مراجعات

ملحق شهري تصدره وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بالتعاون مع «الرؤية»

شعبان 1441هـ - مارس 2020م

الصفحة الأولى...

هلال الحجري

من القصائد الرائعة التي وظف فيها الشعراء الإنجليز الثقافة العربية قصيدة بعنوان «العربي» للشاعر البريطاني تشارلز ستيوارت كالفيرلي (١٨٣١-١٨٤٤). وهو معروف بشِعْره الفكاهي الذي يستند على السخرية، وقد وصفه جورج رسل بأنه «شاعرٌ حقيقي، ومن أظرف العُلماء الذين خرّجتهم جامعة كيمبريدج، وكل ما يتمتع به من حس فكاهي فيّاض بناه على معرفته العميقة بالآداب اللاتينية، واليونانية، والإنجليزية».

قصيدته «العربي» تبدو للقارئ المُتسرّع أنها وصفٌ لفَرَسٍ عربي؛ ولكن مَنْ يتأمّلها يكتشف أنّ الشاعر يصف بها في الحقيقة صبيًا مُشَرَّدًا في شوارع انجلترا!

صحيحٌ أن كالفيرلي استعار الحصانَ العربي لموضوع القصيدة من أول الأبيات وأسهب في وصف جَماله وأصالته، لكنه في النهاية يظهر أنه ينعى حال الأطفال المشردين الذين جار عليهم الزمن وأصبحوا يمسحون أحذية المارّة بمبالغ لا تسد رمقهم.

(العربي)

يا كُمَيْتًا عَرَبِيًّا اذْهَبَا *** قد قضيتَ اليومَ رَكْضًا خَبَبَا

أيقظوكَ الفَجْرَ، والأجْرُ هَبَا *** هل رُكامُ القَشّ يكفي السَّغَبَا؟

تَنْهَبُ السَّهْلَ وَحيدًا حافيًا *** وسَعيرُ الظُّهْرِ يَغْلي لَهَبا

لا يُريحُ العينَ فيه نَخلةٌ *** مَدّت الظّلَّ، ولا عُشْبٌ رَبَا

أيُّها الضامِرُ لا تَضْبَحْ سُدًى *** يا صديقي، ارحَمِ القَلْبَ..اذْهبا

لو رأى النَّحّاتُ يوما وَقْفةً *** تزدهي فيها، رآكَ العَجَبا

تلعب الريحُ بعُرْفٍ مُرْسَلٍ *** هل رأى الأنفُ الأشَمُّ الأنْجَبا؟

هل تُراه ماهرًا في فَنِّه *** ينحتُ الوَجْهَ الكريمَ الكَوْكَبا؟

ويُجَلّي عُنُقًا حُرًّا على *** كَلَكَلٍ ضَخْمٍ، وشِدْقًا رَحُبا

ثم يبري أرْجُلا ناعِمَةً *** تحمل الأثقالَ لَوْ مِثْلَ الرُّبى

لو رأى عينَيْكَ، آهٍ، لَرَأى *** آيَةَ السِّحْرِ بألْحاظ الظِّبا

يا رَشيقي العَرَبيَّ ابْعُدْ كما *** يَبْعُدُ الأحْرارُ عن مَرْعَى الوَبا!

لكنِ، اليومَ، فإنّي راحِلٌ *** ليس يُغريني أراكَ الذَّنَبَا!

كيف تغدو لُعْبةً يلهو بها *** كُلُّ مَنْ رام صَدىً أو مَنْصِبا؟

مَجْدُكَ الخافتُ لا أُنْسَ به *** وحِذاءُ القَوْمِ يعلو السُّحُبا!

أطعموكَ الذُّلَّ، قُلْ لي: كيفَ لا *** يا سليلَ العُرْبِ، أجفوكَ إبا؟

يا وَحيدَ العَيْنِ! ما ذاكَ القَذى *** في الجَبينِ الحُرِّ؟ ساءتْ مَطْلبا!

ماسِحَ الخُفَّيْنِ، والسَيجارُ في *** فَمِه، اهْرُبْ صغيري اهْرُبا!

hilalalhajri@hotmail.com

- قوة الا عنف
- جوديث باتلر
- نظام التّفاهة
- د. آلان دونو
- اللاعنف في الإسلام
- محمد سمير مرتضى
- الانعكاس الكبير
- توماس فيليبون
- سوسيولوجيا الحضارة والسلطة
- أناليزا فيرزا
- سُلْطة الرغبة
- ميغيل دي بيستوي
- الأديان وتحديات المستقبل
- فانينو كيتي
- القمر: تأريخ للمستقبل
- أوليفر مورتون
- بيان المناضلين
- تحرير/ أحمد فائز
- ما بعد الكولونيالية
- نيكولا بانسيل

إصدارات عالمية جديدة

صفحة 23 و 24

قوة اللا عنف.. رباط أخلاقي سياسي
جوديث باتلر

مُحمَّد الشيخ *

تشهد الفلسفة المعاصرة أقوى نزعة «تأنيث» عاشها تاريخ الفلسفة على الإطلاق. فقد أضحت للمرأة الفيلسوفة مكانة متميزة في حقل الفلسفة المعاصرة، وذلك سواء باشتغالها خارج إطار أيّ نزوع فلسفي جنسي، على نحو ما أنت واجد هؤلاء الفيلسوفات -وما أكثرهن!- اللائي يشتغلن في ميدان الفلسفة السياسية أو في مضمار الفلسفة الأخلاقية (يونغ، ناسبوم، حبيب...)، أو حتى في مجالات ظلت لزمن طويل حصنًا حصينًا للرجال، إلى أن سقط أخيرا بين يدي نساء، كما هي الحال بالنسبة إلى مباحث فلسفة اللغة وفلسفة المنطق وفلسفة الرياضيات... أو باشتغالها في إطار النزعة النسائية المعاصرة؛ شأن المفكرة لوس إريغاراي صاحبة كتابي «الوجه الآخر للمرأة» و«أخلاقيات الاختلاف الجنسي» والفيلسوفة سلفيان أجاسينسكي صاحبة كتب «سياسة الجنسين» و«ميتافيزيقا الجنسين» و«دراما الجنسين»... وغيرهما بالعشرات.

على أنَّ الفيلسوفة الأمريكية المعاصرة جوديث باتلر جمعت بين التوجهين؛ حيث عمدت في كتابها الأخير، إلى إعادة اقتحام حصن الفلسفة السياسية والحقوقية من جديد، بعد أن كانت قد اقتحمته عام ١٩٩٧ بكتابها المثير حول «خطاب الكراهية»، وقد تم الأمر هذه المرة بطرح مسألة «العنف» و«عدم العنف» وذلك بعد أن كانت طرحت في أحد أشهر كتبها مسألة «الاضطراب في الجنس» دفاعا عن خياراتها النوعية. فكان أن جمعت بذلك بين اهتمامات هؤلاء وانشغالات أولئك.

قد يبُدو عنوان هذا الكتاب -قوة اللا عنف (٢٠١٩)- يحمل في طيّه مفارقة: كيف يمكن الجمع بين «القوة» و«عدم العنف»؟ وجواب الفيلسوفة أنها تعتقد أن العديد من المواقف تقتضي أن يسكن عدم العنف من النفس البشرية المسكن الأكثر سكينة، حيثما يتخلص الإنسان من المشاعر والأهواء والاستيهامات العنيفة «القوية». لكن هذا الأمر لا يمكن للإنسان، وإلا خرج عن طور الإنسانية.. إنما هم المؤلفة تلطيف عدوانية الإنسان وتكييفها في أنماط سلوك بحيث تكون فعالة «قوية» دون أن تكون مدمرة «عنيفة»، تأسيا في ذلك بما كان قد ذهب إليه المحلل النفسي النمساوي سيجموند فرويد، من كون الشأن في المدنية أن تروّض الإنسان، وهو العالم الذي لم تنس أن تخصص له الباحثة فصلا رابعا من كتابها تحت العنوان المثير: «الفلسفة السياسية عند فرويد: الحرب والتدمير والتهوس والملكة النقدية».

مدار كتاب جوديث باتلر على أمر «العنف» و«عدم العنف». والكلمة المفتاح فيه هي «إعادة طرح المسألة». ففي زمان تسمه الفيلسوفة بأنه زمان مطلب «المساواة الجذرية» بات من البديهي أن يتجدد طرح «مسألة العنف وعدم العنف». ذلك أنه في هذا الزمان، غدا السؤال الجوهري الذي يطرح نفسه هو: كيف يمكن للبشر أن يتعايشوا وهم أمسوا، أكثر من أي وقت مضى، يرفعون مطالب متباينة حد التصادم؛ فالتعانف؟ هو ذا سؤال أساس التعايش الذي تدعو المؤلفة البشر إلى تخيل إمكاناته، وذلك عن خيار «العنف» بمبعد.

ويمكن تلخيص أطروحتها بهذا الصدد في القول الجامع: أجل، يمكننا ألا نتقاتل وألا نتعانف وألا نتسالب الحياة.

وترى الباحثة أننا لسنا بحاجة إلى تسويغ جديد عقلاني لعدم العنف، فما هو موجود من الحجج كاف. وإنما نحن أولى بالحاجة إلى طرح «مسألة العنف» وعدمه في إطار مختلف، حيث لا يعود السؤال المطروح هو: «ما الذي ينبغي عليّ فعله؟». سؤال الخُلُق الفرداني الليبرالي. وإنما هو: «من أكون أنا بالقياس إلى الأغيار؟ وكيف يمكنني أن أفهم هذه العلاقة؟». وهو سؤال الأخلاقيات الجماعية.

الذي عندها بهذا الصدد أنَّه ما إن تصير المساواة الاجتماعية هي الإطار الذي يناقش فيه هذا الموضوع النقاش المستجد، حتى لا يعود التداول الفردي في الحجة العقلية المتماسكة والشاملة لكل الملابسات هو الأمر الأهم، وإنما يصير آنها بالإمكان مقاربة العالَم مقاربة تستبعد العنف ما أمكن، وتسمح لنا بالعيش سوية بالرغم من قوتنا الغضبية وعدوانيتنا الزائدة ورغباتنا المميتة. أكثر من هذا، يصير السؤال المتجدد هو: كيف يمكن لنا أن نعيش سوية ونلتزم بذلك حتى خارج حدود الجماعة والأمة؟

ولهذا السبب، ترى الفيلسوفة أننا في مسيس حاجة إلى تطوير ممارسات سياسية تسمح لنا باتخاذ قرارات حول كيف نبتكر أفضل طريقة للعيش سوية تكون الأقل عنفا. ولهذا علينا أن نقتدر على أن نكشف أنماط ما تسيمه «العنف المؤسسي»، والتي عادة ما تعتبر أنماطا بديهية وغير عنيفة. وعلينا أن نستكشف كذلك كيف أن المؤسسات ومجموعة السياسات المنتجهة عادة ما تلجأ إلى التمييز. العنيف. بين أنواع حياة مواطنين تعدها نفيسة وأخرى تحسبها خسيسة.

على أن هذه الرؤى تتوقف على معالجة مسألة كيف لنا أن نعرِّف «العنف» في زمن أمست فيه الدولة والجماعات المطالبة بالحقوق تتهم كل واحدة منهما الأخرى بأنها تلجأ إلى استعمال «العنف»، وفي الوقت نفسه الذي بات فيه الكل يدعي القطع مع العنف ويتهم سواه باللجوء إليه؟

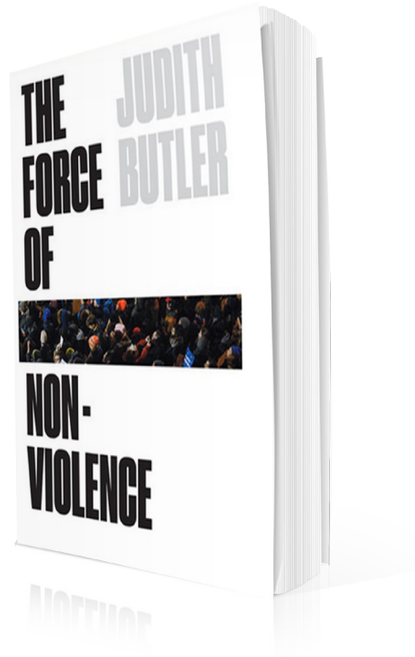
وهنا.. تلاحظ جوديث باتلر أن ثمة طريقتين لتناول موضوع «العنف» و«عدم العنف»: ثمة الطريقة الشائعة؛ وهي الطريقة الإستراتيجية والتوسيلية التي لطالما تعودنا على التفكير بوفقها. تلك التي يمكن إجمالها في المبدأ التالي: إنما العنف خطوة تكتيكية لوضع حد للعنف. هكذا فكر الكثير ممن تسميهم الفيلسوفة باسم «أصدقائي من اليسار». وهم يرون أن تكتيكات العنف هي السبيل الأوحد إلى تشييد العالم الذين يرغبون فيه. ويعتقدون أنه سيختفي العنف عندما تتحقق النتائج التي يسعون إليها. لكن الحقيقة المرة التي تقف عندها الفيلسوفة ملية هي أن هذا الأمر قد تأدى بالعكس إلى مزيد من العنف. وإذ تقر بأنها ما كانت هي «بالمثالية المجنونة» حتى تعتقد بأن المرء لن يجد نفسه أبدا في موقف لا يضطر فيه إلى اللجوء إلى استعمال العنف، فإن كل ما تسعى إليه. وهذا هو الطريق الآخر عندها، والذي ترتضيه لنفسها. هو محاولة معالجة السؤال: «أي نوع من العالم ذاك الذي نسعى إلى بنائه مع بعضنا البعض؟».

لقد أمسى مفهوم «العنف» سيالا بدالا قلابا. أكثر من هذا، صارت سمة «العنف» تهمة يلصقها كل طرف بالآخر، حتى أمسى أشبه شيء يكون بما حدث للفظ «الإيديولوجيا» من أنها استحالت من فرط تمييعها تعني «الرأي الذي يؤمن به خصمي»، فكذلك صار بالإمكان القول وقد تميع كل شيء: «العنف هو الموقف الذي يتبناه خصمي». وقد أشهرت الدول تهمة «العنف» في مواجهة كل من شق عصا الطاعة ضد عنفها، من متظاهرين ومعتصمين ومتجمهرين ومقاطعين ومضربين، ساعية إلى شيطنته، وإلى تسويغ إعمال العنف ضده... وهنا اشتكل الأمر اشتكاله: ما بدا في أول الأمر نقاشا حول ما إذا كان المرء «مع العنف» أو «ضده» سرعان ما انزلق إلى نقاش حول كيف يمكن تعريف «العنيف»؟ وكان أن اتهمت الأنظمة كل من يخالفها بأنه «عنيف»، سواء بعنف واقعي أم افتراضي، وإلى حد عَدَّ كل تجمع أو تجمهر أو توقف عملا عنيفا. وهكذا نجد الدولة تحتكر العنف في الوقت الذي تتهم

فيه غيرها بالعنف! هو ذا ما تسيمه المؤلفة «الخلط الدلالي» الذي أصاب مفهوم «العنف». وهو ما أدى إلى ما تسميه «النسبية المعممة»: الكل عنيف. على أنها تنبه إلى أن القول بأن مفهومي «العنف» و«اللاعنف» مفهومان قلقان متقلبان لا يلزم عنه السقوط في العدمية: كل موقف عنف.

وتفحص الفيلسوفة الأدلة المقدمة لصالح العنف وضده. فترى، من جهة، أن أشهر الحجج التي يقدمها اليسار للدفاع عن الاستخدام التكتيكي للعنف تبدأ بالادعاء أن الناس إنما يحيون، أصلا، في حقل يخترقه العنف. وأن من الترف الأخلاقي مناقشة أمره. فقد قضي الأمر ولا خيرة لنا في العنف من العنف. واعتراض المؤلفة على هذه الحجة: لئن كان العنف يتخذ شكل دوامة -عنف يواجه عنفا- أفهل ينبغي استدامة هذه الدوامة بدل السعي إلى الخروج منها؟ وقد يلجأ المدافعون عن العنف إلى التعلل بحجة أنه دفاع شرعي عن النفس. واعتراضها هنا على هذه الحجة: لو لجأنا كلنا إليها لنشبت حرب أهلية. كل يدعي أنه يدافع عن نفسه. ثم متى تبدأ هذه «النفس»؟ ومتى تنتهي؟ وبهذا تنبري المؤلفة إلى إبطال تسويغات العنف. ومن بينها تلك التسويغات الجماعية والقومية التي تختبئ وراء بعض البحوث في مجال علم النفس الاجتماعي التي تبدو وكأنها تسوغ «حظا من العنف» بغاية تحقيق «لحمة الجماعة»، لا سيما منها الجماعة العنصرية والجماعة القومية. مما ينتهي إلى اعتبار أن حياة بعض الأقوام أسمى من حياة بعض.

من جهة أخرى، من الحجج القوية التي تنهض ضد اللجوء إلى العنف والتي تنتقدها المؤلفة تلك الحجة المبنية على فكرة أنه حين ألجأ إلى العنف ضد السّوى، فإنني ألجأ إلى العنف أيضا ضد نفسي، لأن حياتي مرتبطة بحياة هذا الغير. وهكذا، فإن أغلب الناس الذين تربوا في إطار التقليد الفرداني الليبرالي يدركون أنفسهم بوسمهم كائنات محددة ومنفصلة جذريا عن ألوان الحياة الأخرى. لكن يوجد تصور آخر علائقي، وليس فردانيا، يراجع هذا التصور، على نحو ما نجده، مثلا، في المنظور الاجتماعي وفي المنظور الإيكولوجي. وهكذا، ثمة من أهل اليسار من يعلن أن العنف وحده من يملك قوة التغيير الاجتماعية والاقتصادية الجذرية. وثمة آخرون يعلنون، على نحو أكثر تواضعا، بأنه ينبغي للعنف أن يبقى مجرد تكتيك يمكن أن يستخدم مرحليا لإحداث هكذا تغيير. ثم سرعان ما ينشأ خلاف حول الألفاظ: ترى، ما العنف؟ وما عدمه؟ ذلك أن إحدى التحديات الكبرى التي تواجه أولئك الذين يدافعون عن أطروحة عدم العنف إنما هي أن هذين المفهومين مثيران للجدل. وهكذا، مثلا، فإن البعض يعتبر أن الخطابات تعد بمثابة عنف، بينما يجد آخرون أن لا عنف فيها ما لم تحمل تهديدات بيّنة. بينما يقصر البعض العنف على العنف الجسدي، ويؤكد آخرون -ومن بينهم المؤلفة- إلى أن البنيات الاقتصادية والشرعية



«عنيفة»، وأن من شأنها أن تؤثر في الأجساد حتى دون أن تتخذ شكل عنف جسدي.

وبعد؛ ما تعريف المؤلفة للعنف؟ وهل يمكن أن نهتدي إلى طريقة لفصل المقال في أمر العنف وعدمه فيما وراء ما بات من استخدام للمفهوم استخداما تكتيكيا؟ لا تشكك الباحثة في أن مفهوم «العنف» أوسع من مجرد مظهره الجسدي:

- أولا: ترى أن كل ما يعرِّض حياة الغير إلى الخطر عن قصد أو إهمال -بما في ذلك السياسات العمومية- إنما هو ممارسة للعنف الذي تسميه «العنف المؤسسي». وتقدم مثالا له بالسجون التي تعتبرها نموذجا للعنف المؤسسي الذي يقدم دوما على أنه مما ليس منه بد. كما تعتبر الحدود الحالية ومراكز اعتقال اللاجئين والمهاجرين مؤسسات عنف.

- ثانيا: من سخرية الأقدار، أن هذه «المؤسسات العنيفة» تدعي أنها إنما تسعى إلى أن تجعل المجتمع أقل عنفا، أو أن من شأن الحدود -وقد أضحت أشبه شيء تكون بالمتاريس- أن تمنع الأشخاص «العنيفين» من الدخول إلى البلاد. هنا ينطبق على إستراتيجيات المؤسسات في «تعنيف الغير» ما يقوله المثل الفرنسي الذائع: «من يبتغي قتل كلبه يتهمه بداء الكلب».

وعليه.. تنصح الفيلسوفة بضرورة الحذر عند التفكير في كيف تستخدم هذه المؤسسات مفهوم «العنف» -مغالطة- في مثل هذه التسويغات. وههنا تقلب هذه المؤسسات الحقيقة إذ تستهدف شرائح من الناس بالعنف وهي تتهمهم بأنهم أصل العنف. وإن لسان حالها ليقول وهي تعنف الناس: «يوجد العنف هناك، وليس ههنا عنف». والأمثلة التي تقدمها على اللاعنف هي الحركة النسائية ونضالها ضد العنف الجنسي، وبعض الحركات الفلسطينية ونضالها ضد الاحتلال، وبعض الحركات التي قاومت الاستعمار مثل حركة غاندي، وبعض الحركات التي تناهض الحرب.

وطيلة فصول الكتاب الأربعة، فضلا عن مقدمته وضميمته، تذكر المؤلفة أننا، في غالب الأحايين، حين نطرح أسئلة أخلاقية، من قبيل: «ما الذي ينبغي علينا فعله؟» و«كيف يمكن تسويغ أفعالنا في هذه الحالة أو في تلك؟»، نتصرف كما لو أن الأمر يتعلق بشخص يبرر سلوكه، أو ما ينتوي فعله لشخص آخر، بغاية تحمل المسؤولية الفردية عن فعل معين. وتقوم هذه الفكرة على مبدأ «المشاورة الفردية» باعتبارها تقع في قلب الفعل البشري. لكن المؤلفة تطرح تساؤلا: أليس من شأن هذا التصور للفعل الأخلاقي ألا ينظر في مفهوم «الفرد» الذي ينبني عليه نظرة ناقدة؟

في صلة بهذه المسألة، تسعى المؤلفة إلى تحويل قضية «عدم العنف» من مسألة أخلاقية فردية إلى مسألة إلزامات اجتماعية، بل وحتى إلى أخلاق جماعية تقوم على الصلات بين الناس وليس على عزلة الأفراد، وذلك في أفق ما تسيمه «أخلاقيات مغايرة». ما الذي ندين به إلى أولئك الذين نعيش معهم على الأرض؟ وما الذي ندين به إلى هذا الكوكب ونحن نحيا فيه؟ ولماذا نحن مدينون إلا أشخاص أو إلى كائنات نعيش معها بهذا الاهتمام وبتلك الرعاية؟ ولماذا نحن مدينون لهم بحفظ حياتهم وبمعاشرتهم في إطار من عدم العنف؟ إن تعالقاتنا هي أساس إلزاماتنا الأخلاقية نحو بعضنا البعض. وحينما نتصادم، فإننا نمس بهذا الرابط نفسه.

وفي الجملة، تدعو المؤلفة إلى ضرب من النزعة العملية: ثمة بينونة بين تصرف المرء فردا أو جماعة واتخاذه القرار بأن: «عدم العنف هو أفضل طريق لتحقيق بغيتنا» وبين السعي إلى خلق عالم غير عنيف، أو في الحد الأدنى أقل عنفا، وهو الخيار الذي تجده أكثر عملية.

قد يقال لجوديث باتلر: بهذا الطرح المخالف لمسألة العنف وعدم العنف، قد تبدين وكأنك امرأة «مثالية مجنونة»، فيلسوفة مجنِّحة مرنّقة فاقدة لكل صلة بالواقع! ولسان حالها يؤذن بالإجابة: كلا وألف كلا؛ ما كنتُ من الجنون بالقدر الذي أسوِّغ به اللجوء الأعمى إلى العنف، لا ولست تراني من الجنون بالقدر الذي أتغاضى فيه عن الإقرار بأمر «الأهواء السوداء» التي تحكم بني البشر.

- الكتاب: «قوة اللاعنف».
- المؤلفة: جوديث باتلر.
- الناشر: فيرسو بوكس، لندن ونيويورك، 2020م.

* أكاديمي مغربي

نظام التَّفاهة .. د. آلان دونو

وليد العبري *

آلان دونو خو أستاذ الفلسفة في جامعة كيبيك الكندية، وهو أكاديمي ناشط، معروفٌ بالتصدي للرأسمالية المتوحشة ومحاربتها على عدة جبهات، وقد كانت مساعيه هذه موجعة للأطراف التي حاربها، حتى أنه لوحق قضائيا، من قبل بعض أقطاب صناعة التعدين عام ٢٠٠٨، وذلك بعد أن أصدر كتابا في العام نفسه بعنوانٍ مثير، هو «كندا السوداء: النَّهب والإفساد والإجرام في إفريقيا».

أما عن هذا الكتاب فقد لاقى نجاحاً كبيرا ورواجاً في كثير من دول العالم بسبب أطروحاته الجريئة وأسلوبه المختلف. ويدور موضوع هذا الكتاب حول فكرة محورية: نحن نعيش مرحلة تاريخية غير مسبوقة، تتعلق بسيادة نظام أدَى، تدريجيا، إلى سيطرة التافهين على جميع مفاصل نموذج الدولة الحديثة.

بذلك، وعبر العالم، يلحظ المرء صعودا غريبا لقواعد تتسم بالرّداءة والانحطاط المعياريّين، فقد تدهورت متطلبات الجودة العالية، وغُيّب الأداء الرفيع، وهُمشت منظومات القيم، وبرزت الأذواق المنحطة، وأُبعد الأكفاء، وخلت الساحة من التحديات، فتسيّدت إثر ذلك شريحةٌ كاملةٌ من التافهين والجاهلين وذوي البساطة الفكرية، وكل ذلك لخدمة أغراض السوق بالنهاية، ودائما تحت شعارات الديمقراطية والشعبوية والحرية الفردية والخيار الشخصي، حتى صار الأمر يذكّر بما كان مونتسكيو يحذر منه مثل وجوب صون الحرية عن الابتذال، عندما قال إن «ممارسة الحرية من قبل أكثر الشعوب تمسكا بها تحملني على الاعتقاد بوجود أحوالٍ ينبغي أن يوضع فيها غطاءٌ يستر الحرية مثلما تُستر تماثيل الآلهة».

تتمثل أطروحة الكتاب في أن كل نشاط في الفضاء العام (سياسة أو إعلام أو أكاديميا أو تجارة أو عمل نقابي أو غير ذلك) صار أقرب لـ «لعبة» يلعبها الأطراف فيه، يعرفها الجميع رغم أنه لا أحد يتكلم عنها. ولا قواعد مكتوبة لهذه اللعبة، ولكنها تتمثل «أو تُستشعر » في انتماء إلى كيانٍ كبيرٍ ما، تُستبعد القيم فيه من الاعتبار، فيُختزل النشاط المتعلق به إلى مجرد حسابات مصالح متعلقة بالربح والخسارة الماديين (كالمال والثروة) أو المعنويين (كالسمعة والشهرة والعلاقات الاجتماعية)، وذلك إلى أن يصاب الجسد الاجتماعي بالفساد بصورة بنيويّة، فيفقد الناس تدريجيا اهتمامهم بالشأن العام، وتقتصر همومهم على فرضياتهم الصغيرة. وهكذا، فنحن نلعب لعبة أعظم من أنفسنا أو نتظاهر بالخضوع لها، ونوسّع من نطاق قواعدها طوال الوقت، أو نخترع لها قواعد جديدة حسب الحاجة.

ورغم أنه عادة ما يكون بين الأشخاص الطموحين أناسٌ ذوو معايير عالية تنشد النجاح الرفيع وآخرون ذوو معايير متدنية يبحثون عن النجاح السهل، فإن من يدير اللعبة هي الفئة الثانية عادة، لأن أفرادها أقرب إلى ما تتطلبه الطبيعة اليومية للحياة من التبسيط، ونبذ المجهود والقبول بكل ما هو كافٍ للحدود الدنيا.

فإن لم يرتفع الآخرون إلى المرتبة العالية للأوائل، حرصوا على أن ينحدر هؤلاء إلى دركهم، والانحدار « إن لم ينتبه أصحاب المعايير العالية » هو أمرٌ يحدث بسرعة، وبشكل مخاتل، لا يلبث المرء معه إلا وقد وجد نفسه قد سقط من عليائه، فانضمّ إلى من في السفح، هناك، بالأدنى، فـ «التسفّل أيسر من الترفّع»، لأن للأمر تفسيرا فيزيائيا معروفا: فكل مرتفع يقاوم الجاذبية الأرضية، فيما كل منحدرٍ يسلم نفسه بيسرٍ إليها.

ولعل السر في انخراط الناس في «اللعبة» يكمن في التبسيط، في كل شيء. فالسلوك السياسي، مثلا يسعى باستمرار إلى تبسيط الأوضاع الفردية المعقدة إلى أقصى حدود التبسيط؛ فحماية الصحة مثلا، هي غاية نبيلة، ولكنها، إن لم تقترن بخطط وأدوات وإحصائيات ونتائج، فإنها لا تعدو أن تكون مفهوما مفرّغا من كل معنى.

وبالنهاية، فلا أهمية لأي شيء، كما تم إيهام الناس، فلا سياسة ولا جامعة ولا إعلام، بل ولا حتى شؤون الصالح العام هي أمرٌ مهم، إذ تقتضي التفاهة أن نتذكر أن الأمر بالنهاية لا يعدو أن يكون «لعبة».

على خلاف ما تُفهمُنا النظم الأيديولوجية، فإن السلبية قيمة. تدفع التعاليم الأيديولوجية الناس دفعا إلى اتخاذ موقف ما نحو المناطق الفكرية الخلافيّة، فتحثهم إما على تكوين رأي جديد أو اعتناق رأي سائد، مع التعبير السياسي الواضح عن ذلك (من خلال النقاش/ الكتابة / التظاهر/ الإضراب/ الاعتراض/ الاعتصام).

ولكن هذه الأيديولوجيات تنسى « أو تتناسى » أن قدرات الناس محدودة، إما لطبيعة «معدلات ذكاء ضعيفة»، وإما لـ«جهل معرفي»، وإما لـ«تقاعس»، وإما لـ«ضعف شخصية»، وإما خوفا من «خشية الانتقام». إن المهارة الأولية التي ينبغي تعليمها للناس ليست مهارة اعتناق الرأي، بل مهارة «لا-اعتناقه»: أي القدرة على ترك مسافة بين النفس والرأي، مع مقاومة إغراء الانتماء إلى معسكر فكريٍ رغم عدم القدرة على اتخاذ القرار.

للتّفاهة أداةٌ لغويةٌ هامة هي «اللغة الخشبية» التي يتحدث عنها المؤلف في بعض مواضع الكتاب، وهو يشير بذلك إلى اللغة الجوفاء المحمّلة بالحقائق والتأكيدات التوتولوجية، أي النطق بتحصيل الحاصل الذي يقوم على الحشو، أو مجرد التكرار بألفاظ مختلفة، وكأن في الأمر قضية جديدة تدفع بمعرفتنا إلى الأمام، رغم أنه لا يضيف عما هو معروفٌ عن الشيء أساسا، بما يعني أنها محض ألفاظ زائدة على أصل المعنى من دون فائدة. بذلك فالمقصود بهذه اللغة هو «الخطاب الأجوف، الصالح لكل زمان ومكان»، الذي هو في حقيقته فنٌ لا يحذقه « عكس ما يُظنّ » إلا قلة من الناس.

يتحدث المؤلف، باستفاضة، عن الأحوال المؤسفة للجامعات في زمننا هذا. والحقيقة أن كثيرا مما يناقشه هي أمور تعرفها جامعاتنا العربية، وأكثر، ولعلنا نزيد على ما ذكر ظاهرة طلب العلم لأغراض المظهر الاجتماعي، لا طلبا للحكمة العالية. وبما يذكّر بظاهرة الهوس بالحصول على الشهادات العلمية العالية من ماجستير ودكتوراه لأغراض الظهور الاجتماعي وحده.

ولكن أبرز ما ناقشه المؤلف في كتابه هذا هو مسألة تسليع المعرفة الأكاديمية، وبيعها للجهات الممولة للجامعات، من خلال سلسلة تبدأ أولى حلقاتها في سعي الأستاذ الجامعي للحصول على المنح من هذه الجهات الممولة. وهكذا، ينحدر العمل بالجامعة إلى درك التفاهة، فيتحول من منتج للمعرفة إلى تاجرٍ فيها، يعمل في وسطٍ من الاعتبارات الكمية والقيم الزبائنية.

وفي كتابه هذا، يذكرنا المؤلف بالمسؤولية المباشرة للممارسات التجارية عن كثير من أوجه الانحطاط المجتمعي والأخلاقي، التي آلت إليها حياتنا المعاصرة، والتي أدت إلى تمكن نظام التفاهة من مفاصل هذه الحياة. ومنها الحوكمة. نظريا، تهتم الحوكمة المؤسسية بتحقيق التوازن ما بين الأهداف الاقتصادية للمؤسسة والأهداف المجتمعية، فالأمر يتمثل بالنهاية في الموائمة بين كل من مصالح الأفراد والمؤسسات والمجتمع بشكل متسق بقدر المستطاع.

وفي حين أن الحوكمة بهذا المعنى هي مفهوم مصمم للبيئة التجارية بشكل خالص، إلا أن لعبة التفاهة قد ظهرت إرهاصاتها مع حكم التكنوقراط الذي بدأ عهده بمارغريت تاتشر رئيسة الوزراء في بريطانيا. فعندما وصل فريقها إلى الحكم، نقل فكرة الحوكمة إلى المجال السياسي، واستبدل الحوكمة بالسياسة، ففُرّغت السياسة بذلك من الأفكار الكبرى، كالحق والواجب والعمل والالتزام والقيمة والصالح العام، واستعيض عن ذلك بمفهوم الحوكمة، وتم استبدال مفاهيم الإرادة الشعبية والناشطون السياسيون والمواطن والمريض بمفاهيم المقبولية المجتمعية واللوبيات والشريك تباعا.

وشيئا فشيئا، تحول الاهتمام بالصالح العام من شأن سياسي قيمي إلى مجرد إدارة عملية، فخلا العمل العام من منظومات الأخلاق والمفاهيم والمثل العليا والمواطنة والالتزام، وصار الهم العام هو الخصخصة وتحويل المشروعات العامة إلى القطاع العام، بهاجس تحقيق الربح فقط، وكأن الدولة محض شركة تجارية.

يولي المؤلف أهمية كبرى لموضوعات الثقافة، ويلفت أنظارنا إلى أنها صارت أداة هامة في توطيد أركان نظام التفاهة كما يحيط بنا اليوم، رغما عن التسميات المؤثرة والهالات اللامعة، التي تحيط بكل ما هو ذو علاقة بالثقافة.

انتهى الوضع بنا إلى أن أصبح لدينا مصطلحات يرفضها العقل الجمعي، حتى أن باب النقاش بشأنها صار يقبل قبل أن يبدأ. من هنا، ولضمان السلامة، أصبح الأسلم الاستعاضة عن كلمة «علمانية» بكلمة «مدنية»، وعن «الفلسفة» بـ «التفكير النقدي» و «قانون» بكلمة «نظام» وكلمة «فائدة» تحولت إلى «مرابحة»، وأيضا لا يستخدمون لفظ «قتل» وإنما دائما يتحدثون عن «تصفية» العدو.

للصحافة طبيعةٌ اختزالية؛ فهي تبخّر ما يقع تحت يدها من أخبار، ثم تكثّفه، ثم تقتطع منه، ثم تصيغه وفق ما يلائم مصالح ملاكها وتوجهاتهم السياسية أو الاقتصادية، ثم تبسطه بحيث تكون قراءة الموضوع مناسبة للسواد الأعظم من قرائها، ثم تضع له عناوين عريضة تضخ فيها الكثير من الانفعالات.

ذكرنا هذا الأمر بما كان يُروى عن الصحافة الفرنسية، إثر حقبة الحروب النابليونية؛ فعندما هرب نابليون من منفاه في جزيرة ألبا الإيطالية، كتبت الصحف الفرنسية في عناوينها «الوحش يهرب من ألبا»، وعندما اقترب من فرنسا كتبت «نابليون يهرب إلى فرنسا»، ولكنه عندما دخل فرنسا فعلا كتبت «الإمبراطور يدخل البلاد». لنتذكر أن الصحافة صناعة بالنهاية، والصناعة يحركها هاجسا المصلحة والتسويق دائما.

يشكل العمل السياسي « بما ينطوي عليه من سلطة وخطاب ومال وجماهير » المساحة الخصبة لازدهار نظام التفاهة. وتمثل الديموقراطية، بما تنطوي عليه من مراكمةٍ لكل هذه العناصر، بالضرورة، المجال الأخطر لذلك.

ومن أهم الانتقادات التي توجه إلى الديموقراطية، باستمرار، والتي لا تخلو من صحة، هو الخطر المتمثل فيما يمكن أن تؤدي إليه من طغيان الأغلبية على الأقلية. ذلك أن الدساتير ما وُضعت إلا لحفظ حقوق الأقلية قبل الأغلبية، فالأغلبية هي تكتل وتفاهم لا يُخشى عليه من إجحاف، وإنما الأقلية تحتاج إلى الضمانات السياسية كما تقدمها الدساتير. إن القول بغير ذلك يعني أن الدولة ما هي إلا أداة بيد الأغلبية لقمع الأقلية، وبذلك فإن القانون يتم تجييره لأهداف مختلفة، مع فصله عن العدالة.

وفي جميع الأحوال، لنتذكر أن الحديث عن طغيان الأغلبية أو حكم الأقلية، لا يكون إلا في المجتمعات ذات الوعي بأهمية الأدوات السياسية، ولا أدري إن كان يمكن وصف مجتمعاتنا العربية بذلك.

فما ألحظه هو انشغال الناس في منطقتنا بشيئين بالدرجة الأولى، وهما شؤون المعيشة والترفيه. في الأمر، حقيقة، ما يذكرني بثنائية «الخبز والألعاب»؛ هذه العبارة اللاتينية التي ذهبت مثلا للتعبير عن نمط حياة الشعب الروماني في فترة الانحطاط قبيل

انهيار روما، عندما كان الرومان مأخوذين تماما بالمتع الحسية من لذائذ وترف وطعام «الخبز»، وبألعاب المجالدين الدموية في الملعب «الألعاب»، والتي دخلت القاموس السياسي الحديث فصارت تستخدم للدلالة على الأولويات التافهة للسياسيين المُضلّلين للشعوب، الذين يشغلون شعوبهم بالمطالبات الشعبوية عوضا عن وضع السياسات الحصيفة، فينجحون في إشغال الناس بشؤون المعاش من جهة (النزعة الاستهلاكية ونقاشات الأسعار والرسوم والرواتب والتموين والصحة والتأمين)، وبأنشطة الفرجة من جهة أخرى (الترفيه وكرة القدم).

وهنا، يقصد نظام التفاهة إلى إسباغ التفاهة على كل شيء. وتكمن الخطورة الحقيقية للأمر في كون هذه المهمة سهلة وممكنة التحقق بسلاسة.

وفي ظل ما يحاصرنا من دعاوى التسليم والانقياد الفكري الأعمى، تحت مسميات إطلاقية كالحرام والحلال والعيب والتقاليد وتقديس الأشخاص والرأي العام والشعبوية، علينا أن ندرّس التفكير الانتقادي، القادر على التعرف على كل دعوى تافهة مثل هذه، بل وأن نستحضر جميع نماذج التفكير الانتقادي الصرف «الذي يراد منه إفهامنا أن حضارتنا لا تعرفه»، فنبث الحياة فيها.

في هذه المرحلة، يمضي موضوع الفساد إلى ما هو أبعد من استغلال النفوذ؛ الأظرف المليئة بالنقود؛ والمعاملة الفُضلى التي يرتبط بها عادة. هذه مجرد عوارض، فالفساد أكثر خطورة من ذلك بكثير: إنه عملية تدهورٍ راديكاليةٍ ذات تأثير سلبي عميق على ما هو أساسي.

وهنا استرسل د. آلان دونو في كتابه بالحديث عن المعرفة والخبرة في فصله الأول، ثم حديثه عن التجارة والتمويل في فصله الثاني من الكتاب، تلا بعد ذلك الحديث عن الثقافة والحضارة، وفي فصله الأخير تحدث عن ثورة ما يُضِرُّ بالصالح العام، ولا يسعنا هنا الحديث عن كل فصل، ولكن أنصح الجميع بقراءة هذا الكتاب الرائع مما يحمله من دلالات وحكم وعبر، تُضيف للقارئ المزيد من المعرفة.

يساعدنا عملٌ قديم، هو كتاب أرسطو المُعنون «حول الكون والفساد» على تحديد الأفكار من جانبين. في عمله هذا يوضح أرسطو أن الفساد ليس أمرا يحدث « ببساطة » بمجرد أن يتحول شيٌ أو يبلى، بمعنى أن تتغير بعض خواصه. فمثلا، عندما ينتقل القضيب المعدني من حالة السخونة إلى حالة البرودة فإنه يتغير بلا شك، ولكنه لا يفسد بعد. بذلك، فإن الفساد لا يقع إلا عندما يتغير الشيء بشكل عميق حتى لا يعود من الممكن التعرف على طبيعته. «إنه يحدث، ليس بفضل التجميع أو العزل (لعناصره المكونة له)، وإنما عندما يتغير شيء من هذا إلى ذاك بكليته». وهكذا، يصبح الشيء فاسدا عندما يتغير في عناصره الدائمة.

لا يمكن للفساد أن يكون أبديا. ليس هناك ما يمكن وصفه كعمليةٍ أبديةٍ من «قبول الفساد». فالفساد « من خلال فعل التحوّل الراديكالي ذاته» يصل إلى نهايته الخاصة. فلا يمكننا الحديث عن فساد المؤسسات العامة والمبادئ على مدى عقود من دون التساؤل عما حدث لها كنتيجة للتغيرات العميقة التي نُسبغ عليها هذا الاسم.

بشكل تاريخي وجمعي، لقد وصلنا الآن إلى النقطة التي يمكننا القول فيها بأنه كان هناك فساد. وما دامت هذه هي الحالة، فإلام وصلنا؟ أين نجد أنفسنا الآن، وما الذي نواجه؟

إن هذا عملٌ للفلسفة: عدم الرضا بالمعرفة المتخصصة بالكلاسيكيات « التي تُنمذج النظم المجردة، والتي بصددها يستطيع العارفون القيام بالتقدير السلبي للطبيعة المتقلبة لنظام الأشياء » وإنما الخروج بمفاهيم يمكننا من خلالها استيعاب النظام الجديد الذي يتمخض عن الفساد، فيما هو يُنهي نفسه.

كيف يمكننا تسمية هذا الشيء، البِنْية، أو المنظمة « الجديدة بشكل راديكالي » التي سوف تنتج عن الفساد، وكيف يمكننا التفكير فيها أو تنظيمها؟ ما عدنا نقول إن الفساد يهدد الديموقراطية بشكل دائم، وإنما ينبغي الآن أن نقول إن مبدأ الديمقراطية « وقد أصبح الآن فاسدا » صار يفسح المجال لنظام جديد يوصف بكلمة «الحوكمة». إن الجامعة الفاسدة ينتهي بها الأمر كمؤسسة تعمل في مجال بيع الخِبرة؛ والاقتصاد الفاسد يؤدي إلى ظهور الأوليجارشيّة المالية، والمؤسسات القضائية الفاسدة تقود إلى قيام جهات خاصة تُعنى بالتسويات المكلفة للمنازعات.

- الكتاب: نظام التَّفاهة
- المؤلف: د. آلان دونو
- ترجمة وتعليق: د. مشاعل الهاجري
- سنة النشر: 2020
- دار النشر: دار سؤال للنشر
- عدد الصفحات: 368 صفحة

* كاتب عماني

اللاعنف في الإسلام: مفكرون، ناشطون، وحركات اللاعنف الإسلامية
محمد سمير مرتضى

رضوان ضاوي *

يساهم هذا الكتاب الموسوم بـ«اللاعنف في الإسلام: مفكرون، ناشطون وحركات اللاعنف الإسلامية» للكاتب سمير محمد مرتضى، والذي يعتبر مهما، في فهم الإسلام فهما صحيحا، مستعينا في ذلك بتقسيم منهجي مضبوط جاء في ثمانية فصول ومقدمة وخاتمة، إضافة إلى لائحة بأهم المصادر والمراجع، ومجموعة من الصور لمفكرين وناشطين ومنظرين في مجال اللاعنف الإسلامي.

يعتبر هذا الكتاب تلخيصا لأهم مفاهيم الحركات في أخلاقيات اللاعنف الإسلامي في البلدان الناطقة باللغة الألمانية، كما يلعب دورا كبيرا في تجديد النظرة النمطية للإسلام عند المتلقي الألماني ومناقضته للرؤى المشوشة عليه: ففي العالم الغربي، يعتقد الرأي العام جازما أنّ الإسلام لا يملك أخلاقيات السلام بسبب التضليل الإعلامي، ونتيجة لأعمال العنف العديدة التي يرتكبها بعض الأشخاص المحسوبين على التيار الإسلامي فأصبح يُنظر إلى الإسلام على أنه تهديد للسلام الاجتماعي والعالمي. ويؤكد المؤلف أن هذا الاعتقاد الغربي يكشف عن جهل هائل بتنوع الإسلام وبمصادره.

ورغم أنّ أخلاقيات السلام الإسلامية لها تاريخ طويل في اللاهوت والممارسة، فإن الغرب يتعمد تجاهل هذا التقليد المستمر، ولا توجد إلا حالات قليلة يظهر فيها الغرب بعض ممثلي السلام المسلمين، والذين غالبًا ما يتم تجاهل انتمائهم الديني، أو يُعتبرون «الاستثناء من القاعدة» الشهيرة، أو يُلاحظ وجودهم باستغراب، كما لو أنّ هؤلاء الأشخاص يساهمون في السلام رغم أنهم مسلمون، وليس لأنهم مسلمون.

هذا الكتاب يجيب عن تساؤلات الجمهور الألماني عما إذا كان الإسلام هو السلام أو هو نذير العنف؟ وما هو «الإسلام» أو ما الذي يميز هذا الدين؟ وبطبيعة الحال تختلف الآراء على نطاق واسع لدى المسلمين عن دينهم بخلاف الغرب الذي يصور أن الإسلام في كثير من الأحيان على أنه الدين الذي انتشر بالنار والسيف منذ ظهوره وبدايات انتشاره. ويتعزز هذا التصور المتشدد ببعض أفعال المتشددين في بلاد المسلمين أو الذين يعيشون في الغرب بزعمهم أنه يحق لهم احتكار الإسلام وممارسة الوصاية عليه.

يُظهر المؤلف محمد سمير مرتضى في أعماله التي تتناول الإسلام بطريقة مغايرة ومختلفة وموضوعية عما هو سائد في ألمانيا والغرب، أنه على العكس من المستنسخات السائدة، كانت هناك نقاشات متنوعة حول السلام واللاعنف على الجانب الإسلامي، ليس فقط في السنوات الأخيرة، بل منذ نشأة الإسلام، ساهم فيها وأثراها مفكرواللاعنف الإسلامي، ونشطاء وحركات إسلامية سلمية. فكما هو الحال في كثير من الأحيان، فإن الواقع أكثر تعقيدًا من أنماط التفكير البسيطة التي يفسر بها الإسلام ويُفهم بها.

لهذا جاء هذا الكتاب شاملا يتضمن آراء ونقاشات مجموعة كبيرة من المفكرين المسلمين، الذين يمثلون الخطاب السلمي والمنهج اللاعنفي في الإسلام: وإذا كان هؤلاء المفكرون يختلفون فيما بينهم من حيث الوظيفة، حيث يذكر المؤلف نموذجا من الباحثين والمفكرين والناشطين، وحتى الحركات الإسلامية، والذين يختلفون أيضا من حيث الانتماء الفكري، حيث لدينا سنة وشيعة وإسماعيلية ومن جماعة الإخوان المسلمين، ويختلفون من حيث الجنسية التي تتوزع بين الهندي والأفغاني والباكستاني والعراقي والسعودي والسوري، والجزائري والمصري أو أي دولة أخرى يسكنها المسلمون، فإن هؤلاء يتحدون فيما بينهم في انتمائهم إلى الدين الإسلامي، وفي دفاعهم عن الإسلام ونفي صفة العنف عنه، من خلال نقاشات وكتابات ومؤلفات ومحاضرات وعمل ميداني.

وقدم المؤلف للقارىء في هذا الكتاب مجموعة من المفكرين الذين عالجوا مواضيع مثل أخلاقيات اللاعنف والالتزام بعالم خالٍ من الأسلحة ومفهوم الجهاد اللاعنفي، ووحدوا وجهة النظر من منظور إسلامي حول هذا الموضوع المعقد، ويعيد بذلك هذا الكتاب الاعتبار لباحثين وعلماء وناشطين، معروفين وغير معروفين في العالمين العربي الإسلامي وفي الغرب، ويشيد بأعمالهم، وبما قدموه للعالم، من أجل إبراز سلمية الدين الإسلامي، وتسامحه، وتقبله للآخر، واهتمامه بالمشترك الإنساني. وكانت نظرة مؤلف هذا الكتاب شمولية، غير مختزلة، ولا مختصرة، ذلك أنه لم يقتصر في نماذجه على فئة معينة، أو جنسية معينة، بل عمل على تنويع نماذجه بين عالم وباحث وفقيه وإمام وناشط حقوقي، كما نوع في جنسيات هذه النماذج بين هندي وسعودي وسوري وأفغاني ومصري. هذا التنوع نفسه يؤكد تنوع مشارب الإسلام وتقبله للآخر، وعالميته.

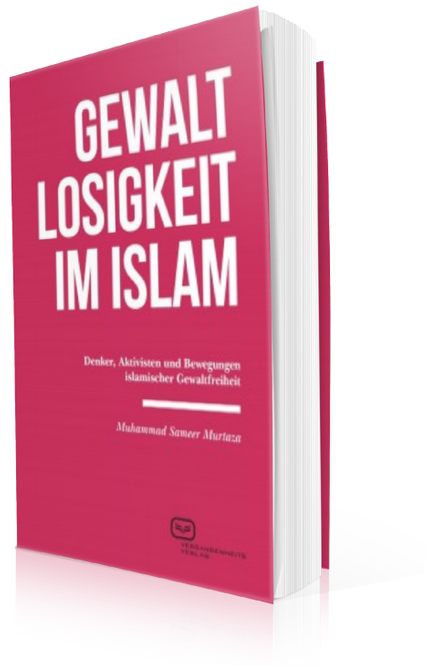
ومن النماذج التي ذكرها الباحث في كتابه نجد العالم جودت سعيد الذي ولد سنة 1931، وهو مفكر سوري معاصر، لقب بغاندي العرب، وكان قد تعرف أيضا على مالك بن نبي وتأثر به، كما تأثر بمصلحين آخرين مثل جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبدو، ومحمد إقبال، ومحمد أسد. اهتم في كتبه ومحاضراته بالأخلاق واللاعنف في الإسلام، واعتبر الإسلام طريق الأنبياء، كما أن اللاعنف هو الطريق الوحيد للتغيير. ويركز مؤلف هذا الكتاب في عرضه لسيرة جودت سعيد، على وصفه بمؤسس نظرية الجهاد اللاعنفي، والدعوة السلمية ونبذ العنف، فقد دعا إلى التحول الديمقراطي كحل للمعضلات التي تواجهها أمة الإسلام، عن طريق فكر التغيير اللاعنفي، رافضابذلك الخيار المسلح، واشتهر بكتابه « مذهب ابن آدم الأول، أو مشكلة اللاعنف في العمل الإسلامي. وبينما يواصل مفكرون مسلمون آخرون الحديث بحرية حول السؤال الشرعي متى يكون الجهاد مشروعًا دفاعا عن النفس، وكيف يمكن خوض مثل هذا الصراع وما هي حدوده؟، فإن الباحث جودت الذي درس في جامعة الأزهر سوف يتخذ اتجاهًا معاكسًا ويضع طاقته الفكرية في خدمة السلام الإسلامي، ويركز فيه على الدعوة إلى اللاعنف التي يعتبرها دعوة للعقل في جوهرها.وكان قد رفض تشدد جماعة الإخوان المسلمين المصرية في أواخر الأربعينيات،ذلك أن محاولاتهم تحقيق التغيير السياسي من خلال الاغتيالات لم تؤذي الإسلام فحسب، بل خلقت أيضًا مناخًا اجتماعيًا من الخوف، جعل الدولة تميل إلى تقييد أكثر للحريات المدنية. لذلك فهو يرى أن تعامله مع حق المقاومة الإسلامية اللاعنفي نقطة عكسية للجماعات الإسلامية في العصر الحديث، الذين يستخدمون العنف في أغلب الأحيان وسيلةً لتحقيق تغيير للحقائق السياسية. وهو يعارض التفكير الإيديولوجي لسيد قطب على وجه الخصوص، ويدعو إلى نبذ العنف. لهذا وجد أنه من المناسب تذكير الناس بالسؤال المحوري: متى يكون من الضروري توقف الرجل العقلاني عن صنع الأسلحة لإبادة نفسه وإبادة الآخرين؟ لذا فإن ممارسة اللاعنف على المستويات المحلية والعالمية والجزئية ليست فقط خيارًا لا غنى عنه، بل هي الخيار العقلاني الوحيد المتبقي. وقد وصف سعيد هذا بأنه عملية نضج.

كما تحدث مؤلف الكتاب عن المعلم مولانا وحيد الدين خان، وهو مفكر مسلم هندي معاصر، قامت دعوته على مهاجمة العنف ومواجهة الجماعات التي تتبنى العنف المسلح، ودعى لتبني المنهج العلمي والجهاد السلمي في الدعوة. وصفته مجلة الأمة القطرية فكتبت: «وحيد الدين خان أحد المفكرين المسلمين القلائل الذين جمعوا بين ثقافة العصر في أعمق ظواهرها وأعقد تشعباتها، وبين ثقافة الإسلام الخالدة في أدق خصائصها وأشمل معطياتها وهي ميزة؟ قلما وجدت بين مثقفي هذا العصر». يؤكد المؤلف على أن خان كان في بداية أمره أحد العلماء المتحمسين لفهم الإسلام على طريق المودودي، وكان المودودي قد بشر في كتابته بثورة إسلامية

في باكستان، مستلهما في ذلك الثورة الفرنسية في عام 1789 وثورة أكتوبر عام 1917. لذلك نأى خان بنفسه عن المودودي وقراءته السياسية للدين. وحذر خان من أن مثل هذا التحول في الإسلام سوف يسلم الدين للتلاعب السياسي. وانضم خان إلى حركة التبادل السياسي «تبليغ» غير السياسية لفترة طويلة حتى عام 1975. ثم أسس سنة 1970 في دلهي المركز الإسلامي وفي 2001 المركز من أجل السلام والروحانية، والمركزان معا يعملان على نشر دين السلام الإسلامي والعمل التنويري. وصنفته جامعة جورج تاون، نتيجة جهوده من أجل إحلال السلام بين الأديان والوئام الاجتماعي، ضمن 500 شخصية مسلمة من أكثر المسلمين نفوذاً في العالم في عام 2009 ووصفته بالسفير الروحي للعالم.

ويضيف المؤلف أنه على الرغم من أوجه القصور في مفهوم خان للاعنف وقبوله للاضطهاد في نهاية المطاف، إلا أن أفكاره مهمة للسلام الإسلامي. لم يكن النبي محمد(ص) قائدًا عسكريًا، ومن المهم التأكيد على ما فعله النبي(ص) في حياته. نكتشف هنا درسًا يحاول احتواء العنف. إنه يلبي احتياجات الشباب المسلمين الذين يرغبون في القيام بشيء ما في مجال السلام. فقد ساهم خان في جمع كلمة السلام والإسلام معًا، وما يزال الأمر متروكا الآن للمسلمين لبذل جهد كبير لخلق أغلبية تتبنى الجهاد السلمي، وتعمل على السيطرة على مرتكبي العنف وتصحيح مسارهم المشؤوم.

إنّ الدعوة إلى التغيير لا تخلو من الأمل ومن افتراض وجود مستقبل إذا قمنا بدورنا لجعل العالم أكثر سلمية سواء فيما بين المسلمين أوبين المسلمين واليهود والمسيحيين أو المسلمين أو غيرهم. وكان المثقف أصغر علي الذي ولد سنة 1939 وتوفي سنة 2013، حتى وفاته من أهم المثقفين المسلمين في الهند، وهو من عائلة إسماعيلية، تعلم أصول الدين من أبيه قربان حسين، واهتم بالعلاقات بين المسلمين والهندوس، والتصالح بينهم، كما عمل على نشر التسامح والتصالح داخل المسلمين أنفسهم، فقدم تصوراته عن اللاعنف باعتباره نموذجا قدمه النبي محمد (صلى الله عليه وسلم). فعمل على تحقيق التصالح بين المسلمين، وبين المسلمين والهندوس، من أجل تجنب المواجهات الدامية بين الهندوس والمسيحيين والمسلمين التي حدثت وما زالت تحدث اليوم في الهند. ومن أجل التزام متواصل بقضايا السلام والتسامح، وأيضا مساهمات في نقاشات مضنية تم توشيحه بجائزة السلام البديلة سنة 2004 مناصفة مع الناشط الهندي سوامي أغنيفيشو أثناء تقديم كتابه الذي يروي فيه سيرته سنة 2011 أشاد به الرئيس السابق للهند محمد حامد أنصاري وقارنه بالفيلسوف سبينوتزا. ويعرف أصغر علي اللاعنف على النحو التالي: عدم الاعتداء، ونمط الحياة هذه هي موقف للحرية، لأن العدوان ينتهك دائما حرية الآخر، لكن أصغر علي مقتنع أنه لا يمكن مساواة عدم الاعتداء بمسألة التخلي عن العنف الإيديولوجي الحتمي، لأن استعمال العنف في حالات الضرورة والدفاع عن النفس والعقاب



مسموح به، وهو بهذا يعلن عن اقتناعه بفهمه لسيرة حياة النبي محمد صلى الله عليه وسلم في مكة وفي المدينة.

ويستنبط المؤلف في هذا الكتاب هدف أصغر علي الذي يتجلى في تخليص سمو تفسير القرآن من استحواذ المتشددين عليه، فدعاة السلام ودعاة العنف من المسلمين يقرؤون النص ذاته، لكنهم يفهمونه على نحو متباين ومتناقض، بينما يوجب التعامل الموضوعي مع الدين النقاش المثمر حول سمو التفسير. فالرد المعاصر على جواب أول مرتكب للجريمة من أبناء آدم عليه السلام على سؤال الرب عن أخيه، فيقول: «لا أعلم. هل أنا وصي على أخي؟» كما جاء في سفر التكوين، يكون على النحو التالي: «نعم، أنا وصي على أخي».

ومن أهم النماذج التي أكد على أهميتها المؤلف في هذا الكتاب، نموذج آيات الله الكبرى محمد الحسيني الشيرازي، الذي ولد في عائلة شيعية بالنجف بالعراق، ويشهد تاريخ عائلته على منطلقها السلمي، وأن النظرية التي تقول إن الإسلام انتشر بالعنف، نظرية قاصرة، وأن الدين الإسلامي إنما يتوخى تحمل الإنسان لمسؤوليته. ناضل من أجل عالم خال من الأسلحة، وهي مسؤولية المجتمع الدولي، كما هي مسؤولية المسلمين بوصفهم صانعين للسلام. ودعا إلى ضرورة تحكيم الأخوة الإسلامية وإلى الحوار الحر والمؤتمرات والتعددية السياسية، وإلى شورى المراجع. وقد اهتم في كتبه ومحاضراته بمواضيع مهمة جدا ومؤسسة لتربية السلام والتسامح، من بينها: اللاعنف، التربية، الفكر الحيوي، الأخلاق الرفيعة، الجهاد المستمر بالأساليب السلمية، وكان مبدأه في الحياة هو السلم واللاعنف. وكان يقتدي بسيرة النبي محمد عليه الصلاة والسلام، الذي عالج مسألة العنف حين دعا قومه ثلاثة عشر سنة، سلميا، رغم ما سببته له قريش من أذى. كما أنه تأثر بمنهج النبي عيسى عليه السلام السلمي، لهذا دعا الشيرازي أنصاره إلى تبني منهج سلمي في الدعوة والكفاح، تعبيرا عن الحركة السلمية التي يتبناها، وبالتالي فإن المسيحيين والمسلمين مجتمعين سيقودون الناس نحو نمط عيش سلمي.

أما الناشطان والسياسيان خان عبد الغفار خان ومحمد علي جناح فقدكافحا من أجل استقلال الهند، من خلال اتباع توجه جديد أساسه بناء المدارس، ودراسة القرآن في السجن، وتأسيس جيش اللاعنف، والقيام بثورة سلمية. لقب محمد علي جناح بموسى المعاصر، وأعلن أن السياسة هي مواجهة بين الشرفاء، ومكانها هي البرلمان.

وكان خان عبد الغفار رفيق غاندي في الهند، وهو أفغاني ورائد ثقافة اللاعنف في الإسلام، دعا إلى المقاومة السلمية، وأسس حركة خدام الله التي آمنت بتوافق الإسلام مع اللاعنف، رغم أن البلد كانت تستعمرها بريطانيا. وكان عاشقا للعلم والتعليم، فبنى بمبادرة منه مدرسة، وآمن بالمقاومة السلمية من خلال العصيان المدني سبيلا للتغيير عن مواقفه، وكان مبدأ الحركة مؤسسا على العمل واليقين والحب، وهي مفاهيم يعتبرها خان قلب الإسلام. ولهذا كان قانون الالتحاق بالحركة هو قسم طالب الالتحاق أن تكون له فلسفة إسلامية سلمية، وثقافة المقاومة اللاعنفية. وقد لقب بدوره بالمسلم المسالم، وبفخر الأفغان.

يمكننا في نهاية هذا العرض أن نتبين عجز تاريخ العنف القائم على التعصب والطائفية عن إفراز مجتمع تترسخ فيه الديمقراطية الوطنية والاستقرار الإقليمي والتعاون بين الجوار أو التنمية البشرية. وكما يقول تيم أندرسون، فإن «للإسلام توجها مجتمعيا قويا وشاملا، على المستوى السوسيولوجي، ويعترف بالتعددية ويحث على التسامح. ويشدد القرآن على الرحمة، وينبذ الإساءة للجماعات الأخرى، ويحث على التعاون فيما بين الجماعات المختلفة من المؤمنين.

وفي هذا يستشهد الكاتب بمفكرين وباحثين وناشطين مصريين وعراقيين وإيرانيين وسعوديين وسوريين وهنود وأفغان معاصرين، ومؤثرين يعززون التسامح والتنوع بطرق مختلفة، ودون التخلي عن الهوية الإسلامية؛ فالعنف والطائفية هما بدعتان سياسيتان أكثر من كونهما تعبيرا عن القيم الدينية.

- الكاتب: محمد سمير مرتظى.
- الكتاب: اللاعنف في الإسلام: مفكرون, ناشطون, وحركات اللاعنف الإسلامية
- دار النشر:Vergangenheitsverlag
- اللغة: الألمانية
- عدد الصفحات: 224, سنة 2019.

* باحث في الدراسات الثقافية
المقارنة - الرباط/المغرب

الانعكاس الكبير: كيف استسلمت أمريكا للأسواق الحرة توماس فيليبون

محمد السالمي *

يحاول الخبير الاقتصادي الكبير توماس فيليبون في كتابه الأخير «الانعكاس العظيم: كيف تستسلم أمريكا للأسواق الحرة» تسليط الضوء على أن العديد من المشكلات الرئيسية للاقتصاد الأمريكي لا ترجع إلى عيوب الرأسمالية أو حتمية العولمة بل إلى تمركز قوة الشركات وذلك عبر القضاء على المنافسة العادلة.

فلو تساءلنا لماذا خطوط الهاتف الخلوي في الولايات المتحدة أغلى بكثير منها في أوروبا؟. للبحث عن إجابة، أخذ توماس فيليبون في رحلة من البحث والتنقيب عن القضايا الأكثر تعقيدًا والمناقشات الساخنة في الاقتصاد الحديث. في النهاية، وصل استنتاجه: إلى أنَّ الأسواق الأمريكية، التي كانت ذات يوم نموذجًا للعالم، تتخلى عن المنافسة الصحية. القطاعات الاقتصادية المختلفة أصبحت أكثر تمركزاً مقارنة بما كانت عليه قبل عشرين عامًا، حيث يسيطر عدد قليل من اللاعبين، والذين يسعون بقوة لحماية وتوسيع هوامش ربحهم. وبالتالي، يُؤدي هذا إلى ارتفاع الأسعار مع انخفاض الاستثمار والإنتاجية والنمو وكذلك الأجور، والذي بدوره يؤدي إلى مزيد من عدم المساواة. وفي المُقابل، فإنَّ أوروبا التي تم استبعادها منذ فترة طويلة بسبب ضعف تنافسية الشركات وضعف مكافحة الاحتكار، تتغلب على أمريكا في لعبتها.

وللتعريف بالمؤلف توماس فيليبون فقد شغل العديد من المناصب الأكاديمية والاستشارية؛ فهو يعمل كأستاذ للعلوم المالية في كلية ستيرن للأعمال بجامعة نيويورك، كما يعمل مستشارًا أكاديميًا لمعهد هونغ كونغ للبحوث النقدية. وكان سابقًا مستشارًا لبنك الاحتياطي الفيدرالي. وقد فاز توماس بجائزة Bernácer لأفضل خبير اقتصادي أوروبي والتي تمنح بالتنسيق مع البنك المركزي الأوروبي.

يتألف الكتاب من خمسة عشر فصلاً موزعة على أربعة أجزاء: الأول، صعود قوة السوق في الولايات المتحدة. يبين مؤلف الكتاب في هذا الفصل أن جوهر الرأسمالية هو المنافسة. ولكنه فقد بريقه من احتكار القلة، والذي أدى بدوره إلى عدم المساواة وانخفاض الاستثمارات والإنتاجية للشركات الأمريكية. الجزء الثاني، يتحدث فيه عن التجربة الأوروبية لزيادة المنافسة، حيث يخصص فصلا للمقارنة بين الولايات المتحدة وأوروبا. أما في الجزء الثالث، فيتحدث عن الاقتصاد السياسي، وفساد النظام السياسي الأمريكي وشراء النفوذ. أما الجزء الرابع، فيضرب أمثلة عن الصناعة في الولايات المتحدة ويُسلط الضوء على بعض عمالقة التكنولوجيا والرعاية الصحية.

فلو نظرنا في أسعار النطاق العريض في الولايات المتحدة، فإنها تمثل ما يقارب ضعف ما هي عليه في الدول المتقدمة. كما أن أرباح شركات الطيران لكل مسافر هي الأعلى أيضًا في الولايات المتحدة منها في الاتحاد الأوروبي. يوضح هذا التحليل، على نطاق أوسع، أن حصص السوق أصبحت أكثر تمركزا وأكثر ثباتًا، بل إن حصة الأرباح بعد الضرائب من إجمالي الناتج المحلي للولايات المتحدة قد تضاعفت منذ التسعينيات. هناك عدة أسباب لزيادة تمركز السوق. ففي مجال التصنيع، لعبت المنافسة مع الصين دوراً كبيرا في دفع المنافسين المحليين الأضعف إلى الخروج من السوق.

كما أن هناك تفسيرات أخرى لتكملة الجزء الآخر من القصة. في التسعينيات من القرن الماضي، دفعت الشركات الكبرى مثل عملاق التجزئة Walmart، معدل نمو الاستثمار والإنتاجية إلى الأعلى. ومع بداية القرن الحادي والعشرين، أدى ارتفاع تمركز السوق إلى ارتفاع أرباح هذه الشركات الراسخة، كما شهدت انخفاضا متزايدا في دخول شركات جديدة لبعض القطاعات، وزيادة التساهل مع نشاط الاندماج مع الشركات الكبرى. وبعبارة أخرى، شهد الاقتصاد الأمريكي انخفاضًا كبيرًا في المنافسة وارتفاعًا مماثلًا في الاحتكار أو احتكار القلة.

ومن ثم يتحول الكتاب إلى مقارنات بين الاتحاد الأوروبي والولايات المتحدة. سيجادل كثير من القراء: أليس الاتحاد الأوروبي كارثة اقتصادية؟ عندما يقارن المرء التغيرات في الناتج المحلي الإجمالي الحقيقي للفرد، فإن الجواب هو: ليس بالفعل. فمنذ عام 2000 حتى عام 2017، ارتفع الناتج المحلي الإجمالي الحقيقي للفرد في كل من الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي بنسب متقاربة، على الرغم من الأضرار التي لحقت بأزمتها المالية والتي تم التعامل معها بشكل غير كفء. كما أن مستويات عدم المساواة والاتجاهات في توزيع الدخل أقل سلبية وأكثر توازنا في الاتحاد الأوروبي.

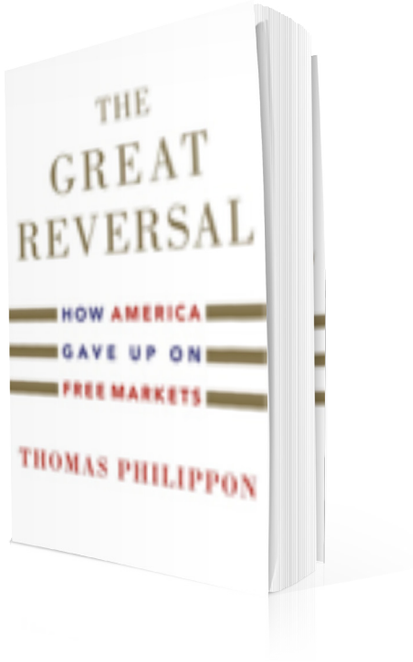
باختصار، المقارنات بين الاتحاد الأوروبي والولايات المتحدة لها ما يبررها. وعلى افتراض أن التكنولوجيا هي المحرك الرئيسي للتحول ودعم النمو، لاحظ توماس أن اقتصاد الاتحاد الأوروبي ليس أقوى من جميع النواحي، ويمكن دحض هذا الافتراض. فعلى العكس من ذلك، لدى الولايات المتحدة جامعات أفضل ونظام بيئي أقوى للابتكار، ابتداً من رأس المال الاستثماري إلى الخبرة التكنولوجية. ومع ذلك، أصبحت المنافسة في أسواق المنتجات أكثر فاعلية في الاتحاد الأوروبي على مدار العقدين أو الثلاثة عقود الماضية.

أحد الافتراضات الرائعة هو أن الاتحاد الأوروبي

أنشأ هيئات تنظيمية أكثر استقلالية مُقارنة بالولايات المتحدة. هذه نتيجة صحية لانعدام الثقة المتبادل داخل الاتحاد الأوروبي. وهذا مفيد بشكل خاص للبلدان ذات الهيئات التنظيمية الوطنية الضعيفة. كما أن استقلالية الهيئات التنظيمية في الاتحاد الأوروبي تجعل العودة إلى ممارسة الضغط من قبل الشركات أو السياسيين منخفضة نسبياً. هذه التطورات تعكس الاختلافات في السياسة. إن الضغط، سواء ضد إلغاء التنظيم أو التنظيم المواتي الذي تهيمن عليه الشركات الكبيرة، هو أشد ضراوة في الولايات المتحدة.

يرى المؤلف من خلال البيانات المتعلقة بدور المال في السياسة الأمريكية على أنها أكثر دراماتيكية. حيث تضغط الشركات أكثر من مرتين إلى ثلاث مرات في الولايات المتحدة من الاتحاد الأوروبي؛ حيث تزيد مساهمات الحملة 50 مرة في أمريكا عنها في الاتحاد الأوروبي. كما تطرق الكتاب أيضًا إلى وضع ثلاث صناعات مهمة وتتمثل في: التمويل والرعاية الصحية والتقنيات. فيما يتعلق بالتمويل ، فإن النتيجة المذهلة هي أن تكلفة الوساطة أي مقدار الرسوم التي يتقاضاها المصرفيون والوسطاء مقابل المدخرات وتحويلها إلى المستهلكين النهائيين، ظلت بنفس النسبة لمدة قرن من الزمان، ومع التطور التكنولوجي فهي لم تحدث فرقًا. أما على نطاق الرعاية الصحية، فتنفق الولايات المتحدة أكثر بكثير على الرعاية الصحية حيث لا تقل كثيرا عن خُمس الناتج المحلي الإجمالي، ولديها نتائج صحية أسوأ بكثير من أي دولة أخرى ذات دخل مرتفع!. كيف حدث هذا؟ الجواب هو أن النظام خلق احتكارات لاستخراج الأموال من الأعلى إلى الأسفل، فالأطباء والمستشفيات وشركات التأمين وشركات الأدوية منخرطون جميعًا في المعضلة.

حدد المؤلف عدة خيارات لكيفية التعامل المحتمل مع شركات مثل جوجل، وأبل، وفيس بوك، وأمازون وغيرها من الشركات الكبرى. أبرزها هو منعهم أو وضع العراقيل من الاستحواذ على الشركات الناشئة الصغيرة كوسيلة لاقتحام المنافسة المحتملة في وقت مبكر.



يشير توماس أيضًا إلى أنه من الحظ الوفير على ملاك الشركات الناشئة أن يتم الاستحواذ عليهم من الشركات العملاقة. ولكن يجب التأكيد على أن المنافسة في كثير من الأحيان هي منفعة عامة نستفيد منها جميعًا ولكن ليس من مصلحة أي فرد حماية الاحتكار. كما أن السبب الذي يجعل كثيرا من الشركات الناشئة تميل لعدم الاتجاه نحو الاكتتاب العام بسبب وجود المزيد من التمويل الخاص بل هناك المزيد من المرونة للحصول على التمويل دون الإعلان عن الجمهور. أبرز الأمثلة في استحواذ فيس بوك على واتساب.

يشير توماس إلى أن أبرز نتائج كتابه تتمثل في الآتي: أولاً، أصبحت الأسواق الأمريكية أقل قدرة على المنافسة؛ حيث إن الصناعات أصبحت أكثر تمركزا، ومعدلات أرباحها عالية بشكل كبير. ثانياً ، أضر هذا الضعف في المنافسة بالمستهلكين والعمال الأمريكيين؛ فقد أدى ذلك إلى ارتفاع الأسعار وانخفاض الاستثمار وانخفاض نمو الإنتاجية. ثالثًا ، لقد أدى انخفاض التنافس على زيادة الحواجز أمام دخول منافسين جدد للسوق وضعف إنفاذ قوانين لمكافحة الاحتكار، مدعومًا بضغط كبير ومساهمات سياسية في الحملة. وبذلك يختتم توماس فيليبون بثلاث توصيات: أولا، يجب أن نكافح من أجل تخفيض العراقيل أمام الشركات الناشئة من حيث البدء والتوسع. ثانياً، إذا لم تكن الحكومة مذنبة مطلقًا في الإفراط في التنظيم، فهي ليست منظمة بما فيه الكفاية. وأخيرا، حماية الشفافية والخصوصية وملكية البيانات.

يحتوي الكتاب على بعض أوجه القصور الطفيفة. أولاً ، من الجيد إضافة نقاش أكبر حول تأثير الاحتكار المتزايد على الاقتصاد والرفاه الاجتماعي. ثانياً، لقد تطرق المؤلف للتركيز الاقتصادي المتزايد في قطاع المستشفيات، لكنه يتجاهل نفس المشاكل في صناعة التأمين. وأخيرًا، والأهم من ذلك، ما هو تأثير الاحتكار المتزايد على السياسة النقدية والمالية بشكل عام؟ حيث تفترض نظرية الاقتصاد الكلي الحالية إلى حد كبير أن الاقتصاد قادر على المنافسة بشكل أساسي. في الواقع، يعتمد منطق الأدوات الكلية على هذا الافتراض، ولكن إذا كان الاقتصاد هو احتكار القلة، فقد لا تعمل الأدوات الكلية القائمة على النحو المنشود وقد تؤدي إلى نتائج عكسية.

أكد توماس فيليبون في هذا الكتاب المهم والمثير للجدل أن أمريكا لم تعد هي موطن اقتصاد السوق الحرة، فالمنافسة ليست شرسة أكثر منها في أوروبا، والجهات المنظمة لها ليست أكثر نشاطًا، كما أن محصولها الجديد من الشركات الكبرى لا يختلف اختلافًا جذريًا عن سابقاتها. وعلى الرغم من خلفيته الفرنسية، والتي يتميز بها عن أقرانه الاقتصاديين بالأبعاد الاشتراكية في أطروحاتهم، فإن الكتاب حاز إعجاب النقاد والقراء على حد سواء.

- الكتاب: الانعكاس الكبير: كيف استسلمت أمريكا للأسواق الحرة
- المؤلف: Thomas Philippon
- الناشر: Harvard University press
- سنة النشر: 2019
- عدد الصفحات: 368صفحة
- اللغة: الإنجليزية

* كاتب عُماني

سوسيولوجيا الحضارة والسلطة لدى ابن خلدون
أناليزا فيرزا

عزالدين عناية *

وفق التقليد الغربي، شَهِدَ النصف الأول من القرن التاسع عشر، ميلادَ تخصُّص علم الاجتماع. وهي فترة عرفت تحوّلات تاريخية عميقة أيضًا، وصادفَ أن رافقتها صياغة الأُطر النظرية لأوغست كونت الذي يُنسَب إليه نشأة هذا العلم في الغرب. بَيْدَ أنّ عبدالرحمن ابن خلدون، ومنذ العام ١٣٧٧م، قد صاغ مؤلَّفا متفرّدًا بعنوان «المقدّمة»، حدّد فيه أصول علم جديد، لم يسبق التطرّق إليه من قبل. هَدَف فيه إلى التحليل العلميّ والصارم للماضي، وإلى بناء إطارٍ يستوعب الحاضرَ ويستشرف المستقبلَ. نشير أنّ «كتاب المقدّمة» قد جرت ترجمته إلى اللسان الفرنسي إبّان الفترة التي شهدت وَلعًا بهذا العلم في الأوساط الغربية. كما يبقى المفكر الإنجليزي أرنولد توينبي من أوائل الغربيين الذين أشادوا بريادة ابن خلدون في صياغة فلسفة للتاريخ الاجتماعي لم يسبقه فيها أحد في أي مكان وفي أي زمان.

وسوسيولوجيا الحضارة أو «علم العمران»، كما هو وارد ضمن الاصطلاح الخلدونيّ، جاء التطرق إليه من منظور صاحب «المقدّمة» على أساس الاعتماد على مضامين الثقافة الإسلامية الإغريقية في عهده. وجرى تحليل المقولات والوقائع، في مختلف أوجهها الاجتماعية والفلسفية والتاريخية والعلمية، بهدف الإلمام بالسُّنن والقوانين المتحكّمة بالتحول التاريخيّ. كان مقصدُ ابن خلدون الرئيس الكشفَ عن القوانين الثابتة في العملية الاجتماعية، على غرار القوانين الثابتة في الطبيعة البشرية في الماضي والحاضر.

وتحاول الباحثة الإيطالية أنّاليزا فيرزا العودةَ بنشأة علم الاجتماع إلى ما قبل أوغست كونت، المصنَّف ضمن التقليد الغربي المؤسّس الرائد لعلم الاجتماع، من خلال تنزيل ابن خلدون المنزلة التي يستحقّها في الدراسات الاجتماعية بوجه عامٍّ. فقد سمح الاطّلاع الجيّد للمؤلّفة على المصادر الأولى للثقافة العربية ببناء رؤية موسَّعة تتجاوز المركزية الغربية وأحيانا تنتقدها. فهي في حديثها عن ابن خلدون لا تشكّك، أو تدحض قيمة المنجَزات الأولى في علم الاجتماع للرواد الغربيّين مثل: أوغست كونت وإميل دوركهايم وماكس فيبر وهربرت سبنسر، وإنما تحاول إبراز ريادة ابن خلدون في هذا الحقل. فهناك مسعى من الكاتبة للحثّ على الانفتاح على الحضارات الأخرى، من خلال الكشف عن الإسهام الرياديّ لعالم الاجتماع العربي ابن خلدون. نُشير إلى أنّ أنّاليزا فيرزا متخصّصة في علم الاجتماع وفي فلسفة القانون، فضلا عن كونها أستاذة جامعية. تمثّل العلاقة بين الليبرالية والتعددية الثقافية حقل البحث العام الذي تصوغ داخله أبحاثها، مع ميل لافت في أعمالها إلى المسائل الاجتماعية والأنثروبولوجية المتأتّية من التراث الإسلامي.

وفي كتابها الحالي -الذي نتولّى عرضَهُ- تُخصِّصُ الباحثة البابَ الأوّلَ إلى كلّ ما أحاط باكتشاف العمل الخلدونيّ، يلي ذلك بابٌ ثانٍ تناولت فيه معنى إعادة كتابة التاريخ وشكله، أي السياق السرْديّ للأحداث؛ ثم تخصّصُ البابَ الثالثَ إلى تماسُك الطرح الاجتماعيّ الثقافيّ لابن خلدون وإلى التغيّرات الاجتماعية التي اشتغل عليها؛ في الباب الرابع تتناول عناصر الأزمة الداخلية في البناء الاجتماعي؛ ثم في باب خامسٍ وأخير تتناول الباحثة راهنيةَ فكر ابن خلدون.

لقد حاولت الكاتبةُ وضْعَ المقولات الخلدونية بشأن التحوّل الاجتماعيّ، وبشأن علاقة المجتمع بالسلطة، رهن الاختبار، بما تبيَّن لها أنّ الإسهامَ الخلدونيَّ لا يزال يحافظ على راهنيته، كما لا يزال يتمتّع بجدوى في تحليل الظواهر. وتستعين الكاتبة في سبْر غور النص الخلدوني، أو بعبارة أخرى في الغوص في تجاويفه، بالاعتماد على ما دوّنَهُ شرّاح ونقّاد وعارضون لفكر ابن خلدون. فقد مثّلت المراجع المتعدّدة المعتمَدة وسيلةً لفهم ما استغلق عليها من فكر الرجل، وهو منهج صائب اعتمدته الباحثة.

وتكشفُ الباحثة عن قُدرات جيّدة في الإلمام بأدوات علم الاجتماع، وعن دراية بالمدوَّنة العالمية بشأن هذا العلم، سيما في مجال فلسفة الحضارة والتحوّل العمرانيّ. كما حاولت صياغة نصّها الإيطالي بلغة أكاديمية راقية استوفت شروط الكتابة العلمية. وقد ساعد الباحثة في ذلك إلمامها المتواضع بالعربية بما دفعها إلى التثبّت من المصطلحات الخلدونية ومقابلاتها في اللغات الغربية. إذ باتت المصطَلَحات الخلدونية، بفعل الترجمات المتعدّدة للنصّ الخلدوني إلى اللغات الغربية، دارجةَ الاستعمال في أوساط علماء الاجتماع والمؤرّخين المنشغلين بفكر الرجل، وهو ما يَسَّرَ للباحثة تقديمَ عرْضٍ واضح المعالم لمقولات ابن خلدون.

وضمن هذا الإطار العامّ، انشغل كتابُ الباحثة الإيطالية أنّاليزا فيرزا بتحليل المفهوم الاجتماعيّ لابن خلدون بأبعاده الفلسفيّة والسياسيّة، الذي استوْحى منه ما يطلق عليه علم العمران. كما تحاول الباحثة تفسيرَ الأسباب التي جعلت ابن خلدون خارج سرديّة تأسيس علم الاجتماع وفق المنظور الغربيّ، أو بشكلٍ آخر خارج كوكبة الرواد في هذا العلم. إذ حاولت فيرزا الخروجَ بابن خلدون من حيز التصنيف كمجرّد مساهم في كتابة التاريخ الاجتماعيّ، كما يُصنَّف لدى بعض الغربيّين عادة، إلى حيز التأسيس لشروط وسُنَن التبدّل الحضاريّ والحراك المجتمعيّ، وهو ما يأتي في صلب قضايا علم الاجتماع. فالرجل بقدر ما كان راصدًا للشأن الاجتماعيّ، كان بالمثل منشغلًا بآليات تعاقب الفعل الاجتماعي وسيْره، وبقيام العمران وانهياره، وهو ما يُشكّل جوهرَ انشغال علم الاجتماع. تلك عموما الإشكاليات التي دار حولها كتاب أنّاليزا فيرزا، والتي لم تنحصر عند شخص ابن خلدون، بل حاولت الباحثة وضْعَ الرجل ضمن إطار عامٍّ للحضارات الكونية، بوصف تبدّلاتها، كانت من المحفّزات الأساسيّة للنَّظر الخلدونيّ في البحث عن إيجاد علم أو إطارٍ فهم يستوعب تلك التبدلات.

فقد غلب على مجمل الدارسين الغربيّين لابن خلدون التعامل مع نصّه كأحد النصوص التي تروي تاريخًا اجتماعيًا، وليس كنصٍّ تأسيسيٍّ علميٍّ للفعل الاجتماعيّ. وكأنّ المقولَ الخلدونيّ يفتقر إلى فلسفة وعمق في النشاط الاجتماعيّ، فهذا الجانب الأخير المهمل في القراءات الغربية لابن خلدون هو ما حاولت الباحثة إبرازه والتنبيه إليه. لذلك تحاول أنّاليزا فيرزا في كتابها نقدَ الرؤى الغربيّة التي لا تُدرج «مقدّمة ابن خلدون» ضمن

الكتابة السوسيولوجية، وتتتبَّعُ دواعيَ عدم إلحاق صاحب «المقدّمة» بكوكبة روّاد علم الاجتماع، مثل ما ذهب إليه بوميان كريزيستوف في كتابه المنشور في دار غاليمار الفرنسية «ابن خلدون من منظور الغرب» (٢٠٠٦). وقد اعتبر فيه كريزيستوف أنّ علمَ الاجتماع هو وليد شرعيّ للعلمانية، فهو نظرٌ في الظواهر الاجتماعية والتبدّلات المجتمعية نابعٌ من السياق السياسيّ الاجتماعيّ للمجتمعات الغربية. لم يستند نفيُ بوميان كريزيستوف عن ابن خلدون الريادة في ذلك المجال إلّا لكون الرجل عاش في القرن الرابع عشر الميلادي وفي المغرب الإسلاميّ، وضمن سياق حضاريّ مغاير للحضارة الغربية. والحال أنّ ذلك الشرطَ الذي يضعه كريزيستوف، كما تذهب أنّاليزا فيرزا، هو من باب وضع النتيجة قبل تفحّص الواقعة. إذ يصعب على التصوّر الغربيّ القبول بقاض مالكي «متديّن» الوقوف وراء إنشاء علم الاجتماع، لعلّ تلك العقدة هي التي حالت دون الاعتراف بابن خلدون مؤسّسًا لعلم الاجتماع، كما تخلُص الباحثة.

فقد أبان ابن خلدون -بحسب تحليل فيرزا- عن إمكانية القيام بمهنة عالم الاجتماع، دون الالتزام بالضرورة بالمنظور العلماني الغربي أو استبطانه. فهناك إحاطة مغايرة بالوقائع الاجتماعية وبالقوانين المتحكّمة فيها، ضمن إقامة علاقة متّزنة بين النقل والعقل، وهو ما جرى ضمن السياق الإسلاميّ، أي فيما يربط «ما بين الحكمة والشريعة من اتصال» كما بيّنَ فيلسوف آخر سابق ألا وهو ابن رشد. فقد استطاع ابن خلدون -وفق فيرزا- قبل ما يناهز الخمسة قرون من ظهور علم الاجتماع في الغرب، بناءَ سلسلة من المفاهيم حول السلطة والمجتمع، نعدُّها مرتبطةً بثقافتنا العلمية الحديثة، مثل التطرّق إلى التماسك الاجتماعيّ، وإلى المنهج العلميّ للبحث عن العوامل الجماعية، وإلى الظواهر الاقتصادية، وإلى العلاقة بين المجتمع والسلطة، أو بين السلطة وأشكالها الرمزية. حيث تكشف فيرزا أنَّ جلّ الدراسات السوسيولوجية للمجتمعات الإسلامية، المنجَزَة من قبل عقول غربية، تأتي في معظمها من خارج الوعي بميكانيزمات تلك المجتمعات. وتُرجّح أنّ استيعابَ ابن خلدون مفهوميًّا ومنهجيًّا، من شأنه أن يُصحّح الوعي الغربيّ بالظواهر الاجتماعية في العالمين العربي والإسلامي، التي تشكو جملة من الأغاليط والإسقاطات. لذلك تلحّ الكاتبة على ضرورة استدعاء المفاهيم الخلدونيّة لفهم الواقع السياسيّ والاجتماعيّ، خصوصا في المجتمعات الإسلامية الراهنة، ومن هذا الباب تَبْرُز راهنية منهج ابن خلدون وعمق طروحاته.

تلوح الإضافة المهمّة لأنّاليزا فيرزا في كتابها في انتقاد المسارات التي تربط علم الاجتماع بالثقافة الغربية،

والإلحاح على إبراز أنّ هذا العلم قد وجَدَ حضورًا ضمن ثقافة مغايرة. فقد حمل انشغال المؤلّفة بالسياقات الثقافية على إيلاء الثقافة العربية العناية اللازمة في أبحاثها، وإن لم تشكّل هذه الثقافة الإطار الرئيس لأبحاثها ودراساتها.

لكن ممّا يلاحظ في الكتاب، غياب المصادر والمراجع العربية غيابا لافتا، في مجال يصعب التغاضي فيه عن المؤلفات العربية. وتحاول الكاتبة سدّ تلك الثغرة بملاحَقَة ما كُتب عن ابن خلدون في اللغات الأوروبية. فقد جرى تناولُ المتن الخلدونيّ بالتحليل والنقاش والتوضيح لدى جملة من الكتّاب العرب وغير العرب، ممّن دوّنوا نصوصهم بلغات غربية، وهو ما تحاول فيرزا متابعته.

وزّعت المؤلّفة مراجعَ كتابها إلى قسميْن: قسمٌ تعلّقَ بأعمال ابن خلدون المترجَمة إلى الفرنسية والإنجليزية، وتغاضت عن إيراد ما صدر عن ابن خلدون في غيرهما، وهي كتب دارت بالأساس حول كتابيْ «العبر» و«المقدّمة» فضلا عن كُتُب حاولت تدوين السيرة الخلدونية؛ وقسمٌ تناول مراجع بحثها، وهي نصوصٌ باللغات الثلاث الإيطالية والإنجليزية والفرنسية. ظهر في هذه القائمة عدد من الكتّاب العرب ممن اهتمّوا بالفكر الخلدونيّ، وممّن دوّنوا نصوصَهم بلغات أجنبية. ولم يحظَ بالاهتمام أيّ كاتب عربيّ كتب عن ابن خلدون بالعربية، ما لم تُترجم أعماله إلى اللغات الغربية. فإلمام مؤلّفة الكتاب المحدود باللغة العربية لم يسمح لها بالاطّلاع على الأعمال العربية التي أُنجزت حول الفكر الخلدوني، وإن كشفت في مؤلّفها عن متابعة مهمّة لما كتبه العرب في اللغات الأخرى عن ابن خلدون. ففي مستهلّ تكوينها الجامعيّ تابعت الباحثة سلسلةً من الدروس الجامعية لتعلّم العربية في تونس، ولكن كما يبيّن نصّها لم ترتق إلى الإلمام المعمّق بهذه اللغة، ولم تبلغ مستوى الاطلاع المباشر على النصوص العربية. تبقى أنّاليزا فيرزا دارسةً تنتمي بشكل عام إلى جيل «المستعربين الغربيين الجدد» ممن يحاولون بناء ملامح مستقلّة عن المستشرقين السابقين، وإن تبقى نقيصة الإلمام الجيد بالعربية سمة بارزة بين العديد من هؤلاء. تحاول صاحبة الكتاب أن تستعيض عن هذا النقص بالاطلاع على الأعمال المترجَمة في الشأن.

ضمّنت الباحثة كتابها فهرسيْن: أحدهما للمواد، وآخر للمَراجع والمصادر، وتغاضت عن أيّ نوع من الفهارس الأخرى، التي نقدّر الحاجة الملحّة إليها في مثل هذه المواضيع. حيث تَبرُز الحاجة واضحة مثلًا إلى فهرس للمصطلحات الخلدونية، سيما وأنّ الكتاب يحاول أن يعرض النظريةَ الخلدونية في علم الاجتماع وأن يلمّ بسائر تفرّعاتها ويقدّمها للقارئ الغربي. فلا يفي بالغرض الشرح للنظرية الخلدونية، بل هناك حاجة ملحة أيضا إلى إيراد المصطلح الخلدونيّ وذكر مقابله الإيطالي والتعليق عليه بالشرح والتوضيح.

من جانب آخر، غابت من الكتاب سائر أشكال التوضيح المعتمَدة في الكتابة السوسيولوجية من جداول ورسوم وخرائط، حيث اعتمدت المؤلّفة بشكل رئيس على إدراج توضيحات مكتوبة في الهامش على صلة بالمتن. صحيح استوفت الباحثة الشروط الضرورية للكتابة السوسيولوجية، ولكنّها لم تجعل من كتابها عملا مكتمَلا يسهل على القارئ غير المختصّ، أو المتابع الغربي للفكر الخلدوني، الإلمام بطروحات الرجل، سيما وأنّ الحاجة إلى جداول مقارنة أو رسوم توضيحية يبدو لا غنى عنه لعرْض الطرح الخلدوني. لا ينفي هذا قيمة الكتاب من حيث بنائه المنهجي، ومن حيث مضامينه العلمية والمعرفية. فقد لمستُ لدى مؤلّفته نباهة وقدرة عاليتين في الإحاطة بقضايا علم الاجتماع وأدواته، ناهيك عن وعي الكاتبة بالإسهام الحقيقي لابن خلدون ضمن كوكبة الرواد في علم الاجتماع.

- الكتاب: "سوسيولوجيا الحضارة والسلطة لدى ابن خلدون".
- تأليف: أنّاليزا فيرزا.
- الناشر: فرانكو أنجيلي (ميلانو-إيطاليا)، باللغة الإيطالية، ٢٠١٩م.
- عدد الصفحات: ٢٨٠ صفحة.

* أكاديمي تونسي مقيم بإيطاليا

سُلْطة الرغبة: علم الأنساب الليبرالي ميغيل دي بيستوي

زينب الكلبانية *

يجادل ميغيل دي بيستوي في مقال بعنوان «حكومة الرغبة» أنّ الليبرالية وُصفت بأنها أسلوب من الحكم الموجه نحو الذات، مع الرغبة كآلية مركزية لها. سواء كان اهتماما اقتصاديا، أو دافعا جنسيا، أو الشوق الأساسي للاعتراف، يتم قبول الرغبة كعنصر أساسي في هوياتنا الذاتية الحديثة، وشيء يجب علينا أن نزرعه. ولكن هذا لم يكن صحيحا في جميع الأوقات وجميع الأماكن. لعدة قرون، وبعيدا عن العصور القديمة المتأخرة والمسيحية المبكرة، اعتقد الفلاسفة أن الرغبة كانت الدافع الذي يجب قمعه من أجل الحياة الجيدة، سواء كانت شخصية أو جماعية أو أخلاقية أو سياسية، لتزدهر. على الرغم من أننا نعتبر ذلك الآن أمرا مفروغا منه، إلا أن الرغبة بُعد أساسي للطبيعة البشرية، وقوة إيجابية تتطلب تحولا جذريا، تزامن مع ظهور الليبرالية.

من خلال استكشاف ادعاءات فوكو الناقدة بأنّ الحضارة الغربية حضارة للرغبة، يصنع دي بيستوي علم الأنساب الاستفزازي والأصلي لهذا التحول في التفكير؛ إذ يوضح كيف تم تسخير العلاقة بين الهوية والرغبة والحكومة في العالم الحديث، وتشكيل علاقاتنا مع الآخرين وأنفسنا، وتأسيس الرغبة كقوة دافعة أساسية لدستور نظام اجتماعي جديد وأفضل. لكن هل هو كذلك؟ تجادل حكومة الرغبة بأن هذا هو بالضبط ما يجب على سياسة المقاومة المعاصرة أن تسعى للتغلب عليه، من خلال التشكيك في العالمية المفترضة للسياسة القائمة على الاعتراف والرضا الاقتصادي للرغبة. يثير دي بيستوي السؤال الحاسم حول كيف يمكننا أن نكون أقل حكما اليوم، ويستكشف الأشكال المعاصرة للسلوك المضاد.

في الوقت الذي يتم فيه التماس رغبتنا في كل مجالات الحياة، بدءا من المواد الغذائية، وشركات استخراج البيانات، وكتب المساعدة الذاتية، يبدو تحليل ميغيل دي بيستوي لكيفية تشكيل الرغبة في الموضوع الليبرالي الحديث أكثر حتمية وغريبة من أي وقت مضى. نظرا لتعريف الرغبة وسعيها الذي لا ينتهي إلى تحقيقها كميزة لحالتنا المعاصرة، يتساءل المؤلف عن مدى تواجده في الحياة اليومية. وبالتالي، يعكس الكتاب الاتجاهات في علم الاجتماع، والعلوم السياسية، والأنثروبولوجيا، ويشكك في طبيعة العواطف، وتطوراتها التاريخية، وأهميتها السياسية فيما يتعلق بالليبرالية (الجديدة).

بناء على ادعاء ميشيل فوكو بأن «الحضارة الغربية هي حضارة الرغبة»، فإنّ دي بيستوي يفرض علينا أن نعتبر أنه بعيدا عن أن تكون طبيعية فقد تكون الرغبة برزت في وقت معين، وتحت ظروف تاريخية محددة، ويصر على أن الرغبة هي التي تحدد ما نحن عليه اليوم بطرق لا ندركها دائما. لذلك، يدعي المؤلف، أنه يجب فحص ظهورها وتطورها بعناية، لفهم كيف تتخلل حياتنا. يفترض دي بيستوي أنّ الإنسان المعاصر هو في الأساس «رجل من الرغبة»، من خلال التحقيق في علم الأنساب، يجادل الكاتب بأن «رجل الرغبة» المعاصر يحكم نفسه من خلال ثلاثة أنظمة معيارية رئيسية: النشاط الجنسي، والاقتصاد السياسي، والاعتراف (حب الذات). تتبع الأجزاء الثلاثة من الكتاب التمييز بين هذه الأنظمة.

يوثق كل قسم ظهور وتحول المعاني المهيمنة للرغبة داخل نظام معين، وكيف تجعل أنماط معينة من الحكم (الذاتي) ممكنا. لا يساعد هذا العرض التقديمي القارئ على فهم كيفية ظهور الرغبة في مجالات مختلفة فحسب، بل إنه يساعده أيضا في توضيح الحساب الأنسب للرغبة في كل مجال من هذه المجالات.

يجب الإشادة بالكتاب لتقديمه أفكار فوكو عن الحكومة والليبرالية والجنس والطاقة الحيوية، بطريقة واضحة وسهلة المنال. تعتبر الفصول الخاصة بالاقتصاد السياسي مقنعة بشكل خاص في عرض كيف جاءت الرغبة لدخول مجال الحكم الاقتصادي، والتعرف على قواعد الفائدة والمنفعة. تجادل هذه الفصول بشكل مقنع أنه لا يوجد شيء طبيعي حول «المصلحة الذاتية» و «حقيقة السوق». إذ قدّم دي بيستوي طرقا أخرى للنظر في الرغبة، والانتقال من أرسطو والإغريق إلى مكيافيلي وبوتيرو، ومن لوك إلى بينثام وبولاني.

توضح هذه التغييرات المفاهيمية في النصوص القانونية الأساسية تحولا حاسما على وجه التحديد، فإن نوع الرغبة التي وصفها أرسطو بأنها سلبية في جوهرها، نظرا لكونها غير قابلة للإشباع، هي بالتحديد الرغبة التي تم إعادة تأهيلها في نهاية المطاف، وتم تقديمها كشرط غير قابل للاختزال، وضروري لعامة الناس. الرخاء يُظهر بشكل مُقنع كيف أصبح السوق مكانا يتمتع بالسلطة السيادية، وأصبح السوق مكانا للحقيقة، ومن موضوع الاختصاص القضائي، أصبح هذا القسم يشكل تدخلاً فعالاً لأي فكرة مسبقة عن طبيعة السوق، والدور الذي تلعبه الرغبة فيه.

ومع ذلك، بقدر ما يدعي دي بيستوي أنه ليس كتابا عن فوكو؛ بقدر ما هو كتاب مكتوب معه، تجدر الإشارة إلى أن حكومة الرغبة لا تزال ضمن الحدود النظرية السياسية. على الرغم من أن كتابه ليس عملا تقليديا في التفسير؛ فوفقا للاعتراف الخاص للمؤلف، تجد حجته دائما صدى في النصوص. هذا يجعل الادعاء حول الأهمية المعهودة للرغبة في عمل فوكو أكثر إقناعا. إن معرفة دي بيستوي حول النصوص القانونية الأساسية التي تمتد لعدة قرون واضحة: الانتقال من الإغريق إلى القديس أوغسطينوس، مع تغطية حايك وفريود وبتلر، على سبيل المثال لا الحصر. الفصول المختلفة تتناول كيف حشد كل مؤلف رغبته في تبرير طرق التمثيل والوجود. يوفر هذا ميزة التحليلات النصية في الشخصيات النظرية الرئيسية التي سيقدرها المنظّرون بلا شك.

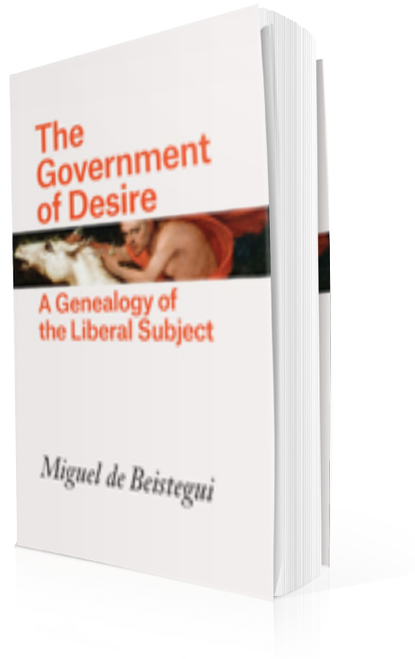
ومع ذلك، فإن هذا القرار المنهجي لا يخلو من عواقب تحليلية خطيرة لا يمكن تجنبها، أولها هو غياب غريب للتجسيد والجسدية طوال الوقت. كذلك لا ينبغي أن

تقتصر الرغبة على الفهم الجنسي للجسدية والتجسيد لتبرز كمفتاح لنسب الرغبة: سواء أكان ذلك نبضا أم قوة أم خطيئة أم دافعا، أو رغبة في إشراك الجسم. يعيد حساب دي بيستوي حساب الأنساب، لإعادة صياغة الرغبة؛ لأنه تم من الناحية النظرية المثقفة. هذا له مزايا واضحة، ولكن من خلال عدم أخذ العرق والجنس والاستعمار بجدية، فإنّ الحساب صامت حول كيف كان التصارع مع الرغبة أمرا محوريا في تشكيل الموضوع الليبرالي الحديث.

على سبيل المثال، تم تفسير الرجال والنساء ذوي البشرة السوداء، تاريخيا، على أنهم أشخاص الرغبة، بدلاً من أنهم رعايا للحب. لقد تم تعريفهم بشكل خاص من خلال شهيتهم الجنسية، أو عدم قدرتهم على إدارة الأموال بطريقة مسؤولة، خاصة في معارضة الأشخاص البيض. فقد تم تصويرهم على أنهم أكثر من اللازم بسبب الرغبة. وبالتالي فإن «رجل الرغبة» لدي بيستوي لا يتوافق ما إذا كان جسد الرجل ذي البشرة البيضاء مغاير جنسيا عن الرجل ذي البشرة الداكنة، فيما يتعلق بالليبرالية (الجديدة). من الناحية التحليلية، فإن هذا يترك اعتماد «فوكو» الخاص بلا منازع على أنّ «الإنسان غير محدد ككائن للسياسة الحيوية »، ويفشل في دراسة كيف أن العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية بين أوروبا والمستعمرات، كانت مركزية في تشكيل موضوع الرغبة الحديثة.

إنّ إدراك مدى ارتباط الرغبة بالجسدية والتجسيد، يبدو أكثر أهمية في ضوء إصرار المؤلف على أن ثقافة رغبتنا قد يكون لها أصل وتاريخ غربي في ذلك. بالنظر إلى إدراكه، أن الموقف مهم في علم الأنساب للرغبة، فإن روايته السابقة عن الانخراط في الاستعمار كنظام مؤسس لـ «الحضارة الغربية» تظل مؤسفة. لأنّ دي بيستوي يشير بحق إلى أن علم الأنساب ليس مجرد وسيلة، ولكنه أيضا «سياسة»، والهدف منها هو التحرير، لا يمكن التخلص من غياب العرق بسهولة. بالتأكيد في إدراك أن لوك لديه رغبات عقلانية وغير عقلانية. لذلك، على الرغم من أن استطلاع دي بيستوي مثير للإعجاب، إلا أنّ حسابات الأنساب الأخرى تبدو ضرورية؛ لاستكمال تحليله لكيفية معرفة الرغبة «لنا». أود هنا أن أزعم أنّ الرغبة لا يمكن أن تتخلص من فكرة محددة عن الإنسان ومن تشمله «الحضارة الغربية».

ويبدو أنّ هذا الغياب، كان نتيجة لخيارات منهجية فيما يتعلق باختيار المؤلفين المشمولين. استند بوفينيللي



(٢٠٠٦) وستولر (١٩٩٥)، من بين أمور أخرى، إلى عمل فوكو، ووثقا كيف أن تعليم الرغبة كان مرتبطا ارتباطا لا ينفصم بالمشروعات العرقية والسياسية، لبناء «الموضوع الحديث» و «الحضارة الغربية». هناك دائما المزيد من الكتب للقراءة، ولا يمكن للمرء تغطية جميع الأدبيات الموجودة. لكن من دون الانخراط المستمر في مسألة الجنس والعرق والاستعمار فيما يتعلق بالرغبة وصنع الموضوع الليبرالي، فإن القراء لا يشعرون إلا بقدر ضئيل من الفوضى والتمزقات التي تميز ممارسة الأنساب.

تظهر الهيئات في التحليل، ولكن تحت ستار «الهوية» في القسم المكرس للرمز البشري، إذ يَدرس الكاتب هنا كيف يظل الحب الذاتي «آلية رئيسية للحكومة، تتجاوز نظام الرغبة الاقتصادية البحت». يحشد المؤلف علماء مثل كوامي أنتوني أبياه، وتياياك ألفريد لمواجهة إمكانات الهوية الثورية أو التحررية أو التقييدية للمواطنين المهمشين. في أعقاب بتلر، يقدم دي بيستوي حجة جيدة فيما يتعلق بحدود سياسة الهوية التي يتم فهمها فيما يتعلق بادعاءات الاعتراف.

ويُخلص إلى أن الرغبة في الاعتراف الرمزي تترك بشكل أساسي، دون تحد للنظام الليبرالي الجديد، الذي يقوم بتأديب وترويض رغباتنا. بالنظر إلى هذا الاستنتاج، كان من المثير للاهتمام أن نرى المؤلف يتعامل مع النظرية الغريبة على الرغبة والعواطف وسياسة الهوية في ظل الليبرالية الجديدة.

بعد تفصيل أنظمة الرغبة الثلاثة المختلفة، يرفض دي بيستوي رؤيتها على أنها شاملة للجميع. إذن ما الذي يجب فعله للهروب من قبضتها المقيدة؟ يفضل دي بيستوي الحلول الفردية، التي تختلف عن الفردية الليبرالية. بالعودة إلى عمل ديليز وكوتاري حول التأثير والرغبة، يقترح أن الحل يكمن في التصرفات المضادة والتكتيكات الفردية، أي العودة إلى حالات الكثافة التي لا ترحم، واختراع فواصل تنتج تدفقات جديدة من الرغبة. هذا التحول الختامي إلى ديليز وكوتاري يجلب نظرة جديدة. إذ يتم تقديم التجسيد والجسدية فجأة في التحليل كمقدمة ووسط للرغبة، حيث يتغير لون نغمة المؤلف ليعكس الدافع والرغبة الفوضوية نفسها.

قد تكون هذه الخطوة مربكة بعض الشيء للقراء غير المعتادين على المفردات الغريبة لهؤلاء المؤلفين، ولكن ليس لأولئك الذين يقدرون كيف أن حشدهم يوسع الرغبة وراء سياسات الهوية. ومع ذلك، بعد أنساب دي بيستوي لتعريفات الأدوار المتغيرة، لا يزال هذا التحول إلى ديليز وكوتاري مفاجئا. بالنسبة لهم، الرغبة هي قوة الحياة، شيء يؤكد أن له وضع وجودي. هذه الحالة تتعارض بشكل غير مريح مع حجة الكتاب حول بناء الرغبة نفسها. لماذا يشعر دي بيستوي بالحاجة إلى الابتعاد عن فوكو، وبطريقة ما تكون رغبة «الحفظ» غير واضحة، حيث أن عملية التحول التي يأمرنا بها المؤلف ليست مناقضة بالضرورة لمشروع فوكو. على أي حال، لا يسعنا إلا أن نتبنى لهجة الكاتب الواعدة، لأنه يوضح كيف يمكن أن تكون الرغبة قوة بناءة لا تتوافق بالضرورة مع الأنظمة المهيمنة التي يوثقها بعناية. يقنعنا بالتأكيد أنّ دور الرغبة السياسية وإمكاناتها لا تزال أكبر مما نعتقد.

- عنوان الكتاب: سُلْطة الرغبة: علم الأنساب الليبرالي
- المؤلف: ميغيل دي بيستوي
- دار النشر: مطبعة جامعة شيكاغو
- سنة النشر:2018م
- عدد الصفحات: 320 صفحة
- لغة النشر: اللغة الإنجليزية

* كاتبة عمانية

الأديان وتحديات المستقبل: لأخلاقيات مشتركة قائمة على الحوار.. فانينو كيتي

فاتنة نوفل *

ما هي المُساهمة التي يُمكن أن تُقدمها الأديان للبشرية لمواجهة التحديات الكبرى في عصرنا؟ من الثورة الرقمية إلى قضية البيئة، من العلوم التي يُمكن أن تتحكم بالحياة إلى تهديد الأسلحة النووية؟ إمكانية تغيير الاقتصاد والتحكم بالمناخ وبناء سلام دائم والتنديد بالتَّغطية الدينية للحروب، فالأسلحة التي يجب أن تكون اليوم هي العلاقات والجمال والثقافة. الأديان، هي القوة التي تمنح الاستمرارية بمرور الوقت وفي تغيير المُعتقدات والرموز والإجابة على أسئلة مثل من أين نأتي وحياتنا بعد الموت.

لقد قيل إنَّ الفرق بين السياسي ورجل الدولة: أن نظرة الأول تكون على الانتخابات المُقبلة، والآخر على الخمسين سنة القادمة: من هنا يفتح المؤلف سيناريوهات على العصور التي ستظهر أمامنا وتجبرنا أن نسأل أنفسنا عن المُستقبل: إن كنَّا نحرص عليه، فعلينا القيام بدورنا في بنائه من أجل مصلحة الإنسانية وحياة الأجيال التي ستعيش على كوكب الأرض من بعدنا. يشهد العالم اليوم ثورته الثالثة ما بعد الصناعة وتكنولوجيا المعلومات حيث كان للعولمة زخم غير مسبوق في استكشاف الكون بفضل التلسكوبات الفضائية، وموجات الراديو والأقمار الصناعية وتحقيق نتائج مذهلة؛ ففي السنوات الخمسين الماضية تغير العالم أكثر من الخمسة آلاف سنة الأخيرة ومن أجل ذلك ينبغي أن يعهد فيه القرار إلى الأمم المتحدة التي بالإضافة إلى المناخ وحقوق الإنسان وعرقلة الحروب، يمكنها أن تتكفل بهذه المبادئ الأساسية لحياة الناس وتحديد ما هو مسموح به. البحث العلمي يجب أن يكون قادرًا على التطور بحرية ولكن يجب أن يكون موجهًا نحو أولويات الصالح العام، وتطبيق الاكتشافات العلمية لا يمكن أن يعهد به إلى قلة ولا ينبغي السماح لها بالتحول إلى خطر ولا يمكن السيطرة عليه ولا رجعة فيه للبشرية.

فكما نرى يتحدث المسؤولون الحكوميون، ابتداءً من رئيس الولايات المتحدة ترامب عبر تويتر. وهو تواصل لتوجيه المتابعين، وليس لتبادل وجهات النظر. ونحن كذلك نتبادل الكثير من الرسائل لكننا لا نعرف بعضنا البعض: فالعلاقات الإنسانية تزداد سوءًا والوحدة تتزايد في بداية هذه الحقبة الجديدة من تاريخ البشرية المليئة بالمخاطر، فبينما يتغير كل شيء من حولنا، من الضروري المساهمة في بناء الجسور وليس تحطيمها. إيجاد فرص للمواجهة وليس للانغلاق وإعطاء فرصة للحوار والتوجيه الذي تقوم به الأديان والثقافات والعلوم وهذا هو الهدف الأول من الكتاب. نحن في الغرب أي أوروبا، حيث العلمانية في مرحلة تاريخية لم تلتزم بوضع حدود بين الأديان والسياسة ولكنها عملت على تهميش المعتقدات الدينية واعتبرتها بقايا قديمة. لم يكن هذا هو الحال في بقية العالم، فالإيمان ليس إلزامياً ولكن من مصلحة المجتمع والديمقراطية أن لا يشعر أولئك المؤمنون أنهم غرباء. السبب الثاني هو أنه ينبغي مواجهة التحديات التي تُواجه البشر من هيمنة الإنترنت إلى البيئة، والعلاقة مع العلم وآفاق العلوم الجديدة، ودور المرأة وإدانة العنف والتلاعب بالحياة الذي قد يصل إلى مخاطر التدمير الذري، فهنا تكون مساهمة الأديان أساسية لتعطي تقدمًا للحضارة وفق الكاتب.

ابتداءً من هذا الانفتاح للآفاق، يُساعدنا المؤلف وهو أيضا باحث في الحركة الكاثوليكية ومهتم بالحوار بين الأديان على تحديد الخيط الأحمر للحوار بين الأديان والثقافات الدينية المختلفة من (الأرثوذكسية، والمسيحية، واليهودية، والإسلام، والبوذية والهندوسية) للبحث عن السلام بطريقة أكثر عدلاً وإنسانية ويقترح عليها التزامًا اجتماعيًا ومدنيًا وثقافيًا وسياسيًا حقيقيًا؛ لأنَّ السياسة يجب أن تضع نفسها في خدمة التحرر من جميع أشكال العبودية من خلال الحوار والمقارنة والتعاون والتآزر على عكس ما يعتقد الكثيرون ألا وهو أن الأديان أداة للتقسيم والمعارضة وحتى للعنف فالمساهمات الإيجابية يمكن أن يقدمها كل دين لتحسين نوعية الحياة الاجتماعية والمدنية: لذا من المُفيد اتخاذ إجراء بشأن الحوار الديني حتى نتعرف على أنفسنا بشكل أفضل ونختلط مع الأشخاص الذين يأتون من بعيد.

الحاجة إلى الحوار «تتطلب الوعي بهوية الشخص ومعرفته واحترامه للآخرين، ومهارات الاستماع والاستعداد وإذا كان مقتنعًا لتغيير أفكاره». ليصبح هدف المؤلف واضحًا بعد ذلك: «خلق حوار بين الأديان والثقافات والعلوم» قدر الإمكان، ويصر على المقارنة والمعرفة المتبادلة لنكون قادرين على مواجهة تحديات العالم الحالي معًا.

يعطي هذا الكتاب صوتًا لأولئك الذين يعتقدون أن هذا المسار قابل للحياة، دون الخوض في العقائد العلمانية أو التحيزات، سواء كانت مسيحية أو إسلامية أو يهودية أو غيرها من الديانات والثقافات غير الدينية من خلال البحث عن ما يُوَحَد ويقرب الحوار بين المؤمنين وغير المؤمنين من مختلف الديانات ويؤدي إلى المقارنة بين القيم المشتركة وإلى مشاركة أخلاقيات عالمية لبناء طريقة روحية ومادية لإنقاذ الكوكب. حيث يُمكن للمعرفة المتبادلة أن تساعد الجميع من الأشخاص العاديين ورجال الدين على إقامة تعايش ديمقراطي غني يساهم بالتفاهم والرغبة في السلام والانفتاح على المستقبل.

فالحوار يجب ألا ينتهي حول أسئلة كبيرة بل يجب أن يستمر في المدارس، في مكان العمل، في وسائل النقل فهناك أشخاص لديهم لون بشرة أو معتقدات دينية أو ثقافات أخرى غير ثقافتنا، وإن عدم معرفة جذورهم وتقاليدهم ومبادئهم الدينية يمكن أن يثير عدم الثقة والمخاوف والعداء. أضف إلى ذلك عندما تسوء الظروف

المعيشية للعديد من الشباب والذين يشعرون بخيبة أمل في المستقبل. تحاول القوى السياسية زيادة المخاوف للحصول على الأصوات الانتخابية فالتعايش سيزداد سوءًا، وسيتعرض للتوترات وعودة العنف والهمجية: إن معرفة الآخرين والأديان التي يؤمنون بها وثقافات المنشأ مفيدة لبناء المستقبل: فهوية المجتمع تتطور باستمرار وهناك حاجة لمساهمة جميع أولئك الذين هم جزء منها فالأمية الثقافية، والأمية المدنية والدينية ليست فضيلة.

هناك تعددية في المُجتمعات الغربية والعربية، في أوروبا والبلاد العربية والأمريكتين وآسيا. تتكون من الأقليات الثقافية والدينية وبشكل عام من المهاجرين والوافدين الجُدد وهم تقريبًا الأفقر دائمًا والذين يُعترف لهم بحقوق ثانوية: في إيطاليا، المسلمون والأرثوذكس الذين قدموا من أوروبا الشرقية والعمال من الهند من الديانة الهندوسية في البلاد العربية، المسيحيون الذين يأتون من المناطق الآسيوية ويعملون في الخدمات المنزلية أو في المهام الأكثر تواضعاً، وهذا ليس تقليلاً من مساهمة الثقافات غير الدينية التي لها قيمة كبيرة وتقدم أمثلة مشرقة تتعلق بشكل أساسي بالأفراد ويمكن أن تؤدي إلى آفاق من الأخوة. فالحوار يحث الأديان على إعطاء إجابات طال انتظارها على أسئلة حول الكتب المقدسة والتفاعل بينها من أجل القضايا المحلية والعالمية. فالأديان مدعوة للتخلي عن إدعائها الفردية لصالح الحوار لأن الحوار يعني الاعتراف بجميع الأديان وعلاقاتها مع بعض. يجب أن تحظر الأديان بشكل لا لبس فيه أولئك الذين يدعون أو يمارسون الإرهاب وأن كل من يضرب الآخر لا يستطيع أن يفعل ذلك باسم الإيمان: بل إنه ضد الله. يشير كيتي إلى أن الكنيسة وخاصة في الخمسين سنة الماضية قدمت إسهامات حاسمة للإنسانية في المراحل الحساسة من الانتقال التاريخي: على سبيل المثال، في الدفاع عن حقوق الإنسان، في المواقف المناهضة للحرب من خلال شعار (لا يمكن أن تكون هناك «حرب عادلة» أبدًا) وفي الحوار مع الأديان الأخرى باعتبار هذا الأمر بمثابة مقارنة للتعرف على بعضنا البعض، وتوحيد ما يوحد، وفهم الاختلاف وبناء اقتراح مشترك بشأن الحقوق والحريات الأساسية للشخص والسلام. وفي عام ٢٠١٩ كانت هناك نقطة تحول تاريخية حين وقع البابا فرانشيسكو وأحمد الطيب الإمام الأكبر للأزهر وأعلى سلطة دينية سنية، وثيقة الأخوة البشرية والتعايش بين الناس. الدينان اللذان يوجهان نصف البشرية، يدينان

الأصولية والإرهاب. فالأديان لا تحرض أبداً على الحرب ولا تستحضر مشاعر الكراهية أو العداء أو التطرف أو تدعو إلى العنف أو إراقة الدماء. هذه الكوارث هي نتيجة الانحراف عن التعاليم الدينية، والاستخدام السياسي للأديان وكذلك تفسيرات مجموعات من رجال الدين الذين أساءوا - في بعض مراحل التاريخ - في جعل الناس يفعلون ما لا علاقة له بحقيقة الدين، لتحقيق أهداف سياسية واقتصادية دنيوية قصيرة النظر.

الحوار بين الأديان هو وسيلة ليعم السلام. ففي اليهودية والمسيحية والإسلام يعبر الحوار عن العلاقة التي أرادها الله بين الناس. وهو ليس فعل احترام أو تسامح، بل هو مقارنة للتعرف على بعضنا البعض، وتحديد ما يوحد ولفهم ما يجعلنا مختلفين. يؤثر الحوار بين الأديان بشكل إيجابي على المجتمع إذا عرف بناء اقتراح مشترك بشأن الحقوق، حرية الشخص، البيئة والسلام وإذا عزز مُساواة المرأة.

فكما يقول كيتي إن العالم لديه إمكانات يجب أن يخرجها ولديه أيضًا مخاطر هائلة علينا مواجهتها. فلأول مرة في التاريخ يمكن للبشرية أن تدمر نفسها، وهنا دور الأديان القادرة على توجيه المليارات من الناس ولكن يجب عليها أيضًا العمل بشكل ملموس لحل المشاكل اليومية الشائعة. إنها حقبة جديدة وهناك حاجة إلى أخلاقيات جديدة ذات قيم عالمية لا تليق بدين واحد دون آخر. كتاب أفسح فيه كيتي المجال لأصوات مثل سمية عبد القادر وهي شابة مسلمة، وفيتتوريو روباتي بينادو أستاذ ومنسق المحاكم الحاخامية في شمال إيطاليا، والأب أرماندو زابيوليني من خلال المساهمة في كتاباتهم لرعاية الحوار بين الأديان والثقافات الذي يحدد صورة المجتمع الإيطالي الحالي. وبالتالي، فإنَّ الدين كأداة للحوار والمقارنة بين الناس سيكون بدون جدران ومفاهيم مسبقة من أجل التعايش ولبناء مواطنة أكثر تقدماً.

على سبيل المثال وبمبادرة مشتركة من الجاليات اليهودية والإسلامية، نشأت في مدينة فلورنس في إقليم توسكانا الإيطالي مدرسة للحوار بين الأديان والثقافات، وهو مشروع غير مسبوق في أوروبا ويترأسه راف جوزيف ليفي حاخام فلورنس السابق. دستورها قرره ونفذه رؤساء الأديان الثلاثة: المطران والحاخام والإمام. الغرض من المدرسة هو تدريب الإداريين ومديري الهيئات العامة وعمال الإعلام والشباب الذين يلتحقون بالمدارس الثانوية، ومهامها تتمثل في التعريف بأسس وتاريخ ومعاني ورموز وثقافات الأديان الرئيسية، وأيضًا المساعدة في مواجهة التغييرات التي حدثت في تعايشنا، بصيغة الجمع الآن، في المدارس- في المستشفيات، في السجون ومراسيم الجنازة. هناك حاجة إلى احتراف جديد في البلديات والأقاليم ومهارات في الوساطة بين الثقافات والأديان. «فالصلاة من أجل أرضنا» هو النص الذي يمكن أن يصبح دعاءً لأي شخص يؤمن «بالله العظيم» الذي هو أيضًا «إله الفقراء» ليتحقق السلام وتنمية الشعوب والترابط الاقتصادي العالمي مع وجود أخلاقيات الاقتصاد والمال.

الدين والثقافة والحوار والمواجهة كأدوات لتنمية المجتمع في عصر تخاطر فيه البشرية بالتراجع بدلاً من التقدم. مثل التحدي البيئي من جهة والتحدي لحقوق الناس من ناحية أخرى واللذان هما وجهان لعملة واحدة تستحق القتال من أجلها لأنها قيمة أصيلة وتؤثر على مستقبلنا بحيث يكون المستقبل مرادفًا للتنمية، وليس أفقًا مظلمًا.

- العنوان : الأديان وتحديات المستقبل: لأخلاقيات مشتركة قائمة على الحوار
- المؤلف :فانينو كيتي
- دار النشر: غويريني المتحدة للنشر
- بلد الإصدار: إيطاليا
- لغة الكتاب: الإيطالية
- تاريخ الإصدار: تشرين أول 2019
- عدد الصفحات: 187

* مترجمة عربية مقيمة في إيطاليا

القمر: تأريخ للمستقبل
أوليفر مورتون

طلال اليزيدي *

يطرح هذا الكتاب مسألة ما الذي يقتدر الإنساني في الإنسان على أن ينجزه؟ ويقوم على دحض دعوى وأطروحة أخرى: فأما الدعوى المبطلة، فهي أن سمة «الإنسانية» تخص ولا تعم؛ أي أنها حكر على طائفة من الناس (متطرفون، بيض، محافظون...)، وأما الدعوى المحقة، فهي أن كل واحد منا -معشر البشر، ومهما كان ديننا أو ثقافتنا أو عوائدنا أو ألسننا... له «نصيب متساو» في «الإنسانية»، وأن علينا إعادة تعلم النظر إلى إنسانية الأغيار بعد أن فقدناه.

عندما ظهر للعيان رجل الفضاء نيل آرمسترونج (Neil Armstrong) مباشرةً على شاشات التلفاز من مكوك الصقر -وحدة تحكم رواد الفضاء بمركبة أبولو- إلى السطح الصخري للقمر، وحَّد بذلك التوجهات المنقسمة في الولايات المتحدة الأمريكية في لحظة من الفخر بالوطن والإعجاب بالتقدم العلمي. بعد سنوات من المظاهرات ضد حرب فيتنام، والاغتيالات السياسية، وعمليات الشغب في المدن، توحد بإعجاب 94 بالمئة من سكان الولايات المتحدة الأمريكية على شاشات التلفاز؛ لمشاهده معجزة أبولو11- تظهر للعيان وهي تحط على سطح القمر، وتسامروا على الشاشات حتى فترات متأخرة من ليلة الـ 20 من يوليو عام 1969. في تلك اللحظة، نقل آرمسترونج على ناقل الراديو لحظة وطء قدميه لسطح القمر «هذه خطوة صغيرة لرجل على سطح القمر، لكنها قفزة عملاقة للبشرية». بعد ذلك، بمساعدة من مرافقه بز ألدرين (Buzz Aldrin) جمعا عينه من صخور وتربة القمر، وقفزا بمرح على الجاذبية الضعيفة للقمر، وأخرجا كاميرا لالتقاط الصورة الأيقونية لألدرين وهو يحيي العلم الأمريكي على سطح القمر. من بعد ذلك، أصبح غزو القمر وإرسال مركبات إلى القمر من الأحداث الروتينية المعتادة. لكن بعد خمسين عامًا منذ وطأ البشر سطح القمر ماذا تشكل لحظات الفخر الضبابية تلك على الشاشات غير الملونة لتاريخ ومستقبل البشرية مع القمر؟ مورتون في كتابه «القمر» المفصل، الممتع جداً، المستمد من عملية بحثية رائعة، يحتفل بما سماه «الرجوع للقمر». حيث في الفترة الأخيرة تلاحمت الجهود بين البشر من مختلف الدول، والشركات الخاصة، لإطلاق مركبات استكشافية إلى سطح القمر لتمهد لعهدٍ جديد لزيارة البشرية للقمر مرة أخرى.

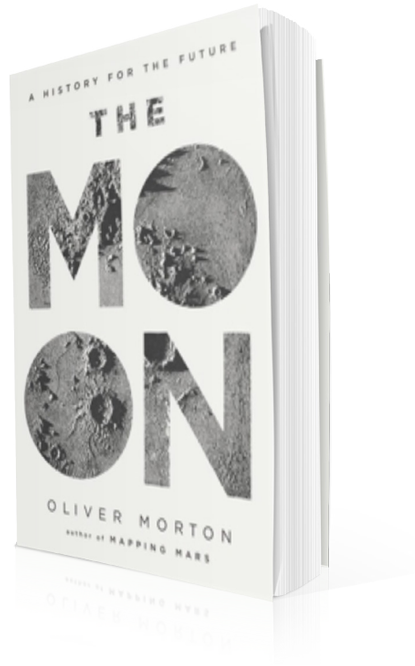
أوليفر مورتون كاتب ومحرر بريطاني في المجال العلمي. يحمل شهادة في الفلسفة وتاريخ العلوم من جامعة كمبريدج البريطانية. الكتابة العلمية لمورتون في كتاب القمر واضحة وبطريقة سردية تشد القارئ. فصول الكتاب غير مرتبة ترتيبا زمنيًا متعاقباً، في الفصول الأولى للكتاب تحدث مورتون عن فهمنا وعلاقتنا بالقمر، ثم تحدث عن استكشاف القمر من خلال برنامج ورحلات أبولو، وأخيرًا تحدث عن خبايا المستقبل عن عودة البشر مرة أخرى إلى القمر وما إذا ستكون هناك مستوطنات مستقبلية على سطح القمر، لكن كل فصل من فصول هذا الكتاب مُغامرة ممتعة بحد ذاتها.

الحقائق العلمية في الفصول الأولى التي يتحدث فيها عن مراحل تكوين القمر وتاريخه مع البشرية مفصلة بطريقة واضحة تستحوذ على القارئ وتشد انتباهه، يقدم في كتابه حقائق أخاذة عن مراحل عظيمة ومتلاحقة منذ أكثر من أربعة بلايين عام من عمر القمر، يتحدث في كتابه عن مراحل تكوين القمر ويقول «إن من أكثر المشاهد عنفاً وشدة في تاريخ النظام الشمسي، ارتطام كوكب ثيا (Theia)، القمر حالياً، بكوكب تيلوس (Tellus)، الأرض حالياً. الفوضى الناتجة من الارتطام تحولت إلى ترتيبات جديدة في الحجم والحركة، حيث ظهر كوكب جديد نوعًا ما أكبر من تيلوس، يدور بسرعة، وحوله قمر نوعاً ما أصغر من ثيا يدور حوله في مدار ثابت »تاريخ ثيا وتيلوس انتهى، وتاريخ الأرض والقمر ولد في مكانهما. وضح مورتون، أن القمر بالنسبة للبشر جرمٌ سماوي مهجور، متصل بماضي كوكبنا مُنذُ زمنٍ تليد، كتلةٌ من الصخر خالية من الحياة والماء يدور حول كوكبنا مرة في كل شهر. في الحقيقة قليلاً ما يدرسُ العلماء القمر في الفترة الأخيرة، فتلسكوباتهم تتجنبه؛ لأن القمر يعكس ضوءًا يشوش على مراقبة مشاهد آسرة من المجرات، والأجرام السماوية البعيدة، وكذلك معظمنا يتجنب القمر عند النظر إلى النجوم، والمجرات البعيدة؛ لأن ضوء القمر يشوش على رؤيتنا للنجوم البعيدة. فقرب القمر من الأرض، وحجمه في السماء، وقوة ضوئه، تشوش على رؤية الأجرام السماوية القريبة منه في السماء، وهذا أيضًا ما يرجحه أوليفر مورتون في كتابه «القمر»، على أن جارنا في الفضاء يشاهد دائمًا في سمائنا لكن قل ما يتباحثه ويتدارسه العلماء. لكن مع الذكرى الخمسين لخطوات نيل آرمسترونج على القمر -التي تحقق بها قفزة عظيمة في تاريخ البشرية- أصبح القمر مرة أخرى محط اهتمام البشرية. مورتون في كتبه يقترح وبطريقة مقنعة، أنه لا يوجد جسم فوق رؤوسنا أكثر أهمية لنا ولكوكبنا بعد الشمس غير القمر. «فالقمر يكمل الأرض» كما كتب مورتون، فجاذبية القمر تخلق أمواج المد والجزر على سطح الأرض، وينظم الأحياء والهيدرولوجيا المائية على كوكبنا. أيضاً، مراحل القمر ساعدت البشرية في تحديد الوقت منذ الوهلة الأولى التي بدأ البشر فيها بتحديد الوقت. في القرن السابع عشر، ساعد القمر على تكوين نظرية كونية جديدة تمكن ائتلاف من العلماء من مشاهدة انعكاس ضوء الشمس من الأرض على سطح القمر، تحدوا بهذه المشاهدة نظرية أرسطو على مركزية الأرض للمجموعة الشمسية، كتب مورتون بلسان جاليليو «إن هذا الاكتشاف يجعل للأرض مكاناً بين النجوم المشعة»، فمن على سطح القمر يبدو كوكبنا نجماً

مشعاً بسبب انعكاس ضوء الشمس.

مورتون في كتابه المفصل، الممتع جداً، المستمد من عملية بحثية رائعة، يحتفل في الفصول اللاحقة بما سماه «بالرجوع للقمر»، ففي الفترة الأخيرة تلاحمت الجهود بين البشر من مختلف الدول والشركات الخاصة، لإطلاق روبوتات إلى سطح القمر لتمهد لعهد جديد، لزيارة البشرية للقمر مرة أخرى. مورتون كتب «إن التذكرة الأولى للرجوع إلى القمر حُجِزت»، يوساكو مازاوا بليونير ياباني اشترى تذكرة لرحلة إلى القمر في حوالي عام 2023، لكن الرحلة ربما ستتأجل، فمركبة الفضاء التي على متنها سيزور البشر القمر مرة أخرى لم تبن أو تختبر بعد، على الرغم من ذلك البليونير الياباني مازاوا قام بدفع مبلغ لا يستهان به إيماناً بأن شركة إيلون مسك SpaceX ستتمكن من إتمام هذه الرحلة بنجاح. كذلك رجل الأعمال جيف بيزوس مالك شركة أمازون وصحيفة الواشنطن بوست، يصرف البلايين على شركته (Blue Origin). الشركة تملك طموحات كبيرة خارج الغلاف الجوي للأرض، كتب مورتون في هذا المجال «جيف بيزوس يتحدث عن المستقبل حيث إنَّ بعض عشرات من السنين من الآن الملايين من البشر سيعيشون على مدارات حول الأرض، على الأقل ولو لبعض من الوقت، في المستقبل ستكون هنالك صناعات لا مكان لها في الأرض تتعلق فقط بغزو الفضاء». يعترف مورتون في كتابه بالتطور اللافت الذي حققته الشركات الخاصة لغزو الفضاء، لكنه أيضًا لا يتوانى في انتقاد سياسات هذه الشركات، شركة إيلون مسك حققت نجاحات واسعة كشركة خاصة لغزو الفضاء. في الحقيقة SpaceX قادت أكبر عملية ناجحة لبرنامج تطوير مركبات الفضاء منذ برنامج أبولو في منتصف القرن الماضي، ومن الممكن للمركبات التي طورتها شركة SpaceX أن تستحوذ على عقود NASA المستقبلية لغزو القمر، لكن في حقيقه الأمر يعتقد مورتون أنَّ رجال الأعمال كإيلون مسك وجيف بيزوس يبحثون عن الإطراء والشهرة الإعلامية أكثر من طموحاتهم لغزو الفضاء.

في فصل لاحق من الكتاب تحدث أيضًا عن الإنجاز التاريخي لمركبة أبولو وأول رحلة إلى القمر، التي خطت بالبشر خطوة جبارة، إلى المستقبل لنصبح من ضمن الكائنات الغازية للفضاء، قادرة على العيش خارج



الأرض، ولو لساعات بسيطة. تحدث عن التكنولوجيا والتقدم في صناعة قوة محرك الصاروخ، كتب «خلال بضع دقائق، الجيل الخامس من محرك F-1s ولد حوالي 60 جيجا واط من القوة الكهربائية، ما يعادل الإنتاج الاعتيادي لمولدات الكهرباء مجتمعة في بريطانيا». ليس ذلك وحسب بل جزئيات بسيطة أخرى بتفاصيل دقيقة في مركبة أبولو مذهلة أيضاً؛ فجدران الألمنيوم الرقيقة برقة المنديل للمكوك الذي هبط على سطح القمر، تتحرك للداخل والخارج بناءً على فوارق الضغط ما بين داخل وخارج المكوك. هذه الرقائق أيضاً أحدثت ثورة صناعية في تصنيع بدلات رواد الفضاء، هذه الرقائق خيطت من نسيج ناعم بواسطة نساء تعمل على مكائن خياطة اعتيادية، لا تختلف تماماً عن مكائن الخياطة الموجودة في بيوت معظم الأمريكيين.

في فصول الكتاب الأخيرة، مورتون تحدث بطريقة تطلعية عن المصاعب البيولوجية والسياسية التي ستواجه البشر لاستيطان القمر، فسردياته تطرح تساؤلات حول فكرة المدينة الفاضلة لقواعد على سطح القمر كما تصور في تأملات المستقبل. مورتون ختم كتابه محتفيا بالإنجاز البشري في الصعود للقمر بالقرن الماضي، مرجحًا بأن الصور الملتقطة من على متن مركبة أبولو تعد هدايا تذكارية لا تقدر بثمن، حيث كتب «إن الكثير من البشر يتطلعون بإعجاب على سطح القمر أكثر من أي جسم آخر في الكون المنظور، لكن ما زالت الصورة المؤثرة والمعاصرة، الأكثر أهمية في تاريخ البشرية بالقرن العشرين، هي تلك الصورة الأرضية التي التقطها رائد فضاء مركبة أبولو- » بيل اندرس (Bill Andres)، لكوكب الأرض الأزرق وهو يطفو فوق عزلة القمر. تحدث مورتون عن التناقضات حول مستقبل البشرية على سطح القمر ودور القمر في مستقبلنا من خلال تحليلات استخدام صورة القمر في الخيال العلمي. كتب موتون قائلاً «في زمن ما في تصورات الخيال العلمي كان القمر صورة للمستقبل حيث إنه مثل الموضع البعيد الذي من الممكن أن تصله صواريخ البشرية، وذلك ما حققه برنامج أبولو» لكن تصورات الخيال العلمي عن القمر حالياً قد تدل على المستقبل لكنها قد تبدو رجعية لأن البشرية تخيلت الصعود للقمر ووصلت إليه. على الرغم من أن هذه التصورات قد تبدو رجعية، إلا أن القمر ما زال مصدر إلهام للكثيرين، من بينهم مورتون الذي ما زال يؤمن، أو على الأقل يتمنى، أن العودة إلى القمر بطريقة ما أو بأخرى ستكون جزءا من مستقبل البشرية.

باختصار، معظم الكتب المنشورة عن القمر تنظر للخلف إلى إحداث برنامج أبولو والسباق نحو غزو القمر بعد حوالي نصف قرن من أول خطوة بشرية على سطح القمر. بعض الكتب تنظر إلى الإمام إلى مستقبل استكشاف الفضاء من قبل الوكالة الوطنية لغزو الفضاء NASA، والشركات الخاصة الأخرى، والبعض الآخر من الكتب يركز على دراسة القمر كجرم سماوي، لكن في الحقيقة معظم هذه الكتب لا تتطرق إلى القمر وتاريخه ومستقبل البشرية مع بطريقة واسعة وممتعة، ككتاب القمر لأوليفر مورتون، فالكتاب مجموعة من الأبحاث والتقارير التي تجمع كل جوانب القمر وعلاقة البشرية معه، مسرود بطريقه تبعث وتثير الأفكار والتساؤلات حتى في أذهان القراء الملمين.

- الكاتب: أوليفر موتون
- الكتاب: القمر تأريخ للمستقبل
- دار النشر: The economist Ltd
- السنه: 2019

* كاتب عُماني

بيان المناضلين ضد قانون الجنسية المعدل

تحرير/ أحمد فائز

فيلابوراتو عبد الكبير *

«قولوا قولوا الحرية، ارفع صوتك للحرية، من هنا وهناك قولوا قولوا الحرية، الحرية الحرية من حكومة بي.جيه.بي، الحرية مطلب وطني».. منذ أكثر من ثلاثة أشهر بعد أن قدمت الحكومة الهندية بقيادة حزب بهارتييا جاناتا في البرلمان مشروع تعديل قانون الجنسية، ووافقت عليه أغلبية أعضاء البرلمان، لا يزال يرن هذا الهتاف في فضاء الهند CAA (Citizenship amendment act), NPR (Ntional population registration), NAC (National citizenship register)).. هذه هي الكلمات المختصرة الثلاث الخاصة بالقضية الراهنة في الهند. الأول منها يعني قانون الجنسية المعدل للعام ٢٠١٩ الآن تحت قيد التنفيذ، فلا يبقى إلاّ وضع النظم واللوائح اللازمة لتنفيذه.

ويسعى هذا القانون لمنح الجنسية للهندوس والسيخ والجاينيين والفارسيين والبوذيين والمسيحيين من باكستان وبنجلاديش وأفغانستان الذين وصلوا إلى الهند قبل ٣١ دسيمبر ٢٠١٤، بيد أن المسلمين الذين جاؤوا من تلك الدول يُستثنون من هذا القانون، هذا التميز الديني مخالفة صريحة للمبدأ العلماني الذي يعتبر من أهم المبادئ الذي يقوم عليه الدستور الهندي، ويبرر وزير الداخلية هذا التحرك أن ليس لهؤلاء مكان آخر سوى الهند. ويتضح من هذا أن الهندوس المهاجرين من بنجلاديش في آسام سيتثنى من الإبعاد من البلاد وأن السجل الوطني الموجود حاليا هناك إنما يستهدف المسلمين فقط. وهو أحدث محاولات حكومة مودي لتهميش المسلمين الهنود. وقد تقدم بعض الناشطين القانونيين بدعوى إلى المحكمة العليا للنظر في صحة هذا القانون الدستورية لأنه ضد المساواة بين المواطنين التي يؤكد عليها الدستور؛ حيث يُميّز المواطنين على أساس الدين مخالفا للأصول العلمانية المبنية عليها أعمدة نظام الهند منذ استقلالها.

أمَّا NPR الذي يُقصد به الإحصاء السكاني الوطني و NCR المطلوب منه إعداد سجل جديد خاص بالجنسية على نطاق وطني فتنفيذهما أيضا على قدم وساق حسب إعلان الوزير الداخلي المركزي أميت شاه. هذه الإجرآت الثلاثة مرتبطة بعضها مع بعض. سجل الإحصاء الوطني (NPR) ليس إحصاءً عاديا لضبط عدد سكان الوطن فقط. لأنه توجد في نموذج الاستبيان الذي يخص به واللازم تعبئته أسئلة إضافية لم تكن موجودة في الإحصاءات السابقة مثل تاريخ ميلاد الآباء والأجداد ووثائق تتعلق بملكية العقارات والممتكات وغيرها من الشروط التعجيزية اللازم استيفاؤها لإثبات الجنسية بموجب السجل الوطني للمواطنين الذي سيتم إعداده فيما بعد. فسجل الإحصاء الوطني مقدّمة للسجل الوطني للمواطنين، فالذين لا توجد لديهم تلك الوثائق يمكن طردهم مسبقا من السجل الوطني للمواطنين وزجهم إلى معسكرات الاعتقال التي يجري إنشاؤها حاليا بحسب ما ينص عليه قانون الجنسية المعدل. ولو أن جميع السكان في البلاد سيُجبرون على تقديم الوثائق المذكورة أعلاه لإثبات حقهم في المواطنة بموجب السجل الوطني للمواطنين إلاّ أن المسلمين فقط يطردون من السجل في حالة الحرمان من تلك الوثائق. أما غير المسلمين الذين لا يفلح الوصول إلى تلك الوثائق يمكنهم الحصول على الجنسية وفقا لقانون الجنسية المعدل (CAA).

جدير بالذكر أنَّ هذه الإجراءات التعسفية تقوم بها حكومة مودي والبلاد تمر بركود حاد في جميع مناحي الحياة. ولا نرى من قِبل الحكومة جهدا ولو زهيدا لإصلاح اقتصادية البلاد التي انهارت إلى الدرك الأسفل. إن جميع اهتمامتها مركزة على تنفيذ أجندتها الهندوسية فقط. بدأت الحكومة تتخذ هذه السياسات أسوة لما جرت في ولاية آسام، وهي الولاية الوحيدة في الهند التي تُحفظ سجلا للمواطنين، وأول ولاية نُفذ فيها هذا القانون كما أنها أول ولاية ظهر فيها رد عمل شديد له. واستنادا إلى «اتفاق آسام» الذي وقع فيه رئيس الوزراء الراحل راجيف غاندي عام ١٩٨٥ كان يجب أن تُحذف من السجل كل أسماء الذين لا يستطيعون أن يثبتوا مجيئهم إلى آسام قبل ٢٤ مارس ١٩٧١ التاريخ الذي أُسّست فيه دولة بنجلاديش. كان الهدف منه اجتثاث جحافل من المهاجرين البنجلاديشيين إلى آسام. ولكن لما بدأ تطبيق قانون الجنسية المعدل في آسام اصطدم هذا القانون مع هدف «اتفاق آسام» المذكور حيث تم منح الجنسية للبنغاليين؛ مما أدى لتفجير غضب أهالي آسام. لأنه كان يخالف روح «اتفاق آسام» وكانوا لا يرحبون «بتلويث» ثقافة آسام بثقافة بنغلال ولا بغلبة اللغة البنغالية على لغة آسام المحلية. فشهدت آسام خلافا لتوقعات بي جيه بي ضربة قوية على تصور الهند الموحد الذي يتبناه ذلك الحزب. وكان الحزب الحاكم يهدف بهذه العملية إلى توسيع قاعدة أصوات الناخبين في الانتخابات العامة.

وفي نفس الوقت، فوجئت حكومة مودي باحتجاجات شملت البلاد طولا وعرضا ضد قانون الجنسية المعدل الذي وافق عليه البرلمان وضد ما يوجد في مطبخ الحكومة من إعداد السجل الوطني للمواطنين والسجل الوطني لإحصاء السكان المرتبط بالمواطنة. حين مررت الحكومة القانون المذكور لم يكن يدور في حسبانها أنها ستواجه بمظاهرات عارمة في كل أنحاء البلاد وبتنديد عالمي سياسي وإعلامي كبير، تعقب هذا الإجراء بإلغاء رئيس وزراء اليابان شينزو آبي زيارته للهند، كما ألغى وزيران بنجلاديشيان زيارتيهما احتجاجا على ادعاء الهند أن البنجلاديشيين يتسللون إلى الهند. قدمت السيدة مشيل بانشيليت جيريا مفوضية الأمم المتحدة لحقوق الإنسان مذكرة إلى المحكمة العليا في دلهي تطالب فيها المحكمة بأن تسمح لها أن تكون صديقة المحكمة (Amicus Query) التشاورية في القضية التي تنظر فيها المحكمة، بينما قالت منظمة «هيومان رايتس ووتش» إنَّ هذا القانون يتعارض مع التزامات الهند الدولية. الشعب الهندي والأقلية المسلمة خاصة لم يمروا بسياسات الحكومة التعسفية مرور الكرام كما مروا بالصمت الكامل عند إلغاء بند رقم ٣٧٠ في الدستور الهندي الخاص بالحكم الذاتي لولاية كشمير وعند صدور الحكم من المحكمة العليا في قضية المسجد البابري لصالح الهندوس على أساس عقيدتهم، بدلا من المستندات الحقوقية والتاريخية، رغم اعتراف المحكمة بجريمة تدمير المسجد البابري. جرت الرياح من جهات لم تتوقعها الحكومة. كان قانون الجنسية الجديد القشة التي قصمت ظهر البعير، وأول شرارة من الاحتجاجات كانت من طلاب الجامعة الملية الاسلامية وجامعة عليجرا، وكانت في مقدمتهم

الطالبات؛ مما أصبحتا معه عائشة رني وفاطمة حنان أيقونتي الاحتجاجات. انتشرت الاحتجاجات فورا كالحريق في الهشيم إلى جميع مناطق البلاد. تميزت الاحتجاجات بطبيعتها السلمية الكاملة، وبمشاركة عدد كثير من النساء المتحجبات وغير المتحجبات فيها وبتضامن حشد كبير من المنبوذين المهمشين معها. قاد الاحتجاجات التي جرت في ساحة المسجد الجامع التاريخي في دلهي شاندرا شيكهار آزاد زعيم «جيش بهيم»، الذي ينتمي إليه المنبوذون ورفع صوته في مسيرة الاحتجاجات بكلمة «الله أكبر». لما سخر منه الهندوس المتطرفون أنه قد ترك الديانة الهندوسية رد عليهم بقوله: أنتم يا إخواني حين كنا هندوسا أغلقتم أبواب معابدكم أمامنا، فلماذا تشتكون منا ترك ديانتكم؟

وأصبح اعتصام المحتجين من الرجال والنساء والولدان في «شاهين باغ» في دلهي الذي لا يزال يستمر حتى وقت كتابة هذه السطور رمزا حيا دافعا للناشطين في ميدان النضال؛ حيث تشكلت آلاف من «شاهين باغات» بالاعتصامات ليلا ونهارا في مختلف أنحاء الهند. أخذت طائفة السيخ في دلهي على كاهلها مسؤولية توزيع الطعام لمن يعتصم في «شاهين باغ» من مطابخهم الخاصة المعروفة باسم «لانكار». واتخذت مجالس النواب في ثماني ولايات قرارا يمتنع من تنفيذ قانون الجنسية المعدل والسجل الوطني للمواطنين وسجل الإحصاء الوطني. ورفع بعضها القضية إلى محكمة النقض في دلهي. ولكن الحكومة المركزية لم تتزحزح من موقفها قيد أنملة ولم تتهيأ للمفاوضات مع المخالفين والأحزاب المعارضة في شأن هذه القضية المؤرقة احتراما لآداب المبادئ الدمقراطية. بل حاول بعض قياديي الحزب الحاكم تحريض أتباعهم ضد المحتجين المعتصمين في أماكن عامة. حتى إن أحد الوزراء أنيرودها تهاكور وزعماء الحزب الحاكم أمثال كابيل ميشرا وأبهايا فارما وبرفيش فارما، ناشدوا أتباعهم جهارا ونهارا لإطلاق النار نحو المحتجين. وجراء ذلك خلال فترة زيارة الرئيس الأمريكي دونالد ترامب هاجم الغوغائيون من الحزب الحاكم مخيمات المحتجين وبيوت المسلمين ومتاجرهم ومساجدهم ونهبوا ممتلكاتهم تحت خطة مدروسة وبالتعاون مع شرطة دلهي. وهناك مقاطع فيديوهات تعرض الشرطة يُخرِّبون كاميرات المراقبة في الشوارع العامة التي تعرضت لهجوم الهندوسيين. استمر العنف أكثر من ثلاث ليال في مناطق المسلمين في شمال شرقي دلهي. اندلع العنف بعد فترة قصيرة من تحريض قياديي الحزب الحاكم أتباعهم على القيام بإزالة اعتصام النساء المسلمات احتجاجا على قانون الجنسية. إن كثيرا من ضباط الشرطة الذين هاجموا المتظاهرين في مصطفى آباد وجعفر آباد مع مجموعات الرعاع الهندوس كانوا،

كما كتب مراسل نيويورك تايمز، إما أن يكونوا خدموا في مذبحة السيخ عام ١٩٨٤ أو أنه كانوا ممن تم تدريبهم من ضباط خدموا في تلك الفترة ونجوا من المحاكمة. الرسالة من حكومة مودي واضحة؛ حيث إن القاضي في محكمة دلهي «مورالي دهارا» الذي انتقد بشدة الشرطة وأمرهم بأن يُحققوا دور السياسيين القوميين الهندوس في أعمال الشغب تم نقله بسرعة إلى محكمة ولاية «هاريانا». ويشير باتريك بيرون مراسل «إندبيندنت» في تقريره الصحفي إلى أن اضطرابات دلهي تُذكِّر إبادة اليهود التي جرت في الثلاثينيات.

في هجوم لاذع على اللامبالاة من قبل الحكومة المركزية بشأن أعمال الشغب في دلهي، قال زعيم مجلس الإتحاد الهندي للمسلمين أسد الله عويسي، في مجلس النواب بالبرلمان الهندي: إنَّ هناك «تسونامي كراهية الهندوسية ضد المسلمين في الهند». ودعا إلى إجراء تحقيق محايد للقبض على مرتكبي أعمال العنف بأسرع وقت ممكن. وقال: إن رئيس الوزراء الهندي قد فشل في الحفاظ على أرواح وممتلكات المواطنين الهنود، خصوصا المسلمين، وكان يغني مع فريق الموسيقى للقوات البحرية الهندية أثناء استقبال الرئيس الأمريكي حين يذبح عشرات المسلمين في شوارع دهلي تحت مرأى ومسمع من الشرطة. دُمّر وحُرق ١٩ مسجدا ونُصب العلم الزعفراني على منارات المساجد. كانت مذبحةَ مخططة ليست مجرد أعمال شغب طائفية. يجب أن يتم إجراء تحقيق عادل من قبل لجنة برئاسة المحكمة العليا أو قاض في المحكمة. كما يتعين على فريق يضم جميع الأجزاب زيارة المناطق المتضررة من العنف.

هذا سيناريو المقالات التي اختارها المحامي أحمد فائز في كتابه المعنون بـ«بيان المناضلين ضد قانون الجنسية المعدل»، وما جرى في ساحة الهند بعد تمرير هذا القانون. الطبعة الأولى من الكتاب نفدت كاملة خلال أسبوعين من صدوره، وهنالك في السوق كتابان آخران صدرا في نفس الوقت الذي صدر فيه هذا الكتاب. أحدهما للكاتب اليساري كيه.إي.أن كونجي أحمد بعنوان «نأبى أن نرحل» الصادر عن «الكلمة للكتب»، وثانيهما للأكاديمي الشاب الدكتور كيه أشرف بعنوان «حديث عن الجنسية والدفاع عنه» الصادر عن «بيندولام للكتب». هذا يدل على اهتمام جمهور القراء بهذه القضية الساخنة. وكتاب المحامي فائز يقسم إلى خمسة أقسام. المقالات في القسم الأول تحلل الأهداف الخفية وراء تعديل قانون الجنسية ونطاق رد عملها البعيد كما تفحص حقيقة دعاية الأحزاب المتطرفة الهندوسية عن عدم سلامة الأقلية الهندوسية في بنجلاديش. وفي القسم الثاني يناقش الكتاب خلفية قوانين الجنسية التاريخية وأبعادها العالمية. ونقرأ فيه عن المظالم العنصرية في ميانمور وعن أنشطة الحركة النازية التي هيمنت على ألمانيا وعن العنصرية الآرية التي سادت بلاد الهند. والقسم الثالث يلقي الضوء على الطاقة الجديدة التي استمدتها سياسة الأقليات في الهند والفئات المتخلفة والمنبوذين من النضال الجاري للدفاع عن الجنسية كما يُسمِع الأصوات التي ترتفع من حرم الجامعات ضد المحاولات التي تجري خلاف الاحتجاجات لقتلها في حمامات الدم. والقسم الرابع حوارات مع الناشطين عن تجاربهم في ميدان الاحتجاج. وتوجد فيه تجارب في ولاية آسام وحضور المسلمين في ميدان النضال والآمال المعقودة على الشوارع الثائرة. والمقالات في القسم الخامس تحلل الألغاز السياسية الناتجة من الاحتجاجات المتعلقة بالجنسية مثل الأزمة التي واجهها اليسار العلماني جراء حضور المسلمين المكثف في ميدان العمل؛ حيث أخذوا زمام النضال بأيديهم دون الاعتماد على أي حزب سياسي، كما تبحث تلك المقالات في كيف أن الاحتجاجات أنجزت تعريفا جديدا لسياسة الجمهور والسواد الأعظم. والكتاب عموما شامل يتناول جميع نواحي الموضوع.

- الكتاب: «بيان المناضلين ضد قانون الجنسية المعدل».
- مجموعة مقالات اختارها المحامي أحمد فائز.
- الناشر: دار النشر الإسلامي، كوزيكود، كيرالا، ٢٠٢٠.
- عدد الصفحات: ١٩٢ صفحة.

* مستعرب هندي

ما بعد الكولونيالية
نيكولا بانسيل

سعيد بوكرامي *

تتداعى الأسئلة عن إرث المرحلة الكولونيالية وتأثيرها على مجريات الأحداث والتغيرات الحاصلة في مرحلة ما بعد الكولونيالية، وكذلك حول أهمية التاريخ الكولونيالي في الكتابات التاريخية والأرشيف والأدب، كلما احتدم النقاش المتعلق بالمهاجرين القادمين من المستعمرات السابقة... لذلك يستمر التاريخ الكولونيالي وما بعد الكولونيالي موضوع نقاش جدلي على المستوى السوسيو ثقافي. إن الغرض من دراسات ما بعد الكولونيالية بالتحديد هو إعادة قراءة هذا التاريخ من خلال السعي لفهم كيف أثّرت الكونوليانية تأثيراً عميقاً على المجتمعات المستعمِرة والبلدان التي كانت مستعمَرة. ومن هنا تكتسب هذه الأسئلة شرعيتها: كيف تترسخ العنصرية الكولونيالية؟ ما هي عواقبها اليوم؟ هل مازالت مستمرة في العلاقات الجيوسياسية والاقتصادية غير المتكافئة؟ وللإجابة على هذه الإشكاليات يتصدى نيكولا بانسيل لهذه الأسئلة، وأمور أخرى تصبّ في السياق ذاته، باستخدام أمثلة ملموسة، تلقي الضوء على الأفكار التي طورتها دراسات ما بعد الكولونيالية، و كذا استكشاف مساهمتها، و أيضًا حدودها التي تجلت في عثراتها.

منذ إنشاء منشورات «كوسيج» في عام ١٩٤١ وهي تقدم أروع وأعمق الدراسات المواكبة لمجالات متعددة ومتشعبة. وقد حددت لنفسها هدفا أكاديميا من بينه اقتراح معايير أو على الأقل أدوات منهجية تساعد على فهم الكثافة المفاهيمية لمجال معين محدد بدقة متناهية واستجابة لطلب معرفي اجتماعي (مثير للجدل في كثير من الأحيان)، ولهذا الغرض توكل إلى المتخصصين المعترف بهم البحث في أحد هذه المجالات باختصار ودقة وإحاطة علمية ومعرفية. يعد هذا المجلد الجديد الذي ألفه المؤرخ الفرنسي نيكولا بانسيل امتدادًا لما كتبه مارسيل دوريني في كتاب «تحرير العبيد» في عام ٢٠١٨، والذي يجسد إرادة بحثية في الفضاء العام الفرنسي لتعميق المعرفة بالصلات بين المرحلة المعاصرة والماضي الكولونيالي، ومقاربتهما من الزوايا الاجتماعية والسياسية والقانونية. في هذا الصدد، يقدم هذا المجلد تحليلًا موجزًا للطلب الاجتماعي، الذي خلفته دراسات ما بعد الكولونيالية في الفضاء الأكاديمي الفرنسي. وحسب نيكولا بانسيل، فإن أفكار ما بعد الكولونيالية تم تعبئتها تدريجيًا كمناقشات تتعلق بـ«الماضي الكولونيالي لفرنسا»...« أو بعلاقة الجمهورية بالإسلام «...» وهي اليوم في الآن نفسه موضوع نقاش محتدم داخل الفضاء العام، ولكن أيضا داخل الجامعة «(ص ٣).

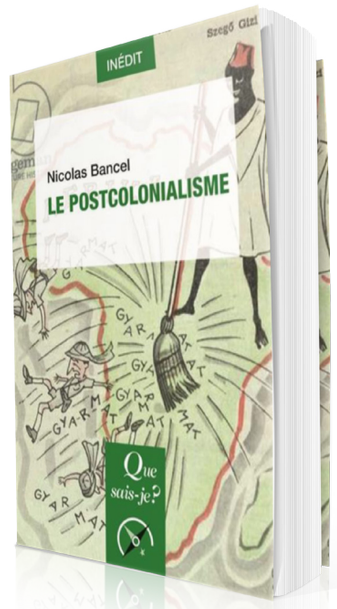
ينخرط المؤلف مع المؤرخين باسكال بلانشارد وساندرين لومير في مواجهة الموروث الفرنسي عن الكولونيالية، لتقديم أسئلة عما بعد الكولونيالية في المجال الأكاديمي والفضاء العام الفرنسي. وبشكل أكثر تحديداً، مع إنشاء وزارة الهجرة والتكامل والهوية الوطنية وتنمية التضامن في عام ٢٠٠٧ (التي تم حلها عام ٢٠٠٩) - كردّ سياسي لأعمال الشغب التي وقعت في عام ٢٠٠٥ - خلال رئاسة نيكولا ساركوزي، التي أعادت تنشيط أسئلة ما بعد الكولونيالية في فرنسا بشكل دائم. باختصار، أدت أعمال الشغب التي وقعت في عام ٢٠٠٥ أو المناقشات المتكررة حول الحجاب إلى إعادة إحياء الخطاب الكولونيالي. يعتبر هذا الكتاب إذن تذكيرا مهما، في الوقت الذي شكل فيه أقصى اليمين في الجولة الثانية من الانتخابات الرئاسية لعام ٢٠١٧، ووسائل الإعلام جبهة ضد الحجاب الإسلامي والهجرة والضواحي وبالتالي صار هذا الاحتدام مجسات لتقييم الجمهور حيث لا يزال الخطاب السياسي يسهم إلى حد كبير في وصم بعض المواطنين الفرنسيين بسبب أصولهم العرقية.

يخصص الفصل الأول، لـ «أصول دراسات ما بعد الكولونيالية»، بحيث يتوقف عند تناقض بيّن: إذا كنا نتحدث بشكل متكرر عن إدخال هذا التيار إلى فرنسا، فإننا ننسى أصل منظريه الأوائل، من الفرنسيين أو القادمين من مستعمرات الإمبراطورية الفرنسية. في الواقع، وُلدت دراسات ما بعد الكولونيالية من كتابات المارتينيكي إيمي سيزار وفرانز فانون، والتونسي ألبرت ميمي، ومن نصوص جان بول سارتر حول الثورة الجزائرية، ومن كتابات ميشيل فوكو أو جاك دريدا. في هذا الفصل الأول، يشير بانسيل إلى أن تفسير الباحثين الهنود في سبعينيات القرن العشرين لخطابات رواد الفرنكوفونيين، هي أصل دراسات ما بعد الكولونيالية.

إن الأصول التي أعاد نيكولا بانسيل تشكيلها بطريقة ملفتة تعيد إلى الأذهان أهمية نقد الكولونيالية الفرنسية في الفترة ما بين ١٩٥٠-١٩٦٠ كمادة للدراسات ما بعد الكولونيالية، وبالتالي تبديد بعض حالات سوء الفهم المتعلقة باكتشاف حقل دراسات في فرنسا، بينما هو في الأساس موجود سلفا باللغة الإنجليزية. وقد ساهم الحماس والطاقة اللذان رافقا ترجمات وإعادة إصدار الأعمال التأسيسية مثل أعمال إدوارد سعيد أو ستيوارت هول أو دييش تشاكرابارتي أو بول جيلروي أو أرجون أبادوراي، في التمييز بين التيارات، التي ترتبط بالتأكيد فيما بينها، ولكن في كثير من الأحيان تختلف في موضوعاتها: دراسات فرعية، دراسات ثقافية، دراسات أفريقية أمريكية أو دراسات محلية تم وصفها في بعض الأحيان على أنها تنويعات عن دراسات ما بعد الكولونيالية. لذلك يشرع بانسيل في التوضيح من خلال وصفه للدراسات ما بعد الكولونيالية، ونتائجها. بعد تحديد هذه الأسئلة التأسيسية، يدرس نيكولا بانسيل الأعمال التي رسمت المعالم الأولى لما بعد الكولونيالية كحقل للمعرفة. ويعني بذلك الأدب المقارن، من خلال أبحاث إدوارد سعيد، الذي أتاح إمكانية تشكيل موضوع بحث لما بعد الكولونيالية. كان السؤال الأول في أبحاثه المقارنة يتعلق بالتمثلات الناتجة عن الهيمنة الكولونيالية. ونحيل هنا على كتابه الاستشراق (١٩٧٨)، يتساءل إدوارد سعيد عن التصورات التي نقلها الخيال كعامل جيوسياسي. يذكرنا بانسيل هنا أن مساهمة سعيد تكمن في احتواء فئات الخطاب الغربي عن الشرق وإدراجها في نظرية أطلق عليها مصطلح «الاستشراق»: وهي مجموعة من «التمثلات «...» من شأنها أن تكون مظاهر ثقافية

تعبر عن رغبة الغرب في السيطرة على العالم «(ص ٣٢). وبعبارة أخرى، هذه التمثلات هي التي تشحن الممارسات السياسية، وتبقي العلاقات الكولونيالية سليمة.

من خلال تحليل دور التمثلات التي طورها الغرب في القرن السابع عشر في علاقاته الجيوسياسية مع دول الشرق وآسيا، طرح إدوارد سعيد قواعد معرفية جديدة: «تقترح دراسات ما بعد الكولونيالية تجاوز المخلفات التسلسلية القديمة - للتاريخ القديم، والتاريخ الوسيط، والتاريخ الحديث، والتاريخ المعاصر - الذي نظم مفهوم المختبرات، ومن ثم أفق المؤرخين «(ص ٣٨). إن دراسة النطاق الجغرافي السياسي للتمثلات الأدبية التي بدأها إدوارد سعيد وجدت إذن امتدادات في علم التأريخ، حتى أنها أدت إلى إعادة تشكيله من خلال تغيير جذري في مقارباتها. هنا مرة أخرى، ينتقل المؤلف إلى الأصول بحيث يبرز أن «المدة الطويلة» التي تصورها فرناند بروديل عام ١٩٤٩ تمت إعادة تناولها من طرف رواد الدراسات ما بعد الكولونيالية، بدءًا من ملاحظة أن «زمن استكشاف الأراضي غير المعروفة من قبل الأوروبيين، ثم غزو هذه الأراضي واستعباد السكان غير الأوروبيين، يمثل بداية حقبة جديدة قامت ببناء التاريخ حتى اليوم «(ص ٣٨). هذه المقاربة الديناميكية تجعل من الممكن «تجاوز التسلسل السياسي لإنهاء الكولونيالية» (ص ٤٠)، لدراسة التحولات وحقيقة استمرار الكولونيالية في اللغة والممارسة السياسية. تبرز قوة الانتهاك الزمني أيضًا حقيقة أن «الفترة الكولونيالية، دون أن تكون مرحلة عابرة، هي جزء لا يتجزأ من الصيرورة الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية» (ص ٣٩). وهكذا، فإن ما بعد الكولونيالية لا تتساءل حقا عن «بعد» الكولونيالية بقدر ما تهتم بمظاهر ديمومتها وطفراتها. إن هذه مساءلة البعد الزمني يعطي دراسات ما بعد الكولونيالية قوة نقدية لإجراء تحقيق جذري، بمعنى أنها تقع بين تطوير منهجية علمية ومشروع سياسي. «إن التفكيك المنهجي والمعرفي للأنظمة المجسدة للهيمنة، من شأنه، أن يُمكّننا من خلق عالم جديد، خالٍ من خبث العنصرية والتمييز» (ص ٤٣). ينشأ الموقف المعرفي هنا من اليقظة الأخلاقية والسياسية التي تهدف إلى بناء معرفة جديدة، ولكن أيضًا إلى استعادة التوازن، إذا اعتبرنا أن التركات الرئيسية للاستعمار هي أنظمة خفية على التحكم ومتغلغلة في نخب ذات نزعة يمينية أو متطرفة. يستكشف الفصل الثاني ما الذي يجعل دراسات ما بعد الكولونيالية ذات بعد إنساني متجدد. في المقدمة، يتذكر نيكولا بانسيل أن إحدى «الأفكار الأساسية»



للدراسات ما بعد الكولونيالية، هي «التشكيك الجذري في الطموح المتكرر لأوروبا نحو الكونية، والذي لم ينفذ مطلقًا في المناطق الكولونيالية، حيث تتجسد دونية «السكان الأصليين» بوضوح مع مبدأي الحرية والمساواة «(ص ١٤). من هذا الانحراف عن المبادئ الإنسانية يأتي بالتحديد الإرث المؤلم للاستعمار، الذي يظل مع العبودية موضوع إشكالي في الولايات المتحدة وأوروبا وبريطانيا العظمى. تواجه هذه البلدان الجوانب الملموسة لهذه الموروثات التاريخية، سواء كانت عدم المساواة الاجتماعية والتمييز والعنصرية التي تؤثر على مجتمعات المستعمرات السابقة، ومعاملتهم في إطار السياسات العامة معاملة إقصائية عن تطوير البرامج المدرسية، والاعتراف الثقافي، وتطوير القدرات الذاتية. يؤدي تحليل العلاقات بين التاريخ والذاكرة مباشرة إلى ما يجسد عمق صعوبة الدراسات ما بعد الكولونيالية: سيطور الفصل الثالث هذا الجانب بناء على تحليلات ما بعد الكولونيالية على «أساس الأبعاد النفسية للاستعمار وشخصية المستعمَر ص ٧٩»، والتي أسستها تحليلات فانون، وميمي أو إيمي سيزار. لا يمكن أن تقتصر تركات الكولونيالية على المستوى الاجتماعي والاقتصادي: فهي تتعلق أيضًا بتجربة معاشة منسوجة من الصراعات السياسية. يعود هذا الفصل على وجه الخصوص إلى العمل التأسيسي لعالم الاجتماع الهندي آشيس نانديِ الذي يستكشف الاستعمار باعتبارها تجربة من اللقاءات والمواجهات، في كتابه (العدو الحميمي) الذي نُشر عام ١٩٨٤. ويؤكد بانسل أن الاضطرابات (ص ٧٩-٨٥)، وحالات الفصل بين التقليد والحداثة مظاهر مصطنعة، وهي ناجمة عن نية الكولونيالية في زرع الخلافات والفتنة والاستمرار في فرض الهيمنة والتبعية «إن الدراسات ما بعد الكولونيالية، عمقت بشكل خاص دراسة تعقيد المزيج الثقافي للمجتمعات المستعمرة» (ص ٨٨). إن الأمثلة التي استشهد بها المؤلف تجد صدى فريدا في أخبار كرة القدم الفرنسية حيث ترتبط بالنجاحات أوالإخفاقات التي يعاني منها منتخب كرة القدم بالأصول الاجتماعية العرقية للاعبين. التغيير في النبرة ملحوظ بين انتصار كأس العالم في عام ١٩٩٨ التي دفعت الفرنسيين إلى الحلم باجتماع مختلط بين «أسود، أبيض، وهجين» ولكن في عام ٢٠١٨، مع وضع المهاجرين في البحر الأبيض المتوسط والحركة الناشئة للسترات الصفراء، اتخذ لونًا خاصًا. وأصبح ما حدث في عام ١٩٩٨، من حماسة الانتصار، وإعادة إحياء القيم الوطنية الفرنسية، مجرد مظاهر اجتماعية سريعة الزوال. «سيستغرق الأمر أكثر من مجرد انتصار في ملعب لكرة القدم، لتنظيف قمامة التاريخ وإعادة كل شخص، بما في ذلك اللاعبين الشباب، إلى إنسانيتهم الكاملة. لذلك كانت العنصرية الكولونيالية لا تزال موجودة في الجدل الإعلامي، ولا سيما بسبب سوء سلوك اللاعبين أو أصولهم أو أسلوب حياتهم» (ص٩٩). تشير خاتمة الكتاب إلى حقيقة أساسية وهي أن ظهور دراسات ما بعد الكولونيالية في فرنسا، في المجال الأكاديمي أمر متناقض لأن هذه المناهج تم تلقيها، إما بتجاهل للخلفية التاريخية للاستعمار الفرنسي الذي غذاها، أو عن طريق استخدام مصطلح «سحر النصوص وغرابتها «، ولا سيما النصوص الأدبية (ص ١٠٠-١١٩). وهذه مشكلة محورية وثابتة: بحيث تتم إضاءة الصراعات السياسية المعاصرة بنصوص قادمة من ماضٍ جسيم غالبًا ما يتعمد تجاهله وإخفاؤه. يمكن فهم هذه الفصول الثلاثة على أنها مجموعة أدوات للدفاع عن النفس ثقافيا في خضم راهن أوروبي مضطرب ثقافيا وسياسيا واقتصاديا يَعِد بالكثير من الأزمات.

- الكتاب: ما بعد الكولونيالية
- المؤلف: نيكولا بانسيل
- الناشر: منشورات هومنيس « كوسيج» باريس.
- تاريخ النشر: 2019
- عدد الصفحات: 128 ص

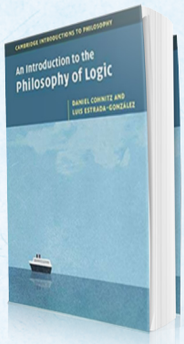
* كاتب مغربي

إصدارات عالمية جديدة

أحدث الإصدارات الفلسفية في اللغة الإنجليزية (محمد الشيخ)

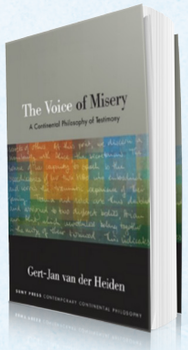
- العنوان: الأخلاق البوذية.
- المؤلف: ماريا هايم.
- الناشر: جامعة كامبريدج، 2020م.

الملخص:
أتى حين من الدهر على فلاسفة الأخلاق الغربيين، كانوا لا يعتبرون فيه من أخلاق اللهم إلا الأخلاق الغربية ذات الارتباط بالتراثين المسيحي واليهودي. وفي زمن الفلسفة العابرة للثقافات، صير إلى الاهتمام بمختلف الأخلاق الأخرى غير الغربية. ويدخل هذا الكتاب في هذا الإطار بالذات. إذ يفحص شأن أخلاق غير غربية هي الأخلاق البوذية. لقد كانت الأخلاق دوما في صميم اهتمام الحكماء والفلاسفة البوذيين منذ القدم، وكانوا يتناولون النظر فيها في إطار اسم جامع هو "الحكمة". وكان القدماء منهم يجدون لكل سمة من سمات البشر وفعل من أفعالهم دلالته الأخلاقية الخاصة به: الأفكار والانفعالات والنوايا والأفعال والفضائل والوصايا. ولم يتم تطوير الأخلاق، على عكس الفلسفة الغربية، بحسبانها مبحثا فلسفيا قائما بذاته، حتى مجيء الفلاسفة البوذيين المحدثين. إذ طوروا معظم نظراتهم الأخلاقية النافذة في إطار ممارسات سعت إلى تحقيق أمرين: الحرية والسلم، بينما فكر الفلاسفة الغربيون في أمري "الكمال" و"السعادة". ويقدم هذا الكتاب الموجز مدخل سهل المأخذ إلى مختلف أنماط التفكير الأخلاقي البوذي، كما يفحص أنظار فيلسوفين شهيرين من فلاسفة الأخلاق البوذيين المحدثين هما بودهاجهوسا وسانتديفا، مقارنا بين تأملاتهما الخلقية العميقة.



- العنوان: مدخل إلى فلسفة المنطق.
- المؤلف: لويس إسترادا جونزاليس ودانييل كوهنيتز.
- الناشر: جامعة كامبريدج، 2019م.

الملخص:
في زمننا الحاضر، صار لكل شيء فلسفته: فلسفة الصحة، فلسفة الموسيقى، فلسفة السينما، فلسفة اللعب، فلسفة المشي، فلسفة الإنترنت... فبالأحرى ألا يكون للمنطق، وهو أداة الفلسفة بامتياز عند العديد من الفلاسفة المناطقة، فلسفته الخاصة: فلسفة المنطق. هـذا وتعد "فلسفة المنطق" مبحثا أساسيا من مباحث الفلسفة. ويذهب المشتغلون بالمنطق إلى إعطاء أهمية بالغة إلى هذا المبحث الفتي نسبيا. وهم عادة ما يربطونه بمباحث فلسفية أخرى كلاسيكية، شأن الميتافيزيقا وفلسفة اللغة، أو حديثة، نظير ما بعد الميتافيزيقا والإبستمولوجيا وفلسفة الرياضيات. وهـذا مدخل عظيم من نوعه إلى هذا المبحث يقدم عرضا شاملا وسهل المأخذ لأهم المواضيع التي تتناولها فلسفة المنطق؛ مثيل موضوعية قواعد الاستدلال ومدى صلاحيتها في المناقشات الدائرة على النسبية الإبستمولوجية، كما يركز على تجدد النظر في مسألة تعدد أشكال المنطق، ومسألة منطق الحياد الميتافيزيقي، وقضية المائز بين المنطق والرياضيات. وسهولة مأخذ الكتاب تجعل منه أداة مهمة في يد الطلاب المبتدئين في المنطق، كما يقع طوع يد كل المهتمين بالمنطق وبقضاياه.



- العنوان: صوت البؤس: فلسفة الشهادة القارية.
- المؤلف: جيرت فان دير هايدن.
- الناشر: مطبوعات ساني، 2020م.

الملخص:
ثمّة مواضيع جديدة أمست تتناولها الفلسفة المعاصرة ما من شأنه أن يلزمنا بأن نعاود إلقاء نظرة جديدة على تراثنا العربي الإسلامي –هـذا التراث الذي لربما كان قدرنا أن ما نفتأ نؤوب إليه الأوبة غب الأوبة: إبستمولوجيا الاعتقاد، أخلاقيات الاعتقاد، فلسفة علم الكلام، إبستمولوجيا الوحي، إبستمولوجيا المناظرة، أخلاقيات أو آداب المناظرة. ولا يشكل موضوع هذا الكتاب استثناء بهذا الصدد. فهو يتعلق بأمر "الشهادة" –الإدلاء بالشهادة. لقد أمسى موضوع "الشهادة" –الشهادة على حدث ما– موضوعا من أهم مواضيع الفكر الغربي من الإبستمولوجيا التحليلية إلى نظرية النوع. وقد اكتسى هذا الموضوع أهميته خصوصا بعد الأحداث الجليلة التي شهدها العالم في القرن العشرين: تقديم الشهادات عن الحروب والمجازر والتطهير العرقي والاغتصاب... وغيرها من الأحداث الأليمة. ويبحث هذا الكتاب في إسهام فلسفة القارة الأوربية في هذا الموضوع: الشهادة وما لا ينقال، الشهادة وما لا يعبر، وذلك، في باب أول، من أقدم نصوص الأدب والفلسفة الأوربيين في أمر الشهادة (أفلاطون) إلى أحدثها (كيركجارد، ميلفيل، سوي، مورتيي...)، وفي باب ثان، يعرض إلى نقاشات الفلاسفة المعاصرين حول الشهادة والحقيقة، من هايدجر إلى باديو، مرورا بدريدا وليوتار وأجامبن وفوكو وريكور ـ وهم من أشهر الفلاسفة القارين على الإطلاق.

أحدث الإصدارات في اللغة الإيطالية (عز الدين عناية)

- العنوان: مدخل إلى لفائف البحر الميت.
- المؤلف: تيموثي ليم.
- الناشر: منشورات كويرينيانا (بريتشا-إيطاليا)، 2019م.
- عدد الصفحات: 181 صفحة.

الملخص:
كتابٌ يسلّط الضوء على آخر المستجدّات المتعلّقة بوثائق البحر الميت، ذات الصلة بالنِّحَل الدينية فترة ما قبل المسيحية، والتي تمّ العثور عليها بين سنوات ١٩٤٧ و١٩٥٦م في المغارات الجبلية الواقعة غرب البحر الميت، بمناطق قمران (عمران) في فلسطين. يعيدنا الكتاب إلى قصة استحواذ إسرائيل على هذه الوثائق في أعقاب حرب ٦٧، وكيف حاولت الدعاية الصهيونية الربطَ بين تاريخ اكتشاف اللفائف (١٩٤٧) وتأسيس دولة إسرائيل، وكأنّ اللّفائف شهادة ميلاد رمزية لإسرائيل وعودة بالشعب العبري إلى جذوره.

- العنوان: الدين والعَلْمنة في المجتمعات الغربية.
- المؤلف: جوفاني كوتشي.
- الناشر: منشورات شيتاديلك (أسيزي-إيطاليا)، 2019م.
- عدد الصفحات: 258 صفحة.

المخلص:

يعرض الكتاب بانوراما شاملة لحالة التديّن في المجتمعات الغربية، مبرزا صاحبه التبدلات التي تشهدها تمظهرات المقدّس في تلك المجتمعات في الراهن. بالإضافة يبيّن المؤلف كيف يتعايش الدين مع التحولات التي يشهدها العصر دون تصادم. فالمجتمعات الغربية أيضا تعيش إعادة نظر في علاقة الدين بالمجتمع، ومن ثَمّ إعادة ترسيم لحدود العلاقة بين الطرفين. الكتاب من تأليف جوفاني كوتشي، الأستاذ في الجامعة الغريغورية بروما، وهو على دراية جيدة بالأوضاع الدينية في المجتمعات المسيحية.

- العنوان: لاهوت التبشير.
- المؤلف: جانّي كولزاني.
- الناشر: منشورات مركز ديهونيانو (بولونيا-إيطاليا)، 2019م.
- عدد الصفحات: 239 صفحة.

الملخص:

يستعرض الكتابُ الفلسفةَ التي قام عليها التبشير المسيحي في العصر الحديث، كما يبرز كيف اتّخذ التبشير بالإنجيل منحى جديدا مع تحولات مجمع الفاتيكان (١٩٦٢/١٩٦٥). يتساءل المؤلف جانّي كولزاني: هل ما زالت أساليب التبشير القديمة وأدواته مناسبة اليوم؟ ذلك ما يحاول الإجابة عنه من خلال التعرض إلى مسألة التبشير في الزمن الحداثي.

أحدث الإصدارات في اللغة الفرنسية (سعيد بوكرامي)

- العنوان: ثقافة النمو، جذور الاقتصاد المعاصر.
- المؤلف: جويل موكير.
- الناشر: منشورات دار غاليمار، باريس، 2020م.
- عدد الصفحات: 576 صفحة.

الملخص:

في نهاية القرن الثامن عشر، أسهمت الاختراعات التقنية في ثورة صناعية ونمو اقتصادي مضطرد ساعد في نشر رخاء غير مسبوق. ومع ذلك، فإذا أصبح اكتشاف هذا الحدث معروفًا جيدًا، فإن أصوله تظل غامضة. لماذا حدثت الثورة الصناعية في الغرب وليس في أي مكان آخر؟

إنّ أطروحة جويل موكر تؤكد أنّ الثورة أصبحت ممكنة بفضل ثقافة النمو الفريدة التي سادت في أوروبا الحديثة وكرسها التنوير الأوروبي. وضعت الأسس في الفترة ما بين ١٧٠٠–١٥٠٠، والتي شهدت أول التطورات العلمية والتقنية التي سعت إلى تغذية التطورات المتفجرة في شتى المجالات وقد تم ذلك بفضل التفتت السياسي لأوروبا. أدى ذلك إلى خلق الظروف الملائمة لـ "سوق الأفكار" وانتشار المبتكرين من خارج الكنيسة وتداول أعمالهم.

لكنّ المقارنة مع الصين ستنهي هذه الخصوصية الأوروبية. على الرغم من مستويات النشاط الفكري والتكنولوجي المماثلة، ظلت النسخة الصينية من التنوير تحت سيطرة النخبة الحاكمة، حيث سمحت التعددية الحزبية الأوروبية بالتعبير المستقل.

ويوضح جويل موكير –الذي يجمع في دراسته بين التاريخ الاقتصادي وتاريخ العلوم والتكنولوجيا والتاريخ الفكري– أنه ضد التحيز بأن الأفكار ليست سوى انعكاس للبنية التحتية المادية، وكيف كانت الثقافة والمعتقدات والقيم هي العامل الحاسم في التحول الاجتماعي.

الكتاب عبارة عن نظرة جديدة إلى جذور الحداثة التي ستجيب أولئك الذين يتساءلون عن المكانة التي يحتلها الاقتصاد في عالمنا.

- العنوان: اقتصاد السعادة.
- المؤلف: لوسي دافوين.
- الناشر: منشورات لاديكوفيرت، باريس، 2020م.
- عدد الصفحات: 128 صفحة.

الملخص:

ما الذي يجعلنا سعداء؟ إذا قام علماء النفس وعلماء الاجتماع بدراسة هذا الموضوع، فيمكن لعلم الاقتصاد أيضًا أن يقدم إجابات على هذا السؤال الأساسي، حول طبيعة السعادة.

في مطلع عام ٢٠٠٠، تزايد بشكل كبير عدد المقالات والكتب التي نشرها الاقتصاديون عن السعادة. كيف نفسر هذه الثورة في الاقتصاد؟ ما هي الدروس والأساليب الرئيسية لاقتصاد السعادة؟ هل يجعلك المال سعيدًا وهل يسير النمو الاقتصادي جنبًا إلى جنب مع الرفاه؟ إذا كان دور النمو يشكل نقاشًا مؤسسًا، ولا يزال حيا، فهناك أسئلة أخرى تحفز الاقتصاديين، الذين يتفحصون الآن تطور الرفاه في العمل، ولكن أيضًا خلال دورة الحياة، وفي السياقات الاجتماعية والثقافية المتنوعة: البطالة وعدم المساواة والديموقراطية الخادعة والبيئة المتدهورة كلها عوامل تساهم في تقويض الروح المعنوية. إن السعادة، وهي عبارة عن معطى في منتهى الفردية، يتم اختباره وقياسه الآن، وبذلك صار في قلب المناقشات السياسية ومشاريع الحكامة.

- العنوان: لاهوت التبشير.
- المؤلف: جانّي كولزاني.
- الناشر: منشورات مركز ديهونيانو (بولونيا-إيطاليا)، 2019م.
- عدد الصفحات: 239 صفحة.

الملخص:

يستعرض الكتابُ الفلسفةَ التي قام عليها التبشير المسيحي في العصر الحديث. كما يبرز كيف اتّخذ التبشير بالإنجيل منحى جديدا مع تحولات مجمع الفاتيكان (١٩٦٢/١٩٦٥). يتساءل المؤلف جانّي كولزاني: هل ما زالت أساليب التبشير القديمة وأدواته مناسبة اليوم؟ ذلك ما يحاول الإجابة عنه من خلال التعرض إلى مسألة التبشير في الزمن الحداثي.

حالياً في الأسواق..

مجلة التفاهم

عنوان العدد: الرمزية الدينية والمجتمع الخيري والمؤسسات العامة

عبد الرحمن السالمي

المحـــاور

– **المقولة القرآنية في الشرعة والمناهج: المبادى والنتائج** – محمد المنتار

– **مجتمع الخير والمعروف.. الأصول القرآنية والتجربة التاريخية** – محسن العوبي

– **الأوقاف في التجربة التاريخية للأمة: مهمات المجتمع الخيري** – نور الدين بن مختار الخادمي

– **المؤسسات الدينية والمجال العام** – رضوان السيد

– **قيمة الخير بين أفلاطون والفلسفة الحديثة** – سعيد بنتاجر

– **مفاهيم الخير في المسيحيات الحديثة والمعاصرة من أجل بيداغوجيا للإحسان** – جاني لا بيللا

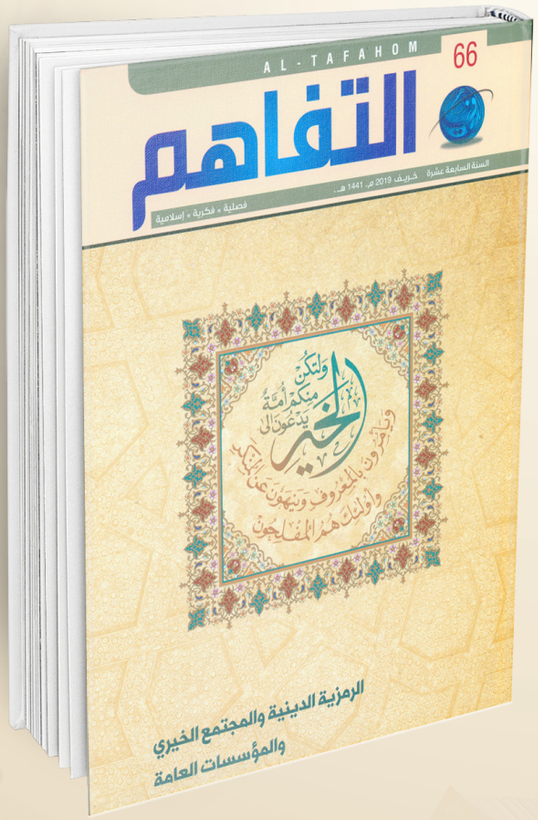
– **النقاشات الفلسفية المعاصرة حول الاجتماع السياسي والخير العام** – محمد الشيخ

مدن وثقافات

– **غرناطة التاريخ والحضارة مقدمة عن التاريخ الإسلامي في غرناطة** – عصام السعيد

الإسلام والعالم

– **الأديان والعولمة** – إنزو باتشي



دراســـات

– **الثنائيات في القران الكريم وجوانب التكامل والتدافع** – محمد علا

– **مصادر تفسير الطبري بين الشفوي والمكتوب** – بسام الجمل

– **حرية الاعتقاد في القران الكريم الأصل المنهجي لفقة التعارف والاجتماع الإنساني** – محمد الناصري

وجهات نظر

– **سياسيات الدين والتجديد الديني في سلطنة عمان** – عبدالرحمن السالمي

– **مسارات الدين بين أمريكا اللاتينية والبلاد العربية أوجه مقارنة** – عز الدين عناية

– **الشباب المسلم والنظرة للديانات السماوية بين جدلتة التسامح واللاتسامح** – رشيد جرموني

آفـــاق

– **الوقف: فلسفة وموقعة في مقاصد الشريعة** – رضوان السيد

– **الخطاب الصوفي والتفاهم: من الحصار الى الحوار** – خالد التوزاني

– **مرجعيات حقوق الإنسان وإشكال الكونية والخصوصية** – فوزية طلحا

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

مجلة التفاهم هاتف : 24644031 – 24644032 968+ , فاكس : 24605799 968+

البريد الإلكتروني : www.altafahom.net – al.tafahoom@gmail.com – tasamoh@gmail.com