اندراوس بشته السيّد عبد المجيد ميردامادي

العدل في العلاقات بين الدول والأديان
في النظرة الإسلامية والمسيحية

العدل في العلاقات بين الدول والأديان في النظرة الإسلامية والمسيحية

النّدوة الإيرانيّة - النمساويّة الأولى
(طهران ٢٥ - ٢٨ فبراير/ شباط ١٩٩٦)
المحاضرات - الأسئلة - المداخلات

ترجمة عن الألمانيّة
المطران كيرلّس سليم بسترس
رئيس أساقفة بعلبك وتوابعها للروم الكاثوليك

المكتبة البولسيّة
جونية - لبنان
٢٠٠٢

المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون

سلسلة أسّسها
عادل تيودور خوري

ويشرف عليها
عادل تيودور خوري

وينشرها
مركز الأبحاث في الحوار المسيحيّ الإسلاميّ
C.E.R.D.I.C.

حريصا - لبنان

١٧

أندراوس بشتّه والسيّد عبد المجيد ميردامادي،
العدل في العلاقات بين الدّول والأديان في النظرة الإسلاميّة والمسيحيّة
المكتبة البولسيّة (جونية - لبنان)، ٢٠٠٢، ٤٧٣ ص.

ظهر هذا الكتاب بالألمانيّة بعنوان :

Andreas Bsteh - Seyed A. Mirdamadi (Hrsg.)
Gerechtigkeit in den internationalen und interreligiösen Beziehungen in islamischer und christlicher Perspektive
S. M. Khamene'i — I. Gabriel — H. Hemmati —
J. H. Pichler — St. Hammer — G. Luf —
S. M. Mohaqqeq-Damad — R. Potz — M. T. Ja'fari
— J. Zarif — H. Schneider — M. A. Shoa'i —
A. Th. Khoury — M. M. Schabestari
1. Iranisch-Österreichische Konferenz
Tehran, 25. bis 28. Februar 1996
Referate - Anfragen - Gesprächsbeiträge
Verlag St. Gabriel, Mödling 1997

نشر بمساندة وزارة الخارجيّة النمساويّة

الطبعة الأولى ٢٠٠٢

© جميع الحقوق محفوظة للمكتبة البولسيّة

المكتبة البولسيّة : جونية – لبنان ، ص.ب ١٢٥
هاتف ٩١١٥٦١ – ٠٩
فاكس ٩١٨٤٤٧-٩-(٩٦١)

مقدّمة

إنّ الدعوة للانطلاق في حوار بين علماء مسلمين ومسيحيّين من إيران والنمسا صدرت عن الطرف الإيرانيّ . وترمي البادرة إلى متابعة ما عكف عليه المؤتمر الدوليّ الذي عُقِد في فيينّا سنة ١٩٩٣ ، حول موضوع " سلام للبشر " [١] . فإزاء الوضع الحاليّ في العالم والتحدّيات التي تواجه البشريّة على طريقها نحو المستقبل ، اتّضح أنّه من باب الضرورة تفحّص الأمور واستنباط الإمكانيّات ليتمكّن المسيحيّون والمسلمون من تحمّل مسؤوليّتهم الاجتماعيّة والسياسيّة المشتركة ، وذلك على أساس قناعاتهم الدينيّة والتعاون العلميّ المتعدّد الفروع .

وتبع الدعوة نشاط شديد لإعداد الندوة [٢] ، ممّا أدّى إلى عقد الندوة الإيرانيّة النمساويّة الأولى من ٢٥ إلى ٢٨ شباط ١٩٩٦ ، حول موضوع " العدل في العلاقات بين الدول وبين الأديان في النظرة الإسلاميّة والمسيحيّة " [٣] . ونحن ننشر هنا نتيجة جهودنا المشتركة في

---

[١] وقد نُشرت أعمال هذا المؤتمر في ترجمة عربيّة تحت عنوان : أندراوس بشته – عادل تيودور خوري : سلام للبشر ، المكتبة البولسيّة ، جونيه ١٩٩٧، طبعة ثانية ١٩٩٨ .

[٢] راجع مقالة :

A. Bsteh - A. Th. Khoury, " Eine wissenschaftliche Konsultation (15.-17. Januar 1995) ", in : L. Hagemann et al. (Hrsg.), *Auf dem Weg zum Dialog. Festschrift für Muhammad Salim Abdullah*, Würzburg-Altenberge 1996, 79-102 ; — A. Bsteh, "Probleme in den internationalen und interreligiösen Beziehungen aus islamischer und christlicher Perspektive ", in : Bundesministerium für Wissenschaft, Verkehr und Kunst (Hrsg.), *Grenzenloses Österreich. Workshops. 1995* (Dokumentation, 4), Wien 1996, 75-80.

[٣] راجع فيها :

المحاضرات التي ألقيت والمناقشات التي أجريت في أيّام الندوة . وتمّ نشر هذه الأعمال في الوقت نفسه في كتاب باللغة الفارسيّة ، وقد قام بإعداده " مركز الدراسات الإيرانيّة والدوليّة " في طهران .

وقد اشترك الطرفان في تصميم الندوة وتنفيذ ما تمّ الاتّفاق عليه ، ثمّ في أسلوب نشر أعمال الندوة ، لكي يحصل تقابل بين الطبعة الألمانيّة والطبعة الفارسيّة . ولذلك نشرت الطبعتان باسم المسؤولين عنهما . وكان من الضروريّ لتأمين ذلك ، اللجوء إلى خدمة مترجمين ينقلون نصّ المحاضرات والمناقشات من الألمانيّة إلى الفارسيّة ، ومن الفارسيّة إلى الألمانيّة ، ثمّ إلى فحص هذه الترجمات فحصًا دقيقًا لئلاّ يتسلّل إليها نواقص أو أيّ تعديل للنصوص الأصليّة . وقد قام بمهمّة التمحيص هذه البروفسّور مجتهد شبستري بالنسبة إلى الترجمة إلى الفارسيّة ، والبروفسّور عادل تيودور خوري بالنسبة إلى الترجمة الألمانيّة . ونحن إن كنّا قد ذكرنا هذا الجهد في الفحص والتدقيق ، فذلك ضنًّا منّا بأن يتأكّد القارئ من صحّة النصوص المعروضة في هذا الكتاب ومطابقتها لما أراده أصحابها ، محاضرات كانت أم مداخلات في جلسات النقاش . وهذا يعكس ناحية ذات أهمّيّة كبرى في مشروع الحوار ، وهي الاستعداد الصبور من قِبَل الطرفين لتحمّل الصعوبات الناجمة عن حواجز اللغة ، إلى جانب صعوبة النفاذ إلى دقائق فكر الآخر والتوصّل إلى فهم متبادل وصياغة لغة مشتركة ، مع العلم أنّ هذه الصعوبة ترافق دومًا مواقف الحوار .

ولكن كيف يمكن التغلّب على الحواجز التي فصلت الناس بعضهم

A. Th. Khoury, " Gerechtigkeit in den internationalen und interreligiösen Beziehungen aus islamischer und christlicher Perspektive. Erste Iranisch-Österreichische Konferenz in Tehran, 25.-28. Februar 1996 ", in : *Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen* 4 (1996), 135-151.

عن بعض مئات السنين ، وبناء جسور تربط بين البشر وتقودهم إلى الاضطلاع بمسؤوليّات مشتركة ، إن لم يكن هناك الاستعداد للنهوض والسير على طريق اللقاء للبحث عن مستقبل جديد في ممارسة الحوار النصوح ؟

ونحن نتوقّف هنا لحظة لنرفع الشكر لله ، إذ قد جنينا بنشر أعمال الندوة هذه ثمار جهود دامت سنين عديدة ، حاولنا فيها البلوغ إلى أفق جديد ، وانطلاقة جديدة في مجال العلاقات بين المسيحيّين والمسلمين . وقد تعبّر عن الكثير التفاتةٌ صغيرة حدثت وقت الاستقبال الذي دعا إليه سفير النمسة عند ختام الندوة . وقد شرّفني السفير الدكتور بوتنهاوزر (Dr. Erich M. Buttenhauser) بدعوتي إلى توجيه كلمة الترحيب إلى شركائنا في الحوار في مقام السفارة . وقد عبّرتُ عن فرحي لأن يُتاح لنا – بعد أن كنّا طوال أيّام الندوة على أرض وطنهم – أن نستقبلهم عندنا على أرض وطننا في مبنى السفارة النمساويّة . فأجاب علي أكبر صادقي رشاد ، وكان قد ترأّس معي جلسات الندوة ، أنّا كنّا على أرض وطننا منذ وطئنا أرض إيران حين وصولنا .

هذا أكّد لنا من جديد حرارة الاستقبال المرحّب الذي كنّا قد اختبرناه منذ وصولنا . أوَلم يكن هذا تعبيرًا عمّا يُعتبَر علامة لنجاح اللقاء ، وهو أنّ كلّ طرف يمكنه أن يختبر استقبال الآخر له استقبالاً حارًّا ، ويختبر بالقدر عينه أنّه ينعم بحرّيّة الانفتاح على الآخر ؟ وقد ساد جلسات الندوة جوّ بشّر المشتركين بمستقبل مليء بالمواعيد . وقد اتّسم بصدق الكلام حول قضايا صعبة جدًّا ، وبالاستعداد للاصغاء إلى الطرف الآخر ، حتّى في الفترات التي اتّضح فيها أنّ الطرفين يستعملان مفاهيم وتصوّرات مختلفة ، وحيث حصل البحث عن فهم جديد مشترك رغم اختلاف وجهات النظر والأحكام في الأمور الفرديّة . وكان هناك ،

نظرًا إلى أنواع الظلم الكثيرة القائمة في العلاقات بين الدول وبين الأديان ، دعوة متكرّرة وطلب ملحّ متبادل لاستنباط أشكال جديدة لحمل مسؤوليّة مشتركة في العالم . وفي هذا كلّه انكشفت لنا شركة أساسيّة في الاحترام المتبادل لقناعات الآخر الدينيّة ، كانت أساسًا لتحاورنا . ولم يكن هناك أيّ مساس بحرّيّة الكلام في المجال العلميّ وبالبحث عن حلول للقضايا المعروضة على جدول الندوة ، وهي قضايا اعتبرها كلّ من المشتركين في الحوار أنّها ملحّة تمنع قيام عيش مشترك عادل بين البشر في عالمنا . وإحدى علامات صدق هذا البحث عن سُبُل جديدة تقود إلى مستقبل أفضل على أساس عدالة أفضل ، كانت الأمنية التي جاءت تكرارًا بأن نعي هذه الندوة كفاتحة في مسيرة حوار طويلة المدى .

أودّ أن أوجّه كلمة شكر للسيّد عبد المجيد ميردامادي الذي اضطلع بمهامّ النشرة الفارسيّة . كما أنّي ، باسم العلماء الذين اشتركوا في هذه الندوة من الطرف النمساويّ ، أقدّم شكرنا المشترك للعلماء الإيرانيّين الذين انطلقنا معهم في هذا الحوار ، عسى أن يحمل في المستقبل ثماره بالنظر إلى مسؤوليّتنا المشتركة أمام الله ، ولأجل زماننا الحاضر . ونشكر جميع الذين قابلونا بأنواع الاستقبال الطيّب في أيّام الندوة في طهران ، وفي سفرنا الثقافيّ إلى أصفهان وشيراز وغيرهما .

من الطرف النمساويّ قامت ندوة الحوار قبل كلّ شيء بفضل استعداد عدد من العلماء باختلاف موادّ بحثهم وعلمهم وغنى خبرتهم . وكان منهم علماء اللاهوت ، والحقوق ، والسياسة والاقتصاد ، ومنهم من كان له ، إلى ذلك ، خبرة طويلة في مجال الحوار المسيحيّ الإسلاميّ . وقد ساهم كلّ هذا في توضيح القضايا المعقّدة جدًّا التي تمّت معالجتها في لقائنا مع العلماء المسلمين المشتركين في الحوار ، وفي القيام بالخطوات

الأولى نحو تفاهم متبادل . فشكرنا لجميع الذين ساهموا في هذا المشروع بعلمهم وخبرتهم .

إنّ عالمنا اليوم بحاجة إلى علامات تحمل بشرى الرجاء . فنحن هنا نأمل أن يكون عملنا هذا فاتحة حوار ممكن وضروريّ ، يقود الناس إلى تحمّل مسؤوليّتهم المشتركة التي يَعُون ضرورة الالتزام بها من وراء الصعوبات القائمة ، ويدفعهم نحو رجاء نحيا به في صلب كياننا جميعًا .

أندراوس بشته

الجلسة الافتتاحيّة

السيّد عبد المجيد ميردامادي
أمين سرّ الحوار بين الأديان
المنظّمة الإسلاميّة للثقافة والاتّصال

باسم الله الرحمن الرحيم .

في ربيع سنة ١٩٩٣ ، عُقد في فيينّا ، بمبادرة من وزارة الخارجيّة النمساويّة ، مؤتمرٌ حول السلام في العالم ، شارك فيه مسلمون ومسيحيّون من بلدان عديدة ، ومن بينها إيران . وقد لقيت أمنية متابعة الحوار الذي بوشر به اهتمامًا خاصًّا في إيران وفي النمسة . فمن جهة النمسة أبدى معهد القديس جبرائيل للاهوت الأديان استعدادَه للقيام بهذا المشروع . وفي إيران عرضت " أمانة السرّ للحوار بين الأديان " ذاتَها كشريكة في الحوار – وهي هيئة تابعة للمنظّمة الإسلاميّة للثقافة والارتباطات ، وتُعنى بالحوار بين الأديان وبالعلاقة بسائر الأديان والمذاهب . ومن ثَمَّ قامت المؤسّستان المذكورتان بالخطوات الأولى لإنجاز هذا المشروع المهمّ والمبارك . وراحت الوفود من كلا الجانبين تتبادل الأفكارَ إلى أن تمّ أخيرًا الاتّفاق على موضوع اليوم : " العدل في العلاقات بين الدّول وبين الأديان في النظرة المسيحيّة والإسلاميّة " .

ما يهدف إليه هذا الحوار يجب ، خصوصًا في الزمن الراهن ، ألاّ يقتصرَ على الجدل النظريّ والتحاور في المعتقدات الأساسيّة لكلتا الديانتين ، وإن كان التحاور أيضًا في المبادئ الأساسيّة والجوهريّة لكلتا الديانتين بدون شكّ أمرًا ضروريًّا وبالغ الأهمّيّة . فمثل هذه الحوارات تتعرّض لخطر أن تتعثَّرَ حالما تبدأ ، وهي بحاجة إلى وقت طويل للوصول إلى وجهة نظر

مشترَكة . أمّا هدف حوارنا ، فهو إيجاد مبادئ وطرق علميّة تساعد المؤمنين من مختلف الديانات على أن يعيشوا معًا بسلام ، ويضعوا أساسًا مُجديًا للسلام والمصالحة بين شعوب العالم . وهذا ما جمعنا هنا لنفكّرَ معًا في كيفيّة تحقيق هذا الهدف الرفيع .

الناحية الأهمّ في الحوار الراهن بين الإسلام والمسيحيّة هي ، بالنسبة إلى كلّ من يشارك فيه من أشخاص ومؤسّسات ، بكلّ وضوح ، تأكيدُ مبدإ " السلام " . كيف يمكن تحقيق هذا المبدإ بين مختلف الأفراد والمؤمنين ، وبين مختلف الأديان والمذاهب بصرف النظر عن الطبقة والمكانة والعرق، وبين الفقراء والأغنياء ، وأخيرًا بين العالم الأوّل والعالم الثالث ، هذا يمكن أن يكونَ موضوع نقاش طويل . ومهما يكن من أمر ، فمن الصحيح أنّ مطلبَ السلام لا يمكن تحقيقُه إلاّ إذا تمّ تطبيق مبدإ " العدل " باعتباره المعيارَ الأهمّ والمقياسَ في كلّ الشؤون السياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة والاجتماعيّة . إنّ الاعتراضات التي نادى بها عاليًا في السنوات الأخيرة المقهورون في المجتمعات الإسلاميّة ولا تني تتزايد ، والتي ينعتها الجانب الغربيّ " بالحركات الأصوليّة والعدائيّة " ، ليست في الحقيقة سوى تعبير عن توق تلك الشعوب المقهورة إلى العدل . ومع ذلك لا يُعار أيّ اهتمام للعوامل التي أدّت إلى تكوينٍ دومًا متزايدٍ لتلك الظاهرة التي لا تُلاحَظ فقط في المجتمعات المدعوّة إسلاميّة بل أيضًا في المجتمعات الغربيّة .

وإذا كان حلّ هذه المشكلة في الماضي منتَظَرًا من قِبَل المدارس الإنسانويّة والملحدة ، فمع سقوط هذه الإيديولوجيات التي لا تنطلق من وجهة نظر الوحي ، أصبح الحلّ من مسؤوليّة الأديان السماويّة ، وهو واجبٌ ينتظر مؤمنو الأديان بحقّ أن يؤدّيَه القادة الدينيّون .

في هذا الأمر كلّ الجهات متّفقة على أنّ العلاقات بين الدول يجب أن تُبنى على أساس العدل . كلّهم مجمعون على أنّ السلام هو ابن العدل .

فإذا لم يكن هنالك عدل ، لا وجود أيضًا لأيّ سلام . هذا المبدأ يجب التفكير فيه ومناقشته ، سواء من وجهة نظر ديانتينا اللاهوتيّة أم من وجهة النظر الحقوقيّة بالنسبة إلى العلاقات الاجتماعيّة والسياسيّة والثقافيّة في العالم . ويسعدنا أن نرى أنّ المؤمنين في هاتين الديانتين الإبراهيميّتين العظيمتين هم على استعداد لذلك وأنّهم أهلٌ لذلك .

ومن ثَمَّ فإنّ موضوعَ هذه الندوة هو البحث في مبدإ " العدل " في العلاقات السياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة والاجتماعيّة في علم الكلام الإسلاميّ واللاهوت المسيحيّ . وهذا البحث هو جزء من الخطاب حول حقوق الإنسان . وليس المقصود هنا بحقوق الإنسان تلك التي كثيرًا ما تُستغَلّ كأداة سياسيّة لفرض شروط ظالمة على الشعوب وعلى أتباع مختلف الأديان . بل المقصود بالحريّ إنّما هو تلك الحقوق التي تضمن للإنسان حياةً في العدل والكرامة ، وتكفل أخيرًا مبدأ " العدل " أيضًا في العلاقات بين الأديان .

أيّة مساهمة يمكن أن تقدّمَها الأديان ليسودَ العدل العلاقات بين الناس ؟ إنّها تكمن في تفاهم جديد وفي ما يصدر عن هذا التفاهم من لغة مشترَكة ، وفي موقف من المعضلات الحاليّة والمستقبليّة المشتركة بين الجماعات الدينيّة حيال كلّ تصوّرات القيم المتناقضة . نرجو أن تؤدّيَ مساهماتنا في الحوار إلى بعث هذا الوعي أوّلاً في ما بيننا فنتخطّى كلّ ما يفرّق بيننا ، لنصيرَ بالتالي شهودًا للطريقة التي بها يتاح لنا أن ننشرَ السلامَ والمصالحةَ على أساس العدل بين جميع شعوب العالم – وهذا الهدف يتطابق مع ما يطلبه معًا كلّ المؤمنين من أتباع الأديان السماويّة .

في الختام أودّ أن أشكرَ معهد القدّيس جبرائيل ، ولا سيّما حضرة البروفسّور بشْتِه وأعضاء وفد القدّيس جبرائيل العلميّ ، وحضرة سفير

النمسة وأعضاء السفارة ، وكذلك وزير خارجيّة جمهوريّة إيران الإسلاميّة ، وأخيرًا الأشخاص الأعزّاء والأكفّاء الذين يشاركون في هذه الجلسة وفي الجلسات المقبلة ، ولا سيّما الجماعات المسيحيّة والزرادشتيّة واليهوديّة المقيمة في بلادنا .

والسلام عليكم .

آية ا لله محمّد علي تسخيري

رئيس المنظّمة الإسلاميّة للثقافة والارتباطات

بسم ا لله الرحمن الرحيم . والصلاة والسلام على سيّد الأنبياء والمرسَلين محمّد صلى ا لله عليه وعلى آله . قال تعالى : " يا أهلَ الكتاب ، تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ، ألاّ نعبدَ إلاّ ا لله ، ولا نشركَ به شيئًا ولا يتّخذَ بعضُنا بعضًا أربابًا من دون ا لله . فإن تولّوا فقولوا اشهدوا بأنّا مسلمون " (القرآن ٣:٦٤) . السلام على روح قائدنا الراحل الإمام الخميني ، وأطيب التحيّة لمرشدنا الروحيّ خامنئي ، وأرحّب أجمل ترحيب بجميع المشاركين في هذا المحفل العلميّ .

قبل أن أبدأ البحثَ في مفهوم " العدل " في وجهه العامّ وفي تطبيقه العمليّ ، أودّ أن أعودَ باختصار إلى الآيات التي افتتحت بها كلمتي ، والواردة في سورة آل عمران . فهذه السورة هي بالضبط السورة التي تعالج بوجه خاصّ العلاقات بين الأديان وتنظّمها . ومن ثَمَّ نجد في سورة آل عمران ثلاثة أنواع من الآيات : نوعًا ينتقد " أهلَ الكتاب " : " قل : يا أهلَ الكتاب ، لِمَ تكفرون بآيات ا لله ؟ [...] . قل : يا أهل الكتاب لِمَ تصدّون عن سبيل ا لله [...] " (القرآن٣:٩٨-٩٩) . بعض هذه الآيات ينتقد " أهل الكتاب " ، لأنّ قومًا منهم في بدء الإسلام كانوا يتنازعون بعضهم مع بعض ويشكّون في صحّة الرسالة الإلهيّة .

ثَمَّة آيات أخرى تصحّح بالحقيقة نظرةَ المسلمين ، فتقول لهم إنّه ينبغي أن لا تكونَ لهم نظرةٌ **واحدةٌ** إلى أهل الكتاب . وهذا التصحيح يعبّر عنه القرآن بما يلي : " ليسوا سواء . من أهل الكتاب أمّةٌ قائمة يتلون آيات ا لله آناء الليل وهم يسجدون . يؤمنون با لله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف

وينهَون عن المنكَر ويسارعون في الخيرات ، وأولئك من الصالحين . وما يفعلوا من خير فلن يُكفَروه ، وا لله عليم بالمتّقين " (٣:١١٣-١١٥) . في الواقع تصحّح هذه الايات رأيَ المسلمين في عدّة أوجه ، إذ تقول لهم إنّه ينبغي لهم أن لا ينظروا إلى أهل الكتاب نظرة واحدة . وأخيرًا هناك بعض الآيات تبيّن القواسمَ المشترَكة بين الأديان ، على غرار تلك الآية التي بدأت بها كلمتي . ولكنّ آيات النوع الثاني التي تصحّح نظرة المسلمين تشدّد أيضًا على القواسم المشترَكة : وهكذا مثلاً يُعتبَر المثولُ أمام ا لله وعبادتُه قاعدة مشترَكة : " يتلون آيات ا لله آناء الليل [...] . يؤمنون با لله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهَون عن المنكَر ، ويسارعون في الخيرات " (٣:١١٣-١١٤) . ومن هؤلاء الأساتذة والعلماء الحاضرون بأنفسهم ههنا .

ومهما يكن من أمر ، فيمكن القول إنّ الآيات التي تنتقد أهلَ الكتاب تتعلّق فقط بطائفة منهم : " وقالت طائفة من أهل الكتاب : آمِنوا بالذي أُنزِل على الذين آمَنوا وجهَ النهار ، واكفروا آخرَه لعلّهم يرجعون " (القرآن ٣:٧٢) . فتارةً يتكلّم على " طائفة " ، وتارةً أخرى يتكلّم على " أمّة " : " ليسوا سواء . من أهل الكتاب أمّةٌ قائمة [...] " (القرآن ٣:١١٣) . ففي الحالة الأولى يقصد " بالطائفة " الانتماء ، أي الكثرةَ والتعدّد ، فيما في الحالة الثانية يقصد وحدةَ الإيمان - الأمّة ، وهذه لا تنطبق على الحالة الأولى . هنا يكمن موضوعٌ للنقاش جديرٌ بالاهتمام .

والآن أودّ أن أبحث عن قرب في موضوع هذه الندوة ، موضوع العدل والحقّ كأساس مشترَك للعيش معًا . طبعًا لا يُنتَظر منّي أن أقدّمَ بحثًا علميًّا جامعًا . أودّ فقط أن أوضحَ بعض الأسئلة التي تُطرَح في صدد ذلك . ونرجو أن نتمكّنَ في مداولاتنا العلميّة هذه من البلوغ ، فوق كلّ إعلام ودعاية ، إلى نتائج مشترَكة .

السؤل الأوّل الذي يُطرَح هو عن معنى " العدل " ، أو البحث عن العدل بوجه عامّ ، وعن العدل المرتكز على التشريع الدينيّ بوجه خاصّ - " العدل التكوينيّ والعدل التشريعيّ " ، و" الحقّ التكوينيّ والحقّ التشريعيّ " ، وعن علاقة هذين المفهومين بنظريّة الحقّ المرتكزة على الفطرة . فهل من علاقة بين هذين التصوّرين ؟ وإذا كانت ثَمّة علاقة ، فبأيّ معنى نحدّدها ؟ تؤكّد نظريّة الفطرة أنّ طبيعةَ الإنسان قد وُهِبت مجموعةً من الإمكانيّات. وهذه الإمكانيّات متأصّلة فيها ، وهي تساعد الإنسانَ على بلوغ الهدف الكامن في الخليقة . علاوةً على ذلك ثَمّة آراء مختلفة - البعض منها اتّجاهه نظريّ ، والبعض الآخر أكثر ميلاً إلى النواحي العمليّة . ومن ثَمّ فما هي العلاقة بين هذا التصوّر للفطرة ومفهومَي " العدل والحقّ " ؟ هل يمكننا الكلام على العدل من دون أن نكونَ على اقتناع بأنّ طبيعةَ الإنسان هي تحديدًا طبيعة صالحة . وهل من معنى أساسًا للكلام على " الحقّ " ؟ فإذا انطلقنا مثلاً من أنّ ثَمّة ، بالنسبة إلى الإنسان ، فطرة خشبيّة أو حديديّة - فهل يمكننا القول إنّ هذا السبب يؤدّي إلى أن يكونَ أيضًا بالنسبة إلى الإنسان عدلٌ خشبيّ أو عدلٌ حديديّ ؟ أو هل يمكننا أن نتكلّمَ على حقّ معطى مع طبيعة الحجر : ومن ثَمّ أنّ هذا الحجرَ له حقوقٌ محدّدة بناءً على طبيعته ، أو أنّ هذا الحديدَ له أيضًا حقوقٌ أخرى بناءً على طبيعته ؟ هل من " العدل " ، هل هذا ما يطلبه العدل ، أن يُصنَعَ من هذا الخشب بابٌ وليس نافذة ؟ هل نستطيع أصلاً الكلامَ على هذا النحو ؟ أو هل يمكن أن نحلّ المعضلةَ بأن نقولَ ببساطة إنّنا نعتبر الفطرةَ مجرّدَ إنتاج لعوامل اقتصاديّة ، كما يؤكّد ذلك مثلاً ماركس ، أو مجرّدَ نتيجة لتطوّرات اجتماعيّة ، أو كما يقول مثلاً فرويد ، مجرّدَ انعكاس لأحوال أو لعقد نفسيّة باطنة ؟ وإلى أيّ مدى يمكن الكلام على العدل في مثل هذه الأوضاع ؟

ثَمّة سؤالٌ آخر علينا أن نطرحَه إذا أردنا أن لا تتعرّضَ نقاشاتنا لخطر أن

تبقى سطحيّة وبلا جدوى : وهو كيف يمكن أن يتحـرَّرَ الإنسـان أصـلاً من سجنه الباطن ، إذا لم يستطع أن يعـودَ إلى فطرتـه أو يرتكـزَ عليهـا ؟ كيف يمكنه أن يقتنعَ بأنّ ثَمَّةَ خارجًا عنه عالمًا يمكن أن يعرفَه في الحقيقـة في أقصى درجات المعرفة بمعنى التطابق الكامل بين صورة الذهـن والعـالم الخارجيّ ؟ كيف يمكن أن يكون هناك أصلاً شـيءٌ يُعـرَف بأنّـه أخلاقيّـة الإنسان ؟ ومن ثَمَّ فالسؤال هل وإلى أيّ مدى يمكن الإنسان أن يكتشفَ في الواقع بأنّ هذا الأمرَ أو ذاك ينطبق أو لا ينطبق علـى فطـرة الأشـياء ، هو سؤالٌ بالغ الأهمّيّة . كيف يمكننا أن نتعرّفَ إلى فطرة الأشياء ، وعـن أيّ طريق نصل إلى المعرفة الباطنة ؟ هل الضمير هو الطريق الوحيد لمعرفـة ما يتطابق مع الفطرة ؟ هل يكفي وحده ؟ وما هو الضمير أصلاً ؟

أو هل ثَمَّةَ طريقٌ أخرى نستطيع أن نجدَها استنادًا إلى الفطـرة عينهـا ؟ ألا تقودنا الفطرة إلى ا لله وفي أزمنة محدّدة إلى الوحي ؟ ومن جهة أخـرى ألا يبيّن لنا وحي تلك الأمثلة التفسيريّة والواقعيّة ما هي الأمـور الـتي تطـابق الفطرة ، وما هو الحقّ والعدل ؟ إذا سلكنا هذه الطريق نصل إلى الديـن . وبهذا يُطرَح السؤال أيّ دين يجب أن يكونَ هذا الدين ، ممّا يقودنا ، من دون أن نريدَ الجوابَ هنا عن هذا السؤال ، إلى وسط النقاش اللاهوتيّ . فهـل يمكننا ، انطلاقًا من القواسم المشترَكة بين الأديان ، أن نجدَ أجوبة نهائيّـة ومُلزِمة لكلّ الأديان ؟ هل تستطيع تلك القواسم المشترَكة أن تعطيَنا على سبيل المثال أجوبة مُلزِمة عن الأسئلة حول المفهـوم الصحيـح " للعـدل " و" الحقّ " ؟ مهما يكن من أمر ، فإذا توصّلنا إلى وحدة بين الأديان تتيـح لنا أن نُعطيَ معًا أجوبة مُلزِمة ، في هذه الحالة يمكـن أن يتعلّـق الموضـوع في الواقع بمسائل لاهوتيّة ، وبنوع عامّ بمسـائل الإيمـان وتفسـير المفـاهيم التي ترتكز على أساس الإيمان : بنظـرة الأديـان إلى الإنسـان ، بتـاريخ الإنسـان والشرائع التي تسود هذا التاريخ ، بحضارة البشر وبعلاقـة الإنسـان بإلهـه .

وعلاوةً على ذلك ، لا بدّ حينئذٍ مـن إيجـاد أسـس مشـترَكة بالنسـبة إلى طـرق السلوك الإنسانيّة . فإذا توصّلنا إلى هذه الأسس المشترَكة ، علينـا أن نتسـاءل : هل يتّفق الواقع الاجتماعيّ ، الذي نعيش فيه بعضنا مع بعض ، مـع هـذا التراث المشترَك أم لا ؟ وبتعبير آخر هـل تتطـابق هـذه الأوصـاف الـتي تقدّمهـا الأديان للمجتمع والحكـم والعلاقـات الدوليّـة والعدالـة الاجتماعيّـة مـع وضـع الناس الراهن أو مع المفهوم الراهن لحقوق الإنسان ؟

الأجوبة عن هـذه الأسـئلة لا يمكـن إيجادهـا إلاّ مـن خـلال مناقشـة وجهات النظر المتعدّدة والمتنوّعة . أرجـو ا لله تعـالى أن يعضدنـا في بحثنـا ويوفّقنا في سعينا .

الكردينال فرانتس كونيغ (Franz König)
رئيس أساقفة فيينّا سابقًا

إلى معهد القديس جبرائيل للاهوت الأديان
مودلينغ (Mödling)

تلقّيت بفرح خبرَ سفركم في هذه الأيّام إلى طهران للمباشرة بالندوة التي ستتحاورون فيها حول " العدل في العلاقات بين الدول وبين الأديان في النظرة المسيحيّة والإسلاميّة " .

في زماننا المضطرب كلّ خطوة في هذا الاتّجاه ، اتّجاه الحوار بين المسيحيّة والإسلام ، هي بالغة الأهمّيّة . إنّي مقتنع أكثرَ فأكثر بأنّه من الواجبات الكبرى التي تقع على عاتق الأديان التوحيديّة الثلاثة أن تسعى معًا إلى التفاهم والسلام . وهذا يتوافق مع مسؤوليّتنا المشتركة أمام الله الواحد خالق السماء والأرض .

أتمنّى لكم ولكلّ المشاركين في المؤتمر من عمق القلب كلّ بركات الإله القدير .

الكردينال فرانتس كونيغ

البروفسّور الدكتور أندراوس بشْتِه (Andreas Bsteh)
رئيس معهد القديس جبرائيل للاهوت الأديان

حوار الأديان – حوار الثقافات

في بدء هذه الندوة الأولى للحوار الإيرانيّ–النمساويّ ، في إطار التعاون بين مركز الدراسات الدوليّة في طهران ومعهد القديس جبرائيل للاهوت الأديان ، أودّ أن أُعربَ عن فرحي الكبير لأنّنا بهذا قد باشرنا السيرَ على طريق مشترَكة . شكرنا أوّلاً ودائمًا لله الذي هو وحده صالحٌ وهو وحده عادلٌ ورحيم ، ولا ينبذ من يلتجئ إليه بصدق طالبًا هديَه .

وشكرنا أيضًا للناس الذين لا تبقى نعمتُه فيهم عبثًا (راجع : ١ كورنثس ١٥:١٠) ، الذين يسعون إلى معرفة طرقه والسير عليها ، مع أنّهم يعلمون أنّ طرقَ الله تعلو عن طرق الناس كما تعلو السماء عن الأرض (راجع : أشعيا ٥٥: ٨-٩) .

لقد اجتمعنا هنا ، مسيحيّين ومسلمين ، بوعي منّا لمسؤوليّتنا المشترَكة أمام الله ، لنتساءلَ عن معنى " العدل " بالنسبة إلى تنظيم العيش الإنسانيّ معًا في ضوء تقاليدنا الدينيّة . ولقد أتيح لنا هذا في هذه الأيّام ، لأنّكما دعوتمانا إليه ، يا سماحة السيّد عبد المجيد ميردامادي ، بصفتكم أمين سرّ الحوار بين الأديان ، ويا حضرة الأستاذ محمّد علي شعاعي ، بصفتكم مديرًا من قِبَل مركز الدراسات الدوليّة . فشكرنا الصادق لكما لأجل هذا ولأجل التعاون الوثيق والقيّم في إعداد هذه الندوة . وقد كانت أهمّ مراحلها التشاور في ما بيننا طوال سنة في طهران ، والمداولات بمناسبة زيارتكم الودّيّة إلى فيينّا في أيّار من السنة الماضية والأيّام التي تحاورنا فيها في تشرين الثاني في

طهران وبها أنهينا إعداد الندوة . وبهذه الطريقة ، وخصوصًا بفضل التبادل السابق للمخطوطات ، فإنّ المؤتمرَ الذي يُفتتح هذا المساء ، قد بدأ منذ مدّة طويلة ، ونرجو أنّه لن ينتهيَ في اليوم الختاميّ منه ، بل سيُفضي إلى تعاون يضاعف باستمرار في السنوات المقبلة التزامَنا المتبادَل .

والآن سأعرض بعض الأفكار حول موضوع " حوار الأديان – حوار الثقافات " ، وبالضبط حول الحوار المسيحيّ الإسلاميّ الذي دعوتمونا إليه ، والذي ينبغي أن يقومَ في نطاق تعاوننا حاضرًا ومستقبلاً .

١ – **كلّ حوار حقيقيّ** يحيا من أنّ المتحاورين لا يقدّمون للحوار " شيئًا " فحسب ، بل يقدّمون أنفسَهم ، ومن أنّ الأمرَ لا يتعلّق بأسئلة موضوعيّة وحسب ، بل أيضًا وأكثر من ذلك بتبادل شخصيّ ، بانفتاح الواحد على الآخر وباتّصال الواحد بالآخر ؛ وبأنّ الواحدَ في النهاية لا يريد أن يكونَ ما هو عليه دون الآخر . فالحوار لن يصلَ إلى كيانه إلاّ إذا أنا وأنتَ لم نعد بعد اثنين يقوم الواحد منهما إلى جانب الآخر ، بمعنى جسمين يُضاف أحدهما إلى الآخر ، بل حيث نصل إلى تبادل شخصيّ يكوّن فيه الفرقاء ، مع حفاظ كلّ منهم على استقلاله ، هيئة واحدة تقول " نحن " . ويحدث شيءٌ من هذا – بطرق تتنوّع بتنوّع اللقاءات – حيثما يلتقي أناسٌ لا يتكلّمون على شيء ما وحسب ، بل يتكلّمون الواحد مع الآخر . ففي الكلمة التي يشارك فيها الواحد الآخر ، والتي يوجّهها الواحد إلى الآخر باعتبارها كلمتَه الشخصيّة ، يعطي المتكلّمُ ذاتَه للمستمع ، ولا يتقبّل المستمعُ الكلمةَ فحسب ، بل مع الكلمة يتقبّل المتكلّمَ أيضًا . وهكذا ، بفضل ضيافة الواحد للآخر ، يصير المتكلّم والمستمع ، في تبادل لا ينقطع ، حقيقة جديدة لا امتزاج فيها ولا انفصال ، ندعوها شركة ، يشكّل فيها الأنا والأنتَ هيئة واحدة تقول " نحن " .

٢ – في الحوار بين أناس يأتون **من تقاليد دينيّة مختلفة ويعيشون فيها** ، يحدث شيءٌ مماثل ، وإنْ صحّ قولي ، تقوم بين المتحاورين وحدةٌ جديدة تتّسم بكثافة خاصّة : هيئة جديدة منفتحة على الله تقول " نحن " . في الحوار الصادق من إيمان إلى إيمان ، ينفتح الإنسان على الآخر في عمق لا يصل إليه أيّ لقاء آخر ؛ حيث يتقبّل مؤمنٌ مؤمنًا آخر ويستضيفه بودّ ، تنشأ وحدة عميقة تتجاوز إيمانَ الاثنين لتصلَ إلى كلمة الله التي تحمل إيمانَهما . فلا يستطيع أحدٌ أن يقولَ من هو المسلم من دون أن يقولَ الله ، لأنّ المسلمَ هو مسلمٌ بقدر ما يؤمن بالله الذي أوحى بذاته في كلمة القرآن من خلال محمّد نبيّه ورسوله . وعلى غرار ذلك لا يستطيع أحدٌ أن يقولَ من هو المسيحيّ من دون أن يقولَ إنّه إنسانٌ يفهم ذاتَه انطلاقًا من الكلمة التي أتته من قِبَل الله في يسوع المسيح باعتباره الكلمة التي صارت إنسانًا وكتابًا ، والتي قبلها في قلبه مؤمنًا بها .

الحوار المسيحيّ الإسلاميّ لا يحصل إلاّ حيث وبقدر ما ينفتح المسلمون والمسيحيّون بعضهم على بعض في هذا البعد من إيمانهم ، في مسؤوليّتهم أمام الله وفي ما ينتج عن ذلك من فهمهم للعالم . ولكن في هذه الحالة ، وبالتحديد انطلاقًا من لقائهم من إيمان إلى إيمان ، من المهمّ أيضًا أن لا يستطيعَ أحدٌ أن يتكلّمَ على ما يحدث في ذلك من تبادل من دون أن يتكلّمَ أيضًا على الله ، من دون أن يقولَ إنّهم ينفتحون بعضهم على بعض ، لأنّهم يشعرون وبقدر ما يشعرون بأنّهم منفتحون وملتزمون بذلك انطلاقًا من الله .

٣ – **وبقدر ما تعمق الوحدة بين المتحاورين ، بالقدر عينه تصير مجدية أيضًا للمعضلات** التي تكوّن ، منذ أن وُجد الإنسان ، جزءًا من الوجود البشريّ ومن عيش الناس معًا . وفي الواقع ليست المسألة مسألة وجود معضلات في حياتنا ، بل مسألة كيفيّة التعامل معها ، أي كيفيّة التعلّم أن نعيشَ معها : في حياتنا الشخصيّة حيث يتوجّب علينا أن نسيطرَ ربّما

على أكثر المعضلات صعوبة ودقّة ، لأنّنا نحملها في ذاتنا ولا نستطيع أن نحمّلَ غيرَنا مسؤوليّتها ، كما يحلو لنا أن نفعلَ باستمرار ؛ في حياة عائلاتنا بين الزوجين ، وبين الوالدين والأولاد ، وبين الأولاد في الأسرة الواحدة ؛ في حياة الجماعة في البلدة الواحدة ، وحياة فئات لها مصالح مختلفة في البلد الواحد ، وحياة دولة بكاملها بين الذين يملكون السلطة والذين يخضعون لهم لفترة من الزمن طويلة أو قصيرة ؛ في العيش معًا بين الشعوب نظرًا لتنوّع وتلوّن هويّتها في اللغة والعرق والثقافة ؛ في العيش معًا بين مختلف الجماعات الدينيّة ، أو بين فئات داخل الجماعة الدينيّة الواحدة . في كلّ مكان نجد ، إلى جانب وحدة مُبهِجة ، ومرارًا في وسطها ، تلك المجالات من التوتّر وأحيانًا من الصراع ، منها تعلّم القلب الذي صار متفهّمًا كم يصعب بصراحة حلّ معظمها ، بل كم تتطلّب السيطرة عليها من الجهد والصبر . وهكذا يبدو مقياس الصداقة الحقيقيّة ومعيارها في ما يلي : هل وإلى أيّ مدى تُفسح العلاقات بين الناس في المجال أيضًا للمعضلات من دون أن يُزعجَها ذلك ، بل ربّما يكون ذلك بالعكس وسيلة لتعميق هذه العلاقات ؛ هل تتضمّن هذه العلاقات ما يمكن أن يدعى " ثقافة الجدال " كشرط للعيش الصادق معًا بالنظر إلى المشكلات الحقيقيّة في حياتنا .

أليس من المدهش بالنسبة تحديدًا إلى هذا الواقع التاريخيّ ، بالنسبة إلى الوضع البشريّ المعطوب ، والذي كثيرًا ما يكون وضعًا مجروحًا ، أن نكونَ قد قرّرنا ، في نطاق مشروع تعاوننا ، أن لا نلتفتَ إلى أيّ نوع من المواضيع الكبرى التي يجدر فيها أن نتأمّلَ ونعالجَ هذه المشكلة أو تلك ، بل أتينا مباشرة إلى نطاق المعضلات الكبرى التي تواجهها البشريّة في طريقها إلى المستقبل ؟ ألا نُرهِق في ذلك أنفسَنا ؟

في رأيي أنّنا لا نُرهِق أنفسَنا ، إذا كنّا في تعاوننا نأخذ في الاعتبار العناصرَ التي اتّفقنا عليها في كانون الثاني من العام الماضي :

أ) نحن هنا بصدد **تعاون علميّ أكاديميّ** ، وليس بصدد مفاوضات سياسيّة . وبالتالي ليست مهمّتنا أن نحلّ المعضلات السياسيّة ، مهما يكن هذا الأمر ضروريًّا وملحًّا في كثير من الحالات ، ولا أن نتّخذَ أيًّا من المواقف السياسيّة ، ولا أن نناقشَ نطاقًا من المعضلات السياسيّة الفرديّة في ذاتها ؛ إنّما نتحرّك بالحريّ في **ما يمهّد للقرارات السياسيّة** ، إذ إنّنا نتساءل عن الشروط الضمنيّة التي تستند إليها مثل هذه القرارات الاجتماعيّة والسياسيّة وما ينتج منها من تطوّرات ومن صراعات ممكنة . وبذلك لا ننسحب في برج عاجيّ من البراهين المجرّدة التي تكون دومًا صالحة ولكن لا يمكن أبدًا تطبيقها على الواقع ؛ علينا بالحريّ أن نتحرّكَ في ميدان تعود له بالقدر عينه ، ليس بشكل غير مباشر بل بشكل مباشر – حول الأسباب الموضوعيّة والأسباب المناهضة التي يتمّ التعبير عنها فيه – أقصى المسؤوليّة السياسيّة .

ب) نحن بصدد **تعاون مسيحيّ إسلاميّ** ، وليس بصدد تلاقي متحاورَين يحدّدهما أوّلاً **انتماؤهما الاجتماعيّ الإقليميّ أو الجغرافيّ** ؛ نأتي كلانا من تقاليد دينيّة لا يمكن أن تتماهى مع أيّ قسم من البشريّة تُحدَّد نوعيّتُه كالعادة انطلاقًا من وقوعه في منطقة معيَّنة أو مكان معيَّن ، ولا أيضًا من مفاهيم واسعة كمفهومَي الغرب والشرق . وإن كنّا نأتي في الواقع من بلدان تخضع ببعض الحقّ (إلى متى سيبقى الأمر كذلك ، نظرًا لتطوّر العولمة الذي يشمل عالَمنا ؟) للقسم الغربيّ أو الشرقيّ من الكرة الأرضيّة ، وتتّصل بالتالي بتقاليد فكريّة وقانونيّة معيّنة ، أو نشعر بأنّنا ملتزمون بها ، فمع ذلك لا نستطيع ولا نريد – وعلى أيّ حال أستطيع أن أؤكّدَ ذلك بالنسبة إلى جانبنا المسيحيّ – أن نُعتبَرَ هنا ببساطة " ممثّلي الغرب " ، بل أوّلاً مسيحيّين ومنتمين إلى المسيحيّة المنتشرة في مختلف أنحاء العالم .

فإذا نجحنا ، في تعاوننا هذا ، في أن لا نحافظَ على هذه الناحية فحسب ، بل أن نأخذَها أكثر فأكثر في الاعتبار ، فإنّنا نؤدّي بذلك خدمة حاسمة لرغبة اللقاء الكبرى التي نريد أن نلبّيَها بعضنا مع بعض ، في وعي التطوّرات الراهنة التي تطرأ على البشريّة . في كلّ انتماء إلى أجزاء معيَّنة من الأسرة البشريّة يمكن تحديدها إقليميًّا ، يجب علينا أن ننجحَ نجاحًا دومًا أفضل في أن لا نرتبطَ بها في فكرنا ومسلكنا المسيحيّين والإسلاميّين ، بل أن ننطلقَ دومًا من مسؤوليّتنا أمام الله ، خالق الجميع الأوحد ، والسيّد الأوحد للأرض كلّها ولكلّ جزء منها ، وهي مسؤوليّة نُدرِكها في الإيمان ، ولا يسمح لنا إيماننا بأن نرتهنَ فيها لأيّ ميدان من التقاليد أو المصالح الخاصّة العلميّة أو السياسيّة أو حتّى الثقافيّة .

ج) ونحن أخيرًا بصدد تعاون **إيرانيّ نمساويّ** . مع أيّ انتماء إلى واحدة من جماعتَي الإيمان المنتشرتين في العالم ، إلى الكنيسة المسيحيّة وإلى الأمّة الإسلاميّة ، ينبغي أن يقومَ تعاونُنا في الوقت عينه في نطاق تعاون ثنائيّ وبالتالي محصور جدًّا ومتواضع بين علماء من إيران ومن النمسة . كما هو معروف ، لا نستطيع ولا نريد أن نُعتبرَ أنفسَنا في هذه المهمّة وفدًا نمساويًّا رسميًّا ، ولسنا مكلَّفين بذلك . إنّما نحن أعضاء في مؤسَّسات أكاديميّة من النمسة ، اجتمعنا في فريق عمل علميّ حرّ ، يريد أن يهتمّ بتعميق الحوار المسيحيّ الإسلاميّ ، وهو يلقى بشكر الدعمَ من قبل وزارة المعارف النمساويّة ومن قبل الوزارة الفدراليّة للشؤون الخارجيّة في فيينّا .

نحن واعون للحدود القائمة في هذه المهمّة ، ولكن من أجل ذلك نشعر أيضًا بأنّنا أحرار لمعالجة المعضلات الصعبة ، إذ ليس لأيّ منّا في هذا التعاون الثنائيّ أن يمثّل أيّة وجهة نظر رسميّة ، بل نحن مطالَبون ، وبالتحديد من قِبَل الجانب الرسميّ ، بألاّ نتبعَ إلاّ معرفتنا العلميّة وضميرَنا

المؤمن في ما سنأتي به إلى ههنا . ولكن ينتج من هذا أنّه في إطار مشروع التعاون هذا ينبغي أن لا يُنتَظرَ مسبّقًا إلاّ حلّ تلك النواحي من المعضلات القائمة التي يستطيع كلّ منّا وكلُّنا معًا أن نُسهِمَ فيها شخصيًّا .

ومن ثَمَّ فإذا توجّهنا في مشروع التعاون الذي نقوم به في الأيّام القادمة للبحث في المعضلات الكبرى القائمة في العلاقات بين الدول وبين الأديان ، فهي تفرض علينا العمل ضمن الأوضاع المتّفق عليه ، ولكنّها لا تُرهِقنا . فإنّ واجبَنا لا يقوم على حلّها بل على التفكير ، مع كلّ التزامنا الشخصيّ في إطار إمكانيّاتنا ، بتلك الشروط الموضوعيّة الضروريّة لإيجاد حلّ مناسب للمعضلات على الصعيد السياسيّ ، ونرجو أن نتقدّمَ أيضًا شوطًا معًا للعمل من جديد في هذا المضمار .

نطلب إلى الله أن يمنحنا القوّة ، في ضوء رحمته وحكمته ، كما تعلّمنا أن نفهمَهما في تقليدَي إيماننا ، لنشخّصَ في الأيّام المقبلة المعضلات المرتبطة بمطلب إقامة عدل أكبر في العلاقات بين الدول وبين الأديان ، ونتداولَ في الشروط التي تبدو مهمّة وضروريّة لحلّها . فإذا نجحنا في هذه المهمّة ، يمكن أن يكونَ هذا المؤتمر لأناس كثيرين في أيّامنا علامةَ رجاء نتطلّع إليها كلّنا بشوق في عالَمنا المضطرب والممزَّق ، ونبدأ مسيرةَ تعاون تجعلنا في السنوات المقبلة نعمّق ما باشرنا به ونتابعه .

حجّة الإسلام والمسلمين علي أكبر صادقي رشاد

رئيس المؤسَّسة الإسلاميّة للثقافة والفكر

بسم الله الرحمن الرحيم . " فبشّرْ عبادِيَ الذين يستمعون القولَ ويتبعون أحسنَه ، أولئك الذين هداهم الله [...] " (القرآن ٣٩:١٧-١٨) .

بعواطف الشكر والامتنان أتوجّه إلى كلّ الذين يعملون معًا في هذا المحفل العلميّ في نطاق " الحوار بين الأديان " ، وأحيّي العلماء الأفاضل الذين يشتركون فيه . ليبارك الله تعالى اجتماعَنا ويوفّقنا في الجلسات والنقاشات المقبلة ، لنتوصّلَ إلى تفاهم متبادَل ، ومن خلال التفكير معًا ، إلى حلول عمليّة للمشكلات الراهنة التي تعترض البشريّة .

للمناظرات العلميّة بين المسيحيّين والمسلمين تقليد عريق . فقد كان الباب مفتوحًا منذ القديم من كلا الجانبين أمام العلماء من كلتا الديانتين والمذهبين للحوار والمناظرة العلميّة . وكان لجلسات البحث العلميّ والمناظرة في زمن حكم المسلمين في صدر الإسلام رونقٌ خاصّ . وكثيرًا ما التقى رجال دين شيعيّون من أعلى المراتب للمناظرة مع الجاثليق . وأعتقد أنّ هذه الحوارات والمناظرات العلميّة بين العلماء والرؤساء من كلتا الديانتين تُعَدّ تراثًا ثمينًا في تاريخ الأديان .

الحوار بين الأديان السماويّة التوحيديّة هو اليوم ضروريّ أكثر من أيّ يوم مضى . فالناس الذين يعانون من الأزمات هم بأشدّ الحاجة إلى علاج الدين . إنّ بشريّةً مثل البشريّة التي تعاني اليوم من أزمة معرفة عميقة ، إنّ بشريّةً تعاني من فقدان الأخلاق والقيم الإلهيّة المحيية ، وتتميّز بأزمة نفسيّة وروحيّة ، ويمتلكها شعورٌ بالاضطراب والقلق النفسيّ ، هي بأمسّ الحاجة إلى إرشاد روحيّ . وفي هذا الأمر على الإنسان أن يتخلّصَ

من مرحلة قاتمة من التاريخ . ففي رأيي أنّه بعد عصر النهضة انطلقت مرحلة من الصراع الخفيّ ومرارًا غير الصريح ، ضدّ مخافة الله والتقوى . وراحت المادّيّة تسود حياة الإنسان . ودخلت أكثر فأكثر في حياة الإنسان اعتقادات وقيم مناقضة لفطرة الإنسان ولروح السعي إلى الله . واليوم ، بعد عدّة قرون ، أصبح الإنسان تعبًا من تأثير عالم من القيم الوهميّة ، التي بشّروه بها على أنّها قيم حقيقيّة . لقد شبع من المادّيّة ، وشبع من الإعجاب بنفسه ومن فراغ المعنى . إنّه يجد نفسَه في وضع يشعر فيه بشدّة بأنّه بحاجة للعودة إلى الله وإلى حياة روحيّة . في هذه الحالة يقع على عاتق رؤساء الأديان أن يذهبوا كالأطبّاء إلى الإنسان المريض ، ويصفوا له العلاج ، ويناولوه الأدوية وينجّوا البشريّة من مأزقها .

القرن القادم سوف يكون قرنَ الأديان والروحانيّة . وسينقلب السأم من الدين وخيبات الأمل والشكّ إلى رجاء وإلى اندفاع وفرح جديدين . ومهما يكن من أمر فإنسان القرن الحادي والعشرين سيكون إنسانًا متديّنًا . هذا يعني بالنسبة إلينا فرصة مناسبة لنكونَ روّادًا لدعوة الناس إلى سلوك طريق الروحانيّة . وهذا قد يعيد الإنسان ، بعد زمن من الرفض والعداء – كان الدين يُعَدّ فيه كأنّه عقوبة – إلى كيانه الباطن ، وإلى ضميره ، وإلى هويّته الحقيقيّة التي تُحدَّد انطلاقًا من الله .

الحوار بين العلماء والمفكّرين هو بالتأكيد خطوةٌ أولى مهمّة في هذا الاتّجاه . فإنّ علاقةً وثيقة بين الإسلام والمسيحيّة والإفساحَ في المجال للتمكّن من العيش معًا بسلام هما للناس فرصة خاصّة ليجدوا من جديد كيانَهم الحقيقيّ في العودة إلى الدين . الأحداث المغروسة في ذاكرة التاريخ ، كالحملات الصليبيّة على سبيل المثال ، كانت ولا تزال مرّة بالنسبة إلى البشريّة وإلى المؤمنين . ومع ذلك فإنّنا نجد أيضًا كثيرًا من الأحداث المبهجة والجميلة التي لا تزال محفوظة في ذاكرة التاريخ وفي قلوبنا ، والتي

نرتاح دومًا لذكرها . فنقرأ حرفيًّا في القرآن الكريم أنّ المسيحيّين ، من بين جميع المذاهب الفكريّة والحركات الإيديولوجيّة ، هم ، بالنسبة إليكم أيّها المسلمون ، " أقربهم مودّة [...] وأنّهم لا يستكبرون » (القرآن ٥:٨٢) .

أمّا أهداف الحوار العلميّ فيمكن إيجازها في النقاط التالية :

هدفه الأوّل يكمن في أن نصل ، فيما نتكلّم بعضنا مع بعض ، إلى تفاهم متبادَل جديد ، وبالتالي إلى التلاقي بعضنا مع بعض . وفي هذه المهمّة يتوجّب علينا ، في الحوارات التي نقوم بها بعضنا مع بعض ، أن ننطلقَ من أنّ الديانتين اللتين ندين بهما هما ديانتان سماويّتان : فكلانا يؤمن بوحدانيّة الله ؛ ولنا أصل مشترَك – نحن إبراهيميّون ، ننتمي إلى الإله الواحد الأوحد . نستطيع أن نتفاهم لأنّنا ننطلق من مبادئ أساسيّة مشترَكة . بهذه الطريقة يتاح لنا أيضًا أن نقفَ معًا من وجهة نظرنا المشترَكة ضدّ أعداء الله وضدّ المادّيّين .

وبالتالي فإنّ الهدف الثاني لهذا الحوار هو هذا التعاضد الروحيّ المتبادَل عينه ، الذي نساند به بعضُنا بعضًا في ضوء الوحي والوصايا الإلهيّة – سعيًا إلى وسائل خلاص للبشريّة التي تعاني من الأزمات .

الدكتور إريخ بوتنهاوزر (Erich M. Buttenhauser)

سفير النمسة في إيران

إنّ النمسة قد أخذت ، منذ بضع سنوات ، المبادرةَ بالدعوة إلى حوار مسيحيّ إسلاميّ عالميّ ، في اقتناعها بأنّ للأديان ، ولا سيّما الأديان التوحيديّة ، قوّة كبيرة نافذة في تطوير الحضارة البشريّة وضمان السلام . وبذلك أرادت النمسة أن تأخذَ بالاعتبار واجبَ السياسة بأن تعالِجَ أيضًا المسائلَ الأساسيّة في الأخلاق والإنسانيّة ، وأن تفتحَ بذلك للسياسة آفاقًا جديدة وآمالاً جديدة . إنّ " المؤتمر الدوليّ المسيحيّ الإسلاميّ " الأوّل الذي جرى في فيينّا من ٣٠ آذار إلى ٢ نيسان سنة ١٩٩٣ سعى في هذا المعنى إلى تقديم مساهمة ضدّ الاستغلال السياسيّ لتعاليم المسيحيّة والإسلام وإلى توعية الناس بأنّ الاعتقاد الدينيّ لا يجوز أبدًا أن يؤدّي إلى الحقد والتفرقة ، بل فقط إلى السلام والتفاهم . ودُعي المحبّون للسلام من كلتا الديانتين إلى الوقوف ضدّ كلّ تطرّف والالتزام معًا من أجل الحرّيّة والعدل وكرامة الإنسان ، ومن أجل المساواة والتسامح ، ومن أجل الحقّ في ممارسة الدين وحماية الأقلّيّات .

وفي إطار هذا الحوار العالميّ قبل علماء من إيران ومن النمسة دعوةَ وزيرَي خارجيّة البلدين إلى حوار مسيحيّ إسلاميّ ثنائيّ . ولقد أظهرت الخبرة ضرورةَ الحوار ، الذي من دونه يمكن أن تؤدّيَ الصراعات داخل الدولة الواحدة وبين الدول إلى مجابهات عنيفة ومسلّحة . وبالتالي فإنّي أحيّي الندوة الحواريّة التي تبدأ غدًا وينظّمها " معهد القديس جبرائيل للحوار بين الأديان " في فيينّا و" مركز الدراسات الدوليّة " في طهران ، في إطار مشروع تعاون ، حول موضوع " العدل في العلاقات بين الدول وبين

الأديان في النظرة الإسلاميّة والمسيحيّة " . أتوقّع من الندوة دوافع إيجابيّة لحلّ المشكلات ، أيضًا على الصعيد السياسيّ . ولجميع المشاركين في المؤتمر من علماء في مختلف حقول الاختصاص من لاهوت وفِقْه وعلوم في السياسة والاقتصاد من مسيحيّين ومسلمين ، أتمنّى التوفيقَ في عملهم .

الجلسات العامّة

مفهوم العدل وجذوره في نظرة الفقه الإسلاميّ

السيّد محمّد خامِنئي

بسم الله الرحمن الرحيم .

" وإنّ من أهل الكتاب لَمَنْ يؤمن بالله وما أُنزل إليكم وما أُنزل إليهم خاشعين لله . لا يشترون بآيات الله ثمنًا قليلاً ، أولئك لهم أجرُهم عند ربّهم ، إنّ الله سريعُ الحساب " (القرآن ٣:١٩٩) .

إنّ لمفهوم " العدل " في الثقافة الإسلاميّة – استنادًا إلى المصادر الإسلاميّة وإلى جذوره الفكريّة التاريخيّة والفلسفيّة – مضمونًا واسعًا من المعاني ، بحيث ليس من السهل معالجتُه وتفسيرُه في إطار الفقه الإسلاميّ فحسب . وبما أنّ عنوان المحاضرة قد أُعطي من قِبَل منظّمي هذه الندوة ، فسأبحث في الموضوع في قسمين : القسم الأوّل يعالج مفهوم العدل في نظرة الفقه ، والقسم الثاني يبحث فيه ويحلّله انطلاقًا من جذوره . والقسم الختاميّ من المحاضرة يتطرّق إلى العدل في إطار التشريع والتطبيق .

١– مفهوم العدل

إنّ لفظة العدل أو العدالة هي لفظة عربيّة . وهي تعني في القواميس وفي الاستعمال التقليديّ " إحقاق الحقّ " ، أو " عكس الظلم " . هذا التحديد

عامّ جدًّا وغامضٌ وفي معظم الأحيان غير مفهوم ، ولا سيّما أنّه قد خضع في مجرى التاريخ لمفاهيم أخرى مختلفة . فمن اللفظة ذاتها لا يمكن أن نقول ما الذي يعنيه هذا المفهوم بالتحديد .

في نظرنا أنّ أقصر وأشمل تحديد " للعدل " نجده في قول أمير المؤمنين الإمام عليّ ، عليه السلام : " العدل يضع الأمورَ مواضعَها " (نهج البلاغة) . في معنى هذا التحديد يعني العدل : " وضع كلّ شيء في مكانه المناسب " . وإذا تمّ ذلك ، " يحصل كلّ شيء على حقّه " ، و" ينال كلّ شيء وكلّ واحد الحقّ الذي يعود له " . وقد تبع علماء الكلام المسلمون تحديدَ الإمام عليّ هذا ، فحدّدوا العدلَ بأنّه " توفية حقّ الغير واستيفاء ما يستحقّ " (نيسابوري مقرّي ، في : " الحدود في الكلام ") . وحدّده المتصوّفون المسلمون بأنّه " وضع كلّ شيء في مكانه " (الهجويري) . هذا التحديد مقبولٌ اليوم في الثقافة الإسلاميّة ، وله فيها مكانة هامّة .

الخلاصة الأولى التي يمكن استنتاجها من هذه التحديدات الكثيرة المتشابهة هي أنّه يجب فهم العدل على أنّه ما يتطابق مع حقّ مفترَض سابقًا وما يتعلّق بهذا الحقّ . علاوةً على ذلك يجب أن يسبقَ العدلَ أن تكونَ لكلّ شيء مكانتُه الطبيعيّة أو المتّفق عليها ، أن يُحدَّدَ مسبّقًا لكلّ شيء موقعُه المناسب .

في الواقع يُفهَم العدل استنادًا إلى علاقة أو ، بحسب قول الفلاسفة ، استنادًا إلى ما يناسب العقل من تخصيص لموقع ما وتحديد لمكان ما . ومن ثمَّ فلكلّ شيء موقعٌ محدَّدٌ من قِبَل الطبيعة ومتّفقٌ عليه من قبل المجتمع ، ويجب أن يشغلَه مسبّقًا . فإقامةُ العدل تعني إعادةَ هذه العلاقة والمحافظة عليها ، بعد أن تكون قد زالت لفترة من الزمن ، بعد زمن لم تتوفّرْ فيه ، بعد زمن من عدم الاستقرار .

في الفقه الإسلاميّ اكتسب مفهوم العدل تحديدًا أوسع ، إذ تضمّن

– من وراء بعده السياسيّ والاجتماعيّ – على الصعيد النفسيّ أيضًا مجال الروح الإنسانيّة الباطن . وقد حاول الفقهاء أن يفهموا العدلَ الذي يقود الناس حتمًا إلى تصرّف صادق وعادل ومنطقيّ ، انطلاقًا من مصدره في الإنسان ، ومن موقعه في حياة النفس البشريّة .

في هذه النظرة ، فالعدل ، في تقدير الفقهاء المسلمين ، هو موقفٌ نفسيّ وروحيّ في الإنسان الذي ، انطلاقًا من تقواه ومسؤوليّته أمام الله وأمام ديانته ، يسعى إلى أمر واحد : أن يفعلَ لإخوته البشر ما هو حقّ وشرعيّ ، ومن ثَمَّ ما يتطابق مع العدل – والذي بالتالي لا يسلب أيّ إنسان حقَّه ، ويعيد الحقّ إلى من سُلِب منهم حقّهم . هذا العدل المتأصّل في الروح الإنسانيّة وفي باطن الإنسان يؤدّي في الفقه الإسلاميّ دورًا حاسمًا في الحكم في الأمور الفرديّة ، على سبيل المثال بالنسبة إلى الطلاق حيث يجب حضور شاهدين عادلين ، في صلاة الجماعة أو عند تتميم الواجبات الدينيّة الجماعيّة الأخرى ، بإدارة الإمام المكلّف العادل ، وخصوصًا في " قيادة " المجتمع الإسلاميّ . من دون اعتبار هذا الشرط الباطن ، مثل تلك الأحكام باطلة كلّها ، أي إنّها غير قانونيّة ولا قوّة لها .

مع اعتبار التحديدات الفقهيّة للعدل التي تقول إنّه " وضع كلّ شيء في مكانه المناسب " ، أو " السير في الطريق الوسط والحفاظ على التوازن " ، كما تدلّ على ذلك اللفظة العربيّة " الاستواء " ، يمكن تحديد العدل الداخليّ للإنسان ، أو تصوّر العدل في صورة " الإنسان العادل " ، في نظرة الفقه الإسلاميّ ، من جهة مضمونه ، على النحو التالي : إنّه موقفٌ روحيّ ، أو صفةٌ تتيح للإنسان أن يكون في سلوكه متّزنًا في داخله ومتنبّهًا على الدوام للتوافق مع الحقيقة والحقّ ، فيعطي كلّ إنسان حقَّه ، ويسيطر على مشاعره الشخصيّة أو الأنانيّة أو الحاقدة أو الرديئة ، ويتجنّب أيضًا أن يتصرّفَ بحسب مزاجه وبحسب هوى الساعة . وبكلمة فالعدل يتبع الحقيقةَ والحقّ

والشريعة .

كثيرٌ من علماء الفقه أطلقوا على هذا الموقف الواضح والمنطقيّ الذي يتميّز به الإنسان نعتَ " المَلَكة " (*habitus*) ، وهي تعني في الفلسفة كلّ نوع من العادات الثابتة والمستمرّة التي يضطلع بها الإنسان في داخله ، وتصير خصلة وصفة دائمة ونوعًا من " طبيعة ثانية " في الإنسان . هذه المَلَكة التي يمتلكها الإنسان العادل ، ما دامت لم تُفعَّلْ بعد ، هي كامنة كاستعداد باطنيّ ، وكقدرة ممكنة في طبيعته ، وقد اعتادوا تفسيرَها على أنّها " استقامة " . وحالما يتمّ تطبيها في الواقع ، يقود هذا الموقف إلى تصرّف مستقيم وشرعيّ . وهذا التصرّف المستقيم والشرعيّ يعبَّر عنه في اللغة العربيّة بلفظة " تسلُّط " .

بعض الفقهاء الشيعيّون قد تقدّموا خطوة أخرى ، في خطّ المصادر الفقهيّة الراهنة ، فأضافوا " المروءة " كشرط آخر ليحصلَ الإنسان على العدل كخصلة . فالإنسان العادل هو بالتالي الإنسان الذي يمتلك أيضًا المروءة ، وبالتالي يتوافق من تلقاء نفسه مع القواعد والأعراف الاجتماعيّة ولا يتصرّف بما يناقضها . في معنى هذا الشرط الإضافيّ ، لا تمثّل المروءة دورًا هامًّا في تحديد العدل فحسب ، بل أيضًا في العلاقة بالثقة التي يمنحها المجتمع هذا الإنسان .

وبهذا فإنّ مفهوم " العدل في المجتمع " مردُّه ، بحسب تحليل العلماء المسلمين الفقهيّ ، إلى الموقف العادل والصفة العادلة للأشخاص **وأيضًا** إلى الانسجام بين الروح المعتدلة والمستقيمة من جهة وبين الأعراف الاجتماعيّة من جهة أخرى . بهذه الطريقة يقود العدل إلى الشهرة الحسنة والاسم الحسن للإنسان العادل في المجتمع .

كلّ هذه العناصر مجتمعة لها أهمّيّة بالغة لدى ممارسة بعض الأحكام ، كما على سبيل المثال لدى انتخاب قادة المجتمع ، أو لدى إصدار حكم

أو فتوى ، أو لدى الإدلاء بشهادات في قضيّة طلاق ، أو لدى تعيين إمام لصلاة الجمعة ولصلاة الجماعة ، أو لدى تعيين شهود في المحاكم القضائيّة إلخ .

إنّ تطبيقَ مفهوم العدل الكثير التنوّع والمتعدّد الأوجه في حياة الناس والمجتمع يمكن إيجازه في النقاط التالية :

١- العدل هو ذلك الموقف الذي يضع كلّ شيء في مكانه المناسب ، ويعطي كلَّ إنسان حقَّه .

٢- إنّه " مَلَكة " روحيّة ونفسيّة ، تحمل الإنسانَ على ألاّ يتصرّفَ إلاّ بحسب الحقّ والشريعة ، بدل أن ينقادَ في مسلكه لشهواته الخاصّة وميوله الشخصيّة .

٣- إنّه " مروءة " قائمة في انسجام دائم مع أعراف المجتمع وتقاليده وما يتضمّنه من نماذج للتصرّف مطابقة للعقل ، بحيث يصير الإنسان مثاليًّا ويحصل على الاعتراف المناسب من قِبَل المجتمع .

٤- أن يُشهَد له بالنزاهة والاستقامة ، وبأنّه في الماضي أيضًا انقاد للصلاح والصدق .

الإنسان الذي يعيش في العدل يتّسم بالتالي في تصرّفه وفي مسلكه بما يلي :

- إنّه لا يخطأ ولا يخالف الشريعة .
- يضع نصبَ عينيه بعزم ثابت الاستقامةَ والتقوى .
- لا يتصرّف ولا يحكم بما يناقض الحقّ .
- وأخيرًا لا يحيد في مسلكه الاجتماعيّ عمّا يتوافق مع الأنظمة الاجتماعيّة .

هناك حديثٌ عن النبيّ محمّد يقول فيه : " من عامل الناس فلم يظلِمهم ، وحدَّثهم فلم يكذِبهم ، ووعدهم فلم يخلِفهم ، فهو مِمَّن كمُلتْ " مروَّتُه " وظهرتْ عدالتُه " .

وهناك أحاديث من أهل البيت (عليهم السلام) ، وبالضبط من الإمام السادس والإمام الثامن ، يرد فيها كقياس لعدل الإنسان انسجامُه مع طبيعة الإنسان ، وبحسب قول القرآن ، مع فطرة الإنسان . فالإنسان العادل ، بحسب هذا الرأي ، هو الذي لا يعيش في الخطيئة ، الذي يبقى كيانُه الباطن طاهرًا ويتصرّف بحسب شرائع فطرته وطبيعته : فالقرآن يرى في الدين وفي شريعة الإسلام شرائع الخلق والطبيعة عينَها .

ما قلناه إلى الآن يبيّن جيّدًا العلاقةَ بين " العدل " و" حقوق الإنسان الطبيعيّة والفطريّة " . ويبيّن المعنى الفلسفيّ والأخلاقيّ لمفهوم العدل الذي يكمن في " وضع كلّ شيء في مكانه الطبيعيّ " ، وإعطاء " كلّ واحد حقوقه التي تعود له من قِبَل الطبيعة والتي يعترف له بها المجتمع " . وهذا ما سنعالجه عن كثب في ما يلي .

٢ – جذور العدل

إنّ القرآن المجيد قد علّم المسلمين أنّ " الحقّ " هو صفة أخرى لما يعنيه " نظام الطبيعة " . وكما أنّه في اللغة العربيّة تشتقّ لفظة " الحقّ " من الاشتقاق عينه التي تشتقّ منه لفظة " الحقيقة " ، كذلك يرتبط الحقّ ارتباطًا لا ينفصم " بالخلق " و" الوجود " ، وكلاهما يعنيان " الكيان " (راجع القرآن ٦:٧٣) . ولذلك تُفسِح الطبيعة أو الخليقة لكلّ مخلوق في المجال " للحقّ " ، أي لما يمكن أن ننعته بالحقّ الفطريّ أو بالحقّ الطبيعيّ .

من وجهة النظر هذه ، فالعدالة أو العدل الذي ، في نظر الفلسفة ، يهدف إلى الحفاظ على النظام الطبيعيّ القائم وعلى توازنه ، يعني ، من وجهة نظر الفقه ، احترامَ هذا النظام (أو هذا الحقّ الطبيعيّ) . من وجهة نظر الإسلام ، لا يعود في نظام الطبيعة حقوقٌ للإنسان فحسب ، بل أيضًا

للحيوانات وسائر الكائنات الحيّة ، حتّى للأشياء الجامدة . (لهذا السبب لا يسمح لا الشرع الإسلاميّ ولا الأخلاق الإسلاميّة بتعذيب الحيوانات أو بقتلها ولا بقطع الأشجار – ولا يسمح بذلك إلاّ للدفاع عن النفس ، أو لصيانة الحياة البشريّة من الجوع) . فيتوجّب على الإنسان أن يزرعَ الأرضَ ويحرثَها ، وبحسب قول القرآن أن يستعمرَها (راجع : القرآن ١١:٦١) . تجب حماية البيئة وحياة الحيوانات ، إذ إنّ الأرضَ هي ، في نظر القرآن ، عطيّة الله ، وقد أوكلها إلى الإنسان ليحميَها ويزرعَها ويحرثَها .

ومن ثَمَّ فمن حقّ الطبيعة وكلّ ما عليها أن يُصانَ نظامها . وبناءً عليه يتوجّب على المسلمين ، وهم مكلَّفون بذلك ، تأمين هذه الحماية لنظام الطبيعة . فإذا كانت مسؤوليّة الحفاظ على نظام الطبيعة مطابقة لما يمكن اعتباره " العدل الطبيعيّ " ، فإنّ هذا العدلَ يصير ، في الشروط الموافقة ، " عدلاً حقوقيًّا " ، أي إنّه يتحوّل إلى أحكام قانونيّة .

وبتعبير آخر ، فإنّ الشرع الإسلاميّ له جذوره في الفطرة ، ويجب أن يتوافقَ معها . فالقرآن المجيد يعتبر الدينَ – وهو مجموعة الأحكام الحقوقيّة والأخلاقيّة – فطرةَ الخليقة أي طبيعتَها (راجع القرآن ٣٠:٣٠) . وبهذا يرتكز الفقه الإسلاميّ على العقيدة الإسلاميّة . وإنّ ارتكازَ الفقه على عقيدة محدَّدة قد أدّى في التاريخ عمومًا إلى نشأة مادّة " فلسفة الحقوق " ، إلى جانب مادّة " الفقه " ، وراح الفقهاء يبحثون استنادًا إلى " فلسفة الحقوق " .

وهكذا تكوّن " العدل الحقوقيّ " في الإسلام أوّلاً على أساس " الحقّ الطبيعيّ " . وبناءً عليه فإنّ الشريعة الإسلاميّة " تعطي كلَّ إنسان حقَّه الطبيعيّ وحقَّه الذي تكوّن له في المجتمع " .

الوضع الذي تحدّثنا عنه تصوغه العقيدة الإسلاميّة على النحو التالي : الدين يهدف إلى سعادة الإنسان وخيره . والإنسان يجد الراحة والسلامَ عندما يأخذ مكانَه الطبيعيّ الخاصّ به ، ويتوافق مع نظام العالم ، وعندما يعطي

كلَّ أحد حقَّه ويعترف لكلّ مخلوق بمكانه . وبالاختصار : عندما يحافظ على العدل ، ويسهر عليه ، ويمارسه . فإذا نظرنا إلى كلّ هذه الأوضاع وهذه المعطيات المنطقيّة ، يتّضح لماذا يُعتَبر العدل ، سواء أكان في الفقه أم في الأخلاق أم أيضًا في الفلسفة وفي العقيدة عمومًا ، أساسَ كلّ شيء ومحورَه .

ولشرح ما قلناه وتحليله بشكل مستفيض ، تجب في ما يلي الإشارة إلى أنّه ينبغي محاولة فهم العدل على ثلاثة أصعدة :

- أوّلاً كعدل طبيعيّ في العالم الطبيعيّ أو المادّيّ .
- ثمَّ كعدل طبيعيّ في فطرة الإنسان .
- وأخيرًا كعدل في المجتمع البشريّ .

أ) العدل الطبيعيّ الموضوعيّ

كما أوضحنا آنفًا ، المقصود بهذا هو التوازن والنظام الشامل اللذان يسودان الطبيعة ويمتدّان إلى كلّ الظواهر الطبيعيّة (وإلى نواميسها الحسابيّة) . إلى هذا " العدل الطبيعيّ " يشير القرآن بكلمة " ميزان " ، عندما يقول في السورة ٥٥ الآية ٧ : " السماء رفعها ووضع الميزان " . وجاء عن النبيّ القول التالي : " بالعدل قامت السماوات والأرض " . ومن ثَمَّ فالعدل هو في عالم الخليقة صفة بيّنة للخالق تعالى .

وعن هذا التوازن الطبيعيّ الذي نتحدّث عنه ، لفت أفلاطون الإنتباه في كتابه " بروتاغوراس " ، مع الإشارة إلى أسطورة " بروميتاوس " و" إبيميتاوس " ، حيث يقول : " لقد أعطى إبيميتاوس لبعض الحيوانات القوّة ولكنّه لم يعطها السرعة ، وأعطى بعضها السرعة ، ولكنّه لم يعطها القوّة » .

ب) العدل النفسيّ

الإنسان ظاهرةٌ من ظاهرات الطبيعة وجزءٌ منها . وهو يملك الاتّزانَ

والعدل الطبيعيّ . ولكن لأنّه يملك الحرّيّة ، فهو يستطيع أن يحافظَ على هذه المواهب أو يقضيَ عليها .

ثَمَّة قوّتان مستقلّتان يجدهما الإنسان في طبيعته : فثَمَّة ، من جهة ، الغرائز ، التي يشترك فيها الإنسان مع الحيوانات ، والتي تدعى " ميولاً " ؛ وثَمَّة ، من جهة أخرى ، " إرادتُه " التي تمكّنه من مراقبة القوّة الأولى ، أعني الغرائز ، والعناية بتنظيمها والحفاظ على توازنها .

هذا العدل النفسيّ في فطرة الإنسان – وهو يبدو هنا في نظرتنا جديرًا بالاهتمام وبالغ الأهمّيّة – يكوّن الرابطةَ بين العدل الطبيعيّ والعدل الحقوقيّ . وقد أعاره الفقهاء اهتمامًا خاصًّا ، ورأوا فيه قياسًا وأداةً للحفاظ على العدالة الاجتماعيّة ولتطبيقها – سواءٌ أكان في المجتمع الخاصّ أم أيضًا في العالم كلّه .

بالنسبة إلى النقاشات الحقوقيّة والمساعي للتقدّم منهجيًّا إلى الجذور ، يعالج الفقه الإسلاميّ من ثَمَّ موضوعَ " العدل " في الواقع في جذور مصدره النفسيّ والإنسانيّ الباطنيّ . فإذا كان الموقف الروحيّ للعدل والقرار بتطبيق العدل في الواقع قد أصبحا على نحوٍ ما طبيعة ثانية للإنسان ، فلا يمكن أن ينتجَ من ذلك إلاّ العدل – بحسب المثل الفارسيّ القائل : " الإناء ينضح بما فيه " .

فإذا لم يكن كيان العدل متأصّلاً حقًّا في داخل النفس ، يصير العدل مجرّد ملحق للبرغماتيّة اليوميّة ، ويتقلّص حتمًا أكثر فأكثر اتّصالُه بالواقع ويذوب في الرثاء والخداع . ولكن بقدر ما نلاحظ ذلك اليوم على الساحة الدوليّة ، تتحوّل العدالة الاجتماعيّة أيضًا إلى سياسة سطحيّة وإلى كذب – إلى قناع غاشّ لخداع الشعوب .

ج) العدل الحقوقيّ

إن المجالَ الواعيَ والحرّ للعدل ينشأ في المجتمعات البشريّة من خلال تحقيق العدل الداخليّ الأخلاقيّ للإنسان ، الذي من جهته يرتكز على العدل الطبيعيّ المعطى بالخلق . ويشير القرآن إلى هذا الوضع عندما يقول في السورة ٥٥ ، سورة الرحمن ، ما معناه : السماء رفعها ووضع الميزان ، فلا تتجاوزوا الحدّ في الميزان ، وأقيموا الوزنَ بالعدل ، ولا تُنقصوا الميزان . لا تُخرجوا العدلَ من نظامه .

وعلاوةً على ذلك يجب التنبّه في هذا النطاق إلى أنّ الله ، بقدر ما يعجز الإنسان عن الاعتراف بحقوق الإنسان الحقيقيّة ، قد أفسح في المجال للناس للوصول إلى ذلك من خلال الدين ، من خلال الوحي والأنبياء – وهذا عينه يكوّن ظاهرة في نظام الطبيعة الرائع الذي يسود العالم . والشريعة الإلهيّة ترافقها دومًا ضمانة لتبقى في الطريق القويم – وهذه الضمانة معطاة مع " الولاية " (أي القيادة الدينيّة) ، مع سيادة النظام الدينيّ ، الذي كان دومًا حقّ الأنبياء وممثّليهم الشرعيّين . من البديهيّ أنّ العدلَ الذي يرضي الله لا يمكن أن يفرضَ ذاتَه في المجتمع إلاّ في ظلّ قيادة دولة قويّة مسؤولة ومرتكزة على شريعة الله ، قيادة قادرة على الوقوف أيضًا ضدّ الظلم وضدّ كلّ تدمير لنظام الطبيعة . لا شكّ في أنّه لا يكفي ، بالنسبة إلى تحقيق العدالة الاجتماعيّة ، تزويد الشعب أو الحكّام بالنصائح الصالحة . العدل والنظام بحاجة إلى ضمانة مناسبة لإقامتهما .

٣ – العدل في نطاق التشريع وتطبيقه

إنّ " الولاية " ، أعني الدولة المرتكزة على شريعة الله ، تقوم ، كما جاء في القرآن المجيد ، في إطار مسؤوليّة مزدوجة : الدولة التيوقراطيّة هي

مسؤولة أمام الله عن العمل على تحقيق العدالة الاجتماعيّة فيها (راجع القرآن ٢٩:٧؛ ١٥:٤٢) . ولكن ، من جهة ثانية ، هذه الدولة مسؤولة أيضًا عن انتشار العدالة الاجتماعيّة في علاقة الناس بعضهم ببعض بدون تحفّظ وبدون شائبة (راجع القرآن ١٣٥:٤؛ ٨:٥؛ ١٥٣:٦؛ ١٨١:٧؛ ٩:٤٩؛ ٢٥:٥٧ وغيرها) .

السيادة التي أمر الله بها تتحقّق في الوكالة التي أُعطيت أوّلاً لنبيّ الإسلام ، ومن بعده لخلفائه الراشدين ، ومن بعدهم لممثّليهم على وجه العموم – للفقهاء الذين هم مؤهّلون لذلك ويتميّزون بنوعٍ خاصّ بملَكة العدل .

هذه السيادة التي عهِد الله بها تأخذ مكانَ السلطة التنفيذيّة . لكنّ حقّ التشريع محفوظٌ لله . ومن ثَمَّ فالله هو الذي وضع للناس الإطارَ الخاصّ للتشريع الإسلاميّ في شكل القرآن والحديث والسنّة النبويّة . وهو نفسه الذي يجيز للناس ، بحسب احتياجات حياتهم اليوميّة ، في إطار الدين الإسلاميّ والشرع الإسلاميّ ، سَنّ قوانين أخرى على مسؤوليّتهم الخاصّة .

وبالتالي فإنّ ضمانَ العدل من جهة التشريع يأتي من قِبَل الله العادل نفسه ، وتطبيقَه وممارستَه في إطار القضاء بين الناس يكلَّف بهما أولئك الذين يؤمنون إيمانًا راسخًا بالتشريع الإلهيّ ويعرفون أنّهم ملزَمون به . في هذه المهمّة يتّضح أنّه من البديهيّ أنّ الناسَ العاديّين ، في نطاق المجال الذي يعترف لهم به التشريع ، ملزَمون باتّباع الشرائع . وفي كلّ حالة تعمل السلطة القضائيّة ، التي تخضع لسلطة " الولاية " وتعرف نفسَها ملزَمة بها ، على منع كلّ أنواع الظلم في المجتمع .

أسئلة ومداخلات

العلاقة بين الفطرة والوحي الموضوعيّ

خوري : يتبادر أوّلاً إلى ذهن المستمعين السؤال كيف يجب أن نتصوّرَ العلاقةَ بين الفطرة ، أي قدرات الإنسان الطبيعيّة ، والوحي الموضوعيّ ، أو مضمون هذا الوحي . ويتعلّق السؤال بالتحديد بالإنسان في وضعه الاجتماعيّ : فبما أنّ النظام الطبيعيّ هو من نوع شامل ، لأنّه مؤسَّس في طبيعة الإنسان – ومن ثَمَّ في **جميع** الناس – وأنّ عناصر من نظام اجتماعيّ ما متعلّقة به يمكن بالتالي توسيعها بشكل طبيعيّ لتشملَ الجميع ، يُطرَح السؤال ماذا يكون الوضع في حال نظام وحي لا يمكن توسيعه ليشملَ الجميع . إنّ استحالة الشموليّة هذه يمكن ، إذا نظرنا إليها بوجه عامّ ، أن يكون لها سببان : يمكن أوّلاً أن يحدثَ للناس أن يكونَ نظام وحي معيَّن غير قابل للشموليّة ؛ ولكن يمكن أيضًا أن يحدثَ هذا لمضامين الوحي الموضوعيّ نفسه .

كيف يتمّ الانتقال من نظام طبيعة أو وحي إلى شرائع موضوعيّة ؟

ثَمَّة سؤالٌ ثان يتعلّق بالانتقال من النظام المعطى بالطبيعة أو من نظام الوحي إلى النظام الاجتماعيّ : أليست هذه الخطوة إلى النظام الاجتماعيّ ممكنة فقط من خلال صياغة موضوعيّة للشرائع ومن خلال تطبيقها ؟ ومن ثَمَّ يفترض هذا أنّ الشرائع التي هي دومًا ضروريّة لسير نظام اجتماعيّ واقعيّ لا يحدّدُها الوحي نفسه ، بل تجب صياغتها موضوعيًّا . ومن ثَمَّ كيف يتمّ الانتقال من نظام مُعطى سابقًا إمّا بالطبيعة وإمّا بالوحي إلى شرائع موضوعيّة

هي ضروريّة لتكوين النظام الاجتماعيّ تكوينًا عمليًّا ؟

خامِنئي : عندما نتكلّم على " الفطرة " ، التي تمكن ترجمتها عمومًا بمفهوم " الطبيعة " ، نعني بها مجموعة من الوقائع والأعمال الجليّة أو الخفيّة . فالعالم الذي نعيش فيه ونتحدّث عنه على مدى حياتنا ، تنظّمه نواميس لا تُحصى ، نسعى إلى إدراكها في مختلف قطاعات العلم البشريّ ، كالفيزياء والكيمياء والطبّ وعلم النفس والبيولوجيا وعلم الحيوان . كثيرٌ من نواميس الطبيعة لا نزال نجهلُها، وكثيرٌ منها لن نستطيعَ معرفتَها حتّى في المستقبل ، مهما اجتهدنا في ذلك ومهما طوّرنا لذلك من طرق وتقنيات جديدة . فالإمكانيّات البشريّة محدودة وستبقى كذلك .

في هذا العالم الذي تحدّده النواميس ، والذي يبقى فيه مع ذلك كثيرٌ من الأمور التي لا يمكن إدراكُها مسبَّقًا ، تخضع الحياة السعيدة والمكتملة التي ، إذا فهمناها فهمًا صحيحًا ، تتضمّن هذا الدهرَ والدهرَ الآتي ، لأحكام وقوانين . ولكنّ طريقَ الإنسان يقوده باستمرار إلى مناطق متعرّجة وإلى مهاوي لا يستطيع لا أن يُدرِكَها ولا أن يشملها بنظره . غير أنّ تلك الأحكام ، بفضل ناموس آخر من نواميس الطبيعة ، تتّضح بقدر ما هو ضروريّ للإنسان ، وهذا الناموس مكوّن بحيث يمكن أن نرى فيه عطيّة – ندعوها " الوحي " – تُقِرّ بها كلّ الأديان السماويّة . إنّه ناموس طبيعيّ ، يستند إليه أحد المختارين الذين بلغوا الكمالَ الإنسانيّ لينقلَ إلى سائر الناس كلّ قسم من الشرائع الطبيعيّة التي يحتاج إليها الإنسان للتوصّل إلى حياة سعيدة . ليس كلّ واحد مؤهّلاً لاختيار من هذا النوع ، وهو أيضًا لم يُعطَ لكلّ واحد . وبهذا لا نودّ أن نقولَ إنّ الطبيعةَ هي التي تُمثّل هذه الرابطة . فالعلاقة تتحقّق بالحريّ بوساطة المجتمع البشريّ ، بوساطة الوحي وبوساطة علاقة استثنائيّة بالطبيعة ، أعني أنّها تتجاوز كلَّ ما في العالم ، وهي ظاهرة استثنائيّة لها جذورها في النبوّة وحدها . النبيّ هو

الذي يُمثّل حلقةَ الاتّصال بين الطبيعة والشريعة . نحن مقتنعون بأنّ كلّ شرائع الدين محدَّدةٌ على أساس استعدادات الطبيعة وأهدافها الباطنة ، ويمكن في الوقت عينه اعتبارها تعبيرًا عن المعطيات التي تنشأ من علاقة الإنسان بالطبيعة .

بعد اكتشاف الكهرباء ، عرف الناس أنّ لها خصائصَ يمكن أن تقتلَ الناس في بعض الظروف . هذه المعرفة يمكن أن يحصلَ عليها الإنسان عن طريقين : فإمّا يجرّب خصائصَها بيده ويمكن بذلك أن يتعرّضَ للأذى ، وإمّا يتعلّم خصائصها من مكتشف الكهرباء بالقول والكلمة . بهذه الطريقة يستطيع الناس أن يبلغوا إلى الحقيقة .

كيف يجد الناس الطريقَ المستقيم بدون الأنبياء ؟

شنايدر (Schneider) : إذا كنت قد فهمتُ جيّدًا المحاضر ، فهو يتكلّم على قوّتين في الإنسان – روح الله والإرادة الصالحة التي تقود على الطريق المستقيم ، من جهة ، والغرائز التي تُبعِد عن الطريق المستقيم ، من جهة أخرى . فسؤالي هو التالي : ما هي الإمكانيّات التي يمتلكها الناس والمجتمعات البشريّة للسير على الطريق المستقيم ، إذا لم تصلهم معرفة الوحي من خلال كلام الله ؟ الله عادلٌ ورحيم . فكيف تظهر رحمتُه للّذين لم يحالفهم الحظّ بملاقاة نبيّ ؟

خامِنئي : إذا فهمتُ جيّدًا السؤال ، يتعلّق الموضوع بكيفيّة وصول الإنسان إلى العدل ، إذا لم يحصل على الوحي الإلهيّ وعلى الدين . يجب طبعًا الانطلاق من أنّ ثَمَّة في الواقع أناسٌ في هذه الحالة . ولكن يُطرَح بالتالي السؤال الأساسيّ ، كيف يكون تصرّف الناس لو لَمْ يُرسَل الأنبياء ، أو لماذا أُرسِل الأنبياء أصلاً ؟ من دون شكّ ، لهداية الناس . إنّ إرسالَ الأنبياء يتوافق مع عدل الله ، إنّه الدلالة على أنّ الله عادل .

ولكن ما هو وضع الناس الذين لم تصلهم رسالة الأديان ؟ طالما لم

يوحَ إليهم بأيّة شريعة ، لا بدّ ، بالنسبة إلى علاقة الناس با لله ، من أن نعتبرَ على وجه العموم أمرين : على أساس العدل ، كلّ إنسان يحاكَم بقدر ما يكون قد أُوحيت إليه الشرائع . فبدون شريعة لا يحاكَم أحد . ومن ثَمَّ فإنّ مسؤوليّة الإنسان مرتبطةٌ ارتباطًا مباشرًا بمعرفته بالشريعة . وفي يوم القيامة ، كما يُقال ، ثَمَّة أماكن خاصّة للناس الذين لم تصلهم الشريعة .

علاوةً على ذلك ثَمَّة في الإنسان مرجع ، من شأنه أن يحرّكَ فيه ما يأمر وما ينهى – كما أنّ الغريزة الحيوانيّة يمكن أيضًا أن تقودَه إلى الهلاك . إنّ تقليد الأنبياء يتكلّم على أناس لم يكن لهم أيّ دين ، ومع ذلك عاشوا بحكمة ، وتبعوا تلك الأوامر التي تلقّوها من طبيعتهم الباطنة . من هنا نستطيع أن نستخلصَ أنّ الإنسانَ لم يعِشْ أبدًا من دون دليل ، ولن يعيشَ أيضًا في المستقبل . لقد قبلنا أنّه من بين الوصايا التي يعرفها الإسلام ، يُعَدّ أيضًا هذا الصوت الذي يمتدح العدلَ ويحكم على الظلم . لذلك نعتبر الناس غير المرتبطين إلاّ بأنفسهم غير مذنبين ، ولا يستحقّون بالتالي أيّ عقاب .

بشْكِه (Peschke) : بحسب قول المحاضر ، يقوم العدل على صنع الحقّ وتتميم الشريعة . الإنسان العادل هو الذي يتبع الحقّ والشريعة . وعلاوةً على ذلك أضاف السيّد خامنئي أنّ الإنسانَ لا يستطيع وحده أن يعرفَ الشرعَ الحقيقيّ ، وأنّ ا لله أرسل محمّدًا ليبلّغَ الناس هذه المعرفة . فإنّ حقّ التشريع محفوظٌ لله ، وقد أعطى بالتالي الناسَ إطارَ الشرع الإسلاميّ في شكل القرآن .

ثَمَّة الآن في العالم حوالى مليار مسلم ، ومقابل ذلك أربعة مليارات من الناس يتبعون مذاهب دينيّة أخرى . فهؤلاء قد وضعوا أيضًا أنظمة وشرائع ، وذلك من دون القرآن . فهل إنّهم فقط معذورون من قِبَل ا لله بأنّهم في الضلال عن غير ذنب منهم ؟ أم يجب بالحريّ الاعتقاد بحسب رأي المحاضر أنّهم هم أيضًا قد وجدوا الشرعَ الحقيقيّ ؟ وإذا كان القرآن

يعطي شرعًا كاملاً ، ألا يستطيع الناس الآخرون أن يجدوا هم أيضًا الشرعَ الحقيقيّ ، وإنْ بشكل غير كامل ؟

خامنئي : إنّ البحثَ المقارَنَ في تاريخ الأديان هو شأن البحث التاريخيّ أو علم الاجتماع الدينيّ . ولكن بذلك يخرج النقاش عن الصعيد الدينيّ .

في صدد ذلك أودّ أن أُشيرَ إلى بعض المعضلات : أوّلاً يبيّن تاريخ الثقافة والحضارة الإنسانيّتين أنّ الإنسانَ كان له من قَبْل حضارةٌ أخرى مختلفة عن حضارة اليوم . وقد اكتملت الحضارة على مدى الزمن . ثمّ لا يجوز أن ننطلقَ من أنّ الأديانَ في مختلف مراحل التاريخ قد نشأت بمنأى عن الثقافة والمجتمع اللذين وُجدت فيهما ، وأنّها لذلك متساوية في كلّ النواحي . هذا لا يتوافق مع العدل الإلهيّ . فا لله يرسل لكلّ مجتمع بشريّ ولكلّ حضارة نبيًّا يتوافق مع الظروف الاجتماعيّة والحضاريّة السائدة . ومن ثَمَّ فليس من مشكلة ، بل إنّه من المنطق ، أن يكونَ الدين أيضًا قد اكتمل على مراحل .

ثَمّة معضلةٌ أخرى تكمن في أنّنا نستطيع أن نلاحظَ كيف أنّ مختلفَ الديانات تنطوي على حقائق دينيّة معيّنة أعلنها الأنبياء . ولكن لا وجود ، لا من الناحية المنطقيّة ولا من الناحية التاريخيّة ، لما يضمن أنّ الديانات ، بعد كرازة الأنبياء ، لن تتغيّر . وهكذا فإنّ الديانةَ في تاريخ الأديان القديمة في إيران قد انقسمت إلى ثلاث ديانات : إحداها كانت تعبد الإله الواحد ، والأخرى كانت تعبد الشمس ، والثالثة تعبد الزُهَرة . حتّى في ديانة إبراهيم كانت ثَمَّة مبادئ يمكن اتّباعها من قِبَل الأديان السماويّة . ومع ذلك ففي كثير من الأحيان لم يتمَّ السير عليها في الواقع . وقد جرى الأمر عينه في تاريخ المسيحيّة وديانات أخرى . يمكن أن تحدثَ انقسامات قد تقضي على الديانة الأصليّة . وفي الديانة الإسلاميّة حدثت أيضًا انقسامات كثيرة . وهذا أمرٌ طبيعيّ .

لدى مقارنة الأديان يجب ألاّ ننسى أنّه لم يأتِ أيّ دين لإدانة سائر الأديان . فعندما تمّ الوحي بالإسلام ، قيل : إنّي أدافع عن إبراهيم وعن موسى وعن عيسى وعن كلّ المرسلين وأؤيّدهم . نحن نعتبر كلَّ الأنبياء على قدر المساواة ولا نفرّق بينهم (راجع القرآن ٢:١٣٦) . كثيرٌ من شرائع الإسلام هي أحكام قد أمر بها موسى . وعيسى أيضًا قال إنّه أتى ليؤيّدَ دينَ موسى (راجع القرآن ٣:٥٠) . لا يجوز لأحد أن يعوقَ سبيل شعب آخر ويرغمَه على أيّ اعتراف . من يؤمن بعيسى هو في نظر الإسلام أيضًا مؤمن . ومع ذلك يبقى صحيحًا بالنسبة إلينا أنّ الدينَ الإسلاميّ هو الدين الأكمل ، وأنّ دين النبيّ هو بالتالي الدين الذي يجب اعتناقه (راجع القرآن ٣:٨٥) . ومع ذلك فإنّ هذا لا يحملنا على اعتبار سائر الأديان السماويّة خاطئة .

العدل في النظرة المسيحيّة

إنغِبورغ غابرييل (Ingeborg Gabriel)

١ – مقدّمة

عالم يسوده العدل ، هذا هو أحد أهداف عصرنا الكبرى . ومع ذلك ففي نهاية هذا القرن لا تزال نسبة مئويّة كبيرة من الناس تعيش في أوضاع لا تليق بكرامة الإنسان . وهذا يعود من جهة **بقدر كبير إلى التوزيع غير العادل للثروات** على صعيد الدولة الواحدة وعلى الصعيد العالميّ ، ومن جهة أخرى إلى استمرار أشكال متعدّدة من **الظلم السياسيّ** ، الذي تمارسه الدول أو ترضى عنه ، والذي ينتهك الحقوقَ الأساسيّة للأفراد أو للجماعات التي تنتمي إلى أقلّيّات عرقيّة أو دينيّة أو سياسيّة .

ومع ذلك فإنّ تلكَ المظالم يتقلّص أكثر فأكثر الاعتقادُ بأنّها غير قابلة للتغيير . بل إنّ العددَ الكبير من الاكتشافات التقنيّة والعلميّة ، وازديادَ القدرات الإنسانيّة المرتبطَ بها ، وتكثيفَ الاتّصالات على الصعيد العالميّ قد بعثت بالحريّ آمالاً بتحسّن كبير في العلاقات الاجتماعيّة . هذه الانتظارات تجب تلبيتُها من أجل كرامة الإنسان ، ولكن أيضًا لضمان السلام لأمدٍ طويل ضمن الدولة الواحدة وبين مختلف الدول .

إنّ النداءَ الذي كثيرًا ما نسمعه في عالمنا من أجل عدل أكثر هو أيضًا أحد أهمّ تحدّيات الأديان العالميّة . وهذا يصحّ بنوع خاصّ بالنسبة إلى أديان الوحي التوحيديّة . والعدل في نظرها هو قيمة يجب أيضًا أن تعطى الأفضليّة أوّلاً لأنّه ، بموجب الوحي ، متأصّلٌ في كيان الله بالذات : فإنّ إحدى أهمّ صفات إله إبراهيم هي أنّه إله عادل . وذلك ليس ،

وعلى كلّ حال ليس أوّلاً ، لأنّه يعاقب الشرّ . بل يُدعى الله بالحريّ " إله العدل " (راجع مثلاً أشعيا ٣٠:١٨) ، لأنّه " محبّ للحياة " (حكمة ١١:٢٣-٢٦) . فإنّ كلّ نوع من الأوضاع الظالمة ، التي تُثير الشفقة الإنسانيّة ، يناقض إرادتَه كخالق صالح . وهذا يستتبع - كما سنبيّن ذلك في ما يلي - نتائجَ هامّة بالنسبة إلى السلوك القويم ، المنتظَر من المؤمنين ، إذ يتوجّب عليهم ، بناءً على تصوّرهم لله ، أن يلتزموا العدلَ سواءٌ في المجال الخاصّ أم في المجال العامّ . هذا ما أودّ أن أثبتَه في محاضرتي من وجهة النظر المسيحيّة ، وسأرجع بنوع خاصّ إلى الكتاب المقدّس . وفي نقطة أخيرة ستتبيّن بعض النتائج للزمن الراهن .

٢- العدل في أسفار الكتاب المقدّس

٢-١- بعض الملاحظات التمهيديّة

بما أنّ لحياة الناس بعضِهم مع بعض حياة صالحة أهمّيّةً بالغة بالنسبة إلى نظرة الكتاب المقدّس بمجمله ، فإنّ مسائلَ العدل قائمةٌ في قلب الوحي الكتابيّ . العهد القديم والعهد الجديد يشهدان في مساحات واسعة على جهد مستمرّ للتغلّب على الظلم في التاريخ البشريّ والعلاقات الاجتماعيّة . وبالتالي فإنّ الاهتمامَ بالحقّ ليس موضوعًا من بين مواضيع أخرى . بل ، كما عبّر عن ذلك لاهوتيّ كاثوليكيّ مشهور : " [...] إنّ كلّ عقائد الإيمان المسيحيّة هي نداء لا يمكن التغافل عنه لتضامن إنسانيّ ، وخصوصًا لالتزام مشترَك بالعدالة الاجتماعيّة لصالح المستضعَفين والمقهورين " [١] .

---

[١] راجع :

B. Häring, *Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens*, Bd. 3 : *Die Verantwortung des Menschen für das*

هنا يتبيّن أنّ مصطلحَ **العدل** هو أوسع مدلولاً في الكتاب المقدّس منه في لغاتنا الحديثة . فالعدل لا يُنظَر إليه فقط ، أو لا يُنظَر إليه أوّلاً ، كأنّه مبدأ اجتماعيّ وفضيلة ، أي مسلكٌ مطلوبٌ من الفرد لتعزيز الحياة الصالحة والمنسجمة في المجتمع . بل يستند مفهومه بالحريّ إلى الله وإلى الطريقة التي يتصرّف بها الله تجاه الإنسان . وبالتالي فإنّ **عدلَ الله نفسَه** هو الذي يكوّن نقطةَ الانطلاق لكلّ الاعتبارات حول موضوع العدل في المجتمع البشريّ . في هذا لا يمكن ، كما سأبيّن في ما يلي ، فصلُ عدل الله عن رحمته . محبّته وعدلُه لا يتناقضان - كما يبدو في الاستعمال الحديث للّفظتين - بل يتكاملان . الخلق والعهد والشريعة ، باعتبارها أساسَ العيش البشريّ معًا ، هي عطايا في آن واحد من رحمة الله ومن عدله ، اللذين يعبّران من جهتهما عن محبّته لخليقته . وبناءً عليه استطاع اللاهوتيّ الكبير في العصر الوسيط توما الأكوينيّ أن يقول : " إنّ عملَ العدل الإلهيّ يفترض دومًا عمل الرحمة ويرتكز عليه " [٢] .

وفي هذا ينبغي أن نلفِتَ مسبّقًا إلى أنّه في النصوص الكتابيّة (الملهَمة من الله) التي تمّ تدوينُها في حقبة من الزمن امتدّت على أكثر من أحد عشر قرنًا ، يظهر الحقّ والظلم في **وجهات نظر متعدّدة** . وبالتالي فإنّ مفهومَ العدل في الأسفار الكتابيّة ليس من نمط منهجيّ واحد . وهذا يتأتّى من أنّ المؤمنين ، سواء أكان ذلك على صعيد الفرد أم أيضًا على صعيد الشعب بمجمله ، قد جابهوا ، على مدى الزمن الطويل الذي نشأت فيه هذه الكتابات ، اختبارات ظلم مختلفة عملوا على تفسيرها في ضوء الوحي الإلهيّ . وبهذا تغيّر وتعمّق مفهومُ ما يُعَدّ **عادلاً** في مختلف الحالات ، أي

Leben, Freiburg 1981, 305.

[٢] راجع : *Summa theologiae* I q. 21 a. 4c .

إنّ مفهومَ العدل تغيّر ديناميكيًّا في التاريخ . علاوةً على ذلك فقد شدّد بعض الكتّاب على نواحٍ لاهوتيّة متنوّعة نجد انعكاسَها في كتاباتهم [٣] .

أودّ في ما يلي التركيزَ على ثلاث نواحٍ أساسيّة لتحديدٍ كتابيّ لاهوتيّ لمفهوم العدل :

• الخلق وتكليف الإنسان بأن " يسوسَ العالَمَ في العدل " (تكوين ١:٢٦-٢٨؛ حكمة ٩:٣) .

• عدل الله باعتباره تضامنًا مع الفقراء والمقهورين ، ومعناه بالنسبة إلى العدل البشريّ .

• العدل في العهد الجديد : تجديد قصد الشريعة الأصليّ من خلال يسوع المسيح .

٢-٢- الخلق وتكليف الإنسان بأن " يسوسَ العالم في العدل " (تكوين ١:٢٦-٢٨؛ حكمة ٩:٣)

إنّ أحدثَ روايتَي الخلق في أوّل سفر من الكتاب المقدّس (سفر التكوين) تصوّر قصّةَ الخلق في شكل عملٍ قام به الله في ستّة أيّام . وخلقُ الإنسان في اليوم السادس هو ذروة هذا العمل . فتقول الرواية :

" وقال الله : لنصنع الإنسانَ على صورتنا **كمثالنا** . **وليتسلّطْ** على أسماك البحر وطيور السماء والبهائم وجميع وحوش الأرض . فخلق الله

[٣] بالنسبة إلى المقاربات المتنوّعة ، راجع النظرات العامّة التالية :

G. Schrenk, Art. δίκαιος, δικαιοσύνη, in : G. Kittel (Hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 2, Stuttgart 1935, 184-214 ; K. Kertelge, Art. δικαιοσύνη, in : H. Balz - G. Schneider (Hrsg.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 1, Stuttgart 1992, 784-796 ; B. Johnson, Art. *sdq*, in : H.-J. Fabry - H. Ringgren (Hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Bd. 6, Stuttgart 1989, 894-924.

الإنسانَ على صورته : على صورة الله خلقه ، **ذكرًا وأنثى خلقهم** " (تكوين ١:٢٧) .

هذه الآية التي كان لها في تاريخ اللاهوت المسيحيّ دورٌ كبير ، ووردت بالتالي بشأنها تفسيراتٌ كثيرة [٤] ، تنقل بنوع خاصّ ثلاث حقائق أساسيّة حول الإنسان : إنّه خُلِق على **صورة** الله **كمثاله** ؛ وعُهِد إليه بالسيادة على الأرض ؛ وثالثًا خُلِق كائنًا اجتماعيًّا ، رجلاً وامرأة .

بالنسبة إلى النقطة الأولى : الإنسان يُحدَّد ، بحسب هذا النصّ ، انطلاقًا من علاقته بالله ، وقد خُلِق على صورته . هذه العلاقة الخاصّة بخالقه تميّزه من سائر كائنات الأرض جميعًا . إنّه ذلك المخلوق الذي **يتوافق** مع الله ، الذي يمكنه أن يُعطيَ الجوابَ **الموافقَ** لله ، الذي يمكن أن يكونَ له معه اتّصالٌ وشركة ، ويستطيع أن يُتمّمَ وصاياه . وفي الوقت عينه فإنّ علاقةَ الإنسان بالله هذه هي في التقليد أساسُ كرامته الفريدة . وفي هذا الموضوع فإنّ قدرةَ الإنسان على الاتّصال تفترض من جهتها أنّ الإنسانَ قد وُهِب **عقلاً خلاّقًا وإرادة حرّة** . ومن ثَمَّ فإنّ العقلَ والإرادةَ الحرّة يمثّلان في التقليد المسيحيّ ، وعمومًا في كلّ التقليد الفلسفيّ الأوروبيّ ، الصفتين اللتين تتميّز بهما طبيعة الإنسان . وهما تكوّنان في الوقت عينه الأساسَ الذي يجعل الإنسان كائنًا أخلاقيًّا ، أي كائنًا يملك القدرة على اتّخاذ قرارات صحيحة أو خاطئة ، وبالتالي على بناء تاريخه سواء كفرد أم كمجموعة . ومن ثَمَّ فإنّ خلقَ الإنسان على صورة الله هو أيضًا بدءُ التاريخ البشريّ الذي - بحسب المفهوم الكتابيّ - هو مكان الاتّصال الدائم بين الله والإنسان خليقته .

[٤] راجع في هذا الموضوع :

C. Westermann, *Genesis*, 1. Teilband : *Genesis 1-11*, Neukirchen-Vluyn 1974, 203-222.

هنالك ناحية ثانية هامّة – مرتبطة بالأولى ارتباطًا وثيقًا – وهي أنّ كلَّ إنسان ، بقدر ما هو مخلوقٌ على **صورة الله** ، هو ، بالنسبة إلى **إخوته البشر** وإلى المجتمع ككلّ ، على نحوٍ ما " تمثال تذكاريّ " [٥] ، أعني أنّه يذكّر بحضور الله . الله يصير حاضرًا حضورًا خاصًّا بالنسبة إلى الإنسان في قريبه . هذه الحقيقة – التي في النهاية لا يُسبَر غورُها – ، حقيقة كرامة الإنسان المعطاة له من قِبَل الله ، هي أساسُ الإنسانويّة المسيحيّة ، وهي التي في التقليد تقود خطوة خطوة إلى النظرة بأنّ **كلَّ** إنسان – بصرف النظر عن انتمائه إلى أيّ عرق أو شعب أو طبقة اجتماعيّة أو جنس – تجب معاملتُه باحترام ، لكونه مرتبطًا بعلاقة فريدة بخالقه . هذه الكرامة التي لا يمكن أن تزولَ (حتّى باقتراف الذنوب) ، يقابلُها من جهة الناس والمجتمع واجبُ احترام الحقوق الأوّليّة في الحياة . وهنا نصادف – كما سنتوسّع بذلك في ما يلي – الأساسَ الروحيّ لفكرة حقوق الإنسان .

ثانيًا : إنّ النصّ المتعلّق بخلق الإنسان يقول إنّ الله قد منح الإنسانَ القدرةَ على أن **يسودَ على** خليقته . فعليه أن يستعملَ حرّيّتَه وعقلَه اللذين طُبِع عليهما ليسوسَ العالم بالعدل ، أعني ليعتنيَ بخير كلّ المخلوقات [٦] . وبهذه الطريقة يُسهِم الإنسان إسهامًا فعّالاً في **متابعة عمل الخلق** (راجع أيضًا : تكوين ٢:١٥) . وهذا يعني أيضًا أنّ مسؤوليّتَه تجاه الله تقتضي منه أن يستعملَ مؤهّلاته بحسب الوضع الراهن ، بما في ذلك الإمكانيّات

---

[٥] هذا ما يدلّ عليه المفهوم المستعمل في النصّ العبريّ للصورة ، تمثال (*säläm*) . وبناء عليه ، يرى الشرق القديم حضورَ الحاكم من خلال التماثيل التي تصوّره . وعلى هذا النحو تعني " صورة الله في الإنسان " أنّ الله يتمثّل للإنسان من خلال الإنسان . راجع : C. Westermann ، المرجع المذكور (حاشية ٤) ، ٢٠٩ .

[٦] إنّ حاجة الإنسان إلى رحمة الله تتأتّى من سوء استعماله لحرّيته ، ومن ثَمّ من الخطيئة التي هي رفض لأيّ ارتباط بالله ، والتي ينتج منها الشقاق والجَور .

التقنيّة والعلميّة القائمة في كلّ عصر ، في خدمة البشريّة ، وبالإضافة إلى ذلك في خدمة الأرض كلّها .

ثالثًا : هذه الدعوة إلى المسؤوليّة تختصّ بالرجل والمرأة بطريقة متساوية . إنّ ذكرَ الجنسين في هذا الموضع من النصّ يعني أنّ الإنسانَ لم يُخلَق كائنًا منعزلاً ، بل خُلِق كائنًا اجتماعيًّا . وبالتالي فإنّ المسؤوليّة التي يتحمّلها بإزاء خالقه هي أيضًا مسؤوليّة في الشركة والتضامن .

إنّ ما قيل عن خلق الإنسان في سفر التكوين في مستهلّ الكتاب المقدّس يبيّن من ثَمَّ منذ البدء الحقائق الأساسيّة بالنسبة إلى قصد الله في خلقه الإنسان . وبالتالي فهو يعطي في الوقت عينه الثوابت الأساسيّة لبناء العلاقات الاجتماعيّة بين الناس ، التي تنتج من الخلق ومن الدعوة الدائمة لكلّ إنسان إلى العلاقة بالله . وبالتالي فهنا تُعطى مسبّقًا كلّ العناصر التي في التاريخ – من خلال مسيرة دائمة من التفسير وإعادة التفسير وما ينتج من ذلك من فهم معمَّق للنصّ – تُفضي إلى نظرة تزداد شموليّة لما يعنيه العدل في العلاقات الاجتماعيّة .

٢–٣– عدل الله كتضامن مع الفقراء والمقهورين ، ومعناه بالنسبة إلى العدل الإنسانيّ

إنّ القسمَ الأكبر من الأسفار الكتابيّة يصوّر – على إثر الفصل الأوّل من سفر التكوين – في مختلف الحلقات الروائيّة (نوح ، إبراهيم ونسله) ، العلاقةَ بين الله والإنسان في التاريخ . موضوعه الرئيسيّ – الذي يتبيّن بنوع خاصّ من خلال تاريخ شعب إسرائيل – إنّما هو وحيُ الإله الأوحد الذي ينقذ الإنسان من البؤس والضيق . بما أنّ الإنسان ، بحكم حرّيته ، يمكنه أيضًا أن يفعلَ الشرّ ، وهذا يعني بنوع خاصّ أن ينتهكَ حقوق إخوته البشر ، يظهر التاريخ البشريّ أنّه يتميّز بإساءة استعمال القوّة

وبالقهر . العهد القديم والعهد الجديد يدينان هذا التدمير لفرص حياة الإنسان الذي يقوم به الإنسان بطرق دومًا جديدة . إنّ ما دعي **رواية الخروج** (راجع خصوصًا خروج ٣-١٥) ، التي لا مجال هنا إلاّ للإشارة إليها ، تكتسي أهمّيّة مثاليّة بالنسبة إلى كلّ التاريخ اللاحق . إنّها تصوّر تحريرَ شعب إسرائيل بواسطة يهوه إلهه ، من العبوديّة والقهر في مصر ، ومن ثَمَّ من حالة مظالم متعدّدة تهدّد الشعبَ في وجوده . هذا الخروج يمثّل - إلى جانب الخلق - **الحدثَ الأساسيّ الثاني للإيمان الكتابيّ** ، وله أيضًا أهمّيّة دائمة بالنسبة إلى المفهوم المسيحيّ لله . فاستنادًا إلى هذا الوحي الأصليّ الذي أتى به سفر الخروج ، عُرف في التاريخ اللاحق الإله الكتابيّ وتَمّت له العبادة على أنّه إلهٌ يُنقِذ الفقراء والذين يقعون فريسة الاستغلال ، وبالتالي **جميع** الذين تتعرّض حياتُهم ومستقبلُهم للخطر ، وينجّيهم من ضيقهم [٧] . إنّه الإله " الذي يُنهِض المسكين عن التراب ، ويقيم الفقيرَ عن المزبلة ... " (١ صموئيل ٢:٩) ، الإله الذي " يقضي للفقراء بالعدل ويحكم لبائسي الأرض بالحقّ " (أشعيا ١١:٤) . أن يكونَ الله عادلاً هذا يعني بالتالي أنّه يقف في التاريخ إلى جانب المغلوب على أمرهم والمستضعفين .

العدل في النظرة المسيحيّة يعني من ثَمَّ أوّلاً وبنوع خاصّ موقفًا ومسلكًا لصالح الذين يعجزون عن المطالبة بحقوقهم بأنفسهم . وهذا هو أيضًا السبب الذي من أجله يرتبط العدل في السياق الكتابيّ ارتباطًا وثيقًا بالرحمة . فالإله العادل هو في الوقت عينه الإله الرحيم الذي يتصرّف بشفقة تجاه الإنسان باعتباره خليقته . هذا التصرّف الإلهيّ الموحى به يظهر أيضًا بالغ الأهمّيّة بالنسبة إلى التصرّف الأخلاقيّ المطلوب من الإنسان : فإذا كان

[٧] في موضوع تفسير وإعادة تفسير رواية الخروج في التاريخ الأوروبيّ ، راجع :
M. Walzer, *Exodus and Revolution*, New York 1985.

الله يقف إلى جانب الذين يعانون الظلم ، فثَمَّة واجبٌ مماثل يقع على عاتق المؤمنين للدفاع عن المظلومين اجتماعيًّا أو سياسيًّا . ومن ثَمَّ فإنّ **التضامن مع الفقراء** هو " خطّ أساسيّ في الأخلاق الكتابيّة ، متأصّل بعمق في تصوّر الكتاب المقدّس لله " [٨] .

ومن ثَمّ يمكن أن نقولَ باختصار إنّ العدالة الاجتماعيّة تعني أوّلاً وخصوصًا النضالَ في سبيل حقوق ومطالب الذين - مهما كان سبب ذلك - يعجزون عن الحصول على حقوقهم ومطالبهم . إنّ اللاهوت الكاثوليكيّ الجديد ، ولا سيّما لاهوت التحرّر ، قد عبّر عن ذلك بمفهوم " الاختيار التفضيليّ للفقراء " . ويكمن معيارُ تحقيق ذلك في " كيفيّة التعامل مع المستضعفين في المجتمع " [٩] .

من وجهة النظر هذه يجب أيضًا فهم وظيفة الشريعة ، التي يقوم واجبُها العامّ على تعزيز الحياة الحسنة والمنسجمة في المجتمع . وللتمكّن من تحقيق ذلك ، عليها أوّلاً وخصوصًا أن تكونَ في خدمة الذين لا قدرة لهم على حماية حقوقهم حماية فعّالة ، وهم بالتالي بحاجة خاصّة إلى حماية الشريعة .

هذا ما تُثبته كتب الشريعة في العهد القديم مع ما تتضمّنه من أنظمة حقوقيّة واجتماعيّة مختلفة من شأنها الحؤول دون المداهنة في حقوق طبقات الشعب الفقيرة وجرّها إلى البؤس . وهي توصي بمساواة الجميع أمام الشريعة

[٨] راجع :
F. Crüsemann, *Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive*, München 1983, 10.

[٩] راجع :
Katholische Sozialakademie Österreichs - Publik-Forum (Hrsg.), *Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle. Katholische Soziallehre und die US-Wirtschaft. Hirtenbrief der Katholischen Bischofskonferenz der USA (1986)*, (Publik-Forum-Dokumentation), Frankfurt 1987, 50-51. - Kap. II/2, Nr. 38.

(راجع تثنية ١٦:١٩) ، وتدلّ على إحساس بالغ الأهمّيّة بالنسبة إلى ذلك الزمن بالاهتمام بالمتّهمين وبمحاكمات عادلة [١٠] . والشرائع الاجتماعيّة المتعدّدة عليها من جهتها أن تضمنَ العنايةَ المادّيّة " بالأرامل والأيتام والغرباء " ، وبالتالي بفئات الفقراء الأكثر عرضة للخطر (راجع مثلاً تثنية ١٤:٢٨-٢٩) . وإلى هذا أيضًا يهدف تحريم القرض بالفائدة (تثنية ٢٣:٢٠-٢١) ، الذي على كلّ حال لا ينطبق إلاّ تجاه بني إسرائيل ، وكذلك تلك الأنظمة التي تقضي بمعاملة العبيد معاملة إنسانيّة . وأوسع القواعد في هذا الموضوع تمثّلها القوانين المتعلّقة **بالسبت** ، باعتباره يومَ راحة في كلّ سابع يوم لجميع الناس ، بصرف النظر عن وضعهم الاجتماعيّ ، **والسنة السبتيّة** ، التي تقضي بتحرير العبيد في كلّ سابع سنة (خروج ٢١:٢-١١؛ أحبار ٢٥:١-٤؛ تثنية ١٥:١٢-١٨) ، وكذلك **سنة اليوبيل** ، التي تستدرك تخلية عامّة للديون كلّ خمسين سنة (راجع : أحبار ٢٥:٨-١٧، ٢٣-٥٥) . كلّ هذه الأنظمة تهدف إلى منع تجمّع الثروات ولا سيّما هنا الأراضي . هذه الطريقة من شأنها الحؤول دون تجمّع تدريجيّ للمتلكات ، وبالتالي دون ازدياد عدم المساواة في توزيع الخيرات . وهذا يستند إلى اختبار النزعة في كلّ مجتمع إلى تزايد عدم المساواة في توزيع الثروات . هذا الوضع بحاجة إلى تصحيح من خلال أنظمة وشرائع اجتماعيّة ، إذا لم نرد أن يؤدّيَ على المدى البعيد إلى أشكال فظّة من الظلم الاجتماعيّ ، وإلى ما يرتبط بذلك من توتّرات اجتماعيّة .

إنّ نظامَي السنة السبتيّة والسنة اليوبيليّة - بالنظر إل مشكلات الدين

[١٠] نذكر كأمثلة : قانون القرض (تثنية ٢٤:١٠وما يتبع) ؛ تنظيم القضاء بما في ذلك إنشاء مرجعيّة للحكم (تثنية ١٧:٨-١٣) ؛ تنظيم لجوء القاتل في حالة قتل غير متعمّد (تثنية ١٩:١-١٣) ؛ البند المتعلّق بالشاهدين إلخ .

العالميّة التي تزيد جسامة - هما مثالٌ جيّد على أنّ التشريعَ الكتابيّ يمكن أن يُعطينا اليوم أيضًا دوافعَ لبناء نظام اقتصاديّ أكثر عدلاً ضمن الدولة الواحدة وفي العلاقات بين الدول . فإنّ تزايد عدم المساواة في توزيع الثروات يعرّض اليوم أيضًا للخطر ليس فقط حياة كثير من الناس ، بل السلام أيضًا . ومع ذلك فمن الواضح في الوقت عينه أنّ أنظمة العهد القديم التي كانت تهدف إلى إقامة عدل أكثر في مجتمعات ذلك العصر التي كانت هيكليّتها مبنيّة بشكل بسيط على الزراعة ، لا يمكن تبنّيها مباشرة في مجتمعاتنا المعقّدة التي تتشابك فيها مصالح دوليّة . فذلك يمكن ، بسبب المعطيات الاجتماعيّة المختلفة والنظرات الجديدة إلى الأمور ، بالنسبة إلى نهج العدالة الاجتماعيّة ، أن يؤدّي إلى أشكال جديدة من الظلم الجسيم . ومع ذلك فإنّ النظرة الأساسيّة التي تعبّر عنها تلك الشرائع لها أهمّيّة دائمة : بما أنّ الله هو ربّ عادل ورحيم ، يتوجّب على المؤمنين ، وفي النهاية على جميع الناس الذين يدينون له بحياتهم ، أن يقتدوا بتصرّف الله تجاه الذين - لأيّ سبب كان - هم في الضيق ، ويساعدوهم في الحصول على حقّهم [١١] .

هذا ما يُثبته **أنبياء العهد القديم** الذين كانوا يكرزون بتحقيق المطالب الأخلاقيّة للشريعة ، نظرًا لما كان يسود عصرهم من مساوئ اجتماعيّة ومظالم . وتصل رسالتهم إلى ذروتها عندما يبيّنون أنّ فقدانَ العدل يجعل العلاقةَ بالله أمرًا مستحيلاً ، وأنّ الممارسات الدينيّة ، كالأعياد الطقسيّة والصلوات والأصوام ، لا تُجدي نفعًا إذا لم يرافقها العدل (راجع : عاموص

[١١] يصف العهد القديم التصرّف المتبادل المطلوب بالنسبة إلى حالة الغرباء الخاصّة في أحد المواضع على النحو التالي : " لأنّ الربّ إلهكم إله الآلهة وربّ الأرباب ... لا يحابي الوجوه ولا يقبل رشوة ، منصف اليتيم والأرملة ، ومحبّ النزيل يعطيه طعامًا وكسوة - فأحبّوا النزيلَ ، فإنّكم كنتم نزلاء في أرض مصر " (تثنية ١٠:١٧-١٩) .

٤:٤-٦؛ ٥:٢١-٢٧؛ أشعيا ١:١٠-١٧؛ ٥٨:١-١٤؛ إرميا ١:٧-٧) . ونذكر على سبيل المثال النصّ التالي من أشعيا : " أهكذا يكون الصوم الذي فضّلتُه ، اليوم الذي فيه يعذّب الإنسانُ نفسَه ؟ أإذا حنى رأسَه كالقصب ، وافترش المسحَ والرماد ، تسمّي ذلك صومًا ، ويومًا مرضيًا للربّ ؟ أليس الصومُ الذي فضّلتُه هو هذا : حلُّ قيود الشرّ ، وفكُّ رُبُط النير ، وإطلاق المسحوقين أحرارًا ، وتحطيم كلّ نير ؟ أليس هو أن تكسرَ للجائع خبزَك ، وأن تُدخلَ البائسين المطرودين بيتَك ؟ وإذا رأيتَ العريان أن تكسوَه ، وأن لا تتوارى عمّن هو قريبُك ؟ حينئذ يبزغ كالفجر نورُك ، ويندَبُ جرحك سريعًا ، ويسير عدلُكَ أمامك ، ومجدُ الربّ يرافقك " (أشعيا ٥٨:٥-٨) . ومن ثَمَّ يمكن أن تصير التقوى عثرة ، إذا لم تترافقْ مع الاستعداد لإشراك الفقراء بما يملك الإنسان من ثروة . وبالتالي نجد في كتابات الأنبياء علاقة وثيقة جدًّا بين الإيمان با لله وممارسة أخلاقيّة يمثّل العدلُ فيها دورًا أساسيًّا . الامتناع عن السلوك بحسب وصيّة ا لله التي تأمر بمساعدة الفقراء يعني ضمنًا إنكار ا لله العادل . " من لا رحمة له تجاه الأرامل والأيتام والعمّال ، تجاه المسحوقين والمستغَلّين ، هذا الإنسان ديانتُه ليست أفضل من الإلحاد . إنّه كافرٌ ولا يعرف ا لله القدّوس » [١٢] .

٢-٤- العدل في العهد الجديد :

تجديد قصد الشريعة الأصليّ من خلال يسوع المسيح

إنّ ما أُوحي به في العهد القديم يجد في العهد الجديد تفسيرَه النهائيّ واكتمالَه . هنا يتمّ إدراك مضامين العهد القديم الأساسيّة ويُجعَل لها

[١٢] راجع الكتاب الذي ذكر في الحاشية ١ :

B. Häring, Bd. 1 : *Das Fundament aus Schrift und Tradition*, Freiburg 1979, 28.

محورٌ جديد . وبالتالي فإنّ تضامنَ ا لله مع الفقراء ، الذي يشهد له العهد القديم ، هو قلبُ رسالة يسوع . يكرز يسوع بمحبّة ا لله التفضيليّة للفقراء . فنقرأ ، استنادًا إلى أشعيا ٦١ : " روح الربّ عليّ ، لأنّه مسحني لأبشّرَ الفقراء ، وأرسلني لأناديَ للمأسورين بالتخلية ، وللعميان بالبصر ، ولأطلقَ المرهَقين أحرارًا ، وأناديَ بسنة قبول عند الربّ " (لوقا ٤:١٨-١٩) . وهكذا يظهر يسوع أنّه هو الصدّيق الموعود به (إرميا ٢٣:٥؛ ٣٣:١٥) ، الذي تتوافق حياته توافقًا تامًّا مع وصيّة ا لله ، الآب ، ومشيئته . إنّ القولَ الذي يرد في عدّة مواضع من العهد الجديد : " أريد رحمة لا ذبيحة " (متّى ٩:١٣؛ ١٢:٧؛ راجع : هوشع ٦:٦) ، يوجز مواضيعَ رسالة أنبياء العهد القديم ، إذ يؤكّد الوحدة التي لا تنفصل بين عبادة ا لله ومحبة القريب ، ويجعل هذه أساسَ البعد الأخلاقيّ للإيمان المسيحيّ با لله .

في إطار هذه الوحدة بين عبادة ا لله ومحبة القريب من جهة والتضامن مع الفقراء من جهة أخرى ، نرى ما تتميّز به رسالة يسوع : انتقاده لبعض الشرائع السارية المفعول في مجتمعه . لا شكّ أنّ الشرائع في أيّ مجتمع شرطٌ ضروريّ في ذاته لنجاح العيش معًا بانتظام وسلام ، وتقتضي بحقّ درجة كبيرة من الاحترام من قِبَل أعضاء هذا المجتمع . ومع ذلك يمكن أن تفسدَ الشرائع ، بحيث لا تستطيع من بعد أن تحقّقَ وظيفتَها الأصليّة ، أعني حمايةَ الحياة وتعزيزَها . إنّ الظلمَ يمكن أن يصدرَ ليس فقط عن تجاوز الشريعة ، ولكن أيضًا عن الشرائع نفسها . وهذا ما يُثبتُه العهد الجديد بشكل مثاليّ عن طريق وصيّة السبت ، التي كان القصد منها في الأصل تيسيرَ حياة الإنسان من خلال أوقات منتظمة للراحة . وبما أنّ تلك الوصيّة كانت مفروضة على الجميع ، بصرف النظر عن وضعهم الاجتماعيّ ، فكانت على سبيل المثال تسري أيضًا على العبيد ، فقد أسهِمت ، علاوةً على ذلك ، في تعزيز المساواة . إنّ وصيّة السبت ،

باعتبارها " الشريعة الأساسيّة في العهد القديم للميثاق والعبادة " [١٣] ، كانت في الوقت عينه علامة هويّة لليهود بإزاء محيطهم الوثنيّ . ومع ذلك فقد صارت في ذلك الزمن ، بسبب تأويلها الشرعويّ وتحميلها تنظيمات إضافيّة متعدّدة ، قانوناً يزيد في إرهاق الحياة ، ولا سيّما حياة الفقراء ، وقد وُضِعت لتيسيرها . وبهذا حادت عن قصدها الأصليّ . في هذا الوضع ، فإنّ قول يسوع : " إنّ السبت جُعل للإنسان ، لا الإنسان للسبت » (مرقس ٢:٢٧) يتضمّن نبذاً جذريًّا لمطلب هذه الوصيّة المطلَق (راجع أيضًا : مرقس ٧:١-٨) . ما يبرّر وضعَ يسوع هذه الشريعة وغيرها من شرائع عصره ومجتمعه موضع التساؤل وانتقادَه إيّاها ، هو أنّ اتّباعها كان يُفضي إلى نتائج غير إنسانيّة مناقضة لقصدها الأصليّ ، فبدل أن تمنع الظلم كانت تزيده .

إنّ يسوع ، في انتقاده للشريعة ، يستند إلى وصيّة المحبّة ، التي تتقدّم على كلّ الوصايا ، والتي هي المصدر الأخير لكلّ الأنظمة الاجتماعيّة والقانونيّة . " شريعة المحبّة " هذه ، التي تسبق كلّ الأنظمة الحقوقيّة وتشرّعها ، ترتكز - وهنا يكمن قلب رسالة العهد الجديد - على العطف الإلهيّ الذي به يلتفت إلى جميع الناس بدون تمييز باعتبارهم خلائقَه (متى ٥:٤٥؛ لو ٦:٣٥-٣٦) [١٤] .

---

[١٣] راجع :

W. Kern, " Die Schöpfung als Voraussetzung des Bundes im AT ", in : J. Feiner - M. Löhner (Hrsg.), *Mysterium Salutis*, Bd. 2 : *Die Heilsgeschichte vor Christus*, Einsiedeln 1967, 441-454, (446).

السبت هو في الوقت عينه ذروة معنى قصّة الخلق ، وعلامة العهد في حدث سيناء (خروج ٣١:١٣،٣٧) .

[١٤] راجع أيضًا : *W. Kern* ، المرجع المذكور (حاشية ١٣) ٣٣٩ ؛

K. Niederwimmer, *Askese und Mysterium. Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des chrislichen Glaubens*, Göttingen 1975, 39.

أودّ أن أستنتجَ **بإيجاز** من الرسالة الكتابيّة ثلاثة مبادئ أساسيّة بالنسبة إلى المفهوم المسيحيّ للعدل :

١) لقد خُلِق الإنسان على صورة الله وخُلِق كائنًا اجتماعيًّا . ينتج من هذا الاعتقاد أنّ العدل ، استنادًا إلى الكيان الإنسانيّ ، يكمن في واجب الناس والمجتمع والدولة بأن يحترموا الكرامة الإنسانيّة ، وهذا يعني في الواقع احترامَ حياة الإنسان وحرّيّته واعتقاداته الشخصيّة ، بما في ذلك اعتقاداته السياسيّة والدينيّة . وعلاوةً على ذلك فإنّ جميعَ الناس - رجالاً ونساء - بصفة كونهم مخلوقات الله وممثّليه ، وبحكم مهمّة السيادة التي كُلِّفوا بها ، هم مدعوّون - وهذا واجبٌ عليهم - إلى الإسهام إسهامًا فعّالاً في بناء الأرض . فعليهم وضع مؤهّلاتهم في ما أمكنهم من الطرق في خدمة خير جميع الناس والخليقة كلّها .

الديناميّة التي يتضمّنها هذا المبدأ الأوّل من مبادئ العدل ، المتأصّلُ في الخليقة ، يؤكّدها مبدآن كتابيّان آخران :

٢) إنّ الله ، كما تبيّن ذلك أسفار الكتاب المقدّس التاريخيّة ، يقف إلى جانب المظلومين ، ومن ثَمَّ إلى جانب الذين هم بحاجة خاصّة إلى العون . فيهدف عدلُه إلى إزالة الأوضاع الجائرة ، التي يقهر فيها إنسانٌ إنسانًا آخر أو شعبٌ شعبًا آخر . وتصرُّف الله هذا يكتسي **طابعَ النموذج** بالنسبة إلى التصرّف الإنسانيّ . فعلى الإنسان أن يستخدمَ عقلَه وحرّيّتَه لبناء مجتمع أكثر عدلاً في خدمة الأكثر ضعفًا . وعلى التضامن الإنسانيّ مع الفقراء أن يجدَ التعبيرَ عنه في الاستعداد لأعمال برّ وإحسان يقوم بها شخصيًّا ، ولكن أيضًا في الالتزام بالدفاع عن الذين تُنتَهَك حقوقهم

يتكلّم المؤلّف ، بالنسبة إلى مفهوم الشريعة عند يسوع ، على " نقد أخلاقيّ مَعاديّ " ، أي على نقد أخلاقيّ يستدرك تجديدَ الخليقة في الزمن الآخر .

الأساسيّة ، والعمل على بناء نظام اجتماعيّ ، يضمن أرفع قدر ممكن من العدل في المجتمع .

٣) إنّ هذا النظام لا يبقى غير قابل للتغيير وثابتًا لكلّ الأزمان . بل يجب بالحريّ تغييره ليتوافقَ مع الأوضاع الجديدة ، متى كان ذلك ضروريًّا ، للحفاظ على قصده الأصليّ . وهذا القصد هو التالي : حماية كلّ إنسان في كرامته كصورة الله ، وتحقيقُ أكبر قدر ممكن من العدل في مختلف الأوضاع القائمة . ومن ثَمَّ فكلّ الشرائع والأنظمة تكتسي في مبدئها طابعًا ديناميكيًّا . ومعيارها هو الإنسانُ ، بصفة كونه صورة الله ، وخيرُ الإنسان .

٣- تحقيق العدل نظرًا لاختبارات الظلم في الماضي والحاضر

٣-١- ملاحظة تمهيديّة عامّة

إنّ مطلبَ العدل ، كما أثبتت ذلك أسفار الكتاب المقدّس ، يُطرَح دومًا عندما يختبر الناس الظلم . ولكي يُدانَ وضعٌ على أنّه ظالم ، نحتاج إلى معيار للعدل . وهذا المعيار هو في كلّ مجتمع أوّلاً الشرائع والأنظمة الاجتماعيّة السارية المفعول . ولكنّ هذه الشرائعَ الوضعيّة لا يمكن أن تكونَ المرجعَ الأخيرَ للشرائع . فهذا يعني أنّها ثابتة بشكل نهائيّ لكلّ الأزمان . بيد أنّ مثلَ هذا الجمود لا يتوافق مع الاختبار التاريخيّ ، ولا هو أمرٌ مستحَبّ في ذاته . وبالتالي فإنّ الشرائعَ القائمة بوجه شرعيّ تقوم حتمًا على أساس آخر – وهذا يصحّ أيضًا بالشرائع التي يوحي بها الله كما هي الحال بالنسبة إلى العهد القديم – بواسطته يمكن الحكم على مطابقتها للعدل . هذا المعيار ، الذي نستطيع استنادًا إليه إدانةَ الظلم في ذاته ، هو ، بحسب التقليد الكتابيّ ، الإنسانُ نفسه ، الذي خلقه الله والذي بالتالي يرتبط ارتباطًا خاصًّا بالله ، وبحكم هذا الارتباط تعود له حقوقٌ

خاصّة . وبقدر ما تتغيّر في التاريخ المعطيات السياسيّة والاقتصاديّة ، وكذلك النظرات العلميّة ، وتتغيّر بالتالي الإمكانيّات الواقعيّة لتحقيق العدل ، فإنّ هذه الحقوق تخضع أيضًا في شكلها الواقعيّ لبعض التغييرات .

نرى مثلاً عمليًّا على ذلك في موضوع الرقّ . فعلى مدى حقبات واسعة من التاريخ اعتُبِر الرقّ ضرورة اجتماعيّة واقتصاديّة . وهكذا رأت الأسفار الكتابيّة أيضًا في الرقّ نظامًا حقوقيًّا طبيعيًّا ، وإن نبّهت إلى واجب تنظيمه تنظيمًا أكثر إنسانيّةً . ولكنّه لم يوضع موضع التساؤل كنظام شرعيّ لا في إسرائيل ولا في المجتمعات القديمة [١٥] . من المعروف أنّ الرقّ لم يُلغَ في معظم الدول إلاّ في القرن التاسع عشر ، واليوم يُعَدّ عمومًا انتهاكًا خطيرًا لحرّيّة الإنسان وكرامته كخليقة . فيقول الإعلان العالَميّ لحقوق الإنسان : " لا يجوز استرقاق أو استعباد أيّ شخص . ويُحظَّر الاسترقاق وتجارة الرقيق بجميع أنواعها " [١٦] . لا يجوز اليوم لأحد أن يستبيحَ الرقّ الذي يُعَدّ فيه الناس بمثابة أشياء وممتلكات خاصّة ، ولا أن يَعتبرَ أمرًا جائزًا من الناحية الأخلاقيّة إعادةَ إدخاله كمؤسّسة قانونيّة .

لقد حصل تطوّرٌ مماثل بالنسبة مثلاً إلى التعذيب باعتباره وسيلة شرعيّة . ففي حين لم يوضع طوال حقب طويلة من التاريخ موضع التساؤل كوسيلة

---

[١٥] راجع في هذا الموضوع :

W. Wolbert, " Zeitliches und Überzeitliches in der sittlichen Botschaft der Bibel ", in : M. Heimbach-Steins - A. Lienkamp - J. Wiemayer (Hrsg.), *Brennpunkt Sozialethik, Theorien, Aufgaben, Methoden. Für Franz Furger*, Freiburg 1995, 127-132.

[١٦] راجع : الإعلان العالَميّ لحقوق الإنسان ، البند ٤ . إنّ أهمّ الاتّفاقات في القانون الدوليّ في صدد ذلك هو " الاتّفاق المتعلّق بالعبوديّة " (في ٢٥ أيلول سنة ١٩٢٦) ، و" ملحق للاتّفاق حول إزالة العبوديّة ، وتجارة الرقيق وما سوى ذلك من المؤسّسات والممارسات الشبيهة بالعبوديّة " (في ٧ أيلول سنة ١٩٥٦) .

مثلاً للإكراه على الإقرار ، فإنّه يُعَدّ اليوم عمومًا انتهاكًا خطيرًا لكرامة الإنسان [١٧] . يقول المجمع الفاتيكانيّ الثاني في دستوره الراعويّ " الكنيسة في عالم اليوم " : " [...] كلُّ ما ينال من سلامة الشخص الإنسانيّ الكامل ، كبتر الأعضاء ، والتعذيب الجسديّ والمعنويّ ، والضغوط النفسيّة ؛ وكلُّ ما ينال من كرامة الإنسان ، كالوضع الحياتيّ الزريّ الذي دون المستوى البشريّ ، والسجن الاعتباطيّ ، والنفي الإبعاديّ ، والنخاسة والبَغاء ، والاتّجار بالنّساء والأحداث ، وكذلك أوضاعُ العمل المحقّرة التي يعامَل فيها العمّال بمثابة أدوات إنتاج ، لا كأشخاص أحرار ذوي مسؤوليّة : كلُّ ذلك وكلُّ ما شابهه [...] يُفسد الحضارةَ البشريّة ، ويَشين فاعلَه أكثر ممّا يَشين متحمّليه ، ويُهين شرفَ الخالق إهانة جسيمة " [١٨] .

إنّ مثل العبوديّة ومثل التعذيب وسائر الممارسات الوحشيّة التي تمّ التراجع عنها خطوة خطوة في القرن التاسع عشر يدلاّن على أنّ التطوّر في المشاعر البشريّة أمرٌ ممكن . ومعيار هذا التطوّر هو احترام الإنسان الفرد بصفة كونه خليقةَ الله وصورتَه التي لا يجوز للإنسان أن يتصرّف بها على هواه .

في هذا المقام لا بدّ لنا من إضافة ملاحظة تاريخيّة : إنّ النظرةَ التي وصفنا تغيُّرها الآن بالنسبة إلى الرقّ وسائر الممارسات الوحشيّة هي إحدى نتائج تغيير عميق في مفهوم المجتمع والشريعة ، حدث في أوروبة في القرن

[١٧] نقرأ في الإعلان العالَميّ لحقوق الإنسان ، البند ٥ : " لا يجوز أن يُعرَّض أيّ إنسان للتعذيب ، ولا للعقوبات أو المعاملات القاسية والوحشية والحاطّة من الكرامة " . إنّ أهمّ الاتّفاقات في القانون الدوليّ في صدد ذلك هو " الاتّفاق ضدّ التعذيب ، وسائر المعاملات أو العقوبات القاسية والوحشية والحاطّة من الكرامة " (في ١٠ كانون الأوّل سنة ١٩٨٤) .

[١٨] دستور راعويّ حول " الكنيسة في عالم اليوم " ٢٧ .

الثامن عشر ، ولا تزال ديناميّته تؤثّر في أيّامنا . في ذلك الزمن انتشرت الفكرة بأنّ الأنظمة الاجتماعيّة ليست أنظمة وُضعت بشكل ثابت لا استنادًا إلى الكون والطبيعة ولا إلى الشرائع الموحاة . فالشرائع الوضعيّة يجب بالحريّ الحكم عليها باستمرار وفاقًا لما يمكن أن يصدرَ عنها من نتائج بالنسبة إلى العدل في المجتمع وتعزيز الحياة والوحدة بين البشر . مثل هذه النظرة ، كما بيّنّا آنفًا ، قد وُضعت جذورها في الوحي الكتابيّ . بيد أنّ شكلَها التاريخيّ لم يتّضح إلاّ في عصر الأنوار .

يعلّمنا التاريخ أنّه في معظم الحالات لا الدول ولا الجماعات الدينيّة المرتبطة بالدول ارتباطًا وثيقًا هي التي وقفت للدفاع عن تغيير الشرائع لتصبح أكثر إنسانيّةً . مثل تلك الجهود بادرت بها بالحريّ في معظم الأحيان أقلّيّاتٌ مسيحيّة أو علمانيّة مضطهَدة ، دافعت فيها ضدّ ما أصابها أو أصاب غيرَها من ظلم من قِبَل الحكّام أو الدول [١٩] .

فإذا كان الإنسان ، بحكم كرامته ، يجب أن يكون " صاحبَ كلّ المؤسّسات الاجتماعيّة وهدفَها وصانعَها " [٢٠] ، فهذا يعني أنّ شرائعَ الدولة ومؤسّسات المجتمع لا يقوم هدفُها في ذاتها ، بل يجب أن تكونَ في خدمة خير كلّ أعضاء المجتمع . هذا التركيز على خير الإنسان يقتضي من الجميع ، على صعيد الدولة والمجتمع ، ولكن بوجه خاصّ من أصحاب القرار ،

[١٩] يسمّون تلك الحركات عمومًا حركات التحرير ، في حين أنّ التحرير ، في معناه المعاصر ، يعني الجهد " الذي تقوم به **جماعات** للتحرّر أو التخلّص من أيّ استعمار أو ظلم أو تسلّط تشعر بأنّه غير شرعيّ ، سواء على الصعيد الروحيّ أو القانونيّ أو الاجتماعيّ أو السياسيّ " :

M. Greiffenhagen, Art. " Emanzipation ", in : J. Ritter (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, Darmstadt 1972, 448-449, (448).

[٢٠] راجع الرسالة العامّة البابويّة " أمّ ومعلّمة " سنة ١٩٦١ ، رقم ٢١٩ .

السعيَ الدائم لإيجاد حلول أكثر عدلاً لمختلف المعضلات ، نظرًا للمعطيات الاجتماعيّة المتغيّرة وأشكال الظلم التي ترافقها . ومن ثَمّ فإنّ حدًّا أقصى من الحرّيّة المبدعة في بناء الواقع الاجتماعيّ يجب أن يقابلَه حدّ أقصى من المسؤوليّة يقع على عاتق الجميع ، ويعود فيه دورٌ أساسيّ للعقل ولما يمتلكه من " قدرة على التجديد " [٢١] . فمن مهامّ التفكير العاقل إدراكُ الإمكانيّات الجديدة التي ينطوي عليها كلّ واقع تاريخيّ ، والعمل على تحقيقها وإنجازها بعدل أكثر . فالإنسان يستخدم عقلَه وحرّيّتَه بصفة كونه مخلوقًا ، بطريقة قويمة تتوافق مع قصد الله في خلقه ، عندما يضعهما في خدمة المزيد من السلام والعدالة لجميع الناس على هذه الأرض .

٣-٢- أفكارٌ حول بعض المواضيع الحاليّة

أودّ في هذه النقطة الأخيرة أن أوضحَ بعض النتائج التي تتأتّى ممّا قيل آنفًا بالنسبة إلى مجموعة من المواضيع البالغة الأهمّيّة ، كحقوق الإنسان والعدالة الاجتماعيّة على الصعيد الوطنيّ والدوليّ ، والعلاقة بين الجنسين . وفي هذا يمكن أن نجدَ قاعدة للعمل في الأسئلة التالية : هل يتوافق نظامٌ أو شريعةٌ ما مع كرامة الإنسان بصفة كونه مخلوقًا مرتبطًا بالله بعلاقة خاصّة ؟ هل يعطي الأولويّة لتأييد الفقراء والذين يقعون فريسةَ الظلم الاجتماعيّ ؟ هل يلجأ إلى أفضل الطرق للتخفيف من آلام الناس ، وهل يحقّق مستوى المشاعر الإنسانيّة الذي يناسب الحالة التي توصّل إليها التطوّر التاريخيّ في نظرته إلى الأمور ؟

---

٢١ راجع الحاشية ١٥ :

K. Demmer, " Naturrecht und Offenbarung ", in : M. Heimbach-Steins et al. (Hrsg.), 39.

٣-٢-١- حقوق الإنسان

بما أنّ كلّ إنسان قد خلقه الله **الواحد** على صورته ، فجميع الناس هم من أصل واحد ، ولهم بالتالي الكرامة عينها والحقوق عينها - بصرف النظر عن الوضع الاجتماعيّ ، والعرق والجنس [٢٢] . ومن ثَمّ فإنّ الله نفسه ، بصفة كونه الخالق ، هو أساس شموليّة الحقوق الإنسانيّة : بحكم علاقة الإنسان " بالله الذي هو في ذاته وبذاته مطلقٌ ولا نهاية ولا قيد ولا شرط له ، يشترك الشخص البشريّ وتشترك معه حقوق الإنسان في مطلقيّة الله - وهذا هو في النهاية أساس مطلبها بأن تنعمَ باحترام غير مشروط " [٢٣] .

كيف يتّفق مع هذه النظرة الأساسيّة أنّ حقوق الإنسان ، باعتبارها حقوقًا وضعيّة يتوجّب على الدولة أن تضمنَها وتتبنّاها في دستورها ، لم تتمّ صياغتُها إلاّ في القرن الماضي ؟ كما في ميادين أخرى ، كانت هنالك حاجة إلى مستوى تاريخيّ معيّن في معرفة ما الذي تعنيه معاملة الإنسان بإنسانيّة ، ولكن كانت أيضًا حاجة إلى أوضاع اجتماعيّة واقعيّة تُفسح في المجال لمثل هذا التطوّر ليصيرَ تجسيدًا لحقوق الإنسان في شرائع وضعيّة ، بل تجعله ضروريًّا . فإنّه لا يمكن أن يتّضح إلاّ عن طريق اختبار الظلم في حقبة تاريخيّة معيَّنة ما الذي تقتضيه حماية كرامة الإنسان في هذه الحالة . والأمر الحاسم الذي أدّى إلى هذا التطوّر كان نشأة الدولة الحديثة مع سلطتها الفائقة وفقدان الوحدة الكنسيّة التي جعلت من الضروريّ أن تضمنَ الدولة ، القائمة على أُسُس علمانيّة ، الحدّ الأدنى من الحقوق

---

٢٢ من أنّ الإنسان قد خلقه الله تنتج وحدة الجنس البشريّ . راجع :

W. Kern, *Geist und Glaube. Fundamentaltheologische Vermittlungen zwischen Mensch und Offenbarung*, hrsg. von K.-H. Neufeld, Innsbruck 1992, 343.

٢٣ راجع : المرجع السابق ، ص ٣٦٨ .

لجميع مواطني الدولة [٢٤] .

استنادًا إلى جذور حقوق الإنسان ، يمكن أيضًا أن نفهمَ أنّ الحقّ في حرّيّة الدين والضمير في التطوّر الاجتماعيّ كان نقطةَ الانطلاق لحقوق الإنسان الأخرى . فإنّ هذا الحقّ يرتكز مباشرةً على العلاقة الفريدة القائمة على أساس الخلق بين الله والإنسان . ولا يحقّ للدولة أن تتدخّل في هذه العلاقة بالله التي هي من طبيعتها حتمًا علاقة حرّة ، والتي في الوقت عينه هي أعمق تعبير عن الشخصيّة الإنسانيّة . إنّها فقط من مسؤوليّة الفرد وضميره .

وإن كانت حقوق الإنسان قد نشأت في الإطار الأوروبيّ المسيحيّ ، إلاّ أنّه بات في حكم اليقين ، استنادًا إلى أساسها اللاهوتيّ المبدئيّ ، وانطلاقًا من اعتبارات إنسانيّة ، أنّه لا يمكن التنازل عنها . من الناحية اللاهوتيّة المبدئيّة ، لأنّ الإيمانَ بإله خالق جميع الناس يتضمّن أنّ جميع الناس ، بصفة كونهم بشرًا – بصرف النظر عن مسلكهم وتتميم واجباتهم – تعود لهم بعض الحقوق تجاه الدولة ؛ ومن الناحية الإنسانيّة ، لأنّ الإنسانَ الفرد ، باعتباره شخصًا يقف مقابل الدولة العصريّة ، هو مهدّدٌ بشدّة أكثر في إنسانيّته ، ويحتاج بالتالي إلى ضمانة خاصّة لحقوقه . ومن ثَمَّ فإنّ حقوقَ الإنسان تكوّن على نحوٍ ما مؤسّسة نقدٍ نبويّ بإزاء الدولة ، عندما وبقدر ما تُسيء الدولة استعمالَ سلطتها ، أو تتعرّض لخطر توجيه ما تملكه من سلطان ضدّ مواطنيها أنفسهم . علاوةً على ذلك فإنّ حقوقَ الإنسان المعترَف بها عالميًّا تُنشئ في العلاقات الدوليّة ، وهذا يعني أيضًا وعلى الأخصّ في العلاقات بين الدول المتعدّدة الاعتقادات والمذاهب الدينيّة ، أساسًا حقوقيًّا مشترَكًا ، يمكن انطلاقًا منه بناء علاقات وتعاون مثمر في الميادين التي تزداد

[٢٤] راجع في هذا الموضوع بالتفصيل مقالة ريخارد بوتس (*R. Potz*) التي ستأتي لاحقًا في هذا الكتاب .

شموليّة أكثر فأكثر بحكم الترابط المتنامي ، والتي يجب ألاّ أن تنظّمَها الدول بمفردها ، بل جماعة الدول بمجملها . ومن ثَمَّ فهي تكوّن الأساسَ لتعاون سلميّ بين الجماعات والدول التي تتّسم بطابع ثقافيّ مختلف .

هذا يبقى صحيحًا ، وإن كانت حقوق الإنسان – ككلّ المؤسَّسات – غيرَ محصَّنة ضدّ استغلالها الإيديولوجيّ أو السياسيّ . غير أنّ هذا الاستغلال لا يستطيع أن يُبطِلَ صلاحيّتها **المبدئيّة** ، بقدر ما يبقى الإنسان خليقةَ الله ، ويُبطِلَ ما تتضمّنه من معنى في خدمة العدل .

لا يجوز أن ننسى في هذا الأمر أنّ صياغةَ حقوق الإنسان والعملَ بها بإزاء أصحاب السلطة في الدول كوّنا مسيرة تاريخيّة طويلة تميّزت بجهادات كثيرة وصدمات ، ولكن أيضًا بتقدّم مهمّ ، ولم تنته إلى اليوم . ومن ثَمَّ فإنّ حقوق الإنسان المعترَف بها في الزمن الراهن ليست قانونًا جاهزًا . بل إنّ مسيرةَ صياغتها وتطبيقها هي حتمًا منفتحة على المستقبل ، بقدر ما تكوّن جوابًا عن تهديدات الإنسانيّة ، التي تتغيّر في مجرى التاريخ ، وبقدر ما يمثّل بناءُ نظام اجتماعيّ يتوافق مع مشيئة الخالق ، مشروعًا يبقى دومًا غير مكتمل في التاريخ وبالنسبة إلى ما تقتضيه علاقاتنا كلّ مرّة من شروط ، وتحدّيًا دائمًا .

٣-٢-٢- العدالة الاجتماعيّة

كلّ شكل من أشكال الفقر والتهميش الاجتماعيّ لأفراد أو لجماعات يناقض الوصيّة الإلهيّة ، إذ إنّه ينتهك كرامة الشخص ويعرّض السلم الاجتماعيّ للخطر . ومن ثَمَّ فإنّ أولويّة قصوى تعود ، في النظرة المسيحيّة ، لتحقيق أكبر قدر ممكن من العدالة الاجتماعيّة ، سواءٌ في الإطار الوطنيّ أم في الإطار الدوليّ . وقد تمّ تصنيفها في العلاقات الدوليّة إلى حقوق اجتماعيّة وحقوق ما دعي بالجيل الثالث (الحقّ في التطوّر ، الحقّ في

السلام إلخ) . إنّ التضامنَ المفروض على الصعيد الوطنيّ والدوليّ مع فئات السكّان المظلومين ماديًّا واجتماعيًّا يقتضي ، على الصعيد الوطنيّ وعلى الصعيد العالميّ ، إنشاء أنظمة اجتماعيّة ، يستطيع فيها جميع الناس تلبيةَ احتياجاتهم الأساسيّة ، ليتاحَ لهم أن يعيشوا في الكرامة ، بصفة كونهم خلائق الله ، الذي أعطى خيرات الأرض ملكًا لجميع الناس معًا .

تدلّ الخبرة على أنّ هنالك في كلّ المجتمعات نزعة إلى توزيع غير عادل للثروات والمداخيل يتزايد على مرّ الزمن . فالثروة تمكّن من الحصول على ثروة أخرى . ومن ثَمَّ لا يمكن تحقيق حدّ أدنى من العدالة الاجتماعيّة إلاّ إذا أُعطيت الأولويّة ، في القرارات السياسيّة ، لاحتياجات الفقراء وكلّ الذين لا قدرة لديهم على تحقيق مصالحهم . في هذه الطريقة فقط تمكن الاستجابة للواجب الاجتماعيّ العالميّ الذي يقضي بإزالة الفقر في أشكاله الفظّة ، كما يظهر اليوم في كثير من بلدان الأرض ، وبازدياد أيضًا في البلدان الغنيّة . هذا يشترط جهادًا دائمًا ضدّ الأنانيّة الشخصيّة ، ولكن أيضًا وعلى الأخصّ ضدّ الأنانيّات الوطنيّة وضدّ الطمع الذي يظهر فيها ، و" الذي هو عبادةُ وثن " (كولسّي ٣:٥) .

٣-٢-٣- مساواة المرأة في الكرامة والحقوق

أودّ أوّلاً أن أستخلصَ من البحث الكتابيّ بعض النتائج بالنسبة إلى حقل الأنظمة الاجتماعيّة والقانونيّة للعلاقات بين الجنسين ، الذي هو حقلٌ أساسيّ للنظام الاجتماعيّ وبالتالي أيضًا حقلٌ في غاية الحساسيّة .

من المعروف أنّ هنالك في معظم المجتمعات أشكالاً متعدّدة من التمييز الاجتماعيّ والقانونيّ الذي يُصيب تقليديًّا النساء ، وكثيرًا ما تؤيّده أيضًا مع الأسف براهين دينيّة . فبما أنّ الرجلَ والمرأة ، بحسب رواية الخلق الكتابيّة ، قد خُلِقا بطريقة متساوية على صورة الله ، فإنّ هدف التطوّر

التاريخيّ من وجهة النظر المسيحيّة هو المساواة التامّة بين الجنسين (تكوين ١:٢٦) . هذا يصحّ بالنسبة إلى كرامتهما الّتي أعطاهما إيّاها الله ، وبالنسبة إلى الحقوق التي تنتج منها ، كما يصحّ أيضًا بالنسبة إلى تكليفهما المشترَك وبالتالي إلى مسؤوليّتهما المشترَكة بالعمل معًا على بناء الأرض . إنّ السيادةَ الواقعيّة التي يمارسها الرجل على المرأة ، كما كانت ولا تزال قائمة في معظم المجتمعات التاريخيّة ، لا تتوافق ، بحسب التقليد الكتابيّ ، مع القصد الأصليّ لله في خلقه (راجع أيضًا : متّى ١٩:٣-١٢؛ مرقس ١٠:٢-١٢) ؛ وأيضًا غلاطية ٣:٢٦) [٢٥] . إنّما هي بالحريّ نتيجةٌ لمخالفة وصيّة الله (تكوين ٣:١٦) . والأنظمة الأبويّة التي تتميّز بسيادة الرجل ، والتي تُقرّ للمرأة أساسًا بحقوق أقلّ ممّا للرجل ، يمكن أن تُسنِدَ تبريرَها إلى تقاليد وممارسات كثيرة ضمن التاريخ ، وكذلك ، وهذا أسوأ ، ضمن تاريخ الكنائس المسيحيّة ، ولكن ليس إلى النصوص الكتابيّة الموحاة .

إنّ تطبيقَ المساواة بين الرجل والمرأة ، المرتكزة على البشارة المسيحيّة ، في الأنظمة الاجتماعيّة الواقعيّة ليس صراحةً بالأمر السهل . كما هي الحال أيضًا في موضوع الرقّ ، فإنّ الجهودَ لإدخال مساواة المرأة في النصوص القانونيّة هي نسبيًّا حديثة العهد . وهكذا لم يُعترَف للنساء بالمساواة في الحقوق مع الرجال في المجتمعات الأوروبيّة إلاّ في بداية هذا القرن . ومتوسّط الوضع الاجتماعيّ للنساء - وهذا يعني أيضًا التصرّف بالخيرات المادّيّة - هو في كلّ البلدان أدنى بكثير من وضع الرجال . وهكذا كانت النساء

---

٢٥ راجع :

J. Ebach, " Frau. II : Altes Testament ", in : G. Krause - G. Müller (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. II, Berlin 1983, 422-424, (423).

سنة ١٩٩٢ تؤلّف نسبة ٧٠ بالمئة من الفقراء [٢٦] . وبما أنّ النساء – ولا سيّما في الطبقات الأكثر فقرًا – يتعرّضن للظلم الاجتماعيّ بطرق متعدّدة ، فإنّ وصيّةَ التضامن مع المستضعفين الكتابيّة تقتضي أن تساندَهنّ الدولة والمجتمع مساندة خاصّة . ولا سيّما أنّ مثل تلك المساعدات تُفيد أيضًا الأولاد ، الذين هم أيضًا فئة أخرى مستضعفة إلى أقصى حدّ في المجتمع .

أودّ أن أختم عرضي هنا . فقد بيّن – لنقولَ ذلك بكلمات لاهوتيّ كاثوليكيّ معروف – أنّ " الإيمانَ با لله الواحد من دون الالتزام بقضيّة العدل والمصالحة والسلام هو كلمة فارغة أو كذب " [٢٧] . وهذا يعني ، بالنسبة إلى جميع الناس الذين يؤمنون با لله الواحد ، واجبَ السعي إلى عدل أكثر ، حيثما يتمكّنون من ذلك . وعليهم في هذا الموضوع أن يستخدموا كلّ الوسائل الكفيلة بتقريبهم إلى هذا الهدف ، ولا سيّما تلك التي يمكن أن تنشأ من تفاهم أفضل ومن تعاون أوثق بين المؤمنين في الإسلام والمسيحيّة .

---

[٢٦] راجع :

United Nations Development Programme (Hrsg.), *Bericht über die menschliche Entwicklung 1995*, Bonn 1995, III.

[٢٧] راجع:

B. Häring, " Gottesgerechtigkeit und Lebensgerechtigkeit ", in : J. Feiner - M. Löhner (Hrsg.), *Mysterium Salutis*, Bd. 5 : *Zwischenzeit und Vollendung der Heilsgeschichte*, Zürich 1976, 259-282, (267).

أسئلة ومداخلات

تطبيق النظام الإلهيّ نظرًا لميول القلب البشريّ الشرّيرة

خامنئي : إنّ النظامَ الذي أمر ا لله به ليس فقط نظامًا حدَّده ا لله ، بل هو أيضًا نظامٌ قائمٌ في خدمة الناس ، ويريد أن يساعدَ الناس . فالمجتمع الإنسانيّ كثيرًا ما يتميَّز بما يحدث من اعتداءات في النفس البشريّة . فما هي الضمانة لتطبيق النظام الإلهيّ ، نظرًا لميول القلب البشريّ الشرّيرة ؟ هنا تتبيّن أهمّيّة إرشادات الأنبياء – فإنّهم يستطيعون أن يعيدوا العلاقات الظالمة إلى مسارها القويم .

غابرييل : نقطة الانطلاق لسؤالك هي ، في رأيي ، أنّ ا لله عادلٌ ورحيم ، وأنّ كلّ الشرائع بالتالي يجب أن تخدمَ خلاصَ الإنسان وخيرَه . التاريخ البشريّ ، كما تقول ، يتّسم في نواحٍ كثيرة بالظلم والعنف . ولذلك أعطانا ا لله الإيمانَ ووضع الشريعةَ في شكلِ الضمير في قلب الإنسان . وتجب رعاية هذه الشريعة القائمة في قلب الإنسان . في هذا يؤدّي مفهوم الفضيلة دورًا كبيرًا : فعلى الإنسان أن تكونَ له الإرادة الدائمة لاتّباع توجيهات الشريعة .

وهناك طبعًا حاجة لشرائع خارجيّة للحفاظ على النظام في المجتمع ، لشرائع تتضمّن أيضًا عقوبات . ولكن يجب أن تكونَ هذه العقوبات بقدر ما أمكن موافقة للمشاعر الإنسانيّة ، إذ إنّ كلّ الناس ، بما فيه الحكّام ، معرّضون لخطر الإفساح في المجال للعنف والظلم . هذه هي الحالة التي ننطلق منها ، والتي لا يسعنا إلاّ أن نرجو أنّ ا لله ، بفضل جهودنا وبقدرة نعمته ، سوف يحوّلها أكثر فأكثر إلى الخير .

هل يجب أن تتغيّرَ الشرائع ، عندما تتغيّر الأوضاع الاجتماعيّة ؟

محقّق داماد : أشارت السيّدة البروفسور غـابرييل في محاضرتهـا ، في ما أشارت إليه ، إلى أنّ التغييرت في العلاقات الاجتماعيّة تجرّ معها أيضًا تطوّرًا في ميدان الأحكام القانونيّة . ومن ثَمَّ فقد كانت ، بحسب النظرة المسيحيّة ، في قوانين المجتمع القديمة ، علاقات ظالمة ، كسيادة الرجل مثلاً على المرأة في نطاق نظام أبويّ لم يكن للمرأة فيه أيّة حقوق ، هذه السيادة التي كانت واقعًا تاريخيًّا . ففي النظرة المسيحيّة ، سادت إذن في المجتمعات الأرضيّة في ذلك الزمان علاقات خاطئة . في هذا الموضوع يتبادر إلى الذهن السؤال هل يجب أن تتغيّرَ الشريعة متى تغيّرت العلاقات الاجتماعيّة . وفي هذه الحال ألا يجب أن يتجسّدَ الله من جديد – نظرًا للتغيّرات الاجتماعيّة الكثيرة التي حدثت منذئذٍ ؟

غابرييل : في هذا السؤال قد يكون في موضعٍ ما مشكلة ترجمة . ومهما يكن من أمر ، فإنّي سأحاول الإجابة ، إن كنت فهمت السؤال جيّدًا . لا شكّ أنّ الأوضاعَ التاريخيّة تتغيّر على مرّ الزمن . والمجتمعات تتباين ، كما هي الحال بنوعٍ خاصّ في المجتمع المعاصر . وعلاقات السلطة تتغيّر ، فيمكن أن تصيرَ أكثر أو أقلّ عدلاً . فمن الواضح أنّه يجب ، لدى صياغة الشرائع ، الأخذ بالاعتبار هذه الأوضاع التاريخيّة الواقعيّة ، إذا أردنا أن نضمنَ الهدفَ الأصليّ الذي أراده الله ، ألا وهو تحقيق أكبر قدر ممكن – إذ يستحيل الوصول إلى الكمال في هذا الموضوع – من العدل في المجتمع . هذا يصحّ أيضًا بالنسبة إلى ميدان العلاقة بين الجنسين . فكثيرًا ما تنطلق العلاقات الظالمة من أوضاع طبيعيّة : بعض الرجال يمتلكون ثروة أكبر ، ويستطيعون بالتالي ممارسة سلطة على الآخرين ؛ وفي بعض الأحيان يمتلك الرجال قوّة جسديّة ، ويستطيعون أيضًا الضغط على الآخرين

بهذه الطريقة . فالهدف من الشريعة في هذه الأحوال هو الاهتمام بالحفاظ على العدل والسلام في المجتمع ، أي إعادة المساواة لعلاقات السلطة هذه غير المتساوية ، التي تنزع في التاريخ بالحريّ إلى النموّ ، وذلك دومًا في خدمة الأكثر ضعفًا .

محقّق داماد : لقد أراد السيّد المسيح تغييرَ العلاقات الاجتماعيّة السائدة في عصره . فكان هدفه تغيير حضارة عصره نحو الأفضل من خلال وصايا وأحكام أخلاقيّة جديدة .

غابرييل : الشرائع تحتاج دومًا على مرّ التاريخ إلى تفسير وإعادة تفسير . ويجب أيضًا أن تكتملَ باستمرار وفاقًا للظروف المتغيّرة . باعتبارنا أناسًا من القرن العشرين ، نفهم بعض الأمور على غير ما كان يفهمها الناس في القرون السابقة . ولكنّ هذا الواقع العامّ قد عبّر عنه وعمّقه يسوع المسيح أيضًا من خلال موقفه من الشريعة ، بالنسبة إلى السؤال الأساسيّ الذي نحن بصدده : ما الذي يجعل الشريعة أصلاً عادلة ؟ الجواب البسيط هو أنّها تخدم خيرَ الإنسان .

ما الذي يقابل مفهوم الشريعة في النطاق المسيحيّ ؟

شبستري : أودّ في هذا الموقع التطرّقَ إلى سؤال شديد الحساسيّة : ما هو مفهوم الشريعة في المجتمعات الإسلاميّة ، وما الذي يقابله في النظرة المسيحيّة ؟ المسلمون يفهمون الشريعةَ على أنّها تلك القوانين الإلهيّة الثابتة ، التي يتعيّن على الإنسان أن يسلكَ بموجبها ، والتي تحدّد مختلف نواحي بنى الحياة الإنسانيّة وما تنطوي عليه من طرق تصرّف . فإذا بحثنا عمّا يقابل ذلك في المسيحيّة ، يجب إدراج ثلاثة عناصر في هذا الموضوع : عدل الله ، صوت الضمير ، والقوانين الإنسانيّة ، التي توضع بحسب توجيهات رسالة الوحي .

أمّا في ما يتعلّق بالرأي القائل إنّ صوتَ الضمير الإنسانيّ يتغيّر في كلّ حقبة من الزمن ، فيبدو أنّ تفاوتًا أساسيًّا يقوم هنا بين المفهوم المسيحيّ ومفهومنا الإسلاميّ :

فأصدقاؤنا المسيحيّون يرون أنّ القوانينَ التي كانت صالحة في زمن يسوع قد ألغاها يسوع في التبشير برسالته ، لأنّها لم تعد منسجمة مع مطالب العدل والرحمة في العصر الجديد . وقد ألغيت بالرغم من أنّها كانت قوانين التوراة ، وبالتالي من منشإ إلهيّ . من هذا يستنتج المسيحيّون أنّه ليس من الحتميّ أن تصلحَ القوانين في المجتمعات البشريّة لكلّ الأزمان ، وذلك ليس لسبب إلاّ لأنّ ا لله قد وضعها أو أمر بها لزمن محدَّد . فنقطة الانطلاق هي أنّ القوانينَ الإلهيّة قد وُضِعت بحسب المعطيات الاجتماعيّة السائدة ، ومن الممكن تمامًا أن تكونَ بعض الوصايا الدينيّة كافية لإحلال العدل والإنسانيّة في حقبة معيَّنة من الزمن ، وغيرَ كافية في حقبة أخرى . ففي هذه الحالة ، يجب سنّ قوانين جديدة بحسب رسالة الوحي وصوت الضمير .

هذا النوع من تفسير القوانين الدينيّة في العالم المسيحيّ يجب أن نعيرَه انتباهَنا . والتباين الذي تمّ التطرّق إليه هنا قد ذُكِر سابقًا في محاضرات أخرى ، ويمكن أن يكونَ موضوع نقاش بيننا ، ربّما لتوضيحه بشكل أكثر فعّاليّة .

أمّا مفهوم " الخليقة الجديدة " ، فليس جزءًا من الواقع الاجتماعيّ ، بل هو تأويلٌ من المسيحيّة .

هل يعني " الإنسانيّ " الإنسانَ مع ا لله أو من دون ا لله ؟

ديناني : بخلاف السيّد شبستري ، الذي أشار بحقّ إلى فرق بين النظرة المسيحيّة والنظرة الإسلاميّة ، أودّ أن أُبيّنَ قاسمًا مشترَكًا . فالمسيحيّون

والمسلمون يؤكّدون أنّ العدلَ هو خيرٌ وضرورة . إنّه تكليفٌ من ا لله ، ويهدف إلى أن يتجسّد على نحوٍ ما الروح الإلهيّ في مسلك الإنسان . فكما أنّ ا لله عادل ، هكذا ينبغي أن يكونَ الإنسان عادلاً .

لقد قيل في محاضرة السيّدة غابرييل إنّ شرائعَ العدل يجب أن تكونَ " إنسانيّة " ، وأشارت أيضًا في هذا الموضع إلى القول الكتابيّ إنّ ا لله قد خلق السبت لأجل الإنسان وليس الإنسان لأجل السبت . بهذا تطرّقت إلى مسألة مهمّة وحسّاسة جدًّا . فثَمَّة أناس يعيشون بدون دين أو حتّى ضدّ الدين ويتكلّمون أيضًا على الإنسانيّة . فإذا تكلّمنا على " الإنسانيّ " يجب توضيح إن كان المعنيّ بهذا هو الإنسان مع ا لله أو الإنسان من دون ا لله . وعلى كلّ حال فإذا نظرنا إلى الإنسان في العلاقة بوصيّة ا لله ، لا يمكن في هذه الحالة أن نقولَ لا إنّ الإنسان هو لأجل السبت ولا إنّ السبت لأجل الإنسان . الإنسان موجودٌ لأجل ا لله ووصيّته وليس العكس .

وصايا ثابتة ، ولكن علاقات تتغيّر اجتماعيًّا

لقد حمل إلينا المسيح ومحمّد ، بتكليف من ا لله ، مجموعة من الوصايا – على هذا يتّفق المسلمون والمسيحيّون . وكلا الطرفين يقبلان أيضًا أنّ الشرائعَ الاجتماعيّة تتغيّر باستمرار . فكيف يمكن في الإسلام والمسيحيّة التوفيق بين الشرائع الاجتماعيّة التي تتغيّر باستمرار والشرائع الإلهيّة الثابتة . وبتعبير آخر كيف يمكن للتغيّرات في الحياة البشريّة التي تحدث باستمرار كلّ يوم ، وخصوصًا منذ مجيء العلوم والتكنولوجيا الحديثة ، أن تتوافقَ مع الوصايا الإلهيّة الثابتة ، بحيث تبقى الوصايا الإلهيّة – والعدل الإنسانيّ في ضوء الوصايا الإلهيّة – صالحة ؟ لا شكّ أنّ هذا يقتضي تفسيرًا للشرائع الدينيّة . ولكن كيف يجب أن يتمّ هذا التفسير ؟ فإذا تبع الحكم الذي نستطيع أن نصدرَه نحن ، إذّاك يتعرّض لخطر الوقوع في الذاتيّة البشريّة ،

ويصير " الله " رهنَ تحديدنا ، في حين أنّنا نحن البشر ينبغي أن نحصلَ على تحديدنا من الله . أودّ أن أسمعَ في هذا رأيَ أصدقائنا المسيحيّين والمسلمين .

معرفة الله لا قيمة لها بدون تصرّف مستقيم مع سائر الناس

غابرييل : هذا في رأيي سؤال أساسيّ ، وبالتحديد نحن هنا أمام سؤالين : السؤال الأوّل يتعلّق بالناس الذين لا معرفة لهم بوحي الله في التاريخ ، ولا يمكنهم بالتالي أن يعيشوا بحسب شريعته ، وهذا ينطبق على الملحدين بقدر ما يستطيعون مع ذلك أن يسلكوا بحسب العدل . نقرأ في مقطع رائع من الإنجيل أنّه ، في اليوم الآخر ، لن يخلصَ الذين يقولون " يا ربّ ! يا ربّ ! " ، بل الذين يلتزمون بخدمة الفقراء والمعوزين . من هذا ينتج أنّ اعترافَ الإيمان الذي لا يشمل أيضًا سلوكَ الإنسان القويم مع إخوته البشر لا قيمةَ له عمليًّا أمام الله . والذين من جهة أخرى لا يعرفون الله أو لا يعترفون به ، ويسلكون مع قريبهم بمقتضى الإنسانيّة والعدل ، فهؤلاء يخلصون بناءً على هذا السلوك (راجع : متّى ٢٥ : ٣١-٤٦) . أعتقد أنّ هذا يجيب عن السؤال إلى أيّ مدى يمكن الملحدين أن يتصرّفوا بعدل .

التباين الدائم بين شريعة الله ومعرفة الإنسان

في ما يتعلّق بسؤالك الثاني ، ليس من السهل الإجابة عنه . ومهما يكن من أمر فيجب الانطلاق من أنّ الإنسان مع كلّ ما يمكنه أن يعرفه عن الشريعة الإلهيّة ، مع ذلك يعجز عن إدراكها إدراكًا **كاملاً** . وحيث تكون معرفة الشريعة الإلهيّة غير كاملة ، نظرًا للتباين بين معرفتنا وشريعة الله ، يبقى السؤال التالي قاعدة عمل لسلوكنا الأخلاقيّ : " هل أقبل بأن أعامَلَ بهذه الطريقة أو بتلك ؟ " أو ، بكلمات " القاعدة الذهبيّة " : " ما

لا تريد أن يفعلَه الناس بك ، لا تفعله أنت أيضًا بالآخرين " .

يتوجّب على الإنسان اتّباع شريعة الله

لوف (Luf) : يتعلّق الموضوع في هذا السؤال بتحديد العلاقة بين شريعة الله ومحاولة الإنسان التوافق مع الشريعة الإلهيّة من خلال شرائع إنسانيّة . أنطلق في هذا الموضوع من الافتراض بأنّه من الخطإ الاعتقاد بأنّ شريعةَ الله مرتبطةٌ بتصرّف الإنسان ، أو أنّها تتغيّر نظرًا لأعمال الناس وتصرّفاتهم . يجب بالحريّ الانطلاق من أنّ شريعة الله ، بحسب المفهوم المسيحيّ أيضًا ، لها قوامُها الخاصّ وأنّه يتوجّب علينا دومًا اتّباعُها .

يجب بالحريّ تفسير الشرائع الإلهيّة استنادًا إلى الأوضاع الواقعيّة

ولكنّ السؤالَ هو كيف يجب تفسير هذه الشرائع الإلهيّة نظرًا للأوضاع البشريّة المتقلّبة . فالشرائع الإلهيّة يحافَظ عليها عمومًا ويجب أن تتجسّد في الواقع من خلال معرفة الناس وتصرّفهم . في هذا التجسّد في واقع الحياة يتبيّن ارتباطان بالتاريخ . الارتباط الأوّل – وقد تحدّثت عنه السيّدة غابرييل – ينتج من أنّ معرفتَنا البشريّة للأمور الإلهيّة هي دومًا معرفة ناقصة : لا نعرف دومًا ما يختصّ بالله إلاّ بطريقة بشريّة . وهكذا تبقى معرفتنا معرفة من خلال منظور بشريّ .

... وبالتالي يجب دومًا تغيير الشرائع

النوع الثاني من الارتباط بالتاريخ هو التالي : إذا كنّا نريد أن نحافظَ على الوصايا الإلهيّة ، فتقتضي مسألة تتميمها ، وبالتالي مسألة تطبيقها على الأوضاع المختلفة والمتغيّرة ، أن نغيّرَ الشرائع – ليس لأنّنا نريد أن

نناقضَ الوصايا الإلهيّة ، بل لأنّنا نريد أن نحافظَ عليها بكاملها وفي طابعها الإلزاميّ ضمن الأوضاع المتغيّرة . هذا هو موقف علم التفسير ، الذي يمكن اتّخاذه من الناحية المسيحيّة .

توتّر في علاقة يسوع بالشريعة

بينا (Bina) : تعليقًا على عرض السيّدة غابرييل حول الأهمّيّة الحاسمة للعدالة الاجتماعيّة في يوم الدين ، نلاحظ عند يسوع موقفًا مزدوجًا : فيقول من جهة إنّه لم يأتِ لينقضَ الشريعةَ بل ليكمّلَها (راجع : متّى ٥:١٧) ، ولكنّه من جهة أخرى ينتقد بشدّة كثيرًا من الناس بالضبط في العلاقة بممارسات الشريعة (راجع : متّى ٥:٢٠ وما يتبع؛ لوقا ١١:٣٧ وما يتبع) . يجب الحفاظ على التوتّر بين هذين الموقفين ، لكي لا نجعلَ يسوع نوعًا من ثائر اجتماعيّ .

أمّا السؤال عن زمن يحتاج إلى وحي جديد في نطاق الأوضاع الجديدة المتغيّرة ، فهذا سؤال حرج . والجواب عنه يمكن أن يكونَ سيفًا ذا حدّين : فإذا أكّدناه بالنسبة إلى محمّد ، يمكن طرح السؤال من جديد بالنسبة إلى الزمن الذي يليه . لهذا السبب من الأفضل عدم متابعة هذا الموضوع .

تمييز الأرواح للاستجابة لعلاقات جديدة

ومع ذلك فإذا طرحنا المشكلة عمومًا كيف يجب أن تكون ردّة الفعل تجاه العلاقات الجديدة في العالم ، يبدو هنا فنّ تمييز الأرواح أمرًا بالغ الأهمّيّة . فالوضع الذي تغيّر من خلال برج بابل على سبيل المثال لم يُرضِ الله . ومن ثَمَّ لا نجعل أنفسَنا عبيدًا للتطوّرات الجديدة ، بل نقوم بتمييز الأرواح ، بحسب معايير كلّ الأديان القويمة . وهذا يقودنا بالطبع إلى السؤال التالي القريب جدًّا : كيف يجب فهم حالة القرن العشرين

الروحيّة ؟ ولكنّ ذلك يتطلّب نقاشًا خاصًّا .

غابرييل : إنّ صعوبات الوصول إلى تفسير جازم للنصّ الإنجيليّ الذي يقول إنّ يسوع لم يأتِ " لينقضَ بل ليكمّل " (راجع متّى ٥:١٧) الشريعة أو الأنبياء ، تحملنا على التوقّف موقّتًا عن متابعة هذا الموضوع .

لكنّ مسألة " تمييز الأرواح " تبدو لي ذات أهمّيّة حاسمة بالنسبة إلى النقاشات اللاحقة التي ستجري في هذه الندوة . فالموضوع في ندوة مخصّصة للعدل في العلاقات بين الدول وبين الأديان ، يتعلّق بمعنى فائق بالتساؤل عن القوانين والأنظمة والشرائع الاجتماعيّة التي تخدم خيرَ الناس وبالتالي خيرَ الإنسانيّة . في ما يتعلّق بالكنيسة الكاثوليكيّة ، أودّ أن أختمَ هنا بنقدٍ ذاتيّ . لقد ساد عندنا نحن المسيحيّين – وعليكم أن تقرّروا إن كان هذا الخطر يهدّد أيضًا المسلمين – في التاريخ وفي الزمن الحاضر الميل إلى استخدام عقلنا لمعالجة مسائل عقائديّة أكثر ممّا لمعالجة مسائل العدل الواقعيّة ، التي تحدّد حياة الناس في كلّ عصر ، وكذلك في عصرنا .

من هو مؤهّلٌ لوضع شرائع جديدة ، تتوافق مع مشيئة الله ؟

فانوني : " هل يمكن وضع شرائع جديدة تتوافق مع مشيئة الله – ومن يحدّدها ؟ " ، هذا السؤال شغلنا طويلاً ، ويجب إعطاء جواب واقعيّ عنه ، بناءً على مثلين من الكتاب المقدّس . ثَمَّة مبدأ مهمّ جدًّا في نظر التقليد الكتابيّ ، وقد ذكرته السيّدة غابرييل : ألا وهو المساواة بين الناس . ولكنّ الإنسان ، بالرغم من كلّ ما وهبه الله من خيرات ، مخلوقٌ بحيث إنّ ناحية سلبيّة تتبيّن فيه باستمرار : ليس فقط بشكل اعتداء ، بل أيضًا بشكل حسد وتنافس ، ممّا يؤدّي دومًا إلى عدم مساواة بين الناس .

المثل الأوّل : بالنسبة إلى إسرائيل القديم ، كان هناك مبدأ يقضي

بأن يكونَ لكلّ إنسان مِلكٌ أساسيّ . وبغير ذلك لم يكن ممكنًا تصوّر حياة لائقة بالإنسان . وقد استُثني من هذا المبدإ الكهنة . فلم يكن لهم مِلكٌ أساسيّ ، لكونهم قائمين على خدمة بيت الله (راجع : تثنية ١٠:٩) . ومن ثمّ كان الشعب يكرّس لهم هبات في الهيكل لمعيشتهم . وبتأثير من السلطات الغريبة ومن خلال تبعيّات سياسيّة وصلت الحالة مع الأسف إلى تزايد عدد الفقراء في إسرائيل القديم ، فقلّ عدد أصحاب الممتلكات الكبيرة . فتغيّر بسبب ذلك قانون الهيكل هذا : فما يسلَّم للهيكل يجب من الآن فصاعدًا أن لا يعطى للكهنة بل للفقراء (راجع : تثنية ١٤) . وهذا بالتحديد نوع من العناية المعاصرة بالمسنّين .

ما الذي يجب فعلُه في حالة عالم اليوم الشاقّة ، بالنسبة مثلاً للتفاوت الكبير بين الناس في النصف الشماليّ والنصف الجنوبيّ من الكرة الأرضيّة ، عن هذا السؤال لا نجد في الكتاب المقدَّس أيّة إرشادات . ولكنّنا نجد فيه مبدأين : أنّ جميع الناس متساوون – وأنّنا لا نتبع مشيئةَ الله ما دمنا لا نقوم بما يتوجّب علينا ليتمكّنوا من أن يصيروا أيضًا متساوين في الواقع .

المثل الثاني – وصيّة الوالدين في الوصايا العشر : "أكرمْ أباكَ وأمَّك" (خروج ٢٠:١٢؛ تثنية ٥:١٦) . هذه الوصيّة تحمي عضوًا ضعيفًا في سلسلة الأجيال . اليوم أيضًا نحن معرَّضون لخطر إهمال الذين صاروا فقراء أو وهنوا ، أو لم يعودوا يمتلكون كامل قواهم العقليّة ، كما قد نودّ ذلك لأنفسنا . ولكنّ الكتابَ المقدّس يرفض هذا الموقف : فالناس المسنّون لهم أيضًا كرامتُهم . فيجب الاعتناء بهم ، وعدم إكرامهم فقط بالفكر والكلام ، بل أيضًا بوسائل العيش ، فإنّ لفظة "أكرم" تعني في اللغة العبريّة أيضًا : "زوّد بالمال" . ثمّ في وقتٍ ما بدأوا في إسرائيل عوضًا عن ذلك أن يقدّموا المالَ للهيكل ويعتبروه بديلاً عمّا يتوجّب عليهم من وسيلة عيش لوالديهم . فانتقد يسوع هذا التصرّف ، مشيرًا إلى قول موسى : "أكرمْ

أباك وأمّك" : "وأمّا أنتم فتقولون : إذا قال أحد لأبيه أو أمّه : إنّ ما تنتفع به منّي هو قربان – أي تقدمة مقدّسة – فإنّكم تحلّلون له ألاّ يفعلَ من بعد شيئًا لأبيه أو أمّه، مُبطلين هكذا كلامَ الله بسنّتكم ..." (مرقس ٧:١٠-١٣) . صحيحٌ أنّ هذا التحريمَ لما يدعى قربانًا لا يساعدنا أيضًا في إكتشاف ما يتوجّب علينا فعلُه في عالمنا الواقعيّ . ولكنّه يوضح لنا بأنّنا لا نستطيع أن نقومَ بأعمال تقوى تجاه الله ونحن نحتقر الناسَ إخوتَنا . هذا المبدأ يصلح اليوم أيضًا .

الإيمان بأنّ الله يمكن أن يغيّرَ القلبَ البشريّ

بالنسبة إلى ميل القلب البشريّ إلى الشرّ ، بالرغم من أنّ الله قد خلق كلّ شيء حسنًا (راجع : تكوين ١:٦؛ ٨:٢١) ، تشير بشارة أنبياء العهد القديم الصالحة ، ثمّ بشارة ربّنا يسوع الناصريّ ، إلى أنّ الله يمكن أن يغيّرَ قلبَ الإنسان (راجع : حزقيال ٣٦:٢٦-٢٧) . هذا يصحّ أيضًا على نحوٍ مماثل بالنسبة إلى ما يؤمن به المسلمون ، وهذا ما نودّ سماعَه وتفسيرَه تفسيرًا أوفى من الجانب الإسلاميّ . إنّ نتيجةَ هذا الإيمان بأنّ الله يمكّن الإنسان ، بالرغم من ميل قلبه إلى الشرّ ، من فعل الخير ، يجب أن نستخلصَها أوّلاً بالنسبة إلى عالم حياتنا الشخصيّة الصغير ، ثمّ أيضًا بطرق متعدّدة بالنسبة إلى العيش معًا في دولة واحدة وفي جماعة الدول الكبرى . أمّا الطريق إلى تغليب الخير ، فلا يكمن ، بالنسبة إلى الناس المتديّنين ، في مكافحة الشرّ – فمكافحة الشرّ تثير من جديد الشرّ بأوجه متعدّدة – بقدر ما يكمن في الكفاح من أجل الخير (راجع : رومة ١٢:١٧-٢١) . بهذه الطريقة يمكن أن ينتشرَ الخيرُ بمعونة الله .

الإيمان بهذا ليس صراحةً بالأمر السهل ، إذ يكفي إلقاء نظرة إلى العالم لنتبيّنَ أنّ الشرّ أكثر انتشارًا من الخير . ومع ذلك فالسلام الذي

يمنحه الله يظهر كقوّة تهدف إلى شفاء الإنسان ، بحسب قول أشعيا النبيّ : "السلامَ السلامَ للبعيد وللقريب ، قال الربّ ، وأشفيه" (أشعيا ٥٧:١٩؛ راجع أشعيا ١٤:١٩؛ ٣٣:٦) . وفي هذا المعنى يجب أن يكونَ الإيمان بالله في الواقع علاجًا للعالم ، وعلينا نحن أيضًا أن نحملَ الناس المتديّنين على الإيمان بأنّنا نستطيع أن نفعلَ الخير ؛ وبكلمة ، يجب أن يُعرَفَ في العالم أنّ الخيرَ أيضًا يمكن أن ينتشر .

الكلام على الله بطريقة إنسانيّة

همّتي : يتعلّق سؤالي ببعض الأقوال التي وردت في محاضرة السيّدة غابرييل . ألا تظهر في هذا الموضوع بعض التناقضات أو بعض النقائص المنطقيّة بالنسبة إلى مفهوم "الله" والتصوّر المسيحيّ لله ؟ فإذا قلنا في الله أقوالاً مطلقة ، كيف يمكن في هذه الحالة أن نقولَ فيه إنّه اتّخذ جسدًا ؟ ألا يناقض المنطقَ أن ننسبَ إلى الله هذه الصفات ؟ فعندما تتكلّم المسيحيّة على "الله الذي صار واقعًا" ، ألا تنسب بذلك إلى الله أمرًا مشروطًا ونسبيًّا ؟ هل يصحّ هذا النوع من المنطق بوجه عامّ بالنسبة إلى صفاته ، وكيانه وكلّ أفعاله ؟

غابرييل : هذا مطلبٌ أساسيّ وعميق ، ولا يمكننا لقصر الوقت معالجتُه هنا . ولكن تجب الإشارة ، في خطّ تقليد ديانات الوحي ، إلى أنّنا من جهة مؤهّلون ، وبنوع خاصّ من خلال الوحي نفسه ، لأن نتكلّمَ على الله بطريقة إنسانيّة ، ولكن يبقى من جهة أخرى أنّ كلّ كلامنا على الله لا بدّ من أن يشوبَه نقصٌ أساسيّ . ومن ثَمَّ فعندما نتكلّم في لغتنا البشريّة على عدل الله أو على صفاته الأخرى ، فيجب أن نُدرِكَ أنّ هذا كلّه لا يمكن أن يكونَ إلاّ كلامًا على وجه القياس ، وبأنه لا يمكن على الإطلاق أن يستوفيَ هذا الكلام "حقيقةَ" كيان الله .

مفهوم العدل
عند علماء الكلام والمتصوّفين المسلمين

همايون هِمَّتي

محور هذا البحث القصير والمقتضب هو مفهوم العدل عند علماء الكلام والمتصوّفين المسلمين . سأعالج الموضوع أوّلاً من الناحية التاريخيّة ، مع بعض التقويم وموقف نقديّ . وفي الختام سأعرض بعض الأفكار حول السؤال ما هو النقص الذي يمكن أن نتبيّنه في نظريّة العدل عند المسلمين ، نظرًا لحاجات العصر، والبيئة الثقافيّة وتقدّم العلوم ، وما هي النقاشات والتجديدات المناسبة ، نظرًا للآراء المعاصرة في علم الكلام والتصوّف .

وبالتالي فإنّ هذه المحاضرة تقتصر على تفسير إجماليّ لوجهات النظر المهمّة بالنسبة إلى مفهوم العدل في علم الكلام والتصوّف . فسأعالج عن قرب آراء الفقهاء المسلمين ، وكذلك آراء الفلاسفة والمفسّرين وعلماء الأصول ، وإن كان قد أُشير إلى مثل هذه الآراء في سياق النقاشات التي جرت هنا . فقد وُجِد من بين علماء الكلام والمتصوّفين المسلمين أناس كانت لهم أهمّيّة بالغة في حقول الفلسفة والحكمة والفقه . وبحكم سلطتهم العلميّة المتنوّعة والعميقة ، فقد عالجوا أيضًا موضوعَ العدل من زاوية الفلسفة والفقه ، وأدرجوا في نظرتهم للأمور آراء علم التفسير والأصول . ومن ثَمَّ فإنّ تحديدًا منطقيًّا ودقيقًا لوجهات النظر المذكورة غير ممكن واقعيًّا من الناحية العلميّة .

إذا قمنا بدراسة كتب علم الكلام ، يتبيّن أنّ موضوع "العدل" قد بحثه علماء الكلام بطرق متعدّدة في سياق مسائل أخرى ، ولكنّهم كثيرًا

ما عالجوه أيضًا بشكل مباشر . في إطار وجهات النظر هذه المتعدّدة ، يمكن إدراك الاهتمامات والأقوال الأساسيّة والجوهريّة ومفهومها العميق للعدل .

١ – عدل ا لله في كيانه وفي خلقه

إنّ موضوع " العدل " لا تعالجه كتابات علماء الكلام المسلمين في عنوان مستقلّ ومنفرد بقدر ما تعالجه في نطاق البحث العامّ في صفات ا لله ، والمكانة التي يحتلّها العدل في الصفات الإلهيّة ، وكذلك في إطار جهدهم للبحث في مراتب وأنواع تصرّف ا لله تعالى نحو الخارج . وهكذا يعالَج العدل في علم الكلام وخصوصًا في الفلسفة الإسلاميّة باعتباره صفة من كيان ا لله ومن خلقه ، بعد الخطاب العامّ حول علم الكائن ونظريّة المعرفة . في هذا السياق العامّ تُبحَث أوّلاً – كما على سبيل المثال في كتب " أنوار الملكوت في شرح الياقوت " و«" قواعد المرام في علم الكلام " أو في الكتاب الشهير " تجريد العقايد " للخواجه نصير الدين طوسي (توفّي سنة ١٠٦٧) – المبادئ و" الأمور العامّة " ، كإثبات قدرة العقل وطرق المعرفة ، والأبحاث الفلسفيّة في الجسم ، والحركة والسكون ، والجوهر والأعراض ، والحدوث والقدم ، وأقسام الكائن إلخ . وبعد ذلك يتمّ التطرّق إلى إثبات كيان الخالق والتوحيد ، حيث يدور الكلام أيضًا على صفاته الكيانيّة ، كالعلم ، والإرادة ، والقدرة ، والحكمة ، والحياة ، والتكلّم ، والسمع والبصر ، وكذلك على عدل ا لله . ثم يأتي بعد ذلك طرح المقدّمات المنطقيّة وطرق الاستدلال في طريقة خاصّة بعلم الكلام ، ينطلق فيها البرهان من شروط لاهوتيّة محدّدة ويؤدّي في الختام إلى إثبات عدل ا لله .

وأحيانًا يكون أيضًا البحث في عدل ا لله في علم الكلام موضوعًا مستقلاً . ونجد هذا الأمر خصوصًا في كتابات علماء الكلام الشيعة والمعتزلة . وإنّ ممثّلي هذا المذهب ، بسبب الأهمّيّة الخاصّة التي يعلّقونها على مبدإ " العدل " ، قد دُعوا أيضًا " العدليّة " . فيعالجون موضوع عدل ا لله مباشرةً ويبحثون فيه على عدّة مراحل . على سبيل المثال : أوّلاً بوجه عامّ – بالنظر إلى واجب الإنسان الذي يأتيه من ا لله – ثمّ الحكم على التصرّفات الإنسانيّة وتقويمها في ضوء يوم القيامة ، فمكافأة الخير ومعاقبة الشرّ ، وكذلك بالنظر إلى الأوامر والوصايا والأحكام القانونيّة التي يصدرها ا لله لخليقته ، أو بالعلاقة بالطريقة التي بها يرسل ا لله أنبياءه ويقود الناس ، وما يرتبط عمومًا بتعبير " اللطف " ، أي تيسير ممارسة الواجبات برحمة . هذه كلّها أسئلة تختصّ مباشرة بالعدل أو تتعلّق به بشكل غير مباشر .

ومن ثَمَ فهناك بعض كتابات في علم الكلام ، ككتاب " جوهر المراد " للمؤلف اللاهيجي (توفّي سنة ١٦٦١) ، أو " تمهيد الأصول " للشيخ الطوسي ، قد عالجت هذا الموضوع بصراحة . وهناك أيضًا أبحاث في الكيان الفلسفيّ للعدل ، كتبها علماء كلام يتميّزون في تفكيرهم باتّجاه فلسفيّ ، وبالتالي علماء كلام ناقشوا إشكاليّات الإيمان والعلاقةَ با لله والخليقة والمخلوقات بنوع خاصّ من خلال وجهات نظر فلسفيّة ، وبذلك دخلوا في نقاشات شاقّة ومهمّة ولكن أيضًا عسيرة الفهم . في هذه الكتابات تعالَج مسألة العدل من وجهة نظر الفلسفة وعلم الكائنات في أغلب الأحيان من ناحية أنّ ا لله واجبُ الوجود بالذات ، أو أيضًا كما يرد في تعابير كتابات الفلاسفة المسلمين ، " واجبُ الوجود بالذات واجبٌ من جميع الجهات والحيثيّات " . في هذه النظرة يُستبعَد مسبّقًا كلّ نقص بالنسبة إلى الكيان والصفات ؛ وإلاّ صار ا لله كائنًا ممكن الوجود ، وناقصًا ، ومحدودًا ، ومعلولاً ، وبحاجة إلى عون ، ويفقد بذلك صفة

الواجب الوجود بذاته . بحكم التشابه الذي يطبع العلاقة بين العلّة والمعلول ، يتّضح أيضًا أنّه من علّة كاملة ولا نقصَ فيها لا يمكن أن يخرجَ معلول ناقص .

في نطاق ما قيل لا بدّ من أن نذكرَ باختصار هنا أنّ إلهًا واجبَ الوجود يمتلك كلّ الكمالات ، لا يمكن أيضًا أن نعقلَه من دون صفة العدل ، وأوّلاً باعتبارها كمالاً بذاته ؛ ولكن ينتج من ذلك أيضًا أنّ تصرّفات مثل هذا الإله ، الذي يمتلك صفة العدل بطريقة كاملة ، لا بدّ أيضًا من أن تكون عادلة : ففي خلق الكائنات ، وفي تنظيم طاقاتها وتدبير كيانها ، لن يدعَ الظلمَ يُصيب أيًّا من خلائقه . وكما خلق العالم بعدل ، هكذا أيضًا يسوسه ويديره أيضًا بعدل .

بحسب هذا الرأي الذي ينطلق ، كما يظهر ، من مقدّمات فلسفيّة وماورائيّة ، فالعدل هو مصطلح فلسفيّ ويتطابق مع حقيقة كيانيّة ؛ وإنّه يتّضح انطلاقًا من مفهومنا لله ومن ترقّبنا أنّنا نرتبط بكائن هو واجب الوجود بذاته .

٢- العدل في الخلق ومعضلة الشرّ

في عالم الكائنات يتّخذ كلّ كائن مكانًا معيّنًا ومناسبًا وموافقًا له . ونظام الكائنات إنّما هو مرتّبٌ بحيث يستطيع كلّ كائن أن يؤدّيَ دورَه الخاصّ ، ويتبيّنَ خصوصيّتَه ويحقّقَها في مكانه المخصّص له . ليس من الصعب التعرّف إلى أنّ مفهومَ العدل هذا يرتبط بتصوّر صادر عن أفلاطون يعتبر أنّ العدلَ هو وجود الذات في التوازن ، والقيام في العلاقة الصحيحة ، أو - بحسب التحديد الكثير الانتشار بين العلماء المسلمين - تصرّفٌ يضع كلّ الأشياء في موضعها المناسب ، ممّا يدلّ من جديد بوضوح على تأثير

الفكر الأفلاطونيّ على الفلسفة الإسلاميّة . وكما قلنا آنفًا ، فإنّ وجهةَ النظر هذه قد تبنّاها علماء كلام اتّخذوا منحًى فلسفيًّا أو كانوا هم أنفسهم فلاسفة . مفهوم العدل هذا يندر إيجاده في كتابات علماء الكلام الأقدمين ، إلاّ في شكل إشارات عابرة وبدون شرح وتفصيل ولا أبحاث مستفيضة .

إنّ معضلة الشرّ، التي كانت في كلّ العصور أحد أصعب المواضيع التي اصطدم بها الجدَل الفلسفيّ ، حملت علماء الكلام المسلمين على طرح السؤال كيف يمكن تفسير وقوع الشرّ في العالم نظرًا للعدل في المعنى الذي عرضنا له آنفًا ، والدفاع بالتالي عن العدل الإلهيّ . وكثيرًا ما تكرّرت تلك النقاشات أيضًا بالنسبة إلى صفات أخرى لله ، كقدرته وإرادته وحكمته . وفي هذه المهمّة اجتهد علماء الكلام في ألاّ يُمَسَّ بالعدل الإلهي كما اجتهدوا في الدفاع عنه .

إنّ مسألة التكليف والواجب المناسب كانت في بعض كتابات علم الكلام في التقليد الإسلاميّ إطارًا آخر متعلّقًا بالموضوع لطرح معنى العدل وشرحه . فهنا يتعلّق الأمر بالعدل الإلهيّ بالارتباط مع ترتيب الوصايا والواجبات الدينيّة للخلائق . في الأبحاث المتعلّقة بالموضوع ، عالج علماء الكلام المسلمون أيضًا المسائلَ التالية : " قاعدة وجوب اللطف " - أي تيسير ممارسة الواجبات برحمة - ، و" قاعدة وجوب أصلح " - أي واجب الأفضل - ، و" قاعدة التعويض عن الآلام " - أي مجازاة الألم - ، وموضوع " الاستطاعة " - أي القدرة والإمكانيّة .

في بعض الأحيان كان العدل أيضًا موضوع نقاشات في سياق الجدل حول " القضاء والقدر " ، وحول " البدء " ، وحول " أحسن النظام " . في كلّ هذه الحالات اعتُبِر العدل وتَمَّ البحث فيه على أنّه صفة من صفات كيان الله وأعماله .

أحد المواضع التقليديّة التي يرد فيها باستمرار البحث في العدل هو

مسألة " الحسن والقبح " التي ارتبط بها نزاع قديم وعميق وكثير الانتشار بين الأشعريّة والمعتزلة ، وشغل بعد ذلك أيضًا حيّزًا مرموقًا بين علماء الكلام والفلاسفة والمتصوّفين الشيعة . وقد بحثت الفلسفة الإسلاميّة هذا الموضوع بعنوان " التمايز بين المعرفة الحقيقيّة والمعرفة الاعتباريّة " ، وفي علم المنطق في البحث عن " الصناعات الخمس " ، وفي مسألة مقدّمات القياس بعنوان " المشهورات " ، أو " الآراء المحمودة " . هذه المسألة هي اليوم أيضًا في هذا الشكل أحد المواضيع الأكثر حاليّةً ونزاعًا بين المفكّرين المسلمين في الفلسفة والمنطق وعلم الكلام .

٣ – العدل كقيمة أخلاقيّة

إنّ " للعدل " ، باعتباره فضيلة ، وقيمة أخلاقيّة ، وصفة ومَلَكة في طبيعة الإنسان ، تقليدًا طويلاً أيضًا في علم الأخلاق . لا يسعنا إلاّ أن نُقِرّ بأنّ أكثريّةَ علماء المسلمين الذين تطرّقوا إلى مسألة " العدل الأخلاقيّ " تأثّروا بنظريّة أرسطو الأخلاقيّة : فقد اعتبروا العدلَ خطًّا فاصلاً بين الاستبداد والتعرّض للاستبداد ، وحدّدوه على أنّه اعتدال و" سير في طريق وسط " ، و" اجتناب الإفراط والتفريط " ، أو وصفوه أخيرًا بأنّه توازنٌ وانسجامٌ في قوى النفس – حيث ليس من الصعب أن نتعرّفَ هنا إلى وجهة نظر أرسطو .

العدل كقيمة أخلاقيّة في نطاق الحسن والقبح هو ، في موضوعه ، جزءٌ من فلسفة الأخلاق ، التي تمثّل في عصرنا أحدَ الميادين الأكثر تطوّرًا وديناميّة ، والتي تستطيع أن تدّعيَ أكبر اهتمام بها ، وهي بالتالي الأكثر تمثيلاً . فإذا كانت مهمّة ميدان المعرفة هذا البحث في المفاهيم الأساسيّة للأخلاق ولغتها ، فقد عالج هذا الموضوعَ كثيرٌ من أصحاب النظريّات

والفلاسفة الأكفّاء ، وخصوصًا بعد ظهور الكتاب المهمّ والمعروف لجورج إدوار مور (G. E. Moore) " مبادئ الأخلاق " *(Principia Ethica)* ، وقد تمّ كذلك بحثها وتقصّيها في علم الكلام الإسلاميّ منذ فجر علم الكلام . وأدّى النقاش فيها منذ البدء إلى المجادلات الأكثر نزاعًا والتي سبّبت كثيرًا من الشكوك . كما تمّ التطرّق إلى العدل في الأبحاث حول " الحسن والقبح " ، وحول " المعرفة الحقيقيّة والمعرفة الاعتباريّة " ، ولكن ليس كصفة من صفات الله ، بل كصفة لعمل الإنسان وسلوكه ، وكذلك كمضمون للأحكام الإنسانيّة التي يُستَنَد إليه لاعتبار كثير من التصرّفات عادلة أو ظالمة ، أو إنّه ارتبط بأوصاف كالحسد والدناءة ، والخير والشرّ ، والقبح والحسن . فلم يعد الموضوع يتعلّق بعدل الله وبأنّه لا يصدر عنه أيّ ظلم ، بل أصبح سؤالاً عامًّا عن معنى الحسن والقبح أو الخير والشرّ ، وعن معايير الحكم المرتبطة بهذه الأمور : ومن ثَمَّ عمّا يؤهّل العقلَ البشريّ لإصدار تلك الأحكام ، وبحسب أيّة معايير يجب أن يُحَدّدَ الحسن والقبح ، أو إن كان صحيحًا أو خاطئًا تطبيقها كمعيار على جمل يتعلّق فيها الأمر بالخير والشرّ .

في كتابات علماء الكلام المسلمين ، تمّ أيضًا ، في إطار الجدل حول العدل ، البحثُ في العلاقة بين العدل والحقّ ، وفي الارتباط بين العدل والمساواة ، وكذلك في معضلة التباين والتنافس بين مختلف الكائنات . كما نوقشت أيضًا مسألة العدل في مختلف أنظمة الخلق والدين ، التي فيها ينعكس العدل المعطى منذ البدء مع الكيان ، والتي يجب اعتبارها مراتبَ ومراحلَ لتجلّيات العدل الإلهيّ .

في نطاق الأبحاث القديمة والتي دامت طويلاً حول الجبر والاختيار ، دار الكلام مرارًا كثيرة أيضًا على العدل الإلهيّ ، حاول فيه علماء الكلام المسلمون أن يُثبِتوا أنّ الإنسانَ في الفعل وعدم الفعل هو حرّ وله الحقّ في

الاختيار والتقرير . في ضوء هذه النظرة لا يرغم الله الإنسانَ على الإطلاق على أن يفعلَ هذا أو ذاك أو يهملَ هذا أو ذاك . والله لا يكافئ الإنسان ولا يعاقبه بدون أن يستحقّ الإنسان ذلك في الحقيقة . وإلاّ أدّى هذا إلى نوع من الاستبداد – وهذا تصرّف رديء ودنيء ، لا يمكن أن يكونَ لله أيّة علاقة به . وهكذا كثيرًا ما نوقشت مسألة العدل في كتب علماء الكلام المسلمين في العلاقة بمواضيع مثل " الله لا يفعل الشرّ " ، أو " الله لا يريد أيّ دناءة " ، أو " الله لا يرغم خليقتَه لا على الطاعة ولا على العصيان " .

٤ – مفهوم بأبعاد كثيرة

إنّ مسألةَ العدل هي أيضًا موضوع الفقه الإسلاميّ وعلم القادة والمسؤولين . هنا العدل هو بالحريّ مسألة اجتماعيّة وسياسيّة وإنسانيّة متعلّقة بالواجبات الدينيّة أكثر ممّا هو من نوع فلسفيّ ولاهوتيّ . ثَمَّة أبحاثٌ عن عدل القاضي والحاكم والمفتي والمجتهد والوليّ الفقيه ووليّ أمر المسلمين وإمام الجماعة والشهود في المحكمة . ثَمَّة أيضًا أبحاثٌ حتى عن عدل الراوي وناقل أحاديث النبيّ .

يجب عمومًا الانطلاق من أنّ مسألةَ العدل بالنسبة إلى المسلمين متعدّدة الأوجه وكثيرة الأبعاد . ومن ثَمَّ يميّز علماء الكلام والمتصوّفون المسلمون في كتاباتهم أنواع العدل التالية :

١– " العدل الوجوديّ أو الكيانيّ " : وهو العدل من زاوية الفلسفة وعلم الكيان .

٢– " العدل المعاديّ " : المرتبط بالثواب والعقاب في اليوم الآخِر .

٣– " العدل السياسيّ " : المرتبط بالحكم العادل وبرفض الظلم .

٤– " العدل الاجتماعيّ " : الذي يهدف إلى الحماية من أيّ تمييز

ومن أيّ ظلم في المجتمع ، وإلى تكافؤ الفرص بين الجميع .

٥– " العدل المناسكيّ أو الطقسيّ " : الذي يتعلّق بالواجبات والمسؤوليّات الدينيّة .

٦– " عدل الله " : الذي يقوم على أنّ الله لا يفعل أيّ ظلم ، وأنّه عادل في كيانه وفي أفعاله (العدل الإلهيّ – علم الكيان الإلهيّ) .

٧– " العدل الأخلاقيّ " : العدل كمَلَكة في الإنسان .

٨– " العدل الاقتصاديّ " : الذي يرتكز على توزيع عادل لخيرات الأرض ، ومنع الاحتكار والربا .

٩– " العدل القضائيّ والحقوقيّ " : الذي يحافظ على مساواة الجميع أمام القانون .

١٠– " العدل الابستيمولوجيّ " : أي العدل في المعرفة ، وهو مفهومٌ مرتبطٌ بالمنطق وبالمعرفة الإنسانيّة .

كلّ هذه الأبعاد المختلفة للعدل نجدها في كتابات علماء الكلام والمتصوّفين المسلمين ، وهي موضوع بحث ومناقشة ، ممّا يدلّ على الاهتمام الشديد بأعمالهم التي تكمن فيها نتائج جهودهم لمعالجة هذا أو ذاك من ميادين الموضوع المذكورة .

والآن بقدر ما نترك ميدان الفلسفة الإسلاميّة ونأتي إلى الميدان الخاصّ بعلم الكلام الإسلاميّ والفقه الإسلاميّ ، من البديهيّ أنّنا ننتقل من أبعاد العدل الفلسفيّة التصوّريّة والمجرّدة إلى الصعيدين السياسيّ والاجتماعيّ . هنا لا يعود الكلام يدور على عدل الخليقة عمومًا ، ولا يعود الكلام يتناول بلغة فلسفيّة العلاقةَ بين الواجب الوجود والممكن الوجود ، هنا يتعلّق الأمر بالحريّ بالشروط الواقعيّة لتحقيق العدل ، وبالتالي بتلك الشروط التي يمكن ، في اللقاء مع الواقع ، التعرّف إليها وتفحّصها .

إذا كانت النظريّة التقليديّة لعلم الكلام الإسلاميّ تنطلق عمومًا من

مفهومَي العدل اللذين نجدهما عند أفلاطون وأرسطو – " وضع الأشياء في موضعها " ، أو " إعطاء كلّ صاحب حقّ حقّه " – ، يتّضح على خلفيّة النقاش العلميّ في عصرنا أنّ كلاًّ من هذين التحديدين له مشكلاته الخاصّة ، ويحتاج إلى أبحاث وتنقيحات وتحديدات جديدة جدّيّة . لا شكّ أنّه يجب في مثل هذا التحديد الجديد لمفهوم العدل أن تؤخَذ بالاعتبار بطريقة جديدة عناصر المساواة ، والاعتدال ، واتّباع مبادئ الإنصاف ، والمروءة ، والتسامح ، والتكيّف ، والتوازن ، والنسبيّة ، وإعادة الحقّ إلخ ، هذه العناصر المبنيّة بدون شكّ على مفاهيم سابقة محدَّدة ، لم تناقشها مع الأسف بوضوح كتابات علماء الكلام الأقدمين . إنّ معالجةَ هذه المفاهيم المسبقة معالجة مناسبة ونقدَها يبقيان من مهامّ علماء الكلام والبحّاثة المسلمين الملتزمين . وعليهم أن يكرّسوا ذواتهم لهذا العمل متحرّرين من كلّ تطرّف عقائديّ ومزوَّدين بتلك العدّة الضروريّة لذلك ، ومدركين الجهودَ العلميّةَ الكبيرة التي تقتضيها هذه المهمّة . هذه الحاجة إلى العمل تلفت النظرَ بشدّة عند دراسة كتابات علم الكلام الإسلاميّ .

كما أنّ المفهومَ الفلسفيّ والعلميّ النظريّ للعدل يُحدَّد دومًا على الأخصّ انطلاقًا من نظرة علماء الكلام المسلمين ، يجب الأخذ بالاعتبار بوجه خاصّ مبدأ الغائيّة . فهذا المبدأ لا يدلّ فقط على أحد أهمّ الشروط ، بل هو الأساسُ الخاصّ بالنسبة إلى نظرة علماء الكلام المسلمين ، عندما يتعلّق الأمر بالتأمّل في عدل الله ونظام الخليقة بمجمله . من كان مطّلعًا على الجدَل الحديث والمعاصر المتعلّق بنظريّات المعرفة وعلى مختلف النظريّات والمدارس ، يعرف جيّدًا أيّة مهمّة صعبة يمثّلها الدفاع عن مبدإ الغائيّة – وهو في الواقع أحد المبادئ الأساسيّة والمعترَف بها من قِبَل معظم الأديان الإلهيّة .

المتصوّفون المسلمون الذين قبلوا النظرَ إلى العدل بمعنى التوازن والنسبيّة

والمساواة وحقّ كلّ كائن في نظام الكيان ، قد سعوا جهدَهم من جهتهم ، بالرجوع إلى مبدإ الأفلاطونيّة الحديثة في الفيض والتجلّي ، ألى أن يجعلوا صلة وعلاقة بين مفهوم العدل ومفهوم الكرم والجود والنعمة والبركة .

٥– العدل في نظرة المتصوّفين

إنّ النظرَ إلى عالم الوجود والخليقة نظرة جماليّة وفنّيّة من خلال المتصوّفين قد أثّر بالطبع تأثيرًا شديدًا على هذا المفهوم للعدل وتحديده . المتصوّف تدفعه إرادتُه إلى أن يرى العالم جميلاً . وانطلاقًا من نظرته إلى الكون ، يظهر له أنّ الكون قد خُلِق بفنّ كبير :

العالم يشبه وجهًا وشامة وعيونًا،

فكلٌّ منها هو في موضعه جميل .

إنّ مبدأ فعل الخلق – لا فاعل ولا مؤثّر في الوجود إلا الله – الذي هو مضمون ومفاد الإله الذي هو واحد في فعله ، يمثّل أحد مبادئ النظرة الجماليّة للمتصوّفين المسلمين ، وقد أثّر تأثيرًا أساسيًّا على مفهومهم للعدل : فالله هو وحده الفاعل والمؤثّر في عالم الوجود ، وكلّ ما يحدث في نظام الخلق يجب أن يُنسَبَ إليه . الله هو المعشوق الطاهر والجميل ، الذي لا يمكن أن يشعّ منه إلاّ الجمال والحسن . هذه النظرة وهذه الرؤية لله ينتج منهما مفهومٌ للعالم يعتبر أنّ كلّ ما في العالم حسنٌ وجميل – كما يجب أن يكون بالتالي عادلاً وبمنأًى عن الظلم :

كلّ ما يفعله خسرو هو جميل (" شيرين ")

كما أنّ شجرة التين لا تعطي ثمرًا إلاّ التين .

كلّ هذه الأقوال إنّما تقوم بشكل أو بآخر على مبدإ العلّة والمعلول ، وعلى أنّ كليهما هما من نوع واحد . إنّ تصوّرَ " وحدة الوجود الصوفيّة "

التي تعبّر عنها كتابات باحثين في التصوّف معاصرين مشهورين ، مثل توشيكيتو إيزوتسو وآنّ-ماري شيمّل ، على أنّها وحدة وجود متعالية – بخلاف تعبير الصوفيّين غير الأصيلين الذين يتكلّمون على حلول ا لله والاتّحاد به – قد أثّر تأثيرًا شديدًا على طريقة تصوّر المتصوّفين ومفهومهم للعدل الإلهيّ ، من جهة ، وللعدل في نطاق الخليقة والتاريخ ، من جهة أخرى ، بل كان له في ذلك دورٌ حاسم . إنّ الرأيَ القائل بوحدة أخيرة للوجود ، وبأنّ كلّ الكائنات هي في العمق تجلٍّ للكائن الأوحد ، وبأنّه في حالة التجلّي هذه وما يتجلّى فيه لا يجوز أن نفصلَ الواحد عن الآخر ، بل إنّ الكائنَ الفرد ليس سوى مظهر من الأشكال المتعدّدة التي يظهر فيها الكائن الأوحد – وهو يرى في ذلك درجة دنيا للكائن الأوحد – ، ومن ثمّ بأنّ ا لله هو نفسه الجمال والحسن ؛ كلّ هذه التصوّرات تؤدّي حتمًا إلى الخلوص بأنّ ا لله هو خالق الجمال ، وبأنّ القبحَ لا يأتي منه .

العالم كلّه في هذه الرؤية للأمور هو انعكاسٌ للنور الإلهيّ ؛ فيه يظهر الوجه المنير لذاك الساقي الذي يصبّ خمرَ حبّ ا لله والذي ينعكس في مرآة تعدّد الكائنات ، بحيث يصير هذا التعدّد في النهاية تجلّيًا واحدًا :

في كلّ صور الخمر هذه ، التي أظهرها ، ينعكس
الوجه المنير للساقي الذي ينعكس في كأس الخمر .

في نظر المتصوّفين ، العالم هو موضع فيض نور وجه الصديق الإلهيّ ، وهو كلّه ممتلئ من إشراقه :

الموضع الذي يشرق فيه وجهُه ليس فقط عيني ،
القمر والشمس يعكسانه أيضًا .

العالم ، وأصلاً كلّ ما فيه خارجًا عن ا لله ، ليس له في هذه النظرة للمتصوّفين المسلمين ، العارفين ، أيّ وجود مستقلّ ومنفصل عن ا لله ، كلّ شيء هو تجلّي حسنه وجماله :

حُسنُ وجهكَ وجمالُه اللذان يظهران فجأة في المرآة
ترتسم فيها خيالات ، ما أكثرها .

إنّ مبدأ وحدة التجلّي وعدم تكراره – " لا تكرار في التجلّي " – الذي يُعَدّ من تعاليم المتصوّفين المسلمين الأساسيّة والأكثر انتشارًا – لا يترك مجالاً لأيّ شيء آخر :

في كلا العالمين يتجلّى وجهُكَ
أقول هذا جهرًا وفي الخفاء .

العالم ، في نظر المتصوّفين ، هو وجهٌ من نور ينعكس ، وجه ذلك المعشوق الإلهيّ ، الذي يظهر في جماله الأصليّ في المرآة . ولكنّ ا لله هو الكمال المطلَق والمطلَق الكامل ، إنّه لا نهايةُ الجمال والحُسن ، ولا يشوب كيانَه وكلّ صفاته وكلّ ما يصنعه أيّ نقص أو عيب أو قبح أو آيّة شائبة . ومن هنا يسود أيضًا العدلُ نظامَ الخليقة ويتجلّى فيه :

في دائرة لا تجد أيّة نقطة تكون أكثر أو أقلّ من غيرها .

هذا ما أراه بدون سؤال عن كيف أو لماذا .

إنّ عالَم الكائنات ، في كلّ تنوّعه ، هو لوحة مصوّرة – لوحة رسّامُها منذ القديم هو ا لله نفسه ، وقد كتبها أو رسمها بريشته السرّيّة ، وهي جميلة وكاملة ، كما أنّ الرسّام هو نفسه جميل وكامل :

قفْ ولنملأ نفسَنا من صور هذ الرسّام ،
الذي خلق هذه اللوحات الكثيرة العجيبة وهو يدير بركارَه .

ومن ثَمَّ لا وجود ، في نظر المتصوّفين ، لأيّ عالم من الكائنات . كلّ ما ليس ا لله ليس له أيّ وجود مستقلّ ، فهو يدين بظهوره ووجوده لنعمة ا لله ورحمته . كلّ كائن في العالم ليس له سوى كيان في الظاهر والخيال والظلّ . وإنّه لجميلٌ أيضًا ظلّ الجميل . وهكذا فكلّ الكائنات في العالم هي آيةٌ لجمال ا لله وكمال ا لله وتناسقه . وكلّ نظام في العالم ،

بحسب قول حافظ ، هو تعبيرٌ عن العدل ، هو نظامٌ يدور حول العدل :

العالم يسير في نطاق العدل .

فافرحْ بأنّ المستبدّ لا يبلغ هدفَه .

في مرآة العالم يدرك المتصوّفون وجهَ الله ، وفي سير الأشياء يرون يديه اللتين تعملان بنشاط وفعّاليّة . يريدون أن يكونوا كلّهم عيونًا للوصول إلى وجه المعشوق ، حلية قلوبهم :

عيني صارت مرآة وجهه وشامتَه ،

شفتاي تودّان لمسَ منكبيه بالقبلات ،

جمالات عينيه تداعب الثملين ، وتلفت أنظار الجميع ،

الشفتان اللتان تشربان من الكأس رحيقَ المعشوق ،

فلتُفداه خيرًا .

إنّ مسألةَ العدل وأشكال التسلّط الظالم والقهر التي تتكوّن مجدّدًا وبشكل دائم ، لا يأبه لها المتصوّفون الغارقون في تجرّدهم عن ذاتهم وهم سجناء ثملهم وانخطافهم ، الذين لا يرون شيئًا خارج جمال الله وجمال نعمته الإلهيّة ، فتضيع في المجال الأعلى للوصال والقرب والوحدة واللقاء مع الله في الحقيقة التي يختبرونها ، وتتبخّر . من البديهيّ أنّ مسالةَ العدل الإلهيّ قليلاً ما تُطرَح على المتصوّفين ، كما هي الحال أيضًا بالنسبة إلى مسألة وجود الله وبراهين إثبات هذا الوجود ، بل كثيرًا ما تظهر لهم غيرَ مناسبة ومدعاةً للضحك . ولكن إذا قرأنا كتبَ المتصوّفين النظريّة ، مثل ابن عربي ، وقونوي ، وقيصري ، وكاشاني ، وسيّد حيدر آملي ، الذين مارسوا التصوّفَ وعبادةَ الجمال في خطّ التقليد ، نرى أنّهم مستعدّون تمام الاستعداد لتبنّي أحد تحديدَي العدل اللذين ذُكرا آنفًا ، وهم بالتالي من الناحية النظريّة غير بعيدين عن تحديدَي أفلاطون وأرسطو .

٦ – أبعاد العدل الاجتماعيّة والسياسيّة

في الختام أودّ الإشارةَ هنا إلى أنّ العدلَ في أبعاده الاجتماعيّة والسياسيّة قد خصّص له الشيعة مجالاً واسعًا . يمكن فهم مكانة العدل وأهمّيّته في هذا التقليد فهمًا أفضل ، إذا وضعنا نصبَ أعيننا مفهومَ الإمامة ، التي تتضمّن السيادة والقيادة ، واستمرارها في إطار النيابة (أي النيابة عن النبيّ أو عن الإمام) ، والولاية (ولاية أمور المسلمين في زمن غيبة المعصوم ، عليه السلام) ، وكذلك الأهمّيّة التي يعلّقها الشيعة على العدل باعتباره صفة للإمام ولقائد المسلمين .

من المؤسف أنّ المفكّرين وعلماء الكلام المسلمين– بالرغم من الإشارات الصريحة إلى أهمّيّة العدل المتعدّدة الأوجه لحياة الفرد والمجتمع ، ولميادين السياسة والاقتصاد ، كما نجد تأكيدها ليس فقط في نصوص صريحة من القرآن ، بل أيضًا مرارًا في أقوال القادة الشيعة – ، لم يخصّصوا ، على مدى التاريخ ، إلاّ القليلَ لمعالجة نظريّة العدل . لقد اكتفوا ، في ما يتعلّق بمسألة العدل ، بالتحرّك في إطار المبادئ الفقهيّة العامّة ، أو اقتصروا في أبحاثهم على العدل الإلهيّ ، على صفات الله وأفعاله ، أو على المضمون الفلسفيّ للعدل . يجب الاعتراف بجهود المسلمين الحثيثة لفهم أعمق للعدل الإلهيّ ، وأيضًا للعدل بنوع عامّ ، ولكن يبقى أمرٌ لا يُغتَفَر ، وهو أنّهم قد فاتهم أن يعالجوا الميادين الواقعيّة المتعدّدة للعدل السياسيّ والاجتماعيّ . أمّا في عصرنا فقد اهتمّ بعض الفلاسفة وعلماء الكلام المسلمين والفقهاء والمفكّرين ، مثل أستاد شهيد مطهّري ، والدكتور علي شريعتي ، والسيّد محمّد باقر الصدر ، والسيّد قطب ، وأبو العلاء مودودي ، بموضوع العدل من وجهة النظر الاجتماعيّة والسياسيّة ، ومن جهة مكانته ضمن العقيدة الإسلاميّة . وهذا بدون شكّ أمرٌ جيّدٌ ومفيدٌ للأمنية التي نحن بصددها ،

وهو يبعث الأمل . ولكنّهم لم يكوّنوا نظريّة جازمة ومنهجيّة للعدل في ميدان الفكر الاجتماعيّ والسياسيّ . هذا يعود إلى الظروف التالية : أوّلاً لقد اقتصرت أفكارهم على المداخل اللاهوتيّة وعلى البحث فيها . وقد أسهم أيضًا في ذلك ميلُهم المفرط إلى الماورائيّات ، ونقصٌ في معرفة العلوم السياسيّة ، وما يرافقها من العلوم الاقتصاديّة ، ونقص أيضًا في الدراسات المقارنة بين مختلف الفروع العلميّة . وبالتالي فإنّ مساعيَهم العلميّة بحاجة إلى متابعة دائمة من خلال جهود غيرهم من علماء في الدين وفلاسفة واختصاصيّين مسلمين ، لإكمال محاولاتهم والوصول إلى بناء نظريّة موافقة .

إنّي على اقتناع بأنّ المصادرَ الإسلاميّة تحتوي على ما يكفي من الموادّ والمواقف للوصول ، من خلال نقاش منهجيّ وسديد وعلميّ ، إلى نظريّة للعدل في الإسلام . لا شكّ أنّ هذا العملَ يمثّل ميدانًا مهمًّا من المهامّ الصعبة الملقاة على عاتق رجال العلم وعلماء الكلام المسلمين المعاصرين .

أسئلة ومداخلات

الترحيب بلاهوت للأديان مشترَك

خوري : في سبيل تعميق الحوار المسيحيّ الإسلاميّ ، أرحّب بلاهوت للأديان مشترَك بين المسيحيّين والمسلمين . إنّ لقاءَنا هنا للكلام بعضنا مع بعض هو بلا ريب خطوةٌ أولى قيّمة نحو هذا الهدف . ولكنّ ذلك يقتضي بعض الشروط . علينا أوّلاً أن نسألَ هل وإلى أيّ مدى نفكّر في المقولات عينها ، وهل يمكننا الانطلاق من المبادئ عينها لمثل هذا العمل .

شريعة ا لله – إطار نظام أم أيضًا مجموعة قوانين ؟

في ما يتعلّق بموضوع المحاضرة ، يتبادر إلى خاطري السؤال إلى أيّ مدى تتدخّل شريعة ا لله في حرّيّة الإنسان واستقلاله ، هل يمكن أن تضيّقَ أحكامُ ا لله على حرّيّة الإنسان ، إلى حدّ أنّه لا يعود ثَمَّة أيّ مجال لمبادرته الخاصّة ولعمله الخاصّ في بناء المجتمع ؟ لقد أوضح آية ا لله خامنئي في محاضرته أنّ ا لله يعطينا إطارًا لنظام قوانين . ومن ثَمَّ لم يقل إنّ ا لله يعطينا كلّ القوانين . لقد تحدّث عن إطار . وبالتالي يُطرَح السؤال هل إنّ هديَ ا لله للإنسان أو مساعدتَه إيّاه يتجاوزان مثلَ هذا الإطار لتحديد نظام قوانين ؟ ألا يتعلّق الأمر عمومًا ، في نظام القوانين الإسلاميّ ، بكلّ ما يحمي الإنسانَ من نفسه ومن خطر الخروج عن الطريق المستقيم ؟

في نظرتنا المسيحيّة ، يمكن أن يكونَ الهدف الرئيسيّ من نظام القوانين جعلَ الإنسان قادرًا على أن يحميَ نفسَه بنفسه ، وأن ينموَ ويحافظ على نفسه في مختلف أوقات حياته . هل يمكن أن يكفي نظام القانون هذا ؟

المفاهيم ذاتها – مضامين مختلفة

همّتي : أوّلاً بالنسبة إلى مسألة لاهوت أديان مشترَك ، سأحاول عرضَ وجهة نظري باقتضاب . وإنّي شخصيًّا مهتمّ كثيرًا بسماع آراء العلماء الآخرين الحاضرين في هذا الموضوع . إنّ السؤالَ عن القواسم المشترَكة بين المؤمنين المسلمين وأتباع الأديان الأخرى هو موضوع نقاش ونزاع دائم . فهكذا يرى ويلفريد كانتويل سميث (Wilfried Cantwell Smith) في أحد كتبه أنّ ثَمَّة في المسيحيّة والإسلام وجهاتِ نظر متباينة ، حتّى عندما نستعمل المصطلحات نفسَها ، كما عندما نتحدّث مثلاً عن مفاهيم " الله " ، أو " النبوّة " ، أو " الإيمان " . يتضمّن الكتاب أيضًا أفكارًا حول التعدّد الدينيّ ، أوافق على نحوٍ ما عليها ، مع أنّها تبدو لي جذريّة في كثير من نواحيها .

كلّ المرسلين الإلهيّين كانوا ، بحسب القرآن ، أبناء العدل (راجع القرآن سورة ٥٧:٢٥ وما يتبع) . وبالتالي لا نشارك على الإطلاق رأيَ البعض الذين يرون في الكريستولوجيا – أي في العقيدة المتعلّقة بشخص المسيح – أنّ عيسى المسيح ، سلام الله عليه ، هو مجرّد اسم ، أو أنّه كان فقط معلّمًا أو مرشدًا صوفيًّا . نحن بالحريّ نأخذ برأي الذين – مثل ألبيرت شفايتسر Albert Schweitzer (الذي توفّي سنة ١٩٦٥) – يرون فيه أيضًا مصلحًا . فكلّ الأنبياء سعوا أيضًا على طريقتهم إلى تغيير الأنظمة القائمة . وبالتالي يمكن في الواقع الكلام على دور ثوريّ قاموا به . في نظرتنا الإسلاميّة ، كان يسوع أحد كبار مرسلي الله . وقد أتى لإقامة نظام الله في المجتمع ، وللتغلّب على الظلم والفقر والتعسّف . إنّ صورةَ المسيح التي يرسمها القرآن تحمل بشكل واضحٍ هذه القسمات ، إلى جانب الأبعاد والقيم الروحيّة الرفيعة ، كالقدرة مثلاً على إحياء الموتى . ومن ثَمَّ لست على الإطلاق من الرأي القائل إنّ الديانات التوحيديّة لها بدون

شكّ في كثير من الميادين مفاهيم مشترَكة ، وبالرغم من ذلك فهي تُظهر تباينات أساسيّة ، لأنّها من خلال المفاهيم المتعدّدة تفهم كلّ شيء بشكل مختلف . إنّ لنا موقفًا لاهوتيًّا مشترَكًا ، وخصوصًا في ما يتعلّق بتحديد كيان الإنسان ، وبوضعه الوجوديّ وبمعنى الحياة بالنسبة إليه . ومن ثَمَّ فهناك في هذا الميدان نواحٍ مشترَكة ليس فقط بين المسيحيّة والإسلام ، بل أيضًا بين سائر الأديان التوحيديّة .

الأحكام الإلهيّة والحرّيّة الإنسانيّة

في ما يتعلّق بالسؤال هل وإلى أيّ مدى تتدخّل أحكام الله في حرّيّة الإنسان وتضيّق عليها ، ذكرتم محاضرةَ آية الله خامنئي ، الذي يستطيع هو نفسه أن يوضحَ أطروحتَه ويفسّرَها بطريقة أفضل . ولكنّه ليس صحيحًا أنّه لا مجال في تعليمنا القانونيّ للتكيّف مع التغييرات الاجتماعيّة . إنّ كون باب الاجتهاد لا يزال مفتوحًا يعني أنّ الفقيهَ يواجه بلا كلل أسئلة تُطرَح عليه مجدّدًا من قِبَل المجتمع ، وعليه بالتالي أن يعالجَها . تقوم مهمّتُه على أن يستخلصَ قرارات وأجوبة من المضمون الغنيّ للنصوص والأحكام الدينيّة . ومن ثَمَّ فهناك مقدارٌ من التسامح في الشرائع الإسلاميّة ، وبالتالي أيضًا في أحكام القضاء . فإذا كان الفقهاء في القديم لم يسيروا على هذا الخطّ ، فهذا يعود إلى تصرّفهم الخاطئ ، ولا ينطبق على ما عندنا من مُثُل وأحكام دينيّة .

وبالنسبة إلى الفكرة بأنّ نظام القانون يجب أن يجعلَ الإنسانَ قادرًا على أن يحميَ ذاتَه ويُنميَ ذاتَه ، هذا الواجب لا يمكن ، في رأينا ، أن يقومَ به الإنسان وحده . وبالتالي فإنّ العقلَ الإنسانيّ هو مستقلّ في كثير من الأسئلة ، وقادرٌ من ثَمَّ على أن يعرفَ هو نفسُه ويقرّرَ هو بنفسه ما هو " جميل " أو " قبيح " ، وما هو " حسن " أو " رديء " . ولكنّ الإنسانَ ،

في كثير من الأحوال ، يحتاج إلى إرشاد الوحي ليستطيعَ التمييزَ بين القيم والرداءات .

وهكذا تتضمّن عقيدتُنا في المبادئ تمييزًا بين حكم مولويّ وحكم إرشاديّ ، بين حكم يُصدِره الله الربّ المولى ، وحكم يُصدِره الإنسان به يُرشِد الآخرين ويساعدهم على إيجاد الطريق المستقيم . ومن ثَمَّ فالإنسان بحاجة ، في رأينا ، إلى هدي من قِبَل وحي الله وقيادته . فهو لا يستطيع وحده ، بمؤازرة عقله فقط ، أن يجدَ الطريقَ الذي يقوده إلى السعادة . في هذا الشأن تقوم حاجة الإنسان إلى الأنبياء وحكمتهم . الإنسان بحاجة إلى قرب صديق ومرافقته على الطريق ، لينموَ ويبلغَ في النهاية إلى كماله ، وهذا أحد أهداف الأديان ، وهذا ما يصفه القرآن " بالفوز والفلاح " (راجع القرآن ١٦:٦؛ ٩:٩١) .

في العلاقة بين الحرّيّة والدين

خامنئي : في تحديد العلاقة بين الحرّيّة والدين ، ننطلق من أنّ الله لا يريد للإنسان إلاّ الخير ، وهذا يعني أنّ الإنسانَ ينبغي أن لا نحميَه من الأخطار فحسب ، بل يجب أن يكسبَ من حياته على هذه الأرض وفي الدهر الآتي حدًّا أقصى من الفلاح .

إنّ لقاءَ الإنسان مع الدين يتضمّن مرحلتين : أوّلاً يتقبّل الإنسان الدينَ بملء حرّيته . فإذا قرّر تقبّله ، يأتي إلى نوع من اتّفاق أو معاهدة ؛ فيتعهّد بالقيام بواجبات الدين . في النظرة الإسلاميّة ، على الإنسان أن يعترفَ بواجبات الدين الذي ينتمي إليه ويتمّمَها . وهذا شبيه بسلوك الأعضاء في الأحزاب . لا أحد يُرغَم على الدخول في حزب ، ولكن إن قرّر أحدٌ ذلك ووقّع برنامجه ، فحينئذ عليه أن يسلكَ بحسب أنظمته . إنّ الحدّ من حرّيّة الإنسان يتأتّى من ثَمَّ من توقيعه الحرّ للقوانين المعنيّة وقبولها .

لقد وضع الإسلام حدودًا للحرّيّة الإنسانيّة حيث لا بدّ من منع الشرّ والخطر . وبتعبير آخر لا يحظَّر على الإنسان الوصول إلى موضع معيَّن إلا بقدر ما تترصّده فيه الأخطار ، ولكن ليس بوجه مطلق . فلنا الحرّيّة ، على سبيل المثال ، بحسب الشريعة الإسلاميّة ، في أن نأكلَ من كلّ الأطعمة ونشرب من كلّ المشروبات (راجع القرآن ١٦٨:٢، ١٧٢ إلخ) . ولكنّ تناولَ أشياء ينتج منها ، لأسباب صحّيّة أو أسباب أخرى ، أيّ ضرر ، فالقرآن يستدرك عقابًا شديدًا لذلك ، كشرب الخمر مثلاً ، الذي يُعتبَر رجسًا ، ويجب أن يعاقَب عليه الإنسان (راجع القرآن ٩٠:٥) .

في ما يتعلّق بتنمية الإنسان ، فهو ليس فقط حرّ في هذا الأمر ، بل إنّ الدين يتطلّب منه أن يسعى إلى ذلك . إنّ طبيعةَ الإنسان الباطنة تشبه حديقة عامّة ينمو ما فيها في ظروف مؤاتية . كلّ مراحل نموّه قد استدركتها حكمة الخالق . الإيمان الإسلاميّ يمتدح هذا النموّ ، ويسنده ويقوّيه وينتظر ثمارَه .

وبالتالي أودّ ، بالنسبة إلى سؤال البروفسّور خوري ، التمييز : فإذا تعلّق الأمر بحرّيّات تهدف إلى تنمية الإنسان ، في هذه الحالة لا نضع من جهتنا أيّة حدود . ولكن هل يجب أن تُستخدَمَ الحرّيّة لتعريض الإنسان للأخطار ؟ حيث تترصّد الحرّيّةَ أخطارٌ جدّيّة ، يكون النهي شديدًا ويصير الفعل حرامًا . وإذا لم يكن الخطر جسيمًا ، يخفّ النهي فيصير الفعل مكروهًا . ولكن ألا يكون مجال حريّة الإنسان في نهاية الأمر مساحة كبيرة ، بحيث يبدو هذا الحدّ من الحرّيّة بالنسبة إليه شيئًا زهيدًا ؟

البحث في مداخل لاهوتيّة إلى " نظريّات علمانيّة "

لوف : أودّ العودةَ مرّة أخرى إلى السؤال الذي وجّهه البروفسّور خوري إلى المحاضر ، وأن ألقيَ عليه الضوءَ من زاوية أخرى . أنطلق في

هذا من آراء معيَّنة حول أطروحات علمانيّة بالنسبة إلى صياغة العدل ، ومن النداء الذي يوجَّه باستمرار إلى اللاهوتيّين في هذا الشأن ليأخذوا المبادرة . ما هو المقصود بالضبط " بالأطروحات العلمانيّة " ؟ يرد باستمرار اسم كانط كأحد ممثّلي النظريّات العلمانيّة . لا شكّ أنّ كانط هو الذي يُتّخذ في معظم الأحيان مرجعًا في الجدل الدوليّ حول نظريّات العدل . ولكن يمكن القول إنّ كانط نفسَه لم يضع أيّ مدخل لاهوتيّ إلى مسائل العدل . ومن جديد لا يبدو أنّ عدم الاستناد أيضًا إلى نظرة لاهوتيّة للوصول إل العدل يعني حتمًا السلوك بحسب نمط علمانيّ .

في هذا الموضوع نرجع بنوع خاصّ إلى كانط ، عندما يتعلّق الأمر بمفهوم الكرامة الإنسانيّة ، ومن ثَمَّ بالحرّيّة الأساسيّة المسؤولة التي تعود لكلّ إنسان وإلى الطلب المرتبط بها لتطبيق هذه الحرّيّة المسؤولة أيضًا في كلّ ما يتعلّق بالأمور الاجتماعيّة . هناك اعتبارات كثيرة تفيد بأنّ اللاهوتَ يمكنه أن يجدَ هنا كثيرًا من صلات وصل . من الجانب المسيحيّ ، فقد حاولوا هذا أيضًا في الواقع ، إذ التفتوا إلى هذا المفهوم للحرّيّة ، وانطلاقًا من طرح السؤال من الناحية اللاهوتيّة المميَّزة ، مع تعميق مضمون هذا المفهوم على نحوٍ ما ، سعوا جهدَهم للبلوغ إليه . وهكذا استطاعوا التغلّب على الفصلِ بين الأخلاق " العلمانيّة " ، من جهة ، والمفهوم الدينيّ ، من جهة أخرى ، بأفضل ممّا كانوا ربّما يعتبرون ذلك ممكنًا لأوّل وهلة .

ومن ثَمَّ أعتقد – وهذا يبدو أيضًا أنّه كان معنى سؤال البروفسّور خوري – أنّه من الضروريّ اليوم صياغة موضوع الحرّيّة أيضًا من المنظور الدينيّ وبالنقاش مع نظريّات العدل الحديثة . يجب الإقرار في هذا الأمر ، بأنّه يجب انتقاد التيّارات التي تهدف إلى الشكّ في أن يكونَ للدين أيّ دور على الإطلاق في المجتمع ، واعتبارها " علمانيّة " في المعنى السيّئ . ولكنّ مثلَ هذه الإيديولوجيا " المعلمنة " يجب عدم مساواتها بمفهوم العلمانيّة

في نظرة لاهوتيّة صحيحة .

معالجة مشتَرَكة لأزمة العقل

همّتي : ثَمَّة ، كما هو معروف ، بعض النقاشات بالنسبة إلى نظريّة المعرفة تعالج أزمةَ العقل . أفكّر في هذا الشأن ، على سبيل المثال ، بنقد الماورائيّات والفكر الماورائيّ لكانط ، وبالتيّارات الجديدة في الفلسفة التوماويّة ، التي سلكتها نزعات معيّنة في التوماويّة الحديثة ، التي مثّلها في عصرنا جوزيف ماريشال Joseph Maréchal (١٨٧٨–١٩٤٤) وغيره من الفلاسفة المشهورين : هنا قاموا بمحاولات مهمّة ، يمكن الارتباط بها أيضًا من جهتنا ، لإيجاد أجوبة مشتَرَكة وللتوصّل إلى الخروج من جديد من مآزق نظريّة المعرفة التي وقعت فيها الفلسفة العقلانيّة النقديّة . كانط نفسه يقول إنّه وضع حدًّا للعقل ليُفسح في المجال للإيمان . لا أحد يمكنه إنكار أهمّيّة أعماله الفلسفيّة . أنا نفسي بحثت ، في جامعة طهران في عدة فصول في حقل فلسفة الأخلاق ، في أنطولوجيا كانط ومبادئه في التعليم الأخلاقيّ . إنّه بلا ريب فيلسوف مميّز وقويّ النفوذ . وقد تأثّر به تأثيرًا حاسمًا كثيرٌ من المختصّين بنظريّة المعرفة المعاصرين ، وكذلك أيضًا بعض ممثّلي المدارس الفلسفيّة في أكسفورد وكامبردج والفلسفة التحليليّة . إنّ تعاونًا وثيقًا في مناقشة نقد كانط للماورائيّات من ناحية نظريّة المعرفة هو بالنسبة إليّ أمنية مهمّة ، للتغلّب على أزمة العقل التي اهتمّ بها العالَم المسيحيّ في القرون السابقة أكثر ممّا فعلنا نحن . إنّ تأثير كانط في حقل فلسفة الأخلاق وفي فلسفة الدين هو كبيرٌ في نواحٍ مختلفة وسيبقى كذلك . ومن المفيد جدًّا الرجوعُ إليه أيضًا في تلك المسائل التي عالجتها في محاضرتي التي ربّما لم تُفهَم كما حاولتُ أن أوضحَها .

الإنسان في مفهوم النظريّات العلمانيّة

ما أعنيه بالضبط بنظريّات العدل العلمانيّة يتناول على الأخصّ تلك الحركة التي بدأت مع أصحاب "الموسوعة"، وعمومًا مع فلاسفة التنوير. في كتاباتهم التي رسموا فيها برامجهم، وفي نظريّاتهم التي تميّزت بالأنوار، انطلقوا من أنّ الإنسانَ من الآن فصاعدًا لم يعد بحاجة إلى وصاية الله. فالإنسان لم يعد طفلاً يقوده الله بيده ليتمكّنَ من السير. بل يستطيع الإنسان، بفضل عقله، أن يكونَ مستقلاً في تفكيره، وأن يتّخذَ القرارات، ويكوّن أيضًا لنفسه شرعَه الخاصّ، من دون أن يكونَ بحاجة في ذلك إلى الوحي. إنّها صورة إنسان قد تحرّر من الوحي، وكائن لا يخدم إلاّ المصالحَ الاقتصاديّة، وإنسان ليست له أيّة طبيعة باطنة إلهيّة، ولا أيّة بنية أو صورة إلهيّة. إنّ نظريّات حقوق الإنسان هذه، التي لا تنطلق من وجهة نظر دينيّة، هي بالتالي نظريّات علمانيّة. إنّها تفصل بطريقة أو بأخرى ثقافةَ الإنسان والواقعَ الاجتماعيّ والسياسيّ وحياتَه كلّها عن الدين.

أمّا إذا اعتبرت نظريّة العدل وحقوق الإنسان هذا المفهومَ الذي تختزنه الأديان عن الإنسان، فلا نستطيع - وهذا اعتقادي الراسخ - إلاّ أن ننظرَ إلى الحرّيّة الإنسانيّة أيضًا من وجهة نظر دينيّة، وإلاّ تعرّضنا لخطر السقوط في فقدان الشريعة والانحطاط الخلقيّ.

ضمان حرّيّة الإنسان للمجال الحرّ الذي تبقيه إرادة الله

شنايدر: أوّلاً، ملاحظة تمهيديّة شخصيّة جدًّا. إنّي متأثّر جدًّا - وأعتقد أنّ رفاقي أيضًا متأثّرون - من أنّ زملاءنا وأصدقاءنا المسلمين يبدأون دومًا كلامهم بذكر اسم الله. هذا ما لسنا معتادين عليه عندنا. ومع ذلك نرجو نحن أيضًا أن يكون الله دومًا على شفاهنا عندما نأخذ

الكلام، حتّى لا نقولَ شيئًا خاطئًا. لقد قيل في المحاضرة السابقة إنّه من المعتاد في الإسلام تطبيق مفاهيم قانونيّة في إطار معنى لاهوتيّ. ومن ثَمّ أودّ أن اطرحَ سؤالي أيضًا في هذه اللغة: الله، في الإسلام، بصفة كونه خالقَ العالم، هو أيضًا المشرّع. ولا يبقى للإنسان إلاّ واجب التنفيذ. في تقليدنا في الفكر السياسيّ، ثَمّة درجاتٌ متعدّدة للتشريع: هناك أوّلاً الدستور. فهو يشكّل الإطارَ الذي لا تندرج فيه المهامّ التنفيذيّة فقط، بل أيضًا مهامّ تشريعيّة محدّدة. فالذين يعود إليهم إصدار هذه القوانين الاعتياديّة، عليهم أوّلاً أن يفعلوا كلّ ما هو ضروريّ للبقاء أمناء لروح الدستور وحرفه. ومع ذلك يمكن أن يكونَ هناك تشكيلٌ مختلف للقوانين، وتتمّ مناقشته في المجلس النيابيّ. وكذلك في الأحزاب السياسيّة يدور الحديث حول التدابير الواقعيّة التي يجب اتّخاذها في هذه الحالة أو تلك، والتي تتوافق أكثر مع برنامجها. وفي كلّ هذه المسائل التي كثيرًا ما تكون صعبة جدًّا، تُطلَب بنوع خاصّ استشارة الحكماء والعقلاء. ولكنّ القرارَ ذاتَه يجب اتّخاذه نظرًا لمختلف إمكانيّات القرار ووفقًا للمعرفة والضمير.

ولكن أليس ثَمّة أيضًا أحيانًا حالات يبقى، بالرغم من كلّ الجهود، السؤال عمّا هو الحقّ أمرًا لا جواب عنه؟ ألا يمكن أن يكونَ الله قد كتب أيضًا للإنسان أن يصادف، في تدبير شؤونه، مفترقات طرق حيث لا يتّضح بجلاء إن كان هذا الطريق أو ذاك يمكن أن يؤدّيَ إلى خطر، أو إن كان الطريقان في النهاية يمكن أن يؤدّيا **كلاهما** إلى الهدف الصحيح الواحد؟ ومن ثَمّ يتبادر إلى الذهن السؤال التالي: هل الحرّيّة التي أعطاها الله للإنسان لا تتعدّى كونَها حرّيّة في أن يخطأ أو لا يخطأ؟ إنّ آخرَ مداخلة للسيّد خامنئي قد أعطت، على ما يبدو لي، على الأقلّ جزءًا من الجواب. في ميدان الحرّيّة هذا بالتحديد، حيث لا يمكننا معرفة إرادة الله بوضوح في كلّ التفاصيل، تكمن مرارًا مسائل مهمّة جدًّا من مسائل العدل. ويتعيّن علينا

أن نضمنَ معًا الحرّيّة لهذه المشكلات ولإيجاد حلول لها .

إطار محدَّد دينيًّا وكافٍ لكلّ مفترقات الطرق في الحياة

خامنئي : إن كنت فهمت جيّدًا ، مفادُ سؤالك هو هل يكفي هذا الإطار المحدَّد دينيًّا ليجدَ الإنسان الاتّجاهَ الصحيح على طريق حياته المليء بالمخاطر ؟ إن لم تكن هذه هي الحال ، يصل الإنسان إلى مفترقات طرق ، حيث لا يعرف أيّ اتّجاه يؤدّي إلى الخطر . هل هذا هو سؤالك ؟

شنايدر : حيث يمكنني أن أعرفَ إرادةَ الله ، لا يجوز لي أن أحيدَ عنها . وهنا لا بدّ أيضًا ، إذا اقتضى الأمر ، من اجتياز المخاطر الأرضيّة وتحمّل المشاقّ الدنيويّة . ولكن أليس ثَمَّة من مفترقات طرق حيث لا يمكن كشف ما يريده الله ، كما على سبيل المثال في المسائل السياسيّة المعقّدة ، التي يختلف فيها أيضًا أناس أتقياء ؟

خامنئي : إذا كانت هذه المشكلة لم تعالَج بصراحة من الوجهة النظريّة ، فهي تُطرَح في الممارسة في حياة الجماعات الدينيّة – ولا سيّما في الإسلام – بطرق متعدّدة . في نظرنا أنّ القرآنَ والإسلامَ قد أعطيا الإطارَ الأساسيّ لحلّ هذه المشكلة التي تواجهنا جميعًا . في الواقع ليس هناك ، في نظر المسلم ، على مفترقات طرق الحياة أيّة أسئلة لا يمكننا الإجابة عنها . إنّها بالحريّ مسألة تفسيريّة وفنّيّة كيف يمكننا في النهاية إيجاد الأجوبة المطلوبة . في نظر الدين ، ولا سيّما الإسلام ، ليس من مفترقات طرق يقوم فيها الشكّ في أيّ اتّجاه يجب السلوك .

الرسول الموجود في الداخل والرسول الآتي من الخارج

أشرت في هذا الصباح إلى أنّنا نؤمن برسولين : أحدهما يأتي من داخل الإنسان ، والآخر يأتي من الخارج . الأوّل موجودٌ في داخل الإنسان كأنّه " إنسان آخر " ؛ وهو يتجلّى في العقل الإنسانيّ . النبيّ الباطن يظهر في صورة القوانين التي أُعطيت من قَبْل في الخليقة نفسها والتي تكتمل عبر الزمن . كما أنّ كلّ بلد عليه أن يتساءلَ باستمرار إن كان قانونٌ محدَّد أو حدثٌ معيَّن يتوافق مع الدستور ، هكذا أيضًا يُطرَح على الأديان دومًا من جديد السؤال هل هذا الطريق أو ذاك هو الطريق الصحيح الذي يريده الله ، لأنّه يؤدّي إلى ما حدَّده الله أم لا ؟

أنواع القوانين الدينيّة

لهذه الغاية لدينا في الحقل الدينيّ قوانين مختلفة ، يمكن إيجازُها في ثلاثة أنواع : النوع الأوّل يتكوّن من القوانين الأساسيّة ، وهو القانون الأساسيّ في الإسلام . النوع الثاني يتضمّن القوانين العامّة ، وهي القوانين الأصوليّة التي ننعتها " بالأنظمة " : فهذه لها صلاحيّة عامّة تجعلها مؤهَّلة لأن تخدمَ إن جاز التعبير كأداة ووسيلة لحلّ المشكلات الحقوقيّة القائمة . النوع الثالث أخيرًا يتكوّن من القوانين الجزئيّة ، التي هي محدَّدة بوضوح وجلاء ، كما على سبيل المثال تحريم تناول الكحول : فإذا شرب مسلمٌ الكحول ، يصدر الحكم على هذا العمل بوضوح وبدون التباس ؛ أمّا إذا شرب شرابًا لا كحولَ فيه ، ومع ذلك تخدّر وسكر ، في هذه الحالة يتفحّص فقيهٌ الموضوعَ في ضوء " أنظمة " علم الكلام العامّة التي ذكرناها آنفًا ، ويُصدِر حكمَه فيه . فبكون صفته خبيرًا في الشرع ، يقرّر إن كان تناول الشراب المعنيّ محلَّلاً أم محرّمًا .

مفاهيم الشرع : الحلال والحرام

مثل هذه المشكلات ترد أيضًا في الحقل السياسيّ والاجتماعيّ ، حتّى في ميادين لا يمكن أن تُطبّقَ عليها بالمعنى الحصريّ قرارات الشرع . في شرعنا ثَمَّة تعابير تشير أيضًا إلى مثل تلك الحالات أو تتعلّق بها . فكلّ ما هو مسموحٌ ندعوه في الإسلام حلالاً ، وما هو ممنوعٌ ندعوه حرامًا . فما هو حلالٌ أو حرامٌ هو مسموحٌ أو ممنوعٌ لكلّ العصور . مع أنّ بعض فقهائنا قد أجازوا إعادةَ النظر في بعض المسائل . فإذا لمناهم بأنّهم يجيزون ما هو ممنوع ، يعترضون على هذا القرار ، مؤكّدين أنّهم يحافظون على الإطار الأساسيّ .

قرارات ضروريّة أحيانًا بناءً على العقل

شبستري : بالنسبة إلى سؤال البروفسّور شنايدر ، ماذا يحدث عندما لا يعرف الإنسان بالضبط ما الذي يريده الله : أعتقد أنّه مدعوّ في هذه الحالة إلى أن يقرّرَ بعقله . ثَمَّة في إيران منظّمة تُدعى " مجمع تشخيص مصلحة الإنسان " . ومهمّة هذه المؤسّسة أن يتّخذَ العاملون فيها القرارات في الأحوال السياسيّة والاقتصاديّة الصعبة جدًّا استنادًا إلى عقلهم وليس بناءً على الاجتهاد أو الفقه . ثَمَّة حالات لا يمكن أن نُثبتَ فيها بالضبط ما يريده الله ، في هذه الحالات لا يسمح الله فقط للإنسان بأن يقرّر بعقله ، بل يوجب عليه ذلك . المسألة هنا ليست مسألة إلهام ، أعني مسألة أمر يمكن للإنسان أن يفهمَه بناءً على علاقته الشخصيّة بالله . بل المسألة هنا هي بالحريّ مسألة قرار عقلانيّ يتّخذه الإنسان . لا أحد في هذه المؤسّسة يدّعي أنّه يقرّر في المسائل القائمة انطلاقًا من أيّ إلهام .

في مسألة العلمانيّة

همّتي : أعود مرّة أخرى إلى مسألة العلمانيّة : فهي تقوم ، في نظري ، في سعيها إلى فصل الدين عن العالم ، وبذلك أيضًا إلى إلغاء الشريعة التي ترتكز على الدين وإلغاء الفتاوى . في عرضي السابق أردت تحليل هذه المسألة التاريخيّة الروحيّة والإشارة إلى الأسباب التي دفعت الإنسان إلى هذه المواقف . أرى أسبابَ ذلك بشكل حاسم في أطروحات عصر الأنوار الأساسيّة المعروفة وفي مبادئ نظريّات المعرفة المحدّدة . علاوةً على ذلك فظاهرة الأنوار هي أيضًا ظاهرة متعدّدة الوجوه ويتضمّن بالتالي مفهومُها معاني كثيرة متنوّعة .

واجب البحث عن اتّفاقات في تعدّد المحاولات اللاهوتيّة

في ما يتعلّق بمسألة بعض القواسم المشتَركة المعيَّنة بين اللاهوت المسيحيّ وعلم الكلام الإسلاميّ ، يجب ، في حكمنا عليها ، أن نميّزَ بينها . ومهما يكن من أمر ، فلا يجوز أن نوحّد ، كما يفعل الكثيرون ، نهجَ اللاهوت المسيحيّ في قاسم مشترَك من الوضعيّة المنطقيّة ، ونخلصَ إلى أنّه لا وجود ، من جهة علم الكلام الإسلاميّ ، لأيّ وجهة نظر مشتَركة تفسح في المجال للحوار . يجب بالحريّ الأخذ على محمل الجدّ التنوّعَ الكبير الذي تشهده المناهج اللاهوتيّة الصادرة عن منشإ مسيحيّ ، والنقاش معها .

فإذا تحدّثت في هذا الشأن عن " اتّفاق " ، عن " وحدة " بين اللاهوت المسيحيّ وعلم الكلام الإسلاميّ ، فلا ينبغي الحديث عن اتّفاق قد تَمّ الوصول إليه ، بقدر ما ينبغي الحديث عن الواجب المشترَك ، الذي يقع على عاتق كلّ الأديان ، بالسعي إلى مثل هذا الاتّفاق وتأسيسه . ومن أجل ذلك بالضبط ، من المهمّ جدًّا معالجة التنوّع الباطن للمحاولات

اللاهوتيّة الواردة في مختلف الأديان معالجة جدّيّة ، وعدم وضع كلّ شيء في جعبة واحدة . وعلاوةً على ذلك ما الذي يمنعنا من الاعتراف أيضًا في ديانتنا بتنوّع المحاولات والتيّارات اللاهوتيّة ؟ ولنا أيضًا في فلسفتنا الإسلاميّة تنوّع ملفت للنظر ، عندما نفكّر مثلاً بالفلسفة المشّائيّة أو بفلسفة الإشراق ، أو بفلسفة أصالة الوجود ، أو بفلسفة الحكمة المتعالية . وكلّنا مسلمون . فلنفسح في المجال للتنوّع الذي حدث في تاريخ إيماننا - على غرار ما حدث في تاريخ المسيحيّة وسائر الأديان .

... وكذلك في نقاش مشترَك مع النقد الدينيّ

ألا نقف معًا أمام مسائل عميقة تواجهنا فيها أدقّ التفاصيل ، من قبل النقد الدينيّ ومختلف المناهج المناهضة للدين ، بحيث يتوجّب علينا معالجتها بقوى متّحدة ؟ وهذا يصحّ بالنسبة إلى المسيحيّين والمسلمين ، وكذلك أيضًا بالنسبة إلى البوذيّين والمؤمنين من سائر الأديان .

الرأي الذي أعبّر عنه هنا ينبغي على الإطلاق أن لا يكونَ مجرّد نداء عامّ أو أن يُعتَبرَ كدعوة غير ملزمة ، بل يجب أن يحدث شيءٌ ما في هذا الاتّجاه .

التزام من أجل عالم أكثر عدلاً
- قواسم مشتركة أساسيّة

خوري : في سياق جهودنا المشترَكة للتقدّم في اتّجاه " نظام عادل " ، لا بدّ من شرط أساسيّ يقوم في أن نعتبرَ بعضنا بعضًا ونحترمَ بعضنا بعضًا كمؤمنين ، كما عبّر عن ذلك بوضوح آية الله خامنئي في محاضرته . وهذا يصحّ أيضًا حتّى وإن اكتشفنا بيننا تباينات في النقاش والتفكير ، وينبغي أن لا يوضعَ هذا الأمر موضعَ التساؤل ، كما أوحت بذلك مداخلة من

أحد المستمعين ، وإلاّ لن يبقى أيّ معنى لمثل هذا المؤتمر الذي نتحاور فيه . فإلى أيّ مدى يجب علينا أن نتّفق على حلّ مختلف المسائل اللاهوتيّة لنجدَ أساسًا لسعيٍ نظريّ مشترَك وللتعاون العمليّ في خدمة عدل أفضل لعالمنا ؟ ألا تكفي لذلك قواسم مشترَكة أساسيّة ؟

البنى الاقتصاديّة العالميّة والتنمية
حوار

هانس بيخلر (J. Hanns Pichler)

" لقد سادت لعدّة عقود نظرةٌ ' تنمويّة ' مفادها أنّ التنمية الاقتصاديّة ستُنتج بشكل شبه آليّ الاستقرارَ السياسيّ ... وأنّ ثَمّة نوعًا من عامل استقرار آليّ في التنمية الاقتصاديّة . هذا تبيّن أنّه خطأ فادح " .

هنري كيسنجر (Henry A. Kissinger)

في التقرير المدعوّ تقرير بيرسن (Pearson) الذي صدر في أواخر الستّينات ، وهو بعنوان : " شركاء في التنمية " (سنة ١٩٦٩) ، نقرأ ما معناه : " الهوّة " المتزايدة - ليس فقط على الصعيد الاقتصاديّ - بين البلدان المتطوّرة اقتصاديًّا والبلدان النامية هي إحدى معضلاتنا الأساسيّة . ويوافق على ذلك بكلّ وضوح غونار ميردل (Gunnar Myrdal) في كتابه الملحميّ " المأساة الآسيويّة " (سنة ١٩٦٨) ، مع الذي صدر بعنوان فرعيّ معبّر : " بحث في طبيعة فقر الأمم وأسبابه " ، وذلك بإشارة مقصودة إلى بحث آدم سميث (Adam Smith) الشديد التفاؤل الذي نشره قبل حوالى ٢٠٠ سنة (سنة ١٧٧٦) بعنوان " غنى الأمم " .

١ – " الفقراء " و" الأغنياء "

يبدو أنّ إشكاليّة الفقراء والأغنياء قد تمّ إدراكُها من قَبْل وبوجه دائم . وقد اهتمّت المذاهب الاقتصاديّة منذ أولى محاولاتها " الكلاسيكيّة " بظاهرة التنمية الاقتصاديّة ، وبالنموّ وبازدياد الموارد ، وقد وضع لها آدم سميث نموذجَها الأساسيّ . لم يتغيّر الشيء الكثير في أساس مطلبه ؛ ولكن تغيّرت النظرة إليها اليوم بمعنى العولمة ، مع النتائج التي تستتبعها على الصعيد العالميّ .

نقتصر على ناحيتين تتميّز بهما هذه الظاهرة : الأولى هي التعدّد الواسع الأطراف للعلاقات والمصالح الدوليّة (" الاستقطاب المتعدّد ") – وبشكل لا ينفصل عن ذلك – الترابطات المتزايدة على الصعيد العالميّ ؛ والثانية تحرّكٌ ظاهرٌ وسريعٌ في تغيير " النماذج الثابتة " الأساسيّة للتطوّرات الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والتقنيّة .

وفي ظلّ هذا الوضع اهتزّت بتزايد ، على ما يبدو ، تصوّرات النظام التقليديّة الراسخة . وأصبحت القيم المتّسمة بها ، ومضامين تلك القيم ، وكذلك أيضًا وبنوع خاصّ " معالمها " الاجتماعيّة وأسس توجيهها ، في حالة تدهور أمام خلفيّة تكوين الوعي المتغيّر بسرعة . وإذا كانت ولا تزال تصوّرات الحرّيّة والمساواة ، وكذلك تطبيقها أيضًا في نطاق ما يرتبط بها من إعادة تنظيم الأمور الاقتصاديّة ، تظهر بنوع خاصّ في البلدان الصناعيّة " الغربيّة " ، فإنّ تطلّبات التساوي في الإمكانيّات ، مع ما يرافقها من " تسييس " المصالح وتشابكها وتواصلها ، تُطرَح اليوم على الصعيد العالميّ .

٢ – عرض الواقع

وبذلك وفي الوقت عينه أصبحَ موضوعَ اعتبار نقديّ وبشكل متزايد

السؤالُ عن معنى التنمية وسياسة التنمية ، بما في ذلك التساؤل الأساسيّ عن تصوّرات كانت إلى الآن مقبولة إلى حدّ بعيد كأمور بديهيّة ؛ ويرافق ذلك – نظرًا لما ذكرناه من التشابكات وإعادة التنظيم – " صحوة " تحرّريّة شديدة في البلدان النامية مع وعي مطلب المشاركة المباشرة ، والاشتراك المستقلّ في القرار وفي بناء مسيرة التنمية ذاتها ، وكذلك في التمثيل الناشط المستند إلى الوثائق وفي تفصيل المطالب الواقعيّة في المحافل الدولية المتعلّقة بالموضوع وفي ما يتعدّاها .

مقابل ذلك بدت الوسائل المستعملة بإزاء واقع المعضلات والتحدّيات الضخمة غير كافية وفي البعض منها غير مفيدة . وهكذا فإذا افترضنا أنّ البلدان الصناعيّة عمدت إلى " توقيف نموّها إلى درجة الصفر " – وهذا في ذاته أمرٌ مميت من وجهة نظر سياسة التنمية – فإنّ البلدان النامية الأكثر غنى (نظرًا لدرجة نموّها الديناميكيّة) بحاجة وحدها إلى ثلاثة أجيال للوصول إلى المساواة في الدخل الفرديّ مع البلدان الصناعيّة (وبالنسبة إلى الدول الأفقر ، يتطلّب ذلك وقتًا أطول بعشر مرّات) ؛ وإذا افترضنا أنّ البلدان الصناعيّة تابعت نموّها ، يصير السعي " لتقصير المسافة " من قبل البلدان النامية أطول بكثير (فيقدَّر أنّ البلدان النامية الأكثر غنى لن تصلَ إلى هذا المستوى قبل سنة ٢٢٠٠ !) .

قد يكون هذا مجرّد لعبة حسابيّة ؛ ولكنّه ليس " لعبة " ولا ابتعادًا عن الواقع ما يتبيّن لنا لدى إلقاء الأضواء التالية على الوضع الاقتصاديّ العالميّ الراهن الذي يتميّز بعدم مساواة صارخ – ويقتضي في الوقت عينه الحوار .

بالنسبة إلى المقارنة المباشرة في **مستوى المعيشة** ،

- عندما يحتاج مواطنٌ من الولايات المتّحدة الأميريكيّة من الطاقة حوالى ألف مرة أكثر من مواطن من وسط أفريقيا ؛
- عندما يكون في أوروبة معدّل طبيب لخمس مئة أو لألف مواطن ،

بينما في كينيا هناك طبيب لثلاثين ألف مواطن ؛

• عندما يكون معدّل تناول الأغذية في البلدان الصناعيّة حوالى ٥٠٠ كلغ سنويًّا للفرد الواحد ، بينما لا يبلغ في البلدان النامية إلاّ ثلث هذه الكميّة .

أو بالنسبة إلى **معدّل الدخل** (وفي عالم لا يزال بدائيًّا مع ما يتّسم به من ترابط متزايد) ،

• عندما تكون في البلدان الصناعيّة زيادة الدخل السنويّ وحدها أعلى من مجموع دخل الفرد الواحد لحوالى مليار من الناس في البلدان الأفقر والأكثر فقرًا ؛

• عندما يسيطر أقلّ من ثلث سكان العالم على أربعة أخماس الإنتاج العالميّ ؛

• عندما ، بخلاف ذلك ، لا يكون في البلدان النامية إلا ٢ أو ٣ ٪ من البحث العلميّ أو التكنولوجيّ (وهذه البلدان لا تمتلك إلاّ واحدًا بالمئة من براءات الاختراع) .

وأخيرًا وعلى الأخصّ في واقع **استراتيجيّة القوّة السياسيّة** ،

• بأنّه لا يزال يُصرَف على التسلّح عشرون ضعفًا أو أكثر ممّا يُصرَف – وقد بقي هو هو منذ سنوات – على المساعدات التي تُعطى للتنمية الاقتصاديّة (وأيضًا وبوجه دائم في شكل متابعة " السياسة بوسائل أخرى ") ؛

• أو في نظرة أخرى ، بأنّ البلدان المتطوّرة (" الشماليّة ") تخصّص للتسلّح حتّى نسبة ٦ ٪ من إنتاجها القوميّ ، بينما لا تخصّص سوى أكثر بقليل من ٠،٣ ٪ من المساعدات " الرسميّة " للتنمية (" ODA ") .

إنّ تصوّر نوع من " الرأسماليّة الصناعيّة لكلّ واحد على الصعيد العالميّ " لا يخلو بصراحة من بعض السذاجة ؛ فتحقيقه في الواقع يتطلّب زمانًا طويلاً جدًّا . وفي الوقت عينه لا أحد معفي من السعي إلى إنشاء أوضاع

أكثر عدلاً لشروط الانتماء إلى الاقتصاد العالميّ بمعنى يشمل المجتمع كلّه .

هذا يدعو إلى السؤال التالي المثير القلق باطّراد : ألم يحن الوقت بعد لنتفحّصَ من جديد التصوّرات التقليديّة (" الكلاسيكيّة ") ومضامينها ؟ ونوجّه السؤال بشكل نقديّ أيضًا وبالتحديد لأهداف التنمية عينها .

٣ – بالنظر إلى " المذاهب "

السؤال « لماذا » ، أي السؤال عن أسباب خيبات الأمل المتعدّدة أو حتّى عن فشل الإستراتيجيّات المتّبَعة إلى الآن ، والتي كانت مقبولة بشكل إيجابيّ وعلى مدى واسع – حتّى من قِبَل البلدان المتطوّرة – ، يُطرَح بعمق كسؤال ، هو أيضًا مطلبٌ دائم ، عن جوهر تلك الإستراتيجيّات وعن جدواها . إذا نظرنا إليها نظرة نقديّة ، نرى أنّنا بصدد مضامين متّسمة بشكل أساسيّ بطابع نماذج تصوّرات غربيّة ، نشأت عن تقاليدها المرتكزة اجتماعيًّا (على أساس فردانيّ يستند إلى الحقّ الطبيعيّ) ؛ كما نشأت أيضًا عن تطوّر المجتمعات الصناعيّة الغربيّة على مدى قرنين أو ثلاثة فقط – وهذه من الناحية التاريخيّة فترة قصيرة من الزمن . إنّها ميراثٌ لا يمكن أن ننكرَ أنّه يتّسم بالديناميّة من حيث إنّه مطلب نجاح ، ولا سيّما اقتصاديّ ماديّ ، وهو في الوقت عينه نموذج تاريخيّ ، تكوّن في بيئة قريبة أيضًا منه روحيًّا ، و" منهج مطابق " له . وهو بالتالي نموذج يمكن أن يمثّلَ في نظرة عامّة روحيًّا وأيضًا تاريخيًّا نوعًا من " حالة خاصّة إقليميّة " مع حدود طبيعيّة لإمكانيّة انتشاره على مستوى العالم .

ما يتّصف به هذا الوضع ، لنذكر هنا ناحية واحدة فقط – وهي في الوقت عينه ذات طابع تاريخيّ روحيّ – هو ما يتميّز به الغرب من إضفاء طابع الأخلاق ، المستند في النهاية أيضًا إلى سبب دينيّ ، على ما

يتضمّنه مفهوم " العمل " (الموجّه للكسب) ، كما لم يتحقّق بطريقة مماثلة في أيّة دائرة ثقافيّة كبرى من تاريخ البشريّة : مع إعادة تحديده اجتماعيًّا واقتصاديًّا ومادّيًّا ، بما يجرّده من كيانه ، فيدعوه " عاملاً " - يمكن في النهاية استبداله - ومادّة للسوق على غرار سائر الموادّ، ومع تعليم عن عوامل الإنتاج يعطى أيضًا في هذا الموضوع ؛ وهذا إنّما هو نتيجة أو تعبير بنوع خاصّ عن مسيرة تاريخيّة روحيّة غربيّة (وبذلك وفي الوقت عينه محدّدة مسيحيًّا) من مجمع نيقية في القرن الرابع إلى تحقيق علمانيّ للثورة الصناعيّة ، باعتبارها - بحسب قول مولر-أرماك (Müller-Armack) - " نمط حياة " أوروبيّ-غربيّ يتّسم بطابع دائم . (لا نستطيع في الإطار المعطى معالجة ما يتعلّق بهذا الموضوع من استمرار هذه " الناحية الأخلاقيّة " في سياق المذاهب الاقتصاديّة السائدة ، بل نكتفي بالإشارة هنا إليها) .

ثمّة في الأساس اتّجاهان لمراكز الثقل يسودان أيضًا استراتيجيًّا الاقتصاد العالميّ على هذه الخلفيّة :

- اتّجاه " يلتفت على الأخصّ نحو الخارج " (موجّه صوب التجارة) ؛
- اتّجاه " يلتفت على الأخصّ نحو الداخل " (موجّه صوب الاستثمار) .

كلا الأسلوبين يتأصّلان في ذهنيّة كلاسيكيّة ؛ وكلاهما يتضمّنان إلى حدٍّ كبير تصوّرات عن التنمية - وفي الغالب محدّدة مادّيًّا ؛ وكلاهما يتّسمان بطابع توجّه أحاديّ نحو " معايير الفعّاليّة " ، سواء في مفهوم " المنفعة الفضلى " ، أم في تخصيص استثمارات الرأسمال بحسب مبدإ " توظيف الرأسمال " . ربّما تكمن فيهما في الواقع تلك النزعة التي لا مهربَ منها إلى عدم المساواة الاقتصاديّة ، هذه الدلالة على هوّة يكاد يستحيل تجاوزها ، على تلك " الفجوة " التي كثيرًا ما يرد ذكرها بين الفقراء والأغنياء والتي هي مشروطة على نحوٍ ما بالنظام .

وإذا نظرنا عن قرب إلى مضمون نواتهما ، تبيّنت لنا المفاهيم

والإستراتيجيّات التي تطرّقنا إليها هنا نماذج تصوّرات متّسمة بشكل كامل بطابع صناعيّ ، ومرتبطة بما ينطوي عليه نظامها من مفاهيم شائعة كالفائدة و" الربح " أو الإيراد بالمعنى الواسع ، أو أيضًا الملكيّة (المحدّدة إلى حدّ بعيد تحديدًا فرديًّا) - ملكيّة الأشياء الخاصّة وملكيّة وسائل الإنتاج - باعتبارها مرتكزات حاسمة في الوقت عينه لتساؤلات عن رؤى بديلة تبرز أمام ذلك إذا اقتضى الأمر .

مثل هذا التساؤل يبدو ، أمام الخلفيّة التي أوضحناها ، بالتأكيد تساؤلاً شرعيًّا ، عندما يبدو أيضًا في هذا الأمر - نظرًا للمقتضيات المعطاة في الواقع - تدقيقٌ في الأمور ، يكون أحيانًا أكثر موضوعيّةً وبعيدًا نوعًا ما عن أيّ تعقيد ، مناسبًا في التحليل . فنتساءل مثلاً كيف أنّ " الرأسماليّة " التي تتّسم بالطابع الصناعيّ قد تغيّرت مع ذلك إلى نظرة معاصرة لنهج ممتزج باقتصاد السوق ، وبذلك تغيّر أيضًا بشكل حاسم المضمون الواقعيّ للمفاهيم التقليديّة : فلنفكّر مثلاً كيف يظهر مصطلح " الملكيّة " متعدّد الوجوه أو كيف يُعَدّ أمرًا نسبيًّا ، وقد أُفرغ في نظر البعض حتّى من مضمونه ، تصوّر ما يسمّى " متعهّد الملكيّات الخاصّة " ، الذي كان في القديم كلاسيكيًّا وأصبح اليوم أمرًا استثنائيًّا .

مقابل ذلك تبدو في صدد ما نناقشه هنا أكثر أهمّيّةً بشكل غير متساوٍ ديناميّةٌ لم تكن معروفة إلى الآن ، يختزنها تحرّك أو إمكانيّة تحرّك عوامل الإنتاج و" مردودها " أمام واقع التشابك الاقتصاديّ المتنامي على الصعيد العالميّ . خلافًا لما يتضمّنه اعتبار إمكانيّة التصرّف التقليديّة الضيّقة ، يعني هذا تحرّكًا " للعوامل " في معنى هو اليوم وبوجه أساسيّ أوسع - ويندرج فيه أيضًا الإعلام أو النواحي التقنيّة - ممّا تعمله القوى الناشطة والتي تتخطّى حتمًا بفاعليّتها حواجز السيادة .

على هذه الديناميّة يرتكز وفيها يتجلّى في الوقت عينه أيضًا ظهور

تباينات إضافيّة : ممّا يدعى " مراكز " و" أطراف " العالم ، أو الاقتصاد العالميّ ، مع ما يرتبط بها من " عدم توازن " :

• مع ما تنطوي عليه هذه الحركة ضمنًا ، إن جاز التعبير ، من تجمُّع لاتّحاد العوامل المتقدّمة تقنيًّا والمتفوّقة في " المراكز " بمعنى أوسع ممّا تتضمّنه مسيرة تنطلق من تلقاء نفسها ؛

• مع هذه الهوّة التي يتّضح بجلاء أنّها تزداد باستمرار بين الفقراء والأغنياء ، والتي يظهر أنّها - كما بيّنّا ذلك آنفًا - منغرسة في شروط النظام عينها ، والتي لا تنتشر فقط من الناحية الاقتصاديّة المادّيّة ومن ناحية الدخل فحسب ، بل أيضًا وبمعنى أشمل من الناحية الإداريّة التنظيميّة ، وفي النهاية من الناحية السياسيّة الاجتماعيّة والثقافيّة الاجتماعيّة (مع ما يصدر عنها من نتائج في الحدّ من نطاق الحرّيّات وإمكانيّات الازدهار إلى حدود الفقر المطلق الذي يقضي بحدّ ذاته على كرامة الإنسان) ؛

• مع اشتراك أقلّ من خمس البشريّة في الجبهة الخاصّة بالديناميّة والتنمية الاقتصاديّتين ، فيما الباقون معرّضون لتقسيم للعمل - ومرّةً أخرى كجزء من الميراث الكلاسيكيّ - ينعكس بأوجه متعدّدة في " شروط تبادل " تمييزيّة : فلا تُعتبَر من بعد بمعنى " مصطلحات تجاريّة " *(terms of trade)* بسيطة وحسب (ومن ثمّ بكثير من الموادّ الخام مقابل قليل من الموادّ المصنّعة) ، بل بمعنى أكثر تعقيدًا لمجموعة شاملة من مبادئ الفعّاليّة ، كالنسبة بين المعرفة والتقنية ، وبين رأس المال البشريّ ومختلف أوضاع البنى التحتيّة .

ما زالت عناصر النظام هذه والآليّات هي السائدة ، وهي التي نعتمد عليها ؛ وهي في الوقت عينه مكوّنة تاريخيًّا ومنغرسة في المؤسّسات . وما زالت تتجلّى فيها تلك النماذج والذهنيّات التي تسود العالم الثالثَ نفسَه . لقد اقتصرنا فقط على الإشارة إلى ما يتأتّى عن هذا الوضع من البراهين لبدائل واقعيّة لتصوّرات نظام جديدة ؛ وكثير من التصوّرات " القديمة "

التي انتقدناها موجود من جديد في رداء ما يدعى بالمضامين " الجديدة " .

٤ - نحو تلمّس طرق " جديدة "

إذا أمعنّا النظرَ في المحاولات الجديدة التي تنشط في سبيل صيغ مستقبليّة لمضامين بديلة ، وقمنا " بجردات " عميقة لما جرى في القرنين أو القرون الثلاثة الأخيرة على الأقلّ بشكل استراتيجيّ - إن لم نقل أيضًا بشكل روحيّ جدًّا - تبيّنت لنا نظرة إلى مشكلات الاقتصاد العالميّ ، يمكن أن تعطينا على الأقلّ لمحة عن التحدّيات التي يواجهها اقتصاد عالميّ ينقسم باطّراد مع ترابط لا رجوع عنه بينها ، هذه مفادها :

• " تقرير بيرسُن " (سنة ١٩٦٩) الذي ذكرناه آنفًا ، والذي يهدف بوضوح إلى تقديم " [...] دراسة حول نتائج عشرين سنة من مساعدات التنمية [...] ، ومقترحات على هذا الأساس من أجل استراتيجيّة للتنمية في السنوات السبعين القادمة وما بعدها [...] " . (مع ما يتضمّنه من طلب بتخصيص على الأقل ٠،٧ ٪ من إنتاج البلدان الصناعيّة القوميّ الإجماليّ عن طريق مساعدة رسميّة للتنمية ، لا يزال يحقّق منها إلاّ نصفها فقط !) .

• وبعد ذلك " تقرير إعادة تشكيل النظام الدوليّ " (: RIO Reshaping the International Order) ، سنة ١٩٧٦ ، كمحاولة شاملة لإعادة هيكليّة النظام الدوليّ ، مبنيّة على نظرة متابعة التشابك المتبادل الذي لا رجوع عنه للمصالح والتبعيّات العالميّة ، في عالم يزداد ترابطًا في نطاق مسيرة منهجيّة بمشاركة جميع الفرقاء بشكل عادل .

• ثمّ ، كمحاولة في الهدف عينه بتاريخ أحدث ، تقرير برانت (- Bericht Brandt) سنة ١٩٨٠، وتقرير برونتلاند (Brundtland-Bericht) ،

سنة ١٩٨٧ ، وكذلك محاولات قامت بها مؤسّسات متخصّصة ، كما على سبيل المثال تقرير البنك الدوليّ السنويّ حول " التنمية العالميّة " ، مع مراكز الثقل المنتقاة (كما كان تقرير سنة ١٩٩٠ حول " الفقر ") ، أو أيضًا – وفي علاقة مباشرة بالموضوع – تقرير التنمية البشريّة الذي قدّمه برنامج الأمم المتّحدة من أجل التنمية (UNDP) (مع معايير اجتماعيّة اقتصاديّة أكثر تعقيدًا من تحديدٍ للرّفاه والنموّ) .

• وبالإضافة إلى ذلك أخيرًا وجزئيًّا بشكل عمليّ أكثر وضوحًا وأكثر مباشرةً ، معضلة أو مطلب " الحوار بين الشمال والجنوب " – الذي يعود تاريخه إلى سبعين سنة أو أكثر – في ما يتضمّنه من نقاط اقتصاديّة بنوع خاصّ مرّةً أخرى .

إذا نظرنا بشكل مستفيض في ضوء المحاولات والتصوّرات الاستراتيجيّة التقليديّة ، يتبيّن في وجه مثل هذه المطالب التي يدّعون أنّها " جديدة " كثير من الثنايا القديمة . يبقى أن نلاحظ بنقد ، وليس من دون بعض السخريّة ، أنّ الشعار الرنّان أحيانًا " التجارة وليس المساعدة " *(Trade not aid)* (مقابل الشعار القديم " المساعدة وليس التجارة " *(Aid not trade)* ليس على الإطلاق شعارًا " جديدًا " بشكل مذهل ، بل هو تقليديّ تمامًا ، إن لم نقل إنّ ملامح رجعيّة تظهر فيه :

• في سياسة للموارد والتجارة " قوميّة " بشكل فائق ، أو مصوغة بوجه أحاديّ ، في نطاق مطلب سيادة مطلق في عدّة وجوه ، ومتناقض في ذاته من وجهة نظر الاقتصاد العالميّ .

• ثمّ في تثبيت أوضاع تبادل نسبيّة ، في نظرة للارتباطات آليّة–تقليديّة ، و" أفقيّة " في جوهرها ، وبعيدة في هيكليّتها وتقنيتها عن معايير الفعّاليّة وشروطها .

• أو في نظرة متأثّرة جوهريًّا بالتقليد " للتقسيم الدوليّ للعمل " ، مع

اتّجاه غير منطقيّ نحو الميادين التي هي في جزء منها أكثر الميادين مطالبة من ناحية المنافسة (كما في الصناعات الفخمة على سبيل المثال) ، والتي لا بدّ أنّها لن تؤدّيَ ، في شروط بنيويّة معطاة ، إلاّ إلى مزيد من التعرّض للخطر والتبعيّة ، بل إلى توافق عضويّ متبادل .

• وأخيرًا في فكرة " قديمة " جدًّا ومستغرَبة للتنمية نفسها ، لا تزال موجّهة نحو الأمور المادّيّة ، نحو إنتاج أو عوامل إنتاج مركّزة في أغلبها على مفهوم طبيعيّ للخيرات وما يناسبه من " النفع " والدخل .

ويبقى بذلك ضمنًا اتّجاه الحجج نحو مجموعة من الاستراتيجيّات والبرامج ، التي هي حقًّا جديدة وبديلة وتنصف على الصعيد العالميّ المقتضيات المعطاة للبناء الاقتصاديّ نظرًا لتشابك البنى المتواصل ، مرتكزًا على أسس واهية ؛ يبدو أنّ " جدولَ " المطالب إنّما يضرب جزئيًّا على نحو ما " بأسلحته " الخاصّة ، بينما يواصل تصوّرات تقليديّة لمفهوم " التنمية " مع رؤية هي في النهاية موضوع تساؤل لمحاولات ومضامين مجدية بمعنى الاستمرار *(sustainable)* .

٥ – العالم والاقتصاد مع مطلب نظام إجماليّ

إذا تعلّق الأمر – في ضوء ما " نتلمّسه " أيضًا من محاولات – بنظرة أساسيّة لتنمية أكثر عدلاً في الهيكليّات ، لا بدّ من فهم الاقتصاد العالميّ على أنّه نظامٌ يجب تكوينه في نوعيّته بناء على تحديد المراتب التي ينبغي إلحاقها به ؛ هذا يتضمّن بالتالي مطلب نظام يتوافق في نهجه مع بنية مؤسّساتيّة . هنا يكمن أيضًا بالضبط التحدّي الخاصّ ليس فقط بالنسبة إلى " حوار بين الشمال والجنوب (أو الشرق) " ، بل أبعد من ذلك بالنسبة إلى كلّ بناء اقتصاد على صعيد العالم ، يكون على الأخصّ وقبل أيّ أمر

آخر منصفًا للإنسان .

وهذا نظرًا في الوقت عينه إلى تحقيق فعّال لاستراتيجيّات التنمية في حدّ ذاتها ، ونظرًا أيضًا للسيطرة اللازمة على الجهد الضروريّ من ناحية الروح والمفاهيم من أجل إعادة هيكليّة كاملة لمضامين جديدة ، موجّهة نحو الشروط المتبادلة ونحو الاستمراريّة *(sustainability)* . إنّ تحقيق مثل هذا العمل وكذلك في النهاية رؤيته الحقيقيّة لا يمكن سبرهما بالتفصيل ؛ ولكنّه من المؤكّد أنّ هذا العمل - بأيّ شكل كان - يتحقّق إن صحّ التعبير حتمًا قبلنا ومعنا . هذا وحده يجب أن يكفيَ ليبرّرَ إدراكَ التحدّي الكامن فيه مع كلّ نتائجه ، ولكن ليبرّرَ أيضًا إدراك الاختيارات .

لا يمكن أن تكونَ ثَمَّة أساسًا أجوبة " مضمونة " بحدّ ذاتها عن مثل تلك " الاختيارات " ، بسبب ما تتضمنّه من تعقيد ، ولكن تبقى مع ذلك المطالبة بتكوين مخطّطات مناسبة سعيًا وراء مفهوم أفضل لمثل تلك التعقيدات وبالترافق معها . وهذا يعني بنوع خاصّ :

• العملَ على توسيع اختيارات ممكنة للإسراع المناسب في إمكانيّة التكيّف والليونة في ما يتعلّق بالنظام ، على سبيل المثال من خلال تنوّع وإثراء للبنى الاقتصاديّة عمومًا ، ممّا يؤدّي في النهاية من جديد إلى الاستمراريّة *(sustainability)* .

• مزيدًا من اللامركزيّة لكلّ النشاطات الإنسانيّة - بما فيه النشاطات الاقتصاديّة - مرتبطة بتشكيل وإطار على المستوى العالميّ من ناحية التنظيم والمؤسّسات .

• تصرّفًا من دون ارتباك وتعلّم العيش مع النقص ، مع قبول " التجربة والخطإ " *(trial and error)* ، كأمر لا يمكن تجنّبه حيث وكلّما واجهتنا ظاهرات معقّدة ؛ وكذلك الاعتراف الواعي بأنّنا لا نستطيع أبدًا أن نستدركَ " بشكل أكيد " أو بوجه كامل كلّ نتائج أفعالنا (وينتج من هذا ضرورة

صياغة " الاختيارات " المناسبة بكلّ بساطة) .

• أخيرًا وبنوع خاصّ ، أن نقبلَ ببساطة أن نقدّر الوقتَ الكافي - وكثيرًا ما لا نستطيع ذلك إلا بشكل وهميّ - لإعداد وتحقيق الاختيارات المطلوبة ، مع " قدر من الصبر " ؛ وهذا يعني ، إذا اقتضى الأمر ، تبرير إعادة تنظيم جذريّة ، باعتبارها في النهاية وعلى المدى الطويل أفضل الاختيارات (ما يجب تحقيقه وتقويته في مختلف الأوضاع السياسيّة - على سبيل المثال في الأوضاع المرتبطة بالديمقراطيّة - والتي تتوافق مع الناحية الاجتماعيّة) .

في نطاق نقد للنظام موجّه بنوع خاصّ إلى المفاهيم والمقولات الاقتصاديّة الشائعة عندنا ، يُطرح في ما يلي السؤال إن كانت نظرة نظام موجَّهة بحسب المفهوم " الكلاسيكيّ " إلى كمال السوق يمكن في النهاية مع قساوتها وتضييقاتها أن تستجيبَ لمثل تلك المطالب بتشكيل اقتصاديّ واقعيّ . أم إنّ استراتيجيا تقوم على تعزيز واعٍ لتنوّع البنى والاعتناء به أيضًا بشكل أكثر عدلاً لا تقتضي أيضًا بخلاف ذلك مثل هذا التنوّع المناسب ، مثل هذا الطلب لمخطّطات على نحوٍ ما " موافقة " وتطبيقها ؟ مخطّطات تتيح - مع المحافظة الأساسيّة على مختلف مبادئ النظام وتفاصيلها - مزيدًا من أشكال النفوذ النقابيّ أو التعاونيّ ، يكون " منظَّمًا " على نحوٍ ما في ما يناسب من المؤسّسات ، مع ما ينتج منها من سياسة بناء اقتصاديّ ، تعترف أيضًا بما يلي :

• بأنّ **المضاربة** ليست حتمًا مقولة يجب أن تسودَ كلّ شيء ، وينبغي على كلّ حال عدم اعتبارها أمرًا مطلقًا ، بل يجب - بحسب المعطيات البنيويّة لكلّ حالة - أن تكونَ لها أهمّيّة ثانويّة ، وإن اقتضى الأمر نسبيّة بالنظر إلى أشكال التعاون في المؤسّسات الصغيرة والمتوسّطة .

• بأنّ أشكالاً من **التعاون** أو من علاقات التبادل داخل بنى خاصّة

بمؤسّسات أو بتجمّعات اقتصاديّة فرديّة ، أو في ما بينها ، يمكن أن تُؤدّيَ إلى أوضاع وشروط فعّاليّة على مستوى صغير ، تتجلّى فيها – بحسب قول فيلهلم روبكه (Wilhelm Röpke) – إنتاجيّة ومؤسّسة إثمار بنيويّة أيضًا " في ما أبعد من العرض والطلب " (مثلاً في شكل " اقتصاد الهدف " (*economies of scope*) أو " اقتصاد السلّم " (*economies of scale*) .

• في نطاق السياسة التي تطرّقنا إليها ، لا بدّ أيضًا من الحفاظ على **الحياة الخاصّة** (*vita propria*) للوحدات الصغيرة في إطار مجموعة شاملة ، على أساس تنظيم مؤسّساتيّ مناسب ، ينصف هكذا ما يعود لتنوّع البنى الاقتصاديّة حتّى في الوحدات الصغيرة من أهمّيّة ومن دور على الصعيد الاجتماعيّ والاقتصاديّ المميّز .

• بأنّ تعزيزَ **اللامركزيّة وسياسة التنوّع** وتطبيقَهما بشكل واعٍ يعني أيضًا وبنوع خاصّ تقويةَ صمود البنى المعطاة بما تدلّ عليه الاستمراريّة (*sustainability*) بمعناها الحصريّ والدقيق .

هذا يتضمّن المطلبَ العميق الذي لا يزال بحدّ ذاته يتقصّى بعمق أكثر تقويمًا أساسيًّا جديدًا أو إعادة تحديد بسيطة لنظرة إلى النظام لا تزال متّسمة بطابع قويم وللمضامين التي تتوجّه إليها أو تقتصر عليها .

٦ – خاتمة كتابيّة

في مطلب ما يجري من تفكير جديد وتصوّر للوعي ، يكمن ، في رأينا ، بالنسبة إلى العالم المتطوّر أو المدعو " العالم الأوّل " (على الأخصّ أيضًا بالنسبة إلى أوروبة اليوم) ، التحدّي الروحي والتاريخيّ لمواجهة المطالب المقدَّمة بانفتاح وتوجّه نحو المستقبل . وذلك عل الأخصّ كمهمّة لخدمة الإنسان في كرامته التي لا يمكن التلاعب بها ، وبالتالي في حقوقه

بالمعنى الواسع للّفظة . حقوقه في المفهوم الصحيح والخاصّ " لحقوق الإنسان " ، كأمر تجب المطالبة به مجدّدًا وباستمرار ، أي كمطلب لتحقيق العدل الاجتماعيّ مع كلّ ما يتضمّنه من مشاعر إنسانيّة تحقيقًا كاملاً ، كما نجد وصفه في العهد القديم في سفر تثنية الاشتراع : لبناء " مجتمع في الأخوّة بدون فقر " ، باعتباره أساسًا وهدفًا في الوقت عينه لنشر العدل في النظام الاجتماعيّ أو نظام الدولة و" قوانينها " . وفي هذا السياق نقرأ كلامًا على تخلية الديون وعلى القروض . فيقول النصّ : " لا يكون عندكَ فقير ... في الأرض التي يعطيك الربّ إلهك إيّاها ميراثًا لترثَها ، إنْ سمعتَ لصوت الربّ إلهك لتحفظَ كلّ هذه الوصيّة التي أنا آمركَ بها اليوم وتعملَ بها " (تثنية ١٥:٤-٥) . وعلينا في كل اعتبار للمسلّمات ، أن نضع في الحسبان أنّه يمكن في أقدار الكائنات ، أن يقعَ باستمرار أناسٌ في العوز : " إنّ الأرض لا تخلو من فقير . ولذلك أنا آمركَ اليوم قائلاً : افتحْ يدَك لأخيك المسكين والفقير الذي في أرضكَ " (تثنية ١٥:١١) .

أمامنا وصيّةٌ ومهمّةٌ ننظر إليهما كأنّما أُمِرنا بهما اليوم ؛ ومطلبٌ يتميّز بنظرة شاملة لعالمنا ! وكذلك تحدٍّ دائم يُعهَد به من جديد إلينا جميعًا – وليس فقط إلينا نحن المسيحيّين كأنّما في نطاق الصليب – سواءٌ بدا ذلك في النهاية قابلاً للتحقيق أم لا .

C. Norman, Technologies of Mass Employment, economic Impact, in: A quarterly review of world economics, 25/1 (1979).
OECD: development co-operation. Efforts and Policies of the Members of the Development Assistance Committee, Paris (jährlich, in Auswahl).
—: From Marshall Plan to Global Interdependence. New Challenges for the Industrialized Nations, Paris 1978.
J. H. Pichler, Sozio-ökonomische Entwicklung unter humanitären Kriterien als Friedenspostulat. Arm und Reich im Lichte von „Recht und Entwicklung", in : *H. Beck — G. Schmirber* (Hrsg.), Kreativer Friede durch Begegnung der Weltkulturen (Schriften zur Triadik und Ontodynamik; 9), Frankfurt u. a. 1995.
—: Das ethische Moment im Lichte ökonomischer Doktrin. Einige grundlegendere Diskussionsthesen, in: *R. Eschenbach* (Hrsg.), Forschung für die Wirtschaft. Im Mittelpunkt: der Mensch, Jahrestagung 1993 der Wirtschaftsuniversität, Wien 1993.
—: Sustainable Development. Einige grundsätzliche Aspekte und Diskussionsthesen, in: *H. J. Pleitner* (Hrsg.), Die veränderte Welt. Einwirkungen auf die Klein- und Mittelunternehmen, Beiträge zu den Rencontres de St-Gall, St. Gallen 1992.
—: Economic Aspects of Human Development, European Academy of Arts and Sciences, in: mimeo (June 1992).
—: Zur Typologie von Entwicklungsstrategien, in: *W. Clement — K. Socher* (Hrsg.), Empirische Wirtschaftsforschung und monetäre Ökonomik, Berlin 1979.
—: Der Individualismus in der Wachstumstheorie und seine Folgen. Neue Ausblicke der Entwickungspolitik, in: Zeitschrift für Ganzheitsforschung 18 (1974/I).
F. Romig, Theorie der Wirtschaftlichen Zusammenarbeit, in: *W. Heinrich* (Hrsg.), Beiträge zur ganzheitlichen Wirtschafts- und Gesellschaftslehre, Bd. 1, Berlin 1966.
W. Röpke, Jenseits von Angebot und Nachfrage, Zürich 1958.
—: Maß und Mitte, Zürich 1950.
A. Rüstow, Ortsbestimmung der Gegenwart. Eine universalgeschichtliche Kulturkritik, 3 Bde., Zürich 1950—57.
A. K. Sen, On Economic Inequality, Oxford 1973.
D. Senghaas, (Hrsg.), Peripherer Kapitalismus. Analysen über Abhängigkeit und Unterentwicklung, Frankfurt/Main 1974.
U. E. Simonis, Unterentwicklung — neu definiert. Zum Bericht 1991 des UN-Komitees für Entwicklungsplanung, in: Zeitschrift für Ganzheitsforschung 36 (1992/IV).
— (Hrsg.), Ordnungspolitische Fragen zum Nord-Süd-Konflikt, Berlin 1983.
P. Streeten, Vom Wachstum zu den Grundbedürfnissen, in: Finanzierung und Entwicklung 16/3 (1979).
A. Toynbee, Menschheit und Mutter Erde. Die Geschichte der großen Zivilisationen, Düsseldorf 1979.
UN: Grundlegende Dokumente für die Siebente Sondertagung der Generalversammlung der Vereinten Nationen über Entwicklung und Internationale Wirtschaftliche Zusammenarbeit, 1975: insbes. „Aktionsprogramm" über die Entwicklung einer Neuen Internationalen Wirtschaftsordnung.
UNIDO: Industry 2000 — New Perspectives, New York 1979.
—: Lima Declaration and Plan of Action on Industrial Development and Co-operation, Lima 1975.
World-Bank: World Development Report, Washington D. C. (jährlich); insbes. 1990 („Poverty"), 1991 („The Challenge of Development") und 1992 („Development and Environment").
—: The Assault on World Poverty, Baltimore — London 1975.
World Bank/IMF: Protecting the Poor during Periods of Adjustment, Washington D. C. 1987.

بعض المراجع غير تلك التي ذُكرت في الحواشي

G. Addicks — H.-H. Bünning, Strategien der Entwicklungspolitik, Stuttgart u. a. 1979.
I. Adelman — C. T. Morris, Economic Growth and Social Equity in Developing Countries, Stanford 1973.
J. H. Adler, Development theory and the Bank's development strategy — a review, in: Finance & Development, Vol. 14, No. 4 (1977).
P. T. Bauer (Hrsg.), Dissent of Development. Studies and Debates on Development Economics, London 1991.
—: Reality and Rhetoric, Cambridge 1984.
G. Braulik, Die gesellschaftliche Innenseite der Kirche. Das Deuteronomium, in: Bibel und Kirche 43 (1988) 134—139.
A. Bsteh (Hrsg.), Friede für die Menschheit. Grundlagen, Probleme und Zukunftsperspektiven aus islamischer und christlicher Sicht (Beiträge zur Religionstheologie; 8), Mödling 1994.
—: Der Islam als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie (Studien zur Religionstheologie; 1), Mödling 1994; darin u. a. insbes. *R. Wielandt,* Die Weltverantwortung des Menschen aus islamischer Sicht (143—154) und *H. Zirker,* Der Islam als Religion, Gesellschaft und Kultur (345—353).
H. B. Chenery, Redistribution with Growth, Oxford u. a. 1974.
H. B. Chenery u. a., Structural Change and Development Policy, New-York u. a. 1979.
C. Duparc, Die Europäische Gemeinschaft und die Menschenrechte, Kommission der Europäischen Gemeinschaften, Brüssel-Luxemburg 1993.
K. Griffin — A. R. Khan, Poverty in the Third World. Ugly Facts and Fancy Models, in: World Development 6 (1978).
G. Haberler, Equilibrium and Growth in the World Economy. Economic Essays by Ragnar Nurkse, Cambridge/Mass. 1962 (insbes. „Balanced and Unbalanced Growth" sowie „Patterns of Trade and Development").
H. Haeberle, Environment Reflecting Human Development, European Academy of Arts and Sciences, in: mimeo (June 1992).
M. ul Haq, Seven Sins of Economic Planners, in: *M. Baqai — I. Brecher* (Hrsg.), Development Planning and Policy in Pakistan 1950—1970, Karachi 1973.
H.-R. Hemmer, 40 Jahre Entwicklungstheorie und -politik. Ein Rückblick aus wirtschaftswissenschaftlicher Sicht, in: Zeitschrift für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, Bd. 110 (1990/4).
A. O. Herrera — H. D. Skolnik u. a. (Hrsg.), Grenzen des Elends. Das Bariloche-Modell: So kann die Menschheit überleben, Frankfurt/Main 1977.
B. Hürni, Ländliche Entwicklung. Poverty-oriented Rural Development: The World Bank's Experience, Internationale Entwicklung (1978/IV).
M. S. Khan, Macroeconomic Adjustment in Developing Countries. A Policy Perspective, in: The World Bank Research Observer 2, no. 1 (1987).
D. S. Landes, Why Are We So Rich and They So Poor? Richard T. Ely Lecture, American Economic Association (P&P, May 1991).
H. Matis — D. Stiefel, Die Weltwirtschaft. Struktur und Entwicklung im 20. Jahrhundert, Wien 1991.
H. Mayrezedt, Vor einer Neuordnung der Weltwirtschaft? Bemerkungen zu den Forderungen der Entwicklungsländer, in: Wirtschaftspolitische Mitteilungen 36/1 (1980).
A. Müller-Armack, Religion und Wirtschaft. Geistesgeschichtliche Hintergründe unserer europäischen Lebensform, Stuttgart 1959.

أسئلة ومداخلات

المشكلات الاقتصاديّة في العلاقات بين الدول

بشْكِه : ماذا نستطيع أن نعمل ، لسدّ الهوّة القائمة بين العالم الأوّل والعالَم الثالث ، والتي وصفتها المحاضرة بأنّها حالة جَوْر فاضحة ؟ لقد ذكر البروفسّور بيخلر أنّه يتوجّب على الدول الغنيّة أن تقدّم مساعدات أكبر من أجل ترقّي البلدان النامية ، فتضع في التصرّف ٧،٠ عوضًا عن ٣،٠ من دخلها القوميّ . ومع ذلك ثمّة أيضًا حاجة إلى مساعدات أخرى . فما هي المساعدات الأكثر ملاءمة ؟ بماذا يمكن ان نفكّر ؟

عن هذا السؤال المعقّد يمكن أن نبديَ هنا بعض الملاحظات :

لقد أُشير مثلاً إلى أنّ استهلاكَ الموادّ الغذائيّة في البلدان الصناعيّة يقارب الخمس مئة كلغ سنويًّا للفرد الواحد ، فيما لا يكوّن في البلدان النامية سوى ثلث هذه الكمّيّة . ولكن يجب أيضًا أن يدخلَ في الحساب في هذا الشأن التزايد السكّانيّ الضخم في بلدان العالم الثالث : ففي الفيليبّين يزيد عدد السكّان كلّ سنة مليون شخص ، فيما الإنتاج الزراعيّ لا يزيد على الإطلاق بالنسبة عينها .

وذُكِر أيضًا أنّ ٢-٣ ٪ فقط من مجموع الأبحاث و١٪ فقط من براءات الاختراعات نشهدها في البلدان النامية ، وهذا بلا ريب أمرٌ مرتبطٌ بالأمّيّة المنتشرة فيها انتشارًا واسعًا . لذلك لا تمكن زيادة تلك النسبة بدون تعليم ملائم .

في أفريقية ، حيث أكبر مشكلة للهوّة التي تتزايد باستمرار بين البلدان الصناعيّة والبلدان النامية ، الاقتصاد الزراعي متخلّفٌ تخلّفًا شديدًا . فالمساعدة التي يمكن أن تقدّمَها هنا البلدان الصناعيّة تكمن أوّلاً في تكثيف الإرشاد

والتربية على طرق تحسين الزراعة .

ثَمّة مشكلةٌ دقيقة هي موضوع " الاستثمارات في الخارج " ، التي تجري بشأنها أيضًا طريقة أداء للعمل في البلدان المعنيّة – حيث يرى البعض فيها خطرَ تغرّب ويحاربونها ، ولكن لا بدّ لهم أن يلاحظوا من جهة أخرى أنّ انعدامَ الاستثمارات الملائمة في بلدٍ ما يحول دون التقدّم الاقتصاديّ والتقنيّ ويعرقله .

إدراج المنافسة في إطار بنيويّ أشمل

شنايدر : لقد رسم البروفسّور بيخلر نموذجًا جديدًا بديلاً ممتعًا وجديرًا بالاهتمام . يجب إدراج المنافسة في إطار بنيويّ أشمل ، يناسب أكثر مقتضيات العدل . وهذه مهمّة يجب أن تضطلعَ بها سياسة نظام دوليّة .

ولكن إلى أين وصلت في الواقع التنمية في السنوات الأخيرة ؟ مع أنّه قد تمّ ، في المؤتمر الأخير للتجارة العالميّة ، تجنّب اندلاع حرب اقتصاديّة مفتوحة بين القلاع الحصينة في الاقتصاد العالميّ ، من خلال إقامة نظام منافسة ، في ما يسمّى منظّمة التجارة العالميّة ؛ ولكنّ ذلك حصل على قدر كبير على حساب الذين يعيشون خارج هذه القلاع الثلاث – أميركا الشماليّة وأوروبا واليابان ، والبلدان المرتبطة بكلّ منها وشركائها . مثل هذه التطوّرات نتج منها أنّ عولمةَ الاقتصاد تُفهَم عندنا أكثر فأكثر على أنّها التنافس المتزايد في تقديم المساعدات وضغط المضاربة المتنامي بين المتنافسين الأقوياء . فإذا كان لا بدّ من استبدال هذا التطوّر بشيء آخر ، فهذا لا يمكن أن يحدثَ من خلال قوى وعوامل اقتصاديّة . ألا تكمن هنا أوّلاً مهمّة سياسيّة ، مهمّة لا يمكن أن تقوم بها وحدها لا الشركات الكبرى الممتدّة على دول متعدّدة ، ولا القوى الاقتصاديّة التي تعمل بما يوافق السوق ؟ من يستطيع إذن أن يعملَ في هذه الحالة باسم خير البشريّة

جمعاء ؟ وبالمختصر يواجهنا بالتالي في هذا الشأن السؤال التالي: من هي المرجعيّة المناسبة والشرعيّة التي يمكن أن ننتظرَ منها أن تضعَ وتحقّقَ تلك الإجراءات السياسيّة للنظام ، التي وصفها البروفسّور بيخلر بأنّها مستحبّة وضروريّة .

أولويّة السياسة على الاقتصاد

بيخلر : إنّ الزميل السيّد شنايدر قد تطرّق في مداخلته إلى معضلة لها في الواقع أهمّيّة حاسمة في سياق المسائل التي تناقَش هنا . من المؤكّد وغير القابل للتساؤل أنّ السياسة يجب أن تكونَ لها الأولويّة على الاقتصاد . إنّها معضلة مؤلمة من معضلات تكوين الاقتصاد العالميّ ، ولكن أيضًا من معضلات تكوين السياسة العالميّة ، أنّ تحديدَ الأولويّات لا يُعتبَر دومًا الاعتبار الصحيح ، ولا يُنظَر إليه النظرة الصحيحة ، حتى إنّه يُحرَّف جزئيًّا . ولكنّ ذلك ، كما يجري مرارًا ، لا يحدث بشكلٍ واعٍ ، بل عن اضطرار ، أو بإلحاح من معضلات قائمة معيّنة ، وربّما أيضًا أحيانًا من إعطاء أهمّيّة كبرى للذات .

مجالات اقتصاد ضمن حدود أم محاور متعدّدة ؟

كلّ من يتعاطى السياسةَ الدوليّة يعلم ما تعنيه اليوم كلمة " قلاع " في الهيئات العالميّة . وراء هذه اللفظة ثَمّة مسألة لا تزال موضوع نقاش ، وهي مسألة تحديد ما يمكن أن يكونَ من الناحية السياسيّة وكذلك من الناحية الاقتصاديّة في النهاية أكثر إفادة للاقتصاد العالميّ : وهكذا يرى البعض أنّ " القلاع " ، أعني مجموعات الائتلاف التي تنغلق ضمن حدودها وربّما تضع حواجزَ بينها وبين الآخرين ، هي الحلّ الأحسن والأفضل الذي يمكن تحقيقه . فيما يرى غيرهم أنّ هذا كلّه ، بالمقارنة مع اقتصاد

شامل يرتكز على عدة محاور ويكون هدفًا في ذاته ، هو ، من حيث الأفضليّة ، سياسةٌ من الدرجة الثانية أو الثالثة فقط ، ويفهمون " تعدّد المحاور " على أنّه اقتصادٌ عالميّ مع شركائه القوميّين في إطار هيئة متعدّدة الجوانب ، ولا سيّما في إطار التجارة العالميّة .

نعلم كم يصعب هذا الأمر ، وكيف تفترق المصالح في هذا الشأن بعضُها عن بعض . في أوروبة وحدها ، يمكن أن نرى مجالاً اقتصاديًّا يسهل فهمُه نسبيًّا ، مع أوضاع بنيويّة تختلف بعضها عن بعض بدرجة أقلّ بالمقارنة مع غيرها ، وكم من الحجج والمصالح المختلفة في المسائل الاقتصاديّة تتضارب ، بل كثيرًا ما تتصادم بعضها مع بعض .

على مدى الخمس والعشرين أو الثلاثين سنة الأخيرة ، ثَمَّة تقويمٌ اقتصاديّ لما قدّمته مجموعات الائتلاف من ناحية الاقتصاد العالميّ ، وكذلك أيضًا من ناحية الاقتصاد الإقليميّ ، في سبيل تحسين مستوى المعيشة والنموّ . بحسب هذا التقويم ، فقد أنشئت في ما يقارب هذه السنوات الخمس والعشرين الأخيرة حوالى ١٥ مجموعة ائتلافيّة اقتصاديّة هامّة (تمثّل كلّ منها على الأقلّ ٥٪ من التجارة العالميّة) . في هذه المجموعات الاقتصاديّة الإقليميّة الخمس عشرة – باستثناء المجموعات الأوروبيّة ومجموعات ASEAN التي يجب بنوع الإجمال تقويمها على وجه آخر – لم تتوسّع التجارة في المنطقة عينها التي تحيط بكلّ منها ؛ فمن وجهة نظر تعدّد الجوانب ، حصل بالحريّ انقباض . هذه ظاهرة مهمّة ، لا يمكن تصوّرها بشكل موضوعيّ إلاّ بناءً على تحاليل جديدة ؛ أعني أنّ المجموعات الاقتصاديّة المذكورة وحدها – أوروبة ومجموعة ASEAN – شهدت إنتعاشًا سواءٌ في الحركة الاقتصاديّة الداخليّة أم في العلاقات الاقتصاديّة بالخارج . هذا طبعًا لا يدحض تمامًا الاعتراضَ الذي يُبديه أصحاب " نظريّة تعدّد الجوانب "، حول ما كان يمكن أن يحدثَ لو لم ينشأ مثلاً الاتّحاد الأوروبيّ وقامت

البلدان الأوروبيّة مباشرةً بإنشاء محاور متعدّدة على مستوى العالم ؛ ربّما يكون قد أدّى ذلك إلى نتيجة أفضل بالنسبة إلى التضافر والإنتعاش التجاريّ بين الدول .

ائتلاف يغطّي الشمال والجنوب

إنّ اتّفاق التجارة الحرّة بين دول أميركا الشماليّة (NAFTA منذ سنة ١٩٩٤) قد جلب معه في هذا السياق مجموعة مهمّة ، إذ إنّه يمثّل لأوّل مرّة في إطار أوسع ائتلافًا يغطّي الشمال والجنوب . فيما يسود في غير ذلك الائتلاف بين الجنوب والجنوب أو بين الشمال والشمال ، يشمل اتّفاق NAFTA عن قصد بلدًا في طور الإنماء – وهو في ذاته مختلف نسبيًّا – أعني المكسيك . هذه بالتأكيد تجربةٌ من نوع خاصّ ، وهي بدون شكّ بحاجة إلى مدّة من الوقت أطول للتمكّن من تحليل نتائج هذه المعاهدة في طريقة مماثلة لما أوضحناه سابقًا ؛ إذا تبيّن في الواقع ، مثلاً في خلال خمس سنوات ، في مجموعة الائتلاف الجديدة هذه ، إنتعاشٌ للعلاقات التجاريّة في الداخل وفي الخارج . وفي هذا يجب القول إنّ الأمرَ قد يكون في ذاته وخيمَ العواقب ، إذا أدّى هذا الاتّحاد الجديد من نوعه إلى تقليص التضافر التجاريّ المتعدّد الجوانب " نحو الخارج " . هذه علامة أخرى لذلك التحدّي السياسيّ الأساسيّ الذي تحدّث عنه الزميل السيّد شنايدر . ويجب في هذا الأمر الإشارة بنوع خاصّ أيضًا إلى أنّ النزعة إلى اعتبار ما يُدعى منافسة أو مضاربة كأنّه أمرٌ مطلَق – كما هي الحال مرارًا في براهين اقتصاد السوق – تبيّن أيضًا إلى أيّ مدى تحتاج هذه المقولات الاقتصاديّة ، التي هي على درجة كبيرة من المركزيّة ، إلى أن تندرجَ بشكل واعٍ في مجال أرفع وأشمل .

جعل الاقتصاد العالميّ مِرفقًا في نظام كامل

وبذلك نكون في الوقت عينه قد عالجنا كثيرًا من الأمور التي نبّه إليها الزميل السيّد بشْكِه . ومهما يكن من أمر فإنّ مقتضيات الحوار بين الشمال والجنوب الشرعيّة ما زالت موضوعَ الساعة . إنّ معالجةً أكثر حساسيّة لمختلف الشروط التي تتضمّنها مثلاً أوضاع التبادل في تشابكات التجارة ، يرافقها إذا اقتضى الأمر مدخلٌ أكثر دقّة و"غير متعادل" إلى الأسواق المختصّة بنوع عامّ ، تكوّن من وجهة النظر الاقتصاديّة مسألة لا حلّ لها على الإطلاق .

في كلّ المسائل الفرديّة نحتاج بدون شكّ على المدى البعيد إلى جعل الاقتصاد العالميّ مِرفَقًا واعيًا وثابتًا بمعنى نظام كامل ؛ وهذه مهمّة يحتاج القيام بها بدرجة كبيرة أيضًا إلى السياسة وإلى رجال القانون . إنّ نظامًا اقتصاديًّا عالميًّا من هذا النوع لم يتكوّن بعد ، مهما كثر الحديث عنه ؛ ولا نزال دائمًا في الدرجة الأكثر رقّة ، وأرقّ بكثير من كلّ مجال ائتلاف أو من كلّ اتّحاد اقتصاديّ ، وأرقّ بشكلٍ غير متساوٍ ، بل يكاد يكون لا مطلب له بإزاء كلّ اقتصاد شعبيّ في ذاته .

ما هو رأي الكنيسة في الجَوْر العالميّ ؟

شعاعي : شكرنا الجزيل للسيّد البروفسّور بيخلر لما قدّمه من أفكار بالنسبة إلى المسائل الاقتصاديّة . لقد انتابني الشعور بأنّه ظهر متضامنًا بإزاء الجَوْر الاقتصاديّ المتزايد باستمرار على مستوى العالم – سواءٌ أكان ذلك في البلدان النامية أم في الدول الصناعيّة . هذا الجَوْر قائمٌ في كلّ مكان ، ممّا يعني أنّه يتعيّن علينا أن نجابهَه كلّنا على حدٍّ سواء .

قد يكون جديرًا بالاهتمام بالنسبة إلى اجتماعنا وإليّ شخصيًّا أن نعرفَ كيف يوفّق أصدقاؤنا المسيحيّون الحاضرون هنا ، الذين يراقبون كمؤمنين

هذه المعضلات الاقتصاديّة ، بين إيمانهم ونظرتهم إلى الشؤون الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة . ماذا يريدون أن يفعلوا كمؤمنين ضدّ ما يشهدونه من ظلم ؟ ما هي نظرة الكنيسة والمؤمنين في أوروبة إلى الحالة الراهنة ؟ فالمسيحيّة ليست حاضرة فقط في الغرب في أوروبة ولا فقط في الدول الصناعيّة ، بل أيضًا حيث يسود الفقر . كيف تنظرون إلى هذه المعضلات ، ما هو تفسيركم لها ، وما هي الحلول التي يقترحها المؤمنون في أوروبة ؟

ما الذي أدّى إلى الفروقات البنيويّة ؟

بيخلر : حضرة الزميل السيّد شعاعي ، لقد قرأتُ بانتباه مقالتَكم ، ورجعت إليها بوجه عابر في نقطتين . لقد تطرّقتم بشكل مباشر إلى مسألة الظلم الذي يظهر بنوع خاصّ في توزيع الخيرات في العالم . ألا يجب أن نرى من مهامّ هذا الحوار الملحّة أن نتساءلَ معًا انطلاقًا من موقف دينيّ عن الأسباب التي أدّت إلى هذا الوضع ؟ ومع السؤال عن وجود الفقر والغنى وأسبابهما ، أن نطرحَ أيضًا السؤال عن وجود توزيع الخيرات وأسبابهما – وبالتالي ما الذي أدّى في الواقع إلى هذه الفروقات البنيويّة .

جليّ أنّ المسؤوليّة في ذلك لا تقع فقط على النواحي الاقتصاديّة ؛ وربّما تأتي هذه النواحي في تحديد الأولويّات في الآخر . هل ثَمَّة تباينات متأثّرة بالثقافة ؟ إذا وضعنا مجموعة الأسئلة المعالجة في وسط الحجج ، ربّما لا يمكن ببساطة أن نرسمَ خطًّا فاصلاً بين العدل والظلم .

ننتقد بسهولة – ولا أستثني نفسي في هذا الأمر – انطلاقًا من النتيجة من دون أن نسألَ حقًّا كيف يمكن أن يحدث هذا الأمر ، وبأيّة شروط وبأيّة أوضاع . لا يمكن اليوم من بعد أن نرفضَ هذا بالمعنى التقليديّ ، بمعنى التحقّق فقط من الوقائع – بموجب الشعار " بعض الناس يمتلكون أقلّ ، وآخرون يمتلكون أكثر " ، ولا أن نفسّره بظاهرة ممارسة السلطة أو

"استغلالها" . إنّ ما يمكن وصفه بأنّه سلّم قيم في مسيرة تطوّر مجتمع ما يمثّل بالتأكيد في هذا الأمر دورًا هامًّا ، وأيضًا مع انعكاس بوضوح أكثر أو أقلّ على الميدان الدينيّ . ومع ذلك فما ينتج في النهاية ويمكن "احتماله" في الواقع هو ما يبدو لي أهمّ بكثير . فسيصير أكثر فأكثر سؤالاً ، سوف يعنينا جميعًا في المستقبل ، أنّ هذه المسافة المستمرّة وهذه "الهوّة" بين الفقراء والأغنياء التي تزداد عمقًا ، لا يمكن بكلّ بساطة احتمالهما على الدوام .

ضرورة نظام إداريّ على مستوى البشريّة

شنايدر : عن موقف المسيحيّين من هذه المعضلة أستطيع ، بصفة كوني عضوًا في الكنيسة الكاثوليكيّة ، أن أجيب بأنّ للباباوات وبنوع خاصّ للمجمع الفاتيكانيّ الثاني مجموعة من الأقوال تنعَت بها تلك العلاقات الظالمة بأنّها "أوضاعٌ يصرخ جورُها إلى السماء" (البابا بولس السادس ، "ترقّي الشعوب" ، ١٩٦٧ ، رقم ٣٠) . ويطيب لي الآن أن أذكرَ أيضًا الدكتور محقّق داماد الذي قال : هل يكفي في هذه الحالة أن يقدّمَ المؤمنون النصائح لذوي السلطة ؟ ألسنا بحاجة إذا اقتضى الأمر إلى "نظام إداريّ" ، لنستطيعَ تأمينَ العدل ؟ صحيحٌ أنّ مثلَ هذا النظام موجودٌ الآن في داخل دولنا ، لكلّ شعب بمفرده . ولكنّنا نفتقده أساسًا على المستوى الدوليّ ، على مستوى البشريّة . إنّ التعليمَ الكنسيّ يتضمّن أيضًا أقوالاً واضحة عن ضرورة وجود سلطة تتجاوز الدول وتكون في خدمة العدل . وهذا ستتأتّى عنه طبعًا نتائج على مفهوم سيادة كلّ دولة بمفردها ، وهذا ما سنتحدّث عنه في ما يلي .

حقوق الإنسان في العلاقات بين الدول

إسطفان هامر (Stefan Hammer)
غرهارد لوف (Gerhard Luf)

١ – صعوبات في الحوار حول حقوق الإنسان

إنّ معضلةَ العدل في العلاقات بين الدول تُطرَح في الحالة الراهنة وفي إطار ما تتميّز به هذه الحالة من أوضاع اجتماعيّة وسياسيّة ، خصوصًا على أنّها سؤالٌ عن الصلاحيّة الشاملة لحقوق الإنسان وعن تطبيقها . لا ريب في أنّ حقوقَ الإنسان هي اليوم جزءٌ من المؤسّسات الحاسمة التي تهدف إلى تبرير السلطة السياسيّة والحدّ منها وانتقادها ، وذلك ليس فقط في نطاق كلّ دولة بل أيضًا في العلاقات بين الدول . إنّنا نلاحظ النزعةَ إلى تقوية الحماية الدوليّة لحقوق الإنسان بواسطة القانون الدوليّ ، ومن خلال ذلك إلى تطبيق مطلب الصلاحيّة الشاملة الذي يتضمّنه مفهومها وتحقيقه أيضًا في الواقع على مستوى العالم . بيد أنّ هذه النزعة إلى اعتبار حقوق الإنسان شأنًا دوليًّا وشموليًّا وإلى حمايتها ليست على الإطلاق خالية من المنازعة ، بل ترى ذاتَها عرضة لنقد عدد من الاعتراضات والصعوبات ، التي تنوء بثقلها الباهظ على النقاش الدوليّ ، ولا سيّما بين مختلف الثقافات .

من العناصر الحاسمة الكثيرة في هذا الموضوع انتقينا بعض ما يبدو أنّ له أهمّيّة خاصّة . ثَمَّة معضلةٌ أساسيّة تتجلّى أوّلاً ، نظرًا للتقاليد الثقافيّة المختلفة وللأوضاع الاجتماعيّة والسياسيّة ، في البلوغ إلى حدّ أدنى من

القواسم المشتَركة في مفهوم حقوق الإنسان . إنّ حقوق الإنسان ليست مجموعة متجانسة من الحقوق ، ما يجعل مهمّة تحديد مفهوم ثابت لها أمرًا صعبًا منذ البداية ، بل تظهر في أوجه متعدّدة مع تشكيلات متنوّعة في هيكليّاتها ومؤسّساتها (حقوق الحريّة التقليديّة ، الحقوق الأساسيّة الاجتماعيّة ، حقوق الإنسان المتعلّقة بما يدعى " الجيل الثالث ") . ومن ثمّ فإنّ هذه المجموعة غير المتجانسة من الحقوق يُنظَر إليها وتفسَّر انطلاقًا من آفاق فهم ووجهات نظر ثقافيّة متباينة ، يختلف فيها الوزن الذي يُعطى لكلٍّ من طبقات حقوق الإنسان ، ممّا يجعل تفاوتًا في ترتيب أولويّات ما تنطوي عليه من قواعد للعمل .

في مثل هذه الحالة من انعدام قواسم مشتَركة في مفهوم حقوق الإنسان ، ثَمَّة خطرٌ جسيم – وهذا ما تُثبته تجارب ندوات النقاش بين الثقافات – في أن يبقى بين فرقاء النقاش أفق الفهم الخاصّ بكلّ منهم غير مكشوف ، ممّا يؤدّي إلى عدم التفاهم بينهم . أو يُكتَفى بالكلام على حقوق الإنسان بطريقة مجرّدة بمعنى أقوال أو مبادئ تقتصر على برامج تتّسم بالمشاعر الإنسانيّة ، وينقصها ، بسبب الاختلاف في آفاق الفهم وفي مواقع المصالح السياسيّة والإيديولوجيّة ، التحديدُ الكافي ، وبالتالي ضرورة اتّخاذها قاعدة للعمل . بهذه الطريقة – وهذا ما يتميّز به بنوع خاصّ كثير من الخطابات اللاهوتيّة والفلسفيّة في أساسها – يمكن مرارًا إيجاد تفاهم رائع على المبادئ الأساسيّة ، كما على سبيل المثال في إطار الحوار المسيحيّ الإسلاميّ ، على قيمة الإنسان وكرامته في منظور لاهوت الخلق . لا شكّ أنّه ينبغي على الإطلاق عدم التقليل من قيمة مثل هذا التفاهم على صعيد المبادئ من أجل تطوير ثقافة حوار جيّدة بين الأديان . ومع ذلك يبقى في هذا الأمر الخطر قائمًا بتغطية استمرار المفاهيم المختلفة بل المتناقضة ، بحيث يُجتنَب السؤال الأكثر واقعيّة عن تطبيق مثل تلك المبادئ في مؤسّسات

قانونيّة تحقّق حماية فعّالة لحقوق الإنسان .

الصعوبة البالغة الثانية تكمن ، نظرًا لخصوصيّة التقاليد الثقافيّة والدينيّة ، في التمكّن من التفكير بشموليّة حقوق الإنسان ومن قبول تلك الشموليّة . إنّ حقوق الإنسان هي في مفهومها حتمًا شاملة ، إذ إنّها مصمَّمة كحقوق تعود لكلّ إنسان بلا قيد ولا شرط بصفة كونه إنسانًا . وهذا يتبيّن أنّه تحدٍّ كبير في الحوار بين الثقافات . ففي مختلف اتّجاهات ما يدعى " بالنسبويّة الثقافيّة " ، نصادف الاعتراضَ الذي يُعبَّر عنه بأكثر أو بأقلّ جذريّة ، بأنّه لا يمكن ، أو على كلّ حال لا يمكن بالقدر الكافي ، بسبب اندراج التوجيهات المسلكيّة اندراجًا لا يخدع أحدًا في أطر خاصّة ، أن نصيغَ بالتفصيل مبادئ للحياة الاجتماعيّة والسياسيّة تكون مُلزمة بوجه شامل . هذه الشموليّة المزعومة ، كما تُعبّر عنها بالتحديد حقوق الإنسان ، ليست ، بموجب هذه النظرة ، سوى نتيجة فرديّة لم تُعرَّض للسؤال ولذلك لم يتمّ فهمُها .

في هذا المعنى يرد أيضًا ، وبالتحديد من الجانب الإسلاميّ ، الانتقاد بأنّ حقوق الإنسان ، ولا سيّما في الشكل الذي وُضِعت فيه في الوثائق الدوليّة (مثلاً في إعلان حقوق الإنسان من قبل منظّمة الأمم المتّحدة) ، ليست على الإطلاق شاملة ، بل هي صيغة تعبير نموذجيّة للفكر " الغربيّ " ولأوضاعه التاريخيّة والثقافيّة والحضاريّة والدينيّة الخاصّة ، وهي ليست بالتالي سوى صيغة تعبير خاصّة . وبامتدادها ، في نطاق العولمة السياسيّة الحقوقيّة الدوليّة ، إلى مناطق لها أوضاع مختلفة ، نتجت منها ثقافة إمبرياليّة ، فهي من ثَمَّ " استعمار في ثوب إنسانويّة " [١] ، وتكوّن من هذا القبيل

---

[١] راجع مساهمة :

H. Bielefeldt, " Uno-Menschenrechte : Kolonialismus im Gewande des Humanismus? ", in : S. Batzli - F. Kissling - R. Zihlmann (Hrsg.), *Menschenbilder - Menschenrechte. Islam und Okzident : Kulturen in Konflikt*, Zürich 1994, 33.

تهديدًا للهويّة الدينيّة الاجتماعيّة والسياسيّة للمجتمعات الإسلاميّة .

إنّ حقوق الإنسان قد اعتُبرت صفة خاصّة بالفكر الغربيّ لأنّها ، كما يؤكّد دومًا ، مبنيّةٌ على أساس صورة فرديّة جزئيّة للإنسان ومفهوم للمجتمع مرتكز على هذه الصورة ، التي ترى في الفرد الأنانيّ ، المنعزل في ذاته ، نموذجًا لها . في هذه النظرة ، تنحطّ الحرّيّة إلى نزوة لا حدود لها وإلى هوى لا يعرف الواجب ، ممّا يستتبع أنّ البنى الاجتماعيّة القائمة على مثل هذا النوع من تضامن الجماعات تمسي مهدّدة في وجودها . إنّ حقوق الإنسان – بحسب ما يبيّنه نقدٌ لا تمييز فيه موجّهٌ بشكل إجماليّ ضدّ الحضارة الغربيّة ومتّسمٌ بالتساوي الصريح بين حقوق الإنسان والحضارة الحديثة – هي جزءٌ من أشكال الحياة الغربيّة التي تنزع إلى العدميّة مع كلّ مظاهر أزماتها ، كالإدمان على المخدّرات ، والبغاء ، ونسبة الانتحار المرتفعة إلخ . علاوةً على ذلك ثَمَّة اتّهامٌ يحتلّ مكانة هامّة يُعبَّر عنه مرارًا في هذا الشأن ، بمساندة اللاأدريّة والإلحاد في أمور دينيّة من هذا النوع ، وبالابتعاد من ثَمَّ بطريقة علمانيّة عن مسألة الحقيقة المرتبطة بالدين .

لا شكّ أنّه يصعب جدًّا إقامة حوار حول حقوق الإنسان بين الثقافات أو بين الأديان ، في مثل هذا الوضع الذي يتميّز بالمجابهة من خلال أحكام إجماليّة (ومتحيّزة) . فإذا كان لا بدّ من إقامة هذا الحوار بالرغم من كلّ الصعوبات ، وهذا أمر مفترَض هنا ، فمن الضروريّ النظر بشكل مختلف إلى المعضلات لإنشاء أوضاع تُفسِح في المجال لما يقتضيه الحوار من فهم أفضل للمواقف المختصّة . لهذه الغاية يبدو مفيدًا التمييز ، مع هوفّه (Höffe) ، في حقوق الإنسان بين "علاقة الاكتشاف" و"علاقة التبرير" ، لنرى "أنّ الاكتشاف الفلسفيّ السياسيّ المتأخّر نسبيًّا لا يُقصي صلاحيّة شاملة لما

تمّ اكتشافُه »[٢] .

٢– في تكوين حقوق الإنسان التاريخيّ

إنّ شموليّة حقوق الإنسان تستمدّ تكوينَها في الواقع من منابع خاصّة . حقوق الإنسان هي من الوجهة التاريخيّة وليدة "المجتمعات الغربيّة" ، وقد تكوّنت في الأوضاع السياسيّة والاجتماعيّة والدينيّة الخاصّة بتلك المجتمعات . نقتصر هنا على بعض من العناصر الكثيرة التي أدّت إلى تكوين حقوق الإنسان .

ثَمَّة أوّلاً عنصرٌ حاسمٌ كثيرًا ما لا يعطى الأهمّيّة الكافية ، وهو ظهور المفهوم المعاصر للدولة في بداية العصر الحديث ، وقد تخطّى منابعَه الخاصّة وامتدّ إلى العالم كلّه ، طبعًا بكثافة مختلفة ، وصار ، في اعتقادنا ، أيضًا في الدول الإسلاميّة ، الشكلَ الحاسم للحكم السياسيّ . هذا المفهوم الحديث للدولة يتميّز بصفة السيادة التي تظهر في نظام حكم سياسيّ يتّسم باحتكار السلطة . من سيّئات هذا الاحتكار للسلطة أنّ دولةً من هذا النوع صارت أيضًا عاملاً يمكن أن يهدّدَ الوجودَ البشريّ ، وسبّبت تجاربَ مؤلمة سعت إلى أن تظهرَ في النهاية في شكل مطالبة قانونيّة بحقوق الإنسان . هذه الدولة الحديثة تتميّز علاوةً على ذلك بقيام اتّحاد مؤسّسات مرتبطة مباشرة بالدولة في مجتمع مكوّن من مواطنين متساوين ، في إطاره فقدت الفئات المتوسّطة (مثلاً المهن) سلطتَها التقليديّة ، أعني أنّها أصبحت متعلّقة بوساطة سلطة الدولة المطلقة . وقد كان لهذا نتائج واسعة بالنسبة

---

[٢] راجع :

O. Höffe, *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Frankfurt/M. 1987, 397.

إلى العلاقة البنيويّة بين المواطنين والدولة . فبهذه الطريقة دخل كلّ مواطن كفرد في علاقة حقوقيّة مباشرة مع الدولة . ونتج من ذلك أنّه لم يعد عليه أن يطيع الدولة وحسب ، بل أتيح له أيضًا أن يطالبَها مباشرةً بحقوقه الشخصيّة كمواطن .

هناك ثانيًا بدون شكّ أهميّة بالغة ، بالنسبة إلى تطوّر حقوق الإنسان ، لفصل الدين عن السياسة ، الذي يتميّز به تقليد السياسة الغربيّ [٣] . وإن كان هذا الفصل له جذوره في المسيحيّة ، فقد دفعت على تحقيقه بنوع خاصّ التجارب المؤلمة التي رافقت الحروب الأهليّة الدينيّة في أوروبة في القرنين السادس عشر والسابع عشر ، إذ إنّ هذه الطريقة كانت الوحيدة التي سمحت بأن يستتبّ من جديد السلام السياسيّ الذي هدّدته انقسامات الأديان التي يدّعي كلّ منها امتلاكَ الحقيقة دون غيره . من هذه الناحية كوّن ما نتج من ذلك من اعتراف بالحريّة الدينيّة ، باعتباره حقًّا من حقوق الإنسان ، عنصرًا هامًّا من عناصر سياسة السلام التي تنتهجها الدولة . بيد أنّ هذا التطوّر لا يعني علمنةَ الدين وإقصاءَه عن نطاق الحياة العامّة الاجتماعيّة والسياسيّة إلى الميدان الخاصّ المحض . مهما يكن من أمر ، فإنّ مثلَ هذه الحالة من التمييز الدينيّ لم تكن على الإطلاق نتيجة ضروريّة لمسيرة التطوّر التاريخيّة . لكنّ مثل هذه الصورة هي السائدة اليوم عند فئة من المسلمين الذين ، بسبب إطار تربيتهم الخاصّة أو تجربتهم الخاصّة في مخالطة

---

٣ راجع في هذا الموضوع :

G. Luf, " Von der Toleranz zur Religionsfreiheit ", in : A. Rauscher (Hrsg.), *Mehrheitsprinzip und Minderheitenrecht*, Köln 1988, 54-78 ; G. Luf, " Die religiöse Freiheit und der Rechtscharakter der Menschenrechte. Überlegungen zur normativen Genese und Struktur der Religionsfreiheit ", in : J. Schwartländer (Hrsg.), *Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*, Mainz 1993, 72-92.

السلطة الاستعماريّة الفرنسيّة ، وهو أمرٌ مفهوم تمامًا من هذا القبيل ، يتوجّهون إلى مَثَل التشريع الذي حصل في فرنسة في بداية القرن العشرين ، وفيه تمّ فصلُ الدين عن السياسة بشكل هو في الواقع شكلٌ علمانيّ معادٍ للدين . بيد أنّه يُعترَف اليوم عمومًا بأنّه يجب أن يُضمَن للدين ، حتّى في نظام فصل الدين عن السياسة ، موقعٌ ملائم ، أي موافقٌ لمفهومه لذاته ولما يطالب به من تأثير ، في إطار الحياة العامّة للدولة الحديثة ، وذلك ليس لأسباب تتعلّق بمنطق الدولة ، كما كان بالتأكيد تاريخيًّا في البدء ، بل كنتيجة لحقّ الإنسان بالحرّيّة الدينيّة . إنّ فصلَ الدين عن السياسة يعني في هذه النظرة تحريرَ الدين من المسؤوليّة المباشرة عن سياسة الدولة من أجل الحرّيّة الدينيّة ، ولكن ليس اقصاءَه عن الحياة العامّة السياسيّة .

ثالثًا ، لقد كان هامًّا لتطوّر حقوق الإنسان على الصعيد التأسيسيّ من جهة فلسفة الدولة حقُّ العقل الذي أُعلِن في عصر الأنوار . فقد جعل هذا الحقّ الفردَ الحرّ والمتساوي قاعدةً لتأسيس السلطة السياسيّة وتبريرها وتثبيت حدودها . بموجب هذه النظرة ، يحقّ للإنسان ، بصفة كونه فردًا حرًّا ، أن يُعترَف به ويُدافَعَ عنه على أنّه شخصٌ ينعم بحرّيّة مسؤولة في كلّ علاقاته الاجتماعيّة . في إطار الحرّيّة الجوهريّة هذا ، يجب أن نرى أيضًا نواة مضمون حقوق الإنسان مع مطلبها باحترام كرامة الإنسان وتأمينها من خلال مؤسّسات قانونيّة . بيد أنّ الحرّيّة ، باعتبارها نواة مضمون حقوق الإنسان ، لا تعني ، كما يُعتقَد مرارًا ، مجرّدَ انعتاق الإرادة الاعتباطيّة الفرديّة من أجل إشباع نزوة لا يوقفها مبدئيًّا أيّ حاجز ، ولا تحدّها إلاّ من الخارج إرادة الآخرين الاعتباطيّة . ففي هذا المفهوم ، يصحّ الاتّهام الذي ورد ذكره آنفًا ، بأنّ الذاتَ الأنانيّة المتحرّرة من كلّ علاقات التضامن تصير في حقوق الإنسان مبدأ الائتلاف السياسيّ ، وتقضي بهذه الطريقة على بنى التضامن القائمة على هذا النحو . وإذا كانت مثل هذه

الصورة للحرّيّة كثيرًا ما تعكس أيضًا وقائعَ الحياة الاجتماعيّة السياسيّة في "الغرب"، فنحن بإزاء صورة مشوّهة ومنحرفة للحرّيّة، تناقض مفهومَها الخاصّ. فبحسب هذا المفهوم، وهذا ما أدّت إلى وعيه وعيًا متزايدًا النقاشات الحديثة حول هذا الموضوع، الحرّيّة هي "حرّيّة اتّصال"، لا ترى في الآخر مجرّدَ حاجز خارجيّ لرغبة المرء الاعتباطيّة، وبالتالي تهديدًا ممكنًا لحرّيّته، بل تتضمّن اعترافًا أصليًّا متبادَلاً من قبل أفراد متساوين يستطيعون أن يبيّنوا أنّهم كائنات حرّة في وجودهم مع الآخرين. فإذا كان لا بدّ لحقوق الإنسان من أن تحافظَ على مضمون الحرّيّة الجوهريّ، فعليها أن تراعيَ عنصرَ الاعتراف المتبادَل هذا، الذي تنطوي عليه صفة التواصل التي تسم الحرّيّة، وتُظهرَه أيضًا في صورته القانونيّة الواقعيّة في المؤسّسات وفي طريقة تطبيقه وتحقيقه عمليًّا. يترتّب على حقوق الإنسان، وهذا هو على كلّ حال مطلبُها الأساسيّ وقاعدةُ عملها، أن لا تخدمَ ادّعاءات الحقوق الأنانيّة، بل تحقيقَ الحرّيّة الإنسانيّة، بالنظر إلى التهديد الشديد للمشاعر الإنسانيّة من خلال إساءة استعمال السلطة من قبل الدولة أو المجتمع.

بيد أنّ الحرّيّة كمبدإ وقاعدة لحقوق الإنسان ينبغي أن لا تساوى بها. بل هناك حاجةٌ للتغيير في الضمانات الحقوقيّة الأساسيّة للحرّيّة، التي يمكن أن تكونَ صورتها القانونيّة الواقعيّة متّسمة ومنظّمة أيضًا بشكل مختلف من خلال التحدّيات التاريخيّة والاجتماعيّة المتنوّعة. بالرغم من الصور المختلفة التي لا بدّ من أن نعالجَ في ما بعد علاقتَها بشموليّة حقوق الإنسان معالجة مستفيضة، ثَمَّة عنصرٌ بنيويّ أساسيّ مشترَك بين حقوق الإنسان: فالمسألة في علاقات الحقوق التي تكوّنها ليست مسألة علاقة بين واجبات حقوقيّة متبادلة، بل مسألة حقوق شخصيّة فيها يتمّ التعبير بشكل قانونيّ عن مضمون الحرّيّة الأساسيّ. عندما نصف حقوقَ الإنسان بأنّها حقوقٌ فرديّة في

نطاق الحرّيّة، ما نؤكّده ليس فقط الواقعَ المهمّ بالنسبة إلى المساواة في حقوق الإنسان، بأنّها تعود إلى كلّ شخص صاحب حقّ. ما هو أهمّ من ذلك هو أنّ ثَمَّة نظامًا قانونيًّا يعد الخاضعين للقانون بالقدرة على الحدّ من سلطة الدولة في المسائل الأساسيّة المتعلّقة بإنماء الإنسان كشخص، وإخضاعها لمطلب إنشاء أوضاع مؤسّساتيّة للحرّيّة الإنسانيّة، من خلال عمل إيجابيّ. في تفعيل حقوق الإنسان كحقوق شخصيّة يستطيع الفرد ممارسةَ ضغط على الدولة يرتكز على القانون، بمعنى أنّه يتوجّب على الدولة، في حال اتّهامها بانتهاك للحقوق، أن تعمدَ إلى تبرير عملها. وبذلك تقام وتُصان، من أجل شرعيّة الحكم، علاقة تبرير هامّة ومتبادلة بين الدولة والفرد.

بإزاء هذا المفهوم لحقوق الإنسان على أنّها حقوق ذاتيّة، يُعترَض مرارًا في النقاش الدوليّ بأنّ ذلك يعود فيرهن من جديد تلك الحقوق لحسابات استراتيجيّة تقوم بها الذات الأنانيّة المهتمّة بتأكيد الذات، وينزع عنها واجباتها الاجتماعيّة. ويُقبَل كمسلَّمة واجبُ فهم حقوق الإنسان على أنّها مبادئ عامّة يجب تطبيقها قانونيًّا عن طريق سياسة القانون التي تضطلع بها الدولة، وذلك بأساليب مختلفة بحسب الوضع الراهن، وفي نقاط كثيرة طبعًا كحقوق ذاتيّة أيضًا [٤]. وفي الواقع فإنّ حقوقَ الإنسان منذ بداياتها التاريخيّة لم تُعتَبَرْ أنّها حقوقٌ فرديّة ذاتيّة وحسب، بل إنّها أيضًا مبادئ أساسيّة للحقوق، يجب أن يهتديَ بها تشكيل الدستور، وفي معنى أوسع تحقيق مهامّ الدولة وتوجيهاتها في مجملها. اليوم أيضًا يُعار اهتمامٌ خاصّ لطابع المبادئ الذي تتّسم به حقوق

---

[٤] هذا هو أيضًا على نحوٍ ما مضمون دراسة اليونسكو القيّمة:

Our Creative Diversity. Report of the World Commission on Culture and Development, New York 1995, 41-42.

الإنسان في الأسس التي يرتكز عليها القانون الدستوريّ ، وبذلك يُجتَنَب أن تُعَدَّ تلك الحقوق بطريقة ليبراليّة ضيّقة حقوقَ دفاع ضدّ الدولة . إلاّ أنّه يبقى أيضًا حاضرًا في طابع المبادئ العامّ الذي تتّسم به حقوق الإنسان المطلبُ الذي لا يمكن أن تُزيلَه القيم الجماعيّة ، بأن تخدمَ تلك الحقوق تحقيقَ الحرّيّة الفرديّة . وفي ذلك يبقى استعمال تأكيد الحقّ الفرديّ بإزاء تهديد الدولة في شكل حقوق ذاتيّة أمرًا لا يمكن الاستغناء عنه .

مع أنّ حرّيّةَ الفرد ، كما حاولنا أن نبيّن ذلك ، صارت الأساسَ الجوهريّ لتطوّر حقوق الإنسان ، فلا يمكن بأيّ حال فهم انتشارها وصياغتها كأنّهما نتيجة لتاريخ تطوّر متّصل وتحرّر من القانون والدولة . بخلاف ذلك يجب أن نرى حقوقَ الإنسان في علاقة مشحونة بالتوتّر بإزاء كلّ مظاهر التطوّر الحديثة التي ، في إطار أزمات التوجيه والتبرير الأوّليّة في الزمن الحديث وفي نطاق قدرة العنف المتزايدة بشدّة في سياسة الدولة ، أدّت إلى تهديدات جذريّة ومتنوّعة للبشريّة من قبل السلطات السياسيّة . ومن ثَمَّ فقد تمّ بحقّ التشديد على أنّ المحاولات التاريخيّة للسيطرة الإنسانيّة على تلك التهديدات من خلال حقوق الإنسان يجب أن لا نراها " كتاريخ نجاح " ، بل كجزء من " تاريخ آلام " [٥] . هذا الوصف يعبّر تعبيرًا صحيحًا عن ازدواجيّة الحضارة الحديثة ، التي وقفت ولا تزال تقف التهديدات ومساعي حقوق الإنسان للسيطرة عليها في علاقة توتّر تستحيل إزالتُها . إذا كانت حقوق الإنسان تشكّل ردّات فعل على اختبارت ظلم فاضحة ، في حين تسعى إلى إعطاء أجوبة شاملة تُعتبَر قواعد للعمل عن تحدّيات تاريخيّة واقعيّة ، يمكن في هذه الحالة أن لا تبوَّبَ في جدول من

---

[٥] راجع :

H. Bielefeldt, " Menschenrechte und Menschenrechtsverständnis im Islam ", in : *Europäische Grundrechte-Zeitschrift* 17 (1990) 491.

الحقوق المطلقة يتخطّى الزمن ، بل أن تبيّنَ بحسب مختلف التحدّيات التاريخيّة تشديدات على مواضيع متنوّعة وهيكليّات توضع كقاعدة للعمل . فإذا كانت حقوق الإنسان قد استطاعت أن تكوّنَ مستوى قوميًّا ودوليًّا من ضمانات الحقّ الأساسيّة يتمتّع بثبات نسبيّ ، فيجب أن تبقى منفتحة في هيكليّاتها على تجارب الظلم الجديدة ، عادت أبعادها إلى الوعي بالتحديد من خلال ويلات القرن العشرين بطريقة لم يكن بالإمكان تصوّرها إلى الآن ومليئة بالألم . بيد أنّ هذا الانفتاحَ البنيويّ لحقوق الإنسان ليس خاليًا من المعالم ، بل يحتاج إلى العودة الدائمة بروح نقديّة إلى احترام الكرامة الإنسانيّة ، التي تكوّن الأساسَ والمعيارَ الشاملَ للتحقيق التاريخيّ . في هذه النظرة يجب ، في إطار الأحوال الخاصّة ووجهات النظر المشروطة بالتطوّر التاريخيّ ، أن يظهرَ مضمونٌ يتّسم بالصفة الشاملة ويكون قاعدة للعمل فيفرض نفسَه ويُخضع لمطلبه ، وقد صار موضوعًا يتجاوز الوضعَ القانونيّ ، الحالات المستقبليّة في ما يتخطّى إطار نشأتها .

٣ - النتائج بالنسبة إلى الحوار بين الأديان والثقافات

ومن ثَمَّ ما هو من أمر المطلب الشامل في سياق العلاقات بين الثقافات وبين الأديان ؟ ألا تزال حقوق الإنسان المرتبطة بالتقليد " الغربيّ " ، بالرغم من أسلوبها الشامل ، مع ذلك شأنًا خاصًّا ، لكونها لا تستطيع أن تنفصل عن مَنشَإها ؟ هل يسم تكوينها أيضًا صلاحيّتها ؟ أو إنّه من الممكن أن نرى فيها إطارًا من التوجيهات تستطيع أيضًا تقاليد ثقافيّة أو دينيّة أخرى أن تجدَ ذاتَها فيه وبالتالي أن تنضمّ إليه ؟

إذا عدنا إلى التمييز الذي تطرّقنا إليه آنفًا بين " علاقة الاكتشاف " و" علاقة التبرير " ، نخلص إل أنّ ثَمَّة أسبابًا جيّدة تدعو إلى فصل حقوق

الإنسان عن أوضاع مَنشَإها الخاصّة والاعتراف لها أيضًا في الواقع بما تطالب به من مضمون شامل . إنّ ما تتّسم به من طابع مجابهة أزمات الحضارة الأوروبيّة الحديثة ، كما ذكرنا أعلاه ، ومطالبتها بالسيطرة الإنسانيّة على التجارب المؤلمة ، يبيّنان إلى أيّ درجة من غير الملائم الحكم بتماهيها المحض مع نمط الحياة الغربيّة ، وبإعلانها بالتالي شأنًا خاصًّا . وإن كانت قد نشأت في " الغرب " ، إلاّ أنّها ، في إطار هذا التكوين الخاصّ ، قد صاغت مبادئ وقواعد مسلكيّة تتخطّى نطاقَ مَنشَإها وتطالب بصلاحيّة شاملة لجميع الناس في كلّ الثقافات . إنّ فكرة حقوق الإنسان ، باعتبارها وضعت قواعد مسلكيّة نتيجة لتجارب ظلم جرت في الحضارة الأوروبيّة الحديثة ، لا تقتضي على الإطلاق أن تسلكَ الثقافات الأخرى الطريقَ الحضاريّ والسياسيّ عينَه الذي سلكه الغرب من الناحية التاريخيّة ، لتصيرَ بعد ذلك قادرة على قبول حقوق الإنسان . هذا الطلب لا يأخذ بالاعتبار الفرقَ بين التكوين والصلاحيّة ، وينمّ في الواقع عن تفكير ثقافيّ إمبرياليّ . إنّ الصلاحيّة الشاملة تقضي بصياغة تجارب الظلم المختلفة ، في علاقتها مع سلطة الدولة والمجتمع ، أيضًا في الأوضاع الثقافيّة المتنوّعة ، وكذلك في عالم الدولة الإسلاميّ ، وبالسعي إلى ربط هذه التجارب بحقوق الإنسان المعترَف بها دوليًّا وإلى محاربتها . في هذه النظرة تكوّن حقوق الإنسان عرضًا شاملاً لمعنى إنسانيّ ، يهدف إلى إخضاع أدنى تهديد يوجَّه ضدّ الإنسانيّة لمعيار مسلكيّ قد اكتسب قيمة فريدة ، أي إنّه لا يمكن من بعد ، في الوضع الراهن للعلاقات الدوليّة ولا سيّما في تحدّيات الدولة المعاصرة ، استبداله بالوسائل القانونيّة التقليديّة للسيطرة على الصراعات .

بالنسبة إلى صفة الشموليّة التي تتّسم بها حقوق الإنسان وانتشارها على مدى العالم ، ثَمَّة عنصرٌ سياسيّ للتطوير له أهميّة بالغة : وهو عنصر عولمة الدولة القوميّة المعاصرة كظاهرة تتخطّى الثقافة ، وقد تميّزت بها

أيضًا الدول التي يؤلّف المسلمون معظمَ سكّانها . عندما نلقي نظرة على التطوّر الذي جرى في القرون الأخيرة ، يتأكّد لنا أنّ العالم ينمو معًا بشكل ملحوظ نحو نظام عالميّ هو نظام الدولة المعاصرة مع كلّ ما يرتبط بها من قدرات تهديد ووعيد (بالنظر مثلاً إلى أساليب الدولة في استعمال القوّة بمؤازرة البيروقراطيّة والشرطة واللجوء إلى طرق الاتّصال الحديثة وسائر وسائل التكنولوجيا المعاصرة) . ومن ثَمّ فمن غير المنطقيّ على الإطلاق أن تُقبَل هذه العناصر التي تكوّن الحداثة العالميّة ، وتُنعَتَ في الوقت عينه حقوقُ الإنسان بالثقافة الإمبرياليّة وتُرفَض ، وهي التي نشأت جوابًا عن قدرة العنف المتنامية التي تمتلكها الدولة المعاصرة التي أصبحت ممتدّة الآن على العالم كلّه . إنّ ما تنطوي عليه الدولة المعاصرة من تهديدات وما يختبره الناس من مظالم – وهذا ما يرد باستمرار مرفقًا بوثائق في بيانات لجنة العفو الدوليّة وسائر منظّمات حقوق الإنسان – هو عينُه في العالم كلّه بمنأى عن الثقافة : التعذيب ، الحرمان من الحرّيات الأساسيّة ، تصرّف الشرطة الاعتباطيّ ، رفض ضمانات السلوك الأساسيّة إلخ [٦] .

إنّ القبول الانتقائيّ لمثل هذا الجزء من الحضارة الحديثة ، الذي يتضمّن إقصاء حقوق الإنسان ، يتعرّض بحقّ للاتّهام بأنّ الذين يقومون بهذا القبول الانتقائيّ ، مع الدعوة إلى الحفاظ على الهويّة الثقافيّة ، يغضّون النظر عن انتهاكات خطيرة لحقوق الإنسان ، من دون أن يملكوا وسيلة بديلة لحمايتها ، تكون فعّالة بوجه قانونيّ [٧] .

---

[٦] هذا ما يؤكّده أيضًا :

H. Bielefeldt, " Zum islamischen Menschenrechtsdiskurs - Probleme und Perspektive ", in : *Zeitschrift für Rechtspolitik* 25 (1992) 147.

[٧] بالنسبة إلى شموليّة حقوق الإنسان ، بالرغم من التنوّع الثقافيّ ، راجع الرقم ٥ من الوثيقة الختاميّة للمؤتمر العالميّ لمنظّمة الأمم المتّحدة حول حقوق الإنسان في ٢٥ حزيران ١٩٩٣ (بيان

إنّ عولمةَ الدولة الحديثة ، التي نشهدها اليوم ، قد أدّت بلا ريب إلى تهديد مؤسف لهويّات ثقافيّة تقليديّة يستوجب الندم . ولكنّه من الخطإ إلقاء المسؤوليّة في هذا الأمر على حقوق الإنسان . إذ إنّه ليس من هدف حقوق الإنسان في مفهومها الشامل أن تضيّقَ على الثقافات القائمة أو تقضيَ عليها . إنّ مهمّتها يجب أن يُنظرَ إليها بخلاف ذلك وأن تقومَ بالضبط في الاعتراف بالتنوّع الثقافيّ ، وتأمين استمراره وإنشاء الأوضاع والمؤسّسات لتعاون سلميّ بين مختلف الثقافات . إنّ تحقيق مثل هذه الحقوق ومتابعة تطوّرها هو في الواقع واجبٌ مهمّ من واجبات سياسة حقوق الإنسان ، يجب القيام به على مستوى الدول وعن طريق التعاون بين الثقافات . إنّ العوائقَ الجسيمة التي تقف في طريق هذا التعاون تكمن في أنّ ثَمَّة ، في النقاش الدوليّ الراهن حول حقوق الإنسان وشموليّتها ، تباينات ومجادلات كثيرة في تقدير وتفسير مختلف أنواع حقوق الإنسان . فمن جهة دول الغرب الصناعيّة تُعطى الأهمّيّة خصوصًا لمنح حقوق الحريّة التقليديّة ، وكثيرًا ما يُجعَل هذا الأمر ، باعتباره وسيلة ضغط ، شرطًا للتعاون بين الدول وتعزيز التنمية . لكنّ هذا المطلب كثيرًا ما يخضع لوجهات نظر الاستنساب السياسيّ ، وبالتالي لا يُطبَّق إلا انتقائيًّا ، ممّا يؤدّي إلى تراجع خطير في مصداقيّة سياسة حقوق الإنسان الدوليّة كلّها . مقابل ذلك تحتجّ دول ما يسمّى " بالعالم الثالث " على نقص خطير في العدل في العلاقات الاقتصاديّة بين الدول ، وتطالب ، بالاستناد إلى الحقوق

فيينّا) : " صحيحٌ أنّه يجب أن نضعَ دومًا نصبَ أعيننا أهمّيّة الخصوصيّات الوطنيّة والإقليميّة ومختلف الأوضاع التاريخيّة والثقافيّة والدينيّة ، ولكنّه من واجب الدول ، بصرف النظر عن نظامها السياسيّ والسياسيّ والثقافيّ ، أن تعزّزَ كلّ حقوق الإنسان والحرّيات الأساسيّة وتحميَها " .

الاجتماعيّة وإلى " الحقّ في التنمية " إزالة هذا التمييز . أمّا الأولويّة المسلّم بها من قبل الجانب الغربيّ لحقوق الحرّيّة التقليديّة ، فتعتبرها ، في ظروف عدم المساواة الراهنة على الصعيد الاقتصاديّ ، متحيّزة وترفضها مع الإشارة إلى حقوق سيادة الدول وإلى مبدإ عدم التدخّل في الشؤون الداخليّة .

يؤخَذ على الدول الغربيّة ، بصرف النظر عن نقدها لحقوق الإنسان الانتقائيّ الذي تحدّده وجهات نظر استنسابيّة ، أنّها في موقفها البعيد عن " حقّ التنمية " ، تُظهر نقصًا في الإحساس بشروط تحقيق الحرّيّة الاجتماعيّة والاقتصاديّة ، التي يجب أن تضمنَها حقوق الإنسان . في حين تجسّدت وجهة النظر هذه داخل الدولة في مسلّمات الدولة الاجتماعيّة وفي المطالبة بتطبيق الحقوق الاساسيّة الاجتماعيّة ، لا يزال يسود العلاقات بين الدول نقصٌ شديد بالنسبة إلى إدراك عدم التساوي في الشؤون الاجتماعيّة والاقتصاديّة على أنّه انتهاكٌ لحقوق الإنسان ، وبالنسبة إلى اعتبار الالتزام بحقوق الإنسان جزءًا من العدالة الاجتماعيّة .

من جهة أخرى فإنّ مواقف ممثّلي البلدان النامية الذين يحاولون أن يجعلوا تناقضًا بين حقوق الإنسان الفرديّة و" الحقّ في التنمية " باعتباره حقًّا جماعيًّا ، هي مواقف تبعث على التساؤل . مثل هذا التصرّف يغيب عنه أصلاً معنى حقوق الإنسان . فإنّ " الحقّ في التنمية " المسلَّم به لا يعلّق على الإطلاق المسؤوليّة تجاه حقوق الحرّيّة ، بل بالحريّ يشترطها . أمّا القول إنّه يجب أوّلاً الوصول إلى مستوى معيَّن من النموّ الاقتصاديّ ، ثمّ بعد ذلك يمكن الكلام على تحقيق سائر حقوق الإنسان ، فهذا القول ، بالنظر إلى الانتهاكات الحقيقيّة لحقوق الشخص الأساسيّة ، ليس سوى استخفاف ووقاحة [٨] . وفي هذه النظرة يترتّب في الواقع على الديانات

---

[٨] راجع في هذا الموضوع الموقف الصريح الذي اتّخذه " بيان فيينّا " ، الرقم ١٠ ، الفقرة

واجبٌ مهمّ بأن يقاوموا بشدّة ، في التزام مشترَك من أجل كرامة كلّ إنسان ، مثلَ هذا النقص سواءٌ أكان من جانب الغرب أم من جانب الدول النامية .

٤ - حقوق الإنسان والسيادة

كما تبيّن في ما عرضناه في الفقرة السابقة ، ليست المفاهيم المختلفة لحقوق الإنسان وحدها هي التي يناقض بعضها بعضًا اليوم في الصراعات السياسيّة حول العلاقات الدوليّة العادلة على المستوى العالميّ ، بل يدخل باستمرار في المنازعة أيضًا مبدأ السيادة الوطنيّة . وبالتالي فإنّ حقوق الإنسان والسيادة كثيرًا ما تناقض إحداها الأخرى . وببسيط الكلام فإنّ الدول ، لتبرير مصالحها ، ترتكز في معظم الأحيان ، وعلى الأقلّ بشكل غير مباشر ، إمّا على مبدإ السيادة الوطنيّة وإمّا على حقوق الإنسان . والبراهين التي تُعرَض لمساندة إحدى هاتين الناحيتين كثيرًا ما تحارَب ببراهين مناقضة ترتكز على الناحية الثانية . أو إنّ مطالب معيَّنة مرتبطة بحقوق الإنسان تُقدَّم كتبرير إضافيّ لمطالب السيادة الوطنيّة .

هذا التشابك بين السيادة الوطنيّة وحقوق الإنسان في النقاش الدوليّ الراهن ، سنوضحه في ما يلي في خطوطه العريضة . في الجدل حول مطالب السيادة وحقوق الإنسان ، لا وجود لأيّ ارتباط ثابت بين هذين النوعين من البراهين من جهة وفئات معيَّنة من الدول من جهة أخرى . فقد أُشير سابقًا إلى أنّ الدول الصناعيّة كثيرًا ما تستند إلى حقوق الإنسان ، ولا

٢ : " وإن كانت التنمية تسهّل تطبيق كلّ حقوق الإنسان ، إلاّ أنّه لا يجوز الاستناد إلى التأخّر في ميدان التنمية لتبرير الحدّ من حقوق الإنسان المعترَف بها دوليًّا " .

سيّما إلى حقوق الإنسان " الليبراليّة " ، حقوق " الجيل الأوّل " ، وإلى صلاحيّتها الشاملة ، للتأثير على سياسة البلدان النامية في اتّجاه معيَّن ، في حين تعتمد هذه البلدان للدفاع عن مثل تلك المطالب على سيادتها الوطنيّة وعلى مبدإ عدم التدخّل في شؤونها الداخليّة . ولكنّ هذا الاستناد التقليديّ إلى السيادة الوطنيّة للدفاع عن مطالب حقوق الإنسان قد فقد اليوم كثيرًا من اعتباره في الجماعة الدوليّة [٩] . في هذا الجدل تردّ الدول النامية على مطالب حقوق الإنسان التي يعلنها " الغرب " بمفهوم آخر لحقوق الإنسان ، يظهر فيه ما يدعى بحقوق " الجيل الثالث " ، وخاصّة حقّ التنمية . ولكن من جهة أخرى يتوجّه أيضًا حقّ التنمية ، باعتباره مفهومًا مرتبطًا بحقوق الإنسان ، ضدّ مفهوم تقليديّ للسيادة ، تبدو فيه حرّيّة تصرّف الدول لا يحدّها إلاّ حظر انتهاك حقوق سيادة سائر الدول . في إطار هذا المفهوم التقليديّ تسيطر الدول الصناعية على العلاقات الاقتصاديّة العالميّة وتدير ، بفضل تفوّقها التكنولوجيّ ، استثمارَ واستغلالَ موارد البيئة العالميّة المشترَكة ، التي لا تخضع لسيادة دول خاصّة . مقابل ذلك يُطالَب مع حقّ التنمية بتنظيم أكثر عدلاً للعلاقات الاقتصاديّة العالميّة [١٠] ، وإنّ مطالبَ أخرى حديثة من مطالب حقوق الإنسان من " البعد الثالث " - كما على سبيل المثال الحقّ في بيئة سليمة أو مفهوم ميراث البشريّة المشترك - لا بدّ من أن تُلزِم الدول ، بالنظر إلى البيئة العالميّة المشترَكة وإلى مواردها ،

٩ راجع مثلاً الرقم ٤ من " بيان فيينّا " ، حيث يفسّر " تعزيز حقوق الإنسان والحفاظ عليها " على أنّهما رغبة شرعيّة للجماعة الدوليّة . وهذا طبعًا في إطار أهداف الأمم المتّحدة ومبادئها ، ما يمكن أيضًا أن يُفهَم على أنّه أمر نسبيّ لصالح مبادىء مساواة الدول وسيادتها واستقلالها وعدم التدخّل في شؤونها الداخليّة .

١٠ راجع مثلاً الفقرة الأخيرة من الرقم ١٠ من " بيان فيينّا " . فهذا الأمر يقدَّم كشرط للتحقيق الفعليّ لسائر حقوق الإنسان ، وكذلك في الأرقام ١٢، ١٤ و٢٥ .

بممارسة متضامنة لحرّيّة تصرّفها في السيادة . ولكنّ مطالبَ من هذا النوع لا يمكن في إطار العلاقات الدوليّة الراهنة إبداؤها من قبل أفراد أو فئات مظلومة ، بل فقط من قبل دول سيّدة معيَّنة مقابل دول أخرى سيّدة . وإن كانت هذه المطالب المرتبطة بحقوق الإنسان موجَّهة ضدّ نتائج معيَّنة لسيادة الدول ، فإنّها من ناحية أخرى تظهر من جديد على أنّها حقوقٌ يجب أن تعودَ من جهتها إلى دول سيّدة (معيَّنة) [١١] .

مع هذه النظرة الإجماليّة البسيطة جدًّا يجب أن يكونَ قد اتّضح أنّ مطالبَ حقوق الإنسان المتنوّعة ، التي يتمّ فيها اليوم التعبير عن مطلب العدل في العلاقات بين الدول ، تقوم في علاقة وثيقة وفي الوقت عينه في علاقة جدليّة مع مبدإ السيادة الوطنيّة . إلى أيّ مدى تحدّ حقوق الإنسان من سيادة الدول ، وأيّ نوع من حقوق الإنسان يقوم بمثل هذا الحدّ بنوع خاصّ ؟ ولكن أيضًا إلى أيّ مدى تفيد حقوق الإنسان تبريرَ سيادة الدولة وتفيد بالتالي رفضَ الأمور التي تحدّ من تلك السيادة باعتبارها مناقضة لحقوق الإنسان ؟

إنّ التشابكَ الوثيق الذي بيّناه بين النقاش الراهن حول حقوق الإنسان ومسألة تبرير سيادة الدولة والحدّ منها هو علامة بنيويّة مميّزة لكلّ أنماط مطالب حقوق الإنسان تصحّ ، وإن بطريقة مختلفة ، بمعزل عن مضمونها الواقعيّ . هذا ينتج من أنّ الدولة القوميّة السيّدة ، باعتبارها شكلاً من نمط واحد ولون واحد من أشكال السلطة السياسة التي تعتمد على المؤسّسات ، هي اليوم منتشرة في الأرض كلّها . لكنّ هذه الدولة القوميّة

[١١] في موضوع إشكاليّة البنية الحقوقيّة لهذا النوع الجديد من حقوق الإنسان ، راجع :
E. Riedel, " Menschenrechte der dritten Dimension ", in : *Europäische Grundrechte-Zeitschrift* 16 (1989) 7-21.

السيّدة ليست في الأصل ملكًا مشترَكًا للبشريّة كلّها ، بل تكوّنت تاريخيًّا في إطار العصر الحديث الأوروبيّ ، وامتدّت بعد ذلك إلى سائر أنحاء الأرض عن طريق الاستعمار وإزالة الاستعمار . إنّ مفهومَ حقوق الإنسان المطابقَ لهذا الأمر ، على أنّه إعطاء شرعيّة لسيادة الدولة ووضع حدّ لهذه السيادة ، قد سلك ، انطلاقًا من ضمانات حقوق الإنسان ، كما تتميّز بها دولة القانون من النمط " الغربيّ " ، الطريقَ عينَه الذي سلكته العولمة ، وهو طريق الخطوات المتعدّدة : فقد وُضِعت أوّل الأمر في نطاق الاستعمار البنى الأساسيّة لدولة القانون الغربيّة في كلّ أنحاء العالم . ثمّ إن تقليدَ التفكير الأوروبيّ الذي نقلته بنوع خاصّ أنظمة التربية الاستعماريّة إلى نخبة من المثقّفين قد صار في ما بعد في الوقت عينه محرّكًا وشرطًا سابقًا لإزالة الاستعمار بعد الحرب العالميّة الثانية . إنّ مساعي التحرّر التي قامت بها الشعوب المستعمَرة كثيرًا ما انتظمت وتحقّقت أوّلاً في نطاق مفهوم مرتبط بالتقليد الأوروبيّ لحقوق الإنسان . بهذه الطريقة استطاعت الشعوب الخاضعة لسلطات الاستعمار الأوروبيّة أن تتبنّى مطالبَ الحرّيّة والمساواة " الأوروبيّة " ، لترتدّ ضدّ السلطات الاستعماريّة نفسها . إنّ حقّ الشعوب في تحديد مصيرها الذي أُعلِن في هذا السياق يبيّن بكلّ وضوح التشابكَ الجدليّ مع مفهوم السيادة القوميّة . فمن جهة يتوجّه ضدّ سيادة السلطة الاستعماريّة الغريبة ، ومن جهة أخرى يتبيّن بالتحديد بناءً على هذا أنّه يتحقّق تحقيقًا كاملاً عندما يتوصّل إلى الحصول على السيادة الخاصّة في كيان دولة مستقلّ [١٢] . إنّ تحرّر العالم غير الأوروبيّ إلى موقف " المساواة في السيادة " التي تنعم به الدول المستقلّة قد حدث بالتالي في مفهومه عن

[١٢] راجع قرار إزالة الاستعمار الذي أصدرته الهيئة العامّة لمنظّمة الأمم المتّحدة ، رقم ١٥١٤ (XV) بتاريخ ١٤ كانون الأول ١٩٦٠ ، وكذلك الرقم ٢ من " بيان فيينّا " .

طريق عولمة مفاهيم القانون الدوليّ الأوروبيّ ، الـذي لا يمكـن أن تُصـوَّرَ فيه مطالب حقوق الإنسان مسبّقًا استنادًا إلى أسباب بنيويّـة إلاّ بالعلاقـة بسيادة الدولة القوميّة .

٥ – حقوق الإنسان وبنيتها المرتبطة بالدولة

ألا تظهر حقوق الإنسان من خلال هذا التشابك البنيويّ مع مفهـوم السيادة كأنّها هي نفسها تصوّرٌ أوروبيّ خاصّ ؟ ومـن ثَـمّ أليـس إعـلان شموليّة هذا المفهوم مجرّدَ نتيجة لسياسة التسلّط الأوروبيّـة السـابقة ، أوَلا تُستخدَم شموليّة حقوق الإنسان المسلّم بهـا اليـوم أيضًـا مـن قبـل الـدول الصناعيّة كمجرّد وسيلة لمواصلة مصالحها الإمبرياليّة ؟

كما أُشير إليه سـابقًا ، كـانت الصياغـة الأولى الفعّالـة مـن الوجهـة السياسيّة لحقوق الإنسان في أوروبة بمثابة حدّ من ملء السلطة في الدولـة الأوروبيّة الإقليميّة الـتي نشـأت في العصر الحديث . في عصر انقسام الإيمان والنقاشات العنيفة بين مطالب عـدل مبنيّـة علـى الديـن ومتنافسـة في مـا بينها ، أصبح من الضروريّ أوّل الأمر إقامة قوّة دولـة حـرّة مـن الناحيـة القانونيّة باعتبارها سلطة محايدة ، ترتفع فوق الأفرقـاء المتنـازعين لتضمـنَ السلامَ بينهم . ولكن بما أنّ هـذه الدولـة السيّدة راحـت تطـالب النـاس العائشين فيها بالخضوع التامّ لسلطتها ، كان لا بدّ للناس في أوروبـة مـن أن يختبروا أنّ قوّةَ الدولة هي نفسها قد شـكّلت فـورًا المصـدر الأوّليّ بـل عمليًّا المصدرَ الوحيدَ الباقي للظلم والتعسّف . فالسلطات " الاجتماعيّة " المتوسّطة أُخضِعت أيضًا لقبضة الدولـة ، وتهديـدات الحرّيّـة الـتي كـانت تنطلق من تلك السلطات صارت بالتـالي مرتبطـة بمسؤوليّة الدولـة علـى الأقلّ بشكل غير مباشر . إنّ حقوقَ الإنسان التي تمّت صياغتهـا في هـذه

الظروف التاريخيّة ، والتي دخلت منذ القرن الثامن عشر في دساتير الدول " الغربيّة " ، تتّسم بالتالي بالميّزات التالية :

(١) إنّها موجّهة ضدّ عنف الدولة ، إذ إنّ كلّ الأنظمـة الاجتماعيّـة تخضع لمراقبة الدولة .

(٢) إنّها حقوقٌ فرديّة ، تعود إلى الشخص الفرد .

من المفهوم أنّ مثلَ هذا التصوّر لحقوق الإنسان مرتبطٌ في بنيتـه الأساسيّة عينها ارتباطًا وثيقًا بظروف المؤسّسات التي رافقـت تكوينـه . ولا يمكـن تطبيقه على الجماعات التقليديّة غير الأوروبيّـة الـتي ترتكـز فيهـا السـلطة السياسيّة على بنى تضامن قائمـة ، وتقـوم في نطـاق شـروط يرضـى بهـا المجتمع عمومًا لخير الجماعة ، والتي بالتالي لا يناقض فيها الشـخص الفـرد منعزلاً الكيانَ السياسيّ المشترَك . ومن ثَـمَّ فبقـدر مـا تُصـوَّر حقـوق الإنسـان بشكل فرديّ ، وتُوجَّه فقط ضدّ عنف الدولة ، تبقى بنيويًّا متعلّقة بسيادة الدولة التي يجب عليها أن تقيّدَها قانونيًّا .

هل ينقص هذا السبب لتطبيق مثل هذا المفهوم لحقوق الإنسان علـى العلاقات خارج أوروبة ، ويجب من ثَـمَّ رفـض هـذه الجهـود علـى أنّهـا استعمارٌ سياسيّ ؟ هذا القول يُغفِل الوضعَ الذي رسمناه آنفًا بـأنّ ظـاهرة الدولة السيّدة التي انطلاقًا منها يـأخذ مفهـوم الإنسـان معنـاه مـن ناحيـة الفرد ومن ناحية الدولة ، قد صارت هي عينها ظـاهرة عالميّـة . حتّـى في العالم غير الأوروبيّ لا تكاد توجد من بعـد جماعـات لا تـزال عائشـة في النظام الذي سبق الاسـتعمار و لم تتـأثّر بـالتطوّر العـالميّ ، ومتحـرّرة مـن قبضة أجهزة الدولة المعاصرة . ومن ثَـمَّ فـإنّ سيطرةَ الدولـة المعـاصرة وأجهـزة سلطتها ، باعتبارها أكبر تهديد للحرّيّـة والعـدل ، قـد صـارت اليـوم موضـوعَ اختبار عالميّ . فاستنادًا إلى النظرة الـتي توسّـعنا فيهـا أعـلاه بـأنّ حقـوق الإنسان لا يمكن اعتبارها أمرًا شاملاً من الناحية المجـرَّدة ، إذ إنّهـا أجوبـة

خاصّة عن تجارب ظلم تاريخيّة واقعيّة ، من أجل هذا بالضبط يجب في الأوضاع الراهنة الاعتراف بعالميّتها ، لأنّ نقطة الانطلاق التي كانت في أساس تكوينها قد صارت اليوم حالة عالميّة .

بناءً على إمكانيّة التهديد الكامنة في النظام العالميّ للدولة المعاصرة ، كما تطرّقنا إليها أعلاه ، فإنّ حقوق الإنسان في طابعها الفرديّ وتوجّهها نحو الدولة هي وسيلة حماية لا غنية عنها . وفي الواقع إنّه من غير المعقول أن تُرفَض ، استنادًا إلى تقليد ثقافيّ مختلف ، مطالب أساسيّة لحماية الفرد ضدّ إرادة الدولة الاعتباطيّة أو ضدّ أعمال تقوم بها الدولة وتنتهك المجالات الأساسيّة لاستقلال الشخص وحرمته . مثل هذا البرهان يُغفِل أنّ وسائلَ السلطة التي تمتلكها الدولة المعاصرة كثيرًا ما توضَع باسم ضمان مثل هذا التقليد الثقافيّ وتحقيقه . ولكنّ ذلك بالتحديد يؤدّي إلى تغيير أساسيّ في البنى الاجتماعيّة والسياسيّة التقليديّة ، فتتعرّض ، بدون ضمانات موافقة من ناحية حقوق الإنسان ، لخطر أن تتحوّلَ إلى استبداد قمعيّ للقيم . نظرًا لهذه الحالة يمكن من ثَمَّ ، أيضًا في إطار غير أوروبيّ كإطار البلدان الإسلاميّة ، عدم التخلّي عن حدّ أدنى من ضمانات الحرّيّة الشخصيّة ، كمنع التعذيب مثلاً أو ضمان التحقيق القضائيّ قبل الاعتقالات . إذ إنّه " لا تجرؤ أيّة دولة اليوم على التأكيد أنّ ثقافتَها تسمح لرجال شرطتها أو لجنودها أو تأمرهم بالقتل أو بالتعذيب أو بالاغتصاب " [١٣] . ومن ثَمَّ فإنّ عولمةَ الحدّ الأدنى من حقوق الإنسان ليست تعبيرًا عن تفوّق أخلاقيّ للقيم " الغربيّة " ، بل هي نتيجة عولمة إمكانيّات التهديد التي يمتلكها نظام الدولة المعاصر الذي انطلق أصلاً من " الغرب " .

---

[١٣] راجع الحاشية ١ :

W. Kälin, " Menschenrechte in der kulturellen Vielfalt ", in : S. Batzli et al. (Hrsg.), 19.

٦ – مساواة في السيادة وعدم مساواة في الاقتصاد

بذلك لم نستنفدْ بعد بصراحة معضلات العدل ، التي تندرج اليوم في العلاقات بين الدول بعنوان حقوق الإنسان . إنّ التصوّرَ الأساسيّ لحقوق الإنسان ، باعتباره جوابًا تاريخيًّا عن تهديدات للإنسانيّة ، يقتضي بالحريّ انفتاحَ مفهوم حقوق الإنسان على صور للتهديد تبرز من جديد لا يمكن الإجابة عنها إجابة كافية بوساطة حقوق الحرّيّة التقليديّة ، كما تطرّقنا أعلاه على سبيل المثال إلى الحماية من السجن الاعتباطي وحرّيّة الضمير .

إنّ حالات التهديد المتغيّرة هذه هي جزئيًّا نتيجة أعمال القبض على زمام السلطة الاقتصاديّة ، التي تكوّنت بالتحديد بحماية حرّيّة نشاط اقتصاديّ يضمنها الحقّ الأساسيّ ضدّ الدولة ، والتي تنعكس اليوم على مستوى عالميّ في تبعيّات فاضحة ، تجعل التمتُّعَ الفعليّ بحقوق الإنسان لجزء كبير من سكّان العالم أمرًا وهميًّا . إنّ الحالة الاقتصاديّة العالميّة الراهنة يمكن من ثَمَّ اعتبارها نسخة عن " المسألة الاجتماعيّة " التي طُرِحت بشدّة في القرن التاسع عشر ، وبالتحديد داخل الدول القوميّة الأوروبيّة ، وأدّت بقدر متباين إلى مؤسّسات اجتماعيّة واقتصاديّة للحماية مضمونة قانونيًّا . إنّ الحقوقَ التقليديّة الليبراليّة ، التي تضمن أيضًا مجالاً في نشاط اقتصاد السوق حرًّا من نفوذ الدولة ، قد تبيّنت في معنى مزدوج على أنّها تاريخيًّا شأنٌ خاصّ . فهي من جهة ردّة فعل تاريخيّة على تهديدات الحرّيّة التي صدرت من الدولة المستبدّة ، لكنّ ممارستها قد أدّت من جهة أخرى إلى تكتّل السلطة الاقتصاديّة الذي هو من جهته تهديد جديد للمساواة في الحرّيّة . لذلك تحتاج حقوق الحرّيّة التقليديّة هذه إلى إكمالها وموازنتها بحقوق أساسيّة اجتماعيّة واقتصاديّة . هذا الاختبار للنسبيّة التاريخيّة لحقوق الإنسان ، الذي قامت به الدول الغربيّة داخل نظامها الخاصّ ، يجب اليوم أن يحملَها

بطريقة منطقيّة على الاعتراف بأنّ عدمَ التساوي الاقتصاديّ على صعيد العالم هو معضلةٌ مرتبطة بحقوق الإنسان [١٤] . من جهة البلدان النامية يظهر هذا اليوم في شكل حقّ من حقوق الإنسان يكتسي أهمّيّة خاصّة ، وهو حقّ " الجيل الثالث " ، أعني " حقّ التنمية " ، الذي انعكس أيضًا بشكل فائق في وثائق حقوق الإنسان الدوليّة [١٥] .

فيما الاعتراف بالحقوق الاجتماعيّة والاقتصاديّة داخل الدول يمكن أيضًا أن يتحرّكَ في إطار البنية الأساسيّة للمطالب الفرديّة بإزاء الدولة ، فإنّ الاعتراف بما ورد ذكره من حقوق الإنسان المرتبطة بالجيل الثالث يتخطّى هذه البنية الأساسيّة القانونيّة ، إذ إنّ الموضوع لم يعد يتعلّق بحقوق فرديّة ، بل – على سبيل الافتراض – بمطالب مختصّة بأجزاء من سكّان العالم ضدّ دول العالم الصناعيّ . ولكن بما أنّه على الصعيد الدوليّ لم تتكوّنْ أيّ وسيلة لتحديد مثل هذه المطالب تحديدًا أدقّ ، كما لم يتكوّن أيضًا أيّ جهاز حماية لتحقيقها ، يجب توضيح هذه الحقوق أوّلاً في إطار مفهوم القانون الدوليّ التقليديّ في مطالب دول سيّدة ضدّ دول سيّدة أخرى . ولكنّ القانونَ الدوليّ التقليديّ قلّما ينطوي هو نفسه على أساس لمضمون مثل تلك المطالب ، إذا كان من شأن هذه المطالب أن تجعلَ المفهومَ الأساسيّ المفروض للمساواة في السيادة بين الدول أمرًا نسبيًّا . ممّا يسهّل اليوم على الدول الصناعيّة أن تُنكِرَ على حقوق التضامن صفةَ الحقوق ، بالإشارة إلى عجزها عن تبرير ذاتها ، و أن تُنكِرَ بالتالي صفتَها كمطالب مرتبطة بحقوق الإنسان . إنّ وضع الدستور القانونيّ لجماعة الشعوب اليوم في

[١٤] راجع في هذا الموضوع محاضرة هانس بيخلر (J. Hanns Pichler) في هذا الكتاب .

[١٥] راجع بيان الجمعيّة العامّة لمنظّمة الأمم المتّحدة حول " الحقّ في التنمية " ١٢٨/٤١ ، مع القرار الملحق ١٣٣/٤١ ، كلاهما بتاريخ ١٩٨٦/١٢/٤ ، وكذلك " بيان فيينّا " .

هيكليّات القانون الدوليّ الأوروبيّ يتبيّن على أنّه عائقٌ بإزاء تطوّر مفهوم لحقوق الإنسان يُؤدّي كرامةَ الإنسان حقَّها على أنّها مبدأ حقوق الإنسان وقاعدتها [١٦] .

٧ – الحريّة والحياة الاجتماعيّة

بيد أنّ التشابكَ الوثيق بين مفهوم لحقوق الإنسان يتمحور حول الفرد وبين هيكليّات مرتبطة بسيادة الدولة قد تَبيَّن علاوةً على ذلك في منظور آخر أنّه يكوّن أيضًا خطرًا على الحقّ الإنسانيّ في تقرير المصير . إنّ النتيجة التحرّريّة الأصليّة لإرساء الحقوق الفرديّة المرتبطة بالدولة على القانون قد تأتّت في الماضي بشكل أساسيّ عن إزالة التبعيّات الاجتماعيّة التقليديّة وعن احتكار الدولة لحماية الحقوق . لكنّ امتصاصَ الدولة المعاصرة لجماعات التضامن التقليديّة قد تبيّن من هذه الناحية أيضًا أنّه عنصر تهديد للحرّيّة وللمشاعر الإنسانيّة ، إذ أدّى إلى تجزئة المجتمع ، وكثيرًا ما حرم الناسَ من علاقاتهم الجماعيّة التي تعطي معنى لحياتهم ومن هويّاتهم . فإنّ أُسُسَ الحياة وعلاقات التوجيه هذه التي تتّسم بطابع اجتماعيّ تشكّل أيضًا على غرار الحدّ الأدنى الاقتصاديّ والاجتماعيّ شروطًا حقيقيّة لتقرير مصير حرّ وناجح .

إنّ نقصَ المشاعر الإنسانيّة في دولة الإدارة المعاصرة المفتقرة إلى العلاقات الشخصيّة وفي جهاز سلطتها البيروقراطيّ هو جزءٌ من التجارب الواضحة التي كان على سكّان البلدان النامية أن يقوموا بها مع هيكليّات نظام الدولة

[١٦] راجع في موضوع هذه الإشكاليّة بنوع خاصّ مساهمة ريخارد بوتس (R. Potz) في هذا المجلّد .

الأوروبيّ التي انتقلت إليها . ولكنّ تجارب مماثلة تقود اليوم بشدّة في أنظمة العالم الغربيّ السياسيّة إلى أزمات لتبرير شرعيّتها . ومن ثَمَّ فالمسألة هي مسألة تجربة عامّة يقوم به كلّ سكان العالم ، وهي تجربة تهديد للهويّة ولسلامة مجالات الحياة الطبيعيّة والاجتماعيّة . ومع ذلك ففي حين تطوّرت كثيرًا وتعمّقت ظاهرة التجزئة الاجتماعيّة في البلدان الغربيّة ، فإنّ المجتمعات غير الأوروبيّة لا تزال تملك درجة عالية من الشعور الجماعيّ والتضامن . إنّ الضمانَ القانونيّ لمثل هذه الهيكليّات المتّسمة بطابع الحسّ الجماعيّ والتضامن يجب اليوم أن يُصاغَ كمطلب مرتبط بحقوق الإنسان ، ولكنّ تحقيقَه على الصعيد القوميّ كما على الصعيد الدوليّ يصطدم بشدّة بالحدود البنيويّة لمفهوم سيادة الدولة التقليديّ . وهذا يظهر بجلاء خاصّ في مَثَل حماية سكّان البلاد الأصليّين .

فإذا كانت البلدان النامية ، بسبب كثرة ما عانته من تجارب ، تعوق تطوّر وسائل قانونيّة جديدة ، فهذه يتعيّن على الدول الغربيّة أيضًا أن تعتنقَها . هذا يصحّ مثلاً بالنسبة إلى الإكمال الضروريّ لحماية الحقوق الفرديّة من خلال ضمان الممتلكات الجماعيّة كالبيئة والتقليد والهويّة الثقافيّة . إنّ محاولات لحماية دوليّة لمثل هذه الممتلكات الجماعيّة قد فشلت أيضًا في وسائل إقليميّة لحماية حقوق الإنسان خارج العالم الصناعيّ [١٧] . مثل هذه الممتلكات الجماعيّة لا يمكن ضمانها ضمانًا كافيًا من خلال آليّات حماية قانونيّة فرديّة ، إذ إنّ فائدتَها الفعليّة بالنسبة إلى الفرد تقتصر على أنّ أناسًا آخرين ، وبالتالي بشكل جماعيّ ، يطالبون بها ويفيدون منها . في هذا يتبيّن أيضًا التقارب البنيويّ بين مثل هذه الحماية للممتلكات الجماعيّة

[١٧] راجع مثلاً الشرعة الأفريقيّة لحقوق الناس والشعوب الذي وُضِعت في إطار منظّمة الوحدة الأفريقيّة (OAU) ودخلت حيّز التنفيذ سنة ١٩٨٦، ولاسيّما البنود ١٧ إلى ٢٩ .

وبين مختلف حقوق الإنسان " للجيل الثالث " ، التي ناقشناها أعلاه ، أعني التي تنطوي أيضًا ، باعتبارها " حقوق تضامن " ، على عنصر يتّسم بطابع جماعيّ شديد ، والتي تتطابق معها ، جزئيًّا وفي محتواها ، حماية الممتلكات الجماعيّة التي تحدّثنا عنها [١٨] . غير أنّ هذا من جهة أخرى لا يغيّر شيئًا من أنّ مثل هذه الممتلكات الجماعيّة من وجهة نظر حقوق الإنسان تجب حمايتها فقط من أجل كرامة الإنسان الفرديّة ، التي تكوّن القاعدة الراسخة لكلّ مطالب الحماية المرتبطة بحقوق الإنسان . ومن وجهة النظر هذه تجب من ثَمَّ حماية مثل هذه الممتلكات الجماعيّة ، إذ تُعطى فيها ، وبقدر ما تُعطى فيها قواعد للحياة وتوجيهات مرتبطة بحياة الجماعة تُعَدّ – مع شروط الحدّ الأدنى الاجتماعيّة والاقتصاديّة – الشروط الحقيقيّة لتقرير الفرد مصيرَه على وجه ناجح [١٩] .

ومن ثَمَّ فإذا كان لا بدّ لكرامة الإنسان الفرديّة ، باعتبارها أساسَ حقوق الإنسان وقاعدتَها ، أن تُصانَ من الخطإ ، فلا يكفي لتأمين حماية الهويّات الجماعيّة ومجالات الحياة الطبيعيّة والاجتماعيّة أن تحميَ الدولة تلك البنى والسلطات التي كانت تتميّز بها المجتمعات التقليديّة المنغلقة . نظرًا لتعدّد أنماط الحياة والهويّات واختيارات المعنى في عالم صار مرتبطًا بعضه ببعض ارتباطًا لا عودة عنه ، تبقى بالحريّ وبالتحديد في هذه العلاقات

[١٨] راجع نقد اعتبار البنية القانونيّة الفرديّة لحقوق الإنسان أمرًا نسبيًّا في :

Ph. Alson, " A Third Generation of Solidarity Rights : Progressive Development or Obfuscation of International Human Rights Law ", in : *Netherlands International Law Review* 29 (1982) 307.

[١٩] هذه العلاقة قد تبيّنت مثلاً عندما نظرت اللجنة الأوروبيّة لحقوق الإنسان إلى الحقّ في بيئة سليمة ، الذي كثيرًا ما يُصاغ على أنّه حقّ من حقوق الإنسان المرتبطة بالجيل الثالث ، واعتبرته مطلب حماية فرديًّا ، ينتج من الحقّ في احترام المسكن والحياة الخاصّة بموجب البند ٨ من المعاهدة الأوروبيّة لحقوق الإنسان .

الثقافيّة المرتبطة بمجالات المجتمع والحياة ، حقوق الحرّيّة الفرديّة أمرًا لا يمكن الاستغناء عنه . وإلاّ فإنّ حمايةَ الهويّات الجماعيّة ، في ظلّ وسائل القوة التي تملكها الدولة المعاصرة ، تتعرّض لخطر الانحطاط إلى التهديد الاستبدادي للحرّيّة [٢٠] . وقد تأكّد ذلك من جديد بالضبط في السنوات الأخيرة من خلال تجارب مؤلمة في جنوب شرقيّ أوروبة وفي الشرق الأوسط وفي أنحاء أخرى من العالم .

فإذا أخذنا على محمل الجدّ فكرةَ حقوق الإنسان كقاعدة تفصّل وتضمن دومًا من جديد الشروط الواقعيّة لتقرير المصير الحرّ بإزاء التهديدات والمخاطر الحاليّة ، يتبيّن من ثَمَّ أنّ الدافع إلى مواصلة تطوّر الحدّ الأدنى من حقوق الإنسان العالميّة لا يمكن أن يكونَ حكرًا على دائرة ثقافيّة معيّنة . بل لا يمكن أن ينتجَ مثل هذا التطوّر إلاّ من تبادل خبرات يُظهِر القواسم المشترَكة لمختلف الخبرات الخاصّة وفي القدر عينه يوصي بالبحث عن حلول مشترَكة .

٢٠ راجع بشكل أساسيّ : Y. Tamir, *Liberal Nationalism*, Princeton 1993 .

أسئلة ومداخلات

حقائق فقهيّة مشترَكة

خامنئي : من استمتع بالمحاضرة وبالمواضيع التي عالجتها بعمق في قسميها ، يجد فيها أوّلاً مجموعة من الحقائق نستطيع كلانا بطريقة مماثلة أن نتأكّدَ من صلاحيّتها في عالم اليوم . عمومًا يتعلّق الموضوع في الأساس بأبحاث فقهيّة بالمعنى الحصريّ ، ويمكن بسهولة ربطُها بمسائل تتعلّق بالحوار بين الأديان . بناءً عليه أنا نفسي أيضًا لا أنظر إلى المسائل المعالَجة بمعنى تلاقي ديانتينا المسيحيّة والإسلام ، بقدر ما أنظر إليها من ناحية فقهيّة . وبالتالي فإنّ مناقشاتنا هي من جهة بحثٌ أكاديميّ يتعلّق بمادّة الفقه ، وهي أشبه بحوار بين أساتذة فقه في كلّيّة حقوق .

النظر إلى أسس حقوق الإنسان من منظور تاريخيّ واسع

مع ذلك فثَمَّة فئةٌ أخرى من الحقائق تتضمّن أقوالاً نحكم عليها بشكل مختلف ، وهذه أودّ معالجتَها عن قرب في ما يلي . لقد ورد في المحاضرة أنّ حقوقَ الإنسان هي من إنتاج المجتمع الغربيّ ، ونحن نعلَم أنّ المجتمعات الغربيّة قد كوّنتها في المئتي سنة أو على الأكثر في الثلاث مئة سنة بالعلاقة بالثورة الفرنسيّة . هذا واقع من وقائع تاريخ القانون . أمّا في الإسلام وفي مصادره ، فيعود وجودها إلى أربعة عشر قرنًا . ففيها نجد بالتأكيد عددًا وافرًا من الشرائع والمبادئ تهتمّ بحقوق الإنسان . وبالتالي يمكن أن ينتابَنا الشعور بأنّ التصوّرَ المعروض للموضوع متأثّر بكتّاب أوروبيّين يحاولون باستمرار أن يصوّروا أمورًا معيَّنة لها في معظم الأحيان تقليدٌ يعود إلى

عدّة قرون كأنّها من إنتاج أوروبيّ ، ويعطون الانطباع بأنّ الآخرين لا يملكون في هذا الشأن أيّ تراث . لا أريد أن أعالجَ هنا هذا الموضوع بشكل أوفى . في الفلسفة وفي ميادين أخرى من ميادين المعرفة ، ثَمَّة تباينات مماثلة ، عندما يتعلّق الأمر بحقوق الإنسان ، كما يتصوّرها إعلان حقوق الإنسان ، حيث يُطرَح دومًا السؤال إلى أيّ مدى يعود نقص هذا الإعلان إلى نقص في كفاءة واضعيه أم إلى نقص في النيّة الصالحة . لا شكّ أنّه يمكن أن نشيرَ إلى أنّ إعلانَ حقوق الإنسان قد صدر في زمن معيَّن . هذا واقعٌ تاريخيّ نقبله . ولكن من الأفضل أن ننظرَ إلى مبدإ حقوق الإنسان من منظور تاريخيّ أوسع . في مداولتنا السابقة لم أشعر بأنّ إخوتنا المسيحيّين قد ألحّوا على أنّ كلّ شيء يجب أن يدورَ حول محور الغرب . في هذا المعنى يتوجّب علينا أن نتابعَ حواراتنا ونقومَ بها في نطاق الحقيقة التاريخيّة . هذا أمرٌ مهمّ بالنسبة إلى فريقي الحوار .

حقوق الفرد – حقوق الشعوب

في حين عالج القسم الأوّل من المحاضرة الحرّيّات الفرديّة وحقوقَ الإنسان ، حقوق الإنسان في العموم وحقوق الأفراد بإزاء الدولة ، تطرّق القسم الثاني إلى النظرة الدوليّة للأسئلة التالية : ما هو موقف جمهور الناس من الدول بمفردها ، وبالتحديد من علاقة الدولة القوميّة بحقوق الإنسان . في النقاشات السياسيّة في عالمنا يحلو للخطباء السياسيّين استخدام حقوق الإنسان للدفاع عن حقوق الفرد ، ولكن ليس عندما يتعلّق الأمر بحقّ الشعوب في تقرير مصيرها . يُفسَح المجال واسعًا حتى اللانهاية لحرّيّات الأفراد من الأشخاص . أمّا على صعيد السياسة العالميّة (والمتحدّثون باسمها يأتون في معظمهم من الدول الاستعماريّة القويّة) ، فيتمّ تجاهل حقوق الإنسان التي تعود لشعب بكامله تجاهلاً كاملاً ، حتّى وإن كان عدد

أفراده يقارب المئة مليون ، وهذا الأمر له تقليد طويل .

يتوجّب علينا في حوارنا الدينيّ أن نحذرَ من أن نسقط ، كما يحدث مرارًا ، في حالات السياسيّين . فإنّهم لا يضعون نصب أعينهم إلاّ مصالحهم الخاصّة ومكاسبَهم . كلماتهم التي يمكن أن يكونَ لها في الخارج رنين جميل ليس لها أيّ أساس ، وهم لا يلبثون أن يخونوا مبادئَهم . لا يمكننا أن ندعَ لا الإسلام ولا المسيحيّة يتبعان مثل تلك الاعتبارات اليوميّة المتقلّبة . علينا أن نحدّدَ نحن أنفسنا مهامّنا ، ولا يجوز لنا أن نكون متعلّقين بما يقوله الآخرون .

التوازن بين " الحقّ " و" الواجب "

ثمّ قيل إنّ " للواجب " في الإسلام الأولويّة على " الحقّ " . أودّ في صدد ذلك الإشارة إلى قول للإمام عليّ في كتابه الشهير " نهج البلاغة " : " إنّ مفهوم ' الحقّ ' يشمل من الناحية الكلاميّة مجالاً كبيرًا وواسعًا ، ولكنّه في أهمّيّته العمليّة يبدو صغيرًا ومحدودًا " .

لكلّ واحد حقوقٌ بقدر ما له من واجبات . ومن ثَمَّ يقوم بين " الحقّ " و" الواجب " توازنٌ كامل .

الوصول إلى اتّفاق على قبول حقوق الإنسان ؟

هامر : تعليقًا على ما قاله أخيرًا آية الله خامنئي أودّ من جديد أن أقيمَ جسرًا في الحوار الدينيّ ، الذي ذكّرتم به أيضًا في البداية باعتباره موضوعَ ندوتنا . في الواقع إنّ مفهومَ حقوق الإنسان ، الذي حاولنا في محاضرتنا رسم الخطوط العريضة لتطوّره ، هو من نشأته مفهوم علمانيّ . فقد نشأ ليس فقط بمعزل عن أيّ دين ، بل ، من الناحية التاريخيّة ، حتّى ضدّ المطالب الدينيّة المتنافسة في أوروبة يومئذٍ . ولكن بالنسبة إلى حوارنا

الدينيّ ، يتبادر إلى الذهن السؤال إلى أيّ مدى يمكن الوصول إلى اتّفاق بين المسلمين والمسيحيّين على قبول مفهوم لحقوق الإنسان هو بلا شكّ علمانيّ في نشأته ، ولكنّه بحسب مفهومنا المسيحيّ يتوافق تمامَ الموافقة مع ما يطلبه الله منّا نحن البشر . فإذا كان لا بدّ أن يحدثَ هذا أيضًا هنا بطريقة بسيطة جدًّا ، إذ لا أستطيع أن أعالجَ عن قرب الفروقات الكثيرة القائمة بين النظرة المسيحيّة والنظرة الإسلاميّة للأمور ، أودّ مع ذلك أن أطرحَ السؤال – وبذلك أعود أيضًا إلى قول ورد في محاضرتكم البارحة – ألا يمكننا الانطلاق معًا من طلبين دينيّين أساسيّين يوجّهان للناس ، وفي ذلك نقترب أكثر بعضنا من بعض .

الإنسان الحرّ الخاضع لأمر الله

الطلب الأوّل يتضمّن أمرَ الله للإنسان بأن يكونَ عادلاً في قلبه وفي أعماله . ولكن ، بناءً على هذه المسؤوليّة الخاصّة التي تقع على عاتق الإنسان باعتباره كائنًا وُهِب الحرّيّة ، ثَمَّة أيضًا إمكانيّة أن يرفضَ الإنسان هذا الأمر الإلهيّ ويخطأ ضدّ العدل . هذا هو الفرق الذي يجعل الإنسان أرفع من كلّ المخلوقات الأخرى ، وفي هذا تقوم المسؤوليّة الملقاة على عاتقه .

وضرورة مؤسّسات تقيم العدل

الطلب الثاني ينتج من ضرورة تزويد الناس ، لكونهم معرَّضين لأن يخطأوا كلٌّ بمفرده ضدّ العدل ، بأنظمة تهديهم في حياتهم معًا ، وتخضع من جهتها لمطلب العدل ومؤسّساته . ألا تنشأ هنا مشكلة جوهريّة علينا أن نضعَ لها حلاًّ جديدًا بحسب الوضع التاريخيّ الذي نوجد فيه ؟ أوَليست هذه المشكلة مشكلة مختصّة بالسياسة ، لا نستطيع أن نحلّها باللجوء المباشر إلى وحي الله ، أعني أن نجدَ صيغة حكم تصون هذه المسؤوليّة الإنسانيّة

الفرديّة ؟ إنّ واجبات الدين – الذي لا إكراه فيه – هي بالضبط واجبات لا يمكن أن يتمّمَها الإنسان الفرد إلاّ إذا عاش في مجال يستطيع أن يحقّقَ فيه الحرّيّة التي أعطاه الله إيّاها . إنّ تتميمًا مكرَهًا لوصايا العدل الإلهيّ المطلوبة من كلّ إنسان بمفرده ، ليس على الإطلاق تتميمًا لهذه الوصايا . ومع ذلك على الناس – لأنّهم يستطيعون أن يخالفوا وصايا الله – أن يخضعوا لحكومة واحدة تهتدي بالعدل . فالموقف الحرج يقوم في إيجاد صيغة حكم تصون وتحترم هذه الحرّيّة الإنسانيّة وهذه المسؤوليّة الشخصيّة ، وفي الوقت عينه تُفسِح في المجال واسعًا ليتصرّفَ الناس كجماعة تصرّفًا عادلاً .

البحث معًا عن ضمانات للحقوق الأساسيّة

لقد شهدنا على مرّ القرون ، مع كثير من الصعوبات والمناقاشات ، صيغَ حكم مختلفة يمكن التعريف بها بمفاهيم مثل " الديمُقراطيّة " ، و" دولة القانون " ، و" دولة الدستور الحرّ " ، أو " ديمُقراطيّة الحقوق الأساسيّة " . ومع ذلك لا يستطيع أحدٌ أن يدّعيَ أنّه كوّن مفهومَ دولة أو مفهومَ حكم صالح لكلّ الأوضاع ولكلّ الأزمنة . فإنّ المحتوى الواقعيّ لضمانات الحقوق الأساسيّة ، التي يجب أن تنتظم في مؤسّسات مرتبطة بكيان اجتماعيّ عامّ ، يختلف بحسب الأوضاع التاريخيّة التي تتغيّر باستمرار ، وبحسب حالة بعض فئات من الناس ، أو حالة شعب أو حقبة من الزمن بكاملها . ولكن ألا تكمن هنا بالضبط ناحيةٌ أساسيّة من مسؤوليّتنا الحرّة أيضًا أمام الله ، أن نجدّدَ باستمرار سعيَنا للتوفيق بين هذين الطلبين الإلهيّين الأساسيّين – أعني مسؤوليّة الفرد الشخصيّة ، وصيغة حكم اجتماعيّة عادلة للجميع . أوَلا يتوجّب علينا من أجل هذا عينه أن نواصلَ الحوارَ بيننا في المجال السياسيّ القانونيّ ، وبنوع خاصّ أيضًا في مجال النقاش حول حقوق الإنسان وأساسها ؟

بموجز الكلام : نحن اليوم ، من وجهة النظر المسيحيّة ، نعتقد بأنّ حقوقَ الإنسان لا تتوافق مع المسيحيّة فحسب ، بل علينا أن نرى فيها نتيجة أساسيّة للعدل الذي يطلبه الله منّا .

كيف توصّلت الكنيسة إلى قبول الحقّ في الحرّيّة ؟

شعاعي : أشكر لواضعَي المحاضرة أفكارَهما الواضحة حول حقوق الإنسان المقبولة اليوم عالميًّا . السؤال الذي أطرحه هنا لا يتعلّق فقط بهذه المحاضرة ، بل أيضًا بالمحاضرات الأخرى ، ويتوجّه بشكل مبدئيّ إلى المفكّرين في الديانة المسيحيّة : إنّ التطوّر الذي أدّى إلى وضع حقوق الإنسان له أسسه الخاصّة . هذه الأسس لم تقبلها الكنيسة أوّل الأمر . بل حاربت الكنيسة في البداية تلك الشروطَ الفكريّة التي أفضت إلى صياغة حقوق الإنسان ، ثمّ ، بعد أن تمّت صياغتها ، انتقدت أيضًا تصوّرَها القانونيّ وصفتَها الإلزاميّة . ألا يجعلنا مفهوم حقوق الإنسان هذا نتساءل عمّا تدّعيه الأديان من امتلاكها للحقيقة ؟ ألا يتوجّه هذا ضدّ حقيقة الدين الأساسيّة التي تتكلّم على واجب الإنسان بأن يستجيبَ لأمر الله بدون قيد ولا شرط ؟ إنّ الكنيسة لم تُدرِكْ إلاّ في ايّامنا أنّ الطريقَ لممارسة الواجبات الدينيّة لا يمكن سلوكه بطريقة متوازنة إلاّ إذا نعمت في الوقت عينه الحرّيّة الإنسانيّة ، مع ممارسة الواجبات الدينيّة ، بالاعتبار المناسب ؛ وأنّ الاعترافَ الأساسيّ بحقّ الإنسان في الحرّيّة هو من ثَمَّ شرطٌ لممارسة الواجبات الدينيّة . لم يتطرّق أيّ من واضعَي المحاضرة إلى هذا التطوّر التاريخيّ وإلى ما تضمّنه من أوضاع . وبالتالي ما هي الأسباب التاريخيّة التي حملت الكنيسة على تغيير الرأي هذا وإلى قبول وجهات نظر الناس الجديدة ؟ ألا ترسم حقوق الإنسان للدين واجبات ، أوَلا تلزمه بحدود أو بتنازلات عن الحقوق ، لا ترى ذاتها من تلقاء نفسها ملزَمة بها ؟ وبالاختصار

كيف يمكن أن يحافظَ الدين على مبادئه وهويّته ويقبلَ في الوقت عينه الحدودَ العلمانيّة التي ذكرها البروفسّور هامر من ناحية حقوق الإنسان ؟

في مطالب الحرّيّة تمّ اكتشاف أفكار مسيحيّة أصيلة

لوف : السؤال الذي طرحه السيّد شعاعي هنا هو سؤالٌ مهمّ : كيف يمكن من المنظور المسيحيّ تصوّر علاقة صحيحة بتاريخ الحرّيّة الحديث ؟ ما الذي حمل المسيحيّة ولا سيّما الكنيسة الكاثوليكيّة على أن تقبلَ في النهاية بحقوق الإنسان ، بعد أن رفضت أوّل الأمر مطالبَ الحرّيّة التي ظهرت فيها ؟ يبدو أنّ هذا التطوّر قد حدث بقدر ما تبيّن أنّ مطالبَ الحرّيّة التي تنطوي عليها حقوق الإنسان هي تعبيرٌ عن فكرة مسيحيّة أصيلة بشأن الحرّيّة ؛ وهذا يعني أنّه بين مطلب الحرّيّة الذي ينطوي عليه تقليد حقوق الإنسان من جهة ، ومفهوم الحرّيّة كما تراه المسيحيّة ويفسّره اللاهوت من جهة أخرى ، لا وجود لأيّ تناقض بل ثَمَّة توافقٌ تامّ . على أيّ شيء يرتكز هذا التوافق ؟ – هذا هو سؤالك . لقد رأى المسيحيّون في هذا الأمر أنّ خبرةَ الإيمان نفسَها تشكّل خبرة حرّيّة مميّزة ، وأنّ الطريقة التي يعبّر بها الإنسان المؤمن عن إيمانه ويستسلم له تتضمّن بالتالي اختبارَ حرّيّة أصليًّا . وفي هذا الأمر أكّدوا أنّ الله منذ البدء قد خلق الإنسان كائنًا حرًّا بإزائه ، وأنّه يخاطبه كشخص يقف مقابله ، بحيث إنّ الإيمانَ "بخلق" الإنسان يتضمّن دومًا الإيمانَ بأنّ الإنسانَ هو "كائنٌ حرّ بإزاء" الله . وبالتالي توصّل اللاهوت إلى الاعتقاد بأنّ ناحية الحرّيّة هذه التي تنطوي عليها الخبرة الدينيّة تقدّم على الأقلّ إمكانيّة التحاور مع ما ورد في تاريخ الحرّيّة المعاصر .

اتّخاذ موقف من حقوق الإنسان
انطلاقًا من المسؤوليّة الدينيّة

في هذه الحالة كيف يجب التصرّف تجاه حقوق الإنسان من منظور مسيحيّ ؟ لا يكفي بالتأكيد قبول حقوق الإنسان الحاليّة بدون نقد . بل بالحريّ ننطلق من أنّه من الضروريّ اتّخاذ موقف استنادًا إلى المسؤوليّة اللاهوتيّة والدينيّة . هذا الموقف قد حاولنا التعبير عنه بتمييز ثلاث نواحٍ :

تعميقها

فيجب أوّلاً انطلاقًا من الإيمان المسيحيّ ، وأصلاً من كلّ إيمان ، اتّخاذ موقف من حقوق الإنسان **بتعميقها** . و يعني تعميقها انطلاقًا من الإيمان أن نفتحَ لها بعدًا خاصًّا ، فنوضح ماذا نعني من الناحية اللاهوتيّة بعناوين " الكرامة الإنسانيّة " ، و" الإنسان المخلوق " ، و" الحريّة الإنسانيّة " .

حفزها

علاوةً على ذلك نعتقد أنّ الموقف الدينيّ يمكن أن يكون **حافزًا** لحقوق الإنسان ، بمعنى أنّه يمكن أيضًا أن يُسهمَ في أن نُضفيَ عليها صفة الأخلاق الواقعيّة . فلا يكفي أن نقبلَ بحقوق الإنسان ونستعملَها لأيّ غرض كان أو ربّما أيضًا كأسلوب استراتيجيّ . بل يجب بالحريّ ، بمؤالفة هذه الحقوق ، أن ننميَ نوعًا معيَّنًا من الأخلاق ، يتوجّه نحو مناقضة الفكر الأحاديّ الفرديّ ، فنُظهر بخلاف ذلك بُعدَ الواجب الاجتماعيّ الذي ينبغي أن يتضمّنه السلوك الإنسانيّ الحرّ . فإذا لم يُراعَ هذا البعد الاجتماعيّ في الحرّيّة يكون الخطر كبيرًا بأن تنحطّ حقوق الإنسان إلى مجرّد وسائل لفرض الذات فرضًا أنانيًّا . يتوجّب على الكنيسة والدين أن يردّا بشدّة على كلّ مثل تلك المحاولات التي تهدف إلى الاستخدام " الاستراتيجيّ "

لحقوق الإنسان ، لئلاّ تصيرَ مجرّد وسائل لتحقيق المصالح الخاصّة وإغفال مصالح الآخرين .

نقدها

يجب ثالثًا النظر إلى حقوق الإنسان من المنظور المسيحيّ بروح **نقديّة** . وفي هذا يندرج كثيرٌ ممّا قاله السيّد خامنئي . وبالتحديد يجب من الناحية الدينيّة أن نردّ بشدّة على إساءة استعمال حقوق الإنسان ، مثلاً كوسائل لخدمة مصالح القوة السياسيّة . وبالتالي ضدّ الدول التي تستعمل نقدَ حقوق الإنسان بشكل انتقائيّ محض لخدمة مصالحها السياسيّة . في هذا يقع على عاتق الدين واجبٌ مهمّ ، يكمن في نقد هذا الاستخدام لحقوق الإنسان .

عندما أُدرج هنا هذه النواحي الثلاث – التعميق والحفز والنقد – في ميدان مهامّ الحوار الدينيّ ، إنّما أفعل هذا لاعتقادي بأنّها يمكن أن تكوّنَ برنامجًا صالحًا للحوار بين الأديان .

السؤال عن معايير حقوق الإنسان وضرورة اختبارها

ظريف : أودّ أنا أيضًا أن أشكرَ مؤلّفي المحاضرة اللذين عالجا أمورًا كثيرة وهامّة سواء على الصعيد النظريّ أم على الصعيد العمليّ بالنسبة إلى الموضوع الذي طُرِح عليهما . إنّ الوقتَ المخصّص لي لا يسمح بمعالجة كلّ نقاط المحاضرة ، لذلك سأتطرّق بإيجاز إلى بعضٍ منها .

أوّلاً، يبدو لي من المهمّ التأكيدُ أنّ الموضوع في النقاش الراهن حول حقوق الإنسان في البلدان الإسلاميّة وفي بلدان العالم الثالث ، لا يتعلّق بالسؤال عن أساس حقوق الإنسان وعن شموليّتها ، بل عن معايير حقوق الإنسان وعن ضرورة اختبارها وضرورة حدودها .

إذا اعتبرنا معاييرَ حقوق الإنسان المعترَف بها اليوم دوليًّا ، واعتبرنا

أنّ حرّيّةَ الإنسان وكرامتَه هما الأساس الأصليّ لتلك الحقوق ، وصرفنا النظر عن دور الدين ، نجد أنفسَنا أمام المعضلة الكبيرة التالية : إلى أيّ حدّ تصل حقوق الإنسان وأين تقع حدودها ؟ وبشكل واقعيّ عندما يتعلّق الأمر بحقّ الإنسان على جسده ، ويُنظَر في هذا الموضوع إلى حرّيّة الإنسان وإلى حقّه في تقرير مصيره ، نتساءل : هل يصل هذا الحقّ إلى حرّيّة البغاء ، وإلى الإجهاض ، وإلى كلّ أنواع ممارسات الجنس ، وحتى إلى اللواط ؟ وبتعبير آخر ، في مناقشة المعايير الدوليّة لحقوق الإنسان وبناءً على أساسها العلمانيّ ، هل يقتصر دور الدين على التطبيق العمليّ ، أعني بالتحديد على مراقبة حقوق الإنسان ومراقبة ما إذا كان يتقيّد الناس بها أم في الحالة السلبيّة ينتهكونها ؟ أم إنّ مهامّ الدين والحوار الدينيّ تكمن ، بناءً على معايير محدَّدة ، في وضع بعض الحدود لتقرير المصير الإنسانيّ والتذكير بها ؟ لذلك ينبغي عدم حصر مناقشة حقوق الإنسان في السؤال عن صلاحيّتها الشاملة . بل هناك بالحريّ حاجة إلى مناقشة أسسها ومعاييرها . وفي مثل هذا النقاش يقتضي تعاون كلّ الثقافات ، وتؤدّي ندوات من هذا النوع دورًا لا غنى عنه : إذ يمكن أن لا تكونَ المعايير واحدة للجميع ، ليس فقط بالنسبة إلى أسسها ، بل أيضًا بسبب ما لبعض المفاهيم من أهمّيّة مختلفة في مختلف الثقافات . ألا يؤدّي حتمًا إلى مشكلات ما نقوم به عندما نحاول تعميم هذه المفاهيم المختلفة ونسعى إلى العمل على منحها صلاحيّة شاملة في إطار دوليّ ؟

السلطة السياسيّة وحقوق الإنسان

لقد تطرّق الحديث أيضًا إلى العلاقة بين السلطة السياسيّة وحقوق الإنسان ، وبالضبط إلى المشكلة التي تنتج من أنّ حقوقَ الإنسان يمكن أن تصيرَ أداة في يد السياسة . فما هو واجب الكنيسة بالنسبة إلى إنكار

قواعد أخلاقيّة كما يجري مرارًا ، أي عندما يطالب الناس " بحريّة اللواط " ، أو " بحريّة البغاء " ، أو " بحريّة الإجهاض " ؟ من المعروف أنّ هذه المطالب ليست مجرّد كلام . فقد عُرِضت هذه المواضيع للنقاش في " مؤتمر المرأة العالميّ " الذي عُقِد أخيرًا في بكين ، وفي الجلسة الأخيرة " لمؤتمر الأمن والتعاون في أوروبة " الذي عُقِد في الدانمرك وعالج مسائل التطوّر الاقتصاديّ ، وفي " المؤتمر حول النموّ السكانيّ والتطوّر " الذي عُقِد في القاهرة . فما هي الحدود التي يمكن أن نضعَها بالنسبة إلى مثل هذه المفاهيم ، أو بالنسبة إلى مطالب الحرّيّة التي تستقي شرعيّتها من مفاهيم علمانيّة ؟

كرامة الإنسان وحرّيّته في أن يخطأ

هامر : نوافق على أنّه بدون الحرّيّة لا وجود لفعل إيمان إنسانيّ حقيقيّ . وفي رأيي أنّ كرامةَ الإنسان تتضمّن أيضًا حرّيّةَ الخطإ ، بموجب الفكرة الأساسيّة لحقوق الإنسان وكذلك بموجب الدين الذي أوحى به الله للإنسان . لهذا السبب تستدرك حقوقُ الإنسان حماية قانونيّة للإنسان في خطإه ، إذ إنّه لا يمكن إرغامه على نحو ما من الخارج على التقيّد بأيّ من الواجبات الصادرة عن الدين ضدّ ضميره وضدّ تصوّراته الشخصيّة . أعتقد أنّ حماية قانونيّة لهذه المسؤوليّة هي ، من وجهة نظر الأديان ، أمرٌ لا يمكن التنازل عنه .

إنّ إساءة استخدام حقوق الإنسان بشكل أنانيّ ، تلك الإساءة التي يمكن أن تحدثَ في مثل هذا المجال المفتوح أمام الحرّيّة ، كما أكّد البروفسّور لوف ، يجب طبعًا انتقادها أيضًا وبنوع خاصّ من الناحية الدينيّة . ولكنّ هذا يصحّ أيضًا بالنسبة إلى التضييق الفرديّ على مفهوم حقوق الإنسان عينها ، التي هي منفتحة في مضمونها وطبعًا أيضًا في المؤسّسات التي تندرج فيها .

عدم إرغام الإنسان جهارًا على تطبيق الوصايا الإلهيّة

ما هي الشروط الضروريّة في المجتمع التي لا تُتيح فقط لأخلاقيّة دينيّة أن تتطوّرَ تطوّرًا فعّالاً ، بل تجعل أيضًا معتنقي هذه الأخلاقيّة في وضع يسمح لهم بأن يعيشوها أيضًا اجتماعيًّا ؟ لهذا السؤال أيضًا بعدٌ من أبعاد حقوق الإنسان . إنّ حصرَ فكر حقوق الإنسان في مجال حقوق الدفاع عن الفرد يبدو لي غير كافٍ بالضبط في وجهات النظر هذه . طبعًا لا يمكن ، ولا سيّما انطلاقًا من مسؤوليّة الإنسان أمام الله المعتمدة على الدين – وألحّ على هذا أيضًا من وجهة النظر الدينيّة – ، لا يمكن وضع أيّ أداة سياسيّة لنزع هذه المسؤوليّة عن الإنسان بحجّة أنّ نظامًا عامًّا قد وُضِع يطبّق الوصايا الإلهيّة الموجّهة للإنسان بواسطة الإكراه العلنيّ .

ديني – علمانيّ ، مرتبط بالتشريع الإلهيّ – مستقلّ التشريع

بشْتِه : لا بد من أن نعالجَ هنا معضلة تطرّقنا إليها باستمرار إلى الآن في ندوتنا . وهي تكوّن حتمًا عنصرًا هامًّا من عناصر حوارنا بالعلاقة أيضًا بالمحاضرة السابقة . ويمكن وصفها بالمصطلحات التالية : " مفهوم للعالم دينيّ – ومفهوم للعالم علمانيّ " ، أو " مفهوم للعالم مرتبط بالتشريع الإلهيّ – ومفهوم للعالم مستقلّ التشريع " . أودّ في هذا الموضوع ، بصفة كوني لاهوتيًّا ، أن أضيفَ بعضَ الأفكار .

نحن جميع الذين يؤمنون بالله نقف في دائرة فكرة الخلق : في دائرة الإيمان بأنّ الله قد خلق العالمَ مع تاريخه ، قد خلق هذا الدهر . هذا القول ليس له أهمّيّته بالنسبة إلى بدء الخليقة وحسب ، بل أيضًا بالنسبة إلى الخليقة على مدى تاريخها كلّه . وهذا يعني أنّ العالم ، بالنسبة إلينا

نحن المؤمنين ، هو واقعٌ قد وضعه الله ، وأراده الله ، وأنّه لأجل هذا هو في الوجود . ومن هذه الناحية فالخليقة ، بالنسبة إلينا نحن المؤمنين المسيحيّين والمسلمين بنوع خاصّ ، هي واقعٌ لا يجوز البتّة أن نستبدلَ به الله . إنّها واقعٌ مختلف عن الله ، وهي في هذا المعنى تقوم بإزاء الله ، إنّها شيءٌ أراده الله . هو نفسه قد أراد أنّ شيئًا ما – وهذا ، إلى جانب الشمس والقمر والكواكب ، يتضمّننا نحن البشر أيضًا مع تاريخنا الواقعيّ – يقوم بإزائه في كيانه الخاصّ ، وبالتالي في قوانينه الخاصّة وفي استقلاله .

الحرّيّة أُعطيت للإنسان ليحدّدَ نفسَه انطلاقًا من الله

ولكنّ ذلك – وفي هذا أرى قاسمًا مشتركًا أساسيًّا بين المسيحيّين والمسلمين – يضع على عاتقنا واجبًا علينا الالتزام به مجدّدًا كلّ يوم : وهو التوتّر القائم بين أن لا نكونَ نحن أنفسنا الله – وإلاّ جعلنا أنفسنا أصنامًا – ولكن أن نحيا من الله وإليه . ولهذا الأمر يمنحنا الله الحرّيّة . إنّ مفاهيمَ مثل مفهوم " العلمانيّ " ، و" المستقلّ " ، بمعنى المسؤول عن ذاته ، ليست إذن على الإطلاق موجّهة ضدّ الله ، وعلى كلّ حال ليست حتمًا موجّهة ضدّ الله . إنّها في النهاية مسألة هويّة . فالله هو الله ، وأنا لست الله . أستطيع أن أحدّدَ هذه الهويّةَ ضدّ الله ، وبالطبع أيضًا ضدّ الإنسان . في هذا أرى الخطيئة كمسيحيّ . ثَمَّة استقلالٌ يشكّل خطيئة : وهو يكمن في أنّ الإنسان ، في حرّيّته وفي هويّته ، يحدّد ذاته ضدّ الله . إذا كنتُ إنسانًا متديّنًا ، عليّ بخلاف ذلك أن أحدّدَ حرّيّتي انطلاقًا من الله ، أن يكونَ كياني جوابًا حرًّا عن مبادرة الله .

في تاريخ الخليقة – يمكن سماع صوت الله

ومن ثَمّ فالله يكلّمني من خلال الخليقة كلّها . إنّها ، وتبقى ، في

إيمان المسلمين كما في إيماننا المسيحيّ ، وحيُه الأساسيّ قبل أيّ وحي خاصّ . من هذا ينتج ، بالنسبة إلينا كمؤمنين في الجماعة الدينيّة الإسلاميّة والجماعة الدينيّة المسيحيّة ، واجبُ الإصغاء إلى ما يقوله الله في تاريخ الخليقة . لا يجوز أن نصمَّ آذاننا على كلام الله في الخليقة – على كلامه الذي هو الخليقة . لذلك ، من خلال أيّ تطوّر في تاريخ البشريّة ، حتى ولو كان لهذا التطوّر مصدرٌ سياسيّ ، يمكن أن نسمعَ شيئًا مهمًّا بالنسبة إلى علاقتنا بالله .

العالم لأجل الإنسان – والإنسان لأجل الله

أعواني : إنّ هذا لكلامٌ جميل وملائم جدًّا . ثَمَّة قصّة عن النبيّ داود تُروى في تقليد الأنبياء ، وتعبّر عن شيء مماثل ، وإنّي أرى في الواقع قاسمًا مشترَكًا عميقًا بين الإسلام والمسيحيّة في ما قاله الله لداود : " يا داود ، خلقتُ العالم لأجلك ، وخلقتك لأجلي " ، ويعني بالعالم الدنيا كلّها . في هذا تكمن ، في رأيي ، نظرةٌ مشترَكة بين الإسلام والمسيحيّة : الإنسان ، في منظور كلتا الديانتين ، موجودٌ فقط لأجل الله ، وهذا يعني أنّ الإنسانَ ليس لأجل العالم ، بل العالم هو لأجل الإنسان ، والإنسان هو فقط لأجل الله . لهذه النظرة أهمّيّة بالغة بالنسبة إلى مفهوم حقوق الإنسان .

أساس اجتماعيّ لفعّاليّة حقوق الإنسان

غابرييل : على الصعيد الاجتماعيّ يكوّن الإيمان المسيحيّ ، في رأيي ، مرتكزًا أساسيًّا لحقوق الإنسان . إنّي أعتقد أنّ الفضائل المرتبطة بالإيمان كوعي الواجب ، والسماحة ، والقناعة ، هي شرطٌ مهمّ لفعّاليّة حقوق الإنسان داخل المجتمع . فإذا فقدنا هذا الأساسَ الاجتماعيّ ، تعرّضت

أيضًا حقوق الإنسان للخطر . وأرى أنّ مثلَ هذا الخطر قائمٌ في الدول الأوروبيّة . ولكن يجب التمييز بين هذا الأصل الاجتماعيّ لحقوق الإنسان وشكلها القانونيّ الوضعيّ على صعيد نظام الدولة . إنّ الكنيسة الكاثوليكيّة ، وكذلك معظم الكنائس الأخرى ، قد اتّخذت مع الأسف مدّة زمن طويل ، لجملة من الأسباب التاريخيّة ولكن غير المبرَّرة موضوعيًّا ، موقفَ رفض من الاعتراف بحقوق الإنسان هذه الضروريّة للمجتمعات المعاصرة باعتبارها حقوقًا يضمنها نظام الدولة .

حقوق الإنسان والتحوّلات الاجتماعيّة

من ناحية ثانية أودّ ، تعليقًا على ما قاله البروفسّور هامر ، الإشارةَ مرّةً أخرى إلى أنّ حقوقَ الإنسان ، في شكلها القانونيّ ، قد تأثّرت بما حدث من تحوّل في الأوضاع الاجتماعيّة ، كما تأثّرت في الواقع بما حصلت عليه الدولة من قوّة متزايدة ، كان لا بدّ – لحماية الفرد – من أن يتبعَها حتمًا العمل على الحدّ من سلطة الدولة . إنّ حقوقَ الإنسان ، في شكلها القانونيّ الوضعيّ ، هي جوابٌ عن هذا التحوّل الذي ارتبط ارتباطًا خاصًّا بتطوّر متواصل في الإمكانيّات التقنيّة .

نظام يضمنه القانون
يتزايد إلحاحًا على صعيد العالم

من المهمّ أيضًا أن نرى أنّ الدولةَ العلمانيّة " تدين " بوجودها لمأساة دينيّة ، أي إنّها قد نشأت من مأساة دينيّة . فالحروب الدينيّة في أوروبة ، التي تصارع فيها المسيحيّون بعضهم مع بعض ، هي التي دفعت الدولة إلى وضع نظام جديد علمانيّ لتفسح في المجال من جديد للحياة معًا بسلام . إنّ هذا التطوّر الذي أدّى إلى دولة دستوريّة علمانيّة وإلى حرّيّة دينيّة

تضمنها الدولة قد أفاد ، في رأيي ، الدينَ أيضًا لمدّة طويلة . فإذا اعتبرنا أنّه في المدى المنظور لن يكونَ بالتأكيد في العالم دينٌ **واحد** ولا نظرةٌ **واحدة** إلى الحياة ، يبدو السؤال أكثر إلحاحًا هل هذا المفهوم لنظام علمانيّ ومضمون قانونيًّا في صيغة حقوق الإنسان لا يمكن ولا ينبغي أن يُعارَ أهمّيّة دومًا أكثر في نظام دوليّ للمستقبل .

حقوق الإنسان في الغرب وفي الإسلام

السيّد مصطفى محقّق داماد

في بداية بحثي سأعرض تحليلاً فلسفيًّا ولاهوتيًّا لمصطلح " حقوق الإنسان " من وجهة نظر المسيحيّة والإسلام . ثمّ يعقب ذلك تحليلٌ حقوقيّ وسياسيّ لهذا المصطلح .

١ – تطوّرات تاريخيّة

إنّ كلمة " حقوق الإنسان " ، في معناها الاصطلاحيّ ، ليس لها تاريخٌ طويل ، حتّى في تقليد الفكر والحقوق في الغرب . فإذا تصفّحنا مثلاً كتب أعظم فيلسوف في عصر الأنوار ، إيمّانوئيل كانط ، الذي كان الإنسان وكرامته ، بالنسبة إليه ، أكثر ممّا بالنسبة إلى أيّ فيلسوف آخر ، أساسَ فلسفته العمليّة ونقطة انطلاقها ، تأكّد لنا أن لا وجود لأيّ أثر لهذا المصطلح فيها .

في الواقع تعود نشأة هذا المصطلح إلى حركة اجتماعيّة وسياسيّة في فرنسا ، قد حافظت إلى الآن على علاقتها بهذا المصدر وهذا المفهوم الأساسيّ الذي هو في أصله مفهوم سياسيّ . ولا يمكن تصوّره من دون هذه العلاقة . وبالتالي ترتبط كلمة أو مصطلح " حقوق الإنسان " أساسًا بتلك الفئة من الحكّام الذين ، في مجال سيادتهم ، قهروا واضطهدوا كلّ مناوئيهم الذين كان لهم رأي مخالفٌ لرأيهم ونظرة مخالفة لنظرتهم .

إنّ أهمّ الحقوق التي تندرج في إطار مصطلح " حقوق الإنسان " هي

التالية : الحقّ في الحياة ، وفي الحرّيّة ، وفي المساواة ، وفي العدل ، وفي القضاء العادل ، وفي الحماية من إساءة استعمال السلطة ومن التعذيب ، والحقّ في حماية الشرف والصيت الحسن ، وحقّ اللجوء وحقّ الأقلّيّات ، وحقّ الاشتراك في الحياة الاجتماعيّة ، وحقّ حرّيّة الفكر والاعتقاد ، وحقّ حرّيّة الكلام وحرّيّة التجمّع ، وحقّ الملكيّة والعمل ، وحقّ الاشتراك في التطوّرات الضروريّة الماديّة والمعنويّة ، وحقوق المرأة ، وحقّ تأسيس عائلة ، وحقّ التعليم والتربية ، وحقّ حماية الحياة الشخصيّة ، وحقّ الاختيار الحرّ لمكان الإقامة . المبدأ البديهيّ والشرط الأساسيّ لتطبيق كلّ هذه الحقوق هما طبعًا أن لا تناقضَ حقوقَ الآخرين ولا تنتهكَ حقوق الإنسان التي تعود إلى سائر الأشخاص .

وإذا أردنا تقسيمَ هذه الحقوق التي ذكرناها بحسب تنظيم منطقيّ لما تنطوي عليه ، نأتي إلى الترتيب التالي :

(١) حقوق الحرّيّة الفرديّة : مثل حقّ حماية الحياة الشخصيّة وحقّ الدفاع عن النفس تجاه الناس الآخرين وتجاه الحكومة والدولة ، وحقّ الحياة والسلامة الجسديّة ، وحقّ حريّة الاعتقاد الدينيّ والأخلاقيّ ، وحقّ الملكيّة الخاصّة .

(٢) حقوق الحرّيّة السياسيّة : وهي التي تصون حقّ الفرد في الاشتراك في الشؤون السياسيّة والاجتماعيّة ، مثل حقّ حرّيّة الصحافة ، وحرّيّة التجمّع وتشكيل جمعيّات ، وحرّيّة العلم والتعليم والبحث .

(٣) الحقوق الأوّليّة الاجتماعيّة : مثل الحقّ في العمل ، وفي الأمن الاجتماعيّ ، وفي الإنماء الثقافيّ والاجتماعيّ ، إلى ما سوى ذلك .

بهذه الطريقة يمكن أن نوجزَ ما يفهمه ويتداوله الغرب اليوم عمومًا في تعبير " حقوق الإنسان " .

أمّا في ما يتعلّق بالعالم الإسلاميّ ، ففي مؤتمر دوليّ لعلماء المسلمين

عُقِد في أيلول سنة ١٣٦٠/١٩٨١ هـ ، تبيّن أنّ الإسلامَ يعترف بوضوح وبصراحة منذ بدايته بأكثر من عشرين حقًا من حقوق الإنسان التي ذكرناها : الحقّ في الحياة وفي الحماية ضدّ المعتدين وضدّ الأذى النفسيّ والجسديّ ، حقّ اللجوء وحقوق الأقلّيّات ، حقّ حرّيّة الاعتقاد ، الحقّ في الأمن الاجتماعيّ ، حقّ العمل والمهنة ، حقّ التعليم والتربية وكلّ أنواع الإنماء الفكريّ . إنّ تحديدَ هذه الحقوق بمعنى " حقّ " و" حقوق " ، إنّما هو تفسيرٌ لما يضعه الفقه الإسلاميّ على عاتق الإنسان " الراشد المكلَّف " من واجبات قانونيّة وأخلاقيّة تجاه أناس آخرين . فالحقوق المذكورة تعبّر بألفاظ أخرى عمّا يقع على عاتق الإنسان " الراشد المكلَّف " في لغة التقليد الإسلاميّ من التزامات وتكاليف واجبة ومستحَبّة ، بحيث تنشأ عن هذه الواجبات والتكاليف حقوقٌ لأولئك الأشخاص الذين تقوم تجاههم هذه الواجبات والتكاليف . ففي الإسلام ليست المسألة مسألة حقوق بل مسألة " تكليف " ، أي واجب ، منه نستنتج اليوم حقوقًا معيّنة .

في " علم الأخلاق " المسيحيّ التقليديّ ، استنتج اللاهوتيّون المسيحيّون بوجه مماثل من الواجبات التي يتعيّن على الإنسان الالتزامُ بها حقوقًا لأولئك الأشخاص الذين تعود عليهم هذه التصرّفات الأخلاقيّة بالخير . ويرد في تقليد اليهوديّة الدينيّ أيضًا أنّ أهمّ حقوق الإنسان لها أصلها وجذورها في التوراة .

إنّ المؤمنين في الجماعات الدينيّة الثلاث – اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام – يشيرون ، بالنسبة إلى حقوق الإنسان ، أوّلاً إلى مساواة جميع الناس أمام الله ، أي في المفهوم المسيحيّ اللاهوتيّ ، أمام حقيقة المسيح . وهذا يعني أنّ هذه الحقوق لا يضمن القانون الالتزامَ بها – باستثناء بعض الحالات التي تتضمّن تهديدًا للحياة وللملكيّة – ولا ينتج عن التقيّد بتلك الحقوق أو عن مخالفتها أيّ مكافأة أو عقاب .

إنّ هدف حقوق الإنسان ، كما حُدّدت بشكل إلزاميّ ورسميّ في فرنسا سنة ١٧٨٩ ، يكمن في أنّ القيمَ الأخلاقيّة – التي اعتُرِف بها بمعزل عن الديانات الثلاث المذكورة ، في تقليد الحقوق في اليونان وروما ، على أنّها " حقوق طبيعيّة " – انتشرت صفتُها كقيم ووُضعت في صيغة قوانين بين يدي سلطة سياسيّة ، وأُثبتت لها ضمانات لتأمين تطبيقها في هذا العالم .

سأحاول في ما يلي أن أوضحَ بإيجاز الفرقَ بين ما يعنيه مصطلح " حقوق الإنسان " كنتيجة لتاريخه السياسيّ والفلسفيّ في الغرب – منذ البداية في زمن الفلسفة اليونانيّة إلى الآن – وبين ما يتضمّنه هذا المصطلح بنوع خاصّ من وجهة نظر الإسلام .

٢– مضمون " حقوق الإنسان " وأساسها وضمانها

إنّ تعبير " حقوق الإنسان " يثير السؤال لماذا وبأيّ معنى كان الإنسان نقطة الثقل ومحور هذا المصطلح ؟ بما أنّنا لا نستطيع معالجة الأسباب التاريخيّة والاجتماعيّة معالجة أوفى ، لا بدّ لنا من الإشارة إلى ما يلي : إنّ العالم الغربيّ ، وبوجه أدقّ البلدان الغربيّة ، بناءً على تجاربها وصداقاتها وعداواتها في خلال تاريخها المتعدّد الجنبات والكثير التعقيد ، ولا سيّما في القرن الثامن عشر ، أدركت أنّ حياةَ الناس معًا بسلام لا يمكن أن تتحقّقَ إلاّ إذا اعتُبِر الإنسان كإنسان ، أي بمعزل عن أيّة صفة – كتلك التي تنتج من الإيمان والدين ، والنسب والحسب ، والعرق ، ولون البشَرة ، والجنس ، والجاه والمقام ، والمال والممتلكات والقوّة – ، فلا يُنظَر إليه إلاّ بصفة كونه إنسانًا . وهذا يعني في لغة اللاهوتيّين : عندما يتعلّق الأمر بالإنسان من حيث هو إنسان ، وليس من حيث هو مثلاً مسلم أو مسيحيّ أو يهوديّ ، أسود أو أبيض ، غنيّ أو فقير ، عالم أو جاهل ، حاكم أو محكوم .

فعندما يُنظَر على هذا النحو إلى الإنسان بالعلاقة بالمصطلح " حقوق الإنسان " ، ينال أيضًا " حقُّه " أو " حقوقُه " معنى آخر شاء أم أبى . وهكذا يصير " الحقّ " مطلبًا طبيعيًّا وأوّليًّا لكلّ إنسان ، متأصّلاً مسبّقًا في وجوده وفي كيانه كإنسان : وإذ إنّ هذا الحقّ لم يُعطِه إيّاه أحد ، فلا أحد يستطيع أن ينزعَه منه . وبهذا لا نعبّر عن " حقّ على شخص " ، بل عن " حقّ على شيء " : كالحقّ في الحياة والحرّيّة والمساواة إلى ما سوى ذلك ، وليس حقّ الولد على والديه وبالعكس ، أو حقّ الزوجة على زوجها وبالعكس – ما يعني الحقّ على شخص أو على فرد ، وحيث ينشأ واجبٌ لكلّ شخص أو فرد . إنّ حقوقَ الإنسان لا تُفهَم بهذا المعنى بل كحقوق على أشياء .

جليّ أنّ الأساس اللاهوتيّ الحقوقيّ للواجبات الدينيّة ولما يناسبها من حقوق يصدر عن كنز الوحي أو يعود إلى جهاز تشريعيّ دينيّ آخر . بهذا المعنى يجب أن نتساءل في ما نحن بصدده من أين تأتي بالتحديد شرعيّة الحقوق المقصودة بمصطلح " حقوق الإنسان " . ومن أين يصدر بالتالي تبريرها – هذا التبرير الذي يحمل في طيّاته الضمانة التشريعيّة لتطبيق هذه الحقوق ، وينصّ على العقوبة أو المكافأة بشأنها ؟ إنّ تبريرَ الحقوق يجب أن يستندَ إلى مثل هذه الأمور الملزمة . ولكن في هذه الحالة عن أيّة مصادر ومن أيّ جهاز تأتي في الواقع ؟

إنّ مؤسّسي حقوق الإنسان لم يستطيعوا ولم يريدوا أن يستندوا إلى هذا الدين أو ذاك لإثبات تبريرها ، وإلاّ لم يعد الموضوع يتعلّق بالإنسان " من حيث هو إنسان " . كان لا بدّ لهم من أن يبحثوا عن أساس هذه الحقوق وعن ضمان تطبيقها في الإنسان نفسه وفي خواصّ كيانه ، يعني في خطّ منطقيّ انطلق من فلسفة الأنوار .

ولقد أعلنوا أنّ أهمّ شرط وأكثرَه بداهة لإنسانيّة الإنسان إنّما هي

كرامة الإنسان . فكان على كرامة الإنسان أن تكون ، من دون الاستناد إلى أيّ منبع أو مرجع ، الأساسَ الأصليّ والأكثر قبولاً ، أعني ذلك المبدأ الذي يُجمع عليه كلّ الناس في كلّ الأزمنة وفي كلّ الأماكن – ولا سيّما أنّ الأديانَ كلّها متّفقة بشأنه . لقد اعتبروا تلك الكرامة صفة خاصّة بالإنسان وميزة تعود لكلّ فرد بمعزل عن الحيثيّات والاعتبارات الأخرى . لقد تمّت هذه الخطوة الأولى بإدراك الكرامة الإنسانيّة ليس كحقّ بل كمبدإ أساسيّ ، وبالتالي كجزء من ماهيّة الإنسان . وكانت خطوة ثانية ضروريّة ، بغية تعميم هذه الصفة الفرديّة – فالكرامة هي صفة من صفات الفرد : وقد قامت هذه الخطوة على قبول مصطلح " المساواة " . فالمبدأ القائل إنّ كلّ الناس متساوون في كرامتهم استطاع ويستطيع أن يُقنِعَ جميع الناس بضرورة الحفاظ على حقوقهم الأساسيّة والدفاع عنها . وفي ما بعد كان لا بدّ من الخلوص إلى القانون بأنّ مخالفي الشرائع تجب محاسبتهم في هذا العالم .

ولكن هنا لا يتعلّق الأمر بقبول هذا الواجب العامّ بقدر ما يتعلّق بمشكلة كيف يمكن أن نطبّقَ ونضمنَ واجبَ تحميل المسؤوليّة في هذا العالم لكلّ إنسان يخالف القوانين . ومن ثَمَّ يتعلّق الأمر بمشكلة الضمانة التي يجب توفيرها بالنسبة إلى الكرامة والمساوة بين جميع الناس ، أي بالناحية التطبيقيّة للبراهين . ومن ثَمَّ ففيما " الكرامة " و" المساواة " تقيمان في داخل الإنسان ، فإنّ ناحية " العدل " يجب إدراكها على أنّها ناحية ينبغي تطبيقها مجدَّدًا وباستمرار من قبل مرجع أعلى ، وتعني وجهة نظر أخرى . فالموضوع يتعلّق فقط بمصطلح العدل هذا ، الذي هو الآن كما كان من قبل موضوعَ إجماع كلّ الناس ، ويتعلّق أيضًا بما يرتبط بهذا من واجب ليس فقط بالنسبة إلى الحكّام ، بل أيضًا بالنسبة إلى جميع الناس والأشخاص ، الذين بشكل أو بآخر ، وإن ربّما على قدر بسيط ، يمارسون السلطة

والسيادة على إنسان آخر .

٣– اختلافات في صورة الإنسان

بعد أن عالجنا فلسفةَ حقوق الإنسان وأصلَها ومضمونَها وطريقة تأمين تطبيقها ، ننتقل الآن إلى السؤال لماذا ومن أيّة ناحية ما يعنيه للغرب مفهوم " الإنسان " ولاحقًا مفهوم " حقوق الإنسان " يتميّز ممّا يعنيه هذان المفهومان للأديان ولاسيّما للإسلام . إنّ أصلَ هذا الفرق يبدو أنّه يكمن في صورتين مختلفتين للإنسان نجد رؤيتَهما وتطبيقَهما في العالم الغربيّ ، من جهة ، وفي الأديان الساميّة ولا سيّما الإسلام ، من جهة أخرى .

بالنسبة إلى الأديان الساميّة ، كما يعبّر عنها القرآن ، الله هو محور نظرتها إلى العالم . فالإنسان ، أعني الإنسان الذي يحيا بحسب كيانه ، يبني حياتَه وكلّ تفكيره وعمله ، حتّى أيضًا من أجل صالحه الخاصّ أي لبلوغ العدل ، على السير بخلوص وإخلاص على طريق الإله الواحد . على هذا الأساس فإنّ ما يتميّز به الإنسان من توجّه خالص نحو الله ومن تقوى الله التي لا تتزعزع ومن تمسّك بالحقّ الإلهيّ ، هذا هو منبع كرامته ، بموجب القول التالي : " إنّ أكرمَكم عند الله أتقاكم " (القرآن ٤٩:١٣) .

أمّا الغرب فيضع الإنسان في الوسط ويمنحه أهمّيّة قصوى . " الإنسان هو قياس كلّ شيء " . هذا هو المبدأ الفلسفيّ الذي يعود إلى زمن سقراط ، والذي منه تنطلق كلّ أساطير اليونانيّين ، وفي ما بعد ، كلّ مدارسهم الفلسفيّة . إنّ آلهة اليونانيّين ، والعالَم وكلّ ما يحدث فيه – بوجه إيجابيّ أو سلبيّ – تدور حول محور " الإنسان " ورغائبه . وإنّ هذه النظرة إلى العالم قد تسرّبت إلى التقليد المسيحيّ الأوروبيّ ، وبالتحديد إلى تقليدٍ حمله أناس لم يأتوا في الأصل من التقليد اليهوديّ ، بل كانوا أتباعَ

ديانات أخرى . وهكذا تبدّلت " محوريّة الله " الأصليّة ووُضع الله في خدمة الإنسان وخدمة رغباته .

إنّ التصوّرَ بأنّ الخطيئة هي جزءٌ أساسيّ من حياة الإنسان ، والإيمان بضرورة تحرير الإنسان منها ، أدّيا إلى آليّة نتج منها القولُ بالفداء ، أي بتضحية الإله المتجسّد بنفسه في شخص المسيح . إنّ فداءَ المسيح لإنقاذ الإنسان من الخطيئة هو في الواقع حدثٌ يخدم الإنسان (الذي يدور حوله كلّ شيء) ، ولا يؤتي أيّة منفعة لا لله ولا للمسيح . بهذه الطريقة حلّ الفكر الغربيّ اليونانيّ الذي يرى في الإنسان " محور " كلّ شيء محلّ الاعتقاد بأنّ " الله محور كلّ شيء " ، الذي هو المبدأ الأصليّ للأديان الساميّة .

إنّ صورةَ الإنسان في الإسلام هي غير ذلك تمامًا . فالإنسان خُلِق بكيان موجَّه نحو الوحدة – إنّه " دين الفطرة " (راجع القرآن ٣٠ : ٣٠) – ، وهو يحيا في نطاق " محوريّة الله " ، التي تكوّن جزءًا أساسيًّا من حياته . فمن التصوّرين " الله المحور " أو " الإنسان المحور " ، تسود في الغرب فكرة " الإنسان المحور " ، وفي الإسلام فكرة " الله المحور " .

لقد حاولت الكنيسة المسيحيّة باستمرار عبر التاريخ أن تقضيَ على فكرة " محوريّة الإنسان " وتحدَّها بقوانين ووصايا كنسيّة . ولكنّ قوّة " محوريّة الإنسان " استطاعت في النهاية أن تحرّرَ الإنسانَ الغربيّ من كلّ تلك القيود وحدودها .

فإذا قابلنا بين " محوريّة الله " في الأديان الساميّة ولا سيّما في الإسلام ، وبين " محوريّة الإنسان " في الثقافة الغربيّة ، وتساءلنا ما كان تأثير هاتين النظرتين على مفهوم حقوق الإنسان ، نخلص بالإيجاز إلى ما يلي :

إنّ حقوقَ الإنسان ، كما تبدو في ضوء الأديان ، قد تمّ فهمُها في إطار مشيئة الله ووصاياه ، ولا يجوز على الإطلاق إخراجُها من هذا الإطار . فعندما يتكلّم الإسلام على حقوق الإنسان ، فالإنسان الذي

يتعلّق الموضوع بحقوقه ، لا يمكن أن يُنظَر إليه كأنّه كائنٌ مطلق ، بل كإنسان مرتبط بعلاقة با لله . هذا هو الأمر أيضًا في المسيحيّة . أمّا حقوق الإنسان في المفهومَ الغربيّ ، فبغيةَ الحفاظ على " محوريّة الإنسان " المطلقة التي تدور في فلكها (التي لا تضع مشيئةُ الله أيَّ حدّ لها) ، لا تقبل أيّ حدّ . هذا الفرق قد أدّى إلى نزاعات بين ممثّلي حقوق الإنسان في منحاها الغربيّ ، من جهة ، وأتباع الكنيسة الكاثوليكيّة والإسلام ، من جهة أخرى . إنّ النقاشات حول الفرق بين حقوق الإنسان المطلق وحقوق الإنسان الذي يعرف نفسَه ملتزمًا بواجبات الدين قد انتشرت بين المسلمين عمومًا في أزمنة أخرى وفي أمكنة أخرى ، كما حدث عند المسيحيّين .

بعد هذا التحليل الفلسفيّ واللاهوتيّ للموضوع ، ننتقل الآن إلى التطوّر التاريخيّ لتلك القوانين والمقرّرات المتعلّقة بحقوق الإنسان ، لنقولَ في النهاية بعض الشيء عن الحالة الراهنة لحقوق الإنسان في الغرب .

٤– تدوين حقوق الإنسان في الغرب

يحسن أوّلاً أن نشيرَ في لمحة مقتضبة إلى مختلف إعلانات حقوق الإنسان التي صدرت إلى الآن .

١) إعلان حقوق الإنسان في فرنسا

إنّ أوّل إعلان لحقوق الإنسان قد صدر في فرنسا في آب سنة ١٧٨٩ بعد الثورة الكبرى . هذا الإعلان الذي يقوم في مقدّمة و١٧ مادّة قد انعكس في القوانين الأساسيّة للدستور الفرنسيّ التي تمّت الموافقة عليها في ما بعد . وكان له أيضًا تأثيرٌ على الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان .

٢) الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان

هذا الإعلان قد وافقت عليه في ١٠ كانون الأول سنة ١٩٤٨ الجمعيّة العامّة للأمم المتّحدة بقرار رقم ٢١٧ ، وهو مؤلّف من مقدّمة و٣٠ مادّة . إنّ فكرةَ حقوق الإنسان التي كانت منتشرة إلى الآن انتشارًا محدودًا ومحلّيًا حصلت بذلك على بعد عالميّ ؛ ووعدت كلّ الدول باحترام تلك الحقوق .

٣) المعاهدة الأوروبيّة لحماية حقوق الإنسان والحرّيّات الأساسيّة

تمّ توقيع هذه الاتّفاقيّة في ٤ تشرين الثاني سنة ١٩٥٠ في رومة ، وتوسّعت شيئًا فشيئًا حتّى سنة ١٩٦٠ من خلال مجموعة من المراسيم التي كمّلتها . وهي تقوم في ٦٦ مادّة ، وهي أحد النصوص الأكثر كمالاً عن حقوق الإنسان . من خلال هذه الاتّفاقيّة التي وقّعتها الدول الأعضاء في المجلس الأوروبيّ ، حصلت حقوق الإنسان على الضمانة القانونيّة لتطبيقها ، وتعهّدت الدول الموقّعة باحترام الحقوق التي تنطوي عليها . واعتُرف لجميع الأشخاص بحقّ المطالبة بتنفيذ المقرّرات المثبتة فيها . وفي ما بعد شهدت هذه الاتّفاقيّة إنشاء محكمة عدل يعود لها النظر في الشكاوى المتعلّقة بمخالفات مقرّرات حقوق الإنسان .

٤) شرعة تورينو

في ١٨ تشرين الأول سنة ١٩٦١ تمّت الموافقة على شرعة اجتماعيّة أوروبيّة تهدف إلى منح جميع مواطني الدول المعنيّة حقوقًا اجتماعيّة متساوية وإزالة كلّ تمييز يرتكز على العرق أو اللون أو الجنس أو الدين أو الرأي السياسيّ . هذه الشرعة تتّسم بالحريّ بطابع اجتماعيّ اقتصاديّ : فهي تسعى إلى تحسين مستوى المعيشة والوضع العامّ لدى الشعوب الأوروبيّة في المدن كما في الأرياف .

٥) اتّفاقيّة حماية حقوق الإنسان في أميركا

كانت البلدان الأميركيّة قد وقّعت حتّى الآن مجموعة من الإعلانات والاتّفاقات المتعلّقة بحقوق الإنسان . تجب الإشارة إلى لجنة حقوق الإنسان التي باشرت نشاطها سنة ١٩٦٠ ، وإلى الاتّفاقيّة الأميركيّة لحقوق الإنسان التي تمّ تصديقها في ٢٢ تشرين الثاني سنة ١٩٦٩ ، وكذلك إلى الإعلان الأميركيّ الذي صدر في بوغوتا سنة ١٩٤٨ .

٦) الاتفاقيّات الدوليّة حول حقوق الإنسان

في ١٦ كانون الأول سنة ١٩٦٦ وافقت الجمعيّة العامّة للأمم المتّحدة على اتّفاقيّتين أخريين . إنّ لهاتين الاتّفاقيّتين أهمّيّة بالغة ، إلى جانب الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان ، بالنظر إلى الناحية السياسيّة والقانونيّة ، وهما تكمّلان الإعلان الذي صدر سنة ١٩٤٨ . إحداهما تختصّ بالحقوق المدنيّة والسياسيّة ، وتقوم في مقدّمة و٥٣ مادّة ، والثانية تختصّ بالحقوق الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة وتنطوي على مقدّمة و٣١ مادّة .

حقوق الإنسان كأداة سياسيّة

إنّ الغرب ، هكذا يبدو على الأقلّ ، يعتبر حقوقَ الإنسان حقوقًا للإنسان الغربيّ ، ولا يعترف بأيّة حقوق للعالم الثالث وللبلدان العائشة في القهر والاستعمار . فإذا تحدّث الغرب عن حقوق الإنسان في العالم الثالث ، من الواضح أنّه يفعل ذلك بشكل مُغرِض ولأهداف سياسيّة . من هنا يأتي عدم الثقة والارتياب الكبير لدى شعوب العالم الثالث . يمكن أن نلاحظَ باستمرار ، وذلك منذ سنوات ، أنّ الغرب ، بالرغم من الموافقة على إعلانات حقوق الإنسان المذكورة ، يتصرّف ، بحجّة نشر مبادئ الإنسانويّة والحضارة ، تصرّفًا رهيبًا ومخزيًا في بلدان أفريقية وآسية

وأميركا اللاتينيّة . إنّ شعوبَ هذه المناطق ، بما فيه موطني إيران ، لا يمكنها أن تنسى التاريخَ المظلم للاستعمار القديم والجديد الذي تعاني منه منذ أكثر من قرن . فالبلدان الإسلاميّة قد تمّ استغلالُها باستمرار من قبل المستعمرين ، وسُلِبت يوميًّا ثرواتها ومواردها المادّيّة والمعنويّة من قبل البلدان الغربيّة بحجج مختلفة ، فيما كان الغرب يعلن بلا انقطاع أنّه يحامي عن حقوق الإنسان . وهذا يحدث لسبب بسيط ، هو أنّ الغرب يطالب بحقوق الإنسان حصرًا لنفسه .

علاوةً على ذلك فإنّ مصطلح حقوق الإنسان قد اتّخذ اليوم في الغرب منحى فرديًّا شديدًا ، فيما الإنسان في الإسلام يُعتبَر كائنًا اجتماعيًّا ، كائنًا مرتبطًا ارتباطًا أساسيًّا بالمجتمع . إنّ حقوقَ الإنسان في الغرب تتعرّض لخطر إستغلالها كأداة سياسيّة تجاريّة .

مقابل ذلك يجب على الإنسان ، بحسب تعليم الأديان ولا سيّما الإسلام ، أن يسعى جهدَه أوّلاً ليكتسبَ حرّيّة داخليّة ، وأن يجتنبَ الإباحيّة والفجور . الإسلام يعتبر الإنسانَ وكيلَ الله المسؤول . إلى جانب الواجبات الاجتماعيّة ، ومنها أوّلاً الأمرُ بالمعروف والنهيُ عن المنكر ، يضع الفكر الإسلاميّ نصبَ عينيه نواحيَ الحياة الشخصيّة الداخليّة وإنماءَ الإنسان المتوازن .

أسئلة ومداخلات

ما قبل تاريخ حقوق الإنسان

شنايدر : إنّ استخدامَ حقوق الإنسان كأداة بين يدي السلطة لتحقيق أهداف سياسيّة اقتصاديّة من أجل مصالح خاصّة ، كما جاء في المحاضرة ، أعُدّه إساءة لحقوق الإنسان . في ما يتعلّق بفكرة حقوق الإنسان عينها ، فقد أشار المحاضر بحقّ إلى أهمّيّة الثورة الفرنسيّة والإعلان الذي صدر سنة ١٧٨٩ . ولكنّ تلك الأحداث هي حصيلة تاريخ سابق ، كما أوضحت ذلك السيّدة غابرييل . ما حدث قبل ذلك في أوروبة كان النزاع المذهبيّ – في عصر كان يُعتقَد فيه بأنّ السلامَ والنظامَ العامّ لا يمكن تحقيقهما إلاّ في ظلّ وحدة في الإيمان واتّفاق في العقيدة الدينيّة . وكانت نتيجة ذلك الحرب والصراع الدمويّ لفرض عقيدة أحد المذاهب كعقيدة دينيّة مُلزِمة للجميع . ما أدّى في العموم في منطقة معيَّنة إلى انتصار أحد المذاهب ، أو بالأصحّ إلى انتصار قوّة سياسيّة مرتبطة بأحد المذاهب . وماذا كان مصير أتباع المذاهب الأخرى ؟ كان عليهم إمّا أن يعتنقوا مذهبَ الحكّام ، وإمّا أن يهاجروا استنادًا إلى ما دُعي " حقّ الهجرة " (*jus abeundi*) . وبهذا سبقت فكرةُ " التطهير المذهبيّ " بعدّة قرون ما يدعى اليوم " التطهير العرقيّ " . وكانت أيضًا إمكانيّة ثالثة : الانكفاء في المنزل . هذا الحقّ في العبادة المنزليّة من دون مضايقة خارجيّة ، الذي مُنِح لأتباع المذاهب الأخرى ، قد كان أوّلَ حقّ في الحرّيّة في الغرب ، وأدّى في ما بعد إلى منح التسامح ، كما منحه الإسلام منذ قرون لأهل الكتاب في مناطق سيطرته .

ولكنّ التطوّرَ لم يتوقّفْ عند هذا الحدّ . فقد أتت دوافع إضافيّة ، وأوّلاً الانتقال من التسامح المحض إلى المساواة في الحقوق بضمانة القوانين .

وهذا يعني أنّ سلطة الدولة لم تعد مرتبطة بمذهب معيَّن ، بل صارت فوق المذاهب المختلفة وفوق انقساماتها .

بالإضافة إلى ذلك تمّ تأكيد احترام اعتقاد الضمير بشكل أساسيّ ، بصرف النظر عن الجماعات الدينيّة المعترَف بها . وكذلك فإنّ اعتقادات أخرى ، كالاعتقادات الفلسفيّة ، حتّى الإلحاد ، قد شملها أوّلاً التسامح ، ثمّ مُنِحت الحرّيّةَ والمساواةَ في الحقوق بضمانة القوانين . يبدو أنّ هذا بالضبط أمرٌ غريب في نظر أصدقائنا المسلمين ، ولكنّه يستند إلى الاعتراف بالقاعدة الذهبيّة : ما أطالب به لنفسي عليّ أن أُقِرَّ به للآخر لأنّه أخي . يجب أن تكونَ له الفرصة في السعي إلى الخير ، في الطاعة " للنبيّ " الذي في داخله ، ما دام لا ينتهك حرمةَ السلام ولا يسيء إلى سائر الناس . هذا الواجب قائمٌ ، بالنسبة إلى المسيحيّين ، لأنّ يسوع صار أخًا لجميع الناس وبنوع خاصّ للمقهورين ، ولأنّ المسيحيّ يؤمن بأنّ ما يفعله لأصغر إخوته أو أخواته ، إنّما يفعله أيضًا وفي الوقت عينه للمسيح .

إنّي على وعي بأنّ هذه الدوافع تمثّل دورًا ضئيلاً في الواقع السياسيّ الراهن . إنّ مضمون حقوق الإنسان المعترَف به علنًا لا يرتبط دومًا في أيّامنا بهذا الدافع ارتباطًا وثيقًا . فإنّ حقوقَ الإنسان مضمونة أيضًا لأتباع المذاهب الأخرى ، إذ إنّهم يُمنَحون الحقّ بعدم التعرّض لهم . في هذا المعنى قالت الكنيسة الكاثوليكيّة بصراحة في مجمعها الفاتيكانيّ الأخير بأنّ من واجباتها الرئيسيّة في المجتمع الدفاع عن حقوق كلّ شخص بشريّ . أن يكونَ ثَمَّة تناقضٌ بين هذا الواجب والحقيقة الاجتماعيّة والسياسيّة ، هذا أمرٌ واقع ، وندرك بأنّه يتعيّن علينا مقاومته .

« حقوق الإنسان » مرتبطة با لله – أم منفصلة عنه

محقّق داماد : تعليقًا على أفكار البروفسّور شنايدر القيّمة ، يتبادر

إلى ذهني السؤال أين يكمن بالتحديد الفرقُ الأساسيّ في آرائنا . لم أقصد أنّه لم يكن ثَمَّة اصطلاحٌ لحقوق الإنسان قبل الثورة الفرنسيّة . المصطلح هو في الأساس قديمٌ بقدم الأديان الساميّة ، ولكن في مفهوم مختلف تمامًا . عقب الثورة الفرنسيّة نادوا ، مع المصطلح التقليديّ ، بالحقوق الجديدة ، بيد أنّهم حدّدوا الإنسان تحديدًا جديدًا : فلم يعد ا لله المحور ، بل صار الإنسان هو المحور . الإنسان ، الذي كان قبلاً يُنظَر إليه انطلاقًا من ا لله ، صار إنسانًا مستقلاً وبدون قيد ، وبناءً على ذلك تمّ تحديد حقوقه أيضًا تحديدًا جديدًا . أشرتُ بعد ذلك إلى أنّ الكنيسة المسيحيّة ، وعيًا منها لأصلها الروحيّ ، شعرت بأنّها مرتبطة بتلك الحدود الموضوعة للحرّيّة البشريّة ، واتّخذت منذ البدء موقفًا مناهضًا لإعلان حقوق الإنسان الحديث . ولكنّها مع تعاقب الأيّام تبنّت تحديدًا جديدًا للإنسان وللعالم ، وبتأثير من ثقافة الغرب وحضارته أيّدت تلك الحركة الحديثة . فلم تعد تتمسّك بمطالبها السابقة و" حرّرت " الإنسان من تلك الحدود والقيود التي كانت قد فرضتها عليه .

" القاعدة الذهبيّة " صالحةٌ للجميع

ختامًا أودّ الإشارة إلى أنّ القول : " ما لا تريد أن يفعلَه الناس لك ، لا تفعله أنت أيضًا لهم " ، نجده أيضًا في تعاليم النبيّ المسلم وقادة الإسلام الدينيّين ، وفي تعاليم السيّد المسيح . وإذا كان هذا المبدأ اليوم يطبّقه الملحدون أيضًا ، فما ذلك إلاّ لأنّ الضمير الإنسانيّ لا يسعه إلاّ الإقرار بصلاحيّته . وفي ذلك لا نعتقد على الإطلاق بأنّ هذا القولَ خاطئ بمجرَّد أنّ الملحدين أيضًا يطالبون به . وإذا كنت في بحثي قد رأيت أنّه يتعيّن علينا أن نرشدَ الناسَ إلى ا لله في حدود طريقهم ، فهذا لا يعني أنّه يجوز لنا أن نُنكِرَ على الإنسان الذي يرفض هذا الإرشاد حقَّه في الحياة .

فكرة القانون الدوليّ يساندها اللاهوت المسيحيّ

بوتس : تتمّةً لما قالته السيّدة غابرييل ولما قاله السيّد شنايدر في روّاد فكرة حقوق الإنسان ، فهؤلاء قد وُجدوا في الواقع وكانوا مرتبطين أشدّ الارتباط باللاهوت المسيحيّ ، ولا سيّما بالسكولاستيكيّة الإسبانيّة المتأخّرة . وهكذا فأمام أهوال ما حدث لدى احتلال أميركا ، راح اللاهوتيّون يفكّرون : أليس الهنود الذين لا يؤمنون بالإله الواحد هم أيضًا بشرًا ؟ لا شكّ أنّ هذا التساؤل هو أمرٌ سيّئٌ في ذاته . ولكن وردت بعد ذلك تساؤلات أخرى : ألا يحقّ لهؤلاء الهنود بأن يكونَ لهم حكومتهم الخاصّة ، ومن هذه الناحية أن يكونَ لهم أيضًا الحقّ في ممارسة ديانتهم الخاصّة ، إذ كان محظَّرًا على الإسبانيّين إرغامُهم على اعتناق المسيحيّة – بصرف النظر عن أنّ ديانتَهم لم تكن من الديانات الكبرى بمعنى التقليد الإبراهيميّ .

ومن ثَمَّ فإنّ القانونَ الدوليّ الغربيّ يرتكز على نظريّات لاهوتيّين مسيحيّين ، ويمكن بنوع خاصّ اعتبار فرنثيسكو دي فيتوريا Francisco de Vitoria (الذي توفّي سنة ١٥٤٦) أبًا للقانون الدوليّ . وبذلك فإنّ أطروحات هذا اللاهوتيّ هي أيضًا من الأطروحات الأكثر تأثيرًا التي سبقت إعلانَ حقوق الإنسان .

محقّق داماد : هذا يتطابق تمامًا مع ما قلتُه في محاضرتي : صحيحٌ أنّنا لا نجد في المذاهب الفلسفيّة في القرون الأخيرة ، ولا سيّما أيضًا في أعمال كانط ، مصطلحَ حقوق الإنسان بهذه الصيغة الصريحة ، ومع ذلك فإنّ مفهومَ حقوق الإنسان هو قديمٌ جدًّا في خطوطه الرئيسيّة ، كما يمكن استخلاصُها من تعاليم الأديان . أن نتوسّعَ في الموضوع أكثر من ذلك يقودنا بعيدًا جدًّا . ولكنّي أرى أنّ الملاحظة الأخيرة التي أوردتموها لها دلالة كبيرة وأوافق عليها بطيبة خاطر .

بعض الملاحظات من وجهة نظر إسلاميّة

شبستري : إنّ توضيحات السيّد محقّق داماد قد أفادتني أنا أيضًا إفادة كبرى . أودّ تعليقًا عليها أن أتحدّثَ عن بعض النواحي الأخرى التي تبدو لي من وجهة النظر الإسلاميّة جديرة بالمناقشة . بعد أن شاركتُ في مداولات كثيرة حول حقوق الإنسان داخل البلاد وخارجها ، أودّ أن أوضحَ بعض الأمور التي ترد باستمرار في النقاش على لسان مسيحيّين ومسلمين وأصدقاء آخرين يأتون إلى إيران من الغرب ، وأرجو أن أُلقيَ مزيدًا من الضوء على هذه المسائل .

أوّلاً ، لقد كان السيّد محقّق داماد على حقّ – على غرار أصدقائنا النمساويّين أيضًا – عندما أشار إلى أنّ الدول العظمى كثيرًا ما تستخدم حقوق الإنسان كوسيلة ضغط على بلدان أخرى . هذا الواقع لا يمكن أن نقبَلَ به ببساطة ، بل يجب بالحريّ أن نقاومَ باستمرار الظلمَ الذي ينطوي عليه .

الحقوق تجاه الله أم تجاه أناس آخرين ؟

ثمّ يجب أن نوضحَ بالتحديد إذا كان الموضوع يتعلّق بحقوق الإنسان تجاه الله وإلى أيّ مدى ، أم إنّ حقوق الإنسان يجب تحديدها على أنها حقوقٌ يملكها الناس تجاه أناس آخرين . لا شكّ أنّ موادّ حقوق الإنسان تحدّد حقوقًا مختصّة بتصرّف الناس بعضهم مع بعض . فمن خلال حقوق الإنسان لا يحصل الإنسان من وجهة النظر اللاهوتيّة على حرّيّة قبول الله أو رفضه ؛ فالله من خلال الوحي قد ألزمَ الإنسانَ بالإيمان به . بل يتعلّق الموضوع في حقوق الإنسان بمجموعة من المبادئ يلتزم الناس لدى قبولهم إيّاها بتطبيقها في حياتهم الاجتماعيّة . أن يكونَ الإنسان إنسانًا حقيقيًّا عندما يقف بإزاء الله ويجيب عن دعوة الله ، هذا جزءٌ من الميراث

المشترَك بين اللاهوت المسيحيّ والإسلاميّ ، ولا يمكن التخلّي عنه . إنّ حقوق الإنسان لا تهدف إلاّ إلى تنظيم العلاقات بين الناس .

عدم تغيير شرائع مجتمعٍ ما دفعة واحدة

ثَمَّة سببٌ آخر يحول دون تقدّم النقاش حول حقوق الإنسان مع أصدقائنا الغربيّين ، وهو يكمن في مشكلة نظريّة : فهناك بعض الأحكام في الفقه الإسلاميّ تحمل على التساؤل إن كانت بعض " حقوق الإنسان " في صيغتها الحاليّة تتوافق مع تعاليم الإسلام أم لا . إذا كنت في ما يلي سأشير إلى وجهة نظر يمكن أن تساعدَ على إزالة هذه الصعوبات ، إلاّ أنّ هذا لا يعني أنّنا مُلزَمون بقول كلّ نقاط إعلان حقوق الإنسان . وبالتحديد يتعلّق الموضوع بوجهة نظر مرتبطة بواقع الإنسان الاجتماعيّ : فلا يمكن لأيّ مشترع ، ولا للنبيّ ، أن يغيّرَ دفعة واحدة كلَّ قوانين مجتمعٍ ما . فهذا قد يؤدّي في المجتمع إلى صراعات لا حلّ لها . وهكذا لم يحاولْ نبيّ الإسلام أيضًا أن يبدّلَ كلّ القوانين والآداب التي كانت قائمة في عصره . وقد كان هذا مستحيلاً عمليًّا . ولذا فإنّ كثيرًا ممّا يُعتبَر في فقهنا دعائمَ في ميدان تنظيم الأسرة ، حتى في قانون العقوبات ونظام الحكم ، كان موجودًا بشكل عامّ قبل ظهور النبيّ .

... مثلاً الرقّ وعدم إمكان تغيير الدين

وهكذا فإنّ النبيّ الأكرم ، بعد أن كُلِّف بذلك ، حاول إدخالَ بعض الإصلاحات في ميدان التشريع . فجعل مثلاً نظامَ الرقّ أكثرَ إنسانيّةً . ثَمّة مشكلةٌ بالنسبة إلى تلك العادة الأخرى التي كانت سائدة في الجزيرة العربيّة قبل الإسلام ، أعني حظرَ تغيير الدين . أودّ أن أذكرَ هذا المثلَ لأنّه كثيرًا ما يناقَش بالعلاقة بمسألة حقوق الإنسان . فالعرب لم يجيزوا لأحد

تغييرَ دينه . ولذلك أرادوا أن يقتلوا النبيّ وأتباعَه ، عندما راح يعلن الدينَ الجديد . ما أدّى ، كما هو معروف ، إلى الهجرة إلى المدينة . ألم يكن النبيّ الأكرم قادرًا على أن يمنحَ الناسَ الرشدَ والمعرفة ليتمكّنوا من احترام من كان يريد أن يغيّرَ دينَه ؟ للجواب عن هذا السؤال يجب الأخذ بالاعتبار أنّ عدمَ تغيير الدين أو عدمَ إمكان وجواز تغيير الدين مرتبطٌ بضعف الإنسان في جزيرة العرب ، ولا علاقةَ له بالله . لقد كان الناس ضعفاء جدًّا ، ولم يكن لهم القدرة على هذا الأمر . فليس الله إذًا هو الذي قال لهم إنّه لا يجوز لأحد أن يغيّرَ دينَه . بل يكمن هذا في أنّ محمّدًا لم يستطعْ أن يمنحَهم هذه الإمكانيّة بدون حدود .

يمكن أن نرى مثلاً آخر في مسألة القصاص الذي كان منتشرًا آنذاك انتشارًا واسعًا . وفي هذا قال النبيّ : " وجزاءُ سيّئةٍ سيّئةٌ مثلُها ، فمن عفا وأصلحَ فأجرُه على الله [...] " (القرآن ٤٢:٤٠) . إنّ الله لم يسمحْ بالرقّ . فلا يريد أن يُستعبَد الناس ، ولا أن يبقوا في الرقّ . ولكنّ الرقّ كان في ذلك العصر واقعًا اجتماعيًّا . فكانت تقع الحروب ، وكان الأسرى بعد الحرب يُستعبَدون . لم يستطع النبيّ إزالةَ تلك العادة . ولكنّه أدخل عليها إصلاحات ، وبذلك جعل العلاقات أكثرَ إنسانيّة .

أهمّيّة الاجتهاد الجديد

هنا يمكن أن نطرحَ سؤالاً أساسيًّا : من وجهة نظر النبيّ والإسلام ، أكرمُ الناس هو الذي يوجّه حياتَه إلى الله ويتميّز بتقوى الله (راجع القرآن ٤٩:١٣) . فإذا تأكّد للمسلمين يومًا أنّ مجتمعَهم قادرٌ على تغيير بعض تلك القوانين والآداب والرسوم التي لم يستطعْ النبيّ أن يغيّرَها في عصره ، والتي يتوافق تغييرُها مع روح الإسلام وأصالته ، فما الذي يمنع مثلَ هذا التغيير ؟ في رأيي يمكن في هذه الحالات إدخال اجتهاد جديد . هذا موضوعٌ

بالغ الأهمّيّة . ومهما يكن من أمر فإنّ مسألةَ " حقوق الإنسان " يجب أيضًا البحث فيها من هذه الزاوية أيضًا . وفي الوقت عينه أؤكّد طبعًا أنّ استخدامَ حقوق الإنسان من قبل القوى الدوليّة كوسيلة ضغط على البلدان الضعيفة أمرٌ لا يجوز على الإطلاق ، وهو على قدر كبير من الظلم . انطلاقًا من هذا يجب أن تتّخذَ المداولات وجهًا آخر . ربّما يتاح لنا أن ننظرَ إلى مسألة حقوق الإنسان من زاوية جديدة ، ولا نقول : بما أنّ النبيّ لم يغيّر هذا الأمرَ أو ذاك ، أو إنّ هذا الأمرَ مُثبَت في الفقه على هذا النحو أو ذاك ، لذلك لا يمكن تغييره البتّة في ما بعد . في رأيي أنّ اجتماعًا من هذا النوع هو فرصةٌ ملائمة للبحث في هذه المسائل .

خامنئي : موضوع هذا الاجتماع هو العلاقات بين الأديان . ما تحدّثتم عنه مرتبطٌ بالحوزة وبالمؤسّسات الجامعيّة .

القوانين الإلهيّة صالحة لكلّ الأزمنة ولكلّ الأمكنة

محقّق داماد : بصرف النظر عن تلك الأفكار التي ، كما قيل ، هي جزءٌ من الفقه ، أعتقد أنّ السيّد شبستري قد تطرّق إلى نقاط بالغة الأهمّيّة . أودّ في صدد ذلك أوّلاً أن أؤكّد شيئًا ، ثمّ أوجّه له سؤالي ن: أنطلق أنا أيضًا من أنّ " حقوقَ الإنسان " لا تقصد الإنسانَ في علاقته با لله ، وهذا ما أودّ تأكيده هنا بصراحة . ثمّ يتبادر إلى ذهني السؤال هل إنّ عدم جواز تغيير كلّ شيء دفعة واحدة يصحّ بالنسبة إلى المشترعين المكلَّفين من ا لله كما يصحّ بالنسبة إلى المشترعين البشريّين ؟ طبعًا لا تقدر أيّة شريعة إنسانيّة أن تزيلَ أو تغيّر كلَّ ما كان صالحًا إلى الآن . ولكن هل يصحّ ذلك بالنسبة إلى القوانين الإلهيّة ، إلى تلك القوانين الآتية ممّا يسمو الإنسان ؟ هذا السؤال يُطرَح بإلحاح متزايد بقدر ما ننطلق من أنّ الأنبياء يعلنون ما يتلاءم مع مصلحة الإنسان ، وما يوافقه في كلّ الأزمنة . ألا

ينبغي أن يكونَ ما وضعه أنبياء دين معيَّن ، مثلاً نبيّ الإسلام ، هو عينه ما يجب على الناس تجنّبه في **كلّ** زمان و**كلّ** مكان ، أو ما يتطابق مع فطرة الإنسان ؟ هذا الاعتقاد لا يتّفق بالتأكيد مع الرأي القائل بأنّ هذا القانون أو ذاك يجب اليوم تغييره لأنّ النبيّ لم يكن قادرًا على تغييره في زمانه .

ما هو المقصود بالضبط بروح الإسلام ؟

السؤال الثاني يتعلّق بالنقطة الثانية المهمّة التي تطرّق إليها السيّد شبستري : وهي كلامه على " روح الإسلام " . من يستطيع أن يحدّدَ بالضبط " روحَ الإسلام " ؟ فعندما نرى اليوم مثلاً أنّ العالم كلّه يتّجه نحو اعتبار اللواط أمرًا يتوافق مع الحرّيّات الإنسانيّة ، فهل يترتّب علينا حقًّا أن نقول : في ذلك الوقت لم يعلن روح الإسلام اللواطَ أمرًا مباحًا ، أمّا اليوم فنستطيع نحن ذلك ؟

لا تناقض بين " محوريّة ا لله " و" محوريّة الإنسان "

غابرييل : بصفة كوني لاهوتيّة ، أودّ من وجهة النظر المسيحيّة أن أسألَ عن برهان أثبتَه المحاضر في وسط بحثه ، وأُدلي برأيي فيه ، ثمّ أوجّه السؤال عن وجهة النظر الإسلاميّة بشأنه . إنّ المحاضرَ ، في رفضه حقوق الإنسان ، قد عرض التناقضَ بين " محوريّة ا لله " و" محوريّة الإنسان " كبرهان رئيسيّ لأطروحته . أرى أنّ هذا التناقضَ هو خطأ من وجهة النظر المسيحيّة ، وإن كان من الممكن الوقوع عليه مرارًا في اللاهوت المسيحيّ أو (في مجالات أخرى) في حجج الملحدين . وذلك انطلاقًا من السبب الذي ورد في محاضرة السيّد محقّق داماد ، وهو أنّ ا لله لا يتصرّف بما يؤول إلى منفعته . وهذا أمرٌ مشترَك في عقيدتينا بأنّ ا لله رحيم ، أعني

أنّه يقف إلى جانب الإنسان . فما يخدم الإنسانَ وحياة حقًّا إنسانيّة – وفي هذا تندرج حقوق الإنسان في المجتمعات – لا يمكن بالتالي أن يكونَ مناقضًا لإرادة الله في خلقه . أودّ أن أسمعَ رأيَكم من وجهة النظر الإسلاميّة .

الخلق ليس لمصلحة الله بل لمصلحة الإنسان

محقّق داماد : قلت في محاضرتي إنّ تصورَ الخطيئة كسمة مرتبطة ارتباطًا أساسيًّا بالإنسان ، وتصوّرَ ضرورة تحرير الإنسان من هذه الخطيئة قد أدّيا إلى آليّة نتجت منها تضحية الله بذاته في شخص يسوع المسيح الإنسانيّ ؛ ومن ثَمَّ فالقول بإنّ يسوع بذل ذاتَه ليخلّصَ البشريّة من الخطيئة يتعلّق بما يخدم الناس – دون أن يكونَ في ذلك أيّ مكسب لله ولا للمسيح . إنّ تضحية المسيح بذاته قد حدثت إذًا لصالح الإنسان ، لكي يحصلَ الإنسان على مغفرة خطاياه ، وبدون أيّ مكسب لله . ما قلتموه هو أيضًا جزءٌ من إيماننا : بأنّ الخلقَ لم يحصل لمصلحة الله ، بل بناءً على الرحمة الإلهيّة . ثَمَّة قصيدة فارسيّة تقول :

" ليس لمصلحتي خلقتُ العالم
إنّما خلقته لأهبَه عبادي " .

إنّ كلمة " عبد " المستعمَلة هنا لا ينبغي أن تُضلّنا . لقد ذكرتم أنّ الإنسانَ في التقليد المسيحيّ هو " شريك " الله . نحن نرفض هذا التعبير ، ونفضّل أن ندعوَ الإنسانَ وكيلَ الله أو خليفة الله على الأرض ، وعلى نحوٍ ما صورة الله على الأرض . يتكلّم القرآن أيضًا على ما ورد في حديثكم عن القرابين التي يقدّمها الإنسان لله ، فيقول : " لن ينالَ الله لحومُها ولا دماؤُها ، ولكن يناله التقوى منكم [...] " (القرآن ٢٢:٣٧) .

جميع الناس أعضاءٌ في جسد واحد

الرئيس : أودّ أن أذكرَ لكم أمرًا عن إخوتنا الزرادشتيّين الحاضرين هنا : إنّهم يقولون إنّ إيران هي البلد التي يمكن اعتبارها مهدَ إعلان حقوق الإنسان . وفي هذا المعنى عُلّقتْ على جدار في قسم حقوق الإنسان في " الأمم المتّحدة " القصيدة التالية للشاعر سعدي (الذي توفّي سنة ١٢٩٢) :

" يا ذريّة آدم ، إنّكم مثل الأعضاء في الجسد الواحد ،
فقد خُلِقتم جميعًا من نسيج واحد .
إن تألّم عضوٌ ،
تألّم معه سائر الأعضاء .
ومن لا يشارك الآخرين في آلامهم
لا يستحقّ أن يُدعى إنسانًا " .

هذه القصيدة كتبها أحد أعظم الشعراء الإيرانيّين ، وهي اليوم ، كما ذكرت ، مدوّنة في مقرّ الأمم المتّحدة بالفارسيّة وبالإنكليزيّة .

قواسم مشتَرَكة عميقة في مفهوم حقوق الإنسان

خوري : ألا تصف " محوريّة الله " طريقَ الله إلى الإنسان ، و" محوريّة الإنسان " طريقَ الإنسان إلى الله ؟ فإذا اعتبرنا هذين الطريقين من الوجهة النظريّة كأنّهما طريقٌ واحد ، يبطل التناقض الظاهر بين هذين المصطلَحَين . في هذا المفهوم ، نرى تعبيرًا لناحيتين من الحقيقة الواحدة عينها . فلا يصحّ القول : إمّا أن يكونَ الله المحور ، وإمّا أن يكونَ الإنسان المحور . بل يجب بالحريّ القول : الله والإنسان هما محوران متكاملان . اللاهوت المسيحيّ الشرقيّ يشدّد أكثر على محوريّة الله ، أمّا اللاهوت الغربيّ فقد شدّد أكثر في الفترة الأخيرة على محوريّة الإنسان . فينبغي أن لا نرى في هذا أيّ تناقض ، بل إمكانيّتين لوصف الطريق الواحد عينه بحسب الزاوية التي

ننظر إلى الموضوع من خلالها .

إنّي أرى في نقاشنا أكثر من قاسم مشترَك . أوّلاً في ما يتعلّق بمضمون حقوق الإنسان . فإذا تأمّلنا في ما ورد في المحاضرة عن حقوق الإنسان بحسب المفهوم الإسلاميّ ، يمكن ، في ما يختصّ بالمضمون ، التعرّف إلى كثير من الأمور المشترَكة مع مفهوم حقوق الإنسان في تقليدنا .

وكذلك بالنسبة إلى دور حقوق الإنسان ، يمكن التعرّف إلى قاسم مشترَك عميق : فهي تقصد في كلّ حالة أن تحميَ الإنسانَ من اعتداء الآخرين ومن نزوات أصحاب السلطة .

وأخيرًا إنّ التعاملَ بنقد مع حقوق الإنسان ومع طرق صياغتها وتطوّرها الممكن هو أيضًا مطلب مشترَك . وقد يكون غيرَ مبرَّر موضوعيًّا ويعكّر صفاء النظرة ، أن يتوجَّهَ الجانبُ الإسلاميّ مثلاً بالنقد الشديد لحقوق الإنسان ، فيما نحن نبالغ في إثبات إيجابيّاتها . كما قال البروفسّور لوف ، علينا كلينا أن ننظرَ إلى حقوق الإنسان ونرافقَ تطوّرَها بروح نقديّة . هذا مطلبٌ مشترَك . ومن ثَمَّ ربّما استطعنا أن نجدَ في كلّ تباينات آرائنا جسرًا بين التقليد الإسلاميّ وتقليد حقوق الإنسان كما تكوّن في المحيط المسيحيّ وتمّ قبولُه اليوم في اللاهوت المسيحيّ .

محقّق داماد : إنّ فكرةَ التوافق بين محوريّة الله ومحوريّة الإنسان ، يمكنني القبول بها استنادًا إلى تفسير خاصّ لمحوريّة الإنسان ، خاصّة وأنّ هذا التفسيرَ نجده أيضًا في التصوّف الإسلاميّ . ولكن إذا كان مصطلح محوريّة الإنسان يتّسم ، كما هي الحال اليوم في الغرب ، بصورة إنسان يتبع ميولَه ومسلّماته الخاصّة بشكل اعتباطيّ وبدون هدف ، فالتصوّران لا يمكن التوفيق بينهما . نستطيع التوفيقَ بين الله الأكبر والإنسان ، ولكن ليس الإنسان الذي انفصل عن الله واستسلم استسلامًا تامًّا لميوله ومطالبه . في هذه الحالة لا يمكن التوفيق بين محوريّة الله ومحوريّة الإنسان .

لا شرعيّة لكرامة الإنسان إلاّ بناءً على ارتباطه بالله

ديناني : ذكرتم في محاضرتكم أنّ إعلانَ حقوق الإنسان قد تخلّى عن البعد اللاهوتيّ في مفهوم الإنسان كما تخلّى أصلاً عن أيّ ارتباط بالأديان . ولكن في هذه الحالة علامَ ترتكز بالتحديد شرعيّة حقوق الإنسان هذه ؟ لقد اعتبرتم أساسَ هذه الحقائق قائمًا على أمرين : كرامة الإنسان والمساواة بين جميع الناس . صحيحٌ أنّنا اعتدنا تحليلَ حقائق العالم بعقلنا وذهننا . ولكن من الممكن أن تكونَ ثَمَّة حقيقةٌ تفوقنا ولا نستطيع تفسيرَها ولا تحليلها بهذه الطريقة بعقلنا . إنّ إنسانًا متحرّرًا من أيّ مصدر إلهيّ لا يمكنه أن يطالبَ بالكرامة والمساواة . فالكرامة والمساواة بحاجة أيضًا إلى شرعيّة ترتكزان عليها . وهذه الشرعيّة تكمن في علاقة الإنسان بالله . فإذا كانت ثَمَّة كرامةٌ للإنسان ، فما ذلك إلاّ لكونه ممثّلَ الله على الأرض .

محقّق داماد : أوافق تمام الموافقة على هذا الرأي . ولكنّي أودّ فقط أن أُشيرَ إلى أنّ أولئك الذين أرادوا إيجادَ شرعيّة لحقوق الإنسان قد استخدموا لهذا الغرض هذين المصطلحَين : الكرامة والمساواة ، فيما بالنسبة إلينا لا يمكن تفسير كرامة الإنسان تفسيرًا كافيًا إذا فصلناها عن مصدرها الإلهيّ وعن توجّهها نحو يوم الدين . فإذا أجمع الناس على أنّ الإنسان يتميّز من سائر الموجودات بعقله وقدرته على المعرفة ، ورأوا في هذا أساسًا كافيًا لكرامته ، فلا بدَّ لهم من أن يعتبروا هذا أيضًا أساسًا كافيًا لشرعيّة حقوق الإنسان . أمّا نحن فنرى أساس كرامة الإنسان في أنّه خليفة الله على الأرض . ومن ثَمَّ فإنّ كرامةَ الإنسان هي هبة منحه الله إيّاها . وبالتالي يصعب علينا الاعتراف بأنّ شرعيّة الكرامة الإنسانيّة ترتكز بشكل صحيح على الطريقة التي يقوم عليها المفهوم المعاصر لحقوق الإنسان .

الحريّة ليست نزوة اعتباطيّة

فانوني : أودّ أن أحاولَ معالجة الصعوبة التي ترد باستمرار وبالضبط من الوجهة الدينيّة بالنسبة إلى كلمة " حرّيّة " . ينتابني الشعور بأنّ هذا المصطلح يأخذ مرارًا منحى سلبيًّا ، ولهذا لا يُستعمَل دومًا بطيبة خاطر . في الكنيسة الكاثوليكيّة كان من الصعب على مدى طويل استعمال كلمة الحرّيّة هذه ، مع أنّ يسوع علّمنا صلاة تنتهي بطلب النجاة والحرّيّة : " نجّنا (أي حرّرنا) من الشرّير " (متّى ٦:١٣) . وهذا الطلب نرفعه إلى الله القدير والرحيم أكثر من مرّة في اليوم . يمكن طبعًا أن يُساءَ استعمالُ الحرّيّة فتنتج منها عواقب وخيمة . كلّنا متّفقون على هذا . ومن ثَمَّ ينبغي أن لا نساوي بين الحرّيّة في اللاهوت المسيحيّ وبين النزوة التي تبيح للإنسان أن يفعلَ ما يحلو له . صحيحٌ أنّ الحرّيّة تحرّرنا من شيء ، ولكنّها أيضًا تحرّرنا لأجل شيء : إنّها تقوم على أن يقبلَ الإنسان ، في إيمانه بالله ، أن يدخلَ في جماعة يعيش فيها كإنسان حرّ ، ويتعلّم فيها أن يشاركَ الآخرين مجالَه الحرّ الخاصّ ويكفّ في القدر نفسه عن الحدّ من حرّيّة الآخرين . ثَمَّة مبدأ أساسيّ في اللاهوت الأدبيّ المسيحيّ ، لا شكّ أنّه موجودٌ أيضًا بشكل أو بآخر في التقليد الإسلاميّ ، مفادُه أنّ " الإفراطَ في الشيء لا يزيل جواز استعماله " (*abusus non tollit usum*) . فالخوف مثلاً من أن يكسرَ الإنسان رجلَه لدى نهوضه من النوم لا يدفعه إلى البقاء النهارَ كلّه في الفراش . الحرّيّة يمكن أيضًا أن تكونَ محفوفة بالمخاطر . ومهما يكن من أمر ففي المسيحيّة ليس المقصود بالحرّيّة الإنسانيّة أن يفعلَ الإنسان كلّ ما يريده . فالله لم يحرّره من أجل هذا .

ماذا يفعل الكاثوليكيّون لحقوق الإنسان ؟

ماذا تفعل الكنيسة الكاثوليكيّة لحقوق الإنسان ؟ – هذا سؤال قد

ألمح إليه السيّد شعاعي البارحة . هنا ، كما في سائر الأمور عمومًا ، ينبغي أن لا نرى تطابقًا بين " الكنيسة الكاثوليكيّة " من جهة و" الكنيسة الأوروبيّة " أو " الكنيسة الغربيّة " من جهة أخرى . هكذا فالسيّد خوري يأتي من كنيسة شرقيّة ، كما أنّ عددًا كبيرًا من إخوتي في الجمعيّة الرهبانيّة التي أنتمي إليها يأتون ممّا يُدعى العالم الثالث – من إندونيسيا ، حيث الأكثريّة من المسلمين ، وكثيرون يأتون من أميركا اللاتينيّة . هؤلاء المسيحيّون يسعون إلى الوقوف إلى جانب المستضعفين . أودّ أن أذكرَ هنا أسقفًا في البرازيل ، إروين كرويتلر (Erwin Kräutler) ، يعمل على مقاومة الممتلكين الكبار الذين يطردون الهنود ويودّون لو يزيلونهم ، ويعتمد في هذا الجدل وضعَ آليّة لتطبيق حقوق الإنسان . وإذا كان باستطاعته أن يرفعَ صوته ببسالة لصالح هؤلاء الناس ، فما ذلك إلاّ لعلمه بأنّ ثَمَّة أناسًا في أوروبة وفي مناطق واسعة من العالم يساندونه ، وأنّ كاثوليكيّين يدافعون ، في نطاق حقوق الإنسان ، عن حقّ هؤلاء الهنود في الحياة وفي أن يكونَ لهم وطن ، وإن كانوا غير مسيحيّين .

ثَمَّة مثلٌ آخر يتعلّق أكثر بالكنائس المسيحيّة في أوروبة التي ، في أثناء الحرب الطاحنة التي اندلعت في يوغسلافيا ، قبلت أعدادًا كبيرة من اللاجئين . والكنائس هي التي رفعت صوتَها عاليًا للتنديد بكلّ أنواع الأنانيّة الحزبيّة السياسيّة . كثيرون في بلداننا أثاروا الناسَ على أولئك اللاجئين ، واتّهموهم بأنّهم يسلبوننا الطعام وفرصَ العمل . أمّا الكنيسة فوقفت إلى جانب اللاجئين . أنا نفسي أسكن في جمعيّة رهبانيّة مسيحيّة ، حيث يقيم منذ ثلاث سنوات مسلمون أكثر من مسيحيّين . وقد وعدنا هؤلاء المسلمون بأنّهم لدى عودتهم إلى ديارهم سيروون أنّهم سكنوا مدة ثلاث سنوات في كنيسة .

تلك بعض الخطوات العمليّة التي تبيّن كيف نستطيع أن نلتزمَ الدفاع

معًا عن المظلومين في عالمنا . ليس ضدَّ الله بل مع الله من أجل الفقراء . وهذا يوضح ما تعنيه في الواقع حقوق الإنسان .

الكنائس المسيحيّة ومطالب الناس بالحرّيّة

محقّق داماد : في كلّ الخلافات التي يمكن أن تقعَ بين الكنائس المسيحيّة المتنوّعة ، يبقى أمرٌ ثابت - وقد أوضحه لنا اليوم بشكل أوفى إخوتنا الأساتذة النمساويّون - وهو أنّ الكنائس المسيحيّة قد قاومت المحاولات الأولى التي اعتنقت مفهومًا للحرّيّة لا حدودَ له ولا قيد ولا شرط ، وانتشر تحت شعار " حقوق الإنسان " . ولكنّهم تنازلوا لمطالب الناس بالحرّيّة . وفي هذا نرى نوعًا من التراجع والابتعاد عن وجهة النظر الدينيّة التي نعتنقها في عقيدتنا الإسلاميّة بالنسبة إلى علاقة الإنسان با لله . فإذا قبلنا هذا التراجع في الشكل الذي تتنازل فيه باستمرار المراكز الدينيّة يومًا بعد يوم للمطالب الإنسانيّة ، فقد نصل إلى يوم يزول فيه اسم " الدين " أو " الله " أو " الإيمان " . ينتابنا الشعور بأنّ تطوّرًا من هذا النوع هو أيضًا خطر على مبادئنا بقدر ما يهدّد ثقافتَنا الدينيّة .

العولمة وسيادة الدولة
في السعي إلى عدل " بلا حدود "

ريخارد بوتس (Richard Potz)

" السيادة مصطلحٌ لم يُعرَف ماضيه معرفة تامّة و لم ينكشفْ حاضره ومستقبله إلاّ قليلاً " . إنّ نتيجة البحث هذه التي تعود إلى سنة ١٩٦٧ [١] ليست صالحة بالنسبة إلى إلقاء الضوء على الماضي فحسب ، بل تصلح اليوم أيضًا بالنسبة إلى المستقبل .

وذلك بنوع خاصّ لأنّ الدول خارج أوروبة ، بعد إزالة الاستعمار ، قد شهدت بالتحديد نهضة في موضوع السيادة . ففي مرحلة الإمبرياليّة الأوروبيّة كان منح بعض العناصر من بناء سيادة الدولة جزءًا من سياسة الاستعمار . وفي نطاق ممارسة حقّ تقرير المصير في إطار إزالة الاستعمار ، اعتُبِر الحصول على السيادة المطلقة عملاً تحرّريًّا . وبذلك صارت الدولة السيّدة في القرن العشرين بشكل نهائيّ نموذجًا لنظام سياسيّ يتحقّق على مستوى العالم ، كثيرًا ما أُغفِل أصلُه . ومع ذلك فلا ينبغي نقاش حاضر مصطلح السيادة ومستقبله من دون تبيان الشروط التاريخيّة لمصطلح الدولة السيّدة . " إنّ التبصّر في تاريخيّة الدولة والحقّ ينتج منه معرفة تاريخيّة السيادة " [٢] .

إنّ موضوع هذه الندوة العامّ : " العدل في العلاقات بين الدول وبين

---

[١] راجع :

P. Häberle, " Zur gegenwärtigen Diskussion um das Problem der Souveränität ", in : *Archiv für Öffentliches Recht* 92 (1967) 259.

[٢] المرجع السابق ، ص ٢٧٠ .

الأديان في النظرة الإسلاميّة والمسيحيّة " ، مرتبطٌ ارتباطًا وثيقًا بالسؤال عن شرعيّة وحدود سيادة الدولة . وفي هذا الأمر لا بدّ ، بالضبط من وجهة نظر الجماعات الدينيّة الكبرى ، من معالجة **الظروف التاريخيّة التي نشأت فيها السيادة في نطاق التوتّر بين الدين والسياسة** ، كما أنّه لا بدّ أيضًا من **تحديد مكان الجماعات الدينيّة بالنسبة إلى التطوّر الصاخب الذي شهده نموذج نظام سياسيّ يتجاوز الدول المنفردة** .

١ – الشروط التاريخيّة لسيادة الدولة

السيادة هي المصطلح الأساسيّ للمفهوم القانونيّ للنظام السياسيّ الواقعيّ في العصر الأوروبيّ الحديث [٣] . إنّها الصفة التي تحدّد سلطة الدولة ، بحيث إنّ نظريّة الدولة في الغرب الحديث استطاعت ، إلاّ في ما ندر ، أن ترى في السيادة العلامة المميّزة للدولة . وفي مصطلح السيادة تمحورت قدرة الدولة الحديثة على فضّ النزاعات في الداخل ، وعلى ضمان استقلال الجماعة الممثّلة في الخارج . وتعزّز مصطلح السيادة من خلال ارتباطه بعدد من الصفات التفضيليّة ، مثل الفريدة ، وغير المجزّأة ، والشاملة ، والسامية ، والتي لا يعتّم الناظر إليها أن يرى أصولها الدينيّة . ومن ثَمَّ فالسيادة والدولة هما جواب تاريخيّ عن تحدٍّ تاريخيّ ، يجب التمعّن في شروطه المميَّزة .

النظريّة الكلاسيكيّة تتكلّم من جهة على جانب داخليّ للسيادة مرتبط بدستور الدولة ، ومن جهة أخرى على جانب خارجيّ مرتبط

---

[٣] من بين الكتابات التي لا تحصى حول موضوع " السيادة " ، أودّ أن أذكر بنوع خاصّ:
H. Quaritsch, *Staat und Souveränität*, Bd. 1 : *Die Grundlagen*, Frankfurt/Main 1970.

بالقانون الدوليّ . فبمؤازرة الجانب الخارجيّ ضمنت الدولة وحدتَها ضدّ مطالب الدول الأوروبيّة القديمة الشاملة ، ضدّ النظام البابويّ والنظام الإمبراطوريّ . ومن خلال جانب السيادة الداخليّ ، دعمت من ناحية أخرى وحدتها بإزاء تعدّد ما شهدته العصور الوسطى من بنى للسلطة التقليديّة – ولاسيّما الطبقيّة – التي راحت في الحروب المذهبيّة تهدّد وحدة الدولة التي كانت بالضبط في طور التطوّر .

يتأصّل مصطلح السيادة في النقاش حول مفهوم للسلطة في العصر الوسيط يرتكز إمّا على الإمبراطور وإمّا على البابا [٤] : فمفهوم السلطة الملكيّ في العصر الوسيط يستند إلى ارتباط فكرة الإمبراطور الرومانيّة بمطلب الرسالة الشامل في المسيحيّة . فالإمبراطور يتولّى رئاسة إمبراطوريّة إرساليّة ، نظير الخليفة الذي ، بصفة كونه أمير المؤمنين ، يتولّى رئاسة الأمّة الإسلاميّة .

مفهوم السلطة البابويّ – الذي أوضحه بجلاء لأوّل مرّة سنة ١٢٠٢ البابا إينوشنتيوس الثالث – وسّع على مدى العالم وخصّص " سيادة " الإمبراطور [٥] . فكانت الخطوة الأولى الانفصال الحادّ بين الحقل الزمنيّ

---

[٤] هذا يتّضح بجلاء في المصطلحات التي نجدها في نظريّات العصور الوسطى حول العلاقة بين **سلطة** الإمبراطور و**كهنوت** البابا . ففريق الإمبراطور كان يتكلّم على التنسيق بين السلطتين ، أمّا السلطة البابويّة فكانت تتكلّم على خضوع السلطة الزمنيّة للسلطة الروحيّة . في نظريّة القانون العامّ اتّسم جانب السيادة الخارجيّ بصفة التنسيق بناءً على المساواة بين الدول السيّدة ، فيما اتّسم الجانب الداخليّ بصفة التبعيّة بسبب الخضوع لسلطة الدولة .

[٥] إنّ البابا إينوشنتيوس الثالث ، في قراره *Per venerabilem* ، اعترف للملك فرنسة بأنّه في الشؤون الزمنيّة لا يحتاج إلى الإقرار بمن هو أعلى منه ، ولكنّ البابا أكّد في الوقت عينه أنّ السلطة الروحيّة ، بناءً على الدرجة الأرفع التي تتمتّع بها الشؤون الروحيّة ، لها حقّ الأوّليّة . وفي

(*temporalia*) والحقل الروحيّ (*spiritualia*) ، حيث أُعطي الحقل الروحيّ مرتبة أعلى . وإنّ مطلب تفوّق السلطة الروحيّة الذي نتج من ذلك تجسّد في الاعتراف بالسلطة البابويّة على أنّها وحدها سلطة عالميّة . وتبع هذا الحصرَ القول بأنّ كلّ سلطة زمنيّة يجب أن تشرّعَها السلطة الروحيّة (وقد عبّر عن ذلك ممثّلو التصوّر البابويّ بقولهم : « لا سلطان خارج الكنيسة ») [٦] .

أمّا الخطوة الثانية فكانت أن فتح هذا المفهوم الطريقَ إلى تخصيص السلطة الزمنيّة : ففي حين كانت السلطة الروحيّة وحدها يجوز لها أن تطلب لنفسها الشموليّة ، أُعلن كلّ ملك مستقلاً عن سائر السلطات الزمنيّة في الشؤون الزمنيّة [٧] .

ومن ثمَّ فإنّ السلطة الروحيّة قد ضغطت على سلطة الإمبراطور الزمنيّة وبذلك حرّكت العلمنة . وإنّ محاولة تحويل الحقّ الدينيّ إلى عقيدة سياسيّة أفضت إلى أزمة دينيّة . فكان إخفاق السلطة الروحيّة أمرًا لا مفرّ منه . إذ لم تستطع أن تفي بمطلبها المباشر بتنظيم الشؤون الزمنيّة السياسيّة ، فاتّهمت بالعجز وأُلقيت على عاتقها مسؤوليّة الأزمات الاجتماعيّة والاقتصاديّة التي حدثت في أواخر العصر الوسيط .

وبذلك بدأ ارتقاء سيادة المَلِك المطلق . فتحرّر السلطان الزمنيّ أوّلاً من ارتباطه بالسلطة الروحيّة الشاملة للكنيسة . وأفلح حتّى في إخضاع

حين تحرّر الملك الفرنسيّ من سلطة الإمبراطور الزمنيّة ، تبيّن بجلاء أكبر خضوعه لسلطة البابا الروحيّة .

[٦] راجع : H. Quaritsch ، المرجع المذكور (حاشية ٣) ، ص ١٠٥ .

[٧] راجع بنوع خاصّ :

H. Walther, *Imperiales Königtum, Konziliarismus und Volkssouveränität. Studien zu den Grenzen des mittelalterlichen Souveränitätsgedankens*, München 1976.

السلطة الروحيّة لسيادته . ونتجت من ذلك العقيدة القائلة بأنّ ثَمّة نعمة إلهيّة تعطى للملك وبأنّه ينال شرعيّته مباشرة من الحقّ الإلهيّ . وانطلاقًا من هذا الأمر تحوّل مفهوم السيادة إلى الدولة الموحّدة ذات النظام الملكيّ الذي انتشر في الدول الأوروبيّة الحديثة : " إنّ السمة البارزة للدولة ، أعني حقّ السيادة ، لا يمكن بالمعنى الحصريّ أن توجدَ إلاّ في نظام ملكيّ ؛ إذ لا أحد يمكنه أن يكونَ سيّدًا في الدولة إلاّ شخصٌ واحد " [٨] . وهكذا فإنّ السيادة ، التي هي أصلاً صفة لله [٩] ، انتقلت في الحكم المطلق إلى شخص الملك . وارتقى الملك إلى واضع كلّيّ القدرة لجميع الحقوق [١٠] . واعتُبرت بالتالي السيادة مفهومًا لاهوتيًّا علمانيًّا [١١] .

يبدو أنّ أشدّ الأمور خطورة أمام قيام الدولة الحديثة كانت تجزئة السيادة أو الاعتراف بالحرّيّات ضدّ سيادة السلطة . وانتشر المبدأ القائل بأنّه إذا تجزّأت السلطة لا يعود الحاكم سيّدًا [١٢] . إنّ إزالةَ التبرير الدينيّ الكنسيّ لم تضع موضع التساؤل ما تملكه الدولة من قدرة مطلقة . وبالتالي

---

[٨] راجع : J. Bodin, *Les six livres de la république*, VI 4, Paris 1583 .

[٩] ينعَت الله حتى في العصر الحديث على أنه " الأب السيّد " ، " سيّدنا المطلق " :

D. Klippel, " Staat und Souveränität, VII. Das Problem des Souvernitätsbegriffs vor Bodin ", in : O. Brunner et al. (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 6, Stuttgart 1990, 100.

[١٠] السطة في وضع القوانين وإبطالها ، والارتباط في ذلك فقط بالوصايا الإلهيّة ، بالشرائع الطبيعيّة وبمبادئ العدل ، التي هي مشتَرَكة بين جميع الناس ، هي علامة السيادة ، التي تخضع لها سائر العلامات (J. Bodin, I, 10) .

[١١] راجع :

C. Schmitt, *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922), Berlin ³1979, 49.

[١٢] راجع : J. Bodin, II, 1 ; Th. Hobbes, *Leviathan*, II 18 ; II 29 .

تمسّكت الدولة بالوحدة الدينيّة أوّلاً لأسباب سياسيّة . ولّما استحال تحقيق وحدة الإيمان المرتكزة على السياسة ، ردّت الدولة بإعلانها أنّ الدين أمرٌ خاصّ . إذ إنّه ينبغي لإمكانيّة الصراع الكبيرة التي تتضمّنها الخلافات الدينيّة أن لا تهدّدَ وحدةَ الدولة . للحفاظ على الدولة خارج النزاعات الدينيّة ، ولأنّ أسسَ الاندماج التعدّدي بين الكنيسة والدين لم تكن موجودة بعد ، ثبت المبدأ القائل بأن لا شيء مشترَك بين الدولة والدين [١٣] .

وعندما تحطّمت الملكيّة المطلقة و لم تعد صالحة كنموذج سياسيّ للنظام ، ظهر مفهوم السيادة في شكل ليّن وفي بنية منفتحة . وقد تبيّن هذا في أنّه في ما بعد أُطلِق مفهوم " السيادة " على أمور أخرى [١٤] ، ممّا أفسح في المجال على المدى الطويل لتحويل هذا المفهوم . وقد نما انطلاقًا من التوازن بين نموذجين للسلطة السياسيّة العصريّة [١٥] : من جهة إدخال **تطبيق مبدإ سيادة الشعب من خلال التمثيل الديمُقراطيّ** [١٦] ، هذا التطبيق المبنيّ على المشاركة ؛ ومن جهة أخرى **ضمانات حقوق الحرّيّة للفرد وللأقليّات** التي تؤمّن المساواة أمام القانون . ولكنّ ذلك أفسح في المجال أيضًا للتخلّي نهائيًا عن التماهي بين الدولة والدين ، ولعلاقة جديدة إيجابيّة بين الدولة السيّدة والتعدّد الدينيّ في المجتمع .

---

١٣ راجع : D. Klippel ، المرجع المذكور (حاشية ٩) ، ص ١٠٨ ، حاشية ٦٥ .

١٤ فكان مثلاً ، إلى جانب الدولة ، العقل ، والحقّ ، والضمير ، والرأي العامّ ، راجع :
H. Boldt, " Souveränität : 19. und 20. Jahrhundert ", in : O. Brunner et al. (Hrsg.), المرجع المذكور (حاشية ٩) , p. 129.

١٥ راجع :
K. Eder, *Geschichte der Lernprozeß ? Zur Pathogenese politischer Modernität in Deutschland*, Frankfurt/Main 1985, 358.

١٦ هذا كان أمرًا مستحيلاً في نظر جان جاك روسّو ، الذي يرى أنّ مصطلح السيادة يُقصي كلّ تمثيل . راجع : D. Klippel ، المرجع المذكور (حاشية ٩) ، ص ١٢٦ .

فلنسجّلْ كنتيجة لهذا القسم الأوّل التاريخيّ : إنّ سيادة الدولة قد وُلِدت من التغلّب على تصوّر أوروبة السياسيّ في القرون الوسطى . وكانت أوّلاً حصيلة السعي إلى وضع نظام سياسيّ عادل في الأوضاع التي نتجت من إخفاق السلطة الروحيّة . وصارت السيادة أساسَ نظريّة الدولة التي فيها عبّرت بنوع خاصّ عن وحدة سلطة الدولة .

ولكنّ السيادة صارت أيضًا المصطلح المركزيّ للقانون الدوليّ الغربيّ . ومع ذلك فعلى هذا الصعيد وُجِدت شروطٌ أخرى : فالحقّ الطبيعيّ يفصل " السيادة الخارجيّة عن ارتباطها الواضح عند بودين (Bodin) بالسيادة الداخليّة ، إذ يفرض أنّ الدولَ وممثّليها يوجدون في ما بينهم في وضع حرّيّة طبيعيّة ، وبالتالي في وضع طبيعيّ " [١٧] . ومع ذلك فهذا الوضع الطبيعيّ " الفوضويّ " في العلاقة بالذين يعترف لهم القانون الدوليّ بالسيادة لا بدّ من مساءلته مساءلة نقديّة بناءً على عولمة كلّ ميادين الحياة .

٢- نقد السيادة في القرن العشرين

لقد برز أخيرًا في القرن التاسع عشر مصطلحٌ علمانيّ - لا يزال يخون أصلَه الدينيّ - للدولة وللسيادة يؤكّد سلطة الدولة المطلقة . مقابل ذلك ظهرت المحاولات الأولى لنقد السيادة ، أودّ أن أذكرَ منها محاولة عالم القانون النمساويّ هانس كلسن (Hans Kelsen) . إنّ نظريّة سيادة الدولة هي ، في رأيه ، توأمٌ لفكرة سلطة الدولة الإمبرياليّة : " إنّ تصوّرَ السيادة يجب بصراحة إزالته من جذوره . نحن بحاجة خاصّة إلى هذا الانقلاب

---

١٧ D. Klippel ، المرجع المذكور (حاشية ٩) ، ص ١٢٠ .

الثوريّ في وعينا الثقافيّ "[١٨] .

الدولة العصريّة ، من وجهة النظر الغربيّة في القرن العشرين ، قد دخلت في مسيرة تحوّل جديدة لا عودة عنها . فعلى الدولة ، في سيرة حقًّا أليمة ، أن تتعلّم ألاّ تعود من بعد ، في إعلاء سيادتها ، تعتبر نفسَها غاية ذاتها . في هذا المعنى تعني السيادة في الداخل ما يلي : إنّ المسيرة السياسيّة لا يحدّدها وجود الدولة والمؤسّسات الاجتماعيّة جنبًا إلى جنب في التنافس ، بل وجودها بعضها مع بعض . الدولة السيّدة تنال شرعيّتها بالضبط من أنّها تضمن إمكانيّات العمل السياسيّ من خلال مؤسّسات مستقلّة ينظّم بعضها بعضًا . ومع ذلك يتعيّن على الدولة ، باعتبارها موضع توفيق بين المصالح الاجتماعيّة الشرعيّة ، أن تكون في وضع تستطيع فيه أن تحسم حالات الصراع . ومن ثَمَّ فالسيادة تعني جهوزيّة من قبل عدد من التصرّفات والكفاءات التي يقع على عاتقها واجبُ مراقبة الصراعات والتخفيف من حدّتها . وبالتالي لا يجوز للسيادة ولا يمكنها أن تكونَ ضدّ التعدّد . إنّ سيادةَ الدولة ، لأنّها قد جُرِّدت من مشتقّاتها العلمانيّة شبه اللاهوتيّة ، هي مصطلحٌ محدودٌ قانونيًّا ، وهذا التحديد القانونيّ مرتبط ارتباطًا لا ينفصل بفكرة حقوق الإنسان .

إنّه من تاريخ المسؤوليّة الملقاة تاريخيًّا على عاتق الدولة السيّدة في العصر الحديث أنّها تستطيع ، نظرًا إلى إخفاق السلطة الروحيّة ، أن تضمنَ السلام والنظام في الداخل . في هذه الحالة تربط الدولة المواطنَ من خلال ما أصبح ممكنًا بوساطتها ، أعني ضمان السلام الاجتماعيّ في ظلّ الصراعات

---

[١٨] راجع :

H. Kelsen, *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts. Beitrag zu einer reinen Rechtslehre*, Tübingen ²1928, 317 ss.

الطبقيّة والدينيّة . في هذه الأوضاع التاريخيّة وجد تكوين آليّة سلطة الدولة تبريرَه . فقد كان مرتبطًا بنهج فكريّ يرتكز على الأمر والطاعة ، وعلى بناء سلطة بوليسيّة مرتبطة بالدولة وهيكليّات إداريّة مركزيّة أخرى ، كان يواجهها المرؤوس الفرد . ومن ثَمّ " فالتكوين الوجوديّ لكلّ دولة " يقتضي أوّلاً " التفويض المطلق والعامّ الذي يتيح لها أن تضعَ بملء اختيارها وعلى مسؤوليّتها الخاصّة المهامّ التي تعتبرها ضروريّة في الأوضاع التي ينبغي لها السيطرة عليها "[١٩] .

كردّة فعل على ما تضمّنه تجميع السلطة هذا من قبل السيادة الملكيّة ، تطوّرت مجموعة من التصوّرات تهدف إلى الحدّ الضروريّ والحتميّ من السلطة المطلقة في الدولة . نظرًا لما تراكم في الدولة السيّدة من إمكانيّات للسلطة ، كانت الحاجة أوّلاً إلى مبدإ عدم التماهي[٢٠] . وللحفاظ على عدم التماهي هذا ، كان لا بدّ ، في مسيرة تاريخيّة مضنية ، العملُ باستمرار على أن يطبَّقَ من جديد نظامُ الدولة الدستوريّة وتُضمَن الحقوق الأساسيّة وحقوق الحرّيّة . وغالبًا ما أوقفت هذه المسيرةَ أنظمةٌ كلّيانيّة كانت تقوم إمّا على تماهٍ دينيّ وإمّا على التماهي مع أمّة ، أو كانت تتبنّى شكل التماهي مع دولة الطبقات[٢١] . في كلّ هذه الدول أُسيء استعمالُ مختلف وسائل السلطة التي تتضمّنها الدولة العصريّة ، إذ وُضِعت ضدّ أقلّيّات دينيّة أو قوميّة أو اجتماعيّة .

أمّا في الدولة الدستوريّة ودولة القانون ، فقد شهدت سيادة الدولة تحوّلاً وشرعيّة جديدة . وبالتالي فكثيرًا ما تمّت مناقشة مصطلح السيادة

---

[١٩] راجع : H. Krüger, *Allgemeine Staatslehre*, Stuttgart ²1966, 760-761 .

[٢٠] المرجع السابق ، ص ١٧٨ وما يتبع .

[٢١] المرجع السابق ، ص ١٨١ وما يتبع .

بوجه سلبيّ ، أي إنّه تمّ التعريف به من خلال حدوده ؛ وتمّ ذلك بنوع خاصّ في العلاقة بين سيادة الدولة والدين ، بين سيادة الدولة والضمير ، بين سيادة الدولة والمجتمع التعدّديّ [٢٢] . فالموضوع يتعلّق بحواجز مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بلبّ ضمانات حقوق الإنسان . ليس من باب الصدف أنّ " السيادة الداخليّة " في المجال الناطق بالألمانيّة قد تمّت مناقشتها في القرون الأخيرة على غرار العلاقة بين الدولة والدين . فعدم أهليّة الدولة في الشؤون الدينيّة اعتُبر بحقّ معيارًا أساسيًّا لسيادتها . **فالدولة هي سيّدةٌ لأنّها – من بين أسباب أخرى – تضمن الحرّيّة الدينيّة وتنظر بالتساوي إلى المصالح الدينيّة ، وليس لأنّها تتماهى مع أيّة ديانة .**

بتعبير آخر : إنّ ما لم يكن ممكنًا في دولة القانون هو بالضبط ما يربط اليوم المواطنَ بها . إنّ سيادة الدولة لا تحدّها ضمانات الحرّيّة ، إنّما تختبر شرعيّتها من خلالها .

من يرفض حقوقَ الإنسان باعتبارها نمطًا من أنماط الفكر الغربيّ عليه أن يسأل كيف يبرّر قبولَ كلّ تلك العناصر التي يتميّز بها الغرب والمرتبطة أيضًا ارتباطًا خاصًّا بتصوّر السيادة الداخليّة للدولة العصريّة . صحيحٌ من جهة أنّه لا بدّ من الموافقة على نقد مرتبط بالبعد الجماعيّ ، يشير إلى أنّ الفردَ الحرّ في الغرب لا يمكن أن يكونَ ما هو عليه إلاّ على أساس المجتمع والحضارة اللذين أنتجاه ويحافظان عليه . وتتضمّن أوضاع ازدهار هذا النظام الاجتماعيّ ، بحسب شارلز تيلر (Charles Taylor) ، " المتاحف ، والأركسترات السيمفونيّة ، والجامعات ، والمختبرات ، والأحزاب السياسيّة ، والمحاكم ، والبرلمانات ، والصحف ، ودور النشر ، ومحطّات التلفزيون " ، وكذلك البنى التحتيّة كالأبنية المناسبة ، ووسائل النقل ،

[٢٢] P. Häberle ، المرجع المذكور (حاشية ١) ، ص ٢٦٤ .

ومحطّات تكرير المياه ، ومحطّات توليد القوى الكهربائيّة [٢٣] . ومع ذلك يبقى من جهة أخرى سؤالٌ لا بدّ من الإجابة عنه ، وهو كيف نبرّر قبولَ أدوات التكنولوجيا الأساسيّة وممارسة السلطة ، وفي الوقت عينه رفضَ ما يقابلها من عناصر التصوّر السياسيّ المرتبط بها : فبقدر ما يفترض الفرد الحرّ وحماية حقوقه الإنسانيّة توفُّرَ البنية التحتيّة التكنولوجيّة الغربيّة ، بالقدر عينه يقتضي أيضًا من جهة أخرى قبولُ هذه البنية التحتيّة التكنولوجيّة الفردَ الحرَّ وحمايته . وبتعبير آخر ، يجب ، مقابل تهمة " الاستعمار في رداء الإنسانويّة الغربيّة " ، الردّ بالكلام على " الاستعمار الذاتيّ في رداء جهاز الدولة الغربيّة " .

من نتائج هذا الاستعمار من قِبَل النخبة الخاصّة بكلّ بلد ، التي تخدم مصلحة جهاز الدولة ، المنظَّم بحسب النموذج الغربيّ ، لا نحصي احتكار السلطة السياسيّة في الداخل وحسب ، بل أيضًا الدفاع عن المفاهيم التي تتخطّى الحدود القوميّة .

٣– سلطة الدولة والعدل الذي لا حدود له

إنّ سيادة الدولة في شكل المغالاة الذي شهدته في القرن التاسع عشر والقرن العشرين كانت تعبيرًا عن الإمبرياليّة الأوروبيّة . فلا غرابة في أنّ هذا التصوّرَ لا يقدر لا في الداخل ولا في الخارج أن يواجهَ تحدّيات الحاضر العمليّة .

إنّ وعي المصير البشريّ المشترَك يعني بالنسبة إلى العلاقات بين الدول

[٢٣] راجع :

Ch. Taylor, in : *Philosophy and the Human Sciences, Philosophical Papers* 2, Cambridge/Mass. 1985, 205-206.

أنّ السيادة الخارجيّة لا يمكن ولا يجوز أن تُعتبَر من بعد تأكيدًا ذاتيًّا انعزاليًّا لدولة تحدّد ذاتَها بذاتها : **إنّ مصدرَ السيادة يجب أن يُرى مستقبلاً في مسؤوليّة مشترَكة عالميّة تقوم بها سلطة الدولة .**

السيادة ، متى اعتُبِرت مسؤوليّة عالميّة تقع على عاتق الدولة ، لها أيضًا جانبٌ خارجيّ وجانب داخليّ . الجانب الخارجيّ يكمن في دور الدولة كوسيط للقرار المشترَك في جماعة الدول . والقرار المشترَك الموجَّه نحو الخارج لا ينبغي طبعًا أن يكون ذا اتّجاه واحد . فهو يجد اكتمالَه في مسؤوليّة موجَّهة نحو الداخل . وهذه تكمن في تطبيق المسؤوليّة المشترَكة العالميّة بالنسبة إلى كلّ جماعة منظّمة كدولة . وهكذا يصير الاندماج المسؤول المشترَك في الجماعة العالميّة أساس شرعيّة السيادة الداخليّة لتنظيم الدولة . وعلى هذا النحو يمكن في المستقبل تبرير سلطة الدولة نحو الداخل من خلال حقّ تقرير المصير والمطالبة بحقوق التضامن ، ونحو الخارج من خلال القدرة على ضمان حقوق الإنسان بطريقة شاملة . ومن هذه الناحية يجب بالتالي أن نعكسَ قولَ يلّينك (G. Jellinek) : " القانون الدوليّ هو من أجل الدول ، وليست الدول من أجل القانون الدوليّ " ، فنقول : **إنّ الدولة هي من أجل النظام العالميّ ، وليس النظام العالميّ من أجل الدولة** [٢٤] .

ما يمكن أن يبدوَ لكثيرين أنّه حدّ من السيادة والعمل على انحلالها في عولمة مبهمة تتخطّى الأمم القوميّة ، قد صار في الزمن الحاضر مضمون السيادة والتعبير عن تحوّلها التاريخيّ . إنّ تبريرًا للجماعات المنظّمة بشكل دول مبنيًّا على مسؤوليّة مشترَكة عالميّة يجعل السيادة مكسبًا لمصير البشريّة المشترَك بجملته [٢٥] .

---

٢٤ راجع G. Jellinek, *Allgemeine Staatslehre*, Bad Homburg ³1966, 377 .

٢٥ راجع :

إنّ ضرورة تقويم جديد للسيادة يمكن تبيانها في أربعة أمثلة عمليّة من الوضع الراهن :

أوّلاً : إنّ الاعترافَ بحقوق الإنسان في البعد الثالث [٢٦] هو بالتأكيد واجبٌ ملحّ للسلوك التضامنيّ . هذه الحقوق تقتضي تطوّرًا مميَّزًا لما تقتضيه حمايتها من آليّات مناسبة ، لا سيّما أنّ الأمر يتعلّق بالدرجة الأولى بمطالب قانونيّة لأجزاء من سكّان العالم ضدّ شعوب العالم الصناعيّ . ومع ذلك ففي إطار القانون الدوليّ التقليديّ ، لا يمكن إلى الآن تحديدها نظريًّا إلاّ كمطالب بين أصحابها ، أي كمطالب لدول سيّدة ضدّ دول سيّدة أخرى . إنّ هذا قد يفترض أنّ دولَ العالم الثالث – وهي تعمل لأجل مواطنيها – عليها أن تطبّق المطالب انطلاقًا من حقوق التضامن . غير أنّ القانون الدوليّ التقليديّ يكاد لا ينطوي على مبادئ لمثل هذه المطالب لدول سيّدة ضدّ دول سيّدة أخرى . وبالتالي يسهل على الدول الصناعيّة أن تُنكِرَ على حقوق التضامن صفتَها القانونية ، بحجّة عدم إمكانيّة تطبيقها [٢٧] . إنّ الدستوريّة القانونيّة لجماعة الشعوب المعاصرة ، إذ لا تزال مبنيّة على مفهوم السيادة التقليديّ للقانون الدوليّ الأوروبيّ ، تتبيّن من ثَمَّ أنّها عائق أمام تطبيق حقوق التضامن والتطوّر المناسب لمفهوم حقوق الإنسان . وبهذه الطريقة فإنّ رفضَ دول العالم الثالث لمبدإ الإنسانيّة المتضامنة ، الذي هو أحد قواعد حقوق الإنسان التي تتخطّى سيادة كلّ

W. v. Simson, *Die Souveränität im rechtlichen Verständnis der Gegenwart*, Berlin 1965.

٢٦ راجع في هذا الموضوع في هذا الكتاب : شتيفان هامر وغرهارد لوف ، حقوق الإنسان في العلاقات بين الدول ، ص ١٤٥–١٧١ . راجع أيضًا :

E. Riedel, " Menschenrechte der dritten Dimension ", in : *Europäische Grundrechte-Zeitschrift* 17 (1989) 9 ss.

٢٧ راجع : إسطفان هامر وغرهارد لوف ، المرجع المذكور (الحاشية ٢٦) .

دولة بمفردها ، يناقض تناقضًا كلّيًا مصالح الشعوب المعنيّة .

ثانيًا : إنّ الهجرة على الصعيد العالميّ قد أدّت إلى نشوء أقلّيّات جديدة مهمّة في كلّ دول العالم . فينبغي أن لا يُترَك مصيرُها لنزوات الدول القوميّة في التشريع والتطبيق على غرار مصير الأقلّيّات القائمة الآن . إنّ سياسة الدول حيال الأقلّيّات هي أفضل امتحان لاستعدادها للقيام بواجبها كموقع لتحقيق الإنسانيّة المتضامنة .

ثالثًا : نظرًا للتشابك الاقتصاديّ الدوليّ الذي يتخطّى أكثر فأكثر حدودَ الدول ، ولما ينتج من ذلك من ضرورة إيجاد تدابير حماية وتخطيط ، لا يجوز التذرّع بالسيادة لتغطية الأنانيّة الاقتصاديّة . وهذا لا يصحّ فقط بالنسبة إلى حماية الدول الغربيّة لمختلف أشكال الاستعمار الاقتصاديّ . فالأنانيّة الاقتصاديّة المتأصّلة بشدّة لدى الفئات السياسيّة الحاكمة في دول العالم الثالث يغطّيها أيضًا هؤلاء بالتذرّع بسيادة الدولة . في حين يعقد الناس صفقات تجاريّة مع المؤسّسات التي تتخطّى الدول ويقومون في تبعيّتها ، يرفضون كلّ نقد لما ينتج من ذلك من انتهاكات لحقوق الإنسان ، بحجّة أنّ ذلك تدخّلٌ في الشؤون الداخليّة للدولة . وبهذه الطريقة لا يمكن لأيّة عولمة ذات وجه إنسانيّ أن تواجهَ كعمل تصحيحيّ العولمة الاقتصاديّة . فلا الدين المسيحيّ ولا الدين الإسلاميّ قد وقفا حتّى الآن في هذا الشأن في وجه سوء الاستعمال الفاضح لمصطلح سيادة الدولة [٢٨] .

رابعًا : نظرًا لمختلف المسائل العالميّة التي لا تقف عند الحدود القوميّة ،

[٢٨] كأمثلة على هذه السياسة يمكن تسمية أربعة بلدان . ففي البرازيل والفيليبّين ثَمَّة مسيحيّون ينكرون على غير المسيحيّين المجال الحياتيّ من خلال الاستثمار الاقتصاديّ ، وفي نيجيريا وماليزية ثَمَّة مسلمون يستغلّون لأسباب اقتصاديّة ضدّ غير المسلمين سلطة صورة للدولة أنشأها الاستعمار .

والمتعلّقة بالحفاظ على بيئة منصفة للناس ، يجب على الصعيد الدوليّ التخطيط لكلّ التدابير المناسبة وتنفيذها . وبما أنّ المسألة في وجهة نظر الأديان الإبراهيميّة هي مسألة الحفاظ على خليقة الله ، فالأمر يتعلّق في الأساس بمصداقيّتها عندما تسمح بتدميرها من دون أن تأتيَ بأيّة حركة [٢٩] .

كلّ هذا يجب أن تكون له نتائج بالنسبة إلى التزام الأديان الكبرى الدفاعَ عن نظام عالميّ عادل وسلميّ . لقد علّمت تجربة الغرب أنّ استعمال ما تملكه سيادة الدولة من وسائل سلطة لتطبيق مفاهيم دينيّة أو تصوّرات للعالم غير دينيّة قد أدّت إلى تداخل متبادل بين الدين والسياسة ، وبذلك أفضت دومًا إلى سوء استعمال للدين . أن تؤدّيَ الأنانيّةُ القوميّة وفكرةُ السيادة التي لا حدود لها ، من خلال ارتباطهما بالتعصّب الدينيّ ، بنوع خاصّ إلى سياسة تحتقر الإنسان ، هذا جزء من التجارب الأساسيّة في تاريخ البشريّة . من الواضح أنّ الارتباطَ الدينيّ على مختلف مستويات الهويّة يتّصف بأقوى ميل للتمييز بشكل أكثر حدّة وأكثر حصريّة بين الناس .

كما دلّت على ذلك التجارب الأخيرة في البوسنة ، يستغلّ " قادة لا ضمير لهم الهويّات الدينيّة التقليديّة والذكريات الجماعيّة لصراعات حدثت في الماضي بين الأديان لتعبئة قوميّة تشكّلت جديدًا مع مطالبها بالتسلّط على

[٢٩] ولكن بالنسبة إلى اتّفاقيّة تنوّع المناخ والحياة ، لا وجود – على ما أرى – لأيّ تصريحات تقويميّة من قبل الجماعات الدينيّة الكبرى . إنّ التزام الممثّلين الدينيّين واستياءهم هما مع الأسف محدودان في مواضيعهما : فعندما وُضِعت مسألة تقرير المصير الجنسيّ للمرأة على جدول أعمال مؤتمر الأمم المتّحدة لحقوق المرأة في بكين سنة ١٩٩٥ ، تميّز التزام الكنيسة الكاثوليكيّة ، ولكن أيضًا التزام معظم الدول الإسلاميّة ضدّ هذه المسألة . من المستحبّ لو كان جزء من الانتباه الذي يعيره ممثّلو الأديان الكبرى تقليديًّا لمسائل الأخلاق الجنسيّة يكرّسونه للمحافظة الشاملة على الخليقة .

أتباع أديان أخرى " [٣٠] . في البلقان أيضًا غالبًا ما عمل ممثّلو الكنيسة الأرثوذكسيّة وكذلك ممثّلو الكنيسة الكاثوليكيّة وممثّلو الإسلام على زيادة حدّة الصراع ، وبعد ذلك عملوا على اجتناب الصراع . من بين القلائل الذين لا يُغفِلون الجرائم المرتكبة أيضًا من جانبهم ، والذين من دون مبالاة بالجبهات القوميّة ، يراعون الحفاظ على حقوق الإنسان ، مثل جماعات " الحملة ضدّ الحرب " ، لا نجد سوى أقلّيّة ضئيلة تتصرّف بدافع دينيّ [٣١] . عندما نقوم نحن ، بصفة كوننا مسيحيّين ومسلمين ، بالسعي وراء " عدل بلا حدود " ، يجب أن يكون بالنسبة إلينا اجتناب هذا الخطر أمنيّة خاصّة .

ختامًا يجب مرّة أخرى الإحالة إلى العلاقة بين العدل العالميّ وسيادة الدولة وحقوق الفرد . فلا يمكن أن يوجدَ أيّ عدل بين الدول إن لم يكنْ هناك عدلٌ بين الناس في الدول وعلى مستوى العالم . ولا يمكن أن يكونَ ثَمَّة أيّ عدل بين الناس ، إذا لم يُقبَل قبولاً تامًّا الآخرُ في كيانه كآخر . وهذا القبول يتضمّن المسؤوليّة المشتَرَكة . إنّ المسؤوليّة المشتَرَكة عن الغريب وبالتالي المسؤوليّة المشتَرَكة العالميّة عن جميع الناس هي التقدّم الخاصّ في عقيدة السيادة من وجهة النظر الغربيّة . ولكنّ هذه المسؤوليّة المشتَرَكة عن الآخرين لا يمكن أن تنتشرَ انتشارًا كاملاً إلاّ إذا كانت مسؤوليّة مشتَرَكة قانونيّة . والمسؤوليّة المشتَرَكة القانونيّة تعني أن نرى في الآخر صاحبَ حقوق يملكها بالتساوي ويحدّدها بالمشاركة .

---

[٣٠] راجع :

J. Casanova, " Religion und Öffentlichkeit. Ein Ost-Westvergleich ", in : *Transit 8/1994 : Das Europa der Religionen*, 34.

[٣١] هذا الشعور العامّ يصفه على سبيل المثال تعليق يتّسم بخيبة الأمل لمراسل صحفيّ نمساويّ في : *Die Presse*, 22. Dezember 1995 .

أسئلة ومداخلات

ترابط بين الحقوق والواجبات

بشْكِه : تحدّث البروفسّور بوتس في محاضرته عن وجود علاقة ثابتة بين العدل العالميّ وضمان ما يعود للفرد من حقوق أساسيّة وحقوق حرّيّة ، وأنّه لا يمكن أن يوجدَ أيّ عدل بين الناس إذا لم يقبل كلّ إنسان قبولاً تامًّا الآخرَ في كيانه كآخر . وفي هذا القبول من إنسان لإنسان يكمن واجب الناس في حمل المسؤوليّة المشتَرَكة الواحد عن الآخر .

أمّا السيّد محقّق داماد ، ففي المحاضرة السابقة أشار من جهته بنوع خاصّ إلى الواجبات : صحيح أنّ ثَمَّة في الإسلام أيضًا عددًا من الحقوق الأساسيّة تسبق الواجبات ، ولكنّ ما هو أكثر أهمّيّة هو واجب احترام حقوق الآخرين . فيمكن النقاش في ما إذا كانت الحقوق تأتي قبل الواجبات أم بالعكس . ولكن من جهتنا أيضًا يجب أن نؤكّدَ أنّ الواجبات مترابطة مع الحقوق . إنّ إعلان حقوق الإنسان العالميّ الذي أصدرته منظّمة الأمم المتّحدة سنة ١٩٤٨ قد اعتبر أيضًا في مادّته الأخيرة احترامَ حقوق الإنسان بمثابة واجب . ومع ذلك فإنّ هذا المرجع يبدو زهيدًا بالنسبة إلى الموادّ الأخرى . إنّ البابا يوحنا الثالث والعشرين في رسالته العامّة الاجتماعيّة " السلام على الأرض " *Pacem in terris* (سنة ١٩٦٣) ، قد أشار بصراحة إلى ضرورة التوسّع بالواجبات ، ووضع هو نفسه جدولاً بالواجبات بموازاة حقوق الإنسان . كيف يجب أن نفهمَ بالضبط هذا السؤال حول واجبات الإنسان ؟

بوتس : ليس من شكّ بشأن ضرورة الترابط بين الحقوق والواجبات . ولكنّ الإنسان ، بصفة كونه صورةَ الله ، له أوّلاً حقّ جوهريّ وحقوق

أساسيّة محدَّدة . ولا يمكن على الإطلاق أن نفصلَ الواجبات عن هذه الحقوق . ومع ذلك من المهمّ القول إنّ الحقوق لا تقتصر على من يقوم أيضًا بواجبات . قد يكون هذا في رأيي سوء فهم وخيم العواقب . إنّ الإنسان يملك حقوقه الأساسيّة قبل أيّ تتميم للواجبات . ومع ذلك فإنّ ثَمّة مسؤولية تنتج من هذا بالنسبة إلى الإنسان .

ومن ثَمَّ فالعلاقة بين الحقوق والواجبات لا يمكن أن تعني الإقرارَ بالحقوق فقط لمن يتمّم واجباته . في تاريخ أوروبة في القرن العشرين ، لدينا مثلان عن أنظمة سياسيّة ضحّت بالفرد في سبيل المجتمع . والقول التالي : " من يقوم بواجباته هو وحده صاحب حقوق " هو قول أساسيّ سواء للنازيّة أم للنظام الشيوعيّ الجائر .

جعفري : لقد أُشيرَ إلى معضلةٍ مفادُها أنّ أعضاء المجتمع ، صحيحٌ أنّهم كثيرًا ما يطالبون بحقوقهم ، ولكنّهم في الوقت عينه لا يشعرون بأنّهم ملتزمون بتأدية الواجبات التي يطلبها المجتمع . وهذا يؤدّي إلى حالة متناقضة : فإذا بيّنتُ حقوقي في المجتمع ، فإنّي أدّعي من جهة أخرى بأنّ الآخرين ملتزمون بأن يمنحوني تلك الحقوق . فالحقّ بدون واجب يقابله يفقد محتواه . ولا بدّ من القول إنّ مصطلح " الحقّ " ينطوي على طابعٍ إيجابيّ ، في حين أنّ مصطلحات مثل " الواجب " ، أو " الالتزام " ، مرتبطة بالحريّ بسِمة سلبيّة . لا يمكن تصوّر واجب من دون حقّ ، إلاّ إذا تعلّق الأمر بالواجبات الإلهيّة ، التي لها معنى خاصّ . ولكنّنا نقول أيضًا بعكس ذلك : كيف يمكن أن يدّعيَ أحدٌ أنّ له في المجتمع حقوقًا ، إذا لم يلتزم بتأدية واجباته ؟ كيف يمكن أحدًا أن يقول : " صحيحٌ أنّي لا أؤدّي واجباتي ، ولكن مع ذلك أعطني حقوقي " ؟

كلّ إنسان هو صاحب حقّ أوّليّ
في المجالات الأساسيّة لكيانه الإنسانيّ

بوتس : من سوء الفهم الاعتقاد بأنّ الرأي القائل بأولويّة الحقّ بالنسبة إلى الواجبات يتضمّن مفهومًا يعفي من الواجبات . فهذا الرأي لا يعني على الإطلاق أنّ الإنسان يمكنه أن يتصرّف على هواه ، وأنّه معفى من كلّ واجب . ففي الحفاظ على حقوق الإنسان ، لا يتعلّق الأمر بنظام الحقوق بكامله ، بل يعني فقط أنّه يجب دومًا الانطلاق أوّلاً من أنّ كلّ إنسان هو صاحب حقّ في قلب المجال " الوجوديّ " لكيانه الإنسانيّ . هذا معنى حقوق الإنسان ، أنّ كلّ إنسان يعرف ذاتَه أنّه صاحب حقّ أوّلاً في محور وجوده . من يذكّر بالواجبات ، عليه أن يفعلَ هذا وهو يدرك أنّ الذي يذكّره بها ، له مواقف من حقوق الإنسان لا يمكن التخلّي عنها . فلا يجوز من ثَمَّ أن يُصنَّفَ أحد في حقوقه الأساسيّة فقط بقدر تأديته لواجباته ، فيعتبَر على هذا الأساس صاحبَ حقّ جديرًا باحترام أكثر أو أقلّ . هذا ما تؤكّده أيضًا التجربة التاريخيّة في حقّ شديد الحساسيّة كحقّ الحرّيّة الدينيّة .

اسمحوا لي بأن أعطي مثلاً من تاريخ بلدي . من المعروف أنّنا في الغرب لم نعترف بالحرّيّة الدينيّة دومًا في الشكل الذي نعترف بها فيه اليوم كحقّ من حقوق الإنسان الأساسيّة . ففي أواسط القرن الثامن عشر حدث في البوسنة ، في نطاق امتداد مملكة الهابسبورغ ، أنّ مسلمين أيضًا وُجِدوا تحت سيطرة الهابسبورغ . فحصل هؤلاء المسلمون على ضمانة لحياتهم وممتلكاتهم بشرط أن يتخلّوا عن الإسلام . ومع هزيمة الهابسبورغ النمساويّين أمام السلطنة العثمانيّة ، أصبحت المسألة أمرًا مفروغًا منه . وهكذا كان لنا قبل ٢٥٠ عامًا دولة دكتاتوريّة أكّدت وحدة الدين وطلبت من المسلمين – خلافًا لمبادئ عصر الأنوار – التخلّي عن دينهم . ١٥٠ سنة

بعد ذلك ، عادت الدولة نفسها واحتلّت في الواقع البوسنة والهرسك سنة ١٨٧٨ : ولكن في هذا الوقت - بناءً على التشريع الليبراليّ - عومل المسلمون بالمساواة التامّة ، ومُنحوا الوضعَ القانونيّ نفسَه الذي كانت تتمتّع به الكنائس المسيحيّة والجماعات الدينيّة اليهوديّة . ويجدر أن نذكر أنّ هذا التشريع الليبراليّ لم يكن لصالح الكنيسة الكاثوليكيّة التي كانت تحتجّ باستمرار على المساواة في الحقوق بينها وبين الأديان والمذاهب الأخرى .

بهذه الطريقة انتشرت من ثَمَّ الحرّيّة الدينيّة في النمسا . وما الذي حدث بعد ذلك في هذا المجال الشديد الحساسيّة ؟ أنا اليوم ، عندما أعتنق دينًا ما ، في موقف حقّ ، وأتمتّع بالتالي بحقّ حرّيّة الدين - مهما كان هذا الدين . ولذلك لا تستطيع الدولة بأيّة طريقة كانت ، إذا اعترفت بهذا الدين أو بذاك ، أن يكونَ لها تصوّرٌ مختلف لواجباتي التي يفرضها عليّ اعترافي هذا . إنّي صاحب حقّ أوّلاً في مجال الحرّيّة الدينيّة . ثَمَّة طبعًا مجالات حقوق حسّاسة على نحوٍ مماثل تجب حمايتها ، وتحتلّ فيها الواجبات أصلاً محلاً ضئيلاً جدًّا .

هل يسقط مطلب الحقوق عند جهل الواجبات ؟

جعفري : أشكر للبروفسّور بوتس تفسيراته المستفيضة والمنيرة . بما أنّ موضوع هذا النقاش يتعلّق بالعدل ، أودّ هنا أن أضيفَ السؤال التالي : من يدرك الواجبات في المجتمع له بدون شكّ الأفضليّة على من لا يفعل ذلك . فهل إنّ هؤلاء الناس الذين لا يتمّمون واجباتهم يجب أن يُعطوا حقوقهم - أو إنّ مطلبهم بحقوقهم يسقط على نحوٍ ما بقدر ما يهملون واجباتهم أو يجهلونها أصلاً ؟

تأمين مجال حرّ ملائم في الحقوق الأساسيّة

بوتس : من وجهة نظرنا يمكن ، في رأيي ، الإجابة عن هذا بأنّ الدولة ، في مجال حقوق الإنسان الأساسيّة ، يجب أن تكون شديدة التحفّظ في مطالبتها بالواجبات . فالدولة لا تستطيع فرض واجبات دينيّة . ولكن على الدولة أن تصنعَ كلّ ما بوسعها ليتاحَ لكلّ إنسان القيام بواجباته الدينيّة . عليها أن تُفسِحَ في المجال سواء للمسيحيّين أم للمسلمين ، أم للأديان الأخرى ، أم أيضًا بالطبع للمذاهب الأخرى غير الدينيّة ، ليتمكّنوا من تحقيق تصوّراتهم في الحياة . في هذه المجالات الحسّاسة ينبغي عدم ربط الحقوق بواجبات مفروضة من قبل الدولة . ثَمّة طبعًا واجبات ، يتعيّن على الدولة فرضها على مواطنيها : كدفع الضرائب أو احترام التشريع الديمقراطيّ . ولكن في الحقوق الأساسيّة لا وجود لأيّ أحكام ترسمها الدولة ، إنّما فقط واجب الدولة بتأمين مجال الحرّيّة الموافق وحمايته .

شنايدر : من البديهيّ أنّه قد يكون من سوء الفهم اعتبار حقّ الإنسان العالميّ في الحرّيّة بمعنى أنّه لا وجود على الإطلاق لأيّ حدّ للحرّيّة ، كما على سبيل المثال عندما ينتهك أحدٌ قانون العقوبات ويحكم القاضي بالسجن على إنسان ما بحسب القوانين القائمة .

سيادة الدولة والمسؤوليّة العالميّة

فانوني : لقد رأى البروفسّور بيخلر في محاضرته أنّه يترتّب على المسؤوليّة السياسيّة أن تضعَ يدَها من جديد على الآليّات الاقتصاديّة لتمنعَها من التحكّم بعالمنا . هذا مرّة أخرى مرتبطٌ ارتباطًا مباشرًا بمسألة إمكانيّة اختباء الدول وراء سيادتها . وقد أعطى أمثلة واقعيّة . إنّي مقتنع بأنّ معضلات الديون الباهظة التي ترزح تحتها بعض الدول لا يمكن حلّها إلاّ إذا كانت الدول مستعدّة أساسًا للاستماع بعضها إلى بعض ، لقبول

النصائح المتبادلة وحلّ مشكلاتها بمسؤوليّة مشتَرَكة – إذا لم تعد تختبئ وراء مفهوم سيادة الدولة هذا ، الذي أصبح مفهومًا قديمًا . كيف يمكن تغيير القانون الدوليّ في هذه العلاقة ؟ بالطبع على أساس التوافق والاحترام المتبادل . ولكن هنا يبدو لي أنّ النقطة الأكثر خطورة تكمن في العولمة وتشابك المشكلات اللذين تمّ التطرّق إليهما .

العولمة وحماية حقوق الإنسان الأساسيّة

بوتس : هذا كان في الواقع الموضوع الرئيسيّ لبحثي ، أنّنا لا نستطيع أن نحصلَ نوعًا ما على كلّ شيء : علينا أن نعترفَ أوّلاً بأنّ تخطّيَ مصطلح سيادة الدولة يمكن وحده أن يؤدّيَ إلى مسؤوليّة عالميّة . ولكنّ هذه المسؤوليّة العالميّة تقتضي ، بقدر أكبر بكثير ممّا حدث إلى الآن في العصر الأوروبيّ الحديث ، الإجابة عن السؤال كيف نحمي حقوقَ الإنسان الأساسيّة ، وكيف نضمنها ونطبّقها ؟ إنّ تكوينَ حقوق الإنسان لا يمكن إلاّ إذا وضعنا أنظمة تضمن تطبيقها . وهذا يعني بنوع خاصّ تكوينَ حقوق الإنسان المرتبطة " بالجيل الثالث " ، التي غالبًا ما تحدّثت عنها وتتحدّث عنها بلدان العالم الثالث . لا يجوز على الإطلاق الإيقاع بين المستويات المختلفة لحقوق الإنسان – مثلاً بين المستويات الاجتماعيّة والمستويات الثقافيّة ، أو بين المستويات الفرديّة والمستويات السياسيّة . من المعروف أنّه يجب في ذلك الأخذ بالاعتبار أنّ حقوقَ الإنسان قد نشأت دومًا كردّة فعل على أزمات تاريخيّة محدَّدة ، وبالتالي أنّ كلّ المشتركين فيها أو المعنيّين بها يجب أن يهمّهم في هذه الحالة وضع أداة موافقة للعولمة المتنامية . إنّ مفهومًا تقليديًّا لسيادة الدولة كما كان شائعًا قبل أن تبدأ مسيرة العولمة التي تجري اليوم على كلّ المستويات ، لا يبدو من بعد مفهومًا مناسبًا . ولكنّ هذا بالضبط تجب مناقشته بشكل مستفيض وبإدراك تامّ للمشكلات القائمة .

السلطة الروحيّة والسلطة المدنيّة – ما هو ترتيب العلاقة بينهما في إيران ؟

بيخلر : أودّ ، على أساس المحاضرة وفي نطاق هذا الحوار ، أن أوجّهَ سؤالاً لمحاورينا المسلمين : ما هو ترتيب العلاقة أو تحديد الأولويّات بين السلطة الروحيّة والسلطة المدنيّة في الأوضاع الإسلاميّة ، وبشكل واقعيّ في معطيات الدولة في إيران ؟ هل ثَمَّة مطلب صريح محدّد لأوّليّة السلطة الروحيّة بالنسبة إلى السلطة المدنيّة ؟

هل يستطيع التساؤل عن سيادة الدولة أن يُشعِر الناس بأنّه يلحق ضررًا بالدين ؟

شنايدر : مواصلةً لسؤال السيّد بيخلر : إذا كان قد طُلِب في محاضرة السيّد بوتس أنّ الدول ، من أجل تحقيق العدل ، يجب أن تندرجَ في علاقة مسؤوليّة تتخطّى الدول المنفردة ، لأنّ هذه الطريقة هي ، في العلاقات الراهنة ، الطريقة الوحيدة التي تؤمّن العدلَ في نطاق الارتباطات والتشابكات بين الدول ، فهذا صعب في دولة مكوّنة وموجّهة دينيًّا . ففي هذه الحالة إذا وُضِعت سيادة الدولة موضع التساؤل ، يمكن أن يشعرَ الناس بإلحاق ضرر بالدين . من دون تمييز دوائر الحياة والثقافة ، كما يمكن تسميتها ، لا يمكن حلّ المشكلة المذكورة . وبالارتباط مع هذا الأمر يجب أن يتوضّح كيف يمكن من جهة الحدّ من سيادة الدولة الواحدة بالعلاقة ببعض مقتضيات العدل الكثيرة ، أو استيعابها ، وكيف يجب ، في ميادين أخرى محدَّدة ، الحفاظ من جديد على الهويّة الثقافيّة للجماعة المعنيّة أو للشعب المعنيّ . فعندما يتعلّق الموضوع بحقّ حرّيّة الإيمان والاعتقاد ، يبقى هناك دومًا أمرٌ نقديّ .

من أين تأتي " إيديولوجيا " التحرّر من الدين والأخلاق ؟

وأخيرًا أودّ أن أدلي بفكرة تنتج من العلاقة بين آراء البروفسّور بوتس والمحاضرتين السابقتين حول موضوع حقوق الإنسان . فإلى جانب مسألة العلاقة بين النظام العامّ وحقوق الإنسان ، يتعلّق الأمر هنا بشيء آخر : إنّ زملاءَنا المسلمين قد انتقدوا الإيديولوجيا الغربيّة ، كما أعربت عنها أيضًا حقوق الإنسان ، على أنّها إيديولوجيا تَحَرُّر الناس من الدين والأخلاق . ما يُعَدّ هنا أمرًا خاطئًا إنّما هي إرادة الإنسان أن يكونَ مثل الله . السؤال الجدير بالاهتمام هو من أين تأتي هذه الإيديولوجيا . في محاضرة السيّد بوتس قيل إنّ " السيادة " ، متى اعتُبِرت أنّها القدرة الكلّيّة على سنّ القوانين وعلى التشريع وعلى وضع الأحكام ، هي أصلاً صفةٌ من صفات الله . ولكنّ ظاهرةَ مطلب السيادة في مفهومه المدنيّ لم تحدث ، من الناحية التاريخيّة ، في الحكم المطلق الكلاسيكيّ . إنّ نموذج الملك السيّد هو ، في رأيي ، فريديريخ الثاني (الذي توفّي سنة ١٢٥٠) ، الإمبراطور الذي لم يقصد أقلّ من خلق العالم من جديد . لقد أراد أن يواجه تكوينَ الواقع التقليديّ بتكوين آخر جديد . وهذا الوعي الذاتيّ للإمبراطور قد تعمَّم في ما بعد – وكان هذا مسيرة في تاريخ الثقافة ، نستطيع أن نلاحظَها باستمرار في العصور القديمة . ففي مصر القديمة صيغت فكرة التبرير بعد الموت أوّلاً بالنسبة إلى الفرعون ، ثمّ في ما بعد انتقلت إلى الوجهاء وفي النهاية إلى كثيرين آخرين . نحن هنا بشكل ملفت للانتباه حيال انتشار مماثل لهذا التصوّر . إنّ زميلاً لي ، برنارد ويلمز (Bernard Willms) ، قد سمّى ذلك " الذاتيّة الخلاّقة " : حيث يعتقد إنسان أنّ له السلطة على خلق عالمه الخاصّ . وقد حصل هذا في ما بعد على يد الجماعة باسم الأمّة . وإنّ فكرة السيادة القوميّة للأب سيايس Abbé Sieyès (الذي توفّي سنة ١٨٣٦) ليست سوى اعتناق لهذا التصوّر .

غالبًا ما تعود مصادر مثل هذه التصوّرات إلى أبعد ممّا يُعتقَد عمومًا . وبالتالي علينا أن نتقصّى في تاريخنا كيف حدث صرف النظر هذا عن مفهوم للحرّيّة والمسؤوليّة يعترف بأنّ ثمّة تكوينًا للواقع لا يمكننا على نحوٍ ما التصرّف به ، وفيه يقول المؤمن إنّ الله هو الذي كوّنه . في حين أنّه لا يجوز من جهة أخرى أن ننسى مجدّدًا أنّه من تكوين الواقع هذا بالتحديد أنّ الله قد وهب الناس الحرّيّة والقدرة على المسؤوليّة الخاصّة .

في مفهوم المسائل المطروحة

شبستري : لقد أراد البروفسّور بيخلر أن يعرفَ إن كان ثَمَّة في إيران تعيين حدود بين السلطة الزمنيّة والسلطة الروحيّة أم لا ، وكيف تحدَّد مجالات الصلاحيّات ، ومن ثَمَّ ما هي المجالات التي تخضع لكلّ من السلطتين ، وإلى أيّ مدى يحقّ للواحدة التدخّل في مجال الأخرى . لقد طُرحت هذه الأسئلة بسبب ما ورد من آراء مختلفة في النقاشات السابقة . وأكّد البروفسّور شنايدر من جهته أنّ عواقب وخيمة يمكن أن تنتج سواء بالنسبة إلى حياة الإنسان الروحيّة ، أي للدين ، أم بالنسبة إلى الحياة المدنيّة ، إذا لم يكن ثَمّة ما يفصل بوضوح بين السلطتين ، الروحيّة والمدنيّة . وهذا الفصل لا يقوم بين شخصين أو أكثر ، بل بين مجالات تمارس فيها السلطة . فإذا اتُّخِذت تدابير في أحد هذين المجالين ، تتعلّق إمّا بتحسين الحياة المدنيّة وتأمين الحاجات المادّيّة وإمّا بكلام أو بعمل موجَّه لخير الإنسان الروحيّ ، ينتج من عدم توضيح الحدّ بين المجالين أنّه لا يُعرَف أين يجوز لهذه السلطة أو لتلك أن تتدخّلَ وأين لا يجوز لها ذلك .

السلطة تسعى دومًا إلى الامتداد

وإن كان لي أن أضيفَ هنا شيئًا ، فهو أنّ السلطة – سواء الروحيّة

أم المدنيّة – تميل دومًا وفي كلّ الأحوال إلى الامتداد ، إلى توسيع نطاقها . هذا موجز المشكلة التي ألمح إليها البروفسّور بيخلر حول الوضع في إيران . مهما يكن من أمر فإنّ مجال " السلطة المدنيّة " في السؤالين لا يجوز أن يُفهمَ بمعنى مجال حياة الفرد الخاصّة والشخصيّة ، بل يعني مجال الحياة المدنيّة في بعدها الاجتماعيّ والثقافيّ .

الحقائق ، في تطبيقها الواقعيّ ، غالبًا ما تصطدم بمقاومات

جعفري : يتعلّق الأمر هنا بارتباطين يجب التمييز بوضوح بينهما : أحدهما إيديولوجيّ–دينيّ ، والآخر سياسيّ–اجتماعيّ . بعض الأمور تتعلّق بكلا المجالين ، كالإنسانويّة العقلانيّة مثلاً ، التي تنعكس في المجال الإيديولوجيّ–الدينيّ **وأيضًا** في المجتمع . بقدر ما تكون الحقائق أكثر عموميّة على صعيد مجرّد ، بقدر ذلك تصطدم بما يناقضها عندما يُعمَل على تطبيقها على الحالات الفرديّة والخاصّة . منذ قيام الحضارة نعرف هذه المشكلة وعلينا أن نطرحها أوّلاً بعقلنا . وهذه هي أيضًا حال العدل : إنّه جيّد ويندرج كفكرة مجرّدة في نطاق الثقافات والمجتمعات الإنسانيّة . ولكن ما أن يأتي إلى التطبيق واقعيًّا في الممارسة حتّى يصطدمَ بما يناقضه .

أساسًا لا وجود في الإسلام لأيّ فصل بين مختلف المجالات

من وجهة نظر مدارسنا الدينيّة لا وجود لأيّ فصل بين الثقافة والاقتصاد والقانون . يعلم أصدقاؤنا في الغرب والشرق أنّ الإسلام قد أوجد ترابطًا متناغمًا بين هذه المجالات . ولكن كيف يُعرَّف كلّ من هذه المجالات بمفرده ، وكيف تُعيَّن الحدود بينها ؟ كلٌّ منها ، كمجال القانون مثلاً

ومجال الأدب ومجال العلم ، له هويّته الخاصّة – ولكنّها تتعاون معًا لخير المجتمع الإسلاميّ . هذا هو مبدأ الإسلام ، وأيّ فصل بين مختلف المجالات لا يمكن تصوّره بالنسبة إلى الإسلام . قد يحدث طبعًا أنّ هذا التعاون في أحد العصور قد نجح أكثر ، وفي عصر آخر كان أقلّ نجاحًا . ولكنّ هذا يعود إلى عوامل تاريخيّة وليس إلى المبدإ .

مرتبط في الواقع بصعوبات جمّة

يمكن بالتالي ، في مثل هذه النظرة إلى الأمور ، الاصطدام بمشكلات كثيرة بالنسبة إلى الواقع . ولكنّ هذا لا ينال من المثال . ومن ثَمَّ فكما أنّنا لا نستطيع أن نقطع وحدة الحياة البشريّة ، كذلك لا نستطيع أن نقطع الوحدة بالنسبة إلى كرامة الحياة البشريّة وقيمتها ، لا من وجهة نظر السياسة ولا من وجهة نظر الدين أو العلم . أمّا السؤال إلى أيّ مدى تُحَلّ هذه المشكلة في إيران أو في بلدان إسلاميّة أخرى في الواقع وفي الحياة العمليّة ، فهذا موضوع تجدر مناقشته .

احترام التنوّع الذي أراده الله في الخليقة

بشْتِه : أودّ تعليقًا على ما قاله آية الله جعفري أن أسأل : أليست هذه الوحدة التي تجمع كلّ هذه المجالات موجودة في الله ؟ وهذا يعني أن ليس إلاّ إله **واحد** : وفيه ملء الحكمة والبهاء والصفاء والعدل والرحمة والمغفرة والجود – كلّ الكمالات التي ينعتها التقليد القرآنيّ بأسماء الله الحسنى . هذه الكثرة هي في الله واحد . فليس ثَمَّة ٩٩ إلهًا ، بل إله واحد . ولكنّ هذه الكثرة تظهر في الخليقة في **تنوّع** كبير ، كما أنّ الله **هو نفسه** في التقليد القرآنيّ يكرَّم بتسعة وتسعين اسمًا ، لأنّه تعالى ، بسبب غناه ، لا يمكن أن يكون له اسم واحد فقط ، بل هو بالنسبة إلينا

نحن البشر الرحيم والعادل والقدّوس إلخ . علاوةً على ذلك ثَمَّة في كيان الخليقة نفسها تنوّع وضعه وأراده الله .

فسؤالي هو إلى أيّ مدى نحن ، بالضبط بصفة كوننا أناسًا متديّنين يرون العالَم في ضوء نور الله ، لسنا ملزَمين باحترام هذا التنوّع القائم في الأرض وبإكرامه من أجل خالقه – بحيث إنّي أكرم الزهور كزهور ، والنجمة كبهاء يضيء في السماء ، والإنسان بطريقة أخرى لأنّه إنسان ، وإنسانًا صغيرًا كإنسان صغير ، بشكل مختلف عن إكرامي لجدّتي أو لأبي . هذا التنوّع في الخليقة هو بكلّ جلاء إرادة الله ، ويتوجّب بالتالي على الإنسان المؤمن بالضبط ليس فقط أن يحترمَه ، بل على نحوٍ ما أن يعتبرَه أيضًا مقدَّسًا وجديرًا بالإكرام . ومن ثَمَّ أليست الوحدة هي في نهاية الأمر الله وهو وحده ، الذي لا يفوّض كيانَه لأحد – فيما الخليقة بسبب محدوديّتها هي حتمًا نطاق هذا التنوّع الغنيّ والذي لا نهاية لغناه ؟

وحدة الله أساس انسجام كلّ مجالات الحياة

جعفري : أشارت هذه الاعتبارات إلى أحد أهمّ وأرفع الأسس ، التي تفسّر بالنسبة إلى الدين وجود انسجام بين كلّ مجالات الحياة البشريّة – أعني وحدة الله : إنّها مصونة ، حتى عندما تتجلّى بمثل هذه الوفرة . على نحوٍ مماثل ، فالدين أيضًا هو حقيقة **واحدة** ، يظهر تنوّعها في اقتصاد سليم ، وفي قضاء عادل ، وفي ثقافة كاملة . كلّ هذه المجالات هي أجزاء من الحكم الإلهيّ . كلّ هذا نستطيع أن ننقلَه إلى هذه الإشكاليّة في الصيغة عينها التي اخترتموها .

مجال نفوذ الدين يتعلّق بالتعريف به

همّتي : أودّ كجواب وإكمال لأفكار حضرة البرفسّور بيخلر وحضرة

البروفسّور شنايدر أن أضيف نقطتين : السؤال الأوّل يُطرَح بالعلاقة بمشكلة تعيين حدود مجالات السلطة أو النفوذ كلّ بمفرده وحدود مختلف قيم الحياة البشريّة . هذا السؤال مرتبط ارتباطًا أساسيًّا " بالدين " وبالدور الذي ننسبه إليه في المجتمع وفي حياة الناس . فما دمنا لا نملك تعريفًا واضحًا " للدين " ولما ننتظره منه ، كلّ هذا ، في رأيي ، سيؤدّي إلى خلاف ، ولن يتّضحَ في أيّ مجال من الحياة الاجتماعيّة أو السياسيّة أو الخاصّة يجب أن يتدخّل الدين بناءً على مهمّته الخاصة . هنا نجد أنفسنا حيال حلقة تفسيريّة . فمن جهة نريد أن نعيّن ونوضحَ مجال نفوذ الدين وحدوده ، لنعرف إن كان ثَمَّة من وجهة النظر الدينيّة مجالات في الحياة البشريّة منفصلة بعضها عن بعض . وننتظر من الدين أن يسمّيَ لنا هذه المجالات . ومن جهة أخرى يتعلّق مفهوم هذا الوضع بالضبط بمفهومنا للدين في سياق حياتنا . لماذا بُعِث ، عن أيّة احتياجات يجيب ، هل له هو نفسه مجال نفوذ خاصّ ، وإذا كان الأمر هكذا ، كيف يمكن تحديد هذا المجال ، ما هو مجال امتداده ، وهل يمكن وضع حدود له ضدّ مجالات أخرى أم لا ، إلى ما سوى ذلك . وما دامت هذه الأسئلة لم تلقَ جوابًا واضحًا ، لا يمكن أيضًا إعطاء أيّ جواب عن السؤال هل يجب أن يتدخّل الدين في الشؤون السياسيّة والاجتماعيّة ، أو إنّ صلاحيّته تقتصر على الميادين الروحيّة والأخلاقيّة وعلى احتياجات الإنسان الفنّيّة والجماليّة . فلا بدّ إذًا من توضيح ما نعتبره مرتبطًا بالدين .

النظرة الصوفيّة لوحدة الخليقة في ضوء وحدة الله

النقطة الثانية تتعلّق " بأسماء الله وصفاته " . من يعرف مؤلّفات ابن العربيّ (الذي توفّي سنة ١٢٤٠) ومولانا الروميّ (الذي توفّي سنة ١٢٧٣) ، يعلم أنّ المتصوّفين كانوا يميلون إلى اعتبار الكيان كلّه تجلّيًا وظهورًا لله –

ومن هنا أيضًا رأيهم في " وحدة التجلّيات " . بالرغم من كثرة أشكال الظهور تبقى وحدة التجلّيات في ا لله أمرًا لا يُمَسّ . يقول حافظ :

" كثيرة صور الخمر ، وكثيرة صور البهاء –
كثيرة أشعّة الوجه الواحد للصبّ ،
الذي ينعكس في الخمر " .

هل من جسر بين النظرة الصوفيّة والواقع الاجتماعيّ ؟

لقد توسّع ابن عربيّ في الأسماء التسعة والتسعين . وفي الواقع فإنّ المتصوّفين ، مع تأكيدهم للوحدة ، قبلوا بعض التنوّع والكثرة ، وأنّ ا لله تجلّى في صفات ونواحٍ متنوّعة . واعتبروا أيضًا أنفسهم تجلّيًا للمعرفة الإلهيّة ، وكانوا على اقتناع بأنّ في أعمالهم شيئًا يشهد لله نفسه . وهكذا يقول أحد المتصوّفين :

" في ألف طريقة تظهر ،
لأنظرَ إليك بمئة ألف عين " .

ومن ثمَّ فنحن نقبل تنوّع التجلّيات الإلهيّة . أمّا أن نستطيع بناء جسر من هذا التنوّع الصوفيّ إلى كلّ تنوّع يظهر في الواقع السياسيّ والاجتماعيّ ، فيجب أن يناقَشَ هذا بشكل مستفيض في الفلسفة السياسيّة وفي فلسفة الأخلاق . ويبدو أنّنا لم نصل في وضع المناقشة الراهن إلى كثير من الوضوح في هذا الشأن .

هل يقدر إنسان أن يفرضَ
واجبات إيمانه على سائر الناس ؟

هامر : أودّ أن أطرحَ على العلماء المسلمين سؤالاً دقيقًا حول العلاقة بين حقوق الإنسان وواجبات الإنسان تجاه ا لله . فإذا انطلقنا من أنّ الإنسان

الفرد له واجبات تجاه ا لله ، فهذا يعني أيضًا بجلاء أنّ ا لله لا يُرغم الإنسان خارجيًّا على تتميم هذه الواجبات ، ولكن يحمّله مسؤوليّة أن يتمّمها من تلقاء نفسه . فسؤالي هو ما هو دور سائر الناس في هذه العلاقة بين الإنسان وا لله ؟ هل منح ا لله الناس السلطة على غيرهم من الناس ليرغموهم على تتميم الواجبات الدينيّة ، في حين أنّ ا لله نفسه قد تخلّى عن هذا الإرغام ؟ أودّ أن أجيب بالنفي عن هذا السؤال . بخلاف ذلك ، ألم يُلزِم الناسَ بأن يتركوا لكلّ إنسان أن يتمّم واجباته تجاه ا لله بملء مسؤوليّته ، ويحترموا تلك المسؤوليّة الخاصّة التي لا يمكن له أن يتخلّى عنها ؟ هذا في رأيي نواة أساس دينيّ ممكن لحقوق الإنسان : بأنّ ا لله لم يُقِم الناس رقباء ومنفّذين بعضهم على بعض لتتميم الواجبات الدينيّة ، بل بالحريّ ألزمهم باحترام مسؤوليّة كلّ إنسان في تتميم واجباته تجاه ا لله ، لأنّ ا لله نفسَه قد حمّل الإنسانَ الفرد هذه المسؤوليّة .

تجب صيانة الإنسان من الهلاك

جعفري : إذا وُجد إنسان في خطر السقوط في الهلاك ، لأنّه غير مستعدّ لاعتناق دينٍ ما ، لا شكّ أنّ ا لله يقول لنا : " امنعوه من ذلك " . الحرّيّة تعني أنّ الإنسان يمكنه أن يتصرّفَ بحرّيّة . ولكن متى فعل الإنسان شيئًا يُضرّ بالمجتمع ، فيجب إرغامه على ألاّ يفعلَه . ومع ذلك فبالنظر إلى الديانات يُطرَح السؤال هل تملك في هذا الشأن امتيازًا بأن تتصرّفَ بهذا الشكل أو بشكل آخر .

إذا كان ا لله نفسه لا يُرغِم ،
فهل يعطي الإنسانَ هذا الحقّ ؟

شبستري : إذا فهمتُ جيّدًا سؤالَ حضرة الدكتور هامر ، هل أعطى ا لله

الإنسانَ الحقّ بأن يُرغِمَ إنسانًا آخر على تتميم واجب محدَّد لم يشأ هو نفسه أن يُرغِمَ الناسَ على تتميمه ؟ مثلاً اعتناق دين ما أو تغييره . السؤال من ثَمَّ ينطلق من أنّ الله أعطى الإنسانَ الحرّيّة باعتناق دين محدَّد و بتغييره ، ويعني : هل يرسل الله ملاكًا أو إنسانًا آخر ليمنعَ الإنسانَ من ذلك ؟ ليقولَ له : " لا يحقّ لك أن تغيّرَ دينكَ " ؟ إنّ إلهًا وهب في الواقع الإنسانَ هذه الحرّيّة ، هل يجيز لإنسان أو يُلزمه بأن يمنعَ إنسانًا آخر من تغيير دينه ، وبأن يمارسَ بهذه الطريقة ضغطًا على هذا الإنسان ؟

الإنسان ملزَم من قِبَل الله
بالاهتمام باتّباع وصاياه

جعفري : أشكر للسيّد شبستري أنّه ، نظرًا لوضع ترجمة نقاشاتنا الصعب ، قد أوضح مرّة أخرى سؤالَ حضرة الدكتور هامر . إنّ الله قد حدّد الإطارَ القانونيّ للوصايا والواجبات . الله نفسه لا يرغم أحدًا ، ولكنّه يبلغ الناس بوضوح تامّ متى يحقّ لهم ممارسة الضغط على الآخرين . فالحرّيّة التي يمنحها الله للناس هي من نوع آخر مختلف عن تلك الحرّيّة التي يحدّدها الإنسان نفسُه . ومن ثَمّ لا تعنى وصايا الله – كوصيّة " لا تقتل نفسَكَ " ، أو " لا تقتل الآخرين " ، أو " لا تغشّ " ، أو " لا تعتدِ على أحد " – أنّ الله في هذه الحالة يأتي ويمنع الناس من أن يرتكبوا هذه الخطيئة أو تلك . ولكنّ الأمر يختلف عندما يبلّغ الناس أوامرَ الله ووصاياه لتكون أساسًا لتنظيم المجتمع وإدارته : في هذه الحالة فإنّ الإنسانَ الفرد مُلزَمٌ بأن يتبعَ أيضًا هذه الوصايا . فإذا قال الله : " لا تقتل أيّ إنسان " ، فهذا لا يعني أنّه يأتي هو نفسه ليمنعنا شخصيًّا من ذلك . ولكنّ هذا لا يعني أيضًا ، في حال أراد أحدٌ أن يقتلَ نفسَه أو أن يقتلَ إنسانًا آخر ، أنّه يجوز لنا أن نقفَ مكتوفي الأيدي ، ونقول : إنّه حرّ في أن يفعل هذا أم لا .

العدل وممارسة السلطة في تنازع البقاء

محمّد تقي جعفري

١– أربع مسائل أساسيّة

قبل البحث في موضوع المحاضرة سأعالج أربع مسائل أساسيّة :

١–١– العدل الإلهيّ

إنّ إرادة الله وفعله وقوله ، التي تنطلق من الحكمة الإلهيّة – تكوّن ما نفهمه بتعبير " العدل الإلهيّ " . ومن ثَمَّ يمكن أن يُعتَبَر في النظام الأسمى للعالم الموجود إحدى طرق ظهور الحكمة الإلهيّة التي يستطيع الإنسان معرفتَها . هذه الصفة من صفات " الحكمة الإلهيّة " هي إحدى أسمى وأكمل صفات الله . إنّ إمكانيّة إلحاقها بالله لا يمكن إدراكها إلاّ من خلال المعرفة الصحيحة والفهم الصحيح لذات الله المقدّسة .

ثَمّة دليلان واضحان يقودان إلى إثبات العدل الإلهيّ :

الدليل الأوّل ينطلق من أنّ الكمال المطلق لذات الله المقدّسة يتضمّن امتلاكَ كلّ الصفات الكماليّة ، كامتلاك العلم والقدرة مثلاً . ففقدان إحدى هذه الصفات الكماليّة هو دليل نقصان في ذات الله ، وهذا يعني نفيًا لكيانه القدّوس . ومن جهة أخرى فإنّ القولَ إنّ الله غير عادل يفترض أنّه ظالم ، أو أنّه من الممكن أنّه يعامل الآخرين بشكل غير عادل .

وكلا الافتراضين يناقضان كيانَ الله ، إذ إنّ التصرّفَ الظالم يأتي إمّا من الاحتياجات ، من الرغبة في الازدياد ، ومن ثَمّ من الطمع ، وإمّا هو

نتيجة جهل . ولكن إذا فكّرنا في الكمال المطلق الذي يتّصف به الكيان الإلهيّ ، لا يمكن أن نتصوّر أنّنا نستطيع أن ننسبَ إلى الله في كيانه المطلق هذه النواحي الثلاث ، أي العوز والطمع والجهل .

ومن البديهيّ أنّ محدوديّة قدرتنا على المعرفة والجهد وما يتضمّن ذلك من عجزنا عن إدراك ماهيّة العدل الإلهيّ وأبعاده إدراكًا تامًّا ، لا تتنافى على الإطلاق مع إيماننا بكمال الله . كما أنّ عدم قدرتنا على فهم حقيقة الجمال فهمًا تامًّا لا يتنافى مع قدرتنا على إدراك الجمال في مظاهره المتنوّعة .

١-٢- العدل الإلهيّ ومعضلة الشرّ والألم

إنّ معضلةَ ما يحدث من الشرور ومن مختلف أنواع الألم في نظام العالم القائم ، ولا سيّما في عالم الكائنات الحيّة وبنوع خاصّ في عالم البشر ، قد سبّبت صعوبات جسيمة لكثير من الناس على مدى التاريخ . وكثيرًا ما أدّى ذلك إلى أشكال مختلفة من العناء وإلى مشكلات نفسيّة . تجدر معالجة الأجوبة المتنوّعة التي حاول العلماء والفلاسفة تقديمها لهذه الإشكاليّة . ثَمَّة جواب أعطاه الفيلسوف الصينيّ لاوتسه ، يسهل فهمه ، إذ يقول إنّنا نحن البشر "على مسرح العالم الكبير ، في الوقت عينه ممثّلون ومتفرّجون" ؛ وهذا يعني أنّ المعرفةَ التي نحصل عليها بصفة كوننا بشرًا هي دومًا من جهة نتيجة لوجود الأشياء الواقعيّ ، ومن جهة أخرى لقدراتنا الذاتيّة على إدراكها ومعرفتها . وهكذا نرى من بعيد الأشياء الكبيرة كأنّها صغيرة ، وتبدو لنا المروحة في دورانها السريع في شكل دائرة حقيقيّة . وكلّ تقدّم في العلوم وفي المعامل ، حتى ولو وُضعت بعض الحدود أمام تحرّك ذاتيّتنا الحرّ ، لا يستطيع أن ينقلَ إلينا الواقع بشكل مختلف عمّا يدخل إلى ماهيّة هذه المعامل وإلى عناصر معرفتنا المختلفة من الإحداثيّات المتوافقة مع كياننا

الباطنيّ . هذا هو السبب الذي من أجله لا يمكن أن يمّحي بشكل تامّ التأثير الذاتيّ في معرفتنا . إنّ ذاتيّتنا الخاصّة تؤدّي دورًا أكثر كثافة حيث يتعلّق الأمر باكتساب تلك المعارف التي تعني الإنسان نفسه : فإنّ موضوع المعرفة هنا إنّما هو نحن أنفسنا ، وفي هذه الحالة فكلّ ما ندركه فينا ننقله إلى الآخرين أيضًا . فرحنا الخاصّ وألمنا ، أوجاعنا وتجاربنا السعيدة - كلّ هذا يؤثّر على نظرتنا الشخصيّة وعلى أحكامنا بشأن العالم ، حتّى بشأن الله . وهكذا فإنّ شخصًا يقف في الأساس من طبيعة الإنسان موقفًا متشائمًا ، لا يستطيع إلاّ أن يُدخلَ الناسَ الآخرين أيضًا في موقفه المتشائم هذا ، فيفسّر كلّ مظاهر الناس وحقيقتهم ويتعامل معهم انطلاقًا من هذا الموقف .

من هذا ينتج من ثَمَّ الجواب عن المعضلة التي ذُكرت آنفًا : إنّ الأهمّيّة التي بها نقيس العدلَ الإلهيّ ، تتطابق بالحريّ مع رغائبنا وميولنا ، ومع واقع ذلك الكمال الذي يكوّن في الحقيقة الحكمة الإلهيّة . ومن ثَمّ نريد أن تصلَ حياتنا إلى تلك الدرجة من الكمال ، التي تمكّننا من معرفة كلّ شيء بدون جهد . لا نريد أن يصيبنا وجع رأس من أيّ شيء . وهذه الحياة التي نتصوّرها على هذا النحو ، والتي تحقّق كلّ رغائبنا ، نريد أن نبلغَها في الحال وفي محاولة واحدة . نريد السلطة والغنى وكلّ الملذّات ، وفوق ذلك أن لا يُسرع الموت في إدراكنا .

كلّ هذه التصوّرات والأفكار ، التي نكوّنها بشكل عامّ عن حياتنا ، كما تبدو لنا مستحبّة ومناسبة - هذا التفكير الذي يعبّر عن رغائبنا ، نربطه أيضًا بما نسمّيه "العدل الإلهيّ" : وهذا يعني في الواقع أنّنا نعتقد أنّ الله ملزَم ، بناءً على عدله بالتحديد ، بأن يعطيَنا كلّ ما نرغبه ، وأن يُبعِدَ عنّا كلّ ما يضرّ بنا . وهكذا تدور أفكارنا عن العدل الإلهيّ حول ما يمكن أن نستمتعَ به أو ما يؤلمنا - وبنوع عامّ حول تخيّلات رغائبنا .

ولنا في هذا الأمر مثلٌ واضح : لنفرضْ أنّه وصل إلينا خبر مفادُه أنّ

الوضعَ الطبيعيّ لكل الأجرام الفضائيّة قد تغيّر تغييرًا تامًّا ، وأنّ اتّجاه حركتها وموقعها في جلد السماء قد تبدّلا تمامًا ؛ ولنفرض أيضًا أنّ حياة أيّ كائن حيّ مع كلّ هذه التغييرات لم تتعرّضْ للخطر . لدى سماع هذا الخبر نتساءل فورًا أين هي في الواقع هذه الأجرام الفضائيّة ، أين تسير وكيف تبدو ، وما هي أسباب هذه التغييرات . وفي هذا كلّه لن نجري أيّ نقاش حول عدل ا لله ورحمته . ولِمَ لا ؟ لأنّه لم يُصَب أيّ كائن حيّ بضرر . بل نشرع بكلّ أنواع الأبحاث ونبذل أقصى الجهود لاكتشاف أدقّ ظروف وشروط هذه التغييرات وتحديد أسبابها . ولكن إذا أصابنا مرض يسبّب لنا بعض الضرر ، أو إذا عرض لنا حادثٌ لدى عبورنا مثلاً الشارع بدون انتباه ، وأصيبت من جرّائه رجلنا بجرح مؤلم- إذّاك يتحوّل كلّ منّا فورًا إلى فيلسوف ، ويروح يسأل : ما هذا العدل ؟

قد يوضح هذا المثل إلى أيّ حدّ نميل إلى أن ننظرَ إلى العدل من خلال نظّارات تبدو فيها " حياتنا محورَ كلّ شيء " ، ولدى وقوع أدنى شرّ ننكر العدلَ الإلهيّ أو نشكّ فيه .

الإحساس بأنّ نقصًا ما يشوب في الخليقة أكثر من كائن حيّ ، وبنوع خاصّ الإنسان ، يأتي من نوع من " شريط قياس " نضعه على الكمال الموافق لحياتنا ، بناءً على معرفتنا المحدودة ورغباتنا . بتعبير آخر ننطلق من " إنسان مثاليّ " محدَّد ، ونؤكّد أنّ جميع الناس بالنسبة إلى بنية أجسادهم ، وتكوين أعضائهم ، وشخصيّتهم ، وصفاتهم النفسيّة والفكريّة ، يجب أن يتوافقوا مع هذا المثال . وأدنى وضع يناقض هذا المثال من الكمال يُحكَم عليه بأنّ قيمتَه قد نقصت ، وأنّه بالتالي أمرٌ سيّئ . وبالطبع لا نلاحظ في هذه النظرة للأمور القصيرة المدى أنّ هذا " الخطّ المثاليّ " الذي نضعه كشريط قياس ، يأتي من أنّنا في أحلامنا وتخيّلاتنا للكون كما يجب أن يكون ، قد رسمناه رسمًا على جانب كبير من الجمال ، بدون أن ننظرَ إلى

ما في العالم الموجود من حقيقة ومن نظام وبدون أن نفهمَهما على حقيقتهما .

١-٣- العدل الإلهيّ من وجهة نظر المصادر الإسلاميّة

الاعتقاد بأنّ ا لله عادلٌ ولا يمارس ، نتيجةً لكماله ، أيّ ظلم ، هو أحد الاعتقادات الأساسيّة في العقيدة الإسلاميّة . إنّ مفهوم العدل كمناقض لممارسة الاستبداد يتطابق مع رأي بعض المسلمي ن، عندما يقولون إنّهم عاجزون عن فهم ماهيّة وحقيقة العدل الإلهيّ . غير أنّ هذا يعني لا أنّنا نفرض أنّ الاستبداد - الذي هو أبشع الخصال - يمكن أن يتوافق مع الصدق الإلهيّ ، ولا أنّنا نُلزِم على نحوٍ ما ا لله بأن يجعل العدل يسود . بل إنّنا - نظرًا لكون صفة العدل تنطبق على الكمال الأسمى ، الذي هو من خصائص ا لله وحده ، وكذلك نظرًا لوحشيّة الاستبداد (وقيامه انطلاقًا من الحاجة أو من الطمع أو من الجهل) - نُثبت أنّ ا لله عادل . في هذا الموقع يمكن أن نذكّر بقول مولانا الروميّ (الذي توفّي سنة ١٢٧٣) : " أنا لا أحكم ، بل أروي فقط " . وهذا يعني أنّنا لا نريد على الإطلاق أن نقول إنّ ا لله ملزَم بممارسة العدل ، بل نشير فقط - مع معرفتنا للنواحي المذكورة - إلى واقع نتبيّنه ، وهو أنّ ا لله عادل .

في آيات القرآن المجيد يرد ذكر العدل الإلهيّ بطرق متنوّعة . فنجد أوّلاً في القرآن أقوالاً ترد فيها ، إلى جانب لفظة العدل ، لفظة قِسْط ، (وتعني العدل في الجماعة ومن أجلها) . فنقرأ في سورة الأنعام : " وتمّت كلمةُ ربّكَ صدقًا وعدلاً ، لا مبدّل لكلماته [...] " (٦:١١٥) . وفي سورة آل عمران : " شهد ا لله إنّه لا إله إلاّ هو والملائكة وأولو العلم قائمًا بالقِسْط " (٣:١٨) .

وفي آيات أخرى من القرآن يقول ا لله إنّه لا يفعل أيّ ظلم ولا يقوم بأيّ تعدّ ، وهكذا نقرأ في سورة النساء : " إنّ ا لله لا يظلم مثقال ذرّة "

(٤٠:٤) .

وفي مواضع عديدة يصوّر الله بأنّه الحكيم ، كما في سورة غافر : " ربّنا [...] أنتَ العزيز الحكيم " (٤٠:٨) . وبديهيّ أنّ الظلمَ وعدمَ العدل ، بأيّ شكل كانا ، يناقضان الحكمة . ثَمَّة ٩٠ موضعًا في القرآن يرد فيها الكلام على حكمة الله .

وأخيرًا نجد في القرآن أقوالاً تتكلّم على الدناءة والوحشيّة وسوء عاقبة الذين يظلمون ويتعدّون ، كما في سورة الكهف : " قال : أمّا مَنْ ظلَمَ فسوف نعذّبه [...] " (١٨:٨٧) . هذا النوع من الأقوال نجده في أكثر من ٩٠ آية من القرآن .

١-٤- العدل الإنسانيّ

إنّه يقوم في أنّ الإنسان ، في عمله وقوله وقصده وفكره ، يسير على أساس ما يقتضيه احترام القانون . إنّ ماهيّة العدل الإنسانيّ وضرورته وقيمته تكمن " خارج " الذات الإنسانيّة ؛ وهذا يعني أنّ الإنسان يتصرّف بمقتضى العدل ، عندما يوجّه عمله بحسب قانون له صلاحيّته وضرورته وقيمته بقطع النظر عن الانفعالات والعلاقات الإنسانيّة . واحترام القانون هو الذي يجب أن يقودَ تصرّفَه العادل . وبهذا يكمن الفرق بين العدل الإنسانيّ والعدل الإلهيّ . فالعدل الإلهيّ لا يقوم على أنّ عمل الله وقوله وهدفه تطابق قانونًا يقع خارج الذات الإلهيّة . إنّ عدله مبنيّ على غناه المطلق وعلى حكمته الكاملة ، اللذين هما جزء من قداسة الذات الإلهيّة .

نقرأ في سورة المائدة : " ولا يَجرمنّكم شنآنُ قوم أن تعتدوا [...] . وتعاونوا على البرّ والتقوى ، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان [...] " (٥:٢) . هذه الآية توضح أساس الحياة الاجتماعيّة بين الناس ، أي العدل - عوضًا عن الثأر وتنازع البقاء . هنا تتبيّن الحقيقة الهامّة بأنّه لا يجوز للإنسان في

طريقه إلى الكمال أن يردّ بالظلم والعنف على الأعمال البربريّة التي تصدر عن تنازع البقاء : فالكيان والحياة يرتكزان على الصدق والعدل وليس على الظلم والطغيان . هكذا نقرأ في سورة الأنعام : " وتمّت كلمةُ ربّكَ صدقًا وعدلاً ، لا مبدّل لكلماته [...] " (٦:١١٥) . العدل هو الماء المحيي ، الذي يطفىء نار العداوة والانتقام ولا يشعل نار تنازع البقاء .

٢- العدل وتعليل السلطة في تنازع البقاء

سبق أن قلنا إنّ العدل الإنسانيّ يكمن في الفكر والعمل والقول وفي دافع الإنسان الذي يرتكز على احترام القانون . إنّ حقيقته وواجبه وقيمته تقع فوق طبيعة الإنسان وخارجًا عنها . من هنا ينتج أنّ الإنسان الذي لا يسير على أساس احترام القانون ليس عادلاً . إنّ خطورة مثل هذا التصرّف ، عندما يرفض الإنسان الاحترام الواجب للقانون - طبعًا بشرط أنّ تكون صلاحيّة القانون وضرورته وقيمته النهائيّة قد ثبتت - هي جليّة ، عندما نفكّر أنّ مثلَ هذا الإنسان يفصل حياتَه عن نظام كيانه الطبيعيّ وعن القوانين الأخلاقيّة والدينيّة والحقوقيّة ، ويضع نفسه فوقها ، ويعلن أنّه ليس بحاجة إليها . في هذه الحالة ينحرف الإنسان عن الطريق القويم ويصير متعدّيًا على الشريعة ، حتّى عندما يغطّي عملَه بالسلطة التي يملكها .

عندما ينحرف الإنسان عن القانون ويتصرّف بدون شريعة ، يدخل في نوع من صراع ضدَّ ذاته : فالإدراك الأوّل المهمّ للإنسان الباطنيّ يتضمّن المعرفة بأنّ ما يقوم به الإنسان من أعمال تتوافق مع القوانين الخاصّة به لا يؤثّر فقط على نفس الإنسان وعلى شخصيّته في نطاق موافقة الذات مع القوانين . بل نظرًا لعظمة ولطافة النفس الإنسانيّة والشخصيّة الإنسانيّة ، ونظرًا للقوانين التي تسود كيانَ الإنسان بكامله ، فإنّ هذه

القوانين هي أدقّ وأهمّ من تلك التي تحكم بقيّة العالم الموجود . وبالتالي يجب القول إنّ الإنسان غير العادل ليس له ، في كلّ عالم الحياة الموجَّه نحو هدف معيَّن ، أيّة شخصيّة جدّيّة وملتزمة . في هذه النظرة ليس من الغرابة أنّ الإنسان غير العادل لا يعير سائر الناس أيّة أهمّيّة ولا يعطي أيّة قيمة للواجبات والحقوق ولا للقانون على الإطلاق . من هذا الموقف ، موقف الاستغناء عن القانون وعن القيم ، ينتج تلقائيًّا موقف عصيان ضدّ كلّ مبدإ وكلّ قانون وكلّ قيمة . قال الله سبحانه تعالى : " كلاّ إنّ الإنسان لَيطغى ، أن رآه استغنى " (٩٦:٦-٧) . ونتائج عصيان الإنسان هي الهلاك ، الذي يسود على الأرض ، كما يقول الله سبحانه تعالى : " ألم ترَ كيف فعل ربّكَ بعاد [...] ؟ وفرعون ذي الأوتاد ؟ [كان فرعون قد علّق على أوتاد في الأرض أجسام الذين قتلهم بعد تعذيبهم] ، الذين طغوا في البلاد ، فأكثروا فيها الفساد " (٨٩:٦، ١٠-١٢) . الطغاة هم الذين أثاروا في المدن العصيان وأحدثوا فيها كثيرًا من الفساد .

وبذلك ليس وعي السلطة هو علّة الطغيان والعصيان ، بقدر ما هو الموقف الداخليّ بعدم الحاجة إلى أيّ مبدإ أو قانون ، حتّى ولو لم يُصب المرء بغرور السلطة . إنّ ما قاد الناس ، حتّى الخبراء منهم ، طوال قرون إلى الخطإ بطريقة وخيمة العواقب ، إنّما كان التصوّر المنحرف بتلازم وعي السلطة من جهة والعصيان والثورة من جهة أخرى ، اللذين يسبّبان هلاك الناس . هذه الفكرة الخاطئة كثيرًا ما كان لها تأثير إيحائيّ على أصحاب السلطة ودفعتهم إلى الانقلاب والعصيان . ولكنّ السلطة والقوّة ، إذا نظرنا إليهما النظرة الصحيحة ، هما العنصران الأكثر أهمّيّة ، اللذان يحفظان في الحركة العالم القائم . وهذا هو السبب الذي لأجله على الإنسان أن يرى في السلطة والقوّة أعظم تجلّيات الصفات الإلهيّة السامية . وقد نسبتها الكتب الدينيّة والفلسفيّة بصراحة إلى ذات الله القدّوسة . فالله مقتدر وقويّ .

وفي الواقع يمكننا أن نشاهدَ في التاريخ بعضًا من الأنبياء العظام والمرسلين الإلهيّين ، مثل سليمان وداود ومحمّد المصطفى وعليّ بن أبي طالب ، صلوات الله عليهم ، الذين كانوا أعدل الرجال في التاريخ ، وإن كانوا يملكون قدرة عظيمة في طبيعتهم وفي قواهم النفسيّة وفي تركيبهم القويم .

للتوفيق بين استعمال السلطة ومنطق العدل ، اللذين بفضلهما يكون الإنسان إنسانًا بالحقيقة ، تحتاج ماهيّة السلطة إلى تحديد مضمونها تحديدًا أدقّ : فما دام المفكّرون المتخصّصون في العلوم الإنسانيّة والذين يكرّسون ذواتهم للفلسفة يرون في السلطة قدرة على إبادة كلّ ما يعارضها ، يبقى محرّمًا على البشريّة أن تستعمل استعمالاً مناسبًا السلطة ، تلك النعمة العظيمة من نعم الله وذلك العامل الأساسيّ لكلّ صيرورة وكلّ تقدّم . بقدر ما يتردّد المفكّرون المسلمون والعلماء في العقيدة والتقليد الإسلاميّين في إيجاد تفسير جدّيّ لما تعنيه السلطة بالتحديد ، بقدر ذلك يصيب البشريّةَ الضرر .

على كلّ حال يجب دومًا بصدد هذه المسألة التفكير بأنّ السلطة ، بالنسبة إلى تطبيقها وتنظيمها في كلّ أشكال ظهورها وفي ذاتها ، هي واقع لا علم له ولا إمكانيّة له في ذاته : ولذلك ، عندما يطالب بها أناس لا معرفة لهم لا بمراقبة الذات ولا بالسيطرة على الذات ، فهي لا ترى أيّ فرق بين استعمالها للإبادة أو للبناء ، إذ إنّها تُثير في الإنسان الإحساس بالاستقلال التامّ . بديهيّ أنّ السلطة في أيدي الأنانيّين – والأنانيّة هي شبيهة منذ القديم بالبركان – تؤدّي إلى الخراب وإلى الأرض المحروقة . وبما أنّ السلطة هي حافزٌ على كلّ تغيير ، وبما أنّه في الإمكان من جهة أخرى أن لا يفضيَ كلّ تغيير إلى الخير ، بل يمكن في أيّ وقت أن تكونَ السلطة سببَ تغييرات مضرّة ، فإنّ مسألة السلطة هي بالنسبة إلى الحياة الإنسانيّة – سواء أكانت الحياة الفرديّة أم الاجتماعيّة – من أدقّ الرغبات .

فإذا انقشع ، بفضل أقوال الكتب المقدّسة ونور أنبياء الله ، ضباب الجهل بالنسبة إلى معنى السلطة ، يتاح للإنسان ، طبقًا للكتب الإلهيّة ، أن يتبيّنَ السلطة بالتحديد في القدرة على السيادة على غرائز النفس . فإذا أعطيت السلطة على العالم القائم للإنسان الذي يعرف أن يسودَ على غرائز نفسه ، فلن يقعَ ضررٌ على أحد . بل بخلاف ذلك يستعمل السلطة لما يؤول بطرق مختلفة إلى ازدهار وتحسين العلاقات القائمة . وهكذا يسعى إلى تطوير :

- علاقة الإنسان بذاته ،
- وعلاقة الإنسان بالله ،
- وعلاقة الإنسان بالعالم الموجود ،
- وأخيرًا علاقة الإنسان بسائر الناس . إذ إنّ من تعلّم السيطرة على ذاته لا بدّ من أنّه يعرف جيّدًا نفسه وإلهَه والناس – هذا قد عرف القيمة الإلهيّة للواقع كلّه ولكلّ ما هو إنسانيّ وغير إنسانيّ . مثل هذه النظرات والمعارف تمكّن الإنسان من الإفادة من امتلاك السلطة بأفضل الطرق ، من أجل تحسين وتطوير تلك العلاقات في كلّ مجالات حياته ، التي تحدّثنا عنها بالتحديد .

أمّا قولُنا إنّ قوّةَ الإنسان تكمن في سيطرته على نفسه ، فيؤكّده كون هذا النوع من القوّة يمنع الإنسان من تجاهل حدود الآخر الشخصيّة وتجاوزها ؛ بل يعترف بالحريّ بحياة الآخر وبإرادته بقدر ما يعترف بحياته الخاصّة وبإرادته الخاصّة . هكذا يكون الإنسان مقتدرًا ؛ وحياة الآخرين ورغباتهم لا يرى فيها ما يمكن أن يزعجَه ، بل بالعكس . خلافًا لذلك فالحيوان الذي لا يستطيع أن يعيشَ مع الآخرين هو الأضعف ، مع أنّه يتمتّع بقوّة كبيرة . ويتبيّن أيضًا أنّه غير قادر على أن يستعملَ القوّة لإنماء حياته وحياة الآخرين ، وعليه بالتالي أن يلجأ إلى سلاح الصراع من أجل الوجود . هذا ما يحملنا على

أن نرى في فقدان السيطرة على الذات الدافعَ إلى تنازع البقاء ، ومن ثَمَّ إلى ما هو مناقضٌ للعدل ، إلى ما يقود الإنسانَ إلى الصراع من أجل الوجود ، بدل أن يحدوَه على التعاون والمؤازرة المتبادلة .

إذا طالعنا بدقّة مجرى التاريخ ، لا بدّ أن نتأكّد من أنّ كلّ ما انطوى عليه من مظالم وتعدّيات وانتهاكات للحقوق ، بصرف النظر عن كلّ ما حمله من تقدّم في الصناعة والتكنولوجيا ، يتأتّى من فقدان السيطرة على الذات ، الذي هذا هو سبب كلّ تلك الشرور ؛ ممّا يحملنا على التساؤل جدّيًا إن كان العالم سوف يبقى في الوجود في القرن الحادي والعشرين . في مؤتمر عُقِد في فنكوفر (Vancouver) في كندا ، أوصى المجتمعون الإنسان بإلحاح بالتخلّي عن أنانيّته ، إذا أراد أن يُضيف إلى تاريخه قرنًا آخر : وطلبوا بشدّة من الحكّام ، من أجل استمرار البشريّة ، أن يتخلّوا عن أنانيّتهم ويجتهدوا بدلاً منها في اكتمال كيانهم الإنسانيّ .

ينجم عن هذه الاعتبارات نتيجة بالغة الأهمّيّة ، وهي أنّ العدلَ القائمَ على السيطرة على الذات والموجّه إلى السعادة الأبديّة ، يحمل في طيّاته تهذيبًا طبيعيًّا للذات . أمّا الأنانيّة فتتّسم بطابع تنازع البقاء ، وهذا التنازع يؤدّي إلى أعمال إبادة لا هوادة فيها . أحد الأسلحة الأكثر فعّاليّة في يد أولئك الذين يتمسّكون – ضدَّ العدل وممثّليه – بمبدإ الأنانيّة ، إنّما هي بعض الأقوال التي تظهر بمظهر العلم حول نظريّة الاصطفاء الطبيعيّ ، التي مع الأسف عمل عليها بكثير من الدقّة مختلف العلماء واستفاد منها أشرار فاقدو الصواب . وتستند هذه النظريّة إلى نظريّة أخرى لم يبرهَن عنها ، نادى بها بعض علماء البيولوجيا ، مفادها أنّ ما يحدث على مسرح الحياة إنّما يجري في نطاق سيطرة الأقوياء والمقتدرين ، وأنّ نظام الطبيعة قائمٌ على أنّ الأضعفَ يجب أن يخلي المحلّ للأقوى . إنّ نظريّة الاصطفاء الطبيعيّ هذه قد جعلوها قاعدة ، وأدخلوها كحقيقة علميّة في أذهان بعض

الناس ، وأسكروا بها من كانوا كالسكارى بدون أن يشربوا .

ومع ذلك فهناك ، بالنسبة إلى الاصطفاء الطبيعيّ ، ثلاث مشكلات لا يمكن أن تُحَلّ ، وتبيّن أنّ هذه النظريّة غير موافقة :

١ - الاصطفاء الطبيعيّ يدّعي أنّ الطبيعة بكامل وعيها تعمل على إزاحة الأضعفَ من قبل الأقوى . ما يناقض هذا الادّعاء هو أنّ الطبيعة ، التي هي ، بحسب هذه النظريّة العلميّة ، أساس الاصطفاء الطبيعيّ ، لا تملك أيّ وعي لتستطيع أن تقودَ به على وعي منها تنازعَ البقاء .

٢ - الطبيعة لا تملك حقيقتَها من ذاتها ، وليس لها أيّ كيان ذاتيّ فعّال يمكن ، بفضل قوّته وعلمه والأهداف التي يضعها لنفسه ، أن يديرَ كلّ ما يجري على صعيد المسرى الطبيعيّ ، ويوجّهَه على قاعدة اصطفاء الأفضل والأقوى . وبالتالي فإنّ تأكيدَ مسيرة في الطبيعة تعمل باستمرار على التقدّم نحو الأفضل أمرٌ غير ثابت علميًّا . فالطبيعة ، كما قلنا ، ليست كائنًا قائمًا في ذاته ولا شخصًا يعمل من تلقاء نفسه قد وضع ، في إطار ظواهر عمله ، منهجَ نظام يكتمل باستمرار ، ولا يزال يبيّن هذا النظام . إنّ العالمَ الروسيّ الشهير أوبارين ، في كتابه المعروف " طبيعة ومنشأ وتكامل الحياة " ، قد عرض أفكارًا كثيرة تناقض تلك النظريّة . فعندما يقول في موضع من كتابه : " إنّ قبولَنا لمثل هذا التطوّر هو وحده يتيح لنا ليس فقط أن نشاهدَ ما يجري في أجسام الكائنات الحيّة ولماذا يجري على هذا النحو ، بل يمكّننا أيضًا من الإجابة عن سبعة ملايين سؤال عن سبب ذلك ، تُطرَح علينا لدى بحثنا عن جوهر الحياة " . يتّضح من ثَمَّ أنّ هذا العدد يزيد اثنين ، إذا أضفنا إليه السؤالين التاليين :

- كيف تستطيع الطبيعة التي لا وعي لها أن تضعَ هي نفسها نظامًا موجَّهًا نحو التطوّر ؟ وأن تنفّذَ هذا النظام ؟

- لماذا سار التطوّر على هذا الطريق المحدَّد ؟

يقول أوبارين في موضع آخر من الكتاب المذكور ما يقابل أيضًا ما خلص إليه من التطوّر الذي أكّده : " معلوماتنا حول التطوّر هي مع الأسف ضئيلة جدًّا لنتمكّنَ من تحديد اتّجاهه تحديدًا منهجيًّا ، كما أنّها لا تسمح لنا بالبحث بدقّة أكثر في التغييرات النوعيّة في مسيرة تحوّل الطاقة إلى غذاء ، التي جرت في مراحل معيّنة من تطوّر الحياة " .

٣ - وأخيرًا إنّ الذين يرون أنّ مسيرةَ اصطفاء الأفضل في تنازع البقاء قد امتدّت أيضًا إلى نوع " الإنسان " ، قد نسوا أنّ الإنسانَ على مدى التاريخ يتمتّع بما يكفي من الحركة ليعملَ على اكتمال كيانه الباطنيّ . وهكذا فإنّ قافلة من الناس الأنانيّين الذين يعتبرون ذواتهم غاية والآخرين وسائل ، ويستعملون بالتالي كلّ قوّتهم لخدمة مصالحهم الخاصّة ولإبادة الآخرين ، تقابلها قافلة أخرى نيّرة من الناس الذين تخلّوا عن كلّ ملذات الحياة من أجل الدفاع عن الحقّ والعدل وحرّيّة الإنسان الصوابيّة ، وهم مستعدّون لأن يضحّوا بحياتهم في مكافحة الظلم .

هذا الجهل للحقائق التاريخيّة وللكيان الإنسانيّ قد أوصل العلومَ الإنسانيّة إلى مأزق لا يمكن الخروج منه . فبدل أن يجعلوا موضوعَ أبحاثهم الطرقَ الكثيرة التي تظهر فيها التضحية بالذات في سبيل الغير والتزام الدفاع عن القيم ، وبذلك يغيّروا مسيرَ التهديدات الحيوانيّة للجنس البشريّ في مبادرة لأنسنة التاريخ ، رأوا في التاريخ الحيوانيّ تاريخ الطبيعة .

أسئلة ومداخلات

جذور العدل في قلب الإنسان – وفي شريعة من الخارج ؟

شنايدر : لديّ سؤال لفهم قولين وردا في المحاضرة : قيل من جهة إنّ التصرّفَ الإنسانيّ يكون عادلاً عندما يتمّم شريعة آتية من الخارج ، وبالتالي عندما يجري في احترام شريعة تكمن خارج طبيعة الإنسان ؛ وهذا عُرِض كفرق مع العدل الإلهيّ . ثمَّ قيل إنّ الابتعاد عن الشريعة يعني بالنسبة إلى الإنسان نوعًا من صراع ضدّ ذاته . فإذا كان الابتعاد عن الشريعة يولّد صراعًا من قبل الإنسان ضدّ ذاته ، فيجب أن تكونَ شريعة التصرّف موجودة على نحوٍ ما في الإنسان نفسه . في تقليدنا نعلّم أنّ المستبدّ هو شخص ساقط قد قتل صوتَه الداخليّ : فلا يريد ، ولم يتعلّم قطّ ، أن يستمع إلى هذا الصوت الداخليّ ، الذي يريد أن يردعه عن اتّباع غرائزه . يتكلّم بولس الرسول في رسالته إلى الرومانيّين (٢:١٤–١٦) عن شريعة كتبها الله في قلب الإنسان ؛ وهذا ينبغي أن لا يُفهَمَ على الإطلاق كأنّه ازدراء للوحي الإلهيّ . ومن ثَمّ يُطرَح السؤال إن كان وإلى أيّ مدى لا يستند العدل إلى نوعين من الجذور ، أحدهما يكمن في قلب الإنسان ، والآخر يقوم في شريعة تأتي من الخارج . أم هما فقط ناحيتان لمصدر واحد للعدل ؟

في كلتا الحالتين يخضع الإنسان للشريعة

جعفري : عندما تكلّمت على شريعة تكمن خارج الإنسان أو فوقه ، قصدت بذلك أنّه لم يُعطَ للإنسان حرّيّة التقرير إن كان عليه أن يقبلَ

الشريعةَ المحدَّدة له أم لا – حتّى عندما يكون الجهاز التشريعيّ على نحوٍ ما ضمير الإنسان نفسه . هذا يعني أنّ هذه الشريعة ماثلة في كلّ حالٍ بإزائه ، سواء أتت مباشرة من الله ، أم بُلِّغناها بوساطة ضميرنا ، الذي نعتبره رسولَ الله . على الإنسان أن يخضعَ لهذه الشريعة باعتبارها تعبيرًا عن عدل الله ، الذي يصدر عن حكمة كيانه ؛ و لم تُعطَ حرّيّته أن تقرّرَ قبولها أو رفضَها .

أولويّة المبادئ الدينيّة حيال تطبيقها الدنيويّ ؟

بيخلر : أودّ أوّلاً العودةَ إلى قول ذُكِر في المحاضرة للفيلسوف لاوتسه وأطبّقه بشكل آخر على الحوار القائم هنا ؛ أي إنّنا كما على مسرح كبير ، في الوقت عينه **مشاركون في العمل** على المسرح **ومستمعون** (بدل مشاهدون) .

ثَمّ أودّ أن أشير بالتحديد إلى ذلك الجزء من المحاضرة المتعلّق بالسلطة ، ولا سيّما بالكلام على علاقة الإنسان بالله من جهة ، وعلى علاقة الناس بالعالم القائم ، حيث تندرج حتمًا علاقته بسائر الناس ، من جهة أخرى . ففي هذا الأمر لا يتعلّق الموضوع بأولويّة الأمور الدينيّة على الدنيويّة في المفهوم الإسلاميّ ، بل بالسؤال كيف يمكن ، في الشروط التي ورد ذكرها في المحاضرة ، حلّ وضع التوتّر القائم بين علاقة الإنسان بالله وعلاقته بالعالم (وبالتالي بسائر الناس) . أن نفهمَ هذه العلاقة في المجال الإلهيّ على أنّها علاقة وحدة ، هذا ممكن . ولكن كيف يمكن حلّ ذلك في العالم الموجود ، وبالتالي في الواقع على الصعيد السياسيّ الوطنيّ والاجتماعيّ ، وعلى الصعيد السياسيّ الدوليّ ؟

إذا كان " المقتدر العادل " – الذي يستعمل قدرته بعدل – هو ذاك الذي يضع نفسَه في موضع الآخرين ، ويعترف بإرادتهم ويجعلها على نحو ما

إرادتَه الخاصّة ، كيف يمكن تحقيق ما يقتضيه هذا الموقف في الواقع في المجال الوطنيّ ، وبنوع خاصّ في المجال الدوليّ الذي ذكره البروفسّور شنايدر ؟ ألا يؤدّي ذلك إلى إساءات فهم خطيرة ، عندما يُقال إنّه يجب أن نحمّل من كان غير قادر على ذلك أو من لا يريد ذلك ، مسبّقًا مسؤوليّة " تنازع البقاء " وفقدان السيطرة على الذات ، ونقول إنّه هكذا يقف ضدّ العدل ؟ هل يكون في الواقع حتمًا في نوع من تهرّب مناقض للعدل من كان معرَّضًا لتنازع البقاء في وضعه الاجتماعيّ الواقعيّ ؟ فهل نتّهم مثلاً أقلّيّة على الصعيد الوطنيّ أو على الصعيد الدوليّ (نفكّر مثلاً ببلدان من العالم الثالث واقعة في " تمييز " في علاقتها بالدول الغنيّة) ، بتناقض مع العدل لكونها لا تستطيع أن " تفرض إرادتَها " بما هو موافق ؟ ألا نجد في الواقع السياسيّ هذه المسألة باستمرار بطريقة ملحّة جدًّا ، عندما نفكّر ببعض فئات أو طبقات اجتماعيّة ، وكذلك بأقلّيّات ، تواجه " تنازع البقاء " هذا بطريقة أو بأخرى ، بشكل أقوى أو أخفّ ؟ ألا يُطرَح هذا السؤال أيضًا بالنسبة إلى إيران في علاقاتها بالعالم الخارجيّ على الصعيد السياسيّ كما على الصعيد الاقتصاديّ ؟

... وبذلك خطر " تشريع " التمييز ؟

كيف يمكن أن نحلّ هذا التوتّر عندما ننطلق من أولويّة المبادئ الدينيّة بالنسبة إلى تطبيقها وتنفيذها الدنيويّ ، عندما نثبت أسبقيّة التحديد الدينيّ لرتبة العدل بالنسبة إلى الناحية الدنيويّة من إمكانيّة تحقيقه . ألا يكمن هنا خطر أن ينتج من تركيز مطلب العدل على الدين ممارسة سيادة تعمل على " تمييز " شرعيّ للأقلّيّات إذا جاز التعبير – كما يمكن أن يُنقَل هذا كلّ يوم بمختلف الطرق إلى صعيد السياسة .

ما هو وضع الناس الذين لا يستطيعون أن يتعلّموا السيطرة على الذات ؟

شبستري : إذا انطلقنا في الواقع من أنّ العدل يرتكز على السيطرة على الذات ، فالإنسان العادل هو الذي يسيطر على ذاته . نوافق على هذا المبدإ من ناحية تكوين الإنسان النفسيّ والروحيّ . ولكن كيف التصرّف لدى نقل هذا المبدإ إلى صعيد المجتمع وخاصّة إلى العلاقات بين جهات متعدّدة ودول متعدّدة ؟ لتوضيح ما نعنيه نعرض المثل التالي : لنفرض أنّ ثمّة أناسًا ، نتيجة للأعباء والصعوبات الكثيرة في حياتهم ، لم يتمكّنوا من الوصول إلى السيطرة على الذات . من البيّن أنّ وصول الإنسان إلى حالة السيطرة على الذات أم عدم وصوله ، أمرٌ يتعلّق بشكل حاسم بأوضاع حياته . فهل إنّ هؤلاء الناس والفئات – الذين على سبيل المثال يؤلّفون الأقلّيّات الاجتماعيّة في بلدٍ ما والذين لم تتوفّر لهم شروط جيّدة لحياة منتظمة – لهم علاقة خاطئة بالعدل ؟ هل لا يعني العدل شيئًا بالنسبة إلى قسم كبير من الناس لمجرّد أنّهم في وضع لا يسمح لهم بالوصول إلى السيطرة على الذات ؟ وهل ينتج من ذلك أنّه يتوجّب على الآخرين أن يقرّروا عن هؤلاء الناس والفئات ؟ وإلامَ يؤدّي ذلك ؟

ومن ثَمَّ فسؤال السيّد بيخلر هو بالتحديد السؤال التالي : كيف يمكنكم أن تتصوّروا أنّ العلاقة بالعدل – بالعدل الإلهيّ وبالعدل الداخليّ في الحياة الاجتماعيّة مع سائر الناس – ، هي إن جاز التعبير منقطعة ، بالنسبة إلى فئة من الناس بمجملها ، وأنّ هؤلاء الناس ليسوا في أيّ ظرف من الظروف في حالة تسمح لهم بأن يبنوا من جديد حياة عادلة وينجحوا في التوافق مع ذلك العدل الذي يجب أن يسود في المجتمع ؟

تجب تربية الناس

جعفري : أعتقد أنّ هذه المشكلة ليست مشكلة الأديان وحسب . فعلى السياسة والدين والثقافة أن تسعى إلى أن تُفهِمَ الناس العدلَ عن طريق التربية . فالإنسان ، كما يدلّ على ذلك تاريخ البشريّة ، يسقط في الفساد ، إذا تركناه لنفسه . هذا قائمٌ في طبيعته . وقد جاء أيضًا في القرآن : " إنّ الإنسان لفي خُسْر " (١٠٣:٢) . فكون أغلبيّة الناس لا تملك القدر الكافي من العقل لا يمكن أن يكون سببًا لإنكار قوانين العقل . الأمر نفسه يصحّ بالنسبة إلى علاقة الدين بالعدل . أغلبيّة الناس تبقى دون تطبيق العدل . فهل نترك الإنسان لنفسه ونقول له : " كنْ ما تريد أن تكون ، وافعلْ ما ترى أنّه حقّكَ ! " ، في هذه الحالة لن نصلَ أبدًا إلى العدل . الإنسان سيكون دومًا أكثر أنانيّة ولن يهتمّ إلاّ بصراعه من أجل البقاء . فهل كنّا وصلنا إلى هذا التقدّم في التكنولوجيا وإلى هذا الازدهار في الثقافة ؟ هنا يقع علينا واجبٌ كبير ، ولهذا الواجب كرّس أوّلاً الأنبياء أنفسَهم ، ثمّ العلماء وكثير من الشخصيّات اللامعة . أم علينا أن نشاهد كلّ هذا من دون أن نأتيَ بأيّة حركة ؟ هل ينبغي لنا أن نكتفي بأن نعظَ الناس بأنّ العدلَ هو جوهر النفس البشريّة ، بدل أن نمدّ يدنا ونسعى إلى التغلّب على أنانيّة الناس ؟ بديهيّ أنّه يترتّب علينا أن نكون مربّين ومعلّمين للناس .

الحاكم الذي يعامل الناس بالطغيان هو نفسه ليس إنسانًا

أودّ أن أعالجَ هنا ملاحظة أخرى أدليتم بها . تقولون إنّه لدى من يأتي إلى السلطة ، حتّى ولو كان رجل دين أو كان الحكّام رجال دين ، كلّ شيء يتحوّل سريعًا إلى صراع من أجل الاستمرار . في هذا الأمر يجب القول إنّ كلّ حاكم ، حتّى ولو امتلك أرفع درجة في الدين والزهد ،

ليس حاكمًا من وجهة نظر الإسلام إذا لم يسيطرْ على نفسه وازدرى حياة الناس الآخرين . فإذا قيل عن إنسان إنّه – سواء أكان رجل دين أم لا – قد قبل هذا المنصب أو ذاك واستغلّه لقهر الناس ، فهذا في نظرنا ينبغي أن لا نسمّيه حتّى " إنسانًا " ، ولا " رجل دين " . إنّ مثل هذا التصرّف غير مقبول بالنسبة إلينا .

هل يقرّر الحكّام من أجل الآخرين ؟

شبستري : هل ينبغي – بالعودة إلى سؤال السيّد بيخلر – أن يقرّرَ أناس آخرون مصيرَ الذين ليس لهم أيّ اهتمام بالعدل ؟

جعفري : ثَمَّة إمكانيّة بالقبض على أولئك الناس الذين لا يتبعون العدل وقتلهم ، أو إرغامهم على أن يصيروا مسلمين أو مسيحيّين . هذا غير وارد عندنا . لكنّي مُلزَمٌ بمنع الظلم ، كما يتوجّب عليّ مثلاً أن أمنع طفلاً من اللعب بتراب ملوَّث .

شبستري : لا شكّ أنّ " العدالة الاجتماعيّة " هي مثالٌ ليس فقط للبعض بل للجميع ، وعلى الذين بلغوا الكمال في العدل أن يقوموا بتربية غير الكاملين . إنّه يمكن ويجب أيضًا تربية الجنس البشريّ ، على هذا يوافق السيّد بيخلر تمام الموافقة . ولكنّ سؤاله هو التالي : كيف ينبغي في مجتمع ، يجب أن تنظَّم فيه العلاقات بين الناس ، تحديدُ مصير أولئك الذين لا يأبهون للعدل ؟ هل يحدّد البعض مصير البعض الآخر ، بقولهم : " هذا يحقّ لك ، وهذا لا " ؛ " هذا تحتاج إليه وهذا لا " ؛ " يجوز لك أن تملك هذا القدر وليس أكثر " ؟

الحقوق السياسيّة والخير الروحيّ

جعفري : السؤال عن التعايش السلميّ في المجتمع – أن يعطى كلّ

إنسان الحقوق التي تعود له ، هو شيء . والرغبة في التطوير في المجال الروحيّ والدينيّ ، حيث يعمل المسؤولون سياسيًّا عن الأديان على تطبيق هذه الحقوق في نطاق الروحانيّة شيء آخر .

طبعًا إنّ من لا يكون عادلاً لن نتركه يجوع ، ولا نضع حقوقَه موضع الشكّ ؛ فله في كلّ حال نصيبٌ في شركة الحياة . ولكن على المسؤولين في المجتمع ألاّ يقفوا في هذا الأمر مكتوفي الأيدي ولا يقصروا عنايتهم على ما يتعلّق بهذه الحقوق المادّيّة والجسديّة ، بل يهتمّوا أيضًا بحقوق نفوسنا . علينا أن نقول للناس إنّ هذه الحياة الأرضيّة ليست مرحلتنا الأخيرة ، بل نحن بالحريّ في سفر . يتوجّب على المسؤولين والمعلّمين ، فيما يهتمّون بخيرنا الجسديّ ، وفي حين ينظّمون الحياة من وجهة النظر القانونيّة ، أن يعنوا في الوقت عينه بأن نتصرّفَ بما يوافق طريق الإنسان الذي يقود إلى الأبديّة ، وبالتالي بما يتناغم مع قدرة جاذبيّة ما هو كامل .

نميّز في الإسلام أربع فئات من الناس ، انطلاقًا من خُلُقهم وطبعهم :

ثَمَّة أوّلاً الإنسان العاديّ العائش في حالة الطبيعة : فهو لا يشعر بأنّه ملتزمٌ بأيّ إيديولوجيا محدَّدة أو نظام حياة معيَّن ؛ هذا الإنسان نجده في كلّ مكان . نحن نحترم هؤلاء الناس ونمحضهم الإكرامَ الواجب : " ولقد كرّمنا بني آدم " (القرآن ١٧ : ٧٠) . وإنّه من واجبنا أن نُعِدّ لهم كلّ شروط الحياة .

الناس من الفئة الثانية تخطّوا حدود هذه الحياة العاديّة في حالة الطبيعة التي لا مطلب فيها ، وقبلوا لحياتهم أنظمة وقواعد محدَّدة . هؤلاء الناس هم بدون شكّ قد تقدّموا خطوة إلى الأمام وتقرّبوا أكثر إلى الكمال .

الفئة الثالثة تعني أولئك الناس الذين ينتمون إلى ديانة معيّنة ، ويؤمنون بأنّ الوجود لا يتوقّف عند حدود هذا العالم المادّيّ وأنّ الحياة لا تقتصر عليه . هؤلاء الناس هم بالتأكيد في كيانهم أكمل من الفئتين الأوليين : إنّهم

أناس يحملون بدون شكّ شؤونهم في هذا العالم على محمل الجدّ ، ولكنّهم في الوقت عينه يعتبرون أنّهم في مسيرة تهدف إلى الكمال الروحيّ .

يدخل أخيرًا في الفئة الرابعة الناس الذين وصلوا بجهدهم وسعيهم إلى الدين الحقيقيّ . فيعيشون في التقوى .

ومن ثَمَّ لا بدّ لنا من أن نوحّدَ جهودَنا ، وعلى أساس السعي نحو كمال الحياة الروحيّة – انطلاقًا من واقع الطرق الأربعة للكيان الإنسانيّ – أن نقودَ البشريّة إلى الكمال . وفي هذا تعود أيضًا أهمّيّة ثابتة لاحترام حقوق الإنسان . من هذه الناحية لسنا في تناقض بعضنا مع بعض ، لأنّنا نحن أيضًا نقول إنّ حقوقَ الإنسان الأساسيّة يجب منحها أيضًا للذين لا يزالون في المرحلة الأولى ، للإنسان البدائيّ العائش بموجب الطبيعة . ولكن يجب ألاّ نكتفيَ بذلك .

أفلاطون – فيلسوف ومدافع عن العدل

أعواني : أودّ في هذا الموضع التذكير بفيلسوف كبير عالج موضوع ندوتنا ، أي موضوع " العدل " ، ولم يرد ذكره إلى الآن ، وهو أفلاطون . فقد اهتمّ بهذا الموضوع أكثر من سائر الفلاسفة ولا سيّما في كتابه " الجمهوريّة " ، الذي يتعلّق فيه الأمر بالدولة كموقع للحقيقة والعدل . ويتمتّع أفلاطون باعتبار كبير من قبل الكنيسة المسيحيّة كما من قبل مفكّرينا العظام بنوع خاصّ : فيرى فيه ليس فقط الملاّ صدرا (الذي توفّي سنة ١٦٤٠) أو السهروردي (الذي توفّي سنة ١٢٣٤) ، ولكن أيضًا القديس أوغسطينُس (الذي توفّي سنة ٤٣٠) الحكيم الأكبر . فبالنسبة إلى أفلاطون يُعَدّ العدل من أسمى الفضائل ويقوم في القمّة منها . فإذا أراد الإنسان أن يحصلَ على مَلَكة العدل ، عليه كشرط لذلك أن يقتنيَ الفضائل الأخرى الثلاث : الشجاعة والعفّة والحكمة – لمعرفة الأمور والحقوق المرتبطة بها معرفة

كاملة . وبالتالي فالإنسان العادل ليس فقط من يعطي كلّ ذي حقّ حقّه ، ولكن من اكتسب بشكل كامل معرفة الحقوق التي يحملها **كلّ** شيء في ذاته ، والتي تعود لكلّ شيء – وكذلك لكلّ نملة ولكلّ أصغر جزء من الواقع . فالإنسان الذي يمتلك فضيلة العدل هذه التي هي أسمى الفضائل ، يمكنه أيضًا أن يقودَ الناسَ إلى الكمال . هذا يبدو لنا مهمًّا في ما نحن بصدده ، إذ إنّ أفلاطون هو مفكّر يتمتّع عند الطرفين على حدّ سواء باعتبار كبير .

حوار في نطاق السعي لحلّ المعضلات الهامّة

خوري : إنّ هدف هذا المؤتمر هو تبادل الأفكار حول رؤيتنا للأمور وفهم آرائنا في مختلف المسائل فهمًا أفضل . نريد في هذا الأمر معالجة المعضلات التي تُطرَح على الصعيد الوطنيّ والدوليّ ، التي تتصدّون لها أنتم وتعاني منها شعوب أخرى ، والتي شملتنا جميعًا . لقد نبّه أيضًا إلى مثل تلك المعضلات الزملاء بيخلر وبوتس وفانوني في هذه الأيّام . إنّها مشكلات على جانب كبير من الجدّيّة ، وهي تتعلّق بمستقبل الناس وبمستقبل العلاقات بين الشعوب وبين الدول ، وتعرّض للخطر أو يمكن أن تعرّضَ للخطر تحقيق نظام عادل . فعندما نتطرّق إلى هذه المعضلات ونسألكم موقفَكم منها ، فليس القصد من ذلك مجرّد نقد ، إنّما هذا عرضٌ نزيه وطلبٌ للتعاون . إنّه لمهمّ أن نتعلّم أن نعملَ معًا بوجه دومًا أفضل لخير الشعوب والجماعات وخير البشريّة بأسرها . في هذا يكمن واجبٌ بالنسبة إلينا نحن المسيحيّين والمسلمين على السواء . ومن ثَمَّ يترتّب علينا أن نسعى معًا ، كما نفعل في هذه الندوة ، لنجد جوابًا موافقًا لكلّ هذه المسائل الخطيرة التي تهمّنا جميعًا .

أجل ، أن نتّخذَ معًا القرار بمساعدة الجنس البشريّ

جعفري : إنّ الرغبة التي أبديتموها هي رغبة كلّ الناس الشرفاء والصادقين ، الذين يريدون مساعدة الإنسان المعذّب والمجروح في أيّامنا . إنّها أيضًا رغبتنا جميعًا هنا . فما هو السبيل لتحقيق هذه الرغبة تحقيقًا موافقًا : بعد أيّة فترة من الزمن نجتمع لنواصل بعمق مناقشاتنا ، لنعالجَ المعضلات التي دار الحديث حولها في هذه الجولة معالجة تحيط بأكثر ما يمكن من جوانبها . ومع ذلك فإذا لم نتوصّل ، مع كلّ هذا التقدّم في الحوار وفي الفهم المتبادل ، إلى أن نسيطرَ على مشكلات عصرنا الإنسانيّة ، فلن نكون ، في هذا العصر من التاريخ الغربيّ والشرقيّ ، بالرغم من كلّ الجهود التقنيّة والعلميّة والفلسفيّة ، قد بلغنا النتيجة الضروريّة المرجوّة والملحّة . لماذا بقي مثلاً الفقهاء ، بالرغم من الإمكانيّات التي يملكونها ، إلى الآن عاجزين عن حلّ المشكلات التي لا تزال قائمة . لقد فاتهم أن يقولوا : أيّها السادة الأفاضل ، نحن في الحقيقة إخوة وسائرون معًا في قافلة واحدة على الطريق الواحد عينه . ثَمّة طبعًا رؤى مختلفة . بيد أنّ هذا الاختلاف غير مهمّ ؛ بل المهمّ أن نتعلّم أن ندركَ أنّ هدفنا واحد – وهو مساعدة الجنس البشريّ في مشكلاته المتنوّعة وإنقاذه من ضيقه . هذا ما عبّرتم عنه ، حضرة السيّد خوري ، بشكل رائع .

هل يجوز للمقهورين في حالة الضيق أن يصارعوا لبقائهم على قيد الحياة ؟

فانوني : في أثناء النقاش قلتم ، يا حضرة آية الله جعفري ، إنّ ثَمّة أيضًا حكّامًا هم ، في نطاق الدين ، غير عادلين ، ويقومون بوظيفتهم كحكّام بوجه خاطئ . فإذا كان في الواقع في السلطة حكّام غير عادلين ، هل يمكن أن يعني هذا أنّ الناس يعاملون من جرّاء ذلك معاملة جائرة وربّما

حتّى يهمَّشون . لنأخذ مثلاً ربَّ عائلة لا شيء له ليضمنَ لعائلته الجائعة البقاء على قيد الحياة . ولنفرضْ أن لا أحد – لا من الحكّام ولا من الجيران – يقف ، من باب التضامن ، إلى جانبه وإلى جانب عائلته في ضيقهم ، فهل نحكم على ربّ العائلة هذا بأنّه فقد السيطرة على ذاته إذا حاول ، حتى بوسائل عنيفة ، كالسرقة أو ما أشبه ذلك ، أن يوفّرَ لعائلته الغذاء ؟ هل يعني هذا أنّ الناسَ الذين يتخلّى عنهم الجميع ، نعدّهم في مثل هذه الأحوال غير عادلين ، إذا صارعوا من أجل بقائهم على قيد الحياة ؟

شبستري : لنفرضْ إذن أنّ الطغيانَ هو الذي يسود ، وأنّ ربَّ عائلة يرى في هذه الحالة أنّ أولاده سيموتون من الجوع . ففي هذه الحالة هل يتصرّف هذا الوالد – نظرًا لعدم استعداد أيّ أحد لمساعدته – ضدّ مبدإ السيطرة على الذات ، إذا سرق أو لجأ إلى العنف لتوفير الغذاء لأولاده ؟

جعفري : في الإسلام ثَمّة عقوبات للسرقة . ولكنّ الشرط الأساسيّ لتطبيقها هو أن لا يكونَ الداعي إلى السرقة الجوع في أوقات المجاعة . فالأمر يختلف باختلاف الظروف .

يجب أيضًا شفاء المجتمع من تطوّر السلطة الخاطئ واتّقاؤه

شبستري : أن يكونَ الشكل الأرفع للعدل في داخل الإنسان مبنيًّا على ضبط الشهوة والسيطرة على الذات ، هذا الرأي نجده في كلّ المجالات الإسلاميّة من تصوّف وفلسفة وعلم . وأعتقد أنّنا كلّنا متّفقون على ذلك . ولكن ما الذي يمنعنا من أن نقبل أنّ السلطة كواقع في الحياة السياسيّة والاجتماعيّة يمكن أن تقعَ في مساوئ ؟ في هذه الحالة يتوجّب على الإنسان أن يعملَ على إزالة ما ينشأ من مساوئ : مثلاً من خلال تدابير ملائمة في مجال توزيع السلطة ، وحرّيّة الصحافة ، وحرّيّة إنشاء الأحزاب . مثل هذه

التدابير تُعَدّ ، في الفلسفة السياسيّة والاقتصاد السياسيّ ، وسائل ملائمة للحدّ من السلطة وتجنّب ما يمكن أن ينشأ من مساوئ في المستقبل . على نحو مماثل نبحث في الطبّ باستمرار عن طرق لشفاء الأمراض واجتناب الأمراض الممكنة ، وذلك أيضًا بالضبط انطلاقًا من المسؤوليّة الدينيّة .

ومن ثَمَّ فإذا تأمّلنا في العدل في مجال المجتمع ، فالأفكار التي أُبديت حول ضرورة السيطرة على الذات والعدل الداخليّ تبدو صحيحة ومستحبّة . ولا بدّ أيضًا من جهة أخرى ، نظرًا لوجود أشكال متنوّعة من التطوّرات الخاطئة في استعمال السلطة ، من التفكير في تدابير كفيلة بتوقيف مثل هذه التطوّرات الخاطئة واجتنابها في المستقبل . إنّ المسؤوليّة الدينيّة تؤكّد هنا أيضًا واجبَ التفكير في كلّ ما قيل في العلوم الدينيّة والاجتماعيّة عن مخاطر السلطة وأشكالها الخاطئة ، وعن الإمكانيّات الملائمة لمواجهتها . هذا يتبيّن على أنّه رغبة خاصّة ، عندما نتأمّل في امتداد العدل في الميدان الاجتماعيّ .

الارتباط بين الصعيد النظريّ والصعيد العمليّ

جعفري : لا شكّ أنّ المسألة تشمل صعيدين : الصعيد التفسيريّ والعلميّ ، والتطبيق العمليّ في الحياة . بيد أنّ المشكلة الكبرى هي أنّ المبادئ الأوّليّة للحياة الإنسانيّة على الصعيد الأعلى لا تجد من يناقضها أو يعارضها . ولكن ما أن نأتي إلى صعيد التطبيق العمليّ لهذه المبادئ ، حتّى تبدأ الرغائب والميول الشخصيّة بالتدخّل ، بحيث تقع هذه الأمثلة والمبادئ السامية في البلبلة . فعندما قيل إنّه يتوجّب علينا التفكير بكلّ هذه المسائل ، يصحّ ، في رأيي ، أنّه كما أنّ العلمَ يقود إلى الممارسة ، كذلك الممارسة أيضًا تقود إلى العلم . وبالتالي فعندما نتصرّف على الصعيد العمليّ بحسب مبادئنا وقواعدنا النظريّة ، صحيحٌ أنّ الصعوبات

تتكاثر ، ولكن في الوقت عينه تتكاثر الاختبارات . ولذلك من الضروريّ ، كما قلت لحضرة البرفسّور خوري ، أن نناقشَ في مثل هذه الاجتماعات الناحية النظريّة والعمليّة لمختلف المسائل . أرجو أن تحصلَ لقاءات أخرى كثيرة ، نستطيع فيها معالجة مواضيع النقاش المهمّة هذه .

العدل السياسيّ في عالم اليوم

جواد ظريف

يستبين في عصرنا ، القائم أكثر فأكثر في نطاق اتّصالات على مستوى العالم ، أنّ الحوار بين ثقافات البشريّة المختلفة والمتنوّعة ، وبنوع خاصّ بين الديانات السماويّة ، هو ضرورةٌ لا يمكن إنكارها . هذا ويزيد الأمرَ إلحاحًا أنّ الموضوعَ يتعلّق بمنع سيطرة الأفكار والدعايات الخطرة التي تقوم بها فئات ظنّت ، بعد سقوط الشيوعيّة والاتّحاد السوفياتيّ ، أنّ مصالحها السياسيّة والاقتصاديّة ، وكذلك استمرارها ، مرتبطة بوجود عدوّ واقعيّ أو وهميّ ، وتعمل بالتالي كلّ ما بوسعها لاكتشاف عدوّ جديد لها . ما الذي يقف في الواقع وراء هذه الأفكار – خلافًا لما يظهر في الخارج بطريقة خدّاعة وفي غطاء أقوال ديمقراطيّة – هو من جهة أنّ تلك الفئات ليست مستعدّة للاعتراف بوجود ثقافات متنوّعة ، وأنّها علاوةً على ذلك تبدو عمومًا قليلة الصبر حيال آراء واعتقادات أخرى ، ولا سيّما تلك المرتكزة على اعتقادات دينيّة وأخلاقيّة .

مقابل ذلك يشترط حوارٌ بنّاء ومثمر الإقرارَ الإيجابيّ بتنوّع الثقافات ، ومن ثَمَّ الاعترافَ الإيجابيّ بهذا التنوّع وممارسةً تتوافق مع هذا الاعتراف . الاعتراف فقط بالشفاه بالتسامح وبالاعتبار المتبادَل لا يكفي على الإطلاق . إنّ تفاهمًا متبادلاً حول المواقف المشتَرَكة والمختلفة لا يمكن أن يصدرَ إلاّ عن مثل هذا التصرّف الإيجابيّ .

إنّ اختيارَ موضوع " العدل " هو أساسٌ صالح لحوار بنّاء : فالناس كلّهم يطلبون العدل ، والعدل إنّما هو أحد الأهداف الأساسيّة التي ترمي

إليها الأديان . فإذا انطلقنا في الحوار ممّا هو مشترَك بين المتحاورين ، يترك هذا تاثيرًا إيجابيًّا كبيرًا على مسرى الحوار . وأهمّ من ذلك أن نعالجَ الموضوع الذي نبدأ به الحوار ليس فقط في منحاه النظريّ ، بل أيضًا أن يتوافقَ في منحاه العمليّ مع أهمّ احتياجات المجتمع البشريّ . هكذا يتاح لحوارنا من جهة أن يعمّقَ التفاهم المتبادل ، ومن جهة أخرى أن يضعَ الأسس لتدابير عمليّة هي على جانب كبير من الضرورة للمجتمع البشريّ .

١ – للاستقرار والأمن الأولويّةُ على العدل

حتّى عندما تنظر البشريّة والأديان السماويّة إلى العدل وتطالب به ، فهذا لا يعني أنّه هو الذي يحدّد أسسَ العالم . حتّى العلاقات بين الدول لا تقوم عمليًّا على الإطلاق في عصرنا في نطاق العدل : فالعدل لا يمكن التعرّف إليه دومًا في تلك العلاقات لا في معناه العامّ ولا في مكانته الأولى . بتعبير آخر ، بالنسبة إلى الأبعاد المختلفة في العلاقات بين الدول – ابتداء من علم البيئة ومن مسائل الإنماء إلى حقوق الإنسان وإلى إزالة العداوات – يبدو أنّ إبقاء الأوضاع القائمة والحفاظ على سيطرة الفئات الحاكمة لهما الأفضليّة على إقامة نظام عادل . كثيرًا ما يقع العدل ضحيّة الأفضليّة المعطاة للحفاظ على الاستقرار .

حتّى في شرعة الأمم المتّحدة ، التي يجب أن تعكس رغبات المجتمعات البشريّة وأهدافها العامّة باجتناب الظلم ، يمثّل الحفاظُ على السلام وعلى الأمن الدوليّ وبناءُ الاستقرار في العالم ومنعُ الحروب الدورَ الرئيسيّ ، بالنسبة إلى العلاقات بين الدول ، فيما بالمقارنة بذلك لا يعار العدل سوى أهميّة جانبيّة . في الواقع تعلّق الشرعةُ الأهميّةَ الكبرى على الحفاظ على السلام والأمن بين الدول وعلى إعادتهما . هذا ما تُثبته مراجعة كلّ مواضيع

الإعلان . وفي الواقع فإنّ المسؤوليّة الأولى والخاصّة للحفاظ على السلام وعلى الأمن في العالم منوطة ، بحسب المادّة ٢٤ من شرعة الأمم المتّحدة ، بمجلس الأمن الذي هو أعلى جهاز رسميّ في الأمم المتّحدة .

في هذا الأمر لا بدّ أوّلاً من أن نلفتَ الانتباه إلى أنّ تشكيلَ هذه الهيئة التنفيذيّة العليا للنظام الدوليّ ليس على الإطلاق عادلاً ومتوازنًا : فالعضويّة فيها هي ، من ناحية ، موزّعة بين فئات مختلفة – بين أعضاء "دائمين" و"غير دائمين" ، في حين يعطى ، علاوةً على ذلك ، الأعضاء الدائمون امتيازات خاصّة ، على أساس أنّ هذا يُسهم في تثبيت الاستقرار . غير أنّ هذا يؤدّي إلى عدم توازن في العلاقات والقرارات داخل مجلس الأمن . ومن ناحية أخرى ، لم يُحدَّد منذ البداية أيّ معيار عادل ومتوازن لتقرير من هم الذين يجب أن يكونوا أعضاء دائمين ، ولم يراعَ مثل هذا المعيار بالنسبة إلى التشكيل الجغرافيّ لسائر أعضاء الهيئة . البرهان الوحيد لتبرير كلّ هذا هو دومًا الحفاظ على الاستقرار بالنسبة إلى العلاقات القائمة وإلى سيطرة الأمم الصناعيّة .

النقطة الثانية التي تمكن مناقشتها في هذا الشأن هي إطار تقرير هذه السلطة الدوليّة العليا ، المحدَّد في الفصل السادس والسابع من شرعة الأمم المتّحدة بالنسبة إلى التسوية السلميّة للصراعات وإلى التدابير التي يجب اتّخاذها عندما يهدَّد أو يُنتهَك السلام ، أو يقع تعدٍّ ما . هكذا يقال بصراحة في الفقرة الأولى من المادّة ٣٣ من الشرعة : "يتوجّب على الفرقاء في أيّ نزاع ، يمكن أن يهدّد استمرارُه الحفاظَ على السلام العالميّ وعلى الأمن الدوليّ ، أن يسعوا إلى إيجاد حلّ له قبل أيّ أمر آخر بالمفاوضات ، أو التحقيقات ، أو الوساطة ، أو المصالحة ، أو التحكيم ، أو التسوية القضائيّة ، أو الدعوة إلى أجهزة إقليميّة أو إلى اتّفاقات أو إلى وسائل أخرى سلميّة يقع عليها اختيارهم" .

إنّ صلاحيّات مجلس الأمن بالتدخّل ضدّ كلّ ما يهدّد السلام والأمن وضدّ كلّ اعتداء واستعمال للعنف يعالَج في الفصل السابع من المادّة ٣٩ حتّى المادّة ٥١ من الشرعة . إنّ تقارير كثير من الخبراء في القانون ، في ما يتعلّق بهذا الفصل ، قد نبّهت إلى أنّه ما يلفت النظر هو أنّ الخطوة الأولى في مكافحة اعتداء ما – وهذا يعني في ذاته أوّل خطوة لإعادة النظام العادل – تتعلّق بما إذا كان مجلس الأمن يعدّ هذا العمل عملَ اعتداء في الواقع . وفي هذا الحكم يعود القرار الحرّ للمجلس وحده . وليس ثَمَّة أيّ إطار توجيهيّ مُلزِم ولا أيّ وسيلة لمساعدة المجلس على التثبّت من المعتدي أو الحكم عليه . فبحسب تقارير الخبراء ، التي أشرنا إليها أعلاه ، يُمنَع حتّى طلبُ الدفاع الشرعيّ عن النفس – الذي يقتضيه الحفاظ على العدل – بحسب المادّة ٥١ من الشرعة ، إذا كان المجلس قد اتّخذ تدابيره الخاصّة ، للحفاظ على السلام العالميّ وعلى الأمن الدوليّ .

يمكن أيضًا إيجاد طرق مماثلة لمكافحة التصرّفات العدائيّة في الفصول الأخرى من الشرعة . فهكذا تُلزِم المادّة ٨٤ " سلطة الإدارة " بالاعتناء بأن يُسهِمَ البلد الواقع تحت الانتداب في الحفاظ على السلام العالميّ وعلى الأمن الدوليّ . وفي المادّة ٩٩ يؤكّد بصراحة : " يستطيع الأمين العامّ أن يلفت انتباه مجلس الأمن إلى كلّ المسائل التي من شأنها ، في رأيه ، أن تهدّدَ الحفاظَ على السلام العالميّ وعلى الأمن الدوليّ " . وعلى نحو مماثل تشدّد أيضًا أحكام كثيرة من الشرعة على أهمّيّة السلام الدوليّ والأمن . ولكن نتوقّف عند هذا الحدّ ولا نريد أن نسترسلَ في الموضوع أكثر من ذلك .

ومع ذلك فثَمَّة وضعٌ آخر ملفت للانتباه يمكن إبرازه بالعلاقة بالحالات المذكورة أعلاه : لا وجود في أيّ حال من الأحوال لكلمة واحدة حول ضرورة إقامة العدل . ولا يُذكَر العدل مرّة واحدة كعنصر أساسيّ في العلاقات بين الدول . حتّى في الفصل التاسع من الشرعة ، المخصَّص للتعاون بين

الدول في المجالين الاقتصاديّ والاجتماعيّ ، وحيث يتعلّق الأمر بهذا النوع من التعاون بغيةَ احترام حقوق الإنسان بوجه عامّ ، يحدَّد هدفه بأنّه " حالة من الاستقرار والرفاهية ضروريّة للعلاقات السلميّة وعلاقات الصداقة بين الأمم " (المادّة ٥٥) . وفي هذا الأمر لا يؤتى على ذكر العدل لا كهدف ولا كمعيار .

إنّ مصطلح " العدل " لا يستعمَل في شرعة الأمم المتّحدة إلاّ مرّتين : مرّة في المقدّمة (المادّة ١ ، الفقرة ١) ، حيث يؤكَّد ، بالعلاقة بهدف حماية الأجيال القادمة من ويلات الحرب ، أنّ الدفاع عن العدل هو شرطٌ ضروريّ لهذا الأمر ، وحيث يُشدَّد في سياق آخر على ضرورة توحيد قوى جميع الأعضاء للحفاظ على الأمن والسلام بين الدول . وفي المادّة ٢ ، الفقرة ٣ ، يقال إنّه يتوجّب على جميع الأعضاء أن يحلّوا نزاعاتهم الدوليّة بوسائل سلميّة ، لئلاّ يعرّضوا للخطر السلامَ العالميّ والأمن الدوليّ والعدل . يجدر الانتباه إلى أنّ الكلامَ على العدل في كلتا الحالتين يأتي في العلاقة بالحفاظ على السلام الدوليّ وعلى الأمن ، فهذان الأمران لهما الأولويّة بالنسبة إلى العدل .

بموجز الكلام ينبغي إذن الانطلاق من أنّ صيانة السلام العالميّ والأمن الدوليّ ، وبتعبير آخر الحفاظ على الاستقرار الدوليّ إنّما هو ، بالنسبة إلى الأمم المتّحدة ، المعيار الرئيسيّ للحكم على العلاقات بين الدول ، فيما لا يُعتبَر العدل ، في هذا الموضوع ، لا كهدف ولا كمعيار أساسيّ . بعد ما قيل لا حاجة لأيّ توضيحات أو تفسيرات أخرى ، عندما نلفت الإنتباه إلى أنّ التصميمَ الجغرافيّ لتوزيع السلطة في عالم اليوم – سواء أكانت السلطة الاقتصاديّة أم العسكريّة أم السياسيّة أم سلطة الإعلام – يشير أيضًا إلى الأولويّة المذكورة : أعني توطيد علاقات السلطة والسيطرة القائمة اليوم في العالم . وتصرّف الذين يتكلّمون ضدّ هذه العلاقات ، وبالتالي لا يوافقون

عليها ، يوصف بأنّه تصرّف أناس معادين للمجتمع ومثيرين للشغب .

٢- بعض الأمثلة

إنّ مكانة العدل العمليّة في العلاقات بين الدول - في نظرة سريعة إلى حسابات أهمّ هيئة سياسيّة تشمل العالم ، أعني الأمم المتّحدة - لا يتاح لنا مناقشتها إلا بالعلاقة ببعض المواضيع السياسيّة الواقعيّة . إنّ الأمم المتّحدة ، منذ نشأتها ، قد سجّلت على جدول أعمالها مواضيع سياسيّة متنوّعة ، ولا تزال تعالج البعض منها إلى اليوم . فإذا راجعنا بعض هذه المواضيع وطريقةَ معالجتها ، تأكّدت لنا صحّة الأطروحة التي نعرضها هنا ، وهي أنّ الأمر يتعلّق دومًا بالحفاظ على السلام الدوليّ وعلى الأمن- ومن ثَمّ على الأمن الدوليّ - دون الأخذ بالاعتبار مبدأ العدل المهمّ .

القضيّة التي طالت أكثر من كلّ القضايا على جدول الأمم المتّحدة هي قضيّة فلسطين : فهي هناك منذ إنشاء الأمم المتّحدة ، وحتّى الآن لم تُحَلّ . والاقتراحات التي عُرضت إلى الآن لم يقدّم أيٌّ منها حلاًّ عادلاً ومحكمًا لهذه القضيّة العالقة في منطقة حسّاسة من الشرق الأوسط . بل كانت ترمي بالحريّ إلى تثبيت وتعميق العلاقات الظالمة القائمة حاليًّا والتي يتمّ الحفاظ عليها بالقوّة ، أو إذا أردنا أن نكونَ إيجابيّين في كلامنا ، إلى حجب المشكلات موقّتًا وإلى تبيان ما يكمن في الظاهر من استقرار وهدوء .

إنّ المفاوضات الأخيرة التي جرت خارج إطار الأمم المتّحدة ، ولكن على أساس القرارين ٢٤٢ و٣٣٨ ، والاتّفاقات التي تمّ التوصّل إليها ، لم تأخذ بالاعتبار إعادةَ الحقوق الأوّليّة للفلسطينيّين ، مع أنّه كان دومًا يؤكّد أنّ قضيّة الشرق الأوسط تكمن في فقدان هذه الحقوق ، وأنّ أيّ حلّ معقول يجب أن يتضمّنَ إعادة تلك الحقوق . بهذا لا يراد سوى

تحميل هذه المنطقة وسكّانها استقرارًا لا يسعنا إلاّ أن نصفَه بأنّه استقرار غير متوازن ، وبالتالي غير عادل ومنطقيًّا هشّ .

ثَمّةَ أمرٌ آخر مؤلم ومؤسف جدًّا يُثبت هذا الموقف ، يظهر في الطريقة التي عالجت بها المنظّمة الدوليّة أحداثَ السنوات الأخيرة في البوسنة ، وفي المخطّط المعروض الآن لهذه المشكلات في اتّفاقيّة دايتون للسلام : فالواقع أنّ الأمم المتّحدة لم تعمل لتأمين عادل لحقوق سكّان البوسنة ، بل قصدت الوصولَ إلى نوع من معادلة وتسوية لإنهاء الصراعات والاضطرابات وإعادة الاستقرار والهدوء .

لا شكّ أنّنا لا نستطيع في الحالتين المذكورتين القبول بأنّ الاستقرار أو التسوية يمكن الحصول عليهما لأمد طويل بدون تأمين ما يقتضيه العدل . بتعبير آخر : إنّ هذا يبدو الطريق الوحيد لضمان حلول ثابتة للصراعات بين الدول وللأزمات التي تُعِدّ لها . وإلاّ فإنّ استمرار الأزمات المتعدّدة المزمنة هو نتيجة منطقيّة لمثل تلك الحلول الموقّتة ولما يتوافق معها من حسابات سياسيّة .

ثَمّةَ مثلٌ خطير عن تصرّف من هذا النوع وعن الطريقة التي شعر بها شعبنا في إيران بشكل حسّيّ ، والتي تحدّد أيضًا تحديدًا حاسمًا موقفنا من تطوّرات القضايا الدوليّة ، وهي الطريقة التي تصرّفت بها الأمم المتّحدة حيال الحرب التي أرغمنا عليها العراق مؤخّرًا . فهنا منذ البداية تجاهل مجلس الأمن والمنظّمة الدوليّة ، من أجل حسابات سياسيّة ، مبادئ العدل البديهيّة والحقوق الدوليّة . ففي حين كان المعتدي قد احتلّ آلاف الكيلومترات المربّعة من أرض جمهوريّة إيران الإسلاميّة ، اكتفى مجلس الأمن ، في قراره الأوّل - في إطار القرار رقم ٤٧٩ - بدعوة الطرفين إلى حسم الخلاف ، من دون أن يفرضَ على المعتدي سحب قوّات احتلاله .

إنّ طريقةَ التصرّف هذه لم تؤدّ فقط إلى عدم إنهاء الحرب وإلى إبقاء

الأوضاع على حالها ، بل هي التي ، بحسب رأي بعض الخبراء ، دفعت المعتدي إلى الاعتداء بعد بضع سنوات على دولة أخرى في هذه المنطقة – وكانت ردّة فعل الأمم المتّحدة هذه المرّة عنيفة ، من أجل مصالح سياسيّة ، وليس بناءً على ضرورة مكافحة المعتدي أو المساعدة على إعادة العدل .

فإذا راجعنا حسابات الأمم المتّحدة بالنسبة إلى الجهود التي بذلتها لتأمين السلام وكلّ ما قامت به في مختلف المناطق في هذا الاتّجاه ، يثبت الرأي الذي نعرضه هنا . وهكذا فإنّ مهمّة قوّات الأمم المتّحدة تكمن أساسًا في نطاق مراقبة اتّفاقيّة وقف إطلاق النار ، ومنع الصدامات الممكنة ، والمساعدة في الوصول إلى حلول وتسويات سلميّة – كلّ هذا للحفاظ على السلام الدوليّ وعلى الأمن ، وليس لإيجاد حلول عادلة لمختلف المشكلات .

يمكن أن نوردَ مجموعة من المواضيع الأخرى كمثل وبرهان لإثبات صحّة الأطروحة التي ندافع عنها هنا : وهي أنّ معيار الأمم المتّحدة الخاصّ هو الحفاظ على السلام الدوليّ وعلى الأمن أو إعادتهما ، وبتعبير آخر ، تثبيت الاستقرار في العلاقات بين الدول . غير أنّ الاستفاضة في هذه الأمثلة قد تطول بنا كثيرًا .

٣– الظلم – عبء على الطريق إلى المستقبل

من ناحية اخرى ، من المهمّ جدًّا وما يستحقّ أقصى الاهتمام أنّ التطوّرات الدوليّة لا تسير على طريق البلوغ إلى نظام دوليّ عادل ولا حتّى في اتّجاه خلق الشروط الضروريّة لذلك . العالم يسير في الحقيقة في نطاق ظلم أساسيّ نحو ظلم عالميّ يعظم أكثر فأكثر .

وهكذا فالتطوّرات التي جرت في أواخر الثمانينات مع انحلال الاتّحاد السوفياتيّ وإنشاء الاتّحاد الأوروبيّ وتطوّره ، قد رافقتها أحداث عديدة

من شأنها تقوية الشروط لأولويّة السلطة . فمع توقيع معاهدة ماستريخت المعروفة ، وضع أعضاء الاتّحاد الأوروبيّ في هذه الأثناء عن قصد خطوات جديدة لتعميق هذه الأولويّة ، بدل أن يعنوا بتحقيق عدل أكثر في العلاقات بين الدول . ثَمَّة فقرة من هذه الاتّفاقية تتعلّق بسياسة الاتّحاد الأوروبيّ الخارجيّة المشترَكة ، تحدّد أنّ أعضاء هذا الاتّحاد ، الذين هم أيضًا أعضاء في مجلس الأمن في منظّمة الأمم المتّحدة ، يتوجّب عليهم أن يستفيدوا من موقعهم لخدمة مصالح الاتّحاد الأوروبيّ وأهدافه – وهذا لا يتوافق على الإطلاق مع قوانين المجلس ، التي تنصّ على واجب خدمة مصالح جماعة الدول كلّها . وفي الواقع يسير هذا الأمر خطوة أخرى باتّجاه مناقض لما تهدف إليه شرعة الأمم المتّحدة ، إذ يعمل على تعميق عدم توازن الأوضاع السياسيّة والاقتصاديّة في النطاق الدوليّ .

ثَمَّة مثلٌ آخر يدلّ على أنّ الظلم في التطوّرات التي جرت بعد نهاية الحرب الباردة قد أصبح أمرًا أساسيًّا ، وهو التمديد بدون حدّ لاتّفاقيّة التخفيف من الأسلحة النوويّة في نيسان من السنة الماضية . وقد عملت بعض الدعاية على حجب الحقيقة حول الفرق بين بلدان العالم الثالث والبلدان الصناعيّة الذي يظهر مجدّدًا في هذا الأمر . وفي الواقع فإنّ النقاشَ حول ضرورة تدمير الأسلحة النوويّة ، الذي جرى أيضًا في دول غربيّة في الستّينات لم يؤدّ إلى أيّة نتيجة ، بسبب الخلافات بين الشرق والغرب . ولذلك ، بدل عدم تحديد فترة زمنيّة ، تمّ الاتّفاق على فترة تمديد لمدة ٢٥ سنة ، يمكن بعدها اتّخاذ ما يلزم من خطوات لبلوغ الهدف ، أعني لتدمير الأسلحة النوويّة . ومع ذلك لم يؤبَه لهذا الأمر ومُدِّدت الاتّفاقيّة في نيسان الماضي لأجَل غير محدود ، وبدون أن تتعهّدَ الدول النوويّة بتدمير نهائيّ لتلك الأسلحة التي تكوّن خطرًا على البشريّة . وبذلك انقسم العالم رسميًّا إلى فريقين : فريق الذين يملكون الأسلحة النوويّة ، وفريق الذين عليهم

أن يعيشوا دومًا في قلق أن يستعملَ الفريق الآخر أسلحتهم النوويّة .

في نطاق المعضلات الاجتماعيّة الدوليّة تعتبر الطبقة الحاكمة ، وخصوصًا في زمن ما بعد الحرب الباردة ، أحدَ أهدافها الأساسيّة كسبَ الاعتراف العالميّ لبعض القيم ، بغية نشرها في كلّ المجتمعات البشريّة ، بدون الأخذ بالاعتبار الثقافات والتيّارات والمعتقدات الخاصّة بكلّ مجتمع . وهذا أمرٌ خطير يجدر التنبّه له في هذا الشأن . لا بدّ في هذا الموضع من الإشارة إلى أنّه ، لدى صياغة وتثبيت المعايير الدوليّة لحقوق الإنسان ، أُعلنت منذ البداية – وبالتالي بعد الحرب العالميّة الثانية – قواعد دوليّة ملزمة ، في غياب جزء كبير من البشريّة . هذا الغياب لم يتأتَّ فقط عن أنّ بلدانًا عديدة من العالم الثالث لم تكن في ذلك الوقت مستقلّة ، وبالتالي لم تكن سيّدة نفسها . بل يفسَّر بالحريّ بأنّ عدد المشاركين في الاستشارات لوضع إعلان حقوق الإنسان الدوليّ ، قد تمّ حصره مسبقًا بناءً على قرار سياسيّ . بحسب قول الرئيس السابق لمركز حقوق الإنسان في الأمم المتّحدة ، فإنّ عدد أعضاء الهيئة المكلّفة بوضع هذا الإعلان الدوليّ قد تمّ تقليصه بشكل جذريّ ، نزولاً عند رغبة صريحة للسيّدة روزفلت التي كانت يومئذ مسؤولة عن تلك اللجنة . حتى الاتّحاد السوفياتيّ كان قد حُذِف أوّلاً من لائحة الأعضاء . ومن ثَمَّ فالمصادر التي استندت إليها اللجنة لوضع حقوق الإنسان الدوليّ اقتصرت على نصوص غربيّة عالجت هذا الموضوع . وفي الزمن الذي عقب الحرب الباردة ، والذي نشهد فيه إلى اليوم مؤتمرات دوليّة عديدة لوضع قواعد تصرّف جديدة لمختلف المعضلات الاجتماعيّة ، ازداد الميل لتجاهل موقف الدول ، كما ازداد الضغط من قبل جماعات معيَّنة كانت إلى الآن في الدول الغربيّة تنتمي إلى الأقلّيات ، لتفرضَ آراءها وتصوّراتها للقيم على أكثريّة الدول .

اسمحوا لي بأن أشيرَ إلى صعيد عمليّ تطوّر فيه العمل معًا بين

الديانات السماويّة ، ولا سيّما بين الإسلام والمسيحيّة ، وهو صعيد التعاون الذي تمّ في أثناء انعقاد بعض المؤتمرات الدوليّة التي عالجت قضايا سياسيّة واجتماعيّة متنوّعة . فثمّة مساعٍ تُبذَل لوضع أنظمة وقواعد تأتي من بلدان أوروبة الغربيّة وأميركا الشماليّة ، ولا تناقض فقط القيم الروحيّة والفكريّة لعدد من البلدان الإسلاميّة والشرقيّة ، بل تختلف أيضًا اختلافًا شديدًا عن مبادئ وأسس الديانة المسيحيّة والأخلاق الإنسانيّة . هذه المساعي تعود إلى نفوذ أو ضغط أقلّيّة ناشطة تمارسه على الأجهزة السياسيّة لبلدان أوروبة الغربيّة وأميركا الشماليّة . ففي المؤتمرات الدوليّة الأخيرة التي عُقِدت حول " السكّان والتنمية " ، وحول " التنمية الاجتماعيّة " ، و" المؤتمر العالميّ للمرأة " ، احتجّت بشدّة الدول الإسلاميّة من جهة ، والفاتيكان وبعض المنظّمات والبلدان المسيحيّة من جهة أخرى ضدّ محاولات لاعتبار بعض الممارسات الأخلاقيّة والاجتماعيّة الشاذّة قواعدَ ومعاييرَ لحقوق الإنسان معترفًا بها دوليًّا . ممّا أدّى إلى أنّ دعاة تلك الآراء لم يستطيعوا تحقيق ما سعوا إليه . إنّ العملَ معًا بين المؤمنين من الأديان السماويّة وتصرّفهم الموحَّد في مثل هذه المؤتمرات يتبيّن أنّه أساس بارز وجزيل الفائدة لهذا الحوار .

إنّ التحرّكات التي تنطلق من السعي لتعميق تفوّق الطبقة الحاكمة الثقافيّ والسياسيّ في المجتمع ولتجذيرها تجذيرًا أكثر فعّاليّة ، وللعمل على ذلك بشكل متواصل على حساب كلّ ما له صلة بالعدل – وهي تجتهد في منع أغلبيّة أعضاء الأسرة البشريّة من الإسهام الفعّال في تكوين مصيرهم الاجتماعيّ والأخلاقيّ الخاصّ بهم (وفي تكوين مصير مجتمعاتهم ومصير أولادهم) – ، هذه التحرّكات ستبقى عاجزة عن بلوغ الأهداف التي تسعى إليها . وبتعبير آخر : إنّ القيم الغربيّة التي تُفرَض بالضغط السياسيّ ليس لها عمليًّا في نهاية الأمر أيّ أمل بأن تُطبَّق . إنّ هذه المعايير مبنيّة

فقط على مصطلحات وتحديدات لثقافة معيَّنة ولتجربة تاريخيّة محدَّدة ، ولذا فهي تظهر – في أحيان كثيرة على صعيد التحديد والتعريف نفسه – بالنسبة إلى الثقافات الأخرى كجسم غريب ، أو تؤدّي ، كما في حال الحرّيّة الدينيّة مثلاً ، إلى مفاهيم للمصطلحات مختلفة ومنحرفة .

إنّ قضايا متنوّعة قد آلت عمليًّا إلى أنّ كثيرًا من أشكال الظلم وعدم المساواة تخفى عن الأنظار في المساعي التي تُبذَل للتسويات على المستويات الدوليّة . صحيحٌ أنّه قد أُعطيت الأولويّة للديمقراطيّة كمثل أعلى على صعيد المجتمعات القوميّة . ولكن لم تُتَّخَذْ أيّة تدابير جدّيّة لتطبيق الديمقراطيّة أيضًا على الصعيد الدوليّ ، في حين يُهمَل واجب الأخذ بالاعتبار بطريقة منطقيّة مبدأ المساواة بين الدول المبنيّ على عضويّتها في الأمم المتّحدة .

علاوةً على ذلك يدافَع على الصعيد القوميّ عن واجب الأكثريّة الموجودة في أيّ بلد أن تمنحَ الأقلّيّات الاحترامَ والحماية ، ولكن في الوقت عينه يُهمَل على الصعيد الدوليّ ما يجب أن تؤمّنَه الأكثريّة من شروط تؤول إلى التسامح حيال الأقلّيّات . وفي هذا الأمر يحدَّد مصطلح " الأكثريّة " في النطاق الدوليّ على أساس القاسم المشترَك الدينيّ والثقافيّ ، ولا تُتَّخَذ الإجراءات الجدّيّة لحماية الذين يُعَدّون أقلّيّات في هذا النطاق حماية فعّالة .

هنا تندرج أيضًا تصرّفات حزبيّة معيَّنة ومتعلّقة بمصالح خاصّة حيال آخرين ، وهي تصرّفات مبنيّة على معايير متناقضة ومصالح سياسيّة وتستند إلى مجالات متنوّعة ، كحقوق الإنسان مثلاً ، مثل حقّ التنمية وحقّ الوصول إلى تطبيق المعارف والمكاسب العلميّة والتقنيّة التي تخصّ البشريّة كلّها ، وحقّ التوزيع العادل للموارد الاقتصاديّة والطبيعيّة (كالنفط وغيره) ، وبنوع خاصّ بالعلاقة بالتباينات التي تقام بين حقوق الإنسان الغربيّ وحقوق الإنسان الشرقيّ على مختلف المستويات .

على الرغم من صياغة المعايير الدوليّة بالنسبة إلى الحقوق الاجتماعيّة

والاقتصاديّة ، التي تقوم على معايير العدالة الاجتماعيّة والمسؤوليّة الدوليّة ، فقد اقتصرت الفئة المسيطرة ، بالنسبة إلى العلاقات بين الدول ، على تأكيد معايير الحقوق البورجوازيّة ، واجتنبت قدر الإمكان أن تُقدِمَ جدّيًّا على مناقشة حقوق أخرى ، كما اجتنبت العملَ على تطبيقها . وإليكم مثالاً على ذلك : فيما نرى هيئات مختلفة من الأمم المتّحدة في جهاز الإدارة المختصّ بحقوق الإنسان ، وفرق عمل ومقرّرين ، يقومون بأبحاث ودراسات بالنسبة إلى الحقوق السياسيّة البورجوازيّة ، تبقى الحقوق المتعلّقة بالعدالة الاجتماعيّة دون اعتبار . وعلاوةً على ذلك لا تحدَّد بالضبط المسؤوليّة بالنسبة إلى ما يقومون به من أبحاث ودراسات .

نجد تصرّفات مماثلة أيضًا على الصعيد الأكثر عموميّة ، صعيد التدابير الدوليّة المتعلّقة بمسائل التنمية ومكافحة الفقر : فثمّة تخفيضات جذريّة في المساعدات الإنسانيّة الدوليّة وفي كلّ نشاطات التنمية ، حتّى في التدابير السياسيّة الموافقة ، ثَمّة تمسّك ثابت بالموقف القائل إنّ موارد العالم محدودة وإنّه يجب الحفاظ على السلام الدوليّ والأمن – ما يؤدّي أيضًا ، وفقًا للأهداف والمصالح السياسيّة لبعض الدول الكبرى ، بقدرٍ دومًا أكبر إلى التدخّل في الشؤون الداخليّة للبلدان المعنيّة . هذا مثلٌ آخرٌ يبيّن بأيّ مدى تُطبَّق اليوم مواقف غير عادلة في العلاقات بين الدول . حتّى في هذه الحالة تبدو الطريقة الشائعة بأنّه بدل مراعاة إمكانيّات مساعدات التنمية ، تُتَّخَذ تدابير للحفاظ على السلام ، مع أنّ هذا بالضبط لا يمكن أن يؤدّي إلى تحقيق الهدف المنشود . فالتوزيع غير العادل للموارد ، والفقر الشديد في العالم الثالث هما اللذان يُضرّان بقدر حاسم بالسلام العالميّ وبالأمن الدوليّ . الفقر والظلم يزيدان من حدّة الأزمات القائمة ومن الأزمات التي ستنشأ جديدًا .

رغمَ التطوّر الاقتصاديّ الفريد الذي شهده العالم في العقود الثلاثة الأخيرة ، لا يزال الفقر عمومًا حاجزًا أساسيًّا على طريق إنشاء أوضاع

اقتصاديّة عادلة على الأقلّ نسبيًّا في أجزاء كثيرة من العالم . بحسب إحصاءات الأمم المتّحدة ، يعيش اليوم حوالى ٤٠٪ من سكّان بلدان آسية وأوقيانية تحت حدود الفقر ؛ وهنا تنطبق لتحديد الفقر المعايير التقليديّة . فإذا طبّقنا معايير أخرى كمكان لائق أو مستوى مناسب للسكن ، لا تلبث أغلبيّة البلدان الآسيويّة – حتّى تلك الفئات من البلدان ككوريا الجنوبيّة التي بلغت درجة مقبولة من التنمية الاقتصاديّة – أن يُصبحَ قسمٌ كبيرٌ من سكّانها في عداد الفقراء . ومهما يكن من أمر ، فيجب ألاّ ننسى أنّ عدد الفقراء في القارّة الآسيويّة كان يقدّر ، بحسب إحصاءات سنة ١٩٨٥ ، بحوالى ٣٥٠ مليونًا ، وقد ارتفع اليوم هذا العدد إلى أكثر من ٨٠٠ مليون . وهذا يعني أيضًا (بصرف النظر عن المجتمع القرويّ) أنّ التنمية غير المتوازنة في البلدان التي دخلت مسيرة الصناعة جعلت من الفقر مشكلة المدن .

ثَمَّة دراسة للأمم المتّحدة تنبئ بأنّه ، نظرًا لارتفاع التزايد السكّانيّ في كثير من البلدان النامية ، ولاسيّما في آسية ، سيعيش سنة ٢٠٠٠ حوالى ٦٠٪ من سكّان المدن في آسية في الضواحي الفقيرة . إنّ الاقتناعَ بأنّ النجاح في إزالة الفقر وفي بلوغ نظام اقتصاديّ عادل ومتوازن يمكن أن يؤثّرَ تأثيرًا شديدًا على تحقيق العدالة الاجتماعيّة ، وكون سببَ الفقر لا يقتصر أبدًا على أمر واحد ، يشيران إلى أنّ ساعة الحقيقة ، مع ارتفاع الفقر في مختلف البلدان ، قد دقّت بالنسبة إلى التقدّم الفعليّ للتنمية الاقتصاديّة في مختلف البلدان وبالنسبة إلى استقرارها السياسيّ ، وأنّ إزالةَ الفقر قد أصبحت مسألة أساسيّة في المساعي للحفاظ على الأمن الداخليّ .

من جهة أخرى ، فإنّ البلدان الغربيّة التي ، بعد الأزمة الاقتصاديّة التي حدثت في الثلاثينات ، خلصت إلى أنّ الخصمَ ، الذي هو " الدولة " ، ضروريّ لإنقاذ المجتمع البشريّ من " فوضى السوق " ، ولتغيير السياسة الاقتصاديّة في نطاق التقدّم والاستقرار ، بدأت سريعًا بعد الحرب العالميّة

الثانية ، استنادًا إلى تصوّرات سياسيّة محدّدة ، مسيرة تنمية الصناعة . ولكنّنا نرى في نهاية هذا القرن أنّ حاجة الصناعات المختلفة في البلدان الغربيّة إلى أسواق عالميّة ، من جهة ، والضغطَ المتزايد يومًا بعد يوم للبلدان النامية على أسواق الشمال وما يرتبط به من تغييرات سياسيّة ، من جهة أخرى ، قد أدّت إلى أنّ المنظّمات الدوليّة ، كمنظّمة التجارة العالميّة ، تبحث عن طرق جديدة لتفتحَ سوقَ الموارد والخدمات قدر المستطاع من دون أيّ عائق ، وإلى أنّ نظامَ الاقتصاد العالميّ ، ولا سيّما نظام التجارة العالميّة ، يجب أن يقومَ على مبادئ الأسواق المفتوحة وأولويّة الملكيّة الخاصّة والحدّ من تدخّلات الدولة – وهي أركان تصوّرات التنمية الاجتماعيّة .

فإذا نظرنا إلى إخفاق الأمم المتّحدة في تحقيق الأهداف التي رسمتها في العقود الأربعة الأخيرة في حقل التنمية الاقتصاديّة ، ودفع الدول الصناعيّة إلى أن تقدّمَ ١٪ من دخلها القوميّ لمساعدة البلدان النامية وغير المتطوّرة في تنميتها الصناعيّة ، يمكن أن نرى في هذا أحد الأسباب التي آلت إلى أنّ عددَ البلدان غير المتطوّرة قد بلغ ٤٧ سنة ١٩٩٧ ، ويتأكّد لنا أنّ كلّ التدابير الدوليّة لإزالة الفقر من العالم وكلّ التصورات السياسيّة التي عُرِضت إلى الآن لم يُكتَبْ لها النجاح .

وفي الوقت عينه وُضعت شروط جديدة لمنح المساعدات الدوليّة : فأُعلِن أوّلاً أنّ الدخولَ في مسيرة التنمية إنّما هو مسؤوليّة قوميّة – ما يعني بالطبع أنّ التراجعَ الاقتصاديّ يقع أيضًا على عاتق المسؤوليّة القوميّة . فضلاً عن ذلك فُرِضت على الدول التي تتلقّى الإعانات الماليّة شروطٌ بالنسبة إلى بنيتها التحتيّة ليؤثّرَ عليها من الخارج بشكل أكثر فعّاليّة ، ولتتمكّن من تطبيق استراتيجيّات تكون أكثر تطابقًا مع آراء البلدان المانحة .

بالنسبة إلى العلاقات الدوليّة القائمة على مدى واسع أيضًا في نطاق ذرائع متنوّعة – تظهر فيها مثلاً الاعتبارات البيئيّة أو ضرورة الحدّ من

الأسلحة النوويّة والكيميائيّة - ، تتميّز أيضًا المساعي الهادفة إلى الحفاظ على التفوّق الاقتصاديّ والصناعيّ ، وفي الوقت عينه إلى منع بلدان العالم الثالث من الوصول إلى التقنيات المتطوّرة وإلى الموارد الطبيعيّة الضروريّة وإلى الرأسمال .

إذا نظرنا إلى الأمور نظرة واقعيّة ومستقبليّة ، يتبيّن لنا في الخلاصة أنّ الاستقرارَ لا يمكن أن يتحقّقَ من دون الالتزام بتطبيق العدل والمساواة بوجهٍ دائم . هذه الحقيقة تستحقّ انتباهًا خاصًّا على صعيد السياسة والأمن كما في مجال الاقتصاد والثقافة .

أسئلة ومداخلات

دلائل على اختيارات ونظرات إيجابيّة

بيخلر : لا شكّ أنّ السيّد ظريف قد تطرّق في محاضرته إلى مسائل بالغة الجدّيّة . أوّلاً لا أودّ في هذا الموضع الاستفاضةَ في نقاط مختلفة ؛ وبنوع خاصّ لا أودّ الإجابةَ عن السؤال إلى أيّ مدى يبدو مناسبًا السعي إلى تعميق الحوار ، والوصول بذلك إلى أساس مشترَك من أجل تفاهم جديد بين المسيحيّة والإسلام ، وبناء نوع من جماعة فرسان رباعيّة مشتركة ، وجبهة مشترَكة . بصرف النظر عن هذا ، ما عُرِض في المحاضرة من براهين ربّما تمكن مواجهته بنوع الإجمال بالنسبة إلى المستقبل في نظرة على نحوٍ ما أكثر إيجابيّة .

إلى جانب كلّ ما يبدو واقعيًّا على الصعيد السياسيّ بالنسبة إلى نزعات التمييز ، وعن أشكال التنظيم في إطار الاقتصاد العالميّ التي تهدف إلى البقاء على التمييز وعلى " سيطرة البلدان الصناعيّة " ، كما قيل في المحاضرة ، ثَمَّة بالرغم من ذلك دلائل على أنّ هذه " الأسلحة " ، على الأقلّ في الخمس عشرة سنة الأخيرة ، قد صمتت . بصرف النظر عن التباينات الإقليميّة ، ثَمَّة حقيقة ثابتة وهي أنّ حركةَ الاقتصاد ونموّه في العالم الثالث شهدا في الخمس عشرة سنة الأخيرة ارتفاعًا مستمرًّا ، وكانا أعلى بكثير (يصل جزئيًّا إلى حدّ الضعفين) ممّا في البلدان الصناعيّة . فضلاً عن ذلك فقد جرى دوليًّا انتقالٌ ضخم في سيول التجارة ، يمكن اعتباره أيضًا أمرًا إيجابيًّا . هذا بالطبع بنوع عامّ ، غير أنّ الحالة مثلاً في أفريقية تبدو بالتأكيد غير ذلك . ولكنّ وقائع التطوّر الاقتصاديّ العالميّ هذه تفتح بنوع الإجمال أيضًا اختيارات ونظرات إيجابيّة .

وللدول النامية ، من جهة أخرى . بهذا المعنى انقضى زمن سياسة الأمن في البلدان الغربيّة ، وثَمَّة إمكانيّة تنافس جدّيّ في ذلك . أمّا أن تكونَ الشروط الضروريّة لهذا الأمر في بلدان العالم الثالث لم تتوفّرْ بعد بشكل ملائم ، فإنّ حالة " جدار الأمن " يستفيد منها بالتأكيد أكثر من الكلّ أوّلاً الذين بنوه والذين عاشوا طويلاً في ظلّه .

ولكن إلى جانب ذلك هنالك أيضًا وقائع أخرى . فسنة ١٩٨٥ كان يعيش في آسية وأوقيانية وحدهما ٣٥٠ مليونًا من الناس تحت حدود الفقر ، وهم اليوم بحسب الإحصاءات الدوليّة ٨٠٠ مليونًا . إلى ذلك فإنّ الإقليميّة التي هي في الأساس أحد التطوّرات الإيجابيّة داخل جماعة الدول تبيّن من جهة أنّ حلّ مشكلات بعض المناطق قد تُرِك لها ببساطة . ومن جهة أخرى اعتُبِرت بنية التنمية (في مصطلحات حقوق الإنسان) مشكلة قوميّة وليس مشكلة دوليّة - وكذلك أيضًا اعتُبِر الحقّ في التنمية حقًّا قوميًّا وليس حقًّا دوليًّا .

في رأيي أنّ المعضلات التي تطرّقنا إليها هي ممّا يجب أن يدفع المسلمين والمسيحيّين إلى تعزيز مبادئ العدل في العلاقات بين الدول . عندما أشرت آنفًا إلى ناحية إيجابيّة واحدة ، فإنّي لا أجهل أنّ ثَمَّة نواحيَ إيجابيّة أخرى . ولكن يجب في حوارنا التركيز على مجال المعضلات .

انتقاد شرعة الأمم المتّحدة مبرَّر ، ولكن ينبغي عدم تجاهل تاريخ نشأتها

شنايدر : لا يسعنا إلاّ أن نأسفَ لعدم تمكّننا من تكريس يومين لمناقشة هذه المحاضرة المثيرة والشاملة . ثَمَّة مواضيع كثيرة لا أودّ معالجتها ، من قضيّة فلسطين إلى تمديد اتّفاقيّة عدم نشر الأسلحة النوويّة . يمكن هنا إدخال بعض التفاصيل وإثبات قواسم مشتَرَكة وربّما أيضًا التشديد على

بعض المحاولات في التغلّب على المساوئ ؟

ومن ثَمَّ فمن المنظور السياسيّ كما من المنظور الاقتصاديّ يتبادر إلى ذهننا بإلحاح ، عقب المحاضرة ، السؤال عمّا إذا كان موقفٌ من هذا النوع بشكل دفاعيّ واتّهاميّ لا يحمل ، على كلّ حالّ على الصعيد القوميّ ، خطرَ الكلام على نوع من بعبع أو شبح رعب لا وجودَ له في الحقيقة . ويبقى أن نسألَ هل ثَمَّةَ من جهة إيران ، مقابل " المساوئ " المبيّنة ، أيضًا بعض المحاولات والتدابير الإيجابيّة ، من دون انتظار ، إذا جاز التعبير ، لما يأتي من الجهة الأخرى ؛ محاولات لمزيد من إعادة الاندماج في العلاقات الدوليّة وفي الشبكة الاقتصاديّة وفي الخطاب السياسيّ بالمعنى الواسع ؟

إلى جانب بعض الدلائل الإيجابيّة للتنمية ، نزعة مستمرّة في نطاق التمييز

ظريف : إذا أردنا أن نتحرّكَ في عالمنا معًا باتّجاه التنمية والتعاون البنّاء ، فهذا لا يشترط أن نفعلَ هذا كأنّنا ننكر الواقعَ ونتجاهل الأوضاع القائمة .

في ما يتعلّق واقعيًّا بمسألة العدل في العلاقات بين الدول ، لا بدّ من الاعتراف بدلائل تشير إلى بعض التحسّن . ومع ذلك ، فبحسب رؤيتي للأمور ، يبقى الجوّ الراهن والميل العامّ يشيران بوضوح إلى استمرار سياسة التمييز .

من دون أن أتمكّنَ من مجاراة معرفتكم في الميدان الاقتصاديّ ، أودّ مع ذلك أن أُلمِحَ إلى أنّ بعض التطوّرات في العالم قد تناقض ما قلتموه : صحيحٌ أنّ ثَمَّة من جهة نقاشًا إيجابيًّا حول التجارة الحرّة - وفي هذا فإنّ نتائج الجولة الثامنة للمفاوضات في الأوروغواي للوصول إلى إنشاء منظّمة للتجارة العالميّة يجب البحث فيها بدقّة أكثر ، كما يجري حاليًّا في إيران ، لمعرفة نسبة الفوائد التي تأتّى عن ذلك للدول الصناعيّة ، من جهة ،

نواحٍ أخرى .

سأركّز كلامي بنوع خاصّ على المواضيع الأساسيّة التي عالجها القسم الأوّل . لقد انتقد المحاضر بشدّة شرعة الأمم المتّحدة ، وأوافق إلى حدّ كبير على هذا الانتقاد . إنّ المقاطع التي ذكرها كاملة وصحيحة ، ويمكن في الواقع أن تحملَنا على التفكير مليًّا في هذا السياق . ولكنّني أودّ أن أطلب منكم أن نعود بالذكرى إلى زمن نشأة تلك الشرعة . فقد تمّ الاتّفاق عليها أوّلاً بين قوى الحلفاء المنتصرة في الحرب العالميّة الثانية . فيومئذٍ كانت هناك مجموعة محدَّدة من القوى الغربيّة من جهة ، والاتّحاد السوفياتيّ من جهة أخرى ؛ ولم تكن الصين بعد شيوعيّة . وكانت الحالة بين هذه القوى متّسمة بالحذر المتبادَل ، ممّا أدّى إلى أن أُضيف في الشرعة إلى موقف الأعضاء الدائمين المميَّز حقُّهم في النقض .

لم يكن ثَمَّة حذرٌ في السلطة السياسيّة وحسب ، بل أيضًا تناقضٌ إيديولوجيّ . إنّ تصوّرات العدل لدى شيوعيّي الثورة العالميّة ولدى الدول الأخرى لم تكن متوافقة بعضها مع بعض . فلو كان قد وُضِع في هذه الحالة مصطلح العدل في وسط الشرعة بشكل أقوى وبدون تفسير أدقّ ، لكان أدّى ذلك إلى زيادة حدّة الصراعات التي كوّنت يومئذٍ مفهوم الحرب الباردة . لهذا السبب لم يُكتَب إلاّ القليل عن العدل ووُضع الأمن الدوليّ في نطاق الاستقرار . هذا يعني طبعًا في جوهره تطبيقَ المواقف الغربيّة ، إذ أراد الغرب وقتئذٍ الحفاظَ على الوضع السياسيّ الراهن ، فيما كان الشرق يسعى إلى امتداد الإيديولوجيا الشيوعيّة وإلى إقامة نظام سيادة يتلائم مع هذه الإيديولوجيا ، بحيث إنّ الكلامَ على الاستقرار كان في الواقع يناسب بالحريّ المصالحَ الغربيّة . ولكنّ الجميع كانوا متّفقين على أنّه يجب قدر الإمكان الوقوف بوجه الحروب أو منعها .

" معادلة الردع " والسلام

في ما يتعلّق باتّفاقيّة عدم نشر الأسلحة النوويّة ، يرغب كثيرون منّا إزالة كلّ وسائل الإبادة الجماعيّة ، ليس فقط النوويّة بل الكيميائيّة والبيولوجيّة أيضًا . ومن جهة أخرى اختبرنا في القرن الماضي أنّ السلامَ في أوروبا يسود – وما يلي له الآن بالتحديد وقعٌ غير أخلاقيّ – لأنّ هذا القلق النوويّ ، وهذه المعادلة في الرعب ، نجم عنهما أنّ كلّ حرب ، حتّى الحرب الصغيرة ، تتعرّض لخطر التصعيد إلى حرب نوويّة . وفي أجزاء العالم التي لم يكن فيها أيّ ضمانات أمن نوويّة ، لأنّها لم تدخل في أيّ حلف أو أيّ من مجموعتي القوى اللتين كانتا تستقطبان الدول ، تكاثرت الحروب في السنوات الأخيرة . فإذا أردنا الوصولَ إلى إزالة كلّ وسائل الإبادة الجماعيّة ، علينا في الوقت عينه القيام بإصلاحات أخرى تمنع حدوثَ الحرب وتؤمّن السلام . المحاضر سوف يجيب بالتأكيد أنّ السلام بدون عدل لا يمكن ضمانه بشكل دائم . ولكن لا بدّ من أن نذكّرَ بأنّ جهودًا أخرى قد بُذلت أيضًا في إطار الأمم المتّحدة في نطاق " تغيير سلميّ " (*peaceful change*) : على سبيل المثال في إنهاء الاستعمار ، والمساعي لتعاون اقتصاديّ ومبادرات اليونسكو . والعالم تغيّر .

الانتقال من القطبين إلى تعدّد الأقطاب

القول الأهمّ من المحاضرة يبدو لي أنّنا نواجه عالمًا متعدّد الأقطاب . إنّ تطوّرَ الأمم المتّحدة ، كما ذُكر في المطلع ، قام بالتحديد على بنية أساسيّة مكوّنة من قطبين ، أحدهما في القسم الشرقيّ من الكرة الأرضيّة ، والآخر في القسم الغربيّ . بعد نهاية النظام الشيوعيّ في الاتّحاد السوفياتيّ ظنّ البعض في الولايات المتّحدة الأميركيّة أنّنا سنواجه الآن عالمًا يدور حول قطب واحد مع سيطرة دولة واحدة . وثَمَّة أحداث تسوّغ هذه النظرة ،

مثل حرب الخليج الثانية أو حرب البوسنة ، حيث لم يتغيّر الوضع إلاّ لدى تدخّل الأميركيّين . أمّا إذا سرنا على طريق عالم متعدّد الأقطاب ، فعلينا أن نفكّرَ في ما سيحدث لمنظّمة الدول . أسمح لنفسي بعرض الأطروحة التالية : بدون تنظيم لجماعة الشعوب ولجماعة الدول مبنيّ على مؤسّسات ، لن تتحسّنَ الأوضاع ، بل ستسوء . وهذا يعني أنّ البديلَ للأمم المتّحدة لا يقوم على إزاحة الأمم المتّحدة ، بل على تطويرها نحو الأفضل . ومن ثَمَّ يحسن أن يصدرَ عن هذه الحلقة مشروع دراسة يُعنى بالسؤال التالي : كيف يمكن تصوّر مواصلة تطوير إيجابيّ للنظام الدوليّ يكون في الوقت عينه منصفًا للسلام وللأمن الدوليّ وللقيم الثقافيّة لكلّ الشعوب ، ولحقوق الإنسان وللعدل الاقتصاديّ ؟ إنّ مشروع دراسة حول هذه المسألة ربّما لن يكون بدون فائدة .

متابعة تطوير النظام الدوليّ

ظريف : أوافق على قسم كبير من تحليلكم . أمّا ما خلصتم إليه في النهاية بأنّه يجب العمل على مشروع دراسة مشتَركة يُعنى بمتابعة تطوير النظام الدوليّ بشكل بنّاء في اتّجاه العدل ، فيجب النظر إليه بالعلاقة بمجموعة من الدراسات قد أُنجزت حول هذا الموضوع في أماكن متعدّدة . فهناك في أميركا بحثٌ حول "طرق تبديل النظام الدوليّ" . وفي هذا الأمر يُقتصَر عمومًا على ثقافة واحدة ، وإن سعت بعض الدراسات الفرديّة إلى تخطّي هذا الإطار .

هل إنّ أسلحة الحرب الباردة موجَّهة اليوم ضدّ العالم الثالث ؟

أنت طبعًا على حقّ بأنّ الأمم المتّحدة والتعادل النوويّ قد منعت

انفجار صراع أكبر يقود إلى الحرب في أوروبة . ولكن ما هي نتائج ذلك بالنسبة إلى مناطق العالم الأخرى ؟ لدى البحث في هذا الوضوع لا بدّ من طرح أسئلة أخرى : هل وإلى أيّ مدى تتابَع اليوم أيضًا بهذه الأسلحة السياسة عينها ؟ هل إنّها ، بحسب أنباء مستقاة من المصادر الغربيّة ، موجَّهة ضدّ بلدان العالم الثالث أم لا ؟ ألا يجب ، نظرًا لاتّفاقات عُقِدت حديثًا ، الانطلاق من معاهدة صالحة لأجَل غير مسمًّى تنصّ على أنّ هذه الأسلحة ينبغي بعد الآن أن لا تبقى إلاّ بأيدي بعض الجماعات ؟ هل يمكن قبول هذا الأمر بهذه السهولة ؟ وإلى أيّ حدّ يُستغَلّ في الواقع وقت تمديد المهلة الزمنيّة بالنسبة إلى إنتاج أسلحة نوويّة أخرى ، للوصول إلى تدمير كامل لنظام الأسلحة هذا ؟

إدراج العدل في شرعة الأمم المتّحدة

أشاطرك الرأي بأنّ شرعةَ الأمم المتّحدة هي أفضل نتيجة ممكنة قامت في نطاق الحرب الباردة بين الشرق والغرب . ومع ذلك يبقى أنّها لا تعترف بأيّ دور أساسيّ للعدل . علينا أن نقبلَ بهذا الواقع ونسعى في الوقت عينه إلى تخطّيه . انطلاقًا من هذه الواقعيّة في تقدير الأوضاع الراهنة ، نستطيع بأفضل الطرق التغلّبَ على المعضلات التي لا تزال قائمة اليوم .

تطوير الوحدة التي تربط بين أعضاء البشريّة كلّها

بشْتِه : بعد سنة من الإعداد المكثّف ، أُتيح لنا فيها أيضًا القيام بتبادل شخصيّ للأفكار ، ها نحن هنا اليوم ضيوف بلدكم في هذه الندوة التي صمّمناها معًا . إنّها حوارٌ بين أناس يؤمنون بأنّ الله خلق البشريّة **واحدة** ، وأنّ الأرض **واحدة** – الله وحده السميع – ، وأنّه ليس من إنسان لم يخلقه الله . وهذا يعني أنّي هنا في هذا الحوار مع مؤمنين مسلمين ، ونحن

ندرك بأنّه من واجبنا ، كمؤمنين من هاتين الجماعتين الدينيّتين ، أن نجدَ طرقًا جديدة للعمل معًا في خدمة البشريّة **كلّها** . وبناءً على نظرتنا المؤمنة للعالم ، ننطلق من أنّ العالم ليس ملكًا لأيّ إنسان فرد ولا لأيّة جماعة دينيّة ، إنّه ليس ملكًا لأحد غير الله . من هذه المسؤوليّة أمام الله ، يجب أن تزدادَ الرغبة في الحوار إلحاحًا ، سواءٌ أكان بين المسلمين والهندوسيّين أم بين المسيحيّين والبوذيّين إلخ . – بغية تطوير قاسم مشترَك يمتدّ إلى البشريّة **كلّها** .

لقد أثّرت فيّ تأثيرًا خاصًّا اعتباراتكم حول الخطر الكامن في كلّ تجاذب بين قطبين . فإذا قام الواحد ضدّ الآخر ، أصبح الخطر مميتًا . التواصل هو سرّ خليقة الله : فالله يمنح حكمته وعدله ورحمته ، ويشرك فيها الإنسان . بالنسبة إلينا نحن المؤمنين ، يجب أن يكون هذا دافعًا خاصًّا إلى الاتّصال بالخليقة كلّها ، التي هي ملك الله وحده . رغبتنا المشتركة تكمن ، بحسب رأيي ، في تعزيز هذا الوعي .

الانطلاق في مساعي الوحدة دومًا من الوقائع

ظريف : نوافق تمام الموافقة على هذه الأفكار . في الواقع يتعرّض العالم اليوم لخطر استقطاب جديد . ثَمَّة نزعات لاعتبار فريق معيَّن بمثابة عدوّ جديد ، وهذه النزعات لا بدّ من مقاومتها أو استدراكها قدر المستطاع . إنّ حوارًا يهتمّ بذلك ينبغي أن ينظرَ إلى ثلاثة عناصر : أوّلاً إنّ عالمنا في المستقبل القريب لن يعودَ مثل عالم اليوم . سوف يكون له وجهٌ آخر . ثانيًا إنّ الشرطَ الأساسيّ المطلق لكلّ حوار هو التسامح ، ولكن ليس اعتناق رأي الآخر . وإذا أردنا أن نحرّكَ شيئًا على أساس هذين الشرطين ، لا بدّ من أن نعيرَ اهتمامًا لناحية ثالثة : يجب الأخذ بالاعتبار المعطيات الواقعيّة للزمن الراهن . فإذا انطلقنا من هذه الوقائع ، يتسنّى لنا التقرّب أكثر

فأكثر إلى الهدف الذي تحدّثنا عنه : وهو تعميق التفاهم ، وقيام صور جديدة للعدوّ ، ومنع التجاذب بين قطبين في العلاقات بين الدول ، حتى ولو سعى فريق من البلدان الصناعيّة قدر الإمكان إلى استقطاب جديد ، ليجنيَ منه مكسبًا . إنّ جهودنا موجَّهة بالتأكيد ضدّ مثل تلك المساعي ، وعلينا أن ننطلقَ في هذا الأمر من الوقائع .

شرعة الأمم المتّحدة لحقوق الإنسان دستور للعالم بأسره لا يتغيّر

رشاد : كانت المحاضرة والمداخلات التي عقبتها شيّقة وغنيّة بالمعاني . في اجتماع علميّ من هذا النوع يتعلّق الأمر دومًا بفهم الأوضاع الراهنة فهمًا علميًّا وتحليلها والبحث عن حلول للمشكلات القائمة . كلّنا نعاني من الصعوبات عينها ، ولذلك لا أحد من المتحاورين يوجَّه إليه أيّ انتقاد ، ولا أحد بالتالي ملزَم بالإجابة عن الانتقادات أو بتبرير الأوضاع السيّئة .

جليّ أن حضرة الدكتور ظريف قد قصد أنّ حقوق الإنسان في العقود الأخيرة أثّرت عالميًّا تأثيرًا إيجابيًّا على حياة الناس . ولكن ما عبّر عنه بشدّة في محاضرته هو أنّ شرعة حقوق الإنسان قد أصبحت على ما يبدو نوعًا من دستور دائم للبشريّة وللعالم كلّه .

ينتقدها الكثيرون ومع ذلك لا يتمّ إصلاحها

لا أحد مستعدّ لتجاوز إطار محدَّد من النقاش النظريّ ، لقبول نقد لنقائصها وللبحث في إصلاح أساسيّ لها . إنّ وثيقةً تتمتّع بمثل هذا النفوذ الواسع ، وترجع إليها كلّ الوثائق المتعلّقة بالموضوع الصادرة عن هيئات قرار إقليميّة ودوليّة – لماذا تنطوي على هذا العدد من النقائص والمشكلات ؟ فإذا طرحنا باستمرار هذه الشرعة للنقاش وقدّم انتقاد عليها ، فإنّ كثيرين

في الشرق والغرب ، في ندوات علميّة كما في لقاءات سياسيّة دوليّة رسميّة ، يوافقون على هذا الانتقاد . ولكن فيما يُثبت كثيرون أنّ مثل هذه الانتقاد لإعلان حقوق الإنسان مناسب ، نظرًا لما يعتوره من نقائص ، فمع ذلك لا أحد يريد القيامَ بإصلاح فعّال له . ومن ثَمَّ يتبادر إلى الذهن السؤال لماذا لا أحد مستعدّ إلى أن يوافقَ على أنّ هذه الشرعة قد نشأت في أوضاع أزمات معيَّنة ، ولربّما لصالح حركة محدَّدة وضدّ إيديولوجيا أخرى أو بلد آخر – وأنّها في ما بعد نُقلت إلى جميع الناس من كلّ العصور . ولماذا يُحافَظ على ما فيها من مظالم في حين يُحرَم كثيرٌ من الأمم والبلدان من مجموعة من المصالح والحقوق التي يتضمّنها إعلان حقوق الإنسان ، كما هو الآن في صيغته الراهنة .

لا تزال تساند ، لأنّ قانونًا ناقصًا أفضل من الفوضى

أعتقد أنّنا كلّنا ، باعتبارنا أتباع جماعات دينيّة تشمل أكبر عدد من الناس ، علينا أن نتّخذَ موقفًا من شرعة حقوق الإنسان هذه ، وننطلق من وجهة النظر الواضحة تلك ، التي تتوافق مع فطرة الإنسان التي تظهر في الدين . فما دامت الشرعة صالحة على الصعيد الدوليّ ، لا نريد أن ننكرَها ونقاومها . وإن كنّا في السنوات التي تلت الثورة الإسلاميّة ، أُرغمنا على خوض حروب وتعرّضنا لعقوبات انتقاميّة وتدابير مقاطعة ، وأُعِدّت لنا مشكلات دائمة ، فقد سعينا ، بالرغم من كلّ النقائص الملازمة لها في رأينا ، إلى أن نعترفَ بأنّنا ملتزمون بها . لا نريد أبدًا مساندة الرأي القائل إنّه ينبغي أن تسودَ الفوضى في العالم – فالأضرار الناجمة عن الفوضى أكبر ممّا عن استمرار قانون ناقص . إنّ تطبيقَ قانون ناقص أفضل من انعدام القانون .

معًا من أجل شرعة تضمن مصالحَ الجميع وحقوقَهم

ولكن ما نرغب في التعبير عنه هو اقتناعنا بأنّه يحسن بنا أن نعملَ معًا ، كما بصوت واحد ، متّبعين فطرةَ الإنسان وبدون ارتباك في لغة الله ، ونتمكّن من أن نبيّنَ بكلّ صراحة نقائصَ هذه الشرعة وأخطاءها – إلى اليوم الذي يقيَّض فيه للبشريّة أن تُدخلَ التحسينات الضروريّة على هذه الشرعة ، حتّى تستطيع ، بدل أن تقتصرَ على تمثيل حقوق ومصالح بعض الشعوب وبعض الدول ، أن تؤمّنَ مصالحَ وفوائد جميع الشعوب وجميع الدول .

الدفاع عن العدل معًا ومع جميع الناس ذوي الإرادة الصالحة

غابرييل : أودّ مرّةً أخرى أن أؤيّدَ أطروحة المحاضر التي تعتبر أنّ النظامَ العالميّ قد تركّز في جوهره على الاستقرار ، وأنّ صعيدَ العدل قد أُهمِل في الماضي . سأركّز بحسب معرفتي على نواحٍ أخرى ، في بعض المسائل السياسيّة التي لم تناقَش هنا . مهما يكن من أمر فيصحّ ما قاله النبيّ أشعيا : " مع العدل يجيء السلام " (أشعيا ٣٢:١٧) . وهذا يعني أنّ المسألة بالنسبة إلى البشريّة هي على المدى الطويل مسألة بقاء ، إن كنّا سننجح بإسماع نداء العدل أيضًا دوليًّا . أوافقك الرأي بأنّ أوضاع السلطة الواقعيّة تعارض ذلك في كثير من الوجوه . ومع ذلك فنحن المؤمنين مقتنعون بأنّ إصلاح العالم في نطاق العدل ليس واجبنا وحسب ، بل إنّ الله هو نفسه الذي يخلق في نهاية الأمر العدلَ ويمنحه النصر . أعتقد أنّه من المهمّ في هذا الأمر أن نرى العلامات الإيجابيّة التي تظهر اليوم أيضًا في موقف فئات غير مؤمنة في الحوار الدوليّ . مهما كانت هذه الجهود

غير كاملة – نقتصر هنا على التذكير بمؤتمر كوبنهاغن الذي عُقِد السنة الماضية حول القضايا الاجتماعيّة – فهي بداية مهمّة .

ومن ثَمّ أودّ مرّة أخرى تأييد سؤال البروفسّور شنايدر : كيف يستطيع المؤمنون أتباع الأديان تعزيزَ هذه القوى على المدى البعيد على الصعيد الدوليّ أيضًا ، وذلك بالتعاون مع جميع الناس ذوي الإرادة الصالحة ، أعني أيضًا مع الذين لا يدينون بأيّ دين ولكنّهم يشعرون بأنّهم ملتزمون بالعدل التزامًا كاملاً .

التعاون من أجل مطالب محدَّدة

خوري : نبحث هنا معًا عن مبادئ وبنى لنظام عالميّ عادل . وأعني نظامًا عالميًّا يضع نصب عينيه العالَمَ بأسره ، الذي هو عالم للجميع ، ولا يقصي مسبّقًا الخصوصيّات ، بل يجتهد في أن يعترفَ لها بالمقام المناسب . لهذا السبب نحن مستعدّون بكلّ سرور للتعاون ونسعى إليه – في الانفتاح على التواصل الشامل ، كما سبق وقال حضرة الزميل بشْتِه . لهذا السبب نودّ ألاّ نتكلّمَ على إنشاء جبهات ضدّ أخرى ، بل أن نتعاونَ بالمعنى الإيجابيّ **من أجل** مطلب محدَّد .

العمل المشترَك بين المؤمنين يمكن أن يوطّد أسس عالم عادل

ظريف : قد يكون من الضروريّ توضيح شيء في هذا الموضع : ما يُنتَقَد هنا إنّما هي الأوضاع الدوليّة ، وليس فئات معيّنة . وليست المسألة مسألة بناء جبهات جديدة . ما من إنسان مسؤول وحده عن الظلم في العالم . بل بالحريّ إنّ ما أدّى إلى الظلم إنّما هي تلك الأوضاع العامّة التي تأتّت عن المواجهة بين جانبين أو عن التفوّق الموقت لأوضاع السلطة

لصالح أحد الجانبين .

ما هو الواجب الملقى الآن على عاتق مؤمني الديانتين ، الذين يكوّن العدل بالنسبة إليهم مطلبًا أساسيًّا . مهما يكن من أمر فليس المطلوب منكم ولا منّا أن يبرّئ كلّ واحد ذمّته بالنسبة إلى الوضع القائم . إذ إنّنا لسنا مسؤولين عمّا أُرغمنا عليه . ولكنّ المسألة الأخرى تكمن في كيفيّة التصرّف ضدّ الأوضاع السائدة ، كيف نستطيع تحسينَها أو البحث فيها بشكل مثمر .

في مؤتمر كوبنهاغن الذي تحدثت عنها السيّدة غابرييل ، كان مندوب الفاتيكان أحد الذين تعاونتُ معهم أوثق التعاون ، إذ كانت لنا آراء مماثلة في أكثر من موضوع . وهكذا ناضلنا في بعض الأمور عن حقّ الفقراء ، واقترعنا معًا ضدّ بعض المشاريع التي كان فريقٌ معيَّن يريد أن يطبّقَها في الميدان السياسيّ الاجتماعيّ .

وهكذا يستطيع تصرّف المؤمنين المشترَك أن يوطّدَ الأسسَ الإيجابيّة لعالم عادل ويحارب النزعات السلبيّة ، وإن كانت التطوّرات في العالم تحولُ دون قدرتنا على التأثير في هذه الأمور . وإذا كنّا نؤمن معًا بأنّ الله هو الذي في نهاية الأمر سينصر العدلَ في العالم ، فهو يضع نصبَ أعيننا هدفًا واحدًا ومستقبلاً واحدًا ، لا بدّ لنا من التعاون والنضال معًا في سبيله .

معضلات إقامة العدل
في ميدان القوى السياسيّة العالميّة

هاينريخ شنايدر (Heinrich Schneider)

١- من فيينّا إلى طهران : السلام والعدل

في موضوع هذا المؤتمر الأوّل الإيرانيّ-النمساويّ حول " العدل في العلاقات بين الدول وبين الأديان في النظرة الإسلاميّة والمسيحيّة "، ترمي هذه المساهمة إلى الإجابة عن السؤال التالي : كيف يمكن العمل على إنماء العدل وتعزيزه في نطاق العلاقات بين الدول ، ولا سيّما في إطار السياسة العالميّة . يودّ المحاضر أن يعرضَ بعض الأفكار حول هذا الموضوع من وجهة نظر مسيحيّة [١] .

لا بدّ في هذا الأمر من التفكير في كيفيّة تطوير وتنظيم العيش معًا بين الشعوب والدول والثّقافات (الحضارات) ، بحيث تنشأ فرصٌ أفضل لإقامة " عالم إنسانيّ " ، " عالم يستطيع فيه جميع الناس أن يحيوا بعضهم مع بعض بالكرامة والعدل والتسامح المتبادل والسلام ، وتوزَّع فيه خيرات أرضنا توزيعًا عادلاً ، وتُحَلّ فيه التوتّرات والخلافات بروح الحوار وبالوسائل التي يُمليها الاستعداد والعزم على إحلال السلام " .

هذه الأقوال مستقاة من " تصريح فيينّا " ، الصادر عن المؤتمر الدوليّ

---

[١] المحاضر ينتمي إلى الكنيسة الكاثوليكيّة الرومانيّة . فقد يكون لمحاضرين أرثوذكسيّين أو بروتستانتيّين تشديد على نقاط أخرى .

المسيحيّ–الإسلاميّ الذي عُقِد منذ نحو ثلاث سنوات بعنوان : " سلامٌ للبشر " [٢] . ونقرأ في هذا التصريح : " إنّ السلام لا تمكن إقامته بدون أن توضَعَ أسس قانونيّة وتنشأ بنيات سياسيّة مناسبة تصلح لتركيزه وضمانه " .

هذا هو الموضوع هذه المرّة أيضًا ، وإن كان مؤتمر فيينّا عالج بشكل أساسيّ السلام ، فيما نعالج هذه المرّة العدل . ولكنّ المصطلحين ، على الأقلّ في تقليد الفكر المسيحيّ ، مرتبطان أحدهما بالآخر [٣] . نقرأ في العهد القديم عند النبيّ أشعيا : " إنّ عمل العدل سيكون سلامًا " ، وذلك " عندما يُفاض علينا الروح من العلاء " [٤] . السلام الحقيقيّ لا يكون إلاّ حيث يسود العدل . ونقرأ من جهة أخرى في العهد الجديد : « إنّ ثمرَ العدل يُزرَع في السلام " [٥] . في السلام وحده تمكن إقامة العدل [٦] .

إنّ الأمر على هذا النحو ، لأنّ السلامَ والعدل ، في النظرة المسيحيّة ، يصدران عن الله ، فهو الذي يعلنهما للناس ويمنحهم إيّاهما [٧] . في الخلاص

---

[٢] راجع النصّ في : أندراوس بشّتِه وعادل تيودور خوري ، " سلامٌ للبشر ، المسيحيّة والإسلام ينظران إلى السلام في أسسه ومشاكله وأبعاده المقبلة " ، سلسلة " المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون " رقم ٣ ، المكتبة البولسيّة ، جونية – لبنان ، ١٩٩٧ ، ص ٣٥٥–٣٥٦ .

[٣] إنّ التقليد الحقوقيّ للغرب ، كما تطوّر مع النظام الحديث للدول ، يرى غير ذلك . فهو يحدّد السلام فقط بأنّه غياب الحرب :

" *Pax est absentia belli* " (Hugo Grotius, *De iure belli ac pacis*, 1625).

[٤] أشعيا ٣٢:١٥وما يتبع .

[٥] يعقوب ٣:١٨ . تتكلّم الرسالة إلى العبرانيّين (١٢:١١) على " ثمر العدل السلميّ " .

[٦] راجع في هذا الموضوع :

E. Biser, *Der Sinn des Friedens. Ein theologischer Entwurf*, München 1960, 28-29.

[٧] ولكنّ عمل العدل الإلهيّ يفترض دومًا عمل الرحمة ويرتكز عليه : توما الأكوينيّ ، " الخلاصة اللاهوتيّة " ، الجزء الأوّل ، المسألة ٢١ ، الفقرة ٤ :

الذي يهبه الله ، " الرحمة والحقّ يتلاقيان ، العدل والسلام يتعانقان " [٨] .

إنّ عالَمنا الذي اخترقه الفساد المتأتّي عن عمل الشرّ قد حصل على بدء الخلاص بالفداء بيسوع المسيح ، أمّا تحقيق هذا الخلاص تحقيقًا كاملاً ، فلا يزال موضوعَ رجاء . بيد أنّ الناس مدعوّون إلى الإسهام في تتميم العدل والسلام وفق إرادة الله ، وقد مُنِحوا القدرة على ذلك ، مهما يكن عمل الناس ضئيلاً وناقصًا . لقد حثّ المجمع الفاتيكانيّ الثاني المسيحيّين على ألاّ يواروا في سرّ قلوبهم رجاء الخلاص (السلام الكامل والعدل الكامل) ، بل يُظهروه في مصارعتهم الشرّ بالضبط أيضًا من خلال بُنى الحياة الدنيا [٩] . عليهم أن يجعلوا مؤسّسات هذا العالم وأوضاعه أكثر عافية إن جاز التعبير ؛ لكي تصير هذه كلّها مطابقة لقواعد العدل [١٠] . إنّ ترقّبَ الخلاص الكامل ينبغي أن لا يُضعفَ الاعتناءَ بمعالجة هذه الأرض ، بل يجب بالأحرى أن يشجّعه [١١] . العدل هو في الوقت عينه عمل الله ومهمّة الناس .

٢– العدل والتضامن في النظام الدوليّ ؟

ومن ثَمَّ فإنّ النضالَ من أجل العدل يقتضي أيضًا العملَ على تغيير طرق التصرّف ، ولكن أيضًا بنى النظام ، وبنوع خاصّ قواعد القانون ومؤسّساته .

" *Opus autem divinae iustitiae semper praesupponit opus misericordiae, et in eo fundatur* ".

[٨] مزمور ٨٥:١١ .

[٩] دستور عقائديّ حول الكنيسة ، " نور الأمم " (١٩٦٤) ، رقم ٣٥ .

[١٠] الرجع السابق ، رقم ٣٦ .

[١١] دستور راعويّ حول الكنيسة في عالم اليوم ، " فرح ورجاء " (١٩٦٥) ، رقم ٣٩ .

هذا لا يعني أنّه بإمكان الإنسان أن يتصرّفَ بأنظمة الحياة بشكل مستقلّ أو على هواه وبطريقة اعتباطيّة . إنّ الله قد رسم للعالم وللكيان الإنسانيّ مقوّمات بنيويّة خاصّة . فالإنسان يستطيع أن يعرف البنى الأساسيّة لهذه المقوّمات ، ويمكنه أن يسيرَ بمقتضاها – وبهذا يعمل بإرادة الله – كما يمكنه أن يخالفَها . ولكنّه يستطيع في إطار هذه البنى الأساسيّة – يقول المسيحيّون : بحكم تكوينه على صورة الله – أن يلبّي تطلّبات كيانه بحرّيّة ومسؤوليّة ، وهذا يتضمّن بعض القدرة على الإبداع . ثَمَّة (استنادًا إلى توما الأكوينيّ ، وهو بين لاهوتيّي القرون الوسطى من أوّل من يُعتدّ بهم في التقليد الكاثوليكيّ) ، شريعةٌ أزليّةٌ تسبق الناسَ ولا يستطيعون التصرّف بها ، وشريعةٌ بشريّةٌ زمنيّة [١٢] . فمن جهة لا يستطيع العقل البشريّ الاشتراكَ بالعقل الإلهيّ إلاّ بشكل غير كامل ، ولا سيّما من خلال معرفة المبادئ العامّة ؛ ومن جهة أخرى يحتاج تنظيمُ الحياة المشتَركة إلى عمل دقيق ، وهذا يجب أن يتمّ بالنظر إلى أوضاع الحياة الواقعيّة والمعرّضة على مدى التاريخ للتبدّل الدائم . بالإضافة إلى ذلك يمكن أيضًا للحساسيّة الروحيّة ، تلك النظرة الثاقبة لوقائع عالم الحياة ، أن تتبدّل مع مسيرة التاريخ (ويقصد توما الأكوينيّ : أن تتبدّلَ نحو الأفضل) . وهكذا فإنّ " الشريعة البشريّة " ، باعتبارها شريعة تنظّم بشكل إلزاميّ التصرّف المسؤول ، هي قابلة للتغيير [١٣] .

---

[١٢] الخلاصة اللاهوتيّة ، الجزء الثاني ، القسم الأوّل ، المسألة ٩١ ، الفقرة ٣ ، بالاستناد إلى أوغسطينُس .

[١٣] راجع الخلاصة اللاهوتيّة ، الجزء الثاني ، القسم الأوّل ، المسألة ٩٥ ، الفقرة ٢ حول استنتاج قواعد الشريعة البشريّة من " الشريعة الطبيعيّة " من جهة بالاستخلاص المنطقيّ (*conclusio*) ، ومن جهة أخرى بالتحديد الواقعيّ (*determinatio*) . راجع الخلاصة

إن السعي إلى إعطاء الحقّ وجهه الواقعيّ المناسب يمكن أن ينجحَ أو أن يفشل . والنظام ، بقدر ما هو بهذا المعنى عمل الإنسان ، يمكن أن يكونَ عادلاً أو ظالمًا . هذا أحد أبعاد مصطلح " العدل " الهامّة التي يجب اعتبارها في هذا الشأن . (ولأنّ أنظمةَ الحياة التي يضعها الإنسان متّسمة بالنقص الإنسانيّ ، فلا يمكن البتّة أن تكونَ "عادلة" بشكل تامّ وكامل ؛ ولهذا عينه يجوز بل يجب أن تراجعَ باستمرار جدوى تغييرها . وعلى كلّ حال فإنّ التشريعَ السياسيّ يهدف إلى تنظيم الحياة بحيث يتمّم الناس مشيئة الله ؛ وهو يقتصر على تأمين السلام في الجماعة) [١٤] .

وهذا يعني بالنسبة إلى البعد الدوليّ : إنّ الناس والجماعات والدول ليسوا ملزمين بأن يقبلوا ، إذا جاز التعبير بدون انتقاد ، بنية العلاقات بين

اللاهوتيّة ، الجزء الثاني ، القسم الأوّل ، المسألة ٩٧ ، حول إمكانيّة تبدّل الشرائع البشريّة وحول الممارسات الثابتة بصفتها قواعد مسلكيّة . راجع في هذا الموضوع :

O. H. Pesch, "Kommentar zum Text", in: Philosophisch-theologische Hochschule Walberberg (Hrsg.), *Die Deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologica*, Bd. 13: *Das Gesetz*, Heidelberg 1977, 529 ss., (585 ss.); U. Kühn, *Via caritatis, Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin*, Göttingen 1965, 157 ss.; W. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Mainz 1964, 230 ss.

[١٤] راجع : الخلاصة اللاهوتيّة ، الجزء الثاني ، القسم الأوّل ، المسألة ٩١ ، الفقرة ١ : إنّ هدفَ الشريعة البشريّة يقوم في ... الطمأنينة الزمنيّة للمجتمع السياسيّ . ويعرف توما أيضًا الفرق بين " الأخلاقيّة " و" الشرعيّة " ، بين ما يطلبه الله من الناس وما يطلبه القانون البشريّ . راجع أيضًا : O. H. Pesch ، المرجع المذكور (حاشية ١٣) ، ص ٧٤٠ : " ومن ثَمَّ فإنّ توما ليس من مؤيّدي الأفكار الثيوقراطيّة ... فالسياسة إنّما مرجعها الشريعة البشريّة (*lex humana*) ، وعليها استنادًا إلى العقل أن تقدّرها و" تكتشفَها " بحرّيّة – ومن البديهيّ أن يتمّ ذلك في إطار وعلى أساس معطيات تكوين الإنسان ، وبالتالي بناءً على " الحقّ الطبيعيّ " ، ومن هذه الناحية يوضع حدّ لاعتباطيّة القرارات السياسيّة في وضعها الأنظمة .

الدول إلاّ بقدر ما تكون متطابقة مع مقتضيات العدل في هذا المفهوم . وبقدر ما تكون غير عادلة ، فالسعي إلى تغييرها ليس حقًّا وحسب ، بل هو واجب ؛ وذلك بطريقة تكون بدورها " عادلة " ، أي باجتناب الضغط والعنف ، إلاّ إذا كان التغيير أوّلاً لا بدّ منه لإقامة العدل (وبالتالي مثلاً من أجل حقوق الإنسان) ، وثانيًا إذا لم يكن من الممكن تحقيقه بدون الضغط أو استعمال العنف .

يمكن مع ذلك ، بالنظر إلى موضوعنا ، الكلام أيضًا على " العدل " بمعنى آخر : فالإنسان ، بحسب التقليد المسيحيّ ، ولاسيّما رجل السياسة ، عليه أن يُظهر خصالاً خاصّة إذا كان يريد أن لا يُخفِقَ في مهمّة الحفاظ على النظام الاجتماعيّ والسياسيّ وتطويره . وهو بحاجة إلى " فضيلة العدل " [١٥] ، وكذلك أيضًا إلى فضائل أخرى مثل الفطنة والحكمة .

في العدل ، باعتباره فضيلة ، يرى التقليد القصدَ الثابت للاعتراف لكلّ واحد بالحقّ الذي يعود له : وهذا يتضمّن ، منذ أرسطو الذي يستلهم توما الأكوينيّ إلى حدّ بعيد تعليمه ، عدّة أمور :

(١) التوجيه نحو العلاقة القويمة بين الأفراد (وبالقياس بين الجماعات وبين الدول) ؛ **فالعدل التبادليّ** هو السعي القاطع لتحقيق المساواة كما يجب أن نسعى إليها باستمرار في عالم من المصالح المتقابلة ومن مواقف السلطة المتنوّعة ، والبلوغ إلى أقرب ما يمكن منها .

(٢) التوجيه نحو العلاقة بين الفرد والجماعة التي ينتمي إليها ؛ من كان مدعوًّا ، في إطار جماعة ، إلى التقرير في توزيع خيرات الحياة والحقوق –

---

[١٥] راجع : توما الأكوينّي ، الخلاصة اللاهوتيّة ، الجزء الثاني ، القسم الثاني ، المسألة ٥٧ وما يتبع . راجع في هذا الموضوع :

J. Pieper, " Gerechtigkeit als Tugend ", in : H. Fries (Hrsg.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. I, München 1962, 479 ss.

ومن ثَمّ وليّ أمر الجماعة – يحتاج خصوصًا إلى فضيلة " **العدل التوزيعيّ** " ؛ ففي هذا الأمر يتعلّق الموضوع بتوجيه التصرّف نحو الخير العامّ ، ولكنّ الخير العامّ يشمل المطالب العادلة لجميع أعضاء هذه الجماعة ، كما تنتج من مقوّماتها التكوينيّة ومن الإمكانيّات المتوفّرة تاريخيًّا ؛ ومن هذه المطالب نذكر بنوع خاصّ المطالب المتعلّقة باحترام حقوق الإنسان والحقوق الأساسيّة . ما يقابل توجيه الموظّف المكلّف بالقرار نحو الخير العامّ هو " **العدل القانونيّ** " ، وهو يقضي بأن يوجَّهَ نحو الخير العامّ " من تعنيه " قواعد النظام وقرارات التوزيع . (في الديمُقراطيّة يحتاج كلّ المواطنات والمواطنين إلى هذه الفضائل ؛ كذلك أعلى الموظّفين عليهم أن يكرّسوا أنفسَهم ، بالنظر إلى الدستور ، " **للعدل القانونيّ** " ، وإذّاك فقط في التوجّه نحو قواعد المقوّمات الكيانيّة التي أعطاها الله ؛ وكذلك على المواطنات والمواطنين ، عندما يسهمون في القرار حول المصير المشترَك للمجتمع والدولة ، أن يتّخذوا الخيرَ العامّ مقياسًا) .

كما قيل ، لا تكفي فضيلة العدل للوصول بأفضل الطرق إلى إقامة أنظمة وأوضاع عادلة (لإقامة " العدل " بالمعنى الحصريّ) .

إنّ فضيلة الفطنة هي أيضًا ضروريّة للعمل القويم (ليس فقط في ما يتعلّق بالشخص نفسه ، بل في ما يتعلّق بالتوجّه نحو الخير) ؛ وهذا يعني أنّ الفطنة تؤثّر على العامل « من الداخل » ، وتساعد على المعرفة الموضوعيّة للواقع المعطى . إنّها تمنح البصيرة للإرادة المصمّمة على العدل ، إنّها " العقل " العمليّ " القويم " ، أي الذي يتوجّه نحو الأشياء والحاجات كما هي ، إنّها " العقل القويم لما يجب فعله " . يمكن أيضًا القول : إنّها الوضوح بالنسبة إلى واجباتنا العمليّة . بالعلاقة مع تكوين الحياة الجماعيّة في الدولة وبين الدول ، يحتاج العمل السياسيّ إلى " الفطنة المالكة " و" السياسيّة " ، إلى الوضوح الموضوعيّ بالنسبة إلى تلك الواجبات ، المتعلّقة

بخير الجماعة السياسيّة وازدهارها [١٦] .

الفطنة السياسيّة تساعد على رؤية الطريقة الفضلى للوصول إلى الأهداف المبتغاة (وبالتالي في السياسة إلى ما يقتضيه الخير العامّ) . إنّ الموهبة التي ترفع هذه العلائق والواجبات إذا جاز التعبير فوق السياسة من أجل الخير الأسمى والهدف الأسمى ، وبالتالي لرؤية ما هو أرضيّ في ضوء ما هو إلهيّ ، يدعوها توما الأكوينيّ " موهبة الحكمة " . من يحظى بها هو أفضل القادرين على بناء السلام وأفضل المدعوّين إلى ذلك [١٧] .

لن يفاجئَ أحدًا في حلقتنا أنّ التقليدَ المسيحيّ الذي نذكره هنا لا يتمتّع إلاّ باعتبار ضئيل في الفكر السائد في الحضارة الغربيّة : " العدل " يبدو إلى حدٍّ بعيد مصطلحًا إيديولوجيًّا ، و" صيغة فارغة " تستعملها مجموعات وقوى اجتماعيّة لتبرير مختلف مصالحها ومطالبها [١٨] ؛ " الفضيلة " هي مصطلح عفا عليه الزمن ، إذا لم تُعتبر مجرّد " مهارة " ، بمعنى القدرة على تصرّف ناجح ، وهذه المرّة أيضًا في خدمة أيّة مصالح ومطالب سلطويّة . فضلاً عن ذلك ثَمّة دلائل تشير إلى أنّ المصطلح يعود من جديد إلى الواجهة ، ولكن في أوساط خاصّة ومحدّدة ومتّسمة باعتقادات محافظة ،

[١٦] توما الأكوينيّ ، الخلاصة اللاهوتيّة ، الجزء الثاني ، القسم الثاني ، المسألة ٤٧ و المسالة ٥٠ الاستشهاد الأخير مستقى من التعليق على كتاب أرسطو " الأخلاق لنيقوماخوس " ٦ ، ٧ب .

[١٧] توما الأكوينيّ ، الخلاصة اللاهوتيّة ، الجزء الثاني ، القسم الثاني ، المسألة ٤٥ .

[١٨] راجع مثلاً :

H. Kelsen, *What is justice? Justice, law and politics in the mirror of science. Collected essays*, Berkeley 1957 ; H. Kelsen, *Die Illusion der Gerechtigkeit. Eine kritische Untersuchung der Sozialphilosophie Platons*, hrsg. v. K. Ringhofer und R. Walter, Wien 1985.

أو في نطاق انسجام مميَّز مع روح العصر [١٩] .

وهكذا ترنّ في آذان ممثّلين من صميم الخبراء في السياسة أو من أسيادها رنّة غريبة الإشارة إلى اقتناع أساسيّ آخر من التقليد المسيحيّ ، مفاده أنّ نظامَ العدل لا يكفي للإفساح في المجال لعيش مشترَك سلميّ وموفّق بين الناس والجماعات والشعوب [٢٠] : على الناس من وقت إلى آخر أن يكونوا مستعدّين لملاقاة أمور أخرى غير ما يقتضيه العدل ، وأن يتخلّوا عن حقوقهم . وهذا يصحّ أيضًا بالنسبة إلى الدول . قال توما الأكوينيّ : " إنّ إرادة الحفاظ على السلام بين الناس من خلال ما يأمر به العدل غير كافية ، إذا لم تكن المحبّة متأصّلة فيهم " [٢١] . ومن ثَمّ يجب الاستعداد للتماهي مع خير الآخرين فوق كلّ حسابات ما هو مفروض وما هو واجب – والتضامن معه . إنّ التعليم الاجتماعيّ الكاثوليكيّ يؤكّد بشدّة هذا المطلب في عصرنا ، ولا سيّما في زمن البابا الحاليّ . إنّ البابا يوحنا بولس الثاني ينبّه باستمرار إلى موقف التضامن الأساسيّ ، سواء بالنسبة إلى العلاقة بين الناس والجماعات أم بين الشعوب والدول [٢٢] . بهذا المعنى يمكن القول : " العدل " لا يكفي لازدهار المجتمع البشريّ . وإن لم يكن

[١٩] راجع مثلاً من جهة :

A. McIntyre, *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt/M. 1987 ; A. McIntyre, *Whose Justice ? Which Rationality*, Notre Dame, Indiana (USA) 1988 ;

ومن جهة أخرى مثلاً : U. Wickert, *Das Buch der Tugenden*, Hamburg 1994

[٢٠] راجع : J. Pieper ، المرجع المذكور (حاشية ١٥) ، ص ٤٨٢ وما يتبع .

[٢١] توما الأكوينيّ ، الخلاصة ضدّ الوثنيّين ٣ ، ١٣٠ .

[٢٢] لقد أشار البابا يوحنّا بولس الثاني نفسه إلى أنّ " التضامن " يعني اليوم ما كانت تعنيه قديمًا " الصداقة " (*amicitia*) – وهذه اللفظة هي التعبير اللاتينيّ عن اللفظة اليونانيّة φιλία التي تكوّن عند أرسطو أساس كلّ جماعة بشريّة حقيقيّة .

ثَمَّة واجبٌ قانونيّ ، فإنّ موقفَ "عطاء الذات بتجرّد والمغفرة والمصالحة" هو هدفٌ يسعى إليه التضامن [٢٣] .

إنّ يوحنا بولس الثاني مقتنع بأنّ هذا يصلح أيضًا بالنسبة إلى العلاقات بين الدول : مطلب « النضال بالعمل من أجل الأخ » لا يتوقّف لا عند حدود العائلة ولا عند حدود الأمّة ولا عند حدود الدولة [٢٤] .

فإذا قارنّا بين هذه الأقوال وبين الأحداث السياسيّة الواقعيّة التي تجري اليوم ، تبدو هذه الأقوال لكثيرين من المراقبين اليوم كأقوال غريبة وعلى الأقلّ غير مناسبة للزمن الراهن . بالنسبة إلى « موجة عالميّة واضحة تُفضي إلى هواجس [...] وطنيّة ودينيّة وعنصريّة واقتصاديّة » [٢٥] ، وبالنسبة إلى صراع من أجل السلطة يتمّ خوضه بوسائل عنيفة أو أيضًا بوسائل خفيّة ، في ميدان القوى على مستوى العالم أو على المستوى الإقليميّ ، يستغرب بعض المعاصرين تلك الأقوال كأنّها بقايا عالَم فكريّ قد تخطّاه الزمن من وقت بعيد وأصبح أمرًا غريبًا .

٣- تغييرات في النظرة المسيحيّة إلى السياسة

حيال مثل هذا الشعور يجب أن نؤكّدَ مع ذلك أنّ تعليمَ الكنيسة المعاصر يشمل أيضًا أقوالاً لم يكن بالإمكان تصوّرها في وثائق البابا

٢٣ البابا يوحنّا بولس الثاني ، الرسالة العامّة " الاهتمام بالشأن الاجتماعيّ " (١٩٨٧) ، رقم ٤٠ .

٢٤ البابا يوحنّا بولس الثاني ، الرسالة العامّة " السنة المئة " (١٩٩١) ، رقم ٥١ .

٢٥ بحسب قول عصمت عبد المجيد ، الأمين العامّ لجامعة الدول العربيّة ، في كلمة التحيّة التي ألقاها بمناسبة افتتاح المؤتمر المسيحيّ الإسلاميّ سنة ١٩٩٣ فس فيينّا ، المنشورة في : أ. بشته ، المرجع المذكور (حاشية ٢) ، ص . ٢٧ .

السابقين أو المجامع السابقة وذلك لأسباب صوابيّة : على أثر تبدّل أوضاع الحياة وبناءً على وعي أكثر حدّة للمعضلات والواجبات .

هذا يصحّ بنوع خاصّ بالنسبة إلى الأقوال الواردة حول العلاقة بين النظام السياسيّ والحرّيّة الإنسانيّة ، وذلك من عدّة نواحي : من ناحية أولى بالنسبة إلى السؤال إلى أيّ مدى النظام السياسيّ ، الذي عليه أن يكون في خدمة العدل ، هو في رعاية الحرّيّة الإنسانية ؛ ومن ناحية أخرى إلى أيّ مدى هذا النظام من جهته يجب أن تحدّدَه مبادئ الحرّيّة ومقتضياتها .

الإشارة إلى ذلك مهمّة ، لأنّ الأمر يتعلّق لدى تكوين العلاقات بين الدول أيضًا بمهامّ النظام السياسيّة .

إنّ توما الأكوينيّ قد حصر ، كما ذكرنا ، مهامّ سياسة القانون في منح السلام في المجتمع [٢٦] . وفضلاً عن ذلك فقد علّم ، وكان أوّل لاهوتيّ من العصور الوسطى يفعل ذلك ، أنّ الضميرَ يُلزِم الفردَ إلزامًا مطلَقًا ، حتّى إذا كان حكم الضمير خاطئًا من الناحية الموضوعيّة [٢٧] .

وكذلك لم يتمّ التأكيدُ على الاستقلال الشرعيّ للشؤون الأرضيّة وعلى حرّيّة الضمير إلاّ في تعليم الكنيسة الرسميّ الحديث ، كما ظهر

٢٦ راجع آنفًا الحاشية ١٣ .

٢٧ توما الأكوينيّ ، الخلاصة اللاهوتيّة ، الجزء الثاني ، القسم الأوّل ، المسألة ٥: من كان مقتنعًا ، استنادًا إلى ضمير ضالّ عن غير ذنب منه ، بأنّ الإيمان المسيحيّ هو أمر سيّئ ، فهو ملتزم التزامًا ضميريًّا بأن يبتعدَ عنه . يخالف توما الأكوينيّ أيضًا أطروحة بطرس لمبارد وس الذي يقول إنّه يجب على الإنسان أن يطيعَ الأوامر التي تصدرها الكنيسة تحت طائلة الحرم الكنسيّ ، حتّى إذا كانت هذه الأوامر مخالفة لحكم ضميره : فمن الأفضل أن يعيشَ الإنسان ويموت في الحرم الكنسيّ من أن يخالفَ ضميرَه .

(*Sentenzkommentar* 2,2, 38, 2, nach : J. G. Ziegler, *Vom Gesetz zum Gewissen*, Freiburg/Br. 1987, 78).

ذلك بجلاء وقوّة في وثائق المجمع الفاتيكانيّ الثاني : فإنّ مختلف الميادين في العالم المخلوق ، بحكم المقوّمات التي وضعها الله فيها ، تتمتّع من جهة باستقلالها وبنواميسها وأنظمتها الخاصّة [٢٨] . هذه الأنظمة ، بفضل الحرّيّة الإنسانيّة والأوضاع التاريخيّة المختلفة ، تشكّل بطرق مختلفة ، بحيث يمكن التحدّث عن " تعدّد الثقافات " [٢٩] . وفي الوقت عينه ينمو وعي الناس ، ولا سيّما المبدعين منهم ، بأنّهم هم أنفسهم " صانعو ثقافة مجتمعهم ومبدعوها " [٣٠] .

الأمر نفسه يصحّ بالنسبة إلى السياسة . فهي تخضع لقاعدة الخير العامّ الملزمة : " ولكنّ الناس الذين يلتقون في الجماعة السياسيّة هم كثيرو العدد ومختلفو المشارب . وقد يكون من حقّهم أن يذهبوا في الرأي مذاهب متباينة " . ويمكن أيضًا " أن تختلفَ الطرائق العمليّة التي تتّبعها جماعة سياسيّة لإقامة هيكليّتها الخاصّة وإقامة نظام التوازن في السلطة العامّة " [٣١] . ولكن في كلّ حالة من واجب المؤسّسات الخاصّة والعامّة ، وليس فقط الدول ولا فقط الكنيسة ، " أن تكون في خدمة كرامة الإنسان ومصيره .

---

[٢٨] راجع : دستور راعويّ حول الكنيسة في عالم اليوم ، " فرح ورجاء " (١٩٦٥) ، رقم ٣٦ .

[٢٩] وذلك بناءً على " أنماط العيش المختلفة وصور القيم المختلفة التي تقوم بها الحياة " : المرجع السابق ، رقم ٥٣ .

[٣٠] المرجع السابق ، رقم ٥٥ . وينتج من ذلك القول التالي الذي ينمّ عن تفاؤل كبير : " وينمو في العالم كلّه أكثر فأكثر روح الاستقلال الذاتيّ والشعور بالمسؤوليّة [...] . فنحن شهود ولادة إنسانويّة جديدة يحدّد فيها الإنسان نفسَه بالمسؤوليّة التي يتحمّلها بالنسبة إلى إخوانه وأمام التاريخ " . ويجب من جهة أخرى أن نتنبّه لخطر " أن يقود ذلك أخيرًا إلى إنسانويّة محض أرضيّة وربّما معادية للدين نفسه " (المرجع السابق ، رقم ٥٦) .

[٣١] المرجع السابق ، رقم ٧٤ .

ولتقاومْ في الوقت عينه وبشدّة كلَّ استعباد اجتماعيّ أو سياسيّ ، ولتحافظْ على حقوق الإنسان الأساسيّة في ظلّ كلّ نظام سياسيّ » [٣٢] .

وهكذا يدافع المجمع عن حرّيّة الضمير ، بما في ذلك الحرّيّة الدينيّة ، إذ إنّها مطلب يقتضيه احترام حقوق الإنسان [٣٣] . فبالنسبة إلى العلاقات بين الناس ، يؤكّد المجمع أنّ الذين يخالفوننا الرأيَ من الناحية الاجتماعيّة أو السياسيّة أو الدينيّة لهم أيضًا الحقّ في أن نحترمَ كرامتَهم الشخصيّة وأن نحبّهم [٣٤] . وبالنسبة إلى السياسة تؤكّد التعدّديّة المشروعة لمختلف وجهات النظر حتّى بين المؤمنين المسيحيّين ؛ فإذا استطاعوا ، وهم يتمتّعون بشكل متساوٍ بحرّيّة الضمير ، أن يُصدروا أحكامًا مختلفة في الشؤون السياسيّة ، فليس لهم أن يحتموا وراء سلطة الكنيسة ويستأثروا بها لدعم آرائهم [٣٥] . وفي هذا الأمر لا يتعلّق الموضوع فقط بآراء حول أفضل الطرق للوصول إلى هدف سياسيّ واضح ، بل أيضًا بآراء مختلفة حول أهمّيّة بعض المهامّ السياسيّة ووضعها الملحّ . هذا وضع أغلبيّة الأمور في الحياة الواقعيّة ، وترتيب أولويّاتها مرتبطٌ بالمنظور الذي ينظر إليها من خلاله .

سبب هذا التبرير لأحكام مختلفة حول ما يقتضيه الخير العامّ ، قد أوضحته في ما بعد بشكل غير رسميّ وثيقة أصدرتها اللجنة اللاهوتيّة الدوليّة التي أنشأها البابا : كان من المألوف قبلاً المقارنة بين مبادئ وقواعد الأخلاق الفلسفيّة أو اللاهوتيّة وبين تحليل الواقع ، ثمّ استخلاص

---

[٣٢] المرجع السابق ، رقم ٢٩ .

[٣٣] " بيان في الحرّيّة الدينيّة " (١٩٦٥) .

[٣٤] راجع : دستور راعويّ حول الكنيسة في عالم اليوم ، " فرح ورجاء " (١٩٦٥) ، رقم ٢٨ .

[٣٥] المرجع السابق ، رقم ٤٣ .

النتائج حول شرعيّة أو لاشرعيّة الأوضاع القائمة. و لم يكن تحليل الواقع يصطدم بأيّة صعوبة ؛ فالمقولات المستعملة لهذا الأمر لم تكن موضوع أيّ خلاف – فكانت إمّا " العقل السليم " *(common sense)* ، وإمّا كانت معطاة سابقًا من قبل فلسفة اجتماعيّة وسياسيّة مقبولة عمومًا ؛ وفي حال الشكّ كان يُتّخذ ، في ما يختصّ بوصف الوضع القائم ، رأيُ الذين يتميّزون بنضج خاصّ في " المعرفة والضمير " .

إنّ المجتمع الحديث ، بالنسبة إلى المجتمع القديم ، قد ازداد تعقيدًا بشكل لم نعهده من قبل ؛ فبنيته وآليّات سيره وأوضاع القوى المرتبطة فيها لم تعد واضحة بهذه السهولة ، بل تقتضي تحليلاً وعرضًا للواقع مرتكزين على العلم . ولكن ليس هناك من وصف للواقع الاجتماعيّ يمكن اعتباره الوصف الوحيد الصحيح بلا منازع والذي يطغى بشكل جليّ على سائر المحاولات التي تنافسه . إنّ المشاريعَ والأساليب العلميّة الاجتماعيّة المتنوّعة التي تتنافس اليوم مبنيّة على مفاهيم مسبّقة ثانويّة يوجد لها دومًا بدائل ؛ كلّ هذه المفاهيم المسبّقة تستوجب مراجعة بالنظر إلى طابعها الإيديولوجيّ ؛ غير أنّ هذه المراجعة أيضًا لا تضمن تفسيرًا واضحًا للمشكلات . ونتيجة ذلك أنّه "على اللاهوت من جهته أن يعترفَ بتعدّد في تفسيرات المجتمع العلميّة ، ولا يجوز أن يُلزِمَ أيّ تحليل اجتماعيّ واقعيّ انطلاقًا من أيّة ' ضرورة ' "[٣٦] . وبتعبير آخر : إنّ علم الأخلاق واللاهوت الأدبيّ ، عندما يبنيان إعلان مبادئهما على حالة واقعيّة ويريدان أن يستخلصا منها نتائج تقريريّة لما يجب عمله ، يصطدمان اليوم في معظم الأحيان بتفسيرات متنوّعة متعارضة بعضها مع بعض لهذه الحالة الواقعيّة ،

[٣٦] اللجنة اللاهوتيّة الدوليّة ، " الخير الإنسانيّ والخلاص المسيحيّ " (١٩٧٧) ، راجع :
Herder-Korrespondenz 32 (1978) 24-30, (26).

وينجم أيضًا عن هذا تعدّدٌ لأوامر أو توصيات مسلكيّة يتعارض بعضها مع بعض .

إنّ الاقتناعَ بأنّ " إرشادات " السلطة الكنسيّة أو العلم اللاهوتيّ هي إرشادات مشروطة وقابلة للنقد ليس إذًا دليل ضعف في الإيمان أو نقص في الثقة بالعقل الأخلاقيّ أو اللاهوتيّ . إنّ النظرةَ إلى الأوامر الواقعيّة المستقاة من الإيمان لا تتعرّض للنقد إلاّ إذا قال أحد : إنّ الإرشادات الواقعيّة ، حتّى في أوضاع ومشكلات كثيرة التعقيد ، هي مبنيّة على وحيٍ إلهيّ مباشر .

هذا كلّه يعني أنّ طرق التصرّف السياسيّة يجب أن تتكوّنَ " بأفضل ما يملكه الإنسان من المعرفة والضمير " . ولكنّ جهدَ المعرفة والضمير لا يمنح الجوابَ الواضح والجوابَ الصحيح الوحيد عن السؤال عمّا يجب فعله (وبتعبير دينيّ : أيّ عمل ينطبق على إرادة الله التي تُلزِم بشكل مطلَق بالنظر إلى الإشكاليّة المعطاة) . هذا يوسّع مجالَ الحرّيّة البشريّة ، ويعطي المسؤوليّة البشريّة وزنًا جديدًا .

إنّ توسيعَ مجال إمكانيّات العمل السياسيّ المسؤول ، أعني الحرّيّة الأكبر في إعطاء " أجوبة " بديلة عن مطلب سياسيّ ما ، ليس بالتالي نتيجةَ ضعف في وعي واجب الالتزام المطلق بإرادة الله ولا دليل تراخٍ في الأخلاق .

ويمكن أيضًا النظر إلى الأمور من منظورٍ آخر : إنّ التغييرات التي طرأت على تعليم الكنيسة تفسَّر بأنّها " جواب " عن مفهوم للعالم الحديث يرى اليوم في الحرّيّة مبدأ السياسة . إنّ إعادةَ توجيه الوعي السائد بشكل عميق وموافق للمفهوم الحديث قد نتجت ، بحسب أحد علماء السياسة ، من أنّ مفهومَ السياسة القديم قد حلّ محلّه مفهومٌ جديد : وهو أنّ مبدأ

الفضيلة قد استُبدِل به مبدأ الحرّيّة [٣٧] .

ولكن في هذا الأمر لا بدّ من القول إنّ الحرّيّة أيضًا يمكن أن تُفهَم فهمًا مختلفًا . فالحرّيّة ، في تقليد الفكر المسيحيّ ، هي هبة من الله مُنِحت للإنسان مع مقوّمات كيانه ، ورفعها الخلاص مرّة أخرى ، في مجال النعمة ، إلى مقام " حرّيّة أبناء الله " : فالإنسان المخلَّص هو " شريعة لنفسه " . هذا لا يعني أنّ الشرائعَ والوصايا المعطاة سابقًا لا أهمّيّة لها ، بل هي " من درجة ثانية " ؛ ويقوم دورها على حماية " شريعة الحرّيّة الداخليّة " من أن " تنطفئ شعلتها " . فالأولويّة هي للحرّيّة المباركة . أمّا أساس هذه الحرّيّة التي تكمن في " كون الإنسان شريعةً لنفسه " ، فهو الحياة في محبّة الله ، وبالتالي عطاء الذات عطاءً مطلقًا لله [٣٨] . بهذه الطريقة فقط تمنح الحرّيّةُ الفضيلةَ كاملَ قوّتها ، وهكذا تستطيع الفضيلة أن تضعَ في الحرّيّة روحًا .

لا شكّ أنّه من الخطإ التماهي بين هذه الحرّيّة الروحيّة والحرّيّة السياسيّة . ولكن حتّى إذا كانت الحرّيّة الروحيّة والحرّيّة السياسيّة هما مختلفتان

---

[٣٧] راجع :

W. Hennis, *Politik und praktische Philosophie. Eine Studie zur Rekonstruktion der politischen Wissenschaft*, Neuwied 1963 ; W. Hennis, *Politik als praktische Wissenschaft. Aufsätze zur politischen Theorie und Regierungslehre*, München 1968.

[٣٨] لقد بيّن U. Kuhn ، المرجع المذكور (حاشية ١٣) أنّ هذا كلّه قد علّمه توما الأكوينيّ . وفضلاً عن ذلك فإنّ توما الأكوينيّ ، بالاستناد إلى أرسطو ، وبالتالي في نطاق الفكر المرتكز على الشريعة الطبيعيّة ، قد وصف تحرير العمل من حرفيّة الوصايا في خدمة الخير الذي يريده الله بالتحديد ، بأنّه فضيلة ، وأخضعها لسائر أنواع العدل (وأيضًا " للعدل الحقوقيّ " *iustitia legalis*) : الخلاصة اللاهوتيّة ، الجزء الثاني ، القسم الثاني ، المسألة ١٢٠ ، الفقرة ٢ . وقد وُصِفت هذه الفضيلة ، فضيلة الإنصاف ، بالضبط بأنّها " فضيلة الحرّيّة " . (راجع :

A. Adam, *Die Tugend der Freiheit*, Nürnberg ²1952).

الواحدة عن الأخرى ، فإنّ وعيَ الحرّيّة الدينيّة يستطيع مع ذلك أن يكون فاعلاً أيضًا كحافز على إدراك فرص الحرّيّة الاجتماعيّة والسياسيّة . يستطيع الإيمان ويجب أن يبعثَ قوّة تحسيس وتشجيع للحصول على الحرّيّة السياسيّة ولتطبيقها في الواقع . وبالتالي فإنّ رفعَ قيمة الحرّيّة إلى مبدإ نظام سياسيّ حاسم ينبغي على الإطلاق أن لا يُعَدَّ مناقضًا للمسيحيّة .

إنّ إعادةَ توجيه الفكر السياسيّ المسيحيّ في نطاق تعدّد المواقف والحرّيّة هي أيضًا نتيجة شعور الكنيسة الكاثوليكيّة مع كلّ لاهوتها – على غرار المسيحيّة بنوع عامّ – بواجب معالجة الأوضاع المتغيّرة للواقع الروحيّ والاجتماعيّ والسياسيّ . فمنذ العصور الوسطى انتهت ، على الأقلّ في أوروبة الغربيّة ، الوحدة بين السلطة الزمنيّة والسلطة الروحيّة ، بين " الحكم " (*regnum*) و" الكهنوت " (*sacerdotium*) ، وإن كان لا يزال ثَمَّة اقتناعٌ بأنّ وحدةَ الإيمان ضروريّة للخير العامّ ، باعتبارها ضمانةً للوحدة السياسيّة في المجتمع . ولكن في هذه الحالة كان لا بدّ من اختبار مجتمع منقسم في الإيمان ، فالتطوّر قاد من " السياسة الكنسيّة " [٣٩] إلى مفهوم " الحكم المدنيّ " [٤٠] ، وبالتالي إلى نظام سياسيّ للمهامّ والوظائف ، يعنى بالحرّيّة والسلام باسم جماعة المواطنين وبتكليف منهم ، وذلك بحيث يعيش أتباع مذاهب دينيّة متنوّعة بعضهم مع بعض ، أوّلاً في نطاق التسامح

---

[٣٩] راجع : Richard Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, 1593/1597 ؛ يؤكّد الأسقف الأنكليكانيّ أنّ كلّ جماعة سياسيّة يجب أن تكونَ في الوقت عينه نوعًا من كنيسة ، لأنّ الوحدة السياسيّة تحتاج إلى الوحدة في الفكر والروح . (الوحدة في الفكر " ὁμόνοια " هي بالنسبة إلى التقليد الأرسطوطاليسيّ " الصداقة السياسيّة "φιλία" ") πολιτική " : إنّها تُنشئ التضامن ؛ راجع : Athanasios Moulakis, München 1973

[٤٠] أقلّ من قرن بعد ريتشارد هوكر (Richard Hooker) ، كتب جون لوك (John Locke) كتابَه : *Two Treatises of Government* .

مع الأقلّيات ، ثمّ في نطاق المساواة في الحقوق . وبالارتباط بهذا الأمر ، أصبحت حماية حقوق الإنسان واجبَ الدولة الرئيسيّ .

إنّ الكنيسة الكاثوليكيّة لم تتبنَّ من هذه التطوّرات موقفًا إيجابيًّا واضحًا لا التباس فيه إلاّ بعد زمن طويل . فسنة ١٨٣٢ كان البابا غريغوريوس السادس عشر لا يزال يعدّ " جنونًا " الرأيَ القائلَ إنّ لكلّ إنسان الحقّ في حرّيّة الضمير ، وكذلك سنة ١٨٦٤ اعتبر البابا بيوس التاسع المطالبة بالحرّيّة الدينيّة أمرًا خاطئًا [٤١] . إنّ التأكيد الواضح للحرّيّة الدينيّة والسياسيّة لم يتمّ إلاّ في المجمع الفاتيكانيّ الثاني ، الذي طبّق ذلك أيضًا على المؤمنين من الأديان الأخرى وعلى غير المؤمنين . إنّ رائد هذا المجمع ، البابا يوحنا الثالث والعشرين ، أعلن بشدّة " تحديث " (*aggiornamento*) الكنيسة ، وبالتالي إصلاحًا يرمي إلى رفع الكنيسة إذا جاز التعبير إلى مستوى الزمن ؛ وقد أدّى هذا الأمر أكثر من مرّة إلى اتّهام الكنيسة بأنّها " تكيّفت " مع الوقائع الدنيويّة ومع روح العصر ، وذلك على حساب جوهر الإيمان والأمانة لأصولها وتاريخها .

لا بدّ مقابل ذلك ، بالإشارة إلى تعاليم " المعلّم الأعظم " (*doctor communis*) في اللاهوت الكاثوليكيّ ، أعني توما الأكوينيّ ، من أن نوضحَ أنّ المسألة في هذا الموضوع ليست مسألة تراجعٍ عن التراث الفكريّ المسيحيّ لصالح أفكار حديثة . بل هو على غير ذلك : فقبل ظهور الحضارة الحديثة بزمن طويل وقبل التنوير الأوروبيّ ، هناك نظرة مسيحيّة حقيقيّة تمّ الاعتراف بمضمونها وبأهمّيّتها وبنتائجها وتمّ تطبيقها في الواقع .

هذا ما يمكن قوله أيضًا عندما نعترف بأنّ الصدمة التي أحدثتها

[٤١] البابا غريغوريوس السادس عشر ، الرسالة "*Mirari vos*" (١٨٣٢) ؛ البابا بيوس التاسع ، *Syllabus* (١٨٦٤) .

التجارب التاريخيّة التي جرت في القرون الأخيرة ساعدت المسيحيّة وربّما كانت ضروريّة لتصلَ إلى هذه المسيرة من التفكير الذاتيّ بما تختزنه من تراث خاصّ .

٤– تغييرات الواقع السياسيّ الدوليّ

من بين " مؤسّسات العالم وأوضاعه " التي تغيّرت تغييرًا أساسيًّا بالتحديد في العصر الحديث ، ولا سيّما في العقود الأخيرة ، هناك أيضًا العلاقات بين الشعوب والدول ومرافق الحضارة في العالم . وبنوع خاصّ فإنّ المعطيات البنيويّة والأنظمة ، التي على أساسها وفي داخلها تتكوّن وتجري هذه العلاقات ، قد تغيّرت تغييرًا كبيرًا . سنكتفي بأن نعالجَ باقتضاب بعض النواحي الكثيرة لهذا التغيير ، ونحن واعون تمام الوعي أنّ مثل هذه الحالات للتحقّق من الوضع الراهن بحاجة إلى إكمال ونقد .

٤–١– العولمة

في هذا القرن فقط تكوّنت علاقات دوليّة عالميّة بالمعنى الكامل بين حوالى ١٨٠ دولة من كلّ أقطار الأرض . في العصور السابقة كانت تفاعلات مماثلة في معظم الأحيان محصورة فقط في جزء واحد من العالم ؛ لم تكن على الإطلاق كلّ الاتّحادات الاجتماعيّة الإنسانيّة القائمة مندرجة في نظام العلاقات هذا . إنّما يصحّ هذا الأمر مثلاً بالنسبة إلى العصور التي كانت فيها ممالك أو أنظمة دول تشمل فقط جزءًا من بقاع الأرض . وكان باقي البشريّة كأنْ لا وجود له أو لا أهمّيّة له . في أزمنة أخرى ، كما في زمن الاستعمار الأوروبيّ ، تكوّن بشكل منحاز نظام من العلاقات والتفاعلات يشمل العالم ؛ وفي داخله كان كثيرٌ من المجتمعات

يمثّل دور موضوعات أكثر أو أقلّ سلبيّة للسياسة القوميّة والدوليّة : كانت تلك المجموعات خاضعة لسيطرة غربية ، على نحو مستعمرات أو ككيانات سياسيّة مرتبطة بغيرها بشكل آخر . اليوم يعترف القانون الدوليّ لكلّ الدول المستقلّة بوضع قانونيّ هو وضع " المساواة في السيادة " .

أمّا أن يكونَ وضع السلطة الفعليّ للدول " المتساوية " بالنسبة إلى السيادة الشكليّة يتّصف بأقصى اللامساواة في السياسة الدوليّة ، فهذا موضوعٌ آخر .

بيد أنّ المعنى الجديد لصفة " العالميّة " التي تتّسم بها السياسة الدوليّة له أيضًا مضامين أخرى . يمكن أن يكونَ الكلام على " القرية العالميّة " شعارًا مبالَغًا فيه ؛ ولكن في الواقع ، ففي نطاق تقنيات وسائل النقل ووسائل الاتّصال ، اقترب الناس والمجتمعات بعضهم من بعض على الأقلّ من ناحية الأشخاص ، بقدر ما لهم نصيبٌ في استعمال هذه التقنيات . إنّ معرفةَ الأحداث التي تجري في بلدان أخرى وبقاع أخرى من الأرض تزداد ، ووعي الانتماء إلى بشريّة واحدة يتّسع .

ولكن مع هذا لم نقلْ بعد كيف يدرك الناس هذه العلاقات التي تزداد شمولاً : هل إنّ الأممَ ، والدول ، والمجتماعات الدينيّة ، والطبقات ، وأجزاء الأرض ، تعيش بعضها مع بعض ، أم بعضها إلى جانب بعض ، أم بعضها ضدَّ بعض - أو ما زالت الأوضاع على حالها .

٤-٢- التعدّد الثقافيّ

كان من المألوف في أوروبة على مدى زمن طويل أن تعتبرَ كلّ دولة فقط الدولَ المنتمية إلى دائرتها الثقافيّة والمناطق الخاضعة لسيطرتها أجزاء في " النظام الدوليّ " . في هذه النظرة كانت السياسة الدوليّة تبدو كحدث يجري داخل أسرة من الدول في إطار جماعة ثقافيّة . إنّ الأوروبيّين ، مع أنّهم كانوا لمدى طويل على معرفة بوجود ثقافات أخرى وبكرامتها

وكانت لهم أيضًا علاقات مع السلطات غير الأوروبيّة ، فقد كانوا مع ذلك يرون في أوروبة " محور " كلّ شيء ، وكانوا على اعتداد كبير بالنفس ، بحيث إنّهم اعتقدوا أنّ نظامَ الدولة الأوروبيّ هو ببساطة النظام الدوليّ ، وأنّ السلطات الأخرى لا يمكنها الدخول في هذا النظام إلاّ إذا اعترفت بأنّ مبادئ " العالم المتحضّر " وقواعده وأنظمته - وبالتالي وبنوع خاصّ القانون الدوليّ الذي نشأ في أوروبة - هي المرجع القاطع .

مقابل ذلك تشارك في النظام الدوليّ المعاصر دولٌ تتّسم بطابع ثقافيّ مختلف . ومع أنّ العقائد السائدة - كما تمّ التعبير عنها في شرعة الأمم المتّحدة وفي كثير من الاتّفاقات والبيانات الدوليّة - تعكس بدرجة كبيرة وجهات النظر الأوروبيّة ، فالعلاقات بين الدول تتمّ بتأثير أكثر أو أقلّ شدّة من قبل تقاليد فكريّة ومعتقدات وأديان غير غربيّة وغير أوروبيّة . وقد اتّضح هذا باستمرار وبالضبط في السنوات الأخيرة في مناسبات هامّة ، مثلاً في المؤتمرات الدوليّة حول حقوق الإنسان أو حول مشكلات السكّان أو حول حقوق المرأة .

٤-٣- ازدياد فئات العناصر العاملة

إنّ نظام التفاعل التقليديّ للسياسة الدوليّة كان نظام الدول . لقد كانت هي صاحبة القانون الدوليّ ، وكانت تشكّل ميدانَ القوى ، وتحالفها وصراعاتها هي التي كانت تكوّن الحدث . السياسة الداخليّة والسياسة الخارجيّة كانتا متميّزتين بوضوح الواحدة من الأخرى ، وكان التدخّل في " الشؤون الداخليّة " لدولة أخرى أمرًا غيرَ مسموحٍ به .

أمّا الآن فالأمر غير ذلك : فثَمَّة مشاركون من نوع جديد في الحدث السياسيّ الدوليّ .

٤-٣-١- العناصر العاملة من خارج الدولة وعبر الدول

ثَمَّة أوّلاً عناصر عاملة من خارج الدولة ، يتخطّى نشاطها الحدود ولا يجوز أن تُهمَل ببساطة فرص سلطتها أو نفوذها ؛ وكذلك فإنّ إمكانيّة تأثيرها مبنيّة على موارد وطرق عمل متنوّعة . من هذه العناصر مشاريع اقتصاديّة ضخمة تنشط في دول كثيرة ، وإن اتّخذت مركزًا أساسيًّا لها في إحدى الدول ؛ ولذلك صارت تكوّن مشكلة لسياسة الدولة ، إذ تستطيع أن تتهرَّبَ من مراقبة الدولة ، على أساس إمكانيّات معاملاتها المباشرة بين مختلف الأماكن التي تستوطن فيها . في عداد هذه الأشكال العاملة "عبر الأمم" ، تدخل أيضًا تجمّعات مصالح ، مثلاً اتّحادات منتجين واتّحادات نقابات ، ولكن أيضًا تجمّعات مهن ؛ وكذلك أيضًا تكتّلات أحزاب (كانت أولاها " الاشتراكيّة الدوليّة ") ، وكذلك منظّمات أخرى و" حركات " أخرى أُنشئت حديثًا لهدف إنسانيّ أو لأهداف أخرى مثل " الصليب الأحمر " (أو " الهلال الأحمر ") ، أو " مؤسّسة العفو الدوليّة " ، أو " السلام الأخضر " ، أو منظّمات للسلام وحقوق الإنسان ، وكذلك منظّمات مهنيّة ملتزمة سياسيًّا من علماء (كحركة بوغواش Pugwash) أو أطبّاء وكثير غيرها .

حديثًا ننظر باهتمام متزايد إلى عناصر عاملة " غير شرعيّة " يتخطّى نشاطها الدول . ويتعلّق الأمر هنا بأعمال منسّقة بين منظّمات إجراميّة (مثلاً " المافيا " ، أو تجارة المخدّرات) [٤٢] ، ولكن أيضًا منظّمات إرهابيّة تعمل لأهداف سياسيّة . وأحيانًا يكون الطابع السياسيّ لمثل تلك المنظّمات

[٤٢] في ألمانية تأكّد أنّ أكثر من ثلثي عمليّات " الإجرام المنظّم " تتخطّى حدود الدول ، والنسبة إلى ازدياد . راجع :

H. L. Zachert, " Die international organisierte Kriminalität ", in : *Internationale Politik* (Bonn) (1955) H. 2, 3 ss., (4).

أمرًا لا نزاع فيه .

في هذا الميدان هناك بالطبع معابر ومناطق غير محدّدة لا رقابة فيها ؛ فحركات المعارضة السياسيّة التي يمكن أن تكونَ ناشطة بوجه شرعيّ في كثير من البلدان بناء على الحرّيّة التي يمنحها إيّاها الدستور ، قد تعمل على تصعيد معارضتها لسياسة الدولة الفعليّة إلى حدّ أنّها تتّخذ دور أحزاب تعلن حربًا مدنيّة باردة تتطوّر في ما بعد إلى حرب مدنيّة ساخنة . هذا ممكن بنوع خاصّ عندما تشعر جماعات معيّنة داخل دولةٍ ما (طبقات ، أو أقلّيّات عرقيّة أو دينيّة) أنّها مقهورة ، وأنّها لا تستطيع الخروجَ من حالتها بطرق سلميّة وإصلاحات تدريجيّة . هذا بحدّ ذاته ليس ظاهرة سياسيّة تتخطّى حدود الدول ، ولكنّه يصير هكذا أوّلاً عندما تتعاون أمثال تلك المجموعات متجاوزة حدودَ الدول وتنسّق في ما بينها ، وثانيًا عندما تدخل دول من الخارج في علاقة بتلك المجموعات لتساندَها ، بل لتعملَ في خدمتها .

٤-٣-٢- المنظّمات التي تربط بين الدول

ثمّ إنّ المنظّمات التي تربط بين الدول تمثّل في السياسة الدوليّة دورًا مهمًّا ، وذلك بشكل مباشر وملموس أكثر من العناصر غير المرتبطة بدولةٍ ما والعاملة عبر الأمم . فمنها من يعمل على مستوى العالم (كمنظّمة الأمم المتّحدة مع منظّماتها الخاصّة وأجهزتها الجانبيّة) ، ومنها من يتجمّع في نطاق منطقة (مثلاً : الاتّحاد الأوروبيّ ، جامعة الدول العربيّة ، منظّمة الدول الأميركيّة ، منظّمة الوحدة الأفريقيّة ، أو رابطة الشعوب البريطانيّة ، أو منظّمة الأمن والتعاون في أوروبة) . في هذه المنظّمات التي ذكرناها يتعلّق الأمر بمجموعة واسعة من مجالات العمل المشترَك بين الدول ؛ غيرها يتركّز على ميادين مهامّ وقضايا معيّنة ومحصورة ضمن حدود أكثر أو أقلّ ضيقًا ،

كالمنظّمات الخاصّة بالأمم المتّحدة ، المرتبطة مثلاً بشؤون اقتصاديّة (على نحو OECD أو OPEC)، أو بشؤون سياسيّة أمنيّة أو عسكريّة (على نحو NATO) . طبعًا ليست كلّ المنظّمات الدوليّة عناصر عاملة مستقلّة على ساحة السياسة الدوليّة . فالبعض منها يكوّن بالحريّ " مسارح " وأماكن للمفاوضات ولإعداد مشاريع تهدف إلى التعاون بين الأعضاء ، وينظّم بشكل مؤسّسات . البعض الآخر يظهر بمثابة أدوات بين أيدي دول أو مجموعة دول لها نفوذ حاسم داخل المنظّمة ؛ ويمكن أن تعطيَ هذا التأثير بنوع خاصّ المنظّمات التي تملك فيها قوّةٌ عظمى موقعَ سيطرة أو تسلّط . في بعض الأحيان يبدو أنّ المنظّمات الدوليّة تؤدّي في ميدان القوى السياسيّ مجموعة من هذه الأدوار ، ممّا يجعل صورة الأمور أكثر تعقيدًا وفي بعض الأحيان متناقضة .

٤-٣-٣- وسائل الإعلام

إنّ وسائلَ الإعلام يمكنها أن تؤدّيَ في ميدان تفاعل السياسة العالميّة دورًا هامًّا ، كما اتّضح هذا منذ الحرب العالميّة الثانية ، إذ استعمل أفرقاء الحرب الإذاعات كوسائل دعاية لصالحها ؛ ثمَّ في زمن الحرب الباردة استخدمت الولايات المتّحدة إذاعات مثل " إذاعة أوروبة الحرّة " Radio Free Europe ، و" إذاعة التحرير " Radio Liberation ، (في ما بعد « إذاعة الحريّة » Radio Liberty) ، بمثابة وسائل للصراع بين الشرق والغرب . ولم يكن بعد الأمر متعلّقًا بدور منفصل عن سياسة الدول . وقد تحقّق مثل هذا عندما راحت الإذاعات تبثّ أخبارها حول تطوّر الوضع في الصومال وأثّرت على الرأي العامّ تأثيرًا شديدًا بحيث دُفِعت حكومة الولايات المتّحدة الأميركيّة إلى اتّخاذ قرار بتدخّل عسكريّ كثيف ، كان عليه أن يخدمَ إعادةَ النظام إلى الأوضاع القائمة ، وبذلك إعادةَ

السلام الداخليّ في بلدٍ مهدّد بالفوضى . إنّ العملَ الذي لم ينجح في نهاية الأمر في الصومال هو جديرٌ بالاهتمام من خلال وجهة النظر هذه بنوع خاصّ . وكذلك بالنسبة إلى تغيير موقف الولايات المتّحدة الأميركيّة من الحرب في البوسنة والهرسك ، فإنّ أنباء الإذاعات (حول نتائج عدم دفاع مناطق حماية الأمم المتّحدة كما في سربرنيكا ، وغير ذلك) يبدو أنّها أدّت دورًا هامًّا .

٤-٣-٤- القوى الدينيّة والروحيّة

من بين القوى الجديدة المتميّزة بنمط خاصّ التي دخلت في السياسة الدوليّة ، هناك أيضًا ممثّلو الأديان ؛ بالإضافة إلى ذلك ثَمَّة إمكانيّة إبداء وجهات نظر دينيّة عن طريق منظّمات تنتمي إلى عدة دول بناءً على ما يجمع بينها من وحدة دينيّة . إنّ الوضعَ القانونيّ وإمكانيّات العمل لمثل هذه المؤسّسات تختلف اختلافًا شديدًا : إنّ رأس الكنيسة الكاثوليكيّة الرومانيّة يُعترَف له وفاقًا لتقليد قديم بالشخصيّة المعنويّة في القانون الدوليّ ؛ وهكذا فإنّ " الكرسيّ الرسوليّ " كسائر الدول المشاركة ، هو عضوٌ كامل في " المؤسّسة الدوليّة للقوة النوويّة " وفي " منظّمة الأمن والتعاون في أوروبة " . أمّا " مجلس الكنائس العالميّ " ، فهو اتّحاد مكوَّن بحسب القانون السويسريّ ، وإذا أحصينا عدد الأعضاء المنتمين إليه الذي يزيد على الثلاث مئة كنيسة مسيحيّة ، فهو على الإطلاق أكبر مؤسّسة تضمّ أعضاء من مختلف الأمم وغير مرتبطة بأيّة دولة (الكنيسة الكاثوليكيّة الرومانيّة ليست عضوًا فيه ، ولكنّها تتعاون مع المجلس وتشترك في كثير من نشاطاته المختلفة) . أمّا " المؤتمر الإسلاميّ " ، فهو منظّمة تربط بين الدول وتهدف إلى تعزيز التضامن الإسلاميّ والتعاون الاقتصاديّ والثقافيّ

بين الدول الأعضاء [٤٣] . (وهو – إلى جانب منظّمة الأمم المتّحدة والاتّحاد الأوروبيّ – من المشاركين في مؤتمر يوغوسلافيا الدوليّ) .

بأيّة طريقة تغيّرت هيكليّة سياق التفاعل وتغيّرت الديناميّة العامّة للسياسة الدوليّة من خلال ظهور أنواع جديدة من العناصر العاملة والقوى ، فهذا موضع نقاش بين العلماء . بعض الكتّاب يعلنون " وداعًا لعالم الدول " ؛ فيما يؤكّد غيرهم أنّ الدول لا تزال أهمّ العناصر العاملة ؛ ويشير غيرهم أيضًا إلى أنّ عملَ هذه العناصر نفسها يتمّ في ميدان قوى متغيّر ومتّسم بطابع هذه الهيئات التي تتخطّى الأمم . بالإضافة إلى ذلك يغلب الظنّ أنّ الأهمّيّة النسبيّة للعناصر العاملة في الدولة وغيرها من العناصر تظهر بشكل مختلف بحسب المعطيات : فثمّة درجات مختلفة من إمكانيّة عبور الحدود ومن انغلاق الدول ؛ وثَمّة حكومات قويّة وأخرى ضعيفة – سواء في العلاقة بالقوى الخارجيّة أم بالقوى الداخليّة ؛ والحالة القصوى هي حالة البلدان التي تسود فيها الفوضى بسبب انهيار النظام السياسيّ السابق ، بحيث يجب على جماعة الأمم أن تتدخّلَ للحفاظ على الحياة الاجتماعيّة (أو تقصد بأنّه يجب عليها التدخّل) .

---

[٤٣] إنّ مقدّمة شرعة المؤتمر الإسلاميّ (٤ آذار ١٩٧٢) تتكلّم على اقتناع المؤسّسين بأنّ " إيمان الشعوب الإسلاميّة المشترك هو عاملٌ قويّ للتقارب والتضامن في ما بينها " ، وعلى تصميمها على " الحفاظ على قيم الإسلام الروحيّة والعرقيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة " ؛ إنّ جدول الأهداف في المادّة ٢ ، إلى جانب تعزيز التعاون بين الدول الأعضاء وتعزيز التعاون والاتّفاق " بين الدول الأعضاء والبلدان الأخرى " ، يذكر أيضًا " تعزيز التضامن الإسلاميّ بين الدول الأعضاء " و" تنسيق الجهود للحفاظ على الأماكن المقدّسة ومساندة كفاح الشعب الفلسطينيّ وتقديم المساعدة للفلسطينيّين " ، و" تقوية كفاح كلّ الشعوب الإسلاميّة بالنسبة إلى صيانة كرامتها واستقلالها وحقوقها القوميّة " ، ولكنّه يذكر أيضًا مكافحة العنصريّة والاستعمار وكذلك تعزيز السلام الدوليّ والأمن " على قاعدة العدل " .

٤–٤– تزايد الترابط والسعي إلى المراقبة

لقد وُصفت السياسة الدوليّة بأنّها مجرّد ميدان للعمل الإنسانيّ ، يلتقي فيه الترابط الذي لا مهرب منه والمراقبة غير المناسبة . ولكنّ الترابطَ قد اكتسب وزنًا جديدًا .

(١) في عصر الاستكشاف بواسطة الأقمار الصناعيّة والصواريخ البعيدة المدى ، ثَمّة إمكانيّات للضرر لم تُعهَد من قبل . ومن جهة أخرى لم يتوصّل أيّ شعب من شعوب الأرض إلى مستوى تقنيّته وطبّه ورفاهيّته من دون الإفادة من الاكتشافات والتطوّرات الخارجيّة .

بالرغم من التقديرات المختلفة لأهمّيّة التفاعلات التي تتخطى الأمم بالنسبة إلى السياق العامّ للسياسة العالميّة ، ثَمّة علامةٌ لا جدل فيها تَسِم نظامَ الزمن الحاضر الدوليّ ، وهي أنّ الدول ، بالنسبة إلى مصالحها التي تحدّدها بنفسها بحسب تقديرها الخاصّ ، تُقيم علاقات بعضها مع بعض أقلّ من قبل بكثير ، ولكنّ ارتباطات قد تكوّنت من خلال التشابكات الكثيرة المعتادة . وهذا يظهر بشكل بارز بالنظر إلى التشابك الاقتصاديّ ؛ إنّ ازديادَ العلاقات التجاريّة ينمّي " توزيعًا دوليًّا للعمل " ، يأخذ الاكتفاء الذاتيّ من المجتمعات والدول ، وفي الوقت عينه يسلّمه لتأثيرات عمليّات قائمة في مكان آخر . " التجارة الخارجيّة " كانت بالطبع موجودة من قبل منذ زمن قديم ؛ ولكن كانت لها أهمّيّة محدودة بالنسبة إلى سير التجارة الداخليّة ونجاحها . إنّما تغيّر ذلك في عصر الصناعة .

عدا عن ذلك فإنّ مصطلحَ الترابط لا يتضمّن أنّ الارتباطات يجب أن يكون لها طابعٌ متعادل ؛ بل ثَمّة بالحريّ تشابكات كثيرة ومتنوّعة تكوّن ترابطًا ، ولكنّ الدول في هذا السياق هي التي يرتبط بعضها ببعض أو ترتبط بمجموعات دول معيَّنة أو ترتبط أيضًا بالكلّ بطرق مختلفة وبدرجات متفاوتة . وفي الوقت نفسه لا يعني " الترابط " أنّه لا يمكن التخلّص على

الترابط بشكل تعاونيّ .

الشكل الأكثر تطوّرًا لإدارة الترابط بشكل يتجاوز الدول هو " الاندماج " ، كما بوُشر العمل به بنوع خاصّ في أوروبة الغربيّة منذ سنة ١٩٥٠ . إنّه مبنيّ على الافتراض بأنّ الترابط المشروط بالتشابك لا يُعتَبر خطرًا بل فرصة ، وبالضبط عندما يُدار بشكل تعاونيّ . إنّه يصلح كأساس لتنمية رفاهية الدول المشاركة وللتضامن التدريجيّ بينها . وهكذا يصير الترابط – بقصد الوصول إلى المشاركة التامّة في الأسواق والعملات – أمرًا يتمّ السير إليه ، بالنسبة إلى أهداف محدَّدة بصراحة ، بمؤازرة قواعد وأنظمة تُعتَمَد بوجه إلزاميّ ومن خلال نقل مهامّ التصميم والقرار والتنفيذ المناسبة إلى أجهزة مختصّة . النظام المشكّل على هذا النحو يجب أن يعنى في الوقت عينه بتوزيع الفوائد والأعباء توزيعًا عادلاً . وهو في الواقع يكوّن الإطارَ لعمليّات معالجة قائمة باستمرار ، يُقتصَر تعقيدُها في هذه الحالة من خلال ما تقدّمه الأهداف والقواعد من فوائد .

بعض مؤيّدي الاندماج يتوقّعون أنّ مزجَ " الأساس الاقتصاديّ " للأمم المشاركة ، صحيحٌ أنّه لا يؤدّي آليًّا إلى " اتّحاد سياسيّ " ، ولكنّه مع ذلك يسهّل إنشاءَه . إنّ نموذجَ الاندماج الذي تكوّن في أوروبة قد استأثر أيضًا باهتمام مناطق أخرى من العالم ، كما تدلّ على ذلك المساعي الرامية إلى تحقيق " سوق مشترَكة " (أو ، كخطوة سابقة ، إلى إنشاء مناطق تجارة حرّة أو اتّحادات جمركيّة) بين دول تريد أن ترتبط بعضها ببعض برباطات وثيقة .

(٣) أخيرًا لا بدّ من أن نلاحظَ ظاهرة أخرى تدلّ على تزايد الارتباط ، تكاد لا يرد ذكرها في الأدب المتعلّق بالموضوع ، غير أنّها صارت مهمّة بالنسبة إلى تشابك المجتمعات ولها أيضًا مدلول سياسيّ : وهي انتقال أعضاء مجتمع أو أمّة ما من بلد إلى بلد آخر ، وقد أفسحت

الإطلاق من التشابك ، بل فقط أنّ ذلك قد يجلب معه أضرارًا أكثر أو أقلّ جسامة . ومن جهة أخرى ، يفرض الاشتراك في التشابك باستمرار عمليّات تكيّف ، تسبّب تكاليف .

ولكن علاوةً على ذلك تتزايد المشكلات التي تلاقيها في الوقت عينه أكثر الدول أو كثير منها ، والتي لا يمكن السيطرة عليها إلاّ عن طريق عمل يتمّ بالتنسيق أو على الأقلّ بشكل متواز ومنسجم ، كما على سبيل المثال في ميدان سياسة البيئة ، خصوصًا في تلوّث المياه والجوّ أو في التعرّض للأوزون إلى ما سوى ذلك . هنا أيضًا ينبغي على الإطلاق أن لا تكون الأخطار والأعباء موزّعة توزيعًا متساويًا ؛ فالطابع غير المتعادل لبنى الترابط يصعّب اتّخاذ القرار بالسيطرة المنسَّقة ؛ ومع ذلك فإنّه يوصي بعمل مشترَك .

(٢) وبالتالي ليس من قبيل المصادفات أنّ ثَمَّة أيضًا تزايدًا في الجهود الدوليّة للتأثير على الترابطات بشكل منسَّق وبتنظيمها قدر المستطاع ، بدل الاستسلام لها ببساطة .

في هذا الأمر ، هنالك نماذج وطرق متنوّعة لإدارة الترابط . إحدى هذه الطرق غير المُحكَمة نسبيًّا هي الطريقة المدعوّة إنشاء نظام دوليّ [٤٤] : فتنظَّم التجارة في ضوء مبادئ وأهداف مقبولة معًا بحسب أنظمة محدَّدة ، من دون أن يتمّ الالتزام لهذا الأمر بأيّ اتّفاق من ناحية القانون الدوليّ ، وبدون أن تكونَ هناك حاجة لجهاز دوليّ . يُلجَأ إلى هذه الإمكانيّة حيث يعارض تناقضُ المصالح تأسيسَ منظّمة بين الدول مشكّلة تشكيلاً تامًّا .

ولكنّ عددًا كبيرًا من المنظّمات الدوليّة قد تكوّن أيضًا بهدف إدارة

---

[٤٤] راجع :

B. Kohler-Koch (Hrsg.), *Regime in den internationalen Beziehungen*, Baden-Baden 1989 ; H. Müller, *Die Chance der Kooperation. Regime in den internationalen Beziehungen*, Darmstadt 1993.

لذلك في المجال إمكانيّات حرّيّة اختيار مكان الإقامة ، ممّا أدّى إلى حركات هجرة واسعة بسبب المضايق الاقتصاديّة في بلدان المنشإ . ففي أوروبة الغربيّة يبدو بنوع خاصّ النزوح من بلدان المغرب إلى فرنسا مثلاً واضحًا على ذلك . وفي ألمانيا لا يلبث العمّال الأجانب أن يصيروا مقيمين هم وأولادهم . في بريطانيا العظمى ثَمَّة مسلمون كثيرون قادمون من باكستان ؛ إنّ مجموع أعضاء الأمّة الإسلاميّة الذين يعيشون في أوروبة الغربيّة يقدَّر بحوالى ١٢ مليونًا . إنّ السياسة الرسميّة تهدف بنوع خاصّ إلى " اندماج " الأقلّيّات العرقيّة أو الثقافيّة ؛ أمّا تصوّر " مجتمع متعدّد الثقافات " ، فهو موضع نقاش ؛ فما دام المهاجرون يشعرون بأنّهم لا يزالون مرتبطين بثقافة وطنهم ، وفي الوقت عينه يشاركون في حياة بلد إقامتهم الجديد الاجتماعيّة ، فهم يكوّنون عنصرَ ترابط مميَّز .

٤-٥- تغييرات بنية النظام وتوافق ظروف القوى

حتّى نهاية الصراع بين الشرق والغرب التي احتُفِل بإعلانها في باريس في تشرين الثاني سنة ١٩٩٠ ، كان نظام القوّة والمصالح الدوليّ يتميّز إلى حدّ كبير " بتعارض بين قطبين " . فكثيرًا ما كان الكلام يدور على " توازن الرعب " ؛ كانت تُبذَل طبعًا جهود للحدّ من مخاطر المجابهات (مراقبة التسلّح ، إنشاء نظام دوليّ) ؛ وفي الوقت عينه كانت التحالفات بقيادة القوى المهيمنة تحاول أن تجعلَ كلّ العمليّات السياسيّة ، حتّى خارج نطاق سلطتها المباشرة ، في خدمة استراتيجيّتها الخاصّة في منافسة الوضع ، وتكسب أكبر عدد ممكن من البلدان كشركاء أو لاجتذابهم إلى مجال نفوذهم .

وحاول البعض أيضًا استعمال الأمم المتّحدة كأداة أو كحلبة صراع لتحقيق سياسة ملائمة .

(١) إنّ نهايةَ نظام القوّة الذي يتخطّى نطاق الدول والذي كان يوجَّه انطلاقًا من موسكو ، وانهيارَ الاتّحاد السوفياتيّ أدّيا من جهة إلى تصوّر نظام عالميّ تعاونيّ ، تقوم فيه فرصٌ أكبر للسيطرة على الصراعات وللحفاظ على الأمن الدوليّ . وعندما انتهت المرحلة التي كان عمل مجلس الأمن مشلولاً فيها إلى حدّ بعيد بسبب حقّ النقض الذي كانت تكتّلات القوّة تقاوم من خلاله بعضها بعضًا ، بدا أنّ الأمم المتّحدة صار بإمكانها أن تدركَ أخيرًا مسؤوليّتها عن السلام في العالم .

وممّا بعث آمالاً بهذا الشأن استرجاعُ الأمم المتّحدة الظاهر لقدرتها على التصرّف ، كما أمكن التحقّق من ذلك بمناسبة حرب الخليج الثانية (١٩٩٠/٩١) .

وانتشرت في الولايات المتّحدة الأميركيّة أطروحة بدء " نهاية التاريخ " ، أعني نهاية الصراع بين منهجين متميّزين أحدهما من الآخر تميّزًا أساسيًّا في الاقتصاد والدولة والمجتمع : فالديمقراطيّة الليبراليّة من النمط الغربيّ قد تغلّبت على كلّ منافساتها التي كانت موضع تساؤل [٤٥] . وتوافقت مع هذا الرأي فكرةُ بنية عالميّة تدور حول قطب واحد ، تقود فيها الولايات المتّحدة الأميركيّة العالم بأسره ، وهي تسعى إلى أن تنشئَ " نظامًا عالميًّا جديدًا تقف فيه مختلف الأمم معًا في قضيّة مشتَرَكة لتحقيق آمال الناس الشاملة : أي السلام والأمن والحرّيّة وسيادة القانون " . ومن أجل هذا " فإنّ دور اميركا القياديّ لا بدّ منه [...]. نحن أميركيّون . ولنا مسؤوليّة فريدة في تتميم عمل الحرّيّة الشاقّ . وإذا فعلنا ذلك ، تحقّقت الحرّيّة " . هذا ما أعلنه الرئيس الأميركيّ السابق جورج بوش في أثناء حرب الخليج

---

[٤٥] راجع :

F. Fukuyama, *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir ?*, München 1992.

الثانية [٤٦] .

(٢) في الواقع فإنّ زوال التجاذب بين قطبي الشرق والغرب قد أدّى إلى قيام مشكلات وصراعات جديدة ، وسمت بشكل حاسم المشهد السياسيّ في مناطق معيَّنة من العالم .

وأوروبة نفسها ، التي سلمت من الحروب مدة عدّة عقود – وسبب ذلك هو أنّ كلّ صراع مسلَّح كان يحمل في طيّاته خطرَ التصعيد إلى حرب نوويّة ، وجدت نفسَها من جديد قارّة انتشرت في أرجائها الحرب . ومنذ سنة ١٩٨٩ نبّه زبيغنييف برزيزنسكي (*Zbigniew Brzezinski*) إلى خطر " بلقنة " أوروبة الشرقيّة ، وكذلك إلى " لبننة " تهدّد الاتّحاد السوفياتيّ ، وذلك كنتيجة لإعادة إحياء الروح القوميّة [٤٧] .

ما جرى في الواقع هو تجديد الخلافات القوميّة وزعزعة استقرار النظم السياسيّة – ولم يقتصر هذا الأمر على أوروبة – ، بحيث إنّ رؤية " نظام عالميّ جديد " ما لبثت أن تبخّرت . ذلك أنّه قد تبيّن بوضوح متزايد أنّ " وقوف الدول معًا " عند الضرورة للدفاع عن تعدّيات كاد الحديث عنه ينقطع ؛ وإنّ إخفاق جماعة الدول حيال اللجوء المفرط إلى العنف والحرب في يوغوسلافيا السابقة آل إلى خيبات أمل عميقة . وما زاد في رداءة الوضع أنّ العمليّات الحربيّة كانت ، على مرأى من دول العالم ، تزداد بربريّة ، بحيث راحت فرص المصالحة تتضاءل أكثر فأكثر . علاوةً على ذلك فإنّ العمل العسكريّ الضخم الذي قامت به في نهاية

---

[٤٦] راجع :

" Botschaft des Präsidenten der USA vom 29. Jänner 1991 an den Kongreß zur Lage der Nation ", in : *Europa-Archiv* (1991) S.D. 119 ss.

[٤٧] راجع :

Z. K. Brzezinski, " Postkommunistischer Nationalismus ", in : *Europa-Archiv* (1989) 733 ss. (= *Foreign Affairs* 1989).

الأمر دول منظّمة معاهدة الأطلسي الشمالي NATO ، والذي سمحت به الأمم المتّحدة ، بالإضافة إلى عمل " فرق التدخّل السريع " التابعة للأمم المتّحدة ، قد جاء تكذيبًا للتأكيد المتكرّر بأنّ التدخّل العسكريّ الكثيف ، مثلاً لصالح سراييفو المحاصَرة أو أصلاً لإرغام التعهّد بالسلام ، لن يُجدي نفعًا . (أن يؤدّي ذلك حقًّا إلى سلام دائم ، هو أمر مشكوك فيه جدًّا ؛ لو أنّ الأمم المتحدة ، قبل ذلك بعدّة سنوات ، قامت بعمل حاسم تُلزمها به شرعتُها نفسها ، لحقّق ذلك نتائج أفضل بكثير) .

إنّ نتائجَ هذه التطوّرات يصعب الآن تحديدها : إنّ فكرةَ تضامن الدول المهتمّة بالسلام والعدل إزاء المعتدين – وهي إحدى الأفكار الأساسيّة لمنظّمة الأمم المتّحدة لدى إنشائها سنة ١٩٤٨ – قد أُهمِلت . إنّ شرعة الأمم المتّحدة تعترف لكلّ من يقع ضحيّة اعتداء بحقّ الدفاع عن النفس ، في حال تأخّر أو تخلّف التضامن الدوليّ ؛ ولكنّ الحفاظ على هذا الحقّ (الذي هو ، بحسب المادّة ٥١ من شرعة الأمم المتّحدة " حقّ طبيعيّ ") قد جُعل أمرًا مستحيلاً بالنسبة إلى ضحايا الاعتداءات (من خلال تطبيق حظر الأسلحة على كلّ أطراف الحرب ، بصرف النظر عن تجهيزهم العسكريّ المختلف جدًّا) . وبتعبير آخر : إنّ التناقض بين مقتضيات العدل الدوليّ وبين تصرّف ليس فقط الدول بل تلك المنظّمات التي يتعيّن عليها أن تكونَ في خدمة العدل الدوليّ ، قد أصبح أمرًا واضحًا بطريقة مزعجة . وهذا لا يُفقِد الأمم المتّحدة مصداقيّتَها وحسب ، بل يُفسح أكثر في المجال لقبول الرأي القائل إنّ قوّة الدول العظمى ومصالحَها الخاصّة المحدَّدة بدون مبالاة هي وحدها التي يُحسَب لها حسابٌ في السياسة الدوليّة ، وفي هذه الحالة فإنّ " العدل " و" الأمن الدوليّ " وما شابههما من المصطلحات ليست سوى تعابير لها طابع صيغ يُقصَد منها التبجيل والتلبيس.

(٣) وعلى كلّ حال فإنّ المنافسة في القوّة على صعيد العالم قد

استمرّت حتّى بعد نهاية الصراع بين الشرق والغرب ، ولا سيّما في البعد الاقتصاديّ . فإنّ حكومات كثير من الدول ، بقصد رفاهية شعبها ، ولكن أيضًا لكي لا تتخلّف عن الركب العالميّ في المنافسة ، تسعى – مع دساتير وتوجيهات فكريّة متنوّعة تنوّعًا كبيرًا – إلى تحديث اقتصادها . أحيانًا ينتاب المرء الشعور بأنّ الصراعَ السياسيّ التقليديّ على القوّة بين دول منطقة معيَّنة أو على مستوى العالم بأسره يوجد في حلبة صراع اقتصاديّة ، حيث يتعلّق الأمر بالاستقرار السياسيّ ، الذي يجب الوصول إليه بوساطة تحسين معيشة مواطني بلدٍ ما ، كما يتعلّق بالشروط الاقتصاديّة للقوّة السياسيّة . و" القوّة " في هذا الأمر تعني الفرصة المتاحة للتمكّن من التخلّص من تأثير الآخرين أو من ضغطهم الاقتصاديّ ، ولكن أيضًا الفرصة المتاحة لممارسة التأثير أو الضغط على الآخرين .

وانتهى الأمر في هذا الموضوع أيضًا إلى إنشاء تحالفات و" تكتّلات " ومفاوضات بين أنظمة ؛ وآخر أمثلة مؤثّرة في هذا الشأن كانت مؤتمرات التجارة العالميّة (UNCTAD) على مستوى عالميّ ومفاوضات الغات (GATT) بين دول العالم الصناعيّ (وأخيرًا ما سُمّي " مجموعة الأوروغواي ") . هنا أيضًا ظهرت بجلاء تناقضات بين توافق ظروف القوّة ونماذج العدل الدوليّ [٤٨] .

(٤) ثمّة نقطة أخرى في الوضع الدوليّ ، وهي حالةٌ ذُكِرت في معرض الإشارة إلى تكاثر فئات العوامل الفاعلة على الصعيد الدوليّ والتي يتخطّى عملها نطاق الدول المنفردة : أعني تزايد الأعمال غير الشرعيّة المنظّمة والمنفَّذة في نطاق يتخطّى الدول المنفردة – من السرقات إلى ابتزاز

[٤٨] بما أنّ العلاقات الاقتصاديّة بين الدول هي في هذا الكتاب موضوع مساهمة خاصّة من بيخلر J. H. Pichler ، نتخلّى عن معالجة موسَّعة هنا .

الديون ، من التجارة بالناس إلى بناء " أسواق سوداء " تتجاوز الحدود للمخدّرات والأسلحة والموادّ الإشعاعيّة ؛ يُضاف إلى ذلك تعاونٌ يتخطّى الحدود بين مجموعات إرهابيّة . فمقابل الأنظمة السياسيّة القائمة ، ولاسيّما الدول والمنظّمات التي تجمع بين عدّة دول ، ثَمّة إن جاز التعبير عالم مضادّ (أو عالم مجرمين) ، يخفى عن مراقبة المسؤولين " النظاميّين " عن الحياة السلميّة الموفّقة . إنّ تجزئة السياسة الدوليّة وإضعاف بعض الدول قد أدّيا إلى قيام " ثغرات وفجوات استُغِلّت بمزيج من الطاقة الإجراميّة وروح التجارة " [٤٩] ؛ يتضمّن هذا الأمر أيضًا تشابكًا بين نشاطات تجاريّة شرعيّة وغير شرعيّة (حول ما يسمّى " تبييض الأموال " وغير ذلك) . وكثيرًا ما تشعر الحكومات وأجهزة الشرطة بأنّ هذه الأمور تفوق طاقتها ، ويتضاعف في جمهور الدول المعنيّة الشعور بعدم الارتياح . تُضاف إلى ذلك مخاوف من تزايد المحاولات التي لا تبوء دومًا بالفشل ، التي تقوم بها مجموعات مجرمة لرشوة موظّفين في التجارة وإدارة المال والشرطة والقضاء كما في السياسة . ويطلب الخبراء مزيدًا من التعاون بين الدول لمكافحة الإجرام [٥٠] ؛ إنّ اليوبيل الخمسينيّ للأمم المتّحدة كان مناسبة لمطالبة الدول بعقد اتّفاقات مُلزِمة لمكافحة الإجرام مكافحة مشترَكة وفعّالة .

نواجه اليوم على مستوى العالَم ظاهرة كانت من قبل قائمة ضمن مجتمعات وأنظمة حكم فرديّة ومحدودة : فمن جهة ، إمارات وجماعات سياسيّة ودول مختلفة الأشكال ، ومن جهة أخرى ، مجموعات مجرمة و" عصابات لصوص " منظّمة في بعض الظروف تنظيمًا جيّدًا ضدّ

[٤٩] راجع :
W. Weidenfeld, " Die neue Agenda ", in : *Internationale Politik* (Bonn) (1995), H. 2, S.1.

[٥٠] راجع : H. L. Zachert ، المرجع المذكور (حاشية ٤٢) .

المجتمعات . هذا ما يشعر به الناس في أوروبة بكثير من القلق ؛ ولكنّنا هنا أمام صورة انتقائيّة للوقائع التاريخيّة . " السلام والنظام ؟ إنّ هذا الوضع لم يُعتَبَر وضع الدولة الطبيعيّ إلاّ في القرن التاسع عشر ، إذا نظرنا إلى الأمور عن كثب . غير أنّ هذه الرؤية مختلفة عمّا نعرفه من التاريخ " ، بحسب المؤرّخين [٥١] .

ولكن إذا كان للمملكة ، أو للدولة قديمًا ، واليوم لجماعة الدول مع منظّماتها الدوليّة ، علاقة " بعصابات لصوص " ، فهذا يذكّرنا بقول القدّيس أوغسطينُس : ما الممالك ، إذا افتقرت إلى العدل ، إلاّ عصابات لصوص كبيرة ... [٥٢] . ومن ثَمّ فالسؤال عن العدل في النظام بين الدول يصير بالنسبة إلى الظاهرات المذكورة أكثر إلحاحًا .

٤-٦- حضور الأديان

إنّ ما نشهده اليوم من توافق دوليّ لظروف القوّة والمصالح يتبيّن في أكثر من ناحية أنّه " سوء نظام دوليّ جديد " [٥٣] ؛ ولكن ثَمّة ظاهرة أخرى تكمّل صورة الواقع الدوليّ : لقد صارت الأديان قوى وعوامل

---

[٥١] ويتابع النصّ : " من يقلّب بصرَه في الماضي ، يكتشف أنّ الحربَ هي الوضع الاعتياديّ ، الحرب الخارجيّة والحرب الداخليّة " . راجع :

H. Dannenbauer, " Adel, Burg und Herrschaft bei den Germanen ", in : H. Kämpf (Hrsg.), *Herrschaft und Staat im Mittelalter*, Darmstadt 1956, 66-67, (82).

[٥٢] أوغسطينُس، في " مدينة الله " (*De Civitatae Dei*) ٤،٤ .

[٥٣] راجع ، إلى جانب كثيرين غيره :

T. G. Carpenter, " The new World Disorder ", in : *Foreign Policy*, Autumn 1991 (No. 84), 243 ss.

فاعلة من نوع خاصّ في ميدان التفاعل الاجتماعيّ والسياسيّ العالميّ ، إلى حدّ أنّ نزع طابع العلمنة عن العالَم قد وُصِف بأنّه " أحد الوقائع الاجتماعيّة التي يتّسم بها القرن العشرون " [٥٤] .

ثَمّة معلّقون يرون في ذلك موضوع قلق . فلقد أعطى جيل كيبل (Gilles Keppel) عنوانًا لكتابه حول إعادة تنشيط الأديان التوحيديّة الثلاث " ثأر الله" : إنّ ممثّلي التديّن المتشدّد قد انتقلوا الآن باسم إيمانهم بالله إلى الهجوم المضادّ ، بعد أن كانوا طوال مئات السنين بتأثير من العصرنة والعلمنة في وضع دفاعيّ . ولقد أشير إلى أنّ البوذيّة والهندوسيّة أيضًا يشهدان تحسّسًا وتعبئة سياسيَّين . في البلدان الأوروبيّة ، ولاسيّما في أوروبة الغربيّة ، يرى الناس في هذا الأمر دلائل على صراعات جديدة حول الأسس الفكريّة والقانونيّة لنظام المجتمع ونظام الدولة . أحيانًا تُعَدّ هذه الأمور مشكلات من ضمن " السياسة الداخليّة " للدولة (كما على سبيل المثال في حالة النقاش حول حقّ الإجهاض ، أو منذ زمن قصير في ألمانية وبالتحديد في بافاريا ، بمناسبة السؤال عن جواز أو وجوب تعليق صليب في قاعات الدراسة) .

ولكن ثَمّة أيضًا بعدٌ دوليّ للمسألة ؛ وقد كانت منذ بضع سنوات بطريقة مثيرة للاهتمام موضوع مقالة لصموئيل هنتِنغتون (S. P. Huntington) في مجلّة *Foreign Affairs* حول " صراع الحضارات " [٥٥] .

ينتقد هنتِنغتون النظرة التي لا تزال سائدة ، والتي تعتبر السياسة العالميّة ميدانَ تفاعلٍ بين دول قوميّة . في زمن الحرب الباردة كانت مجموعات

---

[٥٤] راجع : G. Wiegel كما ينقل عنه :

S. P. Huntington, " The Clash of Civilizations ? ", in : *Foreign Affairs*, Summer 1993 (vol. 72 no. 3), 22 ss.

[٥٥] راجع : S. P. Huntington ، المرجع السابق .

دول العالم " الأوّل " و" الثاني " و" الثالث " هي التي تحدّد المشهد ؛ غير أنّ انهيارَ هذه المجموعات لا يجوز أن يُعتَبَر بمثابة عودة إلى نظام دول قد اتّسع الآن على مدى الأرض بأسرها ؛ فالعالم ينمو معًا ، ولكنّ الأمر ينتهي بنوع خاصّ إلى تشابكات وثيقة في إطار مناطق في العالم تتجاوز الدول . الهويّة القوميّة تفقد من قوّة الارتباط ، وهذا إنّما يصلح لارتباطات أوثق . و" الثغرة " الحاصلة من جرّاء هذا الأمر في بناء هويّة تكوّن جماعة تتجاوز الدول قد ملأها الآن الدين . الوحدة والتنوّع من الناحية الدينيّة والثقافيّة هما أهمّ وأعمق ممّا على صعيد الإيديولوجيا السياسيّة أو الدستوريّة .

ويظهر هذا بجلاء في أوروبة ، حيث استُبدِلت خطوط الحدود القديمة للصراع بين الشرق والغرب ، من خلال المواجهة بين المسيحيّة الغربيّة والأرثوذكسية والإسلام .

في هذا الضوء يمكن أن نفهمَ استياء العالم الإسلاميّ ليس فقط من امتناع الغرب طوال سنين عن تقديم العون لضحايا الاعتداءات في البوسنة والهرسك (أو على الأقلّ لمساعدتهم في الدفاع عن أنفسهم) ، بل من التصوّر الذي راح ينتشر بوجود حملة صليبيّة ، هذه المرّة من قبل الصرب الأرثوذكس ، ولكن موافَق عليها من جهة " الغرب المسيحيّ "، ضدّ المؤمنين المسلمين . (أن يكون الكروات الكاثوليك أيضًا ضحيّة الاضطهادات والفظاظات الصربيّة يدرَك بحدّة أقلّ) . ومن ثَمَّ يتبادر إلى الذهن السؤال الحاسم هل ينال مسلمو البوسنة والهرسك نصيبَهم من العدل .

تتّضح نتائج المعضلة عندما نأخذ علمًا بأنّ أصواتًا غربيّة وأصواتًا إسلاميّة تتنبّأ بأنّ البوسنة ستكون نموذجًا للصراعات والحروب التي ستندلع في

المستقبل [٥٦] .

٤-٧- الظلم الدوليّ كتحدٍّ

بات في حكم اليقين أنّ الموضوعَ في كلّ هذا ليس موضوعَ سياسة القوّة أو " الأمن الدوليّ " ، بل هو مطلبٌ من مطالب العدل .

لقد وصف الغرب في السنوات الأخيرة باستمرار وبإصرار متزايد احترامَ حقوق الإنسان بأنّه مطلب العدل الأساسيّ والأهمّ . وفي الوقت عينه يُعتَبَر تقدّمًا كبيرًا أنّ مبدأ عدم التدخّل في شؤون الدول الأخرى الداخليّة يفقد صلاحيّته الغير المتزعزعة حيال الانتهاكات المنهجيّة لحقوق الإنسان ، كما تمّ الاعتراف به في هذه الأثناء عمومًا في إطار المنظّمة الأوروبيّة للأمان والتعاون : إنّ صيانة حقوق الإنسان هي اهتمامٌ شرعيّ لدى جماعة الدول ، في خدمة البشريّة وفي خدمة العدل الذي لا يتجزّأ . ولكن منذ سنة ١٩٤٨ كان الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان قد أكّد أنّ حقّ كلّ إنسان في الحياة وفي حريّة الشخص وأمنه هو حقّ أساسيّ . وهو يعود لكلّ واحد ، بصرف النظر عن العرق واللون والجنس واللغة والدين والاعتقاد والمنشإ القوميّ أو الاجتماعيّ وما شابه ذلك من الأوضاع ؛ وكذلك لا يبرّر الموقف السياسيّ أو القانونيّ أو الدوليّ لبلدٍ ما أو لمنطقةٍ ما أيّ تمييز [٥٧] . ومن ثَمَّ فإنّ المناسبات التي تدعو جماعة الدول إلى تدخّل

---

[٥٦] إلى جانب هنتنغتون (S. P. Huntington) ، هناك أيضًا على سبيل المثال المندوب الأعلى للأمم المتّحدة لشؤون اللاجئي ن، صدر الدين آغا خان ، بحسب :

B.Tibi, " Die islamische Dimension des Balkan-Krieges ", in : *Europa-Archiv* (1993) 635 ss.

[٥٧] الإعلان العالَميّ لحقوق الإنسان ، في ١٠ كانون الأول سنة ١٩٤٨ ، المادّة ٣ والمادّة ٤ . (المادّة الأولى ، التي تشكّل المقدّمة ، تتضمّن الاعتراف بالحرّيّة والمساواة والتآخي) .

كثيف هي أوّلاً المناسبات التي تحصل فيها انتهاكات منهجيّة ومتعدّدة لهذه الحقوق الأساسيّة ؛ وبنوع خاصّ حيث يتعرّض شعبٌ لخطر الإبادة الجماعيّة أو حيث يباشَر بها [٥٨] . وبالتالي فإنّ السماحَ بمثل هذه الأعمال هو بالضبط انتهاكٌ خطير لقواعد العدل الأساسيّة .

إنّ الهوّة العميقة بين المبادئ والقواعد المعلَنة والملزِمة بشكل صريح من جهة ، والممارسة السياسيّة من جهة أخرى ليست من قبيل المصادفات : إنّ الاهتمامَ بتطبيق المبادئ والقواعد في العمل السياسيّ الواقعيّ قد وُضِع في مجتمع الدول المعاصر بين أيدي أجهزة ، وهو مرتبط بأحكام إرادات خاصّة تعطي مصالح القوّة لدول محدَّدة فرصًا أكبر ممّا يقتضيه العدل غير المنحاز . هذا بحدّ ذاته لا عجب فيه . فهو جزءٌ من المبادئ الأساسيّة الشائعة منذ قرون ، والتي تنطوي عليها نظريّة السياسة ، القائلة إنّه في الأوضاع الاعتياديّة يعود الاهتمام بالعدل لتوزيع القوّة المقرَّر (في لغة أرسطو : حتّى في أفضل الظروف الممكن توقّعها ، يشمل تكوين السياسة *Politeia* ملامح نخبويّة) . ولكن من يشعر بأنّه ملتزمٌ بالإنسانيّة والعدل لا يجوز له أن يكتفي بذلك ؛ وذلك بنوع خاصّ عندما تُطبَّق مصالح الأقوياء حتّى بوسائل العنف ، فيما يوافَق بكلّ بساطة على ازدراء الحقوق الأوّليّة للضعفاء والعاجزين ، ما دامت مصالح الأقوياء لا يلحقها

[٥٨] راجع في هذا الشأن أيضًا اتّفاقيّة ٩ كانون الأوّل سنة ١٩٤٨ حول منع الإبادة الجماعيّة ومعاقبتها ، حيث تتعهّد الدول الموقّعة بمنع الإبادة الجماعيّة ومعاقبتها (المادّة ١) ، وتوضح الاتّفاقيّة أنّ الإبادة الجماعيّة تكمن في أعمال يُقصَد منها إبادة مجموعة قوميّة أو إثنيّة أو عرقيّة أو دينيّة ، " بكاملها أو بقسم منه " ، ليس لسبب إلاّ لكونها ما هي عليه ، وهذا يتحقّق عندما يُقتَل أعضاء المجموعة ، أو تلحَق بهم أضرار جسديّة أو نفسيّة جسيمة ، أو عندما تُفرَض عليهم عمدًا أوضاع حياتيّة من شأنها أن تؤدّي إلى تصفيتهم الجسديّة بشكل كامل أو جزئيّ (المادّة ٢) .

أيّ ضرر . وإذا كانت هذه هي أيضًا الحالة في النظام الدوليّ – وثَمّة على الأقلّ دلائل كثيرة على ذلك [٥٩] – ، فالمطلوب هو الوصول معًا بكلّ قوى الإرادة الصالحة إلى تغييرٍ ما .

٥– مبادئ ووجهات نظر مسيحيّة

٥–١– البديل الأساسيّ

التحدّي الذي أشرنا إليها أخيرًا يواجه بنوع خاصّ الأديان ولا سيّما المؤمنين وقادة تلك الجماعات الدينيّة التي تعرف ذاتها مسؤولة أمام إرادة إله عادل ورحيم .

الإشارة التي ذُكِرت آنفًا إلى أنّ أشدّ الصراعات في الزمن الحاضر وربّما أيضًا في المستقبل تجري في مجابهات بين ثقافات حاصلة على هويّتها وتماسكها من انتمائها إلى التقاليد الدينيّة العالميّة الكبرى ، تعطي المعضلات وزنًا إضافيًّا وحدّة إضافيّة . إنّ الجماعات الدينيّة من مسيحيّة وإسلاميّة مندرجة ، بإرادتها أو بقدَرها ، في صراعات سياسيّة ذات مدى عالميّ .

ومن ثَمّ فإنّ مسؤوليّة كبرى ملقاة على عاتقها ، بالنسبة إلى مستقبل مصير البشريّة ، وهذا لا يعرفه المؤمنون وحسب بل القائمون في الخارج أيضًا .

السؤال عمّا يريد الله منها في هذه الحالة التاريخيّة العالميّة ، يجب أن يكون موضوعَ تفكير خاصّ .

[٥٩] راجع ، إلى جانب التجارب التي جرت بمناسبة صراع البوسنة ، مثلاً الحالات التي عرضها وانتقدها فرنر روف Werner Ruf (الصحراء الغربيّة ، حرب الخليج الثانية ، الصومال) ؛ راجع :

W. Ruf, *Die neue Welt-UN-Ordnung - Vom Umgang des Sicherheitsrates mit der Souveränität der " Dritten Welt "*, Münster 1994.

إنّ أحد أهمّ القرارات هو هل ستستسلم الجماعات الدينيّة في هذه الظروف "لصراع الحضارات"، أو ربّما تدفع إليه، لأنّ هذه الحضارات هي أيضًا متّسمة بطابع الإيمان الثقافيّ والاجتماعيّ - أو إنّها ستسعى، في نطاق فكرة أخوّة جميع الناس المعطاة من الله، أن تقاومَ الديناميّة السياسيّة لتلك الصراعات بين الثقافات، مهما يمكن أن يكونَ هذا صعبًا.

إنّ مثل هذا القرار لا يكاد يجد تبريرًا له، إذا اعتُبر بمثابة لامبالاة حيال المظالم الواضحة؛ ولكنّه يُقدَّم إذا تمكّنا من أن ندركَ أنّ التزامًا مشترَكًا يتخطّى التراثات التاريخيّة القديمة، بغية تعزيز العدل على مستوى العالم، (وبالتالي أنّ نضالاً مشترَكًا ضدّ الظلم بما أوتي كلّ واحد من قوى) هو ضروريّ من أجل الله ولمجده ولخير الناس.

فالموضوع هو هل ستتوجّه الجماعات الدينيّة نحو تقاليد الحملات الصليبيّة والحروب الدينيّة العنيفة التي شنّتها بعضها ضدّ بعض - أم إنّ التوجّه نحو فرص خدمة مشترَكة للسلام والعدل هو الذي ستكون له الأولويّة، لأنّه ينطبق على ما يريده الله.

للتفكير في هذا البديل، من المناسب أن يضعَ المؤمنون أنفسهم نصبَ أعينهم تلك الأقوال التي وردت في تقليدهم والتي يمكن أن تكون حاسمة لاتّخاذ القرارات الملائمة.

تعليقًا على هذا الأمر، قد يكون من المفيد بأن نبدأ في الحوار بأن نرى إلى أيّ مدى تتوافق التقاليد ووجهات النظر، وهل يمكن أن نستنتجَ منها مبادئ مجدية لالتزام مشترَك من أجل العدل بين الدول.

الإشارات التالية إلى الآراء المسيحيّة تندرج ضمن هذا الإطار.

٥-٢- النظرة الكاثوليكيّة إلى المعضلات

إنّ أصحاب السلطة التعليميّة في الكنيسة الكاثوليكيّة اهتمّوا منذ عقود

بقضايا العدل بين الدول. وانعكس هذا الاهتمام في مجموعة من الوثائق، من بينها رسائل بابويّة وكذلك وثائق مجمعيّة.

(١) التعليم الاجتماعيّ الكاثوليكيّ الحديث الذي جرت العادة بأن تُحدَّدَ انطلاقتُه في أواخر القرن التاسع عشر - وتُعَدّ معالجة البابا لاون الثالث عشر لما سمّي "القضيّة الاجتماعيّة" في رسالته العامّة "في الشؤون الحديثة" *Rerum Novarum* (سنة ١٨٩١) بدايةَ هذا التطوّر - لم يلبث أن شهد توسّعًا ليشملَ النظرة إلى العلاقات بين الدول؛ لم يكن بعد في نظر البابا لاون الثالث عشر وقتئذٍ إلاّ عالم الدول الأوروبيّة، عندما نبّه بانتقاد في رسالة نُشِرت سنة ١٨٩٤ إلى أنّ أوروبة تعيش "في سلام ظاهر". فالحذر والسباق إلى التسلّح والولع بالتفوّق والحسد هي في نموّ، وأمن البشريّة كلّها واقعٌ في خطر. ولكن من جهة أخرى فإنّ "وعي الأخوّة بين الناس" لم يكن "منغرسًا في القلوب كما هو اليوم [...]"، ومن ثَمَّ قد تكون هناك فرصٌ لإزالة الشقاق [٦٠]. بعد ذلك ببضعة عقود، عقب تجارب الحرب العالميّة الأولى، بحث البابا بندكتُس الخامس عشر في رسالته العامّة "سلام الله" *Pacem Dei* (سنة ١٩٢٠) في معضلات توطيد السلام الذي حصل حديثًا. في هذه الرسالة عبّر البابا عن أمله بأن تجتمعَ الدول (*civitates*) في رابطة (*consociatio*) تنمو فيها كما في أسرة، بغية صيانة حرّيّة كلّ واحد والحفاظ على نظام المجتمع البشريّ؛ ومن ثَمَّ يجب أن تلتئمَ كلّ الأمم في روح العدل في اتّحاد دائم [٦١]. بعد ذلك ببضع سنوات تمّ تخطّي الحشد على المسرح الأوروبيّ: فأسف بيوس الحادي

---

٦٠. الباب لاون الثالث عشر، كتاب رسوليّ *Praeclara gratulationis* (سنة ١٨٩٤).

٦١. راجع: البابا بندكتُس الخامس عشر، الرسالة العامّة "سلام الله" *Pacem Dei* (سنة ١٩٢٠)، الرقم ١٨ و٢٠.

عشر من أنّه حالاً بعد نهاية الحرب في أوروبة قامت صراعات جديدة في الشرق الأدنى ، ومن أنّ البغض والنزاعات لا تبعث الطمأنينة بين الشعوب ، لأنّ البعض يتعرّض للغبن والاستغلال أو يظنّ ذلك . وإنّ إخفاق الجهود الدوليّة للتفاهم قد أثار المخاوف من اندلاع حروب جديدة [٦٢] .

إنّ العنفَ قد قمع روحَ الرحمة والجودة ، بحيث صار الناس غرباء بعضهم عن بعض وأعداء بعضهم لبعض ، كما أدّى إلى القهر . وهكذا وضعت " القوميّة المتطرّفة " المصالح الخاصّة فوق الحقّ [٦٣] .

كلّ هذه الأقوال تفترض صراحة أو بشكل ضمنيّ أنّ السلام والعدل بين الشعوب يجب السعي إليهما كثمرة لوحدة الإيمان المسيحيّة .

(٢) إنّ حبريّة البابا يوحنا الثالث والعشرين قد جلبت أفكارًا (وليس فقط تفاصيل) جديدة . ففي رسالته العامّة سنة ١٩٦١ حول التطوّرات الحديثة للحياة الاجتماعيّة وحول تكوينها في ضوء المبادئ المسيحيّة ، أكّد بصراحة أنّ معاييرَ العدل والإنصاف يجب أن تطبَّقَ أيضًا بالنسبة إلى المجتمع البشريّ بأسره ، أعني بالنسبة إلى البلدان المتنوّعة التي لا تتساوى في النموّ الاقتصاديّ والاجتماعيّ [٦٤] . فالتناقض بين المجتمعات العائشة في الرفاهية وتلك العائشة في الضيق يكوّن إحدى أهمّ القضايا المطروحة على عصرنا . التعويض عن أضرار الحرب ومساعدات التنمية ضروريّة ، ولكن يجب في ذلك احترام خصوصيّة البلدان النامية وتقليدها ؛ وعلى البلدان المتطوّرة أن تحترسَ من أن تفرضَ نمطَ حياتها الخاصّ على البلدان المحتاجة ؛ وعليها أن تمتنعَ بنوع خاصّ عن التأثير على سياسة البلدان التي تتلقّى

٦٢ البابا بيوس الحادي عشر ، رسالة عامّة *Ubi arcano* (١٩٢٢) ، رقم ٣٢ .

٦٣ المرجع السابق ، رقم ٤٢ و٤٦ .

٦٤ البابا يوحنا الثالث والعشرون ، رسالة عامّة " أمّ ومعلّمة " (١٩٦١) ، رقم ١٢٢ .

المساعدات ، من أجل مصلحتها الخاصّة ولفرض هيمنتها عليها ؛ وإلاّ يكون هذا شكلاً جديدًا من الاستعمار ويعرّض السلام العالميّ للخطر [٦٥] .

ثَمَّة فصلٌ آخر مكرَّس للتعاون بين الدول في علاقات أكثر شمولاً . وترتكز ضرورته على الترابط المتزايد بين الشعوب : " كلّ معضلة لها بعض الأهمّيّة ، في مجال العلم ، أو التقنية ، أو الاقتصاد والاجتماع ، أو السياسة ، أو الثقافة ، كثيرًا ما تتجاوز إمكانيّات بلد بمفرده . فتصل أبعادها إلى أكثر من دولة وأحيانًا إلى المدى العالميّ . فالجماعات المنفردة [...] لا تستطيع بمفردها أن تجدَ حلاًّ شاملاً لمعضلاتها " . وهي بحاجة " إلى التكامل في ما بينها [...] . تلك هي الضرورة التي تدفع بالدول إلى التفاهم والتعاون " [٦٦] . ولكنّ هذا يصعب تحقيقه بسبب الحذر المتبادَل وعدم اعتراف الجميع بشريعة عدل واحدة ومتساوية للجميع . إنّ لفظة " عدل " وما يقابلها تدور على كلّ شفة ، ولكن بمعاني مختلفة ، وفي بعض الأحيان يؤكّد أنّ القوّة هي الوسيلة الوحيدة لتطبيق قوانين الحقيقة والعدل . ويجب أن تعطى الأولويّة للقيم الروحيّة والأخلاقيّة ؛ أمّا أساس النظام الأخلاقيّ فهو الله [٦٧] .

إنّ تعليم الكنيسة الاجتماعيّ ، باعتباره جزءًا أساسيًّا من العقيدة المسيحيّة عن الإنسان ، يؤكّد أنّ الإنسان يجب أن يكونَ صاحب المؤسّسات الاجتماعيّة ومبدعها وهدفها ، وذلك بقدر ما يهدف من طبيعته إلى أن يعيشَ مع سائر الناس وبقدر ما هو مدعوّ إلى نظام أسمى (ولا سيّما أنّ له من طبيعته معنى دينيًّا خاصًّا به) .

٦٥ المرجع السابق ، رقم ١٥٧ و ١٧٠-١٧٢ .

٦٦ المرجع السابق ، رقم ٢٠٠-٢٠٢ .

٦٧ المرجع السابق ، رقم ٢٠٣-٢١٠ .

(٣) بضع سنوات بعد إصدار الرسالة العامّة " أمّ ومعلّمة " ، تابع البابا يوحنا الثالث والعشرون تعليمَه حول السلام والعدل في النظام الدوليّ من خلال رسالته العامّة " السلام على الأرض " *Pacem in Terris* ، التي لم يوجّهها فقط للمسيحيّين ، بل " لجميع الناس ذوي الإرادة الصالحة " .

يؤكّد بشدّة كرامة الشخص البشريّ وحقوق الإنسان الناتجة منها ؛ ولكنّ هذه الحقوق في ضوء ما تعلّمه المسيحيّة بشأن الإنسان والمجتمع ، تُصاغ جزئيًّا بشكل مختلف وأكثر شموليّة ممّا يجرى عليه عادة في ضوء التقاليد العلمانيّة الليبراليّة ؛ وبالإضافة إلى ذلك يقابل هذه الحقوق واجبات تعطي الحقوق كامل كرامتها الأخلاقيّة ، ولكن يجب أن تتمّم بنوع خاصّ بناءً على اقتناع خاصّ وحكم خاصّ ووعي شخصيّ للواجب وليس بناءً على الضغط والإكراه [٦٨] .

على أثر الإشارة إلى الحقيقة والعدل والمحبة والحرّيّة ، باعتبارها مبادئ الحياة المشتَركة بين الناس ، وإلى التعليم بشأن الحياة الاجتماعيّة ، وبشأن توجيه السلطة السياسيّة (سلطة السيادة) نحو الخير العامّ (وينتج من هذا ضرورة إشراك المواطنين في الحياة السياسيّة) [٦٩] ، يعالج البابا أيضًا في هذه الوثيقة النظامَ الدوليّ : إنّه تعليمٌ بابويّ منذ زمن بعيد أنّ الأمم أيضًا لها في ما بينها حقوقٌ وواجباتٌ متبادلة ؛ والشريعة الأدبيّة الطبيعيّة (*lex naturae*) التي تنظّم العلاقات بين المواطنين هي التي يجب أن تنظّمَ أيضًا العلاقات بين الجماعات السياسيّة [٧٠] .

٦٨ البابا يوحنا الثالث والعشرون ، رسالة عامّة " **السلام على الأرض** " (١٩٦٣) ، رقم ٩-٣٤ .

٦٩ المرجع السابق ، رقم ٣٥ ، ٤٦ وما يتبع ، ٧٣-٧٤ .

٧٠ المرجع السابق ، رقم ٨٠ وما يتبع .

وتُستخلَص النتائج : فعلى سبيل المثال إنّ العدل الدوليّ يعد الدول بالحقّ في الوجود وفي التقدّم . والسعي إلى منافع خاصّة ، إذا كان ذلك يؤدّي إلى إجحاف بحقوق دول أخرى أو إلى تحميلها أعباء جائرة ، هو مناقض للعدل . وعندما يحصل تنازع مصالح بين الجماعات السياسيّة ، فيجب ألاّ تُحَلّ النزاعات بقوّة السلاح ولا بالغشّ أو بالخداع ، بل بالتفاهم والتقدير الموضوعيّ للمعطيات أو إلى التحكيم المرتكز على الإنصاف [٧١] . وثَمّة انتباهٌ خاصّ لمعضلات الأقلّيّات [٧٢] .

ويرى البابا علاقة بين الخير العامّ في الدولة وخير الأسرة البشريّة بأسرها ، بناءً عليها يقوم واجب التعاون التضامنيّ [٧٣] . ثمّ يخصّص قسم يستفيض في العلاقات بين الدول المنفردة والجماعات السياسيّة من جهة ، والمجتمع العالميّ الذي يتجاوز الدول المنفردة من جهة أخرى [٧٤] ؛ هنا تتابع أقوال الرسالة العامّة السابقة . وهذا يصحّ بالنسبة إلى الأقوال في ضرورة الترابط من أجل التعاون بين الدول ، وأكثر أيضًا بالنسبة إلى التعليم الذي تكوّن منذ زمن طويل حول الترابط بين الخير العامّ والسلطة السياسيّة ؛ فالخير العامّ يقتضي تحقيق العدل تحقيقًا شاملاً ؛ وفي هذا يندرج أيضًا " العدل التوزيعيّ " ، الذي يجب أن يكونَ في أيدي مرجع يعلو على أصحاب المصالح الخاصّة . ولكن على المستوى العالميّ فإنّ مصالحَ الدول المنفردة هي أيضًا مصالح خاصّة . وأولياء أمرها ، الحكومات ، يمكن ، بالنسبة إلى علاقاتهم ، إلزامهم على نحوٍ ما " بالعدل التبادليّ " ؛

٧١ المرجع السابق ، رقم ٩١ وما يتبع .

٧٢ المرجع السابق ، رقم ٩٤ وما يتبع .

٧٣ المرجع السابق ، رقم ٩٨ وما يتبع .

٧٤ المرجع السابق ، رقم ١٣٠-١٥٤ .

البشريّ وحمايتها . إنّ توزيع وتحديد الصلاحيّات والحقوق بين الدول المنفردة والسلطة العامّة الشاملة يجب أن يتمّا بحسب مبدإ الاستطراد ، بحيث لا تخصّص للمستوى العامّ الذي يتجاوز الدول إلاّ المهامّ التي يفوق حلّها قدرة الدول المنفردة [٧٧] .

لا يكتفي البابا يوحنّا الثالث والعشرون بهذه الأقوال الأساسيّة ، بل يستخلص منها نتائج سياسيّة واقعيّة : إنّ إنشاء منظّمة الأمم المتحدة (سنة ١٩٤٥) وقبول الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان ، كانا خطوتين في الاتّجاه الصحيح ، وإن كانت ثَمّة اعتراضات على بعض نقاط هذا الإعلان . ولكنّ منظّمة الأمم المتّحدة أيضًا لا تتوافق ، في ما يختصّ بتكوينها ووسائلها المختصّة ، مع المقتضيات التي يجب أن تلبّيها ، نظرًا لاتّساع وأهمّيّة المعضلات التي يجب حلّها [٧٨] .

في فصل آخر يُدعى المسيحيّون الكاثوليكيّون بصراحة ، مع غيرهم من المؤمنين ، حيث يكون ذلك مفيدًا ، إلى العمل معًا بنزاهة لتلبية مقتضيات الخير العامّ الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة ، في الأمانة لاعتقاداتهم ، ولكن ليس في التوجّه نحو مصالحهم الخاصّة [٧٩] .

(٤) في ما بعد أوضحت الكنيسة بشتّى الطرق تعليمَها بشأن النظام الدوليّ العادل وتابعته . وكثيرٌ من الأفكار التي كانت قد أُعلنت سابقًا ، أيّدتها الكنيسة ، ولاسيّما في المجمع الفاتيكانيّ الثاني ، وخصوصًا في الوثيقة التي ذكرناها آنفًا " فرح ورجاء " . من المفيد التطرّق إلى ما جاء فيها ؛ مثلاً إلى الملاحظات حول التناقضات وعدم المساواة داخل الدول وبين

٧٧ المرجع السابق ، رقم ١٣٨-١٤١ .

٧٨ المرجع السابق ، رقم ١٤٢-١٤٥ .

٧٩ المرجع السابق ، رقم ١٥٧ .

ولكن كما أنّ الاهتمامَ بالخير العامّ في جماعة سياسيّة يجب أن يُلزِمَ مسؤولاً مدعوًّا إلى هذا الأمر بالذات ، ليُحسَبَ أيضًا حسابٌ للعدل التوزيعيّ ، كذلك يصحّ هذا أيضًا على وجه القياس بالنسبة إلى جماعة الشعوب . في العصور السابقة ، عندما كانت الدول الفرديّة أقلّ حاجة بعضها إلى بعض (مثلاً لأنّ اقتصادها القوميّ كان أقلّ ارتباطًا بعضه ببعض) ، كان من الممكن أن يهتمّ الحكّام ، عن طريق العلاقات الدبلوماسيّة ، أو المفاوضات السياسيّة ، إلى عقد اتّفاقات ومعاهدات بما يكفي مقتضيات الخير العامّ الذي يتجاوز الأمم [٧٥] . (بتعبير آخر : كان من الممكن حلّ المعضلات بواسطة " العدل التبادليّ ") . أمّا اليوم ، في رأي البابا يوحنّا الثالث والعشرين ، فلا يمكن بعد حلّ المعضلات بهذه الطريقة : ففي أيّامنا يطرح هذا الخير البشريّ العامّ " معضلات تهمّ كلّ أمم العالم . فلا يمكن أن تحلّها غير سلطة عامّة ذات صلاحيّة وتكوين وسائل عمل هي أيضًا على مستوى العالم ، وتستطيع أن تضطلعَ بمهمّتها [أي في خدمة " العدل التوزيعيّ " (تفسير المؤلّف)] في الأرض قاطبةً . فالنظام الأدبيّ نفسه هو الذي يستلزم إقامة سلطة عامّة ذات صلاحيّة شاملة " [٧٦] .

وبالطبع يجب أن يتحقّقَ هذا من خلال اتّفاق الشعوب ، وليس أن تفرضَه القوّة فرضًا ؛ إنّ المقتضيات المشار إليها لا يمكن أن يقومَ بها إلاّ مرجعٌ ملتزمٌ الحياد وساهرٌ ، من أجل ذلك عينه ، على ما يستلزمه الخير العامّ . وهذا يعني في الواقع : لا يجوز لهذا المرجع أن يمثّلَ بوجه منحاز مصالحَ الدول العظمى أو أن يكونَ متعلّقًا فقط بدولة واحدة . إنّ التوجّه نحو الخير العامّ يعني أنّه يتوجّب عليه الاعتراف بنوع خاصّ بحقوق الشخص

٧٥ المرجع السابق ، رقم ١٣٤ .

٧٦ المرجع السابق ، رقم ١٣٧ .

الأمم ، حول الاختيار الذي يمكن أن يقوم به في العالم المعاصر الناس والمجموعات والشعوب ، فيسيروا في طريق الأخوّة والتضامن أو في طريق البغض والعداوة [٨٠] .

وقد تبنّى المجمع التعليمَ البابويّ حول ضرورة سلطة عالميّة يعترف بها الجميع ، وتلتزم بوجه غير منحاز خير البشريّة العامّ والسلام ؛ فعلى جماعة الشعوب أن تعتنقَ نظامًا يتوافق مع المهامّ المعاصرة [٨١] .

لقد مرّت عقود على هذا المجمع ، وتابعت السلطة الكنسيّة نشرَ تعاليمها حول الموضوع الذي نحن بصدده . والرسالة العامّة الأخيرة للبابا الحاليّ التي أصدرها سنة ١٩٩١ تؤيّد مواقفَ سابقيه ، وتنتقد الأنانيّة الغربيّة التي لا ترى سوى ما ينفع مصالحها ، كما تنتقد التوجّه السلطويّ والتوتاليّ نحو القوّة على حساب الحرّيّة البشريّة ، وكذلك " الأشكال الجديدة من الأصوليّة الدينيّة " التي " تُنكِر على المواطنين الذين لا يدينون بدين الأكثريّة الممارسةَ الكاملة لحقوقهم المدنيّة أو الدينيّة " [٨٢] . وفي الوقت عينه دافع البابا بشدّة عن احترام الثقافة الخاصّة بكلّ شعب ، بالإشارة إلى أنّ الثقافات المختلفة هي " طرق متنوّعة لمواجهة السؤال عن معنى الوجود الشخصيّ " ؛ ففي قلب كلّ حضارة " يكمن موقف الإنسان حيال السرّ الأعظم ، سرّ الله " [٨٣] . وعلى الصعيد الدوليّ بالضبط " يجب احترام

٨٠ " فرح ورجاء " ، رقم ٩ .

٨١ المرجع السابق ، رقم ٨٢ و٨٤ .

٨٢ البابا يوحنّا بولس الثاني ، الرسالة العامّة " **السنة المئة** " *Centesimus annus* (١٩٩١) ، رقم ٢٩ .

٨٣ المرجع السابق ، رقم ٢٤.

هويّة كلّ شعب مع مميّزاته التاريخيّة والثقافيّة احترامًا تامًّا " [٨٤] .

إنّ إصلاحَ النظام الدوليّ في خدمة السلام والعدل قد وُضِع في نطاق نظرة مسؤوليّة عالمية عن خير البشريّة العامّ بوجه أقلّ قوّة ممّا عند البابا يوحنّا الثالث والعشرين أو المجمع الفاتيكانيّ الثاني ؛ ينتابنا الشعور بأنّ البابا الحاليّ لديه شكّ كبير في أنّ منظّمة الأمم المتّحدة يمكن أن تتحوّلَ بالفعل في اتّجاه المقتضيات التي حدّدها أسلافه ، أو إنّه يعتبر أنّ وعي التضامن ، الذي يدعو إليه باستمرار [٨٥] ، يمكنه أن يسهم إسهامًا أكثر فعّاليّة لتحقيق العدل ، ويثق بهذا الوعي أكثر ممّا فعل البابا يوحنّا الثالث والعشرون ، في حين يؤكّد أنّ الاهتمامَ بالعدل التبادليّ بين الدول غير كافٍ [٨٦] . وكذلك يطلب البابا ، نظرًا لبروز ظاهرة " عولمة الاقتصاد " ، إنشاء " أجهزة دوليّة صالحة تراقبه وتوجّهه نحو الخير العامّ " ؛ ولكنّه يتوقّع تقدّمًا في هذا المجال من خلال تنامي " روح التعاضد بين كبريات الدول " [٨٧] .

فهل يمكن حقًّا أن نضع في ذلك آمالاً كبيرة ؟

٥-٣- في الشهادة المشتَرَكة للعمل المشترَك ؟

ويتمنّى البابا يوحنّا بولس الثاني أيضًا على الديانات الكبرى في العالم - ولا سيّما أولئك الناس الذين يؤمنون بالإله العادل والرحيم ، أي اليهود والمسيحيّين والمسلمين - أن يؤدّوا شهادة بالإجماع في شأن كرامة

٨٤ المرجع السابق ، رقم ٣٣ .

٨٥ راجع : المرجع السابق ، رقم ١٠ ، وكذلك الرسالة العامّة " الاهتمام بالشأن الاجتماعيّ " *Sollicitudo rei socialis* (١٩٨٧) ، رقم ٣٨-٤٠ .

٨٦ راجع مثلاً " السنة المئة " ، رقم ٣٥ .

٨٧ المرجع السابق ، رقم ٥٨ .

الإنسان خليقة الله ، لاقتناعه " بأنّ الأديان سوف تضطلع اليوم وغدًا بدور نافذ في حفظ السلام وبناء مجتمع خليق بالإنسان " [٨٨] .

وبذلك يؤيّد الأفكار التي أعلنها بيان المجمع الفاتيكانيّ الثاني سنة ١٩٦٥ حول علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحيّة ؛ هناك أشار المجمع إلى جميع الشعوب ، وأثبت أنّ الله " يبسط على جميع الناس كنفَ عنايته ، وآيات لطفه ، ومقاصدَه الخلاصيّة " . وأكّد في فصل خاصّ احترامَ الكنيسة للمسلمين ؛ وبعد الإشارة إلى المنازعات الماضية التي وقعت بين المسيحيّين والمسلمين ، دعاهم المجمع إلى " نسيان الماضي ، والعمل باجتهاد صادق في سبيل التفاهم في ما بينهم ، وإلى أن يحموا ويعزّزوا كلّهم معًا ، من أجل جميع الناس ، العدالة الاجتماعيّة ، والقيم الروحيّة ، والسلام والحرّيّة " [٨٩] .

إنّ هذه الأقوال قد وردت في زمن لم يكن يتعرّض لخطر " صراع الحضارات " ، ولا للخوف من مرحلة صليبيّة جديدة . في هذه الأثناء أصبح الوضع أكثر جدّيّة وأكثر خطورة . وهو يحثّنا على التفكير مليًّا بالأمر الأهمّ والأكثر إلحاحًا ، سواء بالنسبة إلى مقتضيات نظام دوليّ عادل أم بالنسبة إلى العلاقات بين الأديان . والأمر الأهمّ والأكثر إلحاحًا هو ما يريده الله منّا . إنّه يريد منّا أن نلتزمَ العملَ من أجل السلام والعدل . إلى أيّ مدى يمكن أن يكون هذا الالتزامُ مشترَكًا ، هذا ما يجب أن يُطرَح على الأقلّ في حوار صريح . إنّ النظرة المسيحيّة للأمور توصي بمساعي جديدة لمعرفة المسؤوليّة المشترَكة .

---

[٨٨] المرجع السابق ، رقم ٦٠ ، بالإحالة إلى الرسالة العامّة " الاهتمام بالشأن الاجتماعيّ " ، رقم ٤٧ .

[٨٩] بيان حول علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحيّة "Nostra aetate" (٢٨ تشرين الأول ١٩٦٥)، رقم ١ و٣.

أسئلة ومداخلات

هل إنّ بنية الخليقة المعطاة من الله هي أساس العدل ؟

شبستري : لقد بنيتم محاضرتكم على فكرة دينيّة ، مفادها أنّ الله نفسَه قد مهّد للعدل في العالم ، ووضع له قاعدة ثابتة . وترون هذه القاعدةَ في الإطار الأساسيّ الذي ثبّته الله مع خلق العالم . إذا فهمتكم جيّدًا في هذا المعنى ، هل تعتقدون إذن ببنية أساسيّة للعالم معطاة مع خلقه . وأضفتم في ما بعد أنّ الإنسانَ قادرٌ على أن يعرفَ هذه البنية الأساسيّة ، وكلّ الجهود لإقامة العدل يجب أن تُبنى على هذه المعرفة .

كيف يتّفق هذا مع تاريخيّة الإنسان ؟

وفي الوقت عينه تتحدّثون عن تاريخيّة الإنسان . ماذا تعنون " بتاريخيّة الإنسان " هذه ؟ هل يتوجّب على الإنسان في كلّ مرحلة من مراحل التاريخ أن يكونَ في وضع يسمح له بمعرفة بنية الخلق الأساسيّة ، وكيف يتوافق هذا مع القبول بأنّ الإنسان في كلّ مرحلة له مفهومٌ للواقع خاصّ بهذه المرحلة ؟ كيف يمكن من ثَمَّ أن ننتظرَ من الإنسان ، نظرًا لتاريخيّة معرفته ، أن يدركَ إدراكًا حقيقيًّا ، من خلال كلّ تلك المراحل المختلفة ، بنى العالم الأساسيّة – وبالتالي أن يبنيَ أيضًا على هذا الإدراك جهدَه لإقامة العدل ؟ وبتعبير آخر هل لتاريخيّة الإنسان ، بالنسبة إليكم ، معنى يمكن أن يتوافقَ مع مفهومٍ لبنية العالم الأساسيّة يكون مقبولاً خلال كلّ مراحل التاريخ ؟

ومن هنا ينتج السؤال الثاني : ماذا تعنون بالضبط بتطوّر قدرة الإنسان على المعرفة ، إذ إنّ تحليلكم كلّه مبنيّ على هذا الأمر ؟

الدستور والقوانين التي تطبّقه في الواقع

شنايدر : تطرّقتم بذلك إلى إحدى أصعب المسائل ، في حين أنّني ، بصفة كوني عالمًا في السياسة ، أفضّل ، بدل " بنية العالم " ، الكلامَ على " أوضاع دستوريّة " . لقد أشرتُ أيضًا إلى هذا الأمر عندما ميّزت بين الدستور ، والشرائع أو القوانين الأخرى ، التي بلا شكّ تنطبق على هذا الدستور ، ولكنّها تطبّقه في الواقع ولا تقتصر على تكرار مضمونه .

مراحل التاريخ البشريّ المتنوّعة

ثَمَّة مراحل متنوّعة في تاريخ البشريّة . في صدد ذلك يفكّر المؤمنون بالتأكيد بأنّ الوحيَ قد أعطى فهمَ الإنسان لنفسه مضامين جديدة . وهكذا فإنّ الحياة البشريّة قبل تجسّد المسيح تنطبق عليها ، بالنسبة إلى المسيحيّين ، شروطٌ مختلفة عمّا بعد التجسّد . بيد أنّ ذلك لا يُقصي أن يكونَ الناس أيضًا من قبل قد سعوا بكلّ قواهم وراء الصواب ووراء الخير .

ومعضلة " التقدّم في وعي الحرّيّة "

إذا نظرنا إلى تاريخ العالم ، تتبيّن لنا ، بحسب رأيي ، خطوطٌ على الأقلّ أوّليّة لما سمّاه هيغل " التقدّم في وعي الحرّيّة " . في القديم كانت العبوديّة وكان التعذيب من الأمور البديهيّة . صحيحٌ أنّهما لا يزالان قائمين اليوم ، ولكن في الوعي البشريّ ، ثَمَّة اليوم حيال ذلك ، بخلاف الأزمنة القديمة ، شعورٌ بالذنب . ومع ذلك أتورّع عن القول بأنّ المسيرة التاريخيّة هي ببساطة مسيرة تقدّم ، إذ هنالك أيضًا نكسات . ومن ثَمَّ ينتابنا أحيانًا الشعور بأنّ الناسَ ربّما ليسوا بالتحديد عميانًا ، بيد أنّهم يرون بعض المعضلات بوضوح أقلّ . لا شكّ أنّه وُجد قديمًا عقولٌ عظيمة ، رأت بعض المعضلات بوضوح أكثر ممّا نراها اليوم .

ليس من السهل معرفة ما يريده الله

طبعًا أومن أيضًا بأنّ هذا العالَ وتاريخَه إنّما يقودهما الله . بيد أنّي لا أرى نفسي قادرًا على أن أؤكّدَ بهذه السهولة أنّ حدثًا سياسيًّا ما قد أراده الله ، أمّا هذا أو ذاك الآخر فلا . إذا جرى في أيّ مكان عملٌ يصرخ جورُه إلى السماء ، يمكنني بالطبع أن أقولَ إنّ هذا أمرٌ ، بحسب اعتقادي ، ابتعد فيه الناس عمّا يريده الله . وثَمَّة أمورٌ أخرى ، أعتقد بأنّها تتوافق بالحريّ مع مشيئة الله . غير أنّ هذا لا يعني أنّي أستطيع في كلّ شيء أن أُصدرَ حكمًا واضحًا . ثَمَّة أيضًا إذا جاز التعبير أفكارٌ موروثة من الماضي لا يمكننا التخلّي عنها ونهتدي بها أيضًا للمستقبل . فالقول الشهير في نطاق حضارتنا " صوت الزمن صوت الله " (vox temporis, vox Dei) يتضمّن ، في رأيي ، كثيرًا من الحقيقة – أي إنّه يمكننا أن نسمعَ صوتَ الله أيضًا في الزمن الحاضر المباشر وفي تحدٍّ من نوع جديد ، يقتضي منّا أن نسلك طريقًا جديدًا في المستقبل . لا يعني هذا القول أنّنا نقف من التاريخ موقف ارتياب أو لاأدريّة – أي إنّ كلّ شيء هو نسبيّ ، ولا يمكننا أن ندركَ إلاّ ما هو مطلوبٌ منّا في اللحظة الراهنة . يتوجّب علينا ، على ما يبدو ، أن نمدّ بنظرنا إلى التاريخ كلّه ، لنكتشفَ ما هو مطلوبٌ منّا هنا واليوم وغدًا . آمل أنّي بذلك أجبت عن سؤالك ، وأنّي لم أخرج عن الموضوع .

هل تتجلّى مشيئة الله في التاريخ وبأيّة طريقة ؟

ديناني : نستخلص من جوابكم أنّكم تقفون من التواصل في التاريخ موقفًا متحفّظًا . بل يمكن أن تُعطيَنا أقوالكم تأثيرًا متناقضًا . فمن جهة قلتم إنّ التطوّرَ التاريخيّ لا يسير حتمًا في نطاق التقدّم . قد أوافق على ذلك . ومن جهة أخرى وصفتم التاريخ بأنّه تجلٍّ لمشيئة الله ، ولكن في الوقت عينه قلتم إنّنا في مرحلة معيّنة من التاريخ ربّما لا نستطيع أن نقولَ

إن كان الله يتجلّى فيها وبأيّة طريقة ، بحيث نستخلص أنّ التاريخ يسير في مجراه ، ولكنّ هذه المسيرة ليست مسيرة متواصلة . أم إنّكم تعتقدون بأنّ التاريخ قائمٌ في نطاق تجلّي المشيئة الإلهيّة ؟

هل يمكن فصل السلام والعدل أحدهما عن الآخر ؟

ثمّ هناك سؤالٌ ثان : تعليقًا على ما قاله الدكتور ظريف ، أبديتم رأيكم بأنّه لا وجود لارتباط ضروريّ بين السلام والعدل : وهكذا فإنّ العدلَ لم يحظَ في شرعة الأمم المتّحدة إلاّ باعتبار ضئيل ، ومع ذلك فقد أمّنت الأمم المتّحدة السلامَ في العالم منذ ذلك الوقت . وفيما يبدو في هذه المسألة أنّ العدلَ والسلامَ قد انفصل على نحوٍ ما أحدهما عن الآخر ، قلتم في محاضرتكم إنّ العدلَ والسلامَ هما تؤمان ، وإنّهما يقومان دومًا معًا ، ولا يمكن أن ينفصلَ أحدهما عن الآخر . أليس من تناقض في هذه الأقوال ؟

ثَمَّة تغييرات في التاريخ، نعم –

شنايدر : هذا سؤالٌ قيّم بالنسبة إليّ ، لأنّه يبيّن لي أنّ تعبيري لم يكن على هذا القدر من الوضوح بحيث يمنع الالتباس . إنّي طبعًا مقتنعٌ بأنّنا نحيا في التاريخ ، وبأنّ ثَمَّة تغييرات تاريخيّة . وإلاّ كيف يمكنني أن أقفَ موقفًا إيجابيًّا من التغيير الذي طرأ على تعاليم كنيستي ؟ يدخل من دون شكّ في نطاق التغيير التاريخيّ أنّ موقفَ الباباوات في القرن التاسع عشر من مسألة حقوق الإنسان والحرّيّة كان مختلفًا تمامًا عن موقف الباباوات الأخيرين والمجمع الفاتيكانيّ الثاني ، وإنّي شخصيًّا لسعيدٌ بحدوث هذه التغييرات . ومن ثَمَّ أعترف بالتاريخ ، وأعتقد بالتالي بأنّ الناس ، وبأنّ شعوبًا برمّتها وثقافات برمّتها قد تواجه غدًا تحدّيات جديدة ومهامّ جديدة ، لا نعهدها نحن اليوم .

ولكن يصعب علينا الإحاطة بها في مصطلحاتنا

إحدى الصعوبات الكبرى إنّما تكمن في أنّنا نتكلّم في لغة قائمة ، ونعمل من خلال مصطلحات صاغتها أجيال قبلنا . لذلك قد يصعب علينا التعبير بشكل دقيق عن تحدّيات جديدة ومعضلات جديدة ، لأنّنا لا نزال نفتقد إلى المصطلحات الجديدة الضروريّة لذلك . ثمّة بالطبع مصطلحات أساسيّة تبقى على حالها ، كتلك المتعلّقة مثلاً بطبيعة الإنسان ، أو بما سمّيته " المقوّمات التكوينيّة " . في نظري أنا المسيحيّ ، الفرق بين العهد القديم والعهد الجديد هو وحده قد أتى بشيء جديد . حتّى في العهد الجديد تُستعمَل " مصطلحات تقليديّة " ، كذاك الذي نجده في القول التالي : " أمّا نحن فموطننا في السماوات " (فيليبّي ٣:٢٠) . إن المصطلح " موطن " *politeuma* لم يكن له في الأصل أيّ معنى لاهوتيّ أو دينيّ ، بيد أنّه يناله في سياق المعنى الجديد . وكذلك فإنّ " العدل " كان يعني المبادلة والمعادلة : " عين بعين ، وسنّ بسنّ " . أمّا الآن فنقرأ في العهد الجديد أنّه يتعيّن علينا أن نذهبَ في مقابلتنا للآخر إلى أبعدَ ممّا يوافق مطالبه المحقّة . لا أريد أن أنكرَ أنّنا جميعًا نبقى دون هذا المطلب ، ولكن يجب علينا أن نضعَه نصب أعيننا ، وقد كان في زمانه أيضًا جديدًا ، ولا يجوز لنا أن نزيحه جانبًا .

علاقة جدليّة بين العدل والسلام

في ما يتعلّق بمسألة العدل والسلام ، أعتقد أنّ الأمرين مرتباطان على نحوٍ ما أحدهما بالآخر . ولكنّي أرى أنّ المصطلَحَين لا يتماهيان بهذه السهولة . لقد كرّرت القول الذي أوردته السيّدة غابرييل : " إنّ عمل العدل سيكون سلامًا " (أشعيا ٣٢:١٧) . يجب أن يكونَ الإنسان عادلاً ليتمكّنَ من أن يُقيمَ سلامًا عادلاً . ولكنّي استشهدت أيضًا بالقول الآخر

الوارد في العهد الجديد : لا يمكن السعي إلى العدل إلاّ عندما يسود بعض السلام (راجع : يعقوب ١٨ : ٣) . هذا القول يُشير إلى أنّه يصعب جدًّا السير على طريق العدل ما دام لا يحيط بنا سوى تبادل القتل المتعمّد والمذابح والحرب والصراع . في هذه النظرة ثَمَّة علاقةٌ جدليّة بين السلام والعدل . كلاهما ضروريّان . ولكن يمكن أن تكون ثَمَّة حالات ، يتعلّق فيها الأمر بهلاك البشريّة ، أو بخطر اندلاع حرب شاملة : في هذه الحالات يجب أن تعطى الأولويّة للسلام . ولكن متى تأمّن السلام على الأقلّ بمعنى أوّليّ ، فحينئذ يجب أن يكونَ هذا السلام سلامًا عادلاً .

نتعلّم أن نفهمَ بنى العالم في ضوء المبادئ الإلهيّة

جعفري : نحن متّفقون في قضيّة مهمّة يمكن أن يكونَ لها أهمّيّة مصيريّة ، عندما قلتم إنّ مفهومَ بنية العالم يبيّن بعض الثبات في ثقافات العالم المتنوّعة : فكلّ الفلاسفة والعلماء الذين اجتهدوا في استكشاف بنى العالم وقوانينه هذه قد توصّلوا إلى نظرات أساسيّة مشتَركة ، وإلى مبادئ أولى صالحة عمومًا . حتّى إذا لم يكن لنا الرأي نفسه حول العلاقة مثلاً بين المادّة والروح ، كما نصادفها في الهند ، ومع ذلك فالموضوع يتعلّق بنوع خاصّ بالدور الذي يعود للإنسان في مجرى التاريخ – ما هي المعرفة الأساسيّة التي نكتسبها في هذا الموضوع ، كيف نستفيد من قوانين هذا العالم الثابتة ، وبأيّ قدر نستطيع أن نُجريَ تغييرات في العالم وضمن حدود حياتنا . هذا ما يبيّنه قولٌ لمولانا رومي (المتوفّي سنة ١٢٧٣) :

« قرون مضت ، ما هو الآن هو جديد ،

القمر بقي هو نفسه ، ولكن ليس الماء الذي كان منذ القديم » .

إنّ صورةَ القمر والكواكب تنعكس هي نفسها على الدوام في ماء الجدول الذي ينساب بلا انقطاع أو في ماء البركة ، وذلك مرّات متعدّدة ؛

ومن ثَمَّ فإنّ كيانَها لا يخضع لتقلّبات الأمور . المسألة إنّما هي مسألة الإنسان في هذا العالم الواسع الكبير ، الإنسان الذي يسعى وراء الجمال ، والذي في عمق أعماق نفسه يكتشف التوقَ إلى ما هو جميل . إنّ النظرة إلى معنى الجمال يمكن أن تتبدّل ، فقد كانت في أيّام أفلاطون غير ما هي عليه اليوم – المهمّ إنّما هي المبادئ العامّة التي نطبّقها لاستكشاف العالم : فإذا فهمنا بنيةَ العالم انطلاقًا من هذا المنظور الإلهيّ ، وعرفنا مبادئ الخير والجمال ، حينئذ نستطيع أن نفسّرَ العالم . وإلاّ فلن يبقى أمامنا إلاّ طريق مقاهي العدميّة ، حيث ندخّن الغليون ونقول إنّنا لا نعرف شيئًا لا عن بدء هذا العالم ولا عن نهايته ، وإنّنا نفتقر إلى الصفحة الأولى والأخيرة من هذا الكتاب القديم . هل ينبغي لنا حقًّا أن نستسلمَ للعدميّة أم يمكن أن نتبع في هذه الحياة مبادئ إلهيّة ؟

كيف يمكن أن نستخلصَ القوانين الإنسانيّة من الشريعة الطبيعيّة ؟

محقّق داماد : قال البروفسّور شنايدر في محاضرته إنّ القوانين الإنسانيّة يجب اشتقاقها من القانون الطبيعيّ . أمّا كيف يحدث هذا ، فلنا في فلسفتنا الإسلاميّة طرقنا الخاصّة ، والفقه وفلسفة القانون يستطيعان بنوع خاصّ تزويدَنا بمختلف التوجيهات في هذا المجال . يهمّنا أن تفسّروا لنا كيف يمكن ، في نظرتكم ، اشتقاق القوانين الإنسانيّة من الشريعة الطبيعيّة .

في مفهوم " الشريعة الطبيعيّة "

شنايدر : أوّلاً تجب الإشارة إلى أنّ مفهومَ " القانون الطبيعيّ " أو " الشريعة الطبيعيّة " يُستعمل في تقليدنا بطرق متنوّعة : فهناك قانون الطبيعة ، كما يكتشفه علماء الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا ، وهو قانون جَبريّ

وضروريّ . أمّا القانون الطبيعيّ المختصّ بحياة الإنسان فهو بالدرجة الأولى نوع من دعوة ، يجب على الإنسان تلبيتها ، ولكن يمكن أن لا يلبّيها . فالإنسان مدعوّ إلى الاختيار .

وفي استخلاص الشرائع البشريّة منها

ثمّ يتعلّق الموضوع بالسؤال عن اشتقاق الشرائع البشريّة الواقعيّة . يتضمّن تقليدنا جوابين عن ذلك – وأستند في ذلك من جديد إلى توما الأكوينيّ : ثَمَّة أوّلاً " طريقة الاستخلاص " *modus conclusionis* . من المبادئ العامّة نستخلص قواعد عقليّة للحالات الخاصّة . هذه مسألة استنتاج من قبل العقل والفكر . إلى جانب ذلك ، ثَمَّة " طريقة التحديد " *modus determinationis* . هنا نتوصّل إلى الشرائع البشريّة بشكل أكثر تعقيدًا وأكثر صعوبة ، ولكن أيضًا بشكل مثير للاهتمام . نقطة الانطلاق هي وصيّة من وصايا الشريعة الطبيعيّة الصالحة بشكل مطلَق ، وهي مبادئ عامّة مثل : " افعل الخير واجتنب الشرّ " ، أو " عليك أن تكون عادلاً ولا يجوز لك أن تستسلمَ للميول الجائرة ولا أن تتّخذَ قرارات جائرة " . أما التحديد فيتمّ بأنّي أضع أوّلاً نصب عينيّ هذا المبدأ الأساسيّ وأعيه جيّدًا . ثمَّ ألقي نظرة على الواقع المعطى كما يبدو أمامي . وأخيرًا أقارن بين الاثنين لأتبيّنَ ما الذي في هذا الظرف بالذات يناقض الشريعة العامّة . بهذه الطريقة آتي إلى الشريعة الواقعيّة وأكتشف ، مثلاً ، أيّ بنى وأيّ أوضاع تؤثّر تأثيرًا جائرًا في هذا العالم وما الذي يجب عليّ بالتالي محاولة تغييره . هنا الاستخلاص العقليّ لا يكفي ، بل يتعلّق الأمر بالحريّ بتحليل الواقع . كما أثبتت ذلك اللجنة اللاهوتيّة التي ذكرتها ، لا يجوز اليوم أن يكون هذا التحليل ساذجًا ، بل يجب أن يبنى على أساس علميّ . وبالتالي ثَمَّة دومًا خطرٌ يكمن في أن يتضمّنَ رأيٌ علميّ ما عناصرَ إيديولوجيّة

خاطئة . وهذا ما يجعل القضيّة صعبة .

استكشاف نواميس العالم البنيويّة

بهذا نحن حيال معضلة آية الله جعفري : أي قوله إنّه يتوجّب علينا أن نكون حذرين أمام استكشاف البنى . لقد كان زمن ، لاتّخاذ مثل السيّد جعفري ، اعتقد فيه علماء الطبيعة أنّه في العالم الخارج عن الإنسان لا وجود لأيّ عيش معًا ولا لأيّ تضامن ، بل فقط الصراع من أجل الوجود . بيد أنّ علماء آخرين اكتشفوا بعد ذلك أن هذه الأطروحة ليست سوى انعكاس على الطبيعة لإيديولوجيا سياسيّة . ثَمَّة أمثلة كثيرة عن هذا الأمر . عندما كنت طالبًا كان أمرًا جديدًا عليّ أن أكتشفَ أنّ الفلاسفة اليونانيّين الذين عاشوا قبل سقراط – الذين قيل لنا عنهم في المدرسة إنّهم فلاسفة الطبيعة الإيونيّون – كانوا في الواقع فلاسفة قانون واجتماع ، عكسوا في الكون تصوّراتهم عن العدل . على نحو مماثل نحن اليوم مرتبطون أحيانًا بعالم نستطيع بدون شكّ أن نكتشفَ هيكليّاته ونصفَها ، ولكن علينا أن نتساءلَ إلى أيّ مدى لسنا إزاء عالم قد صار غريبًا ، عالم قد حاد عن مميّزاته الخاصّة التي حُدّدت له . نؤمن أيضًا أنّ الله خلق العالم وأنّه يقوده ، وأنّه من أجل ذلك لا يمكن أن يصلَ إلى أيّ تغرّب كامل . وبالتالي يجب أن نحافظَ على التوازن والاعتدال في هذه المسافة التي بها ننتقد العالم ، لأنّه في كل حالة ثَمَّة عناصر إيجابيّة قد ورثناها ويجدر الإبقاء عليها ، وغيرها يجب تغييرها لأنّها أصبحت غريبة عنّا .

في السؤال عن الجمال

وفي هذا يكمن أيضًا جوابي عن السؤال عن الجمال : نجد في تقليدنا القول التالي : " جميلٌ باعتباره بهاءَ الحقّ " . فهناك الحقّ الذي نستطيع في

كلّ وقت أن نراه ويستطيع الفنّانون أن يؤدّوه . ثمّ هناك أيضًا الحقّ الروحيّ ، الذي لا نستطيع أن نراه بكلّ بساطة ، الذي يجب أن نُقاد إليه . وأخيرًا هناك أيضًا البغيض ، الذي لا نكرمه ، بل يجب أن ندركَه ، لنُمعِنَ الفكرَ في ما هو بالتحديد منظور حياتنا .

[وبمناسبة مداخلة من أحد المستمعين :]

موافقة على محاضِرة ، ومعارضة للآخرين ؟

أشترك لأوّل مرّة في مثل هذا الحوار ، وأودّ أن أفعلَ ذلك مرارًا أكثر ، لأنّ ثَمَّة دومًا خطرًا كبيرًا في أن لا نتفاهم . إذا كانت أجوبتي غير مناسبة ، فأرجو الاعتذار ؛ قد يكون سبب هذا أنّ المترجمين ، كما قالوا ، نظرًا للسرعة ، لم يتمكّنوا من أن يترجموا الأسئلة ترجمة جيّدة .

إنّني أوّلاً مسرورٌ من أنّ المحاضرين الذين قدموا من النمسة لم تكن لهم طريقة تفكير واحدة . يسعدني أن يكون بين المسيحيّين أيضًا حوار ، وليس فقط حديث انفراديّ موزّع . في الواقع لا أشعر على الإطلاق بأنّي في موقع معارضة زملائي الحاضرين هنا . الواقع معقّد . ويمكن النظر إلى قطعة من بلّور جميلة من جهات مختلفة ، فيلفت نظرَ الواحد اللونُ الأزرق ، والآخرَ اللونُ الأخضر أو الأحمر . وكما ذكرتُ السيّدة غابرييل ، كان بإمكاني أيضًا أن أذكرَ كلّ زملائي الآخرين .

هل يجب أن يتبعَ الإنسانُ العدلَ ، أم العدلُ الإنسان ؟

والآن لنعد إلى مضمون سؤالك ، هل يجب أن يتبعَ الإنسانُ العدلَ أم العدلُ الإنسان ؟ أعتقد أنّ الإنسانَ مخلوقٌ على نحو يُلزِمه بأن يتبعَ

سجايا معيَّنة منحه إيّاها الله وهي فيه . إنّ يوهانس مسنر (Johannes Messner) ، وهو عالم مشهور في الأخلاق الاجتماعيّة ، قد بحث في " غايات الإنسان الوجوديّة " ، وقصد بذلك ما يحدّد الإنسانَ وما هو منغرسٌ في طبيعته . في هذه الحالة يتكلّم توما الأكوينيّ ، الذي ذكرته ، على " الميول الطبيعيّة " (*inclinationes naturales*) ، تلك الميول المعطاة للإنسان بحكم طبيعته ، ومنها أيضًا الميل نحو الخير والعدل . علاوةً على ذلك أعطى الله الإنسان الوحي ، بحيث يسهل على الإنسان أن يُدرِكَ معنى سجاياه الطبيعيّة . إنّ مقارنة الجملتين بسيطة جدًّا ، ففي الحالتين ثَمَّة شيء صحيح : لقد جُعِل السبت من أجل الإنسان ، والإنسان لن يكون إنسانًا كاملاً إلاّ إذا سعى ، بأفضل ما أوتي من معرفة وضمير ، إلى فعل الخير .

كيف يمكن إنشاء " نظام إدارة " على الصعيد الدوليّ ؟

لا أعتقد أنّي صمتُّ عن السؤال عن الآليّات . لو كنت ليبراليًّا لقلت إنّ الخلاصَ يكمن في السوق ، أي في تفاعل القوى الحرّ . لكن في تفاعل القوى الحرّ هذا ، الأقوياء هم الذين ينتصرون عادةً ، حتّى ولو تصرّفوا تصرّفًا ظالمًا . ومن هنا اقتراحي بأن يتمّ البحث على الصعيد الدوليّ في إنشاء نظام يقابل ما يسمّى داخل الدولة " نظام الإدارة " . والسؤال هو كيف يجب أن تكوَّن هذه السلطة ، ليعترفَ الناس والشعوب بشرعيّتها . ثَمَّة في هذا الموضوع أمران لا مفرّ منهما : الأوّل ضرورة مثل تلك السلطة وبالتالي الحدّ من سيادة الأقوياء . ثانيًا يجب أن تتمّ مسيرة شاملة من التواصل ، كما سبق البروفسّور بشْتِه أن قال ، للتمكّن من الوصول إلى توحيد المبادئ التي يترتّب على مثل تلك السلطة أن تتصرّفَ بموجبها .

وإنّه من واجب الذين يؤمنون بشريعة طبيعيّة وبدعوة وجّهها الله للإنسان لعمل الخير، أن يتدّخلوا بشكل فعّال في هذا التواصل. إنّي أحبّذ إقامة نظام عالميّ جديد، إذ أرى في عالم اليوم فوضى لا بدّ من إزالتها. بيد أنّ ما نسعى إليه لن يكونَ في وجوه كثيرة مماثلاً لما أدّاه بهذا العنوان أيّ من السياسيّين في هذا البلد أو ذاك.

في فلسفة مثل هذه الحوارات

رشاد: النتيجة الأولى لحوارات من هذا النوع تكون دومًا معرفة أفضل لوجهات النظر المتبادلة حول مختلف المسائل التي يتمّ الحديث عنها. ويصير ممكنًا بالتالي كشف التباينات والقواسم المشتَركة في مختلف المواقف، لنوضحَ أخيرًا كيف يمكن أن نعيشَ معًا نظرًا للتباينات القائمة، وكيف يستطيع المعنيّون الإفادة من القواسم المشتَركة التي اتّضحت. يمكن بشكل أو بآخر تحديد فلسفة مثل هذه الحوارات.

العدل الثقافيّ
من وجهة نظر الغرب والإسلام

محمّد علي شعاعي

بسم الله.

إنّ موضوع الأفكار التي سأعرضها هنا هو العدل الثقافيّ والاستقلال الثقافيّ القوميّ. إذا أردنا أن نوضحَ ماذا يعني الحديث عن "ثقافة قوميّة مستقلّة" تتميّز بها الشعوب، يبدو هذا صعبًا في عالم اليوم، إذ إنّ مفهومَي "الاستقلال" و"الثقافة" يمكن فهمهما بطرق متنوّعة جدًّا. ويحتاجان بالتالي إلى تفسيرات أخرى. وفي ظلّ هذه الظروف، يمكن أيضًا أن نجدَ صعوبة أكبر في تفسير معنى العدل في العلاقة بالسؤال عن الاستقلال الثقافيّ تفسيرًا مناسبًا وفي تقديره حقّ قدره.

هل يمكن اليوم في الواقع الكلام عن كثب على العدل في الوضع السائد بين العلاقات الدوليّة وثقافات الشعوب؟ فإذا نظرنا إلى الأوضاع التي تتبدّل من يوم إلى يوم، يتبيّن كيف يحظى العدل بمكانة مختلفة في كلّ مرحلة من هذه المراحل الجديدة لتطوّر الوجود البشريّ، وكيف يمكن أن يُفَسَّرَ تفسيرًا مختلفًا بحسب اختلاف وجهات النظر. فهل نعجب في هذه الحالة من أنّ جهودَ مفكّرينا الكبار أيضًا لم تُفلِح إلى الآن في إعطاء تحديد واضح جليّ لجوهر الثقافة؟ وهذا ينطبق أيضًا على جهود علماء الاجتماع الذين عجزوا، بسبب افتقارهم لطريقة مناسبة، عن إدراك معنى الثقافة إدراكًا ملائمًا. من الأفضل بالتالي أن نعتبرَ الثقافة نفسها وسيلة وطريقًا لمعرفة المجتمع، بدلاً من الانكباب مباشرةً على درس الثقافة،

ونحاول ، انطلاقًا من نظرة مختلف الثقافات ، إدراك مفهومها للعدل . فالموضوع يتعلّق في هذا الأمر برأي الشعوب ، ورأي الناس العائشين ضمن هذه الشعوب ، في البُعد الثقافيّ للعلاقات بين الدول ، كما يتعلّق بمهمّة البحث هل وإلى أيّ حدّ تبدو في نظرهم هذه المصالح الثقافيّة عادلة أو غير عادلة . في غير ذلك يكاد لا يكون ممكنًا إيجاد معيار واحد ، للتمكّن من الحكم على ظاهرة العدل الثقافيّ في العالم - إذا استطاع أحدٌ إيجادَ معيار يتجاوز الأفراد والثقافات ، ويكون صالحًا أيضًا لكلّ العصور وكلّ المجتمعات .

١ - ملاحظات حول النظام الذي يسِم العلاقات بين الدول

ما يحدّد اليوم ، في نطاق المعرفة والنظام ، العلاقات بين الدول والشعوب ، هو نتيجة لتبادل أفكار وتبادل خبرات ، كان فيه الإنسان الغربيّ في المحور الذي يدور حوله كلّ شيء . إنّ الأسس الفكريّة والثقافيّة لهذه العلاقات مرتبطة بالثقافة الغربيّة . هذا لا يفاجئ أحدًا ، إذا فكّرنا بأنّ الحكومات الغربيّة هي التي على مدى سنوات طويلة بحثت في النظام القائم في العلاقات بين الدول وقرّرته . فانطلاقًا من أفضليّة الإنسان الغربيّ ، سعت القوى الغربيّة إلى إيجاد وسائل وطرق تفسح في المجال لأعضاء مجتمعاتها للحصول على الرفاهية . وشكّلت الثقافة في هذا السياق أحد العناصر التي صار ازدهارها ليس فقط رمزًا لحياة سعيدة في المجتمع الغربيّ ، بل أيضًا وسيلة وأداة للتأثير في اتّجاه مصالح الشعوب الغربيّة على أعمال الشعوب الأخرى .

إنّ تجربة التاريخ تبيّن أنّ أيّ شعب ، ليتاحَ له الحصول على الثروة والقوّة ، يجب أن يسيطرَ على شعوب أخرى ، وأنّه لا بدّ له أيضًا ،

لتثبيت السيطرة التي حصل عليها يومًا وللتمكّن من مواصلتها ، أن يمارسَ التفوّق الثقافيّ . الرفاهية والقوّة تشكّلان اليوم العنصرين الرئيسيَّين في الحضارة الغربيّة ، مع أنّ الحضارة الغربيّة تقوم في نطاق تراث البشريّة الحضاريّ العامّ . وبصرف النظر عن هذا ، فقد حافظت الحضارة الغربيّة على ميزاتها الخاصّة . وإن كنّا لا نجد أيضًا الرفاهية والقوّة في عداد المثل العليا لعصر الأنوار ، فقد ساعدا مع ذلك الحضارة الغربيّة على التوصّل إلى وضعها الحاليّ في قمّة الحداثة .

فإذا كانت هذه الحضارة في الوقت الحاضر واقعة في أزمة ، فما ذلك إلاّ لأنّها ابتعدت كثيرًا عن مُثُلها في ميدان الثقافة . هذا التناقض بين موقف الغرب الداخليّ وطرق تصرّفه الخارجيّة ربّما وُجد منذ البداية ، كما يعتقد البعض ، ولكنّه لم يظهر للعيان إذا جاز التعبير إلاّ في أيّامنا . هذا ينطبق على الواقع من وجهة نظر الغرب . أستنتج من هذا أنّ الغرب يستخدم النظامَ السائد في العلاقات بين الدول لتثبيت هيمنته وتوطيدها ، وأنّه يسعى في هذا الأمر إلى بعث الشعور بتفوّقه الثقافيّ . يرى خلاف ذلك أولئك الذين يعزون هذا التطوّر إلى تفوّق طبيعيّ للثقافة الغربيّة بإزاء نقص طبيعيّ في الثقافات الأخرى .

إذا بحثنا بدقّة في العناصر المكوّنة للثقافة الغربيّة ، تتبيّن مراحل مختلفة ، تكوّنت فيها . ففي تاريخ علاقاتها بسائر المجتمعات راعت الثقافة الأوروبيّة الثقافات الأخرى بتعدّدها وتنوّعها . واجتهدت في أن تبني علاقات مع تلك الثقافات والمجتمعات ، وتحاورت مع هذه الكثرة ، بل إنّ البلدان الغربيّة بادرت من هذه الناحية إلى توزيع للعمل . يمكن أن نرى نقطة تبلّر لهذه الجهود في إنشاء فروع علميّة خاصّة لدراسة الثقافات الأجنبيّة ، مثل العلوم الشرقيّة . في حين بذل الغرب جهده في إعطاء الأولويّة لمصالحه الخاصّة في العلاقات مع الثقافات الأخرى ، آثر في الوقت عينه الثقافات

التي كانت قريبة من ثقافته .

يدلّ التاريخ على أنّه بقدر ما تكون التباينات بين ثقافات مختلف الشعوب والمجتمعات واسعة ، بالقدر عينه يضعف التفاهم في ما بينها وتنمو التعدّيات ، ولا سيّما في الحالات التي تكون فيها القوى غير متعادلة ؛ وهذا بالطبع يعني شيئًا مختلفًا عمّا يمكن أن يبرّر عصر الهيمنة الاستعماريّة القاتم . مهما يكن من أمر فإنّ الشعورَ بالتفوّق الثقافيّ كان له دورٌ كبير في التصرّف المذلّ الذي أبدته الجيوش المنتصرة حيال الشعوب المهزومة ، في حين أنّ انفتاحَ الثقافات بعضها على بعض ينبغي أن لا نعزوَه دومًا إلى نقص في المعرفة . إنّ تأثير مبادئ القيم المختلفة كان وسيبقى من هذه الناحية دومًا عاملاً لا يستهان به ، حتّى حيث توجد عوامل أخرى قويّة .

في ما يتعلّق بأميركا ، فلا شكّ أنّها ، باعتبارها ابنة أوروبة الثقافيّة ، قد تمسّكت ببعض المبادئ الثقافيّة السابقة لوالدتها ، وأخذت عن الشعوب الأوروبية مبادئ قيم وطرقَ تصرّف ثقافيّة معيَّنة . بيد أنّها في الوقت عينه كوّنت بدون شكّ ملامحها المميّزة الخاصّة . وهذه الابنة لها أيضًا بدورها نسلها ، بحسب تعبير ماك لوهان (H. McLuhan) في كتاب *Global Village* [1] . بيد أنّ ما ينتقده هنا ليس ظاهرة " الثقافة العالميّة " بقدر ما هو التأثير الذي يصدر عنها . " الثقافة العالميّة " وهيكليّاتها هي شكل الثقافة الأكثر نفوذًا في عصرنا ، وهي في خدمة الامبرياليّة والرأسماليّة أكثر ما تكون لتكديس القوّة والرأسمال . من المؤسف أنّ هذه " الثقافة العالميّة " لا تصدر لا عن نوع جديد من تجمّع القيم القوميّة ، ولا عن نوع من تفاعل بينها . يجب أن نرى فيها بالحريّ مجموعة من " القيم "

---

[1] راجع :

H. Mc Luhan - B. R. Powers, *The Global Village. Der Weg der Mediengesellschaft in das 21. Jahrhundert*, Paderborn 1995.

التي تدور حول الاستهلاك وحول الاستغلال المتنامي لموارد عالمنا الطبيعيّة – حتّى استنفادها الكامل . فإذا كان الغرب قد وضع في عصر الاستعمار والاستعمار الحديث مزاياه الفنّيّة والثقافيّة والعلميّة والخلقيّة ، للسيطرة ثقافيًّا على الآخرين ، فإنّ هذا السعي إلى السيطرة قد بلغ اليوم ذروته من خلال التقدّم التقنيّ والعلميّ في ميدان وسائل الإعلام ، مثل استمال الأقمار الصناعيّة ، دون الأخذ بالاعتبار تنوّع ثقافات الشعوب الأخرى وتعقيدها . الأقمار الصناعيّة تتجاوز في مدى إشعاعها الحدود الجغرافيّة والثقافيّة ، وتتغلّب في الوقت عينه على العقبات المحلّيّة وتتجاهل بدون رحمة رأيًا عامًّا لم ينمُ بهذه الطريقة . وبهذا تتميّز ظاهرات " الثقافة العالميّة " تميّزًا كبيرًا من ظاهرات الثقافات الأخرى : إنّها لا تُظهر أيّ تضامن مع قيم الآخرين وتراثهم الثقافيّ . ما تسعى إليه هذه " الثقافة " ، هو توسيع ثقافة الاستهلاك وتوحيد المعايير . إنّها تتجاهل آراء الشعوب الأخرى ومشاعرهم ، وتحاول ابتكار ذوق موحَّد – في ما وراء الثقافات المحلّيّة .

هل يمكن في هذه الأوضاع ترقّب لقاء عادل ؟ بحسب رأي مفكّر غربيّ يهتمّ بالعلاقات بين الدول ، ووكر – R. B. J. Walker – يأتي النظام قبل العدل ، لأنّ النظام يُعتبَر نتيجة تصرّف برغماتيّ وليس حتمًا نتيجة تصرّف أخلاقيّ ، كما يُعتبَر أيضًا نتيجة استعمال ضروريّ للقوّة . وبالتالي تُرفَض القيم بنوع عامّ وكذلك الثقافة (بقدر ما لا يُقصَد بها الإيديولوجيا والدعاية) ، إذ يُنظَر إليها في ضوء سياسة واقعيّة لا تعرف أيّة مطالب أخلاقيّة . إنّ المجتمعات التي يعتقد فيها السياسيّون أنّ العدل والقيم والثقافة تعوق تثبيت النظام تتميّز بصراع دائم بين العدل ومبادئ القيم والثقافة من جهة والنظام من جهة أخرى .

فإذا تكلّمنا الآن من " وجهة نظر غربيّة " ، فليسمَح لي في هذا الموضع أن أطرحَ السؤال هل يمكن في مثل هذا الوضع من النظام الدوليّ من وجهة

نظر البلدان الغربيّة تحقيق عدل ثقافيّ . سنعالج في الفصل التالي وجهة نظر المفكّرين الغربيّين .

٢- العدل الثقافيّ في الغرب

إنّ عصرَ الأنوار يدلّ ، من وجهة نظر المدرسة النقديّة ، على تبدّل في التصوّرات الدينيّة والميثولوجيّة وصولاً إلى أفق مفتوح من العقلانيّة ومن التمييز بين الميادين الثقافيّة المتنوّعة . بحسب هابرماس (J. Habermas) ، إنّ الحالة التي بموجبها يتمّ تمييزٌ من هذا النوع بين الميادين الثقافيّة المتنوّعة – بين العلم والتصورات الأخلاقيّة والفنّ – هي أضمن دليل على الحداثة الثقافيّة [٢] .

إنّ حجمَ كلٍّ من هذه الميادين المستقلّة والمميَّزة أحدها من الآخر مُحدَّدٌ تحديدًا واضحًا : فميدان الحقيقة ، باعتباره مفهومًا من مفاهيم الإدراك ، هو شأن نظريّة المعرفة . يُترَك للأخلاق صوابيّة القواعد والمعايير – باعتبارها معضلة في سياق العدل – ، وأخيرًا يترَك لعلم الجماليّات النظر في الطبيعة والجمال لإصدار الحكم الجماليّ إذا جاز التعبير . في هذا الأمر يُفترَض أنّ عملَ تخصيص الميادين وإنشاء المؤسّسات الموافقة لها سيؤول إلى تطوّر ثقافيّ في كلٍّ منها ، وأنّ التبادلَ المتواصلَ بين هذه الميادين والحياة اليوميّة يجلب معه توسيعًا وإغناءً للحياة الإنسانيّة . ولكنّ دراسةً للحالة الحاضرة في الغرب تبيّن إلى أيّ مدى تقوم هذه الميادين الثقافيّة المنفردة في نطاق أخصّائيّين يكاد لا يكون لهم أيّ اطّلاع على مضامين الحياة اليوميّة .

---

[٢] راجع :

J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main 1985.

وهكذا يواجه المجتمع المعاصر حالة معقّدة جدًّا : فمن جهة منهج نظام معقّد وكثير التنوّع ، ومن جهة أخرى ضيق وافتقار في الحياة .

لحلّ هذه المعضلة يقترح هابرماس نوعًا من علاقة عقليّة توجَّه في محيط مفتوح نحو معرفة متبادلة متّسمة بالتعاطف ، ونحو التفاهم والاتّفاق ، وتعمل بطرق حرّة اختارتها هي نفسها . أمّا فوكو (Foucault) ، فلا يرى في الحداثة مشروعًا غير مكتمل للتحرّر ، بل مشروعًا كاملاً للسيطرة . في رأيه أنّ ثَمَّة ، في المسيرة المتواصلة لتوحيد المعايير والتوسّع في كلّ الاتّجاهات ، قوّة تعمل بعنوان " الحرّيّة الإنسانيّة " للسيادة على الجسد والنفس [٣] . فالسلطة في المجتمعات القديمة كانت مرتبطة بالأشخاص ، أمّا اليوم فهي هيئة دائمة وغير شخصيّة تمتلك كلّ شيء . وهي تمارَس بوجهٍ غير ملحوظ وبدون توقّف من خلال سلسلة من أجهزة المراقبة والنظام . القوّة المعاصرة حاذقة في ربط عناصر دقيقة وأساليب تربويّة بتقنيات ووسائل تنظيميّة محدَّدة ، بحيث يبدأ الفرد بالسهر هو نفسه على ذاته ، ليصير تدريجيًّا من الأتباع المطيعين بشكل أعمى لأوضاع القوّة هذه . إنّ وجود هذه التقنيات الخاصّة التي يمكن إيجادُها وتعلُّمُها في كلّ مكان ، يؤدّي إلى أنّ التواصلَ والتفاهمَ لا يتحقّقان إلاّ بنوع غير متعادل ومنحاز . إنّ مثلَ هذا النوع من العلاقة الموجَّهة من عَلُ يكوّن الميزةَ الخاصّة للعلاقات الاجتماعيّة المعاصرة والعنصرَ الأساسيّ لمجتمع الحضارة القائم اليوم .

مهما يكن من أمر ففي المجتمعات الغربيّة المعاصرة تقوم علاقة وثيقة بين القوّة والهيمنة الثقافيّة . إنّ وجودَ عدد كبير من الثقافات في الغرب والتباين الشاسع القائم بين الثقافات التقليديّة (القوميّة) و" الثقافة العالميّة "

---

[٣] راجع : M. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt/Main 1977 .

المعاصرة ، يؤدّيان إلى عدم اليقين من أنّنا سنشهد حدوث عدل ثقافيّ بين النوعين . وهذا ما تؤكّده أيضًا احتجاجات صناعة الثقافة في فرنسا وإيطاليا وغيرهما من البلدان على هيمنة صناعة الثقافة الإمبرياليّة في ميداني الموسيقى والأفلام ، التي كثيرًا ما تجري في نطاق العنف وتدمير الأسرة ، والتي تمارَس حتى في ميدان المنهجيّة العلميّة .

لا يمكن أن يخفى على أحد أنّ بعضَ الناس في البلدان غير الأوروبيّة ، عقب التأثيرات الثقافيّة التي صدرت عن الغرب طوال سنوات كثيرة ، بدأوا ينهجون في تفكيرهم طريقة الغرب ، إمّا بسبب تقارب ثقافيّ سابق وانفتاح على هذه الطريقة ، وإمّا لأنهم أُرغموا على ذلك دون إبداء أيّة مقاومة ، وإمّا لأنّ الثقافة الغربيّة اكتسحتهم على نحو ما في نطاق تدابير اتّخذتها الشعوب المنتصرة لإيقاع هذه الحضارات في التغرّب أو لإزالتها كلّيًا . ثَمَّة مجتمعات خارج الغرب تمسّكت بثقافتها غير الغربيّة ، إمّا بسبب قربها الثقافيّ من الثقافة الغربيّة ، وإمّا بسبب ممارسة القوّة أو العدائيّة الثقافيّة . وغيرها واصل الحياةَ بمقتضى تصوّراته الثقافيّة ببساطة ، وطبّقها في قراراته السياسيّة أو استعملها أداة لمجابهة السيطرة الثقافيّة الغربيّة .

٣- العدل الثقافيّ من وجهة نظر الإسلام

٣-١- التعارف والتقوى

خلافًا للرأي العامّ السائد في أماكن متعدّدة وعند بعض المستشرقين غير المسلمين بأنّ الإسلام هو " دين لا تسامح فيه " حيال الثقافات الأجنبيّة ، فإنّ الإسلام يقبل في الواقع بطيبة خاطر وبقلب منفتح التنوّعَ الثقافيّ في العالم . وهذا يستند إلى أقوال قرآنيّة مختلفة ، كما نقرأ مثلاً في سورة المائدة ٥:٤٨ : " لكلٍّ جعلنا منكم شِرعة ومِنهاجًا . ولو شاء الله لجعلكم أمّةً

واحدة ، ولكن ليبلوَكم في ما آتاكم " (راجع القرآن ١١:١١٨ وغير ذلك) .

إنّ الإسلام ، بخلاف الغرب ، لا يعلّق أهمّيّة كبرى على مسيرة التطوّر الثقافيّ الخاصّ في المجتمعات المنفردة ، وإن كان لا يرفض عناصر منفردة من تلك الثقافات ، ولا ينكر أيضًا ضرورة تحاور موافق مع تطوّرات من هذا النوع . وهو لا يحكم على الثقافة بحسب خصائص منفردة ، بل يشدّد في هذه الناحية على التقوى [٤] معتبرًا إيّاها الموضوع الأساسيّ - وهذا العنصر لا تعيره الحضارة الغربيّة اليوم أيّ اعتبار مناسب في تحديد سلّم أولويّات الثقافة . ما نعنيه بالتقوى على وجه عامّ هو اتّباع المؤمنين للوصايا الإلهيّة . بيد أنّ هذا المصطلح يشمل **كلّ** المبادئ والأعمال التي يمكن أن تتّبعها البشريّة قاطبةً . في الزمن الذي سبق ظهور الإسلام ، كان السعي إلى التفوّق - سواء بين العرب والفرس ، أم بين الفقراء والأغنياء ، أم بين السود والبيض - من العناصر المحدّدة للثقافة . وبالتالي حاول الإسلام ، من خلال ما أُوحي إلى الرسول الأكرم وبفضل أعماله ، إزالة هذه العناصر السلبيّة . وتوصّل بهذه الطريقة إلى وضع حدّ لتقاليد رهيبة ، كوأد البنات - تلك الممارسة التي كانت تتمّ في شبه الجزيرة العربيّة استنادًا إلى ما كان للنساء من مكانة دنيا في المجتمع .

علاوةً على ذلك يؤكّد القرآن ضرورةَ التعارف المتبادل لصالح تطوّر المجتمع الإيجابيّ وبنائه الداخليّ : وبذلك يمكن تحقيق بعض التعادل بين الاختلافات الثقافيّة وإقامة علاقات عادلة . يكفي دليلاً على مساواة الناس أمام الله أنّ كلّ إنسان يولد من رجل وامرأة . في هذه النظرة ،

---

[٤] " يا أيّها الناس ، إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى ، وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا ، إنّ أكرمَكم عند الله أتقاكم [...] " (القرآن ٤٩:١٣) .

يكمن ، بالنسبة إلى القرآن ، في إدراك الفروقات بين الناس وتقاليدهم الثقافيّة برهانٌ على بناء علاقات في ما بينهم . ولكنّ تعلّم احترام الثقافات الأخرى يصير ممكنًا بقدر ما يدرك الإنسان الفروقات القائمة في ما بينها : هذا هو الطريق الوحيد الذي يفسح في المجال لتوحيد مختلف الثقافات بطريقة منتظمة .

ولكن إذا فُقِدت التقوى في الإدراك الضروريّ للفروقات ، سوف يسعى الإنسان باستمرار من تلقاء نفسه إلى التفوّق في اقتناء الثروة والقوّة ، في حين أنّ التقوى – أي التخلّي عن تجاوز الحدود التي وضعها الله ، والاستعداد لعمل الصالحات – يمهّد الطريقَ للعدل في العلاقات بين الشعوب .

٣-٢- القرآن، والتقوى – والعلاقات بين الدول

لقد حاولت ، بالاستناد إلى القرآن ، أن أطبّق مبدأ التقوى ، ومن ثَمّ العمل الصالح ، على العلاقات بين الدول . أودّ أن أعرض في ما يلي نتيجة هذه المحاولة . إنّ العلاقات بين الله والناس وبين الناس المؤمنين وغير المؤمنين تندرج في نطاق المبادئ والوصايا التي تصدر عن التقوى . لا أودّ أن أتحدّثَ هنا عن العلاقات مع الله ، التي تتجسّد بنوع خاصّ في الصلاة ، إذ ليس لها أهمّيّة مباشرة بالنسبة إلى تكوين العلاقات بين الدول . ومن جهة أخرى يجب التنبّه إلى أنّ التقوى التي نتحدّث عنها لا يمكن أن تتحقّقَ إلاّ في جوّ دينيّ مؤمن . ونحن نعلم أنّ هذا الجوّ بالضبط يكاد لا يوجد في العلاقات بين الدول . ولذلك أودّ أن أبحث في ضرورة التقوى ودورها بالنسبة إلى موضوعنا .

لقد حاولت أوّلاً أن أفهمَ رسالةَ الإسلام للبشريّة كلّها ، وتعلّمت أن أعتبرَ في هذا الأمر أوّلاً معرفةَ الثقافات وفهمها وكذلك معرفةَ التباينات القائمة بين الثقافات وكذلك التقوى كشرط ضروريّ للتوصّل إلى عدل ثقافيّ .

إنّ فضيلةَ التقوى تُعتَبَر في الإسلام الوصيّة الأهمّ للحكّام ولكلّ حكومة . إنّ هذه الوصيّة لها الأولويّة في التقليد الإسلاميّ كلّه ، وخاصّة بالنسبة إلى الحكّام ؛ على سبيل المثال يمكن هنا التذكير بالإرشادات التي وجّهها الإمام عليّ ، خليفة المسلمين ، إلى مالك الأشتر النخعي (الذي توفّي سنة ٦٥٨) في زمن ولايته على مصر [٥] . يتكلّم القرآن على التقوى في معرض حديثه عن العلاقات الاجتماعيّة في الميدان الثقافيّ والاقتصاديّ والعسكريّ . نظرًا لموضوع المحاضرة ، سنتطرّق بنوع خاصّ لتلك الأقوال المختصّة بالعلاقات الثقافيّة ، وفي الوقت القصير المحدَّد لنا ، سنركّز على التباينات في تلك المبادئ التي تسود بشكل واسع العلاقات بين الدول . بالطبع قد يتطلّب البحث الموسّع والمقارن لهذه المواضيع وقتًا أطول ممّا هو في تصرّفنا في إطار هذه المساهمة . ولكن يجب على الأقلّ أن نقول إنّنا تعرّضنا هنا للقضيّة .

الامتناع عن الكبرياء والشعور بالتفوّق

" تلك الدار الآخرة نجعلها للّذين لا يريدون علوًّا في الأرض ولا فسادًا ، والعاقبة للمتّقين " (القرآن ٢٨:٨٣) .

السيطرة على الآخرين تقتضي الكبرياء وشعورًا بالتفوّق . فإذا أردنا أن نجدَ على الصعيد الدوليّ مصطلحًا لذلك ، فهذا ما يعنيه مصطلح السيطرة . السيطرة مرتبطة دومًا بشعور التفوّق والكبرياء . أمّا إذا أحجم الإنسان عن مثل غرور السيطرة هذا ، ففي إطار علاقات عادلة ، حتّى حيث يتعلّق الأمر بمواقع قياديّة ، يتشجّع أيضًا الآخرون الذين ليسوا في هذه المواقع ، ولا يحاول الذين يملكون مواقع قياديّة في المجتمع اكتسابَ

---

[٥] راجع : نهج البلاغة ، الرسالة رقم ٥٣، نشرها صبحي الصالح، بيروت ١٩٨٩(٢)، ٤٢٦-٤٤٥.

مكانتهم المرموقة على حساب الآخرين . وهكذا فعندما كان محمّد يبشّر الذين يقال عنهم إنّهم متعاطفون بعضهم مع بعض في البرّ والتقوى ، ويتداول معهم ، كان يجمعهم ويجلس معهم في شكل دائرة ، حتى لا يثيرَ الشعور بأنّه يمارس سيطرة ، وإن كان متمسّكًا بدوره القياديّ .

الأمانة للعهود والوفاء بالعقود

" يا أيّها الذين آمنوا أوفوا بالعقود . [...] " (القرآن ٥:١) .

" [...] من أوفى بعهده واتّقى ، فإنّ الله يحبّ المتّقين " (القرآن ٧٦:٣) .

هذه المبادئ تصلح أيضًا بدون شكّ بالنسبة إلى ميدان العلاقات بين الدول . بيد أنّ المشكلة تكمن هنا في تفسير هذا المبدإ ، عندما يتعلّق الأمر بالثروة والقوّة . النظام الدوليّ هو بالضبط مثلٌ واضح على هذا الأمر ؛ ولكنّ المصالح الإمبرياليّة هي في معظم الأحيان سبب انتهاك العقود والالتزامات المتّفق عليها . نجد مثلاً مناقضًا لذلك في زمن ما قبل الإسلام في تصرّف النبيّ لدى فتح مكّة : فرغم تفوّقه العسكريّ لم يقم بأيّة خطوة لاحتلال المدينة ما دام العقد الموجود يومئذ لم يُنتهَك [من قبل الطرف الثاني] .

الشهادة للعدل [القيام بالشهادة للحقّ]

" يا أيّها الذين آمنوا كونوا قوّامين لله ، شهداءَ بالقِسْط، ولا يَجرمنّكم شنآنُ قوم على ألاّ تعدلوا ، اعدلوا هو أقرب للتقوى ، واتّقوا الله ، إنّ الله خبيرٌ بما تعملون " (القرآن ٥:٨) .

الخوف يُسهم في إقامة العلاقات بين الدول في نطاق السيطرة . من يقاوم الخوف يتقدّم خطوة هامّة نحو العدل : الشعوب التي تقاوم القوى

المتفوّقة مواجهةً هي التي تشهد للعدل . هذه الرتباطات لا يؤبَه لها كثيرًا في حالة العالم الحاضرة .

الحفاظ على البرّ والعدل ، حتّى في مقاومة عدوّ

" الذين استجابوا لله والرسول من بعد ما أصابهم القَرْح ، للذين أحسنوا منهم واتّقوا أجرٌ عظيم » (القرآن ١٧٢:٣؛ راجع ٨:٥) .

قد يكون من الطبيعيّ ، إذا لم يتصرّف بعض الناس والجماعات بعدل ، أن يثورَ غضبهم . غير أنّ القرآنَ يطلب من الجميع أن يبقوا أمناء للعدل .

لا تحرّيات عن أسرار الآخرين

" يا أيّها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرًا من الظنّ ، إنّ بعضَ الظنّ إثم ، ولا تَجسّسوا ، ولا يَغْتَبْ بعضكم بعضًا . [...] " (القرآن ١٢:٤٩) .

في الظروف العاديّة يُحرَّم التجسُّس وبذلك تدمير العلاقات وانتهاك حقّ الآخرين .

كَظْم الغيظ والعفو عن أخطاء الآخرين

" وسارعوا إلى مغفرة من ربّكم ، وجنّة عرضُها السماوات والأرض أُعِدّت للمتّقين ، الذين يُنفِقون في السرّاء والضرّاء ، والكاظمين الغيظَ والعافين عن الناس ، والله يحبّ المحسنين " (القرآن ١٣٣:٣-١٣٤) .

ثَمّة مثلٌ مهمّ عن تصرّف من هذا النوع نُقِل عن فجر الجماعة الإسلاميّة : عندما سقط قائد الفريق المعارض من جواده مهزومًا ، أهان الإمامَ عليًّا ، قائد الحروب الإسلاميّة ، بأن شتمه . فأحجم عليٌّ في هذه اللحظة عن قتله ، ولم يفعلْ ذلك إلاّ بعد أن هدأ غضبه ، لئلاّ ينقادَ في تصرّفاته لغضبه .

التصرّف بتوازن

" فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ، واتّقوا الله واعلموا أنّ الله مع المتّقين " (القرآن ٢:١٩٤) .

نجد في هذا القول أحد أهمّ المبادئ الحاسمة بالنسبة إلى العلاقات الإسلاميّة بين الدول . هذا المبدأ ينقذ الشعوب من الذلّ ومن أن تخضعَ لشعوب أخرى ؛ وهو يكمّل مبادئ أخرى .

عدم اغتياب الآخرين

" يا أيّها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرًا من الظنّ ، إنّ بعضَ الظنّ إثم ، ولا تَجسَّسوا ، ولا يَغْتَبْ بعضكم بعضًا . [...] " (القرآن ٤٩:١٢) .

ثَمَّة مثلٌ ينطبق على ما يعنيه هذا المبدأ ، هو الدعاية التي تقام مع أمم أخرى أو ضدّها في غيابها . من وجهة نظر الإسلام يجب ألاّ يؤتى على ذكر صفات الشخص الإيجابيّة في غيابه من دون موافقته . من المؤسف أنّ نظام الدعاية العالميّ يمتلك مكانة احتكار في الرأي العامّ في العالم وفي وسائل الإعلام الإلكترونيّة : فتُتّهم الشعوب الضعيفة جزافًا وباغتياب ، بحيث يتمّ التأثير بشكل مباشر أو غير مباشر على العلاقات بين الدول .

اجتناب الإفراط في الظنّ

القرآن ٤٩:١٢ [راجع الفقرة السابقة]

يجب ألاّ يُغفل عن دور هذا المبدإ بالنسبة إلى العلاقات بين الدول وأهمّيّته بالنسبة إلى الرأي العامّ – نظرًا إلى أنّ تكوينَ جبهة عامّة ضدّ شعب يبعث سلسلةً من المواقف السلبيّة في رؤوس الناس المعنيّين ، لأنّه يثير الشكّ في موقف هذا الشعب واعتباره على الصعيد الدوليّ .

دخول مجال الآخرين الخاصّ بموافقتهم واحترامهم

" يا أيّها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتًا غيرَ بيوتكم ، حتّى تستأنسوا وتسلّموا على أهلها ، ذلكم خيرٌ لكم لعلّكم تذكّرون . فإن لم تجدوا فيها أحدًا فلا تدخلوها حتّى يؤذَنَ لكم . وإن قيل لكم ارجعوا ، فارجعوا ، هو أزكى لكم ، والله بما تعملون عليم " (القرآن ٢٤:٢٧-٢٨) .

هذا المبدأ ينبّه بنوع خاصّ إلى احترام حدود الشعوب ، وهو معروفٌ بشعار "عدم التدخّل في شؤون الآخرين الخاصّة" . الآية القرآنيّة المذكورة توضح هذا الشعار .

الإصلاح بين فرقاء متخاصمين

" فاتّقوا الله وأصلِحوا ذاتَ بينكم ، وأطيعوا الله ورسولَه ، إن كنتم مؤمنين » (القرآن ٨: ١) .

إنّ لفظة " إصلاح " تندرج هنا في إطار السلام ، وتعطي " السلام " معنى المصالحة بين الفرقاء في مسألة شاقّة ومتنازع عليها – بخلاف مفهوم للسلام يمنح السلام حتى حيث لا وجود للعدل ؛ حيث لا يُعتَبَر العدل أساسًا بل مجرّد وسيلة للسلام . ومن ثَمّ فالقرآن يرى في الحفاظ على العدل أساس السلام .

التصرّف الدفاعيّ والاستعداد لاجتناب تجاوزات الحروب

هذا المبدأ يؤدّي ، أكثر من سائر المبادئ كإجراءات التسلّح وما شابهها ، إلى إقامة السلام ، إذ إنّه يغرس السلام في قلب حياة الشعوب ويجعله جزءًا من الإرادة القوميّة .

ختامًا لا بدّ من أن نؤكّدَ مرّةً أخرى مبدأ العدل وضرورةَ التعارف . جليّ أنّ الحوارَ الدينيّ الذي نقوم به هنا يدخل في نطاق ضرورة التعارف . أجل ، إنّه من الضروريّ أن يعرفَ بعضنا بعضًا ، واستنادًا إلى القرآن أضيف أنّ هذا التعارفَ ليس القصد منه معرفة المساواة وتحقيق المساواة وحسب ، بل أيضًا إدراك التباينات التي يقوم عليها خلق البشريّة ولا سيّما في الميادين الثقافيّة ؛ التباينات التي وُجدت منذ القدم والتي ستبقى في ما بعد . بهذه الطريقة يستطيع المفكّرون الدينيّون في مختلف المجتمعات الإنسانيّة ، بإدراكهم هذه التباينات ، أن يُزيلوا المفاهيمَ الخاطئة ويُسهموا في تعزيز الوعي العامّ للتنوّع الثقافيّ المعطى وتعزيز احترام هذا التنوّع . إنّ معرفةَ هذا التنوّع تمنع كلّ تدخّل ممكن للشرّ وكلّ شكل من أشكال إساءة استعماله وتُسمِع ، بمؤازرة التقوى ، كلمةَ العدل في العلاقات بين الدول . أرجو أن تؤولَ حواراتنا ، إن شاء الله ، إلى معرفةٍ أفضل لما بيننا من أمور متشابهة ومتباينة ، ونزيلَ من طريقنا كلّ سوء فهم .

أسئلة ومداخلات

قواسم مشتَرَكة في القيم الثقافيّة

فانوني : أشكر للسيّد شعاعي خاصّة ما قاله في الفصل الثالث ، حيث عرض لقيم الإسلام الثقافيّة . هنا يتبيّن كثيرٌ من القواسم المشتَرَكة مع تقليدنا المسيحيّ . وكثيرٌ من المبادئ التي ذكرتموها يتطابق بنوع خاصّ مع أسفار العهد القديم من الكتاب المقدّس ، وبعضٌ منها يرد بشكل حرفيّ أو على الأقلّ في فحواه . إنّي مقتنع بأنّه ، نظرًا للأمور الكثيرة المشتَرَكة بيننا ، يمكن الوصول في الواقع إلى مزيد من التعاون بيننا .

صيانة أكثر للثقافات الخاصّة

والآن كلمة مفصّلة بشأن ما قلتموه في الفصل الأوّل : لا شكّ أنّ كثيرًا من المظالم قد حصلت في الماضي . فقد تمّ قمع بعض الشعوب والثقافات ، فيما أظهر غيرها من جديد تفوّقه . ثَمَّةَ مثلٌ تاريخيّ من عصر الفرس الأقدمين يعود إلى ألفي سنة يبدو لي في هذا الموضع جديرًا بالذكر بنوع خاصّ . فلقد اعترفت الإمبراطوريّة الفارسيّة آنذاك للمناطق المحتلّة أو المحرَّرة بحقوقها الخاصّة ، وهذا ، برأيي ، أمرٌ يتوافق مع الفكر المعاصر . إنّي أعرف هذا النموذجَ التاريخيّ بمناسبة دراستي لليهوديّة وللعهد القديم . وقد طُلِب من تلك الشعوب أن تضعَ هي دستورَها الخاصّ الذي احترمه الفرس وصانوه ، كما على سبيل المثال توراة اليهود . بالطبع كان لهذا النموذج الفارسيّ القديم أيضًا جوانبه السلبيّة ، كفرض ضرائب جديدة ، مثل ضريبة عملة أدّت أيضًا إلى مظالِمَ في البلدان الخاضعة للإمبراطوريّة الفارسيّة . ولكنّي أردت في صدد ذلك الإشارة إلى النواحي

الإيجابيّة ، لأنّها يمكن أن تكونَ في نظري نموذجـًا لما تطرّقنا إليه مرارًا هنا : لتغيير منظّمة الأمم المتّحدة لصالح حماية أكثر للثقافات الخاصّة ، بحيث يتوافق هذا بشكل أفضل مع تعزيز العدل .

الشبكة العالميّة لوسائل الإعلام يمكن أن تؤدّيَ إلى تفريغ الأديان

دار الكلام أيضًا في المحاضرة على " القرية العالميّة " التي تنشأ أمام أنظارنا . أعتقد أنّنا ، بصفة كوننا أناسًا مؤمنين ، علينا أن نتبعَ بتيقّظ كبير التطوّرات في العالم . إذ فيما نتكلّم هنا على حماية الثقافات والاعتراف بها ، تنشأ شبكة عالميّة – بواسطة الإنترنيت – هي نوعٌ من ثقافة كاذبة أو من " دين كاذب " . والناس كثيرًا ما لا يجتمعون بعدُ للصلاة بقدر ما يجتمعون للتحديق في أجهزة مختلفة تربطهم بالشبكة العالميّة . وهكذا بكبسة زرّ يستطيع الإنسان الوصولَ إلى عالم آخر – إلى " مدينة من دون الله " . هذا يُنشئ نوعًا من اتّصال كاذب ، يمكن أن يؤدّيَ إلى ما هو أردأ من كلّ ما حدث إلى الآن من جور ثقافيّ . لقد ناقشنا مرارًا في حلقاتنا اللاهوتيّة أيضًا هذه المعضلة التي فاجأتنا ، وتوصّلنا دومًا إلى أنّه لا بدّ لنا من مواجهتها . أردت فقط أن أُشيرَ إلى أنّ ثَمّة صعوبات أكثر بانتظارنا ، وبأنّ هذا الدين الكاذبَ قد يصل بنا إلى خطر جديد يهدّدنا ، إلى تفريغ الدين .

لذلك أودّ في النهاية أن أشدّدَ مرّة أخرى على حكمة الفرس الأقدمين السياسيّة في علاقتهم بالثقافات الأخرى ، التي دفعتهم إلى حماية هذه الثقافات والحفاظ عليها .

تهديد الدين يدعو إلى تعاون أوثق

شعاعي : إنّ التهديدَ الذي يتعرّض له اليوم بنوع عامّ التفكير الدينيّ ومختلف المعارف الدينيّة ، هو بلا شكّ مدعاة لتعاون أوثق بين الناس المؤمنين الأتقياء ، ولا سيّما بين المؤمنين في الديانات السماويّة . وقد أشار بحقّ السيّد فانوني إلى هذا الأمر . وإلاّ سوف نشهد باستمرار مزيدًا من الانهيار في القيم الأخلاقيّة ، أُشيرَ إليه هذا الصباح بالنظر إلى الارتباطات الدوليّة . الوضع سيصير بالتأكيد في المستقبل أسوأ ممّا هو عليه الآن . نرجو أن تُعتبَر هذه الخطوة التي نقوم بها معًا في هذه الأيّام في إطار الحوار الدينيّ خطوة قيّمة في الاتّجاه الصحيح .

ما هو السبيل للحفاظ على الثقافة الخاصّة في ثقافة عالميّة آتية ؟

خوري : لقد نبّه السيّد شعاعي بحقّ إلى التوتّر القائم في الوضع الراهن بين " الثقافة العالميّة " و" الثقافة الخاصّة " : فلا بدّ من المشاركة في ثقافة عالميّة وعدم الانزواء في العزلة ، ولكن لا بدّ لكلّ شعب من أن يطالبَ لنفسه ولثقافته الخاصّة بمكان ما في هذه الثقافة العالميّة . فإذا انطلقنا مسبّقًا من وجود تناقض بين الثقافة العالميّة والثقافة الخاصّة ، لن نهتديَ أبدًا إلى ثقافة شاملة للإنسانيّة . فالأمر إذًا يتعلّق بالحفاظ على الهويّة الخاصّة ضمن هذه " الثقافة العالميّة " . كيف يمكن أن ينجحَ هذا في الواقع ؟ كيف تبدو صورة نموذجكم للحفاظ على ثقافة خاصّة داخل الثقافة العالميّة ، وكيف يمكن تطبيقه وكيف يمكن أن يؤثّرَ هذا على ثقافة الشعوب الأخرى ؟

حضور في المجتمع ، ولكن حماية المجال الخاصّ

شعاعي : إنّي أرى النموذجَ للحفاظ على الهويّة الثقافيّة الخاصّة الشخصيّة

في الارتباط الدوليّ شبيهًا بالعلاقة التي يجب أن تكونَ دومًا متوازنة بين الخاصّ والعامّ . ففي هذا الأمر تغدو المسألةُ مسألةَ حمايةِ ما هو مقدَّس للإنسان ، وما يكوّن مجالَه الشخصيّ – إلى أيّ حدّ يُصان مجال حرّيّة الإنسان الذي نتحدّث عنه في هذا الموضوع ، أم يُساء إليه من خلال نوع من حدٍّ للحرّيّة في إطار المجتمع . ألا ينبغي أن لا تصلَ العلاقات بين الدول إلى المسّ "بملكيّة الإنسان الخاصّة" . غير أنّ هذا ما يحدث اليوم بالتحديد بمقدار غير ضئيل . يجب في هذا الشأن اتّخاذ موقف دفاعٍ أيضًا حيال الخطر الذي يهدّد بإقصاء الإنسان نفسه عن بعض الفوائد التي يمكن أن يجنيَها من الارتباط بباقي العالم . هذا يظهر بقدر ما يمكن أن يمهّد الطريق لما قد يؤدّي في نهاية الأمر إلى فقدان الإنسان استقلالَه وتقرير مصيره . بيد أنّ هذا هو فقط حالة قصوى سلبيّة . وعلاوةً على ذلك لا بدّ من عدم الانعزال على الإطلاق بل الحضور في المجتمع .

علم التفسير ضروريّ ، ولكن بحسب أيّة قوانين ؟

خوري : سؤال آخر مرتبط بهذا الموضوع : تحدّثتم في محاضرتكم عن ضرورة التفسير ، بالنسبة إلى نصٍّ محدَّد . بأيّة مبادئ وبأيّة طرق يمكن القيام بهذا التفسير ؟ كيف يمكننا التصرّف واقعيًّا ، عندما نريد أن نفسّرَ نصًّا من القرآن أو من الحديث أو من سنّة المفكّرين الكبار في التقليد الخاصّ ؟

طرق مختلفة لتفسير القرآن في مدارس الفقه

شعاعي : في سياق هذه المسألة يُطرَح على المسلمين سؤالٌ بالغ الأهمّيّة . الخبراء الحاضرون هنا يمكنهم بالطبع معالجة هذه المسألة أفضل منّي ، ولا سيّما في ما يتعلّق بطرق تفسير القرآن بالنسبة إلى المعضلات اللاهوتيّة والاجتماعيّة والفقهيّة . أحد أهمّ المطالب التي يعرضها الإسلام ،

باعتباره دينًا ، هو على كلّ حال مطلب التمكّن ، بناءً على طبيعته ، من تقديم حلول للمعضلات اليوميّة استنادًا إلى نصوص القرآن المقدّسة . إنّ الطرق المختلفة لذلك مكوّنة على نحو مماثل في مختلف مدارس الفقه بكلّ تنوّعها . في الفقه الشيعيّ ثَمَّة في هذه المسألة أسلوبٌ مرسومٌ بكلّ وضوح . بيد أنّ العنصرَ الحاسمَ في هذه المسألة كلّها هو أنّ الشريعة تحتوي على طريقة لحلّ المعضلات الطارئة يوميًّا ، تربط كلّ شيء بالوحي ، وتضعه في علاقة مع الله . وهذه العلاقة هي التي في ضوئها نعمل على حلّ المعضلات الإنسانيّة . هذا إيماننا ، وهذا يمكن اعتباره المرجع الأساسيّ الذي منه تصدر كلّ قراراتنا الدينيّة .

" شامل " و" خاصّ " هنا ربّما أفضل من " عامّ " و" شخصيّ "

شنايدر : في ما يتعلّق بالنقاش الحاليّ ، أرى أنّ ما هو شامل – أي الثقافة العالميّة – ، وما هو خاصّ – أي الثقافة القوميّة – ، لا يمكن في هذه الحالة فهمهما عن طريق التصنيف بأن يكون الشامل ما هو "عامّ" والخاصّ ما هو " شخصيّ " . إن مصطلح " الشخصيّ " يمكن أن يُساء فهمه هنا : في مفهومنا القانونيّ ، " العامّ " هو مُلزِمٌ للجميع ، فيما الشخصيّ هو مسألة الأشخاص والجماعات ، وهو مجال القرار الحرّ ، والذي يُترَك حتّى للاعتباط ولما يشاؤه المرء . ثَمَّة مثلاً بلدان غربيّة ينتمي فيها الناس إلى أديان متنوّعة ، ولكنّ هذه الأديان لها وضعٌ قانونيّ عامّ ؛ وهي بلدانٌ لا يُسمَح فيها لتلك الجماعات الدينيّة بالوجود وراء أبواب مغلقة وحسب ، بل يُعترَف لها أيضًا بالحقّ في أن يُستمَعَ إليها لدى التشريع في الدولة .

طريقتان لفهم الثقافة

ملاحظة ثانية : قلتم في البداية إنّ الثقافةَ أمرٌ يصعب تحديده ، وعكستم النظرة ، باعتبار وسيلة المعرفة بدلاً من الثقافة . أفهم أنّه ربّما يصعب تحديد " الثقافة " بين ممثّلي عالم إسلاميّ وعالم غير إسلاميّ . ومع ذلك يجب أن نحاولَ أن نعبّر عمّا نقصده . في " الغرب " ثَمَّة على الأقلّ مفهومان للثقافة : بحسب المفهوم الأوّل ، تعني الثقافة مجالاً خاصًّا من الحياة متّسمًا بالدين وبالإيديولوجيا ، ويشمل فضلاً عن ذلك ميادين العلم والتربية والأدب والفنّ ومناحي معيّنة من نمط الحياة . في هذه النظرة تمثّل الثقافة ميدانًا مختلفًا عن ميدان الاقتصاد أو السياسة .

ولكن ثَمّة أيضًا مفهوم للمصطلح يرى في الثقافة ما يطبع بطابعه الخاصّ كلّ ميادين الحياة في مجمل ارتباطاتها ، بحيث يمكن الكلام مثلاً على " ثقافة سياسيّة " أو على " ثقافة اقتصاديّة " .

التصوّر الأوّل هو ، في رأيي ، مهمّ بالنسبة إلى الأهداف التشخيصيّة والتحليليّة . فيقال مثلاً إنّ الزمنَ الحاضرَ أو الوضعَ الراهنَ في الغرب يتّصف بهيمنة الاقتصاد على الثقافة ، وبهيمنة انتهازيّة موجّهة نحو الكسب ، كلّ شيء بالنسبة إليها هو موضوع بيع و شراء – حتى القرارات السياسيّة والأخلاقيّة . هذا ما يدعوه هابرماس " استعمار عالم الحياة بوساطة أنظمة قيادة السلطة والمال " . فإذا تمّ التشخيص بهذه الطريقة أو بطريقة أخرى ، فينبغي مع ذلك عدم الاعتقاد بأنّ الميادين منفصلة بعضها عن بعض . إنّ عالِمَ الاجتماع الأكثر نفوذًا في هذا القرن ، تالكوت بارسنز (Talcott Parsons) قد أكّد باستمرار أنّ كلّ مجتمع بشريّ يحيا من التداخل بين الميادين : فالاقتصاد بدون أخلاق مثلاً ينحطّ إلى درجة إدارةٍ للسلب والغشّ ، واقتصاد السوق أيضًا يحيا من الميادين الثقافيّة الأخرى . وقد انطلق بارسنز ، وهذا يحمل كثيرًا من التعزية ، من أنّ كلّ

مجتمع بشريّ يحيا في نهاية الأمر من الاقتناعات المختصّة بما هو بالنسبة إليه الأقدس والأهمّ .

السيطرة على الآخرين ليست الطريق الضروريّة للازدهار

أودّ أخيرًا أن أعلّق على أحد أقوالكم . تعتقدون أنّ التجربة تبيّن أنّ الازدهار لا يمكن الوصول إليه إلاّ من خلال السيطرة على الآخرين . هذا ، في نظري ، أمرٌ يدعو إلى الإحباط والخنوع . لا أعتقد أنّ هذا ينطبق على الزمن الحاضر ولا على المستقبل . لقد كان قبلاً بالتأكيد زمنٌ ساد فيه الاعتقاد بأنّ الناسَ لا يمكنهم أن يعيشوا في الرخاء واليسر إن لم يكن ثَمَّة عبيدٌ يعملون لأجلهم . إنّ علاقات الإنتاج المعاصرة قد تخطّت كلّ ذلك . فثمَّة احتمالات بأنّنا سنتمكّن غدًا وبعد غد من الوصول إلى علاقة أخرى بين الثقافة والسياسة والاقتصاد ، تتوافق مع مقتضيات العدل بوجه أفضل ممّا هو قائمٌ اليوم . ولا أشكّ مطلقًا بأنّ هذا سيكون أمرًا عسيرًا .

ميل الحضارة الغربيّة إلى الامتداد عالميًّا

شعاعي : إنّ البروفسّور شنايدر ، في ما قاله أخيرًا ، قد أشار مرّة أخرى إلى أنّنا نستطيع أن نواجهَ التطوّرات الراهنة أيضًا بتفاؤل . إنّ علاقة متوازنة بين التفاؤل والتشاؤم قد تؤدّي في النتيجة النهائيّة إلى اقتراحات حلول تنطبق على الواقع بصورة أفضل . فعندما نتكلّم الآن على أنظمة ثقافيّة ، يتوجّه نظرنا بنوع خاصّ إلى الأحداث والمعضلات التي نواجهها اليوم . في هذا الأمر يصعب علينا أن نبحثَ عن حلول للمعضلات القائمة اليوم وغدًا في تاريخ الثقافة الغابر . ما هو حاسمٌ إنّما هي الأوضاع الراهنة . يمكن بالتأكيد أن ننظرَ إليها نظرة متفائلة أو متشائمة . ولكن ثَمَّة بعض الهموم والشكوك ، التي تأتي من النظر إلى الحالة الحاضرة ،

والتي تدعو أكثر إلى التشاؤم – في حين أدرك أنّ لفظة "تشاؤم" بالتأكيد لا تلائم كثيرًا على العموم نظرة موجَّهة نحو المستقبل. الهموم التي أقصدها ناجمة أوّلاً عن الميل السائد اليوم بأنّ تصوّرات القيم التي تكوّن الحضارةَ الغربيّة تريد أن تمتدّ إلى العالم بأسره. لهذا السبب نواجه بارتياب النظرات المتفائلة إلى المستقبل، ونرى من الضروريّ البحث بهذا التطوّر بشكل أساسيّ. هذا ما نبّهت إليه بشدّة في محاضرتي. وسأكون سعيدًا إذا استطاع أصدقاؤنا القادمون من الغرب أن يقدّموا لنا تفسيرًا آخر يُفسح في المجال لنظرة متفائلة إلى المستقبل، ويُنسينا تجارب الماضي المرّة. وقد ورد أكثر من مرّة في مداخلات أصدقائنا الحديثُ عن أنّ الفقر والتعدّيات تزداد باستمرار في العالم. هذا الإحساس المؤلم، الذي نشعر به في البلدان النامية، يجعلنا نستصعب مواجهةَ التطوّر الراهن ومسيرةَ العلمنة بتفاؤل – على الأقلّ في جيلنا.

النموّ الاقتصاديّ ليس بالضرورة على حساب الآخرين

بِشْكِه: أودّ أن أعلّق في مداخلتي على موقف البروفسّور شنايدر الأخير. في القرن الثامن العشر انتشرت في الدول الاستبداديّة نظريّة تجاريّة مفادها أنّه بقدر ما تغنى إحدى الدول يفتقر غيرها؛ وكان المقصود هنا بالغنى الذهب والفضّة. أمّا آدم سميث (Adam Smith)، فكانت له نظريّة تقول إنّ الغنى لا يكمن بالتحديد في هذه المعادن الثمينة، بل في الصناعة والحرف اليدويّة، بدون أن يؤولَ ذلك إلى إفقار دولة أخرى. وقد ثبتت حقيقة هذه الأطروحة. فثَمّة بلدانٌ كثيرة قد وصلت إلى الازدهار والغنى من دون أن يؤدّيَ ذلك إلى إفقار الآخرين. وهكذا فإنّ سويسرة والنروج والسويد لم تسيطرْ على الآخرين، ولم تكن قطّ دولاً استعماريّة. والتطوّرات الحديثة في القارّة الآسيويّة تُثبت أيضًا هذه

النظريّة. وهكذا فإنّ كورية الجنوبيّة أو سنغافورة أو هونكنغ أو تايوان على سبيل المثال لا تمارس في هذا النطاق أيّة سيطرة أو أيّ تفوّق ثقافيّ، بل توصّلت إلى ازدهار كبير من خلال نموّ صناعتها، ومن خلال حرفها اليدويّة وتحسين طرق تدريب سكّانها.

السعي إلى خيرات ماديّة في سياق أهداف أرفع

هنا يتبادر طبعًا إلى الذهن السؤال الذي تطرّقنا إليه مرارًا: هل الازدهار والثروة هما الهدف الأسمى الذي يجب السعي إليه؟ لقد أجبتم عن هذا السؤال بالنفي، وأشرتم إلى أنّ التقوى هي، في الإسلام، الموقف الأهمّ والأعمق والأرفع. هذا ما أودّ أيضًا أن أؤكّده لاقتناعي بأنّ التسليمَ لله وتتميمَ إرادته وتحقيقَ قصده هي الهدف الأسمى. هذا ما ينبغي أن لا يغيب عن أنظارنا، كما يجب أن يكونَ السعي وراء الغنى في خدمة أهداف أرفع، ومحدودًا أيضًا بها.

الشروط الثقافيّة للدخول في جماعة البلدان الغنيّة

شعاعي: أشكر لكم إشارتكم إلى أهمّيّة النظرة الدينيّة أيضًا في هذه المسائل. غير أنّي أودّ أن أضيفَ ملاحظة أخرى في هذا الموضع: وهي أنّ النظامَ الذي أدّى إلى الحضارة الراهنة قد جلب معه إنشاء كتل، ووضع شروطًا معيَّنة للوصول إلى الازدهار. وهذه الشروط هي مع الأسف إلى حدّ كبير من نوع ثقافيّ. وإذا لم يكن مجتمعٌ ما مستعدًّا لقبول تلك الشروط، فلن يتحقّق له الازدهار. وفي حال قبوله تلك الشروط يُسمَح له بذلك، وإن لم يكن يمتلك هو نفسه أيّة قوّة. هذا الوضع الذي لا يتاح لنا فيه ولوج مجتمع البلدان الغنيّة إلاّ بعد قبول مبادئ الحضارة الغربيّة، وإلاّ تعرّضنا لهجمات شديدة، نشعر بأنّه أمرٌ خطيرٌ جدًّا.

من أجل عدل أكبر
في العلاقات بين المسيحيّين والمسلمين

عادل تيودور خوري

مقدّمة

إنّ تاريخ العلاقات بين المسيحيّين والمسلمين حتّى العصر الحديث كان بنوع خاصّ تاريخ نزاعاتهم وصراعاتهم [1] . موضوع هذه المساهمة هو في خطوة أولى كشف تجارب الظلم التي حفظها الجانبان من هذا التاريخ . في خطوة ثانية نتقصّى الدلائل التي تشير إلى تحوّل في هذه العلاقات . وهكذا يتاح لنا في خطوة ثالثة أن نتبيّنَ وجهات نظر مستقبليّة في نطاق عدل أكبر في العلاقات بين المسيحيّين والمسلمين ، ونرسمَ رغبات الجانبين الملحّة في عدل أكبر وشراكة أرسخ .

لن نقصدَ ، في القسم الأوّل أيضًا ، محاسبة الواحد الآخر . ولا وضع مظالم الواحد مقابل مظالم الآخر للتعادل . بل المسألة هي مسألة البحث

---

[1] راجع أبحاثي :

A. Th. Khoury, *Les théologiens byzantins et l'Islam. Textes et auteurs (VIII^e-XIII^e s.)*, Louvain 1969 ; *Polémique byzantine contre l'Islam (VIII^e-XIII^e s.)*, Leiden 1972 ; *Apologétique byzantine contre l'Islam (VIII^e-XIII^e s.)* Altenberge 1982 ; L. Hagemann, *Christentum und Islam zwischen Konfrontation und Begegnung*, Würzburg ³1994 ; L. Hagemann, " Christentum und Islam : Die Hypothek der Geschichte - Ein Überblick ", in : A. Th. Khoury - L. Hagemann - P. Heine, *Islam-Lexikon. Geschichte - Ideen - Gestalten*, Bd. 1, 146-160.

عن أساس لسعي مشترَك إلى عدل أكبر بين المسيحيّين والمسلمين ومن خلال المسلمين والمسلمين في عالم اليوم وعالم الغد .

١- تجربة الظلم في التاريخ وفي الزمن الراهن

لقد وقع في مجرى التاريخ ظلمٌ على المسلمين من قِبَل المسيحيّين وعلى المسيحيّين من قِبَل المسلمين . واليوم أيضًا نختبر مظالم كثيرة في علاقاتهم المتبادلة . وذلك سواء في الميدان الدينيّ أم في الميدان الاجتماعيّ والسياسيّ .

١-١- في الميدان الدينيّ

١-١-١- هويّة الواحد ضدّ الآخر

أحد العناصر التي تَسِم بطابعها هويّةَ كثير من الجماعات والشعوب في العالم ، إنّما هي ديانتهم أو تقاليدهم الدينيّة . حتّى عندما تُعنى الأديان بما عند الناس من رغائب مماثلة ، إلاّ أنّ أجوبتها وحلولها الواقعيّة مرتبطة بالثقافة الخاصّة بكلٍّ منها . إنّ ما يجمع بين كثير من الأديان في الأسئلة الأساسيّة وفي بعض الأجوبة التي تقابل تلك الأسئلة ، يُنظَر إليه مع الأسف في التاريخ أقلّ ممّا يُنظر إلى ما يفرّق في الطابَع الخاصّ المميّز لتلك الديانات . فإنّ همّ الجماعات الدينيّة الأوّل يقوم في تحديد هويّة ديانتها الخاصّة أو مذهبها الخاصّ ضدّ أديان أخرى أو مذاهب أو حركات أخرى .

في **المسيحيّة** تمّ الاعتراف بالتضامن والتآخي أوّلاً وبشكل رئيسيّ للمسيحيّين . وهكذا انفصلت المسيحيّة في بعض الأماكن عن الجماعات الأخرى . و**الإسلام** أيضًا وضع خطًّا فاصلاً حادًّا بين المسلمين والمشركين ، وانفصل أيضًا عن اليهود والمسيحيّين : فالمسلمون هم فقط إخوة بعضهم

لبعض . والتطوّر اللاحق آل في كلتا الديانتين إلى زيادة حدّة الموقف : فالهويّة الخاصّة تمّ أكثر فأكثر تحديدها ضدّ الآخرين .

وفي نظام الفقه الإسلاميّ كما في تفاسير القرآن الأخيرة طُمِس مثلاً التمييز بين المشركين وأهل الكتاب (أي اليهود والمسيحيّين) . ونجد باستمرار مصطلح **المشركين** يتّسع ليشملَ اليهودَ والمسيحيّين [٢] . إنّ التمييزَ بين المسلمين من جهة واليهود والمسيحيّين من جهة أخرى ، حتّى عندما يُمنَح هؤلاء حقّ الإقامة الدائمة في الدولة الإسلاميّة في وضع الذمّيّين القانونيّ ، قد تمّ التشديد عليه ، وذلك علامة على ذُلّهم (راجع القرآن ٩:٢٩) [٣] .

ونجد تصرّفًا مماثلاً في تاريخ المسيحيّة أيضًا [٤] .

---

٢ الرازي ، في تفسيره لقول القرآن : " ولا تَنكِحوا المشركات حتى يؤمنَّ " (٢:٢٢١) ، يناقش في كتاب تفسيره الكبير " مفاتيح الغيب " بتوسّع السؤال هل بنعت " المشركات " يُقصَد أيضًا الكفّار من " أهل الكتاب " ، أي خاصّة اليهود والمسيحيّين . يؤكّد الرازي أنّ أكثريّة الكتّاب المسلمين يردّون بالإيجاب على هذا السؤال ، ويعرض للبرهان مجموعة من الآيات والحجج . - ولكن يجب أن نذكرَ هنا أنّ مفسّرين آخرين معروفين يعتقدون أنّ اليهود والمسيحيّين يُنعَتون هنا بالكفّار ولكن ليس بالمشركين ؛ علاوةً على ذلك فإنّ القرآن في الآية ٥:٥ قد استثنى بصريح العبارة اليهود والمسيحيّين من حظر الزواج المختلط ؛ راجع في هذا الموضوع أيضًا ، إلى جانب الرازي ، ابن كثير ، " تفسير القرآن العظيم " ، القاهرة ١٤٠٨هـ/١٩٨٨، الجزء الأوّل، ٢٤٤ ؛ " المنار " (= تفسير القرآن الحكيم) ، إعادة طبعه، بيروت، دون تاريخ، الجزء الثاني، ٣٤٧- ٣٥٠؛ طباطبائي ، " الميزان في تفسير القرآن " ، الطبعة الثالثة، بيروت ١٣٩٣هـ/١٩٧٣، الجزء الثاني، ٢٠٢-٢٠٣.

٣ راجع الحاشية ٨ في الصفحة ١٤١ من كتابي : *Toleranz im Islam*, Altenberge ²1986.

٤ راجع بعض المعلومات في كتابي : *Toleranz im Islam* ، المرجع السابق، ١٨١-١٨٢. بالاعتماد على المرجع التالي، الذي يحتوي على مستندات أخرى :

١-١-٢- الجدل الدينيّ

من يتبع المحاورات ولا سيّما بالصيغة المكتوبة بين المسيحيّين والمسلمين، لا يلبث أن ينتابه الشعور بأنّ هذا النقاشَ تسوده روحٍ جدل عدائيّة [٥].

• على مدى زمن طويل، حتّى القرن العشرين ضمنًا، عُدَّت الديانات غير المسيحيّة - بما فيه الإسلام أيضًا - وثنيّة بدون تمييز، وديانات واقعة في ضلال مذنب وخاطئة؛ ورُفضت تعاليمها وقواعدها وأنظمتها على وجه الإجمال. وبذلك توطّد الادّعاء بأنّ المسيحيّة وحدها حائزة على الحقيقة والخلاص، وتوطّد من ثَمَّ ادّعاء الكنيسة المسيحيّة بامتلاكها المطلق.

اتّخذ الإسلام من جهته موقفًا مماثلاً، يعتبر الأديان الأخرى قد تخطّاها الزمن، وبذلك لا جدوى منها. وحُكِم على أتباعها - وعلى المسيحيّين أيضًا - بحسب تعليم معظم علماء الكلام المسلمين - بالهلاك الأبديّ [٦].

G. C. Corm, *Contribution à l'étude des sociétés multi-confessionnelles*, Paris 1971, 115-122.

[٥] راجع:

Paul Khoury, *Matériaux pour servir à l'étude de la controverse islamo-chrétienne du VIII^e^ au XII^e^ siècle*, Bd. 1-VI.1-3, Altenberge 1989-2002; — *Corpus Islamo-Christianum* (CISC), Würzburg-Altenberge: *Series Latina:* Petrus Venerabilis, *Schriften zum Islam* (von R. Glei), 1985; Thomas von Aquin, *De rationibus fidei* (von L. Hagemann - R. Glei), 1987; Raimundi Martini, *Capistrum Iudaeorum* (von A. Robles-Sierra), I, 1990; II, 1993; Wilhelm von Tripolis, *Notitia de Machometo / De Statu Saracenorum* (von P. Engels), 1992; — *Series Graeca*: Georges de Trébizonde, *De la vérité de la foi chrétienne* (von A. Th. Khoury), 1987; Bartholomaios von Edessa, *Confutatio Agareni* (von K.-P. Todt), 1988; Johannes Damaskenos - Theodor Abū Qurra, *Schriften zum Islam* (von R. Glei - A. Th. Khoury), 1992; Manuel II. Palaiologos, *Dialoge mit einem Muslim* (von K. Förstel), I, 1993; II, 1994; III, 1996; — *Series Arabica-Christiana*: Paul d'Antioche, *Traités théologiques* (von P. Khoury), ²1994.

[٦] بالنسبة إلى معظم علماء الكلام المسلمين، إنّ " أهل الكتاب "، بقدر ما يتبعون رسالة

الأنبياء التي بُشّروا بها، هم مؤمنون. ولكنّ اليهود قد حرّفوا التوراة، والمسيحيّين ابتعدوا عن التوحيد الذي نادى به المسيح. وبالتالي فإنّ الآية ٦٢:٢ (" إنّ الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى، من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحًا، فلهم أجرهم عند ربّهم ولا خوفٌ عليهم ولا هم يحزنون ")، قد نزلت لتنسخ التعبير الودّيّ الذي نجده فيها آياتٌ مثل ٥:٢٩،٣٢ وما شابهها. ومن ثَمَّ يجب التمييز بين الذين عاشوا قبل محمّد ولم يعرفوا الإسلام، والذين عاشوا بعد الدعوة إلى الإسلام. فاليهود والمسيحيّون، بقدر ما كانوا يتبعون شريعة ديانتهم، كانوا يخلصون. ولكن بعد أن رفض اليهود والمسيحيّون الإيمان بالقرآن وبالإسلام، فإنّهم قدوا صفة المؤمنين، ومصيرهم هو الهلاك الأبديّ. راجع في هذا الموضوع: L. Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris 1967, 390-392.

الطباطبائي يتبنّى رأيًا مماثلاً. فيفسّر الآية المذكورة ٢:٦٢ على الوجه التالي: " المراد بالذين آمنوا في صدر الآية المتّصفون بالإيمان ظاهرًا، المتّسمون بهذا الإسم، فيكون محصّل المعنى أنّ الأسماء والتسمّي بها مثل المؤمنين واليهود والنصارى والصابئين لا يوجب عند الله أجرًا ولا أمنًا من العذاب " ... " وإنّما ملاك الأمر وسبب الكرامة والسعادة حقيقة الإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح ". راجع تفسيره: " الميزان في تفسير القرآن "، الجزء الأوّل، بيروت، ١٩٧٣ (طبعة ثالثة)، ١٩٣.

أمّا محمّد عبده وتلميذه رشيد رضا (راجع " المنار " ١، ٣٣٦-٣٣٧) فيربطان هذه الآية بقول القرآن ٤:١٢٣-١٢٤: " ليس بأمانيّكم ولا أماني أهل الكتاب. من يعمل سوءًا يُجزبه، ولا يجد له من دون الله وليًّا ولا نصيرًا. ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى، وهو مؤمن، فأولئك يدخلون الجنّة ... ". ويستنتجان أنّ الإيمان بالنبيّ محمّد لا يمكن أن يكونَ شرطًا للخلاص. " الخلاص لا يتعلّق بالانتماء الدينيّ، بل بالإيمان الحقيقيّ، الذي يسود النفس، وبالعمل الذي يؤول إلى تحسين وضع الناس ".

بالنسبة إلى موقف علماء الكلام المسلمين من مسألة خلاص الجماعات الأخرى، راجع: L. Gardet، المرجع المذكور، ٣٠١-٣٠٢، ٣٩٢-٣٩٣؛ " المنار "، الجزء الأوّل، ٣٣٧-٣٣٩. هنا أيضًا يبدو أنّ أكثريّة علماء الكلام المسلمين يرون أنّ كلّ الكفّار يهلكون في النار الأبديّة (راجع: الجرجاني، " صرح المواقف "، الجزء الثامن، القاهرة ١٩٠٧، ٣٠٨-٣٠٩). بعض كبار الكتّاب، مثل الغزالي (" فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة "؛ راجع:

• نجد في أكثر الأماكن حملات عنيفة على الخصوم . نادرًا ما نصادف الاستعداد ليتفهّم الواحد أوّلاً ما يقوله الآخر قبل أن يحكمَ عليه . حالما يشعر أحدٌ بأنّ شخصًا آخر يقول بتعليم مختلف عن تعليمه ، يحكم عليه بأنّه خاطئ وأحمق ، ويُشتَم مؤمنو الأديان الأخرى بأنّهم ضالّون وبغير فهم . لا نكاد نجد الاستعدادَ لعدم التشهير على الفور بمن هو مختلف ، ولاعتباره فقط مختلفًا والإفساح له في المجال ليتسنّى له ربّما أن يبيّن أنّه على حقّ أو أنّه على الأقلّ يملك جزءًا من الحقيقة [٧] .

وإنّ طريقةَ دفاع كلّ واحد عن دينه الخاصّ لا تلبث أن تتحوّل إلى طريقة لتدمير الآخرين عن طريق المحافظة على الذات من خلال قمع الآخرين وإذلالهم .

• فضلاً عن ذلك لا وجود للاستعداد للنظر إلى الأوضاع بشكل مختلف ، وذلك بحسب فهم الجماعة المعنيّة لذاتها . وهكذا على سبيل المثال يأبى بعض المسيحيّين إلاّ أن يعتبروا الإسلام مجموعة من العناصر الدينيّة المستقاة من الديانات التي كانت موجودة في محيط الإسلام . وكذلك يأبى المسلمون إلاّ أن يروا في إيمان المسيحيّين بالثالوث شركًا [٨] . يمكن

R. Caspar, " Le salut des non musulmans d'après Abū Ḥāmid al-Ghazālī " [Übersetzung und Anmerkungen], in : *Islamochristiana* 3, Rom 1977, 47-49)

ومحمود شلتوت (**الإسلام ، عقيدة وشريعة** ، طبعة ثامنة ، بيروت ، دون تاريخ ، ١٩-٢٠) ، يُفسحون في المجال بشروط معيَّنة لإمكانيّة خلاص هذه الجماعات . راجع في هذا الموضوع ما قلته في :

A.-Th. Khoury, *Der Koran. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar*, 1, Gütersloh 1990, 285-290.

[٧] هذا ما يراه أيضًا Gottfried Vanoni في مقدّمته لكتاب :

A. Bsteh (Hrsg.), *Glaube, der Begegnung sucht. Ein theologisches Programm*, Mödling 1992, 9.

[٨] راجع كتابي المذكور في الحاشية ١ :

A. Th. Khoury, *Apologétique byzantine contre l'Islam* ;

هنا أن نضيفَ نقاطًا أخرى .

١-٢- في الميدان الاجتماعيّ والسياسيّ

لا يتعلّق الموضوع هنا بممارسة المسيحيّين أو المسلمين في الماضي والحاضر (فقد كانت ولا تزال في أكثر من مكان مزيجًا من التسامح والتعصّب) ، بل بنماذج الحياة معًا بين المسيحيّين والمسلمين وبالركائز الأساسيّة لهذه النماذج .

١-٢-١- الانتماء الدينيّ أساس السيطرة

في الميدان المسيحيّ كما في الميدان الإسلاميّ كان في الماضي ولا يزال اليوم أيضًا الانتماء الدينيّ يُعَدّ في كثير من الأماكن أساس السيطرة التي يطالب بها الناس أو يمارسونها . وقد أدّت بعض مظاهر هذا التصوّر إلى طرق تصرّف ، شعرت بها الجهة المعنيّة بأنّها ظلم ولا تزال : كالتمييز

والكتاب المذكور في الحاشية ٥ : P. Khoury, *Matériaux*, II ؛ هانس تيركير ، " هو الله أحد - لا تُشركوا به شيئًا " ، في: أندراوس بشتِه وعادل تيودور خوري ، " الإسلام يسائل المسيحيّة في شؤون اللاهوت والفلسفة " ، سلسلة " المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون " ١٣، المكتبة البولسيّة، جونية - لبنان، ٢٠٠٠، ص ٤٩-٥٩ ؛ حوار للتعمّق في فهم الموضوع ، ص ٦٠-٩٨ .

K. Rahner, " Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes ", in : A. Bsteh (Hrsg.), *Der Gott des Christentums und des Islams*, Mödling 1978 (Nachdruck 1992), 119-136 ;

غريسهاكه ، الثالوث جوهر الإيمان المسيحيّ ، في : أندراوس بشته وعادل تيودور خوري ، العقيدة المسيحيّة في لقاء مع الإسلام ، سلسلة المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون ، ١٦ ، المكتبة البولسيّة ، جونية - لبنان ، ٢٠٠٢ ، ص ٣٣٧-٤٠١ .

السياسيّ ، أو الحدّ من الحرّيّة الدينيّة ومن الممارسة الدينيّة .

١-٢-٢- التسامح النسبيّ

في تاريخ **المسيحيّة** [٩] يجب ، بالنسبة إلى منح التسامح ، التمييز بين ظروف مختلفة :

• إذا كان المسيحيّون أقلّيّة ووقعوا تحت القمع ، في هذه الحالة يطالبون بالفصل بين الدولة والكنيسة وبتمييز الصلاحيّات .

• إذا كان المسيحيّون هم الأكثريّة ، تصير المسيحيّة في الواقع دين الدولة . فتُقمَع الأقلّيّات ، وتدمَّر آثار الديانات الوثنيّة .

• في القرون الوسطى تكوّنت " المسيحيّة " وتوطّدت الوحدة بين الكنيسة والدولة ، ممّا أدى إلى المظاهر التالية : اضطهاد الهراطقة (استنادًا إلى حجج مماثلة للحجج التي يستند إليها التقليد الإسلاميّ في موضوع الردّة) [١٠] ؛ والتمييز العنصريّ تجاه غير المسيحيّين .

في **الإسلام** ساد نظام أهل الذمّة [١١] . هذا النموذج ينطوي مبدئيًّا

---

[٩] راجع الكتابين المنقولين عن الفرنسيّة :

J. Lecler, *Die Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation*, 2 Bde., Stuttgart 1965 ; J. Leclercq, *Kirche und Freiheit*, Essen 1964.

[١٠] راجع : توما الأكوينيّ ، الخلاصة اللاهوتيّة ، القسم الثاني من الجزء الثاني، المسألة ١٠أ، ٨، الملحق ٣. راجع مساهمتي :

A. Th. Khoury, *Der Islam kommt uns näher. Worauf müssen wir uns einstellen ?* Freiburg 1992, 90-105.

[١١] راجع :

A. Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beyrouth 1958 ; J.Gauss, " Toleranz und Intoleranz zwischen Christen und Muslimen in der Zeit vor den Kreuzzügen ", in : *Saeculum* 19 (1968) 362-389 ; A. Th. Khoury, *Toleranz im Islam*, Mainz 1980 (Neudruck :

على مبدإ التسامح ، على الأقلّ تجاه اليهود والمسيحيّين وديانات الوحي (راجع القرآن ٢:٢٥٦) . وحيث دخل هذا التسامح أيضًا في حيّز القانون ، جلب بعض الحماية للأقلّيّات ضدّ اعتباط الأكثريّة واعتداءات المتعصّبين . وكذلك أُفسح في المجال لمشاركة جزئيّة بين المسلمين والمسيحيّين (مشاركة في الطعام ، زواج مشترَك - من جانب واحد في الإسلام - ، صداقة مشروطة) . إلاّ أنّ المبدأ السياسيّ لم يُمَسَّ به : المسلمون هم وحدهم مواطنون كاملون . وهذا يربط مع غير المسلمين بتضامن نسبيّ . ويظهر تفوّقهم بأنّهم لا يمنحون المسيحيّين سوى تسامح الحكّام (الذي يمكن أن ينحطّ إلى درجة الاعتباط ، وهذا ما قد حصل في التاريخ : التسامح يُعتبَر نعمة ، يجوز سحبها عندما يبدو ذلك ضروريًّا من أجل مصلحة الجماعة المسلمة [١٢] - وهو من ثَمَّ تسامحٌ لا يُعتبَر حقًّا شرعيًّا ولا يُطبَّق في العلاقات بين أشخاص متساوين في الحقوق .

١-٢-٣- أحكام مسبّقة متأصّلة

اليوم أيضًا يُرهَق الإسلام في الدوائر المسيحيّة بأحكام مسبَّقة ليست في غالب الأحيان سوى تعبير عن الجهل والظلم . ونلاحظ الأمر نفسَه

1986) ; R. Paret, " Toleranz und Intoleranz im Islam ", in : *Saeculum* 21 (1970) 344-365 ; A. Noth, " Möglichkeiten und Grenzen islamischer Toleranz ", in : *Saeculum* 29 (1978) 190-204 ; A. Th. Khoury, *Christen unterm Halbmond. Religiöse Minderheiten unter der Herrschaft des Islams*, Freiburg 1994.

[١٢] يقول فتّال ، المرجع المذكور (حاشية ١١) : " بعض العلماء كالطبريّ وابن تيميّة يعلّمون أنّ الذمّيين ينعمون بوضعهم بقدر ما يحتاج المسلمون لخدماتهم . وعندما تنتفي الحاجة إلى الذمّيين ، يمكن الإمام أن ينفيَهم أسوة بالنبيّ الذي نفى يهود خيبر . هنا تُعتبَر الذمّة حماية استغلال حقيقيّ ، تنتهي حالما لا تُجدي نفعًا " .

من الجانب الإسلاميّ .

• يميل المسيحيّون إلى تجاهل الإنجازات العظيمة التي حقّقتها البلدان الإسلاميّة في التاريخ وفي الزمن الحاضر في مجال الثقافة والحضارة [١٣] ، وإلى أن تُلقى على الديانة الإسلاميّة مسؤوليّة التأخّر الراهن لبعض البلدان الإسلاميّة في ميدان العلم والتقنية والتنظيم والحضارة عمومًا .

• المسلمون يخلطون دومًا بين الغرب والمسيحيّة ، كأنّ " المجتمع المسيحيّ " الذي انتشر في العصور الوسطى لم تحلّ محلّه الدولة العلمانيّة . ومن ثَمّ يميلون إلى اعتبار المسيحيّة مسؤولة عمّا تعرّض له التقليد الإسلاميّ من مساوئ وقمع في زمن الاستعمار .

• يميل المسيحيّون إلى اعتبار المتعصّبين والمجاهدين المسلمين الذين يرتبطون بأعمال إرهابيّة الممثّلين الحقيقيّين للإسلام . ويتجاهلون باستمرار الأكثريّة المسالمة من المسلمين في العالم . ويُربَط الإسلام والسيف على الدوام أحدهما بالآخر .

• المسلمون ينتقدون دومًا المجتمع الغربيّ كمجتمع منحطّ ، من دون أن يجتهدوا في النظر عن قرب أكثر إلى مكوّنات هذا المجتمع وتقديره حقّ قدره . أو إنّهم يشتمّون في كلّ مكان تقريبًا آثار ذهنيّة صليبيّة في ما يدعى الغرب " المسيحيّ " [١٤] .

---

[١٣] راجع مساهمتي :

" Der Islam in der europäischen Geistesgeschichte ", in : A. Th. Khoury, *Was ist los in der islamischen Welt ?. Die Konflikte verstehen*, Freiburg ³1991, 136-154 ; G. C. Anawati, " Zur Geschichte der Begegnung von Christentum und Islam ", in : A. Bsteh (Hrsg.), *Der Gott des Christentums und des Islams*, Mödling 1978 (Nachdruck 1992), 11-35 (19-25).

[١٤] راجع أبحاث :

إنّ العلاقات بين المسيحيّين في كلّ بلدان العالم تقريبًا تظلّلها توتّرات حادّة ، بسبب تاريخهم المشترَك الذي ينوء بثقله على عاتقهم . إنّ تراثهم المشترَك كفيل بأن يُخرجَهم من التاريخ ثقافيًّا وعاطفيًّا واجتماعيًّا وسياسيًّا .

٢- تحوّل في المسيحيّة [١٥]

٢-١- الاستعداد للحوار

إنّ الكنائس المسيحيّة ، في تقديرها لحالة العالم الذي تتوثّق عراه ، وتقترب فيه الشعوب أكثر فأكثر بعضها من بعض ، تسعى الآن إلى أن تتخطّى ما يفصل بين الناس وبين الأديان ، لتُبرزَ ما هو مشترَك بينها .

٢-١-١- إيلاء أهمّيّة للأديان غير المسيحيّة

الموقف الأساسيّ في اللقاء مع الآخرين مستوحى من الجهد في إيلاء أهمّيّة للناس ولديانة كلّ منهم . فالأديان غير المسيحيّة هي المصدر الذي منه يستقي الناس أجوبة عن أسئلة الحياة المهمّة والصوابيّة . وقد عبّر المجمع الفاتيكانيّ الثاني في الستّينات عن هذه الأسئلة على النحو التالي : " ما الإنسان ؟ وما معنى الحياة وغايتها ؟ ما الخير والخطيئة ؟ وما أصل العذاب وغايته ؟ ما الطريق إلى السعادة الحقّة ؟ ما الموت والدينونة ، وما

P. Khoury, *L'Islam critique de l'Occident dans la pensée arabe actuelle. Islam et sécularité*, I : Würzburg 1994 ; II : Würzburg 1995 ; III : Würzburg 1996.

[١٥] راجع مساهمتي :

" Aus dem Weg zu einer Ökumene der Religionen - die Etappe des II. Vatikanum ", in : K. Richter (Hrsg.), *Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanum für Theologie und Kirche*, Mainz 1991, 106-118.

الثواب بعد الممات ؟ وأخيرًا ما السرّ القصيّ الذي يكتنف وجودَنا ويسمو على الإدراك ، وهو المبدأ وإليه المعاد ؟ " [١٦] .

٢-١-٢- معرفة الأديان غير المسيحيّة واحترامها

من يسعى إلى اللقاء مع الآخرين ، عليه أن يجتهدَ في أن يطّلعَ على تراثهم ، ولغتهم ، وعوائدهم ، وخصوصًا على النظام الخلقيّ الذي ينقله لهم دينهم ، وأنظمتهم وتصوّراتهم الدينيّة ، التي تُلهِم حياتَهم وتطبعها .

٢-١-٣- الاعتراف بما هو حقّ وخير في سائر الأديان وتعزيزه

على المسيحيّين ألا ينبذوا شيئًا ممّا هو حقّ وخير في الأديان غير المسيحيّة . والمجمع الفاتيكانيّ الثاني يرى في هذه العناصر " قبسًا من شعاع الحقيقة " ، التي هي حقيقة الله وحقيقة ابنه الكلمة المتجسّد [١٧] ، وعمل العناية الإلهيّة [١٨] . ومن ثَمَّ لا بدّ من اتّخاذ موقف إيجابيّ من تلك الأديان والاعتراف بما تتضمّنه من خير وحقّ والحفاظ عليه وتعزيزه .

٢-١-٤- السعي إلى الحوار والتعاون

إنّ ما هو مشترَك بين التراث المسيحيّ والأديان غير المسيحيّة يكوّن أساسًا كافيًا لحوار منفتح وتعاون حازم .

---

[١٦] بيان في علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحيّة (*Nostra aetate*) ، رقم ١ .

[١٧] المرجع السابق، رقم ٢ .

[١٨] قرار في نشاط الكنيسة الإرساليّ (*Ad gentes*) ، رقم ٢٦ .

٢-٢- ما الذي تغيّر ؟

٢-٢-١- إمكانيّة خلاص غير المسيحيّين

الأديان غير المسيحيّة لم تعدْ بعدُ موضوعَ حكم سلبيّ لا تمييز فيه . فقد أُفسِح في المجال لإمكانيّة خلاص غير المسيحيّين : " إنّ الذين ، على غير ذنبٍ منهم ، يجهلون إنجيل المسيح وكنيسته ، ويطلبون مع ذلك الله بقلب صادق ، ويجتهدون بنعمته أن يتمّموا في أعمالهم إرادتَه كما يُمليها عليهم ضميرُهم ، فهؤلاء يمكنهم أن ينالوا الخلاصَ الأبديّ . وكذلك الذين ، على غير ذنبٍ منهم ، لم يبلغوا بعدُ معرفةَ الله معرفةً صريحة ، وإنّما يجتهدون ، لا بمعزلٍ عن مؤازرة النعمة ، أن يسلكوا مسلكًا مستقيمًا ، فإنّ العناية الإلهيّة لا تحبس عنهم المساعدات الضروريّة لخلاصهم " [١٩] .

ومن ثَمَّ فإنّ إمكانيّة خلاص غير المسيحيّين مرتبطة بالحقّ الذي يعترفون به ، وبالخير الذي يفعلونه . وهذا بالذات يصلهم بنعمة الله .

٢-٢-٢- تقدير خاصّ لموقف المسلمين الدينيّ

يكرّر المجمع الفاتيكانيّ الثاني هذا الأمر في موضعين : " إنّ تدبير الخلاص [الإلهيّ] يشمل أيضًا أولئك الذين يؤمنون بالخالق ، وأوّلهم المسلمون الذين يعلنون أنّهم على إيمان إبراهيم ، ويعبدون معنا الله الواحد ، الرحمن الرحيم الذي يدين الناس في اليوم الآخِر " [٢٠] .

" تنظر الكنيسة بتقدير الى المسلمين الذين يعبدون الله الواحد [...] . إنّهم يسعون بكلّ نفوسهم الى التسليم بأحكام الله [...] . ثم إنّهم ينتظرون

---

[١٩] دستور عقائديّ في الكنيسة (*Lumen gentium*) ، رقم ١٦ .

[٢٠] المرجع السابق .

يومَ الدين الذي يجازي فيه الله جميع الناس بعدما يُبعَثون أحياء . من أجل هذا يقدُرون الحياةَ الأبديّة ، ويعبدون الله بالصلاة والصدقة والصوم خصوصًا . ولَئِنْ كان قد وقع ، في غضون الزمن ، كثيرٌ من المنازعات والعداوات بين المسيحيّين والمسلمين ، فإنّ المجمع المقدّس يحرّضهم جميعًا على نسيان الماضي ، والعمل باجتهاد صادق في سبيل التفاهم في ما بينهم ، وأن يحموا ويعزّزوا كلّهم معًا ، من أجل جميع الناس ، العدالة الاجتماعيّة ، والقيم الروحيّة ، وخصوصًا السلام والحرّيّة " [٢١] .

٢-٣- مراحل أخرى في سبيل " مسكونيّة الأديان "

٢-٣-١- في سبيل لاهوت الأديان

يمكن ممّا قيل أن نستخلصَ نتائج أخرى ، تؤسّس لاتّجاه جديد وتشير إلى مراحل في الطريق إلى " مسكونيّة الأديان " .

فالسؤال هو التالي: ما الذي تتضمّنه القيم الإيجابيّة في الأديان من خير وحقّ وفاعليّة للخلاص ؟ هنا يتعلّق الموضوع بتحديد دقيق لما تملكه الأديان غير المسيحيّة من قوّة للخلاص : هل الأديان غير المسيحيّة هي طرق خلاص اعتياديّة لمؤمنيها ، وهل هي طرق خلاص أرادها الله ؟ ما هي علاقة فاعليّتها للخلاص بعمل الخلاص الذي أجراه المسيح وأيضًا بالمسيحيّة ؟ وما هو دور تلك الأديان في تصميم الله الخلاصيّ ؟

يميل التفكير اللاهوتيّ عند المسيحيّين اليوم إلى اعتبار العلاقات بين المسيحيّين وغير المسيحيّين ، وبين المسيحيّة والأديان غير المسيحيّة كعلاقات شركاء في الحوار . ولا يستطيع الحوار أن يكون طريقًا في اتّجاه واحد ،

[٢١] بيان في علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحيّة (*Nostra aetate*) ، رقم ٣ .

بل يجب أن يكون تبادلاً بين فريقين ، كلاهما يستمع ويشارك ، وكلاهما يأخذ ويعطي .

هذا يعني انّ الذين يلتزمون الحوار يترتّب عليهم أن يكونوا مستعدّين أن يتعلّمَ كلٌّ منهم من الآخر ، وأن يقبلَ أيضًا القيمَ التي يعترف بها دين الآخر ، ويُدرِجَها إن أمكن في تقليده الخاصّ . فهذه القيم المعترَف بأنّها قيمٌ حقيقيّة وصالحة هي آثار الله وعمل روحه القدوس في حياة الناس . وهكذا يسير الفرقاء معًا في التماس الله ، الذي هو ربّ الجميع الأوحد ، والتماس الحقيقة الكاملة والحيّة .

هذا كلّه يؤدي إلى تأكيد تكامل كلّ مظاهر عمل روح الله في الناس وفي التاريخ . وهكذا يستطيع مؤمنو كلّ الأديان أن يكتشفوا بشكل أعمق وأوضح – حتّى في قسمات وجه الآخر – الصورة الكاملة ، التي هم جميعًا مدعوّون إليها . وهكذا يتعلّمون أن يكتشفوا بوجه أفضل وبدقّة أكثر عملَ الله في التاريخ ويقبلوه ، وبالارتباط بذلك أن يكتشفوا الأبعادَ الحقيقيّة للشموليّة التي يتميّز بها دين الله ويحقّقوها .

إلاّ أنّ هذا لا يعني السعي إلى شموليّة من نمط واحد ولون واحد وبالتالي تدمير الثقافات الكثيرة القائمة عند الناس . لا بدّ بالحريّ من السعي إلى اتّفاق حول القيم الأساسيّة ، ولكن مع الإفساح في المجال **لشموليّة متعدّدة الألوان** ، والحفاظ عليها ، وتأكيدها ، وتعزيزها والتمتّع بها بفرح وشكر .

٢-٣-٢- من أجل " حوار أخويّ "

إنّ قولَ هذا كلّه أسهلُ من فعله . والسبيل إليه هو " الحوار الأخويّ " . وهذا ليس بالعمل السهل . فإنّ هذه المهمّة الشاقّة تتطلّب انفتاحًا حازمًا في الفكر واستعدادًا كبيرًا في القلب . من يسعى إلى الحوار ، وبوجه خاصّ إلى

" الحوار الأخويّ " يجب أن يكون مستعدًّا لأن يخرجَ من ذاته ، ويتجرّدَ عن محميّة حياته الخاصّة ، وعن يقين تقليده الخاصّ ، للذهاب إلى الآخر والاجتهاد في فهمه .

ما يخدم هذا التفاهم المتبادَل ، إنّما هو إعلامٌ موضوعيّ ينطلق من قلب فهم كلّ دين لذاته ويحاول أن ينفذَ إلى هذا القلب الحيّ ليلاقيَ الشريكَ في هويّته . ليست المسألة مسألة مجاملة عمياء . فالالتزام بالحقيقة والتماس الحقيقة لا يفقدان هنا أيضًا ضرورتهما ومكانهما . الانفتاح النقديّ **والتعاطف النقديّ** مطلوبان بالتحديد ، وذلك محبّةً بالحقيقة ، واحترامًا للشريك في الحوار الذي نوليه أهميّة حقيقيّة في شخصه وفي اعتقاده وفي دينه . هذا الموقف النقديّ يصون شركاء الحوار من التلفيقيّة التسطيحيّة .

ولكنّ الحوار لا يحيا فقط من انفتاح شركاء الحوار واستعداد كلّ منهم لتقبّل الآخر . بل يحيا أيضًا من ديناميّة الأمانة الجدّيّة لدى كلّ فريق لاعتقاده الخاصّ ودينه الخاصّ . وهذه الأمانة ليست تمسّكًا أعمى بكلّ ما يتضمّنه التقليد بأيّ شكل كان . ولكنّها لا تسمح أيضًا بأن يتخلّى الإنسان بسهولة عمّا هو من جوهر إيمانه وعمّا يكوّن هويّةَ دينه أو يمثّله . هذه الأمانة الحازمة والمنفتحة على الهويّة الخاصّة هي ركنٌ من أركان الحوار الحقيقيّ والمثمر [٢٢] .

٢-٣-٣- من أجل تعاون في الشراكة

ما يعادل ذلك أهميّة وربّما ما هو أكثر إلحاحًا إنجاز تعاون عمليّ بين الأديان على مختلف الصعد سعيًا وراء حلول للمعضلات المشتَركة

[٢٢] راجع كتابي :

A. Th. Khoury, *Der Islam. Sein Glaube - Seine Lebensordnung - sein Anspruch*, Freiburg ^{6}2001, 229-230.

التي تعني اليوم جميع الناس وتحرّكهم .

من بين تلك المعضلات الكثيرة ، نذكر خصوصًا ما يلي : إمكانيّة العيش معًا بسلام ونجاح في مجتمع تعدّديّ ، في مجتمع متعدّد الثقافة ، ومتعدّد النظريّات والمعتقدات ؛ السلام ، وحفظ السلام وتوثيقه ، صيانة الخليقة والتناغم بين الإنسان والطبيعة ؛ المطالبة بالعدل لجميع الناس ؛ التنمية والتضامن ؛ والتصرّف تجاه التقنيات الجديدة التي تهدّد الناس وتتلاعب بحياتهم [٢٣] .

يجب أن يؤدّيَ الحوار والتعاون إلى أن ينفتحَ المسيحيّون والمسلمون بعضهم على بعض ويتقرّبوا بعضهم من بعض ؛ يجب أن يُفسَحَ لهم في المجال ليختبروا ويعيشوا ، في عالمنا هذا الواحد ، ارتباطَ جميع الناس بعضهم ببعض أمام الله وتضامن الجميع مع الجميع ، والأخوّة الشاملة .

٣- نظرات مستقبليّة

٣-١- توجيه جديد

من الضروريّ القيام بتوجيه جديد لقيم المسيحيّة والإسلام ، التي هي إلى حدّ كبير قيمٌ مشتَركة بين الديانتين . المطلوب هو نظامٌ اجتماعيّ إنسانيّ ، يرتكز على كرامة الإنسان التي لا تُمَسّ والتي ، إذا تمّ تطبيقها أيضًا في الممارسة ، تُسفِر عن النتائج التالية :

- عدل أخويّ ،
- تطبيق للحقوق والواجبات برحمة ،
- إعطاء الأولويّة لحقوق المستضعفين ، والاختيار التفضيليّ للفقراء

[٢٣] راجع كتابي المذكور آنفًا (حاشية ٢٢) ، ص ٢٣٦ .

والمسلوبي الحقوق ،

• الاستعداد للمصالحة ،

• عرض إيجابيّ للمصالحة من قبل كلّ جماعة دينيّة لأعضاء الجماعة الدينيّة الأخرى ،

• عوضًا عن السعي بالقوّة إلى السيطرة ، رعاية السلام .

٣-٢- بعض المبادئ

للتقليل من كثرة اختبارات الظلم في العلاقات بين المسيحيّين والمسلمين ، تجب مراعاة المبادئ التالية :

• ليس من الضروريّ أن يكون دينٌ ما خاطئًا لأنّه مختلفٌ عن ديني .

• الدين الواحد ليس وحدة بسيطة . بل يتضمّن عناصر كثيرة جدًّا ومتنوّعة . يمكن اعتبار البعض منها خاطئة من دون أن يؤولَ ذلك إلى اعتبار الدين كلّه خاطئًا .

• الاختلاف هو مجرّد اختلاف ، وليس بالضرورة مناقضة لإيمان الآخر ولا لشريعته الأخلاقيّة . يمكن لعناصر مختلفة أن تظهر متوافقة في ارتباط أكبر وأوسع ممّا مع الإيمان الخاصّ .

• المختلف عنّا في تفكيره لا يمكن القول عنه بشكل آليّ إنّه ضالّ ، أو أحمق ، أو إنّ تفكيره مناقضٌ للعقل ، أو إنّه غبيّ بدون فهم ، أو إنسان ذو إرادة سيّئة .

٣-٣- من أجل إقامة عدل أخويّ

من المهمّ جدًّا لمستقبل المسيحيّين والمسلمين كما لمستقبل البشريّة الرغبة في بناء مجتمع مبنيّ على العدل الأخويّ .

٣-٣-١- الأساس الدينيّ

يدعو القرآن المسلمين بقوله : " يا أيّها الذين آمنوا ، كونوا قوّامين بالقِسْط ، شهداء لله " (٤:١٣٥؛ راجع: ٥:٨) .

• والمجمع الفاتيكانيّ الثاني يتوجّه بالكلام إلى المسيحيّين الكاثوليكيّين بقوله : " يجب التعامل مع الجميع بعدل وإنسانيّة " [٢٤] .

• هذا العدل الذي يتّصف بالإنسانيّة والذي تحييه روح المحبة ينبغي أن لا يسودَ في الحياة السياسيّة وحسب [٢٥] ، بل أيضًا في الميدان الاقتصاديّ : " جعل الله الأرضَ وكلّ ما فيها لخدمة جميع البشر وجميع الشعوب ، فيجب من ثَمَّ أن تتدفّقَ الخيرات المخلوقة على الجميع ، وذلك عن طريق العدل المقرون بالمحبة " [٢٦] .

إنّ **البابا بولس السادس** ، في رسالة له سنة ١٩٦٧ إلى الأمّة الإسلاميّة في العالم ، بمناسبة عيد رمضان ، كتب عن اللقاء بين المسيحيّين والمسلمين : " لماذا لا نقوم بتوسيع هذا اللقاء ؟ والغرضَ منه هو أن نقدّمَ للبشريّة بطريقة أكثر وعيًا من قَبلُ شهادتَنا للعدل والاحترام والمحبة [...] . وبما أنّنا مشتركون في الإيمان بالإله الواحد ، فعلينا أن ندعوه لكي يقرّبنا كلّ يوم أكثر فأكثر بعضنا من بعض ، حتى نستطيع ، كلّ على طريقته ، أن نعملَ معًا في سبيل حقيقة أسمى وفي سبيل العدل والسلام في العالم " [٢٧] .

علاوةً على ذلك لا بدّ في المسيحيّة ، وإلى حدّ بعيد في الإسلام أيضًا ،

---

٢٤ بيان في الحرّيّة الدينيّة (*Dignitatis humanae*) ، رقم ٧ .

٢٥ دستور راعويّ حول الكنيسة في عالَم اليوم (*Gaudium et Spes*) ، رقم ٧٣ .

٢٦ المرجع السابق ، رقم ٦٩ .

٢٧ وردت في :

M. Fitzgerald - A. Th. Khoury - W. Wanzura (Hrsg.), *Moslems und Christen - Partner ?*, Graz 1976, 125-126.

من التقيّد بالمبادئ التالية :

• المساواة الجوهريّة بين جميع الناس ، باعتبارهم خلائق الله .

• جميع خلائق الله ، وهنا بوجه خاصّ جميع الناس ، مرتبطون بعضهم ببعض ، وجميعهم بحاجة إلى التواصل والتعاون .

• جميع الناس يؤلّفون أسرة واحدة كبيرة ؛ إنّهم مرتبطون بعضهم ببعض في تضامن واسع وفي أخوّة شاملة .

• هذا التضامن وهذه الأخوّة ينبغي عدم اعتبارهما مجرّد إمكانيّة أو عَرْض ، إنّهما فرض واجب . إنّهما يعنيان مسؤوليّة الجميع حيال الجميع . وباعتبارهما من مبادئ النظام الاجتماعيّ والسياسيّ ، فهما ركيزة عدل أخويّ يشمل العالم كلّه .

• في هذا يظهر السعي إلى الاقتداء بعدل الله الذي هو على مقدار رحمته : " إن كان الله قد أحبّنا إلى هذا الحدّ ، فعلينا نحن أيضًا أن نحبَّ بعضنا بعضًا " (١ يوحنّا ٤:١١) .

٣-٣-٢- ضرورة " العدل الأخويّ " اليوم

إنّ " العدلَ الأخويّ " الذي ننشده تشتدّ ضرورته ، خاصّة وأنّ بنية المجتمع الصناعيّ قد أوشكت أن تعمّ المجتمعات في العالم كلّه [٢٨] . وهذه البنية تتّسم بجعل الأدوار العائدة إلى الناس بسيطة كلّ البساطة ، وسياق الإنتاج وأشكال الحياة خاضعة لقواعد المنطق الحازم . فهي لا تُسهِم في

[٢٨] أنقل هنا وفي القسم القادم بعض ما قلته في مساهمتي : " المسيحيّون والمسلمون معًا أمام كلام الله " ، في : أندراوس بشتِه وعادل تيودور خوري ، الإصغاء إلى كلام الله في المسيحيّة والإسلام ، سلسلة " المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون " ٥ ، المكتبة البولسيّة ، جونية - لبنان ، ١٩٩٧، ص ٣٢-٣٦ .

تعزيز الاتّصالات بين الناس وإكسابها عمقًا أبعد . بل بخلاف ذلك ، لكونها وليدة العلم الموضوعيّ الحياديّ والتقنية المبهمة ، راحت تخلق مجتمعًا لا وجه إنسانيّ له ، مجتمعًا خاضعًا لسلطة إدارة شاملة وتلاعب غير محدود ، يتعرّض فيه ما بقي من روح للهلاك .

العدل الأخويّ تشتدّ ضرورته عندما نلاحظ أنّ الهوّة المفجعة بين الشعوب تزداد حدّة ، وأنّ خيرات ميراث البشريّة المشترَك توزَّع بسرعة أكبر لصالح البلدان الغنيّة على حساب البلدان الفقيرة .

العدل الأخويّ تشتدّ ضرورته عندما نرى العالم يتخبّط بين حتميّة إقامة جماعة عالميّة شاملة ، تستطيع وحدها أن تضمنَ عيش الشعوب وبقاءها ، والانسحاب من هذا المجتمع إلى بؤر الانعزاليّة سعيًا وراء هويّة قوميّة أو عرقيّة أو ثقافيّة أو دينيّة .

٣-٣-٣- مظاهر التعبير عن العدل الثقافيّ

إنّ العدلَ الثقافيّ يمكن أن يظهرَ في أشكال متنوّعة . سنورد هنا بعض الأمثلة ، المتعلّقة بتجارب الظلم التي ذكرناها آنفًا في العلاقات بين المسيحيّين والمسلمين .

العدل الأخويّ يقرّ بحقّ الناس بالحقيقة . وهذا الحقّ يعني مثلاً الحقّ بأن يُفهَموا فهمًا صحيحًا ، ويُحكَمَ فيهم حكمَ موقف أخويّ . إنّه لواجبٌ ملحّ بالنسبة إلى المسيحيّين أن يحرّروا أحكامَهم في النبيّ محمّد [٢٩] وفي

[٢٩] راجع :

R. Caspar, *Traité de théologie musulmane*, 1, Roma 1987, 92-116 ; L. Hagemann, *Propheten - Zeugen des Glaubens. Koranische und biblische Deutungen*, Würzburg ²1993, 182-199 ; A. Th. Khoury, *Wer war Muhammad? Lebensgeschichte und prophetischer Anspruch*, Freiburg 1990.

القرآن وفي المسلمين من الأحكام المسبّقة المتعدّدة . لقد حان الوقت لنعبّرَ عن تقديرنا لما حقّق الإسلام في تاريخ البشريّة في حقل الثقافة والحضارة والدين .

وبالمقابل يحقّ لنا نحن المسيحيّين أن ننتظرَ من المسلمين أن يكفّوا عن تسميتنا كفّارًا ومعاملتنا بهذه الصفة . لماذا لا يزال كثير من المسلمين يرفضون أن يحملوا على محمل الجدّ ما يقدّمه لهم المسيحيّون من شروح تتعلّق بإيمانهم الخاصّ وبطريقة فهمهم لهذا الإيمان ؟

ثمَّ ما مدى استعدادنا نحن المسيحيّين لأن نتعلّمَ من المسلمين الإيمانَ العميق الذي لا يتزعزع والأمانةَ الصامدة لله ، والتضامنَ مع إخوتنا وأخواتنا المؤمنين ؟

وما هو أيضًا مدى استعداد المسلمين لأن يعدلوا عن اعتبار المسيحيّة دينًا غابرًا تمامًا لا فائدة فيه للمسلم ؟ يستطيع المسلمون أيضًا أن يقدّروا جهدَ العديد من المسيحيّين الذين يسعون بكلّ قواهم إلى أن يحبّوا الله ويحبّوا الناس ، والذين يأخذون مسؤوليّتهم بجدّ تجاه العالم ويعملون على إيجاد حلول لمعضلات الناس ، ولإقامة نظام اجتماعيّ تسوده الإنسانيّة .

خلاصة

نظرًا إلى وعي المسيحيّين والمسلمين مسؤوليّتهم في إقامة هذا النظام الاجتماعيّ الإنسانيّ والعادل ، يقع على عاتقهم واجب التضامن بعضهم مع بعض ، وجمع قواهم واستخدام إمكانيّاتهم لإيجاد حلول موافقة لمعضلات عالمنا المشترَك .

قد يكون ظلمٌ جسيمٌ لا تمكن الإحاطة بمداه بالنسبة إلى مستقبل المسيحيّين والمسلمين ، كما بالنسبة إلى مستقبل البشريّة ، إذا أراد المسيحيّون

والمسلمون اليوم أيضًا الإصرار :

- على عدم تفهّم بعضهم البعض وإنكار بعضهم البعض ،
- على رفض بعضهم البعض وإقصاء بعضهم البعض ،
- على منع بعضهم البعض من التضامن الواجب .

وبخلاف ذلك : قد يكون مكسبًا يكاد لا يقدَّر لهم أنفسهم وللبشريّة قاطبةً ، إذا نجحوا في تحقيق تفاهم أكثر ، وثقة أكثر ، وتضامن أكثر ، وتعاون أكثر .

لا يجوز بعد أن يظلَّ المسيحيّون والمسلمون خصومًا، ويعملَ بعضهم ضدّ بعض .

يجب عليهم أن يصيروا شركاء ، ويتعاونوا بعضهم مع بعض ويناضلوا معًا .

بل أكثر من ذلك : يجب عليهم أن يصيروا أصدقاء ، ويكونوا معًا ويعملوا بعضهم من أجل بعض ومن أجل البشريّة بأسرها .

أسئلة ومداخلات

خامنئي : لقد اتّبعت باهتمام كبير العرضَ الذي قدّمه البروفسّور خوري . كما كنّا ننتظر ، فقد توسّع بأفكاره بعمق وبروح علميّة . لا أوّد في ما يلي أن أطرحَ أسئلة بالتحديد ولا أن أصحّحَ بعض الأقوال بقدر ما أودّ أن أضيفَ بعض الشروحات أو أكمّل بعض الأمور .

يجب فهم التسامح بروح الصداقة

أبدأ ببعض النقاط التي تبدو جديرة بالنقاش من الناحية التاريخيّة وبعض النواحي الأخرى . ثَمّة أوّلاً مسألة التسامح ، ولا سيّما التسامح على صعيد ممارسة السيادة الإسلاميّة تجاه المسيحيّة . الذين مارسوا هذه السيادة فعلوا ذلك في نطاق مسؤوليّتهم في الحكم . وبما أنّه كان عليهم أن يتعاملوا مع جماعتهم بشكل مختلف ، نشأ في الواقع ظلمٌ من جرّاء تفضيل الواحد وإلحاق ضرر بالآخر ، والذين أُلحِق بهم الضرر هم جماعة اعتبرهم الآخرون مواطنين من الدرجة الثانية . يبدو لي مهمًّا في صدد ذلك عدم اعتبار مصطلح " التسامح " معادلاً ببساطة لمصطلح " الصداقة " : " فالتسامح " لا يتضمّن تلك الناحية العاطفيّة الداخليّة ، التي هي أساسيّة لفهم ما تعنيه " الصداقة " . نُقِل عن النبيّ ، سلام الله عليه ، أنّه قال وهو على فراش الموت : " من آذى مسيحيًّا أو ذمّيًّا آخر ، فقد آذاني أنا أيضًا " . هذا الحديث – ويمكن اعتباره وصيّة من النبيّ – يبيّن بأجلى بيان أنّ " التسامح " لا يمكن أن يُفهَم فهمًا صحيحًا إلاّ إذا فُهِم في روح " الصداقة " . غير أنّ هذا لا يمكن أن يكونَ واجبَ الحكم ، بل هو واجب كلّ مسلم .

الأقلّيّات في نطاق السيادة الإسلاميّة

إنّ نظرةً إلى تاريخ الإسلام وإلى العلاقات بين المسيحيّين والمسلمين تبيّن أنّ أكثرَ الحكّام المسلمين طغيانًا ساعدوا الأقلّيّات المسيحيّة التي كانت مقيمة في منطقتهم أكثر من سائر الملوك . هذا ما يمكن التحقّق منه في تاريخ إسبانية كما في تاريخ السلطنة العثمانيّة . كثيرًا ما يعير الأدب المسيحيّ نفسه الانتباه إلى هذا الوضع ، عندما يلقي اللوم على تصرّف المسيحيّة في أوضاع تاريخيّة مماثلة . هذا يجب أن يُنسَبَ إلى الثقافة الأساسيّة التي تُلزم حياة المسلمين في نطاق قاعدة للتصرّف قانونيّة وأخلاقيّة ، بحيث لم يكن ممكنًا حتّى للحكّام المستبدّين أن يتنصّلوا منها . ومهما يكن من أمر فالتاريخ يدلّ على أنّهم تصرّفوا على هذا النحو .

وإذا أردت أن أبحث عن تفسير لهذا الأمر ، فأجده في أنّ الإسلام من أساسه مهتمّ بمعاملة المسيحيّين ، وبنوع عامّ " أهل الكتاب " ، بالتساوي كأعضاء في جماعة كبيرة من أهل الإيمان الواحد – وذلك ليس فقط على أساس الإنسانيّة ، وبالتالي انطلاقًا من الاعتبار الإنسانيّ ، بل علاوةً على ذلك ، لأنّ لهم معنا جوامع مشتَرَكة عميقة في الحقل الدينيّ وفي نظرة الدين إلى العالم . ومن جهة أخرى يبيّن التاريخ أنّ التشريع المدنيّ في مختلف البلدان كان يتضمّن نوعين من الشرائع : الواحد " للأثينائيّين الأصيلين " ، والآخر " للغرباء " . إنّ أمرًا من هذا النوع مقبولٌ أيضًا في الأحكام الدوليّة . وإذا أردنا أن نعالجَ الموضوع في مختلف تفاصيله ، يقودنا الأمر إلى ممارسة النقد . لا شكّ أنّ المسألة هنا ليست مسألة النطاق الدينيّ وحسب ، بل أيضًا مسألة الشؤون العالميّة بوجه الإجمال . ومهما يكن من أمر فثمّة إنسان يعقد مع حكومة نوعًا من تنظيم تعاقديّ ، ليعيش في بلد إسلاميّ معيَّن ، في ظلّ الإسلام . إنّ تصريحَ الإقامة في هذا المكان يعني بالنسبة إليه أنّه يستطيع أن يطالبَ بالخدمات العامّة ويحصل

على إمكانيّات التملّك العموميّة . ومن جهته يلتزم طبعًا بواجبات متنوّعة .

المسيحيّون في مفهوم الإسلام

ثَمَّة معضلة ثانية تدور حول السؤال إلى أيّ مدى يعدّ الإسلام المسيحيّين كفّارًا . في الأصل واجه الإسلام فئتين من الناس : مؤمني الأديان السماويّة – اليهود والمسيحيّين والزردشتيّين – وعابدي الأصنام . بالنسبة إلى هؤلاء الأخيرين ثَمَّة أحكام شديدة جدًّا لا تسمح في ذلك الزمن بأيّ صلح . أمّا أتباع الديانات السماويّة ، فلا نرى فيهم أيّ عابد وثن ، أي أناسًا يُشركون با لله . ولكن حيث اعتُبِر المسيحيّون على هذا النحو ، أدّى ذلك حتمًا إلى أن يُعَدّوا كفّارًا . أنتم أنفسكم تعلمون أنّنا نعتبر المسيحيّين ، في كلّ مذاهبهم ، دومًا كأناس مؤمنين وأتقياء وغير مستكبرين ، يجلّون ا لله في أماكن عبادتهم ، وبوجيز الكلام : إنّهم يشاركوننا مبادئ الأديان السماويّة ، وينتمون إلى أسرة إبراهيم الواحدة . وهذا ما أشير إليه بطريقة لطيفة جدًّا في القرآن ، حيث يُنعَت مثلاً إبراهيم (راجع السورة ٣:٦٧) ، ونوح (راجع السورة ١٠:٧٢) ، وتلاميذ يسوع (راجع السورة ٥:١١١) ، وبوجه عامّ كلّ اتباع الأديان الأخرى بأنّهم " مسلمون " ، إذ إنّهم جميعًا قد بشّروا في عصرهم بالإسلام ، كلّ منهم على طريقته : إبراهيم وموسى وعيسى ، وأخيرًا خاتمة الأنبياء . ففي حين يرى الإسلام الأديان الأخرى ، وكذلك المسيحيّة ، في نطاق التكامل أحدها مع الآخر ، غالبًا ما نلاحظ أنّ الأديان الأخرى يحكم أحدها على الآخر ، وعادةً فقط في اتّجاه معيَّن . وهكذا يعدّ اليهود المسيحيّين كفّارًا ، وليس العكس ، وغالبًا ما يعدّ المسيحيّون المسلمين كذلك . ولكن لا وجود من جهتنا بشكل رسميّ لأيّ حكم ضدّ المسيحيّين . ويمكن طبعًا أن ينعتَ أحدٌ بالكفر حتّى إخوتَه في الإيمان – ولكن من الناحية الفقهيّة لا نجد

مثل هذا الرأي . وبخلاف ذلك فالقرآن يمتدح المسيحيّة ، كما تعلمون .

المسيحيّون كالمسلمين هم دومًا في خطر الإساءة إليهم لمصالح سياسيّة

النقطة الحاسمة اليوم في اللقاء بين المسلمين والمسيحيّين ، هي أنّه يتوجّب علينا نحن أتباع الديانتين أكثر من قبل أن نحذرَ من أن نُستخدَمَ من قبل السياسة الدوليّة اليوميّة كأداة لمصالحهم . في القرون السابقة حاول أعداؤنا باستمرار إثارة مجابهة عدائيّة بيننا . أوَلا يحاولون من جديد في أيّامنا أن يجعلوا المسيحيّة وسيلة في أيدي القوى العظمى – في حال ذاك الصراع المشؤوم بين فئتين متجاورتين من الشعب في البوسنة في بلدهم المشترَك ؟ فبدل أن يتكلّموا في هذا الصراع من جهة على " البوسنيّين " ومن جهة أخرى على " سكّان الهرسك " ، ينعتون الأوّلين " بالمسلمين " والآخرين " بالصرب " ، وبذلك يُزَجّ شعبٌ في الصراع مع دين . ألا يحمل هذا الأمر المسلم الإيرانيّ أو العربيّ أو الهنديّ إلى التفكير بأنّ المسألة لا تزال مسالة " صليبيّة " ، وأنّ الذين يشنّون الحرب ليسوا الصرب بل الأرثوذكس . إنّ إيران والمنظّمة التي دعتنا كلينا إلى ههنا وحدهما يرعيان علاقات طيّبة جدًّا مع الأرثوذكس ، ويقيمان معهم حوارًا دينيًّا . ومن ثَمَّ لم نقبلْ على الإطلاق ما يريد العالم أن يرغمَنا عليه – أعني الرأي القائل إنّ الأرثوذكس هم الذين يحاربوننا . غير أنّ السياسة تُدخِل دومًا في رَوعنا – وهذا ما تسمعونه إذا فتحتم اليوم الإذاعة – أنّ الصرب فعلوا هذا أو ذاك بالمسلمين ، والمسلمين بالصرب .

الإساءة إلى المسيحيّين تناقض القرآن

ومن ثَمّ لا يجوز أبدًا أن نُستغَلَّ نحن أتباعَ كلتا الديانتين كوسيلة

ضدّ دين آخر أو شعب معيَّن ، حيث إنّ المسألة تحت هذا الغطاء هي فقط مسألة تأمين مصالح جماعات قويّة . نحن أتباع الدين الإسلاميّ ندين كلّ حكم عامل المسيحيّين على مدى ١٤ قرنًا من التاريخ الإسلاميّ معاملة سيّئة . ونحن مستعدّون لأن نعلنَ عن هذا الموقف في أيّ قرار ، لأنّ إساءةً من هذا النوع لا تتوافق لا مع الله ولا مع الإسلام ولا مع روح الأمّة الإسلاميّة . وفي هذه الحالة قد يتعلّق الأمر بفئة خاصّة من الناس الذين لا يفهمون " الحياة " إلاّ في نطاق " العنف " و" السيف " . ربّما هؤلاء هم الذين أساؤوا إلى سمعة الإسلام ، بأنّه دين السيف . ولكنّ قوّة الإقناع التي ينطوي عليها الإسلام هي على هذا القدر من الشدّة بحيث لا يحتاج لأيّ سيف .

ومن ثَمَّ فإنّ عنصر الإساءة السياسيّة من جانب المقتدرين سياسيًّا يمثّل دورًا مهمًّا في مجابهة المسيحيّة مع الإسلام – في الماضي والحاضر . وطرح هذه المعضلة إنّما هو من أهداف هذه الندوة . إذ ليس لنا إمكانيّة أخرى لنوضحَ للرأي العامّ بأنّ الأديان ولا سيّما أديان الكتب المقدّسة قادرة على الوقوف جنبًا إلى جنب والعيش معًا ، كما يتاح لنا أن نعبّر عن ذلك في مثل هذه اللقاءات في بيانات مشتركة .

أهمّيّة الخطاب العلميّ

وأخيرًا أودّ ، باعتباري عضوًا في جامعة وباحثًا ، أن أقولَ إنّنا لا نؤدّي أيّة خدمة للعلم عندما نسدّ الطريقَ أمام الخطاب النظريّ العلميّ الحرّ . فإذا ناقش مسيحيّ ومسلم موضوعًا لاهوتيًّا معيّنًا ، فإنّما يجري هذا ليصلا إلى مفهوم علميّ عميق ويفسّرا بهذه الطريق مختلف المسائل الباقية دون جواب . ولكنّ هذا لا يعني أنّ مسلمًا يريد أن يوصيَ مسيحيًّا بأن يغيّرَ إيمانه . نحن نعلم أنّ الجامعات يمكن أن تكون مكانًا نجلس فيه معًا

في غرفة ونناقش على مدى ساعات آراء مختلفة في مسألة ، من دون أن يريد أحدٌ أن يُرغِمَ الآخر على شيء .

العالم مخلوقٌ في نطاق الوحدة

ومن ثَمَّ فإنّ هذا الاجتماع لا يريد أن يكونَ اجتماعيًّا سياسيًّا ، وفي حال اقتضى إقرار بيان ، فيجب أن يكونَ في نطاق مساعينا للإسهام في عيش الشعوب معًا بسلام وفي تقارب الأديان بعضها من بعض في عالمنا . الوحدة هي قانون طبيعيّ ، فالله قد خلق العالم على أساس الوحدة والتضافر . ومن ثَمّ فإنّي أعتقد ، من دون أن أكونَ مسيحيًّا ، أنّ المسيحيّين ايضًا يمكنهم أن يقتربوا بعضهم من بعض بالنسبة إلى آرائهم المختلفة . ويجب أن ننجح في الوصول إلى اتّفاق بين المسلمين والمسيحيّين أيضًا ، نظرًا لما لهم من آراء كثيرة مختلفة . إنّه لهدفٌ كبير الوصولُ إلى الوحدة . ورغبتنا هي أن تصلَ جميع الأديان إلى الوحدة . نحن مبدئيًّا أتباع الوحدة ، وإن لم تتحقّقْ بعد بيننا في كثير من الأمور ، وأطلب إلى الله أن تأتيَ لقاءات مثل لقاءاتنا باستمرار بثمار جديدة . وإن كانت خيبات أمل لا تزال عالقة في وعي البعض من الحاضرين هنا ، فأرجوهم بأن ينسوها في مثل هذه الاجتماعات ، لكي نستطيعَ أن نصلَ إلى نهاية عملنا ، بذاك الدافع الذي حرّكنا في الأصل فكريًّا وعاطفيًّا . في هذا أرى رسالة ألقيت على عاتقنا .

في الصراع بين " الصرب " و" المسلمين "

خوري : لقد ذكرتم هنا عن الظلم بعض الأمثلة والتجارب الأخرى التي تتلاءم وموضوعنا ، والتي مع ذلك لا أريد أن أعلّقَ عليها . ولكنّي أودّ مرّة أخرى أن أتطرّقَ إلى موقف المسيحيّين تجاه الصرب والمسلمي . لماذا يتحدّثون هنا عن " الصرب " وهناك عن " المسلمين " ؟ هل يراد بذلك

إثارة المشاعر ضدّ الإسلام ؟ بحسب معرفتي ، يتأتّى سوء التفاهم هذا عن أنّ البوسنيّين أنفسَهم قد ارتضوا أن ينعتوا ذواتهم بالمسلمين ، عندما تعلّق الأمر بإعطائهم جنسيّة . أليس الأمر كذلك ؟

شنايدر : هذا ما أمر به تيتو .

خوري : جليّ أنّ هذه هي الطريقة التي بها نقلت وسائل الإعلام الموضوع ، ممّا أدى إلى عدم التمييز تمييزًا كافيًا بين الدين والانتماء إلى فئة اجتماعيّة معيّنة .

الاعتراف المتبادل بأنّنا جميعًا مؤمنون

ثمّ أودّ أن أشكر للسيّد آية الله خامنئي قوله بصراحة بأنّه لا يعدّنا كفّارًا . فإذا أردنا أن نستمرّ في التعاون معًا ، فثَمَّة شرطٌ لا بدّ منه ، وهو الاعتراف المتبادل بأنّنا جميعًا مؤمنون . وقد تأكّدت لنا في هذه الأيّام ، خصوصًا في القيم والقواعد الأخلاقيّة ، جوامع مشتركة كثيرة . وإذا كنّا علاوةً على ذلك نعترف بعضنا ببعض بوجه أساسيّ ، استنادًا إلى إيماننا بالله ، بأنّنا مؤمنون ، فهذا يكوّن أساسًا مشتركًا مجديًا لتعاوننا في المستقبل .

نظام الذمّة في الأصل وفي أشكاله المختلفة

في ما يتعلّق بنظام الذمّة ، فقد كان بدون شكّ في البداية ، بالنسبة إلى الأقلّيّات ، إنجازًا عظيمًا من إنجازات الإسلام . وما يُنتقَد فيه هنا ليس النظام القديم في ذاته ، بل عواقبه وأشكاله في تقليد الشرع الإسلاميّ اللاحق ، حيث لم تعد المسألة مسألةَ تسامح ، بل مسألة اختبارات ظلم متعدّدة . لقد ذكرتم في صدد ذلك النبيّ محمّد . كم نكون سعداء لو تصرّف العالم الإسلاميّ دومًا منذ البداية إلى اليوم مثلما تصرّف النبيّ محمّد أو عليّ . (والأمر نفسه يمكن أيضًا قوله بالنسبة إلى المسيحيّة – بأنّ

كثيرين من الناس يكونون سعداء لـو تصرّف المسيحيّون على مدى التاريخ دومًا كما تصرّف يسوع) . ومهما يكن من أمـر ، فـإنّي أعتقـد ، في خلاصـة القول ، بأنّ مسيحيّينا ، لو عاشوا في الواقع في ظلّ نظام محمَّد أو علـيّ ، لكانوا سعداء . ولكانت تجاربهم بالتـأكيد غير مـا كـانت عليـه في التطوّرات اللاحقة ؛ هذا ما تبيّنه النصوص المتعلّقة بالموضوع .

رفع صوتنا معًا حيث يقع الظلم

أودّ أخيرًا أن أؤيّدَ اقتراحكم بالتعاون . لقد قالت السيّدة غـابرييل ، كما قال سائر الزملاء مرارًا ، إنه يتوجّب علينا نحن المسيحيّين والمسلمين أن نقفَ إلى جانب المستضعفين والمحرومين من حقوقهم . والذين لا يعطونَهم حقّهم يجب أن يعلموا أنّ ثَمَّة جماعتين كبيرتين في هذا العالم تناضلان من أجل حقوقهم ، وتحاميان عنهم . السؤال هو الآن : كيف نقوم بذلك في الواقع ؟ كيف نستطيع أن ننشـئَ مؤسَّسـة تمكّننـا مـن أن نرفـعَ الصـوتَ معًا ؟ بالتأكيد لا يكفي أن نجتمعَ كلّ سنتين أو ثـلاث سـنين في فيينّـا أو في طهران لنتحدّثَ عن هذا الموضـوع . يجـب ، في رأيـي ، الوصـول إلى التزام مشترَك متواصل ، يتيح لنا أن نرفعَ صوتنا معًا ، عندما نكتشـف أنّ ظلمًا وقع في مكان ما ، وهكـذا نعير صوتًـا للمقهورين في العـالم . قـد يكون هذا أولى مهامّ مثل تلك المبادرة التي أحيّيها بكلّ ترحاب .

مبادئ الإيمان والواجبات العمليّة المشترَكة بين المسلمين والمسيحيّين كدعائم لعيشهم معًا بعدل

محمّد مجتهد شبستري

كما يظهر من عنوان المحاضرة ، يتعلّق الموضـوع في مـا يلـي بمبـادئ الإيمان وبالواجبات العمليّة المشترَكة بين المسلمين والمسيحيّين والتي يمكـن اعتبارها دعائم موثوق بها لعيشهم معًا بعدل . قبل أيّ بحث ، علينـا مـن وجهة نظرنـا أن نوضـحَ أوّلاً إن كـانت الديانتـان العالميّتـان ، المسـيحيّة والإسلام ، تمتلكان مبادئ إيمان مشـترَكة . إذ إنّ نقاشًـا حـول واجبـات الديانتين المشترَكة لا يمكن أن يكـون معقـولاً إلاّ إذا كـانت ثَمَّـة جوامـع مشترَكة أيضًا في ميدان مبادئ الإيمان – وذلك بخلاف السياسـة ، حيـث الأمور غير ذلك .

إنّ الموضوع الأساسيّ الذي يُطرَح من وجهة نظر الدين ، إنّما هـو السؤال عن معرفة الحقائق الأخيرة والحياة بموجب هـذه الحقـائق . بمـا أنّ الحقيقة مهما تقلّبت الظروف لا يمكن أن تكون دومًـا إلاّ واحـدة ، ففـي هذه الحالة لا يمكن الكلام على واجب إيمانيّ مشترَك بين علماء الدين في مختلف المذاهب الدينيّة إلاّ إذا استطاع الجانبان ، وبقـدر مـا يسـتطيعان ، الانطلاقَ من أنّ إيمانهم مبنيّ على حقيقة نهائيّة مشترَكة . يختلف الأمـر ، كما ألمحنا إلى ذلك ، في السياسة ، التي يكمـن واجبهـا الرئيسـيّ في إدارة المجتمع ؛ ولذلك يستطيع سياسيّ ، انطلاقًـا مـن بعـض المصـالح السياسيّة ، أن يقومَ بتسوية مع سياسيّ آخر – بصرف النظر عن خلافاتهما الإيديولوجيّة – ،

أو أن يشاركه في بعض الواجبات .

بعد هذه التقدمة ، أودّ في ما سأعالجه أن أجيبَ عن سؤال أوّل : ما هي مبادئ الإيمان المشترَكة بين الإسلام والمسيحيّة ، لأوضحَ في ما بعد السؤال التالي : ما هي الواجبات الإيمانيّة الملقاة على عاتق هاتين الجماعتين الدينيّتين في عالمنا اليوم . في هذا الأمر أودّ الإشارة بصراحة إلى أنّنا في هذا الموضوع نبحث عن مبادئ الإيمان المشتركة بين المسيحيّة والإسلام من وجهة نظر الإسلام . وهذا يعني بالتحديد أنّنا نريد أن نجيب عن السؤال التالي : ما هي المبادئ الواردة في الكتب الإسلاميّة التي يمكن اعتبارها مبادئ إيمانيّة مشتركة بين تعليم عيسى عليه السلام، وتعليم محمّد ﷺ. فالموضوع إذًا يتعلّق بالمبادئ التي هي ، في نظر المسلمين ، مشترَكة بين المسيحيّة والإسلام . وسنستند في تحليلنا على القرآن أكثر ممّا على مصادر أخرى .

من بين مبادئ الإيمان هذه التي يعتبرها القرآن مبادئ مشترَكة بين المسيحيّة والإسلام ، تعود الأهمّيّة الكبرى للمبادئ التالية :

١ – مبادئ الإيمان المشتركة

المبدأ المشترَك الأوّل هو الإيمان بإله واحد خالق كل الكائنات – الإيمان بإله واحد يسمو كلّ فكرة وكلّ تصوّر وكلّ عقل ، لا بدء له ولا نهاية ، إله سرمديّ هو مجموعة كلّ الكمالات ، ويصدر عمله كلّه عن حكمته ، التي حدّدت أن تفيضَ الخير على الخلائق وتنقذَهم من كلّ نقص وتقصير .

المبدأ المشترَك الثاني هو أنّ الله وحده هو إله ، ولا ربوبيّة لغيره . ونتيجة هذه العقيدة الدينيّة والمنطقيّة هي أنّه لا يحقّ لأيّ إنسان أن ينصّبَ

إنسانًا آخر في مرتبة الربوبيّة التي تعود لله وحده . وبالتالي يجب أن يكون النظام الاجتماعيّ حرًّا من كلّ سيطرة تخضع فيها مجموعة من الناس لإرادة مجموعة أخرى ولوصايتها . وهذا يصحّ بدون أيّ تمييز بالنسبة إلى كلّ أنواع السيطرة الممكنة ، سواء أكانت سيطرة روحيّة ودينيّة أم سيطرة اقتصاديّة أو سياسيّة أو عسكريّة . وراء كلّ هذه الأنواع يقوم نوعٌ من " الربوبيّة " ، يدّعيها بعض الناس لأنفسهم تجاه أناس آخرين مثلهم . وبالتالي يجب بدون إبطاء إيقاف السيطرة من أيّ نوع كانت . إنّ العلاقة بين الناس يجب أن تتمّ على أساس تلك الكرامة الخاصّة بالكائن الإنسانيّ ، لأنّ الله قد منحها للإنسان . هذا المبدأ يصلح لكلّ المنظّمات والمؤسّسات الاجتماعيّة . إنّ استغلال الإنسان للإنسان ، بأيّ شكل كان ، يناقض إرادة الله ، ويكون عائقًا أمام اكتمال الناس .

المبدأ المشترَك الثالث يعلن أنّ الإسلام والمسيحيّة يعتبران كلاهما الإنسان مخلوقًا يسمو كيانه على ما هو مادّيّ محض . الإنسان هو بالنسبة إليهما أشرف جميع الخلائق ، إنّه خليفة الله على الأرض ، وله كيانٌ حرّ ومستقلّ يستطيع بالفطرة معرفة الله . إنّه وكيل الله ومسؤول عن نفسه وعن العالم ، وهو يسود على الطبيعة والأرض والسماء . وهو مؤهّلٌ لأن يميّزَ بين الخير والشرّ ، ولا يجد أيّة راحة خارجًا عن فكرة الله . له إمكانيّات غير محدودة للمعرفة والعمل ، ويتمتّع بالشرف والكرامة اللذين يتميّز بهما كيانه . غير أنّ كماله الأرفع هو كماله العقليّ والروحيّ ، الذي يصل إليه من خلال إيمانه بالله ، خالق كلّ الكائنات ، ومن خلال العمل الصالح الذي يليق بالناس ، أعني من خلال حياة على هذا الأرض تتوافق مع إرادة الله .

المبدأ المشترَك الرابع يكمن في أنّ العمل الذي يليق بالإنسان لا ينحصر فقط في العبادات الطقسيّة . إنّ أفضلَ أعمال الإنسان هو سعيه إلى التخفيف

عن آلام الآخرين ، ومساعدتهم على الحياة ، وبناء مجتمع ديناميكيّ تسوده علاقات سليمة – مجتمع سعيد وزاخر بالنشاط ومتّسم بالرفاهية . بوجيز الكلام ، يتعلّق الموضوع في عمل الإنسان بالإبداعيّة لتحسين نوعيّة الحياة في هذا العالم ولتحرير الناس من كل العوائق التي تعترض طريقهم إلى الاكتمال الذي يليق بهم . من بين عبيد الله أحبُّهم إلى الله هم الذين يخدمون الآخرين خدمة أكبر .

المبدأ المشترَك الخامس هو أنّ الله قد أرسل وحيه كمساعدة للعقل الإنسانيّ وكدليل له . إنّ الإنسان ، في سيره على دروب الحياة ، يحتاج دومًا إلى نور مزدوج : يحتاج إلى نور العقل وإلى نور الإيمان .

وأخيرًا **المبدأ المشترَك السادس** هو أنّ إعلان دعوة الله ليس فقط عمل الأنبياء . جميع الناس الذين يهديهم الله يصيرون وكلاء دعوة الله ، وعليهم أن يكرّسوا وجودَهم كلّه لهذا العمل ، لتقريب الناس الآخرين من هذه الدعوة . وعليهم ان يضطلعوا بالأعباء التي يحملها هذا الطريق معه .

إنّ مضمون المبادئ التي ذكرناها هو بمجمله دعوة من الله ، وهذه الدعوة يجب نقلها إلى جميع الناس . وهكذا فإنّ الإسلام والمسيحيّة هما ديانتا تعليم وتبشير . إنّ المبادئ الأساسيّة الستّة التي تحدّثنا عنها هي من وجهة نظرنا الإسلاميّة قواعد الإيمان المشتركة بين الإسلام والمسيحيّة ، وذلك من وجهة نظر القرآن . ويرد أيضًا علنًا في القرآن أنّ هذه المبادئ قد فُهمت وفُسّرت أحيانًا عبر تاريخ التبشير المسيحيّ بوجه مختلف عمّا ورد في الكتاب المقدّس . وكذلك لا نستطيع نحن المسلمين أن ننكرَ أنّ هذه المبادئ طوال أربعة عشر قرنًا من تاريخ الإسلام قد خالفناها نحن المسلمين أيضًا بأشكال مختلفة ، سواء لدواعي ثقافيّة أم لدواعي اجتماعيّة .

٢– الواجبات العمليّة المشترَكة

بعد أن تحدّثنا في الوقت القصير المخصّص لنا عن مبادئ الإيمان المشترَكة هذه ، نأتي الآن إلى السؤال التالي : ما هي الواجبات العمليّة المشترَكة الملقاة في عالم اليوم على عاتق مؤمني الديانتين ، الإسلام والمسيحيّة ؟ هذه الواجبات الدينيّة المشترَكة التي تنجم عن الإيمان بمبادئ الإيمان التي عرضناها آنفًا ، والتي تعني أتباع الإسلام والمسيحيّة على حدّ سواء ، يمكن من وجهة نظرنا ، بالرغم من اتّساع تفاصيلها ، إيجازها في ثلاثة واجبات أساسيّة . إنّها واجبات تخصّ المسلمين والمسيحيّين ، لأنّ التزامَ رسالة الله على الأرض ونشرَها بين جميع الناس هما – كما ذكرنا آنفًا في المبدإ السادس – مبدأ بالغ الأهمّيّة بالنسبة إلى الإسلام والمسيحيّة .

والآن لنتوسّع بكلّ واجب بمفرده .

٢–١– الواجب العمليّ الأوّل الذي هو مشترَك بين المسيحيّين والمسلمين في عالم اليوم يكمن في **أن يقاوموا معًا بكل اتّزان وكلّ جدّيّة ضغط الثقافات الملحدة الشديد** . إنّ الثقافات التي نتحدّث عنها لا تسلب فقط أناس عصرنا تراثهم الإيمانيّ ، بل تدمّر أيضًا أساسَ الأخلاق في حياتهم . في صدد ذلك نرى أنّه يجب علينا أن نتكلّم على ضرورة ملحّة تحتّم على علماء الديانتين – الإسلام والمسيحيّة – الاطّلاع اطّلاعًا جدّيًّا على الفلسفات والثقافات الملحدة ، والتفكير معًا للتمكّن من مقاومة هذه الثقافات بشكل فعّال .

المساعي المشتركة للاستجابة لتلك الضرورة الملحّة يجب أن تُبذَل على أصعدة مختلفة : فلا بدّ أوّلاً من العمل على سدّ الثغرات والنقائص القائمة اليوم في مسألة المدخل إلى الإيمان بالله الواحد وبالنسبة إلى الكلام

على الله من الوجهة الفلسفيّة والعلميّة . إنّ إنسانَ اليوم قد توصّل في الواقع إلى معارف متنوّعة في مختلف ميادين الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعيّة ، لم يبحث فيها علماء الدين إلى الآن بشكل جدّيّ . في هذه النظرة ، من الطبيعيّ أن يواجهَ علماء الكلام بعض الصعوبات ليفسّروا لجيل اليوم نواحي معيّنة تختصّ بمسألة معرفة الله .

أحد النقائص الأساسيّة التي يعاني منها عمل رجال الدين ، هو أيضًا الاهتمام العلميّ الضئيل جدًّا الذي يخصّصونه لمعضلة الاختلافات في الطبقات في مجتمع اليوم ولما ينجم عنها من توتّرات اجتماعيّة . يُضاف إلى ذلك النقص في الاهتمام العلميّ بالاحتياجات الحسّاسة التي اكتشفها علم النفس في ميدان النفس البشريّة ، والتي لها أهمّيّة بالغة بالنسبة إلى مفهوم الحرّيّة الإنسانيّة والكرامة الإنسانيّة – وكذلك الطريقة غير الكافية التي بها تعالج التطوّرات العلميّة والفلسفيّة ، المختصّة بمعرفة الإنسان ومعرفة المعضلات الإنسانيّة . لا بدّ ، من وجهة نظرنا ، أن نعالجَ معًا هذه النقائص ونعمل عليها في إطار تعاون واسع ومتعدّد الجوانب .

ثَمَّة مجال مهامّ آخر يكمن في التبادل الثقافيّ بين التقاليد الفلسفيّة واللاهوتيّة في الديانتين ، مع هدف الوصول إلى تفاهم متبادل أفضل وأعمق ، ليتعلّمَ الجانبان من تجاربهما السابقة ، ويتوصّلا عن هذه الطريق إلى تكوين لاهوت مشترَك . لا نشكّ بأنّ الأحداث التاريخيّة في الماضي ، كالحملات الصليبيّة وبعض الأطماع الاستعماريّة ، قد خلقت عائقًا كبيرًا بين العلماء في كلا الجانبين ، وأبقتهما في جهل متبادل لثرواتهما اللاهوتيّة والثقافيّة . هذا الوضع لا بدّ من تغييره .

وعندما نتحدّث هنا عن ضرورة نقاش فكريّ مع الثقافات الملحدة ، فيجب أيضًا أن نقولَ إنّ هذه المهمّة المشترَكة ينبغي أن لا تنحصرَ في عمل علميّ وفكريّ محض . فما تجب إعادة إحيائه لا يقتصر على علماء

الكلام المسلمين واللاهوتيّين المسيحيّين ، بل يجب أن يشملَ أيضًا أخلاق العلماء المسلمين والمسيحيّين . إنّ مطالعة تاريخ انتشار الأديان تبيّن أنّه لا يمكن الفصل بين الإيمان بالله والأخلاق الدينيّة . إنّ أكثر علماء الدين نجاحًا كانوا أولئك الذين عرفوا أن ينقلوا لمستمعيهم ليس فقط آراء أو أفكارًا بل أيضًا أخلاقًا ، والذين لم يتوجّهوا فقط إلى عقلهم بل أيضًا إلى نفسهم وروحهم . ليست الفلسفات الملحدة هي وحدها التي تهدّد عالمنا ، بل هو يعاني من أزمة أخلاقيّة . وهذه الأزمة الأخلاقيّة لا بدّ أيضًا لعلماء الدين وللمذاهب الدينيّة في الإسلام والمسيحيّة من مقاومتها ، وهذا لا يمكن إلاّ من خلال أخلاق تطبّق عمليًّا . مجرّد الكلام والتنظير الفلسفيّ لا يفيدان كثيرًا . لا يمكن جلب الآخرين إلى تذوّق طعم الأخلاق إلاّ إذا عاش علماء الدين في شخصهم بالذات بمقتضى الأخلاق . الأخلاق يجب نقلها وليس نشرها . إنّ محبة الآخرين ، والاستقامة ، والتضحية بالنفس ، والقناعة – تلك الصفات التي هي أهمّ ما يحتاج إليه عصرنا من الناحية الأخلاقيّة – لا يمكن نقلها إلاّ من خلال أعضاء الأسرة البشريّة الذين هم أنفسهم في شخصهم على نحو ما صورة ظاهرة لهذه الصفات الإلهيّة . وهذا يعني أنّ علماء الدين في الديانتين يجب عليهم في مجال عملهم أن يلتزموا تربية أخلاقيّة شاملة ، ليستطيعوا أن يتبنّوا ، في اللقاء مع معضلات حياة الناس اليوم الفرديّة والاجتماعيّة والقوميّة والدوليّة ، موقفًا أخلاقيًّا حقيقيًّا ، لكي لا يخضعوا لأدوات السلطة ، ولا يصيروا لعبة بين أيدي القوى العالميّة . عليهم أن يكونوا ممثّلي عيسى عليه السلام ومحمّد ﷺ .

ثَمَّة خطرٌ يهدّد كثيرًا من علماء الدين في عصرنا ، وهو يكمن في أنّهم يتحوّلون إلى " علماء نظريّين " : بهذه الصفة يملكون وعيًا سياسيًّا واجتماعيًّا دقيقًا ، ولكنّهم ليسوا أخلاقيّين – ولذلك ليسوا قادرين على تربية الآخرين . فيقعون بسهولة فريسة المقتدرين ، ويتصرّفون ، ولو عن

غير وعي منهم ، كممثّلين للقوى الدنيويّة وليس كممثّلين لعيسى ﷺ ولمحمّد ﷺ .

٢-٢- ثَمَّة واجبٌ آخر يُلزِم الإسلام والمسيحيّة معًا ، وهو **نضال المؤمنين الحقيقيّين في هاتين الديانتين** نضالاً جريئًا وقاطعًا **ضدّ " الطغيان الدوليّ "** ، الذي نشأ من خلال تقسيم العالم إلى كتلتين ، كتلة المقتدرين وكتلة المستضعفين . وكلّ المستبدّين المحلّيّين يحصلون على إمكانيّة وجودهم بفضل الطغيان الدوليّ وتنظيم السلطة الذي من جهته أنشأته ووطّدته القوى العظمى . كلّ أنظمة التسلّط والاستكبار الصغيرة ترتكز على نظام الاستكبار العالميّ . هذا النظام العالميّ قد أنشأته القوى العظمى : فبفضل وسائل القوّة (المباشرة وغير المباشرة) التي تملكها ، وبفضل المؤسّسات السياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة التابعة لها ، تضع أيديها بالقوّة على كلّ الإمكانات والخيرات - التي أعدّها الله في كلّ مكان لجميع الناس - وتوزّعها بطريقة ظالمة جدًّا على أناس هذا العالم . وللحفاظ على هذا الوضع من عدم المساواة ومن الاستغلال ، حرمت أكثريّة سكّان العالم من حياة إنسانيّة كريمة .

هذه الشبكة من القوّة العالميّة الموجودة في كلّ مكان هي أكبر صنم في هذا القرن ، والأصنام الأخرى ، كالاستهلاك والشهوة ، هي فروع من هذا الصنم الكبير . إنّ صرف الدول الصغرى لقسم من مدخولها القوميّ لشراء أسلحة لا يؤدّي فقط بشكل حاسم إلى إعاقة تطوّرها وتقدّمها ، بل يعرّض البشريّة لخطر الفناء ، ويحوّل الرجاء بالمستقبل إلى قلق ورعب حيال هذا المستقبل . إنّه موقف خاطئ ، ومن يقف وراءه في النهاية إنّما هي من جديد القوى العظمى أيضًا .

نعتقد أنّ التزامًا سياسيًّا محدَّدًا بوضوح وحاسمًا ومستوحى من الإيمان

على جميع الأصعدة ضدّ نظام القوّة الذي يسود العالم هو واجبٌ إيمانيّ مشترَك . والخطوة الأولى على هذا الطريق قد تكون من وجهة نظرنا التبشير بالكرامة التي وهبها الله للإنسان وما ينتج عنها منطقيًّا من رفض لكلّ أنواع السيطرة التي - سواء عن طريق استعمال العنف من قبل المقتدرين أو عن طريق إخضاعهم للأخلاقيّة أو للإلحاد - تمنع الناس من اكتساب العلم ومن الإفساح لهم في المجال لاتّخاذ قرارهم الحرّ وتفتّح إبداعيّتهم . نحن نؤيّد خصوصًا الرأي القائل إنّه لا يجوز لأحد أن يجعلَ نفسَه ، من خلال ممارسة القوّة - من أيّ نوع كانت - وسيطًا بين الله والناس ، كأنّه يحتكر العلاقة بين الله والناس.

في ضوء هذه الاعتبارات لا يبدو أنّ المسيحيّين والمسلمين الحقيقيّين يمكنهم أن يقبلوا بالليبراليّة أو الكلّيّانيّة . إنّ روح الأديان السماويّة لا يمكن أن تتّفقَ مع أيّ من هذين النظامين الاجتماعيّين . فإذا كان الإيمانُ بالله والأخلاقُ الدينيّة في النظام الليبراليّ تفقد قيمتَها ودورَها الاجتماعيّ ، ففي النظام الكلّيّانيّ لا يلبث أن يحلّ الحكّام محلّ الله ويطالبوا الناس بطاعتهم والخضوع لهم .

أمّا أتباع عيسى ﷺ وأتباع محمّد ﷺ فيترتّب عليهم أن يناضلوا في سبيل نظام اجتماعيّ :

- أوّلاً تكون فيه السلطة السياسيّة قابلة للانحلال والتبديل عن طريق القانون ومن خلال انتخابات المواطنين الحرّة ،
- ثانيًا يعود فيه دورٌ اجتماعيّ محدَّد للأخلاق وللإيمان بالله ،
- ثالثًا وأخيرًا يكوّن فيه تأمين العدالة الاجتماعيّة وإنماء الإنسان في أوسع معنى للكلمة برنامج الدولة الرئيسيّ .

في هذا الالتزام ، كما وصفنا سابقًا ، من الضروريّ أن نكونَ على حذر من انحراف جدّيّ : أعني أن نضحّيَ بالاعتراف بالله في سبيل مطلب

العدالة الاجتماعيّة . إنّه خطرٌ يظهر في كثير من الأمكنة ، ولا بدّ من التطرّق إليه باختصار . إنّ الرسالة الخاصّة بكلّ الأديان السماويّة منذ القدم تكمن في مساعدة الإنسان ليسيطر على غرائزه ويصلَ إلى حرّيّته الفكريّة والروحيّة الداخليّة ويبلغ في نهاية المطاف ، من خلال تعميق الإيمان والأخلاق ، الكمالَ الروحيّ ، ويصير أكثر قربًا من الله . إنّ التقوى الحقيقيّة تكمن في امتلاك إيمان وأخلاق من هذا النوع .

من هذه الناحية كانت العدالة الاجتماعيّة موضوعًا رئيسيًّا في نظر الأنبياء ، إذ من دونها يفقد معظم الناس ، نتيجة لعبء الفقر والجهل والمرض ، إمكانيّة تفتّح مؤهّلاتهم ومواهبهم . إنّ الضغوطات والأعباء الاجتماعيّة تعوق الناس من السيطرة على غرائزهم ، ولا تفسح لهم الأوضاع الاجتماعيّة السيّئة في المجال للتنبّه لهويّتهم الإنسانيّة الحقيقيّة . الفقر والجهل والمرض هي أعداء الإيمان والأخلاق وتقود إلى التغرّب .

لقد كان الأنبياء على اقتناع بأنّ جميعَ الناس قادرون على معرفة الله وعلى التخلّق بالأخلاق الإلهيّة ، وبأنّ الأوضاع الاجتماعيّة تسهّل لمعظم الناس تفتّح هذه القدرة – أو تصعّبه . وهكذا فإنّ الأوضاع الاجتماعيّة هي التي تؤثّر تأثيرًا حاسمًا على ظهور تلك القدرات والمواهب وعلى نموّها ، وتصيّر الدين إمّا عنصرَ وعي ناضج للذات ، وإدراك لله ومحبّة للناس ، وإمّا عاملَ تخدير للذات وتغرّب عن الذات ، وعاملَ هيمنة الأصنام الاجتماعيّة ، وعنصرًا يثبّت التباينات بين الطبقات الاجتماعيّة .

وبما أنّنا نفهم دعوة الأنبياء على هذا النحو ، نرى أنّ التزامَ المؤمنين من مسلمين ومسيحيّين ضدّ الطغيان الدوليّ يجب أن يبدأ باسم الله ، ويستمرّ على الدوام في مسراه اللاحق في ظلّ هذا الاسم . وفي النهاية يجب أن يكونَ شعارُ المؤمنين في كلّ شيء تحرير الخلائق من عبادة الأصنام . الناس والمنظّمات ، الذين لا يعيشون هذا الالتزام ولا يطبّقونه باسم الله ،

بل يرون بالحريّ في العدالة الاجتماعيّة نفسها الهدف ، يقعون عن غير وعي منهم في فخاخ المادّيّة وفخاخ إنسانويّة لا تعرف الله .

ومن ثَمَّ تكمن النقطة الحاسمة في أنّنا نسلب الأديان هويّتها المعنويّة والروحيّة ، ونقصرها على ظاهرة اجتماعيّة محض ، عندما لا نوسّع طرقنا العلميّة ، لدى تحليل المعضلات الاجتماعيّة والتاريخيّة ، لتشملَ الإيمانَ والوحي . تقصيرٌ من هذا النوع هو انحرافٌ خطير ويجب اجتنابه جدّيًّا .

بشأن واجب التزامنا جدّيًّا ضدّ شبكات السلطة العالميّة ، ثَمَّة ناحيةٌ أخرى يجب أن نذكرَها : كلّنا نعلم أنّه سواءٌ في عالم المسيحيّة أم في عالم الإسلام ثَمَّة قادةٌ دينيّون كثيرون يتكلّمون على العدالة الاجتماعيّة ، ولكنّهم لا يأنسون كلمات مثل " الالتزام " أو " النضال " . ليس لهم أيّة علاقة داخليّة بما تعنيه هذه الكلمات بالتحديد . صحيحٌ أنّهم يحتجّون على الطغيان ، ولكنّهم لا يريدون أن يُقرّوا بأنّ الطغاة المحليّين الصغار في أيّامنا يستندون إلى الطغيان الدوليّ . ولا يتوجّهون بأيّة كلمة ضدّ القوى العظمى ، ولكنّهم ، بالنسبة إلى ألاعيب القوى العظمى غير الإنسانيّة على الصعيد الدوليّ ، يكتفون بالمواعظ التي لا تصل إلى معرفة الذين تخاطبهم ، أو يقتصرون ، في كلّ سعيهم إلى إنشاء العدالة الاجتماعيّة ، على إعطاء نصائح جيّدة وتوجيه نداءات للمقتدرين والمستغِلّين .

موقفٌ من هذا النوع لا يُنصِف ، في رأيي ، على الإطلاق الدعوة الدينيّة ، التي لا بدّ من عيشها . ولكن لا يمكن من وجهة نظرنا أن ننقلَ رسالةَ الله للناس في عالم اليوم من دون أن نبيّنَ العوائق التي تحول دون الإيمان بالله الواحد ، ومن دون أن نخوضَ جهادًا سياسيًّا واقتصاديًّا وثقافيًّا جدّيًّا ضدَّ هذه العوائق . وإذا تساءلنا من هم الناس القادرون على أن ينقلوا الإيمان والأخلاق للآخرين ، فإنّهم بدون شكّ أولئك الذين تسير حياتهم خارج شباك السلطة الدوليّة والمستعدّون للنضال بكلّ ما أوتوا

من قوّة في سبيل الإيمان والأخلاق .

٢-٣- الواجب الثالث العمليّ المشترَك بين العلماء والمذاهب في الإسلام والمسيحيّة يقوم في أن يناضلوا عن وعي ويقوموا بعملهم **في مجتمعاتهم كحلفاء وشركاء طبيعيّين وعمليّين للمقهورين** ، وليس للأغنياء والمتنعّمين . المسجد والكنيسة يجب أن يكونا مكانًا للمقهورين وليس لأصحاب السلطة . نحن نعلم أنّ أسيادَ المال والسلطة في كلّ مجتمع يسعون إلى تسخير الدين وعلماء الدين لخدمتهم الخاصّة . وقد تحمَّل الإسلام والمسيحيّة من جرّاء ذلك كثيرًا من الضربات .

اليوم كما بالأمس لا يمكن التبشير بالدعوة إلى الإيمان بـ الله الواحد على وجه صحيح إلاّ إذا شارك المبشّرون بالدعوة من يخاطبونهم عذاباتهم وآلامهم . بوجيز الكلام : علينا أن نسعى معًا ليكونَ علماؤنا ومذاهبنا في صفّ المقهورين وليس في صفّ الذين يتسلّطون على المقهورين . علاوةً على ذلك يجب التنبّه إلى أن لا يبقى ذلك شأنًا داخليًّا للمجتمع الذي نحيا فيه . إنّ القوى العظمى ، كما سبق وقلنا ، تبذل ما في وسعها لتسخِّرَ الدينَ والمؤسّسات الدينيّة لخدمتها الخاصّة . وتقوم بأعمال كثيرة في هذا الاتّجاه . فلا بدّ من مقاومة هذه المؤامرة الخطيرة . وأحد التدابير لمواجهة هذه المؤامرة يقوم في إنشاء مؤسّسات دينيّة دوليّة مكوّنة من مسلمين ومسيحيّين تهدف - بشكل مستقلّ عن الدولة - إلى الوقوف إلى جانب المقهورين ومساعدتهم . وتستطيع هذه المؤسّسات أن تحافظَ على استقلالها بوجه أفضل بقدر ما تتّسم بطابع دوليّ . يبدو أنّه لا وجود لتجارب عمليّة على هذا الطريق ، ولا نعرف أيضًا أيّة مؤسّسة من هذا النوع ، مكوّنة في الواقع من مسلمين ومسيحيّين .

يبدو أنّ تعميقَ فهم مبادئ الإيمان المذكورة والسعي إلى اتّخاذ تدابير

جدّيّة لتطبيق واجبات الإيمان المشتركة في الواقع ، يمكن اعتبارهما من الدعائم الأكثر ثباتًا وفعّاليّة للعيش معًا بعدل بين المسلمين والمسيحيّين . هذه المبادئ والواجبات تستطيع ليس فقط أن تكون بدايةً لوضع استراتيجيّة لبناء عيش مشترك بين المسيحيّين والمسلمين ، بل أن ترسمَ أيضًا خطوطَ هذا العيش المشترَك .

أسئلة ومداخلات

الإيمان المشترَك بالقيامة وبالدينونة الأخيرة

دياني : لقد أوجز السيّد شبستري المبادئ المشترَكة بين الإسلام والمسيحيّة في ستّ نقاط . حتّى ولو أمكن الاختلاف في بعض المسائل المنفردة ، تبقى المبادئ المذكورة قائمة كما هي . ومع ذلك يجب أن نضيفَ ناحية مهمّة إلى هذه النقاط المشترَكة : فالإسلام والمسيحيّة يؤمنان بالقيامة وبالدينونة الأخيرة . وهذا المبدأ يكتسي في الواقع أهمّيّة كبيرة جدًّا .

شبستري : المبدأ الذي تطرّق إليه حضرة الدكتور دياني يندرج في رأيي في قاعدة الإيمان التي ذكرتها ، بأنّ الله يقود العالم بحكمته وعنايته إلى الهدف الذي حدّده له . وهذا يتضمّن في نظري المعادَ ، سواءٌ بالنسبة إلى العالم أو بالنسبة إلى الإنسان ، بحيث لم أرَ من الضروريّ الإشارةَ إليه بنوع خاصّ .

هل ثَمّة تفكيرٌ بأشكال واقعيّة للتعاون ؟

خوري : حضرة الزميل السيّد شبستري ، قلتم في محاضرتكم إنّه يجب أن يكون ثَمَّة تبادلٌ ثقافيّ بين تقاليد ديانتينا الفلسفيّة واللاهوتيّة . كيف تتصوّرون ذلك عمليًّا ؟ هل تقصدون هنا العلماء بوجه العموم ، الذين على كلّ حال يسعون إلى تبادل من هذا النوع بطرق مختلفة وفي أماكن عديدة ، أم تفكّرون بشيء واقعيّ – بفريق عمل محدَّد أو بشيء مماثل ؟ هل ثَمَّة نصب عينيكم شكلٌ واقعيّ للتعاون في هذا الأمر ؟

سؤالٌ ثانٍ مماثل . وهو يتعلّق بتصوّركم لتلك المؤسّسة التي ينبغي أن تسعى إلى إقامةٍ مجتمع عادل وتنبّه في حالات معيّنة إلى تطبيق الشريعة

تطبيقًا عادلاً ، يقف إلى جانب الناس المحرومين من حقوقهم ، وتكون ، بوجيز الكلام ، محامية عن المحرومين والمقهورين . هل لديكم تصوّرات واقعيّة في كيفيّة عمل هذه المؤسّسة ؟ إنّ رأيكم يهمّني كثيرًا ، لأنّنا نريد جميعًا ألاّ نعدَّ ندوتَنا أمرًا فريدًا ، بل عملاً تجب مواصلته .

مؤسّسات لدراسة الغرب والمسيحيّة أمر ضروريّ

شبستري : منذ زمن طويل تشغلني فكرة أودّ اليوم أن أعربَ عنها . في القرنين الماضيين اتُّخِذت مبادرة هامّة بإنشاء فرعَي " العلوم الشرقيّة " و" العلوم الإسلاميّة " العلميَّين . وعولجت بطرق علميّة مواضيع متعدّدة في نطاق العلوم الشرقيّة والعلوم الإسلاميّة ، وعُرِضت أعمال لا يستهان بها وتحقّقت معارف كانت أساسَ مجموعة من التدابير في المجتمع الغربيّ . وقد أفاد من هذه المعارف في ما بعد اللاهوتيّون والسياسيّون والخبراء في الاقتصاد وغيرهم كلٌّ في ميدان عمله . أمّا في البلدان الإسلاميّة ، فلم تنشأ أيّة مؤسّسة مماثلة للاهتمام بالبحث العلميّ في الثقافات والأديان الموجودة في الغرب . وهكذا بقيت مثلاً سلسلة من التطوّرات والتغييرات التي حدثت في اللاهوت المسيحيّ غير معروفة في العالم الإسلاميّ . فعندما نرى على سبيل المثال أنّه ، بناءً على بعض الكتابات والأقوال يصعب التحقّق من أنّ المسيحيّة هي دينٌ توحيديّ أم لا ، فهذا يجب أن نعزوه في جزء كبير إلى عدم الاطّلاع الكافي على التطوّرات داخل اللاهوت المسيحيّ في القرن العشرين . من دون أن نقصدَ أنّ هذا التعبير أو ذاك لم يكن من قبل توحيديًّا – مع أنّه كان بعض الغموض يكتنف هذا الموضوع – فإنّ بعض النظريّات اللاهوتيّة المسيحيّة قد تكوّنت على أساس تصوّر توحيديّ .

فعندما نتكلّم على تبادل ثقافيّ أو على لقاءات ثقافيّة ، فإنّي أفكّر أوّلاً بضرورة إنشاء مؤسّسات علميّة في المجتمعات الإسلاميّة تهتمّ اهتمامًا

جدّيًّا وفي مختلف النواحي بمعرفة الغرب ، وبالثقافة والحضارة الغربيّة وبالمسيحيّة . هنا لا بدّ من اتّخاذ مبادرات جديدة . وهذا يفيد كثيرًا البلدان والمجتمعات التي تريد أن تلتقي ، عن معرفة ، بالثقافات والمجتمعات الأخرى . وبالتالي فعندما ترتسم أمام ناظريّ أولاً مثل هذه المؤسّسات ، إذّاك أنطلق من أنّ العلماء المسلمين والغربيّين يمكنهم ، بفضل منهجيّتهم ، أن يقوموا معًا بكثير من الخطوات المشتَركة .

مؤسّسة مشتَركة لحلّ الصراعات والمعضلات

في ما يتعلّق بتلك المؤسّسة الدوليّة التي تحدّثتُ عنها في ختام محاضرتي ، فيمكن أن تبدأ صغيرة وتبنيَ نشاطَها عبر الزمن – على غرار المؤسّسات التي نشأت الآن بين العالم الإسلاميّ والمسيحيّة لرعاية الحوار بين الأديان . ثَمَّة في الفاتيكان مؤسّسةٌ دائمةٌ مختصّةٌ بالحوار مع الأديان غير المسيحيّة . وفي بعض البلدان الإسلاميّة أيضًا ثَمَّة هنا وهناك مركزٌ للحوار بين الأديان . يمكن ، كما قال حضرة السيّد خوري ، أن تنشأ على نطاق أوسع هيئاتٌ ومراكز مماثلة لتضعَ مثلاً وجهات نظر مشتَركة بالنسبة إلى المعضلات السياسيّة الدوليّة الحاليّة ، ولا سيّما المعضلات التي يتعلّق فيها الموضوع بأناس أو ببلدان وقعوا تحت القهر . يجب إذًا إنشاء لجان من ممثّلين عن المجتمعات الإسلاميّة والمسيحيّة تحدّد ، انطلاقًا من موقف دينيّ صالح ، حالات القمع الواقعيّة ، وتُعِدّ وجهات نظر معيَّنة ، يمكن استنادًا إليها محاربة أوضاع الظلم هذه ، وتعرض علنًا المواقف المناسبة ، وتعرف ، حيث يبدو ذلك ملائمًا ، أن تُشغِلَ وسائل الإعلام أيضًا وتطلب مساندتها – مع العلم ، بالنسبة إلى ما تستطيع وسائل الإعلام أن تفعلَه وتصل إليه ، بأنّها مع الأسف كثيرًا ما لا تكون في أيدي الذين لهم النوايا الصالحة . إنّ تدابير من هذا النوع يمكن أيضًا ، بهدي الإيمان ، البدء باتّخاذها مع

مؤسّسات صغيرة ، ثمّ توسيعها في ما بعد .

" إله الأخلاق " و" إله التشريع "

محقّق داماد : تعليقًا على مداخلة حضرة الأستاذ شبستري القيّمة حول المبادئ المشتركة في كثير من النواحي بين المسلمين والمسيحيّين ، يتبادر إلى ذهني السؤال التالي : يمكن من جهة القول إنّه ، بالنسبة إلى المسائل المذكورة ، لا فرق بينهم ، إذ إنّ الله ، في نظر الإسلام كما في نظر المسيحيّة ، هو على نحوٍ مماثل إله الأخلاق . في هذا المعنى ليس ثَمَّة ديانتان ، وليس ثَمَّة نقاط خلاف بين الإسلام والمسيحيّة ، وكذلك أيضًا بين المعتقدات الأخرى التي تؤمن بالأخلاق . كلّها تستطيع الوصول إلى مبادئ مشترَكة وأن لا يكونَ بينها خلافات بعد ذلك ، بالنسبة إلى تطبيق هذه المبادئ على الواجبات العمليّة التي انتهت إليها المحاضرة . من جهة أخرى ، مهما يكن الكلام على الجوامع المشترَكة الأساسيّة صحيحًا – أي ما يتعلّق بالإيمان بالله ، باعتباره " إله الأخلاق " – ألا تعترض الحياة معًا بين المسيحيّين والمسلمين مشكلة ، عندما نفكّر ، مع صحّة القول بأنّ إله المسيحيّة هو أيضًا " إله الأخلاق " ، بأنّ إله الإسلام هو علاوةً على ذلك " إله التشريع " ؟ كيف يمكن إذًا حلّ المعضلات التي تنشأ بالنسبة إلى الحياة معًا بين المسيحيّين والمسلمين ، عندما نعتبر إله الإسلام إلهًا يعطي شرائع ؟ فإنّ هذا التشريع له نتائج أيضًا على السياسة ، وعلى قيادة المجتمع وإدارته ؟

الفرق بين الأخلاق الملحدة والأخلاق الدينيّة

شبستري : لقد تطرّقتم بهذا إلى ظاهرة جديرة بالاهتمام . لا بدّ أوّلاً في هذا الشأن من أن نبقى واعين للفرق بين أخلاق ترتكز على

الدين وأخلاق ملحدة ، لا يرد فيها أيّ كلام على الله . أعتقد أنّ الاختبارات الأخلاقيّة لإنسان يحيا على أساس اختبار بركة الله ، تختلف عن اختبارات إنسان يكوّن لنفسه أخلاقًا على أساس فلسفة عقلانيّة ، ويعيش بموجبها . هاتان طريقتان للحياة مختلفتان اختلافًا أساسيًّا .

وحدة أساسيّة – تباينات على صعد ثانويّة

في ما يتعلّق بإله الإسلام وإله المسيحيّة ، يجب أوّلاً أن ننتبهَ إلى وجود وحدة في الأمور الأساسيّة ، فيما التباينات تبدأ على صعيد ثانويّ . فإذا كان الله بالنسبة إلى المسيحيّة إله الأخلاق ، فهذا يعني أنّه يُعتبَر مصدرَ الأخلاق ، ومصدرَ " الوصايا الإلهيّة " . ولذلك تحتوي المسيحيّة أيضًا على لاهوت أخلاقيّ – وهو لاهوت يسعى إلى أن يجدَ في الإيمان بالله أصولَ الأخلاق وأصولَ الواجبات الأخلاقيّة المتعدّدة . الإسلام أيضًا يحتوي على شرائع أخلاقيّة من هذا النوع ، مصدرُها الله . المسلم التقيّ يجد في الإيمان بالله ركائز حياته الأخلاقيّة . والأخلاق التي نتحدّث عنها نحن المسلمين هي مجموعة المبادئ التي تنجم عن ذلك .

وهكذا ثَمَّة عند المسلمين كما عند المسيحيّين مبادئ جعلها الله أسسًا مُلزِمة للسلوك الأخلاقيّ ، رسمها الله للإنسان لكي يتوجّه بموجبها . ولكنّ ذلك لا يعني أيّ إكراه . بل يتعلّق الموضوع بالحريّ بواجب يتأتّى عن اقتناع الإنسان بأنّه لا يستطيع أن يتنصّل ممّا ينتظره الله منه أو يطلبه منه بشكل مُلزِم . في هذا المقام تظهر بعض الاختلافات بين المسيحيّين والمسلمين : في فهم الطريقة التي ينتظر الله من الإنسان أن يحفظَ بها وصاياه .

ولكنّ الأمرَ الحاسمَ يبقى هل يوجّه الإنسان حياتَه نحو الله ، هل يفهم حياته انطلاقًا من وقوف الإنسان مقابل الله ، ويتوجّه في حياته بحسب وصايا الله أم لا . وهذا أمرٌ مشترَكٌ بين المسيحيّة والإسلام .

وهذا ما يميّز حياة علمانيّة من دون الله ، يكوّن فيها الإنسان لنفسه فلسفته الأخلاقيّة الخاصّة ، من حياة دينيّة في مواجهة الله يتمّم فيها الإنسان وصايا الله . أمّا الفرق فيحصل في المرحلة اللاحقة : ففي المسيحيّة ، بخلاف الإسلام ، لا وجود لأيّ نظام قانونيّ يحتوي على تجسيد في الواقع للمبادئ الأخلاقيّة في الحياة . ومع ذلك ففي النهاية ليس هذا الموضوع معضلة أساسيّة : فالله ، بالنسبة إلى المسيحيّين والمسلمين ، هو المشترع ، أي الذي منه تأتي التوجيهات والأوامر لحياة الإنسان الأخلاقيّة .

رحمة الله – أصل الشرائع

شنايدر : أودّ في هذا المقام أن أقولَ بعض الشيء في موضوع الدين والأخلاق . لقد ذكر أحد محاورينا المسلمين القولَ التالي : " لم آتِ لأنقض الناموس بل لأكمّله " . بهذا المعنى فالدين المسيحيّ هو أيضًا دين أخلاق ، ودين أخلاق مُلزِمة . ولكنّ الله ، في نظري ، ليس فقط مشترعًا وقاضيًا . بل إنّه علاوةً على ذلك قد تضامن مع الإنسان بمحبّة لامتناهية ، ومن خلال ذلك يدفع الناس – فوق كلّ محتويات الشريعة – إلى أن يتضامنوا بعضهم مع بعض . في هذا الضوء يتعيّن على المسيحيّ أن يرى الشريعة .

شبستري : هذا بالتحديد ما أفكّر به أيضًا بالنسبة إلى المسيحيّة ، كما تعلّمته من العلماء المسيحيّين الذين كانوا أساتذتي في هذا الحقل : بأنّ رحمة الله هي أصل الشريعة ، بأنّ رحمة الله تحتلّ في المسيحيّة المرتبة الأعلى .

ثَمّة إله واحد يؤمن به الجميع

أعواني : من الطريقة التي نتكلّم فيها على " إله الإسلام " و" إله المسيحيّة " و" إله اليهوديّة " ، يمكن أن ينتابَنا الشعور بأنّ كلاً من هذه الأديان له إله آخر ، في حين أنّه لا وجود في العالم إلاّ لإله **واحد** هو ،

بصفة كونه الإله الواحد والأوحد ، إله الإسلام والمسيحيّة واليهوديّة ، إله كلّ الأشياء وكلّ الأديان .

الفضيلة – أساس الأخلاق

بالنسبة إلى أهمّيّة الأخلاق في الدين ، أودّ أن أنبّه إلى أنّ مفهومَ الأخلاق لا يعني على الإطلاق مجرّدَ شيء نظريّ ومصطلح مبهَم ، بل هو حقيقة وجوديّة . في كلّ الأديان ، وكذلك في الإسلام والمسيحيّة ، فإنّ ملازمةَ الفضيلة هي أساس الأخلاق . بدونها لا سبيل إلى معرفة الله الحقيقيّة ، كما أنّ طريق الدين بوجه العموم وطريق الأخلاق يسيران مع طريق ملازمة للفضيلة . بالطبع ثَمّة بالنسبة إلى الإسلام تحديدٌ خاصّ للفضيلة : إنّها تُعتَبَر تجلّيًا لأحد أسماء الله . إذ لا فضيلة إلاّ ومصدرها في الله . بهذا المعنى ترتبط الأخلاق بعلاقة مباشرة باللاهوت .

الإيمان بالله والأخلاق

غابرييل : أودّ أن أقول أيضًا كلمة عن العلاقة بين الإيمان بالله والأخلاق . من المعروف أنّ هذا الموضوع كان من أهمّ المواضيع التي نوقشت في القرون الأخيرة مرارًا وبجدّيّة . وبالتالي لا أودّ أن أدّعي لنفسي بأنّي استطيع أن أقدّمَ لهذه المسألة حلاً نهائيًّا . أرغب فقط في عرض فكرتين .

إنّ صعيدَ الإيمان يعني ذلك الصعيد الذي فيه يختار الله الناس بحكمته . فالله بنعمته يختار من يشاء . وعلى الإنسان المعنيّ أن يتبعَ هذا الاعتراف بأفضل ما يملك من معرفة وضمير . ولكنّ الله هكذا دبّر بحكمته أن تكونَ المبادئ والأنظمة الأخلاقيّة موضوعَ اتّفاق بين الناس أكثر بكثير من مبادئ الإيمان التي تتضمّنها الأديان . وهكذا يصحّ بوجه العموم أن يحفظَ الإنسان كلامَه ، أن لا يكذب ، أن يكون صالحًا تجاه قريبه –

لنذكرَ فقط بعض القواعد الأخلاقيّة الصالحة بوجه شامل . هـذا الاتّفـاق ضروريّ للإفساح في المجال للعيش المشترَك بين أتباع أديان مختلفة . وهذا لا يقصي طبعًا أن يُفسح الإيمانُ با لله الواحد في المجال لمعرفة واضحة لهذه المبادئ الأخلاقيّة ، التي يجب أن تنظّم العيش المشترَك بـين جميـع النـاس ، ولالتزام عميق ومطلق بها .

" الدين " ينطبق في العهد القديم على " مخافة ا لله "

فانوني : تعليقًا علـى هـذا الموضـوع ، أودّ أوّلاً أن أدلي بملاحظـة لغويّـة ، تبدو لي مفيدة . لا وجـود في كتابنـا المقـدّس للفظـة تعـني مباشـرة " الديـن " . بالنسبة إلى العهد القديم يمكن القول إنّ مـا يـدلّ علـى الديـن هـو تعبـير " يرعات إيلوهيم " أو " يرعات أدونـاي " أي مخافـة ا لله ، وهـذا التعبـير يناسب في الإسلام ، على ما أعتقـد ، تعبـير " التقـوى " . ومـن ثَـمَّ فـإذا سأل أحد : " إلى أيّ دين تنتمي ؟ " ، يجيب : " إنّي أخاف ا لله " . هـذه هي إذن تسميته وتسمية دينه . إن مخافـة يهـوه لا تعـني إذن الخـوف مـن ا لله ، بل التقوى وأيضًا الاحترام – إذ إنّ الإنسان يعلم أنّه في آخر الأيّـام سوف يلتقي ا لله من جديـد . ومـن ثَـمَّ تعـني مخافـة ا لله في معنـى العهـد القديم : " التصرّف أخلاقيًّا وبشكل مسؤول أمـام ا لله " – حـرًّا مـن أيّ شكل من أشكال الأنانيّة .

المسيحيّة تعني السير في الطريق الذي يدلّ عليه ا لله

أمّا التعبير عن الدين في العهـد الجديـد فهـو بسيط جـدًّا . التسـمية الأولى التى اتّسم بها المسيحيّون هي " الطريق " (راجع أعمال ٢:٩ وآيات أخـرى) . " الطريق " يقابله في العهد القديم " ديريخ " ؛ ولفظة " ديريـخ " تعـني في اليهوديّة أيضًا التوراة . ومـن ثَـم ليـس للمسيحيّين سـوى طريـق واحـد

يسلكونه ، وليس طرقًا كثيرة ، بل هذا الطريق الـذي يدلّهـم عليـه ا لله . هذا بالضبط تحديد ديانتنا انطلاقًا من مستندات إيماننا . وفي ما بعد فقـط تبنّت المسيحيّة لفظة " دين " (وباللاتينيّة *religio*) ، ولا يزال معنى هـذه اللفظة الحقيقيّ غير واضح .

الشريعة مهمّة ، ولكن من هو أهمّ منها هو ا لله الذي لا يتخلّى عن خلائقه

ملاحظة أخيرة تؤكّد قول حضرة الزميل شنايدر . في الدين الكتـابيّ قال ا لله إنّه " أب " . هذه الصفة تعرّض ، بالنسـبة إلى المسـلمين ، لخطـر امتزاج الدنيويّ وا لله أحدهما بالآخر . ولكـنَّ مـا تعنيـه هـذه اللفظـة في الكتاب المقدّس هو أنّ ا لله يقـف إلى جـانب خلائقـه كمـا أنّ الأب يتصرّف بتضامن حيال أسرته . إنّ أهمَّ اعتراف يهوديّ هو بحسب الكثـيرين : " الـربّ حنون رحوم " : إنّ تعبير " رحوم " موجود أيضًا في إيمانكم الإسـلاميّ . تعبير " حنون " يمكن ترجمته بلفظة " متضامن " – ا لله أمينٌ تجـاه خلائقـه ولا يتخلّى عنهم ، خاصّـة متـى وقعـوا في ضيـق واحتـاجوا إلى معونتـه . لذلك أشارك السيّد شنايدر في رأيـه ، بـأنّ الشـريعة صحيـحٌ أنّهـا مهمّـة جدًّا ، ولكنّ الذي هو أهمّ منها ، إنّما هو ا لله ، الـذي يقـف إلى جـانب الناس الذين خلقهم ، والذي في نهاية الأزمان سـيدين جميـع النـاس ، ولا سيّما الذين يحتقرون إخوتهم الناس ، ولا يناضلون ضدّ القمع والجور .

وصيّة ا لله تحيا من العلاقة بين ا لله والإنسان

شبستري : أشكر لأصدقائنا تفسيراتهم للعلاقة بين الأخـلاق أو الشـريعة وا لله . وإلى ذلك أضيف كلمة حول علاقة ا لله بالإنسان : عندما قيل إنّ الشريعة يكتمل معناها في إطار علاقة الإنسان با لله وا لله بالإنسان ، فـإنّ

وضع الأمور هذا يعبّر عنه بصراحة التصوّف الإسلاميّ ، بمعنى أنّ العلاقة الأولى بين الله والإنسان هي علاقة النعمة والبركة والرحمة . في حين أنّ التصوّف الإسلاميّ يبقى واعيًا أنّ وصيّة الله يجب إرجاعها إلى هذه العلاقة ، فإنّ وضع الأمور في علم الكلام الإسلاميّ هو غير ذلك .

كلمات ختاميّة

علي أكبر صادقي رشاد
رئيس المعهد الإسلاميّ للثقافة والفكر

إذا عدنا بالنظر إلى أيّام مداولاتنا المشتَركة لنستذكرَ هدف حوارات من هذا النوع يمكن أن نراه في اتّجاه مزدوج : أوّلاً يتعلّق الموضوع دومًا بالوصول ، من خلال تبادل الأفكار ، إلى تعارف أعمق ، وبالسعى إلى اتّفاق بالنسبة إلى فهم المعضلات المختلفة وإمكانيّات حلّها . والهدف الثاني هو التعاون في الممارسة – أي القيام بخطوات لنمدّ أيدينا بعضنا إلى بعض في سبيل مساعدة متبادلة .

لقد دلّت النقاشات على التنوّع الكبير الذي يتّصف به موضوع " العدل " وعلى مدى اتّساعه . فلم يدر الحديث فقط عن أبعاد العدل المتنوّعة ، بل عن العوائق الكبيرة التي لا بدّ من التغلّب عليها حالما نسير على طريق العمل لإقامة عدل أكثر في العالم . في هذا يمكن أن نرى نتيجة إيجابيّة أولى لحوارنا . غير أنّ مبدأ الحوار يقتضي مثابرة على الطريق التي سلكناها ، ومواصلة لما باشرنا به . ومن ثَمَّ علينا أن نرى في هذا الاجتماع مجرّد بداية ، كأنّها ساعة في بزوغ فجر نهار لا يزال أمامنا .

بالنسبة إلى المسائل المتنوّعة التي عالجناها في هذه الأيّام ، تبيّنت نقاطٌ أجمعنا عليها ، ولكن ظهرت أيضًا نقاطٌ اختلفنا فيها ، و لم تكن الاختلافات فقط بين فريقَي الحوار ، بل أيضًا داخل كلٍّ منهما . ومهما يكن من أمر فممّا لا جدال فيه هو أنّ المحاضرين النمساويّين ، كما أكّد ذلك البروفسّور بشْتِه في افتتاح الندوة ، لم يريدوا أن يمثّلوا آراء الحكومة النمساويّة ،

وهذا يصحّ بالنسبة إلينا نحن أيضًا . وإن ظهر في هـذا اللقـاء الأوّل كثير من الاختلافات ، فهذا أمر طبيعيّ عندما نتلاقى لأوّل مرّة .

من ناحية أخرى تقوّى في هذه الأيّام الإحساس بأنّنـا أقربـاء ، وبـأنّ الديانتين مرتبطتان إحداهما بالأخرى في مصدرهما وفي هويّتهما . وهـذا ما عبّر عنه البرفسّور شبستري في ما ذكره من مبادئ مشـتَركة بين المؤمنين . بالإضافة إلى ذلك لا شكّ أنّ الجميع سيرحّبون بقولي هنا أيضًا إنّه يجب اعتبار المسيحيّة ديانة شرقيّة ، لأنّ السيّد المسيح كان شرقيًّا . ومهما يكن من أمر فقد شعرنا في هذا اللقاء بقرابة روحيّة ودينيّة . وكان هذا نتيجـة لا يستهان بها .

علاوةً على ذلك أكّد بعض الأصدقاء ضـرورة أن يعتـبرَ المسيحيّون والمسلمون من واجبهم النضالَ من أجل العدل وممارسته العمليّـة . وهـذه بالتأكيد فكرة يطيب لنا أن نؤكّدها نحن أيضًا مـن جهتنـا ، إذ إنّ النـاس الذين يدركون ذواتهم ملتزمين التزامًـا شـخصيًّا بفكـرة هـم وحدهـم قـادرون على نشرها وإعلاء كلمتها في أقاصي العـالم . وفي مـا يتعلّـق بإمكانيّـات التعاون الأخرى وبالاعتناء الدائم بحوارات من هذا النوع ، فقد وُضعـت نصب أعيننا في هذه الأيّام بعض الإمكانيّات الواقعيّة ، عندما دار الحديث على سبيل المثال عن إنشاء منظّمة للتعاون تهدف إلى التفكير معًا في حـلّ المعضلات الحاليّة ، أو عندما عُرِضـت الرغبـة في لاهـوت مقـارَن . كمـا تكلّم أيضًا بعض أصدقائنا على ضرورة قيام عمـل مشـتَرك للوصـول إلى أنظمـة حقوقيّـة ترضـي الله ، نظـرًا إلى أنّ كثـيرًا مـن الأنظمـة الحقوقيّـة والمؤسّسات القائمة ، التي تحدّد مصير الناس ، لا تتطابق كثيرًا مع الأفكار والمبادئ الإلهيّة .

ولكن اتّضحت أيضًا معضلات ، نذكر منها على سبيل المثال التنوّع الكبير للمواضيع التي تمّ التطرّق إليها في هذه الأيّام في إطار الموضوع العامّ

للنـدوة الـذي هـو موضـوع " العـدل " ، والـتي تشـمل الناحيـة الاقتصاديّـة والسياسيّة واللاهوتيّة وغيرها من النواحي . ربّما يحسن في المسـتقبل ، في تنظيم حوارات من هذا النوع ، التقليلُ من المحاضرات للإفساح في المجـال لحيّز أكبر من النقاشات ، لنستطيعَ أن نفيَ المواضيعَ المحدّدة حقّها بشـكل أفضل . وإلاّ يصعب علينا في نهايـة مثـل هـذه النـدوة أن نقـولَ مـا هـي النتائج التي توصّلنا إليها بالتفصيل ، ومـا هـي القواسـم المشـتَركة والاختلافـات التي ظهرت بين المتحاورين .

لا بدّ لنا من أن نتوجّهَ بالشـكر لأصدقائنـا النمسـاويّين والإيرانيّـين الذيـن عملوا على عقد هذا المؤتمر ، وللاختصاصيّين الذين شاركوا في الجلسات ، ولا سيّما الذيـن أسـهموا بمحـاضراتهم في إنجـاح النـدوة ، وللمـترجمين الأعـزّاء ، ولممثّلي الجماعـات المسيحيّة والزردشـتيّة واليهوديّـة، ولوسـائل الإعـلام الإيرانيّة ، ولكلّ المنظّمات التي ساندت إقامة هذا المؤتمر العلميّ .

ونرجو من البروفسّور بشْتِه أن يتفضّلَ بإلقاء كلمة الختام .

أندراوس بشْتِه

مدير معهد القدّيس جبرائيل للاهوت الأديان

أيّها الأصدقاء الأجلاّء ، حضرة رئيس النـدوة المشارك ! لقـد بدأنـا ندوتنا هذه برفع آيات الحمـد لله الـذي يشـاء أن يقودَنـا علـى طريقـه ، ويعاملنا برحمة وطول أناة لا حـدّ لهمـا . نـودّ مـن جديـد في نهايـة هـذه الندوة أن نحمدَ الله أوّلاً . أن نحمدَ الله لهذا الوقت الذي قمنـا بـه بعمـل كثيف . لقد اجتمعنا هنا للتفكير في المعضلات المتنوّعة المتعلّقة بالعدل في العلاقات بين الدول وبين الأديان وفي المسؤوليّة المشترَكة الملقـاة علـى عاتقنـا ، نحن المسيحيّين والمسلمين ، في عالم اليوم . إنّ ثمارَ هذا العمـل نعلـم أنّهـا الآن في حمى الله. وعساه يهبنا هذا الثمر هديّة منه تعالى على طريقنـا في المستقبل . وهذه ، في اعتقادي ، صلاتنا المشترَكة . ولذلك اسمحـوا لي في نهاية هذه الندوة باسم جميع الذين تمّ استقبالهم هنا كضيوف بمحبّـة وحفـاوة ، والذين ستستضيفهم أيضًا بلدكم في الأيّام المقبلة ، أن أشـكرَكم جميعًـا . فمنذ اللحظة الأولى التي وطئنا فيها أرضَ وطنكم ، لم ندرك فقط بالمعرفة أنّنا ضيوفكم بل أحسسنا بذلك واختبرناه . الشكر لكم جميعًا أنتم الذين تعبوا في إعداد هذه الندوة الإعداد الحسن ، ولا سيّما السيّد ميردامـادي والسيّد شعاعي . ولكن اسمحوا لي أيضًا أن أشكر الذين كانوا معنا شـركاء في هذا المؤتمر ، واجتهدوا معنا في البحث عن الله وعن العـدل في المسـؤوليّة عن خليقته .

لقد كان تبادلٌ أكاديميّ وعلميّ ، كما أكّد ذلك أيضًـا مـرّة أخـرى السيّد رشاد الرئيس المشارك . لم نُمثِّلْ أيّة آراء رسميّة ، وقال كلّ واحـد ما رآه في ضميره مهمًّا وصحيحًا . لقد كـانت كلمـة كـلّ واحـد كلمـة

شخصيّة ، ولَم يترقّب أحدٌ أن يوافقَه الآخرون كلّهم الرأي . إنّها لعطيّـة رائعة من قبل الله ، أن يتاحَ لنا أن نكونَ هكذا بعضنـا مـع بعـض ، وأن نصلَ إلى شركة ليس فقط في المعرفة بل أيضًا في القلب .

اسمحوا لي أن أختمَ كلمتي بالإعراب عن أملي بأن يكونَ حوار هذه الأيّام خطوة أولى في نطاق مهمّة يلقيها علينا عالمنـا اليـوم وغـدًا بطريقـة جديدة جدًّا . يسعدني أن أعبّر أيضًا عن استعدادنا لأن نتابعَ معكم بكـلّ طاقاتنا هذه الطريق ونعمّقَها . يتملّكني الشعور بأنّنـا ، بعـد هـذه النـدوة الأولى التي تبيّن لنا فيها ميدانٌ واسع ومهمّ من المهـامّ ، أن نعـالجَ بشـكل أعمق بعض المسائل لنتابعَ على الأقلّ هذه الخطوة أو تلك . وأعتقـد أنّنـا نستطيع أن نرى في وجودنـا هـذا جنبًـا إلى جنـب علامـةَ رجـاء – ليـس بالنسبة إلينا فحسب ، بل للكثيرين الذين كانوا شهودًا لهذه الندوة .

كلمة شكر صادقة لمترجمينا من أجل الجهد الكبير الذي بذلـوه معنـا ولصبرهم الجدير بالإعجاب . لقد سلّمناهم بثقة كلامنـا ، ونقلـوه بإلمـام ودقّة إلى لغة كلّ مـن المتحـاورين . واسمحـوا لي بـأن أشـكرَ أيضًـا بكـلّ إخلاص للمسؤولين عـن وسـائل الإعـلام مـا أبـدوه مـن اهتمـام . وقـد شجّعنا كثيرًا أن نرى كم من الجهود بذلوا لينقلـوا لكثـير مـن النـاس مـا حرّكنا معًا ، لتظهرَ علامةُ رجاء في عالم هو على درجة كبيرة مـن الفقـر وبحاجة قصوى إلى السلام .

ليهدِ الله سبيلنا !

ولكم الشكر !

المشتركون الإيرانيّون

Professor Gholam-Reza A'VANI
Head of the Islamic Academy of Philosophy, Tehran

Professor Gholam-Hossein DINANI
Faculty of Philosophy, University of Tehran

Professor Homayun HEMMATI
University of Tarbiat Modarres, Tehran

Professor and Researcher Ayatollah Mohammad Taqi JA'FARI
Hoze-y-e Elmiyeh, Qom

Professor Ayatollah Seyed Mohammad KHAMENE'I
Hoze and the University, Qom — Tehran

Seyed Abdolmajid MIRDAMADI
Secretary for Inter-religious Dialogue in the Organization for Islamic Culture & Communication, Tehran

Professor Seyed Mostafa MOHAQQEQ-DAMAD
Faculty of Law & Theology, University of Tehran

Ali Akbar Sadiqi RASHAD
Head of the Institute for Islamic Culture and Thought, Tehran

Professor M. Modjtahed SCHABESTARI
Faculty of Theology, University of Tehran

Mohammad Ali SHOA'I
Director of the Center for International Cultural Studies, Tehran

Ayatollah Mohammad Ali TASKHIRI
Head of the Organization for Islamic Culture & Communication, Tehran

Dr. Javad ZARIF
Deputy of Law and International Affairs, Ministry of Foreign Affairs, Tehran

المشتركون النمساويّون

Professor Dr. Andreas Bsteh
Vorstand des Religionstheologischen Instituts der Theologischen Hochschule St. Gabriel, Mödling

Professor MMag. Dr. Ingeborg Gabriel
Institut für Ethik und Sozialwissenschaften der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien

Ass. Professor Dr. Stefan Hammer
Institut für Staats- und Verwaltungsrecht der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien

Professor Dr. Adel Th. Khoury
Religionstheologisches Institut St. Gabriel / Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster

Professor Dr. Gerhard Luf
Institut für Rechtsphilosophie und Rechtstheorie an der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien

Professor Dr. Karl-Heinz Peschke
Theologische Hochschule St. Gabriel, Mödling

Professor Dkfm. Dr. Dr. h.c. J. Hanns Pichler, M. Sc.
Lehrkanzel für Politische Ökonomie, Internationale Wirtschaft und Entwicklung, Wirtschaftsuniversität Wien

Professor Dr. Richard Potz
Institut für Kirchenrecht an der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien

Professor em. Dr. Heinrich Schneider
Politikwissenschaft, Grund- und Integrativwissenschaftliche Fakultät der Universität Wien

Professor Dr. Gottfried Vanoni
Theologische Hochschule St. Gabriel, Mödling

محتوى الكتاب

مقدّمة (أندراوس بشته) (٥-٩)

الجلسة الافتتاحيّة (١١-٣٨)

السيّد عبد المجيد ميردامادي (١٣-١٦)

آية الله محمّد علي تسخيري (١٧-٢١)

الكردينال فرانتس كونيغ (٢٣)

أندراوس بشته (٢٥-٣١)

علي أكبر صادقي رشاد (٣٣-٣٥)

إريخ بوتنهاوزر (٣٧-٣٨)

الجلسات العامّة (٣٩-٤٦٢)

مفهوم العدل وجذوره في نظرة الفقه الإسلاميّ

(السيّد محمّد خامنئي) (٤١-٥١)

أسئلة ومداخلات (٥٣-٥٨)

العدل في النظرة المسيحيّة

(إنغِبورغ غابرييل) (٥٩-٨٤)

أسئلة ومداخلات (٨٥-٩٦)

مفهوم العدل عند علماء الكلام والمتصوّفين المسلمين

(همايون همّتي) (٩٧-١١٢)

أسئلة ومداخلات (١١٣-١٢٧)

البنى الاقتصاديّة العالميّة والتنمية

(هانس بيخلر) (١٢٩-١٤٥)

أسئلة ومداخلات (١٤٧-١٥٤)

حقوق الإنسان في العلاقات بين الدول
(إسطفان هامر - غرهارد لوف) (١٥٥-١٨٢)
أسئلة ومداخلات (١٨٣-١٩٨)
حقوق الإنسان في الغرب وفي الإسلام
(السيّد مصطفى محقّق داماد) (١٩٩-٢١٠)
أسئلة ومداخلات (٢١١-٢٢٦)
العولمة وسيادة الدولة في السعي إلى عدل " بلا حدود "
(ريخارد بوتس) (٢٢٧-٢٤٢)
أسئلة ومداخلات (٢٤٣-٢٥٨)
العدل وممارسة السلطة في تنازع البقاء
(محمّد تقي جعفري) (٢٥٩-٢٧١)
أسئلة ومداخلات (٢٧٣-٢٨٥)
العدل السياسيّ في عالم اليوم
(جواد ظريف) (٢٨٧-٣٠٢)
أسئلة ومداخلات (٣٠٥-٣١٥)
معضلات إقامة العدل في ميدان القوى السياسيّة العالميّة
(هاينريخ شنايدر) (٣١٧-٣٦٨)
أسئلة ومداخلات (٣٦٩-٣٨٠)
العدل الثقافيّ من وجهة نظر الغرب والإسلام
(محمّد علي شعاعي) (٣٨١-٣٩٦)
أسئلة ومداخلات (٣٩٧-٤٠٥)
من أجل عدل أكثر في العلاقات بين المسيحيّين والمسلمين
(عادل تيودور خوري) (٤٠٧-٤٢٩)
أسئلة ومداخلات (٤٣١-٤٣٨)

مبادئ الإيمان والواجبات العمليّة المشتَرَكة بين المسلمين والمسيحيّين كدعائم لعيشهم معًا بعدل
(محمّد مجتهد شبستري) (٤٣٩-٤٥١)
أسئلة ومداخلات (٤٥٣-٤٦٢)

كلمات ختاميّة (٤٦٣-٤٦٧)
علي أكبر صادقي رشاد (٤٦٣-٤٦٥)
أندراوس بشته (٤٦٦-٤٦٧)

المشتركون (٤٦٩-٤٧٠)

المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون

سلسلة حواريّة أسّسها ويُشرف عليها

عادل تيودور خوري

وتنشرها

المكتبة البولسيّة (جونيه – لبنان)

ظهر من هذه السلسلة

١. عادل تيودور خوري ومشير باسيل عون، **العدلُ في المسيحيّة والإسلام**، طبعة أولى ١٩٩٦، طبعة ثانية ١٩٩٨، ١٩٢ ص.

٢. بولس الخوري، **الإسلام والغرب – الإسلام والعلمانيّة**، طبعة أولى ١٩٩٦، طبعة ثانية ١٩٩٧، طبعة ثالثة ١٩٩٩، ١٦٠ ص.

٣. أندراوس بشْته وعادل تيودور خوري، **سلامٌ للبشر. المسيحيّةُ والإسلامُ يَنظران إلى السّلام في أُسُسه ومَشاكله وأبعَاده المُقبلة**، إعداد مشير باسيل عون ١٩٩٧، طبعة ثانية ١٩٩٨، ٣٩٢ ص.

٤. مشير باسيل عون، **بين المسيحيّة والإسلام. بحثٌ في المفاهيم الأساسيّة**، قدّم له عادل تيودور خوري، طبعة أولى ١٩٩٧، طبعة ثانية ١٩٩٩، ١٢٥ ص.

٥. أندراوس بشْته وعادل تيودور خوري، **الإصغاءُ إلى كلام الله في المسيحيّة والإسلام**، إعداد مشير باسيل عون، طبعة أولى ١٩٩٧، طبعة ثانية ١٩٩٨، ٢٦٨ ص.

٦. عادل تيودور خوري، **الإسلامُ في عقيدته ونظامه**، تعريب عَلَم الياس عَلَم، طبعة أولى ١٩٩٧، طبعة ثانية ١٩٩٩، ٢٦٨ ص.

٧. مشير باسيل عون، **مَقالاتٌ لاهوتيّةٌ في سبيل الحوار**، قدّم لها كيرلّس سليم بسترس وعقّب عليها عادل تيودور خوري، طبعة أولى ١٩٩٧، طبعة ثانية ١٩٩٩، ٢٢١ ص.

٨. عادل تيودور خوري ومشير باسيل عون، **الرّحمةُ الإلهيّة في المسيحيّة والإسلام**، جونيه، لبنان، ١٩٩٩، ٢٤٧ ص.

٩. بولس الخوري، **تراثٌ وحداثةٌ – قراءةٌ للفكر العربيّ الحاليّ**، طبعة أولى ١٩٩٧، طبعة ثانية ١٩٩٩، ٢٢٣ ص.

١٠. المطران سليم بسترس، **أفكار وآراء في الحوار المسيحيّ – الإسلاميّ والعيش المشترك**، الجزء الأوّل، ١٩٩٩، ٢٤٠ ص.

١١. المطران جورج خضر، **أفكار وآراء في الحوار المسيحيّ – الإسلاميّ والعيش المشترك**، الجزء الثاني، ٢٠٠٠، ٢٣٨ ص.

١٢. أندراوس بشْته وعادل تيودور خوري، **عالم واحد للجميع**، ٢٠٠٠، ٥٠٤ ص.

١٣. أندراوس بشْته وعادل تيودور خوري، **الإسلام يُسائل المسيحيّة في الشؤون اللاهوتيّة والفلسفيّة**، ٢٠٠٠، ٥٣٢ ص.

١٤. المطران كيرلّس سليم بسترس والأب الدكتور مشير باسيل عون، **جوهر المسيحيّة ومفارقاتها – المسيحيّة على مشارف الألف الثالث**، ٢٠٠١، ٢٣٤ ص.

١٥. الدكتور محمّد منير سعد الدين، **العيش المشترك الإسلاميّ المسيحيّ في ظل الدولة الإسلاميّة شهادة من التاريخ ١٤٢٢هـ – ٢٠٠١م**، ٢٠٠١، ١٨٤ ص.

١٦. أندراوس بشْته وعادل تيودور خوري، **العقيدة المسيحيّة في لقاء مع الإسلام**، ٢٠٠٢، ٥٩٢ ص.

١٧. أندراوس بشْته والسيّد عبد المجيد ميردامادي، **العدل في العلاقات بين الدول والأديان في النظرة الإسلاميّة المسيحيّة**، ٢٠٠٢، ٤٧٨ ص.

المسيحيَّة والإسلام في الحوار والتَّعاون

سلسلة حواريّة يُشرف عليها

عادل تيودور خوري

وتنشرها

المكتبة البولسيّة (جونيه – لبنان)

١٧ – أندراوس بشْته والسيّد عبد المجيد ميرداماي :

العدل في العلاقات بين الدول والأديان في النظرة الإسلاميّة المسيحيّة

سنة ١٩٩٣ عقد في في فيينا مؤتمر إسلامي مسيحي دولي حول موضوع "سلامٌ للبشر" ونشرت أعماله بالعربية في هذه السلسلة رقم ٣. متابعة لهذا المؤتمر عقدت ندوة ايرانية نمساوية اولى في طهران في ٢٥ – ٢٨ شباط سنة ١٩٩٦. يتضمّن هذا الكتاب المحاضرات التي القيت في هذه الندوة والمناقشات التي أجريت فيها.

لقد ساد جلسات الندوة جوّ بشّر المشتركين فيها بمستقبل مليء بالمواعيد. وقد اتسم بصدق الكلام حول قضايا صعبة جدًّا، وبالاستعداد للإصغاء إلى الطرف الآخر.

نقدم هنا ترجمة باللغة العربية لأعمال هذه الندوة الاولى بعد أن تمّ نشرها باللغتين الألمانية والفارسية. وهدفنا هو نفسه هدف الندوة أي التغلب على الحواجز التي فصلت الناس بعضهم عن بعض مئات السنين، وبناء جسور تربط بين البشر وتقودهم إلى الاضطلاع بمسؤوليات مشتركة.