاولوا التوفيق والتوليف بين تفرد الحاكم «العادل» بالسلطة، والإقرار في الوقت ذاته ببعض حقوق الرعية؟

يطرح الباحث هذه الأسئلة مستحضراً مفهوم العدالة وتحركاته في متون الآداب السلطانية ومدى حضور هذا المفهوم ناصعاً وخالياً من أي اجتراف، ولكنه في الوقت ذاته يفترض أن هذا الأمر يستحيل الإمساك به وهو يتناول فترة زمنية من التراث الإسلامي ابتعدت عن التجربة الراشدة للحكم الإسلامي.

٢- بيانات الكتاب:

- خطاب العدالة في كتب الآداب السلطانية / إبراهيم عبد القادر بوتشيش (المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات) الطبعة الأولى، بيروت، كانون الثاني / يناير ٢٠١٤م.

- العنوان بالإنكليزية: Discourse of Justice in the Sultanic Books [of Governance] [Al Adaab Al Sultaniyya]

٣- الكاتب: إبراهيم القادري بوتشيش، أستاذ التاريخ والحضارة في جامعة مولاي إسماعيل بمكناس- المغرب. رئيس المجموعة المغاربية للدراسات التاريخية، ورئيس وحدة البحث في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي. عضو في جمعيات تاريخية عدة، ومشرف علمي على منشورات الزمن. شارك في مؤتمرات دولية عدة، وحصل على جوائز علمية. صدر له العديد من الكتب والأبحاث. كما أشرف على عدد من الأطروحات الجامعية.

٤- جوهر الكتاب وأهم استعراضاته: تناول الباحث في بداية

إن المقصود بخطاب العدالة هو ذلك الخطاب الذي يحمل في مضامينه مفردات إنسانية تضمن المساواة في نيل الحقوق وأداء الواجبات، مثل مراعاة حقوق الإنسان، والحرية، وعلو القانون، وميل العدالة إلى الصبغة القانونية الملزمة لا الأخلاقية المتفاوتة.

أما كتب الآداب السلطانية فهي كتب جاءت على غرار الكثير من كتب الآداب في التراث الإسلامي مثل أدب القاضي، وأدب النديم، وأدب المجالس وغيرها، فكتب الآداب السلطانية ظهرت في فترة الانقلاب من الخلافة إلى الملك، وترمي إلى تأسيس وثيقة مفادها النصيحة في تسيير شؤون السلطة وما يتبعها من أساليب التعامل، وهي خليط من اقتباسات دينية وسياسية وتاريخية واجتماعية، كما أن متنها حظي بالعديد من القصص الفارسية وحكاياتهم، والحكم الصينية، والمأثورات الهندية كما أشار الباحث في كتابه.

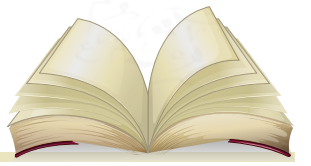
لقد اختار الباحث أربعة متون من كتب الآداب السلطانية راعى فيها التنوع المذهبي والجغرافي معللاً ذلك برغبته في تنويع الرؤية وشموليتها، أما بشأن اقتصاره على الأربعة دون غيرها فذلك يرجع إلى التشابه الكبير بينها، فمادتها تعود إلى اقتباسات من موارد محددة، ومتونها مليئة بالتناص، والنقل الحريفي في بعض الأحيان، حتى تبدو مستنسخة، الأمر الذي يبرره الباحث لنفسه الاكتفاء بهذه الأربعة دون غيرها وهي:

«نصيحة الملوك» لأبي الحسن الماوردي، «التبر المسبوك» في نصيحة الملوك، لأبي حامد الغزالي، «الإشارة في تدبير الإمارة» للقاضي أبي بكر المرادي الحضرمي، و«الشهب اللامعة في السياسة النافعة» لابن رضوان المالقي.

ويسعى الكاتب إلى مقارنة إشكالية خطاب العدالة، من خلال محاولة الإجابة عن ثلاثة أسئلة مركزية، هي:

• ما مفهوم القول بالعدالة في متون الآداب السلطانية؟ وما هو





كتب الآداب السلطانية

الاستبداد والترويح له على حساب تلك القيمة الإسلامية الناصعة وهي العدالة.

هـ- الإضافات المنهجية: على الرغم من صغر كتاب «خطاب العدالة في كتب الآداب السلطانية، إلا أنه دقيق الإشارة حسن العبارة، فقد توغل الباحث في متون كتب الآداب السلطانية، وقرأ تلك الكتب قراءة فاحصة يتتبع السطور ويلتقط المسكوت عنه ما بين السطور، ومن أهم إضافاته المنهجية فرز ذلك التراث الفكري المتراكم، وتتبع حضور مفهوم العدالة فيه، معتمداً على لغة واصفة تميل إلى الطرح الفكري الفاحص للأسس المعرفية الموجهة لكتب الآداب السلطانية دون أي إطناب من شأنه ضياع الفكرة والتخلي عن تجليات العدالة، كذلك نجد الباحث اعتمد على محتوى يقدم تصورا عن الظاهرة المراد بحثها، ويسهم في صوغ أفكار جديدة تتناسب مع منجزات العصر التي توصلت لها الإنسانية في زمننا المتباهي بحرصه على مسائل حقوق الإنسان. ومن أهم هذه الإضافات أيضا الإسهام في إثراء الفكر السياسي العربي بمثل هذه الأطروحات التي تفتقر المكتبة العربية لمثلها، وخصوصا تناولها التراثي بشكل عصري ينجم عنه تشكيل لوعي سياسي راق، وينسف إرثا تعاني منه الأمة في عصرنا هذا بسبب اختلاط المقدس منه بالدنيوي.

٦- إطلالة على المراجع: تنوعت مراجع الباحث بين القديم والحديث، وبين الإنتاج الفكري العربي والمراجع الأجنبية، وإن كانت الأخيرة لم تتعد أربعة مراجع. أما مدونته التي ركز عليها فهي أربعة من متون كتب الآداب السلطانية توخى فيها التعدد المنهجي وإن كانت كلها من التراث السني، وراعى فيها كذلك البعد الجغرافي.

٧- خانمة: هذا الكتاب محاولة للإجابة عن ثلاثة أسئلة: مفهوم العدالة في الآداب السلطانية، والمرجعيات المولدة لخطاب العدالة لدى مؤلفي الآداب السلطانية، وموقع حقوق الإنسان في الآداب السلطانية. استطاع الباحث من خلال عدته المتنوعة الغوص في تلك التجربة الفكرية المؤسسة للعقل السياسي العربي، مُثبتاً أن هذه التجربة تحتاج إلى المزيد من التصفية مما علق بها من موروثات أجنبية، وفهم سطحي للنصوص الدينية، راغبا في تطوير النظرية السلطانية بما يتوافق مع تحقيق مفهوم العدالة، والانتصار لحقوق الإنسان.

عنوان الكتاب: خطاب العدالة في كتب الآداب السلطانية
Discourse of Justice in the Sultanic Books of
[Governance] Al Adaab Al Sultaniyya

المؤلف: إبراهيم عبد القادر بوتشيش

الناشر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، بيروت، كانون الثاني/يناير ٢٠١٤ م.

• باحث وكاتب عماني



أو محاولة ضبطها، بل يرى الباحث أن الكتاب السلطانيين يعتمدون على هذه الوقائع التاريخية لإثبات نتيجة تخدم أروقة الحكم، وهي أن العدالة حاضرة حتى في زمن الملك العضوض. بعد ذكر هذه المرجعيات أخذ الباحث جملة من القضايا تحت عنوانين رئيسيين وهما:

- الحاكم بين ازدواجية السلطة المطلقة والعدالة.
- حقوق الإنسان في خطاب الآداب السلطانية.

يمكن تلخيص هاتين النقطتين على النحو الآتي: يرى الباحث أن كتب الآداب السلطانية حرصت على رسم صورة نمطية للحاكم العربي-المسلم، وأعطته بموجها سلطة مطلقة بإزاء الرعية، حيث أكدت على تميز الحاكم وسُمُوّه عن البشر. وعليه فإن طاعة الحاكم أصبحت أمراً مسلماً به، يصل إلى درجة الوجوب، إذ جعلت هذه الآداب قيمة الطاعة أعلى درجة من قيمة العدالة، فباتت مرتبة وجوب طاعة ولي الأمر قيمة متألقة وفضيلة تعكس روح المواطن الصالح. ولا غرابة في ذلك «فمن عصى السلطان، فقد أطاع الشيطان» كما يقول ابن رضوان!

لم تغفل الآداب مسألة الخلاف بين الفقهاء حول وجوب الطاعة مطلقاً أو وفق شروط، فانقسم الرأي إلى فريقين: أحدهما يرى الطاعة المشروطة بعدالة السلطان، والآخر يقول بالطاعة المطلقة. ويذكر الباحث أن الماوردي اشترط طاعة الملوك بتطبيقهم العدالة، وضمان حقوق الرعية واحترام تعاليم الإسلام. في حين توسع ابن رضوان والطرطوشي والغزالي في قضية الطاعة المطلقة، لذا نجد ابن رضوان مثلاً لا يرى حرجاً في قبول استبداد السلطان «فإذا عدل السلطان كان له الأجر، وعلى الرعية الشكر»، وإذا جار كان عليه الإصر وعلى الرعية الصبر! كل هذه المحطات التي تُثير التعجب لا يرى فيها الباحث إلا تعثرات حضارية تكرر واقعا مؤلماً للأمة منشأه

يتبنى هذه النتيجة فإن مفهوم العدالة دون شك غير متزن، وخصوصاً أن السلطان هو الطرف المسؤول عن تحقيق التوازن والإنصاف، وهو الطرف الأقوى.

ثانياً: أن العدالة مسؤولية أخلاقية غير ملزمة للسلطان: يبدو أن هذا الموجه من أهم الموجهات المفضة للنظر، فيه انتهاك واضح لمفهوم العدالة السامية، إذ باتت العدالة بهذا المنظور شكلاً لا جوهرًا، وخلقاً كمالياً لا واجباً قانونياً، وعليه فإن الكتاب السلطانيين نزعوا مهمة العدالة من واجبات السلطان تجاه الرعية، ورأوا أن السلطان مسؤول أمام الله، وليس من شأن الرعية محاسبته في الدنيا.

وعلاوة على ما سبق فإن الباحث ينقل رأي قطبين من أقطاب الكتاب السلطانيين وهما الغزالي، وابن رضوان، حيث يرى الأول أن العدالة من «كمال العقل»، أما الثاني فشبَّهها بـ «فرش البيت»! وحسبك في التشبيهين موقع العدالة في منظومة الآداب السلطانية.

ثالثاً: أن العدالة أساس من أسس بناء الدولة وأداة للاستقرار والتوافق الاجتماعي والنماء: استخلص الباحث هذا الموجه من نص أورده صاحب الشهب اللامعة، ويرى أنه ينطوي على ثلاثة مفاهيم نذكرها باختصار.

- العدالة مفهوم يتردد بين المقدس والدنيوي.

- العدالة وسيلة لتحقيق التوافق الاجتماعي.

- تطبيق العدالة يجعل السلطان أكثر مقبولاً وعلوًا.

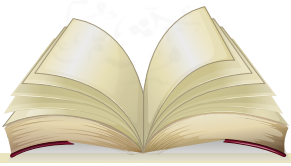
ثم ينتقل الباحث إلى محطة أخرى، ويتناولها تناولاً أبستمولوجياً وهي المرجعيات المؤسسة لخطاب العدالة السلطانية، وهي:

١- استنبات العدالة في تربة الاستبداد الشرقي أو «نمط الإنتاج الآسيوي»: تناول الباحث ظاهرة الاستبداد الشرقي، ويبدو أنه تحاكم معها بعدة تاريخية مفادها أن المجتمعات الآسيوية كانت تحتاج إلى عمالة ضخمة لتسيير أعمالها الزراعية، وهذه العمالة تتطلب سلطة مركزية لا تسمح بوجود أي معارضة لها لكي تحفظ الأمن، وهنا يبرز مفهوم المفاضلة بين الأمن وإن أُجترح العدل، أو التنازل عن معطيات العدل مقابل الأمن!!

٢- مرجعية المأثور الديني: حرص الكاتب السلطاني على استحضار النص القرآني ومتون الأحاديث النبوية وبعض أقوال الصحابة في متن خطابه عن العدالة، بالإضافة إلى نصه على أن السلطان مكلّف بحراسة الدين في المجتمع.

٣- المرجعية الكونية: يشير الباحث أن الكتب السلطانية تأثرت تأثراً واضحاً بثقافة الآخر، ولذلك لا غرابة من انتشار متون كثيرة من الحكم الصينية، والمأثورات الهندية، وقصص العجم وحكاياتهم.

٤- المرجعية التاريخية: اعتمدت كتب الآداب السلطانية في تأسيسها لمفهوم العدالة على مجموعة من المرويات التاريخية والوقائع، التي كان الكاتب السلطاني يتعامل معها كنص يخدم مفهوم العدالة السلطانية، وليس تحقيقها أو التأكد من صحتها



في النقد الفلسفي المعاصر.. م

عبد الله العليان *

لاشك أن أهمية النقد، تكمن في التقويم والبناء، على أسس صحيحة، وهو تيار ظهر في كل الأمم والحضارات الإنسانية على التاريخ، وليس وقفا على الحضارة الغربية وحدها، ولذلك لا تخلو حضارة من النقد بشكل أو بآخر، فالفكر الفلسفي ارتبط بالإنسان منذ القدم والعقل بطبيعته يسأل ويتساءل، قبل أن يحكم، ويتشكك قبل أن يقتنع، ويحاور نفسه وعقله فيما طرح عليه، فالنقد مفتاح - كما يقال - مفتاح تقدم الفكر والمجتمع، وهذا ما تتطلبه حركة التاريخ، ولم يسلم من النقد حتى النقد، أو ما يسمى (بنقد النقد)، حتى الحداثة، وهي أعز ما أنتجه الغرب - كما يقول د / حسن حنفي - أصبحت موضوعا للنقد، وبالنقد العنيف في كثير من الأحيان.

وظيفة النقد وجدارته

وهذا ما عزز أهمية ودور النقد في اكتناه ورصد الأفكار الفلسفية والفكرية المنشورة، خاصة المعاصرة. ففي كتابه الصادر حديثا والذي يحمل عنوان (في النقد الفلسفي المعاصر.. مصادر الغريبة وتجلياته العربية)، يرى د. محمد نور الدين أفاية، أن الفكر النقدي يستمد جدارته، ويكتسب وظيفته، ويستحق تسميته، كلما انتزع لذاته فضاء مناسباً في الإنتاج الفكري والنظري والثقافي. وذلك ما لا يمكن الوصول إليه من دون تفكير مُنتبه إلى العمل الفلسفي والفكري، باعتباره تفكيراً مجادلاً، مساجلاً، برهانياً، باحثاً عن المعنى. فالنقد، أو التعليق النقدي، كما يقول جان فرانسوا ليوتار، يجب ألا يتحول إلى فعل اضطهاد لموضوع التعليق. لذلك كان النقد، دائما قضية نقدية، إلى درجة أن البعض يرى أن تسمية النقد تسمية زائدة، لأنه مقترن بكل خطاب يفكر بالفعل.

إذا كان النقد قد مثل أساساً مُكوِّناً لفكر الأنوار إلى جانب العقل؛ حيث تم توظيفه، في سياق الصراع بين القديم والجديد، والتميز بين الصواب والخطأ إلى درجة تحول فيها إلى محكمة، كما سماها كانط، أو إلى نقد مراقب، فإن الفكر الحديث والمعاصر حول النقد إلى نمط من الفكر، إلى سلوك، بل إلى علاقة اجتماعية يكتسب فيها صفة التخصص المنتج لمعرفة يقظة.

وهنا شهد تاريخ النقد، باعتباره ترجمة لفعل التفكير في الوجود، أشكالاً متنوعة انطلقت من مرجعيات توزعت بين النقد المعياري، والأكاديمي، أو الأيديولوجي، انطلاقاً من اعتبار النقد شرط إمكان تأسيسي لكل فكر عند كانط، مروراً بالنقد الجسور للاقتصاد السياسي بهدف التغيير الاجتماعي عند ماركس، إلى الأشكال المختلفة للإخفاق الثوري التي اقتضت الاحتفاظ بما سماه تيودور أدورنو «الجدل السلبي» إلى آخر انفتاحات دريدا التفكيكية.

عرف القرن الثامن عشر بـ «قرن النقد»، وارتبطت هذه الخاصة، كما هو معروف، بحركة عامة، فلسفية، ودينية، وسياسية، سعت لخلخلة البنية الفكرية والعقائدية والاجتماعية اعتماداً على قاعدة فكرية تتبرم من الفكر اللاهوتي، والخرافات التي كبلت تفكير الإنسان الأوروبي وسلوكه. ودعت إلى إطلاق حرية الفكر والمعتقد، والقيام بنقد شامل للأشياء والمؤسسات، والأفكار والسياسات، وإخضاع كل المواضيع لميزان العقل. غير أن الأنوار لم تكف بإشهار الإيمان بالعقل، أو بقدرته على تجاوز الحدود التي كرسها قرون من الفلسفة السكولاستيكية واللاهوت، كما أنها لم تمنح العقل مهمة القيام بفعل النقد بكيفية عضوائية، لأنها نظرت إلى هذه العملية بوصفها حركة تاريخية شاملة تتعلق بالطرق الملائمة لتحرير الإنسان ولانخراطه الكلي في مشروع حياة جديدة انطلاقاً من أنماط تنظيم مغايرة تضع الإنسان في قلب انشغالاتها، وتراعي فيها مبادئ كبرى تتمثل، فضلاً عن العقلانية، بالحرية، والفرادية، والمساواة، والعدالة.

شهد الفكر النقدي، عبر تاريخه، تفاوتاً في نوعية حضوره في مختلف الحقول النظرية. وعلى الرغم من الاجتياح الكبير للتيارات التي توجع ملكات الإدراك، وتستفز الانفعالات ومختلف تعبيرات التخيل، وتستهدف، في الآن ذاته، محاصرة قدرات الوعي، والتشويش على مقتضيات النظر النقدي؛ وعلى الرغم من المستجدات التقنية والاقتصادية والإعلامية التي يعمل زمن العالم على ابتداعها في كل لحظة وحين؛ فإن القدرات المعرفية لفهم الذات الإنسانية، والواقع الاجتماعي، وآليات السلطة، بكل أشكالها، لم تكن بالغنى والقوة التي هي بهما اليوم. وذلك ما يشهد عليه التراكم اللامحدود للمعارف وتقنيات المعالجة والبحث في مجالات التاريخ، والأنثروبولوجيا، والفن، والعلوم الاجتماعية، باستثناء علم الاقتصاد ومباحث السياسة التي تعتبر، في حساب العديد من المفكرين النقديين، حقلين لإنتاج عناصر السلطة، ولصوغ خطابات تميل إلى التبرير وإضفاء الشرعية على النظام أكثر مما تقترح فكراً نقدياً يزعم المؤسسة، ويسائل معطيات الواقع القائم.

انفتاحات الأسئلة

لقد أسهمت الفلسفة والعلوم الإنسانية والفن في التأسيس المتجدد للسؤال، كما يرى نور الدين أفاية، وفي بلورة تصورات نقدية للذات، والعالم، والمجتمع، والسياسة، والأخلاق. ومنحت الفكر النقدي حضوراً دائماً من حيث هو يقترح على الفكر الإنساني انفتاحات في منتهى الكثافة والغنى.

لهذا يفترض في الفكر النقدي، كيفما كانت مرجعيته النظرية، مراعاة سياقات التفكير في زمن العالم، والتمظهرات العامة التي تنتج منه، والعمل على تعرية نقائصه وأعطابه، وإبراز عناصر القوة فيه، وما يعتمل داخله من عوامل إيجابية، وما قد يولده من شروط العيش الكريم، وإسعاد الإنسان؛ ذلك أن الفكر النقدي، كما يقول ماتيو لبيمان، فكر راق بقدر ما هو مُنتبه وإبداعي. فتمط الحياة الذي نختاره، أو ننتجه، أو نتقاسمه مع الآخرين مرتبط بنوعية أفكارنا وتصورنا للحياة والإنسان. وسوء هذه الأفكار أو ضعفها ينعكسان بالضرورة، على حياتنا وقد نقدم تكلفة باهظة لتدبير تداعياتها على ذواتنا وعلى علاقاتنا وعلى الآخرين، على توازننا، وصحتنا، ومواقفنا من السياسة، والدين، والفن، والمعرفة.

للفكر النقدي مرجعيات نظرية متعددة، بل مرجعيات أيديولوجية مختلفة، وقد تحولت تسمية (الفكر النقدي)، في السياق الفكري الأمريكي، إلى عنوان لتيار في الفلسفة التحليلية الأمريكية التي تمنح أهمية حاسمة للغة، وتؤكد مقتضيات وقواعد البرهنة والحجاج. أما في التداول الفكري الأوروبي، باختلاف المساحات والحساسيات الفكرية، فقد أثرت العقلانية، بشكل كبير، في مساره، حتى وإن تعرضت هي ذاتها للنقد، ولا سيما أن الفكري النقدي فكر ناقد لذاته في الوقت نفسه الذي يوجه أسلحته لما هو خارج عنه، يستند إلى السؤال، يستشكل

الأفكار والمفاهيم، يخلخل طمأنينة العادة، ويعاند الركون إلى التكرار السطحي والفكر الملعب. وسواء كان محكمة، أو محاسبة جدلية، أو مطرقة، أو إستراتيجية تفكيك، فهو يعمل، بلا توقف، على تجذير الروح النقدية في الفكر والنظر، وعلى بناء الكفاءات الذهنية والمعارف المناسبة لممارسة الفعل النقدي على الذات، والسلطة، والمؤسسة، والتاريخ.

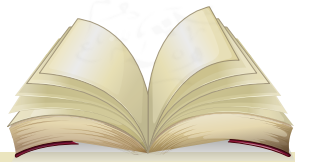
تختلف حمولات دلالية مفهوم النقد باختلاف السياق التاريخي واللحظة الفكرية والاهتمامات السوسيو - سياسية؛ فهو شك في المعرفة المكتسبة ومراجعة لأساسياتها؛ وهو محكمة تشرع للمعرفة اعتماداً على قواعد العقل؛ وهو تأزيم للأشياء والنصوص والأفكار؛ وهو نقص جذري للأسس العامة التي يبنى عليها المجتمع القائم على العلاقات اللامتكافئة.

وهكذا فإن مسألة النقد، كما طرحها وعممها الاتجاه النقدي في الفلسفة، والفلسفة الكانطية بوجه أخص، ارتبطت من الزاوية التاريخية بإشكالية التخلف؛ فالأحداث التاريخية التي عاشتها أقطار أوروبا لم تكن متشابهة في كل البلدان، بل إن التطور الاقتصادي والاجتماعي لبرجوازية بعض هذه الدول إنكلترا. كما يقول الباحث نور الدين أفاية. كفرنسا وألمانيا، يختلف جذريا من دولة إلى دولة، وإن الاختلاف ينعكس بصفة بديهية، على جموع الثقافة الوطنية، وكذا على الفكر الفلسفي بالخصوص. إذ إن المنظومات الفلسفية الكبرى التي أثمرت، من قريب أو بعيد، في مجرى حياة المجتمعات التي انبثقت منها، لم تكن متشابهة ومتطابقة في قضاياها ومفاهيمها و مناهجها. ذلك أن ديكار، ولايبنتز، وكانط، وهيوم، ولوك، وفلاسفة التنوير، وفيخته وشيلينغ وهيجل، يتميز كل واحد منهم من غيره، سواء كان هذا الفيلسوف مواطناً من البلد نفسه، أم فيلسوفاً أوروبياً من البلد المجاور. ويرجع هذا التمايز والاختلاف، بالدرجة الأولى إلى تمايز تطور مجتمعاتهم ونمط تفكيرهم واختلافه.

غير أن هذا التمايز والاختلاف بين فلاسفة هذه البلدان لم يمنع من تلمس بعض الصفات المشتركة بينهم، وتعيين بعض الملامح التي تجمعهم وتتوحد رؤيتهم حولها مثل العدالة، والفرادية، والحرية باعتبارها مفهوماً مركزياً استقطب كل الاجتهادات الفكرية والفلسفية في القرن الثامن عشر سواءً عبر عنه في العقلانية أو التجريبية أو الفلسفة النقدية الترانسندنتالية.

التغييرات الفكرية وأثرها التلغسف أدى التطور التاريخي، كما يقول نور الدين أفاية، بمستوياته وأبعاده كافة إلى إحداث تحولات جذرية في بنية بعض المجتمعات الأوروبية (انكلترا، فرنسا...) في حين أن بعضها الآخر (ألمانيا...) لم يتفاعل مع هذه التحولات لأسباب عديدة في طلبتها ضعف القوى الاجتماعية ذات المضامين التحريرية والعقلانية. وبالرغم من واقع التأخر الألماني أو بسببه تبنى الفلاسفة الألمان، على المستوى الفكري والفلسفي،





صادره الغربية وتجلياته العربية

داخل مناخ فكري ونفسي متشابك الأطراف والاعتبارات لكنه يبدو جذريا في منطقاته وغاياته وخصوصا أنه اشترط عليه الواقع التاريخي العربي-الإسلامي ضرورة الاحتكاك بالفكر الغربي بقدر ما فرض عليه مسألة أساسيات الثقافة العربية-الإسلامية. لذلك خلصت بعض الجهود النظرية العربية إلى قول إن كل تقييم للتراث العربي-الإسلامي يستدعي بشكل حاسم البدء بالكشف عن مكونات العقل الذي أنتج هذا التراث الذي لم يستطع العرب الابتعاد عنه لأنهم يفتقرون إلى المعرفة الضرورية به أولا ثم إلى وضع هذه المكونات موضع المسألة والتحليل النقدي، ثانيا حتى يتم (تصفيه الحساب) العقلاني مع هذا التراث الذي يجثم على الواقع العربي-الإسلامي في أشكاله التي تعاند كل محاولة عقلانية وكل مبادرة مبدعة.

توزع الفكر العربي في زمن النهضة بين اتجاهين: سلفي وليبرالي، وسيطرت عليه إشكالية مركزية تمثلت في ما اصطلح على تسميته بإشكالية الأصالة والمعاصرة. وصيغ بعض عناصر هذا الفكر داخل سياق تاريخي تميزه الظاهرة الاستعمارية بكل تجلياتها وتعابيرها. فالغرب مثل- ولا يزال- تحديا وجوديا وحضاريا عارما أثر في جل الكتابات العربية منذ أواسط القرن التاسع عشر بل تحول إلى إطار مرجعي للمفكرين العرب، سواء أعلنوا عن ذلك صراحة كما هو الحال بالنسبة للمفكرين الليبراليين والعلمانيين العرب أو تكتفوا على ذلك وسكتوا ولكن يسكن نصوصهم بالرغم منهم.

يُعلمنا التاريخ أن الفلسفة- خصوصا في التاريخ الفكري للغرب- كانت تشمل كل العلوم والأنشطة الفكرية في فترة من الفترات الزمنية. فكان فيلسوف النسقي لا يترك مجالا إلا ويخضعه لنمط سؤاله العام ويدخله ضمن تصوره عن العالم والإنسان والمجتمع.

فكر أفلاطون في السياسة والرياضيات والاجتماع والفن والأدب والحرب والسلام والنحو واللغة ولم يترك اهتماما إلا وعمل على ضمه داخل نظامه الفلسفي الشامل. وليس أفلاطون سوى مثال واحد يبين مدى النسقية التي كان عليها الفكر الفلسفي طوال فترات كثيرة من التاريخ الغربي.

ويمكن أن نقول بالرغم من كل أشكال التناكسك والتعايش التي عرفتها العلاقة بين الأدب والفلسفة من هذين النمطين من الكتابة كانا دائما في حالة صراع فكل نمط يعتبر ذاته قطع أشواط في سبيل تلمس الحقيقة أو اكتنه كثيرا من الحقائق.

لذلك لا يسلم النقد من النقد، لأن هذا الإجراء العقلي ملتصق بلعبة اللغة وبيانات الخطاب ومن البديهي أن يتفاوت نمط حضور وطرق ممارسة الفكر النقدي من سياق (ثقافي) إلى آخر، ومن مجتمع إلى آخر.

xxxx

ويرى البعض أن النهضة العربية المعاصرة الأولى، قامت قبل أن يكتمل النقد، وما زال الواقع العربي، إما يستمد من الموروث القديم، أو الوافد الجديد، وعلينا في العالم العربي أن نعزز وظيفة النقد، وتصحيح العلاقة بالماضي، دون الانقطاع عنه، أو التواصل معه، مع نقده نقدا عادلا، كما علينا أن نقدر الوافد الجديد من الغرب، دون أن نتحامل عليه، لكن لا نلغي ذاتنا فيه، لمجرد أنه قطع شوطا كبيرا في مناهجه ووظائفه المعرفية والفلسفية.

عنوان الكتاب: في النقد الفلسفي المعاصر.. مصادره الغربية وتجلياته العربية.

المؤلف: محمد نور الدين أفاية.

الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٤.

عدد الصفحات: ٢٨٨

• باحث وكاتب عماني



الإشكالية التي لم يعد لها فيها أي موضوع خصوصي تنفرد، فعلا، بمعالجته ويعطيها شرعيتها الثقافية.

هناك نزعتان تتواجهان بهدف التموثق في مساحة المناقشات الفلسفية الوطنية والدولية حول الهوية، والقيم، والاختلاف؛ تعطي النزعة الأولى أهمية استثنائية لتصور الهوياتي للثقافة، من خلال العمل على تأطير الشعوب، والإثنيات والجهات داخل ما تعنته بتعابير الخصوصية. وهي نزعة هيمنية تنظر إلى الآخر باعتباره كأننا عدائيا أو عدوانيا، مزعجا، بل ويشكل تهديدا دائما. وفي مواجهة هذا النموذج السائد ينتفض المستبعدون (ذوو النزعة الثانية) بطرق مختلفة «أحيانا عنيفة- لتكسير دائرة الإلغاء، ولكن بواسطة التثبيث المتشجج بمطالب هوياتية باسم اختلاف ذي تلوينات جهوية، أو وطنية، أو دينية، أو لغوية.

الوعي العربي بقضايا واقعهم.

هكذا يعبر المستبعدون والمستضعفون عن وجودهم، أو عن إنسانيتهم مطالبين بالاعتراف. إنهم يدعون هكذا إلى احترام شرط المساواة باعتماد الحقوق الإنسانية.

وسواء تعلق الأمر بالنزعة «الهوياتية» أو الهيمنية، أو بمختلف ردود الأفعال باسم الاختلاف، فإن الديناميات الثقافية الجارية، المصاحبة للعولمة، تضع الجميع في وضعيات معقدة، ذلك أن الثقافة، في سياق التواصل المعولم، تنتزع الشخص من ارتهانه لما هو خاص، أو محلي، وترمي به في ما يتخطى الوطن، كما توفر له إمكانات هائلة للانخراط في زمن العالم باستثماره لغنى التعبيرات المحلية والخصوصية.

ولعل بعض المشتغلين في الحقل المعرفي والفلسفي في الثقافة العربية يدركون الشقاء الذي يسكن هذا الوعي، ويفضون عند بعض ملامح الغربية التي يعبر عنها، ولا يكف عن إنتاج شروطها واستمرارها، بل إن المشتغلين في هذا الحقل وجدوا أنفسهم مرغمين على الانفصال عن تاريخ الفلسفة لينخرطوا في قضايا إشكالية تتداخل فيها الثقافة والسياسة بالحضارة ويتشابك فيها التاريخ والأيدولوجيا ..

في هذا السياق، بدأ وعي عربي ذو طبيعة نقدية يتحرك وهو يسعى إلى خلخلة الضم المشترك الذي تعود عليه الإنسان العربي سواء في تعامله مع ذاته أو تراثه أو واقعه أو في سلوكه إزاء مظاهر الحداثة وأشكال التنظيم العقلانية كافة. يتحرك هذا الوعي بصورة ملحوظة

ما كان يحدث في البلدان المجاورة من ثورات وتحولات، وتفاعلوا مع منجزاتها الاقتصادية والسياسية والفكرية، الأمر الذي أدى بكارل ماركس (١٨١٨-١٨٨٣) إلى القول: (عمل الألمان على التفكير في ما عملت الشعوب الأخرى على تطبيقه في السياسة).

ومن العلوم أن القرن الثامن عشر الأوروبي عرف بـ «قرن النقد». وقد ارتبط هذا النقد بحركة دينية وفلسفية شاملة ابتدأت «في انكلترا وفرنسا بتكسير الشكل الساقط للمعرفة الفلسفية، التي تمثل بشكل النسق الميتافيزيقي»، وذلك برفع شعار محاربة الميتافيزيقا واللاهوت والخرافات التي تكبل تفكير الإنسان الأوروبي وتبده عقله، كما نادت هذه الفلسفة بمنح الحرية للعقل، والقيام بنقد شامل لكل الأشياء والظواهر والمؤسسات والمفاهيم، وإخضاع هذه المواضيع جميعها لمحك العقل، والخروج بأوروبا من ظلام الجمود والظلم والأساطير إلى أنوار العقل والحرية والتقدم.

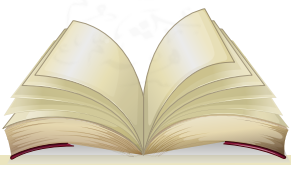
إن من بين المشاكل التي تواجه الفلسفة، أنه في الوقت الذي امتلكت في العلوم التجريبية والإنسانية موضوعاتها بقيت الفلسفة من دون موضوع؛ ذلك أن القول إن الفلسفة هي تساؤل عن الإنسان والمجتمع والطبيعة والتاريخ قول لا يصمد أمام الملاحظة، كما يشير أفاية، لأن للإنسان علومه، وللمجتمع علومه، وللطبيعة علومها، وللتاريخ مباحثه. ماذا بقي للفلسفة إذن؟ هل صفة التساؤل وحدها كافية لتعت تفكير ما بأنه فلسفي؟ أم أن الفلسفة تفترض، إضافة إلى شرط السؤال، مقاييس أخرى تنفرد بها؟ ثم هل الفلسفة في الزمن المعاصر، بقيت رهينة الذات ومسألة الوعي، أم أنها بفضل مختلف الانفتاحات المعرفية، توظف المفهوم.

إذا كانت الفلسفة تتميز بقدراتها على التساؤل عن مكونات الفكر، ومنطق التاريخ ومفاصل السلطة، وتستفيد. كما يقول أفاية. من نتائج العلوم التجريبية والإنسانية وتتفاعل مع معطياتها، وإذا كان تفكيرها يفترض إنتاج مفاهيم أو استعمالها في علاقتها المتوترة بالواقع وللحظة المباشرة، وأنها تحتاج من أجل هذا الإنتاج أو ذلك الاستعمال، إلى نوع آخر من الانسجام أو النسقية في برهنتها، فإن هذه الفلسفة لا يمكنها أن تنتج نصا فلسفيا كليا من دون السقوط في الانغلاق النسقي. لذلك فإن كل فلسفة تعاند النسق، وتقاوم قدرته على الاستيعاب والاحتواء تكون فلسفة متعددة المستويات تتخذ من النقد والسلب أفقا جوهريا للتفكير، وتنتج نصا جمعيا متعدد الموضوعات والإحالات لا يستقر على حقيقة نهائية، أو على مرجع مطلق.

فكل حديث عن الفلسفة حديث، كما يرى الباحث، متحيز، إذ تتشابك فيه أشكال السلطة، اللغوية والتربوية والسياسية كافة، فأول نسق فلسفي، في تاريخ الفلسفة، انبنى على أساس تصور «جمهورية فاضلة» لها مكوناتها الاجتماعية، وتراتبها الفكري، وتوازنها البنيوي. ولم يكن اعتباطيا ذلك التركيز الذي قام به أفلاطون، على تمفصل الفلسفة وأسلوب حكم المدينة. المهم أن الفلسفة، كنمط خصوصي من التفكير، حسب المرحلة التاريخية واللحظة المعرفية، كانت تتفاعل، دواما، مع لعب السلطة والسياسة، سواء بمساندتها أو بمعارضتها أو بالابتعاد عنها.

التحولات والانقطاعات

وفي ضوء التحولات التي طرأت على تاريخ الفكر الإنساني، والقطائع التي وقعت في مختلف الحقول المعرفية، سحبت من الفلسفة الموضوعات التقليدية التي كانت توفر لها شروط أخذ الكلمة، وغدت، بالتدريج، بلا موضوع. فالقول إن الفلسفة هي تصور عام للكون والمجتمع والإنسان، لم يعد تحديدا مقنعا طالما أن هناك اهتمامات علمية جديدة تدرس مسائل الكون والمجتمع والإنسان. وانتقلت الفلسفة من الصورة المجازية الديكارتية، التي تعتبرها شجرة جذورها الميتافيزيقا وفروعها مختلف العلوم، إلى مواجهة وضعيتها



الفكر الشمولي

سعيد بوكرامي *

بلغ المفكر الفرنسي إدغار موران ٩٤ سنة، ورغم ذلك مازال عالم الاجتماع فضولي العصر بامتياز. فبعد مسيرة حافلة بالبحث والنظريات والمؤلفات هاهو ينشر أحدث كتبه عن «التفكير الشمولي، الإنسان وعالمه» وما زال موران يلح على ضرورة إعادة استكشاف الإنسان في كليته، وليس في جزئياته. كتاب سيصبح في الأيام القادمة مرجعية جديدة للسيوسولوجيا في العالم.

الباحث هل كان هذا الاتجاه خاطئاً؟ نتيجة الفردانية كانت مخيبة للأمال لأنها أدت إلى ظهور الأنانية. فقد كانت أن التنمية الفردية في الوقت نفسه تدهورا كبيرا للتضامن. التضامن لم يعد موجوداً في الأسرة، والعمل، والحي (وفي إطار هذا الفقد للتضامن، هناك أيضاً تدهور للإحساس بالانتماء للمجتمع والوطن وبالتالي تدهور لمفهوم المواطن.

ومن الأشياء التي ناقشها أيضاً ظاهرة العنف والحروب المنتشرة في العالم إذ اعتبر أن حلها عملية طويلة وصعبة لكنها لم تبدأ. لأننا في مرحلة يزداد فيها التعصب ويأخذ أبعاداً معقدة. هذا النوع عرفته أوروبا فيما مضى، مثل المجموعة المتعصبة «الألوية الحمراء»، التي كان أفرادها مستعدين لأي شيء من أجل ما يعتقدونه من مبادئ ثورية. أما اليوم فنواجه التطرف الديني الإسلامي الذي لم يكن نتيجة الهجمات في نيويورك، بل جاء نتيجة قدوم أمريكا إلى أفغانستان والعراق وما أسفر عنه آثار إيجابية تبدو للبعض وللبيض الآخر سلبية. يحسم إدغار موران أن التفكير الجهادي مرده إلى العنف المبالغ فيه من طرف القوى العظمى القادمة إلى الشرق بترسانتها الحربية المتطورة. وتظهر اليوم على صورة ما يطلق عليه «داعش» التي منحت نفسها صورة بشعة. ويرى موران أن محاربة هذا التعصب البربري لن يتحقق إلا بتحالف الدول جميعها وبأقل بربرية ممكنة يمكن القضاء على داعش. لكن النتائج ستكون في جانب آخر استمراراً للمأساة. لأن الهجرة ستكون كبيرة، كما هو الحال اليوم التي تفرض على أوروبا أن تكون ملجأ للضيافة والإخاء. هناك مشكلة عويصة وليس لها حل فوري وأيضاً ليس لدينا فكر قادر على مواجهتها.

عن التنمية هو الاقتصاد المبني على السلع المستهلكة بسرعة والمبرمجة للزوال التي تجعل من الآلات المستعملة غير قابلة للإصلاح، لكن بدل تنمية نفعية وانتهازية يجب أن نسعى إلى إيجاد تنمية متضامنة ومتجددة.

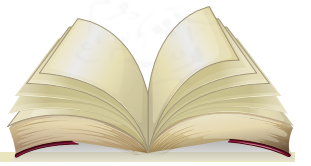
ولتجاوز عثرات وسلبيات وأضرار الفكر المعاصر يقترح إدغار موران بلورة تفكير شمولي حتى وإن كان تفكيراً مركباً، لأن مقارنة ما بين الكل والجزء تفضي إلى تفكير محضوف بالارتياح ويتجنب العقلانية المغلقة، ويبتعد عن الحقيقة المطلقة. إن النظر إلى البشرية من خلال منظور هذا التفكير المركب هو محاولة، كي نفهم أننا نعيش عصر الحديد العالمي، نوع من عصور ما قبل التاريخ للفكر البشري. نحن ما زلنا في البداية.

شهدت معرفتنا بالإنسان، والحياة، والكون، ازدهارا مطردا لكن هذه المعرفة منفصلة ومشتتة. كيف يمكن وصلها؟ كيف يمكن مواجهة المشاكل التي هي في آن واحد مركبة وأساسية وثقافية وحيوية؟ كيف يمكن التمتع داخل مغامرة الحياة وخلال رحلتنا في هذا الكون، مع الأخذ بعين الاعتبار أن الإنسان يوجد داخل الكون، وأن الكون يوجد داخل الإنسان؟ أجوبة إدغار موران، ذكية ولا معة ومضيئة ومتاحة للقارئ المتخصص وغير المتخصص. يدعونا المؤلف بطريقته الخاصة، إلى تبني تفكيراً شمولياً، أي النظر إلى الطبيعة البشرية بثالوثها الفردي والاجتماعي والبيولوجي للتدقيق في مستقبلنا دون الاستسلام للعصر الراهن المحموم بالسباق نحو العولمة. يرى إدغار موران أن الحضارة الغربية سمحت للتنمية الفردية لتحقيق الأفضل، بمعنى أنها تمكن الفرد من تحمل المسؤولية الشخصية، أو على الأقل تقرير مصيره بنفسه. يتساءل

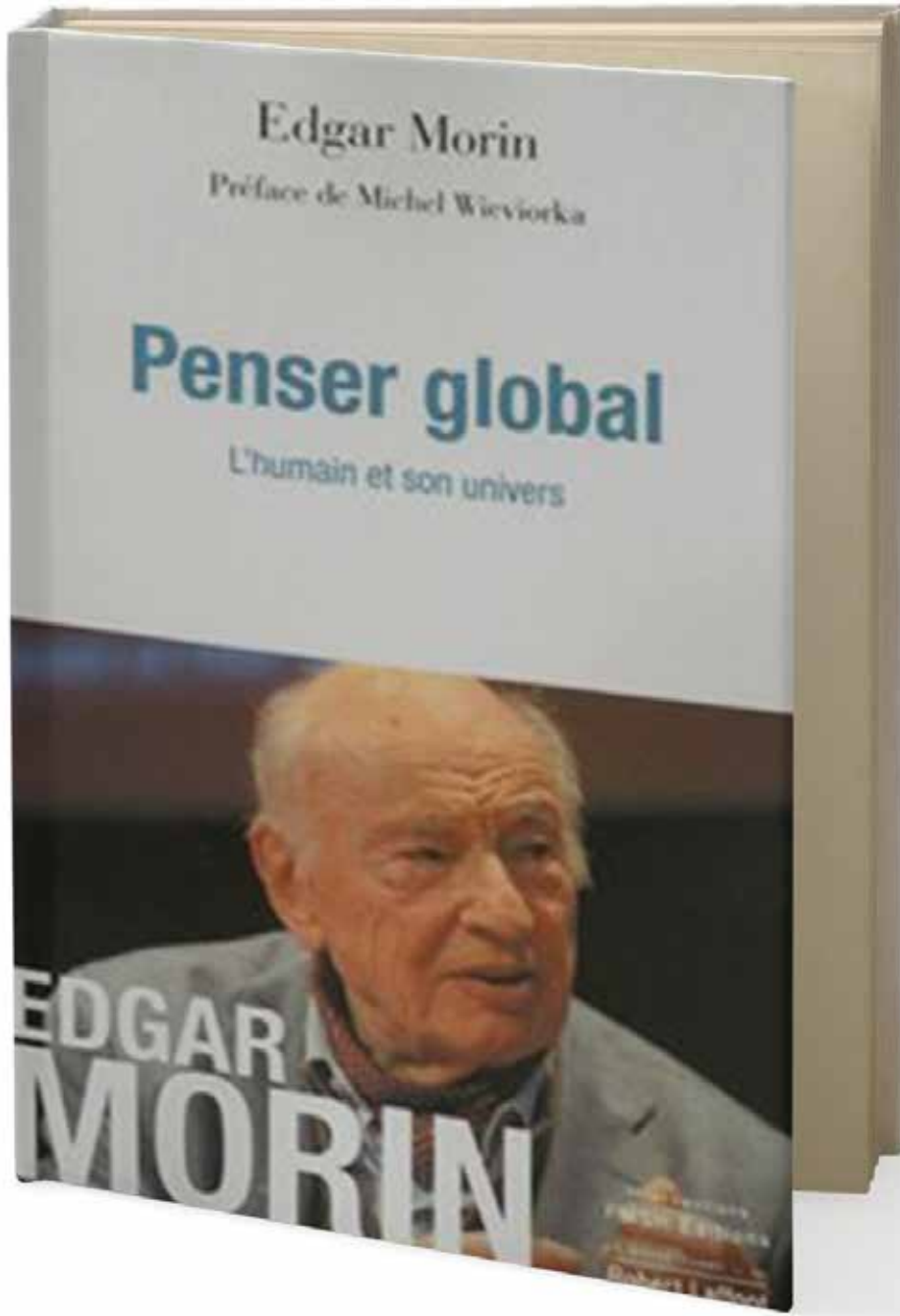
الإنسان ثالوثي التعريف فهو يشتمل على جانب فردي وآخر اجتماعي وثالث بيولوجي. هذه الأقسام لا تلتئم لتشكيل الإنسان الشمولي، فهي ليست ثلثاً منه بل كلية: الإنسان فردي ١٠٠٪، واجتماعي ١٠٠٪ وبيولوجي أيضاً ١٠٠٪ ولكن في التدريس والبحث، هذه الأسس الثلاثة تعالج بطريقة مفككة ولا حاجة للتأكيد على أن تخصصات بحثية كثيرة لا تهتم بالتعقيدات البشرية ولا حاجة ملحة لها إلى دراسة الإنسان في كليته ولا حتى التفكير فيه بشمولية. كتاب الباحث السوسولوجي إدغار موران هو محاولة رائعة للتفكير الشمولي. يتناول إدغار موران الإنسان ككل ومن جوانب أساسية مثل عالمه المادي، ثم تطوره البيولوجي، وفي سياقه التاريخي، والعولي وأخيراً في مستقبله البشري. يخلص إلى أننا نجد صعوبة كبيرة للتفكير الشمولي، والتفكير المعقد. تفكيرنا الآن ثنائي، نحن ن فكر «أو» عندما يجب أن ن فكر. لكن مادة التفكير تبقى جزئية مهما حاولنا توسيع تفكيرنا ليتمدد ويحيط بما لا يمكن استيعابه. نحن نكتفي بالمقاربات المبسطة التي تمكننا من الوصول إلى نتائج مستهدفة تبعث على الراحة والطمأنينة أكثر مما تبعث عن الإزعاج والقلق وهما في الواقع منهج البحث عن الحقائق المحتملة. على سبيل المثال، النموذج الاقتصادي المعولم يفضي لا محالة إلى استنفاد موارد الأرض. المسألة ليست النمو «أو» الانخفاض ولكن الزيادة «و» الانخفاض للوصول إلى استنتاج عن أفضل الممارسات في جميع أنحاء العالم.

ما ينبغي أن يتوقف عن النمو هي الزراعة الصناعية التي تحل التربة، بمبيداتها السامة. في المقابل يجب تنمية الزراعة العضوية مهياً للإنسان وقريبة منه. ما يجب أن يتوقف





- الإنسان وعالمه



وعندما يعجز الفكر عن استيعاب ما يحدث حوله، فإنه يصبح غاضباً وربما يكون الغضب أعمى. يقول إدغار موران إن الغضب البشري كان سبباً في تراجيديات لم تندمل جراحها إلى اليوم. كما يتساءل إدغار موران عن الخطرين الكبيرين المهددين للبشرية اليوم؟ الأول: الهيمنة الغربية والجامعة للتمويل الدولي ونظرته للعالم حيث كل شيء عبارة عن قيم وأرقام. وهذا يعني، أنه بدلاً من النظر إلى الكائن البشري كإنسان، يعيش معاناته وحياته، نراه من زاوية المصلحة الضيقة التي تستغل الإنسان في جزئياته، فهو من الناحية الاقتصادية مجرد رقم داخل الناتج المحلي الإجمالي... أما الخطر الثاني، فيتمثل في أشكال مختلفة من التعصب. هذان الخطران ما يجب مقاومته، حسب اعتقاد إدغار موران. ليس مقاومة فكرية غاضبة وإنما بفكر شمولي ينظر إلى الإنسان في كليته بوعي معرّف شامل وبعزيمة إنسانية تحاول أن تنقذ ما يمكن إنقاذه، قبل فوات الأوان.

حاول إدغار موران بذلك وحكمة أنتجته الخبرة العلمية الطويلة والتقدم الحيوي في العمر إلى تقديم وصفة منهجية مفادها أن امتلاك مفهوم مركب وشمولي عن الإنسان المعاصر لا ينطلق إلا من النظر إلى الذات، وأعماقها، لصياغة رؤية أكثر إنسانية للأفراد. حينذاك تنوجد جدلياً إمكانية للتفاهم حول ما فشلت البشرية عادة في حله منذ قرون، حول الدين والسياسة والاقتصاد والبيئة. وهنا يشير إدغار موران إلى أن أسباب الفشل كثيرة في مقدمتها تعنت الإنسان وميله إلى تبريرات الذاتية، بحيث لا يرى الشر والغلط والخطأ والعييب إلا لدى الآخرين.

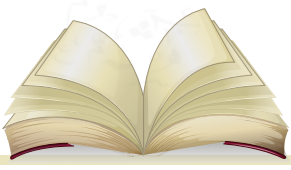
وعندما يتحدث موران عن ضرورة امتلاك الإنسان منظوراً أكثر إنسانية، فهو يقصد أن يكون لدينا فكر مركب. يعلمنا أن نرى التعدد والتنوع داخل الوحدة الفردية، بدل النظر إلى فردانيته وأنانيته. وهذا سيمكننا من النظر إلى الفرد في كليته المتناقضة. لأن أعداء التفاهم هي: اللامبالاة والاحتقار والكراهية. ولتجنب هذا الوبال الفكري يجب الاعتراف بالآخر والشعور بالمشترك الإنساني، وفي الوقت نفسه احترام الاختلاف.

المؤلف: ولد إدغار موران عام 1921. عالم اجتماع وفيلسوف فرنسي. ما بين 1977 و 2004 نشر ست مجلدات أساسية تحت عنوان «المنهج» الذي كشف فيه عن منهجيته في التفكير والتحليل. كما له عدد مهم من المؤلفات الفكرية التي حازت على عدد من الجوائز. يعد اليوم من أعظم مفكري عصرنا.

عنوان الكتاب: الفكر الشمولي - الإنسان وعالمه.
المؤلف: إدغار موران
الناشر: روبيير لافون فرنسا
التاريخ: 2015
عدد الصفحات: 180 ص

• كاتب وروائي مغربي





حمد الغيثي *

العاقلون: تاريخ م

يقوم يوفال هراري، أستاذ التاريخ في الجامعة العبرية بالقدس، بمهمة كبرى وهي كتابة تاريخ مختصر للبشر منذ نشوئهم إلى اليوم، كتابة تستشرف أيضاً المستقبل الذي ينتظرهم. لا يقدم هراري جرداً بأحداث التاريخ، بل يروم مهمة أسمى، وهي استكشاف الأسباب المنشئة للاجتماع البشري والأنماط الناتجة عنه. يحاول المؤلف إجابة أسئلة كبرى شغلت المفكرين منذ القدم مثل: ما هي العلاقة بين التاريخ والبيولوجيا؟ هل للتاريخ وجهة؟ وهل فيه عدالة؟ وهل غدا الإنسان أسعد خلال التاريخ؟

في الجنس الآري. يستمد النازيون رؤيتهم من الفكر التطوري القائل أن الإنسان العاقل ظهر عندما تطورت جماعة من البشر الغابرين، بينما انقرضت أنواع البشر المنحطة.

غير أن هراري يستدرك قائلاً أن علم الأحياء يقوِّض المزاعم حول قدسية الإنسان وفرادته. إن السلوك البشري محدد بالهرمونات والجينات والسيالات العصبية لا الإرادة الحرة، وهي ذات محددات سلوك الشمبانزي والذئب والنمل. لكن البشر يحتاجون لأساطير تحفظ استقرار المجتمع ومؤسساته، لذا يبقون العلم خارج الإطار السياسي-الاجتماعي ويعيشون مع «حقيقة مطلقة غير علمية». يُعبّر هراري عن رؤيته بدعابة كاتباً: لو شرحت إنساناً لوجدت قلباً ودماعاً وأعصاباً، لكنك لن تجد أبداً حقوق الإنسان.

هل في التاريخ عدالة؟ لا، ويستشهد هراري بظواهر عديدة، مثل التحول إلى الزراعة وظهور الطبقة. رغم أن الزراعة أنتجت وفرة غذائية، إلا أنها ركزت فائض الإنتاج بيد نخبة قليلة العدد، إضافة إلى أن جسم الإنسان وجهازه المناعي غير متأقلم على الزراعة وما ترتب عليها.

يدعي خطاب الطبقة والهرمية الاجتماعية، كما عند تجارة العبيد في أمريكا والطبقة الهندوسية وخطاب النخبة الرأسمالية المعاصرة، أنها ظاهرة طبيعية وحتمية وذات أساس بيولوجي. لو كان الأمر كذلك، لكنت دراسة الأحياء كافية لفهم المجتمعات البشرية، غير أن تلك الظاهرة، يستخلص هراري، هي نتيجة صدق ظرفية أعادت إنتاج ذاتها. لكن سبباً بيولوجياً مجهولاً قد يكون وراء بروز الأبوية في أغلب المجتمعات منذ الثورة الزراعية.

وهل غدا الإنسان أسعد خلال التاريخ؟ يطرق هراري عدة زوايا لنقاش الإجابة. منها ما يقوله

به قبل ١٠٠ ألف سنة، وهو الانتشار من شرقي أفريقيا إلى بلاد الهلال الخصيب. كان ذلك عبر هزيمة مجموعات النياندرتال الساكنة تلك المنطقة، لينتشر العاقلون من هناك إلى بقية أنحاء العالم.

هل للتاريخ وجهة؟ نعم، التاريخ يتحرك نحو الوحدة. كانت النتيجة المباشرة للثورة الزراعية، قبل ١٠ آلاف سنة، انبثاق ثلاث حكايا متخيلة موحدة وهي الدين والمال والإمبراطوريات، ويسرد هراري تحليلاً ليس مألوفاً لطبيعة هذه الحكايا وأثرها.

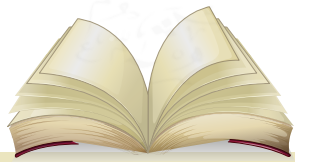
ما ميّز المعتقدات الأرواحية السائدة عند التجمعات البشرية البدائية أنها ترى الإنسان مكوناً عادياً مثل المكونات الأخرى في الطبيعة. لكن ظهور الآلهة إثر التحول إلى المجتمعات الزراعية غير من موقع الإنسان في الطبيعة. فظهور الآلهة لم يرفع مقامها فقط، بل رفع أيضاً مقام النوع البشري الذي غدا، في الديانات التوحيدية، صنعة الإله وذا روح خالدة حرة.

يرى هراري أن الفكرة السابقة تشكل أساس النظام السياسي العالمي والأيديولوجيات البشرية المعاصرة. إن «الديانة الإنسانية» تقوم على معتقدات الديانة التوحيدية وتعمل بنفس الآلية. تضع «الإنسانية الليبرالية» القدسية في أفراد البشر، وأن ذات الفرد الحرة تعطي معنى للعالم وأساساً للأخلاق والسلطة السياسية. لذلك تلتزم الإنسانية الليبرالية بحماية حرية الفرد ورفاهته، يُسمى ذلك «حقوق الإنسان». أما «الإنسانية الاجتماعية»، فإنها تهتم بالجماعة أكثر من الفرد؛ لذلك تسعى للمساواة بين الأفراد، وهي نظرة آتية من العقيدة التوحيدية أن جميع الأرواح متساوية أمام الإله. أما «الإنسانية التطورية»، مثل النازية، فهي تلتزم بحماية النوع البشري من الانحطاط وبتشجيع التطور التقدمي، متمثلاً

يستعين المؤلف في الكتاب بمادة علمية من حقول عديدة مثل الأنثروبولوجيا والآثار والجينات والنفس والاقتصاد. ويربط المؤلف هذه الاكتشافات العلمية عبر النظرية التطورية القائلة، هنا، أن أفراد النوع البشري «العاقل» (Homo sapiens) تطوروا من سلف مشترك، وأنهم وأبناء عمومتهم الآخرين كالنياندرتال والدينسوبا، هم أنواع تنتمي لجنس الإنسان، تجري عليهم جميعاً قوانين الأحياء المتمثلة في الانتخاب الطبيعي والطفرة العشوائية. وبينما تتحلّى هذه النظرة بأساس علمي صلب، فإنها تطرح أسئلة غير شائعة من قبيل: «أي نوع من الثقافات والمجتمعات والبنى السياسية قد تنبثق في عالم تتعايش به عدة أنواع بشرية مختلفة؟ كيف ستتجلى العقائد الدينية على سبيل المثال؟ هل سيعلن سفر التكوين أن النياندرتال انحدروا من آدم وحواء؟ هل سيموت يسوع من أجل خطايا الدينسوبا؟ وهل سيحجز القرآن مقاعد في الجنة لجميع صالحى البشر مهما كان نوعهم؟ وهل كان كارل ماركس ليحث العمال من كل الأنواع للاتحاد؟»

ما هي العلاقة بين التاريخ والبيولوجيا؟ إن أطروحة الكتاب الرئيسة هي أن تأثير البيولوجيا انتهى وبدأ التاريخ قبل ٧٠ ألف سنة حينما اكتسب العاقلون ميزة لم توجد لدى غيرهم من الحيوانات وهي اللغة المُخَيَّلَة (fictive language). قد يكون الأساس البيولوجي لهذه الميزة طفرة غيرت البنية الداخلية لدمغ الإنسان العاقل، تمكن بموجبه من نسج وتصديق حكايا متخيلة مشتركة، لا تتمتع بحقيقة موضوعية، لكنها كانت الأساس لتكوين جماعات كبيرة مرنة. يُسمي هراري ذلك الحدث بـ «الثورة الإدراكية». يدعم السجل الأحفوري هذه الرؤية، إذ يوثق أن العاقلين نجحوا قبل ٧٠ ألف سنة فيما فشلوا





ختصر للنوع البشري

بالنسبة للزاوية الثانية، الكتاب محمّل برؤية ناقدة لمعظم ما يعز علينا نحن العرب سواء أكانت أفكاراً ما قبل حديثة (الدين والأمة والخلافة) أم حديثة (الدولة الوطنية وحركات التحرر الوطني والتيارات الفكرية المعاصرة). بل إن تبصرنا في أطروحة هراري، فقد نصل لنتيجة مفادها أن أفكارنا الحديثة لا تبدو أصيلة كضاية لأنها لم تنتج عن ذات المؤسسات والبنى الاجتماعية التي أنتجت الحداثة الأوروبية، وهذا ما سهّل ارتداد بعض المجتمعات العربية نحو أصوليات قديمة.

بالتالي فإنّ قراءتنا لكتاب هراري تحمل مفارقة كبرى وهي أنّنا نقف على أرضيات معرفية متباينة، إن لم تكن متضادة. فبينما يرى هراري، الذي هو في إسرائيل ونتاج مؤسسات حديثة وما بعد حداثة، العرب بشراً مثله، وأنه يختلف معهم في الحكاية فقط، تشيع، في المقابل، لدى العرب نظرة مشبعة بالموامرة عن اليهود وإسرائيل. لذا ينبغي على من يرمي فهم أطروحات الكتاب العبور مما قبل الحداثة إلى الحداثة ثم إلى ما بعدها. وهذه رحلة طويلة.

في نهاية كتابه، يحاول هراري أن يشرح سبب اهتمامه بدراسة التاريخ، فيقول: «نحن لا ندرس التاريخ لنخمن المستقبل، بل لنفهم أن الحاضر ليس طبيعياً ولا حتمياً، وعليه فأمامنا إمكانات أكثر مما نتصور. خيارات التاريخ لا تصنع من أجل منفعة البشر، فالتاريخ، مثل التطور، لا يهتم بسعادة الفرد، والفرد عادة جاهل وضعيف جداً ليحرف مسار التاريخ لمصلحته. لا يوجد دليل أن الثقافات الخيرة أو المفيدة للبشر ستنتج وتنتشر لا محالة، بينما تختفي الأخرى. لا يوجد دليل أن المسيحية كانت أفضل من المانوية، أو أن الإمبراطورية العربية كانت أفضل من الساسانية».

المؤلف: يوفال هراري.

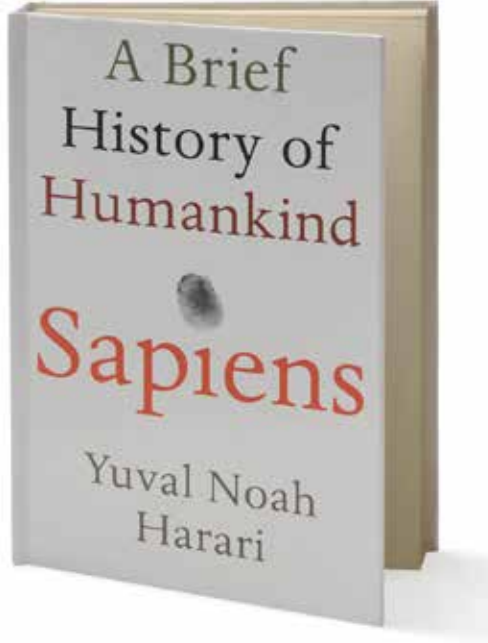
العنوان: العاقلون: تاريخ مختصر للنوع البشري

الناشر: Vintage Books, London

سنة النشر: ٢٠١٤

عدد الصفحات: ٤٥٦ صفحة

• باحث وكاتب عماني



أن يكون هناك إجماع تام على ما يتعلق بالماضي السحيق، لأن أغلب الأدلة الأثرية والأحورية تحتمل أكثر من تفسير.

أيضاً يفسر هراري نشوء «الثورة العلمية» بإدراك الأوروبيين لجهلهم بالعالم، وأنّ عقلية «المستكشف الغازي» لم تكن سمة المستعمرين فقط بل كانت أيضاً سمة العلماء الذين رافقوا الغزاة. ترتب على ذلك إيمان الأوروبيين بفكرة التقدم، أي أنّ قابل الأيام أفضل من ماضيها. في المقابل، آمنت الأمم الأخرى أنها تعلم كل شيء مهم عن العالم، من هنا لم يظهر الصينيون والمغول والفرس والهنود والعرب، خلال غزواتهم الإمبراطورية، اهتماماً منهجياً بدراسة البيئة والجغرافيا وأحوال المجتمعات. في الغالب آمنت هذه الأمم أنّ العصر الذهبي يكمن في الماضي، وأنّ العالم يسير إلى الخراب، وبالتالي فما الجدوى من أي شيء؟ يتبين للوهلة الأولى أنّ هذا التفسير ينطوي على تبسيط شديد.

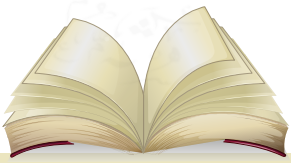
وكانّ هراري تحسب لهذه الملاحظات فقال في أكثر من موضع أنه يرى التاريخ بعيني طائر يرى أفضيات السنين. من هنا فلا يعنيه حقاً إن كانت طفرة واحدة أو أكثر هي المسؤولة عن قدرات العاقلين، ولا يهم حقاً إن حدثت في جيل أو تراكمت خلال آلاف السنين. المهم، في منظور هراري، هو حدث انتشار العاقلين إلى الهلال الخصيب قبل ٧٠ ألف سنة وبدء صناعته التاريخ.

علم النفس التطوري أن أعمق طبقة في ذهننا ماتزال تعيش في السافانا، فملايين السنين من التطور صاغت نضية الفرد ليعيش ويفكر كضرد في جماعة. لذا لم تكف المجتمعات الزراعية ثم الصناعية بمنع الضرد من التعبير عن رغباته وغرائزه الدفينة، بل إنّ «الإنسانية الليبرالية» واقتصاد السوق قد حرّرا الضرد من العائلة والمجموعة فجعلاه وحيداً.

الزاوية الأخرى التي طرقها هراري للسعادة هي الأبحاث البيولوجية التي تقول أنّ عالمنا الذهني والعاطفي محكوم بآليات كيميائية حيوية تشكلت خلال ملايين السنين من التطور، وأنّ التطور لم ينتخب السعادة أو التماسه إلا بقدر مساهمتها في تكاثر الضرد. إن قبلنا هذا المنظور فإنّ حراك التاريخ سيكون ذا أهمية قليلة لسعادتنا لأنه لا يؤثر في عملياتنا الكيميائية-الحيوية. وعليه فإن الثورة الفرنسية لم تجعل الفرنسيين أسعد، ولا كان نيل أرمسترونغ، الذي وطأ القمر، أسعد من جامع الثمار الذي عاش قبل ٣٠ ألف سنة.

كيف يمكن أن نتفاعل مع كتاب العاقلون؟ هناك زاويتان لقراءة الكتاب. الأولى هي قراءته ككتاب في التاريخ. الثاني هي قراءته من الواقع العربي. بالنسبة للزاوية الأولى، فإنّ الكتاب يتحلى بلغة بسيطة وشيقة، ويتسم بمستوى عال من الدعابة والسخرية. لكنّ معضلة الكتاب الكبرى هي أن ضخامة المدة التاريخية التي تناولها والجمهور العريض الذي يستهدفه (ترجم الكتاب لأكثر من ٢٠ لغة وتصدر مبيعات كتب التاريخ في موقع أمازون وظهر المؤلف مرتين في موقع TED الشهير) قد أتيا على حساب الاستقصاء التاريخي. يميل الكتاب إلى تبسيط شديد في أكثر من موضع. على سبيل المثال، قول هراري «بالثورة الإدراكية»، التي حدثت قبل ٧٠ ألف سنة، ليس محل إجماع بين علماء الأنثروبولوجيا. هناك نظرية أخرى تضيد أنّ ما دفع العاقلين للخروج من شرقي إفريقيا لم يكن طفرة وراثية بل تغير بيئي. وبالطبع لا يوجد دليل على حدوث طفرة واحدة مسؤولة عن القدرات الجديدة في العاقلين، ربما وجدت أكثر من طفرة. كذلك، لا يمكن للأدلة المتوفرة الجزم أنّ العاقلين كانوا مسؤولين عن فناء الأنواع البشرية الأخرى كالنياندرتال والدينسوها. يعتقد البعض أنّ التغيرات المناخية والأمراض لعبت دوراً في ذلك. في الحقيقة، لا يمكن





لماذا يجب قراءة

محسن الخوني *

الكتاب منشور باللغة الفرنسية وعنوانه: لماذا يجب قراءة الفلاسفة العرب؟ والمؤلف هو الأستاذ علي بن مخلوف ولد في مدينة فاس بالمغرب الأقصى وهو يدرّس فلسفة المنطق والفلسفة العربية بجامعة باريس منذ ما يزيد على الثلاثة عقود ودون أن يقطع أنشطته الثقافية والعلمية في بلده. وقد أصدر قبل هذا الكتاب عشرات العناوين في مواضيع متنوعة مثل الفلسفة التحليلية والمنطق واللغة والهوية والفلسفة والدين والأخلاق، وكتب عن الكثير من الفلاسفة الغربيين والعرب من العصر الوسيط وعصر النهضة والعصر الحديث والحقبة المعاصرة.

للعصور الوسطى ويعتبرها عصور ظلام وإغراق في التدين وينفي أهمية ابن رشد إذ كتب عنه «لا يوجد شيء أو يكاد لا يوجد شيء نتعلمه من ابن رشد أو من العرب أو من العصر الوسيط» (ص 19). ومع ذلك يرى هذا المستشرق المعتنق للمذهب الوضعي أنّ الفكر العربي الذي انحصر في خدمة الشريعة بواسطة نسخ باهت لفلسفة أرسطو مع ابن رشد قد انكسف بعده طيلة قرون لينهض بفضل حملة بونبارت على مصر (سنة 1798). ولا يخفى علينا أنّ هذا الحكم المجانب للحقيقة من قبل هذا المستشرق مفاده أنّ العرب كانوا في حاجة إلى الاستعمار ليعودوا إلى التفكير. ولئن استدرك بعد عشر سنوات من نشره لكتابه عن ابن رشد معترفاً أنه غمط الرجل فإنّ الموقف الاستشراقي المشحون بالعنصرية والمبّرر للاستعمار بأدوات الإيديولوجيا الوضعية ظلّ ثابتاً إلى حدّ اليوم رغم تغيير السياقات. ولعلّ أشرس أشكال التعبير عنه يوجد لدى الصهيوني الفرنسي برنار ليفي، كما يعبر عنه آلان فنكلركراوط في كتابه الهوية البائسة، وإريك زومر في كتابه الانتحار الفرنسي في علاقة هوية فرنسا بالمهاجرين المسلمين واستقرارهم في فرنسا وتنامي الإسلام «الجهادي» بينهم.

يبين الكاتب بأسلوب واضح أن البراهين التي صاغها المتكلمون والفلاسفة وحفظها التراث العربي وضعت القدماء، وهم بالأساس الفلاسفة مثل أفلاطون وأرسطو، وجها لوجه مع المتكلمين مثل الأشاعرة والمعتزلة. وتفترض وجود ركاز من المشاهد الفلسفية تقتضي إحياء وإدماجها في الساحة الفلسفية الراهنة.

والفلسفة كما يتمثلها الأستاذ بن مخلوف هي دوماً فضاء لقاء واتصال وهذا ما يفسر قلة وثوقيتها، فهي ركح تتصادم فيه الأفكار وتتقاطع الآفاق والسنن وتتألف في نتيجة تعانق الحقيقة. وينتقي المؤلف في كتابه بعض الأمثلة من تاريخ الفلسفة الأندلسية تتمحور حول مسألة الاتصال وهي المسألة المركزية التي تناولها هؤلاء الفلاسفة. ولهذه المسألة تعبيرات متعدّدة مثل اتصال العقل الإنساني والعقل الإلهي واتصال الحكمة والشريعة واتصال المحايث والمتعالي. وهي شواهد على عدم التناقض الذي يشقّ كامل تاريخ الفلسفة العربية حسب رأيه: «يفضي الاتصال سواء مع ابن باجة أو ابن عربي إلى رؤية تعلي السياق الإنساني والعولي بوضوح» (ص 5). أما ابن طفيل فقد سعى من

النمط الثالث تأليفة واسعة للأثر المدروس مع تدكير بالتأويلات القائمة. ونجد هذا النوع من التفلسف مثلاً في شرح ابن رشد لكتاب أرسطو في النفس.

يعدّ الفصل الثاني الذي عنوانه «الالتزام بالحقيقة» العمود الفقري لأطروحة الكتاب. ويرى فيه أنّ الفلاسفة العرب قد انخرطوا في الإيمان بكونية الحقيقة تاريخياً لأنهم وثقوا في ما يكتشفه العقل من حقائق دون تمييز بين الأمم التي اكتشفتها. وأول من ركّز ذلك الفيلسوف الكندي في رسالته إلى المعتصم حيث آخى بين الخطاب الفلسفي والخطاب الديني.

يرى المؤلف أنّ المسألة التي لعبت دور المحرك القوي لتفكير الفلاسفة العرب ذات وجوه ثلاثة: (1) الفلسفة لا تضادّ الدين و(2) الفلاسفة غير متضادين و(3) ضرورة اعتماد مبدأ عدم التناقض في البحث عن الحقيقة.

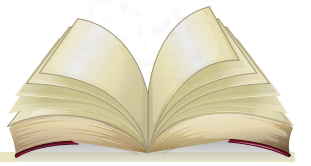
ويمثل التمييز الذي أجراه علي عبد الرازق بين البعد المعباري في الآيات القرآنية والجانب الوضعي، وبين الإشارة إلى الأشياء وتبريرها تقدماً في عقلنة الحقل العملي الذي يتركز حول الشريعة. ويمائل المؤلف بين منهج علي عبد الرازق والمنهج الانكماشى لفتجنشتاين (la méthode déflationniste) الذي يقتضي تفكيك الأطروحات التي أدّى تكرارها في التاريخ إلى التكلّس في شكل وثوقات. ويفضي التفكيك إلى بيان أن الحدوثية كامنة خلف ما يدعي الضرورة. ويعتبر خلف فتجنشتاين أنّ واجب الفلسفة هو الوصف أكثر من التفسير لأنّ التفسير يغلق والوصف يفتح. ويقتضي هذا المنهج قول ما لا يوجد في إسلام النصوص مثلاً. وينجرّ عن ذلك على المستوى السياسي فقدان الخليفة للشريعة الدينية وارتباط حكمه بطبيعة مدنية. وفتح الباب أمام الاجتهاد في التشريع انطلاقاً من أنّ النص الديني قرأنا كان أو حديثاً يضع معايير قابلة لأن تتخذ محتويات تستجيب للتطور التاريخي للمجتمعات والثقافات.

يردّ الكتاب في مجمله على أطروحة يتبناها العديد من المستشرقين وفي مقدمتهم أرنست رينان خلال القرن التاسع عشر. وتؤكد هذه الأطروحة، وهي في الحقيقة تعكس جهل صاحبها بتاريخ الفلسفة العربية، أنّ وظيفة الفلسفة عند المسلمين لا تتخطى خدمة الدين. ويورد في كتابه مقولة لهذا المستشرق الذي لا يخفي احتقاره

ويعرب الكاتب في المقدمة لقرائه باللغة الفرنسية عن مقصده من الكتاب، وهو استعادة الإرث المجهول للفلسفة العربية بأدوات الفلسفة الحديثة «كيف ولماذا نقرأ الفلاسفة العرب اليوم وبمراجعياتنا المتعلقة بحقوق الإنسان والقيم المشتركة؟ يقترح هذا الكتاب بيان أنّ الفلسفة العربية التي تشكلت بين القرن الثامن والقرن الخامس عشر ميلادي تمثل جزءاً لا يتجزأ من التاريخ الفكري للإنسانية. ويشهد على نجاح انتشار الفلسفة العربية في العالم الأوربي إخفاء هويتها، إذ نحن نستعمل اليوم حججاً من الفلسفة الوسيطة العربية دون علم بأنها صيغت منذ قرون خلت في عالم كان يمتدّ من قرطبة إلى بغداد» (ص 7).

يتنزل الشكل المطروح في الكتاب ضمن السياق الثقافي لهذه الحقبة الزمنية. ويتلخص في جهل طلبة الفلسفة الغربيين للفلاسفة العرب، إذ يستشهدون بفلاسفة الإغريق والغرب عند تناول القضايا الفلسفية ولا يذكرون الفلاسفة العرب. وهذا الجهل غير طبيعي ومقصود من صانعي الثقافة كما ذكر في الفقرة السابقة. وعن سؤال طرح على الكاتب حول فضل المثقف العربي الوسيط على المثقف الأوروبي أجاب «كانت الإحالات، في النصوص الأولى لعصر النهضة، نصوص مونتاني وجون بيك دولاميرندول أو دانتى إلى الفلسفة العربية موجودة. ولكن الأوروبيين أخذوا عقب ذلك في الفلسفة الكلاسيكية للقرنين السابع عشر والثامن عشر من جديد مفاهيم سبق وأن صاغها العرب مع إخفاء أثرها.. فالفلسفة العربية مرجع تاريخي للأوروبيين سواء بالإخفاء أو الجهل أو إعادة الصياغة»، وهو يتفق على سبيل المثال اتفاقاً تاماً مع آلان ليبيرا Alain Libera الذي يعتبر ابن رشد الأب الروحي للحضارة الأوروبية. وعلى عكس الأحكام الجاهزة التي روجت وسادت في الغرب والشرق أيضاً وهي ذات صلة بالاستشراق والذهنية الاستعمارية المحقّرة للثقافة العلمية والفلسفية التي سمت بالشرقية ينخرط الأستاذ علي بن مخلوف في التيار الآخر المتعلّق والموضوعي والذي يدافع عن الموقف القائل بوجود خلق فلسفي حقيقي في ما يسمّى فلسفة عربيّة.

ولئن كان الشرح هو نمط الفعل المميّز لممارسة الفلسفة من قبل الفلاسفة العرب فهو يتفرع، حسب المؤلف، إلى ثلاثة أنماط وهي التلخيص والسلك والشرح الكبير. ويكوّن هذا



لفلاسفة العرب؟

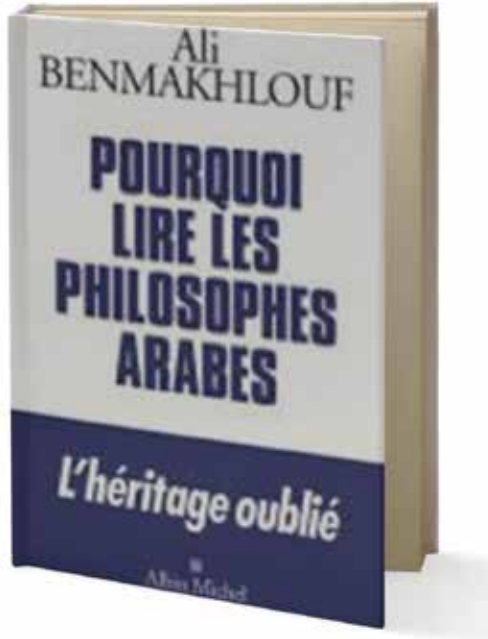
خلال شخصية حي ابن يقضان إلى بناء توليفة بين المعرفة العقلية والتجربة الصوفية التي يتطابق فيها تأمل حي مع حركة الأجرام السماوية. ويتقدمه ابن رشد إلى الأمير تحددت معالم المشروع الفكري الذي تفرغ له هذا الأخير ويتلخص في تملك الأندلسيين لفلسفة أرسطو.

عثر الأستاذ بن مخلوف على مفتاح قراءته للفلاسفة العرب لدى ليو شتروس في كتابه نهضة العقلانية السياسية الكلاسيكية (1993) « لا يتجلى مذهب ازدواج الحقيقة لدى ابن رشد أو سابقيه. بدل ذلك نجد في الفلسفة الإسلامية استعمالا موسعا نسبيا للتمييز بين التعلم الظاهر المؤسس على الحجج العلمية والبرهانية. وما ازدواج الحقيقة إلا سوء فهم تُسبب باطلا إلى ابن رشد من قبل الرشدانيين اللاتين» (ص 74).

يعبر المؤلف عن التوجه المنهجي الذي اتبعه في كتابه في الفقرة التالية: «ينخرط بحثنا في منظور غير ذاتوي للمعرفة حيث أن الذكاء العلمي لمفكر مثل شارل سندرس بيرس وكنز أفكار غوتليب فراغه أو شبكة المعقولات التي نسجها ابن رشد تحل في بحثي محل تفكر ذات ترنسندنالية. ولا نندهش إذن عندما نجد عملنا هذا ينسب انحياز الفلسفة الحديثة الذاتوي» (ص 11). ويصح أن نقول بأن البحث يتجاوز الفلسفة الديكارتية والكانطية ويستفيد من المنعرج الذي حققته الدراسات المنطقية واللغوية والإنسانية مضعفة بذلك نموذج الوعي الذي هيمن على تاريخ الفلسفة المعاصرة وأصبح بمثابة الصنم الفكري.

ينقسم هذا الكتاب إلى الفصول الستة التالية: الفلسفة العربية تراث للإنسانية. الالتزام بالحقيقة - التاريخ والمدنية والحضارة - النموذج الطبي: الانشغال بالذات والعناية بالآخرين - الحكمة بين الفلسفة والشرع - التمدن والتاريخ. وتتناول الفصول في مجموعها الأقسام التقليدية للفلسفة، القسم النظري وتناول فيه مسألة الحقيقة والعلم والمنطق والقسم العملي وتناول فيه السياسة والشريعة وتناول أيضا الخطابة وعلاقتها بالمنطق وفلسفة اللغة والسياسة.

ويركز المؤلف في ثانيا الكتاب على الآيات والسور التي تجمع بين الكتاب والحكمة في مقابل الفقهاء الذين يؤكدون أن المقصود بالحكمة هو السنة (الشافعي) وتكاملا مع الفلاسفة الذين يفهمون الحكمة مثل ابن رشد على أنها استعمال العقل والتدبر والاعتبار. وليس الفيلسوف تبعا لذلك ناسكا متوحدا بل هو رباط حي بين المعرفة والإرادة، وهو سقراطي مع النخبة وخطيب مع الجمهور. ويعتبر أن الفلاسفة العرب تخطوا مشكل الترجمة وفهموا الفلسفة الإغريقية فهما دقيقا وكانوا متمسكين بكونيتها واعتمدوا المنطق بمقولاته مدخلا إلى الحقائق. وقدموا إضافات هامة في الحقل الفلسفي على غرار ما قام به ابن سينا عندما ميّز بين الوجود والماهية قبل ديكرت وسبينوزا ولايبنتز الذين لم يفعلوا سوى السير في الطريق الذي فتحه.



تمثل واحدة الحقيقة مفهوما مركزيا في الكتاب وإذا كان الفلاسفة مع الكندي ورثة الأنبياء فإن لكل أسلوبه في البحث والتعبير عن الحقيقة. وقد نشأت بعد الكندي بقرنين الفلسفة المشرقية وجعلت من النبوة والدعوة نواتها الواقعية كما نجد ذلك لدى السهروردي. وقد فكر جميع الفلاسفة في العلاقة بين المنطق واللغة وكانوا متمسكين بالنموذج البرهاني. كما انطلقوا من التقسيم الأرسطي الثلاثي للخطاب (الخطابة والجدل والبرهان) ووجوده في القراءن نفسه. ومن ثمة لم يروا وجود تناقض بين الدين والحكمة. ومن هنا ينأى بتحليله عن القراءة الفلسفية التي تكرر الاختلاف مع الغزالي وابن تيمية فيما يتعلق بالخصومة بين الفلسفة والتصوف في تصور دور المخيلة في المعرفة ما بعد الحسية.

اعتبر المؤلف أن للعصر الوسيط مناهجه الخاصة والناجعة وأن الخطاب الذي تطور آنذاك هو جملة من السلوكات الرائجة بوصفها علامات دالة على المجتمع. ومن ذلك مفاهيم مثل العقل الفعال والعقل المنفعل والمتعالى والعالم ومداخل الحقيقة.

من أهم المفاهيم التي نفض الكتاب عنها الغبار مفهوم الحكمة، فقد بين إلى أي حد استعمل العرب الكلمة استعمالا استراتيجيا فالحكيم من أسماء الله الحسنى ومن شأن تسمية الفلاسفة بالحكمة جعل الفضلاء الإسلامي بيئتها الطبيعية، إضافة إلى ذلك وحّد فلاسفة العربية بين الفلاسفة واعتبروا أن الحقيقة واحدة بين الدين والفلسفة وهذا تؤكد مؤلفات مثل الجمع بين رأيي الحكيمين للفارابي وفصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال لابن رشد.

واهتم الفلاسفة بالخطابة والشعر وأقحموها في التحليلات المنطقية وسبب الاهتمام أن أغلب الناس

يتبعون الاقتناع المباشر بالخطابة فهم يتخذون ما يشابه الحق حقا. وفي هذا السياق نفهم تأهيل الفارابي للخطابة وسيلة لمخاطبة العامة. ويرى المؤلف أن المجاز أصبح موضوع اهتمام قار في المنطق المعاصر مع فراغه (Frege) ودفيدسون (Davidson) ومراجعة علاقته بالاستعمال والعالم والمعرفة.

ومن المفاهيم التي سبق وأن رَمّمها المؤلف في كتابات أخرى ونجد صداها في هذا الكتاب أن النموذج الطبي والدائر حول الانهماك بالذات والمركز على هشاشة الجسد حاضر في انتاجات جميع الفلاسفة الذين كانوا في نفس الوقت حكماء. هذه مسألة شديدة الراهنية وتفتح باب تأهيل الفلسفة الأخلاقية العربية على مصراعيه. وبالإضافة إلى ذلك بين المؤلف أن الاهتمام بالصحة مصاحب للاهتمام بالمنطق. ولهذا الارتباط معنى في مسار التكوين التربوي للفردي إن الاهتمام بالذات ليس مرتبطا فقط بالممارسات الصحية وإنما أيضا بأشكال الحياة الأخرى غير البشرية، ذلك ما نجده مثلا في كتاب حي ابن يقظان.

نجح المؤلف في دمج الإرث الفلسفي العربي داخل حركة معاني الفلسفة الحديثة ويعود الفضل في ذلك إلى تحكّمه العربي في الميدانين. وقد ساعده في ذلك الوقوف نقديا أمام الهالة التي اكتسبها القول بأن الحداثة قامت على قطيعة مع العصور القديمة. ويتنزل الكتاب بذلك في حقبة ما بعد الحداثة التي تقر بوجود علاقات وامتداد بين القديم والوسيط والجديد وهنا بالذات يبحث عن موطن قدم شرعي للفلسفة العربية الوسيطة وعن اعتراف حضاري بدور هذه الفلسفة في بناء الحضارة الأوروبية الحديثة. ويرتبط هذا الرهان العربي بالالتزام الاجتماعي وهو مقاومة تطرف الأحزاب اليمينية في أوروبا والتيارات «الجهادية» العنيفة التي ترعرعت في الغرب وهي ذات إستراتيجية عالمية. وأخيرا فإن الكتاب يبين جدوى اعتراف الأوروبيين بدور الفلسفة العربية في بناء حداثتهم ويقترح تعليم ذلك للنشء الجديد. وكم هو حري بنا نحن في البلاد العربية أن نطبق على أنفسنا ما نطالب به غيرنا ونوجد لفلسفتنا وللفلسفة عامة موطن قدم في أوطاننا من خلال تدريسها للشباب وإثارة عقولهم بمعرفة ونقد الكنوز التي خلفها لنا أجدادنا بوصفها جزءا من التراث الإنساني. دون هذا يبقى تنكر غيرنا لما قدمناه للبشرية بدافع عنصري وتنكرنا لهذا التراث مدفوعين بمخاوف غير مبررة وجهان لعملة واحدة.

الكتاب: لماذا يجب قراءة الفلاسفة العرب؟

المؤلف: علي بن مخلوف

اللغة: الفرنسية

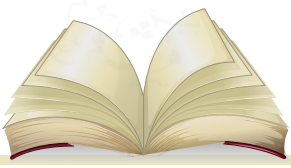
الناشر: باريس، منشورات ألبان ميشال، 2015.

Ali BENMAKHLouF, Pourquoi lire les philosophes arabes, Paris, Albin Michel, 2015.

• أكاديمي تونسي محاضر في الفلسفة الاجتماعية

والسياسية





الاعتقاد العاقل: البنية

محمد الشيخ

هذا كتاب في مجال من مجالات الفلسفة شهد تطوراً ملفتاً في القرن العشرين ولا زال يشهد - هو مبحث «الإبستمولوجيا». وقد أتى على فلاسفة الغرب المعاصرين عهد حدث فيه الخلط بين «الإبستمولوجيا» و«فلسفة العلوم». لكن في الربع الأخير من القرن العشرين هذا الالتباس الذي لطالما حصل طيلة أزيد من نصف قرن أمسى سائراً في طريقه إلى الانجلاء. ذلك أن التقليد الفرنسي - الذي شهد على بعض كبار المفكرين الإبستمولوجيين، من أمثال باشلار وكافاييس وكانغليم وديزنتي وغيرهم كثير، لطالما ميز بين «فلسفة العلم» و«الإبستمولوجيا»، ماثلاً في غالب الأحوال إلى اعتبار «فلسفة العلم»، أولاً، فلسفة تُعنى بالعلم، بل يكاد يفرض فيها الفيلسوف أنظاره على العلم فرضاً، بينما «الإبستمولوجيا» بما هي «دراسة نقدية لمبادئ وفرضيات ونتائج العلم». على حسب تعريف معجم لالاند الفلسفي الشهير - يفترض فيها أن تكون أنظارا تنبع من داخل الممارسة العلمية وليس من خارجها. وقد تشبث الكثير من أنصار هؤلاء الإبستمولوجيين الكبار بهذا التمييز، هذا بينما ما كان الفلاسفة الأنجلوسكسون غير ميالين إلى هذه التفرقة، بل كانت العبارة «فلسفة العلم» أنفق عندهم حتى للدلالة على ما عناه الفرنسيون بالإبستمولوجيا.

هو التقابل الذي صار بين «الواقعية المباشرة» Direct Realism و«الواقعية التمثيلية» Representative Realism؛ الأولى ترى أن موضوعات الإدراك الحسي المباشرة هي الموضوعات الفيزيائية كما يدركها الحس المشترك، بينما الثانية ترى ألا إدراك مباشر، كل إدراك موطن بحالات ذهنية أو كيانات تدعى «المعطيات الحسية». كما نجد التقابل قائماً بين «النزعة الخارجية» Externalism و«النزعة الداخلية» Internalism؛ وذلك بحسبانه تقابلاً بين من يقول إن معتقداً ما ليس ينبغي بالضرورة أن يكون موعى لصاحبه أو قابلاً لكي يعي به، بينما يلح المذهب الثاني على شرط الوعي المعرفي هذا.

خذ بنا إلى أحد أحدث الكتب في هذا العلم الفلسفي الجديد. الإبستمولوجيا. وهو كتاب «الاعتقاد العاقل» لصاحبه الذي يعد أحد أكبر المفكرين الإبستمولوجيين والأخلاقيين الأمريكيين المعاصرين روبرت أودي (1941-)، وذلك منذ صدور كتابه الأول الأساسي «الاعتقاد والتسوية والمعرفة: مدخل إلى الإبستمولوجيا» (1988). علماً أنه إذا ما نحن اعتبرنا هذا المؤلف، وهو من هو في الفلسفة الغربية المعاصرة، نجد أن لا مؤلف له مترجم إلى العربية.

والحال أن هذا الكتاب كتاب جامع، ذلك أنه جمع بين كل الأفكار والتصورات التي عُنْتُ للفيلسوف على مدى ما يناهز ربع قرن من الزمن، منذ كتابه «بنية التسوية» (1993). ما يختلف به هذا الكتاب عن سابقه هو: أولاً؛

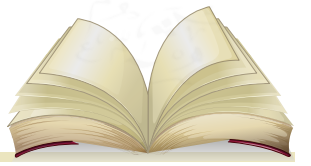
سياق. ب. المناقشة حول النزوع الشكي في المعرفة: هل يمكن تضيده أم لا يمكن فعل ذلك. ج. وهلاً أمكن الحديث عن معرفة قبلية. سابقة عن كل تجربة. أم أن ذلك أمر محال؟ د. هل يمكن تسوية الاعتقاد بالاتساق وحده؛ بمعنى أن يكون معيار صحة اعتقاد ما هو مدى اتساقه؟ والجواب بين نعم ولا. هـ. وهل تحليل أو تسوية الاعتقاد يكون أمراً مباشراً أم غير مباشر؟ و. هل الحقيقة هي الغرض الأسمى الأول لكل معرفة أم لا؟

وفي زمن الإبستمولوجيا المتجدد هذا حيث صرنا نسمع عن «ما بعد التجريبية» و«ما بعد الوضعية» و«ما بعد كواين»، كما أمسينا نسمع عن ضربين من الإبستمولوجيا: طبيعية Naturalistic epistemology ومعيارية Normativist epistemology إذ صارت الأولى. المنسوبة إلى الفيلسوف الأمريكي الكبير كواين (1902-2008). ترى أنه ينبغي التخلي عن الإبستمولوجيا التقليدية والاستعاضة عنها بالدراسة النفسية للعلاقات السببية بين الإثارة الحسية والاعتقاد، مع استبعاد كل اعتبار قيمي أو معياري من هذا المجال استبعاداً نهائياً. هذا مثلما ألفينا نجد أنفسنا أمام تيارات إبستمولوجية جديدة أو قديمة بمسميات جديدة، وذلك شأن التقابل بين «النزعة التأسيسية» Foundationalism و«النزعة الاتساقية» Coherentism؛ الأولى ترى أنه ما من اعتقاد إلا وينبغي التأسيس له تأسيساً؛ أي تسويغاً وتبريره وتحليله، بينما الثانية ترى في انسجام مجمل الاعتقادات معياراً كافياً لإثبات صحتها ومثانتها. كذلك

الآن صارت الأمور تتضح أكثر فأكثر، بحيث أمسى الميل - في الفلسفة الغربية المعاصرة لا سيما منها تقليدها الأنجلوسكسوني - إلى التمييز بين «الإبستمولوجيا» و«فلسفة العلم» على أساس أن الأولى تعنى بالمعرفة بعامة كما يدل على ذلك اسمها. وكأنها اسم جديد لمبحث قديم هو «نظرية المعرفة». بينما «فلسفة العلم» تعنى بالمعرفة العلمية بخاصة.

وهكذا، فإن «الإبستمولوجيا» بمعناها الجديد (مثلاً اجتهادات روبرت أودي Robert Audi ولورانس بونجور Laurence Bonjour)، صارت تفيد دلالة: «نظرية المعرفة والتسوية» (روبرت أودي)، أو دلالة: «دراسة المعرفة: طبيعتها ومتطلباتها وحدودها» أو «الدراسة الفلسفية لطبيعة المعرفة وكيف تُكتسب وتُسوّغ» (لورانس بونجور). وبهذا صارت القضايا الجديدة/ القديمة التي يتداول فيها الإبستمولوجيون المعاصرون هي: الإدراك والاعتقاد والتسوية، والمعرفة وتسويغها، والذاكرة والاستبطان والوعي بالذات، ومسألة الوعي، والعقل والتفكير العقلي، والشهادة، والمصادر الأساسية للاعتقاد والتسوية والمعرفة، وأسس الاعتقاد، والنزوع الشكي في المعرفة..

هي ذي قضايا الإبستمولوجيا المعاصرة كما صارت متداولة. والحال أن النقاشات حولها دائرة ما بين: أ. التناظر حول ما إذا ما كانت المعرفة سياقية أو مقامية. تقوم على فكرة «السياق» أو «المقام» بحيث لا معرفة إلا وتتحد بسياق أو تتساق به، ومن ثم تكون نسبية. أم مطلقة في حل من كل



والأسس والفضيلة العقلية

الإنسان الذهنية. وبالجملة، المسألة التي طرحت في هذا القسم هي: كيف تتأسس المعرفة وكيف يبني التسويغ، وما إذا كان لهما نفس الأسس أم ما إذا كانت تبعيتنا في تجربة العالم تترك مجالاً لمعرفة بعض الحقائق التي يمكن تبنيها في أي عالم ممكن وجدنا فيه أم تخيلنا وجوده.

والقسم الأخير منذور في مجمله إلى قضايا الإبيستيمولوجيا الاجتماعية، ولا سيما إلى الإبيستيمولوجيا بحسبانها تهتم بكيفية تناقل وتشاطر وتبادل المعتقدات والمعارف وتسويغاتها. ولهذا يعالج قضية «الشهادة». ما رأته العين أو سمعته الأذن. باعتبار الشهادة أمراً جوهرياً في المعرفة البشرية مابيناً لمصدرين آخرين مهمين من مصادر المعرفة الإنسانية هما الإدراك والحدس. وقد امتد النقاش ليشمل مسألة ذات صلة هي مسألة كيف أن الحل العاقل ممكن للخلاف بين أطراف تشهد على رؤى متباينة. وقد تم تمييز مختلف أنماط الخلاف، كما تم وصف مختلف التحديات التي تطرحها الخلافات الشركاء، وذلك بمثابة تم التطرق بإيجاز إلى الطرق العاقلة في الاستجابة إلى هذه التحديات وفي الحفاظ على المعايير الفكرية العليا. ومن هنا عنوان الكتاب: الاعتقاد العاقل.

أخيراً، يوفر هذا الكتاب تصورات حول أمر «الاعتقاد». وليس «المعتقد». و«المعرفة»، ويقدم نظرية عن كيف يتأسسان، ويربط تأسسهما بإرادة الضرد، ومن ثمة بالفعل والمسؤولية الأخلاقية وبالفضيلة الفكرية.

في بداية عصر الأنوار، طرح فيلسوف التسامح الفرنسي بيير بايل (1647-1706) إخراجاً أخلاقياً يدخل في صميم ما صار يُتناول اليوم تحت مسمى «أخلاقيات الاعتقاد»: إذا كان معتقدي يدعونني إلى قتل الغير من غير ما جناية جناها اللهم إلا اختلاف ما يعتقد عما أعتقد فيه، فهل أستجيب لما أعتقد؟ وكان جواب الفيلسوف بالسلب. ترى هل بقي مكان للتذكير بقول نيتشه: عادة ما تكون القناعات سجونا؟ إذا أراد القارئ ألا يقع في سجن القناعات وآثار المعتقدات أنصح بقراءة هذا الكتاب.

اسم المؤلف: روبرت أودي

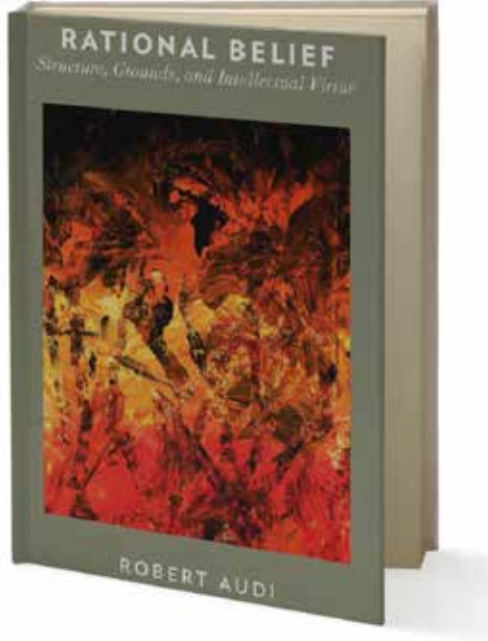
عنوان الكتاب: الاعتقاد العاقل: البنية والأسس

والفضيلة العقلية

دار النشر: Oxford University Press

سنة النشر: 2015

عدد الصفحات: 281



القسم ما إذا كانت استجاباتنا للمعلومة التي نتلقاها. أو لقول ما أو إدراك شيء معين أو الشهادة على واقعة ما. تنتج عنها دوماً اعتقادات. وهو قسم يفحص أيضاً عن مدى سيطرتنا على اعتقاداتنا، ويفصل القول في العديد من الأشكال التي يتخذها الاعتقاد، كما يظهر كيف تربطنا بعض الاعتقادات بالعالم الخارجي وبعضها تفصلنا عنه.

ويعالج القسم الثاني المناحي المعيارية من الإبيستيمولوجيا، ويهتم بالطريقة التي تتخذ بها الفضيلة أشكالاً فكرية أو عقلية. وهو قسم يهتم المهتمين بالنظرية الأخلاقية. ويقدم ثلاثة مواقف متعاقبة: موجز عن نظرية المؤلف في الإدراك الأخلاقي. وهو موضوع أمسى اليوم يعرف نقاشاً أكثر في مجال الأخلاق، كما من لدن بعض الإبيستيمولوجيين. وتصور للفضيلة العقلية، وتمييز بين ضربين من المعيارية. ذلك أن مفهوم «المعيارية» مفهوم متقلب منفلت يتم تصوره بتصورات شتى، وتعد فصول هذا القسم محاولة للقبض على ما يحاول أن يفلت منه.

ومدار الفصول الواردة في القسم الثالث على توسيع فصول القسم السابق. وفيها تم توصيف أسس التسويغ والمعرفة، وبيان مدى بلوغها مرتبة الأمر البين بذاته. وقد تم في هذا القسم التمييز بين «التعقيل» و«التسويغ»، وكل واحد منهما تم توضيحه على ضوء الآخر، كما تم استكشاف الأهمية الإبيستيمولوجية للجوانب «الخصوصية» و«الداخلية» و«الجوانبية» من حياة

انفتاح بحوثه على حقول فلسفية مجاورة، شأن فلسفة الذهن وعلم النفس المعرفي. ثانياً، تركيزه على موضوع «الفضيلة العقلية»، وهو الموضوع الذي أمسى يحظى باهتمام متزايد منذ منتصف التسعينات من القرن الماضي. ثالثاً، صلة الموضوعات المطروحة فيه بالنزعة الإرادية وبأخلاقيات الاعتقاد. وهكذا، فإن هذا الكتاب لا يتناول موضوعاً مهماً شأن «الاعتقاد». أي اعتقاد الإنسان في أمر ما، ما دام الإنسان بالأساس «كائناً معتقداً». من وجهة نظر معرفية. إبيستيمولوجية. محضة، وإنما يعطف على ذلك بتناوله من وجهة نظر علوم المعرفة. فلسفة الذهن. ومن وجهة نظر الأخلاق. أخلاقيات الاعتقاد. كما أنه يأخذ مأخذ الجد موضوع «الاعتقاد» و«القناعة» و«الإيمان» لما لهذه الأمور من شأن عظيم، وحتى خطير على حياة الإنسان، إذ يمكن للإنسان أن يقتل نفسه أو سواه من أجل اعتقاد ما، كما يمكنه أن يسجن نفسه أو غيره في قناعة معينة لا يعدها أبد حياته ولا يترك من يعدها. ولعلنا نتذكر بهذا الصدد العبارة المهيبة التي عادة ما كان يرددها الفيلسوف الألماني نيتشه: «عادة ما تكون القناعات سجونا».

وتبقى نظرية المؤلف الأساسية في «التسويغ». أي «تسويغ» و«تبرير» و«تعليل» إنسان ما لما «يعتقد» فيه. وفي المعرفة. أي معرفتنا بالأشياء وبالأغيار وبأنفسنا. هي المسألة المركزية في الكتاب. وهي النظرية التي تميز في الأدوار الإبيستيمولوجية ما بين «العناصر الداخلية» التي تحدد اعتقادات الإنسان وقناعاته، و«العناصر الخارجية» المتمثلة في تجارب المرء والتي تبقى «مستقلة». حسب تصور المؤلف. عن ذهن المعتقد.

تبعاً لهذا، ينقسم الكتاب إلى أربعة أقسام مفصلة:

الاعتقاد: بنيته ومضمونه وعلاقته بالإرادة

المعيارية والفضيلة في الإبيستيمولوجيا

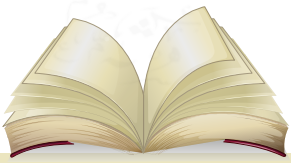
النزعة الإبيستيمولوجية الداخلية (الجوانبية)

وأسس التسويغ والمعرفة

الإبيستيمولوجيا الاجتماعية

يركز القسم الأول من الكتاب على موضوع «الاعتقاد». أي ما يعتقد الإنسان من اعتقادات أكانت فلسفية أم دينية أم اقتصادية أم اجتماعية أم ثقافية أم غيرها. ويربط ذلك بالعناصر التي يمكن أن تساهم بها فلسفة الذهن في تفسير معنى الاعتقاد وتوضيح انقداحه في الذهن وآليات اشتغاله. كما يفتح على مجال علم النفس المعرفي ويستثمر نتائجه. ويفحص هذا





الكنيسة وحق

عز الدين عناية *

شهدت علاقة الكنيسة الكاثوليكية بموضوع حقوق الإنسان عدة تطورات، ونظرا للمنشأ العلماني لهذا الموضوع في التاريخ الحديث فقد شكّل نقطة خلاف جوهرية بين الكنيسة وبين الدولة الحديثة في الغرب. حيث عبّرت كنيسة روما في عدة مناسبات عن انتقادها لمفهوم حقوق الإنسان ومعارضته. لكن في ظل تحول مبادئ حقوق الإنسان إلى مرجعية كونية، شهد موقف الكنيسة تبّداً مجاراة لأوضاع وأعراف دولية باتت سائدة. كتاب الباحث الإيطالي دانييلي مينوتسي، أستاذ التاريخ المعاصر بمدرسة التعليم العالي بمدينة بيزا، يحاول تتبّع هذا التحول في الموقف الكنسي من قضية شائكة لا زالت عسيرة الهضم في التصور اللاهوتي، ولا زالت مثار العديد من الحساسيات في الدوائر الكنسية، لا سيما في الأوساط الاجتماعية التي ما زالت واقعة تحت تأثير الكنيسة.

مثل ذلك خطوة مغايرة لحوار الكاثوليكية مع الحداثة. وبحسب ما يرصده دانييلي مينوتسي فقد أمضت الكنيسة الكاثوليكية ما يزيد عن القرن في حيرة، منذ صدور الإعلان الفرنسي، حتى تيسر لها أن تستعيد وعيها من جراء الصدمة. حيث جرّبت في مرحلة أولى المعارضة، ثم في مرحلة لاحقة التآكل مع التحولات التي اندلعت مع ثورات القرن الثامن عشر التي هزت المجتمعات الغربية.

في المحور الثاني من الكتاب الذي يتناول فيه مينوتسي موضوع «الكنيسة الكاثوليكية والإعلان العالمي لحقوق الإنسان ١٩٤٨»، يتتبّع ما خيم من حذر على الكنيسة طيلة الفترتين النازية والفاشية، ناهيك عن الصمت الذي لازمها في التعاطي مع مسألة حقوق الإنسان طيلة الحقبة الاستعمارية، أكان في إفريقيا أو في أمريكا اللاتينية. لكن التقاط الكنيسة لعلامات زمن جديد بدأ يطل، كما تقول، من خلال بداية تشكّل عالم يقَر ويعترف بحق الشعوب في تقرير مصيرها، هو ما دفعها للانخراط في رسم معالم هذا العالم الناشئ. فكان «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» ١٩٤٨ بمثابة الموعد الجديد للكنيسة.

يورد مينوتسي أنه أثناء صياغة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن الأمم المتحدة، تم رفض مقترح الممثل البرازيلي تريستاو دي أتايدي بعد طلب بتضمين مرجعية علوية للمبادئ، باعتبار تلك الحقوق عطية سماوية إلى الإنسان (ص: ١٤٥). وقد كان رد فعل البابا بيوس الثاني عشر حينها سلبيا على الإعلان. حيث بقي النفور حاضرا بين كنيسة روما وحقوق الإنسان على الشكل الذي صيغت به في الأمم المتحدة. والحقيقة أن ثمة قرابة بين تلك المبادئ الواردة ضمن الإعلان الأممي، وسابقتها الواردة في الإعلان الفرنسي، ومختلف ما تدعو إليه التقاليد الدينية، غير أن الهيمنة الكاثوليكية، أو الدغمائية الكنسية، هي التي دفعت للتصادم مع تلك المبادئ في العديد من المناسبات. لكن هذا لم يمنع من تحقيق بعض النجاحات تتصل بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية الواردة ضمن الإعلان، نتاج تدخّل ممثلين كاثوليك. كانوا قد تجمّعوا في تنظيم دولي للعمال المسيحيين، بقيادة كاثوليكي فرنسي، ودفعوا باتجاه إقرار

للدولة، أثناء أداء مهامها الدينية، تشكيل نظام اجتماعي جديد يهدف إلى تدمير الدين المسيحي (ص: ٥٥). حيث قاد تشدّد الموقف الكنسي إلى اعتبار «إعلان حقوق الإنسان والمواطن» منافيا للكتاب المقدس، لما تضمنه من حث على الحرية والعدالة. ومنذ تلك الأونة انطلقت معارضة منتظمة من روما بقيادة البابا.

يُبرز مينوتسي توارث بابوات روما، بشكل عام، الخصومة مع حقوق الإنسان والحداثة. حيث نجد بيوس التاسع في خطاب ألقاه في التاسع من يونيو ١٨٦٢، يعلن بصريح العبارة معارضته «لحقوق الإنسان الزائفة»، التي تتعارض مع «الحق الشرعي والصحيح» المتلخص في «الصلابو»، أي قائمة أئام العصر الثماني.

كما يورد مينوتسي، ضمن هذا السياق، موقفا بارزا لولي فيكومنت دي بونال (١٨٤٠-١٧٥٤)، وهو سياسي مناهض للثورة، انتقد فيه إعلان حقوق الإنسان، قائلا: «انطلقت الثورة بإعلان حقوق الإنسان والمواطن وستنتهي بإعلان حقوق الرب». هذا التضارب بين حقوق الإنسان وحقوق الرب مثل جوهر الخلاف بين الكنيسة والثورة، أو الحداثة عموما. لكن ينبغي التنبيه إلى أن الثقافة الكاثوليكية ما كانت كلها تسير بحسب هذا التوجه المحافظ، فقد سعت بعض التيارات الليبرالية إلى بناء مصالحة بين المعتقد الكاثوليكي وحقوق الإنسان، غير أن تلك التوجهات لم تحظ بالقبول. ففي العام ١٨٤٥ اقترح الأسقف دوبانلو على الكنيسة توظيف حقوق الحرية والدين والرأي والصحافة لبناء مجتمع مسيحي مصادِر وغير مسموح به. وفي سنة ١٨٦١ ظهر كتاب في فرنسا، من تأليف الكاثوليكي ليون نيكولا غودار بعنوان: «مبادئ ٨٩ والمعتقد الكاثوليكي»، ذهب فيه صاحبه إلى أن جملة من المبادئ الواردة في إعلان ٨٩ لا تتناقض مع المعتقد الكاثوليكي، لكن مؤلفه لقي تأنيبا وتأنيما من روما.

ولم تشهد الأمور انفرجا سوى بانفتاح الكنيسة على مدخل آخر للحقوق في الرسالة البابوية «القضايا المستجدة» سنة ١٨٩١، التي أصدرها البابا ليون الثالث عشر. اعتبر في الرسالة من الواجبات الملحة والعاجلة للدولة العناية بالعمال. دشّن البابا بذلك مقاربة جديدة للحقوق، وقد

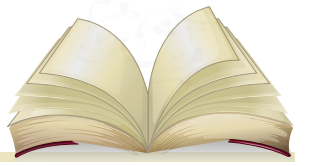
يقسم مينوتسي بحثه إلى ستة أقسام تتلخص في ثلاثة محاور رئيسية: الموقف من إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي ١٧٨٩؛ الكنيسة الكاثوليكية والإعلان العالمي لحقوق الإنسان ١٩٤٨؛ وحقوق الإنسان بين رؤى الكنيسة الغربية وعالم الجنوب. فقد كان حرص الكنيسة، قبل صدور «إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي»، على إعلان الكاثوليكية ديناً رسمياً للدولة. ومع أن الكنيسة قد شاركت -ممثلة بجمع من الأساقفة والكهنة- في صياغة تلك المبادئ فإنها قد تنكّرت لذلك الإعلان. إذ عقب صدور الإعلان، أملت الثورة علمنة التنظيمات والهيئات التابعة للكنيسة؛ وفي شهر يوليو من العام ١٧٨٩ أصدرت «الدستور المدني للإكليروس»، ودعت رجال الدين لأداء قسم الولاء للدستور الثوري الجديد، لكن ذلك خلف معارضة كنسية جادة.

في المركز في روما، وإن أبدى البابا بيوس السادس حيرة أمام القرارات الجديدة في فرنسا، فقد جاء تحرّكه مشوبا بكثير من الريبة. ولم تكن الإدانة للدستور المدني للإكليروس ولمبادئ الثورة الفرنسية صريحة سوى في «المختصر الرسولي» (Quod aliquantum) في العاشر من مارس ١٧٩١. إذ خلص البابا بيوس السادس إلى أن «وضع كافة الناس على قدم المساواة واعتبارهم على القدر نفسه من الحرية»، يشكّل فعلاً منافياً للمعتقد الكاثوليكي (ص: ٢٩). فالمساواة والحرية الدينية، وما ينجرّ عنهما من إبعاد الكاثوليكية عن تولّي موقع الصدارة كدين مهيم، تهدف كلتاهما إلى الإطاحة بمؤسسة السلطة الدينية.

جعلت هذه التحولات الخطيرة البابا، على ما يرصده مينوتسي، يُبدي رفضا قاطعا للفصل العاشر من الإعلان المتعلق بالحرية الدينية، ويقف ضد تأميم أملاك الكنيسة، ويرفض إلغاء نظام العشور. ولكن ذلك الاحتجاج من قبل رأس الكنيسة لم يمنع جيروم شامبيون دي سيسي، رئيس أساقفة مدينة بوردو الفرنسية، من الانحياز للثورة ومجاراة التحولات الجديدة.

عقب ذلك تطوّرت الأمور سلبا مع الكنيسة، وسارت باتجاه فرض الثورة أداء قسم الولاء للدستور المدني للإكليروس. وفي منظور البابا، يعني إفقاد الكنيسة السند التشريعي





وق الإنسان

الكاثوليكي المهمش بشأن صدقية مفاهيم حقوق الإنسان دينيا، في ظل غياب التطرق بحزم لـ«حقوق الفقير» وما يرهق أتباع كنائس العالم الثالث. وقد ذهب لاهوت التحرر إلى محاولة تحويل حقوق الإنسان إلى حقوق الفقراء. لكن ذلك الهمم الإنساني الذي استبدّ بلاهوت التحرر، منذ نشأته، جعله عرضة لاتهامين رئيسيين: موالة الشيوعية ومخاطر تحويل الدين إلى سياسة.

وأما ما يخصّ تحولات الكنيسة عقب الفاتيكان الثاني وانعكاساتها على العالم الإسلامي، فما إن أوشكت جولة توظيف حقوق الإنسان ضد الخطر الشيوعي على الانتهاء، حتى توجّهت الأنظار نحو العالم الإسلامي، ولا سيما في أعقاب أحداث الحادي عشر من سبتمبر، لكن تبين أن العالم الإسلامي منهك، ويمكن استيعابه وردعه بإثارة مسائل على غرار انتهاك حقوق الإنسان والأقليات، كلما استلزم الأمر. وببُسر نقلت الكنيسة معركة حقوق الإنسان من الفضاء الغربي إلى فضاء «العالم الإسلامي» و«العالم الهندي الصيني». ولم تعد الكنيسة رافضة لمفهوم الحرية الدينية في فضاءها الغربي التقليدي، بعد أن اطمأنت أن الداخل خارج التهديد. وباتت حقوق الإنسان منظورا إليها كحقوق للاختراق الديني، بعد أن أسس الحديث عنها كفضية إشكالية ضمن تراث الآخر وواقعه وثقافته.

ومنذ أواخر حقبة يوحنا بولس الثاني وطيلة فترة جوزيف راتسينغر شهدت الكنيسة نوعا من «التصلب المفاهيمي» تجاه حقوق الإنسان، وبات الحديث عن أن حقوق الإنسان هي بمثابة التهديد المتأتي من الفلسفة العدمية والنسبية. حيث الإلحاح المستجد للكنيسة على امتلاك القانون الطبيعي. وعاد الخطاب الكنسي الدغمائي بعد أن توارى طيلة عقود. ومنذ أواخر فترة يوحنا بولس الثاني عاد الحديث عن الإجهاض والقتل الرحيم بمثابة التقويض لمبدأ حقوق الإنسان. ومن هذا المنظور توجهت انتقادات للمنظمات الدولية التي تدافع عن تلك الحقوق كونها تهدد بعمق الحياة.

بحسب المسار الذي رسمه دانييلي مينوتسي في كتابه، مرت الكنيسة بمراحل مع حقوق الإنسان من المعارضة الراديكالية لإعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي 1789 إلى القبول الحذر للإعلان العالمي لحقوق الإنسان 1948، وإلى غاية التصادم المستجد والعودة للحديث عن القانون الطبيعي مع يوحنا بولس الثاني ثم مع راتسينغر. فحسب مينوتسي المصالحة النهائية بين الكنيسة وحقوق الإنسان ما زالت معلقة.

.....
الكتاب: الكنيسة وحقوق الإنسان.

المؤلف: دانييلي مينوتسي.

الناشر: إيل مولينو (مدينة بولونيا-إيطاليا) «باللغة الإيطالية».

سنة النشر: 2014.

عدد الصفحات: 280 ص.

• أستاذ تونسي بجامعة روما



السعي لإسقاط جدار برلين، مؤكدا حينها على «حق الناس في الدين».

في المحور الأخير من الكتاب «حقوق الإنسان بين رؤى الكنيسة الغربية وعالم الجنوب»، يتعرض مينوتسي إلى ما أثير مجددا حول مسألة الحرية الدينية ضمن وثيقة «الكرامة الإنسانية»، عقب انعقاد مجمع الفاتيكان الثاني (1962-1965). فقد كان هاجس الكنيسة متلخصا في عنصرين: التعاطي مع المسألة، في واقع يمثل فيه المسيحيون أغلبية وتحضر فيه الكنيسة بمثابة «دين الدولة»؛ والتعاطي مع المسألة في واقع يمثل فيه المسيحيون أقلية وتطمح فيه الكنيسة إلى كسب امتيازات إضافية. حيث تمخض المجمع المذكور عن إقرار الحرية الدينية بقصد توظيفها كأداة أيديولوجية نحو الخارج، بما يعضد الكنيسة في مسكونيتها وما يبسر مسعاها لأنجلة العالم. ضمن استراتيجية جديدة توخّتها في التعامل مع الآخر، تمثلت في ما يُعرف بـ«نوسترا آيات» التي تشكّل بموجبها «مجلس الحوار مع الأديان غير المسيحية»، الذي كُلف بهندسة علاقات الكاثوليكية مع أديان العالم. حينها خرج الجدل بشأن الحرية الدينية وحقوق الإنسان من التداول الغربي، بين التصورات الدينية واللا دينية، وبات مطروحا خارج الإطار الغربي. حيث يستعرض مينوتسي المستجدات التي حصلت داخل الكنيسة وارتباطها بمسألتي حقوق الإنسان والحرية الدينية من خلال واقع أمريكا اللاتينية وواقع البلاد الإسلامية.

إذ لم تشفع قرارات مجمع الفاتيكان الثاني، التي عدت ثورة فريدة داخل الكنيسة، دون بقاء المركز في روما عرضة للهزات. فقد جاءت المراجعة الجذرية لمفهوم حقوق الإنسان من أقاصي الجنوب، تحديدا من أمريكا اللاتينية، عبر ما عُرف بلاهوت التحرر. حيث دبّ تساؤل في أطراف العالم

حقوق تسيير نحو تقليد الكنيسة، الوارد ضمن مفهوم «العقيدة الاجتماعية»، أي مجموع المبادئ والتعاليم المعبرة عن توجهات الكنيسة، في نظرتها إلى مختلف القضايا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، والتي على ضوءها تحدد تدخلها في الشأن الاجتماعي.

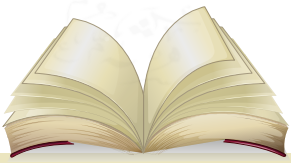
لقد أملت التحولات التي شهدتها العالم على الكنيسة تغييرا في تعاطيها مع الأعراف الجديدة التي باتت سائدة. حيث بقبولها بالأمر الواقع جنبّت نفسها العزلة والانحصار: وكما يقول اللاهوتي بييترو بافان (1903-1994) شهد العالم تحولا ديمقراطيا، وما لم تول الكنيسة حقوق الإنسان اهتماما توشك ألا تفهم هذا العالم، وأن لا تقدر على التخاطب معه، وألا تكون حاضرة فيه؛ وبالتالي يتهدد ذلك الدور الرعوي للكنيسة.

لكن في ظل التبدلات الكنسية مع موضوع حقوق الإنسان، يبقى ما حصل بصدد الرسالة البابوية «السلام في الأرض» للبابا يوحنا الثالث والعشرين (1908-1963) الأبرز ضمن هذا السياق. كانت المرة الأولى التي يورد فيها البابا، وبشكل جلي، إعلان حقوق الإنسان 1948 مرجعية، باعتبار ذلك خطوة مهمة على طريق تنظيم المجموعة الدولية، ورغبة منه في مراعاة تلك الحقوق المعلنة في كافة البلدان لتغدو واقعا فعليا. مع رسالة البابا يوحنا الثالث والعشرين «السلام في الأرض»، التي كانت بمثابة الإعلان الكاثوليكي لحقوق الإنسان، يرى دانييلي مينوتسي أنه يمكن الحديث عن بداية تحوّل براغماتي للكنيسة، وليس مصالحة مسيحية مع حقوق الإنسان.

ويُعيد اعتلاء البابا يوحنا بولس الثاني سدة البابوية في ديسمبر 1978، تكرر التنويه بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان. فقد أرسل رسالة إلى الأمين العام للأمم المتحدة حينها، كورت فالدهايم، بمناسبة الذكرى الثلاثين لصدور الإعلان، معربا له فيها عن غبطته بحلول هذه الذكرى المهمة. كما عاد الموضوع في الرسالة البابوية الأولى «فادي الإنسان، المنشورة في شهر مارس 1979؛ واستُعيد ثانية في الخطاب الذي أُلقي أثناء زيارة الأمم المتحدة في أكتوبر من العام نفسه. وفي الخطاب السنوي الذي اعتاد البابا إلقاءه أمام أعضاء السلك الدبلوماسي المعتمدين لدى حاضرة الفاتيكان، تطرّق خلال العام 1988، بالحديث للإعلان العالمي لحقوق الإنسان 1948 حينها، معتبرا إياه «علامة مهمة على الطريق الطويل والشاق للبرية».

غير أن ما يمكن ملاحظته في تعاطي الكنيسة مع موضوع حقوق الإنسان، عقب صدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان 1948، أنها لم تقبل بحرية التدين ومبدأ التسامح إلا بعد أن أيقنت أنها الأقدر في التحكم بهذه الأدوات الجديدة، في لعبة التنافس مع الأديان الأخرى، وباتت تُعير الأوساط الدينية التي لا تعترف بذلك، بعد أن كانت ترى الأمر من «المواد الضارة» ومن خطايا العالم الحديث. فكان إلحاح يوحنا بولس الثاني على حقوق الإنسان -مثلا- نابعا من





اللاهوت السياسي... هـ

إميل أمين *

هل من الممكن أن تكون هناك علاقة بين علم اللاهوت وعلم السياسة؟ هل من الممكن أن يكون للدين أثر على السياسة بدون تعريض مدنية دولة ما للخطر؟ وبدون أن تفقد السياسة فاعليتها، أو يحد اللاهوت بالدين عن مجراه؟ هل من الممكن حسب تعبير عالم اللاهوت المسيحي الألماني «متس» أن تتأسس روحانية سياسية؟ وما علاقة كل هذا بالقضية الفلسطينية التي تمر هذه الأيام على نحو خاص بمنعطف مصيري هام وخطير في ذات الوقت؟

بطريقة غير مباشرة، في حدوث مأس ضد شعب أو فئة بعينها، إنه يقدم للأوروبيين لاهوتاً سياسياً جديداً، ليشكل حائط صد ضد أي استغلال سياسي للأفكار اللاهوتية، لقد عاش «متس» ذلك في صباه، ورأى كيف استغل النازيون أفكاراً لاهوتية ومشاعر دينية في تأجيج معاداة السامية، وقتل ملايين الأبرياء.

هل لنا أن نجمل موضوع هذا الكتاب لا سيما لغير الاختصاصيين في علوم اللاهوت والفقهاء وما نحوهما؟

إليك ما نستخلصه من القراءة المحصنة لهذا العمل، وما قبله من رؤى وطروحات لاهوتية، وانعكاساتها على العالم المعاصر.

أولاً: اللاهوت السياسي في صيغته التي اقترحتها «متس» هو لاهوت منفتح على العالم، وفي الوقت عينه يحترم التمييز بين الدين والدولة، وهو لاهوت تصحيحي يسعى إلى الحيلولة دون تكرار مأساة أخرى كأوشفيتز. فهو بهذا المعنى ينتقد بشدة أي أفكار قد تؤدي إلى تكرار تلك المأساة، يمضي هذا اللاهوت نحو ما هو أبعد من أوشفيتز، إنه يهتم بالضحايا الذين عانوا مصيراً كهذا في التاريخ، هذا ما يشير إليه البعد الشامل لهذا النوع من اللاهوت.

بالتالي، يوضع هذا اللاهوت داخل مجال اللاهوت الأساسي، إذ يركز على العلاقة الأساسية للفهم اللاهوتي بشكل عام، ومن خلال ذلك، يحمل نقداً تصحيحياً للنزعة الفردانية التي وسمت اللاهوت الغربي في النصف الأول من القرن العشرين. كما أنه حاول تدريجياً صياغة الشروط التي تجعل اللاهوت المعاصر أميناً لهويته المسيحية.

يتمثل رد «متس» على التحدي الذي يواجه لاهوت ما بعد أوشفيتز في نقد أبائية ومثالية اللاهوت التقليدي بشأن الكوارث، ويصبح «متس» واعياً بأهمية وضع الكوارث التي يسببها الإنسان داخل التفكير اللاهوتي. ويرى وجوب وضع أوشفيتز داخل كل تفكير حول الشر فنحن نتحول من مسيحية متبرئة من المحرقة إلى مسيحية

باختصار غير مخل إنه أحد أهم اللاهوتيين الألمان المعاصرين الذين حركت محرقة اليهود في عقولهم علامات استفهام مثيرة، لا سيما في الفترة التحضيرية للمجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني (1962-1965) الذي انعقد في حاضرات الفاتيكاني. فقبل سنوات المجمع لعبت مذبحه اليهود ككارثة أودت بحياة ملايين الأبرياء دوراً مهماً في الفكر اللاهوتي الغربي، وبدأت الأسئلة تتواتر: كيف نفكر في الله بعد أن أحرقت البشرية بعضها البعض في أوروبا؟

هنا ظهر اللاهوتي «متس» داخل هذا السياق التاريخي للبحث عن لاهوت سياسي جديد، لاهوت من أجل العالم المعاصر، لا ينفصل عن واقعه الاجتماعي والسياسي.

لقد سعى «متس» أيضاً من خلال كارثة «أوشفيتز» إلى أن يبرز أسوأ ما يمكن أن يتعرض لعلم اللاهوت جذرياً وبدأ في طرح تساؤلات لاهوتية جديدة والبحث عن طريقة جديدة لصناعة اللاهوت.

لقد كان اللاهوتي الألماني صادقاً وصادماً معاً، صادقاً في البحث عن ذاك الذي جعل الإنسان ذنباً لأخيه الإنسان كما ذهب «هوبز» وصادماً لأنه تساءل إن كان علم اللاهوت المسيحي قد لعب دوراً فيما حدث لليهود من كارثة.

وعليه فقد حاول التفكير في إعادة الرؤى اللاهوتية لتواكب التطور التاريخي للبشر، وبالتالي لا يمكن الاستمرار بطريقة صياغة اللاهوت كما اعتدنا عليها، وكان كارثة أوشفيتز لم تكن.. ما هو عمق قراءة هذا اللاهوتي الألماني الشهير للمحرقة النازية؟

إنه في واقع الأمر يشرح في كتاباته كيف يمكن إعادة التفكير اللاهوتي انطلاقاً من كارثة أوشفيتز من هذا المنطلق، ويقترح «متس» لاهوتياً جديداً مهمته الحيلولة دون تكرار كارثة بشرية كأوشفيتز في المستقبل.

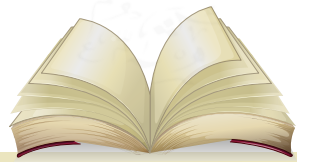
والشاهد أن صفحات الكتاب توضح بالتحليل والوصف المسهب فكر الرجل الذي يصغى لصراخ الضحايا، ويحاول إنتاج فكر لاهوتي لا يساهم، ولو

أسئلة عديدة يجيب عنها هذا الكتاب صغير الحجم، والذي لا يتجاوز مائة صفحة إلا قليلاً، لكنه كبير القيمة والمحتوى والمضمون، وهو ثمرة أربعة أعوام من الدراسة، قام بها الباحث المصري الشاب، وهو الراهب الدومنيكاني كذلك «جون جبرائيل» الحاصل على الماجستير في علم اللاهوت السياسي من الجامعة الكاثوليكية في «ليبيل - فرنسا»، حيث يستخدم تحصيله الفكري لتبيان العلاقة بين علم اللاهوت وبين ما حدث من استغلاله في أوروبا لتحقيق مآرب سياسية، ويسعى لوضع أسس تجعل من اللاهوت يشكل حائط صد لعدم استغلاله سياسياً ولعدم استعماله في تبرير المآسي.

يلزمنا بداية ونحن في عالمنا العربي أن نشير إلى أن تعبير اللاهوت السياسي هو تعبير لم تعتد عليه مسامعنا، وحينما نسمعه تنهض داخلنا مخاوف وشكوك، فيتبادر إلى أذهاننا ما يقوم به كثيرون من إقحام للدين في كل شيء، وسعي بعض الجماعات إلى فرض نظام حكم ثيوقراطي، يسيطر عليه رجال دين يحكمون باسم الله، كما نتذكر كذلك خبرات سلبية، حدث فيها استغلال متبادل بين الدين والسياسة، بين رجال الدين ورجال السياسة.

اللاهوت السياسي عند المؤلف هو محاولة لإعمال العقل على ما كتب في علوم اللاهوت، وعليه يبدو الحديث عن لاهوت سياسي في العالم العربي، لأولئك الذين يعرفون معناه الحقيقي، على أنه ليس خلطاً بين اللاهوت والسياسة، أو نوعاً من الرفاهية الفكرية، أو الرفاهية اللاهوتية، فهي لاهوت وليد العالم الغربي، حيث تختلف الأوضاع الاجتماعية والسياسية هناك اختلافاً كبيراً عن الوضع في العالم العربي.

من هو اللاهوتي الألماني «يوهان بابست متس» الذي يبني عليه المؤلف أطروحته للمقاربة بين ما جرى للشعب اليهودي في أوشفيتز (الهولوكوست)، وبين محرقة الشعب الفلسطيني المستقرة والمستمرة منذ نحو سبعة عقود وحتى الساعة؟



هل من روحانية سياسية؟

في محاولاته المستميتة من أجل رد الاعتبار إلى اليهود بسبب ما ارتكبه ضدهم من ظلم في بعض الدول الأوروبية، قد قام بذلك على حساب شعب فلسطين، وعلى أرضهم، وهو بالتالي أراد إصلاح ظلم بظلم آخر.

أفضل ما في الكتاب أن مؤلفه رجل الدين المسيحي الكاثوليكي العربي، يقوم في هذا الإطار بتوجيه اللوم والتقريع الشديدين لنظراء له من رجال الدين واللاهوتيين الغربيين، وهنا تتجلى موضوعية البحث العلمي من جهة، وأصالة المسيحيين الشرقيين من جهة ثانية، وهو أمر يكتسب معنى ومبنى خاصاً، في هذا التوقيت القاتل والحاسم والذي فيه يتم تهجير المسيحيين العرب على يد جماعات ظلامية أصولية كداعش وغيرها. يتناول المؤلف بالنقد بعض اللاهوتيين مثل «فرانتس موسنر» و«مارسيل دو بوا»، اللذان ذهبوا إلى إعطاء شرعية لاهوتية وكتابية إلى ذلك الظلم المرتكب ضد الشعب الفلسطيني، بدلاً أن يكون تفكيرهم اللاهوتي والإنجيلي، وكلمة الله المؤتمنين عليها، مساعداً لهم في تصحيح تفسيراتهم، وأن يروا في تلك الكلمة نبع حياة لجميع البشر.

نتيجة لذلك وبالطبع لأسباب أخرى أكثر من ذلك، يعاني الفلسطينيون من احتلال أرضهم وأرض أجدادهم، والأبعد من ذلك يتألم المسيحيون من التفسيرات الخاطئة التي يقوم بها بعض اللاهوتيين.

الخلاصة النهائية لهذا العمل المتميز وربما الأول من نوعه في المكتبة العربية المعاصرة، هي إن كل لاهوت يدعي تفسير الاحتلال اعتماداً على الكتب المقدسة والإيمان، بعيد عن الإيمان المسيحي الحقيقي، وإن كل دعوة تنادي بالعنف وإعلان الحرب المقدسة باسم الله من أجل مصالح البشر في لحظة تاريخية بعينها، إنما هو لاهوت مغلوطن يشوه صورة الخالق في بني البشر وداخلهم، أولئك الذين يعانون الظلم السياسي واللاهوتي ويدفعون أثمناً باهظة لأخطاء وخطايا لا ذنب لهم فيها، ولم تقترفها أيديهم.

اسم الكتاب : اللاهوت السياسي .. هل من روحانية سياسية؟

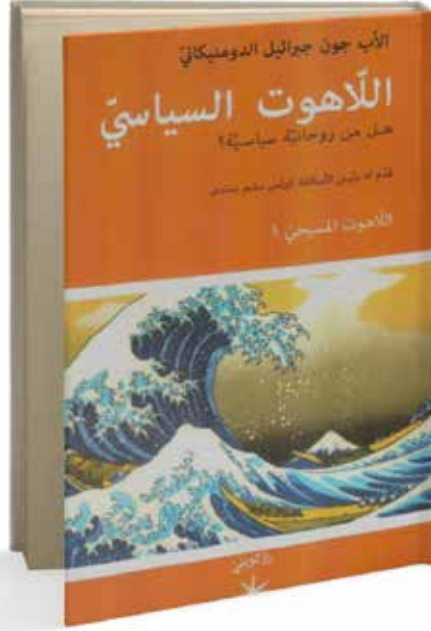
المؤلف : الأب جون جيراثيل الدومنيكاني

الناشر : شركة الطباعة المصرية

تاريخ النشر : ٢٠١٥

عدد الصفحات : ١٢٠ صفحة

• مدير مركز الحقيقة للدراسات السياسية والاستراتيجية بالقاهرة



الناجين من جحيم أوشفيتز، وهنا يصبح السؤال حول صلاح الله أكثر صعوبة عندما يرتكب الشر، الشعب الذي أطلق عليه ذات مرة من التاريخ القديم «شعب الله»، كما يدعي نضر كبير من الإسرائيليين المعاصرين.

أفضل رؤية يبشر بها الباحث المصري الشاب الأب جون جيراثيل - إن جاز أن تكون الكلمة الصادقة بشارة في حد ذاتها - القول إنه إذا ما تنحى اللاهوت جانباً وأغمض عينيه من المسألة الاجتماعية والسياسية، أما يكون قد قام بخصخصة للإيمان؟ أي أن يصير الدين شأنًا خاصاً وشخصياً فحسب، وبدون أي طابع جماعي أو اجتماعي؟

اللاهوت السياسي كما يقدمه «متس» لاهوت يفضح ويصحح كل أسس فكرية لاهوتية، قد تستخدم ضد جنس بعينه، أو فئة بعينها، بل ويسعى إلى حمايتها. نستطيع القول إن اللاهوت السياسي يعني أن السيد المسيح نفسه (بحسب المفهوم المسيحي) قد قتل بسبب هذا التلاعب، والنفاق والمصالح المشتركة بين أصحاب التيارين الديني، والسياسي. وعلى غرار ما حدث للسيد المسيح، تباح اليوم دماء الأبرياء، كما جرى الحال بالضبط في زمن حكم النازيين في ألمانيا، وكما يضيغ الفقراء في العالم اليوم، وما يحدث على أرض فلسطين ضد سكانها الأصليين من مسيحيين ومسلمين على يد قوى الاحتلال الإسرائيلي، إنه لاهوت يحاول أن يمنع تكرار ما حدث ليسوع وما حدث لليهود في أوشفيتز مرة أخرى.

هل تكشف صفحات الكتاب عن «ازدواج أخلاقي» غربي مبين وفج؟ ذلك كذلك بالفعل فالغرب

تعترف بتأثيرها في هذه المسألة - على حد قول المؤلف - فالمجتمع ذو الاغلبية المسيحية قد ساهم بلا مبالاة في بعض الأحيان في القضاء على الملايين من اليهود، ولهذا يرى «متس» أن الخالق يشعر بمعاناة البشر، وهو بطريقة ما، ينحى منحى اللاهوتي «هانس يوناس»، في نقده لبعض أنواع اللاهوت التقليدي الذي كان يصف الله باللامبالاة، «نستطيع أن نصلي بعد أوشفيتز لأننا حتى في أوشفيتز قد صلينا».

والشاهد أن في بحث «متس» في العلاقة بين الشعب اليهودي والإيمان المسيحي نستطيع أن نرى أن لاهوته على وجه التحديد لاهوت غربي، وبشكل خاص لاهوت ألماني.

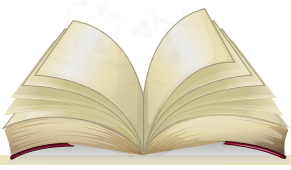
هنا تبرز الهوية العربية، والوجه المصري والإنساني للباحث الأب جيراثيل، المسيحي الديانة، الكاثوليكي المذهب، العربي الهوية، إذ لم تطغى سمته الدينية على هويته العرقية، ولهذا يتساءل عبر صفحات كتابه سؤالاً جوهرياً، حيناً لو تأمله صناع القرار في عالمنا العربي ملياً... «كيف يمكن استخدام أفكار اللاهوتي الألماني «متس» في الوضع الذي يعيش فيه العرب في فلسطين اليوم؟ وهل يمكن استخدام أفكار متس بشأن أوشفيتز للقياس عليها بالنسبة للعرب مسلمين ومسيحيين، داخل فلسطين، لا سيما وأن الكوميديا السوداء هنا هي أن بعض الناجين من أوشفيتز بأنفسهم أو عن طريق نسلهم هم من يقومون بتعذيب العرب واغتياهم؟

يدعو الكتاب العالم المسيحي الغربي لأن يقرأ «الكتاب المقدس» من وجهة نظر المظلوم وليس فقط من وجهة نظر شعب بني إسرائيل الحالي فقط.

وعلى الرغم من أن «متس» لم يطبق وجهة نظره على شعوب أخرى، على الرغم أيضاً من أنه بين صراحة أن أوشفيتز تلحظ في ذاتها كل المذابح التي ارتكبت عبر التاريخ، فإنه يمكن لفكر اللاهوت السياسي أن يلهمنا بأفكار جديدة فيما يتعلق بوضع العالم العربي اليوم، وبشكل خاص في فلسطين.

ينقصنا بشدة تفكير لاهوتي يتناول الصراع العربي - الإسرائيلي. إن كان «متس» يعتبر أن اللاهوت بعد حدوث كارثة أوشفيتز لا يمكن أن يظل كما هو، فهكذا نستطيع القول بأن اللاهوت، على الأقل في العالم العربي، لا يستطيع أن يبقى كما هو بعد تأسيس دولة إسرائيل الحديثة.

وإذا كانت مسألة الشر قد طرحت في أوشفيتز بسبب الشر الذي ارتكبه النازيون، يعود السؤال أفسى عندما يكون المتسبب في هذا الشر بعض



الإنسان القروي الملامح والعلاقات: عن أنماط

عوض اللويهي *

تنتج مكنونات النصوص السردية العربية القديمة - عند معالجتها بمناهج بحثية ومعايير تحليلية جديدة- عن محمولات فكرية كانت ثابته، مؤكدة في ذات الوقت على مرونتها واكتنازها لأوجه تأويلية عديدة، وتحتاج في كل مرة إلى باحث قادر على النظر إلى تلك النصوص بشكل مغاير ومن منظور فكري مختلف. ويتنزل كتاب الباحث المغربي الدكتور إبراهيم الحجري المعنون بـ (الإنسان القروي الملامح والأفاق: عن أنماط ثقافات المتوسط كما صورها الإثنوغرافيون العرب) في إطار السعي نحو إعادة تحليل وقراءة نصوص الرحلات العربية الوسيطية وفقاً لمناهج الإثنوغرافيا، والتي تدرس نظم الإنسان وتمظهراته الثقافية والحضارية وما يكتسبه من تجارب ومعارف وإنجازات في سياق تفاعله الحضاري مع محيطه البيئي والظروف المحيطة به.

والتفاصيل بقدر ما تحمل من الصعوبات على مستوى التناول، فهي أيضاً تحمل في ذاتها متعة وطرافة. حيث إن الرحالة بوصفه إثنوغرافيا لم يفته شيء؛ وهو يرسم صورة الإنسان في المرحلة التي عايشها، وصورها في متنه المتعدد الأبعاد.

تشكل الدقة في تحديد كيفية فهم واشتغال المرجعية الثقافية لمؤلفي النصوص الرحلية العربية عاملاً مهماً في فهم وتحليل النصوص الرحلية. فعلى سبيل المثال: تشكل الأسماء مرجعاً مهماً من حيث إن الاسم بوصفه علامة لغوية يدخل في شبكة من العلاقات مع عدد كبير من المكونات الأساسية التي تنقله من رسم لساني محض إلى رمز ثقافي.

إن أسماء مؤلفي النصوص المدروسة لها بعد واقعي بحكم أنها ترتبط بأناس كانوا موجودين حقاً، وتركوا بصماتهم في المدونات وكتب التاريخ، وبعضهم بات مرتبطاً بالألسن، متداولاً بين الناس إلى يومنا هذا. كما سعى الرحالة إلى إيراد الأسماء كاملة حتى لا تختلط ببعضها بما في ذلك اسم العلم والكنية واللقب وبعض الصفات المستفيضة التي تحدد أصل الشخص، وانتمائه المكاني أو العرقي أو المذهبي وذلك حتى يتموقع جيداً أمام الآخر بصورة واضحة لا مجال للتشويش فيها. إن الاسم الشخصي للرحالة ليس مجرد علامة لسانية من أجل التمييز، وليس ترفاً يمكن تحييده عن عناصر الشخصية الأخرى، بل يكاد يكون جوهرها أساساً لارتباطه الوثيق بشبكة من المقولات ذات الأبعاد الثقافية والهوياتية، مما يجعله، بالفعل كائنًا حيًا يكبر مع الحامل له، وينتشر بذبذوب صيته أو يتلاشى بضياح شرفه وعزته وصورته بين مجموعته البشرية التي ينتمي إليها.

يصر الرحالة على الاحتفاظ باسمه وانتمائه المكاني والسلافي والمذهبي، وتبين الدراسة أن الرحالين قد تزينوا بلباس البلد الذي يستضيفهم خوفاً من الظهور بمظهر مضحك أمام أولئك الذين يحتكون

خلال الوقوف على تمظهراته الإثنوغرافية كما تجليها النصوص الرحلية العربية، وكذا من خلال الرموز الثقافية البارزة التي لها بعد إنساني في ممارسته الضمنية التي تُخضع سلوكه لما هو سيكولوجي واجتماعي وأنتروبولوجي مستعينا بما تلامسه المقاربة الأنتروبولوجية من أبعاد إنسانية يقترحها مضمون المدونة المتناولة بالدرس والتحليل في هذا الكتاب.

أما المدونة البحثية فتتكون من عدة نصوص رحلية هي: رحلة ابن بطوطة المسماة تحفة النظائر في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار. لابن بطوطة (شمس الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله اللواتي الطنجي)

رحلة ابن جبير. لابن جبير. أس الفقيه وعز الحقيير. لابن قنفذ

رحلة ابن يونة الأندلسي إلى بلاد الشرق الإسلامي. لابن يونة (بنيامين التيطلي)

ناصر الدين على القوم الكافرين. لأفوقاي (أحمد بن قاسم الحجري الأندلسي).

المغرب في ذكر بلاد المغرب. لأبي عبد الله أبو عبيد البكري.

المغرب عن بعض عجائب المغرب. لأبي حامد الغرناطي.

تحفة الألباب ونخبة الإعجاب. مجهول المؤلف.

رحلة القلصادي. لعلي القلصادي.

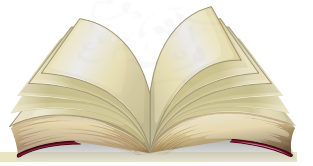
ينقسم الكتاب إلى فصلين؛ أولهما عنوانه (في الملامح) ويختص بمقاربة الظواهر الفسيولوجية للإنسان في العالم الوسيط من أسماء وألقاب وكنى وصفات ونعوت، ولباس وأزياء وحلي وطعام وشراب وسلاح وزينة وصحة ومرض. أما الفصل الثاني فقد عُنون بـ(العلاقات) حيث تتم مقاربة جانب العلاقات التي تربط هذا الإنسان مع عوالم الذات والطبيعة والآخر؛

وفق الإمكانيات المتاحة في المرحلة الوسيطية؛ ومن ذلك اللغة، والرق والاستعباد، وطبيعة النظام التعليمي، وتعذيب وتعنيف الجسد، ووسائل التواصل، والزواج، والقضاء، والوضع الاقتصادي. إن هذه الموضوعات

ففي المقدمة نجد الحجري يؤكد على أن نصوص الرحلات العربية (لم ينصفها البحث لحد الساعة؛ وظلت الدراسات المتعلقة بها لا تخرج عن نطاق المنهج التاريخي والاجتماعي والبليوغرافي. إذ اقتصر الباحثون المحدثون على الحومان حول موضوعات معينة ومتكررة. وأهم الجانب الأساسي فيها؛ وهو الجانب الإثنوغرافي؛ الذي أفنى فيه الرحالة العرب زهرة أعمارهم في تدوين مشاهداتهم الدقيقة؛ وتوصيفاتهم للظواهر الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والإنسانية والفنية التي سادت آنذاك. وأبدوا مهارة عالية في التدقيق والتجزي والتقصي بخصوص المعلومات في زمن كانت فيه الأدوات البحثية والمنهجية شبه منعدمة؛ ومع ذلك تأتي لهم، بفعل مجهوداتهم الشخصية، وبراعتهم في السرد والوصف ودقة ملاحظاتهم، وتفانيهم في البحث عن الخصوصيات المجتمعية، والظواهر اللصيقة بالمجموعات البشرية في عصر كانت فيه المسافات بعيدة، ووسائل التواصل والمواصلات نادرة وبسيطة). فالنصوص الرحلية العربية تشكل مادة خصبة للباحثين المتخصصين في حقول الأنتروبولوجيا والإثنوغرافيا، فهذه النصوص تشكل مادة خصبة للمتخصصين في دينك الحقلين، كما أن تلك النصوص تعكس جسامه الجهد الذي بذله أولئك الرحالة في توصيل صورة العالم الوسيط بكل وضوح وشمولية إلى باحثي اليوم في جميع التخصصات، كما أن وفرة البيانات الدقيقة حول ظواهر معقدة لاحظها الرحالون في المجتمعات التي زاروها واحتكوا بها، تعكس الوعي السابق لزمانه للمناهج الأنتروبولوجية والإثنوغرافية الحديثة. وكانت المعرفة دافعهم لذلك. إن لدى النصوص الرحلية العربية إمكانية تقديم منظور مختلف عن العصور الوسيطية التي كان فيها العالم العربي الإسلامي في موضع قيادة ركب الحضارة والتربع على عرش السيادة.

يسعى هذا الكتاب إلى رصد صورة الكائن الإنساني من





ثقافات المتوسط كما صورها الإثنوغرافيون العرب

عن هوية ثقافية، وتبرز موقفه انبثاقاً عن خصوصية ذات طابع مركب فيه ما هو ديني، وعرقي، وجغرافي، ولغوي، وثقافي، بمعنى أنه ليس محايداً إطلاقاً، إنه يخضع في تأسيس أحكامه وأوصافه لمرجعيات إيديولوجية تشغل في الغياب عن طريق اللاوعي، وهي ما يحرك انطباعاته وانفعالاته، وموقفه من العالم والإنسان.

إن الفارق أو المسافة بين ثقافة الذات أو هوية الرحالة والخصيصات النوعية لثقافة الشعب المزار هو ما يحدد طبيعة الأحكام الصادرة والمواقف المعبر عنها اتجاه الظواهر الإنسانية والوقائع التي يصادفها القائم بفعل الرحلة، وبهذا يكون التصادم الثقافي هو ما يفرض ذلك الانفعال، هو ما يولد رد الفعل (إيجاباً أو سلباً) ص ٣٨.

إن المنهج التحليلي الذي استخدمه المؤلف في الكتاب استدعى منه الانفتاح على النصوص الرحلية أولاً بقصد استخلاص المادة الوصفية (على هيئة جداول، تارة وعلى هيئة اقتباسات مع تحليلها وربطها بالسياق العام للدراسة تارة أخرى)، وثانياً تعزيزها بما ورد في الأدبيات الأنثروبولوجية، وثالثاً تطعيم هذه المادة بما تداولته الموسوعات والمصنفات التي أنجزت فيها الرحلات أو دونت قبلها أو بعدها بقليل.

لقد مكّن الانفتاح على المادة الوصفية المؤلف من تمثيل النسق القيمي الذي كان يُوجّه الإنسان القروسطي في إطار تعامله مع ذاته، وفي أسلوب تفاعله مع الآخر. فغالباً ما كانت تتداخل المرجعيات الدينية والعرفية والعرقية لتوجيه سلوكات الناس وأفعالهم، وتحديد سلفاً، بل وتدخل لتعديلها أيضاً، تبعاً للتحوّل الذي يطول النسق القيمي المؤطر للهوية الثقافية التي تخص المجموعة البشرية. لقد تمكن الكتاب من إمارة اللثام عن الدور التحكيمي الذي يلعبه النسق القيمي في ثقافة الإنسان القروسطي وهويته المجتمعية، وأن كل أفعاله وتمظهراته، إنما هي ترجمة سلوكية للنسق الثقافي الذي يشتغل بشكل لاواع، سواء كان هذا السلوك اتجاه الذات (اللباس، الوشم، الطعام، الاسم، الختان، الأقراب.....) أو تصرفات الآخر (الزواج، القضاء، النشاط الاقتصادي التعليم والتنشئة، والرق والاستعباد).

عنوان الكتاب: الإنسان القروسطي الملامح والعلاقات:
عن أنماط ثقافات المتوسط كما صورها الإثنوغرافيون العرب.

المؤلف: د. إبراهيم الحجري.

الناشر: سلسلة كتاب المجلة العربية العدد ٢٢٢.

سنة النشر: ٢٠١٥ م.

عدد الصفحات: ٢٥٠

• شاعر وكاتب عماني



وألوان تلك الملابس والفضاء العام بما في ذلك الكعبة ومحيطها.

عند قيام الرحالة بإصدار أحكامه وإبراز سمات أهل البلدان التي زارها فهو ينطلق من تصور خاص يشيده كنموذج للتمييز بين سحن الأقوام المعاشرة. ويتكون هذا النموذج من العناصر التالية (اللون- الأخلاق- العلاقة بالآخر- العقيدة- طبيعة السكن- طبيعة المأكل- حجم الجسد- السلاح- الخصال). ويكاد يكون هذا النموذج بمثابة بطاقة الهوية التي تحدد صورة كل شعب عند مقارنته بشعب آخر، أو مقارنة فرد من قوم معينين بفرد آخر من قوم آخرين.

إن هذا التصنيف من قبل الرحالة للأقوام والشعوب المستضيفة، وفقاً لهذا النموذج، لا يقف عند حدود التمييز بين الموصوفين، بل إنّه يعكس موقف الرحالة من القوميات المستضيفة، ولذلك أسباب تكشف عنها مدونة النصوص الرحلية، فهذه الأسباب هي من يحرك تموقع الرحالة من الشعب الذي يعايشه، وهذه الأسباب هي:

الانتماء العقدي: بحيث كان يحدد المذهب الديني الذي يعتنقه كل قوم.

الانتماء العرقي: خاصة حيث الزيارة لبلدان أفريقيا السوداء.

الموقف من الغريب: حيث كان الرحالة يحكم على الشعب وصورته من خلال مدى احتفائهم به وإكرامهم بضيافته. وأحياناً يقر بأنهم كفار ومع ذلك يشكر طبيعتهم.

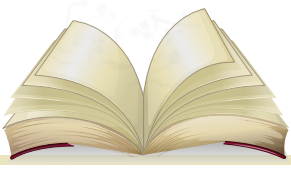
ومن خلال هذا يخلص الباحث إبراهيم الحجري إلى القول بأن موقف الرحالة هذا: (ليس بريئاً، فهو يفصح

معهم، وقد ساعدهم - أي الرحالين- هذا التماهي مع الثقافة المحلية والتنازل عن الهوية الأصلية مؤقتاً حتى يتمكنوا من كسب ثقة الآخر والتفاعل الإيجابي معه، ومعرفة خصائصه وتقاليده وعاداته، ودلالة كل لون من ألوان الألبسة. وما تنازله المؤقت عن بعض خصوصياته الثقافية إلا تكتيك لحظي يمارسه لحين نيل ثقة الآخر، أو للظفر ببعض الامتيازات أو للقاء بعض الشخصيات، أو تحين بعض الفرص المتاحة من أجل توسيع المعرفة بالآخر وبخصوصياته الفكرية والاجتماعية والسياسية التي من شأنها إغناء معطيات رحلته وإثراء مشاهداته.

من النتائج البارزة في الدراسة أن الرحلات لم تتحدث عن الجسد في حد ذاته لكنها فضلت، أحياناً في الأشكال التي تتمظهر بها سلوكاته وسماته وسحناته وكيفية تصريفه لهواجسه وحاجاته الجنسية والغريزية، فتحدثت عن الزواج والطعام والتناسل والحركة والعنف، والأزياء وغير ذلك من المعطيات التي تضيء صورة تعامل الناس في تلك العصور الوسيطة مع تجليات أجسادهم تبعاً لما يميله التطور الحضاري، ووفقاً لما تتداوله المنظومة الثقافية للمجموعة البشرية من قيم ومبادئ وتصورات فلسفية ومعتقدات وأنظمة وأعراف. ولو أخذنا التفاصيل الواردة في المدونة عن الملابس الخاصة بالرجال والنساء مثلاً، نجد أن الرحالة يفضّلون في ذكر خصوصيات ملابس الرجال التي كانت سائدة آنذاك في أغلب البلدان التي زاروها وعاشروا أقوامها، فذكروا أنواعها ومصدها ومادة صنعها والمكان الذي تغطيه من الجسم ودلالاتها الرمزية لدى حاملها ومكانتها الاجتماعية والمناسبات التي ترتدى فيها وأثمانها، وطريقة الترويج لها، والمحلي والمستورد منها.

في المقابل نجد أن هناك شحاً في المعلومات المتعلقة بملابس المرأة عبر المتون الرحلية المدروسة مقارنة مع التوصيف الوافي المعطيات حول زي الرجل، وهذا بحسب الباحث (ينسجم مع المرجعية الفقهية للرحالين التي تدعو إلى غض الطرف عن كل ما يتعلق بزينة النساء ومفاتنهن) ص ٥٠.

إن المرجعية الدينية كذلك تبرز في الاهتمام بقضايا تتعلق بالحلال والحرام، مثل كثير من القضايا المتعلقة بالماء والأطعمة بمختلف أنواعها وكذلك الأشربة. كما نجد أيضاً تركيزاً على مسألة القداسة في التعاطي مع قضية التصوف التي كانت منتشرة في تلك الفترة، فكثير من المسردات والتعليقات تنقل لنا تفاصيل هامة عن سلوك المتصوفة في اللباس وطرق التعامل مع بعضهم البعض والزوايا والأضرحة. كما نجد عناية الرحالين بقضايا تتعلق بالبركة وقداسة الأماكن هذا بجانب وصفهم الدقيق للباس أئمة الحرم المكي



العلاقات العربية - الهندية سياحة

محمد مختار

هذا الكتاب، واحدٌ من ضمن سلسلة الكتب التي تشرف «مؤسسة الفكر العربي» على ترجمتها في إطار مشروع «حضارة واحدة»، وهو من تأليف الشيخ سيد سليمان الندوي عام ١٩٣٠، عرض فيه لتاريخ العلاقات السياسية والاقتصادية والثقافية بين الهند والعالم العربي. ويعتبر هذا الكتاب الصادر باللغة الأوردية، وهي إحدى اللغات المركزية في الهند، المصدر الهندي الأساسي للمعلومات حول الصلات المتنوعة التي ربطت الهند بالجزيرة العربية منذ زمن ما قبل الإسلام. وهو يُقدّم باللغة العربية للمرة الأولى.

الاعتقاد في قلوبهم إلى حد أنهم يحرقون أنفسهم ويحسبونونه شيئاً تافهاً (ص ٤٢).

كما يذكر «أبو دلف مسعر بن مهلهل الينبوعي» الذي كان رحالة عظيمًا، و«بزرگ بن شهریار» الذي وضع كتابا تحت عنوان «عجائب الهند» وحكى عن نسّاك الهند وزهدهم وتقشفهم وإحراقهم أنفسهم؛ وكذلك «أبو الحسن المسعودي» المؤرخ الكبير والرحالة والبحّاث، والذي ذكر أن البواخر في الهند كانت تسمى بأسماء من يملكونها، وأنه لم ير جبلاً أعظم من التبت؛ أما «الأصطخري» والذي لم يكتف بذكر أخبار البلاد فقط، بل قام بإعداد خريطة العالم بما فيها خريطة السند؛ أما التاجر البغدادي «ابن حوقل» فقد وضع خرائط الدول وهو أول رحالة حاول أن يقدر طول بلاد الهند وعرضها.

الباب الثاني: العلاقات التجارية

يذكر الكاتب أن العرب يشتغلون بالتجارة منذ بدايتها في العالم، فكانت قوافلهم ترحل إلى الشام ومصر وتعود عبر الطرق التجارية ويذكر التوراة ذلك.

ولما ظهر الإسلام، وبلغ المسلمون قمة المجد سيطروا على البلاد الواقعة بين مصر وأسبانيا وعلى بحر الروم «الأبيض المتوسط» وأصبحوا يتحكمون في هذا الطريق للتجارة في العالم.

فاضطرت أقوام أوروبا للعمل على إيجاد طريق آخر للوصول إلى الهند عبر جنوب أفريقيا دون الشمال الأفريقي، وعلى الرغم من اكتشاف الطريق الجديد، بقي الأوروبيون يحملون بطريق أقصر عبر بحر الروم، فقاموا بحفر قناة السويس لتقصير المسافة.

ونظراً لكثرة الرحلات بين بلاد العرب والهند فقد حدد العلماء أيام المد والجزر واضطراب الأمواج وهدوئها في المحيط الهندي من أجل تحديد انطلاق السفن، وموسم الرحلات البحرية.

ويذكر الكاتب وصف أحد الرحالة العرب للهند «بحرها درّ وجبالها ياقوت وشجرها عطر»، ويضيف أن أهم المنتجات التي كانت تجيء من الهند العطور والخشب والصندل والكافور والقرفة والدر والبلور والفضة والأسود والرصاص...

ويلفت النظر إلى أن مظاهر الروابط القديمة كثيرة ومن ضمنها الكلمات التي انتقلت من كل لغة إلى الأخرى، فمن الكلمات الهندية الأصل «المسك والكافور والصندل» التي ذكرت في القرآن.

وأما الباب الخامس والأخير فقد تطرق الكاتب فيه إلى المجتمع المسلم في الهند وما يرتبط به من مراكز علمية ودينية وثقافية عدة، فالمسلمون الهنديون اعتنقوا الدين الجديد وتبنوا علومه وطوروها ولكنهم بالرغم من ذلك حافظوا على خصوصيتهم وحسن الجوار مع الهندوس.

الباب الأول: العلاقات بين الهند والبلاد العربية

يبدأ هذا الفصل بالحديث عن مكانة كل من الجزيرة العربية والهند، فحسب الكاتب تحظى الجزيرة العربية والهند باحترام وتقدير بالغين لدى أمتين عظيمتين للعالم، حيث توجد فيهما أماكنهما المقدسة؛ وتتضارب الآراء حول من هم السكان البدائيون للهند، فيعلم الجميع ما ادعى به الآريون في سالف الأيام من أنهم سكانها الأصليون، ولكن ما يسمع إلا القليل منا ما ادعى به العرب قديماً.

فقد وصل الآريون إلى البنجاب من طريق آسيا الوسطى منذ بضعة آلاف من السنين، ومنها انتشروا في ضفاف نهري الغانج ويمونا، أما العرب فهم يدعون أنّ علاقتهم مع الهند لا ترجع إلى بضع آلاف سنة فقط، بل إنها وطن آبائهم الأولين منذ فجر التاريخ (ص ٢١).

ويشير الكاتب إلى جذور تسمية «هند» قبل قدوم المسلمين لم يكن هناك اسم واحد لهذه البلاد كلها، يشملها جميعاً؛ فكانت كل ولاية تنفرد باسمها، ولما استولى أهل فارس على إحدى ولاياتها، أطلقوا على النهر الذي يدعى اليوم السند «هندوه». وكان اسمه بالعربية «مهران». ومعروف أن الحرفين «س» و«ه» في الفارسية القديمة والسانسكريتية، يمكن استبدال أحدهما بالآخر، فبدأ أهل فارس يدعوه باسم هندوه وبذلك سميت هذه البلاد باسم الهند.

أما العرب الذين كانوا مطلعين على المدن الأخرى في الهند غير السند، فلم يغيروا اسم السند ولكن سموها المدن الأخرى بالهند، وما يبعث على الحيرة أن هذا الاسم صار محبوباً لدى العرب إلى حد أنهم يطلقون على نسائهم اسم «هند».

ثم ينتقل للحديث عن الرحالة والجغرافيين العرب المهتمين بالهند؛ ويبدأ بـ «ابن خردادبه» مدير البريد في زمن الخليفة المعتمد العباسي الذي وضع أول كتاب عربي لجغرافية الهند «المسالك والممالك»؛ ومن ثم «سليمان التاجر» وهو أول رحالة عربي الذي طبعت مذكراته بعنوان «سلسلة التواريخ» في باريس العام ١٨١١، وكان تاجراً يسافر بين العراق والصين متجولاً في سواحل الهند. أما ثالثهم فهو التاجر العربي «أبو زيد حسن السيرافي» الذي أشار إلى أن سائر ملوك الهند والصين يقولون بالتناسخ ويدينون به، وقد تمكن هذا

وما يميز كتاب الندوي هو تقديمه لمعلومات جديدة ذات تأثير عميق حتى في التراث الإسلامي. فعلى سبيل المثال يحقق الكاتب في مسألة الأصول الهندوسية لـ «البرامكة»، العائلة النافذة في العصر العباسي ليصل إلى خلاصة مفادها أنهم في الحقيقة ذوو جذور بوذية، مستشهداً بهروب نسائهم عند الفتك بالعائلة إلى المناطق البوذية، أما المسألة الأخرى فالحديث عن تشجيع الخلافة الإسماعيلية الفاطمية لبروز «الطائفة الدرزية الباطنية» في بلاد الهند أيضاً، بالإضافة إلى لفتته عن تأثير البلاد المفتوحة بالصراع بين قوى النفوذ - المذاهب - داخل العالم الإسلامي.

ويكشف الندوي عن دور مهم لعبه كل من التجار والمتصوفة والدرائيش في إدخال الإسلام إلى بلاد الهند والسند حيث فشل السلاطين في فتحها. ويمكن الإشارة إلى دور العرب والمسلمين في التفريق بين الهند والسند ما مهد في العصر الحاضر إلى استقلال باكستان عن الهند الكبرى.

إلا أن المشكلة التي تواجه الكتاب وربما يكون ذلك مبرراً، هو من ناحية المنهجية والتنسيق، فهو عبارة عن عناوين كثيرة، يضيع القارئ أحياناً عند قراءتها، ومن ثم يجد نفسه أحياناً مضطراً للعودة إلى الوراء مراراً للتأكد من علاقة هذه الفكرة بما سبقها أو حتى ما يليها.

الكتاب: أبواب ومضامين

الكتاب مقسم على خمسة أبواب:

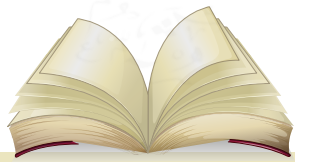
الباب الأول: العلاقات بين الهند والبلاد العربية، يؤرخ لبداية العلاقات بين العرب والهند في ضوء ما سجله الرحالة العرب المعروفون من ملاحظات وانطباعات عن شبه القارة الهندية، فهذه العلاقة سبقت ظهور الإسلام وقويت مع ظهور الإسلام واستمرت بعد انتزاع الحكم من المسلمين.

أما الباب الثاني فيتناول العلاقات التجارية والسلع المتبادلة وطرق التجارة البحرية بين الجانبين، وتأثيرها في حركة الملاحة العالمية وصراع النفوذ بين القوى، ففي يوم من الأيام كان الوصول إلى الهند المرتجى، وفي سبيل البحث عن طريق جديد كانت الاكتشافات الجغرافية.

وأما الباب الثالث فيدور حول العلاقات الثقافية وتراجم العلوم الهندية إلى اللغة العربية، فبين الهند والعرب تاريخ طويل من الاتصال الحضاري والثقافي.

وفي الباب الرابع يُعرف الكاتب بالديانات الهندية على اختلافها من براهمية وبوذية، والطوائف والمذاهب الكثيرة، الغنية بها الهند.





خيالية في قارة الأديان والملل

دستور الهندوس واحترام منزلتهم الاجتماعية وولاهم المناصب .
وكان من نتيجة هذا التسامح أن الهندوس حافظوا على المساجد حتى بعد انتهاء حكم العرب في بعض الأماكن .
ومن ثم ينتقل الكاتب لتصحيح بعض المفاهيم التي كانت شائعة لدى العرب حول ديانتهم البراهمة والسمنية الأكثر انتشاراً بالهند، لذلك يذكر مقولة مطهر المقدسي أن «الهندود أصناف كثيرة وتجمعهم البراهمة والسمنية ومن المثير للحيرة أن بعض المؤلفين العرب يظنون أن البراهمة من أتباع إبراهيم عليه السلام وذلك للمشابهة بين كلمتي البراهمة وإبراهيم، إلا أن الشهرستاني قام بالتحقيق بلفظ البراهمة واستنتج أنه مشتق من برهم (إله الهندوس) لا من إبراهيم، وأما السمنية فهي باللغة العربية تسمية للبوذيين (= الشامانيين). فيما ظن البعض أن بوذا هو «الخضر»، وعلى أساس ذلك سمو البوذيين بالخضرية (ص ١٦٨).

ويتحدث الكاتب عن جبل من جبال سرنديب، أو سيلون، أو لنكا (الأسماء القديمة لسريلانكا) فيه صخرة عليها أثر قدم مقدس. وهو مكان مقدس مشترك لكل من المسلمين العرب والبوذيين وعامة الهندوس. وهذا ما لا يوجد له نظير في عالم الأديان. فالمسلمون يزعمون بأنه أثر قدم النبي آدم عليه السلام والبوذيون يعتقدون أنه أثر قدم شاكياموني - تلميذ بوذا - والهندوس يظنون أنه أثر قدم شيو - إله هندوسي - ويقصدونه.

ويخلص الكاتب إلى أن من النتائج المهمة للعلاقات التجارية والروابط السياسية والاجتماعية المتنامية بين العرب والهندود، أن الإسلام بدأ ينتشر باستمرار، وإن تدريجياً. وساد جو من التبادل الثقافي وحصلت مناظرات حتى أن القرآن الكريم كان قد ترجم إلى اللغة الهندية أو السنديية قبل ألف عام، في العام ٢٧٠ هـ بأمر من ملك هندوسي (ص ١٧٤).

ويختم الفصل بالحديث عن التأثير المقابل، أي تسلسل فكرة الوحدة التنزيهية أو المشاعر المضادة لعبادة الأصنام إلى الهندوس، وذلك نتيجة احتكاكهم بالمسلمين.
الباب الخامس والأخير: المسلمون في الهند (قبل الفتوحات) يؤكد الكاتب أن المسلمين أقاموا مستوطناتهم في جنوب الهند، قبل وصولهم إلى شمال الهند، وذلك في أثناء رحلاتهم التجارية إلى المنطقة، التي تسببت في اعتناق السكان المحليين الإسلام.

وكانت البداية مع زيارة الصوفية والزهاد إلى موقع القدم المقدسة، لذلك فيمكن اعتبار «سرنديب» أول مركز للمسلمين. ويذكر الكاتب أن حاكم سرنديب اعتنق الإسلام في عهد صحابة الرسول (٤٠ هـ) أي القرن الأول الهجري / السابع ميلادي.

أما المركز الثاني فجزيرة مالديف وكان العرب يسمونها المهل. وكانت مليبار المركز الثالث (مركبة من: ملي «جبل»، بار «بلدة». والرابع: معبر وهو الساحل المحاذي للمليبار، وتعرف اليوم بكارومندل وعندما وصلها ماركوبولو وجد المنطقة تحت سيطرة خمسة ملوك هندوس، ولكن رأى أيضاً أن المسلمين يتحكمون بالتجارة. وخامس المراكز: غوجرات،



فلم يكونوا قد أسلموا بعد وظلوا يعدون من الكفار حتى القرن السابع هجري أما الأفغان فكان الإسلام قد دخل مدنهم الكبيرة ولكن سكان الأرياف بقوا على دين آبائهم .
على النقيض من ذلك، فإن الفاتحين العرب هم الذين حملوا التعاليم الإسلامية وحافظوا عليها وكانوا يتقيدون بقانون الإسلام الخاص بالحرب.

لم يتعرض العرب، في عهد الصحابة والخلفاء الراشدين بأي أذى لمعابد أولئك الأقوام الذين أبرموا معهم معاهدات صلح، اللهم إلا بعض الأحداث النادرة. فبقيت نيران أديرة المجوس في إيران موقدة، وما زالت أصوات النواقيس تدوي في كنائس فلسطين والشام ومصر، التي كانت مملوءة بالأصنام والتماثيل والأوثان.

كان العرب يفرضون جزية على غير المسلمين، ولم يفرضوا عليهم ضرائب أخرى باستثناء ضريبة المحاصيل، أما الأتراك والأفغان والمغول فقد فرضوا الجزية على غير المسلمين كما فرضوا على المسلمين وغير المسلمين على السواء ضرائب أخرى كثيرة. ثم إن العرب تمسكوا بشدة، ولمدة طويلة بمبادئ الحكم الإسلامية، التي تنص على نوعين من الضرائب فقط، لا ثالث لهما، وهما: الزكاة والعشر من المسلمين، والجزية والخراج من غير المسلمين (ص ١٤٧).

شدد الإسلام على ضرورة المساواة في الحقوق بين المسلمين كافة، في الدولة الإسلامية من دون تمييز على أساس العنصر أو المولد، وضمن لأهل الكتاب بحق المساواة مع المسلمين، بعد دفع الجزية وأذن بأكل ذبيحتهم، والزواج من بناتهم، وأوكل إلى الحكومة الإسلامية مسؤولية حمايتهم والحفاظ على دينهم.

وقد عامل الفاتحون العرب الهندوس على أنهم ممن يشبهون أهل الكتاب، ذاكراً أن فاتح السند محمد بن قاسم أكرم وفد البراهمة واستجاب إلى مطالبهم بمعاملتهم وفق

في المقابل كان يورد إلى الهند الشراب من مصر وثياب الحرير والسيوف من الروم والنخيل من البصرة وعرق الورد من فارس وبعض الثياب.
ويشير الكاتب إلى الاختلاف بين سفن العرب وسفن الهند فلوحاتها كانت تشد إلى بعضها بالبحال بينما كانت المسامير تستخدم للوصل بين لوحات الأوتى.

الباب الثالث: العلاقات الثقافية
يستهل الحديث عن الاحتكاك الثقافي بالإشارة إلى دور البرامكة الأسرة التي شغلت المناصب الوزارية في عهد الخلافة العباسية في بغداد إلى عهد هارون الرشيد الذي تخوف من فرض سيطرتهم على جميع شؤون الخلافة ووضعهم جميع الأراضي الزراعية الجيدة تحت ملكهم.

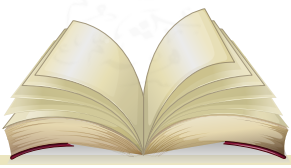
ويناقش الكاتب المقولات حول الأصل المجوسي لهذه العائلة وأن هذه الأسرة كانت ترضى المعبد المجوسي الذي اشتهر بـ «برمك» جمعه «برامكة». وبعد ذكره لجملة أقوال للمسعودي وابن الفقيه وياقوت والقزويني، يرجح أن البرامكة كانوا من أتباع الدين البوذي، من الأصول الهندية لا الفارسية، فبعد مقتل برمك وأولاده العشرة، هربت زوجته بابنها الصغير إلى بلاد كشمير من بلاد الهند فنشأ هناك وتعلم علم الطب والنجوم وأنواعاً من الحكمة وهو على دين آبائهم ويضيف إلى أدلته أن العائلة بعد اعتناقها الإسلام دعت النساك الهندوس إلى العراق وبوأتهم المناصب المهمة في البلاط الملكي ودعت العلماء والأطباء البوذيين من السند وعينتهم في دار الترجمة والمستشفيات في بغداد، وبعثت الوفود إلى الهند لدراسة العلوم الدينية والتحقيق في الأدوية الهندية (ص ١٠٠).

ومن ثم يتطرق الكاتب إلى بدء الترجمة من اللغة السنسكريتية إلى العربية في عهد الدولة العباسية زمن الخليفة «المنصور»، كذلك دعا هارون الرشيد أطباء من الهند لعلاجهم، وترجمت كتب عدة في علوم الطب والنجوم والهيئة - والفلك والأدب والأخلاق، الأمر الذي زاد الهند سمعة طيبة وزاد العرب إعجاباً.

كما يشير إلى الحكايات والقصص القصيرة والأخلاق التي نقلت إلى العربية على غرار «كتاب السندياد الحكيم» و«كليلة ودمنة» والتي تنقل الحكمة على لسان الحيوانات.
ويختم هذا الفصل بالحديث عن عالمين مسلمين زارا الهند، ليس لغرض السياحة، بل لإشباع غليلهما العلمي من الهند؛ محمد بن اسماعيل التنوخي وأبو الريحان البيروني.

الباب الرابع: العلاقات الدينية
في بداية هذا الباب يضرق الكاتب بين الفاتحين العرب والأتراك والأفغان والمغول، فالفاتحون الأتراك والأفغان والمغول كانوا قد اعتنقوا الإسلام. ويخطئ من يعتقد أن الإسلام مسؤول عن جميع تصرفاتهم في الهند من سلب ونهب.

فبالتنسبة للأتراك يذكر أن الجنود الذين انضموا إلى جيش السلطان محمود ينحدرون من قبائل شتى من الغزنويين والخلجيين والأتراك والأفغان حتى أن جيشه كان يضم جيوشاً من الهندوس أيضاً ولم تكن غالبية القبائل التركية من المسلمين وكان الكثير منهم عبداً تم شراؤهم، أما المغول



من مريديهم المدربين للعمل على تزكية النفوس والإرشاد بين الناس في المناطق النائية، فبعث شيخ الإسلام زكريا الملتاني بالسيد جلال الدين البخاري إلى «أوش» السند للإصلاح الروحي بين أهاليها، وذلك في الفترة الأخيرة لحكم السومرة (ص207).

ويذكر في النهاية بعض المناطق المهمة في السند وما جاورها من مناطق والتي خصّها الرحالة العرب بالذكر نظراً لأهميتها في العلاقات العربية - الهندية وهي: ديبيل أو تهتها وهي الميناء المشهور؛ عسافن، تنبلي، بوقان، قصدار، طوران، ويهند، قنوج، نيرون، مكران، مشكي، وأخيراً كشمير وهي البلدة التي يصح القول إنها ما فتحت بسيوف الملوك المسلمين وحيلهم، بل بنفوذ العلماء وال دراويش المسلمين، بعد فشل محاولات الرحالة والسلاطين في فتحها. ويختم الكتاب بجملة لطيفة نذكرها: «وبعد هذه السياحة الخيالية المختصرة لتاريخ الهند، نستأذن القراء ونستودعهم» (ص 267).

عنوان الكتاب: العلاقات العربية - الهندية.

المؤلف: سيد سليمان الندوي.

ترجمة: د. صهيب عالم.

الناشر: بيروت: مؤسسة الفكر العربي، ط 1، 2014.

عدد الصفحات: 271 صفحة.

بعض الناس أن الخليفة العباسي المنصور هو الذي بناها ولذا سميت بالمنصورة لأن هذه المدينة بنيت في عهد بني أمية. وبرأي الكاتب، فإن مؤسسها هو عمرو بن محمد بن القاسم وهو الذي سماها بالمنصورة كضال حسن (ص227).

وكانت المنصورة آمنة بموقعها على ضفة النهر وقريبة من البحر مما جعلها مكاناً مناسباً للتنقل بحراً بينه وبين بلاد العرب في حالات الطوارئ بحثاً عن ملاذ آخر. ولهذا السبب اختيرت عاصمة للسند (ص229).

وينقل عن المسعودي وصفه للقوة العسكرية لدولة المنصورة، مشيراً إلى أن سكانها أهل لباقة ولهم مروءة، والإسلام عندهم له طراوة والعلم وأهله كثير. ولهم ذكاء وفطنة ومعروف وصدقة (ص234).

وينتهي حديثه بالإشارة إلى سقوط دولتهم على يد قبيلة السمة، الذين اتخذوا من «تهتها» عاصمة للدولة، ويطلق عليها العرب «ديبيل». وكان رجال السمة مسلمين ديناً، وهم ينتمون إلى العهد المتأخر، أي عندما كان المسلمون قد سيطروا على دلهي سيطرة تامة.

وفي ختام هذا الكتاب، يتحدث عن علمين من أعلام التصوف والزهد الإسلامي في تلك البلاد وهما: شيخ الإسلام بهاء الدين زكريا الملتاني، والذي بفضل أصبح ملتان مركزاً للعلم والتصوف. والسيد جلال الدين البخاري الذي قدم من بخارى إلى ملتان لزيارة الشيخ بهاء الدين ومبايعته. ومن تقاليد الصوفية في ذلك العصر، أنهم كانوا يختارون نخبة

وقد أسهم سليمان التاجر أول رحالة عربي في مدح ملكها ولبه راي (بلهرا). ويقول عنه المسعودي «ليس في ملوك السند والهند، من يعز المسلمين في ملكه إلا بلهرا، فالإسلام في ملكه مصون، ولهم مساجد مبنية، وجوامع معمورة بالصلوات». ويضيف أنه عندما زار مدينة شيمور (مدينة في حكم ولبه راي) بلغ تعداد المسلمين العشرة آلاف من نسل مختلط.

أما المركز السادس فهو السند: ويذكر أن المسلمين استوطنوها منذ زمن وذلك قبل فتحها في أواخر القرن الثاني على يد محمد بن قاسم، وبعد فتح السند، أقاموا هناك المستوطنات الكثيرة، وجاء إليها قبائل كثيرة من قريش وكنب وتميم وأسد ومن اليمن والحجاز، واتخذوا منها مستقراً لهم في مختلف المدن، وأقاموا دولة امتدت من «ملتان» إلى «السند» وبقيت حتى أواخر القرن الثالث (ص 210 - 211).

ويشير الكاتب أن ملتان كانت تمثل خليطاً لطيفاً للحضارة العربية والهندية وكانت المدينة جميلة على صغرها، حيث كان هناك سوق مستقل لكل حرفة، وكانت محاطة بسور. وكتب البيروني أن في المدينة مسجداً شيده محمد بن القاسم وأقفله جلم بن شيبان الإسماعيلي القرمطي لبغضه مآثر بني أمية وهدم معبد «إله الشمس» الشهيرة، وبنى مكانه المسجد الجامع وعندما فتح السلطان محمود الغزنوي ملتان فتح المسجد الأول وترك الثاني بدون إصلاح (ص225). ومن ثم ينتقل إلى حاضرة المنصورة، ويشير إلى اعتقاد لدى

حالياً في الأسواق

عنوان العدد: بين العدل والقانون والنظام

- افتتاحية العدد: العدل والقانون وأحكام القيمة : عبد الرحمن السالمي

- العدل في التفكير الإسلامي : المفاهيم والسياقات.

- العدالة والشرعية عند مفكري الإسلام.

- العدل والشرعية في الفقه السياسي الإسلامي من علم العقائد إلى أدبيات السلطان.

- مفهوم «العدل» بين نصالح الملوك ومرايا الأمراء.

- إشكالية العدالة والدولة والقانون في اللاهوت المسيحي في العصر الوسيط.

- العدل الإلهي بين ليبنتر والمعتزلة.

- حكم القانون وحكم العدالة في المواثيق والإعلانات الدولية.

- العدل والخير في المنثور القانوني للفكر الليبرالي الحديث: جون رولز ومعاصروه.

- العدل والقانون في الفكر السياسي المعاصر.

