

# شباب التفاهم

العدد السابع والسبعون : رجب 1442هـ - فبراير 2021م

ملحق مجلة التفاهم تصدره وزارة الأوقاف والشؤون الدينية

## أما قبل...!

### د. هلال الحجري

من الشعراء الذين كتبوا للأطفال الشاعر والناقد والفيلسوف الإنجليزي الشهير صموئيل تايلور كولريدج (1772 - 1834)، وهو يعد مع صديقه وليام وردزورث من أقطاب الرومانسية في إنجلترا. سافر إلى ألمانيا وأقام فيها مدة أثنى فيها اللغة الألمانية وقرأ فلسفة كانت وشيلينج وعاد إلى إنجلترا مترجماً ومحاضراً حول الأدب والنقد والفلسفة. توفي كولريدج في عام 1834 بعد عمر من الإحباط الشخصي وخيبة الأمل؛ رحلة من الأحلام المبكرة والتوقعات الكبرى التي هزمها المرض والأفيون. كتب كولريدج سنة 1802 نصاً بعنوان «إجابة لسؤال طفل»، وهو لا يخرج عن اتجاهاته الرومانسية في أنسنة الطبيعة؛ إذ إن كولريدج يجعل كل شيء يغني: الطير، والرياح، والقمر، والإنسان، إلخ..... ولكن النص يطرح إشكالية مهمة تتعلق بأسئلة الأطفال التي تبدو بريئة أو ساذجة رغم كونها عميقة وينبغي عدم تجاهلها. عندما يسأل الطفل: ماذا تقول الطيور؟ علينا أن ننصت له، وألا نسخر من سؤاله هذا؛ فهو عميق وفلسفي لا يحتمل إجابة واحدة. هل الطيور تغني كما يقول كولريدج؟ أم أنها تسبح خالقها؟ أو أنها تقول كلاماً مهماً لا نفهمه نحن البشر؟ سؤال واحد وإجابات محتملة عديدة. فلا تسخروا من أسئلة أطفالكم؛ هذا ما يحمله نص كولريدج العميق.

«إجابة لسؤال طفل»  
ماذا يقول الطير حين حاماً  
هل تسمع الدُورِيَّ والحَمَامَا؟  
تُغَرِّدُ السَّمْنَةُ والتُّفَاحِي:  
«أجبه... أجبه يا صاح»  
وفي الشتاء لا تبوحُ حَرْفاً  
إذ تغصُّ الرياح فيه غصفاً  
ماذا تقول الريح؟ لست أعلم  
لكنه الغناء والترنم  
ثم يعود الدَّفءُ والسرورُ  
تخوضُ الأوراقُ والزهورُ  
وتمتلي الحياة بالغناء  
بالحبِّ والشمس وبالضياء  
والكَروانُ ينتشي بالفرح  
يغمزه العشقُ وخب المَرَحِ  
فتحتة حقوله الخضراء  
وفوقه سماؤه الزرقاء  
فكيف لا يشدو ولا يغني  
وكيف لا يغرد المَغَنِّي:  
«أجبه، والله لا أنساه  
وهو يجبني، أيها الله!»

### • مرجعيات حقوق الإنسان

### • التعايش الإنساني في ظل القيم الإسلامية الخالدة

### • نقد سياسات الهوية خيار أخلاقي وجهد ثقافي

### • التضامن الإنساني في الأزمات والبدائل الضرورية للبقاء

### • المعرفة والعلم والتعليم

### • عُمان ومبادرة الحزام والطريق الصينية

### • دولوز بين الفلسفة والإبداع

### • طبيعة العلاقة بين الإتيقيا والسياسة في الفلسفة

### • فلسفة الإصلاح الإنساني عند الإغريق

### • فلسفة الوقف في الإسلام

### • نشأة الدول وولادة الحروب



• عبدالرحمن الحوسني

## مرجعيات حقوق الإنسان

تحدثت فوزية طلحا - في مقالها المنشور بمجلة «التفاهم»- تحت عنوان «مرجعيات حقوق الإنسان واشكال الكونية» عن عدة أمور: المرجعية الإسلامية لحقوق الإنسان، والمرجعية الدولية لحقوق الإنسان، وحقوق الإنسان بين الكونية والخصوصية.

ويعرف الحق بأنه خلاف الباطل، ويعني الواجب والمالك، وقد عرفه ابن منظور بأنه العدل، والصدق، والواجب الذي ينبغي أن يطلب، والتركيب اللغوي لعبارة «حقوق الإنسان» يدل على مفهوم كلي مركب مؤلف من مفهومين هما: - مفهوم حق في صيغته الجمع - ومفهوم إنسان ورد مفرداً. وقد عرف إيف موديو هذا المركب قائلاً: موضوع حقوق الإنسان هو دراسة الحقوق الشخصية المعترف بها وطنياً ودولياً، والتي في ظل حضارة معينة تضمن الجمع بين تأكيد الكرامة الإنسانية، وحمايتها من جهة، والمحافظة على النظام العام من جهة ثانية، ومدلول هذا القول أن حقوق الإنسان تضع حدوداً للحريات الشخصية الفردية، للمحافظة على النظام العام للدولة والمجتمع.

**المصادر المؤسسة للإعلان العالمي لحقوق الإنسان**  
كان لظهور فكر النزعة الإنسانية خلال القرن السابع عشر الميلادي دور كبير في الرفع من قيمة العقل والحرية، بوصفهما امتيازات لبني البشر، كما دعت إلى إحياء التراث الإنساني اليوناني والروماني القديم.

ويتضح أيضاً أن التقنين لحقوق الإنسان في الغرب قد تبلور بتفاعل التجريبتين، التاريخية والفكرية، كما يؤكد ذلك محمد سبيلا الذي يرى أنه من التبسيط أن نقول بأن حقوق الإنسان هي بنت التجربة التاريخية، وأن هذه هي التي ولدت هذه الأفكار، أو على العكس من ذلك. إن مفهوم الحرية والحق هو الذي أنتج هذه الحقوق الفعلية في التاريخ، وهذا ما يبيع لنا القول بأن مفهوم حقوق الإنسان قد تبلور عبر تفاعل تجربتين تاريخيتين طويلتي الأمد: تجربة الواقع وتجربة الفكر.

### الإعلانات والمواثيق الدولية لحقوق الإنسان

ويعد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بمثابة إعلان دولي أساسي ينص على حقوق لها حرمتها وغير قابلة للتصرف، ويقصد بذلك أن تكون المعيار المشترك الذي تقيس به كافة الشعوب والأمم منجزاتها.

ولقي الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر سنة ١٩٤٨ قبولاً واسعاً لدى الكثيرين، وفي الآن نفسه لقي كرها كبيرة عند بعضهم الآخر، كما وجه برفض مطلق من طرف آخرين. وهناك من الباحثين من يرى أن تمسك الغرب بالكونية ما هو إلا قناع للهيمنة وأداة للسيطرة ووسيلة إلحاق سياسي واجتماعي وثقافي، بل تعد أحياناً أداة للتدخل في شؤون هذه البلدان لتوجيهها في المسار المطلوب.

وهنا.. يتأكد دور الإسلام الفاعل في التأسيس لحقوق الإنسان، كما أن مخاض الشعوب الطويل أثمر مجموعة من المعاهدات والمواثيق الدولية التي قننت هذه الحقوق التي أريد لها أن تكون كونية، ولكن خصوصية الشعوب التي تملئها اختلاف الثقافات والأديان يفرض التعامل مع هذه المواثيق بنوع من الانتقائية الإيجابية للانسجام مع الهوية الإسلامية من جهة، والحفاظ على الانفتاح الفكري والثقافي من جهة أخرى.

الإنسان، وهي أن هناك حقوقاً وحريات أساسية، يتمتع بها البشر بحكم طبيعتهم الإنسانية، وبصرف النظر عن أصولهم العرقية، أو معتقداتهم أو أجناسهم، على أساس أن الله كرم بني آدم واستخلفهم في الأرض.

### جهود دولية لتقنين حقوق الإنسان في الإسلام

ورغم عظمة اهتمام تعاليم الإسلام بحقوق الإنسان؛ ظل اهتمام المسلمين بها ضعيفاً، لنشر رؤية الإسلام وثقافته الحقوقية، وذلك عبر عدة قنوات؛ كالمدرسة، ووسائل الإعلام، والإكثار من المؤسسات والجمعيات التي تعنى بالجال. والأمر المثير أن المسلمين اليوم يفتخرون ويعتزون أمام الغرب بأسبقية حقوق الإنسان في الإسلام، وشموليتها، وهو أمر صحيح على مستوى النصوص والتعاليم والأحكام، أما على صعيد الممارسة والواقع فيجب الاعتراف بالقصور والتقصير، وأن الآخرين سبقونا وتقدموا علينا بمسافات بعيدة؛ فقد ظلت حقوق الإنسان في بلاد المسلمين بعيدة عن التطبيق والممارسة بالشكل الصحيح، خاصة في العصور الأخيرة. لهذا تكاثفت الجهود في أواخر القرن العشرين؛ لإبراز الأصول الإسلامية لحقوق الإنسان.

وقد صدرت عن منظمة المؤتمر الإسلامي وثيقة لحقوق الإنسان، تتضمن سبعة وعشرين مادة تقنن حقوق الإنسان في إطار المرجعية الإسلامية. المرجعية الدولية لحقوق الإنسان؛ لقد عانى الإنسان في تاريخه الطويل من الظلم والقهر والاستعباد، حيث شهدت بعض العصور القديمة مشروعية الرق والعبودية، والتعصب المذهبي واحتقار المرأة، واستغلال الأطفال، هذا إلى جانب استباحة الأعراض، وسفك الدماء.. إلخ. لهذا نجد أنه لم تتخذ إعلانات حقوق الإنسان صبغة عالمية إلا بعد الحرب العالمية الثانية، وذلك نتيجة عدة أسباب، على رأسها المطالب المتزايدة لإقرار المساواة بين الناس، خاصة بعد المآسي التي عرفها العالم على يد الأنظمة الديكتاتورية، الفاشية والنازية.

أما رينيه كاسان، فتعرف حقوق الإنسان تعريفاً علمياً قائلة: إن علم حقوق الإنسان يمكن تعريفه كفرع من فروع العلوم الاجتماعية، موضوعه هو دراسة العلاقات القائمة بين الأشخاص وفق الكرامة الإنسانية، مع تحديد الحقوق والخيارات الضرورية لتفتح شخصية كل كائن إنساني، ونلاحظ هنا أنه تم تصنيف حقوق الإنسان كعلم قائم الذات، موضوعه هو البحث عن الحقوق والخيارات الضامنة لكرامة الإنسان.

### المرجعية الإسلامية لحقوق الإنسان

وأكد العديد من الباحثين والدارسين للشريعة الإسلامية على العلاقة الوطيدة بين الإسلام وحقوق الإنسان؛ إذ تعد هذه الأخيرة من أسس الدعوة الإسلامية، التي حرصت على احترام الإنسان ورعاية مصالحه وحقوقه. لقوله تعالى: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً»، تجليات عناية الإسلام بحقوق الإنسان، وتعد الأخلاق وحسن المعاملة -التي دعا لها الدين الحنيف- أساساً ودعامة قوية لاحترام الحقوق في علاقة الإنسان بأخيه الإنسان، الذي قد يختلف عنه في عقيدته، أو جنسه، أو لونه، أو لغته. وتبقى الإنسانية اللحمة الجامعة بين جميع البشر، ومن ثم كانت دعوة الإسلام إلى قيم التسامح، والتعاون، والمساواة كما يظهر في هذه الآية الكريمة: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ». ولقد بلغ الإسلام في رعايته لحقوق الإنسان سمواً لم يعرف له مثيل من حيث الشمولية؛ حيث نجد حماية حقوق كل أفراد المجتمع وفئاته «رعاية حقوق الطفل والمرأة والشيخ والجار. ويرى الدكتور محمد عمارة أنه بالرغم من أن مفهوم حقوق الإنسان بدأ بالظهور مع فكر النهضة الأوروبية الحديثة؛ فإن المبادئ والقيم الأخلاقية التي يحث عليها الإسلام -كما هي الحال في أغلب الديانات- تتفق مع جل العناصر الأساسية للمفهوم الدولي لحقوق



• مادة الحوسنية

## التعايش الإنساني في ظل القيم الإسلامية الخالدة

يرى الأستاذ أحمد الزعبي في مقاله (الرؤية القرآنية لصالح الإنسان والعالم) المنشور في مجلة التفاهم أن الفطرة هي أساس في التصور الإسلامي للرؤية الكونية ومقاربة العقل الفقهي لمقتضيات الوجود الإنساني على الأرض، وهي معروفة عند أهل الأديان جميعاً وتشمل مظللتها كل القيم الإنسانية التي وردت في القرآن، كالمساواة والكرامة والرحمة والعدل والتعارف والمعروف، وتقصد الخير العام.

الوجود الأوحد الجدير باسم الوجود بالمعنى الكامل للكلمة التي لا شيء في العالم كله يمكن أن يضادها، وتتجلى أنماط العلاقة بين الله والإنسان في أربع صور:

١- علاقة وجودية: هي بين «الله» من حيث هو المصدر المطلق للوجود البشري، الإنسان من حيث هو الممثل لعالم الوجود الذي يدين بوجوده لله.

٢- علاقة اتصالية: وههنا الله والإنسان يكونان داخلين في اتصال محكم أحدهما بالآخر والله طبعاً هو الفاعل من خلال اتصال متبادل.

٣- علاقة الرب - العبد: تجلى في العبودية.

٤- علاقة أخلاقية: إذ إن أحد الملامح الأكثر جلاء للفكر الديني الذي نشأ في العالم السامي هو أن مفهوم «الله» أخلاقي أساساً. ولأنه في هذه النظرة لله ذاته أخلاقي أساساً لابد للعلاقة بين الله والإنسان أيضاً من أن تكون ذات طبيعة أخلاقية؛ فالله يعامل الإنسان بطريقة غاية في الرحمة، هذه الحقيقة البدنية تحدد سلفاً الاستجابة الصحيحة الوحيدة المنتظرة من بني البشر، وتلك الاستجابة هي الشكر.

القرآن وصلاح البشرية

توجه الخطاب القرآني في الدعوة للصلاح إلى البشر عموماً، كما خاطب الذين آمنوا مع ترجيح عددي للصف الأول، وقد توسع القصص القرآني في مقاربة ما يعده صلاحاً للبشرية تارة بضرب الأمثال عن الأمم البائدة لتجنب ما وقعت به وتسبب بهلاكها، وأخرى بالحض على مكارم الأخلاق والقيم التي من شأنها الحث على الصلاح والاستقامة ووحدة الفطرة الإنسانية، ومن هذه القيم:

١- النظر والتأمل في ملكوت الله

٢- صون الفطرة

٣- محاربة الخرافة والعصبية

٤- التعايش أساس الإصلاح

القرآن الكريم خطاب إلى الناس كافة من غير أن يتحيز إلى أمة بعينها ولا أن يفضل أمة على أمة، فالقرآن الكريم يريد للناس أن ينظروا لأنفسهم على أنهم أسرة إنسانية واحدة على هذه الأرض، مهما اختلفوا في اللون واللسان ومهما تباعدوا في الأوطان، فينبغي أن يسود بينهم ما يسود بين الأسرة الصغيرة من الحب والتعايش والوئام.

من الأقليات. فإذا كان رسول الله يأمر بالكف عن محاربة قوم لمجرد أن مسجداً برز من بين عمران مدينتهم أو أذاناً سمع يرتفع من شوارعهم، فما بالناس بالدول الغربية أو غيرها التي باتت تعج بالمساجد والمراكز الإسلامية ويطلع فيها المصحف وتؤسس فيها الجامعات الإسلامية ويرأس فيها المسلمون البلديات والوزارات ويتمتعون فيها بحرية دينية وسياسية يفتقدها الكثير من المسلمين في بلدانهم المسلمة.

بين الله والإنسان في القرآن

بالاعتماد على علم الدلالة سعى المستعرب الياباني توشيهيكو إيروتسو لمعالجة الكيفية التي يرى فيها القرآن الكريم بناء عالم الوجود والمكونات الرئيسة للعالم وكيف يرتبط بعضها ببعض مستنداً إلى النظام المفهومي الذي يحضر بقوة في القرآن، وهو يوضح أن التعبيرات المفتاحية التي تؤدي وظيفة حاسمة في صياغة نظرة القرآن إلى العالم ليس منها ما كان جديداً ومبتكراً، بل كانت كلها تقريباً مستخدمة قبل الإسلام. وعندما شرع الوحي الإسلامي باستخدامها كان النظام كله هو الذي صدم مشركي مكة بوصفه شيئاً غريباً وغير مألف وغير مقبول، وليس الكلمات الفردية والمفاهيمات نفسها، إذ الكلمات نفسها كانت متداولة في القرن السابع الميلادي، إن لم يكن ضمن الحدود الضيقة لمجتمع مكة التجاري؛ فعلى الأقل في واحدة من الدوائر الدينية في الجزيرة العربية، ما جدّ هو فقط أنه دخلت أنظمة مفهومية مختلفة، والإسلام جمعها ودمجها في شبكة مفهومية جديدة تماماً كانت مجهولة سابقاً. ويرى إيروتسو أن اسم «الله» لم يكن البتة مجهولاً لدى عرب ما قبل الإسلام إذ نسمع بعض المشركين يقول: (ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى) والفكرة الأساسية هي فكرة الشفاعة التي أدت وظيفة في غاية الأهمية في تاريخ التفكير الديني بين العرب والمسلمين منذ العهود الجاهلية الأولى إلى العصور الوسطى، عندما شغلت أذهان علماء الكلام المسلمين. بمعنى أوضح فإن النظام الممتد عبر عصور زلزل زلزلاً شديداً عندما أعلن النبي أن هذا الإله الأعلى لم يكن فقط الأعلى بالمعنى النسبي للأعلى في التسلسل الهرمي؛ بل هو الأعلى على الإطلاق، وقد أثر التصور الإسلامي الجديد لله الأعلى تأثيراً عميقاً في البنية الكلية للنظرة إلى العالم. كما أن التغيير طال المخلوقات فوق الطبيعية: الملائكة، والجن، والشياطين. وبحسب إيروتسو فإن الله ليس فقط الوجود الأعلى؛ بل أيضاً

في التراث الإسلامي كثير من الكتابات حول الاختلاف بين المتكلمين والفقهاء في التفاضل بين قيمتي الرحمة والعدل وكلاهما قيمة قرآنية كبرى. وقد مال فقهاء كثيرون إلى تقديم الرحمة وقد عدوا ذلك أمراً تحسينياً؛ بينما رأى فريق منهم أن الحالات تختلف بين الحاجي والتحسيني لكل منهما بحسب الظروف. وقد ذهب بعض المفسرين إلى ربط قيمة التعارف بالمعروف، ورأوا فيها حاجة تارة أو تحسيناً واستحساناً تارة أخرى. هناك إذن رؤية للعالم في النصوص والتجربة الإسلامية الوسيطة مستواها الأساس الضروريات التي تقوم عليها الحياة الإنسانية العامة وتقع فوقها القيم القرآنية الكبرى، وتأتي في المستوى الثالث مستوى المبادرة واختيار الأفضل والأحسن الحاجيات والتحسينيات؛ فالضروريات الخمس هي المهاد الذي تقوم عليه حياة الناس فيما بينهم على اختلاف الديانات والأمم والتنظيمات والدول والحاجيات والتحسينيات هي خصوصيات التجربة الإسلامية وإمكانات المبادرة. في فقه العيش هناك الحريات الدينية التي حكمتها مبادئ ثلاثة: عدم الإكراه ومبدأ المعاملة بالمثل في كل الأحوال، والخير والإحسان إلى الآخرين، والمبدأ الثالث القول بحق وشرعية ديانات الوحي السابقة على البعثة المحمدية، وفي ضوء هذه المبادئ تحدد مساحات التعامل مع الآخر المختلف دينياً بوصفها أساس الصلاح والمعاملة والاستقرار.

يُعد أبو حنيفة أول من وضع آلية سياسية وقانونية مستمدة من الفقه الإسلامي وأصوله لتحديد وجه العلاقة بين المجتمعات المسلمة وما يجاورها من مجتمعات معادية في الأغلب، وقد تلاه في ذلك الإمام الأوزاعي، وقد استند الإمام أبو حنيفة في ذلك إلى إحياءات قرآنية ونبوية تشير إلى وجود فرق بين دار يسود فيها الإسلام ودار لا يسود فيها الإسلام. الدافع الذي دفع فقهاء الإسلام إلى تفصيل أحكام الدور زال تماماً، وبات المسلمون يأمنون على دينهم في دول غير مسلمة. وعليه فإن عصرنا هذا لم يعد يحكمه منطق الدور؛ بل بات يحكمه منطق الدول ومنطق القانون الدولي المعاصر وميثاق الأمم المتحدة. وانتقلت فيه البشرية من ثقافة القطيعة إلى ثقافة التعايش، ومن ثقافة تطاحن الجيوش إلى تطاحن الأسواق والأفكار، وحيث يعيش ما يزيد على ٤٠٠ مليون مسلم في دول غير مسلمة، ويتمتعون في أغلبها بكافة حقوقهم كمواطنين كاملين، دون أي خوف على دينهم، حيث باتت القوانين المحلية والقانون الدولي تحميهم كما تحمي غيرهم



• أحلام المنذرية

## نقد سياسات الهوية خيار أخلاقي وجهد ثقافي

لا بد لنا إذا ما أردنا صون المؤتلف الإنساني والعيش معا لمصلحة الجميع من درء سياسات التعصب الهوياتي، والعمل من أجل سياسات المشاركة والمساواة وحرية الأفراد واحترام التنوع. نذكر هنا ما ورد عن طارق متري في مقاله «المؤتلف الإنساني ونقد سياسات الهوية»، المنشور في مجلة «التفاهم». إذ يضعنا إعلان المؤتلف الإنساني أمام أسئلة كثيرة، ويشدد في الوقت نفسه على جملة من القيم، ستكتفي مداخلة الكاتب هذه، ومن وحي الإعلان بالبناء على المداك الأخلاقي الذي وضعه، لننظر في مجادلة التماثل والفرادة، وممارسة الحرية في الاختلاف وقبول التنوع.

### الاقتصاد الرمزي

والجدير بالذكر أن الاقتصاد الرمزي وهو غير متصل مباشرة بالاقتصاد الفعلي، يؤثر أحيانا تأثيرا كبيرا في تحديد السياسات الاقتصادية والأوضاع المعيشية للناس، كما تغيرت صيغ تقارب الدول وتشاركها؛ ففي تقاربها وتشاركها تنازل طوعا أو كرها عن قدر كبير من صلاحياتها، وأبرز مثال على ذلك منظمة التجارة العالمية، ولعلها الأكثر نفوذا في العالم المعاصر. على صعيد آخر جرى توافق في الأمم المتحدة على مسؤولية حماية المدنيين التي تسوغ في الحالات القصوى التدخل بوسائل مختلفة عندما ترتكب دول انتهاكات لحقوق الناس على نطاق واسع.

### التوحيد الثقافي للعالم

ويضيف متري أن العالم تغير بفعل عوامل عدة مترابطة ومتبادلة التأثير: أولها: الثورة في المعلومات، وثانيها: حيوية الشركات الكبيرة، وثالثها: النزعة القوية في الولايات المتحدة لكي تكون القوة العظمى والمهيمنة، كما نلاحظ في المجال الثقافي عملية توحيد ثقافي للعالم تتم بواسطة أنظمة المعلومات ووسائل الإعلام، وكذلك بواسطة السلع التي تسهم في إحداث أنماط استهلاكية، وهي جزء من الثقافة السائدة والمتجانسة في عالم اليوم. ويذكر الكاتب أنه قرأ مرة كلاما لرئيس شركة عالمية كبيرة جاء فيه: «لم تعد غريبة البلدان التي كانت غريبة».

### نرجسية الفروقات الصغيرة

هناك عملية توحيد ثقافية للعالم تبدو في بعض الأحيان قسرية فيراها بعض الناس مفروضة عليهم؛ لكن عملية التوحيد تسري بعض الأحيان من دون أن يعي الناس أنهم صاروا متجانسين مع من ينتمون في الأصل إلى ثقافة أخرى. ويضيف متري من جهة أخرى عملية التوحيد الثقافي هذه تقوي عند الجماعات والأفراد أيضا الرغبة في التمايز؛ لأن الناس مضطرون على أن يكونوا متنوعين، فكلما ازداد ضغط التوحيد والتجانس وازداد فرضهما قوة ازدادت الرغبة في التمايز. وبقدر ما يشبه أحدنا الآخر، يريد أن يظهر تفرده، فيبحث أحيانا عن فروقات صغيرة تميزه، ويميل إلى تضخيمها وتعظيم شأنها.

ثمة حاجة لتوكيد الهوية الخاصة فردية كانت أم اجتماعية

في عالم يبدو لنا أكثر تجانسا. يتحدث فرويد العالم النفسي الشهير عما يسميه «نرجسية الفروقات الصغيرة» أي أن يكون المرء متمسكا بفرق صغير يميزه عن غيره. كما تثير عملية التماثل الثقافي مسألة حرية الأفراد وحرية الجماعات، فبعضهم يعد التجانس الثقافي مسيرا لسعي الأفراد إلى تحقيق قدر من الحرية في علاقتهم بجماعات الانتماء التقليدية.

### تأثير الأديان في ميادين السياسة والاقتصاد

من ناحية أخرى، لا شك أنه يوجد تزامن قرينة زمنية كما يسميها الأقدمون بين التكيف مع العالم المتغير والانقياد وراء الجدة فيه، ويقظة الروحانية الدينية بأشكالها المختلفة، ولقد ساد الاعتقاد حتى منتصف السبعينيات بأن تأثير الأديان هو إلى انحسار في حياة الناس، خاصة في الحياة العامة؛ أي في ميادين السياسة والاقتصاد، كما ساد الاعتقاد بأن المجتمعات تتعلم أو تتدهرن؛ بمعنى أنها تحقق قدرة أكبر من الاستقلال عن المؤسسات والرموز الدينية.

ويذكر الكاتب أن المتدينين يخوضون معركة للحفاظ على الهوية الدينية وعلى حضور الدين في نواحي الحياة كلها، ولكنهم يجدون أنفسهم أمام سيل جارف يقود مجتمعاتهم نحو علمنة تخرج الدين من دائرة الحياة العامة. كما أن هناك تأثيرا للظواهر الجديدة التي توحد العالم، كما وصفناها وصفة أولية، على وضع الدين، أو على الحالة الدينية ويقظة الهويات. هناك عدة مجالات نستطيع أن ندرس فيها هذا التأثير؛ إلا أن مجالين منهما يستحقان الاهتمام بصورة خاصة.

المجال الأول هو: الظواهر الدينية الجديدة التي تنمو نتيجة العولمة الاقتصادية والسياسية والثقافية، غير أن هناك أيضا التعامل مع الأديان ليس بوصفها نظاما كليا متماسكا، بل بوصفها قطعة أو أجزاء قابلة للترتيب والتلفيق بحسب رغبة المرء، الذي يختار عناصر مختلفة من أديان عدة ليكون دينه الخاص. هذا النمط يقوم به بعض الأفراد في العالم المعاصر، وبعض الجماعات الدينية تتكون وفق منطق: أي وفق منطق التلفيق والتوليف. ولا يعود المعيار، عندئذ، الأمانة للدين الموحى به والموروث، وهو معيار أهل الإيمان الذين ينتمون إلى أديان تاريخية.

المجال الثاني هو: انتشار الأديان في كل مكان، إنه لمن الواضح أن ثمة علاقة بين هذا التسارع في العشرين سنة الأخيرة وبين العولمة. كما راجت أيضا فكرة الشبكة، بحيث غدت شبكة العلاقات أهم من فكرة العقل، وأضحى تجمع المسيحيين أو المسلمين في مكان على أرض واحدة أقل أهمية من السابق، ويظهر أمامنا سبيلان في مواجهة الظواهر الحاضرة يبدأ الأول من الجهد التحليلي، الذي يعلق الأحكام القيمية عند محاولة فهم ما يحدث في العالم المعاصر بمعزل عما إذا كنا مسرورين به أو مستأففين منه، لينتهي بقبول ما يتعذر رفضه. أما السبيل الثاني فهو المعارضة الهوياتية، والتي تترافق أحيانا مع النقد الأخلاقي للعالم المعاصر باسم الرسوخ في الأصول الدينية.

### التنازع باسم الهويات

ومما لا شك فيه أن التنازع باسم الهويات على درجة بالغة من التعقيد؛ فنحن نتأرجح بين مصالحة هوياتنا المتنوعة أو إشهار الواحدة ونفي الباقيات، فبعض الدول تمنع التحريض العنصري مثلا وما يرافقه من إساءة إلى الآخر المختلف دينيا أو ثقافيا، وذلك رغم اعتراض القائلين بأن المسألة تتعلق بحرية رأي غير قابلة للتقييد. ولكن دول أخرى توسع نطاق الإساءة إلى المشاعر، فيصبح الحق في التعبير واختيار نمط الحياة مهددا. ولكن الإنسان العاقل يأخذ مشاعر الآخرين في الحسبان في تصرفه وسلوكه بل يحترمها، وهذه ليست مسألة إكراه؛ بل هي خيار أخلاقي ويتطلب ذلك جهدا معرفيا يدخل الواحد في عالم الفكر والخبرة التاريخية للآخر، فالجهد المعرفي وشرطه الاحترام لا يهدد الهوية ولا الإيمان ولا الجماعة الدينية مهما أثار من تساؤلات؛ أما الانتماءات فلم تنتقص من كرامتها وحيويتها عبر التاريخ الطويل أسئلة السائلين ومعرفة الدارسين.

وختاماً.. لقد غالى الكثيرون في توظيف الرمزيات والمشاعر الدينية في خدمة الهويات، وتناسوا أن الخصوصيات الدينية لا تهدد بالضرورة الأساس الاجتماعي والثقافي المشترك للذين يعيشون على أرض واحدة، وفي عالم واحد تقوم العلاقات فيه على وعي بالمؤتلف الإنساني.



• وليد العبري

## التضامن الإنساني في الأزمات والبدائل الضرورية للبقاء

تبنت دول الاتحاد الأوروبي يوم ٢٦ مارس ٢٠٢٠، إعلاناً «بشأن التضامن الأوروبي وحماية الحقوق الأساسية في زمن كوفيد ١٩»، وقد نُشر هذا الإعلان للعموم يوم ٢ أبريل ٢٠٢٠. وما يثير الانتباه في الأمر هو تاريخ صدور الإعلان؛ فقد تزامن هذا الصدور مع صعوبات وتحديات كبرى تواجه أوروبا، لا سيما دول غرب القارة الأوروبية في تصديها لأخطر الأزمات الصحية في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، وهي جائحة كورونا.

أشكال التقسيم تنتهي إلى بناء نموذجين من المجتمع: أحدهما متميز، حديث، يقوم ما يسميه دوركايم بالتضامن العضوي؛ لأنه يتشكل من نسق من الأعضاء والوظائف المختلفة، حيث يقوم كل فرد أو عضو منها بدور محدد. والثاني غير متميز أو متميز بشكل ضعيف، يتأسس على تكرار عناصر متشابهة ومتجانسة، تقوم بالفعل نفسه، ويسميه دوركايم بالمجتمع ذي التضامن الآلي. وبذلك يعني أن دوركايم يميز بين نوعين من المجتمعات: المجتمع البسيط، والمجتمع المركب الحديث، ومعياري التمييز بينهما هو تقسيم العمل الاجتماعي.

يسود التضامن الآلي في المجتمعات التي يضعف فيها تقسيم العمل، حيث يكاد يُختزل في أشكال أولية؛ مثل التقسيم الجنسي للعمل (أعمال خارج المنزل للرجال / أعمال منزلية للنساء)، أو التقسيم العمري للعمل (للصغار أعمال وللكبار السن أعمال أخرى مثلاً هو الشأن في المجتمعات البدوية). أما التضامن العضوي فيرتبط بالتخصص الوظيفي الناجم عن تطور الحياة الاجتماعية والاقتصادية، بحيث يؤدي الأفراد مهامهم وأوارهم من خلال الوظائف التي يشتغلون بها في المجتمع وفي السوق. وهكذا فإن تقسيم العمل يُحدد نمط التضامن، ونمط التضامن يحدد طبيعة المجتمع. المجتمعات متضامنة آلياً، والمجتمعات الحديثة متضامنة عضوية. هذا هو المخطط الذي يفسر به دوركايم حركة التاريخ ونشوء المجتمع، وتقسيم العمل في قلب هذا التفسير.

وختاماً، يستمد الإنسان قدرته على البقاء من مدينته كما أكد على ذلك ابن خلدون، ولكن هذه المدينة تغدو بلا معنى عندما تغيب عنها منظومة قيم تؤطر العيش مع الإنسان، وتحميه من مختلف أنواع الأزمات. وضمن منظومة القيم تلك يقع التضامن قيمة مؤسسته للعيش معاً. وحتى يكون التضامن ناجحاً يكون من المهم إعادة التفكير فيه مثلاً دعا إلى ذلك سيرج بيكام. وإعادة التفكير تقتضي توطين ثقافة التضامن التي تحد من بعض النزعات التي حكمت السلوك الإنساني في العقود الأخيرة؛ مثل الربح وتغليب المصلحة الخاصة على المصلحة العامة والانتصار للمثالي والتشابه على حساب التنوع والاختلاف، فضلاً عن التمرکز حول الذات في تجلياته الفردية والاثنية والطائفية... إلخ. ومن هذا المنطلق يكون التضامن وسيلة وهدفاً، وسيلة البشر لبناء مستقبل أفضل، وغايتهم التي تجعلهم قادرين على خلق البدائل، وتطوير قواعد العيش المشترك في إطار الوحدة والتنوع.

الأزمات الكبرى، كالأزمة الصحية العالمية، التي يعيش على وقعها العالم اليوم نتيجة جائحة كورونا، حيث مبدأ التضامن ضعيفاً، لكن قبل التعمق في التضامن ودوره في التأسيس لعيش جماعي على أسس أخلاقية، وقيمة محددة يكون من المفيد التوقف عند معاني التضامن، واستخدامه من قبل مقاربات وحقول معرفية مختلفة. من هذا المنطلق يعني التضامن «العلاقة بين أشخاص أو مجموعات لهم وعي بمجموعة من المصالح التي تترتب عليها التزامات متبادلة، بطريقة أن كل واحد يستجيب لهذا الكل. فهو يُحيل إلى مقولة الترابط». بما يفيد أن التضامن ترجمة لوعي بترابط المصالح، ومن ثم بترابط المصير، وعليه فهو «يفترض الوعي بالانتماء المشترك الذي يخلق واجبات المعاملة بالمثل». أي أن التضامن يبنى على وعي، وهو من ثم ليس أمراً عفويًا. وعادة ما يُترجم التضامن ذلك القول المأثور «الواحد للجميع، والجميع للواحد».

وهكذا يكون التضامن وعياً، يُجسم من خلال سلوك غير قابل للتجزئة، بمعنى: لا يقتصر على جيل ولا على شعب ولا على فئة أو فرد، وهو فضلاً عن ذلك كله يمتد ليشمل الأجيال القادمة. فالتضامن من هذه الوجهة يمثل سبيلاً للإنسان لخلق بدائل للواقع الإنساني، لا سيما في فترات الأزمات، بما يضمن له استمرارية البقاء. وبعبارة أخرى ليس التضامن وضعاً جامداً، بل هو حركة دائمة ومستمرة، وهذه الخاصية جعلته يُتيح للبشر بناء استراتيجيات بقائهم وإعادة بنائها، ومن ثم يوفر لهم فرصة التغلب على المخاطر والأزمات التي تهددهم، وضمن سياق الديناميكية هذه تطور التضامن إلى أن صرنا اليوم نتحدث عن السياسات التضامنية.

اعتبر ابن خلدون أن العصبية تدور حول النسب أو في ما معناه: ذلك أن صلة الرحم طبيعية في البشر إلا في الأقل، ومن صلتها التعرف على ذوي القربى وأهل الرحم أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة، فإن القريب يجد في نفسه غضاظة من ظلم قريبه أو العداوة عليه، ويودّ لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك نزعة طبيعية مذ كانوا، وهذا يعني أن التضامن مع القريب هو بهدف حمايته ومنع الاعتداء عليه، والحيلولة دون الخطر الذي يداهم، وكلما اشتدت العصبية زادت اللحمة، أي بات التضامن شديداً وقويًا، وبذلك أمكن درء الخطر ومقاومة المهالك والمعاطب.

أبرز دوركايم - في دراسته لتقسيم العمل الاجتماعي - أن

وهذا ما ناقشه الباحث محمد بالزاهد في مقاله المنشور بمجلة «التفاهم». وكما أضاف الكاتب أن الإعلان الأوروبي يشد الانتباه إليه للوهلة الأولى، بسبب ما ورد في مقدمته من تلميح لأوجه التضامن التي شهدتها بلدان الاتحاد الأوروبي، في أحيائها ومدنها خلال الجائحة، وفي تلك إشارة إلى أن التضامن بات أمراً نادراً. والأهم من ذلك أن هذا الإعلان، عدّ ذلك التضامن بارقة أمل أوروبا بأكملها، وكأننا بالأمل يولد من رحم الأزمات، ولا سيما العالمية منها، أو لم يولد الاتحاد الأوروبي أصلاً بعد أزمة الحرب العالمية الثانية وويلاتها؟ يُجسد هذا الإعلان الأوروبي قناعة بأهمية رابطة التضامن، لا في التغلب على الأزمات فحسب، وإنما في خلق بدائل للواقع المأزوم. ولذلك عدّ الإعلان التضامني الذي عرفته أوروبا بارقة أمل، أي يمكن بلورة بدائل لهذا الوضع المأزوم متى تم الالتزام بالتضامن في دوائره المختلفة، الحي والمدينة والبلد والإقليم (أوروبا) فيتحول إلى قيمة تُستوعب، فتبني مواقف الأفراد والجماعات وتوجه سلوكياتهم.

وبعبارة أخرى: إن بقاء الإنسان في القارة العجوز مرتبط - في جانب من جوانبه - بالترابط الاجتماعي القوي، وهي قناعة تبدو مثيرة ومحفزة للبحث في مضامينها وأبعادها؛ لأنها تصدر في قارة بنت حضارتها على الفردانية والحياة والحرية الفردية، الأمر الذي أفضى إلى تلاشي روابط كثيرة، منها رابطة العائلة والجيرة، (كم من شخص يموت في شقته وحيداً، ولا يُتفطن إلى وفاته إلا بعد مدة، وبعد انبعاث الروائح الكريهة في شقته).

أن نتحدث اليوم عن التضامن، فذلك يعني أن نتكلم عن أنواع التضامن، منها التضامن القبلي / العشائري، والتضامن الوطني والدولي، والإنساني. الأمر الذي يعكس ثراء المفهوم وتعدد دلالاته. بل إن هذا المفهوم صار مفهوماً مرتحلاً، فمن التضامن الاقتصادي إلى التضامن النقابي إلى نقابة التضامن، مروراً بالتضامن المؤسسي إلى التضامن المسيحي، أو إلى التضامنين الآلي والعضوي لعلم الاجتماع الدوركايمي. إن المعنى الممنوح للكلمة وطريقة فهمها وترجمتها إلى الواقع يختلف اختلافاً كبيراً. ولكن هذا الثراء والتنوع، لا يعني أن التضامن اليوم في أبهى صورته؛ فتعدد دلالات معاني التضامن لا ينبغي أن تحجب عنا بعض التحديات التي يواجهها التضامن الإنساني بشكل عام - نتيجة تغير أنماط الحياة بشكل سريع، وبسبب تصاعد الفردانية بشكل لا نظير له - لا سيما في



• عاطفة المسكري

## المعرفة والعلم والتعليم

تعتبر المعرفة والعلم والتعليم مفاهيم أساسية في تكوين البشري في أي حضارة، أمة أو مجتمع متقدم. إن الحصول على التعليم يُساعد الناس على التفكير والشعور والتصرف بطريقة تساهم في نجاحهم وتحسين جودة حياتهم. بالإضافة إلى ذلك، يطور التعليم شخصية الإنسان وأفكاره وطرقه في التعامل مع الآخرين وإعداد الناس لتجارب الحياة المختلفة. يشير الباحث والمستعرب الألماني سيباستيان غونتر في مقالته بعنوان «المعرفة والتراث العلمي في الإسلام ما قبل الحديث، إرث فكري ثري في مجال التقاطع بين التعليم والدين» المنشورة في مجلة التفاهم، إلى الكيفية التي تعد فيها مفاهيم المعرفة والعلم والتعليم ذات أهمية عالية لدى المجتمعات المسلمة. وأشار إلى أن الغرب تدارس أهمية التعليم في الإسلام ووثقت هذه المنشورات الغربية الاهتمام الجاد للعلوم الإسلامية والدينية والثقافية التي لا تقتصر على هذه الجوانب المحدودة فحسب بل تتوسع لتشمل باقي المجالات الدنيوية كذلك. جذبتني إحدى المقابلات في قناة مختصة بالأفلام الوثائقية والتي كان يتمحور الحديث فيها حول نفس السياق الذي تدور حوله المقالة.

في مجال طب العيون والجراحة والصيدلة، وأثر ذلك على المعرفة الطبية في أوروبا عبر الترجمة. في هذا السياق بإمكاننا المقارنة بين فترات ازدهار العلمي الإسلامية وبين عصور الظلام في أوروبا من باب التطوير لا أكثر؛ فبطبيعة الحال لكل حضارة أو أمة فترة ازدهار وأفول، والنظرية الخلدونية تنطبق على هذين الطرفين كذلك. لا يعني ذلك أن لا نعطي العلماء والشخصيات التاريخية المسلمة التي أضافت شيئاً يذكر للبشرية حقهم، مع مراعاة أهمية ترسيخ هذه الأمجاد في أذهان الأجيال الناشئة كذلك. إن المعرفة والعلم والتعليم مفاهيم أساسية في تكوين أي حضارة، ولم يكن الدين في أي حال من الأحوال منافياً للعلم. لن يدرك معنى هذا الأمر بعمق إلا من غاص عميقاً في الدين بعيداً عن التأويلات والتفسيرات المتطرفة، ومن غاص في العلم كذلك. أحياناً يقال بأنه (من المحتمل أن تصبح ملحداً عندما تشرب من كأس العلم ولكن ثقتك تماماً بأنك ستجد الله ينتظرك في آخر الكأس) حيث تتلامس وتلتقي هذه العلوم مع الدين في العمق بعيداً عن التفاصيل الدقيقة على الرغم من أن المقارنة هنا غير منطقية وعادلة؛ فالعلوم القائمة على الملموس والموجود لا يُمكن تشبيهها بالدين الذي يخاطب الجوانب الروحانية والمعنوية في البشر. ومع ذلك نكرر أنهما لا يتعارضان في الأصل كمبادئ وأفكار. يشير الباحث سيباستيان غونتر في مقالته إلى هذه الفكرة مدعماً إياها بالكثير من الأدلة عبر التاريخ مسلطاً الضوء على الإرث الفكري التاريخي الثري.

إلى أهمية العلم في السياق الإسلامي التاريخي. (اطلبوا العلم ولو في الصين) فتخطى بذلك أهمية العلم المعارف الثقافية، اللغوية أو حتى الجغرافية. ويتخطى كذلك الفروق الجندرية بشكل ما على الرغم من أنها لا زالت حاضرة في بعض المجالات الحياتية حتى في عصرنا الحالي. في تلك الفترة كان التعليم المدرسي يقتصر على الذكور بينما كانت الفتيات يتلقين التعليم في بيوت الأسرة، مسلمات الضوء على التعليم الاجتماعي والمهن المنزلية في الغالب. وكان التعليم العالي في الغالب يتلقاه الطلبة في المساجد أو بيوت العلماء. في تلك الأزمنة كان التدريس شفهاً والاتصال بين المعلم والطالب أكثر ما يضمن صحة نقل المعلومة، وغالباً ما جرت المناقشات الأدبية والمناقشات العلمية في البلاط العباسي وفي منازل الأغنياء كذلك؛ ففي عهد الخليفة المأمون تطورت العديد من صالونات الأدب. وكانت علوم القرآن والأحاديث حاضرة بقوة مع كل تطور أو توجه نحو مجال علمي ما. وتعد نصوص الأحاديث ثانياً مصدر للفقه بعد القرآن الكريم. أما بالنسبة لباقي العلوم، فتشهد المعلومات المتعلقة بالمدن والبلدان في الشعر العربي والأعمال العربية المبكرة عن الفتوحات الإسلامية على إمام العرب والمسلمين الأوائل بالمعايير الأولية لجغرافيا البلاد. هذا وبجانب حقيقة أن العرب كانت لديهم معرفة طبية قبل العصور الإسلامية والمبكرة كذلك، وما أدل على ذلك أكثر من وجود أسماء الأطباء العرب في القصائد والأمثال العربية القديمة. كان الأطباء قد حققوا إنجازات رائدة في القرن العاشر والحادي عشر

ذكر المتحدث فيها أن هناك ميلاً من جانب بعض المعاصرين إلى المبالغة في ذكر إنجازات العلوم الإسلامية على الرغم من توثيق التاريخ لذلك. فخلال العصر الذهبي للعلم الإسلامي، الذي انتهى ما بين القرن ١١ والـ ١٢ بعد الميلاد، كان العلماء المسلمون متقدمين على معاصريهم في أوروبا المسيحية. لا تزال الدول الإسلامية قادرة على تحقيق تقدم علمي على أن تقوم بترتيب أولوياتها أولاً، ومن المهم الإشارة هنا إلى أولى الخطوات التي يفضل السير عليها وهي الاستثمار المادي الجيد. لقد أثبتت كافة النتائج المرتبطة بهذه الخطوة أن إعطاء مجال ما الأولوية في الميزانية المالية للدولة في أي مجال كان يشجع على زيادة النشاط فيه. وذلك ما فعله بعض حكومات الدول المسلمة واقعياً، ومن الأمثلة على ذلك ماليزيا ونيجيريا. تنفق هذه الدول أموالاً طائلة في مشاريع جديدة ليصبح لديها مؤسسات بحثية عالمية المستوى. ولكن من المهم معرفة أن المسألة لا تتمحور على الجانب المادي فقط إنما تحتاج إلى جوانب فكرية ومعنوية مكملة منها وجود الوعي والإرادة للإصلاح وضمان حرية الفكر الحقيقية. وذكر نادر فرجاني في تقرير التنمية العربية لحقوق الإنسان في بدايات الألفية أنه لا بد للحكومات بالتعاون مع مجتمعاتها أن تقوم بتقويم المؤسسات العلمية بما يتناسب مع المعايير العالمية العلمية، واحترام حرية التعبير وإلزام التعليم للجميع بموجب القانون في مراحل الأساسية على الأقل.

نعود إلى الأفكار المحورية التي طرحها الباحث غونتر في مقالته. ذكر معظم التوكيدات التي تشير



• نادية للمكية

## عُمان ومبادرة الحزام والطريق الصينية

يناقش الباحث والأكاديمي الإسرائيلي المتخصص في العلاقات الخارجية والإستراتيجية الصينية مردخاي شريزا في مقالته «الدور المحوري لمشاركة عُمان في مبادرة الحزام والطريق» المنشورة في عدد الربع الأول للعام ٢٠١٩ من مجلة "Contemporary Review of the Middle East" الدور الذي يمكن أن تؤديه السلطنة في دعم وإنجاح المشروع الصيني الكبير (الحزام والطريق) في المحيط الهندي ومنطقة الشرق الأوسط، والمقالة تركز على فكرة كون السلطنة تمتلك علاقة تاريخية ودبلوماسية واقتصادية مع الصين ذات أبعاد خاصة تمهد لنجاح المبادرة الصينية في المنطقة، فضلاً عن وجود مقومات أخرى تجعلها مؤهلة لتكون الداعم الاستراتيجي للمبادرة في منطقة المحيط الهندي.

الأساسية بوصفه عاملاً مسهلاً لربط أنشطتها في السلطنة ودول المنطقة باقتصادات جنوب شرق آسيا والعالم على وجه العموم، وهو ما يحقق لها التكامل في برنامجها الاقتصادي التوسعي.

### موارد الطاقة

تمتلك عُمان موارد هيدروكربونية ذات مخزون جيد، تؤكد ذلك احتياطياتها من النفط والغاز، كما أن السلطنة تعدّ أكبر منتج للنفط والغاز في منطقة الشرق الأوسط خارج دول منظمة الأوبك، وتمثل الصين السوق التصديرية الأكبر للنفط، كما أنها ثالث أكبر مستورد للغاز الطبيعي المسال من السلطنة، واتفاق هذين العاملين (وجود المورد وإتاحة الاستفادة منه) جعل عُمان هدفاً رئيساً للصين في مبادرة الحزام على الطريق، خصوصاً مع وجود مؤشرات تشير إلى أن الصين ستستهلك ربع صادرات النفط في المنطقة بحسب تقرير وكالة الطاقة الذرية، وامتلاك عُمان للموارد الهيدروكربونية وموقعها القريب من أسواق الطاقة يظللان العاملين الأكثر جذباً للصين.

### الاستقرار

يرى الكاتب أن السلطنة تمتلك ميزة أخرى تميزها عن دول المنطقة هي تبنيها الشكل الأكثر اعتدالاً للإسلام والأكثر قبولاً للتعددية المذهبية، وهو ما جنبها الاضطرابات الطائفية والإرهاب المتطرف والتحولات غير المستقرة الناتجة عن أية ثورات، الأمر الذي يجعلها خياراً آمناً لبدء الاستثمارات وممارسة الأعمال، فضلاً عن ذلك فالسلطنة ملتزمة بأهداف الأمن القومي التي أقرها المجتمع الدولي وتتضمن مكافحة الإرهاب وزيادة التنوع الاقتصادي وتعزيز فرص التنمية إضافة إلى دعمها وقف المساعي الإيرانية لامتلاك أسلحة نووية.

يتضح مما سبق أن عُمان بما تمتلكه من مقومات وما تحوزه من علاقات وطيدة مع الصين يمكن أن تؤدي دور الداعم الاستراتيجي لمبادرة الحزام والطريق في المنطقة، كما سيمثل تنامي الاستثمارات الصينية في السلطنة من جانب آخر فرصة لنمو المشاريع الصناعية في المناطق الصناعية والاقتصادي والحرّة، وتشغيل الكوادر الوطنية، وتعزيز حركة التجارة البحرية، فضلاً عن تحسين الميزان التجاري وتعزيز التنوع الاقتصادي.

أبعاد أعمق وأكثر اتساعاً، كما يؤكد الباحث في ضوء ذلك العوائد الإيجابية المتوقعة على الاقتصاد العماني مع بدأ الاستثمارات الصينية في السلطنة، التي منها دعم برنامج التنوع الاقتصادي خصوصاً مع انخفاض أسعار النفط، وتوفير وظائف متنوعة للشباب العماني بما يساهم في خفض نسبة الباحثين عن عمل، وتنشيط الحركة الاقتصادية بما يحقق أهداف التنمية، وعلى الجانب الآخر فإن استفادة الصين تتجاوز مرحلة الموافقة على بدء استثماراتها في السلطنة، فما الذي يميز السلطنة لتؤدي دوراً أشبه بالداعم الاستراتيجي للمبادرة في المنطقة؟

### الموقع الاستراتيجي

الموقع الجغرافي المميز للسلطنة بقربها من أهم ممرات الطاقة في العالم وإطلالتها على بحر العرب والمحيط الهندي ومضيق هرمز، ووقوعها على طرق الشحن الرئيسية، وبُعدها مسافة أسبوعين فقط من أهم الموانئ المحورية في العالم سيعزز قدرة الصين على تأمين حضورها الجيوسياسي في المنطقة من جانب، وسيفتح المجال أمام الشركات الصينية للوصول إلى أسواق المنطقة من جانب آخر؛ ففي العام ٢٠١٦ أصبحت الصين أكبر مستثمر أجنبي في منطقة الشرق الأوسط، وهي تخطط -ضمن مبادرة الحزام والطريق- لبناء مجمعات صناعية ومناطق اقتصادية خاصة على طول طريق الحرير البحري، ويُعد ميناء الدقم أحد أهم الأهداف الطموحة لبكين نظراً لوقوعه على خطوط التجارة بين آسيا وأفريقيا، والصين تسعى إلى تحويله لعصب التجارة والتصنيع الصيني العماني العالمي، تؤكد ذلك الاتفاقيات التي وقعتها السلطنة مع عدد من الشركات الصينية لتطوير مجمع صيني في الدقم وبناء مشاريع صينية أخرى بالميناء (٣٥ مشروعاً) في الصناعة الصينية العمانيّة، و١٢ مشروعاً في الصناعات الثقيلة)، كما تعمل الصين على تعزيز حضورها في المنطقة الحرة بصحار وميناء صحار -أحد أعمق موانئ العالم-.

### البنية الأساسية

تمتلك السلطنة بنية أساسية بمواصفات عالمية، بدءاً من شبكة الطرق البرية ذات التصنيف العالمي، مروراً بسلسلة الموانئ العميقة، ووصولاً إلى المطارات الخمسة الحاصلة على جوائز عالمية، وتعدّ البنية الأساسية الجيدة أحد العوامل التي تعتمد عليها كبرى الشركات في ممارسة أنشطتها اليومية ذات البعد اللوجستي، ويرى الكاتب أن الصين تنظر إلى عامل البنية

### عن مبادرة الحزام والطريق:

تعد مبادرة الحزام والطريق أهم الأنشطة الدبلوماسية والاقتصادية للحكومة الصينية في القرن الحادي والعشرين، أطلقت المبادرة في العام ٢٠١٣ وهي تقوم على فكرة إحياء طريق الحرير القديم وربط الصين بدول العالم من خلال شبكة واسعة من خطوط السكك الحديدية وأنابيب الطاقة والطرق السريعة والموانئ البحرية والمطارات وذلك من خلال تشجيع الاستثمار الصيني في مشاريع البنى الأساسية، وربط سلاسل التوريد والتجارة بين الصين ودول العالم. تتكون المبادرة من قسمين: الحزام، ويمثل (طريق الحرير الاقتصادي) الذي يمتد من بكين مروراً بآسيا الوسطى والشرق الأوسط وأوروبا، والطريق، ويمثل (طريق الحرير البحري) وهو يمتد عبر طرق التجارة البحرية الرئيسية لجنوب وشرق آسيا وأفريقيا وأوروبا، وتغطي دول الحزام والطريق ثلثي سكان العالم فضلاً عن كونها تمثل ٤٠٪ من إجمالي الناتج القومي العالمي، وقد وقعت على اتفاقية المبادرة هذه ١٢٦ دولة و٢٩ منظمة دولية، من بينها سلطنة عُمان ودول مجلس التعاون الخليجي.

### تاريخ العلاقات العمانية الصينية:

بحسب الباحث، قامت العلاقات بين عُمان والصين في الأساس على العامل الاقتصادي، وقد اعتمدت في الحقب التاريخية القديمة على التجارة البحرية المباشرة للسلع والمنتجات، ثم مهدت التجارة المتبادلة بين البلدين لبناء علاقات دبلوماسية رسمية بدأت العام ١٩٧٨م وبُنيت على مبادئ الاحترام المتبادل في مختلف الجوانب، وقد عزز هذه العلاقات بدأ تصدير النفط من عُمان للصين خصوصاً مع كون السلطنة أول دولة عربية تبدأ برنامج تصدير النفط إلى الصين، يليه تصدير الغاز الطبيعي في تسعينيات القرن الماضي، حتى أصبح التعاون في مجال الطاقة المحور الأساس للعلاقة بين البلدين، ثم مع تطور العلاقات أصبح دعم المصالح المشتركة وتعزيز الاهتمامات الجوهرية والحفاظ على آليات تبادل استراتيجي رفيع المستوى الصورة التي تشكل منهج العلاقة بين البلدين.

### الداعم الاستراتيجي الأنسب

يرى الباحث أن مشاركة السلطنة في مبادرة الحزام والطريق تأخذ خصوصية مختلفة في منطقة الخليج العربي؛ إذ أن السلطنة «بحسب ما أشار- تجمعها مع الصين علاقات ذات



## • رقية الكندية

# دولوز بين الفلسفة والإبداع

يعدُّ جيل دولوز - كما جاء في مقال «الفلسفة بين التاريخ والإبداع» المنشور في مجلة «التفاهم» لمحمد نور الدين أفاية - من أحد أشهر الفلاسفة الذين تعمقوا في نحت ونقد كتابات الفلاسفة الآخرين كديفيد هيوم، وكانط، وسيبوتزا والفيلسوف الروماني برغسون؛ فهو يرى أن بعض مواضيعها تكمن خارج إطار النزعات المهيمنة آنئذ، وتحد من قضايا الوجود، والحرية، والإنسان.

ولاحظ لغويا أن هناك حدودا تسيطر على كتاباتهم سواء كانت من الناحية الإبداعية، أو من الناحية المفاهيمية، وفي الآن نفسه اعتمد على بعض المفاهيم اللغوية، واتخذها نهجا في كتاباته؛ فقام بنشر مؤلفات عديدة بطريقته الخاصة حول كل من الفلاسفة الذين قام بمقابلتهم شخصيا، أو قرأ مؤلفاتهم، فعلى سبيل المثال وجد استمرارية ديفيد هيوم في وصف الذات على هيئة انطباعات وصور، ولاحظ تشابهها مع الجانب الأفلاطوني في التركيز على الذات. ولكن، كيف كان نقده ومقارنته بين برغسون ونيتشة وكانط؟ وما علاقة النزعة الجمالية في فلسفته؟ وكيف يربط الإبداع في مفاهيمه وأفكاره الفلسفية؟

البسيطة والمألوفة في الكتابات الفلسفية التي توحى أحيانا بضيق فكر الفيلسوف.

نجد أن تداخل الكتابات الفلسفية مع التذوق الجمالي، والإبداع المفاهيمي يضفي طابعا رائعا مميزا، وتشكيلة مميزة من الجمل اللافتة لانتباه القارئ بدون أن يشعر بكلل أو ملل؛ بل وإنها تجعل من الفيلسوف كاتباً مبدعاً كبيراً، يستحق تسميته بـ «طبيب الحضارات» أو أولئك الذين يقومون بتشخيص أمراضها كما وصف دولوز نفسه، أو «مشخصاً للحضارات» كما ذكر نيتشة.

ويصف دولوز التفكير بأنه عملية قبض تسمح بالتحول من منطق المعنى إلى نظرية التعدد، وذلك من خلال التركيز على القوة الكامنة في ثنائيات النصوص والخطوط والألوان، كما يصفه بأنه مولد للفوارق وخالق للتعدد كما قام بذلك برغسون ونيتشة ولكن بتحيزهما حول اللاهوتية (المسيحية) للضرد. وتكمن قوة الفيلسوف في نظر دولوز في قدرته على الموازنة بين طرح الأفكار والمفاهيم اللغوية بطريقة حديثة وإبداعية، وإدخال الجماليات الفنية في أفكاره الرئيسية والثانوية، ومما لا شك فيه، فإن الفلسفة عند دولوز تتشكل من ثلاثة مقومات أساسية مترابطة فيما بينها، ومكملة لبعضها وهي المحايثة - والتي تتضمن الشخصيات المفهومية - والفن - والذي يتمثل في المركبات الحسية والمالية - والعلم - الذي ينتج من المعرفة.

وأخيراً.. فإن الفلسفة - بما تشمله من أفكار كامنة وثانوية، ومفاهيم جديدة ومبتكرة، وتذوق جمالي - تعد جانباً مهماً، وتخصصاً ملفتاً للقارئ، خصوصاً إذا ما تم الإبحار في مصطلحات كتاباتها على يد كتاب مبدعين وناجحين كدولوز.

الفلسفة الكلاسيكية، مرتبطاً بالتذوق الجمالي الفلسفي ارتباطاً وثيقاً؛ لا سيما أنه يفسر التفلسف على أنه ينتج من التعمق في الأفكار وتشكيلها بطريقة حيوية خارجة عن نطاق المؤلف، ويفسر أيضاً بأنه نقد وفعل نشط في الوقت نفسه، وأما بالنسبة للمفهوم، فإنه يضخه في كتاباته بشكل مثالي متجدد لكتابة الأحداث بطريقة واسعة وبأسلوب لغوي متميز مبني على الإحساس، والإدراك، ومملوء بالعلامات والمواد والصور؛ لضمان استمرارية الموضوع، ومنحه قوة وصلابة. وينظر دولوز إلى الإبداع على أنه متنوع نشط، وإنتاج واقعي أحيانا، وافتراضي مبني على الواقع أحيانا أخرى سواء أكان من الناحية العلمية، أو الفنية، أو الفلسفية. ويبرهن ذلك من خلال تقييمه للحقيقة على أنها نتاج عنف داخل الأفكار، وكذلك من خلال تحريره للحياة مما هي مسجونة فيه بالتعبير عنها وفق معايير الجسد، والزمن، والحركة، والصورة، وغيرها.

وبذلك، فإنه يجعل من الفلسفة مسرحاً مكوناً من أحداث متواصلة وشخصيات مفهومية مترابطة مع الفنون - كالرسم، والصورة - التي شغلت جانباً كبيراً في كتاباته الفلسفية؛ كونها تجعل من الإبداع ملموساً، وتوسع نطاق التفكير في الفلسفة بطريقة مبسطة وتحررها من القيود المختلفة، والانكباب على فكر التفكير. وتمحورت كتب دولوز حول مجالات ومواضيع مختلفة ومثال ذلك: «النقد والعبادة»، و«روست العلامات»، و«تقديم ساخر مازوخ» حول الأدب، و«كتاباه الصورة والحركة»، و«الصورة والزمن» حول السينما، وأخيراً كتابه «فرنسيس بيكون: منطق الإحساس» في الرسم. وتناقضا مع ذلك، فإن البعض يحبذ المفاهيم

واتفق دولوز في كتابه «مفهوم الاختلاف عند برغسون» مع قوة الأفكار الكامنة لدى برغسون - حول التعدد، والافتراضي - والسبب في ذلك يعود لتشكيل برغسون مفهومه الخاص حول التعدد فيعرفه بالاختلاف في الطبيعة مع الزمن المتكون من لحظات راهنة ومتفاوتة ومختلفة، أما فيما يتعلق بالافتراضي فقارنه برغسون مع الواقعي، والراهن، ووصفه بأنه متفرد عن كليهما كونه يحوز واقعا خاصا فيه مليئا بالأبعاد المختلفة. ولا ننسى تعلق دولوز بالمفاهيم اللغوية البرغسونية - حول الديمومة، والذاكرة، والنزوع الحيوي، والحدس - فيشكل الأخير أهمية كبيرة في طرح، وخلق المشكلات الحقيقية، وإيجاد حلول لها بلغة الديمومة. يبدو أن مؤلفات برغسون شكلت قواعد أساسية يبني عليها دولوز مؤلفاته، وكيف لا وهي تتماشى مع فكره الإبداعي المتجدد. أما فيما يتعلق بكتابات نيتشة، فقد توصل دولوز إلى أنها ذات أفق نقدي أكثر راديكالية من النقدية الكانطية؛ وعلل ذلك في كتابه «الاختلاف والتكرار» أن الفكر الكانطي يتشكل نتيجة التوافق والتشارك بين الملكات في معالجة المعطيات الحسية والعقلية... إلخ، والتي بدورها تشكل الموضوع وكذا الحال عند ديكرت، واعتمد دولوز على هذا البعد الثوري في المفاهيم أكثر من التذوق الجمالي الكانطي في الفلسفة؛ مما يجعل كانط منافسا لدولوز رغم معارضة نيتشة لذلك كما جاء في كتاب «نيتشة والفلسف».

أما من ناحية النزعة الجمالية في كتابات دولوز، فإن تداخل كتبه مع نصوص، وأفكار، ومفاهيم الفلاسفة الآخرين لن يمنعه من التعبير وفق طريقته الإبداعية الخاصة سواء كانت في المفاهيم المختلفة، أو الأفكار المتجددة، فقد كان حراً في فلسفته، بعيداً عن حدود



• قيس الجهضي

## طبيعة العلاقة بين الإتيقيا والسياسة في الفلسفة اليونانية

يتناول الكاتب معز مديوني في مقالته التي بعنوان «الإتيقي والسياسي في الفلسفة اليونانية»، والمنشورة في مجلة التفاهم، علاقة الإتيقيا بالسياسة وكيفية تأثير كل واحد منهما على الآخر في نمط الحياة داخل المدينة. ومدى حضور الإتيقيا وبأي معنى داخل المدينة وفعلها السياسي بما يحقق السعادة والرخاء من خلال منظور الفلاسفة كما كان في المرحلة اليونانية.

وبهذا الأمر فصل بين النظر وبين الفعل فصار مجال الفيلسوف علمياً بحثاً، وهذا الأمر على غرار ما طرحه سقراط حيث أنه كان يتحرك في الفضاء العام، فسقراط لم يكن هدفه من التفلسف مواجهة المدينة بالعقل من خلال العدالة والفضيلة ولكنه أراد من المواطنين تحسين الحياة السياسية عن طريق التوليد العقلي، وهذا الأمر فيه تأكيد على الحياة السياسية كوعد إيتقي داخل المدينة لكنه يطالب بـ«أن يصبح التفكير في النفس منطلقاً للتفكير في المدينة والطبيعة»، فتكون الإتيقيا أساساً للحياة السياسية والتي يكون فيها المواطنون متساوين فيها وهم أصدقاء، «فمن يخفق في اختبار الصداقة مع نفسه لا يستطيع أن يكون صديقاً للآخرين».

وفي موضوع الصداقة يرى أرسطو أن البحث في الصداقة أهم من البحث في العدالة؛ لأن «أسبقية الصداقة على العدالة هي التي تجعل من الحياة السياسية وعداً إتيقياً»، فالصداقة تعد بالمساواة بين الأفراد ويقصد هنا المساواة السياسية غير الاقتصادية، ويبدو أن سقراط اعتقد في أن الوظيفة السياسية للفيلسوف تمثلت في المساعدة على إقامة هذا النوع من العالم المشترك القائم على فهم الصداقة التي لا يحتاج فيها إلى تسلط، ويمزج أرسطو بين الصداقة والحب حيث يجعل كلا منهما سندا للآخر، فالحب هو الذي يجعل الصداقة تستمر ولكي يتحققا على نحو أفضل لابد أن يكونا في أفق المدينة.

يرى الكاتب في نهاية المقال أن العلاقة بين الإتيقي والسياسي لا تكون عبر قوانين منظمة للسلوك ولكن على صيغ تدبر شؤون البشر محكومة بالناحية العلمية، وأن الفرق بين أفلاطون وأرسطو لم يكن فيها الإقرار بصلة الإتيقي بالسياسي ولكن في طبيعة هذه الصلة والكيفية التي تصور كلا منهما مفهوم الخير في كلا الجانبين النظري والعملية. ومن وجهة نظري، حصول هذا التمييز ومعرفة كيف ينفع الإتيقي بالسياسي كونهما لا ينفصلان داخل المدينة هو ما سيحدد الضوابط والقوانين التي تمنح أفراد ذلك المجتمع السعادة من خلال الاشتغال الفعال علمياً وعملياً على القيم والفضائل والمفاهيم المرتبطة بالإتيقيا في الداخل.

في الإطار الإتيقي ولا يريد الدخول في المجال السياسي؛ لأن حديثه يتعلق بعلاقة المرء مع نفسه ووصوله للتناغم الداخلي بعيداً عن صورة البطل والخطيب، لذا فالإتيقيا تتعلق بالداخل وبتعيين منظومة الفضائل لتحويل الفرد إلى إنسان فاضل ولا علاقة لها بالقوانين المفروضة داخل نظام المدينة.

ولاستبيان علاقة الإتيقي بالسياسي يأخذ الكاتب حادثة محاكمة سقراط الفيلسوف والتهم الموجهة إليه من خلال المدينة، ففي محاورة أوثيفرون يضع أفلاطون أساساً ميتافيزيقياً للورع على أنه يتحدد في ذاته ولا دخل لنظر الآلهة فيه، وجعل هذا الأساس معياره في التفكير في بقية الفضائل، وفي العدالة يرى أفلاطون أنها المقوم الأساسي للعيش بين المواطنين، ويرى أن محاكمة سقراط غير عادلة لأنها أخذت تصور الورع دون الأساس العقلي فيه، «والمقصود بالورع هنا هو طبيعة العلاقة التي تربط سقراط بالإطار الميثي لمواطني المدينة الأثينية، وهذا الإطار السردى هو ما يمثل أساس الحياة الإتيقية داخل المدينة»، وبهذا المعنى خلال المحاكمة افتقد ما يربطه بمواطني المدينة فبالتالي أصبح يشكل خطراً عليهم، لكن أفلاطون حوّل مسألة الورع إلى مسألة فلسفية وبهذا الإجراء «يسند له صيغة الكينونة في ذاتها، فالآلهة تحب الورع لأنه بالفعل كذلك في كينونته الخاصة». وبهذا يقوم أفلاطون بالفصل «بين سردية الجماعة السياسية (ذاكرة المدينة) وبين الإطار المفاهيمي الفلسفي (ذاكرة الفيلسوف)»، فلا يعتبر الإنسان فاضلاً لاحتفاظه بذاكرة المدينة ولكن بمفعول الفضيلة بصورتها العقلية، «وحده الفيلسوف من يكون مؤهلاً للتربية والحكم»، وبما أن السياسيين لا يعرفون ما هو خير للمدينة افترضوا أن الفيلسوف غير نافع كسقراط، وبهذا صار مفهوم المدن الفاضلة هي التي يقوم فيها الشأن السياسي على أساس عقلي.

يرى الكاتب أن أفلاطون حينما استند لمثال الخير كانت غايته تشريع حكم الفلاسفة؛ فالفيلسوف هو القادر على تمكين المدينة من حياة سياسية عادلة، لكنه بهذا التصور جعله غير قابل للتحقق إلا بصنع مسافة نظرية فعلية بين الفيلسوف والمدينة حيث يمتلك الحقيقة الفيلسوف وحده،

يرى الكاتب أن الانتقال من الإيثوس إلى مرحلة الأخلاق هو الذي جعل من علاقة الإتيقيا والسياسة تواجه عدة مشاكل نظرية وعملية، فالإيثوس يعبر عن الملامح المشتركة لمجموعة من الناس تأسست بمقتضى العادة، والمدينة اليونانية تعبر عن مجموعة من المواطنين تربطهم هذه الملامح المشتركة في ذاكرتهم الجماعية وهو على عكس ما وجد لدى المدينة اللاتينية التي ذهبت إلى أن ما يربط بين المواطنين هي الضوابط القانونية للسلوك، ومن خلال ما تعنيه الأعراف والعادات لدى كل من المدينتين اليونانية واللاتينية جعل التمييز صعباً بين الإتيقيا والأخلاق فهما يشتركان في هذا المعنى كونهما محددين للعلاقة، لذا فالإتيقيا لم تنفصل عن السياسة ولم يكن مشكل الفلسفة اليونانية التسليم بالوصل بينهما ولكن كيف ينبغي أن يتم هذا الاتصال بينهما بأي صيغة، وأن الإتيقيا هي التي تهتم بالمواطن الفرد وتهتم السياسة بالمدينة ومؤسساتها. لذا يرى الكاتب أن محاكمة سقراط من جنس المحاكمات العمومية «محاكمة المدينة للفيلسوف»؛ لأن التهم الموجهة إليه لم تكن في الإطار الإتيقي وحسب ولكن شملت الإطار السياسي وهي «إنكار الآلهة اليونانية، الدعوة إلى آلهة جديدة، إفساد الشباب»، فالتهم هي إتيقية من حيث إنها تتعلق بسردية الجماعة وتربية الشباب، وهي سياسية من حيث تصبح مهددة لذاكرة المدينة والشركة القائمة بين المواطنين.

يذكر الكاتب أن غاية مقاله هي فهم العلاقة بين الإتيقي والسياسي في الفلسفة اليونانية من خلال أرسطو وأفلاطون، فيرى أن الفعل السياسي قبل سقراط كان يعزى للأساس الذي وضعه هوميروس في صورة «البطل» ثم تغير ليكون «الخطاب» وهو ما أنتجتة السفسطائية في المشهد السياسي، فصار التعبير عن الفعل السياسي لدى المواطنين إما عن العظمة أو القدرة على الإقناع، وحين حاول الفيلسوف إيجاد الأساس العقلي للفعل السياسي وحاول التفكير في العدالة والفضيلة قام بوضع نفسه في اشتباك مع المدينة، وترى حنة أرنت أن سقراط دخل مجال السياسة عندما اشترط على مواطني المدينة لتحسين وضعهم أن يمارسوا التفلسف، وهو في هذا الموضوع يتحرك



• هنية الصبحية

## فلسفة الإصلاح الإنساني عند الإغريق

يتناول الفيلسوف والباحث المصري المعاصر بجامعة القاهرة مصطفى النشار، في مقاله المنشور في «مجلة التفاهم»: «الرؤى الإغريقية للإصلاح الإنساني»، ويسلط الضوء على مجموعة من الرؤى الإصلاحية الفلسفية والتاريخية المتسلسلة، والمتمثلة في الرؤى الإصلاحية للفلاسفة هيراقليطيس وفيناغورس وسقراط وأفلاطون وأرسطو.

ويعد هيراقليطيس من أهم الفلاسفة الطبيعيين في القرن السادس قبل الميلاد، وأول من اهتم بالإنسان وأخلاقه، وقد ميز بين نفس الإنسان وجسده، كما أوجد نوعين من النفوس وسماههما النفس الرطبة التي تُعنى بالأفراد الغارقين في الشراب، والنفس الجافة التي تُعنى بالأفراد الزاهدين في المطالب الجسدية. وقد فضلها عن النفس الرطبة باعتبارها الأحكم. وقد نقد هيراقليطس سلوكيات الإغريق الشهوانية المشبعة بالأسطورة والخرافة، وطالب بإصلاح سلوكيات قومه ومجتمعه نحو الحكمة والزهد والأخلاق الفضيلة؛ حيث كان شديد الوضوح والواقعية بينهم، وقد رهن مصير الإنسان بأخلاقه.

وطبقة الحكام وتقابلها القوة العاقلة في النفس، وكل طبقة تؤدي وظيفتها على الوجه الأكمل. كما أن حكومة الفلاسفة هي الحكومة المثلى في الدولة لتحقيق العدالة؛ لأن هؤلاء الحكام لن يكون لهم هدف إلا تحقيق العدالة بين المواطنين في الدولة، لذلك كانت رؤيته الإصلاحية المثالية في مجال السياسة مستمدة من رؤاه الأخلاقية وفلسفته الميتافيزيقية الإيمانية. أما بالنسبة لأرسطو، فقد حاول الخروج من مثالية أستاذه، وكشف أن لإدراك الحقيقة طريقتين هما طريق الحس وطريق العقل، بالإضافة إلى كشفه منطق الفكر الإنساني؛ حيث وضع أسس المنطق العقلي للتفكير السليم وكشف الصور الزائفة للتفكير الأسطوري والخرافي، وأسهم في إصلاح الفكر وضبط منهج التفكير الاستدلالي بصورتيه الاستنباطية والاستقرائية، واهتم بمجال البحث العلمي في كل اتجاهاته، ويعتبر الأول في عصره من فصل بصورة منطقية بين العلم والفلسفة، حيث كتب أول المؤلفات التخصصية في علم المنطق والطبيعة والفلك وعلوم الحياة وعلم النفس والأخلاق والسياسة، وبذلك يشكل الجانب الإصلاحي والتنويري لرؤيته من خلال تأسيسه لهذه العلوم.

ويؤكد النشار أن أرسطو أول من نجح في تعريف النفس البشرية بأنها تمثل صورة الجسم الذي يحول الحياة الكامنة فيه بالقوة إلى حياة بالفعل، فالنفس تلك القوة التي تجعل من هذا الجسم جسماً حياً بالفعل قادراً على الحركة والإحساس والتفكير، كما أوضح أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يمكننا أن نصفه بالأخلاقية، حيث أن الفضيلة عنده تبدأ من تحكم القوة العاقلة في القوة غير العاقلة داخل النفس الإنسانية باعتبارها الكائن الوحيد الذي يتميز بالعقل ويستطيع التحكم بكل شيء يدور حوله، أما رؤيته السياسية فقد اعتبر الأسرة أساس المجتمع السياسي وبذلك اهتم بدراسة الأسرة وأفرادها وفضائلها وركز على التنشئة الأسرية للأبناء وأهمية تفرغ المرأة لرعاية أسرته، على عكس أفلاطون الذي ركز على الفرد، كما اهتم بدراسة أنواع الحكومات الصالحة، وأوجد ثلاث سلطات في الدولة تمثلت في التشريعية والتنفيذية والقضائية، واعتبر السلطة التشريعية هي التي تدير الدولة، مؤكداً على ضرورة استقلالية كل سلطة.

بسلوك الفضيلة. ويؤكد الباحث أن رؤية سقراط جاءت موحدة بين العلم والفضيلة، إذ أن حياته كانت تطبيقاً لرؤيته، محترماً فيها القانون من خلال الحوارات التي تركها؛ لذلك كان سقراط يؤمن بما يفعل، ويفعل ما يؤمن به، فقد توافق لديه الاعتقاد مع السلوك، والقول مع الفعل.

وأوضح الباحث أن أفلاطون قد استوحى رؤيته من معلمه سقراط، وقد وضع رؤيته المثالية القابلة للحقيقة والوجود في نظريته. نظرية المثل التي تركز على حقائق الأشياء وجوهر الوجود بحيث يوجد عالم مواز للعالم المادي المحسوس وأنه عالم المثل الحقيقي، وأن كل ما في هذا الوجود المحسوس موجود كفكرة، ومن ثم يتم تمييزه بين عالمنا المادي وبين عالم الأفكار، إذن فعالم المثل يمثل الأصل والحقيقة لكل ما هو موجود على الأرض من أشياء مادية أو معنوية كالأفكار والأخلاق والفضائل، وكل تلك الحقائق تبقى ثابتة وخالدة في العالم. كما دعا أفلاطون إلى نظرية جديدة في المعرفة أساسها إدراك الحقيقة لا يكون إلا حدساً عقلياً لهذه المثل، بعد رحلة طويلة في العالم المحسوس المليء بالظنون والأوهام إلى عالم الحقيقة الثابتة، وتميزت بأربع مراحل تمثلت في الوهم والظن الذي يهتم بإدراك الأشياء المادية في العالم المحسوس والاعتقاد الرياضي الذي يهتم بمعرفة الأفكار الرياضية والحدوس العقلية التي تتوسط بين عالم المحسوسات والعالم المعقول الذي لا يدرك إلا عبر الحدوس العقلية المباشرة.

وقد ذكر أفلاطون ثلاث قوى للنفس الإنسانية؛ هي: القوة العاقلة والقوة الغضبية والقوة الشهوانية، وكلها تتصارع داخل جسم الإنسان، فإذا استطاع السيطرة على الشهوة والغضب فإن ذلك الإنسان يستطيع أن يعيش حياة متوازنة. وأوضح أن الدولة المثالية عنده تماثل قوى النفس، وتعريفه للعدالة في الدولة يقابله تعريف النفس عند الإنسان؛ لذلك يرى أن علينا تكبير الصورة المصغرة للعدالة داخل للنفس لتحقيق العدالة في الدولة، فالدولة المثالية عنده ينبغي أن تقوم على مبدأ تقسيم العمل بين أفرادها الذين يتوزعون على ثلاث طبقات وهي طبقة المنتجين من زراع وصناع وخلافة وتقابلها القوة الشهوانية في النفس البشرية، وطبقة الجند وتقابلها القوة الغضبية في النفس،

أما الفيلسوف فيثاغورس، فرأى أن الفضيلة هي الطريق الأمثل لطهارة النفس وتوجهها نحو الإله، إذ يشكل ذلك أساس فلسفتهم، ومن يبحث عن مصدر آخر للخير غير الإله يطلق عليه أحمق؛ وبذلك شكلت العقيدة الفيثاغورية تعاليم أخلاقية راقية، فأوجدت طريقتين للإصلاح الإنساني؛ هما: الإيمان بالوجود الإلهي الأسمى، والاعتقاد بأن حياة الفضيلة هي التي توافق الإرادة الإلهية. وهذا ما جعلهم يؤمنون بالأصل الإلهي للنفس الإنسانية، وجعلهم يشعرون بأنهم غرباء عن العالم المادي. أما بالنسبة للطهارة عندهم، فتعنى بالعلم الرياضي والموسيقى، مؤكداً أن النظر العقلي والعلمي أعظم تصفية وتطهير للنفس الإنسانية. وعبد الفيثاغوريون الإله أبولو وهو إله الحكمة والعقل بدلاً من الإله ديونيسوس وهو إله الخمر والنشوة.

وفي الجانب الآخر، ركز سقراط على الفرد ككل؛ حيث ركز على ماهية العقل، وأنه لا يمكن للفرد أن يصل إلى اليقين إلا بإعمال العقل. ويشير الباحث إلى أن ظهور الفكر السقراطي أثار ردة فعل سوفسطائية، بحيث أثارت جدلاً واسعاً عند الإغريق، تحديداً في انتصاراتهم وفكرة الحرية الفردية المطلقة في اختيار الفعل والمسؤولية عنه، سواء في عالم الأخلاق أم السياسة، مؤكداً أن هذه الأفكار التنويرية سند قوي للديمقراطية الإغريقية، إلا أنها مثلت زعزعة قوية للأعراف والتقاليد الإغريقية القديمة حسب ما يرى الفكر السقراطي؛ لذلك سعى لمواجهة تلك الأفكار المتطرفة، التي نتج عنها الفردانية النضعية والسياسة الفوضوية.

ويشير النشار إلى أن سقراط قد ضمن رؤيته الإصلاحية تحت شعار «اعرف نفسك»، حيث تعتبر الانطلاقة الأولى لتركيز سقراط على الإنسان وقضاياها، وقد ميز طبيعة النفس وقدرتها على التفوق عن الجسد باعتبارها الجزء الإلهي المقدس عند الإنسان، وهو ما حفز بعض العلماء لتلقيبه بمبتكر مفهوم الروح والنفس، أما الحقيقة الثانية فتتمثل في جوهر النفس الإنسانية المتمثلة في العقل، وأنه يجب على الإنسان أن يتصرف وفق طبيعته العاقلة، كما ركز على الفضيلة باعتبارها المعيار الذي يمكن أن نقيس عليه أي سلوك ينتمي إليه، وربط العلم



## • فيصل الحضرمي

# فلسفة الوقف في الإسلام

الوقف عملٌ احتسابي يبتغي به صاحبه الأجر والثواب عند الله. ولما كانت الحسبة عقد النية واحتساب الأجر والثواب عند العمل بالمعروف والانتها عن المنكر، كان الوقف داخلياً في نوعها الأول القائم على العمل بالمعروف. وهو إلى ذلك من أرفع الأعمال الحسبية قدراً، كونه يخلو من المصلحة الفردية، ويتبدى فيه فعل الإيثار وطلب المثوبة الخالصة أكثر مما يتبدى في الأعمال الأخرى، كالتقضاء وأداء الشهادة مثلاً، اللذين قد يخالطهما شيء من المنفعة الشخصية. ويستمد الوقف مشروعيته في الإسلام من قوله تعالى: «لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون». ويتجلى في الآية الكريمة شرط البذل مما يحبه المرء ويعز عليه، ومن هنا مشقته على النفس، وصعوبته. والوقف في الإسلام له فلسفة خاصة به، ويجمعه ارتباط شديد الوثوق بمقاصد الشريعة، والسياسة الشرعية، والتنمية، وغيرها، وهو ما تتناوله بقدر من التفصيل مقال رضوان السيد «الوقف: فلسفته وموقعه في مقاصد الشريعة»، والمنشور في مجلة «التفاهم».

المدارس المعروفة بالنظاميات، كما قام نور الدين زكي وصالح الدين الأيوبي بالوقف من أراضي الخراج على مدارس العلم وأعمال البر.

وفيما يخص الدولة الحديثة، يذهب الكاتب إلى أن الدولة اليوم ما عادت تسهم في الوقف، أو أن مفهوم الوقف قد تغير بالنسبة إليها. فهي حين تمنح أرضاً لأحدى الجمعيات الخيرية لتقيم عليها مدرسة على سبيل المثال، فإنها لا تعتبر تلك الأرض وقفاً. كما أن الأفراد الواقفين اليوم قد يفعلون ذلك احتساباً للأجر، أو قد يكون دافعهم إلى ذلك وعيهم السياسي أو الاجتماعي. ويرى الكاتب أنه لن يتسنى لنا فهم مفاهيم الوقف ووظائفه المتغيرة إلا من خلال «فهم التكوينات الاجتماعية الجديدة، وعلاقاتها بالتكوينات العالمية». فقد استتبع هذه التكوينات وعياً كبيراً كان يعتبر فيما مضى دينياً وحسبياً، ويات اليوم وعياً أخلاقياً واجتماعياً.

## الوقف والتنمية

الوقف في الأساس مفهوم تنموي، شأنه شأن سائر الأعمال الحسبية، ويعود ذلك إلى سببين: أولهما؛ أن الأعمال الحسبية متصلة باختيار الفرد، ورغبته في أن يتفوق على نفسه عن طريق الإحسان إلى الآخرين. وثانيهما؛ أن المجالات التي يعمل فيها الوقف تحمل طابع التنامي والزيادة مع الوقت. فالغاية من الوقف خدمة المجتمع عبر تلبية احتياجات أفراد، وهو أمر لا يمكن الاضطلاع به إلا بتنمية الوقف ليكون قادراً على تغطية الاحتياجات المتزايدة بتزايد حجم المجتمع والأمة. ووفق الكاتب، فإن المنفعة المرجوة من الوقف تعتمد في نموها وإكثارها على العمل، «الذي يتضمن تراكم مادياً ضرورياً لأداء الوظائف»، مثلما هو ضروري أيضاً «للوصول إلى المعاني والمقاصد غير المادية للأوقاف».

بن عاشور، فإن مقاصد الشريعة تتلخص في «حفظ نظام الأمة، واستدامة صلاحه، بصلاح المهيمين عليه، وهو نوع الإنسان». وتتمحور حول جلب المنفعة ودرء المفسدة، وبذا يكون الوقف أحد المصالح التي تنظمها مقاصد الشريعة.

## الوقف والسياسة الشرعية

لقد كانت السلطة السياسية سباقة إلى العمل بالوقف في الإسلام. فقد أمر الخليفة عمر بن الخطاب بحبس الأرض التي غنمها المسلمون بعد فتح سواد العراق، رغم معارضة الصحابة لذلك. وكان من رأي الصحابة أن تُقسم الأرض فيما بينهم باعتبار أن الفتح تحقق عنوة، أي بحد السيف، ولم يكن بطريق الصلح. وقد دلت هذه الحادثة وغيرها من الوقائع التاريخية على أن الصحابة في صدر الإسلام لم تكن لديهم فكرة واضحة عن صلاحيات الإمام، إذ أن صلاحيات السلطة السياسية في الإسلام لم تتحدد إلا مع حلول القرن الثاني للهجرة. وتتمثل هذه الصلاحيات في «تقرير أمور الحرب والسلم، وتولية سائر الموظفين وعزلهم، وقسمة الفيء، وإقامة الحدود، وإمامة الجمعة في مصر».

ويقع حبس عمر بن الخطاب لأرض السواد ضمن إطار صلاحياته المتعلقة بقسمة الفيء. وقد تبعها وقائع أخرى مماثلة، من قبيل ما فعله الخليفة الوليد بن عبد الملك الذي بنى الجامع الأموي أوقافاً، دون أن نعرف ما إذا كان قد بناه من أمواله الخاصة، أو من الأراضي الخراجية، وهو الأمر الذي ينسحب على العديد من الأوقاف التاريخية التي تنسب إلى مسؤولين في الدولة. ومع ذلك، يشير كاتب المقال إلى ثلاث حالات معروفة قام فيها مسؤولون في السلطة السياسية بوقف أراضي الخراج، أو استعمال أموال الدولة في الأعمال الوقفية، دون أن ينكر الفقهاء عليهم ذلك. فقد أنفق الوزير نظام الملك السلجوقي من أموال السلطان ليتمكن من إنشاء

وبحسب رضوان السيد، ورد أول ذكر مستقل للمقاصد الشرعية الخمسة: صون الدين والعقل والنفس والعرض والمال، في كتاب «غيث الأمم في التياث الظلم» لإمام الحرمين الجويني (ت: ٤٧٨ هـ)، وإن كان الحديث عن دور الحدود الشرعية في حفظ الأنفس والأبدان والأعراض قد عُرف منذ القرن الثالث للهجرة. أما تفصيل مسألة المقاصد وخصها بالتأليف فسيقع على يدي الإمام أبي إسحاق الشاطبي (ت: ٧٩٠ هـ) في كتابه «الموافقات». وفيه تدرج الأوقاف ضمن المصالح الخمس الضرورية للمسلمين، والتي جاءت الشرائع لحمايتها وصونها.

ويعزو كاتب المقال مسألة تأخر ربط الوقف بالأعمال الحسبية عموماً بالمقاصد الشرعية، إلى ما كان سائداً في القرنين الثاني والثالث للهجرة من ارتباط شديد بين أصول الدين وأصول الفقه، بحيث أدرج بعض مباحث الأخيرة ضمن العقائد والتعديلات، وهو ما لم ينطبق على الوقف، كونه يحوي جانباً اختيارياً بينما لا يمكن استيعابه ضمن بحوث التأصيل. كما ويعزوه إلى حقيقة أنه حين ذُكرت المصالح باعتبارها مضامين لمقاصد الشريعة، تم وصفها بالضرورية والقطعية، وهو ما لا يصح في أمر الوقف، الذي كانت الدعوة إليه عبر الحث والترغيب، لا عبر الأمر والترهيب. وهنا يتضح الاختلاف بين الوقف والزكاة، على سبيل المثال، إذ أن الزكاة من الضرورات التي لم يُترك أمر أدائها لرغبة المرء واختياره.

وقد أشار الشاطبي في «الموافقات» إلى ما بين المقاصد والمصالح من ترابط، وعنده تنقسم المصالح إلى ضروريات وحاجيات وتحسينيات. وبالنسبة للوقف، فإن بعض أنواعه يُعتبر من الحاجيات، وبعضها الآخر يدخل في عداد التحسينيات. والأمر متوقف هنا على موضوع الوقف وأهميته ومجاله. أما عند الشيخ محمد الظاهر



## • رية الخيرية

# نشأة الدول وولادة الحروب

إن الله عز وجل خلق الإنسان وأرشدته إلى الطريق القويم والمسار المستقيم وقد جعل الله بني آدم مستخلفين في الأرض، والإنسان بطبعه لا يمكن أن يعيش وحيداً بل هو مدني بطبعه.

وحب الإنسان للاتحاد مع بني قومه لموازنته ومساعدته في النوازل يجعله طموحاً لحيازة أكبر قدر من الأراضي وذلك ليتسنى له أن يستفيد من مواردها مع بني جنسه ممن يجمعه معهم الطابع الديني أو الجنسي أو الأخوي أو الطائفي أو السياسي أو حتى المكاني.

للإمبراطوريات العظمى وأرادت التخلص من ذلك رغبة في الاستقلالية والحرية، حيث إن تلك الإمبراطوريات كانت تفرض قوانين وتشريعات ربما لا تتناسب مع كل من يعيش في تلك المجتمعات.

ويناقش الكاتب تكون نظام العالم الحديث والعلاقة بين الحرب والدولة القومية، مشيراً إلى أن مصطلح الدولة القومية أو الدولة الأمة مركب من مفهومين لهما تاريخ نظري مختلف؛ ذلك أن سؤال (ما الدولة؟) الذي يبدو مبحثاً قانونياً مناسباً كي يطرح في القرن السابع عشر ما عاد مناسباً بعد الثورة الفرنسية، ويرى الكاتب أن السؤال (ما الأمة؟) هو السؤال الذي يتماشى مع الجيل الجديد.

ومن وجهة نظري أن ما ذكره الكاتب في مسألة طرح السؤالين يحمل مفارقات كثيرة حيث إن الدولة تتمثل في قطعة من الأرض تحت ظل قانون سيادي مشترك أما الأمة فهي تمتد إلى أبعد من ذلك بكثير؛ إذ إنها قد تتشكل من العديد من الدول التي يجمعها دين واحد أو عرق واحد أو ملة واحدة، ومن هذا المنطلق يتضح لنا أن الأمة مصطلح أشمل وأعظم من الدولة وهو متطلب الجيل القادم.

وختاماً فإن الشعوب إن أرادت أن تحقق الغاية العظمى وهي توحيد الأمة فإن عليها تكثيف الجهود لإيقاظ الوعي الشبابي إلى أنه لا يمكن أن تستمر الحروب التي تشتت الأمة وتورثها البغضاء والحقد والتحاسد، بل عليها أن تسعى بخطى حثيثة نحو الوحدة والتكاتف والتعاون ونبذ الشقاق والنفاق والفراق وحب الذات، فالتضحية من أجل بناء أمة عظيمة تقف وقفة رجل واحد يجعل النفس مطمئنة آمنة على نفسها من جميع المكائد والحيل التي تحول بينها وبين النوم في راحة وسلام.

والله دعا إلى الوحدة في قوله: ((ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم))، فالنزاع سبب للفشل وزوال الأمة ومحو معالمها.

الحالي، إذ إن الأحزاب السياسية يقوم كل منها بحملته لأجل الهيمنة واعتلاء رأس الدولة مما يورث الدول حروباً لا تنتهي وينقضي أجلها.

ويشير الكاتب إلى أن كثيراً من المؤرخين يرون أن السلطة السيادة لا منبع لها سوى وضع الحرب وربما قد يكون الكاتب مُحَقِّقاً فيما لو كانت هناك معارضات من أجل إقامة الدولة وتحقيق العدالة وهذا تماماً ما حدث مع نبي الإسلام محمد العظيم؛ إذ إن الذين أرادوا أن يُطْفَؤوا شعله رسالته عارضوه معارضة عظيمة وقبوا له الأمور فاضطر للوقوف في وجوههم فأعلن الحرب عليهم إلى أن يرجعوا عن غيهم، وكذلك النبي إبراهيم والنبي لوط كما تذكر الروايات أنهم دخلوا في حروب ضد من حاولوا طمس الرسالة الإلهية.

وربما يميل الإنسان دائماً إلى عدم الدخول في ساحة الحرب إلا أنه قد تضطر أحياناً لتحقيق أهداف أعظم لاسيما في الأراضي التي يُهضم فيها حق الضعفاء والمظلومين، فلا بد هناك من وجود دولة تنتصر لأخذ حقهم والانتصار لهم ممن ظلمهم.

ربما يكلفنا إنشاء الدولة حرباً واحدة لكن عدم وجودها قد يكلفنا حروباً أعظم وأكثر وأشد وطأة إلا أنه ومع إمكانية نشأة الدول بدون حرب هو ما يصبو إليه كل عاقل.

ويسلم الكاتب بأنه كلما تجد دولة حديثة لا تدين بنشأتها إلى حرب أهلية أو دولية وهذا مما لا نختلف فيه مع الكاتب؛ إذ إن أغلب الدول منذ نشأة آدم عليه السلام كانت تقوم على أنقاض الحروب وحتى الدولة الحديثة كانت عبر قرون متطاولة تحت وطأة الحروب الطاحنة إلى أن جاء من وحدها تحت تنظيم واحد يُعرف بالدولة.

فكم من الحروب الدينية والحروب الطائفية والحروب المذهبية حدثت لتكوين هذه الدول وإبرازها بالشكل الحديث، ويرى الكاتب أن الشعوب ربما كانت تابعة

وقد تجتمع جماعة ما فتشكل قبيلة أو طائفة، والقبيلة أو الطائفة تتحد مع القبائل أو الطوائف الأخرى لتشكّل بعدها بما اصطلح عليه مصطلح دولة.

وللوصول إلى هدف بناء دولة فإن هناك كثيراً من العقبات والصعوبات التي من الممكن أن تعترض ولادة تلك الدولة ومن أبرز تلك العقبات الحروب الطاحنة بين أبناء الأمم لأجل تحقيق ذلك الهدف، وهذه الحروب طالما وجدت وجُددت نشأتها بين الحين والآخر.

وفي مقال «الحرب والدول القومية وتكون نظام العالم الحديث» للكاتب فتحي المسكيني المنشور بمجلة التفاهم، مناقشة رائعة تحمل في طياتها النظر إلى نشأة الدول والحروب المتضاربة من زوايا متعددة ومن جوانب مترامية.

ناقش الكاتب في مقدمته المعاني المتعددة للحرب منذ نشأتها مستشهداً بمقولة شارل تيلي -وهو أحد أكبر المنظرين في علم الاجتماع التاريخي-: (إن الحرب صنعت الدولة والدولة صنعت الحرب).

وأورد الكاتب أن معنى الحرب انتقل من وصفه تقوية للقانون إلى أداة لإقامة العدل ثم أصبح مهنة عسكرية ثم انتقل معناها إلى كونه سياسة دولة وأخيراً ولد معنى جديد للحرب وهو الحرب العادلة.

وأتفق مع ما ذكره الكاتب؛ إذ إنه تم التلاعب بعقول كثير من الناس للدخول إلى معترك الحرب فظهرت جماعات كثيرة تحت مُسميات مختلفة وتحت شعارات مستظلة بمظلات مزيفة تُوهم الناس بأنها تسعى لتحقيق العدالة أو لضبط الأمور المنفلتة وما إن تصل تلك الجماعات إلى السلطة حتى تشعل هي بنفسها نار الفساد.

يُورد الكاتب ما ذكره شارل تيلي من أن نشأة الدولة القومية لم يكن سببه التجانس الثقافي بين السكان بقدر ما كان الانقسام السياسي وهذا بالفعل ما نراه في عصرنا