أندراوس بشتة السيد أمير أكرمي
السيد عبد المجيد ميرزا مادي

السلام والعدل والعوامل التي تمدهما في عالم اليوم

المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون
سلسلة أسّسها
عادل تيودور خوري ومشير باسيل عون
ويُشرف عليها
عادل تيودور خوري
وينشرها
مركز الأبحاث في الحوار المسيحيّ الإسلاميّ
C.E.R.D.I.C.
حريصا – لبنان

٣٢

أندراوس بشته – السيّد أمير أكرمي – السيّد عبد المجيد ميردامادي
السلام والعدل والعوامل التي تُهدّدهما في عالم اليوم
المكتبة البولسيّة (جونيه – لبنان)، ٢٠٠٦، ٤٣٦ ص.

أندراوس بشته السيّد أمير أكرمي
السيّد عبد المجيد ميردامادي

السلام والعدل والعوامل التي تهدّدهما في عالم اليوم

المكتبة البولسيّة
جونية – لبنان
٢٠٠٦

ظهر هذا الكتاب بالألمانيّة بعنوان:

Andreas Bsteh - S.A. Akrami - S. A. Mirdamadi:
Fiede, Gerechtigkeit und ihre Bedrohungen in der heutigen Welt

3. Iranisch - Österreichische Konferenz
Tehran, 22. bis 26. Februar 2003
Referate - Anfragen - Gesprächsbeiträge

ترجمه عن الألمانيّة عادل تيودور خوري

طبعة أولى ٢٠٠٦
© جميع الحقوق محفوظة للمكتبة البولسيّة
المكتبة البولسيّة: جونية – لبنان، ص. ب. ١٢٥
هاتف: ٠٩-٩١١٥٦١
فاكس: (٠٠٩٦١)-٩-٦٤٣٨٨٦
(٠٠٩٦١)-٩-٩١٨٤٤٧

مقدّمــة

إنّ المهمّة التي عزم، قبل عشر سنوات، علماء إيرانيّون ونمساويّون على الاضطلاع بها تزداد إلحاحًا. فقد اجتمعوا من ١٥ إلى ١٧ كانون الثاني سنة ١٩٩٥ في طهران ليتداولوا معًا، في نطاق هذا التشاور، حول إمكانيّات التخطيط لمسيرة حوار طويلة المدى. وتمّ قرارهم على أن ينطلقوا معًا، ثمّ بعد نشر وقائع الندوات المتتالية في اللغتين الفارسيّة والألمانيّة أن يصمّموا للخطوات اللاحقة.

إنّ الندوة الثالثة التي ننشر هنا وقائعها، وقد عُقدت من ٢٣ إلى ٢٦ شباط سنة ٢٠٠٣ مجدّدًا في طهران، تستأنف العمل في إطار الموضوع العام المقرّر، وهو "العدل"، وتلتحق بالندوتين السابقتين اللتين عقدة الواحدة منهما سنة ١٩٩٦ في طهران[١]، والأخرى سنة ١٩٩٩ في فيينّا[٢]. فبعد أن ألقينا نظرة عامّة على معنى العدل في تراث المتحاورين، وبعد أن توجّهنا في ندوة ثانية إلى البحث في العلاقة العمليّة بين القيم والحقوق والواجبات، التي هي عناصر أساسيّة لنظام عادل للعيش

---

١ نشرت أعمالها في الكتاب التالي: أندراوس بشته – السيّد عبد المجيد ميردامادي: العدل في العلاقات بين الدول والأديان في النظرة الإسلاميّة والمسيحيّة (المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون، ١٧)، المكتبة البولسيّة، جونية – لبنان، ٢٠٠٢، ٤٧٨ صفحة.

٢ نشرت أعمالها في الكتاب التالي: أندراوس بشته – عادل تيودور خوري: القيم. الحقوق. الواجبات. مسائل أساسيّة لنظام عادل للعيش المشترك في النظرة المسيحيّة والإسلاميّة (المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون، ١٩)، المكتبة البولسيّة، جونية – لبنان، ٢٠٠٣، ٤٩٣ صفحة.

المشترك، كان علينا في هذا اللقاء المشترك الثالث أن نعرض للعلاقة بين السلام والعدل ونتفحّص ما يهدّدهما حاليًّا في عصرنا.

وهذه المرّة أيضًا احتجنا إلى ثلاثة أعوام لتدوين المناقشات ونقلها إلى لغة المشتركين وإعدادها للنشر. وقد كانت المحاضرات قد سبق نقلها قبل انعقاد الندوة، ووزّعت على المشتركين لتسهيل الاستعداد للندوة. وقد كان التعاون كثير الجوانب، خاليًا من العوائق، ذلك التعاون الذي هيّأ للندوة ومكّن من الإقبال على نشرها. وكان هناك قبل كلّ شيء طبعًا التعاون الطيّب المثمر بين المؤسّستين، الذي في كلّ مرحلة رافق مسيرة الحوار ليس فقط من الناحية التنظيميّة، بل أيضًا في النطاق الذهنيّ، وهو التعاون بين منظّمة الثقافة والعلاقات الإسلاميّة في طهران ومعهد القدّيس جبرائيل للاهوت الأديان في مودلينغ (النمسا). وقد امتدّ هذا التعاون إلى دورتي استشارة مسبّقًا (في فيينا، تشرين الثاني ٢٠٠١، وفي طهران، تشرين الثاني ٢٠٠٢)، وإلى تبادل ترجمة نصّ المحاضرات في وقت مناسب قبل انعقاد الندوة، وإلى أيّام الندوة التي نظّمها باهتمام يُشكَر المضيفون الإيرانيّون، وإلى الاتصالات العديدة والعون المتبادل في أيّام تقييم وقائع الندوة، وأخيرًا إلى التعاون في إيجاد صيغة مشتركة لغلاف الطبعتين الفارسيّة والألمانيّة. هنا يجدر بنا أن نذكر شاكرين المساندة التي حصلنا عليها لإعداد الندوة وتقييم أعمالها، لا سيّما الترجمات الطويلة، من قِبل وزارة التنشئة والعلم والثقافة في فيينّا، والمساندة التي قدّمتها وزارة الشؤون الخارجيّة لتغطية نفقات السفر. ونخصّ بالذكر التعاون المألوف بين المشتركين في الندوة من الجانب النمساويّ، خصوصًا موافقتهم على نشر مداخلاتهم وتعليقاتهم،

والتعاون مع معهد الدراسات الإيرانيّة في الأكاديميّة النمساويّة للعلوم، وأيضًا المشورة العلميّة الواسعة الاطّلاع من قِبل البروفسور عادل تيودور خوري، الذي رافق جميع الخطوات التي قادت إلى عقد الندوة ونشر أعمالها. فلولا هذه المساندة المتفرّعة التي منذ البدء حافظت على الحريّة الأكاديميّة واستقلال هذه البادرة الحواريّة العلميّ، لما كان من الممكن أن نتصوّر قيام هذه الجهود المشتركة طوال السنين بين الجانبين الإيراني والنمساوي، لإيجاد سبل جديدة للتوجيه الاجتماعي والسياسي، واتّخاذ المسؤوليّة من جانب المسيحيّين والمسلمين.

من وراء حدث الحوار المباشر في هذه الندوة الإيرانيّة النمساويّة الثالثة، هذا الحوار الذي ندوّن وقائعه في هذا الكتاب الحاضر، فيكون شاهدًا لنفسه، يجب أن نشير هنا إلى حدثين كان لهما في السنوات الأولى للألف الثالث علاقة مباشرة بمشروع الحوار ومواضيعه. في الدرجة الأولى نذكر الدعوة التي تلقّاها رئيس أساقفة فيينّا، الكردينال الدكتور كريستوف شونبورن في نهاية عقد الندوة الإيرانيّة النمساويّة الثانية، في فيينّا، أيلول سنة ١٩٩٩، من الرئيس الأسبق لمنظّمة الثقافة والعلاقات الإسلاميّة، آية الله علي تسخيري، الدعوة لزيارة الجمهوريّة الإسلاميّة إيران. وكان الكردينال شونبورن قد قَبِل هذه الدعوة المحمودة، كما صرّح بذلك في رسالة له إلى آية الله تسخيري، بتاريخ ١٧ كانون الثاني، سنة ٢٠٠١: "بالنظر إلى ندوات الحوار السابقة التي عُقدت في فيينّا سنة ١٩٩٣، وفي طهران سنة ١٩٩٦، وفي فيينّا مجدّدًا سنة ١٩٩٩". وهذه الزيارة التي تحمّل مسؤوليّة إعدادها وتنفيذها من الجهة النمساويّة معهد القدّيس جبرائيل للاهوت الأديان، تمّت من ١٧

إلى ٢٢ شباط ٢٠٠١. ولاقت ليس فقط في البلدين المعنيّين، بل إلى أبعد من حدودهما على الساحة الدوليّة، اهتمامًا عظيمًا.

وفي السنة التالية طلب رئيس الجمهوريّة النمساويّ، الدكتور توما كِلستيل إلى معهد القدّيس جبرائيل للاهوت الأديان أن يُعدّ لدورة حوار مسيحيّة إسلاميّة في قصر فيينا (Hofburg)، وأن يقوم بإدارة الدورة، وكان رئيس الدولة الإيراني، السيّد محمّد خاتمي، قد اقترح ذلك، فتُعقد الدورة بمناسبة زيارته الرسميّة للنمسا في آذار سنة ٢٠٠٢. وهذه الدورة الحواريّة، التي كان موضوعها "حوار الأديان كسبيل إلى تعزيز السلام"، اشترك فيها مع الرئيسان كِلستيل وخاتمي، والكردينال شونبورن، والمتروبوليت ستايكوس، ورئيس الأساقفة كريكوريان، ورئيس الجماعة الإسلاميّة في النمسا البروفسّور شقفة، ومن أساتذة جامعة فيينا السيّدة أنغبورغ غابرييل، والسيّدة سوسان هاينه، والسيّدان ريخارد بوتس وهاينريخ شنايدر.

بهذا المجلّد الثالث نقدّم للرأي العام شهادة جديدة عن جهودنا المشتركة في حقل الحوار النمساوي الإيراني. وكانت مهمّة الندوة في نظر العلماء الإيرانيّين والنمساويّين الذين اشتركوا فيها، البحث في العلاقة الأساسيّة بين السلام والعدل ومناقشة العوامل التي تهدّدهما في عالم اليوم. وكان تداول الأفكار والآراء لا تزال واقعة بنوع خاصّ تحت تأثير الأزمة العراقيّة.

إلى جانب الجهات الرسميّة التي ذكرناها، نوجّه أخيرًا كلمة شكر خاصّ إلى المساعدات في معهد القدّيس جبرائيل، السيّدة الماجستر بريجت زونبرجر، والسيّدة جرترود غروبر، والسيّدة بترا جِرْل، – وإلى

الزملاء في كليّة القدّيس جبرائيل، نخصّ منهم بالذكر البروفسّور غوتفريد فانوني والبروفسّور كارل هاينتس بشكه –. ولولا التفهّم الكبير وحيث كان ذلك ضروريًّا لولا المساندة الماليّة لعمل معهد القدّيس جبرائيل للاهوت الأديان من قبل الرهبنة جمعيّة الكلمة الإلهيّة، لما كان من الممكن القيام بما تمّ في السنوات الأخيرة. ولذلك فنوجّه هنا إليها شكرنا الخالص.

أندراوس بشته

معهد القدّيس جبرائيل، ١٦ كانون الثاني ٢٠٠٥

الجلسة الافتتاحيّة

حجّة الإسلام محمود محمدي أراقي
رئيس "منظّمة الثقافة والعلاقات الإسلاميّة"

بسم الله الرحمن الرحيم
بسم الله العادل الكريم، الرحمن الرحيم
ولله الحمد وبه نستعين

علينا قبل كلّ شيء أن نعبّر معًا يدًا بيد أمام الله العظيم عن شكرنا، وأن نحمده ونشكره لأنّه أهّلنا وقادنا إلى الاجتماع مجدّدًا بكلّ صداقة قلبيّة، لنفتتح ندوتنا الحواريّة الثالثة بفرح كبير. ونحن نفعل ذلك بمحبّة واقتناع صادق وفقًا للطريق الذي سلكنا فيه معًا.

ثمّ إنّي تدفعني الرغبة في أن أعبّر عن تقديري الكبير وشكري، وتقدير وشكر زملائي، وأن أجعلهما يحيطان بمثابة زهور منتقاة من سلّة كبيرة مليئة بزهور الرجاء والمحبّة والأماني، بطريق ضيوفنا الكرام، فإنّهم قد تحمّلوا عناء سفرة طويلة إجابة لدعوتنا القلبيّة للاشتراك في هذه الندوة. ويهمّني بنوع خاص أن أوجّه تقديرنا وشكرنا لمعهد القدّيس جبرائيل في النمسا ولمديره الكريم البروفسّور بشته، الذي باهتمامه المشجّع المتواصل أنشأ أفضل العلاقات المتبادلة مع "منظّمة الثقافة والعلاقات الإسلاميّة". ونتيجة لجهود المؤسّستين المشتركة، التي انطبعت بالإخلاص والذهنيّة المنفتحة، تمكّن العلماء من كلا البلدين، إيران والنمسا، بطريقة منتظمة منذ سنة ١٩٩٥ أن يلتقوا في طهران وفي فيينّا،

ليبحثوا في مواضيع رغب في طرحها كِلا الطرفين.

في ندوة الحوار التي تُقبل عليها سيدور البحث حول موضوع مهمّ هو "السلام والعدل في عالم اليوم"، وحول السؤال المتعلّق بدور الأديان في هذا المجال. وانتقاء هذا الموضوع قد عزّزه وجود الصّلة بين مفهومَي "السلام والعدل" في النظرة الدينيّة. فإنّ أعاظم الخبراء والعلماء المسلمين والمسيحيّين على اقتناع بأنّ هذين المفهومَين متّصلان الواحد بالآخر اتّصالاً جوهريًّا، بحيث لا يمكن التفكير في الواحد دون اعتبار الآخر.

لا يسعنا أن نتغافل عن الأهميّة الملحّة التي تعود إلى معالجة هذا الموضوع، خصوصًا في الأحوال الحاضرة الشاملة والإقليميّة، وتجعلها قضيّة ضروريّة. لا شكّ في أنّ البشريّة في عصرنا تعاني اليوم كما كانت تعاني بالأمس من الظلم، وعدم المساواة في المعاملة، والخوف من اندلاع الحرب، والكبت والتهجّم والعنف (في الكلام). وذلك بالرغم من التقدّم الذي أُحرز في مجال العلم والتواصل والمعلومات، والعكوف المتزايد على الاهتمام بالعلاقات الدوليّة. فالبشريّة بحاجة اليوم، أكثر من أيّ وقت آخر، إلى السلام والعدل.

وبما أنّ المقتدرين في العالم ينطقون بلغة العنف ويتصرّفون طبقًا لذلك، في عالم يقلقه الإرهاب والنـــزعة العسكريّة، ويزداد ميلاً إلى التحيّز، ويخضع فيه الجميع، حتّى الدين والأخلاق وحقوق الإنسان، للقوّة، يرى بعض الناس خطأً أنّ السلام والعدل والصفة الإنسانيّة لا بُدَّ أن تذهب فعلاً ضحيّة على مذبح مصالح العنفاء، وأنّ البحث عن الحوار والكلام عن السلام والعدل لا معنى له من بعد. فأيّ فائدة، هذا ما يسأله البعض، في أن نجتمع هنا ونتحادث من منظار الأديان حول

السلام والعدل، فيما تحيق بنا في كلّ لحظة إمكانيّة اندلاع حرب في منطقتنا بحجّة مكافحة الإرهاب، ومختلف الأسلحة النوويّة أو الكيميائيّة، حرب تودي بعدد لا يُحصى من الناس الأبرياء وتخلّف مقبرة خرائب؟ ويرى البعض أنّ السلام والعدل من عداد الكلمات الجميلة التي لم تكن في أيّ زمن أكثر من إيديولوجيّة وموضوع تخيّل، ولم تتحقّق في مدار التاريخ. فهما لم يكونا، وليسا هما الآن، ولن يصيرا أكثر من تكهّنات البشر، كما أنّه، من الجهة الأخرى، كانت الحرب أو الخوف من الحرب، والتهجّم والظلم ولا تزال مصير الناس الذي لا مردّ له والذي يكوّن معضلة حاضرة باستمرار في عالم الماضي والحاضر — وحتّى في العالم الحديث المتمدّن. والزمن الذي لا تقع فيه خارجيًّا الحروب، لا يمكن أن يعتبر زمنًا سلميًّا، يسود فيه السلام فعلاً، إذ إنّ الخوف من الحرب يبقى مسيطرًا ويرمي ظلّه المؤذي فوق البشر. وبذلك يكون مفهوم الحرب أكثر شمولاً من مفهوم السلام. وكما يحدث في جمّ من الأحوال، يكون الوضع الذي لا حرب ولا سلام فيه، من عدّة نواح، أشدّ سوءًا وتهديدًا، وفي كثير من الأحوال أطول مُدّة من وضع الحرب.

نحن نرى أنّه لا يقوم سلام حقيقيّ مستقرّ إلاّ على أساس العدل. فإن صحّ ذلك نتج منه أن إقامة سلام حقّ أصعب من إقامة سلام نسبيّ موقّت، إذ إنّ مثل هذا السلام قد يُعقد في بعض الأحيان لأنّ أحد الأطراف ليس مستعدًّا لخوض الحرب أو لأنّ الغرض هو إثبات توازن قوى بين القوّات العسكريّة. ويبقى السؤال الملحّ، متى وأين يتحقّق العدل فعلاً، العدل بكامل معنى هذه الكلمة، في النطاق الاقتصاديّ والاجتماعيّ.

طبعًا إنّ ظاهرة الحرب والتعدّي، والظلم والفساد، بما فيها من مهالك، ليست أمرًا جديدًا. فإنّا تعترضنا فيها مشكلة قائمة منذ آلاف السنين. فما هو من جهةٍ أساسُ وشرط حياة الإنسان الماديّة والأرضيّة، هو في الوقت نفسه سببُ انهياره. فقد جاء في القرآن الكريم: "وإِذْ قَالَ رَبُّكَ للمَلائكة إنّي جَاعلٌ في الأرضِ خَليفَةً، قَالوا أَتَجْعَلُ فيها مَنْ يُفْسدُ فيها ويَسْفكُ الدِّماءَ، ونَحنُ نُسبِّحُ بحَمْدِك ونقدّسُ لك. قَال إنّي أَعلَمُ مَا لا تَعْلَمونَ" (سورة البقرة ٢: ٣٠).

وللأسف الشديد نلاحظ أنّه يوجد اليوم بشكل واسع الانتشار ما لم يُعرَف في الماضي، وهو إقامة نظريّة في خدمة الحرب. فتُبذَل الجهود لتسهيل فهمه. ويقدَّس الاعتداء وتبرَّر النشاطات الحربيّة ضدّ بعض البلدان. ويروَّج باسم العلم والبحث لاعتداءات على صعيد الحضارات والثقافات، وتُركّز على نظريّات مطابقة، فتنتج من ذلك مساهمة في نشر التصرّفات المتعدّية. فإنّ ما يُعرَض بهذا الشكل باسم مكافحة الإرهاب والاعتداء وذلك بحدّة كبيرة، غَرضه في الحقيقة الاستيلاء على غنى البلاد الأخرى ومقدّراتها. ولو أنّ المشاكل التي عرضناها واقع مُرّ يجابهنا، فلا يجوز أبدًا أن تعطّل المظاهر القبيحة المذهلة الملازمة للظلم والحرب وسفك الدماء عزمنا على مكافحة الشرّ. فحوادث الحادي عشر من أيلول سنة ٢٠٠١، وحرب أفغانستان، ودوام سفك الدماء والتعدّي في فلسطين، وخطر تأزّم المجابهة واندلاع حرب هدّامة في العراق، وبنوع خاصّ الخطابات الحديثة التي ترمي إلى إضفاء صبغة دينيّة على هذه الصدامات، واستخدام قناعات الناس الدينيّة لتبرير النـــزعات الحربيّة، – كلّ هذا يؤكّد بإلحاح شديد ضرورة حوار الأديان والعكوف على البحث في موضوع "السلام والعدل".

إنّا لا نيأس في بذل جهودنا في هذا العالم لمساندة السلام والعدل، بل نحن نؤمّن – استنادًا إلى شهادة التاريخ، وإلى كلام الأنبياء والكتب المقدّسة – أنّه كان من المستطاع في حقبة ولو قصيرة من التاريخ أن تُحقَّق فعلاً بعض تصاميم لقيادة الدولة على أساس السلام والعدل، وأن يتمتّع في هذا الإطار المستضعفون، والفقراء، واليتامى والمهجّرون بشيء من حلاوة العدل والسلام. فإنّ جميع المؤرّخين والكتّاب قد اعتبروا عهد الإمام علي عليه السلام على قصره، وشخصه بذاته مثالاً للحكم العادل، ورمزًا للعدل والإنسانيّة، وعنوانًا يتخطّى الزمن للأخلاق والجمال والدعوة الخالصة إلى العدالة الإنسانيّة.

أليس أنّه، وفقًا لمفهوم الأديان والجماعات الدينيّة كلّها، سيأتي يومًا في المستقبل باعث السلام في العالم كلّه، الذي وحده يستطيع أن يثبّت العدل في العالم، الذي تتوق إليه جميع الأديان، يأتي ليُقيم العدل والسلام في الأرض كلّها؟ فقد ورد في أحد الأحاديث: "هو يملأ الأرض قسطًا وعدلاً، كما مُلئت ظُلمًا وجَورًا".

وحقًّا في نظر جميع الأديان، ومثله أيضًا في الإسلام وخصوصًا عند الشيعة، العدل أساس كلّ خير وجمال ومنبعهما ومصدرهما، وذلك في عالم الخليقة كما في المجتمع البشريّ. ففيه نجد أساس نظام الكيان والنظام الدينيّ، وهو المبدأ الذي يصحّ على مستوى السلوك العمليّ في نطاق الشريعة والأخلاق. فالعدل هو الأساس الذي يدبّر عالم الله وعالم البشر. فكما أنّ الله عادل، يُفرَض على الإنسان أن يكون عادلاً. ويوم القيامة ويوم الدين والعالم الآخر، سيقوم تحت علامة العدالة الإلهيّة.

من هنا ينتج أنّ المسؤول في الجماعة الدينيّة، وإن لم يكن معصومًا عن

الخطإ، عليه، كما يليق بالقاضي، أن يكون عادلاً. وهذا يصحّ طبعًا في إمام الجماعة. فقد جاء في الحديث أنّ الحاكم، وإن كان كافرًا، يحقّ له أن يمارس السلطة، ولكن لا يحقّ له ذلك إن كان ظالمًا. وجميع المفكّرين المسلمين متّفقون على أنّ العدل شرط لممارسة المسؤوليّة السياسيّة.

ويبقى في هذا المجال التعرّض لموضوع الأشكال الشاذّة التي تظهر تكرارًا في نطاق السلام والعدل. فكم من الأفعال الظالمة والجرائم ارتُكبت باسم السلام والعدل، وكم من الحروب والمنازعات وإهراق الدماء اقترفت باسم السلام والعدل. فكيف نستطيع أن نمنع الاستخدام المُغرض لتلك القيم الأساسيّة مثل العدل والحريّة والسلام ومحبّة الناس؟ آمل أن يعالج العلماء المشتركون في هذه الندوة هذا السؤال ويقدّموا جوابًا عنه.

وفي الختام أودّ أن أوجّه سؤالاً إلى الجميع، مسيحيّين ومسلمين، المشتركين في هذا الحوار. لقد عُقدت في السنوات الأخيرة عدّة مناقشات في حلقات حواريّة مختلفة حول مواضيع مختلفة، ولكنّ السؤال عن "السلام والعدل في النظرة المسيحيّة والإسلاميّة" كان دائمًا يحتلّ نقطة الاهتمام المركزيّة. وقد قدّم الأساتذة السادة والسادات مساهمات نفيسة. وسؤالي — وهو في هذا الشكل أو غيره يُطرح أحيانًا على منظّمتنا — هو الآن هل هذه النقاشات العلميّة والدينيّة ترمي إلى أهداف تتخطّى مجرّد التعارف بين العلماء والاطّلاع على مواقفهم، ومجرّد تحديد حقائق مشتركة بين الأديان، ومعالجة قضايا مختلفة ومسائل نقديّة. فماذا يمكننا مبدئيًّا أن نترقّب من متابعة هذه اللقاءات الحواريّة؟

إنّ الرسالة الأساسيّة للأديان السماويّة تنطلق من الإيمان بالله الرحمان

الرحيم، ومن قيم العدل والمحبّة والسلام والصداقة، ومن الاقتناع بأنّ تعليم الدين يرتكز على مواقف خيّرة مطابقة للأخلاق، وتصرّف مليء بالاحترام، وغفران وتضحية كريمة تجاه الآخرين. ينجم عن ذلك بالعكس أنّ كلّ نوع من عدم المساواة في المعاملة والظلم، وعامّة كلّ انتهاك لحقوق الآخرين يكون مرذولاً. ولكن كيف يحدث أنّ المحبّة تتحوّل باسم الدين إلى بغض وتقوم الحروب، ويُكبت الآخرون ولا يعاملون بالإنصاف وتهضم حقوقهم؟

من هنا يُطرح السؤال: ألا يمكن أن نتوصّل إلى أن تحصل هذه الحوارات على الساحة الدوليّة على فعّاليّة أكبر، وأن تبلغ، من وراء العلاقة بين أصحاب المعرفة والعلماء، إلى مجموعة أوسع من الناس؟ هل تنتهي مسؤوليّتنا التي تقع على عاتقنا، نحن مفكّري الدين، أكُنّا مسيحيّين أم مسلمين، هل تنتهي حقًّا عند هذه الحدود؟ هل يمكن إيجاد سبل تمكّن جهودنا الحواريّة من التوصّل، من وراء الإطار المعهود، إلى فعّاليّة أشدّ؟ أينبغي حقًّا أن نكتّف الأيادي وننصت صامتين، عندما يقوم قائد أكبر الدول العالميّة، وهو يطالب بأنّه يعزّز الديموقراطيّة وحقوق الإنسان، ويقول: "إنّ الرأي العامّ العالميّ لا تأثير له، بالنسبة إلى الأسباب الداعية إلى الحرب أو المانعة له، في سياستنا وقراراتنا"؟ وإلاّ فقد يظنّ المرء على الأرجح أنّ رفض الحرب من قِبَل الأديان السماويّة ومشيئة الله نفسها لا أهميّة لها عندنا؟ أيجب علينا أن ننتظر إلى أن يقوم فراعنة وأشكال نمرود جديد، يعلنون أنّهم آلهة ويطلبون من الناس أن يخضعوا لهم كعبيد وأن يطيعوهم؟

ولي سؤال ثانٍ أودّ أن أوجّهه إلى المسيحيّين الكرام المشتركين في

هذه الندوة. في بعض البلدان الأوروبيّة يجابهنا منذ سنوات حظر زيارة المدارس على النساء المسلمات، بحجّة لباسهنّ الإسلاميّ. وتتكرّر في هذا الشأن الدعاوى في المحاكم. والكلّ يعلم أنّ قضيّة اللبس والحجاب الإسلاميّ واحدة من قضايا الشرع الدينيّ، وأنّها بهذا الشكل أو بشكل آخر يتطرّق إليها كثير من الأديان الأخرى. فهناك، كما هو معروف، لبس مماثل للراهبات في كثير من الجمعيّات المسيحيّة. أيكون من الصواب أن تحرم لذلك نساء مسلمات في بعض البلدان الأوروبيّة من زيارة المدارس؟ أيّ مبادرة اتّخذها قادة الأديان، خصوصًا في الجماعة المسيحيّة، لدفع التفرقة والمعاملة غير العادلتين تجاه النساء المسلمات بالنسبة إلى حريّتهن الدينيّة؟

وقد يُسأل باتجاه معاكس ألا تُخضع كذلك غير المسلمات في بلاد إسلاميّة لبعض التضييق بالنسبة إلى لبسهنّ. فمن أنعم النظر في ذلك، تبيّن له أنّ هذا التضييق لا يسبّب صعوبة لغير المسلمات، لأنّه لا توجد في الأديان الأخرى، وكذلك في المسيحيّة، قوانين ملزمة بالنسبة إلى اللبس. فبعض أشكال الملبس، كما هو الحال عند جماعات الراهبات، مستحبّة، ولكنّها ليست مفروضة. أمّا في الإسلام فالأمر على غير ذلك، إذ إنّ فيه تشريعات معيّنة تخصّ الملبس، فيكون الحجاب خصوصًا فرضًا على البنات والنساء.

أملي أن يكون هذا اللقاء خطوة إضافيّة على طريق الحوار والتعمّق في الفهم المتبادل بين الأديان، خصوصًا بين الديانتين السماويّتين، الإسلام والمسيحيّة.

البروفسّور الدكتور أندراوس بشته
رئيس معهد القدّيس جبرائيل للاهوت الأديان

"السلام والعدل والعوامل التي تهدّدهما في عالم اليوم": ليس هناك موضوع يثير اهتمام الناس منذ القدَم أكثر من الموضوع الذي جمعنا هنا في هذه الأيّام. فإنّه ليس هناك في قلب البشر توقٌ أعمق تجذّرًا من توقهم إلى السلام في حياتنا الشخصيّة، وفي حياة أُسَرنا، وفي شبكة تفرّعات الوجود البشريّ الاجتماعيّة المختلفة، وفي نطاق العلاقات بين الدول، وفي تعايش الشعوب. وإنّ أهميّة النشاط المشترك المتناغم للقدرات والمصالح المختلفة في حياة البشر، تتضّح لنا حيث هذا النشاط غائب أو حيث يكون قد ضاع على ممرّ الزمان، أي حيث تعكّر النـــزاعات تعايش الناس وتجعله في أسوإ الأحوال مستحيلاً.

لقد تواجدنا هنا لنبحث معًا في علاقة السلام والعدل ونعرض للعوامل العديدة التي تهدّد السلام والعدل في عالمنا الحاضر. واجتماعنا هذا، كما نعلم كلّنا، يتوافق مع ساعة خطيرة في تاريخ البشريّة، هي خطيرة لأنّ الوقائع تشير إلى أنّنا نقف أمام شكل جديد بعيد الأثر من التواصل الاجتماعيّ أو من ترابط جميع مجالات حياة البشر، وسط تحوّل جسيم في تاريخ البشريّة يجب فيه أن يُعاد ترتيب جميع المجالات. هي خطيرة أيضًا بسبب المواعيد الكامنة في هذا التقلّب التاريخيّ العالميّ، ولأنّ فرصة جديدة لم تسنح للبشر من قبل ذلك مفتوحة للسلام في

العالم ولحياة كريمة آمنة للجميع، فرصة تجب الاستفادة منها، وإلاّ كان من الممكن ضياعها لنا.

إنّ اجتماعنا هو الندوة الثالثة في نطاق مشروع الحوار، الذي أردنا منذ البدء من كلا الطرفين أن يُفهَم كمسيرة حواريّة طويلة المدى. فكان لقاء أوّل سنة ١٩٩٦ في طهران، دار فيه بحث أساسيّ في مفهوم العدل في تراث الإيمان الإسلاميّ والمسيحيّ، وفي مسألة صياغة العلاقات بين الأديان والدول وفقًا لمفهوم العدل هذا. ثمّ كان لقاء ثان سنة ١٩٩٩ في فيينّا تعرّضنا فيه لأسس نظام عادل في العيش المشترك وفقًا لترابط القيم والحقوق والواجبات. وعندها قرّرنا أن نعكف في هذا اللقاء الثالث على الموضوع الذي ذكرناه، الذي يدور حول مفهومَي السلام والعدل، تجاه أشكال التهديد العديدة التي تواجهنا في زماننا.

يطيب لي في افتتاح ندوتنا الاحتفالي أن أوجّه كلمة شكر نابعة من قلوبنا نحن القادمين من النمسا للاشتراك في هذا اللقاء. هي قبل كلّ شيء كلمة شكر خالصة على الدعوة التي وجّهتها إلينا "أمانة السرّ للحوار بين الأديان"، في "منظّمة الثقافة والعلاقات الإسلاميّة"، في طهران، للاشتراك في هذه الندوة، وكلمة شكر على الضيافة الطيّبة التي قوبلنا بها، حتّى أضحينا نشعر بأنفسنا هنا كأنّنا في بيتنا. وهذا الشكر نرفعه أوّلاً إلى حجّة الإسلام محمود محمّد أراقي، رئيس المنظّمة. وهي أيضًا كلمة شكر خالص أيضًا نسديها بنوع خاص جدًّا إلى الدكتور السيّد أمير أكرمي وإلى جميع معاوني مستضيفينا. فإنّا بفضل جهده الحثيث الفطن استطعنا أن نفتتح ندوتنا هذا المساء، التي تنعم بكلّ الشروط الوافية لتحقيق نجاحها. فإنّ هدفنا المشترك كان تبادل

المحاضرات التي تمّت ترجمتها قبل الانطلاق في الندوة، وذلك ليتمكّن المشتركون فيها أن يطلعوا عليها مَليًّا، بحيث نستطيع أن نوجّه اهتمامنا الخاصّ في تبادل الأفكار بين المشتركين إلى مجالات المواضيع الكبرى المعروضة مفصّلاً في المحاضرات. وإنّي أودّ هنا أن أوجّه كلمة شكر خالصة إلى وزارة العلوم والتنشئة والثقافة في النمسا، وإلى وزارة الشؤون الخارجيّة النمساويّة في فيينا لمساندتهم السخيّة التي مكّنتنا من الاشتراك في الندوة، دون أن تتدخّل بأيّ شكل في نطاق حريّتنا العلميّة الأكاديميّة.

إنّ جماعتينا الدينيتين، الإسلام والمسيحيّة، يُعرَف عندهما مفهوم "الجنس البشريّ"، أي الأسرة المشتركة "لأولاد آدم". وهما تعترفان بأنّ جميع الناس لهم مصدر واحد، من يد الله الخالق، وأنّهم جميعهم سوف يُسألون أمام خالقهم عمّا فعلوه في حياتهم أو لم يفعلوه. ففي الساعة الحاضرة من التاريخ يمكننا أن نختبر هذه الحقيقة بطريقة تشتدّ حدّة يومًا بعد يوم، وهي أنّنا، نحن البشر العائشين في بقاع الأرض المختلفة، ننتمي حقًّا بعضنا إلى بعض وبالتالي نؤلّف حقًّا جماعة واحدة ذات مصير واحد. وهذا هو الجديد في الوضع. لذلك علينا نحن خصوصًا أن نذكّر أنفسنا وبعضنا بعضًا بذلك. فمتى كانت هذه المسؤوليّة حيّة فعلاً في قلوبنا، تمكّنا، مسلمين ومسيحيّين، أن نساهم مساهمة هامّة حاسمة في إحلال سلام عادل في عالمنا. ويجدر بنا أن نسعى بنوع متزايد إلى أن نؤدّي هذه المساهمة معًا. فإنّه لا قضيّة من القضايا الكبرى في جماعة الشعوب العالميّة يمكن حلّها دون أن نحاول أن نفعل ذلك بطريقة مشتركة ومع جميع الناس ذوي الإرادة الصالحة، بتوحيد قوانا.

من هنا نأمل أن يساعدنا وعي "الخير العام الشامل" — كما عبّر عنه البابا يوحنّا الثالث والعشرون في رسالته الجامعة "سلام في الأرض" — والحاجة التي تزداد إلحاحًا إلى حوار رصين، على التعمّق في استشاراتنا؛ وعسى أن يقودنا ذلك إلى أن نكتشف بطريقة أوضح ما يهدّد السلام العادل في عالمنا اليوم وما يمكن فعله لدفع هذه التهديدات. وعسى أن يساهم في ذلك الحوار الذي بدأ من زمن طويل بين علماء إيرانيّين ونمساويّين، يريدون هنا على أساس عملهم وإيمانهم أن يواصلوه مدّة الأيّام المقبلة في هذا البلد المضياف. وجميعنا نثق بعون الله وصبره، وبنوره وهدايته. عساه أن يساعدنا على أن نزداد بالحوار تقرّبًا بعضنا من بعض، لكي نستطيع بنوع متزايد أن نعمل حقًّا لمجد الله وللسلام في العالم.

رسالة من نيافة الكردينال الدكتور كريستوف شونبورن
رئيس أساقفة فيينّا

فيينّا، في شباط ٢٠٠٣

أيّها الحضور الكرام،

منذ أعوام يمارس حوار بين علماء إيرانيّين ونمساويّين بجدّيّة كبيرة ونيّة صادقة، حوار يحاول الوصول إلى فهم أعمق لما تعنيه "العدالة".

فيقوم السؤال عن معنى العدالة على ضوء التراث الإيماني المسيحيّ والإسلاميّ مع العلم أنّ الله وحده عادل حقًّا. ولكنّا نحن البشر مدعوّون من قِبَله أن لا نتوانى في البحث عن حياة توافق عدله.

وهذا البحث الصادق عن المطلب الذي يخيّم على حياتنا، إذ إنّنا نؤمن بالله، يبلغ بالنسبة إلينا جميعًا، مسيحيّين ومسلمين، عمقًا وبعدًا عظيمين بمقدار ما نعترف بأنّ الله العادل هو لنا في الوقت عينه الله الرحيم، ولا أحد يعلم في النهاية ما هو العدل، إن لم ينظر إليه مع الرحمة ومع الصفات الإلهيّة الأخرى.

لذلك يسرّني جدًّا أن أُحيِّيكم عشيّة بدء ندوتكم الحواريّة الثالثة حول "السلام والعدل، والعوامل التي تهدّدهما في عالم اليوم"، وأن أتمنّى لكم في لقائكم الجديد، وعلى طريق الإيمان نور الله وهدايته. في زيارتي التي لا أنساها لإيران علمت شيئًا من التقدير الذي يواجهه في هذا البلد جهدكم المشترك. ومثل هذا يصحّ أيضًا بالنسبة إلى النمسا، كما اتّضح

في ندوة الحوار الهامّة التي دعا إليها، بمناسبة الزيارة الرسميّة التي قام بها الرئيس خاتمي، رئيس الجمهوريّة النمساويّة، وقد أرادها شبيهة في روحها بالمشروع الحواري المسيحيّ الإسلاميّ، الذي تعكفون عليه منذ أعوام كثيرة.

بصفتي رئيس أساقفة فيينّا وعضوًا في مجمع كرادلة الكنيسة الرومانيّة الكاثوليكيّة أتمنّى للعلماء المجتمعين هنا لمتابعة مشروعهم الحواريّ النبيل والطويل المدى بركة الله ونوره.

فاقتداءً بالبابا يوحنّا بولس الثاني، ذلك الحاجّ الذي لا يتعب والمدافع عن بناء عالم يسوده السلام والعدل، أودّ في الختام أن أعرب عن تمنّياتي بالكلمات التي صاغها بمناسبة الاحتفال بيوم السلام العالميّ لهذا العام: "إنّي أرفق هذه التمنّيات بصلاتي إلى الله القدير، ينبوع كلّ ما يعود علينا بالخير، هو الذي يدعونا من وضع الكبت والنـــزاعات إلى الحريّة والتعاون في سبيل خير الجميع، عساه أن يساعد البشر في كلّ جزء من الأرض على بناء عالم السلام، القائم على صمود متزايد على الأعمدة الأربعة التي نبّه الجميع لها البابا السعيد الذكر يوحنّا الثالث والعشرون في رسالته الجامعة التاريخيّة "سلام في الأرض"، وهي الحقيقة، والعدل، والمحبّة والحريّة".

حفظكم الله وحفظ هذا البلد الذي استضافكم لاستشاراتكم ضيافة سخيّة جدًّا.

+ الكردينال كريستوف شونبورن
رئيس أساقفة فيينّا
(Christoph Kardinal Schönborn)

آية الله محمّد تسخيري
الرئيس السابق لمنظّمة الثقافة والعلاقات الإسلاميّة

بسم الله الرحمن الرحيم.

بفرح كبير أرى أنّ هذا الطريق المبارك يُستأنف اتّباعه بفضل اهتمام الإخوة المحترمين والنشاط الكبير الذي يبذله البروفسّور بشته. فأرحّب بكم جميعًا من كلّ قلبي وأتمنّى لندوة الحوار المسيحيّة الإسلاميّة هذه نجاحها العلميّ.

واقتناعي أنّ علينا أن نهتمّ لقضيّة السلام والحوار بقدر ما يظنّ أعداء السلام أنّ عليهم أن يمارسوا منطق العنف. ومنطق العنف هذا تُصرّ عليه أميركا وحُلفاؤها. فيهدّدون بالخطر شبكة العلاقات الدوليّة كلّها ويسبّبون بذلك في العالم كارثة استراتيجيّة. إنّ عالم اليوم يشهد على أن أميركا تنوي الهجوم على العراق. والجميع يعلم أنّ هذه المشكلة لا تظلّ مقتصرة على العراق، بل ستنال الشرق الأدنى كلّه. بهذه الطريقة يُقصد هدم النظام السياسيّ في المنطقة وإعادة تقسيم البلد كلّه. لقد عانينا من قِبَل صدّام حُسَين هجمات رهيبة، ومع ذلك إنّنا نعلم أنّ هذه الحرب ستكون هدّامة، ستسبّب أضرارًا ماديّة جسيمة وتجلب على الناس آلامًا لا تُقاس.

إنّ العالم يحيي الأمل بأن يحصل، على أساس العدل، على سلام دائم شامل. ففي جلساتنا الماضية كلّها دار البحث حول العدل، هذا العدل الذي يحتاج إليه عالمنا اليوم أشدّ الحاجة. وهذا الوضع وحده له دلالة

كبيرة. إنّ منطق الأديان والضمير يحتوي على قانون لا استثناء فيه، هو التحسّس للعدل ولضرورة تنفيذ مقتضياته. فوفقًا لطبيعة الإنسان الباطنة، لفطرته، يوصف العدل بأنّه صالح وذلك بنوع مطلق. لذلك فإنّ كلّ ما يناقض العدل مُنكر يجب رفضه. فالعدل إلزاميّته شاملة ويحقّ له التقدّم في كلّ شيء. فإن كانت الأديان تؤكّد ضرورة السلام، فإنّ المقياس الذي تقيس به السلام، هو العدل. ومقياس العدل هو في الطبقة الأولى صوت الضمير الذي يتّبع الوعي الباطن. والضمير هو أيضًا معيار التقوى والتعبّد. هذا يتّضح على ضوء الدين. فالعدل والضمير، هذان المعياران، يحدّدان الطريق ولهما أثر حاسم بالنسبة إلى محتواه. وهذا يعني بالتدقيق، أوّلاً أنّ الوصايا الإلهيّة كلّها تنسجم مع مبدإ العدل، وثانيًا أنّه يجب في مجال العدل الانتباه للناحية الإنسانيّة، وهي المعيار الطبيعيّ الخفيّ للضمير البشريّ الصحيح. وهذا يصحّ أيضًا في الحوار الذي ينبع منه في مسيرته. فيخطو الإنسان قُدُمًا في طريق الحوار متّبعًا صوت فطرته. فالسلام، والاستقامة، والنـــزاهة والإحسان: جميع هذه المفاهيم تكون منهاجًا إيجابيًّا، إن هي وبمقدار ما هي وافقت مبدأ العدل؛ أمّا إن قامت نقيضًا له، فإنّها تفقد قيمتها الأخلاقيّة وجمالها الباطن.

إنّ جهد جميع الأديان موجّه إلى السلام، وخصوصًا إلى السلام العالميّ، وحتّى ظهور الذي يُنتظر ظهوره في الإسلام كالذي سيقيم السلام العالميّ، مرتبط بهذا الهدف.

فالسلام معرّض لتهديدات جديّة. وأودّ أن أختصر ذلك في ختام عرضي هذا:

- بقدر ما يُفصَل السلام عن مبدإ العدل.

- عندما تُعلن أقوال تشيد بالسلام، فيما يُسار في الواقع العمليّ على طرق الحرب، ولو زُيّنت هذه بشعارات مُضلّة، كأن يُقال إنّها حرب وقائيّة.
- عندما يكون هناك انطلاق في استعمال مقاييس مزدوجة القواعد.
- عندما يتمّ السقوط مجدّدًا في تصوّرات باغضة وعداوات، وفي فكر يفصل بين الناس، وفي تشديد غير موافق على المصالح الخاصّة.
- عندما يتمّ تطوير مفاهيم خاطئة ومُضلّة للسلام والعدل.
- عندما تتمّ إثارة النـــزاعات الاقتصاديّة الأمبرياليّة.

أتمنّى لندوة الحوار الإسلاميّة المسيحيّة هذه تقدّمًا مطّردًا في طريق المعارف العلميّة. وآمل أن يبلغ البشر بذلك إلى عيش مشترك سلميّ، وأن يصل المسؤولون وعلماء الأديان السماويّة وأتباعها إلى فهم متبادل أفضل، وأن تَمدّ روحانيّة الأديان السماويّة الناس بالنور والتبيين.

السفير الدكتور ميخائيل شتيغلباور
(Michael Stigelbauer)

بصفتي سفير الجمهوريّة النمساويّة لدى الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران، يشرّفني ويسرّني أن يُتاح لي التكلّم أمام الحاضرين في هذا الاجتماع. ولقد نلتُ هذه الالتفاتة لأنّ المؤتمر الحالي قد تمّ إعداده ويتمّ عقده معًا من قِبل الطرفين، الإيراني والنمساوي. وأظنّ أنّ بلدَينا مؤهّلين بنوع خاص لمثل هذه المهمّة، لأنّ المختصّين في إيران والنمسا على حدّ سواء يعكفون منذ زمن طويل على قضايا الحوار بين الأديان. وعليّ هنا طبعًا أن أنوّه بالجهود البارزة التي يبذلها فخامة الرئيس خاتمي في تعزيز حوار الحضارات، والتي بلغت حجمًا ومفعولاً تعرفونهما أكيدًا أفضل معرفة. ومن جهة أخرى، فإنّ النمسا تعقد هي أيضًا منذ سنوات ندوات تهدف إلى المساهمة البنّاءة في دفع الحوار بين الأديان والثقافات. ومع أنّ بلدنا له مبدئيًّا صبغة نابعة من الثقافة المسيحيّة، فإنّ الإسلام غير مجهول عندنا منذ عدّة قرون. والنمسا أيضًا واحد من البلدان في أوربا، التي تمّ فيها الاعتراف بالإسلام قانونيًّا. هذا حدث سنة ١٩١٢. واليوم يعدّ الإسلام بعد الكنيسة الكاثوليكيّة من أكبر الجماعات الدينيّة في البلد. ولذلك فلا عجب أن تكون النمسا في عداد بلدان أوربا التي تهتمّ منذ زمن طويل بالحوار بين الأديان.

في سنة ١٩٩٣ اشترك فخامة الرئيس خاتمي، بدعوة من وزير الشؤون الخارجيّة النمساوي في ذلك الوقت، الدكتور ألويس موك، في

مؤتمر حوار مسيحيّ إسلاميّ، بفيينّا. وهذا أفضى إلى مشروع سلسلة خاصّة من الندوات الإيرانيّة النمساويّة، يقوم بها علماء مسيحيّون ومسلمون من بلَدَينا. وقد طلب الوزير موك، المتقاعد حاليًّا والذي يُنتظر قدومه بعد بضعة أيّام لزيارة إيران، طلب إلى معهد القدّيس جبرائيل للاهوت الأديان (قرب فيينّا) أن يُعنى من الطرف النمساوي بإعداد هذه الندوات من الوجهة العلميّة والتنظيميّة.

كان هدفنا منذ البدء أن يقوم حوار أكاديميّ متفرّع الاختصاص بين علماء إيران ونمساويّين، حوار غير مرتبط بأهداف سياسيّة. وكنّا نهدف أيضًا لأن يكون هذا مسيرة حوار طويلة المدى. وفي إطار هذا المسار جرى تبادل زيارات على أصعدة مختلفة، كانت أهمّها زيارة رئيس أساقفة فيينّا، الكردينال كريستوف شونبورن، لإيران سنة ٢٠٠١، وزيارة الرئيس خاتمي للنمسا في آذار سنة ٢٠٠٢. وبهذه المناسبة عقد حديث حول طاولة مستديرة حول الحوار بين الأديان في نطاق برنامج الزيارة.

ولقد تمّ حتّى الآن، في إطار التعاون المتّفق عليه، عقد ندوتين للحوار، في لقاء حصل سنة ١٩٩٦ في طهران حول موضوع "العدل في العلاقات بين الدول والأديان في النظرة الإسلاميّة والمسيحيّة"، وفي لقاء ثانٍ حصل سنة ١٩٩٩ في فيينّا حول موضوع "القيم، الحقوق، الواجبات. مسائل أساسيّة لنظام عادل للعيش المشترك في النظرة المسيحيّة الإسلاميّة". وقد نُشرت أعمال هذين اللقاءَين في لغتي الندوتين، أيّ الفارسيّة والألمانيّة، كما نُشرت باللغة العربيّة.

وبعد ذلك تمّ الاتّفاق على عقد ندوة ثالثة حول موضوع "السلام والعدل والعوامل التي تهدّدهما في عالم اليوم". وهذه الندوة تساندها من الجهة النمساويّة مرافق رسميّة مختلفة، كوزارة الشؤون الخارجيّة، ووزارة التنشئة والعلم والثقافة، وبلديّة مدينة فيينّا. وها نحن نفتتح اليوم هذه الندوة هنا في طهران.

آمل أن تساعد ندوتنا الحاضرة على تعميق التفاهم والتعاون بين إيران والنمسا، وأن تبيّن، على أساس ثقافة حوار صادقة، سبلاً جديدة للتعايش السلميّ بين البشر في العالم. فعسى أن تساعد على ردع "صراع الحضارات"، الذي غالبًا ما يتمّ التنبّؤ عنه في هذه الأيّام، وتقوم بخطوة إلى الأمام تؤدّي إلى حوار حقيقيّ بين الحضارات المختلفة في بشريّتنا المشتركة.

الجلسات العامّة

التاريخ وظلّه الطويل
النـــزاع والتصالح في العلاقات المسيحيّة الإسلاميّة

أنغبورغ غابرييل (Ingeborg Gabriel)

تاريخ البشريّة هو في كثير من الأحيان تاريخ النـــزاعات والحروب. وهذا يصحّ للأسف في تاريخ الجماعات الدينيّة المسيحيّة والإسلاميّة. ويمكن المرء أن يتساءل ما هو مصدر النـــزاعات والحروب. لماذا نرى البشر يكبتون ويعذّبون ويقتلون بعضهم بعضًا؟ من أين تأتي النـــزعات الهدّامة التي تجعل الإنسان يصير ذئبًا للإنسان، لا أخًا له؟ وماذا يهدّد التعايش السلمي في المجتمعات المفردة، وخصوصًا بين الدول والشعوب، وأيضًا بين الجماعات الدينيّة؟ وأهمّ من ذلك هو السؤال: كيف يمكن بعث قيم ومواقف (أيّ فضائل) تعزّز السلام والتصالح؟ كيف يمكن تقليص مفعول تلك الاختبارات التاريخيّة التي تسمّم "الذاكرة الجماعيّة" لدى الشعوب والديانات؟ كيف يتمّ الاتّفاق على قواعد تنشئ الثقة، وتخفّف من حدّة النـــزاعات أو حتّى تمنع هبوبها؟ أيّ المواقف الأخلاقيّة توافق الإيمان بالله، إله السلام والرحمة؟ فإنّ الشقاق والبغض والحرب لا تناقض فقط الهدف الأساسيّ للإيمان بالله، الرامي إلى وصل الناس بعضهم ببعض برباط أوثق، وتعزيز الوحدة، بل إنّها تنال أيضًا من مصداقيّة هذا الإيمان. إنّ المجمع الفاتيكاني الثاني ألحق مسؤوليّة قيام الإلحاد جزئيًّا بالمؤمنين أنفسهم، لأنّ حياتهم لم تكن في الماضي مطابقة

لمطالب إيمانهم الأخلاقيّة[1]. هذا يصحّ أيضًا في حالتنا الحاضرة التي ينتظر فيها الناس بحقّ من الأديان، لا سيّما الأديان التوحيديّة، أن تهمد العنف، لا أن تسانده. هذا قبل كلّ شيء بسبب أنّ اسم الله قد استغلّ مرارًا في التاريخ لتبرير الحروب وتعميق النـــزاعات. وقد تقرّب بعض النصوص في الكتب المقدّسة تفسيرًا مثل هذا. ولكن هل يوافق مثل هذا التفسير حقًّا نوايا الله في البشريّة؟ فإنّ إلهًا كشف عن ذاته أنّه إله السلام والتصالح، يريد من باب الضرورة حياة خلائقه، لا موتها[2].

أودّ في حديثي أن أعرض أوّلاً أهميّة تصوّرات العالم أو أنظمة النظرات إلى الكون بالنسبة إلى أثرها المعزّز للسلام أو المعادي للسلام. ثمّ أعكف على ثلاث نواحٍ يبدو لي في الوضع الحاضر أنّ لها أهميّة خاصّة، ألا وهي استعداد الأفراد للجنوح إلى السلام والمغفرة، وتعزيز التصالح والحوار على الصعيد الاجتماعيّ، والتفاهم على قيم العدل والحقّ على الصعيد السياسيّ.

[1] راجع الدستور الراعويّ حول الكنيسة في عالم اليوم "الفرح والرجاء" ١٩.

[2] راجع في ذلك أيضًا، أندراوس بشته – عادل تيودور خوري: سلام للبشر (المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون ٣)، الطبعة الثانية، المكتبة البولسيّة، جونية – لبنان، ١٩٩٨. راجع خصوصًا ما جاء في التصريح الختامي لهذا المؤتمر المسيحيّ الإسلاميّ الدولي الأوّل (فيينّا سنة ١٩٩٣): "إنّ المسلمين والمسيحيّين يربطهم بعضهم ببعض الإيمان بالله الواحد، خالق جميع الناس والذي أمامه سيؤدّي جميع الناس حسابهم... إذ إنّ الله في نظر المسلمين كما في نظر المسيحيّين هو إله السلام. وهم يعلمون أنّ من يريد أن يعبد الله، فعليه أن يخدم أيضًا قضيّة السلام" (ص ٣٥٥).

١. أنظمة النظرات إلى الكون كأس للنـــزاع والتصالح

كلّ نشاط بشريّ له ناحية أخلاقيّة، أيّ أنّه يتعلّق بقرارات حول الخير والشرّ، والحقّ والظلم. ولكنّه، خصوصًا في النطاق السياسيّ، خاضع لأنظمة نظرات إلى الكون تفرض مسبقًا تصوّرات مسلكيّة وقيمًا أخلاقيّة وتطبع مسبّقًا القرارات. فمن المهمّ أن نتفحّص أنظمة النظرات الكونيّة هذه، لأنّها تحدّد، من بين الأمور المختلفة، ما هي النـــزاعات التي يعتبرها الناس مشروعة وما هي الإمكانيّات المتوفّرة لحسم سلميّ لهذه النـــزاعات. فهناك تصوّرات للعالم ترفض مبدئيًّا التصالح والسلام، أو تعتبرهما مستحيلين. هذا يصحّ في الإيديولوجيّات القوميّة والثقافيّة المتطرّفة، كما تصحّ في تصوّرات العالم التي ترى أنّ السلام لا يستتبّ إلاّ بعد أن يفوز تصوّرها الخاص نهائيًّا. وفي القرائن الثقافيّة الأوروبيّة أو الغربيّة يمكن التمييز بين ثلاثة نماذج من أنظمة النظرات الكونيّة: نظام بيبلي مسيحي، ونظام إيديولوجي أو قوميّ متطرّف، ونظام إنسانيّ.

١–١. النظرة البيبليّة إلى العالم وإمكانيّة التصالح

إنّ الكتاب المقدّس يروي تاريخ الإنسان مع الله منذ بدء العالم. وبالتالي يصير التاريخ موضع الوحي وكشف الله عن نفسه. لذلك يُدعى المؤمنون تكرارًا في الكتب المقدّسة إلى أن يتذكّروا هذا التاريخ. فالذكرى هي في العهد القديم مفهوم أساسيّ[3] ومحتوى هذه الذكرى هو

[3] يذكر أيزينغ أنّ كلمة "ذكر" ومشتقّاتها ترد ١٦٨ مرّة في العهد القديم:
H. Eising, Art. Zakar, in: G.J. Botterweck – H. Ringgren (Ed.), Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, II, Stuttgart 1957, 571 – 593.

عمل الله الخلاصيّ. هذا يصحّ في قصص الخروج (راجع سفر الخروج ١٣: ١٧ إلى ١٥: ٢١)، التي هي مثال لقصص النجاة الكثيرة الأخرى الجماعيّة والفرديّة، النجاة من الضيق أو الذنب. وهدفها الشكر على النجاة وحمد الله. فنقرأ في المزمور ١٠٣: ٢ — ٣: "باركي يا نفسي الربّ، ولا تنسي جميع إحساناته هو الذي يغفر جميع آثامك ويشفي جميع أمراضك". فتاريخ الأفراد ومثله تاريخ الجماعة متّصلان إذن بإرشاد ذكرى إحسانات الله. "فالله هو في الحقيقة بطل التاريخ"[٤].

هذا يصحّ أيضًا بالنسبة إلى العهد الجديد الذي يرشد إلى تذكّر عمل الله في يسوع مسيح الله. فكما سبق في العهد القديم يُذكر هكذا عمل الله الخلاصيّ. وهذه الذكرى موقعها في وسط الشعائر الدينيّة المسيحيّة.

هذه النظرة إلى التاريخ كموضع لوحي الله، تؤدّي تجاه مسايرة التاريخ الواقعيّة، كما نصادفها في كتب التاريخ، إلى سؤال صعب، بل قل إلى مأزق أساسيّ: كيف يعمل الله في التاريخ؟ ماذا يستخدم من الوسائل؟ أيدخل فيها العنف والحرب أيضًا؟ هل يجوز ويحسن التصالح مع الذين يعبدون آلهة أخرى، أي مع الكفّار؟ ألا يكمن في مثل هذا التصالح تراخٍ خاطئ، وتهديد للإيمان الشخصيّ بالله؟ إنّ هذه الأسئلة يجيب عنها الكتاب المقدّس أجوبة مختلفة، وفقًا لوضع البصيرة الأنتروبولوجيّة في كلّ زمان وللممارسات في البيئات الثقافيّة المختلفة. وبالتالي نجد في العهد القديم حروبًا توصف بحروب الله، وأوامر بإبادة

٤ Y.H. Yerushalmi, Zachor: Erinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis, Berlin ²1996, 25.

الكفّار (راجع مثلاً يوشع ٦؛ ١ صموئيل ١٥). فإن لم تُؤوّل هذه الروايات وفقًا لأزمنتها المختلفة، فإنّها يمكن أن تستخدم لتبرير الحرب والعنف ولرفض كلّ شكل من أشكال المصالحة مع أناس ينتمون إلى قوميّة أخرى أو إيمان آخر. وهذا قد حصل مرارًا على مدى التاريخ، فقد تمّ تبرير حروب ضدّ مؤمني الأديان الأخرى وفتوحات على أساس آيات الكتاب المقدّس. أمّا في العهد الجديد الذي يعتبر في المفهوم المسيحيّ المفتاح التأويلي لتفسير العهد القديم، فإنّ تأويلاً مثل هذا للتاريخ البيبلي ليس واردًا من باب المبدإ. ولكنّ هذا لا يعني أنّها لم تُقم محاولات بهذا الغرض استنادًا إلى آيات العهد القديم. ولكن هذا تغافل عن الاتجاه الأساسيّ لأقوال العهد الجديد، وهو تذكير المؤمنين بإحسانات الله التي ترمي إلى إحلال التصالح والسلام بين جميع البشر. لذلك يُمدَح فيه الودعاء الذين يتجنّبون العنف ويصنعون السلام (راجع متّى ٥: ٥، ٩). لأنّ الله هو خالق جميع البشر وأبوهم، "يطلع شمسه على الأشرار والصالحين، ويمطر على الأبرار والظالمين" (متى ٥: ٤٥). لذلك ورد في بيان المجمع الفاتيكاني الثاني حول علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحيّة ما يلي: "من العبث أن نبتهل إلى الله، أبي الناس طُرًّا، إن نحن أغفلنا التصرّف الأخوي تجاه بعض من الناس المخلوقين على صورة الله"[٥].

وفي الوقت نفسه يُعدّ الرجاء بأن يكون التصالح ممكنًا رغم حوادث التاريخ المرعبة، من أسس الإيمان المسيحيّ، ولو كان هذا التصالح لا

٥ البيان "في عصرنا"، رقم ٥.

يتحقّق نهائيًّا إلاّ في ملكوت الله في آخر الأزمان. فهو ضمن نطاق التاريخ لا يزال تحقيقًا ناقصًا تهدّده نزاعات جديدة[٦]. "ليس من ثَمّ سلامٌ ناجزٌ أبدًا وبطريقة ثابتة، ولكن يُصنع باستمرار"[٧].

١-٢. النظرة الكونيّة العلمانيّة الإيديولوجيّة وإمكانيّة التصالح

إنّ الحداثة العلمانيّة تنطلق من مسبَّقتين أساسيّتين: تقدّم (ممكن) في التاريخ[٨]، ترتكز عليه عندها فلسفة التاريخ، وأنسنيّة مبدئيّة شاملة. هذان الافتراضان الأساسيّان يستطيعان أن يساند الواحد منهما الآخر، وأن يدخلا أيضًا في نزاع الواحد مع الآخر. وهذا يحدث عندما يفسّر التاريخ بنوع إكراهي وتضفى عليه صبغة الإيديولوجيا. والإيديولوجيات تفهم هنا كأنظومات للنظرات الكونيّة، وأبنية فكريّة منهجيّة تأتي بتفسير الواقع التاريخيّ والاجتماعي ككلّ. وهذا التفسير مرتبط بمطالبة بإصابة الحقيقة باسم العقل المعصوم عن الخطإ. هذا يصحّ في الماركسيّة أو الشيوعيّة، كما يصحّ في القوميّة المتطرّفة، النازيّة والفاشيّة. هذه

---

٦ إنّ حالة السلام في آخر الأزمان، أيّ غير الكامل في تحقيقه ضمن نطاق التاريخ، إنّ حالة السلام النهائيّة هذه بين الشعوب والأجناس والطبقات، تصفها مثلاً الرسالة إلى الغلاطيّين ٣: ٢٨: "فليس بعدُ يهوديّ ولا يونانيّ، ليس عبدٌ ولا حرٌّ، ليس ذَكَر وأنثى، لأنّكم جميعًا واحدٌ في المسيح يسوع".

٧ الدستور "الفرح والرجاء"، رقم ٧٨.

٨ "فلاسفة القرن الثامن عشر بدا لهم التاريخ كمسار موجَّه من الأقلّ إلى الأكثر، من الفوضى إلى النظام، من الظلمة إلى النور، مسار كان قمّة فلسفة التاريخ عند هيغل": St. Mosès, L'Ange de l'histoire, Paris 1992, 12. وهذا الفكر يوجد في أشكال مختلفة في فلسفة التاريخ الليبراليّة المتفائلة كما في فلسفة التاريخ الماركسيّة، وقد ترك في فهم الذات الحديث أثرًا عميقًا.

الإيديولوجيا ومثلها من الإيديولوجيات العلمانيّة وسمت بطابعها بشكل جوهريّ تاريخ القرنين التاسع عشر والعشرين في أوربا وما سواها. وما هو مشترك بينها هو أنّ مطالبتها المطلقة بامتلاك الحقيقة تؤدّي إلى رؤية للعالم غير متسامحة تتمسّك بقطبها وتنتج استقطاب العلاقات. فيُرفع بين أصحاب الأيديولوجيا الخاصّة والآخرين، أيّ باقي العالم، حاجز لا يمكن التغلّب عليه. ويقسم العالم على الطريقة المانويّة إلى أصحاب الخير وأصحاب الشرّ. وتكون الجهة الشخصيّة الخاصّة هي تمثّل أصحاب الخير، والجهة الأخرى تمثّل أصحاب الشرّ. فمثل هذا التصوّر يبرّر ويعزّز النـــزاعات بطريقة فعّالة. فالحروب والفظائع الهائلة التي حدثت في القرن العشرين هي في جوهرها نتيجة مثل هذه الإيديولوجيات العلمانيّة. ومع ذلك لم يؤدّ غياب تناقض القطبين هذا إلى السلام المرجوّ. بل بالعكس فقد ملأت القوميّة الفراغ الإيديولوجي بعد انهيار الشيوعيّة[٩]. وهي في الوقت نفسه "الهواية السياسيّة الكبيرة" في عصرنا وتمتزج أحيانًا بأغراض دينيّة[١٠]. فيُستنتج من تفوّق الشعبّ الخاصّ أو الدين الخاصّ حصول مهمّة خاصّة في التاريخ تساند وتبرّر سياسة

---

٩ يصف هوبسبادم القوميّة الحديثة وبأنّها أكبر مستهجنات عصرنا، "ولكن هذا لا يعني أنّ مثل ردود الفعل الإثنيّة هذه تقوم بأيّ شكل بديلاً عن التحوّلات السياسيّة في العالم في القرن الحادي والعشرين":
E.J. Hobsbawm, Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780, Frankfurt/M. 1992, 208

١٠ راجع ما جاء عند المؤلّفة:
J. B. Elshtain, Is there Room for Forgiveness in International Politics?, in: New Wine and Old Bottles. International Politics and Ethical Discourse, Notre Dame, Ind. 1998, 25.

تهجّميّة. وأحد أشكال هذا التفكير هو الإيديولوجيا الثقافيّة عند صموئيل هانتنغتون[١١]. وهو يقول بأنّ في العالم ثمانية (أو تسعة) قطاعات ثقافيّة يقوم بينها نزاع يستحيل حسمه. يركّز هانتنغتون نظريّته على تحليل انتقائي للتاريخ، يريد بواسطته أن يبرهن على أنّ نزاعات الماضي تحدّد بلا مهرب مصير المستقبل. مثل هذه الإيديولوجيا الثقافيّة لا تفسح مجالاً للتصالح والسلام. وبما أنّ الأديان هي أساس غالبيّة الثقافات، فإنّها تعتبر هي أيضًا مبدئيًّا مثيرة للنـــزاعات. لا جرم أنّ هناك اليوم أديانًا تستخدم للأسف لتبرير نزاعات دينيّة. فعندها تتّخذ وظيفة مماثلة للإيديولوجيات العلمانيّة. مثل هذا الإجحاف في استخدام الدين هو أمر مؤلم جدًّا لكلّ مؤمن. وهذا يصحّ مثلاً عندما تشاهَد صور تلفزيونيّة يظهر فيها أحد أتباع القوميّة الصربيّة (وكان سابقًا شيوعيًّا)، وهو مسؤول عن مجازر جماعيّة، حاملاً على صدره صليبًا ذهبيًّا كبيرًا ويبرّر سياسته بشعارات دينيّة. ومثل هذه الاختبارات المؤلمة توجد في عصرنا عند المسلمين أيضًا. بهذا يُغرَّب الدين عن غايته الأصيلة بصنع السلام بين البشر، تغريبًا أساسيًّا ويُستغلّ لأغراض سياسيّة عنيفة.

١–٣. الإنسَنيّة العلمانيّة وإمكانيّة التصالح

إنّ فلسفة الأنوار الأنسنيّة تهدف إلى نقد الأوضاع السياسيّة والاجتماعيّة. فهذه عليها بمساعدة العقل أن تخضع لمعيار الأنسنة

[١١] S. P. Huntington, Der Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München 1996.

كقاعدة تقييميّة عُليا. فمن منبر العقل تُقام الشكاوى ضدّ أيّ شكل من أشكال عدم الإنسانيّة. هذا النقد الأنسنيّ ينخرط عمومًا في إطار فلسفة للتاريخ تقول بأنّه يمكن أن يحصل في التاريخ ليس فقط تقدّم تقنيّ، بل أيضًا تقدّم في نطاق الأخلاق والحقوق. والمعيار الأخلاقي الحاسم في النظرة الأنسنيّة هو تخفيف أو تجنّب الألم البشريّ[١٢]. وبما أنّ البغض والحرب هما الينبوعان الأوّليّان للألم في التاريخ، فيجب من باب الأوّليّة التغلّب على سببَي الألم هذين وتعزيز السلام. ومنطلقها الشموليّ هو أنّ جميع البشر، بغضّ النظر عن أعراقهم وجنسهم وقوميّتهم، لهم الحقّ المماثل بالحياة. وهذا المنطلق يلتقي بأخلاقيّات الكتاب المقدّس التي تشتقّ الكرامة الإنسانيّة من خلق الله، وبهذا تزيدها عمقًا بنوع جوهريّ.

إنّ هذه التصوّرات الثلاثة للعالم تقدّم اليوم أمثلة هداية أمام الوعي العامّ وفي حقل السياسة. وغالبًا ما يرتبط بعضها ببعض ويساند أو يُقوّم بعضها بعضًا. هذا يمكن أن يكون له نتائج سلبيّة أو إيجابيّة بالنسبة إلى التعايش السلميّ بين الناس. أمّا مؤمنو الأديان التوحيديّة فينبغي أن يهمّها بالمرتبة الأولى تحليل دور الدين في هذا النطاق، لتوضيح اختلافها عن الإيديولوجيات المعزّزة للنـــزاعات، وذلك من الناحية النظريّة كما

[١٢] يبيّن الفيلسوف الكنديّ تيلور في دراسة حول نشأة الهويّة الحديثة، أنّ التحسّس للألم، للألم الشخصي ولألم الآخرين، هو أساس أخلاقيّات الحداثة: "من بين المطالب المعترف على صفتها الأخلاقيّة تتعلّق تلك التي قد تكون أشدّها إلحاحًا وقوّة إقناع باحترام حياة الآخرين، وسلامتهم، وهنائهم، وخلاصهم أيضًا". راجع:
Ch. Taylor, Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt / M. 1994, 17.

من الناحية العلميّة. أودّ الآن أن أحاول ذلك على مستويات ثلاثة.

٢. السُبُل للوصول إلى السلام والتصالح

"لا سلام بدون تصالح، ولا تصالح بدون حقيقة وعدالة": وردت هذه العبارة في وثيقة لمجلس أساقفة ألمانيا[١٣].

التصالح هو إذن شرط مسبّق للسلام. وهذا المفهوم قد انتقل منذ عدّة سنين من اللاهوت[١٤]، موطنه الأصليّ، إلى الفلسفة وعلوم الاجتماع[١٥]. وهو يوضح أنّ السلام متعلّق بمسبّقات تقع في مسؤوليّات أفراد من البشر. ومحتواه يعني العمل الفاعل الذي يرمي إلى تحويل وضع نزاع إلى تعايش سلميّ في المستقبل. فالمقصود هو إذن التحوّل الأساسيّ

---

[١٣] "السلام العادل":
Gerechter Friede, 27. September 2000, Bonn 2000, Nr. 115

[١٤] راجع في الموضوع:
M. Sievernich, Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart, Frankfurt / M. 1982; J. Gründel, Schuld und Versöhnung, Mainz 1985.

[١٥] يعكف حاليًّا علماء من حقول مختلفة على دراسة موضوع التصالح:
- في حقل الفلسفة: ما عدا ما جاء ذكره في الحاشية ١٠:
J. Derrida, Le Siècle et le pardon, in: Le Monde des Débats 9 (Décembre 1999).
- في حقل العلوم السياسيّة مثلاً:
A. D. Crocher, Rekoning with Past Wrongs. A Normative Framework, in: Ethics and International Affairs 13 (1999), 43-64.
- في حقل الحقوق وعلم النفس:
J. Duss von Werdt, Mediation in Europa, Fernuniversität Hagen 1999.

الذي به يتمّ إصلاح علاقة مشوّشة. وهذا ينطبق على العلاقة بالله، كما يصحّ في العلاقة بين البشر، مثلاً في الأسرة، وأيضًا في المجتمع والسياسة[١٦]. في نطاق السياسة يقوم الكلام قبل كلّ شيء حول ضرورة التصالح بعد أن تمّ الانتقال من الحكم المتعسّف إلى الديمقراطيّة، في أوربا الوسطى وأوربا الشرقيّة، وكذلك أيضًا في أميركا اللاتينيّة وأفريقيا الجنوبيّة. فإنّ هذه التحوّلات السياسيّة طرحت على المجتمعات السؤال كيف ينبغي لها أن تتصرّف تجاه عبء الماضي وأحمال التاريخ، لكي تبلغ إلى تعايش صُلحيّ على المستوى الوطنيّ. ولكن هذه القضية لا تخصّ أعباء تاريخ الماضي القريب فقط، بل أيضًا أعباء الماضي الأبعد، أي إنّها ذات أهميّة بنوع أعمّ في سبيل تعايش سلمي.

٢–١. استعداد الأفراد للحفاظ على السلم وللمغفرة

ينطلق التراث الدينيّ من أنّ البغض والمشاجرة والنـــزاع تصدر من قلب الإنسان، أي أنّ جذورها متأصّلة في شخص الأفراد واستعداداتهم، ومن ثمّ لها أثر في تصرّفهم. إنّ الدستور الراعويّ للمجمع الفاتيكاني الثاني يقول: "إنّ اللاتوازن الذي يشغل عالم اليوم هو في الحقيقة مرتبط

---

[١٦] إنّ المفردة "تصالح" في العهد القديم متّخذة من الاستعمال العامّ، وهي تعني "بَدَّل، غيَّر". أي أنّ علاقة مشوّشة مضطربة يجب أن تُغيّر، وتُحوَّل، وتُصلَح. هذا ينطبق أوّلاً على العلاقة بين الله والعالم (هكذا في الرسالة إلى الرومانيّين ٥: ١١؛ والرسالة الثانية إلى الكورنثيّين ٥: ١٧ — ٢١). ولكن في خطوة ثانية يصحّ ذلك بالنسبة إلى العلاقة بين الشعوب أو الأديان المتعادية، أي في ذلك الوقت بين اليهود والوثنيّين (هكذا في الرسالة إلى الأفسسيّين ٢: ١١ — ٢٢).

بلاتوازن أعمق، جذوره في قلب الإنسان"[١٧]. فالمشاجرة والنـــزاع هما إذن من المظاهر الخارجيّة للفوضى في داخل الإنسان التي تنتج مواقف نَهم وحسد وانتقام وتزمّت، أيّ موقف رفض مبدئيّ للآخر. ليس هناك من دين يتغافل عن مثل هذه الاستعدادات أو يشجّع عليها، لأنّها تناقض بشكل أساسيّ مطلبه الدينيّ والأخلاقيّ، وتشوّشه، بل تهدم التعايش الاجتماعيّ. فمؤمنو الأديان كلّها يُطلب منهم أن يقاوموا في ذواتهم هذه الاستعدادات مقابل الناس أمثالهم[١٨]. وفي الأديان التوحيديّة تتلقّى هذه الفريضة كرامتها الخاصّة وأهمّيتها من أنّ هذا الاستعداد المؤازر للسلام مصدره من الله نفسه. فإنّ الوحي الذي يصف الله بأنّه القدّوس، العادل، الرحيم يفرض على المؤمنين أن يقتدوا بالله بمراعاتهم لهذه المواقف وممارستهم لها تجاه الناس أمثالهم. فوحي الله والمسؤوليّة الأخلاقيّة مرتبطان الواحد بالآخر رباطًا لا يُفصَم[١٩].

ولكن كيف أمكن أن تكون الأديان التوحيديّة مرارًا في التاريخ مسؤولة عن البغض والمشاجرة، بل عن الحروب؟ أحد الأجوبة الممكنة، هو أنّ المطلب الأخلاقيّ الرفيع أُفرغت حدّته بأن قُصِر تمامًا أو جزئيًّا على اتباع الدين الخاصّ. فحُكم حكمًا صارمًا على الظلم والعنف والتعنّت تجاه أتباع الإيمان الخاصّ، فيما درج التغافل عن مثل هذه

[١٧] "الفرح والرجاء"، رقم ١٠.

[١٨] نجد في العهد الجديد عددًا كبيرًا من الآيات توضح ذلك. نقرأ مثلاً في الرسالة إلى الأفسسيّين: البسوا سلاح الله الكامل... شدّوا أحقاءكم بالحقّ، وتدرّعوا بالبرّ، وانتعلوا بالغيرة على (نشر) إنجيل السلام" (٦: ١١ — ١٥).

[١٩] راجع أعلاه الحاشية ٢.

التصرّفات تجاه أتباع الأديان الأخرى، أو حتّى جاءت الموافقة عليها. ولكن مثل هذه الأخلاقيّات التي تصلح للقطاع الداخليّ فقط تصعب اليوم المحافظة عليها. إنّها تناقض أوضاع الحياة في دنيا معولمة، يعيش فيها معًا في ارتباط يزداد توثّقًا وفي دولة واحدة مشتركة أناس ينتمون إلى جماعات دينيّة وقوميّات مختلفة. وهي تناقض بنوع أساسي أعمق مطلب الإيمان الشامل نفسه. فإن كان الله خالقَ جميع البشر، فكيف يمكن تعليل تطبيق قواعد مختلفة على المؤمنين وغير المؤمنين؟

وهناك صعوبة إضافيّة تواجه التعايش السلميّ، وتنشأ من التاريخ المثقل بأعباء شتّى. وهذا يقتضي إلى جانب الموقف المذكور آنفًا الاستعداد المبدئيّ إلى توجيه نظرة ناقدة إلى هذه الأعباء التاريخيّة والتخفيف من حدّتها. لقد أصابت الفيلسوفة حنّة أرندت[٢٠]، عندما ذكرت في كتابها حول التصرّف البشريّ وعنوانه: "الحياة العمليّة"، أنّ كلّ تصرّف بشري خاضع لعبء الماضي. وهذا يصحّ خصوصًا بالنسبة إلى العمل السياسيّ. وقد أدّى بها ذلك إلى السؤال كيف تمكن مقابلة هذا الواقع. وكتبت: "إنّ الدواء ضدّ عدم إمكان إلغاء ما قد تمّ حدوثه، يكمن في استطاعة الإنسان أن يغفر". فلو لم تكن هذه الاستطاعة البشريّة حاصلة، لبقي ظُلم الماضي "مثل سيف داموكليس المهدّد، معلّقًا فوق كلّ جيل جديد، وانتهى بدفنه تحته"[٢١]. إنّ هذه العبارات توضح

[٢٠] Hannah Ardent, Vita activa oder Vom tätigen Leben, München ⁴1985 (صدر الكتاب أصلاً في أميركا سنة ١٩٥٨ بعنوان: The human Condition)

[٢١] ص ٢٣١ — ٢٣٢ من الكتاب المذكور في الحاشية ٢٠.

البصيرة البيبليّة الأساسيّة القائلة بأنّ الحياة والتصرّف البشريّ يحتاجان إلى المغفرة. وهذا يصحّ في الأفراد كما يصحّ في الجماعات. وإلاّ لأثقل الماضي بعبئه الحاضرَ وهدّد المستقبل. فلكي يمكن تخطّي نتائج التاريخ السلبيّة، يجب التخلّص من تاريخ الهلاك بواسطة المغفرة التي تمكّن من قيام بدءٍ جديد. والفيلسوفة أرندت تعتبر هذا واحدة من البصائر الهادية في العهدِ الجديد: "إنّ ما يستطيع الصفح أن يجلبه داخل نطاق الشؤون البشريّة، رآه واكتشفه قبل الآخرين يسوع الناصريّ. ولئن تمّ هذا الاكتشاف وجاء التعبير عنه في قرائن دينيّة فهذا ليس سببًا لعدم اتّخاذها بعين الاعتبار، كما تستحقّ، حتّى بالمعنى الدنيويّ"[٢٢]. إنّ مهمّة جوهريّة للمسيحيّين والمسلمين اليوم هي أن يلتفتوا إلى التصالح المطالَب به في العلاقات بين البشر ويطبّقوه أيضًا في النطاق الدينيّ، فيخفّفوا بذلك من حدّة مقدّرات التاريخ السلبيّة.

٢-٢. التصالح بين الجماعات

إنّ طائفة من الأحداث التاريخيّة مدوّنة في "الذكرى الجماعيّة"[٢٣] لدى الشعوب والديانات. وهذه الذكريات الجماعيّة لأحداث مهمّة تحدّد النظرة الخاصّة إلى العالم وبذلك الهويّة الخاصّة. وهي تستخدم إلى ذلك لتأويل أحداث حاليّة. هذا يصحّ في الخير، كما يصحّ قبل كلّ شيء في الأحوال السيّئة. فالأحكام المسبقة، والمخاوف والصور العدائيّة

[٢٢] ص ٢٣٤ من الكتاب عينه.

[٢٣] ورد المفهوم أوّلاً عند عالم الاجتماع الفرنسي هلبواكس:
M. Halbwachs, Les Cadres sociaux de la mémoire, Paris 1925.

التي تكوّنت عبر التاريخ، لها أثرها الجازم في الحكم على الأحداث الحاضرة. هذا تبيّنه بنوع مخيف ردود الفعل على الضربات الإرهابيّة التي أصابت مركز التجارة العالميّة والبانتاغون (في الولايات المتّحدة، ١١ أيلول ٢٠٠٢). فالصور الدفينة عن الأعداء وعبارات مسكوبة خلال قرون عن الجهاد وعن الحروب الصليبيّة تمّ تنشيطها واستخدامها سياسيًّا. وقد وصف الفيلسوف البولونيّ ميخنك هذا "التلاعب بالجثث في القبو"، بأهمّ آلة في أيدي جميع مهيّجي الشعوب والمتزمّتين. فتذكّر اختبارات تاريخيّة مفجعة من الماضي البعيد أو القريب يقوم بتبرير البغض والحروب، ولم يُفحص عند ذلك هل للتخيّلات المستعادة والتصوّرات العدائيّة ارتباط واقعيّ بالوضع الحاضر. فتُبعَد عن دائرة العقل، ممّا يزيد من حدّة خطرها.

لذلك فإنّ التعامل المسؤول مع الأحداث والرموز التاريخيّة و"تنقية الذاكرة"[٢٤]، هما مِن أهمّ الشروط للحفاظ على السلام. فتأويل معطيات التاريخ يجب أن لا يثقل العلاقات بين الشعوب والأديان، ولا يزيد من حدّة النـــزاعات ولا يجعل قيام نزاعات في المستقبل أشدّ احتمالاً. هذا يتطلّب أن نفطن لآلامنا وأيضًا لآلام الآخرين في الأحداث التاريخيّة، كما نفطن لتعقّد هذه الأحداث. ففي تاريخ جميع الشعوب والأديان يمتزج الخير بالسيّء، فهناك الأفعال النبيلة إلى جانب مجازر الأبرياء وتدابير الكبت. فهذه الازدواجيّة في كلّ تاريخ علينا أن ننظر إليها بدون

[٢٤] في الرسالة البابويّة "عند حضور الألفيّة الثالثة"، أعلن البابا يوحنّا بولس الثاني أنّ يوبيل سنة ٢٠٠٠ فرصة سانحة "لتنقية الذاكرة" في الكنيسة: راجع رقم ٣٣ – ٣٦.

أحكام مسبقة، كما يجب أن نكتشف العناصر المشتركة ونقدّرها كعلامة رجاء فوق ما يفرّق.

كلّ تأويل للتاريخ ينطلق من تصوّرات مرشدة للقيم، تخضع هي بدورها للتحوّل التاريخيّ، الذي يفسح المجال أيضًا للتقدّم. وبعض النواحي تتبيّن في زمن لاحق بشكل أوضح. هذا يصحّ ليس فقط في حياة الأفراد من الناس، بل أيضًا بالنسبة إلى الشعوب والأديان. فإنّا نؤكّد في عصرنا أنّه مخالف للأخلاق ولا مبرّر له أن يسير الصليبيّون إلى الحرب وشعارهم "الله يريد هذا". ففي القرن الثاني عشر والثالث عشر كانوا يتصرّفون عن اقتناع صادق أنّهم يفعلون الحقّ. ولكن يمكن ويجب أن نخطو خطوة ونسأل: هل أراد الله ذلك فعلاً، أم كان الأمر واحدة من التأويلات الخاطئة المأسويّة الكثيرة لمشيئة الله، تلك التأويلات التي نصادف مثلها الكثير في التاريخ؟

فبالنظر أساسيًّا إلى إمكانيّة ارتكاب الخطإ عند البشر، طلب البابا يوحنّا بولس الثاني، سنة ٢٠٠٠، الصفح عن جميع "أشكال الفكر والتصرّف" في الكنيسة، التي اتّخذت خلال الألفيّة الفائتة "أشكال الشهادة المضادّة ومجلبةً للتشكّك"[٢٥]. لقد كانت هذه البادرة مرارًا موضع انتقاد، لأنّها تضمّنت هكذا تقييمًا للتاريخ غريبًا عن الزمن الذي حدثت فيه هذه الأعمال. قد يكون الأمر على هذا الشكل، ولكن الانتقاد لا يصيب المقصود. فالمقصود هو، انطلاقًا من موقع البصيرة الحاليّة، تقييمُ أفعال واقتناعات تاريخيّة وقياسها بمقياس قيم الإيمان

[٢٥] رقم ٣٣ من الرسالة المذكورة في الحاشية ٢٤ السابقة.

المسيحيّ. فبالاعتراف بحدوث الخطإ في الماضي ينبغي أن تتمّ قطيعة تمكّن من انطلاقة جديدة في العلاقات وقطع إمكانيّة تبرير مثل هذه الأعمال في المستقبل. ومثل طلب الصفح يُعدّ اليوم حتّى في القطاع السياسي علامةً لبدء جديد واعترافًا بقيم صالحة للتعايش المُقبل[٢٦].

إنّ المؤرّخ البريطاني آش[٢٧] طالب بشكل عام بألاّ تطمس الحدود بين الماضي والحاضر، أو بأن يُعاد نصبها. هذه يقتضي التخلّي عن استخدام نماذج وصور عدائيّة مستقاة من التاريخ، ونقل نزاعات الماضي إلى الحاضر والزيادة من حدّتها. إنّ حروب البلقان تظهر بنوع مريع إلى أيّ حدّ يجري هذا النقل. فحروب الصرب ضدّ المسلمين البوسنيّين والألبانيّين قام تبريرها على أساس التاريخ (وفي جزء منها على روايات أسطوريّة)، وتأويلها كانتقام للهزائم التي وقعت في الماضي السحيق[٢٨].

فتعاملٌ مع الماضي يعزّز السلام مطلوب قبل كلّ شيء في حقل التربية، خصوصًا في حقل التربية الدينيّة. فعلى هذه التربية أن تتوجّه وفقًا

[٢٦] إنّ الفيلسوف الفرنسي دَرِّيدا (J. Derrida) يعتبر "فكرة التصالح المعقّدة التي هي موضوع التمييز، أو النقاش، فكرة من تراث إبراهيم (...)، التي هي في ذاتها فرديّة، ولكنّها اليوم تسير نحو الشموليّة (...)"، إذ إنّ "الحاجة الشاملة للتذكّر" تفرض اتّخاذ موقف أخلاقي فاعل تجاه الماضي. بهذا يقوم اليوم في العالم كلّه تقبّل هذا التصوّر الديني للمغفرة والتوبة.

[٢٧] راجع ص ٤٤ من مقالة:
T. G. Ash., Mesomnesie – Plädoyer für ein mittleres Erinnern, in: Das Gedächtnis des Jahrhunderts, Frankfurt / M. 2002, 32 – 48.

[٢٨] راجع:
M. Sells, Religion, History and Genocide, in: G. S. Davis (Ed.), Religion and Justice in the War over Bosnia, New York, 1996, 23-44.

لمعايير قيم تساند احترام الآخر، وتنشئ على العدالة، ولا تتّخذ التاريخ وسيلة لإثارة البغض والحذر بين الشعوب والأديان، وللاستغراق في التصوّرات العدائيّة. إن لنا مثالاً على ذلك في مشروع أطلق في النمسا وقام بفحص الكتب المدرسيّة هل فيها مقولات مضادّة للإسلام[٢٩]. فالكتب والأدوات المدرسيّة والكرازة الدينيّة ينبغي أن تفحص هل هي تعزّز السلام والتصالح. فالجيل القادم يجب أن يحرَّض على أن يرى أتباع الشعوب والأديان الأخرى "بأعين صالحة" (كلمة لمارتين فالتسر)، أي أن يعترف بهم ويحترمهم في غيريّتهم.

هذا طريق طويل. ولكنّ هناك أمثالاً تؤكّد أنّ مثل هذه الجهود تستطيع أن تقود إلى النجاح. هذا يخصّ خصوصًا تاريخ أوربا الغربيّة بعد الحرب العالميّة الثانية. فبعض السنين بعد انتهاء واحد من أفظع حروب التاريخ نجح التوصّل إلى تصالح مستديم بين شعوب متعادية منذ قرون. هذا نجح بفضل حزم وحكمة بعض السياسيّين الذين، بدافع مسيحيّ أو إنسانيّ، لاحقوا بعزم تحقيق نظرة تقول بإقامة سلام مستديم في أوربا، بالرغم من جميع الأعباء التاريخيّة. وكان أحد الوسائل لبلوغ هذا الهدف هو الانخراط الاقتصادي. وقامت إلى ذلك مجموعة من بادرات السلام، حَمَلت أعداء الماضي على اللقاء بعضهم لبعض، وعلى تنحية التصوّرات العدائيّة بشكل واسع الفعّاليّة، لاسيّما لدى الجيل الجديد.

---

٢٩ S. Heine (Ed.), Islam zwischen Selbstbild und Klischee. Eine Religion im österreichischen Schulbuch, Köln 1995.

مثل هذه اللقاءات التي تنمّي التقدير المتبادل وتساعد على التغلّب على الأحكام المسبقة، تخدم قضيّة التصالح. ومثل ذلك الاعتراف الواعي بالأمور المشتركة في العقائد وفي أهداف الحياة، والتطوّع في خدمة العدل. بهذا المعنى جاء في بيان المجمع الفاتيكاني الثاني حول علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحيّة: إنّ المسيحيّين والمسلمين مدعوّون "لأن ينسوا الماضي، ويعملوا باجتهاد صادق في سبيل التفاهم في ما بينهم وأن يحموا ويعزّزوا كلّهم معًا، من أجل جميع الناس، العدالة الاجتماعيّة، والقيم الأخلاقيّة والسلام والحريّة"[٣٠].

٢–٣. مستوى السياسة: معايير أخلاقيّة للّجوء إلى العنف العسكري

نصل الآن إلى قضيّة معايير القيم المشتركة في نطاق استخدام العنف العسكريّ. وذلك لسببين: أوّلاً لأنّ الحروب الدينيّة، لا سيّما في القرن السادس عشر لا تزال الجرح التاريخي في الثقافة الغربية. فالأنسنة الحديثة هي جواب – مستقًى بذاته من الدين المسيحيّ – جوابٌ على الاختبارات التاريخيّة المتطرّفة في التزمّت الدينيّ والحروب التي قادتها الطوائف المسيحيّة بعضها ضدّ بعض. فالأديان، لا سيّما الأديان التوحيديّة توصف انطلاقًا من هذا الاختبار في التاريخ بأنّها باعثة مبدئيًّا على العنف. هناك عبارات مصوغة، خصوصًا مثل تصوّر الحروب المقدّسة، تثير حساسيّة سلبيّة حول تأثير الدين في السياسة. فهناك التخوّف من أن تكون الأديان أساس التطرّف السياسيّ. وهذا التخوّف

---

٣٠ البيان "في عصرنا"، رقم ٣.

ليس هو للأسف خاليًا من التبرير، ولكن جذوره تصل إلى أعمق من هذا، إلى تصوّر مبدئيّ عن الأديان المنتسبة إلى إبراهيم كأنّها تساند النـــزاع وتبعث على التزمّت[٣١].

من هنا يتبيّن أنّه من الضروري الملحّ توضيح المواقف في هذا النطاق في سبيل تعايش سلميّ. وإلى ذلك يوضح التاريخ أنّ السلام ليس ممكنًا على المدى البعيد إلاّ إن أمكن تحديد مواقف مشتركة في مجال القيم[٣٢]. لذلك نحتاج إلى تسوية فكريّة بين التصوّرات الفكريّة التي نمت وتناقلها الناس على مرّ القرون في نطاق الثقافات المختلفة. هذا يصحّ بنوع خصوصيّ في نطاق الثقافة الإسلاميّة ونطاق الثقافة الغربيّة بتقاليدها المسيحيّة والعلمانيّة. وهدف مثل هذا النقاش حول القيم ينبغي أن يقود

---

٣١ أمّا جذور العنف الذي تبرّره العلمانيّة فكثيرًا ما يُتغافَل عنه. هذا يتّضح مثلاً عندما يصف مؤرّخ لامع مثل هوبسباوم حروب القرن العشرين بأنّها حروب دينيّة، فينقل الصيغة السلبيّة للدين إلى حروب القرن العشرين التي قام الخوض لها باسم الإيديولوجيات الأنسنيّة. راجع:

E.J. Hobsbawn, Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts, München ^{5}1997.

٣٢ إنّ الحقب التي حدثت فيها أقلّ من غيرها صراعات عنيفة، هي التي كانت فيها مجموعة دول صحيحة الوظائف ومجموعة قوانين مكتوبة أو غير مكتوبة يقبل بها الجميع.

G. A. Craig – A. L. George, Zwichen Krieg und Frieden. Konfliktlösung in Geschichte und Gegenwart, München 1988, 8.

والمختصّ في العلوم السياسيّة تشمبيل يعتبر البنية الفوضاويّة لنظام الدول العلّة الأساسيّة للحروب:

E.-O. Czempiel, Kluge Macht. Außenpolitik für das 21. Jahrhundert, München, 1999, 35.

لتخطّي ذلك نحتاج إلى الثقة التي في جوهرها تقوم على أنظمة قيم مشتركة.

إلى إقامة معايير أخلاقيّة مشتركة للحدّ من استخدام العنف. وهنا من المهمّ الالتفات إلى الأسباب الأخلاقيّة التي تبرّر الحروب باسم الدين أو باسم فلسفة أخرى.

في التراث الأوربي نجد في الجوهر ثلاثة مواقف حيال العنف: موقف الواقعيّة السياسيّة وموقف "الحرب العادلة"، وموقف الحرب الشاملة لتنفيذ القناعات الدينيّة أو الأنسنيّة. فالواقعيّة السياسيّة لا نتطرّق إليها هنا. فالعنف العسكري ليس موضع تساؤل في هذا الموقف الذي هو بدوره كثير التشعّب، لا أخلاقيًّا ولا دينيًّا. فهو نتيجة للضرورة أو للتقديرات السياسيّة[٣٣]. هذا الموقف بدأ يكون موضوع تساؤل بالنسبة إلى مبرّراته أوّلاً في النصوص الموحاة من فلسفة الرواقيّين ثمّ خصوصًا في الفلسفة المسيحيّة ابتداءً من أوغسطينوس؛ وهكذا تمّ إدخال الحرب إلى دائرة التقييم الأخلاقيّ. وهنا قامت الأسئلة التالية: بأيّ شرط، ولأيّ علّة، ولأيّ هدف، وبأيّ الوسائل يجوز أن تخاض الحروب بشكل

---

٣٣ إنّ النقص في التساؤل عن قضيّة الحرب نجد مَثَلاً له عند ارسطو عندما يكتب: إنّ فنّ الحرب يخصّ بحكم الطبيعة نوعًا ما فنّ الكسب... فينبغي ممارسة فنّ الحرب ضدّ الحيوانات البريّة كما ضدّ الناس الذين يقدَّر لهم بحكم الطبيعة أن يُخضَعوا للحكم ولكنّهم لا يريدون ذلك، بحيث تكون مثل هذه الحرب عادلة بحكم الطبيعة (أرسطو: السياسة ١، ٨: ١٢٥٦ ب، ٢٣ وما يتبع). راجع في ذلك العرض المستفيض عند:

D.R. Mapel, Realism and the Ethics of War and Peace, in: T. Nardin (Ed.), The Ethics of War and Peace. Religious and Secular Perspectives, Princeton 1996, 54 – 78.

مبرّر؟[٣٤] وبما أنّ الحروب هي دومًا نوع من الشرور يدور الأمر هنا حول نظريّة لها طابع "تسوية أخلاقيّة".

أمّا في المواقف حيال "الحروب العادلة" فقد حدّد التراث لإباحتها أخلاقيًّا ثلاثة معايير مسلكيّة، تمّت بعد ذلك الزيادة عليها. والمعايير الثلاثة هذه هي أن الحروب يجب أن تقودها السلطة الشرعيّة، وأن تكون لها علّة عادلة، وأن تقاد بنيّة صالحة هي إقامة السلام. هذه المعايير الثلاثة غرضها كلّها الحدّ من استخدام العنف العسكري.

فالمطلب الأوّل، أي أنّ السلطة السياسيّة العليا هي وحدها يحقّ لها خوض الحروب، يَحُدّ من عدد الفاعلين الممكنين. ونحن لن نتعرّض له هنا بتفصيل، ولو أنّ قيمته تزداد حيال تكاثر حروب القبائل والفئات، التي توصف اليوم بأنّها من باب "الحروب الخاصّة"[٣٥].

يتعلّق المعيار الثاني بالسؤال عن العلل التي تبرّر الحرب. فالنقطة الجوهريّة في النقاشات كانت: هل تباح أخلاقيًّا الحروب في سبيل نشر الإيمان أو النظرة الخاصّة للكون. ففي مجرى فتح البلدان غير الأوروبيّة في

٣٤

A. Hertz, Die Lehre vom "Gerechten Krieg als ethischer Kompromiss, in: Handbuch christlicher Ethik, 3: Wege ethischer Praxis, Freiburg 1982, 425 – 448; J.T. Johnson, Historical Roots and Sources of the Just War Tradition in Western Culture, in: J. Kelsay (Ed.), Just War and Jihad. Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions, New-York 1991, 3-30.

٣٥ راجع في خطر تخصيص الحرب:

H. Münkler, Krieg und Politik am Beginn des 21. Jahrhunderts, in: K. P. Liessman (Ed.), Der Vater aller Dinge. Nachdenken über den Krieg, Wien 2001, 16-43.

مطبع العصر الحديث تمّ حسم هذا النقاش بأنّه قرّر أنّ الجماعة الشاملة التي خلقها الله لجميع البشر تضمّ المسيحيّين وغير المسيحيّين على حدّ سواء، وأنّ هذا التعدّد، تعدّد الشعوب والأديان والعروق يريده لها، ويتقدّم على مأرب نشر الإيمان. فاتّضح أنّ السبب الوحيد الذي يبرّر الحرب هو مقاومة التعدّيات القانونيّة الثقيلة، لا سيّما التعدّي على صحّة البلد. والدفاع عنه هنا بمعنى محصور. فالاقتصار على حالة الدفاع مركزيّة إلى حدّ أنّ الكلام يدور اليوم بدلاً عن الحرب العادلة، حول الدفاع العادل[٣٦]. فإنّ السؤال عن مبرّرات استخدام العنف العسكريّ لنشر قناعات معيّنة، لا تنحصر أهميّته في المجال التاريخيّ فقط. فإنّ الإيديولوجيّات العلمانيّة في القرن العشرين، أكانت الشيوعيّة أم الفاشيّة أم النازيّة، تعتبر الحروب أداةً شرعيّة لتنفيذ مطلبها في السيادة على العالم.

المعيار الثالث للحرب المباحة أخلاقيًّا مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالمعيار الثاني. فالغرض من خوض الحرب يجب أن يكون إقامة السلام. والمقصود هنا بشكل واضح السلام في التعدّد. فإنّ التصوّر القائل بأنّه السلام الحقيقي لا يقوم في العالم إلاّ إذا اتّخذ الجميع القناعة الخاصّة

٣٦ دستور المجمع الفاتيكاني الثاني "فرح ورجاء". رقم ٨٠. ولقد زيدت على هذا المعيار شروط إضافيّة: يجب أن تكون إمكانيّات المفاوضة قد نفذت. واستخدام الوسائل العسكريّة يجب أن يوافق الظلم الحاصل؛ ويجب أن يكون هناك حظّ معقول في النجاح؟ ويجب في الحرب التمييز بين الجنود والمدنيّين. وهذا الشرط الأخير يودّي إلى السؤال: نظرًا إلى وسائل الدمار الشامل العصريّة، لا سيّما الأسلحة النوويّة والبيولوجيّة والكيماويّة، هل يمكن بعدُ التمييز بين المحاربين وغير المحاربين، وإلى أيّ حدّ ينبغي أن يصل حقّ الدفاع.

الواحدة، كان مبدأً جوهريًّا في الإيديولوجيا الماركسيّة، التي كانت تؤكّد أنّه طالما يوجد أناس يعتنقون قناعات إيمانيّة أخرى، لا يقوم في أفضل الأحول إلاّ تعايش سلميّ. فالسلام كهدف يعني لذلك الاعتراف المبدئيّ ليس فقط بواقع وجود أديان ونظرات وشعوب اخرى، بل بقيمة هذا الوجود. فنظام السلام الذي يجب أن يُهدَف إليه، هو إذن نظام متعدّد تقوم فيه نظرات وديانات مختلفة جنبًا إلى جنب والواحدة مع الأخرى على قدم المساواة في الحقوق[٣٧]. فالاعتراف بالسلام في التعدّد لا غنى عنه لتركيز الثقة بين الشعوب والجماعات الدينيّة، وبذلك لنظام دوليّ. وهذا السلام ليس مجرّد مفهوم راكد في دنيا مُعولمة يقع كلّ جزء منها تحت تأثير الآخرين، بل هو يحتاج إلى قاعدة متينة تستند على استعداد الأفراد للحفاظ على السلام، وعلى التخفيف المثابر من التصوّرات المثيرة للنـــزاع التي تُتّخذ من التاريخ في كثير من الأحيان، وأيضًا على إقامة بُنًى عادلة على المستوى الوطنيّ والدولي. فإنّ "السلام ليس مجرّد غياب الحرب... بل يحدّد في حقّ ودقّة بأنّه "عمل العدل" (أشعيا ٣٢: ١٧)[٣٨].

---

[٣٧] إنّ قانون الشعوب الحاضر يتخطّى نظريّة الحرب العادلة من ثلاث جهات. فإنّه من جهة يصيغ في شكلٍ قانون المعايير الأخلاقيّة، ومن جهة ثانية يعتبر إزالة الحرب غاية قصوى (وفقًا لمقدّمة شرعة الأمم المتحدة المطلوب هو "صيانة الأجيال القادمة من كارثة الحرب"). ومن جهة ثالثة يقرّر أنّ السلطة الشرعيّة وفقًا لشرعة الأمم المتّحدة (رقم ٤/٢) هي في المرتبة الأولى المجموعة الدوليّة، لا الدولة الفرديّة، التي تجد حقّها في الدفاع عن النفس مُثبّتًا في نظام الأمن الجماعي (رقم ٥١).

[٣٨] دستور المجمع الفاتيكاني الثاني "فرح ورجاء" رقم ٧٨.

لم تأتِ الحروب والنـــزاعات بفائدة لم يكن الحصول عليها ممكنًا بنوع أفضلَ بكثير بواسطة التعاون. فهذه البصيرة الإنسانيّة يقابلها علم المؤمنين بأنّ إله الكتاب المقدّس هو إله السلام، وبأنّهم اؤتُمنموا على "خدمة المصالحة" (٢ كورنتس ٥: ١٨).

أسئلة ومداخلات

الأنسنة لها محتوى خاص في تاريخ المفاهيم

رشادي: إنّ مبادئ الأنسنة تتّفق بدون شكّ مع مبادئ توجّه للحياة البشريّة متمحور حول الله. فإنّ التعاليم الإلهيّة تحتوي على محبّة الناس. ومع ذلك أفضّل في هذا النطاق أن لا أستعمل مفهوم الأنسنة، لأنّه يحتوي على مضمون معيّن في تاريخ المفاهيم لا يمكن بسهولة إثبات تماهيه مع ما أتت به التعاليم الإلهيّة حول محبّة الناس.

سوء الاستعمال لا يمنع الاستعمال

ثمّ إنّي أودّ أن أشير جازمًا إلى أنّ الكثير من التطوّرات الاجتماعيّة الضالّة نشأت من الغلوّ في تأكيد أو نفي أهميّة مفاهيم معيّنة مثل العدالة، وحقوق الإنسان، والحريّة، والمصالح الشخصيّة، أو من فهم شكل آخر فهمًا خاطئًا. ولكن لا ينتج من ذلك أنّ سوء استعمال هذه المفاهيم وما ينجم عن ذلك من فهم خاطئ لمحتوياتها، يمنع من استعمالها بنوع صائب، وإلاّ حصل إتلاف الصالح لظهور شوائب فيه. لذلك ينبغي لنا ألاّ نتخلّى عن قيم معيّنة بعلّة أنّ هناك فهمًا خاطئًا لها.

مثلاً: المصلحة الوطنيّة

لدينا مثل مهمّ حاليّ، هو مفهوم "المصلحة الوطنيّة". لا شكّ أنّ كلّ دولة وكلّ شعب له الحقّ بأن يسعى إلى تحقيق مصالحه. وقد قبلت

البشريّة بهذه القيمة. ولكن إن وُصف أمرٌ أنّه مصلحة وطنيّة، مع أنّه ليس قطعًا من المصلحة الوطنيّة، أو إن أعطيت المصالح الوطنيّة الخاصّة بنوع غير مباح الأفضليّة على مصالح الشعوب الأخرى الوطنيّة، وإن استُخدم هذا حتّى كذريعة للقيام بحرب، فهذا يمكن أن يقود إلى مضاعفات كالتي نشاهدها حاليًّا في قطاعنا من العالم. وكما يمكن سوء استخدام مفهوم المصلحة الوطنيّة، كذلك يمكن ذلك بالنسبة إلى مفهوم العدالة والعدل، وقد نَشبت حروب كثيرة باسمه وكُبّتت شعوب أخرى، أو بالنسبة إلى مفهوم الدين. فإنّ سوء فهم الدين قد قاد في أحيان ليست بالنادرة إلى سوء استعماله. فلذلك يجب أن نصوّب باستمرار الفهم الخاطئ لهذه القيم ولغيرها، وأن نحميها من أن يستغلّها بعض الناس وبعض الشعوب.

قد تكون الحرب ضروريّة لإحلال السلام

أمّا ما يخصّ الحرب، فمن الأكيد أنّه يجب تحريمها بنوع عامّ، والدفاع عن قيمة السلام كما عن القيم الأخرى كلّها. ولكن ما العمل إن حاول معتدٍ أن يحتلّ بلدنا؟ في هذه الحال يمكن تمامًا أن يحدث إكراه شعب على خوض الحرب وإلزامه بالدفاع عن نفسه لإعادة إقرار السلام. مثلاً هجوم العراق على إيران أو بعد ذلك على الشعب الكويتي، لا يمكن عنده الكلام عن السلام، بل يجب أن نكون مستعدّين للدفاع عن أنفسنا. فمهما كان من المهمّ أن تحرّم الحرب الهجوميّة، فإنّه قد يكون من الضروري الخوض في الحروب في حال الدفاع عن النفس. فكما اتّضح في هذه المثل، إنّه من الواجب دومًا أن نميّز حسن استعمال

مفهوم من سوء استعماله، وأن لا نتّخذ سوء استعمال قيمة ما ذريعة للتخلّي عنها تمامًا.

أنسنة "مغلقة" وأنسنة "منفتحة"

غبرييل: أنا أيضًا أوافق على الكثير ممّا قاله حجّة الإسلام رشادي. أمّا ما يخصّ الأنسنة، فإنّي أميّز بين أنسنة مغلقة وأنسنة منفتحة. فمتى فهمت النظرة الإنسانيّة إلى العالم حقّ الفهم، فهي لا يمكن أن تخالف النظرة المسيحيّة أو الإسلاميّة، لأنّ الله يريد خلاص الإنسان، ولذلك فجميع الناس، متى فطنوا لخيرالإنسان، يسعون إلى تحقيق مشيئة الله.

ماذا يمكن أن يحصل لمنع اندلاع الحروب؟

في الواقع تمكن المغالاة والانتقاص في كلّ أمر، وكذلك بالنسبة إلى المصالح الوطنيّة. فالشيء الحاسم في ذلك يكون دومًا هل تعطى الأفضليّة للتعاون أم للصدام. لقد تعرّضت في حديثي، الذي قدّمته شفويًّا باختصار لضيق الوقت، لقضيّة مشروعيّة الحرب. وأقدّم هنا فقط الإشارة التالية: يوجد حتّى في شرعة الأمم المتّحدة حقّ الدول بالدفاع، الذي لم يكن أبدًا موضع جدل. أمّا السؤال الذي عرضته على نفسي فكان: ما يجب أن يحصل مسبّقًا لكي لا تؤول الأمور إلى تلك النتيجة الموبئة التي هي الحرب.

كيف التعامل مع النصوص الدينيّة التي يبدو أنّها تبرّر العنف؟

خوري: مهمّتنا تقوم بتخفيف حدّة عوامل النزاع السلبيّة في

التاريخ. هذا ما ورد في الحديث، وأنا أوافق عليه جدًّا. ولكن هل القضيّة تدور حول مهمّة تخصّ الدور الذي قامت به الأديان في التاريخ، أم نحن أمام مهمّة تخصّ الحاضر أيضًا؟ وبعبارة أخرى: هل كان هناك مجرّد اختراق لمقولات ومُثُل أديانا عندما استُغلّت كأدوات عنف وحروب، أم هناك في الوثائق الملزمة في أديانا نصوص يمكن استخدامها لتبرير العنف والحرب؟ هل يكفي أن تستند إلى نصوص معيّنة ونعلن أن أديانا تريد أن تخدم قضيّة السلام، فيما نجد في مصادرنا نصوصًا أخرى تؤيّد العنف ويمكن من ثَمّ استخدامها لتبرير العنف؟ ومهما كانت مُثُل أديانا سامية، فإنّه سوف يكون هناك دومًا أناس يستندون إلى بعض النصوص الدينيّة التي تهمّهم، عندما ينادون بالعنف. من هنا سؤالي: كيف نستطيع أن نؤوّل هذه النصوص بحيث لا يمكن في المستقبل اللجوء إليها لتبرير العنف باسم دياناتنا؟

هي يمكن نقل خطر العنف من المستوى الشخصيّ إلى مستوى الدولة؟

غبرييل: تتطلّب القضيّة التي ذُكرت هنا معالجة خاصّة تتعدّى إطار الموضوع الذي طلب إليّ أن أحاضر فيه. لذلك أقتصر على أن أشير إلى نقطة الانطلاق التي تمكّننا في نظري من الاقتراب من حلّ إيجابي للقضيّة التي أثارها البروفسّور خوري. وهذه النقطة هي التعامل التأويلي للنصوص الذي يوافق المرحلة التي وصلت إليها بصائرنا.

فالعهد القديم قد اتّخذ، في كثير من الأحوال، حول الحروب المقدّسة التصوّرات التي كانت شائعة في الشرق القديم. فوفّق بعضها ورفعها إلى

مستوى أعلى، ولكنّه لم يأت بتصوّرات أخرى بديلة لها. فكانت الحروب، مَثَلها في ذلك مَثَل الطوافانات والزلازل، تُعدّ حدثًا طبيعيًّا جدًّا. ولم تكن قطّ في ذلك الزمان موضع تفكير نقديّ. ولا نلاحظ وجود هذا حتّى في العهد الجديد. ولكنّ ما يوجد في العهد الجديد هو الرفض المبدئيّ للعنف. فمن الأفضل تحمّل الظلم من إلحاقه بالآخرين. هذا هو محور عظة يسوع على الجبل. فالسؤال الذي ينطرح في هذه القرائن هو: هل يمكن نقل حظر العنف، كما يُقرّه العهد الجديد، من المستوى الشخصيّ إلى مستوى الدولة أيضًا؟

أحد العوامل التي تميّز عصرنا من زمن الكتاب المقدّس هو على ما يبدو أنّه، وفقًا لوضع التطوّر الحاضر لا احد يعتبر من بعدُ الحروب حدثًا طبيعيًّا مثل الزلازل والفيضانات. ففي النظرة العصريّة يحمل الإنسان مسؤوليّة الحروب، وكذلك القول في أتباع الأديان والمؤمنين. فمن هذا الموقف يجب أن تفسّر تلك النصوص التي جاء انتقادها بحقّ، والتي توجد في العهد القديم في كثير من المواضع وفي العهد الجديد في بعض المواضع، والتي تبيح استخدام العنف.

كيف يمكن سدّ الطريق أمام التفسير المؤيّد للعنف؟

أكرمي: بالنظر إلى ما جاء به البروفسّور خوري، تشغلني أنا أيضًا بعض الأسئلة. نحن في الأديان المختلفة دائمًا أمام تفاسير مختلفة. فبالنسبة إلى السلام نجد تفاسير معتدلة تحبّذ التسوية والتصالح، ونجد أيضًا تفاسير تنادي بالعدوان والنزاع. فهناك بالتالي أناس يساندون التفسير السلميّ للأديان، الذي يقولون بصحّته وبصفته الإنسانيّة ويدافعون عنه.

ولكن كيف يجيب هؤلاء الناس عن التفاسير المؤيّدة للعنف التي تستند هي أيضًا إلى نصوص ملزمة في تراثهم وتؤوّلها بحيث تخرج بنتائج مناقضة في كثير من الأحوال؟ كيف يمكن إذن أن نصف التفسير السلميّ للدين بأنّه التفسير الوحيد الصحيح للدين، والتفسير العدائيّ بأنّه خاطئ؟ فأي معايير تأويليّة لدينا تمكّننا من سدّ الطريق أمام التفسير النضاليّ للدين؟ فإنّه يجب في هذه الحال أن يكون من المستطاع إظهار خروجها عن الدين الصحيح.

قيمة العهد الجديد مقابل العهد القديم

عندي سؤال آخر حول ما قيل في المحاضرة من أنّ المسيحيّين يَعدُّن العهد الجديد المفتاح التأويليّ لفهم العهد القديم فهمًا صحيحًا. ولكن ماذا يحدث حيث نلاحظ تناقضًا بين الطرفين؟ هل مفهوم العهد الجديد له الأفضليّة على مفهوم العهد القديم؟ وما هي إذن إجمالاً قيمة العهد القديم بالنسبة إلى العهد الجديد؟

هانتنغتون يريد أن يتحرّى الواقع

أتعرّض أخيرًا لنظريّة صموئيل هانتنغتون. على ما أعلم، لم يدعُ هانتنغتون أبدًا إلى الحرب والنزاع، بل أراد أن يتحرّى الواقع، وهنا يصادف الأوضاع الراهنة في عصرنا المشحونة بالنزاعات، ويرى أنّ علينا أن لا نرضخ لهذه الأوضاع، بل أن نسعى إلى تحسينها. ولكن علينا في ذلك أن نعي أنّ جهودنا هذه لا تستطيع أن تسدّ الطريق أمام التفاسير التي تحبّذ النزاع. فهو إذن لا يريد سوى أن نفطن للأوضاع الراهنة ونقابلها بالموقف الصحيح. فتشجيعه يريد أن يستند إلى الواقع.

مفهوم الله يوضح الطريق أمام تفسير النصوص الدينيّة

غبرييل: عندما تكون أمامنا نصوص مقدّسة تحتوي على أقوال تبرّر العنف ومقابلها على أقوال ترفض العنف، فأيّها تكون لها الأفضليّة؟ في هذا الشأن أنطلق من مفهوم الله ومن مقاصد الله. فإن كنت على اقتناع أنّي يجب عليّ الانطلاق من أنّ الله عادل رحيم، أستنتج من هذا أنّ النصوص التي من شأنها تعزيز السلام أقرب إلى مقاصد الله من تلك النصوص المقيّدة بكثير من العوامل الزمنيّة.

ففهم العهد القديم يقوم في نظري حقًّا بالرجوع إلى العهد الجديد، لا جرم أنّ القضيّة تحتاج إلى تمييز في الفكر، ولكنّ ما قلته يصحّ بدون شكّ في قضيّة استخدام العنف. وآمل أن ينفسح المجال أمامنا لاحقًا في نطاق هذه الندوة لأن نعكف بدقّة أشدّ على هذه القضيّة.

أمّا في موقف هانتنغتون فأودّ هنا أن أشير باقتضاب إلى أنّه في مقال كتبه سنة ١٩٩٣[1] يوجّه نظره بشدّة إلى صراع الحضارات. وحتّى في نهاية كتابه الذي لحق "صراع الحضارات"، الذي جاء أكثر اتّزانًا في كثير من الأمور، توجد في منتصف الكتاب فصول تؤكّد قيام النـــزاعات. ولكن بعض المقدّمات والخلاصات تجعل بعض العروض تظهر في مظهر متّزن، بحيث يمكن التكلّم بأنّ هنا نوعًا من التحليل الواقعيّ. ولكن المنظار الموجّه إلى النـــزاع يبقى بيّنًا.

---

١ S. P. Huntington, The Clash of Civilizations ? in: Foreign Affairs 72/3 (1993), 22 – 28.

الأنسنة المتفرّدة يمكن أن تكون هي أيضًا مليئة بالخطر

بيخلر (Pichler): لي عودة إلى قضيّة "الأنسنة العلمانيّة"، التي أشار إليها حجّة الإسلام رشادي في المناقشة. لا شكّ في أنّه من الممكن اعتبار الأنسنة العلمانيّة، بطريقة عاقلة، مساهمة في التصالح وفي فهم أعمق لحقوق الإنسان وفي كلّ ما يرتبط بذلك. ولكن النظر المتفرّد إلى الأنسنة، دون أن يقوم على الأقلّ التفكير في إعلائها بالروابط الدينيّة، يحتوي على أخطار: هذا ما يبيّنه لنا التاريخ. ألم تكن الأنسنة العلمانيّة المطلقة، كما جاء تأييدها بنوع صريح جزئيًّا في فلسفة الأخلاق الأنكليكانيّة، عاملاً في تطوير الأنظمة المتعسّفة المتنوّعة: مثل الشيوعيّة، والقوميّة المتطرّفة، والفاشيّة وغيرها؟ فبدون ربط الأنسنة بقيم أسمى دينيّة، أو قل في تعبير عام: ماورائيّة، فإنّها تنطوي على خطر إنتاج أشكال اجتماعيّة تثير، بدلاً من العمل على التصالح، العنف ومشاهد العنف. فالنظرات التي جاء ذكرها في المحاضرة – أقلّها النظرة البيبليّة – المسيحيّة والنظرة الأنسنيّة – يجب في رأيي أن يُنظر إليها مترابطة في ترتيب معيّن موافق.

البحث عن تحالف بين الدين والأنسنة

غبرييل: إنّ تعدّد الأوجه عند العلمانيّة الحديثة – أيّ جذورها الأنسنيّة من جهة وتعرّضها لخطر الانزلاق في أنظمة تعسّفيّة من جهة أخرى – قد تعرّضتُ له في محاضرتي. لذلك أرى أنّ العلمانيّة نظرًا إلى أسسها الأنسنيّة، التي لها جذور مسيحيّة، تسنح لها إقامة تحالف بين الدين والأنسنة، وذلك ضدّ كلّ التيارات التعسّفيّة والتي تميل للأسف

بنوع متزايد إلى مناقضة الأنسنة، داخل المجتمعات وعلى الصعيد الدوليّ. فالتمييز الذي ذكرتُه بين الأنسنة المنفتحة والأنسنة المغلقة قد تكون له هنا بعض الفائدة. إنّ الفيلسوف الكندي شارلز تايلور تعرّض لهذه المسألة في كتابه "الحداثة الكاثوليكيّة"[٢]، وأبدى رأيه في حدود أنسنة باطنيّة.

إنّ التأويل الاعتباطي لا يحلّ مشاكل النصّ

خامنئي: أودّ أن أستأنف الحديث عن المسائل التي طُرحت هنا، وأشير إلى أنّه يوجد في القرآن كما في الكتاب المقدّس إشارات إلى الحرب وتحريض على الحرب. فنجد في القرآن، مثلاً في سورة التوبة (سورة ٩)، نصوصًا تتكلّم عن الجهاد ومواقع الحرب. من جهة أخرى نُقل في العهد الجديد كلام يسوع: "لا تظنّوا أنّي جئتُ لألقي على الأرض السلام. إنّي ما جئتُ لألقي السلام بل السّيف" (متّى ١٠: ٣٤). فظاهر الكلام يناقض مبدأ الرأفة والرحمة واللطف في الدينين، الإسلام والمسيحيّة.

فإن نحن تركنا هذا الحقل الشائك لعمليّة تأويليّة، بأن يُقال إنّ القضيّة المعنيّة هي موضوع تفسير ينطلق من أنّها اتّخذت هذا المنحى توافقًا مع حاجات زمن معيّن، فيما يجب اليوم أن تفهم على نحو مختلف تمامًا، فعندها نترك حلّ المشكلة لرأي شخصيّ للمفسّر. وهذا يقود بشكل بيّن إلى نسبيّة المواقف، – إلى ما تقترحه الفلسفة التأويليّة في

٢ Charles Taylor, A Catholic Modernity, New York 1999

العالم الحاضر. بهذه الطريقة لا يقدّم لنا التأويل خدمةً حقّة، بل يؤدّي بالأحرى إلى التخوّف من أن يأتي في المستقبل تفسير للقضايا أبعد من واقع الأمر.

الله رحيم، ولكنّه ينتقم أحيانًا

إنّي على يقين من أنّ جميع الأديان متوجّهة في الأساس إلى إحلال السعادة والفلاح لجميع الشعوب، أيّ أنّها بعبارة أخرى قد جهدت في تأمين السلام لجميع الشعوب. وهذا لا يناقض أنّ هناك أحوالاً استثنائيّة، ألمحت إليها البرفسورة غبرييل، جاءت بسببها في النصوص بعض الآيات والأحكام التي التفتت من الناحية القانونيّة إلى تلك الأحوال الخاصّة وعالجتها بالنظر إلى مواضيعها المختلفة الخاصّة. فهذه الأحوال الاستثنائيّة لا حاجة لها لتفسير خاصّ، ولا تبيح مثل هذا التفسير الخاصّ. فإنّها في وضعها الخاصّ منعزلة عمّا سواها بنوع واضح. وعلى ضوء الكتب الإسلاميّة نلاحظ أنّ رحمة الله واسعة جدًّا بحيث إنّها تغلب غضبه. فالله إذن عنده الصفتان كلتاهما: إنّه رحيم، ولكنّه في أحوال منفردة ذو انتقام. ولكنّ الانتقام يتعلّق بأوضاع خاصّة يجب تحديدها مسبقًا لكي لا يفسح التأويل المجال في تقديم تفسير سيّء.

فالجهاد، عندما يقوم لأسباب الدفاع عن النفس، يوافق عليه الفهم وكذلك جميع الأديان السماويّة. ولكن إن خاض شعب الحرب لمصلحة أهداف قوميّة أو بسبب تعصّب دينيّ، وذلك عندما يبيحها دين مثلاً لمصلحة الاعتداد بالنفس، فعندها تكون الحرب منبوذةً على الإطلاق.

ما أودّ أن أقوله بهذا هو أنّ المبادئ البيّنة في الدين لا يجوز لا في

الإسلام ولا في المسيحيّة أن تقتصر على تفاسير تاريخيّة، لأنّ هذا يمكن أن يفتح في المستقبل المجال واسعًا لاستخدام استغلاليّ خاطئ.

يسوع رسول أحكام قانونيّة جديدة

أمّا ما يخصّ العلاقة بين العهدين القديم والجديد، فيمكن من وجهة نظر إسلاميّة اعتبار العهد الجديد تفسيرًا للعهد القديم. إذ إنّ عيسى عليه السلام يجب اعتباره وفقًا للقرآن الكريم رسولاً أتى بأحكام قانونيّة جديدة.

التمهيد للتسوية بين الأنسنة والدين

أخيرًا أزيد على ملاحظات الزميل رشادي ما يلي: إنّ الأنسنة في نظري كانت في الأصل ردّة فعل للعصر الحديث تجاه الكنيسة، فكما فهمه الناس في ذلك الوقت لم يكن جُلّ اهتمامه تعزيز مصالح الناس، بل علمنة جميع أوجه الحياة. فلهذا السبب رُوّج للعلمنة والعقلانيّة لمناقضة الدين، من جهة أخرى أشارك أنا أيضًا البروفسّورة غبرييل في الرأي أنّ القرون اللاحقة مهّدت من نواحٍ عديدة للتسوية بين الدين والأنسنة. ونحن نأمل أن يستديم هذا التوجّه.

التأويل يتضمّن النقد والإصلاح المتبادل

غبرييل: من دواعي السرور أن يكون حديثي قد أثار جمًّا من الأسئلة. وإنّي لأشكر لآية الله خامنئي طرحه بعض النقاط المهمّة

للنقاش. ولو أنّ الوقت لا يتّسع هنا لبحث مفصّل فيها، فإنّي مع ذلك أودّ أن أبدي فيها بعض الملاحظات.

أبدأ بقضيّة التأويل. نحن على ما أرى متّفقون بالنسبة إلى الهدف. ولعلّ مفردة "التأويل" مرتبطة في هذا المجال بالتفسير بشكل غير مناسب. فليس الغرض من التأويل، كما أفهمه، ابتداع قرارات اعتباطيّة، بل عرض نظرات في مجال تبادل الآراء فتكون بالتالي موضع النقد والإصلاح. والواقع أنّه قد حصلت في التاريخ تفاسير مختلفة، فيجب الالتزام بواحد أو بعدد منها. أمّا ما يخصّ غضب الله، فإنّا لا نعود نفهم هذه المقولة بمعنى أنّ الله في وضعٍ ما، مثلاً في الطوفان، يقرّر إبادة البشر. فغضب الله مرتبط بفهمنا للرحمة والعطف.

"الحرب المقدّسة" لا تنتمي في الأصل إلى المسيحيّة

ملاحظتي الثانية تتعلّق بقضيّة "الحرب المقدّسة"، وهذا تصوّر لم يطرأ في القرون المسيحيّة الأولى. فإنّه عندما حدث ترابط بين الدولة والمسيحيّة، أيّ عندما صارت المسيحيّة دين الدولة، نتجت من ذلك ضرورة التعامل مع ظاهرة الحرب. ففي حقبة معيّنة من التطوّر التاريخيّ، مثلاً في عهد كارل الكبير، قامت فكرة إعادة إحياء المُلكيّة كما وردت في العهد القديم. من هنا الالتجاء إلى مثال متّخذ من العهد القديم، لتبرير الحروب. ففي هذه القرائن حدثت حروب استهدفت نشر المسيحيّة. ولو أنّ شرعيّة القيام بحرب لنشر عقيدة ما ترفضها المسيحيّة اليوم رفضًا باتًّا، فإنّ هذه القضيّة كان لها دور كبير في التاريخ. فتصوّر "الحرب

المقدّسة" هو إذن في المسيحيّة ظاهرة متأخّرة ولا يمكن ربطها بزمن المسيحيّة الأول.

أشكال مختلفة في العلاقة بين الأنسنة والمسيحيّة

لي ملاحظة ثالثة حول الرأي القائل بأنّ الأنسنة قامت في بدء نشأتها ضدّ الكنيسة. في هذا المجال لدينا أشكال تاريخيّة مختلفة. في نطاق اللغة الفرنسيّة، خصوصًا في زمن الثورة الفرنسيّة، كانت الحال على ما جاء وصفه، نظرًا إلى التضارب بين الأنسنة العلمانيّة والمسيحيّة. ولكن الأمر على غير ذلك في البلدان الأميركيّة، حيث لم يقم تضارب وفصل بين الكنيسة والدولة على هذا النحو القاطع. ففي الواقع هناك نماذج مختلفة للتعاون بين الأنسنة العلمانيّة والأديان. فليس من المحتوم أن تقوم مناهضة شبيهة بما جرى في العلمنة الفرنسيّة.

السلام والعدالة

آية الله محمّد خامنئي

مقدّمة

منذ القديم في جميع حقبات التاريخ كان الناس يتوقون إلى عالم بعيد عن الظلم والحرب، يسود فيه السلام والعدالة والأمن. وإنسان اليوم الحاضر يتشوّق إلى مثل هذا الجوّ في محيطه كما في العالم كلّه.

إنّ هذا، نظرًا إلى التاريخ، هو أمنية مستعصية، حلُم بها البشر في جميع الأزمنة وفي جميع المجتمعات، ولكنّها لم تتحقّق. ولكن النظرة الدينيّة وما تؤكّده الأديان الحقّة للبشر، يقول بأنّ مثل هذا العالم يمكن أن يضحي حقيقة واقعة، كما حدث فعلاً في المقاطع الزمنيّة القصيرة التي كانت فيها السلطة بيد الأنبياء والحكماء أو ممثّليهم.

كلّ وضع كان يومًا حقيقة واقعة، يمكن منطقيًّا أن يقوم مجدّدًا مرارًا عديدة. لذلك يرى أتباع الأديان السماويّة أنّ السلام الحقيقيّ، والعدالة الحقيقيّة يمكن تحقيقهما للناس في كلّ حقبة من حقبات التاريخ، أيّ أنّ البشريّة باستطاعتها أن تعيش في هدوء وسلام، إن هي اتّبعت القواعد الأخلاقيّة والأصول الفلسفيّة واستعملت إلى ذلك العقل.

ولكن وقوع ما جاء تأكيده للناس، مرتبط بثلاثة شروط:

– أوّلاً هو مرتبط باستنباط الأركان والعناصر الموافقة اللازمة لذلك. وأن تتحقّق هذه العناصر. فإنّ الأنبياء وعلماء الأخلاق الدينيّة جهدوا في

تلقين البشر معرفة هذه العناصر الإيجابيّة، وإنشاء دور العلم أو المدارس الموافقة. فالتاريخ يبيّن أنّ جميع الإنبياء، بمقادير مختلفة، قد بلغوا حقًّا إلى هذا الهدف الإلهيّ.

– الشرط الثاني هو وعي تعرّض السلام والعولمة للخطر والكشف عن العوامل التي تعترضهما وتستطيع تخريبهما. فإنّ كلّ ما يقود إلى نزاع بين الأفراد وبين الشعوب أو الدول من شأنه أن ينتصب عائقًا في طريق الحصول على السلام والعدالة، أو أن يكون له أثر سلبيّ في استتباب السلام الذي تمّ نيله. فمعرفة ما يخدم السلام والعدالة ومهمّة الحفاظ عليهما، تتعلّقان باكتشاف العوامل التي تخالف الأخلاق. فإنّها هي قبل كلّ شيء تثير الحروب والعداوة بين الناس.

– يقوم الشرط الثالث على علم الإنسان وبنية كيانه. فإنّه بدون معرفة بنية الإنسان الروحيّة النفسيّة، ومقدّراته وصفاته، أي تلك الخصائص التي تميّزه من الكائنات الحيوانيّة وتمنحه صفات يريدها الله، لا تمكن الاستفادة من البصيرتين الأوليين، أي معرفة العوامل التي تؤثّر إيجابيًّا أو سلبيًّا في إقامة عالم مرتكز على السلام والعدالة، والتي تستطيع أن تحقّق عيشًا مشتركًا سلميًّا وإنسانيًّا.

وبالتالي تكوّن معرفة الإنسان ومقدّراته الباطنة، الشرط الأشدّ أهميّة للعكوف على مسلك الأنبياء والحكماء الرشيد واستنباط تعاليمهم الموافقة، والابتعاد في طريق السلام والعدالة الاجتماعيّة عن المؤثّرات الضارّة. في حديث معروف، حديث "جنود عقل وجهل"، يُعرض هذا بظرافة وشكل رمزيّ. وسنعود في عرضنا إلى بعض مقاطع هذا الحديث.

فمعرفة بنية كيان الإنسان هي الخطوة الأولى في كلّ بحث حول موضوع السلام والعدالة والعوامل التي تؤدّي إليهما أو تعترضهما تخريبًا وإعاقة. فسنبحث إذن أوّلاً في بُنى الإنسان في الطبيعة وفي المجتمع البشريّ. وهذا يجب العكوف عليه من منظارين: من البحث في الإنسان في علاقته بالعالم وفي علاقته بنفسه. من هنا تتّضح البنية المزدوجة التي يجب الانتباه لها.

١. البنية المزدوجة في الإنسان وفي العالم

١–١. النظام المزدوج في الخليقة

يوجد في الخليقة وفي عالمنا الواسع نظامان:

١) هناك نظام عام يُدبّر الكون كلّه وتشمل قوانينه جميع الكائنات بما فيه الإنسان. فقوانينه تنال الكيان المادي لجميع الأشياء والكائنات الحيّة. ويُبحث فيها في العلوم الطبيعيّة وفي الفيزياء. فقوانين هذا النظام تؤمّن أهداف الطبيعة، وبقاء الكائنات الحيّة، وتناسلها ومساهمتها في دوران الطبيعة.

٢) النظام الآخر هو نظام الإنسان، وهو لا يصحّ إلاّ له. هذا النظام هو مهمّة الأديان السماويّة وقوانينها الاجتماعيّة. فالإنسان إلى جانب اتّباع نظام الخليقة العام والأهداف المشتركة بينه وبين الكائنات الحيّة الأخرى، قد خُلق لهدف خاصّ، وهو مجهّز بقوى يستطيع بفضلها أن يتطوّر ويصير كائنًا حيًّا أسمى. هنا تقوم مهمّة الأديان السماويّة.

وظائف الإنسان تسمو بمراتب على وظائف الكائنات الحيّة الأخرى. وإحدى هذه الوظائف هي تطوّر وتكامل شخصيّته الخاصّة

والعالم والمجتمع الذي يعيش فيه. ووظيفته الأخرى هي إقامة نظام اجتماعيّ سليم آمن والحفاظ عليه، بحيث يستطيع الآخرون أيضًا أن يحيوا حياة سعيدة هانئة ويفتّحوا أرواحهم ويزيدوا وعملهم ومعرفتهم.

هذه الصفات الخاصّة التي يتحلّى بها الإنسان من دون الكائنات الحيّة الأخرى، تؤدّي في الحياة إلى ثنائيّة. فإنّ الإنسان هو الخليقة الوحيدة الذي يملك زمام أمره وأفعاله ويستطيع أن يراقب أفعاله ويسدّدها. ثمّ إنّه قادر أن يطبّق بوعي المعايير الدينيّة والأخلاقيّة وأن يقرّر من بين الخيارات الممكنة اتّباع أحسنها (أو أسوإها).

فالإنسان لهذا السبب من طبيعته حُرّ، يحقّ له بحكم جوهره أن يتّخذ قرارات حرّة. هو مُكلَّف تجاه الله وشرعه، والقانون والمجتمع. فالقوانين الطبيعيّة التي تسود العالم، تبدو كأنّها تفرض على الإنسان أمورًا لا تفرضها على أيّ كائن آخر من الكائنات الماديّة. من هذه النظرة تجب معاملة الإنسان معاملة خاصّة. وعلامات هذا الوضع الاستثنائي هي نتائج أعمال الإنسان الصالحة والسيّئة، التي يبحث فيها علم الأخلاق، وأيضًا وجود الجنّة وجهنّم في الآخرة نتيجة أفعال في الدنيا، وقد ذكّر الله بها الناس مرارًا متكرّرة.

١-٢. النظام المزدوج في نفس الإنسان

من وجهة نظر الفلسفة وعلم النفس يملك الإنسان نظامًا حسيًّا ونظامًا روحيًّا، يمكن اعتبارهما تعبيرًا عن ثنائيّة الروح والنفس. وكلاهما يطالبان بالتسلّط على الجسد وقواه، ممّا يقود إلى توتّر دائم في الإنسان. فالواحد هو النفس الأرضيّة الحيوانيّة، التي يصفها القرآن "بالنفس

الأمّارة" (١٢: ٣٥) والتي تخضع لنظام العالم الذي يشمل كلّ شيء. والآخر هو روح الإنسان الملكوتي الذي يصفه القرآن "بالنفس اللّوامة" (٧٥: ٢).

إنّ مقتضيات النفس الحيوانيّة هي الأنانيّة ومدح الذات، وطلب الامتيازات وتجاوز حقوق الآخرين. فهي تقود الإنسان إلى الكبرياء وتعدّي الحدود الشخصيّة والسيادة على ممتلكات الآخرين وحياتهم وشرفهم. وبما أنّها لا تعرف الإنصاف ولا العدالة، فهي تؤدّي إلى الظلم والعدوان والحروب.

بخلاف ذلك يشعر الروح الإنساني بواجبه تجاه خير الآخرين وسعادتهم ويُعنى بحفظ حقوقهم. وهو يعي أيضًا واجباته تجاه المجتمع، فهو مستعدّ أن يضحّي في هذا السبيل. فيجهد بماله وجسده ونفسه في سبيل هذه الغاية، وقد يضحّي بحياته من أجل المُثُل الإلهيّة، ومُثُل الإحسان والإنسانيّة.

ففيما تحتوي النفس الحيوانيّة على جميع الغرائز الحيوانيّة وتكوّن الأنظومة الأساسيّة لإنسان الطبيعة، نرى أنّ الإنسان يملك نفسًا إنسانيّة. أي إنّه يوجد في الإنسان إلى جانب النطاق الحيواني الضروري للحياة، نطاق آخر تنبعث منه الإرادة. فالعواطف والإدراكات الخاصّة تهب الإنسان نظرة تمكّنه من رؤية العالم والبشريّة رؤية مختلفة. وبقوّة إرادته يكون له حقّ الانتخاب ومراقبة النظام الآلي فيه وضبط غرائزه الحيوانيّة ونفسه الحيوانيّة. وبذلك يستطيع أن يضع جميع مقدّراته في خدمة أهداف إنسانيّة وإلهيّة، وأن يتصرّف بهذه الطريقة تصرُّفًا منطقيًّا موافقًا لعقله.

انطلاقًا من هذا التحليل الفلسفيّ النفساني لا يكون الإنسان واقعًا تحت تأثير غرائزه مثل الحيوان. وأفعاله لا تخضع مثل أفعال الكائنات الحيّة الأخرى للجبر والتحكّم، فلا يمكن من ثمّ تقديرها مسبقًا. بل يستطيع الإنسان أن يصمّم بإرادته الحرّة ويسلك السبيل الصحيح أو يركب الخطأ.

فبدون التفطّن لهذه الثنائيّة في روح الإنسان لا يمكن الوصول إلى تفسير علميّ موضوعيّ للأحداث التاريخيّة وللتغيّرات الإيجابيّة أو السلبيّة في النطاق الاجتماعيّ. فالإنسان يستطيع أن يختار سبيلين مخالفين أحدهما للآخر. السبيل الأوّل تسوده الغرائز الحيوانيّة الدنيئة الخشنة، وتوجّهه الأنانيّة والمنفعة الشخصيّة وناموس العنف والتسلّط، أو قُلْ ناموس الغابة. هو السبيل المؤدّي إلى العداوة والنـــزاعات، إلى الحرب وسفك الدماء، إلى الكبت والظلم والتهلكة. أمّا السبيل الآخر فتسود فيه الصفات الإلهيّة والخُلُق الحسن، وطيبة القلب والرحمة، واحترام الآخرين ومحبّة كلّ مخلوقات الله، أكانت بشرًا أم خليقة أخرى. هذا بالضبط ما أشار إليه الشاعر الإيراني سَعدي في إحدى قصائده: وما مؤدّاه: "يبهجني في العالم، أنّ العالم كلّه يزدهر بفضله. أنا أعشق العالم كلّه، إذ إنّ كلّ شيء برز من عنده".

أليس أنّ هذا السبيل ينتهي إلى حالة ملؤها الودّ والصداقة والسلام والعدالة؟

إنّ رسالة الإسلام وجميع الأديان السماويّة هي أن تنبّه الإنسان الذي يتردّد بين السبيلين، لأخطار السبيل الأوّل — الحيواني — وتردّه عنه، وأن تجعله يفطن لحسنات السبيل الثاني ومثاله الطيّب، ذلك السبيل الذي

يريده الله ويليق بكرامة الإنسان، الذي يصفه القرآن بالصراط المستقيم، أو سبيل الله، والذي يمكنه أن يقود الإنسان إلى السلام والعدالة. "إنّ الله يدعو إلى دار السلام ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم" (سورة يونس ١٠: ٢٥).

فإن أراد الإنسان أن يتّخذ الأخلاق الدينيّة والآداب الإلهيّة — وهذا لا غنى عنه لبناء حضارة إنسانيّة صافية وتحقيق السلام والعدالة في العالم — يجب عليه حسب القاعدة أن يتخطّى غرائزه الحيوانيّة التي يمكن فهمها كمنطق حيواني، منطق القوّة أو ناموس الغابة، وأن يقيم لنفسه جوًّا إنسانيًّا. فبدون هذا الجوّ لا يمكن فهم أعماق محتوى دعوة الأنبياء والوحي الإلهيّ والكتب المقدّسة التي أتوا بها. وبدونه لا يفطن الإنسان لهذا كلّه، ولو أنّه لا يمكن إلاّ بهذا الشكل الوصول إلى تحقيق السلام والتصافي، والصداقة والعدالة.

وقد يظهر عند الإنسان نوع آخر من الثانويّة، وتقوم هذه من ناحية بالسلامة النفسيّة والاعتدال، ومن ناحية أخرى باضطراب وتقلقل في العقل البشري. وقد جاء في ذلك حديث معروف عنوانه "جنود عقل وجهل". ففي هذا الحديث عن الإمام السادس جعفر الصادق[1] يُروى: "أنّ الله يومَ الخلق خلق العقل. وبعد الامتحان جعل إلى جانبه وزيرًا، هو الخير. ثمّ أعطاهما جنودًا هي العلم والعدل، والرأفة والرحمة، والرضا والشكر، والزهد والتواضع، والرفق والأمانة والحِلم. وخلق بخلاف ذلك الجهل، والجهل لا يدلّ على عدم المعرفة فقط، بل هو الغباء. وسلّم

---

[1] راجع: أصول كافي، حديث جنود عقل وجهل.

مهمّة الوزير إلى الشرّ، وجمع لهما جنودًا هي فقدان العلم والحماقة، والظلم والقساوة، والغضب والسخط والكفر بالنعمة".

في هذا النصّ الظريف الموافق لفهم الشعب البسيط حين ذاك، عدّد الإمام الصادق معالم النفس السليمة والنفس السقيمة. ففي هذا التحليل النفسي للتصرّف البشريّ تتّضح بسهولة علائم العقل الخالي من الاعتدال، وصفات الإنسان المريض ذي النفس العَكِرة الضائعة.

ووفقًا لهذا التحليل فإنّ الصفات الأخرى، أيّ المسالمة والوداعة، والأخلاق الحسنة والعدالة، واللطف والتنازل، والتواضع وما إلى ذلك — تلك الصفات التي يرغب فيها الأنبياء والعلماء كقيم أخلاقيّة — تدلّ على روح بشريّة سليمة. أمّا الميل إلى الحرب، واقتراف الإثم، والكبت والظلم والكلام البطّال — أكان ذلك في نطاق الأسرة أو المجتمع، أو على الساحة الدوليّة — كلّ هذه تدلّ بالعكس، في النطاق النفسيّ، على نوع من الجنون وفقدان العقل، يصفها القرآن بالجهل. فوفقًا لهذا الحديث يكون أنّ جميع الذين يخوضون الحروب — وقد عُرف أمثالهم في كلّ مكان في الماضي والحاضر — يجب أن يعتبروا مرضى نفسيًّا، إن لم يكونوا قد وُلدوا جُهّالاً. ولذلك يُدعى الأنبياء ومعلّمو الأخلاق "أطبّاء النفس والروح في الإنسان". وقد ورد في حديث عن النبي محمّد: "بُعثتُ لأتمّم مكارم الأخلاق" (مالك: الموطأ، حسن الخلق؛ أحمد بن حنبل: مُسند ٢: ٣٨١).

٢. أركان وعناصر السلام والعدالة

٢–١. الأركان

إنّ الأمور المعنويّة، مثلها في ذلك مَثَل الأشياء الماديّة لها إلى جانب أجزائها أركان تستند إليها وتضمن بذلك استحكامها. فالسلام والعدالة لها إلى جانب الأصول العمليّة والأخلاقيّة، مبادئ نظريّة لها أهميّة عامّة وأساسيّة. وهي تتقدّم معرفتها على معرفة الأجزاء الأخرى. هناك ثلاثة أنواع من الأصول: الأصول الدينيّة، والأصول الفلسفيّة، والأصول العرفانيّة.

٢–١–١. الأصول الاعتقاديّة الدينيّة المحضة

نورد هنا باختصار الأصول الدينيّة.

١) كرامة الإنسان ومهمّته كخليفة الله في الأرض: هذا المبدأ ورد في سورة البقرة: "إنّي جاعلٌ في الأرض خليفة" (٢: ٣٠). وجاء في سورة الإسراء: "ولقد كرّمنا بني آدم... وفضّلناهم... تفضيلاً (١٧: ٧٠). في هاتين الآيتين من القرآن يوصف الإنسان بأنّه الخليقة الوحيدة ذات منصب إلهي وكرامة ذاتيّة. فهو وحده ائتمنه الله على مثل هذه المهمّة. فجميع حقوق الإنسان، واحترام ماله، وحياته وشرفه ترتكز من ثمّ على كرامة الإنسان الذاتيّة. ومثل هذا لا نعثر عليه إلاّ في الأديان السماويّة.

٢) عيال الله: جاء في حديث عن النبي: "الناس عيال الله وأحبّهم إليه أنفعهم إليهم" (صحيح مسلم: عتق ١٦). فوفقًا لهذا الحديث يكون البشر جميعًا عيال الله بغضّ النظر عن أعراقهم ومذاهبهم، والله هو نفسه الذي يُعنى بعياله. ويراقب كيف يتصرّف أعضاؤها بعضهم تجاه بعض.

فمقدار محبّة الله لأفراد عائلته يتعلّق بمقدار نفع كلّ فرد للمجتمع.

٣) وحدة السلالة ووحدة الأصل: جاء في الآية ١٣ من سورة الحجرات (٤٩: ١٣) أنّ جميع الناس نسل الزوجين الأوّلين، وأنّ اختلاف أعراقهم وأقوامهم ومواطنهم غرضه التمييز بينهم، لا أن يكون مدعاةً إلى التفرقة والعداوة. ومثله نجده في كلام النبي حيث قال: "كلّكم من آدم". فوفقًا لهذا المبدإ هناك نسب بين البشر جميعًا. وهو يفرض أيضًا أن يكون أساس الروابط البشريّة عواطف الانتساب الإيجابيّة لا العداوة.

٤) الرقابة الإلهيّة: إنّ الإنسان يخضع في كلّ وقت لعلم الله ورقابته، فالله يرصد جميع أفعاله وأقواله وجميع أفكاره أيضًا. ويؤكّد القرآن هذا المبدأ بنوع خاصّ. فقد جاء في الآية ١٤ من سورة الفجر: "إنّ ربّك لَبالمرصاد" (٨٩: ١٤). ثمّ هناك ترديد لصفتي الله، بأنّه اللطيف الخبير، وهما تعنيان الرقابة والمعرفة عن كثب.

٥) ضمان الأمر في الدنيا والآخرة: يذكر القرآن في كثير من الآيات عقاب المجرمين بعد الموت، كما يذكر الجنّة ولذّاتها وحياة الصالحين السعيدة. وبهذا يؤكّد وقوع جزاء أفعالهم. وفي نفس الوقت يشير إلى أجر الإنسان وعقابه حتّى في الدنيا. ومثل هذا لم يرد فقط في تعاليم الإسلام والأنبياء والحكماء، بل هو من الأمور التي تبنّتها التجربة البشريّة.

٦) المسؤوليّة الشاملة: هذا المبدأ يؤكّد مسؤوليّة جميع الناس تجاه الآخرين بحيث يشعرون بواجبهم تجاه المجتمع والأفراد. فالإنسان عليه أن يتصرّف وفقًا لواجبه، وعليه أن يقود المجتمع إلى السلام والرفق والإصلاح والسلوك الأخلاقي الحميد، كما أنّ عليه أن يردع انتشار

الفساد والإجرام والأفعال المخالفة للأخلاق.

يمكن هنا زيادة أصول أخرى، مثل المساواة بين الناس، وعدم تفضيل البعض استنادًا إلى أعراقهم أو موطنهم الجغرافي واستباق الخيرات، والإنصاف والعدل، والتصرّف الكريم والعمل الصالح، والقيام بما فيه خير الإنسان الحقّ، وما شابه ذلك.

فهذه الأصول تقتضي أن نعترف لجميع الناس بأنّه لهم كرامة بحكم كيانهم، وحقوقًا غير قابلة للتغيير، وأن نحبّهم كأنسباء وأعضاء في أسرة الله. وفي الوقت عينه يجب علينا أن نشعر بواجبنا تجاههم ونعي بأنّ الله يراقب دومًا أفعالنا ويعلم كلّ شيء. وأنّ الانحراف عن هذه المبادئ يؤدّي إلى السقوط تحت العقاب الإلهيّ. فالإنسان المؤمن يشعر على أساس هذه المبادئ بأنّ عليه أن يتصرّف في إطار الأخلاق القدسيّة وأن يكون ضمانة للسلام والعدالة وسيادة المودّة في المجتمع.

٢-١-٢. الأصول الفلسفيّة

توضح نظرة سريعة إجماليّة أنّ الأصول الفلسفيّة التالية يمكن أن تعتبر المبادئ النظريّة التي من شأنها أن تحافظ على السلام والعدالة والعيش المشترك الأخوي.

١) الاعتقاد بالنفس الناطقة، وهي بخلاف الكائنات الحيّة الأخرى ميزة الإنسان، وهي سمة طبيعة الإنسان الإلهيّة السماويّة. هذا موضوع أصلي في علم الأخلاق والحياة السياسيّة والاجتماعيّة. ويرى بعض

الفلاسفة المسلمين[٢] أنّ الفلسفة النظريّة هي "الكمال الأوّل"، أيّ أنّها مرتبطة بهويّة الإنسان الأوّليّة. أمّا الفلسفة العمليّة، وتدعى أيضًا الأخلاق الفرديّة والاجتماعيّة، فهي "كمال ثان"، أيّ أنّها مرتبطة بأطباع وشخصيّة الإنسان وتكوّن شخصيّته الحقّة. وبعبارة أخرى: إنّ الشخصيّة الكاملة العالية لا تنال بواسطة الفلسفة. فلكي يكون المرء شخصيّة ثمينة يجب أن يحصل أوّلاً على صفات الكمال. ومثل ذلك لا يحصل العالم على السلام ولا على العدالة والأمان والسعادة، طالما لم تتبع نفس الإنسان المبادئ الأخلاقيّة.

٢) إنّ وجود الخير وكماله، وكذلك عدمه وضرر الشرّ، هو موضوع يعالج في فلسفة الدين النظريّة والعمليّة. ففي النظرة الفلسفيّة يعتبر الشرّ عمومًا عدم الخير أو فقدان الخير. ولذلك فإنّ صفات الإنسان السيّئة والشريرة تعني هبوطه من علوّ مرتبته وسقوطه إلى نقطة الصفر، أو كما يقول القرآن: "أسفل سافلين" (٩٥: ٥). فالسعادة والشقاوة هما نتيجة السؤال عن الخير والشرّ، فهما وجهان للمبدإ الواحد. فالسعادة المحضة تنال بواسطة الخير الكامل. وبما أنّ الله القدير هو الوجود المطلق والخير المطلق، فإنّ السعادة يحصل فيها الخير الإلهيّ.

٣) أمّا العدالة والفضيلة فهما مبدآن معروفان منذ زمن أفلاطون، ويمكن اعتبارهما كمالاً إنسانيًّا ثانيًا. فمن تدبّر أفكار الفلاسفة في هذا الموضوع، وجد مدخلاً إلى بصائر علميّة وتربويّة عميقة حول قضيّة السلام والعدالة. وبهذا يكون أيضًا من الممكن تجنّب الحروب وأنواع

[٢] راجع: خواجا ناصر الدين الطوسي (توفي ١٠٦٧)، أخلاق الناصريّة.

الشرور. فوفقًا للنظرة الفلسفيّة تقوم فضيلة الإنسان وكماله في عدالته. وقد اعتبرها أفلاطون مُجمل وحاصل ما يمكن الحصول عليه بواسطة رقابة الإنسان لغرائزه الحيوانيّة، لاسيّما الشهوة والغضب.

٢-١-٣. الأصول العرفانيّة

السلام يُنال بالمحبّة، والعدالة بالمطالبة بسيادة الحقّ. هذا ما يعلّمنا إيّاه العرفان. أمّا كيف يمكن التفكير العرفاني والإسلاميّ أن يساهم في إقامة مجتمع سلميّ ويكون له تأثير فيه، فهذا تبيّنه المبادئ التالية.

١) مبدأ العشق: نظرًا إلى الأهميّة المحوريّة التي تعود إلى العشق في العرفان، يأتي القول بأنّ الخلق يرتكز على قوّة الجاذبيّة. فقانون العشق ينطبق على جميع الكائنات الحيّة. فمتى قامت العلاقة بين الله وأحد الناس على المحبّة، تحوّلت جميع الأشياء الأخرى في نظر هذا الإنسان إلى أشياء تستحقّ الإكرام والمحبّة.

جاء في قصيدة سعدي:

"أنا أعشق العالم كلّه،

إذ إنّ كلّ شيء برز من عنده".

ومتى جلب أحدٌ للآخرين نفعًا لا ضررًا، ولم يُلحق بهم أذى، فإنّ أهل العرفان يعتبرون ذلك علامة لمحبّة الله. ويرى بعضهم أنّ التصرّف الودود تجاه الخلائق الأخرى هو شكل من أشكال عشق الله[٣].

٢) وحدة الكون. في نظر العرفان ليست الموجودات جميعها والكون

[٣] راجع حارث الحاسبي: رسالة المسترشدين.

كلّه سوى عدم محض وافتقار خالص. فكلّ ما هو موجود، أكان بشرًا أو كائنًا حيًّا آخر صادر من شعاع نور نعمة الله ومن فضله. فالعرفان يعبّر عن ذلك "بأنّ العالم كلّه فيضٌ من جمال أشعّته". لذلك ليس هناك من سبيل سوى أن نحبّ الآخرين ونعمل لهم الخير. بذلك يملأ الذين يؤمنون بالله العالم بالسلام والصفاء.

٣) الخير المحض. بما أنّ الله هو الوجود المطلق اللامتناهي والخير المحض، فإنّ كلّ وجود في العالم واقع تحت ناموس الخير. وبالعكس إنّ السوء والشرّ يعنيان هلاك العالم، والإحسان، والأمان والطمأنينة بين الناس. فهما يناقضان نظام العالم الطبيعي. من هنا ينتج أنّ الإنسان العارف عليه أن لا يفكّر إلاّ في الخير وتحقيق الخير، وأنّ عليه أن يفعل وسعه لمنع وقوع الشرّ.

٢-٢. العناصر

بعد أن تأمّلنا في أركان العدالة وأهمّيتها بالنسبة إلى السلام، يجب أن نبحث الآن في عناصرها وأجزائها الإيجابيّة والسلبيّة. فنعرض أوّلاً ما جاء في القرآن والإسلام حول الأبعاد والأجزاء المعيّنة، ثمّ ننتقل إلى وصف الموانع التي تعارض العدالة والسلام.

٢-٢-١. العناصر الإيجابيّة البنّاءة

ما نعنيه هو مجموع العناصر القادرة على أن تبني مجتمعًا أفضل وفردوسًا أرضيًّا، وأن تقيم، بفضل قدرات إلهيّة واستخدام القدرات

الطبيعيّة الضروريّة للحياة، أن تقيم جوًّا يرتكز على المحبّة والسلام والعدالة.

إنّ العرض المستفيض لهذه العناصر الإيجابيّة، التي توصف بمكارم الأخلاق والخصائل الحميدة والتي يبحث فيها في علم الأخلاق الإسلاميّة، قد يملأ كتابًا خاصًا، ومثل هذا الحجم لا يتيسّر لنا هنا في هذا العرض المختصر بل يتطلّب مقالات عديدة. فلا نستطيع هنا إلاّ أن نقدّم عرضًا إجماليًّا وعامًّا لأهمّ هذه الأصول الأخلاقيّة.

"فكر صالح – وقول صالح – وعمل صالح": هذا الشعار كان معروفًا قبل آلاف السنين في ثقافة فارس القديمة. وسنقسم هنا العناصر الإيجابيّة إلى هذه الفئات الثلاثة.

١) الفكر الصالح: الأخذ بالفكر الصالح وتجنّب سوء الظنّ، هما المبدآن الأوّلان للأخلاق الاجتماعيّة. ونجد في القرآن عن هذا تحريضًا واضحًا لا يمكن سوء فهمه. فلكي يحذّر الناس من عدم الثقة بالآخرين جاء في الآية ١٢ من سورة الحجرات: "يا أيّها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرًا من الظنّ، إنّ بعض الظنّ إثم" (٤٩: ١٢)[٤]. وبالشكل نفسه تُعَدّ صفات التكبّر واحتقار الآخرين، والحسد والحقد والانتقام، في نظر السنّة والأخلاق الإسلاميّة، مكروهة يُنهى عنها بشدّة، حتى ولو لم حصل التعبير عنها أو تحقيقها فعلاً. وبخلاف ذلك فإنّ المستحبّ عند المؤمنين هو محبّة الناس، وحسن الظنّ بالآخرين، وتقديرهم واحترامهم.

٢) القول الصالح: إنّ القرآن المجيد يوصي بالكلام الرصين العاقل،

---

[٤] جاء في حديث للإمام عليّ (ع): ضع أمر أخيك على أحسنه".

ويصرّ على ذلك، إذ به يبدأ العمل الأخلاقيّ ويحرّض الناس في المجتمع على التفكير. جاء في الآية ٨٣ من سورة البقرة: "وقولوا للناس حسنًا" (٢: ٨٣). (ومثله في سورة النساء ٤: ٩؛ وفي سورة الإسراء ١٧: ٥٣، وفي سورة البقرة أيضًا ٢: ٢٦٣). فالقول الحسن يُعار اهتمامًا خاصًّا. وفي موضع آخر ينصح القرآن ليس فقط بالقول الحسن، بل بالقول الأحسن: "وقل لعبادي يقولوا التي هي أحسن. إنّ الشيطان ينـــزغ بينهم" (سورة الإسراء ١٧: ٥٣). وجاء في موضع آخر: "قول معروف ومغفرة خيرٌ من صَدَقة يتبعها أذى..." (سورة البقرة ٢: ٢٦٣).

أحد أشكال القول الصالح هو الكلام الصادق. وهذا تؤكّده في الإسلام السنّة الأخلاقيّة والقانونيّة، كما جاء مثلاً في الآية ١١٩ من سورة التوبة: "يا أيّها الذين آمنوا اتّقوا الله وكونوا مع الصادقين" (٩: ١١٩).

ومن القول الصالح الكلمات التي تؤدّي إلى السلام. فالقرآن يقول إنّ المؤمن الصادق الذي يهينه جاهل، عليه أن يجيبه على النحو التالي: "وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلامًا" (سورة الفرقان ٢٥: ٦٣).

فالقول الصادق المنطقيّ هو أيضًا مثلٌ "للقول السديد"، أيّ للكلام المحكم الحكيم المنطقيّ: "فليتّقوا الله وليقولوا قولاً سديدًا" (سورة النساء ٤: ٩). وبعكس ذلك تصنّف الأقوال غير المنطقيّة الفارغة، في سورة الأحزاب، في عداد الكلام المخالف لتقوى الله (٣٣: ٧٠).

أمّا ما يخصّ اختيار الكلام، فنجد في الإسلام أحكامًا كثيرة لا يتّسع المجال هنا لذكرها. أمّا أهمّ ما يصرّ عليه القرآن وأحاديث النبي والأئمّة،

فهو من جهة تجنّب الكذب، لأنّ الكذب يمكن أن يتحوّل إلى عامل اضطرابات شديدة في الحياة الاجتماعيّة وإلى إثارة سوء الظنّ وفقدان الثقة بين الناس. ومثل ذلك ينبغي تجنّب الشتم، واستعمال القول السّيء، كمدح النفس، والسخريّة، والاستهزاء بالآخرين[٥].

مقابل ذلك يجب حفظ الآداب في الكلام، والتحيّة الطيّبة وردّ التحيّة بأحسن الردّ. ثمّ إنّه من المهمّ جدًّا أن يحافظ الإنسان في كلامه على الإنصاف[٦]، وأن يجادلوا في الدين بالتي هي أحسن.

٣) العمل الصالح: أهمّ جزء في حياة الإنسان وأشدّه أثرًا هي أفعاله. فيها تتجلّى شخصيّة الإنسان الحقّة وصدق أقواله. لذلك يعير القرآن والسنّة والأخلاق الإسلاميّة أفعال الإنسان أهميّة خاصّة. فعندما تتأصّل العدالة في قلب الإنسان وفكره، تبرز في أعماله. ولا يصحّ السلام والصداقة واقعيًّا، إلاّ إذا كان هناك أكثر من كلمات وألفاظ. فالغرض هو تحقيق السلام والصداقة، وإلاّ لم يكن ذلك "السلام الفارغ" سوى مظهر وخداع. فلو أمكن إصلاح العالم بواسطة الكلام المحض، لكان لدينا، بعد كلّ الادّعاءات حول الديموقراطيّة والحريّة والعدالة وحقوق الإنسان في هذا القرن، عالم جنّةٌ مليء بالسلام والعدالة والصداقة[٧].

إنّ أهميّة العمل الصالح لتحرير العالم من التمرّد والصراعات والعداوات، ولإقامة أوضاع سلميّة، آمنة تتحلّى بالصداقة، تتّضح من أنّ

---

٥ "يا أيّها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم، عسى أن يكونوا خيرًا منهم..." (سورة الحجرات ٤٩: ١١).

٦ "... وإذا قلتم فاعدلوا..." (سورة الإنعام ٦: ١٥٢).

٧ "وجادلهم بالتي هي أحسن" (سورة النحل ١٦: ١٢٥).

الإسلام والأديان السماويّة والحكماء ومعلّمي البشريّة يصرّون على تربية السلوك البشريّ وإصلاحه وعلى مكافحة المفاسد والجرائم الأخلاقيّة والاجتماعيّة، وتأكيد أهميّة التعليم المتعلّق "بالعمل الصالح".

فلكي نختصر العرض نشير هنا إلى أهمّ أحكام القرآن والإسلام التي تهدف إلى تحسين المحيط الاجتماعيّ والتي يرد تفصيل لها في المصادر الأصليّة.

(١) عمل الخير، لا مجازاةُ الشرّ بالشرّ.

إن تحرّينا العوامل التي تؤدّي إلى نزاعات وعداوات في العلاقات بين الأفراد والمجتمعات والدول، لاحظنا أنّ طريقة الردّ على سوء تصرّف الآخرين هي أهمّ الدوافع إلى النـــزاعات واستمرار العداوات، أحَدث ذلك في خصام بين جارين أو دولتين متجاورتين. فلو قام أحد الخصمين بعمل الخير بدل أن يرد بالمثل ويجازي الطرف الآخر بالشرّ على الشكل عينه، لأمكن أن ينحسم النـــزاع على الدوام وأن يستتبّ بدل جوّ العداوة بينهما جوّ الصداقة.

يكرّر القرآن للمؤمنين في آيات عديدة أنّ عليهم أن يردوّا على سلوك الآخرين الشاذّ بالحسنة. جاء في الآية ٩٦ من سورة المؤمنين: "ادفَع بالتي هي أحسنُ السيّئة" (٢٣: ٩٦). فعمل ما هو أرفع أخلاقيًّا هو أحسن دفاع ضدّ سيّئات الآخرين وأشدّ الأجوبة أثرًا. لذلك ورد في الآية ٣٤ من سورة فُصّلت: "ولا تستوي الحسنة ولا السيّئة، ادفع بالتي هي أحسن، فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنّه وليّ حميم" (٢٤: ٣٣). أيّ إنّه يجب دفع سيّئات الآخرين وعداواتهم بالحسنة، وبذلك قد

يحدث أن تظهر بدل المشاعر التي تسود بين الأعداء مشاعر تختلف عنها تمامًا فيصيرون أفضل الأصدقاء.

جاء في الآية ٢٢ من سورة الرعد، وصف العمل الصالح بأنّه الطريق الموافق للتفوّق على الشرّ: "يدرأون بالحسنة السيّئة".وفي الآية ٦٣ من سورة الفرقان: "وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هَوْنًا وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلامًا" (٢٥: ٦٣).

ونورد هنا من بين آيات القرآن الكثيرة التي تتطرّق إلى ذلك الآية ٧٢ من سورة الفرقان عينها: (المؤمنون) "الذين لا يشهدون الزور وإذا مرّوا باللّغو مرّوا كرامًا" (٢٥: ٧٢). نورد أيضًا الآية ٥٥ من سورة القَصَص: "وإذا سمعوا اللّغو أعرضوا عنه وقالوا لنا أعمالنا ولكم أعمالكم. سلامٌ عليكم، لا نبتغي الجاهلين" (٢٨: ٥٥).

إنّ خصلة النبي هذا ولين أخلاقه (لا شخصيّته) تجاه مناوئيه يعتبرها القرآن نعمة من الله. فقد قادت الناس إلى أن لا يبتعدوا عنه، بل أظهروا له المودّة: "فبِمَا نعمة من الله لنتَ لهم. ولو كنت فظًّا غليظ القلب لانفضّوا من حولك. فاعفُ عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر" (سورة آل عمران ٣: ١٥٩).

فالتحريض على رفع السيّئة بالحسنة، كما اتّضح في الآيات التي أوردناها، يجب فهمه بصيغة الأمر، فهو ليس وصيّة أخلاقيّة فقط، بل قانونًا لازمًا، يُفرَض على جميع المسلمين العمل به.

(٢) الرفق والمداراة

إنّ طبيعة الإنسان، كطبيعة الحيوانات الأخرى، تميل إلى تفضيل

المنفعة والراحة والحاجات الخاصّة على طلب مصلحة الآخرين وراحتهم وحاجاتهم. لذلك تتنازع الحيوانات دومًا حول الطريدة، والعشّ والمأوى والشريك. "القوّة والفوز": هذان هو العاملان الجازمان. فالعنف واستمرار النـــزاع وسوء التصرّف تجاه الآخرين ترتكز كلّها على الطبيعة الحيوانيّة، الكامنة أيضًا في الإنسان.

من المسلّم به أنّ العنف يولّد العنف، وأن النـــزاعات تؤدّي إلى الحرب وتُبعد القلوب بعضها عن بعض. فاجتناب النـــزاعات والخلافات يفرض الابتعاد عن هذا الكيان الحيواني، والتسلّط على الذات وعلى الأفعال، والقرار باتّباع أشكال التصرّف البشريّة الخاصّة، كالمغفرة والجودة والكرم المستعدّ للتضحية. فالخير ينبت الخير. جاء عند حافظ، الحكيم والعارف الكبير: "إزرع شجرة الصداقة التي تثمر ما يتوق إليه الفؤاد. واقلع نبتة العداوة، فمنها يأتي الكثير من الأذى والشقاء".

فمن أراد على المستوى الوطني والدولي أن يقيم مجتمعًا سلميًّا تسود فيه الطمأنينة والأمان، يجب أن يعلّق أهمّيّة خاصّة على المبادئ الإنسانيّة الخاصّة ولا يفسح المجال للصفات الحيوانيّة. وهذا التسلّط على النفس والإقلاع عن التصرّفات الحيوانيّة، اللذان هما أصعب من الفوز على العدوّ الخارجيّ، وصفها النبي الأكرم بالجهاد الأكبر. فقد قال لبعض المسلمين الذين عادوا من الحرب: "إنّ قتال اليوم كان الجهاد الأصغر، ولكن عليكم بالجهاد الأكبر". ولمّا بدا العَجب على وجوه القادة والجنود، فسألوه: هل يمكن أن يكون هناك جهاد أصعب من هذا؟ ردّ عليهم بالجواب: "أجل، هو محاربة النفس"، أيّ محاربة الأهواء والغرائز الحيوانيّة.

فالرفق ومداراة الآخرين والاستعداد للإغضاء عن هفواتهم هي أهمّ اللّبنات في بناء سلام مستقرّ، وتمنع قيام منازعات أخرى. وهذا جزء من أهمّ مبادئ الإسلام في حياة الأسرة كما في حياة المجتمع والجماعة الدوليّة. فنجد من ثمّ في أحاديث النبي والأئمّة عبارات مثل هذه: "المداراة نصف الإيمان"، أو "إنّ الله رفيق ويحبّ الرفيق" (صحيح مسلم: برّ ٧٧، سنن أبي داود: أدب ١٠)، و"التودّد نصف العقل" (أي نصف الدِّية).

وجاء في حديث للنبيّ: "أمرني ربّي بمداراة الناس، كما أمرني بأداء الفرائض". ألا يعني هذا أنّ الوفاق مع الآخرين يساوي الصلاة والفرائض الدينيّة، وأنّ هذه الوصيّة تُعتبر نوعًا من أنواع القانون وحكمًا شرعيًّا؟

وإلى الرفق والمدارة يجب أن يزاد الثبات وضبط الغضب. فإنّه حيث يُضبط الغضب يتمّ درء جميع التصرّفات الناجمة عنه. لذلك نرى بعض الأحاديث والآيات القرآنيّة تحرّض المؤمنين على كظم الغيظ: "والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس. والله يحبّ المحسنين" (سورة آل عمران ٣: ١٣٤). ولدينا حديث يذمّ سوء التصرّف تجاه الآخرين، وقد رُوي فيه: "سوء الخُلُق يُفسد العَمَل". ومن جهة أخرى يأتي مدح السلوك الصالح في حديث آخر، "ما يوضع في ميزان امرئ يوم القيامة أفضل من حسن الخلق" (مستند أحمد بن حنبل ٦: ٤٤٢ و٤٤٦؛ سنن الترمذي: البرّ ٦١ و٦٢). فإنّ الذين يتحلّون بالرفق وحسن المعاشرة، وطلب التفاهم وتجنّب النـــزاعات والعداوات، يستطيعون أن يحيوا حياة

أفضل في طمأنينة وأمان. وقد قال النبي يومًا لأحد أصحابه: "إنّ أحبّكم إليّ وأقربكم منّي، أحسنُكم خُلُقًا" (مسند أحمد بن حنبل ٤: ١٩٣، ١٩٤). وكان النبي نفسه على خُلق مثالي، لذا وصفه القرآن بالكلمات التالية: "إنّك لعلى خُلُق عظيم" (سورة القلم ٦٨: ٤). ويشهد حديث عن خليفته الإمام علي (ع): "شيعتنا إن غضبوا لم يظلموا، بركة على من جاوروا وسِلمٌ لمن خالطوا".

(٣) العفو والصفح

الناس ليسوا على شكل واحد في التفكير والتصرّف. فليسوا جميعهم مؤمنين ولا يتمسّكون جميعهم بالمبادئ الأخلاقيّة والشرائع. فمنهم من يتمادى في تعذيب الآخرين بنوع حيواني فيكبتهم ويقابلهم بالعنف، ويرتكب الجرائم ويعيش من هضم حقوق الآخرين، ويرتكب القتل ويجنح إلى الفساد وإلى غيره من المساوئ.

مثل هذا السلوك يُقابل إمّا بالمعاملة بالمِثل وإمّا بالعفو. ففي بعض الأحوال يكون من الموافق للعقل وللشرع أن يُعامل بالقَصاص. فمنذ العهد القديم إلى القرآن حُكِم للمظلوم، إن ناله ظلم، أن يقابله بمثله، أي بقدر الظلم نفسه، لا أكثر من ذلك.

وإن صحّ أنّ هذا القانون يقلّل من عدد الجرائم ويحدّ من طغيان المجرمين، إلاّ أنّه لا يستطيع أن يضمن قيام محيط آمن سلميّ تسود فيه الصداقة والأخوّة. لذلك نسمع القرآن المجيد، دون أن يبطل القانون القائل "بحقّ المعاملة بالمثل"، يدعو المظلومين إلى العفو عن المذنب،

ويحرّضهم على ذلك. وإن ثبت أنّ القصاص يقيم العدل ولا يُعدّ من وجهة الأخلاق عملاً مُنكرًا، إلاّ أنّ العفو والإحسان علامة قدرة روحيّة وعظمة شخصيّة المؤمن، ومنـــزلتهما أرفع من شكل العدالة المرتبطة بالقصاص.

هناك آيات عديد من القرآن المجيد تدعو إلى العفو:

- "وجزاءُ سيّئةٍ سيّئةٌ مثلُها. فمن عفا وأصلح فأجرُه على الله..." (سورة الشورى ٤٢: ٤٠).
- "وَلَمن صَبرَ وغَفر إنّ ذلك لَمن عزم الأمور" (سورة الشورى ٤٢: ٤٣).
- مثل ذلك في سورة المائدة: "فاعفُ عنهم واصفح. إنّ الله يحبّ المحسنين" (٥: ١٣).
- وفي ضبط الغضب والاستعداد للعفو للمجرمين جاء في سورة آل عمران: "والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس. والله يحبّ المحسنين" (٣: ١٣٤؛ قابل سورة الأعراف ٧: ١٩٩؛ سورة النور ٢٤: ٢٢؛ سورة النساء ٤: ١٤٩؛ سورة الشورى ٤٢: ٣٧).

أمّا موقف النبيّ الأكرم بعد فتح مكّة، فهو مثال عمليّ لهذه القاعدة الإسلاميّة. فإنّه بعد سنوات من تحمّل عذاب أعدائه في مكّة والهجرة إلى المدينة، وفقدان أحبّائه في بعض المعارك مع الكفّار، سمع قوّاده، بعد فوزه ودخوله مكّة، مسقط رأسه وموطن الكعبة، سمعهم ينادون: "اليوم يوم الانتقام". فكان ردّ النبي على نداء جنوده المشحون بالمشاعر: "اليوم يوم المرحمة". فعفا عن جميع أعدائه وأعلن عفوًا عامًّا.

(٤) الإحسان

الإنسان كائن حسّاس عاطفي. يغيّر مسلكه حيث يلاقي إحسانًا وتودّدًا. فالإحسان — كما يعلّمنا الاختبار — من أهمّ ما له دورٌ في التربية والإصلاح، وهو من أشدّ الوسائل نجاحًا في صياغة شكل المجتمع. فإنّه يتمكّن من إعادة الأشرار والمنحرفين في المجتمع إلى العمل الصالح. نجد في حديث الكلمة التالية: "الإنسان عبد الإحسان".

الإحسان في نظر علم النفس يعبّر عن فضيلة الروح ورحابة صدر الإنسان وعظمة شخصيّته. قد تعتبر بعض صفات الأخلاق، كالاستعداد للصفح، خطأ كأنّها ضعف نفسي، أمّا الإحسان فهو دومًا علامة قدرة روحيّة.

في القرآن والحديث نجد دعوةً للناس إلى الإحسان. فقد جاء في سورة البقرة: "وأحسنوا إنّ الله يحبُّ المحسنين" (٢: ١٩٥)؛ وفي سورة الأعراف: "إنّ رحمة الله قريبٌ من المحسنين" (٧: ٥٦). فالآيات الكثيرة مثل هاتين الآيتين تعتبر الإحسان وسيلة إلى التقرّب من الله — وهذا سببٌ جيّد لتشويق الناس، وميزةٌ لا نجدها في الأخلاق العلمانيّة.

في موضع آخر لا يقتصر القرآن على الإشارة إلى هذه الأهميّة، بل يصف الإحسان بأنّه وصيّة رسميّة وأمر، ويأتي على ذكره مع العدل: "إنّ الله يأمر بالعدل والإحسان" (سورة النحل ١٦: ٩٠). هذه الآية مَثَلٌ لتلاقي الأخلاق والقانون، أيّ أنّ إجراء العدالة موضوع قانون وفضيلة أخلاقيّة. فالربط بين القانون والفضيلة هو بعبارة أخرة إحدى ميزات مثل هذه الأحكام الدينيّة.

ولقد كان يكفي هذا القانون للوصول إلى السلام والصداقة بين

الأفراد والشعوب. ونحن نرى أنّ إنسان اليوم بحاجة أكثر مساسًا ممّا مضى إلى الإحسان، وإلى تجنّب الحروب والنـــزاعات، إذ إنّ الوسائل التي يمتكلها الإنسان اليوم في خوض وإبادة الآخرين، لا تهدّد فقط بهدم مدينة أو بلد، بل تهدّد العالم كلّه. ولكن للأسف هناك على الساحة الدوليّة بعض الأيادي التي تستخدم وسائل الإعلام والأفلام السينمائيّة لإشاعة العنف والإجرام، ولزجّ الإنسانيّة في الحرب والدمار، ممّا يجعل النداء أشدّ إلحاحًا إلى اللجوء إلى تعاليم الدين والأخلاق.

لا يتّسع المجال في هذا العرض لتعداد الأقوال التي وردت في القرآن وأحاديث النبي وخلفائه حول الإحسان، أو حول "جنود العقل". فنوجزها هنا في بعض نقاط:

-١- التصرّف الأخويّ ومراعاة المساواة.

إنّ القرآن يتكلّم في هذا، مثلاً في سورة الحجرات: "إنّما المؤمنون إخوة" (٤٩: ١٠). وجاء في الحديث: "الإنسان أخو الإنسان، يتأمّله ويسدّ حاجته". "لو تحابّ الناس وتعاطوا لاستغنَوا بها عن العدالة".

– وفي موضع آخر: "مَثَل المؤمنين في توادّهم وتعاطفهم مَثَل الجسد الواحد: إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسّهر والحُمَّى" (بخاري؛ مسلم). لذلك أمر الإمام علي مالك والي مصر: "أشعر قلبك الرحمة للرعيّة والمحبّة لهم واللطف بهم، ... فإنّهم صنفان: إمّا أخ لك في الدين، أو نظير لك في الخَلق".

-٢- رعاية المساواة وتجنّب التبعيض (أيّ تمييز البعض عن البعض الآخر). كتب الإمام علي في الرسالة المذكورة أعلاه إل مالك، يؤكّد له

أنْ لِيَكُنْ للناس عنده حقوق متساوية، إذ إنّ النبي (ص) قال: "الناس سواسية كأسنان المشط".

-٣- التعاون مع الآخرين: ورد في سورة المائدة: "وتعانوا على البرّ والتقوى" (٥: ٢). وجاء في أحد الأحاديث: "الله في عون العبد ما دام العبد في عون أخيه (مسند ابن حنبل ٢: ٢٧٤). من الواضح أنّ التعاون ومساعدة الآخرين يقودان إلى تقليص الخصومة وإقامة الطمأنينة والسلام في المجتمع.

-٤- الجودة والإنفاق والسخاء: إنّ الأعمال الصالحة وإهداء المال لا يخفّف فقط من الإجرام الناتج من الفقر، بل يقود أيضًا إلى الصداقات، ويجنّب النـــزاعات الاجتماعيّة. في هذا نقرأ في القرآن: "لن تنالوا البرّ حتّى تنفقوا ممّا تحبّون" (سورة آل عمران ٣: ٩٢)؛ - وفي موضع آخر: "وأنفقوا ممّا جعلكم مستخلَفين فيه" (سورة الحديد ٥٧: ٧).

هناك آيات كثيرة تحرّض على الصدقة والقرض والصبر على المديون وقرض المال. وأهمّها الحثّ على الإيثار، أي الكرم المضحّي، أي أن يعطي المرء ممّا هو بحاجة إليه. وهذا يعني أعلى درجة في الأخلاق والقدرة الأخلاقيّة والروحيّة (راجع سورة الحشر ٥٩: ٩).

-٥- المعاملة الطيبة والمحبّة للنساء: نجد في هذا الموضوع كثيرًا من الأحكام في القرآن وفي التراث الإسلاميّ كلّه، تمكن قراءتها في الكتب، وتقود ممارستها إلى إقامة محيط مهذّب في الأسرة والمجتمع. وقبل كلّ شيء هناك تصرّف النبي مع نسائه وبناته. والقرآن يأمر بمعاشرة النساء بالمعروف، فيقول مثلاً في سورة النساء: "وعاشروهنّ بالمعروف" (٤:

١٩). وحتّى في حال الطلاق يجب أن يحصل ذلك على أفضل نحو (راجع سورة البقرة ٢: ٢٢٩ و٢٣١؛ وسورة الأحزاب ٣٣: ٢٨).

٢-٢-٢. معرفة ما يهدّد السلام والعدالة

بعد أن عرضنا في ما تقدّم إلى العناصر الإيجابيّة للسلام والعدالة، حان الوقت الآن في هذا المجال أن نعكف على العناصر السلبيّة ونَصِف العوامل التي يتّضح فيها تعرّض السلام والعدالة للخطر. في علم الأخلاق تدعى هذه العناصر السلبيّة عوامل أخلاقيّة، أو في لغة القيادة الدينيّة السياسيّة عند الشيعة "جنود الجهل" أو "أعداء العقل".

إنّ الكشف عن هذه الصفات والأفعال السلبيّة ليست بصعبة، إذ إنّها تقف ضدّ الصفات والأفعال الإيجابيّة البنّاءة. فمن تأمّل في تلك العناصر الإيجابيّة التي ذكرناها، لا يصعب عليه اكتشاف النواحي المظلمة. من هنا نُدرج في ما يلي إمكانيّات التهديد الأخلاقي والاجتماعي للسلام العادل في ثلاثة إطارات هي "الفكر – والقول – والعمل".

١) الإيديولوجيات الباعثة على النـــزاع

نعلم أنّ سلوك الإنسان كلّه متأصّل في طريقة تفكيره، وصادر من الإيديولوجيّة المتملّكة عليه. فما يجزم في اندلاع النـــزاعات الحربيّة هي الصفات الرديئة كالحذر والأنانيّة، والكبرياء، وطلب السيادة والتفوّق، والاعتقاد بتفوّق بعض الأعراق، وقلّة الالتزام بالحقّ الطبيعيّ واحترام كرامة الآخرين وشرفهم، وقبل كلّ شيء الكفر الشخصيّ، وفقدان

الإيمان الحقيقي بالله والآخرة، ممّا هو في نظر الدين النوع الكامل للجاهليّة، أيّ فقدان الثقافة والتوحّش الثقافي. هذا كلّه يثير النـــزاعات، ويهدم السلام والعدالة ويقود إلى عدم الاكتراث لمجتمع سليم على الصعيد الوطنيّ والدوليّ.

إنّ القرآن يحذّر الناس من سوء الظنّ والتكبّر، وينصح بإلحاح بالإعراض عنهما. ويشير في الوقت عينه إلى عاقبة المتكبّرين الرديئة والجحيم التي تنتظرهم (راجع سورة الزُّمر ٣٩: ٦٠). ويؤكّد أنّ قلب المتكبّر محروم من الرحمة الإلهيّة (راجع مثلاً سورة غافر ٤٠: ٣٥؛ وسورة النساء ٤: ٣٥ — ٣٦؛ وسورة لقمان ٣١: ١٨).

٢) القول الذي يثير الحروب

فيما يدعو القرآن القول الصالح "قول سلام"، أيّ قولاً يؤدّي إلى السلام والتصالح، هناك كلام يمكنه أن يقود إلى الحروب أو على الأقلّ إلى حرب نفسيّة أو حرب باردة. فمهما كان الصعيد الذي ينطق بها عليه، فإنّها تضرّ بالسلام والأمان. بعكس ذلك هي الأقوال المتعقّلة التي يسمّيها القرآن "قولاً سديدًا". هي الأقوال التي لا تحتوي على أمور لا نفع منها، ولا تحرّض على القتال ولا تقوم على التهمة[٨]. فالكذب والقدح من شأنهما أن تلحقا بالعلاقات الاجتماعيّة ضررًا فادحًا. جاء

[٨] إنّ التهم غير المبرّرة التي توجّهها اليوم إلى دول مستقلّة حرّة دولٌ راغبة في الحرب، عدوانيّة شريرة، وتتّهمها بالشرّ والسيّئات، وعدم احترام حقوق الإنسان، والإرهاب وفقدان الديموقراطيّة ومثل ذلك، إنّ هذه التهم فهي مَثَل واضح لمنطق عدم المنطق هذا.

في القرآن: "ولا تطع كلّ حلاف مهين" (سورة القلم ٦٨: ١٠).

٣) العمل السيّء

العمل السيّء المخالف للأخلاق يمكن أن يظهر في أشكال مختلفة. فأحيانًا يرافق تمجيد العنف واستعمال السلطة استعمالاً اعتباطيًّا، ممّا ينشئ الخشونة والعجرفة والأفعال الحربيّة. وأحيانًا يؤدّي إلى أفعال إجراميّة وقتل تجاه الأفراد كما تجاه الكثير من الناس، أو يتّخذ عند عدم وجود القدرة والتنفيذ أشكالاً أخرى.

ولكنّ الروح المختبئ خلف مثل هذه الأقوال والأفعال، هو دائمًا روح مخالف للأخلاق وغير إنسانيّ. وهو على كلّ حال روح غير سليم، أو على قول حديث "العقل والجهل"، روح ينتمي إلى فريق الجهل. وهو يقود إلى سلوك جاهل وإلى اتباع أوامر الشيطان، فلا يُنتظر منه سوى الحماقة، والكبت والقساوة، وعدم الشرعيّة، والكفران بالنعمة، والحثّ على سفك الدماء، والخوف والوحشة والإرهاب، وقتل الأفراد. والجماعات وما إلى ذلك. هذا كلّه يعني احتقار العدالة، ويقود في جماعة مسالمة منظّمة إلى الانقلاب.

منطق الذين هذه صفاتهم، يتبع منطق العنف، وقانونهم قانون الغاب. إنّ القرآن يحكم على هذه الفئة من الناس حكمًا سلبيًّا جدًّا ويعدّهم حيوانات أو أضلّ: "لهم قلوب لا يفقهون بها، ولهم أعين لا يبصرون بها، ولهم آذان لا يسمعون بها، أولئك كالأنعام، بل هم أضلّ. أولئك هم الغافلون" (سورة الأعراف ٧: ١٧٩).

الخاتمة

الموانع الحاليّة لقيام السّلام والعدالة

إنّ المانع الرئيسي لقيام نظام سلام هو خرق العدالة، وأوّل عدوّ للعدالة هو عدم الاعتقاد والأخذ بالمبادئ الدينيّة والأخلاقيّة. ففيما جوهر الدين والأخلاق يقود إلى استتباب السلام ودوام العدالة، فلا شيء في العالم بدونهما، ولا شرعة الأمم المتحدة وعقوباتها، يستطيع أن يضمن "السلام على أساس العدل". ففي القرون الماضية كثيرًا ما كان المتسلّطون أعداء للسلام، يتنكّرون للعدالة ويزجّون الناس في الموت والفقر والضيقة. أمّا في القرن العشرين فإنّ السلام والعدالة تقابلان أعداءً جدُدًا منظّمين تنظيمًا منسّقًا.

نستطيع أن نعتبر أنّ المصدر الرئيسيّ للفواجع والجنايات في عصرنا هو نوع من الاعتقاد يقوم على التعصّب والإجحاف اللذين صدرا عن النواحي النفسيّة لتمجيد الغرب وأوربا الوسطى، وامتزجا بالتعصّب العرقيّ والدينيّ عند الصهاينة. فهذه الفئة السياسيّة الاقتصاديّة يسمها من جهة فكرُ الاستقطاب والاحتكار، فهي تحتكر وسائل الإعلام والاتصالات. وهي من جهة أخرى تخدمها قدرة مركزيّة لنظام عسكريّ وتجهيزات سلاح، وهي ترمي، بمساندة الدول التي تسيطر عليها، إلى الحصول على السيادة العالميّة وحدها. فهي تريد التسلّط على ثروة الشعوب في العالم كلّه واستغلالها.

فإيديولوجيّة هذه الفئة ليست الحوار، بل حرب الحضارات وطرحها يقول: اعمل لصالح منفعتك الخاصّة، ولو أدّى ذلك إلى المجابهة.

والناس يقسمون عندها إلى درجة أولى ودرجة ثانية، إلى بلاد نصف الكرة الشمالي ونصف الكرة الجنوبيّ، إلى بلاد تقف إلى جانبنا، وبلاد هي عدوّة لنا. وتحوّل استعباد الأفراد إلى استعباد الشعوب والدول. وبعبارة مختصرة: إنّها تطالب بعالم يختنق في مستنقع الحرب والاضطرابات.

ولكن الوعد الإلهيّ في القرآن ينطلق من أنّ هذه المبادئ الهدّامة ستنطفئ وتبيد، وأنّه سيوجد يومًا أساس مشروع، قائم على الحقّ والرفق: "فأمّا الزبد فيذهب وأمّا ما ينفع الناس فيمكث في الأرض" (سورة الرعد ١٣: ١٧).

أسئلة ومداخلات

لا تُهمل الخبرات التاريخيّة، بل نتعلّم منها

منوجهري: إنّ البروفسّورة غبرييل سـردت في حـديثها المجمـع الفاتيكاني الثاني ودعت إلى تنحية الماضي، أي إلى نـسيان الـذكريات التاريخيّة. أفلا ينبغي في الوقت نفسه أن نفكّر في أنّه مـن الـضروري استرجاع العلاقة بالماضي تكرارًا، لكي نتعلّم من التاريخ ما يهـمّ أمـر السلام؟ ألا يمكن في نطاق العكوف المبدئيّ على الماضي، أن نقدّر أنّـا نفيد فائدة كبيرة من تلك الاختبارات التاريخيّة، من كـلّ مـا بذلتـها الأجيال السابقة من الجهد في سبيل السلام؟

التأويل سبيل لفهم التاريخ

لذا يبدو لي أنّ الاتصال بالماضي مهمّ، خصوصًا عنـدما نفكّـر في وسيلة التأويل التي حصلنا عليها في عشرات السنين الأخيرة. التأويل، لا بالمعنى المعرفي لسوء الفهم، الذي ندّد به بحقّ آية الله خامنئي، أيّ التفسير الاعتباطيّ الناجم عن تقدير الأفراد الشخصيّ، بل لأجل فهم التـاريخ ومجابهة الحاضر. فإنّه يرمي في العلوم الإنسانيّة، والفلـسفة، وفي نطـاق الدراسات الدينيّة والحوار بين الأديان، إلى الفهم المتبادل. وهـذا يبـدو ضروريًّا أن نتحدّث عن المواضيع الدينيّة وغير الدينيّة في إطار التأويل.

كيف التعامل مع الاختبارات التاريخيّة؟

غبرييل: كنت أودّ بعد هذا الحديث المهمّ أن أوجّه سؤالاً إلى آية الله خامنئي، ولكنّي أبدأ بالردّ المقتضب على الأفكار التي عرضها البروفسّور منوجهري.

من المعلوم أنّ النقاش حول نتائج الأحداث التاريخيّـة بالنـسبة إلى الذاكرة الجماعيّة انطلق في أوائل التسعينات من القرن العشرين بعد انهيار الحكم الشيوعي. كيف يمكن التعامل مع تلك الاختبارات المفجعة الـتي قادت إلى توتّرات ضخمة في المجتمعات التي تكبّدتها؟ كيـف يكمـن الوصول إلى تصالح داخل المجتمع تجاه أحداث تاريخيّة جلبت على الناس الكثير من الألم والنـزاع؟

إنّ الفاتيكان اتّخذ في مطلع الألفيّة الجديدة موقفًا من هذا، وذلك في وثيقة مهمّة[1]. فعندما يطلب البابا فيها الصفح عـن أخطـاء الكنيـسة وتقصيرها في التاريخ، لم يكن الغرض في أوّل حال الحكم على أولئك الذين عاشوا في القرن الثالث عشر أو الرابع عشر أو في غيرهمـا مـن حقب التاريخ. بل الغرض كان التأكيد أنّ هناك قيمًا مسيحيّة وأنّ بعض تصرّفات الكنيسة – التي حصلت غالبًا بالاتّفاق مع الدولة – لم تكـن

---

[1] خطاب للبابا يوحنّا بولس الثاني يوم الغفران في السنة المقدّسة ٢٠٠٠؛ راجع:
G. L. Müller (Ed.), Internationale theologische Kommission: Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit, 3ème éd., Einsiedeln 2000, 116.
راجع أيضًا: أندراوس بشته – طاهر محمود: لكي نتدبّر علامات الأزمنة. المسيحيّون والمسلمون أمام تحدّيات العصر، المكتبة البولسيّة، جونية – لبنان ٢٠٠٣، ص ١٧٨ – ١٧٩.

مطابقة لهذه المعايير والقيم المسيحيّة. فمثل هذه التطوّرات موجـــودة في النطاق العلماني أيضًا، حيث نشطت نقاشات شديدة حـــول الـــذاكرة الجماعيّة والتعامل مع الذنوب التاريخيّة.

مهمّة التأويل تستحقّ عقد ندوة خاصّة

أمّا مهمّة التأويل فهي في نظري تستحقّ أن تعقد حولها ندوة خاصّة. أمّا ما نويتُ قوله في حديثي فهو أنّا نحدّد الواقع دومًا انطلاقًا من مفاهيم قائدة، وأنّ وعي هذه المفاهيم، نظرًا إلى التاريخ، قد مرّ عليـــه تحـــوّل مستمرّ. لا شكّ أنّ هذه القسم لا يجوز تركه لتفسير اعتباطيّ، بل هـــو دومًا مهمّة تفسير رصين واعٍ للمسوؤليّة، تفسير يجهد في التفطّن لقرائن تاريخيّة معيّنة.

تشابه في مفهوم الإنسان

والآن أقول إنّي أشكر لآية الله خامنئي محاضرته، فإنّه من المـــشجّع جدًّا أن نلاحظ التشابه بين التصوّرات الأخلاقيّة في الأديان. ما أريد أن أؤكّده هنا هو الطريقة التي بها في مطلع الحديث، تمّ الانطلاق من مفهوم للإنسان يطابق مطابقة واسعة التفسير المسيحيّ لأرسطو، كما عرضه في القرن الثالث عشر توما الأكويني وكان جوهريًّا بالنـــسبة إلى التـــراث المسيحيّ: مفهوم الإنسان ككائن حيّ حرّ، مسؤول، يـــصوغ شـــكل العالم، وبذلك هو صورة الله، لأنّ جميع هذه الصفات هي في الأصـــل وعلى الشكل الكامل صفات الله.

العلاقة بين الطبيعة والوحي

من هنا يقف التراث اللاهوتي كلّه في المسيحيّة أمام السؤال: ما هـــي علاقة طبيعة الإنسان هذه بالوحي؟ أو ما هي وظيفة الوحي في تحديـــد طبيعة الإنسان كما يعرفها العقل؟ لقد اعتمد توما الأكـــويني في هـــذه المسألة على ثلاثة مفاهيم: قال إنّ الوحي يقود معرفة الإنسان الطبيعيّـــة، ويصلحها ويتمّمها. هذه النظرة لها طبعًا، إلى جانب النطاق النظـــري، مفاعيلها في التعايش الاجتماعي، وذلك إن تعرّضنا مثلاً للسؤال الـــذي طرحه التعليم المدرسيّ الأسباني المتأخّر في القرن السادس عشر، وهـــو هل هنود أميركا اللاتينيّة بشر متساوو الحقوق. وقد جاء الجواب حـــين ذاك بالإيجاب، وجاء التعليل بأنّهم يملكون القدرة عينها علـــى المعرفـــة العقليّة، ولو لم يكونوا مسيحيّين. هذا البرهان هـــو قاعـــدة الأنـــسنة العلمانيّة. ويهمّني كيف يُناقش هذا التفسير لأرسطو في أوساط الإسلام المعاصر.

يستطيع الإنسان بعقله أن يميّز بين الخيروالشرّ

خامنئي: في الواقع جاءت الأديان السماويّة برسالة واحـــدة، فـــلا عجب أن يوجد في آرائنا تشابه بعيد.

أمّا قضيّة علاقة الوحي بالفطرة والهداية، فقد نوقشت كـــثيرًا علـــى مدى التاريخ. فمن تبصّر في الأمر، لاحظ أنّ الأبعاد السماويّة لا تظهر إلاّ بشكل ضعيف في فلسفة أرسطو. فجاء الفلاسفة المسلمون وأضفوا على فلسفة توما الأكويني، وألبرت الكبير وأنسلم الذي من كـــانتربري، الفلسفة الإسلاميّة عبر أسبانيا. فمن المفهوم أن نجد في كثير من المجالات

عناصر مشتركة بين الفلاسفة المسلمين والمدرسيّين. فإذا أردنا أن نوجز موقف الإسلام من المسألة المعروضة، فإنّ الإسلام ينطلق من أنّ الإنسان بطبيعته يملك قدرة التمييز والحكم. فيستطيع بقدرة عقله أن يميّز بين الخير والشرّ، والسبيل السديد والضالّ. فإن أغفلنا بعض الفروق الطفيفة، تمكّنا من القول إنّ العقل البشري وفطرة الإنسان الباطنة التي خلقها الله أمرٌ واحد. فالعقل البشريّ يُعتبر على كلّ حال في الإسلام رسول طبيعة الإنسان، هو مستتر في باطنه.

الوحي يساند العقل

ولكنّ الإسلام والأديان الأخرى لا تكتفي بالعقل، لأنّه ليست له قدرة كافية للتمييز تمييزًا واضحًا بين الخير والشرّ. لذلك بعث الله أنبياءه ليبلغوا الوحي. فالوحي هو من تَمّ ظاهرة شاملة وطبيعيّة. فالمجتمعات البشريّة بحاجة إلى هداية الله، والهداية بواسطة الأنبياء الأخصّاء. فكما أنّه منح الإنسان فطرته الباطنة، كذلك وهب الأنبياء الوحي ليبلغوه الفطرة البشريّة. فبقدرة العقل يستطيع الناس عند ذلك أن يعرفوا الأنبياء والوحي الذي يأتون به. ولعلّنا نختلف بهذا عن العلماء المسيحيّين، لأنّه في حقبة العلمانيّة أخذوا ينصبون الإيمان مقابل العقل، فيما نحو نرى أنّ يقين الإيمان يأتي عن طريق العقل، أيّ أنّ عقل الإنسان يقوده إلى تقبّل الوحي.

وظيفة الوحي الهادية على مستويات ثلاثة

فمتى قُبل الوحي، يقوم، حسب نظرتنا، بوظيفته الهادية على

مستويات ثلاثة: أوّلاً على مستوى النظرات (كنظرة الفلاسفة) حول معرفة الله ومعرفة العالم، ومعرفة الإنسان. — ثانيًا على مستوى النظرات التي تتعلّق بالحياة الاجتماعيّة وضمان السعادة البشريّة، تلك النظرات التي أثبتت بشكل قوانين. نجد في القرآن مقولات تؤكّد أنّ عيسى جاء ليغيّر بعض قوانين شريعة موسى (راجع مثلاً ٣: ٥٠؛ ٤٣: ٦٣). وبالتالي نحن نرى أنّ عيسى أتى إلى جانب الكثير من قضايا العقيدة والقضايا المبدئيّة الأخرى، بطائفة من الحقوق. ولكنّي لا أدري ما صارت إليه هذه. ثالثًا على مستوى الأخلاق. فإنّ الآراء المختلفة، كما رأيناه، لها طابع نظريّ، أمّا القوانين فلها طابع عمليّ. والأخلاقيّات هي إتمام لها.

الوحي يقود ويصلح ويتمّم

قالت البروفسورة غبريل إنّ الوحي، حسب تعليم توما الأكويني، يقود معرفة العقل الطبيعيّة، ويصحّحها ويتمّمها. فهذا يعني أنّ الوحي يملك أبعاد القيادة والإصلاح، وأنّ الإنسان يصير نتيجة لذلك إنسانًا يحظى بالقبول عند الله. ولحسن الحظّ لم يكن لنا اختلافات جوهريّة بالنسبة إلى الحقبة المدرسيّة. فهذه برزت بعد قيام الفلسفة الحديثة، التي أتت بنظرات أخرى.

"عيال الله": ولكن لماذا هذه الانقسامات الكثيرة؟

أكرمي: لدينا في الإسلام، كما ذكر آية الله خامنئي في محاضرته، أقوالاً تعتبر الناس "عيال الله"، كما جاء في الحديث. ومثلها أيضًا كلمات أخرى كثيرة منقولة في المسيحيّة.

فإن تفكّرنا في موضوع "السلام" من جهة النظرة الدينيّة، فعلينا أن نفطن لأنّ الأديان، والإسلام أيضًا، تتضمّن إلى جانب هذه الأقوال، غيرها التي تبدو على خلاف مع هذه. ألم ندعُ على مدى التاريخ، نحن أتباع الأديان، أناسًا كثيرين كفّارًا؟ أوَلم يؤدِّ التناقض الذي يستشفّ من هذه الكلمات، في التاريخ إلى انقسام بين أعضاء عيال الله؟ وفصلهم إلى أعضاء ينعمون بالحقوق نفسها، وأعضاء من الدرجة الثانية أو الثالثة؟ ألم نقدّم بهذا للناس أشكال تصنيف يدحر بعض الناس إلى هامش المجتمع، ويثير عندهم عواطف العدوان والرفض؟ ونحن شهود عيان لتلك الأمور، كما نبّه أيضًا البرفسّور خوري لذلك، لأنّ هناك في نصوص تراثنا الدينيّ مواضع تغذّي مثل هذا التصنيف. كيف يمكن أن نوفّق بين هذه التوتّرات في تراثنا؟

إيثار المؤمنين لا يجوز أن يُنقص من حقوق الآخرين

خامنئي: كلّ دين يعطي الأفضليّة لمؤمنيه. ولكنّ هذا لا يعني أبدًا أن يحرم أيّ دين الناس الذين يعتبرهم كفّارًا من جميع خصائصهم وحقوقهم. بل الصحيح هو أنّ جميع الناس في الظروف الاعتياديّة لهم حقوق معيّنة، وأنّهم، إن هم أذنبوا بارتكاب جرائم، يعرِّضون للخطر بعض تلك الحقوق أو يسلبونها أنفسهم. فتطبيق بعض العقوبات التي تلحق بعض الأفراد بسبب الجنايات التي اقترفوها، لا يعارض العدالة في المجتمع المعنيّ. فالفرق الحاصل في الأديان بين المؤمنين وغير المؤمنين لا ينال إذن الحقوق الخاصّة بالمؤمنين. فإلى جانب الحقوق الاعتياديّة تمنح الأديان السماويّة مؤمنيها حقوقًا إضافيّة. فلا يمكن أن يكون الجميع في

نطاق سلطة أديانهم متساوين في الحقوق. وهنا لمفهوم "الاقتناع" دور هامّ: فمن الناس من لا يكون خطرًا على المجتمع، ومنهم من يرفض الدين عن اقتناع، ولذلك لا يخضع لفرائض دينيّة، ولكنّه يؤلّف في الوقت نفسه خطرًا.

فالتمييز بين مؤمن دينٍ معيّن وغير المؤمن والتبعيض بينهم، أي معاملتهم معاملة مختلفة، لا تبدو بهذا المعنى مجحفة بالحقوق. ويختلف الأمر، عندما يسيء رجاء الدين والقضاء استعمال القضايا ويعاملون الآخرين معاملة مخالفة للإنسانيّة بحجّة أنّهم "كفّار". فعندما يُجيز الدين تصنيفًا معيّنًا فهذا له مغزى إيجابي ويهدف إلى تنشيط المؤمنين تنشيطًا أشدّ. أمّا إن كان التصنيف له دواع سلبيّة، فعندها يُسمَع القول: "من ليس معنا فهو علينا"، ويكون هذا استباحة إفناء شعب بكامله.

الفروقات طبيعيّة، ولكنّها لا يجوز أن تؤدّي إلى عدم المساواة في المعاملة

رشادي: تعقيبًا على شروحات آية الله خامنئي حول القوانين الخاصّة في الأديان، أودّ من جهتي أيضًا أن أؤكّد أنّ فقدان الوعي الواقعيّ للمشاكل الراهنة يؤدّي إلى نتائج غير مرغوب فيها. منها السؤال هل نقسم المجتمع البشريّ إلى فئات مختلفة أم لا. فمن أشكال التقسيم ما هو طبيعيّ جدًّا ويطابق الواقع، ومن ثَمّ يقبله الناس. وهناك قوانين وأحكام تفطن طبعًا لهذا الواقع. فلنفكّر مثلاً بأعضاء أسرة: إنّ بينهم علاقة قرابة، وينعمون بحقوق خاصّة، لا يملكها أناس آخرون. وبهذا الشكل تميّز الأحزاب السياسيّة بين أعضائها والآخرين الذين لا ينتمون إليها، لأنّها تعتبر أعضاءها أشخاصًا لهم المنحى نفسه وأخلاّء في ما بينهم. والحكومة

تمنح شعبها في بلدها حقوقًا خاصّة. ولكن متى غادر مواطن هذا البلد والتمس اللجوء إلى بلد آخر، فهو لا ينعم مطلقًا بالحقوق نفسها كالذي هو مواطن لذلك البلد. وهناك في البلد الواحد تصنيفات مختلفة ناتجة من حقوق وكرامات مُكتسبة.

فالعالم يستطيع بفضل علمه الذي اكتسبه أن يحصل على حقوق لا ينالها شخص آخر. فلا يجوز إذن أن نصرّ على أنّه لا يجوز أن تقوم فوارق بين أعضاء مجتمع معيّن. فالفوارق أمرٌ طبيعيّ، ولكن لا ينبغي أن تؤدّي إلى التبعيض وعدم المساواة في المعاملة.

التأويل له وظائف مهمّة

فصل آخر هو شأن التأويل. نحن جميعًا نعلم أنّ هذا ليس فصلاً جديدًا، وأنّ الاهتمام بقواعد التأويل حصل مكرّرًا في التاريخ كأمر بديهي. وكثير من هذه القواعد تطبّق كقواعد الفطرة والعقل، وليس فقط في نطاق الدين. من الواضح أنّ تعاطي التأويل قد أدّى، في إطار التطوّر على مدى القرون، إلى قيام مدارس ونزعات وآراء مختلفة، نشأت على أساس الجهد في فهم النصوص المعروضة فهمًا جيّدًا وشرحًا سديدًا.

فمنهم من يقولون إنّ قارئ نصّ ما ليست مهمّته الكشف، بل عليه أن يحاول فهم مقاصد المؤلّف التي حملته على تأليف النص. ويقول غيرهم إنّ النصّ، بغضّ النظر عن نيّة مؤلّفة، يستطيع أن يخدم التواصل بين أناس معيّنين، بحيث يكون من الممكن الوصول إلى فهم للنصّ يختلف عن نظرة المؤلّف الأصليّة. وأخيرًا يمكن أن يؤيّد فريق محاولة فرض رأي المفسِّر الشخصيّ على النصّ.

فعلى أساس نشاطاتي في هذا المجال، أودّ أن أساند ما عرضته البروفسّورة غبرييل، وهو أن يكون موضوع ندوتنا الحواريّة القادمة النقاش حول قضيّة التأويل.

مقابل الحقوق الخاصّة، يجب تجديد الحقوق الأساسيّة للجميع

خوري: أودّ أوّلاً أن أُعرب عن موافقتي على ما جاء في عرض آية الله خامنئي حول نظام الخلق والأصول الدينيّة والأحكام الأخلاقيّة التي تعتبر أساسًا للعدالة والسلام. إنّ هذا في رأيي منطلق مثمر لاستنتاج مسؤوليّة الناس تجاه الآخرين، وتجاه المجتمع وتجاه العالم. ولكنّ المشكلة التي ذكرها الدكتور أكرمي هي خطر إسقاط كلّ هذا من قبل أحكام وضعيّة. من هنا سؤالي: كيف يمكن التوفيق بين كلّ ما قيل عن نظام الخَلق وبعض أقوال الوحي الوضعيّ، التي يتّضح أنّه لا يمكن بسرعة التوفيق بينها. هل يمكن هنا، استنادًا إلى حجّة الإسلام رشادي، التمييز بين حقوق الإنسان الأساسيّة والحقوق الخاصّة ببعض الفئات، كحقوق العلماء الخاصّة التي تقابل حاجاتهم الخاصّة. ولكنّ الحقوق الأساسيّة يجب بعكس ذلك أن تُصان لجميع البشر، بغضّ النظر عن انتمائهم إلى دولة أو جماعة دينيّة أو ثقافة معيّنة. وهذه الحقوق الأساسية يجب أن تُحدّد نوعيّتها ومحتواها، وهذا هو لبّ الأمر.

ينبغي عدم التوقّف عند الماضي

لي ملاحظة ثانية حول ما قاله البروفسّور منوجهري. في الواقع لا يجوز لنا أن ننسى التاريخ. فعلينا دومًا أن نواجه ماضينا، لتلقّن عِبَره.

ولكن ينبغي أن لا نتوقّف عند ما مضى، بل أن نتطلّع إلى المستقبل ونتابع مسيرنا.

الخير يأتي من الله. وماذا عن الشرّ؟

ولي أخيرًا تعليقان على عرض آية الله خامنئي. جاء في نصّ محاضرته أنّ الله خلق الخير والجهل، وعدم الفهم والشرّ. أيأتي الخير فعلاً من الله وكذلك الشرّ أيضًا؟

مقدار محبّة الله لا يخضع لما يجيء به الإنسان من النفع

والتعليق الثاني يهدف إلى القول بأنّ مقدار محبّة الله تجاه أفراد أعضاء الأسرة البشريّة يخضع لما يجيء به من النفع كلّ عضو في المجتمع. هذا ما لا أستطيع من موقفي المسيحيّ أن أقبله بهذا الشكل المطلق، دون شروحات إضافيّة. فإنّي أرى أنّ الله يحبّ من باب المبدإ جميع الناس، أجاءوا بالنفع أو لم يجيئوا. محبّته تشمل الجميع. ومحبّة الله هذه، التي هي من باب المبدإ شاملة غير مشروطة، هي في نظرنا نحن المسيحيّين أساس محبّتنا الشاملة وتضامننا الشامل مع جميع البشر.

كلّ ينال حقّه، ولكنّ الحقوق مختلفة

خامنئي: سأل البروفسّور خوري كيف يمكن أن نعتبر ما ثبت في نظام الخلق اعتبارًا مختلفًا على ضوء نظام الوحي؟ إيماننا يقول إنّ الله خلق العالم وأعطاه قوانينه الطبيعيّة. أمّا الفروق الراهنة بين البشر، فلا ننسَ إنّ الطبيعة نفسها من وجوه كثيرة تميّز بين البعض والبعض الآخر.

فالناس لا يخلقون على طريقة متساوية. ولا ينعمون بمنح خاصّة على الشكل عينه، وقد يعود هذا في بعض الأحيان إلى سلوك الإنسان نفسه. على كلّ حال نحن نعتقد أنّ مفهوم عدالة الله ملزم إلزامًا شاملاً. فلا أحد في العالم لا ينال حقّه. ولكنّ الحقوق تختلف بعضها عن بعض، بحيث إنّه ليس هناك، بالنسبة إلى المساواة في المعاملة، من تناقض بين نظام الخلق ونظام الوحي.

الحقوق الأساسيّة تبقى، أمّا الحقوق الفرديّة فيمكن أن يُحدّ منها

هل تساند الأديان السماويّة حقوق الناس الأساسيّة أم لا؟ رأيي أن ليس هناك دين من الأديان السماويّة يمسّ حقوق الناس الأساسيّة. ومع ذلك فإنّ هناك اختلافات في تطبيق الحقّ. هناك مثلاً أحوال يُحَدّ فيها من بعض الحريّات وحتّى تلغى هذه الحريّات. فإن تولّى أحد مهمّات موظّف في موضوع عملٍ ما، أو انتسب إلى حزب معيّن، فقد من باب الضرورة طائفة من حريّاته. وهذا يصحّ أيضًا إن دخل إنسان في أتباع جماعة دينيّة معيّنة.

الله لا يخلق إلاّ الخير، ولكن يمكن نزع الخير من الخلائق

هل يخلق الله الخير فقط، أو يخلق الشرّ أيضًا؟ من باب المبدإ هو الكيان المطلق، ولا يخلق إلاّ الخير. ولكن في جملة الخلق أحوال يُنزع فيها من الخلائق، بسبب مسار الأمور، الخير الذي نالته. هذا الجانب السلبيّ يمكن اختباره في ظواهر يوميّة، كاختلاف النهار والليل، الناتج من طلوع الشمس وغروبها واختفاء نور الشمس. فالواحد يمكن اختباره

إلى جانب الآخر، الظلمة إلى جانب النور. على هذا النحو خلق الله العقل البشريّ وأمدّ بذلك الإنسان بقدرة الاختيار. ولكن ماذا يحدث عندما يهمل الإنسان الانتباه لبعض العوامل الصحيّة والطبيّة أو غيرها أو الأخذ بها على وجه الإطلاق: هذا ما يمكن أن نلاحظه في كثير من الأمور التي تهدّد صحّة الإنسان. فإن وُلد أحدٌ أعمى، أمكن إرجاع ذلك إلى حكم الله، ويمكن أيضًا إيقاع التهمة بالإنسان، الذي يتصرّف بخلاف بركة الله، وبسبب إهمال العناية من قِبَل الوالدَين يتحمّل مسوؤليّة الضرر الصحّي الذي لحق بالولد.

المختارون لا ينعمون بهبات خاصّة – والله يحبّ الغرباء

فانوني: ورد ذكر المنح الخاصّة التي يتمتّع بها أتباع جماعة دينيّة في ربوعها. أمّا إذا عكفتُ على نصوص العهدين القديم والجديد، فأجد هناك أنّ منحة المختارين الخاصّة من جرّاء اختيارهم، هي حملٌ ثقيل[٢]. فإنّ الله، حسب وحي الكتاب المقدّس، أشدّ قسوة تجاه الذين في الداخل منه تجاه الذين في الخارج. فمن تبع هذا الإله، طُلب منه أكثر من الذين لم يسمعوا به، ويُقال فيهم إنّا لله يرحمهم (راجع متّى ٢٥: ٣١ – ٤٦).

وأخيرًا نجد في الكتاب المقدّس جملاً كثيرة مثل هذه: الله يحبّ الغرباء" (راجع تثنية الاشتراع ١٠: ١٨). واقرأ أيضًا: "الغريب

[٢] راجع مثلاً إرميا: ٢٠: ٨ – ٩: "لأنّي كلّما تكلّمت فإنّما أصيح وأنادي بالشدّة والدمار فصار لي كلام الربّ عارًا وسخرَة كلّ النهار. فقلت لا أذكره ولا أتكلّم باسمه من بعد، لكنّه كان في قلبي مُحرقة قد حُبِست في عظامي..."

الدخيل... كنفسك تحبّه" (راجع الأحبار ١٩: ٣٤). كيف نقابل بين هذه كلّها والرأي القائل بأنّ المؤمنين داخل جماعتهم الدينيّة الخاصّة، يتمتّعون بالتفضيل على اتباع الأديان الأخرى؟

المحبّة والحزم لا يتناقضان

خامنئي: إنّ المبادئ التي ذكرها البروفسّور فانوني تنتمي إلى مبادئ الأديان، بقدر ما يعدّ الإسلام والمسيحيّة من جملة الأديان. فهناك مثلاً في التراث الإسلاميّ قول يؤكّد أنّ الأب يحبّ ولده محبّة عظمى، ولكنّ هذا الأب يحقّ له أن يعاقب ابنه الحبيب. وفي عرضي شدّدت على أنّ الله رحيم على وجه الإطلاق، ويريد أن يكون أنبياؤه أيضًا رحماء. فقصص الأنبياء والكتب التي نُقلت إلينا تؤكّد ذلك.

أمّا التمييز بين الإيمان والكفر فهذا أمر آخر. لماذا قاتل موسى فرعون؟ كان الله يحبّ فرعون، ومع ذلك حاربه موسى بأمر من الله. ويسوع يقول: "إنّي ما جئتُ لألقي السلام، بل السيف" (متّى ١٠: ٣٤). يسوع لم يستعمل هذا السيف ضدّ أصدقائه، بل ليقاتل ضدّ أعدائه، كما أنّ كلّ إنسان مكلّف بالدفاع عن نفسه. فإن كان دين معيّن مكلّفًا بالدفاع عن نفسه، فعليه أن يضع لنفسه حدًّا فلا يخرق، حتّى في الحرب، حقوق الإنسان. فلا يجوز مثلاً اضطهاد المهجّرين، بل يجب الالتفات إلى النساء والأطفال، وإلى الأقليّات الدينيّة أيضًا.

حوار الحضارات والسلام العالميّ

عبّاس منوجهري

"لا يمكن الحفاظ على السلام بواسطة استخدام
العنف، فإنّه لا يُنال إلاّ بالتفهّم "
(ألبرت أينشتاين)

مقدّمة

مفهوم السلام مفهوم تختلف معانيه باختلاف أنواع التفكير. هناك الفلسفة، والعلوم السياسيّة ونظريّة الروابط بين الملل، وفلسفة الأخلاق، وسيكولوجيا النـــزاعات، وعلم النفس العامّ. كلّ هذه علوم مختصّة تعرّضت في إطار اهتماماتها العلميّة العامّة، أيضًا لقضيّة السلام. زد على ذلك أنّ الثقافات والحضارات اتّخذت هذه القضيّة موضوعًا لتفكيرها الأساسيّ.

مفهوم السلام يُنظَر إليه عمومًا في علاقته بمفهوم الحرب القريب منه. من جهة أخرى يرتبط مفهوم السلام بالخير والسعادة. لذلك يجب النظر إلى هذا المفهوم عمومًا من زاويتين مختلفتين: من ناحية عدم وقوع حرب أو من ناحية حاصل من البدء في المجتمعات البشريّة. فموضوع "السلام" يمكن من ثَمّ أن ينظر إليه من قِبَل العوائق التي تهدّده، أو من قِبَل السبُل المؤدّية إلى إثباته.

لقد اتّخذت الثقافات على مدى التاريخ من هذه القضيّة مواقف كثيرة الاختلاف، ولا شكّ أنّ رأي أصحاب فلسفة السياسة له وزنه الخاص في هذا الشأن. أمّا ما يهمّني في مساهمتي هذه، فهو التأمّل الناقد في حوار الحضارات في علاقته بقضيّة السلام. فنبحث أوّلاً بالآراء المختلفة حول الحرب والسلام. ثمّ ننتقل إلى العلاقة بين الثقافة والسلام. وأخيرًا نستخلص من ذلك بعض النتائج.

وفي هذا المجال لا يجوز التغافل عن أنّ الحربّ قد أضحت اليوم قضيّة شاملة بين الثقافات، فيما الثقافات كلّها تريد مبدئيًّا السلام. فمتى أُخذ بالاهتمامات الثقافيّة في تأليف العلاقات الدوليّة، تمّ تجنّب أمور يمكن أن تؤديّ إلى اندلاع الحرب. وفي الواقع تحوّل في أيّامنا هذه نظريّات السياسة الخارجيّة بشكل جدّيّ اهتمامها إلى الديبلوماسيّة الثقافيّة. فإنّ المجتمعات البشريّة قد عكفت تكرارًا على موضوع "السلام". والأداة المتناقلة، التي يمكنها أن تخدم تبادل الآراء هذا، هي الحوار.

فالحوار بين الثقافات يمكن أن يتوجّه إلى السلام. ففي زمن ترتبط فيه العولمة ارتباطًا أشدّ ما يكون الارتباط بقضيّة الهويّة الثقافيّة، ويخشى اندلاع حرب شاملة، تعود إلى هذا التوجّه أهميّة ملحّة خاصّة.

١. الحرب والسلام في تاريخ الفكر

١-١. في العصور القديمة

في العصور اليونانيّة القديمة يُلحَق مصدر النـــزاعات العدائيّة إلى علم الإنسان. فقد رأى هيراقليط أنّ الحرب أبو الأمور جميعًا، ولكنّه لم ينسَ

أن يؤكّد أنّ طبيعة الأشياء الخفيّة تقوم بالنظام: "والنظام الخفيّ أقوى من الظاهر"[١].

أمّا ثوكيذيذس فانطلق من أنّ علاقات الدول بعضها ببعض هي من طبيعتها جلاّبة للحرب وأنّ الفوضى وعدم الثقة يخيّمان على هذه العلاقات. إنّ نظام السلطة في الدول والفوضى في العلاقات بين الدول يثيران الميل إلى الهجوم أو الاستعداد لخوض الحرب. وزاد على ذلك أنّ بعض الناس بأطباعهم الشخصيّة وأفعالهم الشاردة يمكنهم أن يوجدوا الكثير من أسباب التهلكة. لم يعبّر ثوكيذيذس عن قانون عامّ في ذلك، ولكنّه يرى أنّ الميل إلى الأمانة والشرف والمنفعة يحتوي على عوامل ثلاثة لها دورها الحاسم في الحروب المختلفة[٢].

إنّ المفردتين إيريني وآرثميوس تعنيان عند هيرودوت وهوميروس التآلف والتوافق. في الأمثال والأحكام اليونانيّة القديمة ينهض النائمون في زمن الحرب على صوت البوق، وفي زمن السلام على زقزقة العصافير (بوليبيوس [Polybios]: ١٢. ٢٦. ٢)[٣].

يقول أفلاطون أيضًا في كتاب القوانين (٦٢٨: د ه) إنّ القوانين

---

١ Heraklit, Fragmente 54, in: H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, I, Berlin [5]1934, 162.

٢ M. W. Dogle, Ways of War and Peace. Realism, Liberalism, Socialism, New York 1997, 45 – 81.

٣ A.V. Hartman, - B. Heuser (Ed.), War, Peace and Word Orders in European History, London 2001, 39.

الأساسيّة للتعايش بين البشر يجب أن تتوجّه نحو السلام. وأرسطو هو أيضًا يتكلّم عن ذلك في كتاب "السياسة" (من ١٣٣٣ أ، ٣١ إلى ١٣٣٤ أ، ١٦). وينتهي كسانوفون في "اليونانيّات" إلى النتيجة التالية: "إن قدّرت الآلهة فعلاً أنّ الناس عيهم قسرًا أن يخوضوا الحروب، فعليهم أن يؤجّلوا اندلاعها قدر المستطاع. ومتى حصل القتال، وجب علينا أن ننهيه بأسرع وقت"[٤].

وقد أكّد فيثاغوراس في الطليعة أنّ التآلف جوهر الكون. وقد استعمل الرومان لذلك كلمة "سلام". فالعبارة القائلة بأنّ "العقود يجب أن يُوفَى بها"[٥] تشير إلى أنّ السلام يجب أن يفهم على قاعدة معاهدة.

١–٢. في النظريّة السياسيّة الحديثة

نجد في مدارس العلوم السياسيّة الحديثة بالنسبة إلى موضوع "الحرب والسلام" نظريّات متعدّدة.

١–٢–١. فالواقعيّة تشبّه السياسة العالميّة كالغابة، التي من خصائصها "حالة الحرب". فحالة الكفاح المستديمة متأصّلة في طبيعة الإنسان (ماكيافلّي)[٦]، أو إنّها نتيجة صفات الحكومات (روسو)، أو تقوم على البنية الحربيّة للنظام الدولي (هوبس)، أو هي نتيجة العوامل الثلاثة معًا.

---

٤ ص ٣٨ من الكتاب المذكور في الحاشية ٣.

٥ U. Eco. Interpretation and Overinterpretation, ed. St. Collini, Cambridge 1992.

٦ راجع ص ١٨ من الكتاب المذكور في الحاشية ٢.

من ماكيافلّي جاء القول التالي: كل ما يحدث في عصر معيّن، حصل أيضًا سابقًا. والسبب في ذلك أنّ طبيعة الناس باقية على ما هي، ولذلك تتشابه أفعالهم في جميع الأزمنة[٧].

والنظريّة الواقعيّة لهوبس تقول بأنّ الدول تسعى جهدها في توسيع ملكها وسلطتها. ولا يمنعها عن ذلك سوى الضعف أو الخوف. وهوبس في كتابه "لوياثان"[٨]، يرى أنّ الفوضى المتسلّطة على الحكومات هي سبب حالة الحرب. والناس يتصرّفون مثل الحكومات، وهذه "حالتهم الطبيعيّة". فهذه الحالة تجعل الإنسان الخاضع لنير النّهم والخوف، يخوض الحرب. فمتى وُجدت البلاد في حالة حرب، غابت الأخلاق. فتبطل القوانين والمسؤوليّة، ويبدو كأنّ حالة الحرب هذه لا نهاية لها. ويرى هوبس: "من الوارد عند الدول المتحضّرة أنّ الواحدة منها تناوئ دومًا الآخرين"[٩].

وروسو أيضًا يعتبر الحرب واقعيًا، ولكن آراءه تختلف في هذا الموضوع عن نظريّات ماكيافلّي وهوبس. فإنّ عنده تصوّرًا عن الإنسان متفائلاً جدًّا ويرى أنّ المواطنين الأحرار يستطيعون أن ينتخبوا حكومة تسير على مبادئ العدالة[١٠]. ولكن روسو يؤكّد هو نفسه أنّ خطر

---

[٧] ص ٩٢ من الكتاب عينه.
N. Machiavelli, The Discourses, ed. B. Crick, Harmondsworth 1970, 43.

[٨] راجع ص ٥ من الكتاب المذكور في الحاشية ٣.

[٩] Th. Hobbes, Leviathan, ed. M. Oakeshott, New York 1962, 100

[١٠] راجع ص ١٣٨ من الكتاب المذكور في الحاشية ٢.

الحرب يخيّم دومًا على العلاقات الدوليّة، ولا يضمن سيادة كلّ بلد سوى الاعتراف بحدود الدول[١١].

وقد تعرّض روسو بالنقد للنظريّة النفسيّة عند ماكيافلّي ونظريّة الدولة في إطار علم الاجتماع عند هوبس، واستنتج أنّ الحرب تصدر عن البنية الاجتماعيّة في الدولة. ولو أنّ الناس قد تنازعوا منذ زمن طويل قبل إنشاء الدول، فإنّ الحروب قامت بعد نشأة الدول. "فالحرب لا تنشب بين شخصين، بل بين دولتين. أمّا الأفراد فقد زجّتهم الصدفة المحضة في الحرب، فهم فيها ليسوا مواطنين بل جنودًا، وليسوا أعضاء في المجتمع بل مدافعين"[١٢].

هناك مفكّر آخر ذو نزعة واقعيّة، هو ابن خلدون. فهو ينظر إلى الدواعي التي تدفع إلى خوض الحرب، من الناحية الاجتماعيّة، ويرى أنّ هناك ترابطًا ديالكتيكيًّا بين سياسة التوسّع عند الدول والحرب. فالمجتمعات الفرديّة، لتغطية حاجاتها، تنضمّ بعضها إلى بعض في وحدة سياسيّة على أساس التفاعل المتوجّه إلى الخارج، وتعمل في الداخل في توافق متضامن. ومع إنماء قوّتها ينمو فيها الميل إلى سياسة توسّع. فبقدر ما يحتلّ هذا مقامًا في حياة الدول، يشتدّ خطر الحروب[١٣]. بهذا يمكن القول بأنّ ابن خلدون واقعيّ اجتماعيّ. فالمجتمعات تكمن فيها إرادة الوصول إلى السلطة والوحدة، بحيث إنّ خلدون وروسو يريان إرادة

---

[١١] J. J. Rousseau, The Social Contract. Or Principles of Political Rights, New York 1950, 140.

[١٢] راجع ص ٢٠ من الكتاب عينه.

[١٣] ابن خلدون: المقدّمة.

السلطة في الداخل تتحوّل إلى إرادة موجّهة نحو الخارج، فلا يعود يمنع حصول الحرب إلاّ قيامُ أفضل نظام داخليّ ممكن في الدولة.

فبما أنّ أصحاب الواقعيّة يعتبرون حالة الحرب حاصلة من باب الطبيعة، فإنّهم يعمدون إلى استراتيجيّة السلام لتجنّب الحرب فقط، لا للبلوغ إلى سلام دائم.

عند ثوكيديدس وأصحاب الواقعيّة القدامى هي الفوضى السائدة بين الدول تعطّل مسبّقًا كلّ جهد في الوصول إلى السلام. فماكيافلّي يساند نيل الأمان بدل السلام، ويعتبر سياسة التوسّع في الجمهوريّة أفضل ضمانة لأمان البلد. فعنده يستطيع المواطنون الأحرار في الجمهوريّة أن يحشدوا جيشًا كبيرًا كافيًا ويحافظوا بذلك على المصالح الوطنيّة. وهو يعرض ثلاثة تصاميم ممكنة، ولكنّه يعتبر أنّ واحدًا منها فقط فعّال.

- التصميم الأوّل هو الجمهوريّة الحرّة، التي باستطاعتها أن تهاجم البلاد المجاورة وتخضعها، مثل أهالي إسبرطة.
- التصميم الثاني هو تشكيل اتّحاد جمهوريّات حرّة.
- والتصميم الثالث يتّخذ رومة القديمة مثالاً، ويساند استقلال الشعوب المجاورة من السلطة الرومانيّة المركزيّة.

وهنا يعتبر هوبس أنّ التصميم الثالث. هو وحده يقود إلى الهدف لصالح الأمان والشرف[١٤]. ولكنّه يرى أنّ السلام الذي يضمن الأمان، يمكن الحصول عليه نتيجة لدبلوماسيّة موجّهة من قِبَل العقل، والتي هي أيضًا مهمّة أخلاقيّة. فللوصول إلى هذا فعلاً لا يجوز للدول أن تخالف

[١٤] راجع ص ١٠٥ من الكتاب المذكور في الحاشية ٢.

منطق السلام[١٥]. وهذا لا يمكن أن تحقّقه إلاّ تحالفات كبيرة.

أمّا روسو فإنّه يعرض، خلافًا لهوبس وماكيافلّي، ثلاثة تصاميم من شأنها أن تقيم السلام:

- دول قامت على أساس العقد الاجتماعي. وفي هذه الحال يكافح الشعب دون تردّد لصيانة المصالح القوميّة.
- دول تعيش منعزلة ليس لديها تكدّس محاصيل الغنى. في هذه الحال لا يكون هناك مسبّقًا اهتمام بالهجوم على مثل هذا البلد.
- دول قدرت على التطوّر سياسيًّا وتعزيز تثقيف الوعي الوطنيّ، واكتساب موافقة الشعب على الاشتراك في المسيرات السياسيّة. لا يرى الأعداء في مثل هذه الدول أيّ تهديد، ولا يكون في الوقت نفسه من اليسير الهجوم عليها.

١-٢-١. بخلاف الواقعيّة ترى الليبراليّة أنّها يجوز لها النظر إلى الوضع السياسي العالميّ كإلى بستان يمكن أن ينمو فيه، حسب العناية الموافقة، الحرب أو السلام. فالدولة في نظر أصحاب الليبراليّة لا تكون في حال اندلاع الحرب طرفًا فردًا يتصرّف وفقًا للمنطق وللشعور الوطنيّ، بل بالأحرى هناك تحالف يجمع بين مصالح الأفراد ومصالح الأحزاب. ومصالح الدولة لا تُنال بفضل النجاح على المستوى العالميّ، بل بواسطة أعضاء المجتمع الذين يملكون (لمدّة محدودة) سلطة الحكم.

[١٥] ص ١٢٤ من الكتاب عينه.

فالجماعات المختلفة ذات المصالح المشتركة داخل الدولة هي التي تحدّد مواقف السياسة الخارجيّة. فعلى الساحة الدوليّة تكون مواقف الدول مختلفة جدًّا. فالحرب في نظر أصحاب الليبراليّة يقع خارج نطاق المصالح التي تقيم السلام الاجتماعيّ داخل المجتمع[١٦].

هذه الميول الليبراليّة التي ذكرناها يمكن اكتشافها عند لوك (Lock) وكانط. نظريّة جون لوك، وهو أكبر مفكّري الليبراليّة، تتبيّن في تحليله "لطبيعة الإنسان" و"للوضع الطبيعي". فالإنسان، حسب هذا التحليل، لا يتصرّف من طبيعته تصرّفًا مكافحًا، فوقوع الحرب لا يمكن أن يحصل إلاّ لانعدام القواعد القانونيّة الموافقة. فإن قامت في هذه الحال مؤسّسة ما بدور الوساطة، كان من الممكن تجنّب الحرب. فالوضع الطبيعيّ للإنسان، عند لوك، يعني تعايش الناس في المجتمع وفقًا لعقله، دون أيّ قائد، ولكن بشرط أن توجد سلطة قضائيّة فلا يحصل وضع يؤدّي إلى الحرب إلاّ إذا حصلت ممارسة العنف وكانت السلطة القضائيّة مفقودة[١٧].

فالحكومة في نظر لوك، التي ينتخبها الشعب، ملزمة بتحقيق أمان الدولة والحفاظ على مصالحها. فالسياسة الخارجيّة يجب أن تُمارَس على أساس القوانين الدوليّة. وفي حال خرقت بلاد أخرى هذه القوانين، كان الحرب لا مناصَ منه وعُدّ "حربًا عادلة"؛ أي بتعبير أدقّ: حين تكون حقوق الإنسان والحريّة وحقّ الملكيّة مهدّدة، وتُهان حُرمة سلامة الأرض من قِبَل سلطات الدولة الثلاث. فالحرب العادلة تمكّن الدولة

١٦ راجع ص ٢٢ من الكتاب عينه.
١٧ راجع ص ١٩ من الكتاب عينه.

المهدّدة أن تعاقب المعتدي كما في الوضع الطبيعي[١٨].

من جهة يرى كانط أنّ العلاقات الشاملة هي سبب الحرب والسلام، إذ إنّه من غير الممكن أن يُبحَث في علاقات الدول منفردة ومنفصلة بعضها عن بعض[١٩]. بهذا يختلف عن هوبس الذي يرى، بشرط حصول فوضى شاملة، أنّ الدولة الأقوى تهدّد عند ذلك الدول الأخرى.

ويعتبر كانط الحكم الغير الليبرالي تهديدًا للدول أخرى، فيما تحاول الحكومة الصالحة بالاشتراك مع الحكومات الصالحة الأخرى، أن تفعل السلام[٢٠]. مقابل ذلك يرى لوك أنّ كلّ دولة شأنها في ذلك شأن الأفراد، في وضع طبيعيّ، تتمكّن أن تدافع ضدّ المعتدي عن الاستقلال السياسي وسلامة أراضيها، أي عن الحريّة والملكيّة. فالدول المختلفة تحيا إذن بسلام جنبًا إلى جنب، طالما لا يُلحَق أذى بحقوقها. ولكنّ هذا السلام قائم على ساق خزفيّة، ولا يثبت إلاّ بجهد النفس[٢١].

ينظر كانط إلى قضيّة السلام من منظار فلسفة التاريخ، ويرى أنّ السلام المستديم لا يتحقّق إلاّ بين الدول الليبراليّة، إذ إنّ تلك الدول بوسعها أن تقيم بينها اتّصالات سلميّة دون خوف ومن وراء أهوال الحرب. فلتحقيق السلام بنوع ثابت من اللازم إطلاقًا قيام "حقّ دوليّ

١٨ J. Locke, Second Treatise, in: Two Treatises of Government, Cambridge 1960, para.19.
١٩ راجع ص ٢٢ من الكتاب المذكور في الحاشية ٢.
٢٠ راجع ص ٢٥٤ من الكتاب عينه.
٢١ راجع الموضع نفسه.

سليم، يحتوي على ثلاثة عناصر: عدم التحيّز، وحقوق الضمانات، وائتلافات دفاعيّة. فهذه العناصر تتحقّق في إطار ثلاثة مبادئ: داخل الجمهوريّة، في تحالف سلميّ، وفي القانون الدوليّ.

١-٢-٣. في الاشتراكيّة نجد تصميمًا مختلفًا جدًّا، فهي تؤكّد أنّ السياسة العالميّة على الصعيد الوطنيّ واقعة تحت صراع الطبقات[٢٢]. فالماركسيّة ترى أنّ العوامل الاجتماعيّة الاقتصاديّة هي التي تقود إلى نزاعات مكافحة، فيما الانقلاب الاشتراكي بوسعه أن يقيم السلام ويتغلّب على النظام الرأسمالي، الذي يُعتبر سببًا في احتدام الحريق واندلاع الحروب[٢٣]. فالحرب والسلام هما في النظريّة الماركسيّة نتيجة النـــزاعات أو التضامن بين طبقات المجتمع المختلفة، أي أن ليس فيهما للدولة أو القوانين أو السياسيّين دور حاسم. فمن يبحث عن أسباب الحرب أو السلام، عليه حسب ماركس (وروسّو) أن يحلّل بنية المجتمع، فيما لينين يعتبر في هذا المجال (ومثله هنا هوبس وكانط) العلاقات الدوليّة العوامل الحاسمة ويحمّلها مسؤوليّة اندلاع النـــزاعات الحربيّة[٢٤]. ومثل ذلك يعدّ ماركس العوامل الاجتماعيّة حاسمة في قضيّة السلام: فالطبقة الحاكمة تحاول مبدئيًّا على الصعيد الوطني كما على الصعيد الدولي أن توجد بين الطبقات وتجاه النـــزاعات القائمة أنواع تسوية بينها. فالاشتراكيّة هي وحدها من ثمّ قادرة على تسوية الفروق

[٢٢] راجع ص ٢٢٣ من الكتاب المذكور في الحاشية ٢.
[٢٣] راجع ص ٢٠ من الكتاب عينه.
[٢٤] راجع ص ٣١٨ من الكتاب عينه.

الاجتماعيّة والخلافات الناجمة عنها. فبقدر ما يزول الاستغلال بين أعضاء المجتمع، زال أيضًا استغلال شعب من قبل شعب آخر. فنهاية صراع الطبقات في بلدٍ ما تجرّ معها في نظر ماركس نهاية العداوات بين بلد وآخر[٢٥].

١-٢-٤. من الاتّجاهات الفكريّة الحديثة هي الفوضويّة. فهي لا تعتبر الحرب نتيجة للعلاقات بين الدول، بل نتيجة للأوضاع السياسيّة الداخليّة. فالحرب حاصل مع حصول الدولة، وخطوط قيام السلام متعلّق به. فالحرب، حسب سيمون وايل (Simone Weil)، هي عمليّة السياسة الداخليّة، وواحدة من أشدّ عمليّاتها شراسة[٢٦]. فبخلاف كانط الذي يحمّل مسؤوليّة الحرب الحكومة الفاسدة ويعتبر الحكومة الصالحة سببًا للسلام، ينطلق أصحاب الفوضويّة من أنّ الحرب عمومًا تابعة لسلطة الحكومة. فالدولة من طبعها ميّالة إلى الكفاح[٢٧]. ولكن بما أنّ السلطة رمز الدولة، يستطيع انقلاب في مثل هذه المجتمعات أن يمنع حصول الحرب: فبنيةٌ جماعيّة بلديّة وتوزيع السلطة، ونظام تآلفي، هذه تعتبر شروط السلام والوسيلة الموافقة لمنع وقوع الحرب[٢٨].

[٢٥] راجع ص ٣٢١ من الكتاب عينه.
[٢٦] راجع ص ٣٣٦ من الكتاب عينه.
[٢٧] C. Ward, Anarchy in Action, London 1982, 21
[٢٨] في الموضع نفسه.

١-٢-٥. القوميّة الحربيّة

إنّ علم الاجتماع السياسيّ الناقد يعتبر ظاهرة الدولة أو القوميّة الحديثة خطرًا على السلام. كانت الفوضويّة، كما ذكرنا آنفًا، قد وصفت الدولة بأنّها من طبيعتها ضارية ميّالة إلى الكفاح. والآن يقول مثلاً أنثوني غيدنس (Anthony Giddens) إنّ الانتشار المعلوم لتصوّر الدولة والشعب أنشأ بقدر متزايد الميل إلى النـــزاعات الحربيّة[٢٩]. ويعود ذلك قبل كلّ شيء إلى القوميّة، بقدر ما هي نتيجة تاريخيّة لفكرة الدولة والقوم، وتثبيت من جوهرها لشعور مشترك ينشأ بالنسبة إلى أعضاء مجتمع ما، من ارتباطهم المشترك برموز معيّنة.

أمّا في نظر إشعيا برلين (Isaiah Berlin) فللقوميّة دور هامّ بالنسبة إلى ظاهرة الحرب. فهو يرى أنّ هذه الفكرة تنسب إلى العصر الحديث، ولكنّها أساسًا موجودة في اليونان القديم بقدر ما هي تعبّر عن الهدف الداخلي للمجتمع. وهذا الهدف، – وهو يبدو أهمّ أمر في الموضوع – ينشئ شعورًا بالاختلاف عن "الآخر". فالتشديد على الشعب الخاص يؤدّي إلى الحطّ من الآخرين ويثير البغض لهم.

ينتج من ذلك أنّ القوميّة كظاهرة ثقافيّة واجتماعيّة في العصر الحديث قامت بدور كبير في بعث الضراوة بين البلدان والشعوب. ولا ننسَ هنا أنّ القوميّة هي أوّلاً ظاهرة سياسيّة وثقافيّة. فلذا يجب بالنسبة إلى علاقة القوميّة بالحرب أن لا نُغفل دور الثقافة، لاسيّما عندما تكون لها صبغة سياسيّة. ولا ننسَ، من ناحية أخرى، أنّ القوميّة تميل إلى إثارة الاختلاف تجاه الآخر، أي أنّها تحقّر الثقافات الأخرى.

[٢٩] راجع ص ٢٢ – ٢٣ من الكتاب المذكور في الحاشية ٢٧.

لذلك يجب في البحث في علاقة السياسة والحرب إدراج الناحية الثقافيّة. وهذا لا يحصل إلاّ إن تبيّن لنا أنّ العامل الثقافي، وفق بعض النظريّات التي عُرضت حول الحرب، هو موضوع مركزيّ. والمثال النموذجي لهذا هو نظريّة "تصارع الحضارات" لصموئيل هانتنغتون (Samuel P. Huntington)، المنظّر السياسي الكبير. فلا يعود من بعدُ من الممكن، في النقاش حول الحرب والسلام، الإعراض عن العكوف أيضًا على العلاقات الثقافيّة بين الشعوب.

١-٢-٦. القوميّة الثقافيّة وحرب الحضارات

نظريّة هانتغتون، وهي تعدّ من أشهر النظريّات المعاصرة، لا تقدّم شرحًا، بل تقديرًا للمستقبل. فمن وحي التصوّرات الواقعيّة التي ورد ذكرها تُقحَم هنا، بدل الدول، حضارات البشريّة في مجال التحليل. فيعتبر هانتغتون صراع الحضارات، الذي له بالنهاية مصدر ثقافيّ، المرحلة الأخيرة للاصطدام في العصر الحديث. وهو يصف الحضارة بأنّها "وحدة ثقافيّة"، ويعيّن "لتصارع الحضارات" أسبابًا ستّة:

- الثقافات والحضارات تختلف جذريًّا بعضها عن بعض.
- العالم صار أصغر.
- تحديث الاقتصاد والتحوّل في العلاقات الاجتماعيّة يبيّن كيف أنّ الناس تغرّبوا بعضهم عن بعض في تصوّراتهم التقليديّة.
- قام مثال حضاريّ قاد الغرب إلى قمّة السلطة ودفع بالعالم غير الغربي إلى الانعزال الثقافي.

- الفوارق الثقافيّة التي لا تحظى بالتسامح، تثير خلافات بين الثقافات والمجتمعات.
- قد تتمكّن الثقافات في مختلف أنحاء العالم من إنشاء تجمّعات اقتصاديّة.

في نظر هانتغتون الواقعيّة الإفراديّة تبدو الثقافات وكأنّها ذرّات تهجم في النهاية بعضها على بعض، وهذا الصراع الدرويني حول الوجود سيؤدّي — من ناحية نظريّة الانتقاء المعروفة — إلى بقاء ثقافة معيّنة.

٢. الثقافة والسلام

هناك خلافًا لرأي هانتغتون الخاصّ بأنّ الثقافة والصراع عاملان مترابطان من باب الضرورة، هناك آراء تقول بأنّ الثقافة والسلام مترابطان. وأشير في هذا الصدد خاصّة إلى نظريّة "العلاقة الثقافيّة لبينيتو خوارز (Benito Juárez)، وإلى "الدبلوماسيّة الثقافيّة" لمتيشل (J. M. Mitchell)، وأخيرًا إلى "التطوّر الثقافي" لفرويد (S. Freud).

إنّ المفردة الفارسيّة التي تعني الثقافة هي **فرهنك**، وتتألّف من **فر** أي إلى الأمام، و**هنك** أي الذهاب. فالذهاب إلى الأمام هو معنى المفردة. في اللغات الأوروبيّة تعني الثقافة "كُلتُور" إصلاح الأرض وزرع النبات. ويمكن أن نعتبر أنّ الثقافة مجموعة التعابير العقليّة والفنيّة لشعب ما، مجموعة التصوّرات التي تنكشف في الأفعال والأقوال ووقائع العلاقات بين الناس، بقدر ما يشترك الناس في خبرات أناس آخرين[٣٠].

[٣٠] حسين سليمي: الثقافة والنظريّات في العلاقات الدوليّة (باللغة الفرنسيّة)، طهران ١٩٨٨، ٨٠ — ٨٨.

٢–١. في نظريّة "العلاقات الثقافيّة"

عقدت الأونيسكو سنة ١٩٨٢ مؤتمرًا عالميًّا حول السياسة الثقافيّة، وذلك في مدينة المكسيك. ودارت المباحثات حول "العلاقات الثقافيّة". وقد خُصّص بندان من التصريح الختامي للعلاقة بين الثقافة والسلام العالميّ. جاء في البند ٤ من هذا التصريح: "جميع الثقافات جزء من تراث البشريّة المشترك. فالهويّة الثقافيّة لشعب معيّن تتجدّد وتغتني في لقائها بالتقاليد والقيم الموجودة عن شعوب أخرى. فالثقافة حوار وتبادل أفكار وخبرات، وتقدير القيم والتقاليد الأخرى". وجاء في البند ٥: "ما هو شامل لا يمكن التوصّل إليه بشكل نظريّ مجرّد عبر أيّ ثقافة فرديّة معيّنة. بل هو ينبع من خبرة جميع شعوب الأرض بالشكل الذي يعبّر به كلّ شعب مفرد عن هويّته". ثمّ وردت في هذه الوثيقة إشارة إلى تحديد للسلام، جاء به بنيتو خوارز الذي يرى أنّ السلام — في العلاقات بين الأفراد وبين الشعوب — يرتكز على احترام حقوق الآخر (بند ٥٤)[٣١].

فالمؤتمر أكّد إذن ضرورة توسيع العلاقات الثقافيّة والتفاهم المتبادل لمصلحة السلام العالميّ. وللوصول إلى هذه الأهداف ترجع أهميّة حاسمة لتبادل أعمال الفنّ وأساليب التنشئة، ممّا يؤدّي في النهاية إلى السلام والأمان في العالم ولزيادة توسيع المصالح الثقافيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة.

[٣١] Mexico City Declaration on Cultural Policies, World Conference on Cultural Policies, Mexico City, 26 July – 6 August 1982.

٢-٢. في نظريّة "الدبلوماسيّة الثقافيّة"

إن نحن انطلقنا من أنّ الدبلوماسيّة هي مفهوم يدلّ على تنظيم العلاقات بين الدول، فهي تمسّ بنوع خاصّ بُعدَين أو ثلاثة: الاقتصاد والسياسة، وقد تُزاد الشؤون العسكريّة.

أحد الاختصاصيّين الذين بحثوا في العوامل التي تقود إلى السلام، هو ميتشل. في نظره تحتلّ العلاقات العالميّة في نطاق الثقافة والدبلوماسيّة الثقافيّة مكانة لها أهميّة خاصّة[٣٢]. وعنده أنّ العلاقات الثقافيّة تساند بطريقة ممتازة مهمّات الدبلوماسيّة المعروفة. فاللغة المتسامحة في الثقافة يمكنها أن تنعش تكرارًا العلاقات الرسميّة بين الدول بواسطة مفاهيمها الخاصّة. ويجدر الانتباه لأنّه في إطار الأوضاع المعقّدة في العلاقات الدوليّة، تعود لقضيّة الثقافة أهميّة خاصّة، – إلى جانب الأهميّة العائدة إلى المصالح الاقتصاديّة والعلاقات السياسيّة.

بينما كانت في القرون الماضية الآراء الفلسفيّة لهوبس (Hobbes) ومورغنتاو (Morgenthau) وآراء الواقعيّة بجملتها تسود العلاقات الدوليّة التي تحتلّ فيها قضيّة السلطة المقام المركزيّ، تلاقي الآن قضيّة الثقافة في إطار التفاعلات الدوليّة، بالمقابلة بنقاشات الواقعيّة، صدًى أوسع بكثير. فالتمنّع الذي ساد في العلاقات الدوليّة حول هذا الأمر، قد سقط من زمن طويل، فالعلاقات الثقافيّة تُعتبر مساهمة مهمّة للدبلوماسيّة الدوليّة، وبإمكانها أن تساعد على تجنّب الحرب.

فمن تأمّل التبادل الضخم للعلاقات التي تعبّر عن القبول المتبادل

[٣٢] J. M. Mitchell, International Cultural Relations, London 1986, 1-7

والتأثير في مجال العلاقات الدوليّة، وجب عليه تأكيد أهميّة العلاقات الثقافيّة واستعمالها في خدمة الدبلوماسيّة، لحماية الشعوب من الضراوة والخصومات. فالعلاقات الثقافيّة باستطاعتها من هذا المنظار أن تساعد على خلق الشروط المسبّقة للتعايش السلميّ بين جميع الشعوب.

٢-٣. في نظريّة "التطوّر الثقافيّ"

إنّ واحدة من أشهر النظريّات حول الرباط بين الثقافة والسلام هي "نظريّة التطوّر الثقافيّ" لفرويد (Sigmund Freud). فهو يشير إلى علائم حاسمة ثلاث لحياة الإنسان في التاريخ وينتهي إلى نظريّة حول الحرب والسلام وعلاقتهما بالثقافة.

هناك أوّلاً وجود الغريزتين الأساسيّتين، الحبّ ودافع الموت، اللتين هما منبع جميع الأفعال البشريّة. ولهذين العاملَين أهميّة خاصّة في سلوك الإنسان: أيّ للإكراه باستخدام العنف (دافع الموت)، وللحبّ الموجّه إلى الرباط العاطفيّ وإثبات الهويّة والذي يمكن أن يتحوّل على هذا الطريق إلى علاقات وديّة. ولكن هذين العاملين لا يستطيعان أن يقيما السلام ولا أن يمنعا الحروب. هذا بقي من وظيفة عامل ثالث، هو "التطوّر الثقافيّ". ففرويد يرى أنّ هذا التطوّر بدأ منذ القدم ويعود إلى أبعد من مجال ذاكرتنا، فأوجاع كثيرة ترجع إلى هذا التطوّر، ومصدرها ونتائجها تبقى مخفيّة علينا[٣٣].

فالتطوّرات النفسيّة الملازمة للتطوّر الثقافيّ، والتحرّر البطيء من

[٣٣] S. Freud, "Why War", in: Unesco Courier (march 1993), 4-7.46-48

الأهداف الخاضعة للغرائز وحدها، هما ممّا يلفت النظر. والتطوّرات الأشدّ أهميّة هما اللذان قادا إلى تسلّط قدرة الحَكم على الحياة الغريزيّة المحضة وإلى التغلّب على الدوافع العدائيّة. وهذان التطوّران موجّهان بوضوح ضدّ هوس الحرب.

حسب فرويد هو خصوصًا سلوك الإنسان الثقافي والتغلّب على الخوف الأساسي من النـــزاعات المقبلة، العاملان اللذان يقودان إلى حياة سلميّة، فيما العلاقات العاطفيّة بين الأفراد من الناس، الذين يتأرجحون بين الحبّ والبغض، جذورها كافّة في الحرب.

٢-٤. الحوار والثقافة والسلام

كما رأينا قد ساهمت "العلاقات الثقافيّة" و"الدبلوماسيّة الثقافيّة" و"التطوّر الثقافي"، كلّ عامل منها وفقًا لنوعه، في اجتياز الفرق بين الثقافة والسلام. ولكن أين الوسائل والطرق متوفّرة لتحقيق هذا الرباط فعلاً؟

هناك قبل كلّ شيء نظريّات يمكنها أن تجيب عن هذا السؤال: نظريّة تطوير الحوار (هابرمس J. Habermas)، وفلسفة التبادل الثقافيّ (فان بنسبرغن W. M. J. van Binsbergen)، ونظريّة التأويل التمييزي (دلماير F. R. Dallmayr).

يرى هابرماس أنّ حدوث التطوّر الثقافي يرافقه الحوار والتسامح بدل العداوة[٣٤]. فلأنّ الإنسان كائن ناطق، فهو يعيش منذ القديم في حوار،

[٣٤] لقد كان للحوار في تاريخ الثقافة دومًا دور هام. هذا يظهر واضحًا في نظريّات ماركس وسبنسر (Spencer) ودُركهايم (Durkheim)، الواقعة تحت تأثير نظريّة دروين في الصراع وتطوّر الأنواع؛ فالتطوّر والصراع عندها مترابطان.

معرّض دومًا للإزعاج أو غير كامل. فبفضل قواعد لغويّة شاملة يتمّ التواصل بين الناس. وما يمنع من حصول هذا الحوار الحرّ في أصله، هو الملكيّة والسلطة. ولكن حيث يحصل الحوار يقوم أيضًا وفاق، لا يعني الاتّفاق، لكنّه يعني التفاهم المبنيّ على العقل. فالتصرّف التواصليّ، القائم على القواعد الأساسيّة لسياق الحديث سياقًا مطابقًا للعقل، يؤدّي إلى التفاهم ويحتوي في النهاية من باب الضرورة على إمكانيّة التعبير السلمي عن الآراء المختلفة[٣٥]. فهابرس يعتبر التفاهم بين الناس نوعًا من الموافقة التي تتضمّن على صعيد العلاقة بين الأشخاص الاعتراف المتبادل، والمعرفة المشتركة، والثقة المتبادلة والتسامح[٣٦].

وقد تطرّق أيضًا غادمر (Hans-Georg Gadamer) في تأويله الفلسفيّ إلى موضوع العلاقة بين الثقافة والتفاهم. فالإنسان في نظره هو كائن ناطق تواصليّ العقل، والتأويل هو "مسير طرح الأسئلة التواصليّة بين الذات والآخر". فالفهم في العالم الذي نعيش فيه موسوم دومًا بفهم مسبّق، ومهمّة التأويل بفهم الغريب كغريب؟ ففي سياق المسيرة التأويليّة يصير فهم الآخر ممكنًا، فهمًا لا يحتوي على مجرّد موافقة مع الآخر، أو على تكرار ما قاله الآخر من قبل. بل هناك بواسطة خلق التشابه بين أشكال الفهم المسبق (أي تمازج الآفاق) انفتاح مدخل إلى

[٣٥] Th. A. MacCarhty, The Critical Theory of Jürgen Habermas, Cambridge [6]1988, 324

[٣٦] راجع ص ٣ من الكتاب المذكور في الحاشية ٣٥.

نطاق ما هو مشترك بيننا وبين الآخر[٣٧].

الفرق الكامن في هويّة الإنسان عينها، هي عميقة، وإلاّ سُلبت الهويّة معناها[٣٨]. فبواسطة التفاهم تتجمّع حسب غادمر عند الأفراد كما عند المجتمع اختبارات ثقافيّة. فمن الخطإ الظنّ أنّ العقل بسبب اختلاف اللغات هو أيضًا منشطر. بالعكس أن تعدّد اللغات ينشأ لأنّ كياننا محدود لا يفضي إلى لانهاية الحوار الذي نحن هو في طريقنا إلى الحقيقة[٣٩].

يحذّر جاك درّيدا (Jacques Derrida) من خطرين بالنسبة إلى التفاهم بين الثقافات: من الانصهار الثقافيّ ومن الاكتفاء الثقافي. فعنده من الأفضل أن لا تكون ثقافة معيّنة مطابقة لنفسها، ويعتبر الفرق لُبَّ الهويّة الثقافيّة[٤٠].

أخيرًا يرى فان بنسبرغن أنّ فلسفة التبادل الثقافيّ طريق للوصول إلى تفاهم بين الثقافات. فالعلاقة بين الثقافات تعني عنده الحوار. فالحوار عنده ليس فقط واحدًا من أفعال الفلسفة الأكبر قدمًا، بل هو شكل من التواصل يقود بنوع مثاليّ إلى الاشتراك في الحقوق عينها. فالحوار، بعبارة أخرى، يأتي بأفضل الشروط لمعرفة جميع أوجه وأبعاد قضيةٍ ما، ويحتوي

٣٧

F. R. Dallmayr, Beyond Orientalism. Essays on Cross-Cultural Encounter, Albany (N.Y.) 1996, 47.

٣٨ راجع ص ٤٩ من الكتاب المذكور في الحاشية ٣٧.

٣٩

H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen ^{2}1965, english: Philosophical Hermeneutics, Berkeley 1976, 16.

٤٠ راجع ص ٥٨ من الكتاب المذكور في الحاشية ٣٧.

بذلك ضمنيًّا على الحقيقة. فالحوار هو دومًا أنسب الوسائل للوصول إلى تفاهم. فالعلاقة بين الثقافات تقوم بهذا المعنى دومًا في البدء وهي من جوهرها خلاّقة[٤١].

٢–٥. السلام والحوار بين الثقافات

إن نحن التفتنا إلى معنى كلمة "سلام"، لاحظنا أنّ لها محتوى يتعدّى الثقافة الواحدة، أي إنّ الثقافات جميعها تعني بهذه المفردة الأمر نفسه. فكلمة تناغم (هرمونيا) في اليونانيّة تتوافق في المعنى مع مفهومين في اللغة السنسكريتيّة (الهند)، هما شانتي (البلوغ إلى الهدوء الكامل)، وأهيمزا (عدم القتل) . ومثل ذلك يصحّ بالنسبة إلى الشرق الأقصى، إن نحن ذكرنا العلامة الصينيّة "هبينغ"، والكلمة اليابانيّة "هايوا" أو "واهي": كلّها تعني التناغم في وجوه مختلفة[٤٢]. وفي الإسلام تعني المفردتان "سلام" و"توحيد" تجنّب أي شكل من الجهد في بلوغ التفوّق، والقبول بالوحدة في العالم وفي علاقات الإنسان الاجتماعيّة.

هذه المفاهيم القريبة بعضها من بعض في المغزى والمدلول تشير إلى أنّه هناك في حضارة البشريّة من البدء فهم مشترك يعنيه السلام.

٤١

W. M. J van Binsbergen, Cultures do not exist: Inaugural Address, Rotterdam Chair of Intercultural Philosophy, January 1999.

٤٢ من الواضح أنّ مثل هذا المفهوم يختلف اختلافًا حاسمًا عن المفهوم المرتبط بالمفهوم الروماني "pax" والذي يجعل السلام مجرّد وضع على أساس معاهدة، وبالمعنى العصري مشابهًا لعقدٍ اجتماعيّ، يرتكز على توازن القوى على المستوى العالمي.

ولكن تبقّى أهمّ سؤال قائمًا، وهو كيف يمكن أن يحقّق فعلاً مفهوم السلام هذا المشترك بين الثقافات؟ الجواب عن هذا يجب أن ينطلق من أنّه، في حال أثارت الثقافة على الصعيد الوطني أو الدولي خصامًا وكان بإمكان التطوّر الثقافيّ أن يعيد السلام، يكون عندها الحوار هو الذي يستطيع أن يقود إلى التفاهم بين الحضارات وأن يحقّق السلام بينها. من هنا يمكن أن يتّخذ الحوار بين الحضارات مهمّة "التأويل الدولي" وتمهيد السبيل للسلام.

حوار الحضارات يربط بين عناصر ثلاثة: الحوار والثقافة والسلام. فمتى فرضنا أنّ التطوّر الثقافي يميل إلى السلام وأنّ العلاقات الثقافيّة متوجّهة هي أيضًا إلى السلام، يضحي الحوار الطريق الذي عليه تقود الثقافة إلى التفاهم وتفتح العلاقات الثقافيّة باب السلام. فالحوار هو إذن الوسيلة التي تقيم السلام على أساس التطوّر الثقافي وتوثيق العلاقات بين الثقافات. من ناحية أخرى قامت علاقات بين الثقافات الكبرى تكرارًا في مجرى التاريخ، ولكنّها غابت في النسيان بسبب العوامل مثل القوّة والتملّك، التي قادت إلى النـــزاعات. فهذا النسيان الثقافي فتح المجال للقوات السياسيّة الاقتصاديّة، على الصعيد الدولي، فيما تصرّف الثقافات باهتمامها المشترك بالسلام، هو الذي يساعد على الانطلاق في اتجاه السلام.

فالمشاركة في الأفق الثقافي تستطيع أن تجنّب سوء التفاهم في الفهم الخاصّ وفي فهم الآخرين. والحوار يُظهر مجدّدًا واقع العلاقة المسبّقة بين الحضارات وحضارة مفردة. فبواسطة التأويل المشترك بين الثقافات، الممكن عند تمازج الآفاق، يُفسح المجال للوصول إلى فهم للآخر، لا

يبقى عادم التأثير في فهم الذات الخاص. وبهذا يصير العالم فعلاً مسرحًا للأحداث العالميّة، ويصان من أن يصير مُلكًا للقوات الاقتصاديّة لاستغلال المقدّرات الطبيعيّة. وتبقى الأرض منبع الحياة للإنسان، وينعكس مجدّدًا في الثقافات المختلفة تراث البشريّة الروحي.

٢-٦. الطريق إلى حياة كريمة

كما يرى غادمر مجال التفاهم التأويلي قائمًا في "موضع ما بين"، يرى فالدنفلس (B. Waldenfels) عالم حياة الإنسان أمرًا مشتركًا،"نطاقًا ما بين" يفرض ربط رؤية عالم الحياة البشريّة داخل الثقافة الواحدة بالرؤية المشتركة بين الثقافات التي تراعي الفوارق التاريخيّة الجغرافيّة[٤٣]. ويشير ريموند بانكار (Raimundo Panikkar) إلى التأويل "ما بين مكانين" ويصفه بأنّه منهج تأويلي يستطيع دومًا أن يتخطّى الحاجز الذي يفصل بين الثقافات[٤٤]. في هذه الحال يكون التواصل بين الذهنيّات الثقافيّة ناحيةً يجب حقًّا الاهتمام لها في إطار التأويل. أي في المجال الذي يضمّ مهمّات التأويل التي تتضمّن العلاقات البشريّة حتّى موقف الأفراد تجاه الجماعة، يجب الانتباه لتواصل الذهنيّات الثقافيّة. عند ذلك يحصل التأويل على المكانة التي تحقّ له في حياة البشر. فما يبدو لنا بعيدًا، يقترب. ويُبسط جسر بيننا وبين الآخرين. وقبل

---

٤٣ Bernhard Waldenfels, "Homeworld and Alienworld", in Phenomenological Studies (1998), 75.

٤٤ راجع ص ٦١ من المرجع المذكور في الحاشية ٤٣.

اعتبار بُعدنا الثقافي نصل، بغضّ النظر عن مفهومنا الذاتي التاريخيّ ونماذج الآفاق بين الثقافات، إلى وعي تأويلي لبُعدنا الثقافي.

وبهذا ينشأ عالم مشترك للحياة، يعبّر الأنا الحقيقي عن نفسه، محمولاً من قِبل حوار الحضارات. وكلّ فهم للذات، يعبّر عن نفسه في ظلّ رفض الآخر وتحقير الناس الآخرين عن ترفّع قوميّ، تعبيرًا مشوّهًا، يصل في حقل العلاقات الثقافيّة إلى معرفة جوهره الحقيقيّ. فهذا النطاق "ما بين" هو الموضع الحقيقيّ لبناء الهويّة الثقافيّة.

فحاجة التأويل إلى المخاطبة تبلغ بهذا الشكل إلى تحقيقها بواسطة الحوار، حوار يكون النتيجة المنطقيّة لتبادل الاختلافات في الآراء ولتفتّح أشكال فهم الذات تفتّحًا متبادلاً. فمتى مهّد تمازج الآفاق الثقافي السبيل للتقرّب من الهويّة التاريخيّة، بحيث تصل هذه إلى فهم صحيح للذات عينها وللعالم، فعندها يساعد حوار الحضارات على توضيح وضع البشريّة الحالي على ضوء الماضي، وينبت التفهّم للسلام.

هذا يمكن وصفه "بعولمة الحوار". وتكون عولمة تحمينا من التسلّط المعولم، تسلط يصمّم العلاقات الدوليّة بحيث يُلحق بالعالم من جديد أذًى هائلاً. أمّا طريقنا إلى العولمة فيكون بخدمة تطوّر لا يؤدّي إلى حرب جديدة ولا إلى هدم الثقافات. على هذا الطريق يمكن الوصول إلى احترام جميع الثقافات ويمكن أن يقودنا جميعًا الحوار "في الحقل ما بين" إلى تفاهم مشترك. وبهذا يمكن ساكني الأرض، تحت ظلّ التبادل الثقافي، أن ينعموا بحياة في سلام، ويقوموا بالتعايش بين الثقافات وتنحية العداوة.

نتيجة

توسّط السلام منذ القديم اهتمام البشر وجهودهم، فيما كان الحرب يثير عند الناس الخوف والهول. السلام والحرب هما بحدّ ذاتهما مجرّد ظاهرة بشريّة. وهما يشيران إلى أنّ الطبيعة البشريّة، والبُنى السياسيّة، والنظام الدولي، والقوى الاقتصاديّة تلك من جهة عناصر مشتركة، ولكنّها من جهة أخرى جاءت بدوافع الحرب أو بعوائق السلام. فالسلام وما يتبعه من الاهتمام هما اليوم موضوع حوار الحضارات. ويحصل التعرّض لقضايا الثقافة ويزداد الميل إلى تطوير العلاقات بين الثقافات. فالحوار و"الحقل ما بين" تزداد أهميّتهما.

الثقافة ظاهرة تربط بين الثقافات، والحوار مسيرة تخدم التفاهم. فمتى تمازج هذان العاملان حصل الشرط للبلوغ إلى تفاهم جميع الثقافات. فالإقبال على الآخر والتفاهم يمكن أن يقودا إلى تطوّرات بين الثقافات من شأنها أن تعارض النـــزاعات العدائيّة وتُقلّصها. فالحوار بين الحضارات يبدو أفضل طريق للحصول على التفاهم والسلام العالمي.

أسئلة ومداخلات

السلام ثمرة ثقافة حواريّة مخلصة

بشته: من أراد السلام كان من الضروري له أن يهتمّ للاختلافات القائمة. نعرف العبارة عن الطرح – والطرح المعاكس – والتوفيق. فإذا اعتُبر السلام توفيقًا بين المصالح البشريّة وتفاعلاتها المتبادلة، صحّ، حسب هذه العبارة التي وضعها هيغل، أن نضع السلام على قاعدة الطرح والطرح المعاكس. من هنا أودّ أن أساند فكرة سلام جدّي قائم على ثقافة الحوار. فعرض المتناقضات والتوتّرات يمكن أن يصير منبعًا للتطوّر المثمر. أمّا ما يخصّ المفردة الفارسيّة فَرهنك، أي السير إلى الأمام، فهي نابعة، حسب اختباري وفي نظري، بشكل أساسيّ من التوتّرات التي لا يُتغافل عنها، بل يعبَّر عنها، هذا لكي لا نبلغ إلى سلام خدّاع، بل إلى سلام جدّي مستديم. فالقول بتمازج الآفاق، أوافق عليه، ولكن لا بتسرّع، بل كثمرة ثقافة حواريّة مخلصة، ولقاء نقاش يدفع إلى الأمام.

انطلاقًا من مقولات لهابرماس وفرويد هل تبنى نظريّة في الحرب والسلام؟

بيخلر: أشكر للمحاضر تجواله في تاريخ الأفكار عند فلسفة السياسة، من العصر القديم إلى العصر الحديث، ولو أنّه لضيق الوقت بدا طبعًا بشكل عدو سريع. سؤالي الأوّل يتعلّق بالنظرة الحديثة إلى الحرب والسلام: إلى أيّ حدّ تصلح فلسفة اللغة عند هابرماس والمنطلق النفساني عند فرويد مع نظريّته في التطوّر، لمعالجة موضوعنا، أو هل كان في

تصميم صاحبيهما فعلاً في الأصل أن يقدّما نظريّة حول الحرب والسلام؟ – السؤال الآخر يلتفت إلى درّيدا ورأيه الذي عرضه البروفسّور منوجهري في حديثه، القائل بأنّ الثقافة لا يجدر بها أن تتوافق مع نفسها. أهذا معقول فعلاً، وكيف يمكن عند ذلك حسم هذا الخلاف في صياغة ثقافة ما؟

هل اشتراكيّة ماركس مشروع سلام؟

أخيرًا لي تعليق على الزعم بأنّ الاشتراكيّة الماركسيّة، إن فهمت بمعنى الاشتراكيّة العمليّة، هي ما يشبه مشروع سلام. أرى أنّ الجماعة الاشتراكيّة الدوليّة قد تملّكت هذا المنطلق في الحقل السياسي منفصلاً عن ماركس، فبقي منحصرًا في الشيوعيّة المستقبليّة. فالدرجة التاريخيّة الواقعيّة في مسيرة التقدّم نحو الاشتراكيّة، يكمن فيها موطن نزاع، وهو أنّ الدولة حاصلة. وهذا ليس بمشروع سلام. ففي كتاب مشهور ردّ فيه ستالين على لينين، عنوانه: "الاشتراكيّة في بلد ما"، صحّح ستالين الموقف، إذ برّر انطلاقًا من مقدّمات أو مصالح قوميّة، الحرب والمشادّة. أمّا اشتراكيّة ماركس فلم تكن مشروع سلام إلاّ في الحقل السياسيّ المجرّد، وذلك دومًا لأسباب انتهازيّة.

الحرب في المقدّمة في العصور القديمة – هل هذا مهمّ بالنسبة إلى الفكر الحديث؟

بهشتي: أشار السيّد منوجهري إلى أهميّة السلام الأساسيّة، وأضاف أنّ موضوع الحرب عولج أيضًا في العصور القديمة، أمّا في العصر الحديث

فقد استحلّ مفهوم الحرب بشكل أكبر مقام الصدارة. وهنا أتساءل: ألا نصادف مفهوم "السلام" في العصور اليونانيّة القديمة، في زمن متأخّر؟ فعندما كانوا يعتبرون الحرب أبا الأمور كلّها، احتلّ مفهوم السلام في زمن متأخّر محلّه في الميثولوجيا كما في النصوص الفلسفيّة والتاريخيّة عند اليونان. وعلى كلّ حال فإنّ الحرب جاء ذكرها في هذه النصوص في زمن أسبق بكثير من السلام. فإن صحّ أنّ الأفكار الحديثة متجذّرة خصوصًا في عالم الفكر اليونانيّ، أفلا يكون هناك وزن خاص للواقع القائل بأنّ فهم الحرب عند اليونان كانت له أهميّة أصليّة ومبدئيّة؟

التناغم له أهميّة حاسمة في العصور القديمة

منوجهري: السؤال الأخير مهمّ، ولكن الجواب عنه ليس باليسير. فإن كان الفكر الفلسفيّ عامّة والفكر السياسيّ خاصّة إحدى سمات كلّ حضارة، فإنّ مبدأ التناغم له في العصور اليونانيّة القديمة أهميّة حاسمة لا يمكن التغافل عنها. فهراقليط، ويعرف بفيلسوف المتناقضات، يعتبر السلام، والتصالح والتناغم المبدأ الخفي، ولا يعتبر التناقض والنزاع إلاّ كمبدإ لاحق. هذا الرأي نجده أيضًا في فكر أفلاطون وأرسطو، وكذلك في الحِكَميّات اليونانيّة، كالتي وردت في المَثَل الذي سردتُه من قبل، أنّ الذين ينامون يفيقون في الحرب على صوت البوق، أمّا في السلام فعلى صوت العصافير.

مفهوم الحرب مصدره الحقيقي النظريّة الواقعيّة

إنّ الفكر الحديث والمعنى الأصلي الذي يعود إلى مفهوم الحرب في

الواقعيّة — وقد جاء في المحاضرة ذكر بعض أصحاب هذا التيّار مثل ماكيافلّي وهوبس — يحصلان في هذه النظريّة على شرح فلسفيّ أنتروبولوجيّ مقبول. ولكنّي لا يسعني أن أثبت بوضوح هل وإلى أيّ مدى فلسفة الواقعيّة مستقلّة في ذاتها. طبعًا أخذت الآراء الحديثة في أوربا عن العصور القديمة والفلسفة اليونانيّة بنوع خاصّ — وهناك من يحبّ أن يقول إنّها جميعها مجرّد حواشٍ لفلسفة أفلاطون. ولكن في ما يخصّ العلاقة بين علم الإنسان، والعلوم السياسيّة والنظريّة الأفراديّة، التي تعالج بنوع خاصّ قضيّة الحرب والخصام، فإنّا لا نجد لها مرجعًا في عالم الفكر اليونانيّ القديم. وأستطيع في رأيي أن أحسم أنّ موقف هوبس القائل بأنّ الخلاف والطبقة، والجدال والفهم أو الخوف، هي من خصائص الإنسان الجوهريّة، لا يمكن إرجاعه إلى الفلسفة الأفلاطونيّة والأرسطوطاليسيّة. من هنا أستخلص في تفكيري أنّ مفهوم الحرب، كما طوّرته الواقعيّة، مصدره فيها نفسها، لا في العصور اليونانيّة القديمة. وحتّى المواقف الليبرالية، التي لا تعير الحرب في الأصل أيّ انتباه، تعود في تطوّراتها المتأخّرة إلى علاقة قريبة بالحرب. فعلى هذا إنّي أرى أنّ مفهوم الحرب في العصر الحديث، مصدره الحقيقيّ في حقبة النظريّة الواقعيّة. ويبقى مجال واسع لبسط التفكير في هذا الموضوع.

مساهمة الأديان في حوار الثقافات

خوري: في حوار الثقافات والحضارات — ما هو فيه مساهمة الأديان؟ فإنّا نجتهد هنا أن نوضح هذه المساهمة. وأين يجب إيداع هذه المساهمة، إن كانت العلاقة بين الثقافة والدين ينظر إليها اليوم في الغرب

نظرة تعتمد التمييز أكثر ممّا كانت عليه في الأزمنة التي كانت فيها هذه العلاقة لا تزال وثيقة جدًّا؟ فإن اعتبرنا تطوير حوار الثقافة سبيلاً إلى إحلال السلام، فبأيّ اتجاه يجب أن يسير هذا الحوار — إلى ملاقاة بعضنا بعضًا في الاختلاف، أم إلى الابتعاد بعضنا عن بعض في النزاع؟ وكيف يمكن في الإطار تحديد مساهمة الأديان؟

ما هو حوار الإسلام مع النظريّات المعروضة؟

ثمّ أودّ أن أعلم هل هناك في المنشورات الإسلاميّة الحديثة، وخصوصًا الإيرانيّة، مقالات خاصّة حول نظريّة حوار الثقافات، وحول موضوع الحرب والسلام. كيف يقوم فكر علماء الإسلام اليوم بالحوار مع هذه النظريّات التي عرضها البروفسّور منوجهري، والتي نشأت في الغرب؟ ماذا يوافق عليه، وماذا يرفض منها، وكيف يُعرَض في هذا كلّه تفكير يعتمد على التمييز؟

هل تنفع ديالكتيك هيغل للبحث عن السلام؟

منوجهري: ما هي أهمّيّة رأي هيغل القائل بأنّ السلام نتيجة نزاع، في إطار موضوعنا؟ فسؤال البرفسّور بشته يحملني على طرح السؤال الأساسيّ: إلى أيّ حدّ علينا بنوع عام أن نبحث عن قواعدنا في أنظومة هيغل، ولو أنّ هيغل كان له أثر بالغ في السياسة والفلسفة السياسيّة. أَمن الضروري أن نخوض المسيرة الديالكتيكيّة في مفهوم الفلسفة الهيغليّة، أكان ذلك في المنطق الديالكتيكيّ الذي اعتبره هيغل كقاعدة الفهم ومعرفة كلّ الأشياء، ومنها السلام، أو كان ذلك بالنسبة إلى التاريخ

وسواه؟ فإن كان في أنظومته الفلسفيّة قد اعتبر المسيرة التاريخيّة واكتمال الروح مشروطتين بالانتقال من مرحلة إلى مرحلة من التاريخ، بحيث تكون كلّ مرحلة في هذه المسيرة إنكار المرحلة السابقة، فعند ذلك تكون الاشتراكيّة في نظرة ماركس فعلاً إحدى مراحل التطوّر التاريخيّ. فسؤالي إذن بشكل عام هل وإلى أيّ مدى يجب علينا أن نتّخذ فلسفة هيغل قاعدة لبحثنا عن السلام؟ ورأيي أنّه يجب اليوم الوقوف من هذا المشروع موقفًا متحفّظًا.

على الحوار أن يفضي إلى التزام العمل

تعليق البروفسّور بيخلر على نظريّة هابرماس أعتبره سؤالاً مبدئيًّا، هل نحن هنا في لقائنا نتعاطى تفكيرًا تجريديًّا أم نقاشًا حول معطيات وأحوال معيّنة. ولو أنا في جلساتنا هنا نعكف على الواقع بطريقة نظريّة، لا عمليّة، فإنّ هذا لا يعني أبدًا، أنا نشتغل في محتوات مجرّدة. بل الأمر يدور بشكل عام حول تحليل العلاقة بين النظريّة والعمل في إطار موضوع السلام. فإن كنّا نوقن بأنّ لدينا نظريّة للسلام، كان من المهمّ أن نسأل كيف نستطيع تحقيقها. فالنظريّة تؤدّي في جهودنا إلى الحوار وتقود إلى الالتزام في مجال العمل.

أمّا ما يخصّ آراء فرويد وهابرماس، فإنّي أريد هنا فقط أن أشير إلى أنّ هابرماس اتّخذ من آراء فرويد بنوع خاص مفهوم "التحرّر" وحمّله أهميّة نموذجيّة. وعلى كلّ حال فلا يمكن أن نبحث في مقولاتهما عن جواب تام عن كيفيّة وطرق تحقيق السلام.

الكلام عن السلام يتطلّب إطارًا من الشروط السياسيّة

لوف: إنّ الإشارة إلى عولمة الحوار، وتمازج الآفاق، والشروط التواصليّة للتفاهم البشري، وفقًا لهابرماس هي في نظري أيضًا منطلق مهمّ جدًّا للتقدّم على طريق الجهود في سبيل السلام في عالمنا. فتفكيري يميل إلى الاتجاه التالي: إنّ مثل هذه المقولة لا يُنطَق بها في مكان فارغ، وليست هي خطابًا أكاديميًّا محضًا، بل لها أيضًا بُعدٌ سياسيّ. وهذه الوقائع السياسيّة لا تظهر دومًا استعدادًا للعكوف على هذه المقولات. من هنا سؤالي: ما هو إطار الشروط السياسيّة في النوع المؤسّساتي الذي يجب أن يرتبط بهذه التصوّرات لثقافة الحوار، لكي تبوء بالنجاح؟ فعند هابرماس يعود دورٌ كبير، في هذه القرائن، إلى وجود شروط قانونيّة ديموقراطيّة على الصعيد الوطنيّ، ثمّ إنّه يستند بشدّة بالنظر إلى صعيد العلاقات الدوليّة المتعدّدة في العالم، إلى مفهوم كانط للسلام.

الحوار مبدأ أساسي في التعليم الإسلامي

منوجهري: إنّ الأسئلة المطروحة هنا تتعلّق بدون شكّ بالقضيّة نفسها التي نحن بصددها. ولكنّ هذا لا يعني أنّي أنا شخصيًّا مؤهّل للإجابة عنها. فبصفتي جامعيًّا ومسلمًا أستطيع أن أؤكّد أنّ في بعض آيات القرآن كما أفهمها، التي تتعرّض لعلاقات الشعوب بعضها بعض ولمعرفتها بعضها لبعض، يؤلّف الحوار، الذي يدور كلامنا حوله، أحد المبادئ الأساسيّة في التعليم الإسلاميّ. ولأيّ مدى أقبل المفكّرون المسلمون على هذا الحوار، يجب أن يأتي الجواب عنه من قبل أحد

العلماء المسلمين أصحاب الكفاءة، وعلى كلّ حال فإنّ القرآن يتحدّث في ذلك بطريقة مسهبة جدًّا.

التأويل مهمّ حتّى للحوار بين الأديان

صحيح أنّه لم يرد شيء عن الدين في محاضرتي. فما قلته كان تكميلاً لما هو معنيّ في الحوار بين الأديان، خصوصًا ما يخصّ النقاش حول التأويل. فالتأويل يأتي بشيء جميل ونفيس جدًّا في مجال المناقشات، وهذا مهمّ بنوع خاصّ، حيث ترتبط النقاشات التي تهتمّ بالأمور الدينيّة، بتلك التي تعكف على القضايا الفلسفيّة والعائدة إلى غيرها من علوم الإنسان. فبهذا الشرط المسبق يمكن الحوارات الدينيّة أن تعقد، بالمعنى الحصريّ، صِلات مثمرة مع الحوارات الثقافيّة وبالعكس.

التنبّه الشديد للسلام في العلاقات بين الحضارات

وكما أكّدتُ أعتبر الصلات الحضاريّة هي الأوليّة. وبضوء دراساتي المستفيضة في هذا المضمار، يمكن أن يقود هذا إلى أن تُعار الناحية المسالمة في مجالات التأثير المختلفة للعلاقات الحضاريّة، في هذا المضمار انتباهًا أشدّ. فلأنّه وقعت في مجرى التاريخ، من هذه الناحية، خلافات ونزاعات كثيرة، يجب علينا اليوم أن نفطن أكثر لناحيتها السلميّة.

أهميّة خاصّة لحوار الثقافات في إيران

أعود إلى سؤال البروفسّور خوري عن مدى تقبّل حوار الحضارات والثقافات في إيران. يسعني أن أقول من وجهة نظري إلى الأمور، إنّ

نظرة وتعاليم شخصيّات مثل غادمر وهابرماس قد وجدت انتباهًا كبيرًا في إيران في القرن الأخير. ومهما يكن من أمر الهوّة العميقة بين عالم المواطنين الاعتياديّين ودنيا الحكماء العلميّين في إيران، فإنّ نظريّات الفلاسفة الذين ذكرناهم قد أثارت بين العلماء الإيرانيّين والمثقّفين كثيرًا من النقاشات الشديدة، ولا تزال هذه قائمة. فحوار الحضارات له على كلّ حال في بلدنا مقام خاصّ. وقد عُرف ذلك في العالم كلّه، ويتجلّى طبيعيًّا في مجيء ورواح الكثير من الوفود العلميّة والثقافيّة، وفي النشرات المختصّة وانتشارها العجيب في صفوف الشعب، وما إلى ذلك.

لوف: أعود إلى سؤالي السابق. لم أعنِ به إيران، بل رأيت أنّ في ذلك بالنسبة إلى جميع الدول وجميع المجتمعات تحدّيًا عالميًّا من النوع الحالي.

القيام بحوار الثقافات مستقلاً عن الأوضاع السياسيّة

منوجهري: هذا نفسه من مسبّقات القضيّة، فإن انتظرنا حصول وضع ملائم للحوار، لن ننال حسب التقدير أيّ نجاح. ولكنّي تكلّمت في محاضرتي على تغيّر في المسبّقات نختبرها اليوم، بقدرما تتمكّن العلاقات الثقافيّة من الحصول على تأثير حتّى في شبكة العلاقات في الواقع السياسيّ، ولكنّ هذا لا يحصل من باب الضرورة المرغمة.

فما نعلمه اليوم على كلّ حال هو أنّه يمكن قيام حوارات ثقافيّة مستقلّة عن العوامل السياسيّة، وأنّها يمكن أن تكون فعّالة. وبالعكس من باب التخيّل أن تأتي الأوضاع السياسيّة بالشروط الموافقة للحوار الثقافيّ.

وهذا هو بالضبط السبب الذي لأجله بقي محلّ الحوارات الثقافيّة عبر القرون شاغرًا في العلاقات الشاملة، وذلك لأنّ الحوارات السياسيّة احتلّت مكان الحوارات الثقافيّة. فبما يحدث الآن هنا في حوارنا هذا، نحن نعمل على خلق أسس لم يملكها العالم حتّى الآن. وبعبارة أخرى: إنّه من أهداف حوار الحضارات توسيع الميدان بين الأديان توسيعًا يكون له أثر في العلاقات السياسيّة.

كثيرًا ما تكون المفردات متشابهة والمحتويات مختلفة

فانوني: لي عودة إلى ما عرضه الزميلان بهشتي وبشته. لقد صادفنا في ندواتنا الحواريّة السابقة بنوع متكرّر المشكلة التالية: نستعمل مفردات متشابهة، ولكنّا كثيرًا ما نفهمها بمعنى مختلف طبقًا لمصدرها في تراثنا الخاصّ. لذا أراني أقف من المقولة عن محتوى لمفهوم السلام يتعدّى نطاق الثقافة الواحدة، موقف الشكّ. قد تكون هذه المقولة صحيحة إن عنينا بها شوق البشريّة إلى أن لا تُضطرّ إلى خوض الحرب. ولكن إن تفحّصنا الثقافة المفردة، عثرنا فيها على فوارق كبيرة.

إن حاولنا مثلاً أن نشرح أصل مفردة "شلوم" في الكتاب المقدّس العبراني، عثرنا على نظريتين كلتاهما حسنة، ولكنّهما متناقضتان. ولكن إن نظرنا إلى القرائن التي تستعمل الكلمة في إطارها، في الكتاب المقدّس العبراني، اتّضح أنّها لا تمكن حتّى ترجمتها إلى اليونانيّة. فإنّه يستعمل في المجال اليوناني للدلالة على عكس السلام، كلمة حرب. أمّا في الكتاب المقدّس فعكس شلوم (السلام) هو رَعَا، أي الأذى والشرّ.

من هنا يُطرح السؤال على شكل آخر. لا بدّ أنّ الحرب هي أيضًا

من الشرور. ولكنّ إن تأمّلنا في المحكمة الرومانيّة على عهد يسوع، تبيّن أنّ "سلام أوغسطوس" أو "السلام الروماني"، يتضمّن أيضًا أنّه حيث تدور القضيّة حول السلام، فهناك يجب أيضًا أن تدور حول الحرب: "إن أردتَ السلام، فأعدّ العدّة للحرب". أمّا الكتاب المقدّس فيقول بالأحرى: اصنع السلامَ بالمغفرة.

من هنا الشكّ في صحّة المفاهيم المشتركة بين الثقافات

أحد العوامل التي تهدّد السلام يكمن في نظري في أن نتحدّث عن السلام ونقول: لقد عنينا كلّنا الأمر نفسه. فالكتاب المقدّس يعتبر الكلام الطائش عن السلام عائقًا للسلام. فالأنبياء الكذبة هم الذين يقولون: "سلام، سلام، وليس من سلام" (إرميا ٦: ١٤). فحيث يعمل السلام على تثبيت الأنظومة، كان في نظر الكتاب المقدّس دائمًا مدعاة للحذر. فإن كنّا نفكّر هنا في "السلام والعدل والعوامل التي تهدّدهما في عصرنا"، فقد عبّرنا في هذا العنوان عن أنّ العدل يرافق السلام، وأنّ العدل توأم السلام. لهذا السبب يتحرّك فيّ الشكّ، عندما أسمع أنّ السلام مفهوم يتعدّى الثقافة الواحدة.

التأويل كموضوع للندوة الحواريّة المقبلة

منوجهري: لقد عُرض في المساهمات في النقاش مرّتين أن يكون موضوع لقائنا المقبل في ندوة الحوار هذه "التأويل". في حياتنا العقليّة نتعامل دومًا مع مفاهيم، ويدور كلّ حوار أوّليًّا في نطاق مفاهيم معيّنة (أكان فهمها صحيحًا أم خاطئًا) لها أثر في وجودنا. فالتوجّه إلى المفاهيم

هو إذن ضرورة جدّيّة. فمهمّتنا أن نبحث عن فهم مشترك وعن الالتفات في تفحّصنا لمفاهيم معيّنة واستخدامها — ونعني في وضعنا هنا بنوع خاص مفهومَي السلام والعدل — التفاتًا أشدّ إلى مدلولها المشترك. وهذا يمكن بالنسبة إلينا أن يحصل في جهد مشترك، فيكون ذا أهميّة حاسمة لمتابعة حوارنا. وما يمكن أن يساعدنا في ذلك هو التأويل، فإنّه، كما قال غادمر، اللغة ليست حائطًا، بل يمكن أن تصير طريقًا يُفضي إلى الموافقة.

التأويل مهمّ بالنسبة إلى الحوار

نبوي: إنّ المناقشات التي تدور بين بعض المثقّفين والعلماء في أيّامنا تخلّف للأسف الانطباع بأنّ مساهماتهم النظريّة والاجتماعيّة تخلو من التمييز الدقيق. لي في هذا الشأن ملاحظتان:

إن أردنا أن نؤكّد أهميّة التأويل، يجب أن يرتكز هذا على مفاهيم أساسيّة ودلائل مشتركة. فكثير من المشاكل تنشأ من جهل المفاهيم الأساسيّة التي أُنكرت في إطار التأويل في الثمانينات والتسعينات. لذلك أرحّب بالاقتراح القائل بمعالجة موضوع التأويل في حلقتنا الحواريّة. فنرى ما يقدّم أصحاب التأويل من براهين لا تعترف بمبادئ ودلائل أساسيّة كقاسم مشترك بين الناس، وأيّ بديل لها يمكن أن يقدّمونه.

السلام — وقضيّة السلطة

والملاحظة الثانية تخصّ الواقع القائل بأنّ كلّ حدث في التاريخ له أسبابه ومفاعيله ومشاكله الخاصّة به. هذا الواقع يجب العكوف عليه،

أي بالنسبة إلينا أن نبحث عن العوامل الـتي تقـود إلى الـسلام أو إلى الحرب.

فما فقدتُه في هذا الحوار هو النقاش حول عامل "السلطة". فبعبـارة أخرى، ينبغي أن نرى في البحث كم مرّة تكلّم المتسلّطون على حيـاة الشعوب عن السلام، وكم كانت نيّاتهم صادقة. فالجواب عن هـذا لا يمكن أن يُغفل قضيّة السلطة.

كيف يقوم الاختلاف في القراءة؟

منوجهري: إنّ النقاش حول التأويل ينحصر اليوم في إيران في النظـر إلى تنوّع القراءات لنصوص معيّنة، وقراءة هذا أو ذاك مـن المفـسّرين. ولكن هذا لا يحصل حقًّا في منهج التأويل، لأنّ مجموعة العوامل الحاسمة لفهم نصٍّ ما، لا تتوفّر لمفسّر فرد. فالمطلوب هو أن نطّلع على كيفيّـة نشوء القراءات المختلفة وسببه. ويجب أن ننطلق من أنّها نشأت تكـرارًا مبالغات كثيرة وأنّه يجب في هذا المجال الانتباه لقضيّة الصفة الأخلاقيّة.

السياسة والاقتصاد أمام مطلب السلام والعدل

الجزء الأوّل: ي. هانس بيخر (J. Hanns Pichler)

"هناك دومًا ما يكفي حاجة كلّ واحد
ولكن ليس هناك أبدًا ما يكفي لهم كلّ واحد "
(برونتلاند G. H. Brundtland)

لقد طُرحت مكرّرًا في سياق هذا الحوار الإيراني النمساوي أو الإسلامي المسيحي أسئلة عن العدل، وسوء استخدامه أو احتقاره، ومن ثمّ عن العوامل المرتبطة بذلك التي تهدّد السلام والرخاء البشريّ بالمعنى الواسع ومن نواح مختلفة. ومنها الناحية الاقتصاديّة وفي المرتبة العائدة إليها بالنسبة إلى الظروف المستفيضة الاجتماعيّة والسياسيّة والدينيّة[١].

---

١ راجع أندراوس بشته – السيّد عبد المجيد ميردامادي: العدل في العلاقات بين الدول والأديان في النظرة الإسلاميّة والمسيحيّة، المكتبة البولسيّة، جونية – لبنان ٢٠٠٢؛ أندراوس بشته – عادل تيودور خوري: القيم. الحقوق. الواجبات. مسائل أساسيّة لنظام عادل للعيش المشترك في النظرة المسيحيّة والإسلاميّة، المكتبة البولسيّة، جونية – لبنان ٢٠٠٣؛ راجع هنا خصوصًا: ي. هانس بيخلر – إنغبورغ غابرييل: العنصر الأخلاقي في تكوين العقيدة الاقتصاديّة والتعليم الاجتماعي الكاثوليكي؛ وأيضًا أكبر قنبري: أسس القيم في نظام الاقتصاد الإسلامي؛ – وما يلي الفصلين من الأسئلة والمداخلات.

لقد تعرّضنا للترابط المتزايد في العلاقات الدوليّة والتشديد المرافق له على مصالح مختلفة، والاندفاع المتسارع لتطوّرات اجتماعيّة وسياسيّة، واقتصاديّة وتقنيّة وما يلحقها من تحدّيات. وسألنا أنفسنا إلى أيّ مدى تتشوّه تصوّرات النظام المتناقلة بشكل متزايد، على ما يبدو، وحتّى تتزعزع في وظيفتها كعلامات طريق فعّالة أو عونٍ على تنظيم مواقف القيم التي تستوحيها.

وهذا يتضمّن أيضًا السؤال عن قيمة التصوّرات المنقولة خصوصًا في الغرب عن الحريّة والمساواة مع مطالبتها الضمنيّة بموافقة العدل وتحقيقه حتّى في حقل التنظيم الاقتصاديّ. ويتّضح أنّ هذا، نظرًا إلى العولمة المتزايدة وتشابك المصالح، لا يمكن بسهولة نقله إلى بلدان أخرى، أو تقديمه كنموذج قائم، بل أنّه يمكن اعتباره — على أساس التراث والشكل الغربيّين — كنوع من الأوضاع الإقليميّة بما في ذلك من حدود طبيعيّة أو تمييز ضروري في أيّ اندماج على المقياس العالمي.

وهنا يقوم سؤال آخر حول المعنى الحقيقيّ للتطوّر الاقتصادي، وحول مشاهد الفقر والغنى في عالم اليوم[٢]، ممّا يؤدّي تكرارًا إلى

٢ راجع:
D. S. Landes, Why Are We So Rich And They So Poor?, in: The American Economic Review 80/2 (May 1990), 1-13; - I. Adelman-C. T. Morris, Economic Growth and Social Equity in Developing Countries, Stanford 1973; - A. K. Sen, On Economic Inequality, Oxford 1973; - Sen, Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft, München 2002; - J. H. Pichler, Socio-economic Development under Humanitarian Criteria as a Postulate for Peace. Poor and Rich in the Light of a "Right to Development" in: H. Beck – G. Schmirber (Ed.), Creative Peace Through Encounter of World Culture, Delhi

تساؤلات أعمق، غير مباشرة أو مباشرة، حول السلام والعدل. هناك في هذا الشأن تصوّرات كثيرة مختلفة: مثلاً — إن نحن انطلقنا من عدم نموّ متواصل في البلاد الصناعيّة — فإنّ أشدّ البلاد النامية تقدّمًا، أيّ أغناها، إن هي حصلت على تقدّم "اعتيادي" تحتاج إلى مدى أجيال عديدة لتسدّ نوعًا ما الثغرة التي تفصلها عن البلاد الصناعيّة. أمّا في البلاد الفقيرة أو أفقر البلاد بينها فتدوم هذه المسيرة مدّة أطول، بأضعاف عديدة. إنّ هذا ليس مجرّد مثل، بل تختفي وراءه معضلات أساسيّة أعمق، تتعلّق جزئيًّا بقواعد وآليّات متعارف عليها خاضعة لحركة السوق، مع ما يرافقها من تشويهات أو إخفاق، ونفقات اجتماعيّة كثيرًا ما تكون مرهقة. من هنا تنكشف فيها "بُنى الخطيئة" (على قول البابا يوحنّا بولس الثاني)[٣] تجاه التحديدات الأنظوميّة المختلفة وبهذا تجاه

1996; - Pichler, Economic Aspects of Human Development. Evolutio Humana Europaea, Annals of the European Academy of Sciences and Arts, vol. 10, Salzburg 1995.

٣ الرسالة العامّة: الاهتمام بالشؤون الاجتماعيّة (Sollicitudo rei socialis)، رومة ١٩٨٧. هذه البنى يشجبها الناس بطريقة واضحة "كمجرّد نمم في المنفعة... وطلب للسلطة"، "المرتبطين الواحد بالآخر رباطًا لا يُحلّ"، وهما "طبيعة الشرّ الحقيقيّة". راجع تفسير الرسالة العامّة:
W. Korff – A. Baumgartner, Solidarität – die Antwort auf das Elend in der heutigen Welt, Freiburg 1988, 68-69.
نحن نختبر هذا النهم بشكل الفساد وسوء استعمال السلطة، وفشل الأسواق أو تداعي مبادئ النظام، وهذا يشتدّ اليوم حدّة من الشرق إلى الغرب، ومن الشمال إلى الجنوب بقياس عالميّ. وعلى ما يبدو ليس هناك من أنظومة غير معرّضة لهذا، فتحمل مسؤوليّة الخطإ وتراكم الدين — خصوصًا في المجال الاجتماعي — في الداخل كما في الخارج. وقد وصف آية الله طاهري مؤخّرًا بحقّ هذه الظاهرة وتشعّباتها بأنّها عناصر تتسابق لنهب رأسمال الشعب ورخائه" (The Economist, July 20, 2000, 35).

الشكّ المبرّر في قيمة تصوّرات "رأسماليّة صناعيّة معولمة لكلّ واحد"، يلتصق بها ما هو من نوع الكابوس.

١. وصيّة الكتاب المقدّس ومطلبه

نجد جوابًا عن هذا موافقًا للموضوع ومستقًى من الكتاب المقدّس والعقيدة المسيحيّة، يرمي إلى أنّ نظرة أو فكرة أسمى — تتعلّق بالمطالب الحاليّة في القطاع الاقتصادي – نجدها في سفر تثنية الاشتراع من العهد القديم، وتلتفت إلى الإنسان وكرامته التي لا يمكن التخلّي عنها، وإلى حقوقه المطابقة لأشدّ مفاهيم حقوق الإنسان أصالة. ومنها ما يتعلّق بتأمين الرخاء الشرعي، أو بعبارة حديثة، بحق التطوّر كمطالبة يجب دائمًا تأكيدها من جديد بتحقيقه الواقعيّ. ومنها الغرض الاجتماعي السياسيّ الملحّ في تكوين "مجتمع أخويّ لا فقر فيه" كأساس لأيّ نظام اجتماعيّ عادل ولقوانينه. هذا النظام الاجتماعي الذي ينبغي أن "لا يكون فيه فقير من بعد... في الأرض التي يعطكيها الربّ إلهك ميراثًا لتمتلكها" إن سمعت لصوته وأقمت هذا النظام الاجتماعي (١٥: ٤ — ٥). ولكن خلافًا لهذا المثال سيوجد دومًا في تبدّلات الوجود التاريخيّة أناس يعانون الضيق، لذلك "لا تخلو الأرض من فقير، ولذلك أنا آمرك اليوم قائلاً: "ابسط يدك لأخيك المسكين والفقير" (١٥: ١١)[٤].

[٤] راجع:
G. Braulik, Die gesellschaftliche Innenseite der Kirche. Das Deuteronomium, in: Bibel und Kirche 43/4 (1988), 134-139. –
ومثل ذلك عند
Martin Luther, Von Kauffshandlung und Wucher, Wittenberg 1524. راجع أيضًا الحاشية ١١

٢. ضدّ "بُنى الخطيئة"

هنا يتّضح مطلب ومهمّة ذات طابع دافع تجاه التحديّات القائمة اليوم في نطاق العولمة، وذلك لأجل التزام متضامن لمصلحة البشر ككلّ؛ ولأجل بنيان جماعة متضامنة في عالمنا هذا الواحد[٥]. وهذا يتضمّن على مستوى أرفع وصيّة ومهمّة لتحقيق تصرّف اقتصادي موافق لمقدار الإنسان وكرامته ورخائه. وهذا يعني العودة بالفحص إلى مبادئ متناقلة لاقت وزنًا متحاملاً ومطلقًا، أو نقدها والتساؤل فيها عن الأمورالتالية:

– هل السوق أو التنافس بمفهومهما المعهود، من وجهة تشكيل الاقتصاد الشامل المرتكز على البُنى هو من باب الضرورة قضيّة سائدة في كلّ الأوضاع، أو وفقًا للأحوال المختلفة تعود له أهميّة نسبيّة فقط وثانويّة؟

– أليس أنّ أشكالاً من التعاون المعقول بين وداخل البُنى والقطاعات والفئات الاقتصاديّة يمكنها أن تُنشئ أو تضمن شروطًا مؤاتية للفعّاليّة، فينشط فيها أيضًا أو بنوع أشدّ الإنتاج وإيتاء الثمر، من وراء آليات العَرض والطلب، عن تضامن، لا على أساس المجاهدة التنافسيّة المجرّدة في السعي وراء المصالح على المستوى الصغير؟

[٥] راجع رأي مختصّ متعمّق في التعليم الاجتماعي المسيحي:
A. Klose, Fur eine Welt von morgen. Soziale Orientierungen, Limburg 2001; - Klose, Christlische Soziallehre. Eine ökumenische Herausforderung, Graz 1993; - Independent Commission on International Development Issues, North-South: A Program for Survival, ("Brandt-Report"), New York 1980.

– ألا ينتج من ذلك أخيرًا أنّه من أجل تعامل فطن مع الأسس الاقتصاديّة المُعطاة – إلى جانب مبادئ نظام تنافس ذي طابع فردي – من المهمّ، أو قل من الأهمّ الانتباه إلى إقامة إطار مؤسّساتي موافق وأثره الاجتماعي الاقتصادي، لكي يمكن، تجاه شروط اقتصاد السوق واقتصاد المنافسة، ليس فقط الصبر عليه، بل أيضًا جعل هذا الاقتصاد صامدًا بالمعنى الاجتماعي السياسيّ الداعي إلى بلوغ مستوى أرفع؟

ولو أنا هنا نطرح الأمور باختصار، فإنّا بهذا نوجّه إلى مبادئ صياغة من صلب "التعليم الاجتماعيّ المسيحيّ" تختلف عن التيّار المعتاد، وتشدّد بوعي أشدّ على الشخصيّة، أي على صيانة كرامة الإنسان كلّه – حتّى وخصوصًا في المسيرة الاقتصاديّة – وعلى التضامن والتكامل، مع انتباه أشدّ في الوقت نفسه لأولويّة الخير العام وبالنظر إلى التحدّيات الجديدة في سياسة النموّ للخيار لصالح الفقراء[٦]. وهنا أيضًا لا يحتلّ السوق والمنافسة المقام الرئيسيّ السائد عامّة، بل يأتيان بعد أو تحت مبادئ النظام السامية المذكورة. وهذا لا يعني رفضًا جذريًّا أو حتى تحريمًا متحيّزًا لمبادئ النظام الليبراليّة[٧]، بل الأمر هو عمليّة تقويم وضع المقاييس

[٦] راجع في هذا:
G. Henckel – Donnersmarck, Markt und Globalisierung in der katholischen Soziallehre, in: Conturen. Das Magazin zur Zeit 14, IV (1998), 18-27.

[٧] راجع السؤال الذي طرحه حجّة الإسلام علي أكبر رشادي على البروفسورة غابرييل: "هذا الفكر الليبرالي مع تصوّراته الخاصّة للقيم يسود اليوم النظام الاقتصاديّ... فكيف يمكن تحرير الإنسانيّة من المخالب التي غرزها هذه الإيديولوجيا الليبراليّة كالشيطان في عمق نفس البشريّة وفكرها ووجودها"، في: أندراوس بشته – عادل تيودور خوري: القيم. الحقوق. الواجبات، المكتبة البولسيّة، جونية – لبنان ٢٠٠٣، ص ٤٣٦.

الجانبيّة النسبيّة، وتجنّب إعلاء شأنها، إعلاءً أحاديّ الجانب إلى حدّ المطلق.

٣. التعليم الاجتماعي في خطاب مقارن

زيادة على هذه الخواطر أودّ على أساس محاوراتنا السابقة – أن أحاول أن أقابل بين المنطلقات المسيحيّة والإسلاميّة لتعليم اجتماعيّ، واعيًا أنّ هذا نوع من المخاطرة. وأعود في ذلك خصوصًا إلى ما عُرض علينا في ندوة حوارنا الثانية (فيينّا ١٩٩٩)[٨].

هناك توافق عريض بين النظرة المسيحيّة والإسلاميّة حول مطالبة الكتاب المقدّس بإنشاء نظام اجتماعي عادل، وقوانينه، والخيار المتضامن لصالح الفقراء. وهناك أيضًا توافق في أنّ التعليم الاجتماعي من الطرفين لا يطالب باعتباره "نظريّة" معلّلة من جميع الجوانب على أساس أنظومة طروحات مطبقة[٩]. زد على ذلك أنّه يوجد في ما عرضه قنبري في نقاشه حول اسس القيم في نظرة للاقتصاديّة مستندة إلى الإسلام، طائفة من

[٨] راجع في الكتاب المذكور في الحاشية ٧، خصوصًا ي. هانس بيخلر – إنغبورغ غابرييل: العنصر الأخلاقي في تكوين العقيدة الاقتصاديّة والتعليم الاجتماعي الكاثوليكي: ص ٤٠٥-٤٣٥ – وأكبر قنبري: أسس القيم في نظام الاقتصادي الإسلامي، ص ٤٤٩-٤٧٦.

[٩] راجع: "أسئلة ومداخلات" بعد محاضرة غابرييل، وما جاء في حديث قنبري، حيث تساءل هل يمكن الكلام عن اقتصاد إسلامي، ص ٤٧٢ – ٤٧٣.

المتوازيات المقبولة، كما توجد فروق أو أشكال تمييز مقابل المبادئ الاجتماعيّة. وإليكم بعض الأمثال[١٠]:

– إنّ تنظيم الحياة والرزق على الصعيد الاقتصادي الماديّ – ليس غاية بذاته، بل هو يخدم التأهّب للوصول إلى هدف أسمى (الحياة بعد الموت).

– إنّ تكوين الأموال الخارجيّة والتملّك، والجشع والبخل، والتباهي الذي يحبّ المظاهر أو سوء استعمال السلطة هذه كلّها لا تتّفق ومبادئ القرآن وقيمة الداعية إلى التسامي.

– الملكيّة، ونمو المال والاستكثار منه تتّخذ شرعيّتها بتداولها – تداولاً يخدم الخير العام – بين الناس.

– المال للمال نفسه، أي امتلاكه نظريًّا دون استعماله في الاقتصاد الواقعيّ، وبالتالي الرأسمال الناتج منه أو الربّا، لا يمكن تبريرها أخلاقيًّا[١١].

– إنّ المعاش المتقاضى عن عمل بشريّ – وهذا ضدّ النظرة الفرديّة إلى الحقّ الطبيعيّ (جون لوك)[١٢] – لا يبرّر من ذاته ملكيّة مطلقة، إن لم

---

[١٠] عرض قنبري في حديثه عن "أسس القيم للاقتصاد"، أحد عشر نقطة، نستوحي منها هنا محتوياتها، راجع ص ٤٧٢ – ٤٧٤.

[١١] جاء عند أرسطو: "المال لا يلد أبناء" (كتاب الأخلاق: القرن الرابع قبل المسيح). ومثله تحريم الربا في المسيحيّة والإسلام. راجع:
H. Hesse, Über Luthers "Von Kauffshandlung und Wucher", in: G. Müller, Zu Luthers Sozialelthik, Düsseldorf 1987.

[١٢] راجع خصوصًا:
J. Locke, An Essay Concerning Human Understanding (1968/90); - Essays on the Law of Nature (1663); - H.-C. Binswanger – W. Eltis – K. I. Vaughn, John Locke "Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interests, and Rising the value of Money", Düsseldorf 1993.

يكن فيه حقّ للمحروم أي الفقراء. ومثل هذا يؤكّده التعليم الاجتماعي المسيحي، من أنّه لا يجوز إثبات الملكيّة الفرديّة على الإطلاق، بل الملكيّة والملكيّة الخاصّة تقوم عليهما في الوقت عينه مسؤوليّة اجتماعيّة.

– يجب الإقلاع عن "حياة البذخ" المتنعّمة والتبذير المُسرف، وذلك عن مبدإ وموقف ملتزم بالقيم وبالانتباه للخير العام[١٣].

– يجب من باب المبدإ إدانة جميع أشكال النشاط الاقتصادي غير الصادقة أو الخادعة، وما يتبعها من ممارسات (التهريب، والمتاجرة بالمخدّرات أو الكحول، وقبض الفوائد الاستغلاليّة، والربا، والتعديل الباطل لقيمة المال، سوء استعمال الأموال العامّة، التمييز المجحف في ميدان العمل، استغلال الأوضاع الاستقطابيّة أو جهل الآخرين، الضغط المجحف واستخدام السلطة بحدّة وتحيّز في مجال الاقتصاد الخ).

كلّ هذا لا يتّفق وأسس القيم القرآنيّة الراسخة على الدين، حتّى بالنسبة إلى نشاط اقتصادي قائم على المقابلة[١٤].

– في اعتبار المصالح تعود الأفضليّة للخير العام قبل خير الأفراد، أي للجماعة قبل الفرد[١٥].

من وراء الأمور المشتركة وأنواع الاتّفاق الكثيرة، يجب في سياق حوار منفتح موضوعيّ أن نوضح أيضًا جوانب الاختلاف أو أنواع التمييز المتباينة – كما جاء ذكره هنا – على أساس "تعاليم اجتماعيّة"، ونعكف على التعمّق في الموضوع واستنباط نتائجه.

---

[١٣] جاء في القرآن: "إنّ المبذرين كانوا إخوان الشياطين" (١٧: ٢٧).

[١٤] "لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل" (القرآن ٤: ٢٩).

[١٥] راجع مقالة قنبري في الكتاب القيم – الحقوق – الواجبات، ص ٤٧٣.

السياسة والاقتصاد أمام مطلب السلام والعدل

الجزء الثاني: هاينريخ شنايدر (Heinrich Schneider)*

١

ندوتنا حول موضوع "السلام والعدل والعوامل التي تهدّدهما في عالم اليوم" ليس غرضها تبادل أفكار بين مواطني بلدَينا، بل الحوار بين مسلمين ومسيحيّين مؤمنين. وهذا يجعل الموضوع يظهر من منظار خاص.

علينا أن نعرض "للسياسة والاقتصاد". وليس من المرتقب أن نتبادل الخواطر حول "جوهر" السياسة أو الاقتصاد، وحول التغيّرات في الأوضاع السياسيّة والاقتصاديّة. وليس المقصود تصويب الضوء على العلاقات بين المصالح والقوى الاقتصاديّة والسياسيّة – بنوع الإجمال، أو في هذا البلد أو ذاك. بل علينا بالنظر إلى موضوع الندوة أن نسأل: ما هو دور العلاقة بين السياسة والاقتصاد تجاه تهديدات السلام والعدل في عالم اليوم، أي في وضع البشريّة المصيري الحاضر.

لي في هذا بعض المسبّقات قد تكون بديهيّة، ولكن يحسن التذكير بها.

١) السلام والعدل ليسا من البديهيّات. فالعالم ليس كما يتمنّاه

* لأسباب صحيّة لم يتمكّن البروفسّور شنايدر من حضور ندوة الحوار. فقام الزميل بيخلر بتلاوة مختصر لمحاضرته وبالإجابة عن الأسئلة الموجّهة إليه.

الناس (لاسيّما ذوو الإرادة الصالحة)، وليس كما يطابق مشيئة الله القدير، ليس عادلاً وسلميًّا. هكذا كان الوضع في التاريخ كلّه الذي نعرفه. كان هناك ولا يزال ظلم واستغلال، وهناك تهديدات وأعمال عنف من أفراد وجماعات، هناك حروب أهليّة، وحروب، وفتوحات إمبرياليّة. قامت أيضًا "حروب مقدّسة" وحروب صليبيّة، واضطهاد لأتباع الأديان الأخرى ولغير المؤمنين. وقد برّرت الحرب وأعمال العنف بالالتجاء إلى الحقيقة، والقناعات الدينيّة، والتعاليم الإيديولوجيّة أو إلى تفوّق الثقافة الخاصّة. وكثيرًا ما كان للمصالح الاقتصاديّة دورٌ في ذلك، أكان هذا الدور صريحًا أو مبطّنًا. وكتب التاريخ مليئة بتلك الأخبار.

٢) السلام والعدل مرتبطان الواحد بالآخر بنوع خاصّ. سرد المجمع الفاتيكاني الثاني آية من سفر أشعيا النبي: "ومع العدل يجيء السلام" (أشعيا ٣٢: ١٧)[١]. فلا سلام إلاّ حيث يسود العدل.

قد يظنّ المرء أنّ العدل شرط سابق للسلام. ولكنّنا نقرأ في العهد الجديد: "حيث يسود السلام تزرع بذار العدل" (يعقوب ٣: ١٨). فكأنّ السلام هو بالعكس شرط سابق للعدل. فعليه أن يسود لكي يكون هناك أمل في نموّ العدل.

فهل هناك علاقة ديالكتيكيّة بينهما؟ هي على كلّ حال ليست بالبسيطة. منهم من يقول: إنّ السلام الذي لا يثبت نظامًا عادلاً حقًّا،

[١] الوثيقة "الكنيسة في عالم اليوم" "فرح ورجاء"، رقم ٧٨.

ليس بملزَم. لا يجوز القبول بالظلم، بل تجب مكافحته[٢]. من يكافح يُدخل الاضطراب في الأوضاع القائمة. وقد يقول بعضهم: يدخل الاضطراب في السلام.

ولكن هناك نظرة أخرى إلى الأمور. فإنّ ذلك البابا الذي اختار شعارًا له "عملُ العدل السلام"، أي بيوس الثاني عشر، صرّح في زمن الحرب الباردة بين الشرق والغرب: قد يصير من الفرائض الصبر على الظلم إن كان من المنتظر أن تسبّب محاولة نيل الحقّ بالعنف ضررًا أكبر[٣].

فمتى تكون الأولويّة لحفظ السلام، ومتى للعمل في سبيل العدل؟ وما هي الوسائل التي ينبغي استخدامها؟ هذا لا يمكن الفصل فيه مرّة واحدة عن جميع الأحوال وبنوع مجرّد، هنا تثبت الحاجة إلى الفطنة، وهذه هي في تراث تعليم الكنيسة إحدى فضائل السياسة المميّزة.

٣) حيث تعمل الفطنة البشريّة، يرجى — ولا تأكيد لذلك — أن تجد

٢ يدعو المجمع الفاتيكاني الثاني، في سبيل كرامة الإنسان، إلى مكافحة حازمة لكلّ استعباد اجتماعي أو سياسي: راجع الوثيقة عينها، رقم ٢٩.

٣ في خطاب ألقاه في تشرين الأوّل ١٩٥٣. راجع:
A.-F. Utz – J.-F. Groner (Ed.), Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII, I, Fribourg 1954, 1177-1178.
من هنا يعبّر المجمع الفاتيكاني الثاني عن تقديره لأولئك الذين يمتنعون عن العنف في ملاحقة حقوقهم (أي يستعملون فقط وسائل سلميّة)، بقدر ما يمكن أن يتمّ ذلك دون المساس بحقوق وواجبات آخرين أو الجماعة. راجع الوثيقة عينها، رقم ٧٨.

الطريق الملائم. وفي جميع الأحوال، إنّ فكر البشر وعملهم ناقص ومعرّض للخطإ. يمكننا ويجب علينا أن نكرّس ذواتنا لخدمة السلام والعمل، ولكنّا لا نقدر أن نقوم بالمهمّة إلاّ بشكل ناقص وجزئي. فما نستطيع البلوغ إليه، هو في أفضل الأحوال شعاع ضئيل للعدل الإلهيّ والسلام الإلهيّ، وعلينا أيضًا أن نقرّ أنّ تصوّراتنا الخاصّة تنتسب إلى جانب واحد ولذلك نحن بحاجة إلى التواضع.

٢

من الواضح أنّ الأوضاع السياسيّة في العالم تبعث على القلق، إن نحن تمنّينا أن يعيش العالم في نظام سلميّ وعادل. وهذا يصحّ حتّى ولو كانت تصوّراتنا الواقعيّة للشكل المرغوب فيه لنظام السلام والعدل في السياسة العالميّة لا تتّفق مع بعض نواحيها. ولقد عرضنا وتبادلنا آراءنا حول المشاكل الراهنة عدّة مرّات[٤]، وتكلّمنا فيها عن المبادئ والمعايير أكثر منه عن التهديدات الحاليّة.

فإن كان ينبغي لنا في هذه الندوة أن نتحدّث صراحة عن التهديدات فإنّ لذلك سببين:

١) السبب الأوّل هو أنّ الأهميّة العمليّة والمنفعيّة الناجحة عن نقاشاتنا تظلّ محصورة إن نحن بقينا على صعيد المبادئ والوصايا

٤ نعني هنا أعمال الندوتين الإيرانيّتين النمساويّتين: العدل في العلاقات بين الدول والأديان في النظرة الإسلاميّة والمسيحيّة، المكتبة البولسيّة، جونية — لبنان ٢٠٠٢؛ القيم — الحقوق — الواجبات. مسائل أساسيّة لنظام عادل للعيش المشترك في النظرة المسيحيّة الإسلاميّة، المكتبة البولسيّة، جونية — لبنان ٢٠٠٣.

والنواحي الخارجة عن الزمن، ولم نرد أن نحاول الوصول إلى نتائج بالنسبة إلى العمل الضروري في أيّامنا. ونبلغ إلى مثل هذا بالأولى والأفضل إن نحن واجهنا المبادئ والمقولات العامّة بالمشاكل الحاليّة، أي بالظاهرات والقوى والمخاطر التي تعاكس تحقيق مبادئ السلام العادل أو العدالة السلميّة، – أي بالتهديدات.

٢) والسبب الثاني هو أنّ هذه التهديدات، خصوصًا في الأشهر السالفة، تثير في الكثيرين قلقًا خاصًّا. فمنذ الحادي عشر من أيلول سنة ٢٠٠١، يتخوّف الكثيرون في شتّى أجزاء العالم من إرهاب يزداد خطرًا ويعمل دون مراعاة. ولكنّ هناك أيضًا همومًا أخرى: ما هو وضع النظام الاجتماعي إن كان هو علّة ودافع قيام أعمال وتيّارات إرهابيّة؟ أليس أنّ هناك انهيارًا جسيمًا ليس فقط في الوضع الروحيّ للناس، بل أيضًا في النظام السياسي والاقتصادي، إن كان من الممكن أن تحدث أفعال مثل التي ارتُكبت في الحادي عشر من أيلول؟ أليس هناك أيضًا "إرهاب من قِبَل الدولة"؟

وبما أنّه في عالمنا اليوم يتعلّق كلّ شيء بكلّ شيء وينشط تأثير متبادل، يقوم ترابط مشحون بالمساوئ بين السياسة والاقتصاد، يجب التفطّن له في تحليل للعوامل التي تهدّد السلام والعدل.

٣

يقول رأي شائع إنّ السّمات المقلقة في الاقتصاد الحالي هي أنّ صلتها بالسياسة قد ضعفت، وأنّها قد تبدّلت. فما يُدعى اليوم "العولمة

الاقتصاديّة" هو خصوصًا انعتاق قوات السوق من المعايير والقواعد السياسيّة التي تضع لها حدودًا، ممّا يدعى "رفعًا لقواعد التنظيم". كانت الدولة المفردة حتّى الآن توجّه البحث عن الاقتناء والربح في مَسارٍ معيّن، وتمنع وتعيق بعض النشاطات التي تُعدّ هدّامة أو مخالفة للعدل. ولكن الانعتاق من التنظيم يختلف أثره حسب نوع البضائع والخدمات، وأيضًا وفقًا للمقاطعات الجغرافيّة. فقد لوحظ قبل بضع سنوات أنّ ما يدعى الاقتصاد العالمي لا ينال إلاّ ٣٠ بالمئة من سكان العالم، ومعدّل ١٠ بالمئة من السكان في البلاد النامية[٥].

من نتائج الانعتاق من التنظيم تزايد توظيف الأموال المباشر في المؤسّسات الإنتاجيّة والخدماتيّة والماليّة في الخارج، وتزايد عدد وتضخّم المؤسّسات التي تعمل في عدّة دول. فهي تقوم بثلثي التجارة العالميّة، وعلى الأقلّ ثلث تبادل السلع يحصل داخليًّا بين شعبات هذه المؤسّسات. وهنا أيضًا يوجد تنافس في أساليب الربح، إذ إنّ إدارة المؤسّسات يمكن أن تُلزم بعض الأجزاء المفردة أن يقوم بينها تضارب.

وحصلت عولمة الأسواق الماليّة بقدر أوسع من الأسواق الأخرى، أسواق الخدمات والسّلع. فالمعاملات الماليّة عبر الدول نمت نموًّا يشبه الانفجار. فليس هناك ما هو أوسع عولمة من التجارة بالمال والعملة

---

[٥] عن F. Hengsbach, "Globalisierung" aus wirtschaftlicher Sicht, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 21 (1997), 3-12; - Hengsbach: "Globalisierung" – eine wirtschaftliche Reflexion, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 33-34 (2000), 10-16.

الخارجيّة. هناك ١٢ بالمئة من تحرّكات العملة الخارجيّة اليوميّة مرتبطة بسوق البضائع ومعاملات ماليّة طويلة الأجل (مثل توظيف الأموال).

ويزداد توجّه المراكز الاقتصاديّة والماليّة فقط إلى الأرباح الممكن الحصول عليها (منها مثلاً الودائع لإنماء الثروات، ومؤسّسات التقاعد في الولايات المتّحدة المنظّمة من قبل الأفراد). فهذا التوجّه إلى الحصول على الحصص يضطرّ جميع المؤسّسات التي تستعمل رؤوس الأموال، أن تتّخذ سياسة لا هوادة فيها تجهد في الحصول على أكبر كسب ممكن، وإلى تنقّل إلى حيث حظوظ الكسب متوفّرة على أحسن وجه. وهذا يضطرّ الدول من ثمّ أن تعمل كلّ شيء لتحسّن هذه الحظوظ، وإلاّ ثُقلت المعامل إلى بلاد أخرى وضاعت مجالات العمل وجلب الضرائب.

هذا التنافس على مواضع العمل يبدّل شروط السياسة. فقد وصف رئيس بنك مرموق "الأسواق الماليّة" بأنّها "السلطة الخامسة" في الدولة (إلى جانب السلطات التشريعيّة، والتنفيذيّة والقضائيّة ووسائل الإعلام)، أي أنّها السلطة التي تراقب نشاط مرافق الدولة الأصليّة[٦]. وبالتالي تتحوّل السياسة بنوع متزايد إلى ردّ فعل على ديناميّة هذه التوجّهات وتخسر من ثمّ بنوع متزايد طابع المهندس المسؤول الذي يضع أشكال التعايش وفقاً لمعايير الإنسانيّة والعدالة. فالدولة المفردة، خصوصًا إن لم تكن لها قدرة قوّة عالميّة، هي عُرضة لقوى السوق دون أن تكون قادرة على مراقبتها.

فالديموقراطيّة لم تبقَ ما جاهد مؤيّدوها أجيالاً طويلة في سبيله: أي

[٦] R. E. Breuer, Die fünfte Gewalt, in : Die Zeit, 24 Juli 2000, 21-22

نظامًا سياسيًّا يتوجّه الحاكمون في إطاره، وبتفويض من قبل المواطنين، وفقًا لمقتضيات الخير العام (وبذلك لمقتضيات العدل)، ولإرادة الشعب[٧]. بل هم مضطرون بدل ذلك وبنوع متزايد أن يتوجّهوا وفقًا لتيّار الأسواق الدواميّة، فتكون أوامر قوى السوق المجاوزة حدود الدولة أهمّ من إرادة الشعب، لئلاّ يضعف الاقتصاد بانسحاب الشركات الإنتاجيّة والمعامل، ويتضاءل الرخاء.

قبل بعض عشرات السنين كان الرأي منتشرًا أنّ الدول الأشدّ ضعفًا ينبغي أن تعمل ما بوسعها لكي تتخلّص من التيّار الاقتصادي العالمي الذي يسيطر عليه الأقوياء، لكي تعمل أوّلاً على تقوية نفسها[٨]. ولكن استراتيجيّة الانفصال هذه اتّضح أنّها خاطئة, وذلك في الوقت الذي لم تكن العولمة قد انتشرت بعد كما هي الحال اليوم.

ولكن التغيّر لا يطرأ فقط على السياسة، بل أيضًا على الحياة الاقتصادية عينها. فمراكز الشركات الكبرى تتفرّد بأهمّ الوظائف والقرارات الاقتصاديّة والسياسيّة، مثل التمويل، والأبحاث والتطوير،

[٧] طبقًا للقول المشهور لإبراهيم لينكولن، بأنّ الديموقراطيّة هي الحكم "من الشعب، بواسطة الشعب، ولأجل الشعب".

[٨] راجع مثلاً:
D. Senghaas, Weltwirtschaft und Entwicklungspolitik. Plädoyer fur Dissoziation, Frankfurt / M 1977.
أنظر نقدًا لاحقًا لهذا الموقف مثلاً عند
R. Tetzlaff, Perspektiven einer nachhaltigen Entwicklungspolitik am Beginn des 21. Jahrhunderts – Dieter Senghaas' entwicklungspolitische Lehren im Spiegel alter und neuer Theorien, in: U. Menzel (Ed.), Vom Ewigen Frieden und vom Wohlstand der Nationen, Frankfurt/M 2000, 362-395.

وتصميم استراتيجيّات للسوق والرقابة بواسطة استخدام الوسائل المختصّة والشركات الترتيبيّة وغيرها. فيتنقّل إنتاج السلع ومستويات الإعلام إلى مواضع موافقة في نفقاتها. فليست الشركات من بعد مرتبطة بأشخاص، أو قل ليس لها من بعد طابع شركات حياة مختصّة فاعلة في المهمّات الاقتصاديّة. وليست شبكات مرتكزة على عقود تقوم في توازن معيّن بالتواصل والتفاعل (مثلاً بواسطة المدراء، والعمّال، وأصحاب الأسهم، والبنوك، وبالترابط مع شركاء خارجيّين مثل مسلّمي البضائع والزبائن). فالمؤسّسة هي مجرّد موضوع مال في أيدي أصحاب الأسهم (أو عملائهم). وهؤلاء يمكنهم أن يكتسبوا أكثريّة الأسهم، وينصّبوا مدراء أو يسرّحوهم، ويقضوا على مراكز الإنتاج الرابحة أو يبيعوا الباقي أو يتلفوه، بما في ذلك العمّال (فخبر تسريح العمّال يجعل قيمة الأسهم في البورصة ترتفع)[٩].

تُعكس هنا العلاقة بين الغاية والوسائل: ففي الأصل كان على النشاط الاقتصادي أن يغطّي حاجات الناس بالمنتجات المختلفة. وكان هذا مدّة آلاف السنين في القسم الأكبر منه مهمّة الإنتاج والتوزيع للبضائع الضروريّة للعيش البسيط. ولم يتغيّر الوضع إلاّ في الاقتصاد الحديث، وذلك بالارتباط بطريقة الإنتاج الصناعيّة. فقام منهج، كما يقول يوسف شومبيتر، صار فيه الإنتاج، وما يتبعه من إمكان تغطية حاجة المستهلكين إلى السّلع، "ناحية جانبيّة في تحصيل الأرباح"[١٠]. فنموّ

[٩] راجع المقالة المنشورة سنة ٢٠٠٠، والمذكورة في الحاشية ٢٠.

[١٠] J. A. Schumpeter, Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie, Bern ²1950, 448.

الإنتاج وخصوصًا ما يلحقه من أرباح مكتسبة هو في النهاية الهدف الجازم للنشاط الاقتصادي والقرارات السياسيّة الآيلة إلى دفع الربح إلى أعلى مستوى. ولكنّ هذا لا يعني ارتفاع جودة المعيشة، إذ إنّ لدينا الآن ظاهرة "النموّ بلا عمل"[١١].

ولكن بما أنّ مجتمعًا يسود عليه الاقتصاد يكون فيه للمواقف والتصرّفات السائدة في الحياة الاقتصاديّة أثر وحتّى تداخل في النطاقات الثقافيّة الأخرى، فإنّه يكون لتوسّع التوجّه إلى الحصول على الحصص في الحياة الاقتصاديّة نتائجه في ثقافة التوجّه والتصرّف في مجالات أخرى. فنرى أنّ هناك كنائس تلجأ إلى مستشاري المؤسّسات لكي يفحصوا هل توافق نشاطها معايير فعاليّة "إدارة الأعمال"، ويوكلون إلى مختصّين تصميم مشاريع مناسبة. وبالنسبة إلى الجامعات أيضًا تزداد أهميّة الاتجاه إلى معايير الفعّاليّة التي يتمّ تطبيقها في نطاق السوق والمحلاّت المختلفة.

والإنسان التي تطبعه أوضاع مجتمع يسوده السوق، تنمو فيه ثقافة تفكير وقيم ومسلك لا تتّفق بسهولة والمفاهيم الأوروبيّة المتناقلة حول الصفة الإنسانيّة، ولا معنى فيها بعد لمواقف مسيحيّة خاصّة[١٢].

[١١] راجع مثلاً
M. Hereth, Freiheit, Politik und Ökonomie, München 1974.

[١٢] راجع من جهة
R. Sennett, Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus, Berlin 1998;
ومن جهة أخرى
R. Spaemann, Einsprüche. Christliche Reden, Einsiedeln 1977.

٤

هذه الاتجاهات لا تُعتبر في العالم الغربيّ الحديث خالية من المشاكل. ففي النظرة المسيحيّة، وخصوصًا عند البابا يوحنّا بولس الثاني، هي عبارة عن إيديولوجيا اقتصاديّة خاطئة ووخيمة العواقب.

وهذه الإيديولوجيا تقوم حيث تعكس في النظام الاقتصادي العلاقة بين الغاية والوسيلة، بين خير الإنسان والآليّة الاقتصاديّة، وحيث "أولويّة الشخص فوق الشيء" غير مضمونة، وحيث ترابط الأشياء وآليّات التفاعل الاقتصاديّة تحوّل إلى مواضيع وإلى الشأن الأهمّ — خلافًا للمبدإ القائل إنّ المؤسّسات والتصرّفات الاقتصاديّة عليها أن تخدم خير الإنسان. فلا يجوز أن يضحي السوق "نقطة الانتساب للحياة الاجتماعيّة بكاملها"، ولذلك هناك حاجة إلى "رقابة من قِبَل المرافق العامّة"[١٣].

لا يجوز إذن أن تعفى الرباطات الوظائفيّة في الحياة الاقتصاديّة — في نظر يوحنّا بولس الثاني — من الرقابة الموجّهة إلى الخير العام، ولا يجوز أن يكون لها تسلّط على نطاقات المعنى الأخرى في الحياة الاجتماعيّة. وعلى كلّ حال فإنّ تفاعل الأسواق هو نفسه، لكي يستطيع القيام بوظيفته وفقًا لمنطقها عينه، بحاجة لاجدال فيها إلى منهج قانونيّ ينظّم ويحمي من تصرّفات معاكسة للهدف، نظام يفرض على متعاطي الاقتصاد إطارًا من الشروط اللازمة، ونماذج للتفاعل والتعاقد. وفرض

[١٣] راجع الرسائل التعليميّة التالية للبابا يوحنّا بولس الثاني: "تعاطي العمل"، ١٩٨١ (Laborem exercens)، قبل كلّ شيء رقم ١٣؛ و"السنة المئة"، ١٩٩١ (Centesimus annus)، قبل كلّ شيء رقم ٣٦ و٤٩.

النظام هذا لا يمكن أن تكون وظيفة الاقتصاد نفسه. ولكن لا يقوم نظام قوانين بمهمته بطريقة يُعتمد عليها، إن لم يحظَ بموافقة متعاطي العمل الاقتصادي، وإن لم يكن نظام القوانين محتصنًا في موقف أساسي من الإحسان. لذلك صارت في العالم الغربي من زمن قريب "أخلاقيّات الاقتصاد" موضوعًا حاليًّا[١٤].

فبالنسبة إلى الاقتصاد أيضًا يصحّ ما قيل عن المجتمع السياسيّ الديموقراطي الخاضع للقوانين: أي أنّه يعيش على أساس مسبّقات وإطار شروط لا يمكنه هو بنفسه أن يقيمها بواسطة الوسائل المتوفّرة لديه[١٥].

[١٤] يؤكّد بعض المؤلّفين أنّ المجتمعات الحديثة التعدّديّة تبدو فيها بالنسبة إلى الاتفاق الأخلاقي حدود وشقوق، بحيث يجب أن يُسعى في إقامة أوضاع لا تحمّل العاملين فيها كثيرًا من البطولة، بل تحرّضهم على ممارسة تصرّف صحيح منصف، وذلك أيضًا من منظار مصالحه. راجع في ذلك مثلاً
K. R. Lohmann, Was ist eigentlich Wirtschaftsethik? Eine systematische Einführung, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 21 (1997), 31-38.

[١٥] نشير هنا إلى ما سمّي في المناقشات حول الدين والسياسة "غريبة بوكنفوردة" (Böckenförde). وهي وردت عند أستاذ حقوق وقاضٍ دستوري ألماني يتمتّع بتقدير رفيع، وقد تسترعي انتباه المشتركين في ندوتنا لأهمّيّتها المبدئيّة. لذا نسرد هنا النص بشكل أكثر إسهابًا:
E.-W. Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (1967), in: Böckenförde, Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht, Frankfurt/M. 1976, 42-64.
نسرد هنا مقاطع من ص ٦٠-٦١: "إنّ الدولة الملتزمة بالحريّة تعيش على أساس مسبّقات لا يمكنها هي بنفسها أن تضمنها... فكدولة ملتزمة بالحريّة لا يمكنها البقاء إلاّ إذا نظّمت الحريّة التي تمنحها لمواطنيها من الداخل، من الجوهر الأخلاقي للأفراد وتناغم المجتمع. من ناحية أخرى لا تستطيع أن تحاول ضمان هذه القوّة المنظمة الداخليّة من قبل ذاتها، أيّ بواسطة الإكراه القانوني والأمور

هذا ما كان يعلمه جيّدًا أوّل منظّر حديث لاقتصاد السوق آدم سميث (Adam Smith). فالتفاعل بين العرض والطلب يفهمه بعدُ في أفق موضوعه الأصيل، أي "الفلسفة الأخلاقيّة". والبابا يوحنّا بولس الثاني أيضًا يؤكّد أنّ المفاسد الناتجة من الإيديولوجيا الاقتصاديّة لا يمكنها ان تنتشر في الحياة الاقتصاديّة إلاّ "إذ فشل كلّ المنهج الاجتماعي الثقافي"، لأنّ أنظمة اقتصاديّة معيّنة "تعبّر دومًا عن ثقافة كنظرة شاملة للحياة"[١٦].

النتيجة واضحة: الاقتصاد، ولا سيّما اقتصاد الزمن الحاضر، يحتاج

المرتكزة على التسلّط، بدون أن تتخلّى عن التزامها بالحريّة وتعود – على المستوى العلماني – فتسقط في المطالبة الشموليّة، التي على أساسها خاضعة الحروب الأهليّة الطائفيّة". فمتى اعتبرت الدولة نفسها "ضمانة لتحقيق أماني الحياة الجانحة إلى الهناء عند المواطنين"، فعندها تتعرّض لتجربة اتخاذ "تحقيق الأوتوبيا الاجتماعيّة" كبرنامج لها. – ويسأل أخيرًا بوكنفورده – مع هيغل – "أليس أنّ الدولة العلمانيّة هي أيضًا في النهاية يجب أن تعيش من وحي الدوافع الباطنة والقوى الرابطة التي يحتوي عليها إيمان مواطنيها الديني. لا شكّ... أنّ ذلك يجب أن يحصل بشكل يجعل المسيحيّين لا يعودون يعتبرون هذه الدولة في واقعها كأمر غريب، غريب عن إيمانهم، بل كفسحة للحريّة تكون مهمّتهم أن يحافظوا عليها ويحقّقوها". – راجع في النظرة المسيحيّة حول الحريّة الشخصيّة والسياسيّة، مثلاً في مقال المؤلّف: هاينريخ شنايدر: صورة الإنسان كقياس لنظام العيش المشترك، في: أندراوس بشته – عادل تيودور خوري: القيم. الحقوق. الواجبات، المكتبة البولسيّة، جونية – لبنان، ٢٠٠٣، ص ٤٣-٩٥.

[١٦] البابا يوحنّا بولس الثاني: "السنة المئة" (١٩٩١)، رقم ٣٩، وأيضًا رقم ٣٩. من المعروف أنّ بعض أصحاب النظريّات الاجتماعيّة يشدّدون على استقلال مناهج ثانويّة وترابطات اجتماعيّة معيّنة، بحيث إنّهم يصفون مقولات كمقولات البابا بأنّها "تنتمي إلى أوربا القديمة" ما قبل العصر الحديث ولذلك ليس لها نفع كثير. هذا مثلاً رأي لومان (N. Luhmann). لا يسعنا هنا مناقشة هذا الرأي لعدم وجود المناسبة ولضيق الوقت.

إلى قاعدة وإطار نظام تأتي بهما وتحافظ عليهما السياسة، ومن شأنهما أن يقوما بتدابير سياسيّة تراعي الخير العامّ وتصاغ قبل كلّ شيء في قواعد قانونيّة. ويحتاج أيضًا، كما تحتاج الجماعة السياسيّة نفسها المسؤولة عن نظام القوانين، إلى أخلاقيّات تُعاش عن اقتناع، لا فقط على أساس القوانين الجزائيّة.

من هنا يتّضح أنّ موضوعنا في الحوار المسيحيّ الإسلاميّ الذي نواصله هنا له أهميّة مركزيّة.

٥

أين هي المشاكل السياسيّة المرتبطة بهذا الأمر؟ إنّ الاندفاع الاقتصادي الجديد الذي يوصف بالعولمة يولّد ضغطًا ثقيلاً على الحكومات، فإنّها إن حاولت التملّص من أشكال هذا الاندفاع – بانفصالها عن النهج الاقتصاديّ العالمي – تَبيّن هذا كما سبق وقلنا كمحاولة ليس لها إلاّ حظٌّ ضئيل بالنجاح.

فما العمل؟ إذا كانت الدولة المفردة لم يعُدْ بإمكانها الثبات تجاه اندفاع العولمة، مثلاً بانسحابها من حلبة السباق حول المواقع الاقتصاديّة إذ إنّ هذه المحاولة تؤول إلى انسحاب رؤوس الأموال وضياع فرص العمل وفي النهاية إلى إضعاف الاقتصاد الوطنيّ، وإذ إنّ القدرات التي تقوم بالضغط عليها لا تخضع لرقابتها، – عند ذلك ينبغي أن تتضافر مجموعة الدول، لتطوّر سياسة تنظيميّة مشتركة من فوق الساحة الوطنيّة، تفرض على قوى السوق التي تتخطّى الحدود إطارًا لشروط نشاطها. فكما أنّ الدولة المفردة كمسؤولة عن الخير العام تبيح للمشتركين في

السوق بواسطة أنظومة من قواعد قانونيّة القيام ببعض أشكال النشاط وتحظّر غيرها، وتتدخّل عند الحاجة أيضًا مباشرة في مسيرة الاقتصاد الوطنيّ، كذلك يجب أن يحصل ذلك في أنظومة العولمة. فتجاه التنوّع والكثافة والأثر الاجتماعي البعيد النتائج في مسلك التبادل من وراء الحدود الوطنيّة، يكون من الضرورة أن تنظّم اندفاعات السوق في إطار يتخطّى الدول المفردة — في سبيل الخير العام الدوليّ (أيّ لضمان عدالة شاملة وأيضًا لتجنّب تجمّعات مشحونة بالنزاع تهدّد السلام).

في زمن التواصل الذي يتخطّى الحدود (مثلاً الاقتصاد العالميّ أو الإعلام العالميّ بواسطة شبكة التواصل) تضحي الوثائق والارتباطات المتبادلة في المجتمعات المنظّمة والمرتّبة ضيّقة وحاسمة بحيث لا يعود يكفي اتّخاذ تدابير في سبيل الخير العام الخاصّ بكلّ واحد من هذه المجتمعات. فالحاجة هي إلى تدابير تعتمد تحقيق مطالب الخير العام التي تتخطّى الشعوب الفرديّة، أي المعولمة.

من منظار التراث الفكري الأوربيّ المتناقل، وخصوصًا في النظريّة المسيحيّة (وقبل كلّ شيء الكاثوليكيّة) الملزمة حول المجتمع والسياسة، قد يثير ما أوردناه فكرة إقامة حكومة تتعدّى الأوطان الفرديّة، حكومة تتحمّل مسؤوليّة تحقيق الخير العام الشامل من وراء حدود الدول، وتكون لذلك مجهّزة بالصلاحيّات ووسائل السلطة[١٧].

[١٧] هذه الفكرة برزت عند المدرسيّين الأسبانيّين المتأخّرين. ففرنسيسكو دي فيتوريا (١٤٨٣ / ١٤٨٦ — ١٥٤٦ Francisco de Vitoria) يرى أنّ الجماعات السياسيّة المفردة يجب أن تنضمّ في جماعة عالميّة مسؤولة عن سلام شامل. ويميّز بين منهج الحكم هذا العالميّ وجماعة أضيق تضمّ جميع الشعوب المسيحيّة، يرى

فالتشابه بين سياسة نظام واقعيّة في البلاد المفردة وغير الواقعيّة بالنسبة إلى الوضع المعولم قد يوحي بفكرة دولة عالميّة. ولكنّ هذه الفكرة لا يبدو أنّ لها نصيب في التحقّق. ويجوز الشكّ في أنّ دولة عالميّة أمرٌ يستحقّ أن نتمنّاه على الإطلاق.

يبدو أنّنا أمام مأزق: فهناك حاجة ماسّة إلى تدبير معولمة للأسواق وإلى توجيه المسيرة الاقتصاديّة إلى متطلّبات العدل وتعزيز السلام — ولكن هذه الحاجة تبقى بعيدة عن التحقيق، لأنّه لا يوجد جانب مسؤول عن إدخال المنهج التدبيري المناسب والحفاظ عليه.

وللتعبير عن هذا المأزق وللإشارة إلى مخرج ممكن منه، شاع في الزمن الأخير مفهوم جديد: الحكم المعولم. الحكم يعني مسار حلّ المشاكل الاجتماعيّة (خصوصًا تأمين السلام والعدل). فالجديد هو أنّ هذا لا يُنسب بعد إلى نظام سلطة سياسيّ، إلى "منهج في الحكم"، مثل الدولة الوطنيّة بالمعنى المتناقل أو مثل دولة عالميّة. بل السؤال هو هل يمكن الوصول إلى هذه الإنجازات بواسطة مرافق متشابكة وحكومات، ليس هي نفسها بدول، بأن يكون لها أثر في المؤسّسات المختلفة ممّا هو تحت متسوى الوطن، وحكومي، ومتعدٍّ للأوطان، ودوليّ، وأن تحصل حلول للمشاكل تناسب الخير العام أولى ممّا يحصل ذلك، إن سعى العاملون

أنّ قيامها أمر مرغوب فيه (هذا ما يشبه قيام أمّة مسيحيّة). غيره من العلماء المسيحيّين، مثل فرنسيسكو سوارز (١٥٤٨ — ١٦١٧ Francesco Suarez) واصل الاهتمام بهذه الفكرة. وعندما صارت قضيّة نظام سلام وعدالة يفوق حدود الدول أمرًا ملحًّا، عاد أصحاب سلطة التعليم الكنسيّة — من البابا بندكتوس الخامس عشر مرورًا ببيوس الثاني عشر إلى المجمع الفاتيكاني الثاني — فتناولوا وطوّروا فكرة دستور سياسيّ لمجموعة الأمم.

وراء مصالحهم خارج نطاق هذا الحكم.

فيمكن بهذا المعنى أن يقوم حكم بدون حكومة، أي حدث الحكم والاهتمام المتوافق بالنظام دون خضوع العاملين لسلطة قرار متقدّمة سائدة وفاعلة (أيّ دون حكومة)[١٨]. فالاهتمام بإقامة النظام قد تكون شأن دولة مسيطرة، ولكنّ الأمل محدود بأن تتصرّف هذه تصرّفًا رضيًّا وتضع نفسها في خدمة الخير العام ولا تسعى وراء مصالحها الفرديّة. ثمّ إنّ القوّات المهيمنة تميل بسهولة إلى الإيديولوجيا فتعتبر مصالحها الخاصّة مصلحة عامّة.

ليس هناك ميلٌ كبير عند الشعوب والدول إلى الانصياع لقوّة كبرى مهيمنة. ولكنّ إمكانيّة التغلّب الكافي على المشاكل التي تشغلنا بواسطة "حكم بدون حكومة" منسّق (لا متسلّط) تبدو ضئيلة جدًّا. ودليل ذلك هي النتائج التي وصلت إليها في السنين العشر الماضية المؤتمرات العالميّة للأمم المتّحدة حول قضايا همّ الخير العام الشامل، من قضيّة حقوق الإنسان إلى إصلاح البنية، من سياسة سكّان العالم إلى مكافحة الفقر. فإنّها أصدرت إعلانات ونداءات رنّانة، ولكنّها لم تؤدِّ إلى تدابير مناسبة

[١٨] راجع
J.-W. Rosenau – E.O. Czempiel (Ed.), Governance without Government. Order oder Change in World Politics, Cambridge 1992; - V. Rittberger, Globalisierung und der Wandel der Staatenwelt. Die Welt regieren ohne Weltstaat, in: U. Menzel (Ed.), Vom Ewigen Frieden und vom Wohlstand der Nationen, Frankfurt /M. 2000, 188 – 218.

لأجل تحقيقها عمليًّا[١٩]. وإنّ النصيب الذي لحق "بمحضر كيوتو" الذي كان عليه أن يطلق سياسة عالية لصيانة البنية، هو دليل مليء بالعِبَر.

تستطيع بُنى الحكم والتدبير وأشكال التفاعل المتبادل أن تقوم بشكل كاف مكان "حكومة"؟ وبعبارة أخرى: عندما تكون الحكومات ضعيفة لا تستطيع أن تنفّذ هي نفسها مطالب الخير العام تجاه الطاقات الاجتماعيّة (ومنها خصوصًا الاقتصاديّة، وعندما لا تتمكّن المؤتمرات الدوليّة من تصميم أيّ مشروع واقعيّ ولا من تنفيذها تنفيذًا فعّالاً، فالسؤال هو: ماذا بعد ذلك؟

٦

نعرف محاولة لافتة للأنظار في مواجهة المشاكل السياسيّة المتعلّقة بالتشابك الاقتصادي، هي "توحيد" أوربا[٢٠].

[١٩] راجع
T. Fues – B.I. Hamm (Ed.), Die Weltkonferenzen der 90er Jahre: Baustellen für Global Governance, Benn 2001.

[٢٠] أستند هنا إلى بعض مؤلّفاتي:
H. Schneider, Leitbilder der Europapolitik, I: Der Weg zur Integration, Bonn 1977; - Rückblick für die Zukunft. Konzeptionelle Weichenstellungen für die Europäische Einigung, Bonn 1986; - Europäische Integration im Wandel, in: P. März, Legitimation, Transparenz, Demokratie. Fragen an die Europäische Union, München 1999, 8-33; - Leitbilder zur Europäischen Integration, in: März, 65-106; - Optionen der politischen Finalität: Föderation – Konföderation – Verfassung, in: H. Schneider (Ed.), Eine neue deutsche Europapolitik? Rahmenbedingungen – Problemfelder – Optionen, Bonn 2002, 583-666.

على عكس أحكام مسبقة شائعة، كان الأمر في البدء مشروعًا سياسيًّا، للتغلّب على العداوات القديمة منذ قرون بواسطة تجمّع تكافلي بين الشعوب والدول. ولكن بعد نهاية الحرب العالميّة الثانية وسقوط الحكم المتعسّف في ألمانيا وإيطاليا، بدأت فكرة تحالف سياسيّ لا ينفصم بين الشعوب المتعادية فائقة الجرأة. لذلك لجأ مُريدو وحدة أوربا إلى فكرة وضع التشابك الاقتصاديّ في خدمة الانخراط السياسيّ، إذ إنّه لم يكن من المنتظر أن ينبعث وعي تضامنيّ حقيقيّ، وصار من ثمّ من اللازم إنشاء قاعدة اقتصاديّة لذلك: فتشابك مناهج الاقتصاد الوطنيّ كان عليه أن يؤدّي إلى ترابط وضمّ مصالح راهنة، بحيث يتمّ تبديل التصادم الماضي بالترافق. ثمّ بعد ذلك بقليل قامت فكرة جعل هذا التشابك مشروع فكّ التنظيم الداخليّ. فبإبعاد جميع الحواجز والعوائق للتعامل بالسلع والخدمات، ورأس المال والأشخاص، أيّ بإدخال "حريّات السوق المشتركة" كان ينبغي أن يُنشأ مجتمع سوق موحّد.

كان في ذلك الوقت نجاح "الجماعة الاقتصاديّة الأوربيّة" عظيمًا. ولكنّ الفكرة الأساسيّة بأنّه ينبغي أن يكوّن السوق المشترك قاعدة التضامن السياسيّ، ليست من باب المسلّمات. فأوّلاً لا يطلق فكّ التنظيم الداخلي من ذاته قوى ناشطة في الباطن، ولا يُنتج لحامَ التضامن المتخطّي للوطن الخاص، بل قد يحصل العكس. من ناحية أخرى دُفعت وحدة السوق الأوروبيّة في مجرى مسيرة أوسع شمولاً لفكّ التنظيم الداخلي، وبذلك من جرّاء العولمة. من هنا يمكن الشكّ في أنّ سياسة السوق المشتركة، لا تزال تساهم في إنشاء وعي مشترك ذي خصائص

أوروبيّة[٢١]. ولكن بسبب هذه الظروف يظلّ تغيير الوحدة الأوروبيّة على الأقلّ قائمًا على جدول أعمال النقاشات الفكريّة: فتوحيد الدول والشعب يحبّذ كوسيلة لا غنى عنها للمحافظة على "نموذج المجتمع الأوروبيّ" وتطويره، وكشرط مسبّق لاستعادة أولويّة السياسة تجاه قوى السوق، لأنّ الدولة الأوروبيّة المفردة لا تقوى وحدها على القيام بهذه المهمّة. فالطرح يقول: إنّ سياسة فعّالة في خدمة العدالة الاجتماعيّة مقابل فعاليّة العولمة لا يمكن الأخذ بها إلاّ كسياسة أوربيّة مشتركة، ولذلك لا غنى عن اتحاد سياسي[٢٢].

توحيد أوربا اعتُبر في بعض أنحاء العالم الأخرى حافزًا ونموذجًا لمسيرات التوحيد. من هنا السؤال: لا يمكن أن يفسح هذا المجال لبنية جديدة للسياسة العالميّة في خدمة السلام والعدل؟ لا بشكل تسارع مباشر لإقامة نهج تنظيم عالميّ شامل، أكان ذلك في شكل قويّ هو دولة عالميّة أو في شكل ضعيف هو نظام "الحكم العالميّ الشامل"، بل ببناء مناهج إقليميّة للتأمين (النسبيّ) للسلام والعدل.

تساند هذه الفكرة بعض الأدلّة:

---

[٢١] راجع مثلاً:
H. A. Henzler – L. Späth, Jenseits von Brüssel. Warum wir uns für die europäische Idee neu begeistern müssen, München 2001.

[٢٢] يحبّذ هنا إذن عكس العلاقة بين السياسة والاقتصاد في مسيرة توحيد أوربا – أو قل منحها شكلاً ديالكتيكيًّا. فلا يكون من بعد التشابك الاقتصادي قاعدة التضامن السياسي، بل على التوحّد السياسي أن يمكّن من ضبط توحيد السوق باتجاه الخير العام. ولكن لا يزال هنا من يساند أولويّة فكّ التنظيم في أنظومة البلوغ إلى الوحدة. راجع ص ٦٥٨ وما يتبع من مقالتي في الكتاب المذكور في آخر الحاشية ٢٠.

١) إن توافق أنظمة التوحيد الإقليميّة الذي يقوم بين شركاء، لتأمين السلام والعدل في العالم كلّه، يلاقي حظًّا أكبر في القبول، من نظام هيمنة.

٢) ثم إنّه يجب في هذا المجال الانتباه لأمر آخر أشرنا إليه سابقًا، هو أنّ أساليب ضمان السلام والعدالة، وخصوصًا أساليب تنظيم الإنتاج في حقل اندفاعات السوق المتّخطيّة للدول المفردة، لا تنجح دون قرارات سياسيّة، وعليها أن تقيم "نظامًا قانونيًّا يناسب هذه المهمّة. ولكن اقتصادًا وطنيًّا أو إقليميًّا أو عالميًّا موفّقًا، ونظامًا قانونيًّا يخدم تعزيز العدل والسلام لا يمكن أن يقوما بوظيفتهما ويُفلحا دون أساس "ثقافيّ" موافق، ودون منهج أخلاقي لاقتصاد يعي مسؤوليّته ولسياسة تعي مسؤوليّتها. فالمناهج الاقتصاديّة والمناهج السياسيّة مرتبطة بالتداخل مع المنهج الثقافي، ويجب عليها أن تقوم على استعداد للتضامن في المجتمعات المشتركة في الأمر وأعضائها[٢٣].

ولكن هذا الاستعداد مفقود في نطاق عالمي واسع. فإنّ قيام ثقافة موحّدة شاملة تظهر في عالم موسوم بمسيرات العولمة، قبل كلّ شيء كمدٍّ عالمي شامل للثقافة "الغربيّة" في صيغتها التي تطوّرت في الولايات المتّحدة الأميركيّة. وتكون النتيجة ما أعلنه قبل سنين فرنسيس فوكوياما

[٢٣] هنا نعتمد طبعًا على نظريّة المجتمع عند مدرسة بارسونس وأبعادها. راجع مثلاً R. Münch, Theorie des Handelns – Zur Rekonstruktion der Beiträge von Talcott – Parsons, Emile Durkheim und Max Weber, Frankfurt / M. 1982; Münch, Die Struktur der Moderne. Grundmuster und differentielle Gestaltung des institutionellen Aufbaus der modernen Gesellschaften, Frankfurt / M. 1984.

عن "نهاية التاريخ"[٢٤]. فيكون من المنتظر أن يحصل ابتلاع الثقافات من قبل معقوليّة السوق وتوجيه السلطة، تلك المعقوليّة التي تقدّر إمكانيّات المكسب وتتوجّه إلى الفعاليّة. ولكن لا يبدو أنّ العالم على استعداد لتقبّل تحقيق مثل هذا دون اعتراض، ولا أنّ فوز مثل هذا الميل أمر مرغوب فيه[٢٥].

تعدّد المساحات الثقافيّة – "الحضارات – وخصوصيّاتها ليست بشرّ، بل هي شرط لإمكان قيام سياسة نظام تتخطّى الدول المفردة وتخدم قضيّة السلام والعدالة، وللموافقة عليها من قِبَل المجتمعات المعنيّة. ففي عالم معرّض لتيّارات العولمة، يجدر السعي إلى إقامة "وحدة في التعدّد". ويجب أن يقبل الأعضاء هذا كلّه ويقوموا بتنظيمه[٢٦]. "فالطريق البناء في عالم متعدّد الثقافات هو الإعراض عن الشموليّة، وتقبّل الاختلاف

[٢٤] F. Fukuyama, Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir? München 1992.

[٢٥] إنّ أكبر عالم اجتماعي في القرن العشرين كان يرى في زمانه أنّ نظام الاقتصاد الرأسمالي يضحي "بيتًا قاسيًا كالفولاذ" يحوز بنوع متزايد على "سلطة على الإنسان لا مفرّ منها، كما لم يسبق لها مثيل في التاريخ"، وأنّه يبقى في النهاية "مختصّون بلا روح، ومتنعّمون بدون قلب". "وهذا العدم يظنّ أنّه ارتقى إلى درجة من الإنسانيّة لم يبلغها أحد من قبل":
Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, I, Tübingen 1920, 203-204.

[٢٦] هاينريخ شنايدر: التعدّديّة في بُناها القانونيّة وضماناتها السياسيّة على الصعيد الوطنيّ والدوليّ، في "أندراوس بشته – عادل تيودور خوري: عالم واحد للجميع، المكتبة البولسيّة، جونية – لبنان ٢٠٠٠؛ راجع أيضًا المناقشة التي تبعت المحاضرة.

والبحث عن الأمور المشتركة". هذه النصيحة جاءت عند صموئيل هانتينغتون[٢٧].

إن أرادت الثقافات (والحضارات) والمؤسّسات الإقليمية المتخطّية حدود الدول حقًّا أن تخدم السلام والعدل، فلا يجوز لها أن تقتصر على معالجة مشاكلها الداخليّة. ولا يجوز لها خصوصًا أن تجابه بعضها بعضًا كقلاع متعادية.

إنّ التفاهم بين الثقافات يكتسب أهميّة أكبر. ويكون للحوار بين الأديان مكانة حاسمة، لأنّ الدين روح الثقافة. وليس لدينا ضمانة نجاح لجميع هذه الأمور. وقد ينتهي الأمر إلى "ثقافة بلا روح".

ولكن لا يجوز الاستسلام للتشاؤم ولا للتفاؤل. فالتفاؤل والتشاؤم هما، كما قال يومًا دني دي رجمون (Denis de Rougemont) جوابان على السؤال: ماذا سيحدث؟ وسواء ترقّبنا الأفضل أو الأسوأ. فإن من يكتفي بأنّ يسأل ماذا سيحدث، حطّ عن نفسه مسؤوليّة ما يحدث. أمّا من يجدّ في حمل المسؤوليّة مع الآخرين لا يجدر به أن يسأل: ماذا سيحدث؟، بل: ماذا أستطيع أنا أن أفعل؟

٢٧

S. P. Huntington, Der Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München 1996, 526.

أسئلة ومداخلات

إدارة المؤسّسات طبقًا للأخلاق هي أيضًا ناجحة في مجال الاقتصاد

بشكه (Peschke): إنّ الرأي العام ينتظر اليوم بقدر متزايد أن تتحمّل المؤسّسات، إلى جانب جودة المنتجات، مسؤوليّة تجاه المهمّات الاجتماعيّة والبيئة. فلا يطالب المستهلكون فقط بإدارة مطابقة للأخلاق، بل الإدارات عينها تضمّ إلى نقاشها حول تسيير مؤسّساتها نواحي تتعلّق بالصفة الأخلاقيّة. فقد كتب لايزنيغر: "أنّ عددًا متزايدًا من المواطنين يفطنون بجدٍّ للجوانب الأخلاقيّة، بجدٍّ أشدّ أو أكثر صراحة ممّا كان عليه الوضع قبل عشر أو عشرين سنة"[١]. مثل هذا التصرّف يظهر نتائجه. هذا ما أثبته إحصاء قام به معهد في أميركا: في عام ١٩٩٤ قاطع ٧٨ بالمئة من المستهلكين الأميركانيّين منتجات المؤسّسات التي كانت لها صيتٌ سلبي. و٤٨ بالمئة من هؤلاء المستهلكين قالوا إنّ أساليب مؤسّسة ما كان لها أثر في قرارات الشراء عندهم[٢]. وإلى ذلك هم الموظّفون أنفسهم لا يقيسون قيمة مؤسّساتهم فقط بمقدار معاشاتهم. فإنّهم يرغبون في أن ينتسبوا إلى مؤسّسة يمكنهم أن ينظروا إليها بفخر.

١

Klaus M. Leisinger, Unternehmensethik. Globale Verantwortung und modernes Management, München 1997, 180.

٢ راجع ص ١٨٣ من الكتاب عينه.

وأخيرًا قد يكون لإدارة مؤسّسة مطابقة للأخلاق أثر حتّى في سوق الأسهم. فهناك عدد لا يُستهان به من موظّفي الأموال يريدون أن يقتنوا أسهمًا لها ناحية أخلاقيّة بنّاءة. فمتى قارنّا قيمة أسهم المؤسّسات التي تحبّذها مجموعات التوظيف الموافقة للأخلاق، مع متوسّط مكاسب الأسهم، لاحظنا أنّ المؤسّسات "الصالحة" في مدّة عشر سنوات تحصل على نتيجة متراكمة تزيد على ١٨٠ بالمئة فوق نتيجة المؤسّسات الأخرى[٣]. وهنا يمكن أن نذكر المؤسّسات غير الحكوميّة العديدة التي تطلق بإداراتها في زمن انعقاد القمّة الاقتصاديّة العالميّة، وكان لها أثر في سياسة "السبع الدول الكبرى".

علامة إيجابيّة

بيخلر: لا جدال في أنّ هناك – حتّى في واقع التصرّف الاقتصادي الفردي – بوادر وتيّارات ترمي إلى إيجاد تطوّرات بديلة، وقد يحصل ذلك بقدر متزايد. وأنا على اتصال بمجموعة توظيف تفحص التوجّه الأخلاقيّ لإمكانيّات التوظيف، وانطباعي أنّ هذا مجال محدود جدًّا يشبه نوع النشاط الترفيهي، إذا نحن قابلنا مثل هذه الإمكانيّات في التأثير بوضع أسواق رؤوس المال بجملتها، وحكمنا فيها من وجهة النظرة العالميّة أو حتّى بمقياس السوق في أوربا وحدها.

ومع ذلك يمكن أن نعتبر هذا علامة إيجابيّة، علامة إيجابيّة إضافيّة في اتخاذ المسؤوليّة الاجتماعيّة المتزايد، كما نصادفه أيضًا في دائرة حسابات المؤسّسات. ولكن ما يبعث على الحذر هو أنّ هذا يستخدم في كثير من

[٣] راجع ص ١٨٦ من الكتاب عينه.

الأحوال كأداة لاحتلال المواقف في السوق باستعمال العلاقات العامّة استعمالاً يتاخم التصرّف المخجل.

وممّا يجدر تقديره تقديرًا إيجابيًّا هو وعي متزايد للبيئة، ولكن يجب النظر إليه بتحفّظ، وذلك لأسباب مختلفة، منها: أنّ هذه الناحية تُضَمّ على قاعدة عريضة إلى حسابات المرابح في المؤسّسات، أي أنّ البيئة تصير عاملاً إضافيًّا في الإنتاج يندرج بطريقة طبيعيّة في دائرة الحسابات. فهنا لا يحصل تنازل مقصود عن الأرباح؛ بالعكس إنّ البيئة عامل في تحصيل منفعة قيّمة.

لدينا نظام اقتصاد إسلامي

رشادي: كان عرض النظرة الاقتصاديّة في الإسلام وفي المسيحيّة في حديث البروفسّور بيخلر شديد الفائدة. وأودّ أن أتناول نقطة واحدة بنوع خاصّ لأنّي أرى أنّها تحتاج إلى المزيد من المناقشة. هي أنّ لا أحد من تراث الدينين يؤكّد بأنّه جاء بنظريّة اقتصاديّة خاصّة. ولكنّي أرى أنّ هذا لا ينطبق على الإسلام، إذ إنّنا في جماعتنا الدينيّة لدينا نظريّة في نظام اقتصادي معيّن.

هذا الطرح تؤيّده الأبحاث التي حصلت في عشرات السنين الأخيرة في العالم الإسلامي وخصوصًا في إيران. ضف إلى ذلك أنّا نجد في الفقه الإسلاميّ وفي الكلام الإسلاميّ مقولات واضحة في الموضوع. ثمّ إنّ عندنا في مركز أبحاثنا طائفة من الدراسات المختصّة. ففي أكثر من ٢٠ كتابًا عولجت فلسفة الاقتصاد في الإسلام والآراء المختلفة في موضوع الاقتصاد من وجهة النظرة الإسلاميّة معالجة مسهبة. وبكلمة واحدة،

هناك نظام اقتصاد إسلاميّ بقواعد واضحة مستخرجة من المبادئ القرآنيّة وأقوال الأئمّة، وبقوانين وأحكام معيّنة يمكن تحديدها كلّها.

ليس في المسيحيّة منهج فرضيّات محكم

بيخلر: إنّ فلسفة الاقتصاد الإسلاميّ هي وفقًا لما عرضه حجّة الإسلام رشادي راسخة أصلاً في القرآن وفي الأحاديث والمبادئ الأخلاقيّة وما يتبعها من تصوّرات فقهيّة. سؤالي بالمقارنة بالتعليم الاجتماعي المسيحيّ هو: إلى أيّ حدّ يوجد تعليم إسلاميّ مستقلّ حول الاقتصاد، وتعليم إسلاميّ مستقلّ حول المجتمع، مرتكز على الإسلام. أهذه نظريّة لا تستند فقط إلى مبادئ، بل إلى تحديد الإطار والشروط للنشاط الاقتصادي، التي – وهذه هي النقطة الحاسمة – لا يمكن الشكّ فيها انطلاقًا من فرضيّات مطلب هذه النظريّة. هنا تمكن إحدى خصوصيّات ومشاكل التعليم الاجتماعي المسيحي، فإنّها لا تطالب عن قصد إنجاز منهج طروحات محكم يكتفي بنفسه أو يكون أساسًا لنفسه، ويكون إطار شروطه خارجًا عن تساؤلات النظريّة بحدّ ذاتها. هذه هي قوّة التيّار المتناقل الجديد في الاقتصاد ذي الصبغة الغربيّة.

أردتُ أن أورد هذا الفرق، تعليقًا على سؤال الزميل رشادي. ولكنّ هذا لا يعني أن لا نسأل: ألا يكون من المشروع والنافع تطوير تصوّر لمنهج يتخطّى عن قصد إحكام منهج فرضيّات معيّن، ينكشف من ذاته على هذا النحو. هذا تمامًا ما يفعله التعليم الاجتماعي المسيحي، ولذلك ليس لديه منهج فرضيّات محكم. هل يمكن تصوّر مثل هذا بالنسبة إلى تعليم اجتماعي إسلاميّ؟

في الحديث الذي ألمحتُ إليه من أعمال ندوتنا الحواريّة السابقة تكلّم علي أكبر قنبري عن هذه الناحية، عن الرجوع إلى مبادئ سامية بالنظر إلى مسائل تنظيم الاقتصاد العمليّ[٤]. وقد أشار إلى عدد من النقاط والأدلّة وأكّد أنّ هذه ليست نظريّة، بل أمرًا من نوع الوصفات، ولائحة من إرشادات عمليّة معيّنة. نجد إقامة منهج لمثل هذه التعليمات في اتجاه تأسيسها العلميّ، في التعليم الاجتماعي المسيحي، دون أن تكون هناك – كما قلنا – مطالبة بالإتيان بمنهج فرضيّات محكم.

الميل إلى رفع الإنتاج والربح إلى أفضل مستوى

بهشتي: أحد القضايا التي تشغلنا جدًا نحن العائشين بعيدًا عن أوربا والغرب في عالم ثقافي آخر، هو أنّ التطوّر الاقتصادي العالميّ الحالي، لا يهتمّ فقط بقضيّة توفير إمكانيّات اقتصاديّة واسعة لجميع الناس، بل يعرض معايير وتصوّرات جديدة عن القِيَم بغرض دفعنا إلى السعي وراء رفع الإنتاج والربح إلى أفضل مستوى – أي دفعنا إلى اتجاه لا يستحقّ في نظرتنا إلى الأمور وفي مفهومنا لنظام القيم في الحياة البشريّة، الكثير من الالتفات. "نظرتنا إلى الأمور": هذه ليست فقط النظرة الثقافيّة عند الذين يعيشون خارج المنطقة الغربيّة، بل أيضًا عند الكثيرين من البشر في الغرب، الذين لا يريدون مطلقًا الاقتصار على مجرّد مُثل دنيويّة.

---

[٤] علي أكبر قنبري: أسس القيم في نظام الاقتصاد الإسلاميّ، في: أندراوس بشته – عادل تيودور خوري: القِيم. الحقوق. الواجبات، المكتبة البولسيّة، جونية – لبنان، ٢٠٠٣.

نشأة لوياثان جديد

صعوبات خاصّة تواجهنا من قبل نهج السلطة المعولم الجديد، كما ينكشف أمام أعيننا بشكل متزايد لا يمكن الصمود له، فإنّا نخشى بحقّ أنّ لوياثان جديدًا ينشأ، لا اسم له وله علامات ولا وجه، ومع ذلك يتسلّط على الجميع. ثمّ إنّ الحظوظ في هذا المنهج غير متعادلة جدًّا. فأجزاء كبيرة من سكّان العالم بنوع خاص لا إمكانيّة لهم أن يُسمعوا صوتهم في وسائل الإعلام، فأيّ إمكانيّة لنا بعد على وجه الإطلاق أن نُسمع رأينا الخاص في منهج السلطة الجديد الشامل هذا، الذي ينتشر بتزايد كصنم مبتلع؟ ومهما كان من أمر نجاح التطوّرات التي أدّت إلى توحيد الثقافات ومناطق الحياة المختلفة، كما صُوّرت لنا مثاليًّا في المحاضرة بالنسبة إلى تاريخ أوربا الحديث، فإنّ همومنا ومخاوفنا بالنسبة إلى النهج السيادي الشامل الذي يطلع علينا ليس في نظري من باب الخيال، بل واقعيّة جدًّا. فإن أعرنا هذه المشكلة اهتمامًا جدّيًّا، حصل أن التطوّرات السياسيّة الحاليّة التي تمسّ البلاد تقلّص من توحيد الثقافات المختلفة، فنقع من جديد في مدّ حدود جديدة وعمليّات الإقصاء المرتبطة بها.

رفع بنى الإنتاج إلى أفضل مرتبة أمر واقع

بيخلر: يشكو الزميل هشتي في مداخلته من ظواهر أو أنماط تفكير اقتصاديّة، لم تعد تتوجّه إلى حاجات الناس الأصليّة، بل تسعى إلى بعث حاجات إضافيّة، أو قل يجب عليها أن تبعث مثل هذه الحاجات، لتضمن رفع بُنى الإنتاج إلى أفضل مرتبة. هذا يبدو على كلّ حال أمرًا راهنًا في عالم الاقتصاد الحديث، ومقاومته خاسرة. لقد تكلّم أرسطو

عن شكلين من تعاطي الاقتصاد، اقتصاد موجّه باستمرار إلى الجوهر، واقتصاد كَسْبي، يعتبره حالة قصوى من الناحية الأخلاقيّة. ومنذ القرنين السابع عشر والثامن عشر حصل حذف فكرة اقتصاد متأنٍّ باستمرار ومتوجّه حصرًا إلى الأمور الجوهريّة، من التصوّرات النظريّةفي الاقتصاد تحت شروط المنافسة. فنحن لا نعرف بعد إلاّ الواحد من نوعي الاقتصاد، أي اقتصاد الكسب كتصميم له طبعًا أثر بالغ في التاريخ، ويطالب بالتفاؤل بالنسبة إلى ذاته.

أولويّة مستوى المعيشة معنى الحياة؟

النقطة الثانية في انتقاده هي التطوّرات الاقتصاديّة المتوجّهة إلى السوق أنّها تقوم نتيجة نماذج تصرّف جديدة يتقدّم بسببها مستوى المعيشة بالمعنى الماديّ على مستوى الحياة وذلك بشكل متزايد. جميعنا نعلم أنّ معنى الحياة ليس هو مستوى المعيشة، وأنّي لا أحصل على السعادة في الأسرة والزواج، وعلى السعادة مع الأولاد والأصدقاء ومثل ذلك بشرائها في السوق، وأنّ هذا كلّه ليس موضوع عرض وطلب.

ومع ذلك يظهر أنّ اختراق جميع مرافق الحياة من قبل السوق قد بدأ يتسلّط بازدياد على طريقة حياتنا ونماذج تصرّفنا. ولكن هل تنشأ هذه الظاهرة فقط على أرض تنامي مستويات المعيشة؟ يبدو لي أنّ هذا لا يصحّ، إذ إنّ الميل إلى تحسين الرخاء الماديّ يمكن اكتشافه أيضًا وبدون صعوبة في البلدان النامية، وذلك ليس فقط في مجال التعبير السياسيّ عن المصالح. فليس هناك مخطّط للتطوّر لا يطالب بالتنمية الماديّة. لذلك يؤثّر

تعزيز الرخاء المادي بنوع جوهريّ تمامًا في صياغة الاقتصاد في البلاد النامية، ولكن النصيب فيه يختلف.

الهويّات الثقافيّة ومسيرة الانخراط عالميًّا

ثمّ إنّ الزميل هشتي تطرّق إلى نموذج الانخراط وتوحيد الدول. فلو توصّلنا إلى التشابك الشامل أو الانخراط الذي ذكره الزميل شنايدر في الجزء الثاني من المحاضرة، لكنتُ متفائلاً. فبعض العناصر من الهويّات الثقافيّة والفروق الثقافيّة تغيب، وغيابها هذا قد بدأ. فإنّا نلاحظ في بقاع واسعة من آسيا، خصوصًا في آسيا الشرقيّة، آثار طريقة العيش الغربيّة – الأميركيّة في مجالات واسعة. ومثل ذلك يصحّ جزئيًّا على عكس ذلك. فإنّ ما انطلق قبل نحو سنة بالنسبة إلى تساوي طرق المعيشة، قد اندفع في أيّامنا. من ناحية أخرى يبقى السؤال عن اختلاف الثقافات وطاقاتها النزاعيّة، التي يتكلّم عنها هانتينغتون، في مجال تقدّم مسيرة الانخراط عالميًّا. هي ناحية جوهريّة، بل هو أحد شروطها المسبقة. ولكن بعض ما يحتويه مفهوم الهويّة الذاتية سوف يختفي في مجرى هذه المسيرة.

الدور الهامّ العائد إلى الأديان والحوار

وإنّي أرى أنّ دورًا هامًّا يعود في هذا المجال إلى الأديان وإلى الحوار بينها. فينطلق الكلام في مجال الجهد في الحفاظ على الهويّات من خصائص واضحة مرتكزة على الدين ونعكف على التأمّل فيها بشكل جديد. هذه المهمّة لا تستطيع إنسانيّة معولمة أن تضطلّع بها. فكما أنّه لا يجوز اليوم التغافل عن الطاقات الاقتصاديّة في نطاق التطوّر العالميّ الحاليّ

– وهذا ما أردتُ أن أشير إليه في مداخلاتي السابقة – فإنّه يبدو لي مهمًّا أن تكون هناك وأن يجب أن تكون هناك مراتب أخرى تربط نوعًا ما الحقل الاقتصادي وتردّه إلى حدوده.

تخوّف الناس تجاه موجة العولمة

خوري: إن كانت رؤيتي صحيحة، فإنّي ألاحظ أنّ أمواج العولمة تجتاح بسرعة متزايدة لا مفرّ منها جميع البلدان وجميع مستويات الحياة. أليست هناك حاجة إلى مدّة مناسبة من الزمن لكي تستعد البلدان التي لم تكن منطلق العولمة لمواجهة العولمة؟ أو هناك من يرى أنّه من الممكن أن نتغافل عن هذه المهمّة الضروريّة دون التفات إلى البشر وثقافاتهم؟ وما عسى أن تكون الدواعي إلى هذا التصرّف؟ مسيرة العولمة هذه، هل تخدم حقًّا العدالة والسلام في العالم؟ وكيف نتعامل مع الهموم والمضايق الكثيرة التي يعاني منها الناس حقًّا في هذا الوضع ومع خوفهم من عولمة جامحة تزداد انتشارًا دون رادع؟

اندفاع العولمة لا يفلت منه أحد

بيخلر: إنّ مسيرة العولمة، إن لم يعترضها حدثٌ غير اعتيادي، هي واقع يحصل أمام عيون الجميع ولا يستطيع أو لا يريد أيّ بلد وأيّ حكومة أن تُفلت منه – ما عدا بعض الحالات الاستثنائيّة لها أسبابها الخاصّة. أيدلّ هذا على تسرّع وقلّة صبر؟ ولعلّه يجب أن نفكّر مقابل هذا التسرّع في الاندفاع الذي ذكره الزميل شنايدر، اندفاع أسباب الانخراط المتزايد تشابكًا الذي يطال جميع المشتركين في حدث الاقتصاد

العالميّ لهذه المسيرة. فهذا الجانب لاندفاع شامل نراه في الموقف الاقتصادي مشحونًا بالنواحي الإيجابيّة. وهذا لأنّ الضغط الحاصل من جهة سياسة اقتصاديّة مسؤولة لا يتيح لأحد فعلاً أن يوجّه هذه المسيرة المعولمة اتجاهًا مخالفًا جذريًّا.

ضبط لَوياثان ليس مهمّة الاقتصاد

أيمكن في هذا المضمار أن نتكلّم عن خدمة تؤدّى للعدالة والسلام؟ فمن بحث عن جواب عامّ عن هذا من نظرة الاقتصاد، يُردّ عليه أنّ تأمين الرخاء يخدم أيضًا تأمين السلام. ولكن هذا الجواب لا يُرضي، لأنّه ينطلق من مجرّد المنظار الاقتصادي، الذي عليه أن يخضع لأولويّات أخرى ولمطالب ومعايير عمليّة بديلة لها مراتب مختلفة. من ناحية أخرى لا يمكن التغافل عن أنّ الواقع الذي وُصف بلُوياثان مبهم هو واقع متسلّط جدًّا، أيّ تدخّل السوق في جميع مجالات الحياة وفي الاقتصاد العالميّ في تشابكها المتزايد. ولكن ضبط هذا اللُّوياثان ليس من مهمّات الاقتصاد الأصيلة أو من مهمّات سياسة الاقتصاد بحدّ ذاتها. إنّه مهمّة واقعة على مستوى أرفع.

بديل عن الاشتراكيّة والرأسماليّة؟

أكرمي: لدينا في التراث المتناقل إمكانيّتان لتنظيم المنهج الاقتصادي: الاشتراكيّة والرأسماليّة. وكلّ واحد من هذين المنهجين له حسناته وسيّئاته. من حسنات التخطيط الاشتراكي إرادة تحقيق العدالة، ولكنّه في النهاية لا ينجح إلاّ في توزيع الفقر توزيعًا عادلاً، أمّا المنهج الرأسمالي

فيرفض مطلب العدالة، وهذا واقع يواجهنا في نطاق مسيرة العولمة. ولكن الرأسماليّة هي التي رفعت مستوى الرفاهية على الصعيد الشامل. فهل هناك إلى جانب هذين المذهبين في تنظيم المنهج الاقتصادي مذهب ثالث؟

هل يطالب العهد القديم بحقّ التقدّم للجميع؟

سؤالي الثاني يتعلّق بما جاء في المحاضرة من أنّ العهد القديم يحتوي على حقّ التقدّم للجميع. فهل تعني كلمة الجميع هنا الشعب اليهودي كلّه أم جميع البشر؟ فإن عنت جميع البشر فكيف يمكن سرد الآيات الموافقة من العهد القديم؟

خطر استغلال علماء الدين

إنّ المؤسّسات الدوليّة كثيرًا ما تسعى عند عقد المؤتمرات إلى إشراك علماء لا خبرة لهم في القضايا الاقتصاديّة، بل في القضايا الفلسفيّة والثقافيّة والدينيّة، وذلك لكي يكون لهم تأثير في مجرى تلك المؤتمرات. هذا ما يحدث مثلاً في اجتماعات ندوة الاقتصاد الدولي في دافوس (سويسرا). كيف يمكن تقييم مثل هذه الجهود؟ فمنهم من يراقب مثل هذه الميول بحذر، لأنّهم يجب عليهم أن يخشوا من خطر الاستغلال الناتج من اشتراك ممثّلي الجماعات الدينيّة في مثل هذه المؤتمرات، لأغراض الخبراء الاقتصاديّين، فيتسلّط منظّمو ندوة الاقتصاد الدوليّ هذه على مساهمة ممثّلي الأديان لمصلحة الأهداف التي يسعون وراءها.

طريق ثالثة تعيد الإنسان إلى وسط الاهتمام

بيخلر: لا يسعني هنا أن أعالج النقاش العام حول قضيّة الاشتراكيّة مقابل الرأسماليّة – وهي قضيّة كبيرة – ولكنّي أعرض بعض الخواطر حول السؤال الأوّل الذي طرحه الدكتور أكرمي. فإن أردنا أن نتكلّم باختصار وبشيء من التبسيط، قلنا إنّ كلّ منهج، أكان مدبَّرًا مركزيًّا أو وفقًا لتخطيط اقتصادي، أي اشتراكيًّا أو شيوعيًّا، أم كان رأسماليًّا، عليه أن يواجه حلّ القضايا الأساسيّة المتعلّقة بتنظيم ناجح للمنهج. أمّا ما لم يستطع المنهج الاشتراكي بشكل عامّ أن يتملّكه، فهو فعّاليّة التوزيع المنطقي للمقدّرات المتوفّرة. ولكنّه تملّك ناحية القضية الاجتماعيّة، خصوصًا القضية التي لا تزال معلّقة في المنهج الرأسمالي، وهي النظرة الخاصّة إلى العمل وتحديد العمل، أيّ فصل هذا المفهوم، وإخضاعه لحساب العرض والطلب كأيّ سلعة أخرى، أيّ فصله وتقريبه من الإنسان، كما يقول ماركس. هذه هي الخطيئة الأصليّة في الرأسماليّة، والجرح الذي وضع ماركس أصبعه عليه بحذاقة، إذ برهن أنّ العمل مرتبط بطريقة لا تنفصل بالإنسان نفسه، فليس هو فقط وسيلة للعيش، بل أساس الوجود على وجه الإطلاق، ولذلك لا يُفصل عن الصفة الإنسانيّة وعن الإنسان.

وهنا يقوم السؤال الذي طرحه بحقّ الدكتور أكرمي عن طريقة ثالثة تنصب في الوسط الشخص، الإنسان بكرامته. هذا ما يقصده التعليم الاجتماعيّ المسيحيّ. ومن الأكيد أنّ تعليمًا اجتماعيًّا إسلاميًّا، أيًّا كان شكله، يكون له المطلب نفسه.

اقتصاد السوق الاجتماعي – محاولة في تحديد طريق ثالثة

يمكن وصف المنهج المتّبع في أوروبا الوسطى والمسمّى باقتصاد السوق الاجتماعي بأنّه محاولة في إيجاد طريق ثالثة. فإن في مفهومه عينه تخفيفًا مقصودًا لاقتصاد السوق المجرّد لجعله برنامجًا متعمّدًا لسياسة اقتصاديّة. من هنا جواب أوّل عن الهدف الذي عرضه الدكتور أكرمي في مداخلته. ففي تحوّلهما إلى اقتصاد سوق صاف تواجه الرأسماليّة منذ صياغة منهج مفروضاته هذا الجرح في القطاع الاجتماعي. ولم تتمكّن أبدًا من التغلّب عليه، وطوّرت لذلك كلّ إمكانيّات التحصّن. ففي منطقة أوربا الوسطى، ومنها النمسا، طُوّرت مثل هذه الطرق الثالثة، وذلك ببعض النجاح أمّا في القطاع الأنكلوسكسونيّ فالأمر يختلف عن ذلك، فلا يمكن وصفه بالصفات عينها، وأضعف مناهجه من هذا القبيل يوجد في الولايات المتّحدة الأميركيّة.

تغيّر الكثير في مدّة ٢٥ سنة

كيف يمكن، وفقًا لسؤال الدكتور أكرمي، تقدير فرص النجاح لتثبّت هذه المناهج البديلة مقابل الاشتراكيّة والرأسماليّة؟ هنا لا ينفسح المجال للتفاؤل ولا للتشاؤم. إنّي متفائل عن خبرة بالنسبة إلى أيّ شكل من أشكال ربط قاعدة أوسع بالتعبير عن مصالحها. وأعتبر هذا، كما جاء ذكره، في المجال الدولي ناحيةً جوهريّة جدًّا. ولا أشكّ في صحّة أهداف أولئك الذين يسعون في تحقيق ذلك، ولو أنّي لا أريد أن أكثر التمييز في إمكانيّة تحقيق هذه الأهداف على المدى القصير أو البعيد. فمن تبصّر في ذلك في نظرة المؤسّسات الدوليّة مثل صندوق النقد

الدوليّ والبنك الدوليّ وغيرهما، فلا يمكنه التغافل عن أنّه في السنين الخمس والعشرين الأخيرة قد حصل هذا تمامًا: تعزيز وتوسيع ودعم التعبير عن المصالح من قِبَل البلدان النامية. فتوجّه خطط هذه المؤسّسات وتحديد سياستها يختلفان تمامًا عمّا كانت قبل ١٥ أو ٢٠ سنة. فلا شكّ أنّ هذا يعتبر ناحية إيجابيّة، دون أن نُغالي في ترقّباتنا.

الأمر يدور حول الإنسان كلّه وحول جميع الناس

غابرييل: إنّ التناسق النظريّ الكامل لا يُنال إلاّ بفصل النطاق الاقتصادي عن جميع النطاقات الأخرى، هذه قوّة الليبراليّة، وهذا هو ضعفها في الوقت نفسه. فإنّ ما نشاهده اليوم هو أنّ المقياس الاقتصادي هو نوعًا ما المقياس الوحيد الباقي المتّفق عليه. فالصورة القديمة الحلوة التي تمثّل سوقًا في مدينة فيها مركز البلديّة، وسوق البضائع والكنيسة — ونضيف اليوم المدرسة — يقابل في الأساس تميّز المجتمع الحديث في هذه النطاقات التي لكلّ واحد منها منطقه الخاصّ. أمّا ما يجري اليوم هو أنّ جميع النطاقات تُقدّر وفقًا لمنطق السوق. هناك عبارة مهمّة في نظري حول هذه القضية، هي "التطوّر الشامل": ما هو مفروض حتّى يستطيع الإنسان كإنسان كامل وجميع الناس أن يتطوّروا؟ هذا المفهوم ورد أوّل ما ورد في الرسالة الجامعة للبابا بولس السادس: "تقدّم الشعوب" (١٩٦٧). ونجده بشكل يشبه ذلك عند عالم الاقتصاد وحامل جائزة نوبل أمارتيا سِن في كتابه "التطوّر كتحرير"[٥].

[٥] Amartya Sen, Development as Freedom, Oxford 1999.

أمّا الأنسانيّة العلمانيّة فأرى أنّها ضروريّة في عالم تعدّدي يحيا فيه مؤمنو أديان مختلفة وأتباع ثقافات مختلفة. فإنّا بحاجة عند ذلك إلى قواعد ومناهج قانونيّة مشتركة مستقلّة عن معايير رقيم دينيّة أو ثقافيّة. هذا يصحّ بالنسبة إلى القانون الوطني، ويصحّ أيضًا بالنسبة إلى القانون الدولي. لنلتفت إلى حقّ الشعوب، مثلاً في إطار الأمم المتّحدة. فإن طبّقناه على القضايا التي نتناقش فيها هنا، كانت إحدى الإمكانيّات لمجابهة عولمة اقتصاديّة محض أن نقحم في النقاش تصوّرات العدالة الدوليّة. ولكن لكي تكون هذه التصوّرات مقبولة بشكل عام، عليها أن ترتكز في النهاية على قاعدة إنسانيّة، يستطيع أن يركّز عليها الناس نشاطهم المشترك، أولئك المنتمون إلى أديان مختلفة وأولئك الذين لا يعترفون بأيّ دين.

حقوق الإنسان
الأقليّات والأكثريّات

السيّد مصطفى محقق داماد

أهمّ ما يعود على عالمنا بالخير هو السلام. السلام ليس فقط فقدان الحرب والنـــزاعات العسكريّة. هو أكثر من ذلك، السلام مسيرة يساندها تطوّر حرّ بعيدًا عن كلّ أشكال التبعيض والعنف، ومُشبع بروحانيّة عميقة وبصداقة حقّة. فهو ظاهرة متشعّبة العلاقات بين الأشخاص والثقافات. فللحصول على سلام مستقرّ يجب أن ننحي كلّ ما من شأنه حاليًّا في مجتمعاتنا أن يؤدّي إلى الخلافات، وأن نفكّر في ما يُفرض بقدر شامل من حدود وما يُلقى من عوائق في سبيل الناس.

قبل أن نعرض للسلام على الصعيد السياسيّ، علينا أن نبحث فيه على الصعيد الاجتماعي والثقافي؛ فإنّنا على هذا النحو فقط نستطيع أن نفهمه كظاهرة سياسيّة. يسود السلام حيث يكون من الممكن في الحياة الروحيّة والاجتماعيّة البحث عن الحقيقة وتنفيذ الإرادة الحرّة. فالرضى والرصانة والديبلوماسيّة لا تكفي. فلكي تمكن إقامة السلام تجب إقامة مسبّقات موافقة لذلك. فإنّ الطريق إلى معرفة متّزنة لما يخدم السلام، يكون مفتوحًا حيثما نعلم أنّ السلام مطلب ثقافيّ. فعندها تقود هذه المعرفة إلى ثقافة سلام في عالمنا، كما قال يومًا مولانا جلال الدين الرومي:

"أينما حلّت مياه السلام
حرّرت القلوب من أفكار العداوة
وجلبت التصالح".

السلام مسيرة شاملة، أُسسها المعرفة، والروحانيّة، والأخلاق، والعلم والثقافة. وهذه المسيرة يدفعها إلى الأمام، أكثر من الجنود، العلماء والمفكّرون والحكماء، وعلى كلّ فرد أن يساهم دومًا فيها. فإنّ السلام لا يُنال بالعنف والسلاح، فما يتمّ الحصول عليه على هذا الشكل، يكون قصير المدّة. الطريق المؤدّي إلى السلام يقوم على التفكير والتواصل والحوار. والسلام يتعزّز بتقوية المقدّرات الثقافيّة وبتطوير إمكانيّات النشاط الباطنة والخارجيّة عند الثقافات والمجتمعات. فهو بحاجة إلى البصيرة المشتركة، والعزم المشترك والجهد المشترك.

فأصحاب الفكر مدعوّون إلى تعميق ثقافة السلام في عالمنا الحاضر وأن يُعملوا الفكر بالأسباب الحقيقيّة التي تقود إلى التنافر والنـــزاعات الثقافيّة والاجتماعيّة وتكون دومًا مدعاةً إلى الخصام والعداوة. وعليهم أن يسعوا في أن تحلّ مكان هذه الظاهرات السلبيّة ثقافة الحوار والتفاهم المتبادل، لكي تتحوّل أسباب العداوة والتفرقة إلى ينابيع التعدّد والرزانة والإبداع والإغناء المتبادل. فيُضحي من الممكن بفضل السلام والتصالح أن نفهم التعدّد الحاصل في عالمنا والتقدّم في طريق التفاهم المشترك والتعاون.

إنّ مؤمني الأديان المختلفة، لا سيّما الأديان السماويّة، يتبعون التعاليم الدينيّة ليبلغوا سعادتهم الأبديّة. فإن كان الأمر على هذا النحو، فكيف يمكن أن يكون هذا الهدف المقدّس المشترك مدعاةً للنـــزاعات

واختلاف الرأي، والتصارع والجدال الهدّام؟ فالمهمّ أن نصغي إلى رأي الآخرين لنتخطّى هوّة سوء التفاهم، والاتهامات المتبادلة والشطط في التصرّف على الصعيد الوطنيّ والدوليّ.

إنّ السبب الرئيسيّ للنـــزاعات والجدال والخلافات، ولهدر الدماء في تاريخ البشريّة هو الفكرة العقيمة القائمة بتقسيم الناس إلى أخصائنا والآخرين. فحالما كان أخصاؤنا يحصلون على الأكثريّة وينـــزلق الآخرون في الأقليّة صار هذا التقسيم عنصرًا فتّاكًا، بغضّ النظر عن أنّ مفهوم "الآخرين" كان يحتوي وفقًا للمناهج السياسيّة المختلفة في الدول المختلفة على معنى متغيّر. ففي البلدان التي كان يسود فيها نظام عنصري، كان "الآخر" شخصًا لا يطابق دمه ولغته وصفاته الأخرى أحوال الأكثريّة الحاكمة. وحيث كانت السياسة الدينيّة هي صاحبة الأمر وكان الانتماء الوطنيّ يرتكز على الانتماء إلى دين معيّن، كان "الآخر" شخصًا لا يتبع الدين السائد ولا أكثريّة الشعب.

وكان "الآخرون" في الدول التي كانت حكوماتها عنصريّة أو دينيّة، باستثناء بعض الأحوال، يجابهون عادةً أوضاعًا من نوع الكوارث. فلم يُحرَموا فقط من الحقوق الرسميّة العائدة إلى العنصر الحاكم ودين الأكثريّة، بل كانوا معرّضين لسوء المعاملة من قِبَل الحكومة المعنيّة والشعب. وهكذا حدثت تطوّرات أدّت إلى أنواع التعنّت وإفناء الشعوب وإلى حوادث مأساويّة.

قبل دعوة المسيح كانت واحدة من أقوى الدول في الشرق في يد اليهود. فعلى أساس الرباط القائم في دينهم بين العرق والدين، تحوّلت حكومة دينيّة إلى سلطة دولة عرقيّة. وعلى أساس معتقدهم بأنّها عرقٌ

مختار، عاملوا غير اليهود بضراوة حتّى إنّهم اعتبروهم مثل حيوانات تخصّ أنسباءهم، أي اليهود.

إنّ الدولة اليهوديّة التي قامت على أساس اختيار الشعب اليهوديّ، لم يكن باستطاعتها أن تتقبّل الفئات والأعراق والأديان الأخرى داخل نطاق دولتها، ودمّرت لهذا السبب غير اليهود. فأجرت داخل بلدها "تطهيرًا" من العرق المدنّس، أو صمّمت إخضاعه والانتفاع بقدرته العاملة لمصلحة شعبها الخاص. والاختيار بين الخيارَين كان متعلّقًا بأحوال الزمان والاندفاع الذي كان قد وصل إليه التزمّت الديني، بحيث ساد، في زمن بعثة المسيح وعند ازدياد انتشار المسيحيّة، الميل إلى إبادة غير اليهود. فالاضطهادات والأذى الذي لحق بعيسى المسيح ورسله من قِبَل الحكومة اليهوديّة في ذلك الزمان، هي مثَل عن أنواع الشراسة والعنف من قِبَل الحكومات اليهوديّة. ومثل ذلك إهلاك ٢٠ ألف مسيحي في نَجران وإحراقهم بأمر ذي نواس الحاكم اليهودي على اليمين. ولم يكن الأمر على غير ذلك تحت الحكم الروماني في القرن الرابع بعد المسيح، أي عند الاعتراف بالمسيحيّة كدين الدولة الرسميّ من قبل المملكة الرومانيّة، فإنّه حصلت في اتجاه معاكس مجازر متكرّرة بحقّ اليهود، وأسرهم ونفيهم من فلسطين. كلّ هذا كوارث سبّبها التصوّر القائل بأنّه يجب فصل البشر بين أكثريّات وأقليّات، "أخصاء" و"آخرين".

بحسب دائرة المعارف البريطانيّة نَحَّت جميع أجزاء أوربا الغربيّة في القرن السادس عشر اليهود، باستثناء مقاطعات من إيطاليا الشماليّة وبعض أقاليم قليلة في ألمانيا، وأيضًا الممتلكات البابويّة القليلة في فرنسا،

حيث تمكّن اليهود من أن يعيشوا بحريّة أوسع[١].

في القرن السابع عشر قرّر مجلس النوّاب في إنكلترّا قانونًا يهدّد بالإعدام كلّ من لا يؤمن بالثالوث. وفي سنة ١٦٨٨ أعلن مجلس النواب الإنكليزي البروتستانتيّة دين الدولة، وقرّر أنّه لا يجوز لأيّ مسيحيّ كاثوليكيّ أن يمارس فرائضه الدينيّة في نطاق سلطة التاج الإنكليزي. من جهة أخرى كان البروتستانت حتّى أواخر القرن السابع عشر خاضعين لتضييقات بحكم القوانين التي أصدرتها حكومات كاثوليكيّة. فلم يكن يُسمح لهم دفن موتاهم. ولم يسمح لهم بذلك إلاّ في أحوال خاصّة، فلم يكن من الجائز أن يشترك في الجنازة أكثر من ثلاثين شخصًا، وفي الأعراس والعمادات أكثر من اثني عشر شخصًا.

هذه التصنيفات الثقيلة على الحريّة الدينيّة في أكثر المعاهدات في القرن السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر، وكذلك في معاهدة السلام الشهيرة في فستفاليا سنة ١٦٤٨، أدّت إلى تعالي الأصوات تطالب بالحريّة. ففي معاهدة باريس سنة ١٨٥٦ أثبت أنّه لا تجب تنحية التعنّت الديني فحسب، بل العنصري أيضًا. وبعد الحرب العالميّة الأولى فُرض على الدول أن ترعى حقوق الأقليّات القوميّة والدينيّة واللغويّة العائشة في ديارها بالمساواة مع جميع المواطنين الآخرين. وعند تأسيس جامعة الشعوب قرّر أنّ واجبات الدولة حيال أقليّاتها يجب أن تدوّن في دساتيرها، ليُضمن القيام بها. فجامعة الشعوب كان عليها هي نفسها أن تسهر على أن تتمّ في الواقع المحافظة على هذه المقرّرات.

---

١ Encyclopaedia Britannica, 13, London 1962, 56-57

وقد يتساءل البعض لماذا بعد الحرب العالمية الثانية عند تأسيس هيئة الأمم المتحدة لم يُعَر في شرعتها اهتمام خاص بحقوق الأقليّات، كما كانت الحال عليه عند تأسيس جامعة الشعوب، ولما لا يوجد في معاهدات الصلح الفرديّة وأخيرًا في "التصريح العام حول حقوق الإنسان" عام ١٩٤٨ أيّ بند يتعلّق بحقوق الأقليّات ولا يأبه بها مطلقًا. هذا له في نظري جواب مقبول: كانت البشريّة بعد نهاية الحرب العالميّة الثانية قد حقّقت خطوة هامّة في طريق تطوّرها، فتأسيس الأمم المتحدة وأخيرًا التصريح حول حقوق الإنسان يجب أن نعتبرهما منعطفًا حاسمًا في تاريخ البشريّة. ولو أنّ حقوق الإنسان يمكن اعتبارها رمزًا لانهيار الأنظمة البالية، إلاّ أنّها أدّت بالأحرى إلى ظهور أنظمة جديدة كان لها دور حاسم في تحرير البشر من تصلّب العقائد وفي إعادة الكرامة إلى الناس، تلك الكرامة التي تحقّ لهم. فإعلان حقوق الإنسان هو من هذه الناحية كمبشّر بإرادة الإنسان الحرة، ويسعى في أن يطوّر ويفتّح البشر مقدّراتهم الطبيعيّة، أو بعبارة أخرى لكانط: "في تحرير البشريّة من قيوميّة الآخرين".

إنّ الموافقة على "التصريح العام حول حقوق الإنسان" انطلقت معها ساعة جديدة في تاريخ البشريّة. فكأنّ التاريخ اكتشف انسانًا جديدًا. فانفتحت أمام الناس آفاق جديدة، وفي حوار الثقافات ظهرت أشكال جديدة من الخطاب. يحتوي التصريح حول حقوق الإنسان في بنوده الاثنين والثلاثين مبادئ مختلفة. ويمكن اعتبار اثنين منها المبادئ المركزيّة، وهما الحريّة والمساواة. وجاء التعبير عنهما في في البندين الأوّلين من التصريح. البند الأوّل يحتوي على مبدإ الحريّة: "جميع البشر وُلدوا أحرارًا

متساوين في الكرامة والحقوق. هم مجهّزون بالعقل والضمير وعليهم أن يقابلوا بعضهم بعضًا بروح الأخوّة".

والبند الثاني يركّز على مبدإ عدم التمييز، أي على المساواة بين الناس: "كلّ إنسان له حقّ التمتّع بالحقوق والحريّات المنصوص عليها في هذا التصريح، بدون أيّ تمييز. مثلاً بالنسبة إلى العِرق، واللون، والجنس، واللغة، والدين، والقناعة السياسيّة أو غيرها، والمصدر القومي أو الاجتماعي، أو بالنسبة إلى المِلك، والولادة أو ما سوى ذلك من المنصب. ثمّ لا يجوز أن يقوم تمييز على أساس المقام السياسي أو الشرعي أو الدولي الذي يتمتّع به البلد أو الإقليم الذي ينتمي إليه الشخص دون اعتبار وضعه، أكان مستقلاً أو تحت وصاية، أكانت له حكومة خاصّة أو كان خاضعًا لأيّ إنقاص آخر لسيادته".

فبقبول مبدإ المساواة بين الناس تسعى البشريّة إلى إلغاء تقسيم البشر إلى "أخصّاء" و"آخرين"، وإلى معاملة الجميع بالمساواة والاعتراف بحريّة رأيهم. من هنا لم تعد للتمييز بين الأقليّة والأكثريّة أيّة أهميّة.

إنّ أقلّ المطالب في إطار القبول بمبدأي الحريّة والمساواة هو موقف الاحترام والتسامح تجاه الآخرين. فإن نحن قبلنا أنّ جميع الناس أحرار متساوون، فعلينا أن نقبل أنّ تصرّفاتهم وعقائدهم الدينيّة تستحقّ الاحترام نفسه. وهذا يقودنا تجاه آراء نعتبرها ضالّة ألاّ نتأفّف، بل أن نأخذ علمًا بوجود اختلاف في التصوّرات.

يقسم الفقه الإسلاميّ العالم إلى دارين: دار الإسلام ودار الكفر ويبحث في جزء منه في موضوع الأقليّات الدينيّة مع ما يتعلّق بذلك من حقوق وواجبات، بما فيه الجزية. ولكنّ تحقيق هذه الحقوق المذكورة

والحفاظ عليها يفرض شروطًا أعلاها قيام سيادة الإيمان وقيام مجتمع يدعى في القرآن الأمّة الإسلاميّة. ولكنّ الوضع في عالم اليوم ونظرًا إلى وجود حكومات على الصعيد الوطنيّ، وعقد معاهدات دوليّة راهنة — وعلى رأسها "شرعة الأمم المتّحدة" و"التصريح العام حول حقوق الإنسان" — انضمّت إليها جميع البلدان تقريبًا، ومنها بلدان إسلاميّة، فإنّ موضوع "الأقليّات والأكثريّات" يتمّ النقاش فيه اليوم على شكل آخر وفقًا لأوضاع العالم الحاضر.

وبلدان العالم المختلفة أدخلت بعد قبولها للتصريح العام حول حقوق الإنسان مبائده تدريجيًّا في دساتيرها. وقد أدرج دستور الجمهوريّة الإسلاميّة إيران مبدأي المساواة والحريّة في بنود مختلفة من مواده. فلنسرد هنا بعضًا منها:

البند ٣: من واجب الحكومة، بجميع الوسائل المتوفّرة لديها، "أن تقصي جميع أشكال التبعيض المجحف وأن تقدّم فرصًا متساوية للجميع في النطاق المادي كما في المجال الفكري" (فقرة ٩).

النبد ١٤: إنّ حكومة الجمهوريّة الإسلاميّة إيران والمسلمين من واجبهم أن يعاملوا غير المسلمين وفقًا للمعايير الأخلاقيّة والعدالة الإسلاميّة والقسط، وأن يراعوا حقوقهم الإنسانيّة [...]".

البند ١٩: "جميع البشر في إيران، بغضّ النظر عن انتمائهم الإثني، ينعمون بحقوق متساوية [...]".

البند ٢٠: جميع المواطنين في البلد، رجالاً ونساءً، ينعمون بحماية القانون [...]".

البند ٢٣: "[...] لا يجوز تعذيب أو ملاحقة أحد بسبب عقيدته".

البند ٢٧: "[...] من واجب الحكومة أن توفّر لجميع المواطنين إمكانيّات العمل، وأن تقيم شروطًا متساوية لإحراز العمل[...]"

إنّ التصريح العام حول حقوق الإنسان يقرّر في البند ٢٨ أنّ كلّ إنسان يحقّ له العيش في نظام اجتماعي ودولي "يمكن في إطاره تحقيق تام للحقوق والحريّات المنصوص عليها في هذا التصريح".

يجدر هنا أن نذكر صريحًا أنّ إجراء أصول حقوق الإنسان لا سيّما مبدأي حريّة البشر ومساواتهم لا تسبّب للجمهوريّة الإسلاميّة إيران أيّ مشكلة بالنسبة إلى التعاليم الإسلاميّة. فهذه المبادئ تطابق التعاليم الإسلاميّة. فمبدأ الكرامة الإنسانيّة، كما يُفهم في التعليم الإسلاميّ، هو تمامًا ذلك المبدأ الذي يعبّر عنه في التصريح حول حقوق الإنسان بمفهوم الكرامة. فالحكماء والعارفون المسلمون لقّنوا الناس الإيمان بالله الواحد، الذي جعل الإنسان خليفة له في الأرض، وفي هذا تقوم كرامة الإنسان. ففي النظرة الإسلاميّة يعني هذا امتيازًا، يميّز الإنسان عن سائر الكائنات الحيّة. وقال في ذلك مولانا الرومي:

هل سمعَت السماء ذلك: "لقد كرّمنا"،
ما سمع هذا الإنسان المليء بالأسى؟
هل روى أحد للأرض ولدوران السماء شيئًا
عن الرفق، والفهم، والكلمات والمحنة؟

كرامة الإنسان عطيّة إلهيّة خاصّة. ولا أحد يستطيع أن يسلب الإنسان هذه النعمة. قيل إنّ الأسس الفلسفيّة لحقوق الإنسان كامنة في فلسفة كانط، الذي أكّد استقلال الإنسان ورأى أنّ الإنسان، خلافًا

لجميع الكائنات الحيّة الأخرى، له المقدرة على الاختيار واتّخاذ قرارات عاقلة. هذه الحقيقة تطابق تمامًا تعاليم الدينين السماويين، المسيحيّة والإسلام. فالمسيحيّة، مثل الإسلام، تعتبر فضل الإنسان في روحه الذي نفخه الله فيه، وتصف الروح بأنّه أمر قدسيّ.

فبفضل هذه التعاليم يمكننا، نحن أتباع الأديان السماويّة، أن نعيش جنبًا إلى جنب في المحبّة والصداقة. ومن المُفرح أنّ ثقافة الاحترام الديني والتسامح نضجت في ثقافة الشعب الإيراني، فيُعرف إيران منذ قرون عديدة بالبلد المتعدّد الثقافات. وهذا نادر في البلدان الأخرى. فلا يمكن أن تصادف في إيران والدين يتجنّبون معاشرة أولادهم لمجرّد أنّهم متزوّجون من أشخاص أجانب.

أودّ أن أختم حديثي بقضيّة حدثت في أيّام محمّد نبي الإسلام. كان صبي من اليمن، اسمه أوَيس القَرَني، قد دخل في الإسلام على عهد النبي محمّد، دون أن يكون قد رأى النبي. كان يعيش مع أمّه، وكان هذه مسيحيّة. استأذن أمّه يومًا بأن يقوم بزيارة النبي في المدينة. فأذنت له أمّه بذلك، ولكنّها طلبت منه أن يعود فورًا. فقام أويس ومضى، ولمّا وصل إلى المدينة، كان النبي غائبًا. ولمّا سمع أنّ القرآن يقول بأنّ طاعة الوالدين فريضة لازمة وأنّ محبّتهم من الإيمان، رجع فورًا وفقًا لرغبة أمّه، دون أن يكون قد رأى النبي. فلمّا عاد النبي إلى المدينة ودخل منـــزله، قال، على ما يُروى: "إنّي أشعر بنفحة الرحمان قادمة من اليمن. من حضر إلى هنا"؟ قيل له: "رجل عليه ثياب رثّة جاء من اليمن، ولكنّه عاد إلى هناك طاعةً لرغبة أمّه".

أسئلة ومداخلات

أتقوم الأمّة دون دولة؟

فانوني: أشكر الزميل محقّق داماد لعرضه. وإنّي على يقين من أنّنا سنتحدّث بطيبة خاطر عن نقطة تكاد تكون ثوريّة: وهي أنّه يجب في الوضع الحالي إعادة التفكير في نظريّة "دار الإسلام ودار الكفر". أيتضمّن هذا أنّه يمكن تصوّر قيام أمّة إسلاميّة لا تكون مرتبطة بسلطة الدولة، كما هو الأمر عند الكثير من الجماعات المسيحيّة في العالم؟

كانت اليهوديّة مكبوتة في عهد المسيح

ثمّ أودّ أن أتعرّض لمقطع في المحاضرة تناول جماعة دينيّة ليست حاضرة معنا في هذه الندوة، أعني اليهوديّة. وإنّي أفعل ذلك لا فقط بصفتي مختصًّا بدراسة الكتاب المقدّس العبراني، بل أيضًا بصفتي مسيحيًّا. فما يبدو لي مستغربًا في هذا الشأن هو ما جاء في الحديث عن اليهوديّة، وعظماء الهيكل في أورشليم لم تكن لهم في ذلك الزمان سلطة على الحياة والموت. فمن هنا يبدو لي من المستبعد أن يمكن الكلام عن سلطة دولة عرقيّة. في الزمان الذي نحن بصدده كانت السلطة بيد الرومان، والرومان كبتوا اليهود الذين كانوا أقليّة في فلسطين في عهد يسوع المسيح.

جميعنا ارتكبنا فظائع

ثمّ إنّه لم يرد في المحاضرة إلاّ ذكر الفظائع التي ارتكبها اليهود

والمسيحيّون. فهنا يجب أيضًا أن يرد ذكر الفظائع التي ارتكبها المسلمون في التاريخ. وهذا كلّه لا يساعد على مواصلة جهودنا الحواريّة هنا والتعمّق فيها، لأنّنا جميعنا نعرف ما اقترف في مجرى التاريخ أتباع الجماعات الدينيّة المختلفة بحقّ سواهم من الناس.

ما قاد إلى إعلان شرعة الأمم المتّحدة والتصريح حول حقوق الإنسان

محقّق داماد: ما قلتُه في محاضرتي وتورده المراجع، كان غرضه الإشارة إلى ما حدث في القرون الماضية وقاد أخيرًا إلى المعاهدات الدوليّة حول الأقليّات والأكثريّات. وأنا أوافق طبعًا على ما قاله الزميل فانوني عن مظالم الجماعات الدينيّة المختلفة، التي اقترفت باسم الدين في الإسلام كما في المسيحيّة. هذا كان دومًا مرتبطًا بحقبات معيّنة من التاريخ، وأدّى في النهاية إلى تحسين الأوضاع، وتكميل الإنسان. لقد شهدنا في القرن الماضي ظهور دكتاتور اسمه هتلر، أراد أن يقرض الصهيونيّة اليهوديّة. وأنا أردت أن أشير إلى أنّ هذه الفظائع هي التي أدّت بعد انتهاء الحرب العالميّة الثانية إلى تقرير "شرعةالأمم المتّحدة"، و"التصريح العام حول حقوق الإنسان"، وكثير غيرهما من التصاريح المهمّة.

لم تكن هناك دولة يهوديّة، ومع ذلك كانت هناك سلطة أدّت إلى صلب يسوع

قيل بحقّ إنّه في عهد عيسى المسيح لم تكن هناك دولة يهوديّة. ولكنّ

سلطة اليهود كانت آنذاك حقيقة واقعة. فهم حاربوا عيسى وجعلوه يُصلَب. ثمّ بعد ذلك، عندما نشطت العقيدة المسيحيّة واشتدّت قوّتها، أدّى ذلك إلى مشاكل كثيرة يشهد لها التاريخ. مثل هذا حدث أيضًا في تاريخ الجماعة الإسلاميّة. وما حدث في التاريخ لا يسعنا أن نبطله اليوم.

وعندما ذكرت في محاضرتي نظريّة دار الإسلام ودار الحرب، فعلت ذلك طمعًا في أن يُتاح لنا في إطار هذه الجلسة أن نواصل النقاش في هذا الأمر.

هل يستطيع العقل أن يزيح جميع العوائق في طريق السلام؟

بهشتي: ذُكر في المحاضرة نوع من تيّار عام متبادل، من عقل جامع يقود إلى نيل السلام والعدالة. هل يعني هذا أنّ المعرفة المتبادلة الكاملة تكفي للوصول إلى السلام والعدالة؟ ولكن ماذا يحدث إن بقيت هنا رغم الفهم المتبادل الكامل فروق مبدئيّة؟ فكيف نواجه مثل هذه الفوارق التي لم تُحلّ والتي قد يكون أنّها لا حلّ لها؟ أليس هذا من باب الخيال، أن يكون العقل والإدراك قادرين على حلّ جميع المشاكل؟ وبعبارة أخرى أيكفي التفاهم الذي ينسبه البعض إلى نوع من العقل الجامع، لكي نستطيع بنوع مبرّر أن نأمل بحلول السلام؟

التصريح حول حقوق الإنسان أدّى إلى اتّفاق وفوارق

محقّق داماد: يجدر أوّلاً أن نلاحظ أنّه بعد إثبات التصريح العام حول حقوق الإنسان، أدّى ما جاء فيها من بعض المبادئ إلى اختلافات لا إلى اتّفاق. فإن كانت هناك بعض البلدان لم تقبل ببعض المبادئ، فهذا لا

يعني أنّ هذا التصريح لا ينبع من عقل جامع. فإنّ مبادئ أُخر قد قُبلت عامّة.

نتكلّم في التراث الإسلاميّ في بعض الأحوال عن أحكام عقليّة، وهي تحتوي على آراء محمودة. فإن توصّل العقل الجامع في الإنسان إلى نظرة يقبلها جميع الناس، أمكن تصنيفها بين الآراء المحمودة. في خطابنا اضطررنا أن نثبت أنّه لا تمكن إقامة السلام بواسطة العقود وحدها. فإنّه لا يقوم ضمان لهذه العقود والاتّفاقات إلاّ حين لا تسود حالة حرب.

فإن أقيم سلام بواسطة عقد، واجهتنا صعوبتان: أوّلاً السؤال ما هو الضمان لتحقيق هذا العقد. لا شكّ أنّ هذا الضمان ضمان العقل، أي أنّ الالتزام باتّفاق حصل على أساس العقل الجامع، يجب وصفه بالمعقول. المشكلة الثانية هي ماذا يحدث عندما يكون أحد الطرفين أو كلاهما لا يريدان ما تمّ الاتفاق عليه، أيّ السلام، بل الحرب؟ هنا لا معنى من بعد أن نسأل لماذا نكثت الاتفاقيّة.

إن ما أراد مؤلفو التصريح العام حول حقوق الإنسان أن يقولوه، نراه يُعبّر عنه تعبيرًا أفضل وأوسع في تعاليم الأديان السماويّة.

تقسيم العالم إلى دار الإسلام ودار الكفر، هل مضى زمانه؟

خوري: لي عودة إلى الأمّة وتقسيم العالم إلى دار الإسلام ودار الكفر. أيستند ما عرضه المحاضر على خواطر من وحي الأوضاع العمليّة، أي على أنّ الأمّة غير موجودة اليوم بالفعل؟ أم هناك تفكير مبدئيّ، بمعنى التقسيم المتداول للعالم إلى دارين لا مبرّر له من بعد في وضع العالم الحالي؟ أو علينا الآن أن نقيم نظامًا آخر للعلاقة أو للّقاء في

ما بيننا؟ فالسؤال بعبارة أخرى هو هل تكون هناك، إن قامت الأمّة من جديد، عودة إلى نظام الذمّة؟ مبدئيًّا هذا طبعًا مشكلة عامّة في التاريخ: هذا عندما تظنّ فرقة أو دولة أنّها موضع اختيار خاصّ، وأنّ لها مهمّة خاصّة لصالح تاريخ البشريّة الكامل، أو حتّى أنّها يمكنها أو يجب عليها أن تنشئ جماعة عالميّة. أتكون هناك إذن عودة إلى ذلك النظام القديم، الذي كان يميّز فيه بين المؤمنين والكفّار؟ أيدور تفكيرك مبدئيًّا حول إلغاء هذا النظام، أم هو تفكير عمليّ، لأنّ الأمّة لم تعد قائمة اليوم؟

جاء في ختام الحديث ما يلي: "فبفضل هذه التعاليم يمكننا، نحن أتباع الأديان السماويّة، أن نعيش جنبًا إلى جنب في المحبّة والصداقة". هذا منطلق هامّ ولافت للنظر. ولكن أيمكننا أن نخطو خطوة ثانية إلى الأمام، فلا نعيش فقط جنبًا إلى جنب، بل معًا، بحيث نفعل ما يعبّر عن تواصلنا؟ أو يكون من المستطاع أن نخطو في اتجاه العيش بعضنا لأجل بعض؟ فإن كنّا متواصلين بالمحبّة، فنحن إذن أصدقاء نساند بعضنا بعضًا، خصوصًا عندما تقوم الأكثريّة بدور المحامي عن حقوق الأقليّة.

مفهوم الأمّة

محقّق داماد: أرى أنّ فرقة مفردة من المسلمين لا يحقّ لها أن تنطق باسم الأمّة الإسلاميّة. فإن عاش بعض المسلمين في مكان ما، فلا يستطيعون أن يطالبوا بأنّهم أمّة إسلاميّة. ومثل هذا يصحّ أيضًا في المسيحيّين بالنسبة إلى جماعتهم.

علاقة الأمّة بالغرباء عنها

مفهوم الأمّة مفهوم مركزيّ لا ينكشف على وجه صحيح إلاّ انطلاقًا من المفهوم التامّ للإسلام. فأين تنشأ أمّة إسلاميّة، كان حسب النظريّة الإسلاميّة ما يكون خارجًا عن هذه الأمّة منفصلاً عن الإسلام. والسؤال كيف يمكن التعايش، هو سؤال آخر، ولكن لا يعني مطلقًا أنّه يجب التعدّي على الغرباء، لأنّ الإسلام يقبل التعايش السلميّ مع الغرباء. لا شكّ أنّ الإسلام يدعو بأساليب مختلفة، يعدّدها القرآن، إلى اعتناق الإسلام. ولنسرد على سبيل المثال آية القرآن التالية: "ادعُ إلى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادِلْهم بالتي هي أحسن" (١٦: ١٢٥). إنّ مشكلة الكفاح المسلّح هي في الإسلام على كلّ حال قضيّة دفاع فقط. وعندما يسدّ العدوّ سبيل التفاهم، والدعوة والمجادلة، فيجب عند ذلك أن نحاول إزاحة العوائق — وهذا لا يعني الهجوم على الآخرين أو تخييرهم بين الدخول في الإسلام والقتل.

مارس اليهود في عهد المسيح سلطة سياسيّة

خامنئي: أعود أوّلاً إلى السؤال أيّ سلطة كانت بيد اليهود على عهد عيسى، حين كان الرومان والسريان، كما قال البروفسّور فانوني، يحكمون هذا البلد. ألم يكن بيد اليهود في منطقة فلسطين فعلاً أيّ سلطة؟ فكيف يمكن فهم ما جاء في الكتاب المقدّس، أنّ يسوع أخضع عن أمر من قيافا في قصره للمحاكمة، وهذا يشير إلى أنّ اليهود في ذلك الزمان كانت لهم سلطة؟ ولكنّ هذه السلطة لم تكن عسكريّة، بل كانت سياسيّة. فهم اتّهموا عيسى بالمطالبة بالسلطة لنفسه، وبهذه الحجّة شكوه إلى أسياد هذه المنطقة، إلى الرومان.

لا يُسنَد إلى الدين ما يفعله الأفراد

إنّ ما فعله المسلمون في بعض حقب التاريخ، يصبّ في الشأن القائل بأنّه لا يجوز أن ينسب ما يفعله أفراد توًّا إلى دينهم. ومع ذلك فإنّ جميع هذه الأحداث التي جرت في التاريخ، يجب وفقًا للشريعة الإسلاميّة الحكم عليها، لا الدفاع عنها.

دار الإسلام – دار الحرب: هذا يصحّ في حالة الحرب فقط

في نطاق الفقه الإسلاميّ يقابل دار الإسلام ودار الصلح ودار السلام من جهة دارَ الحرب أو دار الكفر من جهة أخرى. هذا يصحّ في وقت الحرب وله فقط نتائج قانونيّة. فإن ارتكب جنديّ جريمة في دار الكفر أو دار الحرب، فلا يُخضع لذلك هناك للمحاكمة. فلكي تمكن إصابته بالعقوبة، يجب قبلاً أن يسلّم إلى دار الإسلام. هذه قضيّة قانونيّة وعمليّة، ولا صلة له بالأصوليّة.

الطبيعة وخصومها

أما ما يخصّ العقل العام، فتقول الفلسفة الإسلاميّة والتعليم الدينيّ في ذلك، إنّ جميع الناس جُهّزوا معًا عند خلقهم بفطرة سليمة. وهذه تمكّنهم من أن يميّزوا عامّة بين الخير والشرّ. وإزاء هذا العقل العام يقوم خصمان: أوّلاً الأهواء البشريّة، وثانيًا عدم ضمان بقاء هذه الفطرة سليمة، إذ إنّها بتأثير من التربية وتدخّل الغير يمكن أن تتحوّل إلى السوء.

لا شيء أسمى من المحبّة

أخيرًا لي كلمة في المحبّة، التي ذكرها البروفسّور خوري. ليس هناك أفضل من المحبّة، لا في بدء العمل ولا في ختامه، ولا شيءَ أفضلَ منها يمكن أن ينوب عنها، فالمحبّة والمودّة والتصالح تكثر الإشادة بها. فهي عنوان ناموس الطبيعة. فلا شيء يستطيع ترويض الإنسان الجموح وتهدئته، ولا سلام تمكن إقامته بواسطة عقد أو بالسيف – المحبّة وحدها تستطيع ذلك. وعندما يتيح القانون ممارسة القصاص، فإنّ الوليّ يحقّ له في حال الثأر للدم أن يلجأ إلى القانون، ولكن يُحبَّب إليه أن يتنازل عن هذا الحقّ.

المساواة بين الجميع، وأيضًا التمييز بين الأخصّاء والآخرين

أكرمي: نجد في الديانات المنتسبة إلى إبراهيم نوعين من التعاليم: منها التعاليم الأخلاقيّة التي تؤكّد مساواة جميع أعضاء الأسرة البشريّة، وبطلان التمييز بين الأخصّاء والآخرين. وهناك التعاليم التي تعرض للقضايا القانونيّة أو اللاهوتيّة. وهذا النوع الأخير من التعاليم يتعلّق بشكل أشدّ بالمسائل التي تدور حول مفاهيم مثل دار الإسلام ودار الكفر، ومثل مسلم وكافر وسواها. وكثير من هذه الأحوال تمسّ الاختلاف وقضايا العلاقات بين الأديان.

هل هناك تعارض بين هذين النوعين من التعاليم، وإن كان الأمر على هذه الحال، فهل هو من صلب الأديان السماويّة؟ فإن صحّ الفرض الأخير، فهل يمكن تسوية هذه الاختلافات بروح الأديان العام الجانح إلى السلام؟ ألا يحصل في هذه الحال إبطال لمطلب الأديان؟ فكيف يكون تصرّفها حيال هذه القضيّة؟

الدين الأصيل يربط بين الجميع

محقق داماد: يؤكّد القرآن أنّ ما بشّر به نبي الإسلام ليس في الأساس أمرًا جديدًا. بل هي المحتويات والمعارف نفسها التي بشّر بها الأنبياء الآخرون، والتي أخضعت على ممرّ التاريخ لتفاسير مختلفة، وزيدت عليها في هذا السياق عناصر مختلفة، بحيث تسرّبت أحيانًا أنواع التحريف. ولكن مطلق الأديان الحقّ هو تعبير عن وحدة فلسفتها. فدين الحنيفيّة هو الدين الإلهيّ.

ويقيني أنّ أتباع الأديان يستطيعون بفضل التعمّق في التفاهم المتبادل وبفضل الحوار أن يبلغوا إلى ذلك الدين الإلهيّ ويزيحوا جميع أشكال سوء التفاهم والزيادات الخاطئة التي مرّ عليها الزمن. نجد بين أتباع الأديان شعائر وعادات مختلفة، ولكنّهم بقدر ما يكونون متّحدين في إيمانهم بالله ومقاومتهم لأعدائه، يتمكّنون أن يعوا هذا الوضع دون أن يؤدّي فيهم إلى خلافات ونزاعات. فيحترمون عادات الآخر وممارساته، كما نحن مثلاً نحترم ممارسات المسيحيّين. إنّ احتقار الآخر وحده، الاحتقار الذي يواجه به، هو يؤدّي إلى المشاجرات. ذلك ما يعرف الفهم المتبادل وتداول الخبرات أن يتجنّبه.

هل للمساواة بين الناس أفضلية على كلّ نوع من الاختلاف؟

غابرييل: طرح البرفسّور محقّق داماد في حديثه بعض الأسئلة وعرض بعض الاقتراحات على النقاش، خصوصًا حول موضوع الأقليّة والأكثريّة، لأنّ هذه الأمور يجب في رأيه أن تناقش من جديد في الزمن الحاضر ووفقًا لأوضاع العالم المتغيّرة.

لي أوّلاً ملاحظة حول التاريخ الأوربي واللاهوت، ثمّ أطرح بعد ذلك سؤالاً. يذكر الزميل محقّق داماد بحقّ أن النزاعات بين الطوائف جلبت في التاريخ الكثير من التهلكة والأذى، وهذا كان واحدًا من الأسباب التي أدّت إلى إعلان حقوق الإنسان. وحقوق الإنسان هذه تتضمّن خيارًا لاهوتيًّا أساسيًّا. هناك طريقتان في النظر إلى الإنسان، فإمّا أن يُعتبر الإنسان أوّلاً خليقة الله ويُفسح بذلك المجال لمنح الأفضليّة للمساواة في الخلق بين جميع البشر. أو أن تركّز الأفضليّة على الاختلاف في الدين بالنسبة إلى الاختيار الإلهيّ الذي تؤمن به جميع الأديان التوحيديّة. وفي قرائن إعلان حقوق الإنسان اتّخذ على ما هو واضح خيار أساسي: أعطيت الأفضليّة لمساواة الجميع في الخلق. هذا له نتائج سياسيّة كبيرة في الدولة. وينبغي أن يُعتبر هذا في رأيي كأحد الخصائص الأهمّ ذلك التحوّل الذي يحصل في العالم الحديث: جعل المساواة في الكيان البشري قبل الفرق في الدين.

وفي الإسلام، كما تبيّن في هذه الأيّام، نجد الاتجاهين اللاهوتيّين كليهما، فكيف يمكن الإسلام أن يتعامل مع الفرق بين هذين الخيارين؟ فإن قبل أنّ الأقليّات حسب القرآن لها حقوق، ولكن لا الحقوق المعيّنة عينها، فعندها تُمنَح في هذه القضيّة السياسيّة الاجتماعيّة المهمّة الأفضليّة للفرق في الدين قبل المساواة. ولكن جاء في المحاضرة أنّه في الأوضاع المتغيّرة في عالم اليوم، من الضروري أن نتناقش في إمكانيّة تفسير جديد لهذه القضيّة الصعبة. وفي هذا الاتجاه يأتي سؤالي: كيف يكون شكل مثل هذا النقاش؟

في زمن قيام الأمّة تكون للمسلمين حقوق خاصّة

محقّق داماد: كما ذكرتُ في عرضي لهذا الموضوع، تتعلّق الفوارق التي يثبتها التراث الإسلاميّ بين الدارين، بالزمن الذي تكون فيه الأمّة الإسلاميّة قائمة. ففي زمن الأمّة الإسلاميّة تحدّد للمواطنين المسلمين في بلد ما حقوق خاصّة بخلاف الآخرين. فإن كان هناك أناس يعيشون في مكان محدّد فلا ضير أن تعود حقوق خاصّة لبعضهم، أي للذين لديهم حقّ المواطنة في الدولة، وذلك مقابل الآخرين الذين ليس لديهم هذا الحقّ. ففي الأمّة هناك طبعًا امتيازات تشبه امتيازات حقّ المواطنة. وأقترح أن نواصل نقاشنا الحاضر على أساس العاملين الأساسيين التاليين: قيام حكومات تدبّر شؤون منطقة معيّنة، وحقوق الناس المثبتة بموجب عقد، ولا نمزجها بالنظر إلى الأمّة، بما هو من قبيل آخر. فلكلّ إنسان قواعد وأحكام خاصّة.

المستقبل بالنظر إلى جنس بشري واحد

بشته: أنا بدوري أشكر للبروفسّور محقّق داماد ما عرضه في محاضرته، لا سيّما قوله إنّ البشريّة قائمة تحت علامة وحدة لا تتجزّأ. وهذا ما أكّده أيضًا آية الله خامنئي، أي إنّنا جميعًا أولاد آدم ونكوّن أساسًا جنسًا بشريًّا واحدًا.

أودّ هنا أن أوجّه نظري إلى إرادة واعية إلى العالم المقبل، ذلك العالم الذي بدأت تبدو ملامحه، هذا العالم سيكشف عن شيء من وحدة البشريّة هذه غير المتجزّئة. فتشابك جميع النطاقات والمجالات — الاقتصاد

والثقافة والدين والسياسة — يبيّن بوضوح متزايد أنّ هذا العالم المقبل سيكون العالم المشترك لجميع الناس، أو يكون عالم نزاعات مريعة.

وما اعتلن في افتتاح هذه الندوة بيّن لمعة من رؤية هذا العالم المقبل، حيث تبادلنا المصافحة الأخويّة الصادقة، أكان الحاضر يهوديًّا أو مسلمًا أو مسيحيًّا أو زرادشتيًّا. أودّ أن أحلم بعالم نلتقي فيه على هذا الشكل. فأكون أنا المسيحيّ باستطاعتي أن أتصرّف في بلد ذي أكثريّة مسيحيّة، كما أتصرّف في بلد ذي أكثريّة مسلمة، كما أختبره هنا في إيران، فأختبر أنّي أُستقبَل كأخ.

إن كان أحد المسلمين يعيش في فيينّا أو في طهران أو في طوكيو، فإنّي أتمنّى أن يكون عالم الغد عالمًا لا يشعر فيه بفرق أعاش هنا أم هناك. وأتمنّى لي الأمر نفسه بالنسبة إلى المسيحي، واليهودي والهندوسي. أتمنّى لي عالمًا تؤدّي فيه الفروق إلى البصيرة أنّ هناك في الحقيقة وحدة في الاختلاف، وحدة في الحوار. لا يسعني أن أتصوّر وحدة غير الوحدة القائمة على المساواة في الحقوق بين جميع البشر، والتي تتمّ في الحوار، الوحدة في الفرق الناجم عن الهويّات المختلفة.

محقّق داماد: أشكر للبروفسّور بشته أنّه أعار انتباهه ما أوردته في مجال العرض.

أهناك سلام دون حلّ لقضيّة الأقليّات؟
ملاحظة من وجهة نظر مسيحيّة

عادل تيودور خوري

هناك أقليّات دينيّة وسياسيّة في العالم كلّه. المسيحيّون أقليّات في بلدان مختلفة في آسيا وأفريقيا وفي بقاع العالم الإسلامي. والمسلمون أيضًا أقليّات في الهند والصين، وفي أوربا، وفي أميركا الشماليّة والوسطى والجنوبيّة، وفي بعض بلدان أفريقيا الجنوبيّة، وفي أستراليا. أمّا العلاقات بين الأكثريّات والأقليّات المحاذية لها، فلم تكن دومًا تتّسم بالعدل والتسامح والسلام. وهناك أكثريّات في سكان بلد ما، قد تخضع للضغوط والكبت من قبل أقليّات استلمت الحكم، بحيث يكون وضع هذه الأكثريّات حال أقليّات مدحورة سُلبت حقوقها.

فالأقليّات، من أيّ نوع كانت تطرح سؤالاً بالنسبة إلى قدرة الأديان والدول على إفساح مجال العيش للذين لا ينتمون إليها في نطاق تعاليمها الدينيّة أو نظامها الاجتماعي وقوانينها السياسيّة. فالأمر يتناول قضايا الأقليّات الاجتماعيّة والسياسيّة. إنّ علاقتها بالأكثريّة في الجماعة وفي المجتمع السياسي تُخضَع لتدابير مختلفة في شتّى المجالات الثقافيّة، وذلك في نطاق النظريّة العقائديّة والتعامل في العيش المشترك. وقد تذهب هذه التدابير في المجال الدينيّ من الفصل البسيط مرورًا بهضم الحقوق والكبت إلى الإقصاء والنبذ، وفي المجال السياسي من الفصل القاطع والكبت

المجحف مرورًا بتقبّل جزئيّ إلى إمكانيّة الانخراط التامّ.

١. عوامل ومظاهر سلبيّة

١-١. عناصر سلبيّة

– إنّ أحد العوائق التي تعترض العلاقات بين الأكثريّات والأقليّات في المجتمع هو وعي الذات كمجتمع وحدويّ على أساس الانتماء الدينيّ. هذا الوعي يوجد في المجتمعات القَبَليّة. وقد كان سائدًا في العقود التي بلغ فيها الربط بين الكنيسة المسيحيّة والدولة في أوروبا إلى استنباط مفهوم العالم المسيحيّ وواقعة. ويوجد هذا الوعي أيضًا في الإسلام حتّى أيّامنا هذه.

– هناك مطالبة مطلقة حصريّة بامتلاك الحقيقة. مثل هذه المطالبة تؤكّد أنّ الآخرين على خطإ، ولا تُقرّ لهم بحقّ ممارسة الحريّة الدينيّة ممارسةً فاعلة، فتفضي في النهاية إلى موقف متعنّت يهدّد السلام. من نواحي هذه المطالبة المتفرّدة الحكم على الآخرين بالهبوط إلى جهنّم ونفي إمكان حصولهم على الخلاص. فيُعتبر الاختلاف الدينيّ اختلافًا مهدّدًا، وتغرّبًا عدائيًّا يزجّ الهويّة الخاصّة في خضمّ الريبة، فيثير في الناس الاضطراب ويبعثهم على التهجّم ويحثّهم على العداء.

– من هنا يتكوّن الميل إلى التمسّك بالمألوف، بما يراه الناس متماهيًا وهويّتهم الخاصّة، والتنحّي عن الآخرين.

– فالانتماء المشترك يظلّ محصورًا بأعضاء الجماعة الخاصّة. من هنا الخطوة التي تقود على مرّ الزمن من تحديد مشروع للهويّة الخاصّة مقابل الآخرين إلى نشأة هويّة موجّهة ضدّ الآخرين. فيُستخلَص من مقولة

الإيمان التي تؤكّد أنّ عنده الحقيقة وأنّ الأديان ليست كلّها متعادلة في القيمة، يستخلص أنّ الأديان الأخرى بكليّتها ضلال وأنّ مؤمنيها تجب تنحيتهم.

– ومتى حصل أنّ أمّيّة متفشّية تعطّل المجتمع، عند ذاك يضيع الأمل في إمكان التغلّب على التعنّت والعداوة.

– ثمّ يقود الجهد في تركيز السيادة الخاصّة في كثير من الأحيان إلى كبت الآخرين الذين قد يكونون في رأي الأكثريّة ووفقًا لأحكامها المسبّقة خطرًا يهدّد هذه السيادة.

– وهذا يفضي كثيرًا ما إلى ازدياد الفقر في صفوف الأقليّات وإلى كبتهم، وعزلهم عن مواقع الاقتدار والسلطة.

– وبالتالي يتمّ اعتبار الأقليّات غرباء، يعاملون طبقًا لذلك.

– وقد يحدث هنا وهناك أنّ الأقليّات لا تبدي استعدادًا للانخراط في مجتمع الأكثريّة، وذلك إمّا لأسباب قوميّة أو لأسباب دينيّة، عندما يظنّ أعضاء الأقليّة أنّهم لم يعودوا يستطيعون أن يعترفوا بنظام مجتمع الأكثريّة ويوافقوا عليه، وينعزلون لذلك ضمن تجمّعاتهم الخاصّة.

جميع هذه العوامل قادت ولا تزال في الوقت الحاضر تقود إلى انعدام الثقة في العلاقات بين الأكثريّة والأقليّة في بعض الأماكن، وإلى نزاعات، خصوصًا عندما تشعر الأقليّة أنّها تُظلَم وحيث يعاني الناس من نقص في التسامح وطلب السلام.

١–٢. بعض الأمثلة

نأتي هنا ببعض الأمثلة على بعض النواحي التي حثّنا على ذكرها، من خزائن التاريخ.

١–٢–١. نشأة هويّة ضدّ الآخرين

– **في المسيحيّة:** حُكم لزمن طويل حتّى القرن العشرين على الأديان غير المسيحيّة، وذلك بدون تمييز دقيق، أنّها وثنيّة، وضلال آثم وأديان خاطئة. فقوبلت تعاليمها وقيمها وأشكالها المسلكيّة بالرفض المُجمل. بذلك أُثبت مطلب المسيحيّة بامتلاك الحقيقة والخلاص امتلاكًا حصريًّا، وتأكيد مطالبة الكنيسة المسيحيّة بالقيمة المطلقة الحصريّة.

أمّا قول السيّد المسيح: "وأنتم كلّكم إخوة" (متى ٢٣: ٨) فلم يفسّر في المعنى الواسع. فاعتُبر المخاطبون هنا أعضاء الجماعة المسيحيّة وحدهم. فنشأت بذلك علاقة أخويّة بين المسيحيّين. أمّا غير المسيحيّين فكان الاهتمام لأمرهم أنّهم اعتبروا مدعوّين لأن يصيروا هم أيضًا أعضاء للجماعة المسيحيّة، فيشتركوا بذلك في الأخوّة التي تُمارَس بين المنتمين إليها. فكان قبل كلّ شيء وخصوصًا من نصيب المسيحيّين أن ينتموا إلى الجماعة وأن تربطهم الأخوّة بعضهم ببعض. أمّا الآخرون فلم يُقصوا، إذ إنّ آيات العهد الجديد واضحة في هذا الأمر: قريبي هو كلّ إنسان (قابل مثل السامريّ الرحيم: لوقا ١٠: ٢٥ – ٣٧)؛ والأمم الوثنيّة مدعوّة هي أيضًا إلى ملكوت الله (قابل رؤيا بطرس في يافا: أعمال ١٠: ٩ – ٢٣) الخ. ولكنّ غير المسيحيّين – وقد تمّ التعبير عن ذلك مدّة طويلة بصراحة متزايدة – لا يمكنهم الحصول على الخلاص إلاّ ضمن الجماعة المسيحيّة، ولا يمكنهم التمتّع بالمعاملة الأخويّة إلاّ إذا صاروا أعضاءً في الجماعة.

مثل هذه الهويّة التي تنحّي المُشركين وتفصل بينهم وبين اليهود والمسيحيّين نصادفها أيضًا في الإسلام. في السنوات ٦٢٢ إلى ٦٢٤

حاول محمّد، بعد هجرته مع جماعته من مكّة إلى المدينة، أن يكسب مساندة أهل الكتاب، لا سيّما اليهود منهم، ليحالفوه ضدّ المشركين من أهل مكّة. ولكنّ تذكيره بأنّ هناك انتسابًا بين المسلمين من جهة واليهود والمسيحيّين من جهة أخرى لم يأتِ بنتيجة. وهنا بدأت حركة الابتعاد عن المسيحيّين واليهود.

– أمّا التطوّر اللاحق فقد أنتج في الإسلام كما في المسيحيّة تشدّدًا في تحديد الهويّة الذاتيّة، بحيث توجّهت هذه ضدّ الآخرين.

ففي مجال الفقه الإسلاميّ وعند المتأخّرين من مفسّري القرآن تمّ طمس عدد من الفوارق القائمة بين المشركين وأهل الكتاب من يهود ومسيحيّين، بحيث تردّد توسيع مفهوم المشركين وتطبيقه على اليهود والمسيحيّين أيضًا. أمّا مظاهر الاختلاف بين المسلمين من جهة واليهود والمسيحيّين من جهة أخرى، ولو أنّ هؤلاء أُفسح لهم مجال الإقامة الدائمة في حدود الدولة الإسلاميّة لكونهم أهل الذمّة، فقد حصل التشدّد في إظهارها، وذلك دلالةً على وصفهم بالصاغرين (راجع قرآن ٩: ٢٩)[١].

ومثل ذلك التشدّد نجده في تاريخ المسيحيّة[٢].

[١] راجع في ذلك صفحة ١٤١، الحاشية ٨، من كتابي:
A. Th. Khoury, Toleranz im Islam, München 1980, 2ème éd. Altenberge 1986.

[٢] راجع بعض المعطيات في المقاطع الآتية.

١–٢–٢. المسيحيّون وغير المسيحيّين في القرون السابقة لعصر الأنوار

ولكن ما هو في المسيحيّة من أمر الذين – وإن كانوا من جماعة المؤمنين – يثيرون الشكوك في تعليمهم ومسلكهم ويُعتَبرون لذلك خطرًا يهدّد تماسك الجماعة؟ هنا يتّضح فرقٌ في التصرّف حيال أمثالهم حسب الظروف التاريخيّة الواقعيّة.

ففي العصور الوسطى، عندما كانت وحدة الكنيسة والدولة قائمة، كان من الممكن أن تُنـــزِل السلطتان عقوبات، حتّى عقوبة الإعدام، بالهراطقة الذين كانوا يعكّرون هذه الوحدة ويهدّدونها، ولوكانت بعض الأصوات تعلن الاعتراض على ذلك. وكان التبرير النظريّ لهذا الموقف يستند إلى العقوبات التي كانت في العهد القديم مُعدّة لمعاقبة الهراطقة وعبّاد الأوثان، ويؤكّد أنّ هذه العقوبات لا تزال سارية المفعول. فتوما الأكويني مثلاً يصرّح "أنّ السلطة المدنيّة يحقّ لها أن تُعدم الهراطقة، ولو لم يؤلّفوا خطرًا على الآخرين، لأنّهم يجدّفون على الله ويتبعون إيمانًا خاطئًا"[٣].

فمثل هذه العقوبات مبرّرة لأنّ الهراطقة والكفرة تجب ملاحقتهما ومعاقبتهما كما يلاحق انتهاك حرمة الأمبراطور. وهذا يوافق فهم العالم المسيحيّ لذاته في القرون الوسطى، ذلك العالم الذي كان بناءً سياسيًّا دينيًّا وكان يؤلّف وحدة سياسيّة دينيّة. فمن مسّ بهذه الوحدة أو هدّد كيانها، كان عدوًّا لجماعة المؤمنين وللدولة في آن واحد. أمّا بالنسبة إلى

[٣] توما الأكويني: In IV Sent., d. 13, q.2, a.3, solutio

الوثنيّين والكفّار الذين كانوا يعيشون خارج دار المسيحيّة، فكانوا يعاملونهم بالتسامح. أمّا معاملة الهراطقة في الداخل فكانت أشدّ قسوة. فقد كتب توما الأكويني: "إنّ قبول الإيمان يتعلّق بالإرادة الحرّة. ولكنّ هناك واجبًا بالمحافظة على الإيمان الذي تمّ قبوله"[٤].

وفي الأحوال الأقلّ خطورة اهتمّت المسيحيّة في القرون الوسطى، بضبط المخاطر التي كان يمكن في نظرها أن تنتج من العيش مع غير المسيحيّين. ولقد ذكر جورج قرم في دراسة حول المجتمعات المتعدّدة الطوائف، لائحة طويلة من الإجراءات هذه[٥]، نذكر هنا بعضها:

– تدابير لمنع انتشار الطوائف غير المسيحيّة: تدابير لإبعاد اليهود عن المناصب العامّة والخدمة في الجيش؛ منع اللجوء إلى خدمة الأطبّاء اليهود والقابلات اليهوديّات؛ منع اليهود من تربية أولاد المسيحيّين؛ منع الزواج المختلط؛ تحريض اليهود على أن يقطنوا في حارات خاصّة منفصلة عن غيرها؛ منع محاولة اكتساب الناس إلى الدين اليهوديّ وبناء المجامع.

---

٤ توما الأكويني: المجموعة اللاهوتيّة ٢، ٢: ١٠، ٨، حول ٣.

٥ راجع:
G.G. Corm, Contribution à l'étude des sociétés multiconfessionnelles, Paris 1971, 115-122.

ويشير المؤلّف إلى الكتب التالية:
J. Juster, Les juifs dans l'Empire romain. Leur condition juridique, économique et sociale, Paris 1914; - B. Blumenkranz, Juifs et chrétiens dans le monde occidental: 430-1096 (Etudes juives 2), Paris 1960; M. Simon, Verus Israel. Etude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain, Paris ²1964.

راجع أيضًا:
L. Poliakov, The History of Artisemitism, 4 vol., New York 1965-1986; A. Fattal, Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam, Beyrouth 1958.

– تدابير لضمان فوز الإيمان الكاثوليكيّ: تدابير مجحفة بحقّ غير الكاثوليكيّين بالنسبة إلى احتفالاتهم الدينيّة؛ تقليص إمكانيّات الشعائر غير الكاثوليكيّة؛ عقوبات صارمة جدًّا ضدّ المرتدّين الذين يعودون إلى إيمانهم القديم؛ واجب الكفّار في حمل إشارات خاصّة؛ توسيع دائرة إلزام القوانين الكاثوليكيّة حتّى تشمل غير الكاثوليكيّين؛ الإكراه على الدخول في الإيمان المسيحيّ وقبول المعموديّة.

٢. مسبّقات إيجابيّة

٢–١. عناصر مختلفة

– إنّ اختبار المجتمعات التعدّديّة تنتشر في العالم كلّه، وذلك بفضل اللقاءات بين الأديان والشعوب ضمن المجتمع الدولي. وهذا يحدو بالأكثريّات هنا وهناك أن تفسح للأقليّات مجالها في المجتمع الشامل، وأن تعتبر أعضاءها مواطنين مساوين للآخرين في الحقوق والواجبات الأساسيّة، وأن تعتبر جماعاتها مؤسّسات فاعلة في مجمل المجتمع والدولة، وأن تقبل بها، وحتّى أن تطالبها بمساهمتها الخاصّة.

– إن وعيًا أشدّ تحسّسًا للأوضاع الظالمة في العالم يدعو إلى اتخاذ تدابير من شأنها أن تقلّص من حجم المظالم والإجحاف أو أن تزيله.

– كما تبيّن الندوات العالميّة الأخيرة، يتنبّه أصحاب السلطة لقضيّة الجوع في العالم، وترتفع الأصوات التي تطالب باتّخاذ بادرات تمكّن من الإحاطة بالفقر وتسهيل العيش الكريم للبشر في العالم كلّه.

– إنّ الوعي الذي يؤكّد كرامة الإنسان التي لا تُمسّ — أكان ذلك لأسباب دينيّة أو إنسانيّة بحتة — يعبّر عن قناعته بطريقة أشدّ. فمتى

اجتمع هذا مع النقاط التي جاء ذكرها آنفًا، أدّى ذلك إلى بصيرة أشدّ حدّة في أنّ جميع البشر، الذين هم جميعًا خلائق الله، متساوون في صفتهم خلائق وفي كرامتهم المرتكزة على انتسابها إلى عمل الله.

– كلّ هذا يشدّد العزيمة على البحث عن تسوية للنـــزاعات، وعلى خلق مؤسّسات وظيفتها أن تقوم بحسم الخصومات بطريقة سلميّة، وعلى تقديم الغفران والتصالح وكذلك على طلب المغفرة والتصالح، وعلى التوجّه إلى العيش المشترك لجميع الفرق في المجتمع لوسمه بِسِمة العدالة الأخويّة.

– ثمّ إنّ المسؤولين في المناصب الدينيّة وفي الدولة يحاولون تهذيب مشاعر الفرق في مجتمع الأكثريّة وتوجيهها بواسطة التوعية ونشر المعرفة والتربية على احترام جميع البشر في شخصهم ودينهم، ويسعون إلى مساندة تطبيع المسلك على التسامح والاستعداد لعيش مشترك مُفلح.

– وفي هذا الإطار يكون لمساندة مشروع مشترك وتنفيذه أهمّيّة كبيرة. إنّ المسيحيّين والمسلمين يعرفون معرفة كافية تاريخ نزاعاتهم وحروبهم وعداواتهم. فقد حان الوقت الآن أن يلتفتوا إلى الوجه الآخر لتاريخهم المشترك، تاريخ صداقاتهم، وتبادلهم الثقافي، وعلاقاتهم المثمرة في مجال السياسة والعيش المشترك خلال القرون الماضية حتّى يومنا هذا. ويكون ذلك أساسًا لتوجّه جديد في التربية للأجيال المقبلة، وللأمل في قيام عيش مشترك ناجح حقًّا.

٢–٢. توجّه جديد

٢–٢–١. التسامح

التسامح يتخطّى مجرّد التغاضي. التسامح يعني اليوم بنوع متزايد التقدير الإيجابي لغيريّة الآخرين، ويعزّز الميل إلى البحث عن الأمور المشتركة من وراء العناصر الفاصلة. ينتج من ذلك الانفتاح والاستعداد للتواصل ولتقبّل التكامل بين الأشكال المختلفة للتعبير عن الصفة الإنسانيّة. فإنّه لا يجوز من أوّل المطاف اعتبار الثقافات الأخرى خطرًا، بل ينبغي اعتبارها زيادة في الغنى.

هنا يجدر أن نشير إلى بعض المشاكل في المجال السياسي. إنّ في كلّ مجتمع، وخصوصًا في المجتمع المتقبّل، حدًّا لتحمّل الألم. من هنا السؤال: إلى أيّ حدّ يستطيع المجتمع أن يتحمّل فِرَقًا لا تريد الانضمام وليست قادرة عليه، وأن يتغاضى عنها؟ فإنّ حدود التسامح يظهر حيث يحدث اضطراب في النظام العامّ، وحيث يتبيّن خطر على الخير العام، وحيث تقوم محاولة تفكيك المجتمع، وأيضًا حيث يحدث استعمال خطير للحريّة الخاصّة على حساب حريّة الآخرين.

٢–٢–٢. محاولات لسلوك طرق جديدة

إنّ الطريق الجديدة المبتغاة عليها أن تمكّن من الانخراط وتوجد الوسائل المُجدية لذلك. هذا يعني أن تكون هناك إرادة إحلال شراكة بين الأكثريّة والأقليّة والسعي إلى إحلالها، وتأكيد التضامن الشامل، تضامن الجميع مع الجميع، إذ إنّهم كلّهم خلائق الله الواحد، وممارسة

هذا التضامن، وتمكين تخطّي الشراكة المحضة للوصول إلى صداقة وعقد هذه الصداقة.

من أجل تأمين عيش مشترك مفلح بين الأكثريّة والأقليّة تجب معالجة القضايا التالية وإيجاد حلّ موافق لها: كيف تضمن الدولة لجميع المواطنين وجماعاتهم الأمان، وسلطة الحقّ والحريّة الدينيّة بما فيه التعليم الدينيّ والمحافظة على الهويّة الأساسيّة الدينيّة والثقافيّة عند الأقليّات؟

٢-٣. أمثال من نطاق المسيحيّة

منذ قيام الدولة العلمانيّة في النطاق المسيحيّ، لم يعد للمسيحيّة تأثير مباشر حاسم في التشكيل السياسيّ لحياة المجتمع. ومع ذلك فإنّها ساهمت في تمكين العيش المشترك السلمي بين الجماعات الدينيّة المختلفة، وذلك بتوضيح تعليمها حول مهمّات الدولة وفتح آفاق جديدة بالنسبة إلى الحريّة الدينيّة عند الناس عامّة.

٢-٣-١. مهمّات الدولة

إنّ الإنجيل المقدّس يميّز بين الملكوت الدنيوي والملكوت الروحي. ومهمّات هذين القطاعين مختلفة. فلا يجوز للدولة أن توسّع مجال سلطتها إلى أبعد من حدود القضايا الدنيويّة، لتنال المجال الروحي العائد إلى الدين والجماعات الدينيّة. فتعزيز الحياة المسيحيّة، ونشر الإيمان المسيحي لا تترقّبهما المسيحيّة من مساندة مرافق الدولة. فسلطة الدولة لا يجوز أن تتعدّى نطاق النظام الاجتماعي لجميع المواطنين. فوظيفة الدولة لا تخوّلها أن تفرض على جميع المواطنين الالتزام بعقيدة دينيّة معيّنة، وممارسة شعائر

دينيّة معيّنة. فالنظام الذي تمليه الدولة وتفرضه على المجتمع يجب أن يمكّن المواطنين من إتمام واجباتهم في خدمة الخير العام، فلا يحقّ له أن يطالب من جهته منفردًا بالقيام بترتيب الشؤون الدينيّة. فالكنيسة عليها أن تقوم بخدمتها في الجماعة وفي المجتمع، دون أن ترتبط بالدولة ودون أن تستعين بوسائل السلطة المدنيّة.

٢-٣-٢. توجّه جديد في العصر الحاضر: الحريّة الدينيّة

إنّ الوحدة السياسيّة بين الكنيسة والدولة لم تعد اليوم قائمة في العالم الثقافي المسيحيّ. ومع ذلك لا يزال بعضهم يتمسّكون بمبادئ تنفي الحقّ بالحريّة الدينيّة أو يريدون على الأقلّ أن يحصره. ودليلهم على ذلك أنّ الضلال لا حقّ له، فلا يمكن أن يحقّ للإنسان التمرّد على إرادة الله. وبالتالي لا يجوز للدولة أن تفسح للكفر أو للإيمان الباطل المجال في النشاط العملي في النطاق العام، لا في المجتمع ولا في منشآت التربية ولا في وسائل الإعلام، إلاّ إذا جرّت تدابير الدولة إلى خطر جدّي يهدّد السلام الاجتماعي، ففي هذه الحال يجب أن تتغاضى عن الخطأ[٦].

إنّ المجمع الفاتيكاني الثاني لم يتّخذ هذا البرهان المجرّد. ففي وثيقته حول الحريّة الدينيّة يؤكّد "حقّ الشخص والجماعات بالحريّة الاجتماعيّة والمدنيّة في ما يتعلّق بالشؤون الدينيّة" (عنوان الوثيقة). فالبرهان لا ينطلق من مفهوم مجرّد للحقّ وللحقيقة، بل من الشخص البشري، الذي

---

٦ راجع في ذلك:
B. Schüller, Religionsfreiheit und Toleranz, in: K. Rahner – O. Semmelroth (Ed.), Theologische Akademie I, Frankfurt /M. 1965, 99-116.

يبحث عن الحقيقة ولا يتحمّل مسؤوليّة الخطإ غير الآثم. فالشخص البشريّ بفضل كرامته الخاصّة الأصيلة، له الحقّ بالحريّة الدينيّة، أي إنّه يحقّ له أن يعبّر علنًا عن قناعته الباطنة، ولو كانت ضالّة، وأن يعمل بموجبها. فليس الأمر تفويضه وضعًا سلطان اعتناق الباطل، بل المطالبة بالعمل الحرّ وفقًا لضميره الخاصّ في نطاق جماعة دينيّة معيّنة. فالأمر يعني نفي حقّ آخرين بأن يفرضوا عليه موقفًا عمليًّا لأسباب دينيّة ويلزموه به. وهؤلاء الآخرون هم أفراد، أو جماعات دينيّة، والدولة أيضًا. وقد ردّ أستاذ لاهوت الأخلاق برونو شولّر اعتراضًا في هذا الموضوع: "يُقال إنّ الدولة هي أيضًا مُلزمة باتباع الحقيقة. ولكنّها إن هي اعترفت بجميع الأديان والجماعات الدينيّة في شعبها بطريقة متساوية، فإنّها تضع الحقيقة والضلال في منصب واحد. إنّ هذا الاعتراض ينطلق من المسبّقة الخاطئة، التي تقول بأنّ الدولة باعترافها بجماعة دينيّة تتّخذ موقفًا في قضيّة الحقيقة. ولكنّها لا تفعل ذلك، لأنّها لا تقدر أن تفعله. ولكنّ الدولة تُقرّ فقط بأنّها لا سلطان لها على منح الحقّ بالحريّة الدينيّة أو نقضه، بل سلطانها أن تحترم هذا الحقّ وتحميه، وبأنّها ليست مسؤولة عن الاستعمال لهذا الحقّ عند الناس، وبأنّ كلّ إنسان مسؤول أمام الله، لا أمام الدولة على كلّ حال، أيّ دين يعتنق"[٧].

إنّ المجمع الفاتيكاني الثاني قد أنهى المناقشة حول الحقّ بالحريّة الدينيّة، وعاد من وراء نظام المجتمع المسيحي في القرون الوسطى فأكّد مبادئ الإنجيل. فبذلك لا يعود هنا من الممكن إيجاد مبرّر للحروب الدينيّة استنادًا إلى مبادئ المسيحيّة وموقفها العمليّ.

[٧] ص ١١٢ من المقال المذكور في الحاشية ٦.

٣. ختام

٣–١. أسئلة موجّهة إلى زملائنا المسلمين

نسمع عند المسلمين، كما هو الأمر في النطاق المسيحي، أصواتًا لا تكتفي بالمناداة بالتسامح حيال الأقليّات الدينيّة المعترَف بها، بل تحبّذ الحوار والتعاون مع المسيحيّين، دون تحفّظات مبدئيّة. فإنّ النهضة التي تهزّ العالم الإسلامي اليوم، تبدو وكأنّها بعثت في المسلمين ثقة بالذات كافية ليُرسوا قاعدة صامدة لهذا الحوار ولهذا التعاون (خصوصًا مع المسيحيّين)، وهو تعاون هدفه الشهادة للإيمان بالله وتقديم مساهمة مشتركة لحلّ مشاكل عصرنا.

فأسئلتي التي أوجّهها إلى أصدقائنا المسلمين في هذه الحلقة هي التالية:

– إنّ الإسلام يُقرّ الواقع الذي يؤكّد أنّ البشر جميعهم – بغضّ النظر عن أصلهم وعرقهم وثقافتهم وجنسهم – خلائق الله الواحد. أفيستطيع أن يستخلص من ذلك أنّ هناك نسبًا بين جميع الناس، وأنّ قيام تضامن شامل، يربط جميع الناس بجميع الناس، استنادًا إلى هذا النسب المتبادل، هو من فرائض الدين؟

– أيستطيع الإسلام أن يمارس هذا التضامن الشامل ليس فقط من باب الإحسان الفرديّ، بل أيضًا في المجال الاجتماعي والسياسيّ، دون أن تعطّل رسوم الوحي الوضعي هذا التضامن وتُلغيه؟

– أيستطيع الإسلام أن يعترف بحريّة الضمير غير المحدودة وبالحريّة الدينيّة العامّة كحقّ لا يُمسّ لكلّ فرد بشري، وذلك على أساس الكرامة البشريّة التي لا تُمسّ؟

– أيستطيع الإسلام أن يتخطّى إنجازه العظيم في التاريخ، وهو نظامه المتسامح لغير المسلمين، فيعترف بحقوق الإنسان العامّة، والسياسيّة منها أيضًا، كأساس لحياة جميع المواطنين ولتعايش جميع الجماعات والفئات في البلد الواحد، بقطع النظر عن انتمائها إلى الأكثريّة أو الأقليّة؟

إنّي شخصيًّا مقتنع أنّ الإسلام في هذا الأمر يستطيع أن يقوم بإنجازات عظيمة، إن قدّم علماؤه التعليلات الدينيّة اللازمة واستنبطوا الأسس السياسيّة والقانونيّة الضروريّة لذلك. ولكنّي لا أريد أن أتطاول وأستبق أجوبة زملائنا من علماء المسلمين.

٣–٢. الاتجاه المنشود

إنّ الاتجاه المنشود الذي على جهودنا أن تتّخذه من الطرفين في إقامة علاقة طيّبة بين الأكثريّات والأقليّات، هو التالي:

– أن نجعل الغرباء يضحون جيرانًا، وشركاء.

– فالغريب هو قريبي، فينبغي أن يمسي صديقي.

شركاء وأصدقاء: هذا ما ينبغي أن يكون جميع الناس بعضهم تجاه بعض، وأن يتحوّلوا إليه.

أسئلة ومداخلات

في حقوق الأقليّات

أراقي: يؤسفني أنّي بسبب واجبات سابقة لا أستطيع الاشتراك في جميع جلسات هذه الندولة. إنّ البرفسّور خوري أورد في ختام حديثه بعض الأسئلة. فأودّ أن أتعرّض لها باختصار.

في نظرة جميع الأديان السماويّة جميع الناس خلائق الله. فالتمسّك بهذا المبدإ المشترك يمكن اعتباره أساسًا للبناء الجميل الأخلاقي والقانوني، الذي يربط جميع الأديان السماويّة بعضها ببعض. أيقود هذا الإيمان بالله الواحد الأحد، هذا كان سؤال البروفسّور خوري، إلى الإقرار بأنّ جميع خلائق الله يتمتّعون بالحقوق عينها؟ في جوابي عن ذلك يسرّني أن أستطيع الاستناد إلى الأوامر التي وجّهها الإمام علي، خليفة المسلمين، إلى نائبه في مصر مالك الأشتر النخعيّ، حيث قال في البشر: "إنّهم صنفان: إمّا أخ لك في الدين، أو نظير لك في الخلق"[1]. هذا يبيّن كيف أنّه في نظر الإمام علي تتعادل الأمور المشتركة بين الناس على أساس صفة خلائق الله والأمور المشتركة بينهم على أساس اشتراكهم في الدين. وعلى هذا الأساس يأمر الإمام علي مالك الأشترّ بالحفاظ على حقوق الإنسان. وبهذا أردّ بالإيجاب على سؤال البروفسّور خوري،

---

[1] نهج البلاغة، دار الكتاب الكتاب اللبناني / مكتبة المدرسة، الطبعة الثالثة، بيروت ١٩٨٢، ص ٤٢٧.

وأؤكّد أيضًا أنّ بعض الحقوق بالنسبة إلى اختلافها في التطبيق على بعض فئات المجتمع، ومنها حقوق الأقليّات والأكثريّات، لا تتعارض مع هذا. فإنّ بعض هذه الاختلافات هي بالأحرى من صالح الأقليّات.

إنّا نشهد اليوم وضع الأقليّات الإسلاميّة المختلفة في أوربا. ففي دستور بعض البلدان الأوربيّة تتساوى هذه الأقليّات مع المواطنين الأوروبيّين الآخرين. ولكنّ هذه المساواة ليست في نظرنا من صالح الأقليّات الإسلاميّة. مثلاً لا تتمكّن الأقليّات الإسلاميّة في فرنسا أن تحافظ على مصالحها ومواقفها في المجتمع الفرنسيّ. وحتّى لو لم تكن هناك عوائق مباشرة لهذه الأقليّات، فإنّ قوانين الدول لا تسمح بأن يتمكّنوا في الانتخاب من انتداب نائب إلى المجلس النيابي في البلد — وهذا بعلّة أنّهم أقليّات. أمّا في الجمهوريّة الإيرانيّة فالوضع على غير ذلك، حيث تؤخذ الاختلافات بين المسلمين والمسيحيّين واليهود بعين الاعتبار لصالح الأقليّات. ولو أنّ عدد الأصوات لانتخاب نائب لا يكفي، فإنّ الدستور يخوّل الأقليّات الحقّ بانتداب نوّاب إلى مجلس النوّاب. بهذا المعنى يمكن أن تكون الاختلافات القائمة مجلبة لعدم المساواة في المعاملة، ولكنّ ذلك يحدث لصالح الأقليّات المعنيّة.

كيف ينبغي أن يكون الشكل الحسّي للمستقبل؟

خوري: إنّ رسالة الإمام علي إلى الوالي في مصر هي في الواقع شهادة تثير الإعجاب الشديد. إنّ سؤالي أوجّهه نحو المستقبل: هل وكيف يمكن أن نطبّق في الواقع العمليّ مقولات مثل هذه: "هذا أخٌ لك في الدين أو في الخلق". فلا أسأل في عودة إلى الماضي — هذا حصل بما

فيه الكفاية — بل في تطلّع إلى المستقبل. كيف يتمّ في الواقع الحسّي أن نعامل الذين ليسوا إخوة لنا في الدين مع ذلك كإخوة في الحقيقة؟ على كلّ حال لا يجوز أن يُعتبروا غرباء، ولا كمنتمين إلينا جزئيًّا فقط. كيف يتمّ ذلك فعلاً؟

أمّا ما يتعلّق بوضع المسلمين في فرنسا، فإنّي لست على اطّلاع على ذلك. ولكنّا في ألمانيا عندنا نوّاب في مجلس النوّاب مسلمون وأتراك. وعليهم أن يساهموا في صياغة الحياة الاجتماعيّة ولا ينسحبوا من مسؤوليّتهم السياسيّة نظرًا إلى أنّهم ينتمون إلى أقليّة.

البحث عن أشكال جديدة للعيش معًا

بيخلر: في خطّ التطلّعات المستقبليّة التي أوردها الزميل خوري في ختام محاضرته، القضايا التي تعرّض لها البروفسّور محقّق داماد والتي تخصّ التعايش بين الأقليّات والأكثريّات في ظروف عصرنا المتحوّلة، يبقى اهتمامها موجّهًا إلى السؤال كيف يمكن تخطّي وجود الفئات المختلفة جنبًا إلى جنب في البشريّة، وحتّى عند الأفراد من الناس، للوصول إلى أشكال جديدة للعيش معًا. وهذا يقود ضرورة إلى العمل في سبيل الآخرين، بحيث تُضحي مساندة الآخر عند الحاجة — خصوصًا مساندة الأكثريّة لمصالح الأقليّات — من باب البديهيّات. هذا يوافق تمامًا ما عرضه البروفسّور بشته في ختام المناقشة السابقة.

التجاور المحض لا يكفي ويحتوي على خطر

خوري: أودّ أن أدعو زميلي محقّق داماد إلى إبداء رأيه في القضايا

المطروحة على المعالجة. أمّا أنا فعندي أنّ التجاور المحض في العالم الحاضر ليست فقط قليل الفائدة، بل هو مليء بالخطر في بعض الأوضاع. إنّي أفكّر هنا، لتوضيح ما أعنيه، في اجتماع كان موضوعه اندماج المسلمين في ألمانيا. فقام أحد المسلمين الرسميّين وصرّح بأنّ الأمر بالنسبة إلى وجود المسلمين في ألمانيا، يدور حول تواجد مجتمعين. فبدل أن تقوم محاولة تأليف مجتمع واحد من الفئات المختلفة في البلد الواحد، قام فجأة الكلام عن مجتمعين متوازيين عليهما أن يخطو كلّ منهما نحو الآخر. فمثل هذا التجاور لا يبدو اليوم من بعد كمثال مُرْضٍ في سبيلنا إلى عالم الغد. فإزاء القضايا البارزة اليوم لا يكون هذا فقط غيرَ مُجد، بل أيضًا معاكسًا للمنفعة المنشودة، ولذلك مليئًا بالخطر. فما يبدو ضروريًّا في وضعنا الحاضر بالنسبة إلى هذه الحال وإلى الأحوال الأخرى، هو انخراط الجميع بشكل يخوّلهم ويفرض عليهم أن يقبلوا الحقوق والواجبات الأساسيّة العامّة وأن يتحمّلوا بذلك نصيبهم الموافق من المسؤوليّة في المجتمع ككلّ. فكلمة الإمام علي التي نُقلت في نصّ رسالته إلى والي مصر وورد سردها هنا في هذا اللقاء، تؤلّف قاعدة سنيّة لهذا.

الجمع بين حقوق الأفراد وحقوق الجماعات

لوف: في شأن الحقوق الفرديّة وحقوق الأقليّات ينبغي ألاّ ننظر إلى الأمر نظرة مقابلة، أي أن يكون الأمر هذه أو تلك، بل شاملة، أي الجمع بين تأمين الحقوق الفرديّة وحقوق الأقليّات كحقوق جماعيّة. من ناحية أخرى يكون مفهوم الحريّة الدينيّة وحريّة الضمير لا يعبّر عنه أوّلاً إلاّ كحقّ فرديّ، يحقّ لكلّ إنسان بصفته إنسانًا. ثمّ يجب بعد ذلك

الالتفات إلى أنّ هناك في دولة ما أقليّات لا فرصة لها في شرخ معيّن من الزمن أن تصير أكثريّة، فيجبُ أن تمنح أيضًا كجماعة حقوق أقليّات معيّنة، أي تزاد على حقّ الفرد حقوق الجماعة. وفي هذا كلّه يدور الأمر بطريقة متواصلة حول إيجاد توازن بين هاتين الناحيتين، وهذه مهمّة صعبة مليئة بالتحدّي، يجب أن يتمّ الاضطلاع بها في كلّ دولة.

السماحة كتغاضٍ وكمبدإ الاعتراف المتبادل بالآخر

أمّا مفهوم السماحة فيجب الانتباه لأنّ له في الواقع أوجهًا عديدة. فهو أوّلاً مفهوم جاء التعبير عنه من منظار عدم المساواة. فكانت هناك في القضايا الدينيّة جماعة تؤلّف الأكثريّة وتقابل فئة من الأقليّات في هذا الوضع بالتسامح، بالتسامح المجرّد فقط، كما يجب أن نزيد، لأنّ تلك — كما كانت الحال مثلاً في مقرّرات نظام الذمّة — لم يفسح لها بوضع كامل الحقوق، بل بحقوق محدودة. ثمّ، وهذا ما أشار إليه بحقّ الزميل خوري في محاضرته، هناك إلى ذلك وجه ثان للسماحة، هو مفهوم السماحة كاعتراف متبادل بالآخر، وذلك بمعنى أنّ الواحد يزيد غنى الآخر. فالآخر لا يعود في هذه الحال يعتبر تهديدًا، بل فرصة سانحة. فمفهوم السماحة هذا له دور في علم الدستور الحالي. فإنّه من جهة هناك ضمانات مرتكزة على الحقوق الأساسيّة، ولكن من جهة أخرى يمكن التصرّف إزاء هذه الحقوق بطريقة إيجابيّة أو سلبيّة، ويمكن تفسيرها تفسيرًا مليئًا بالمعنى، ولكن يمكن أيضًا استخدامها بنوع متملّك وأناني جدًّا. فمبدأ السماحة يؤلّف في هذا الوضع تكميلاً جوهريًّا جدًّا لهذه الحقوق الأساسيّة، بمعنى أنّ هذه الحقوق الأساسيّة تطبّق بحيث إنّها

تقود فعلاً إلى ضمان بُعد من الاعتراف المتبادل بين الناس حتّى في العلاقات القانونيّة والسياسيّة. من هذه الوجهة يبدو لي مبدأ السماحة كمبدإ أخلاقي مسلكي أمرًا لا غنى عنه في حقل الحقوق وفي ميدان السياسة.

أسس الحكومات وصلاتها بعضها ببعض

محقّق داماد: تقوم الحكومات في عصرنا على ثلاث قواعد: على أشخاص معيّنين، ونطاق محدّد جغرافيًّا تحديدًا واضحًا، وحكومة تملك فيه السلطة. وأهمّها هو عنصر البلد، النطاق المحدّد جغرافيًّا. بحصول هذه الشروط تستطيع حكومة معيّنة أن تقيم علاقات سلميّة مع الحكومات الأخرى. ولا يمكن تصوّر دمج الحكومات، إذ إنّ كلّ حكومة تقوم على قاعدة العناصر المذكورة. فعندما يسود الاحترام المتبادل وتقوم العلاقات على أساس معاهدات، يمكن أن يحصل تعايش سلمي.

وحدة الإيمان في الأمّة

أمّا ما يخصّ مسألة الأقليّات والأكثريّات الدينيّة، فالأمر لا يتعلّق هنا بوضع تقوم فيه الحكومات على أساس العناصر الثلاثة هذه، بل بوضع يكون فيه عنصر واحد قائمًا، هو وحدة الإيمان في الأمّة. إنّ مفهوم الأمّة لا يتضمّن على كلّ حال عنصر البلد. لذلك تكون في الأمّة قوانين خاصّة سارية المفعول، ومنها معاهدة حقوق الإنسان التي تحترمها هذه الحكومات. ففي الإعلان العام لحقوق الإنسان لم يجرِ تطرّق إلى قضيّة

الأقليّات والأكثريّات، لأنّ الإنسان هناك من بادئ الأمر نُظر إلى فرادته، ولأنّ حدود العقيدة لم يُلتفت إليها.

فرادة الإنسان مشتقّة من وحدانيّة الله

إنّ التصوّر الإسلاميّ في هذا الشأن ليس وحدانيّة من هذا النوع، بل وحدانيّة الله. فنظريّة وحدانيّة الإنسان مشتقّة من وحدانيّة الله، وتؤكّد أنّ خليقة الله في جوهره واحد، وهو أن يكون خليفة الله في الأرض. فلسنا هنا أمام قضيّة معاهدة، كما لو كان هناك فريقان متّفقان على إيجاد وحدة — في المرتبة الثانية — بينهما بواسطة معاهدات. فمبدأ الوحدانيّة يفرض بالأحرى أن يعترف الواحد منهما بالآخر كوحدة: فتعترف الأقليّات بالأمّة الواحدة من جهة، وتعترف الأمّة الإسلاميّة من جهة أخرى بالأقليّات. بالتالي هناك في الإسلام نوعان من الأخوّة: من جهة الأخوّة الدينيّة في إطار الأمّة الواحدة الشاملة، ومن جهة أخرى أخوّة دنيويّة بين جميع البشر.

لا إكراه في الدين

سأل البروفسّور خوري، هل يعترف الإسلام بحقوق الإنسان بالنسبة إلى الحريّة الدينيّة وحريّة الضمير، حريّة غير مقصورة، كحقوق لا مساس بها. لدينا في القرآن المبدأ القائل: "لا إكراه في الدين" (٢: ٢٥٦). فكلّ إنسان له حقّ اختيار دينه. ولكن، لأنّ كلّ إنسان مفروض عليه أن يؤمن بالله، فليس من شأن الناس أن يوعزوا إلى شخص ما اتّباع طريق معيّن يؤدّي إلى الله.

الأمّة والأقليّات

متى نشأ مجتمع، فلا حرج أن تعقد فيه معاهدات واتفاقيّات. فمتى قامت إذن الأمّة الإسلاميّة، كان من الطبيعي أن تُدخل قوانين وفرائض لجميع الأفراد المسلمين. ولكنّ هذه لا تُلزم الأقليّات. فعندما يُفرض مثلاً على المسلمين أداء ضرائب معيّنة أو الاشتراك في الحرب، فذلك لا يُلزم الأقليّات. من هنا قد تحدّد القوانين فرائض معيّنة لفئة داخل الأمّة الإسلاميّة، فرائض لا تُلزم الذين لا ينتمون إلى الأمّة. ولكن يُتاح لجميع الأفراد أن يفرضوا على أنفسهم واجبات على أساس اتّفاقيّات ومعاهدات.

تكامل أشكال الصفة الإنسانيّة المختلفة

بشكه: قد يحسن أن نزيد إلى الشروط الإيجابيّة لإيجاد حلّ لقضيّة الأقليّات التي جاء ذكرها، عنصرًا آخر. فإنّا اليوم نلاحظ بنوع متزايد أنّه ليس من أحد يستطيع أن يظنّ أنّه يملك الحقيقة كلّها، أيّ أنّا يمكننا دائمًا أن نتعلّم بعضنا من بعض، وهذا يصحّ أيضًا بمقدار معيّن في المجال الدينيّ. فقد ذكر البروفسّور خوري في هذه القرائن قبول "تكامل أشكال الصفة الإنسانيّة المختلفة". وهنا يمكن أكيدًا إثبات تكامل في النطاق الدينيّ أيضًا.

لا جرم أنّ هذا يفرض تقديم تفسير متأنّ للمقولة التي تؤكّد أنّ الضلال لا حقّ له مساويًا لحقّ الحقيقة. فالطرح يبدو مقنعًا لأوّل وهلة. وجميعنا نميل إلى الموافقة عليه. ولكنّه في حال تطبيقه على دين آخر، يحتاج إلى تمييز. فإنّ هناك في كلّ ذلك كميّة ضخمة من الحقائق، تفوق

بكثير ما يصادَف فيه من ضلال فرديّ. لذلك لا يجوز لنا أن نحكم على دين بكامله أنّه ضلال — كما حدث في الماضي — لأنّا نرانا مضطرّين أن نقول، بالنسبة إلى هذه النقطة أو الأخرى، إنّا لا نوافق عليها.

فلعلّه يجب على كلّ جهة من الجهات أن تكون مستعدّة لأن تُقرّ بأنه قد يكون فيها ضلال ما أو وجهة نظر غير موافقة، حتّى بالنسبة إلى الحقيقة الدينيّة، فلا تغلق أبوابها أمام الاستفادة من آراء الآخرين لإصلاح نفسها.

الإنسان المؤمن هو دومًا سالك على الطريق

خوري: أعلّق على ما قاله الزميل بشكه حول النموّ في معرفة الحقيقة. أرى أنّ جميع الأديان التي تكون جادّة في الاعتراف بمطلقيّة الحقيقة وتعالي الله، تعلم أنّ الله وحده هو الحقيقة المطلقة، وأنّا نحن البشر سالكون دومًا على الطريق المؤديّة إلى معرفة هذه الحقيقة، وبالتالي أنّ معرفتنا تبقى دومًا ناقصة (راجع رسالة القدّيس بولس الأولى إلى أهل كورنثس ١٣: ٩-١٢). فإنّ الله يظلّ أعلى ممّا نعرف، وأعلى ممّا نستطيع أن نعبّر عنه. إنّ التصوّف الإسلاميّ يتكلّم عن البعد اللامتناهي للطريق إلى الله، ويقول إنّ الإنسان عندما يصل إلى الله، يمتدّ عندها أمامه اللامتناهي الحقّ، أيّ الطريق في الله. فالنموّ في الحقيقة هو مهمّة لا تصل أبدًا إلى نهايتها. لذلك يجب على كلّ مؤمن، مع أنّه، أو قل لسبب أنّه مقتنع أنّ دينه حقّ، أن يكون متواضعًا ويلتمس من الله علمًا يزداد عمقًا.

هل يجوز للمسلم أن يبدّل دينه؟

إنّ آية القرآن الشهيرة "لا إكراه في الدين" (٢: ٢٥٦) تثير السؤال، هل تصحّ فقط بالنسبة إلى أتباع الجماعات الدينيّة والنظريّات غير الإسلاميّة أم تصحّ بالنسبة إلى الجماعة الخاصّة؟ ففي الإسلام يعني ذلك أوّلاً أنّه لا يجوز إكراه الناس على اعتناق الإسلام. ولكن هل يعني أيضًا أنّه لا يجوز إكراه المسلم، إن هو أراد أن يتخلّى عن دينه؟ القضيّة هنا تدور حول الرّدّة، أي العقاب على الارتداد عن الدين، وقد أجاب عنها التراث المتداول سلبيًّا، وفقًا لما جاء عن الخليفة أبي بكر من أنّه "لا رِدّة في الإسلام". ومع ذلك فإنّ هناك من بين العلماء الكبار في الإسلام من يرى أنّ هذه المقولة لا تتوافق وما ورد في الآية القرآنيّة التي ذكرناها آنفًا ومن ثمّ أنّ تبديل الدين من وجهة نظر العقيدة الدينيّة الإسلاميّة ليس محرّمًا تحت طائلة العقاب الدنيويّ[٢].

تخطّي المناقشات المجرّدة، ولكن كيف ذلك؟

منوجهري: أودّ أن أقول قبل كلّ شيء بأنّ الأسئلة التي طرحها الزميل خوري في ختام محاضرته، أعتبرها ثمينة جدًّا ويمكنها أن تساعد مساعدة كبيرة في جولات النقاش. وأودّ أن أعود إلى اقتراحه بأن لا نقف عند مجال النظريّات المجرّدة فقط، فإن كنّا نريد أن نتخطّى المناقشة المجرّدة، فأي اقتراح وأيّ أسلوب يستطيع البروفسّور خوري أن ينصح

[٢] راجع في ذلك ما صرّح به طاهر محمود في كتاب: أندراوس بشته — طاهر محمود: لكي نتدبّر علامات الأزمنة، المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون، المكتبة البولسيّة، ٢١، ص ٨٨.

لنا باتباعهما. ثمّ يهمّني أن أعلم أيّ منهج علميّ يمكنه اقتراحه للتغلّب على النواحي السلبيّة.

المجمع الفاتيكاني الثاني والعلاقة بالأديان غير المسيحيّة

خوري: إنّ الأديان غير المسيحيّة كان يحكم عليها في الماضي، كما ذكر البروفسّور بشكه، من الجهة المسيحيّة إجمالاً كأديان ضالّة. أمّا لاهوتيو القرن العشرين فقد بدأوا ينظرون في هذه القضيّة نظرة تعتمد على التمييز. وقد أقرّ مقولات المجمع الفاتيكاني الثاني هذا التوجّه: "الكنيسة الكاثوليكيّة لا تنبذ شيئًا ممّا هو في هذه الديانات حقّ ومقدّس"[٣]. فعلى المسيحيّين أن يشعروا بأنّهم مدعوّون لأن يقابلوا مؤمني الأديان الأخرى بالتقدير ويقدموا على التحاور معهم.

وبواسطة الحوار يُهيّأ المجال لقيام الجوّ الضروري الذي من شأنه أن يقلّص من كميّة سوء التفاهم ويُنتج تفاهمًا أكبر في ما بينهم.

الأسلوب الحواري الخاص في معهد القدّيس جبرائيل

وفي أسلوب الحوار المُعتمد في معهد القدّيس جبرائيل نحاول منذ زمن طويل أن نقوم بحوار لا يكتفي بمعالجة محتويات مجرّدة، بل يبحث عن أجوبة مشتركة للقضايا الكبرى في عالمنا ولشؤون العيش المشترك بين البشر.

وهذا البحث عن أجوبة مشتركة من شأنها أن تمكّننا من السير على

[٣] بيان في علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحيّة "في عصرنا هذا"، رقم ٢.

طرق جديدة وننسى نزاعات الماضي، أيّ عن أجوبة تبيّن للناس كيف يخرجون من ضيقة الذهنيّة الموجّهة ضدّ الآخرين ليصلوا إلى تواصل بينهم، – هذا البحث هو بحدّ ذاته نشاط عمليّ بدرجة عالية. ثمّ إنّ لدينا في إطار عملنا تبادلاً ثقافيًّا في لقاءات وزيارات متبادلة واستشارات مشتركة، وحتّى في تشجيع بعض طلاّب الجامعات على العكوف على دراسات معيّنة لتعميق التفاهم المتبادل.

مشروع تاريخ الصداقات

في حديثي ذكرتُ مشروعًا يقوم بأن نكتب معًا تاريخ صداقاتنا. فعندما تلاحظ مجتمعاتنا أنّا لم نكن في الماضي خصومًا وحسب، بل أصدقاء، وتعلم ما هو الموضوع الحسّي لذلك، فإنّ هذا يساهم عمليًّا في تحسين علاقاتنا بعضنا ببعض وتعميقها. نحن، بصفتنا مفكّرين، لسنا من رجال السياسية الذين يستطيعون أن يطبّقوا مباشرة في المجال الاجتماعي العملي، ما يبدو لهم مهمًّا وضروريًّا لعالمنا. ولكنّا نقدّر – من ورار الثمار المتنوّعة التي أنتجتها جهودنا المشتركة – بفضل هذه الجهود المشتركة أن نضحي نحن أيضًا أصدقاء ونقدّم بذلك للعالم شهادةً تحوّل وضعه إلى الخير.

السلام والعدل وقرائنهما الدينيّة

محمّد رضا بهشتي

مهما كان من انتشار مفهومَي "السلام" و"العدل"، خصوصًا في الخطاب السياسي والأبحاث في السلام، فيبدو أنّ الطريق إلى الاتفاق حول هذين المفهومين الرئيسيين لا يزال غير مُمَهَّد. فالنقاشات حول إمكانيّة تعريف المفهومَين تفترق عند صلاح ومنفعة تعريف إيجابي للسلام أو ضرر تعريف سلبيّ له، ومن جهة أخرى عند السؤال حول حجم أو محتوى العدل.

١. تعريف مفهوم السلام

إنّ الفكر العصريّ ينطلق في تفكيره حول مفهوم السلام من التعريف الحديث لهذا المفهوم الذي تلقاه من قبل هوبس (Hobbes). يحاول هوبس أن يشتقّ المفهوم سلبيًّا من ضدّه، أي من تحديد الحرب: "إنّ طبيعة الحرب لا تقوم بقتال حاليّ، بل بالميل المعروف إليه؛ فطيلة هذا الوقت كلّه لا يطمئنّ المرء إلى المقابل. وفي جميع الأوقات الأخرى يكون سلام"[١].

إن ترجمنا الكلمة التي استعملها هوبس بالميل، وصلنا إلى تحديد

---

١ Thomas Hobbes, Leviathan, London 1962, 100

المفهوم الذي يكتشف مصدر كلّ تفكير حول السلام في الكراهية والقلق أو الخوف من أهوال الحرب. هو سلام الفزع والرِّعدة. ووفقًا لنظرته الأساسيّة إلى التعايش البشريّ، التي تعتبر أنّ الإنسان من طبيعته ذئب لجميع الناس الآخرين، يرى هوبس أنّ السلام نقيضٌ للحرب ويُفهم كغياب الحرب. فكما أنّ حالة الدهشة هي منطلق الفلسفة والتفكير العقليّ على وجه الإطلاق، كذلك يكون الخوف من الآخر منطلق تطوير مفهوم السلام، أيّ فكرة حصول موافقة مخالفة للطبيعة وعن اضطرار، تهدف إلى استعادة جزئيّة لحريّة طبيعة غير محدودة.

إنّ هوبس بصفته مضطلّعًا من علم الإنسان وصاحب نظريّة في الدولة، يشارك أرسطو في هذا الرأي، أي أنّ الإنسان من طبيعته، إذا انتُزع من قرائن الحياة السياسيّة المدنيّة التي تحيي فيه الأخلاق، "هو أسوأ وأوحش جميع الكائنات". هذا ليس وضعًا استثنائيًّا، إنّه وضع طبيعيّ، لم يعد ينتصب مقابله، عند هوبس، كمال جوهريّ كمعيار. فالطبيعة تُفهم هنا كوضع لا ينبغي، عندما يُعرَف، أن يحاول أحد إكماله، بل التهرّب منه، للحفاظ على النفس وتجنّب حرب مرعبة، حرب الجميع ضدّ الجميع.

من اللافت للنظر أنّ هوبس على أساس تعريف المفهوم هذا الذي يحاول أن يحدّده وصفيًّا، ينتقل بعد قليل إلى مطالبة السلام مطالبة مقياسيّة مؤسّسة على قانون الطبيعة: "أوّل قانون أساسي للطبيعة، الذي هو التماس السلام واتّباعه"[٢].

[٢] ص ١٠٤ من الكتاب عينه.

بهذا يعلن أنّ التماس السلام واجب أوّلي وأساسيّ، يرتفع بشكل قانون تقييم السلام فوق الاستعداد الطبيعيّ للإنسان ويضبط الفوضى التي تهدّد تعايش البشر. فالعقد يعتبر الوسيلة اللاحقة المعوّضة لضبط الإنسان في اندفاعه الأصليّ إلى الحريّة المطلقة، ولو أنّ هذا العقد القديم يفرض أيضًا قرارًا قديمًا عند البشر بأن يخضعوا لسلطة الدولة المتخطيّة الأفراد والأشخاص، فإنّه نشأ من باب الحتمية من طبيعة وضع حرب شامل. فالسلام الذي يجب على الإنسان أن يلتمسه ويتّبعه، هو إذن ظاهرة من وراء وضع الحرب الطبيعي. هو هدف فريضة يركّزها هوبس "كقانون أوّل وأساسيّ" في الطبيعة، في اختبار انقلاب تهجّم لا يُردع إلى خوف من الموت، الذي يحرّك غريزة الإنسان في الحفاظ على حياته وبذلك ينشئ الأساس لعقد السلام. وهذا الميل الطبيعي، مَثَله في ذلك كمَثَل التفسير الآلي للوقائع الجسديّة والنفسيّة، يدفع بالإنسان بدون حياد إلى عقد سلام. بخلاف محاولات هوبس ومفسّريه المتغاضين لا يجد هذا التعليل للسلام على أساس القانون الطبيعي، على ما يبدو، ارتباطًا مُرضيًا لمطالبته بالتماس واتباع قانون طبيعي بشكل فريضة، ويظلّ بالتالي متناقضًا في ذاته.

بغضّ النظر عن الانتقال الغريب من اضطرار وجود وضع طبيعي وغريزة الحفاظ على النفس، إلى الدعوة إلى فريضة (طبيعيّة؟ أو مخالفة للطبيعة؟) لا يقوم لها معنى إلاّ عن طريق نوع من الحريّة البعيدة عن الإكراه – بغضّ النظر عن هذا يبدو أن التحديد السلبيّ للسلام لا يُصيب وجهات أساسيّة من السلام.

أمامنا هنا ارتباط دقيق بين الفريضة وصورة للإنسان تقول إنّ البشر

ككائنات حيّة مفردة متجانسة عليهم أن يضبطوا غريزتهم الطبيعيّة المائلة إلى حريّة شخصيّة جامحة، وذلك على أساس غريزة طبيعيّة أخرى تميل إلى الحفاظ على النفس، بالنظر إلى الإكراه المخالف للطبيعة على الإيفاء بالعقود. بهذا تثبت صحّة بصيرة كانط، من أنّ السؤال عن الواجب يعود إلى السؤال الأساسي: "ما هو الإنسان؟" وهذا يستند إلى صورة معيّنة للإنسان تجعل هوبس بصفته أحد ممثّلي العصر الحديث، يشدّد، في تفسيره للتحديد المتناقل للإنسان ككائن حيّ عاقل، على البعد الحيواني والمتشابه في "الحيوان العاقل"، وذلك بحيث تتغيّر تشكيلة الكلمات داخل تحديد المفهوم هذا تغيّرًا مرموقًا وتُغفَل جميع العناصر الأخرى المقوِّمة لهذا المفهوم. فإنّ الوصف بالعاقل والعقل كفرق نوعيّ ليس مقحمًا على الكائن الحيّ بنوع مخالف للطبيعة، بل يؤلّف معه جوهر الإنسان. فعقل الإنسان لم يُعتبَر قطّ لجامًا يُفرَض على حيوان جامح، أو عنصرًا يحاذي منفردًا المجموعة ويقف في نظرة ثنائيّة إلى جانب أو فوق الطبيعة الأساسيّة للإنسان ككائن حيّ.

إنّ التفسير الجديد لطبيعة الإنسان المتناقلة تعكس من عدّة وجوه تحوّل الفكر الحديث بالنسبة إلى فهمه للعالم ولذاته. ولكنّ لا حاجة هنا إلى التبسّط في ذلك. وهي، كما سنرى لاحقًا، في أواخر النهضة وبدء العصر الحديث، ليست الصورة الوحيدة الممكنة التي يتصوّرها الإنسان عن نفسه. ولكنّها تظهر أهميّة علاقة الإنسان بالوجود والطبيعة وبذاته في فهم مفاهيم أساسيّة، كمفهوم السلام. هناك نظرة تختلف عن المفهوم السابق، وهي لا تقع في نطاق الممكن، بل أيضًا في نطاق الواقع، نظرة تهدم هذه النظرة إلى المفهوم التي تبدو متلاحمة. يسعنا أن نتصوّر أيّة

نتائج تكون مثلاً لفهم ذاتي للإنسان يضع مكان الاهتمام بنهايته اليقين من عدم نهايته.

إنّ عدم الرضى عن تعريف هوبس للمفهوم لا يتعلّق بهذه الاعتبارات الأساسيّة وحدها. فبواسطة مثل التحديد الذي يعطيه هوبس، يتّضح في الوقت عينه السبب في تقصير تعاريف سلبيّة للسلام على وجه الإطلاق. فارتباط التحديد السلبيّ للسلام بالأوضاع المختلفة للسلطة بين الناس أو بين فرق معيّنة في المجتمع، التي تتأثّر بشدّة بالشعور بالخوف إزاء الآخرين، وبالتالي الأساس الهشّ للسلام يثير الحاجة إلى دعم أبعد أثرًا لفكرة السلام.

٢. محاولة تعريف إيجابي

يتبيّن أنّ السلام أكثر من مجرّد انعدام الحرب. قبلنا أنّ السلام أكثر من غياب الحرب — ولكن بأيّ مقدار؟ إن اعتبرنا الحرب مظهر عنف من قبل أفراد من الناس أو ربّما من قبل فئات مفردة في المجتمع، فماذا ينبغي أن ينتصب مقابلها؟ العدول عن العنف؟ اللاعنف؟ مجتمع عالميّ بدون عنف أو حتّى بدون نزاعات؟

تكفي نظرة إلى تاريخ البشريّة والخبرة التاريخيّة حول انشقاقاتها، لتبيّن أنّ مثل هذه التحديدات لمحتوى مفهوم السلام خياليّة. فلو كان السلام العالميّ فعلاً وضعًا يغيب عنه كلّ عنف وكلّ نزاع، لكان من غير الممكن قيامه إلاّ بواسطة إقامة وحدة بين البشر شبيهة بالقَولبة. ولكن كيف يمكن تحقيق هذا المقصد؟ باستخدام عنف أشدّ أو بمطالبة قرار حرّ في العدول عن العنف؟

هناك محاولة محترسة باتجاه تحديد إيجابي لمفهوم السلام من وجهة نظر علم النفس، جاء بها رودلف برغيوس: وإنّه حاول أن يثبت محتوى المفهوم بواسطة بعض التمييز في مفهوم السلام: كتحرّر من دائرة العِرق، ومن الخوف من تهديدات خياليّة، ومن اعتبار الحرب لا مفرّ منها، ومن كلّ نوع من الطاعة العمياء، ومن اعتبار التعدّيات لا غنى عنها[٣].

أمّا من منظور السياسة الاجتماعيّة فيقترح براخر تحديد السلام إيجابيًّا كحاجة تعايش منظّم أو اندماج متواصل للفِرق والوحدات الاجتماعيّة[٤].

وبولدنغ بدوره ومن منظور وظيفيّ يعتبر السلام كعلامة وضع "تدبير جيّد، وتسوية حسنة للخلافات، والتناغم مُرفقًا بعلاقات ناضجة، ولطف ومحبّة"[٥].

يمكن توسيع لائحة مثل هذه المحاولات لتحديد السلام، التي توضح النواحي المختلفة لمعنى هذا المفهوم، ولكنّها تتعدّى إطار نقاشنا. وبالنسبة إلى موضوع ندوتنا سنهتمّ بتلك التحديدات لمفهوم السلام التي تُعنى بارتباطه الجوهريّ بفكرة العدل.

---

٣ راجع ص ٢١١ من المقال التالي:
R. Bergius, Friede als soziales Verhalten und Erleben, in: Niedersächsische Landeszentrale für politische Bildung (Ed.), Hannoversche Beiträge zur politischen Bildung, IV, Hannover 1967, 93-113.

٤ Karl Dietrich Bracher, Art. "Frieden und Krieg", in: Das Fischer Lexikon VII, Frankfurt / M 1969, 110.

٥ Kenneth E. Boulding, Stable Peace, Austin 1978, 3

٣. السلام والعدل

إنّ السلام مرتبط بحكم جوهره بالعدل، وهذا قد زاد دائمًا على محتويات مفهوم السلام. فمحاولات تحديد جديد لمفهوم العدل والتحوّلات الناتجة من ذلك في مفهوم العدل أدّت إلى طبع سمتها على مفهوم السلام المقابل.

فأن يكون السلام غير ممكن دون العدل، أيّ دون علاقة متوازية بين السلطة والحقّ والحرّية داخل إطار اجتماعيّ معيّن أو على الصعيد الدولي، هذا يبدو بصيرة يمكن أن تكون نورًا ينجّينا من فوضى الآراء المختلفة حول السلام. فالرجوع إلى العدل والتمييز بين هذه العناصر الثلاثة فتحت بدون شك آفاقًا جديدة في فهمنا للسلام وأطلقت نقاشات تدفع إلى الأمام. ولكن هذا لا يعني مطلقًا أنّا اقتربنا حقًّا من اتفاق شامل أو مقبول عند الأكثريّة حول العدل والسلام. فالمجادلات حول ما يعنيه العدل في الحقيقة وحول أشكال تحقيقه الحسيّة لا يبدو أنّها تستطيع أن توصلنا إلى قواسم متّفق عليها، أكثر ممّا كان الحال بالنسبة إلى السلام.

٤. السلام والعدل في الإطار الديني

إنّ السلام، وهو واحد من المفاهيم الأساسيّة، له دور مرموق في أديان ثلاثة كبيرة، في المسيحيّة واليهوديّة والإسلام. ولكنّ التيّارات الفكريّة المختلفة في هذه الأديان تضفي كلّ منها على مفهوم السلام مكانة خاصّة. ففيما المسيحيّة والإسلام، خصوصًا في تراثهما العرفاني، يكون فيهما السلام صفة ذاتيّة لله كأساس للكيان وجوهر كلّ كائن،

ومنه الكيان البشريّ أو شخص المسيح، ينحصر هذا المفهوم في التعليم اللاهوتي للأديان الثلاثة المذكورة بشكل أشدّ في نطاق تعايش الناس المسلكي والقانوني داخل الجماعة الدينيّة. وهذا هو المعنى الذي ثبت في معظم الأحيان وطبع وجه هذه الأديان.

والنقطة الثانية المشتركة في هذه الأديان هي الإيمان بسلام أخروي يَعد به الله لآخر الزمان، يتحقّق في الأرض أو في السماء. فالترقّب المسيحاني في العهد القديم، وملكوت الله في العهد الجديد، والإيمان بالهدى في آخر الزمان، الذي سيملأ العالم عدلاً وسلامًا، تحمل في معظمها علامات متماثلة.

مفهوم السلام كتعايش بشري أرضي، والسلام السماوي يُفهمان كسلام في إطار الجماعة الدينيّة الخاصّة، لا يسعه علمًا إلاّ المؤمنون أو أيضًا في بعض الأحيان المختارون من بينهم. شلوم هو سلام يرتكز على عهد الله مع بني إسرائيل. و"مدينة الله" للقدّيس أوغسطينوس، أبي فكرة السلام المسيحيّة، هي مدينة مسيحيّة، مدينة المخلّصين، ولملكوت الله الموعود به هو في الشكل الخاصّ جماعة القدّيسين المختارين. وحتى السلام الدنيوي يرتكز هنا — مثل السلام الرومانيّ الذي انهار — على سلام مسيحيّ يحتوي في شكل الكنيسة الجامعة على وحدة المرشدَين إلى الخلاص. وهو كسلام وقتي صورةٌ محصورة في الزمان والمكان للسلام الأبديّ، فينتصب بهذه الصفة مقابل السلام السماوي الأبدي. عند توما الأكويني هو السلام الغير الكامل مقابل السلام الكامل، وعند أوغسطينوس كما عند توما لا يمكن حصول هذا السلام إلاّ داخل الكنيسة، إذ إنّه "لا خلاص خارج الكنيسة".

أمّا في الفقه الإسلاميّ فالسلام بمعناه الكامل لا يشمل إلاّ أعضاء دار الإسلام، ولا يمكن فهمه خارج هذه الجماعة إلاّ كسلام على أساس عهد. أمّا مفهوم السلام في آخر الزمان فهو في الإسلام موجّه إلى سلام عالميّ يشمل البشريّة جمعاء.

في كلّ تصوّرات السلام هذه تبرز فكرة وحدة البشر أو حتّى اتحادهم تحت راية الإيمان الخاص. ولائحة الوسائل لإقامة هذه الوحدة في التقاليد اليهوديّة والمسيحيّة والإسلاميّة متعدّدة من الدخول في الدين الخاص إلى استعمال العنف. وهذا السلام المَعَاديّ في الدنيا أو في الآخرة ليس موضوع حديثنا هنا، لأنّه يُعلن عنه كحدث لا يهمّ مطلقًا واقع الحياة البشريّة المعتاد أو لا يهمّه إلاّ بشكل محدود.

فالتمييز بين سلام سماويّ مَعَاديّ في الدنيا أو في الآخرة، والسلام الأرضي يؤدّي إلى تدقيق في الموضوع. فليس الأمر هو سلامًا عالميًّا يعلنه الله ويقيمه كحدث مقدّس للبشريّة، ويتلقّى تبرير تطبيق الوسائل الآيلة إلى إقامته من قِبَل الله بصفته مصدره وهدفه. بل الأمر يدور حول سلام داخلَ الجماعات البشريّة، الدينيّة وغير الدينيّة، سلام لا يُنال إلاّ بجهدها ولا تمكن إقامته، إن حصل ذلك، إلاّ بوسائل تستقي مشروعيّتها من توافق بشريّ. أمّا إذا استند هذا الجهد إلى فكرة أيًّا كان تحديدها، فكرة الوحدة بمعنى الاتحاد بواسطة الانضمام والعنف، فإنّه لا يمكن فقط أن تخسر مقدّراته الكامنة فيه التي تؤهّلها لأداء مساهمة إيجابيّة في الوصول إلى سلام عالميّ، بل أن تصير هي خطرًا مهمًّا يهدّد القضيّة.

من وراء هذا الموقف الدينيّ تنتصب:

١. فكرة حقيقة مطلقة لا يؤكّد فقط أنّها موجودة، بل أيضًا أنّها في حوزتنا،
٢. وفكرة الوحدة بمعنى تساوي الأفراد،
٣. وتصوّر للعدل الذي يتضمّن المساواة في الدين وفي صفوف المؤمنين.

فلأنّ مثل هذه التصوّرات للسلام والعدل تغفل عن أنّ اتباع الأديان الأخرى لا يكون فهمهم للأمر وشعورهم به متساويًا أو متشابهًا أو مساويًا في القيمة، وأنّ المناقشات حول ذلك، رغم كلّ الجهود المبذولة، لا تؤدّي دائمًا إلى توافق تقبله الأكثريّة، لذلك هي مواطن اندلاع خلافات تهدم كلّ جهد في الحصول على السلام.

من وجهة النظر التاريخيّة لا تستطيع مثل هذه التصوّرات للسلام أن تنوّه بنجاح، بل الأمر على العكس. فالربط بين السلام والحقيقة والعدل أثار خصوصًا في المجال الديني، نزاعات عنيفة مع الأديان والطوائف الأخرى، نزاعات لا داعي إلى تحسين سمعتها.

٥. واقع الاختلاف

إنّ محاولات الوصول إلى اتفاق ممكن حول السلام والعدل، لا يمكنها تنحية واقع الاختلاف في هذا النطاق. وكما تصل محاولة البلوغ — وإن لم يكن إلى تصوّر موحّد — على الأقل إلى تقاطع في فهم هذين المفهومَين المهمّين بالنظر إلى الحياة، فكذلك لا يجوز، رغم كلّ تفاؤل ممكن، أن ندحر أو ننكر واقع الاختلاف القائم فعلاً. ولكن إن حدنا عن موقف من موضوع الإيمان والحقيقة والعدل والسلام، موقف يسعى

وراء الوحدة، فعند ذلك لا يكون هذا الاختلال حاجزًا دون عيش مشترك وتعاون مشترك إيجابيّين، بل يمكن أن يأتي بغنى متبادل له جوانب لم تكن معروفة بعد.

٦. حلّ الاختلاف بالطرق السلميّة

لا يتوفّر النجاح في المجال الديني للسعي وراء السلام إلاّ إذا استكملت الشروط التالية:

- العدول عن المطالبة بامتلاك الحقيقة المطلقة والحقّ المطلق، والقبول بأنّ الله يوحي للناس بالحقيقة في أوجه وأشكال مختلفة.
- المحاولة على أساس الأبحاث المتعدّدة الجهات في اكتشاف الأمور المشتركة وأشكال التقاطع.
- الاعتراف بالاختلاف كواقع لا مفرّ منه في التبادل بين البشر.
- عدم اعتبار قيام الخلافات تحدّيًا مقصودًا عن سوء نيّة من قِبل الآخر أو مؤامرة موجّهة إلينا، بل مقابلتها كنتيجة ممكنة جوهريًّا للعيش المشترك هذا.
- وعند ذلك، وخصوصًا عند ذلك، التعامل مع هذه النزاعات والاختلاف في النظرة، لا بمحاولة حلّها بالحرب أو بشكل آخر من أعمال الاقتدار المهيمن.
- تحقيق كلّ هذه الجهود بشكل من أشكال المؤسّسات الدوليّة الفعّالة العاكفة على حلّ النزاعات وحفظ السلام، خصوصًا داخل الجماعات الدينيّة.

أسئلة ومداخلات

كيف يتمّ التزام الإيمان الخاصّ دون تزمّت؟

أكرمي: جاء في محاضرة الدكتور بهشتي أنّ السبب الأساسي لمشاكل أتباع الأديان وممّا قاد إلى نزاعات وعداوات بينهم، هو أنّهم يؤمنون أنّهم يمتلكون الحقيقة المطلقة ولذلك يحقّ لهم أن يهضموا حقّ الآخرين. فكيف يمكن حلّ هذه المشكلة؟ لقد ساند البروفسور خوري الرأي القائل بأنّا لا نملك الحقيقة، بل نحن في سبيل الوصول إليها. فكونُ الناس يقبلون بإيمان معيّن لأنّ الحقيقة مطلقة، قد يكون أدّى في الماضي إلى الشروط المسبقة التي دفعت بالتالي إلى الاضطلاع بفرائض دين معيّن. فكيف يمكن من منظور لاهوتي وفلسفيّ اكتساب بصيرة تساعد، رغم التزام فرائض الدين الخاص، على تجنّب التزمّت وسفك الدماء؟

الفلسفة والعرفان: بحث عن الحقيقة

بهشتي: نجد في تراثنا الخاص القاعدة لإمكان إعادة النظر في رأينا حول الحقيقة المطلقة. أشير هنا إلى النطاق الإسلامي. ولكنّي على يقين أنّ مثله يصحّ بالنسبة إلى الآخرين.

فإن حوّلنا النظر إلى أوّل انطلاقة الفلسفة، رأينا أنّها نشأت لمقابلة السفسطائيّة. فإنّ السفسطائيّين كانوا يظنّون أنّهم يمتلكون علمًا يمكن إبلاغه الآخرين وفي الوقت نفسه اقتناؤه شراءً كالملك وبيعه أيضًا كما

تباع السلعة. فبنقيض هذا الرأي قام تطوير مفهوم "الفلسفة" لا بمعنى امتلاك الحقيقة، بل بمعنى الجهد في البلوغ إلى الحقيقة. فإن عادت الفلسفة إلى مهمّتها الأصيلة، فقدت المطالبة بامتلاك "الحقيقة المطلقة" أهميّتها لصالح البحث عن الحقيقة.

نجد في العرفان مفهوم الاقتراب من الحقيقة المطلقة، وهو يعلم أنّ الوصول إلى تلك الحقيقة الكاملة ليس باستطاعة أيّ إنسان، ولا الإنسان الكامل. من هناك الدعاء التالي: "يا الله، اجعل تعجّبي منك على ازدياد دائم"، أو الكلمة الأخرى: "يا ألله، لم نعرفك كما أنت، ولن نعرفك قطّ". فالمعرفة المطلقة غير ممكنة إلاّ في حال الفناء في الله.

حتّى معرفة أحكام الله تتطلّب جهدًا

أحد الأسس التي تمكّننا من إعادة النظر في رأينا حول حقيقة مطلقة، نجده في الفقه الإسلامي ونظام الحقوق الإسلامي الذي بلغ ذروته عند الشيعة: فإنّ العدل، في نظر الشيعيّة، تجهد في معرفة أحكام الله، مع العلم أنّ هذا لا يكون أكثر من جهد. ومنهم من يؤكّد ذلك تأكيدًا شديدًا ويشرح ذلك بإسهاب. مثلاً عندما يُقال في نهاية العرض: "والله أعلم" أي "إنّي اجتهدت، ولكنّ الله يعلم علمًا أكبر". وغيرهم يتكلّمون عن ذلك بشكل أقلّ وضوحًا.

شكل محدود دومًا لملاقاة الحقيقة

وبالتالي أنا أرى أنّا، انطلاقًا من فروع العلم الإسلاميّة المختلفة، نستطيع أن نُعمل الفكر في ذلك. فالمبدأ القائل بأنّه هناك حقيقة في العالم

انكشفت لنا بتوافقها مع كفاءة فهمنا البشري ولغتنا ونظراتنا. كلّ هذا لا يعني طبعًا أنّنا نستطيع أن نسعها فهمًا بشكل مطلق. وهذا الاختبار وهذه البصيرة لا يناقضان الإيمان الثابت الملزم. فهناك في كلّ مرحلة من طريقنا التي ندخل فيها، طريقة معيّنة للقاء الحقيقة بحيث إنّنا لا يجوز أن نعتبرها الحقيقة الوحيدة ونظنّ أنّ كلّ ما سواها على ضلال ولا علاقة له بالحقيقة.

ما وصل إليه أتباع الأديان المختلفة في مجال تراثهم الخاص، لا يمكن طبعًا بدون تمييز أن يطابق ما وصل إليه الآخرون. وحتّى في نطاق الأديان الإبراهيميّة الثلاثة لا يجوز انتظار حصول ذلك. ولكن المهمّ في الأمر هو أن نكون في هذه الحلقة قادرين على ان نعطي بعضنا بعضًا الحقوق عينها. وهذا لا يجوز أن يعيق بقاءَنا الثابت على إيماننا.

أسئلة عن منهجيّة المحاضرة

بيخلر: أنا لست لاهوتيًّا، ولكنّي أتابع باهتمام ما يُقال، وأودّ أن أورد بعض الملاحظات على ما عرضه الدكتور بهشتي. أبدأ بالملاحظة المفاجئة لي، بأنّ السيّد بهشتي في محاضرته حول موضوع "السلام والعدل وقرائنهما الدينيّة" بدأ بعرض موقف هوبس. وهذا المؤلّف لا أعتبره سلطة لاهوتيّة هامّة، وهو يتّخذ في هذه القضية موقفًا إفراديًّا يستند على الحقّ الطبيعيّ. ومن هنا أفهم النقد الذي وجهّه إليه الدكتور بهشتي. أمّا من جهتي فكنت أودّ بالنسبة إلى هذا الموضوع أن أسمع مزيدًا من الشواهد المتّخذة من التراث الإسلاميّ، بدل أن يرد ذكر مفكّرين

نشأوا في الساحة الأوربيّة الحديثة ولا يعرّفون كأشخاص لهم سلطة بارزة في الخطاب اللاهوتي.

ثمّ أودّ، بالنسبة إلى مقصدنا العام في إيجاد مواضيع ومشاريع بحث مشتركة في الحوار المسيحي الإسلامي، أن أشير إلى أنّ هذه الندوة الحواريّة الحاليّة هي الثالثة من نوعها، أعدّ لها من الطرفين إعدادًا دقيقًا واتُّفق من البدء على مشروع متطابق في موضوعه، مثل ما حدث مثلاً في الموضوع عن "العدل في العلاقات بين الدول والأديان".

التحديدات السلبيّة للسلام والعدل غير كافية

بهشتي: إنّ السبب الذي لأجله عالجت موضوع محاضرتي انطلاقًا من هوبس، كان قبل كلّ شيء أن نعرف أنّ التحديدات السلبيّة للسلام والعدل غير كافية ونبحث عن تحديدات إيجابيّة لهذين المفهومين.

أمّا أنّي لم أسرد الكثير من المصادر الإسلاميّة فهذا ناتج من أنّي في الوقت الحاضر أعكف على إنجاز درس طويل أتعرّض فيه بدقّة أشدّ للمؤلّفين الحديثين الذين ذكرتُهم وأعالج القضايا الراهنة، دون أن أُغفل مؤلّفي القرون الوسطى ونظرتهم إلى الأمور. أمّا ما يتعلّق بالنظرة الإسلاميّة، فإنّ هناك طبعًا أشكالاً مختلفة جدًّا للبحث في هذا الموضوع. ولا جرم أنّ العرفان الإسلامي أقرب إلى فهم مشترك، ولو أنّ اللاهوت والفقه والفلسفة يمكن أن تؤدّي مساهمتها في ذلك، خصوصًا عندما نذكر فلسفة مولاّ صدرا، التي تكشف في أسسها عن قرب كبير من العِرفان.

يُرغب في تعاون أوثق حول المواضيع المختلفة

أمّا عن مشاريع البحث المشتركة، فإنّي أرغب في تعاون أوثق حول المواضيع المختلفة، أي أن ننتقل من محاذاة إلى معالجة مشتركة لموضوع معيّن. ففي الشروط المناسبة يكون هذا ممكنًا أيضًا في نطاق هذه البادرة، كما سبق لي واختبرته في مشاريع بحث معيّنة في ألمانيا.

حول قضيّة الحقيقة الدينيّة

خوري: أوافق على الكثير ممّا قاله الزميل بهشتي عن الحقيقة الدينيّة. وإنّي أودّ أن أختصر موقفي في أربع نقاط:

نقطة الانطلاق هي يقين المؤمن بأنّ دينه يوصله إلى الحقيقة. هذا حقّ له وفريضة عليه، وفي الحوار لا يتخلّى عن حقيقة دينه وإيمانه الشخصي. ولكنّه يعلم أنّه لا يمتلك الحقيقة، بل الحقيقة هي هبة وتبقى هبة.

أمّا إذا جاء الكلام عن امتلاك الحقيقة المطلقة، فالسؤال هو: ما هو مطلق عند الأديان؟ ومن هو مطلق؟ تقول أديانا: الله مطلق، وما هو عند الله مطلق. فالمطلق هو إذن الحقيقة في الله. لذلك لا يصحّ في نظري نقل طابع المطلقيّة هذا من الله إلى الإنسان وإلى المؤمنين. فكلّ معرفة بشريّة تبقى لهذا السبب ناقصة. وهذا ما تقوله أيضًا كتبنا المقدّسة. وهي تقول إنّه علينا أن ننمو في معرفة هذه الحقيقة.

فالحقيقة الدينيّة التي تمّت معرفتها لها في عيني المؤمنين بالاتصال مع محتواها الإيماني المُلزم، أيضًا قيمة المعيار السلبي. هذا يعني أنّ ما يناقضها مناقضة واضحة لا يمكن أن يطابق الحقيقة في نظر المؤمن. لا جرم أنّه في أغلب الأحيان لا يكون هناك تناقض واضح، بل اختلاف، وبصائر

وأشكال معرفة مختلفة. هنا أودّ أن أذكر فكرة عبّر عنها يومًا الزميل فانوني إذ قال: إنّ الاختلاف يمكن أن يتّضح أنّه عون على النموّ في المعرفة[1]

مطالبة المطلقيّة، مطالبة مغلقة أو منفتحة

فيجب أن نميّز في الأديان بين مطالبة بالمطلقيّة منغلقة التي تؤكّد أنّ كلّ ما يوجد خارج تراثها الخاص لا يمكن أن يطابق الحقيقة (المطلقة)، ومطالبة بالمطلقيّة منفتحة، تنطلق من حقيقة ما ورد في تقاليد الدين الخاص وتنفتح في الوقت عينه لكلّ شكل من أشكال زيادة غنى هذه الحقيقة أو تمحيصها. فيجب علينا ويجوز لنا إذن أن ننمو هكذا في معرفة حقيقة الله التامّة، ونعي ذلك كطريق يمتدّ مدى الحياة كلّها.

الوصول إلى الحقيقة يحتاج إلى مسيرة

بهشتي: أودّ أن أزيد نقطتين على ما قاله السيّد خوري. إنّ الحقيقة في شكل اقتنائها الشخصيّ مسيرة. فهي تحتاج إلى استعدادنا لتقبّلها، لكي نبصرها. وقد قال أفلاطون في ذلك: إن أردنا أن نرى شمس الحقيقة مباشرة، فعند ذلك نختبر أنّ عيننا لا قِبَل لها بذلك. فهذا النظر والوصول إلى الحقيقة يحتاج إلى مسيرة، إلى تحرّك من قِبل الإنسان تقوده

---

[1] ص ٩ من مقدّمة الكتاب التالي:
Andreas Bsteh (Ed.), Glaube, der Begegnung sucht. Ein theologisches Programm, Mödling 1992.

إلى تفتيح استطاعته للتقبّل بنوع مطرّد وإلى خلق شروط ذلك المسبقة في حياته.

يمكن الاختلافات والمتناقضات أن تساعد على التقدّم

إذا بلغنا في نقطة معيّنة إلى اختلاف جادّ في الرأي، حيث النظرة تجابه النظرة الأخرى بمجابهة معاكسة تمامًا، وجب علينا أن نعتبر ذلك تجربة مهمّة في طريق البحث عن الحقيقة. إنّ أحد الأشكال التي تستطيع أن تقرّبنا من السلام قد تكمن في النوع الصحيح للتعامل مع الاختلافات أو أيضًا مع المتناقضات.

مسؤوليّة الإنسان وتضامنه مع الآخرين

بشته: أعود إلى عناصر العدل الثلاثة التي ذكرها الدكتور بهشتي: السلطة والحقّ والحرية، وأودّ أن أزيد عليها مسؤوليّة الإنسان بمعنى أنّنا لا نكون عادلين إلاّ عندما وبقدر ما نشعر بأنفسنا مدينين للآخرين، أي بعبارة أخرى لا نشعر بأنفسنا أسيادًا لما يخصّنا، بل وكلاء يُسألون عنها أمام الله والبشر. وينضمّ إلى المسؤوليّة كعنصر داخلي للعدل عنصر التضامن. وهذا يعني بالنسبة إلى الإنسان المؤمن أنّه لا يجوز له أن يظنّ أنّه يمكنه بدون الآخرين الوصول إلى الله والحظوة لديه. وهذا ما يتكلّم عنه صراحة ما جاء في النقل عن يسوع المسيح في إنجيل متّى (متى ٢٥: ٣١ — ٤٦).

الإنسان أمام مطلب الحقيقة

أما ما يرافقني كما يرافق صديقي السيّد أكرمي ويرافقنا جميعًا مدّة

حياتنا كلّها، فهو قضيّة الحقيقة. هناك وجهان لهما عندي أهميّة خاصّة.

أوّلاً: يجب عليّ مقابلة مطلقيّة الحقيقة بالجدّ. فليست الحقيقة ممّا يقع تحت تصرّفي، وليست هي موضوعًا للآراء والنقاشات. عليّ إذن أن أعتبر مطلقيّة الحقيقة لزامًا في حياتي، وهذا يعني: حياتي تقع تحت مطلب الحقيقة المطلقة.

ثانيًا: يجب عليّ أن أتجنّب كلّ ما يمكن أن يؤدّي إلى إفساد هذا الوقوع تحت مطلب مطلقيّة الحقيقة وتحويله إلى "التملّك على الحقيقة"، وبالتالي إخضاع الآخر إلى مطلبي أنا. هذا يصحّ بالنسبة إلى كلّ فرد من أفراد المؤمنين، كما يصحّ بالنسبة إلى الجماعات الدينيّة. وإلاّ كان هذا عبادة أوثان، ومحاولة التشبّه بالله. هذا يظلّ واحدة من التجارب الكبيرة في حياة أفراد المؤمنين كما في حياة كلّ جماعة دينيّة. أمّا الوجه الآخر فيطلقني حرًّا، حريّة لا نهاية لها، إن أنا جاز لي أن أعلم أنّي واقف مع الآخرين جميعهم تحت مطالب الحقيقة وأنّي سائر معهم على طريقة فهم الحقيقة فهمًا يزداد عمقًا. من هنا ينتج أيضًا واجبي تجاه الآخر في أن أساعده على التقدّم في هذه الطريق. وبالعكس أن يُتاح لي أن أشكره عندما يساعدني هو أيضًا على الصبر على وقوفي تحت مطلب الحقيقة وتوجيه حياتي توجيهًا مناسبًا لذلك.

عند الجزء يستطيع النظر أن ينفتح على الكلّ

وأخيرًا: معرفة "جزء من الحقيقة" يذكّر بمقالة الفيزياء عن الجزء الصغير. أمّا أنا فأرى أنّ معرفتنا للحقيقة مثل الأشعّة المنبعثة من الشمس، فكأنّني عند كلّ شعاع ينفرج أمام ناظري البصر إلى الشمس.

أفليس إذن أنّه دومًا، بالنسبة إلى الحقيقة، يكمن الكلّ أيضًا في كلّ جزء؟

بهشتي: ليس عندي ما أزيده على ما قيل هنا. اختلف لفظي فيه، أمّا بالنسبة إلى المحتوى فعنيتُ تقريبًا الأمر نفسه.

أيمكن أن يقود السلام والعدل إلى قضايا مستعصية؟

منوجهري: إنا ما عرضه البروفسّور بشته كان فيه ما ألهمني الشيء الكثير. وأظنّ أنّ ما عرضه يوافق مع ما أراه أنا أيضًا صحيحًا.

أمّا ما يخصّ محاضرة زميلي بهشتي فأودّ أن أزيد بعض الأفكار ثمّ أن أسأله أن يتّخذ موقفًا منها. انطباعي هو أنّ نوعًا من أنثروبولوجيا فلسفيّة عند هوبس قد سادت أفكاره. ليس فقط لأنّ المحاضرة انطلقت من عرض لآراء هوبس. ويبدو، في كلّ البحث في موضوع السلام والعدل من وجهة النظر الدينيّة، أنّ هناك استحالة فهم مشترك، حتّى بين أتباع الأديان. فإنّه ورد في آخر المحاضرة أنّه، في ظروف معيّنة، يجب قيام مؤسّسة دوليّة خارجًا عن الدين تكون حَكَمًا بين الجماعات الدينيّة، عندما لا تتمكّن هي نفسها من حلّ مشاكلها. مقابل ذلك لم يعتبر الدكتور خوري تلك الاختلافات في الرأي مشاكل لا يمكن حلّها في خطاب الجماعات الدينيّة المعنيّة إن لم يأتِ العون من الخارج.

لا يجوز تمويه الاختلافات

بهشتي: ليست نظرتي نظرة هوبس، لأنّي أرى أنّي لا أستطيع بهذا الشكل أن أحلّ مشاكلي. فإنّ هوبس يفسح للجهة الحيوانيّة في الإنسان

مجالاً أوسع من الجهة الإلهيّة. فالأمل أن يمكن الحصول على تفاهم مشترك لصالح السلام، هذا يمكن أن يكون أمرًا فيه خطر. فإنّه، كما يبيّن تاريخ الفلسفة والفكر، قد يقود هذا في بعض الأحوال إلى تمويه الاختلافات. فإن لم يكن هذا أيضًا ممكنًا، فما العمل عند ذلك؟ عندما يتّضح من جانب اختلاف يبدو لنا من المستحيل التغلّب عليه، فالحنكة تقول في مثل هذه الحال أن تُتّخذ خطوات سياسيّة كفيلة بتجنيب النزاع. ولكنّي أعتبر ذلك وضعًا أقصى، ولكنّه كما يبيّن لنا التاريخ، ليس من باب الضرورة ألاّ يحدث إلاّ نادرًا.

مرافق فوق الأديان لحلّ نزاعات خاصّة بين الجماعات الدينيّة

أما عن السؤال ماذا ينبغي أن يحدث عندما يقوم الانطباع أنّ جماعات دينيّة في وضع نزاع معيّن لا تستطيع أن تصل إلى حلّ في ما بينها، فرأيتُ أنّه قد يمكن التفكير في تحكيم مؤسّسة تقوم فوق الفرق المتنازعة. ولكنّي لم أفكّر قطّ بقيام لوياثان آخر، يحتلّ مقامًا عاليًا ويدي الحكم. و لم آخذ بعين الاعتبار قيام مؤسّسة علمانيّة. فإنّه كيف تستطيع مثل هذه المؤسّسة أن تبحث في محتويات دينيّة؟ فالأمر يدور حول مرفق دينيّ "فوق الأديان" الفرديّة، لا حول مرفق "فوق الأوطان". ومثل هذا المرفق قد يتمكّن في الواقع بنوع أفضل أن يُخرج المتنازعين من المأزق الذي يمكن أحيانًا أن تزجّهم فيه المجابهات.

الفصل بين السياسة والدين إزاء قضيّة الحقيقة الدينيّة

لوف: أنا شخصيًّا في تفسيري لفكر هوبس أوافق عليه موافقة أشدّ،

وأتّخذ من تفكيره الفلسفي موقفًا يختلف عن الموقف الذي أبداه الدكتور بهشتي في محاضرته. ولكنّي لا أريد أن أسهب في عرض ذلك.

بل أريد بالأحرى أن أزيد في مجمل القضايا المذكورة هنا ناحية مؤسّساتيّة سياسيّة، ترجع منطلقاتها إلى زمن هوبس. فإنّه حصل في تاريخنا المسيحيّ آنذاك أنّ المطالبة الحصريّة بالخلاص وقفت الواحدة تجاه الأخرى موقف عداء لا تسوية له. وقد قيل بحقّ في الحرب الأهليّة التامّة التي أدّى إليها هذا العداء إنّ الجدال حول الحياة الصالحة هدّدت جذريًّا الحياة المجرّدة. ففي نزاع كان فيه لامتلاك الحقيقة دورٌ كبير، كان من الضرورة أن يُستنبط حلّ بواسطة التمييز بين الناحية السياسيّة والناحية الدينيّة. وكان الأمر يدور حول إيجاد ناحية سياسيّة حرّة، لا تُحمّل فيها السياسة المسؤوليّة عن الحقيقة الدينيّة؛ بل كان عليها أن تقدّم بالأحرى الشروط الآيلة إلى تعايش سلميّ، التي ينبغي أن يتمكّن في إطارها الناس الأفراد أن يجهدوا في البحث عن حقيقتهم الدينيّة.

... كسبيل إلى السلام

فالفصل بين الدين والسياسة إزاء قضية الحقيقة الدينيّة كان في السياسة الأوربيّة خطوة جوهريّة نحو هدف إيجاد الشروط المؤسّساتيّة لإقامة السلام. وهذا لم يكن له على وجه الإطلاق، في نظري، مفعول سلبي بالنسبة إلى مقام الأديان في المجتمع. فعندما نعترف بأنّ اختبار الإيمان هو اختبار حريّة، وأنّ الإيمان أمر يحصل عن حريّة وبحريّة، فعندها تحصل أكيدًا إمكانيّة الاعتراف بهذه الناحية السياسيّة انطلاقًا من المنظور

الديني. من هنا أرى أنّه لا يمكن فصل قضيّة السلام في المنظور الدينيّ عن قضيّة السياسة والمؤسّسات السياسيّة بالنسبة إلى هذا المنظور الدينيّ.

ألا توجد بين هذه كلّها نماذج تفكير جديدة؟

بهشتي: إذا نظرنا إلى الأمر من جهة التطوّر التاريخي، كان من المفهوم جدًّا أن يكون هوبس وغيره قد توجّهوا في هذا المنحى. فإنّ كثيرين منهم كانوا في الواقع متأثّرين بالاختبارات المرعبة في حرب الثلاثين سنة، وحاولوا أن يخلقوا قاعدة تُجنّب قيام الطوائف المختلفة بإبادة بعضها بعضًا. وقد ساهمت شخصيّات مثل لاينتس في ذلك مساهمة حاسمة.

أمّا ما يتعلّق بهوبس وبادرات كثيرة في إثره، أفلا يمكن أن نظنّ أنّ انطلاقة فكره أدّت من باب الضرورة إلى ذلك الاتجاه الذي ذكّر به عن حقّ الزميل لوف؟ أفليس هنا حتّى الآن نموذج تفكير آخر يستطيع أن يقود من وراء مراعاة الناحية الفرديّة والشخصيّة للشؤون الدينيّة، إلى نوع آخر من حضور الإيمان على المستوى الاجتماعي؟

غصن زيتون أم سيف؟
في مقدّرات العنف في الأديان التوحيديّة

غوتفريد فانوني (Gottfried Vanoni)

مقدّمة: توضيح الموقف

لكي نتفاهم تفاهمًا أفضل، أودّ أن أبدأ بتوضيح موقفي، من أيّ منطلق أنا أسأل. موقفي في هذه المساهمة هو موقف ناقد للدين. ولكنّي أسأل انطلاقًا من داخل ديني الخاص ومن جذوره في الكتاب المقدّس. فالكتاب المقدّس كتاب ينتقد نفسه إلى أقصى حدّ. فلو كان المسيحيّون خفّضوا من مناعتهم تجاه الانتقاد الكامن في دينهم، لما جاء نقد الدين الخارجيّ بهذه الشدّة. فالانتقاد من الداخل ومن الخارج تجب مراعاته بجدٍّ كبير. ونحن لا حاجة لنا على أيّ حال إلى الخوف من الانتقاد الداخلي في الكتاب المقدّس، لأنّه بنّاء. أمّا التغاضي عنه فهدّام.

ومن موقفي أنّي أواجه بشكّ شديد التفكير الفاصل الحصري. فإنّي أرى أنّا لا نتقدّم بواسطة فكر يرتكز فقط على نعم أو لا. هناك طبعًا نقاط يجب أن نتّخذ موقفًا في شأنها وننحّي بعد ذلك غيرها. ولكنّ هذا ليس ما يحدث في المعتاد. في المعتاد تكون الحياة متنوّعة الألوان. ولذلك أرجو أن لا يُفهَم حرف "أم" في عنوان حديثي فهمًا حصريًّا، بمعنى أنّ أحد الأديان التوحيديّة علامته غصن الزيتون، والآخر علامة السيف. فغصن الزيتون والسيف هما إمكانيّتان في كلّ دين توحيديّ. والتاريخ

يبيّن ذلك بما فيه الكفاية. ولكنّي سوف أُعرض عن إلقاء نظرة إلى التاريخ وأشير إلى ما جاء في مشاريعنا الحواريّة السابقة. السؤال الذي أطرحه على المسيحيّة هي: ما هي الإمكانيّة المقدّمة لها من قِبل شريعة الكتاب المقدّس؟ إلى أيّ جهة تميل النظريّة البيبليّة: في اتجاه غصن الزيتون أو في اتجاه السيف؟

وعندما أتكلّم عن الاتجاه أفكّر قبل كلّ شيء في الخطوط التي ترتسم عندما نحاول أن نفهم الكتاب المقدّس بكليّته. فالكتاب المقدّس في المفهوم المسيحيّ هو كلمة الله في لغة البشر. الله هو دائمًا أكبر وأكثر غنى بما لا نهاية له ممّا يستطيع البشر أن يعرفوه ويعبّروا عنه. "إن علمنا ناقص"، يقول القدّيس بولس (١ كورنثس ١٣: ٩). وفي نظرتنا إلى الكتاب المقدّس بكامله يجوز لنا أن نتكلّم عن توضيح متزايد لمعرفة الله. هذا لا يعني أنّ كلّ شيء يصير واضحًا في نهاية المطاف وأنّ الخطوات السابقة لم تعد لها قيمة. فمن يسأل عن جوهر الله، عليه دومًا وتكرارًا تأمّل نصوص الكتاب المقدّس وتتبّع الطريق التي سلكها الكتاب المقدّس. وإلاّ وقف لنا بالمرصاد خطر التفكير الحصريّ، ويغيب عن نظرنا أنّ الدين يمكن سوء استعماله.

الكتاب المقدّس لا ينظر إلى تطوّر وحي الله من الجهة الإنسانيّة فقط، أي لا يعتبره مجرّد نتيجة لهبة الفهم البشريّة المحدودة. بعض النصوص البيبليّة تنظر إلى التطوّر من الوجهة الإلهيّة وتعتبره مطابقًا لمشيئة الله. لدينا كلمة مهمّة وجهّها الله إلى موسى: "أنا الذي تجلّيتُ لإبراهيم وإسحاق ويعقوب إلهًا قادرًا على كلّ شيء. وأمّا اسمي يهوه (تلفظ هذه الكلمة في التراث اليهودي: أدوناي أو الأزلي) فلم أعلنه لهم" (خروج ٦: ٣).

فمن قرأ الكتاب المقدّس بانتباه وجد أنّه يتكلّم مدّة طويلة بدون حَرَج عن آلهة أخرى، وهذا ليس فقط بمعنى سلبي محصور. وحسب هذه النصوص يطلب الإله البيبلي التكريم لنفسه وحده: "اسمع يا إسرائيل: إنّ الربّ إلهنا ربّ واحد. فأحبب الربّ إلهك بكلّ قلبك وكلّ نفسك وكلّ قدرتك" (تثنية الاشتراع ٦: ٤ — ٥). فالظاهرة التي مؤدّاها أن الكلام يدور حول آلهة متعدّدة، ولكنّ واحدًا فقط جدير بالإكرام، لا تدعى شركًا. الأمر هو توحيدٌ عمليّ. ويمكن التعبير عنه بأنّه إكرام الإله الواحد. طبعًا يسير الخطّ البيبلي بشكل يزداد قوّة في اتجاه التوحيد النظري الذي ينكر وجود آلهة أخرى. ومع ذلك فإنّ الكتاب المقدّس لم يمحُ اللغة القديمة المصبوغة بتكريم إله واحد. وهذه اللغة لها قيمتها، لأنّها تكشف عن إله عليه أن يجهد في طلب الاعتراف به، ويجب عليه من جديد وتكرارًا أن يبرهن لأتباعه على أنّه يستطيع أن يوفي بما وعد به، وأنّهم في كنفه على أحسن حال. ومثالاً على مثل هذا الخطاب في تكريم الواحد أسرد مقطعًا من نشيد للنبي ميخا (وسنعود إليها لاحقًا): "من هو إله مثلُك غافر للإثم وصافحٌ عن المعصية؟... ويطرح في أعماق البحر جميع خطايانا. تُظهر الأمانةَ ليعقوب والرحمة لإبراهيم كما أقسمتَ لآبائنا من أيّام القِدَم" (ميخا ٧: ١٨ — ٢٠).

إنّي فكّرتُ في هاتين الإمكانيّتين للتوحيد داخل الكتاب المقدّس، عندما اخترتُ صيغة الجمع في عنوان حديثي: "الأديان التوحيديّة". وإنّي أودّ في عرضي اللاحق أن أظلّ في المجال البيبلي وأراعي وجود التوحيد العمليّ والتوحيد النظري. وأنا أعتبر محاضرتي دافعًا إلى الحوار. وليسرّني

أن لا نبقى على حديث أحادي وأن يقدّم لنا شركاؤنا المسلمون في الحوار ما يتعلّق بشكل التوحيد الخاصّ عندهم.

لقد اتّضح من الملاحظات السابقة أنّي لا أنطلق من أنّ الاستعداد للخصام خصلة خاصّة بالأديان التوحيديّة. فإنّه لا داعي للموافقة على التحبيذ المتزايد الذي بدأ في القرن التاسع عشر، والذي يمدح عبادة الآلهة المتعدّدة (كما جاء في عنوان لكتاب ماركوارد[1]). فمن ظنّ أنّ النـــزاعات داخل محفل الآلهة في دين الشرك لا تصل إلى البشريّة، وقع في شرَك التفكير الحصري. فلا الأديان المشركة ولا الأديان التوحيديّة خالية من مقدّرات النـــزاع. وسؤالنا هنا هو: إلى أيّ مدى تستطيع الأديان التوحيديّة أن تتعامل في نقد ذاتي مع النـــزاعات وما هي السُبُل التي تراها موافقة لتجنّب العنف والإرهاب الحاصل باسم الدين.

ملاحظة أخيرة هي هنا ضروريّة: لا أستطيع من وافر غنى الكتاب المقدّس إلاّ التعرّض إلى بعض النقاط تبدو لي كأمثال مهمّة بالنسبة إلى موضوعنا.

---

[1] راجع في البرنامج المعروض في النقاش كلّه:
Odo Marquard, Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie, in: O. Marquard (Ed.), Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart 1981, 91-116.

إجابات أولى حول الطرح المعروض:
J. Manemann (Ed.), Monotheismus, Jahrbuch Politische Theologie, IV Münster 2003: Erich Zenger, Thesen zum Proprium des biblischen Monotheismus, 160-163.

١. إله واحد – ملك واحد؟

أربط الخطاب في النقطة الأولى بما فرض سفر تثنية الاشتراع من أنّ الإله البيبليّ وحده ينبغي له الإكرام: "إسمع يا إسرائيل. إنّ الربّ إلهنا ربٌّ واحد" (٦: ٤). هذا البرنامج صدر في زمن السيادة الأشوريّة الجديدة على مملكة يهوذا (من سنة ٧٣٢ قبل المسيح). وبضغط من قِبَل الثقافة الأشوريّة حدث تحريفٌ للإيمان بيهوه في نقاط أساسيّة. فلم يعد يستقيم أملٌ بالخلاص إلاّ ببرنامج وحدة: إله واحد، هيكل واحد، ملك واحد. ولكن إعادة مُلك داود في عهد الملك يوشيّا (٦٣٩ – ٦٠٩ ق.م.) دامت مدّة قصيرة. فكان فتح أورشليم من قِبَل الملك البابلي نبوكدنصّر (٥٩٧ ق.م.) نهاية مَملكة يهوذا.

١–١. فصل السلطات

في زمن الجلاء البابلي قامت مشاريع إصلاح مهمّة. واحد منها يظهر بوضوح في التشريع المتعلّق بالوظائف العامّة (تثنية الاشتراع ١٦: ٨ حتى ١٨: ٢٢). وهو يستطيع أن يتصوّر إعادة المُلك. والفكرة السائدة في مسودّة الدستور هذه هو فصل السلطات، ولكن لا بالمعنى الحديث المتداول. والمدهش في مسودّة تثنية الاشتراع هو أنّها لا تحتوي على سلطة عليا. وفي القرائن السائدة في الشرق القديم كانت هذه السلطة هي وظيفة الملك. ولكن هنا يقوم الملك في وسط طائفة من أصحاب الوظائف، ولا يقف في المرتبة الأولى بينهم. ولا ينصّب الملك موظفّين آخرين. فالقضاة والموظّفون ينصّبهم الشعب نفسه، وكذلك ينصّب أيضًا الملك (تثنية الاشتراع ١٦: ١٨؛ ١٧: ١٥). أمّا الكهنة

فوظيفتهم وراثيّة على ما يبدو. والأنبياء يقيمهم الله نفسه (تثنية الاشتراع ١١: ١٥).

مهمّات الملك محصورة جدًّا. أقرأ هنا مع بعض التعليق المقطع الملائم من كتاب تثنية الاشتراع: "لا يستكثر من الخير فلا يردّ الشعب إلى مصر ليستزيد من الخيل. (تفسير: الخيل من سلاح الحرب. فهنا يُقتطع جزء من صلاحيّات الملك الحربيّة)... ولا يستكثر من النساء لئلا يزيغ قلبه، ولا يبالغ في استكثار الذهب والفضّة (تعليق: قضية النساء متعلّقة بالزواجات السياسيّة. ثمّ إنّ بذخ البَلاط يُقتطع منه). ومتى جلس على عرش مُلكه فليكتب له نسخة من هذه التوراة في سفرٍ من عند الكهنة اللاويّين. ولتكن عنده يقرأ فيها كلّ أيّام حياته لكي يتعلّم كيف يتّقي الرب إلهه ويحفظ كلام هذه الشريعة كلّه وهذه الرسوم ويعمل بها، لئلا يرتفع قلبه على إخوته ولئلاّ يميل عن الوصيّة يَمنةً أو يَسْرة، ولكي تطول أيّامه على مملكته هو وبنوه فيما بين إسرائيل" (١٧: ١٦ – ٢٠). فحفظ أحكام الله بدقّة يتضمّن أنّ الملك لا يستطيع أن يغيّر الدستور لصالحه.

من تأمّل في توزيع الصلاحيّات في هذه المسودّة، تبيّن له أنّ بعض التجديدات التي أدخلها منصب الملك حُذفت. لنتّخذ مثلاً وظيفة القضاة. بإعلاء مقامهم يُردّ قسم من تجميع السلطة مركزيًّا. وممّا يلفت الانتباه في مخطّط الدستور هو القانون المتعلّق بالأنبياء. فإنّ إدخالهم في قانون الوظائف يستحقّ الالتفات لأنّه بذلك يفسَح مجال قانوني لهؤلاء المُلهمين. ولأنّ الأنبياء ليسوا موظّفين في خدمة الشعائر الدينيّة، لا يسهل فرض الطواعية عليهم. وقد وُضع حدّ حتّى لتدخّل غير شرعي

من قبل بعض الأنبياء: "فإن تكلّم النبي باسم الربّ و لم يَتمّ كلامه و لم يقع، فذلك الكلام لم يتكلّم به الربّ. بل لتجبّره تكلّم به النبي فلا تخافوه" (تثنية الاشتراع ١٨: ٢٢).

إنّ مسودّة الدستور هذه لم يتمّ تطبيقها بعد الجلاء البابلي. لذلك توصف من جهة اللاهوت بأنّها خياليّة. ولكنّه يُغفَل عن أنّها فطنت لنقطة ضعف في برنامج تثنة الاشتراع، أيّ لخطر التقريب المبالغ به بين وحدة الله ووحدة الملك الأرضي. فبدل وصفها بخياليّة أفضّل أن أنعتها بمثال توجيهي. فالمثال والواقع لا يتناقضان حتمًا. فعندما نقول إنّ شخصين يعيشان في "زواج مثالي"، فإنّا نعني بذلك الواقع.

١-٢. العبد الملكي والسلطة

لنتأمّل الآن في محاولة أخرى قامت في الجلاء لتخفيف مقدّرات النـــزاع التي يمكن أن تكمن في السلطة البشريّة التي يمنحها الله. نجدها في ذلك السفر من الكتاب المقدّس الذي يصرّ أكثر من غيره على التوحيد النظري، أي أنّه يربط وحدانيّة الله بنكران الآلهة الأخرى. أعني هنا سفر النبي أشعيا، خصوصًا الفصول الأخيرة ٤٠ — ٦٦. هنا يتجلّى شخص يُدعى "عبد الله". والكتاب المقدّس العبراني يعرف عدّة عبيد ربّهم إله إسرائيل، منهم الملك دواد.

العبد عند أشعيا عليه بالواقع ملامح مَلَكيّة. فعند دعوته يقول الله: "هوذا عبدي الذي أعضده، مختاري الذي سُرّت به نفسي. قد جعلتُ روحي عليه فهو يبدي الحُكم للأمم" (أشعيا ٤٢: ١). الكلام يذكّر بدعوة الملك الأوّل شاول. وبكلمة واحدة تعني الآية أنّ العبد أوكلت

إليه مهمّة الإنقاذ وإقرار الحقّ. وكلمة الحقّ لا تعني هنا إلاّ نظام خلاص الله. فالقضيّة هي قضيّة نظام للحياة البشريّة المخلّصة. وفي الكلمات التابعة يتّضح كيف يأتي العبد بهذا الخلاص. فالعبارات النافية تشير إلى صورة معيّنة للملك: "لا يصيح ولا يجلّب، ولا يُسمَع صوته في الشوارع" (أشعيا ٤٢: ٢٩). أي إنّه يرفض تصرّفًا كان في ذلك الوقت معتادًا على ما يظهر عند تنفيذ أحكام الله. ففعل "يصيح" يمكن أن يعني أيضًا "النداء إلى الالتحاق بالجيش". هي عبارة عسكريّة. فعبد الله معدّ لأن يكون مُنقذًا كالمنقذين والملوك القدماء، ولكنّه يجب عليه أن يقوم بوظيفته على نحو يختلف عنهم. والنصّ يبيّن ذلك في أشكال نفي أخرى: "قصبة مرضوضة لا يكسر، وكتّانًا مدخنًا لا يطفئ. يبرز الحكم بحسب الحقّ" (أشعيا ٤٢: ٣).

قرار اتّباع طريقة في الحكم خالية من العنف يؤدّي إلى النـــزاع، نزاع ينتهي بموت عبد الله. فلننتبه إلى تعبير الكتاب المقدّس: "وُضع مع الأشرار قبره، ومع المسرفين لحدُه، مع أنّه لم يصنع جورًا و لم يوجد في فمه مكر" (أشعيا ٥٣: ٩). فالموازاة بين الجور والمكر فيها عبرة. هذا الارتباط بين العنف والكذب بحثت فيها علوم الثقافة الإنسانيّة[٢]. فالكذب يحاول إظهار فوضى الجور والعنف كأنّها نظام سلام. الكذب لا يطمس الحقيقة فقط، بل يغشّي أيضًا في الواقع على العنف، فالكشف عن العنف هو الخطوة الأولى للتغلّب عليه. فالكتاب المقدّس العبراني

---

٢ راجع:
René Girard, Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheits-verhängnisses, Freiburg 1983.

يرى هذه الروابط عندما يصف الجور والعنف (تكوين ٦: ١١ — ١٣) وإراقة الدماء (٢ ملوك ٢١: ١٦) بأنّهما الإثم البشري الحقيقي. فعبد الله الذي يفضح العنف البشري ويفقد لذلك حياته، هو عند الله عادل صدّيق: "يبرّر الصدّيق عبدي كثيرين، وهو يحمل آثامهم. فلذلك أجعل الكثيرين نصيبًا له، والأعزّاء غنيمته، لأنّه أفاض للموت نفسه وأُحصي مع العُصاة. وهو حمل خطايا كثيرين وشفع في العُصاة" (أشعيا ٥٣: ١١ — ١٢).

من قرأ بانتباه سفر أشعيا تبيّن له أنّ كلمة "عبد" تستعمل بشكل متأرجح. فهناك قبل بروز العبد الفرد الملك عبد جماعي: "أمّا أنت يا إسرائيل عبدي، ويا يعقوب الذي اخترتُه" (أشعيا ٤١: ٨). المعنيّ هنا هو إسرائيل برمّته. أمّا بعد ذلك فتكون للعبد مهمّة تجاه إسرائيل أي إنّه يعتبر من جديد فردًا: "قليل أن تكون لي عبدًا لتقيم أسباط يعقوب وتردّ المحفوظين من إسرائيل. إنّي قد جعلتك نورًا للأمم لتكون خلاصي إلى أقاصي الأرض" (أشعيا ٤٩: ٦). وبعد ذلك بكثير يعود فيبرز العبد تكرارًا بصيغة الجمع (أشعيا ٦٣: ١٧؛ ٦٥: ٨ — ٩). فيجوز تفسير ذلك بمعنى أنّ إسرائيل كلّه عليه أن يجاهد في تحقيق برنامج عبد الله الخالي من العنف. ثمّ إنّا نجد في مقاطع أخرى عند أشعيا إشارات إلى تراث داود أضيفت عليه حلّة جماعيّة أو ديموقراطيّة، مثلاً في الآية التالية: "إنّي أعاهدكم عهدًا أبديًّا على مراحم داود الأمينة" (أشعيا ٥٥: ٣).

أمّا أكثر الأمور عجبًا عند أشعيا فهو أنّ التوحيد الصارم يؤدّي إلى انفتاح أوسع من حدود إسرائيل. فإلى جانب النصّ الذي يذكر "نور الأمم"، نجد كلامًا من عند الله يؤكّد أن أناسًا من الخارج يمكنهم أن

يصيروا عبيدًا لله: "وبنو الغريب المنضمّون إلى الربّ ليخدموه ويحبّوا اسم الربّ ويكونوا له عبيدًا، كلّ من حافظ على السبت من أن ينقَض وتمسّك بعهدي، آتي بهم إلى جبل قدسي وأفرّحهم في بيت صلاتي. وتكون محرقاتهم وذبائحهم مرضية على مذبحي، لأن بيتي بيتَ صلاة يدعى لجميع الشعوب" (أشعيا ٥٦: ٦ — ٧).

١-٣. الله مَلِك

لننتقل الآن إلى نوع أدبيّ آخر من الكتاب المقدّس. فإنّ البرنامج القائل "إله واحد — ملك واحد" لا تزعزه التوراة فقط (مثلاً في سفر تثنية الاشتراع) وكتب الأنبياء (مثلاً أشعيا)، بل أيضًا المدوّنات الأخرى. فلنختر مثلاً آيات من المزامير. ألفت نظرنا أوّلاً إلى مزمور الملك (مزمور ٧٢)، ثمّ إلى اتجاه سفر المزامير برمّته، وأخيرًا إلى مزمور حول الله الملك (مزمور ١٤٦).

لا يُفهم المزمور ٧٢ جيّدًا إلاّ في قرائن اللاهوت السياسيّ في مصر القديمة. هو لاهوت يدور حول الملك الذي أقامه الله خليفة ممثّلاً له. فالملك عليه مهمّتان: الشعائر الدينيّة والحقّ. الشعائر وحدها تؤدّي إلى قرب الله، أمّا الحقّ فينظّم حياة البشر المشتركة. فالحقّ والعدل لا يتعلّقان في مصر بالدائرة السياسيّة الإلهيّة، بل بالدائرة السياسيّة الاجتماعيّة. وفي هذه النقطة تمامًا يتميّز المزمور عن لاهوت الملك في مصر. فالقرابة بينهما حتّى في اللفظ يمكن أن تغرّ إن لم يُمعن القارئ النظر. في التصوّر المصري هناك حاجة إلى الدولة، "لأنّ البشر عاجزون بدون سلطة

منظّمة عن الحفاظ على السلام والعدل، فالعدل لا يمكن الحصول عليه دون سلطة"[٣].

إنّ صورة الملك في المزمور ٧٢ يتميّز في عدّة نقاط من التصوّر المصري. فالأمر ليس هو حكمًا إلهيًّا ممثّلاً، بل متماهيًا. أي إنّ الملك في إسرائيل ليس هو ممثّل الله فيتصرّف بفعل ذلك كمشترع، فإنّه في إسرائيل يقوم تبدّل تاريخيّ في المعايير. فالحقّ والعدل يُدخلان في دائرة السياسة الإلهيّة. وبهذا يصير الله نفسه مشرّعًا. فيأخذ الله مكان الملوك. ولا يدع التشريع للملوك والموظّفين. هذا يتّضح في الضمائر المستعملة في الآية الأولى من المزمور: "أللهم اجعل أحكامك للملك وعدلك لابن الملك". ونطاق حكم ملك إسرائيل يسمّى في الآية الثانية: هو "شعبك". وهنا يُخرَق نموذج الحكم الإلهيّ التمثيلي، فالملك الحقيقي على الشعب هو الله ويبقى الله. وليس هناك في المزمور أيّ إشارة إلى وظيفة طقسيّة للملك. فالملك في إسرائيل ليس من وظيفته أن يجلب قرب الله. فهذا القرب يحصل في تنفيذ عدل الله. "إنّ إله إسرائيل لا يخفّف غضبه بواسطة الذبائح. إنّه يطلب العدل"[٤]. ويصف المزمور الملك على النحو التالي: "ينقذ المسكين المستغيث والبائس الذي لا ناصر له. يرثي للكسير والمسكين ويخلّص نفوس المساكين. من الظلم والغضب يفتدي نفوسهم، ويكون دمهم في عينيه ثمينًا" (مزمور ٧٢: ١٢ — ١٤). ثمّ إنّ

---

٣ Jan Assmann, Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa, Darmstadt 2000, 41.

٤ ص ٦٨ من الكتاب المذكور في الحاشية ٣.

المزمور صيغته صيغة شفاعة. وهذا يوضح أنّ الملك ليس ممثّل الله، بل هو أداة في يد الملك الحقّ أي الله.

ثمّ إنّ سفر المزامير بكامله يفضي إلى القول بأنّ الله نفسه هو الملك. ويمكن وصف البرنامج على النحو التالي: الانتقال من سلطان البشر إلى سلطان الله الملكيّة. لا يسعني هنا إلاّ التلميح إلى ذلك. فالمزامير الأخيرة للأقسام الخمسة ترسم خطًّا من الملك داود (مزمور ٤١)، إلى سليمان (مزمور ٧٢)، إلى المنفى البابليّ الذي أدّى إلى خسارة الملك (مزمور ٨٩ و١٠٦)، حتّى مُلك الله (مزمور ١٤٥). ففي النصف الأوّل (حتّى مزمور ٧٢) يَغلُب حضور مزامير في الملك، لذلك جاء الكلام في هذا النطاق عن الصورة "المسيحانيّة" (من المسيح أي الملك الممسوح). في النصف الثاني يغلب حضور مزامير تدور حول مُلك الله، ولذلك يأتي الكلام هنا عن الصورة الثيوقراطيّة بالمعنى الحقيقي (الثيوقراطيّة تعني سلطان مُلك الله).

أمّا المزمور ١٤٦، وهو أحد المزامير الأخيرة، فيدلّ بدقّة على التصوّر الثيوقراطي في نقطتين. القسم الأوّل يتناول موضوع "العزوف عن أنظمة السلطة المتعلّقة بالدولة: "لا تتكلّموا على العظماء ولا على ابن آدم الذي ليس عنده خلاص، الذي تخرج روحه فيعود إلى ترابه. يومئذ تهلك عنه تدابيره" (مزمور ١٤٦: ٣ — ٤). والقسم الثاني يتناول موضوع الاتجاه إلى الله، فيبدأ بشكل تهنئة: "طوبى لمن إله يعقوب ناصره ورجاؤه في الربّ إلهه" (آية ٥). ثمّ يأتي وصف مسهب لعمل الله المنجّي: "حافظ الحقّ إلى الأبد، مجري الحكم للمظلومين، رازق الطعام للجياع. الربّ يحلّ الأسرى. الربّ يفتح عيون العميان. الربّ يقوّم

المنحنين. الربّ يحبّ الصدّيقين. الربّ يحفظ الغرباء وينعش اليتيم والأرملة، ويقلب طريق المنافقين" (مزمور ١٤٦: ٧ — ٩).

١—٤. العدل والرحمة

إنّ النقيضين "العادل، الصدّيق والمنافق" في المزمور ١٤٦، نجدهما تكرارًا في سفر المزامير ١: ٦؛ ٧: ١٠؛ ٣٤: ٢٢؛ ٣٧: ١٦ — ١٧ ومواضع عديدة غيرها). وليس المراد تصنيف البشر صالحين وأشرارًا. بل هي توجيهات لنجاح أو فشل الحياة. وقبل كلّ شيء (إن نحن نظرنا إلى تصوّر الهدف في المزامير) ليس من شأن البشر ملاحقة المنافقين. ثمّ إنّا نجد في المزامير تكرارًا مقولات تستطيع أن تتجنّب إبادة المنافقين من قبل الله. وتكفي الإشارة إلى أنّ طريقة حياة المنافقين لا تنجح أمام الله. نقرأ في خاتمة المزمور الأوّل: "أمّا طريق المنافقين فتهلك" (مزمور ١: ٦). وهناك صورة شديدة النفوذ في المزمور ٣٧، الذي يتكلّم عن تهدئة غضب الإنسان الملك: "لا تحتدّ على الأشرار ولا تنهض ضدّ صانعي الإثم... رأيتُ المنافق معتزًّا منبسطًا مثل أرزة ناضرة. ثمّ اجتزتُ فلم يكن، والتمستُه فلم يوجد. التفت إلى البارّ وارعَ المستقيم. فإنّ لصاحب السلام عاقبة تبقى" (مزمور ٣٧: ١ و٣٥ — ٣٧).

من واجبات الله القضاء. لذلك علينا أن نتكلّم قليلاً عن عدل الله في المزامير. هذه صلاة إنسان وقع في ضيق: "لِيَنْقَضِ شرّ المنافقين فَتُرفَّعَ الصدّيق. إنّك فاحص القلوب والكلى، أيّها الإله العادل. مَجنّي عند الله مخلّص المستقيمي القلوب. الله ديّان عادل قدير يتوعّد كلّ يوم" (مزمور ٧: ١٠-١٢). وعيد الله ليس سُخطًا، بل إصراره على أن يَنعم بالعدل

الإنسان الواقع في الضيق. فإنّ الله عليه أن يفعل العدل من أجل اسمه: "أعترف للربّ على حسب عدله وأشيد لاسم الربّ العليّ" (مزمور ٧: ١٨). يمكننا أن نتكلّم هنا عن مأساة عدل الله المنقذ". فإنّ الأمر يدور حول وجود شعبه، إن لم يجيء الله برحمته. من هنا نثبت أنّ عدل الله المنجّي "لا يستند إلى إلغاء العدل بواسطة الرحمة، بل إلى وحدة شكلَي عمل الله. ولكن هذه الوحدة لا تتضمّن إنكار الاختلاف بين العدل والرحمة، بل تعني اختبار التوتّر بينهما، أي أنّ الله يقضي وينقذ، أو بعبارة أدقّ، أنّه ينقذ بقضائه" (يانوفسكي)[٥].

هذا التوتّر يظلّ حاصلاً حتّى آخر الكتاب المقدّس المسيحيّ. آخر سفر منه، رؤيا يوحنّا، تستخدم كثيرًا المتناقضات، لا سيّما التناقض بين سلطة الله الملكيّة وسلطة البشر المضادّة لله. وإجمالاً يتبيّن أنّ الله يتغلّب مع ذلك على التناقض. أذكر بعض الملاحظات: في نهاية رواية قاعة العرش السماويّة ورد ما يلي: كلّ خليقة في السماء وعلى الأرض وتحت الأرض وفي البحر، كلّ الكائنات التي فيها سمعتُها تقول: للجالس على العرش وللحمل التسبيح والكرامة، والمجد والعزّة إلى دهر الدهور" (رؤيا ٥: ١٣). لا ذكر هنا لتقسيم العالم. فأمام اكتمال الله والحمل تنشد الخليقة كلّها التسبيح. هي تسبّح الله وتحمده، ولا ذكر هنا للعنّة.

---

[٥] ص ٧٨ من الكتاب التالي:
Bernd Janowski, Der barmherzige Richter. Zur Einheit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit im Gottesbild des Alten Orients und des Alten Testaments, in: R. Scolarich (Ed.), Das Drama der Barmherzigkeit Gottes. Studien zur biblischen Gottesrede und ihrer Wirkungsgeschichte in Judentum und Christentum, Stuttgart 2000, 33-91.

ثمّ إنّ نهاية قسم الرؤى الأوّل تقود إلى أبعد من اللعنة: "وانفتح هيكل الله الذي هو في السماء، وظهر تابوت عهده في هيكله، وحدثت بروق وأصوات، ورعود وزلزال، وبرَدٌ عظيم" (رؤيا ١١: ١٩). فتابوت العهد يكون مرئيًّا بطريقة شاملة للجميع. وأخيرًا في نهاية الرؤى كأنّه تنفتح أبواب المدينة المكمّلة حتّى أمام أولئك الملوك الذين سبق القضاء عليهم (راجع رؤيا ١٩: ١٩ — ٢١). ورد في ذلك: "وستمشي الأمم في نورها، ويأتيها ملوك الأرض بمجدهم. وأبوابها لن تُغلَق البتّة نهارًا، لأنّه لا يكون ليل هناك" (رؤيا ٢١: ٢٤ — ٢٥). لا جرم أنّها لا تحصل تسوية سلسلة. ولكنّ الاتجاهات المذكورة لها القرار الأخير. فإنّ اسم المؤلّف هو برنامج لاهوتي: يوحنّا يعني الله حنون رحيم (رؤيا ١: ١؛ ٤، ٩؛ ٢٢: ٨). وتعود النعمة إلى الظهور أيضًا في آخر آية من الكتاب المقدّس: "نعمة ربّنا يسوع مع الجميع" (رؤيا ٢٢: ٢١). وخلافًا للرسائل الأخرى في الكتاب المقدّس، لا يُقال هنا: "نعمة ربّنا يسوع المسيح معكم أجمعين" (رومة ١٦: ٢٠)، بل "مع الجميع".

٢. غصن زيتون أم سيف؟

بلغنا إلى نهاية جولة في ربوع الكتاب المقدّس، وقد أعرنا انتباهنا خصوصًا موضوع مقدّرات النـــزاع في البرنامج القائل: "إله واحد ملك واحد". وبالنسبة إلى قضيّتنا علينا أن نلتفت بعدُ إلى سؤالين. أوّلاً: ماذا يحدث عندما لا يقتصر وجود دين توحيدي على بلد واحد، بل يأخذ بالانتشار؟ وثانيًا: ماذا يعني أن يخصّ كتاب مقدّس بعض المقولات بالله

وحده؟ هذان السؤالان أودّ معالجتهما بالنظر إلى الكتاب المقدّس اليهودي المسيحيّ.

٢–١. التوراة عمل تسوية

عرضتُ في نطاق الندوة الإيرانيّة النمساويّة الأخيرة أنّ القسم الأوّل من الكتاب المقدّس (التوراة، أو في المصطلح المسيحي: الكتب الخمسة). يدور الكلام فيه بصيغة مقتضبة حول واجبات المؤمنين. وميّزتُ تمييزًا عارضًا بين مجموعتين من النصوص التشريعيّة: التشريع عند جبل الله سيناء (خروج ٢٠ حتّى العدد ٣٦)، والتشريع عند جبل الله حوريب (تثنية الاشتراع ٥ — ٣٠). فمن قرأ بانتباه تبيّن له أنّ هناك داخل هذين المجموعتين مجموعات جزئيّة. فنجد شكلين للوصايا العشر في صيغتين مختلفتين: الوصايا العشر الأخلاقيّة (خروج ٢٠: ٢ — ١٨؛ تثنية الاشتراع ٥: ٦ — ٢٢)، وما يُدعى "الوصايا العشر الطقسيّة" (خروج ٢٣: ١٠ - ١٩؛ ٣٤: ١١ — ٢٦). وداخل تشريع سيناء، تبرز مجموعتان كبيرتان: المجموعة خروج ٢٠: ٢٢ — ٢٣ و٣٣ تسمّي نفسها "كتاب العهد"، والمجموعة لاويّين ١٧: ١ — ٢٦، ٤٥، وقد أطلق عليها في البحث العلميّ اسم "شريعة القداسة" وذلك لتكرار الوصيّة: "كونوا قدّيسين" (لاويين ١٩، ٢ وتكرارًا).

كلّ هذه المجموعات التشريعيّة لا يمكن التوفيق بينها تمامًا. من هنا السؤال: كيف حصل توحيد تقاليد مختلفة؟ لنعد بالذكرى: لقد اتّضح لنا بالنسبة إلى التوحيد أنّ الكتاب المقدّس سلك طريق معرفة الله من الإكرام الواحد إلى التوحيد النظري بما فيه إنكار الآلهة الأخرى. ولدينا

في الكتاب المقدّس العبراني آثار كافية تدلّ على أنّ الطريق إلى الإيمان بالله الواحد قد مرّت بنـــزاعات مختلفة. لنذكر نزاع الآلهة على جبل الكرمل على أيّام النبي إيليّا (١ ملوك ١٩). وبعد عهد مملكتَي إسرائيل ويهوذا كان المدافعون عن الإيمان بالله الواحد هم الأقليّة. فكرازة النبي هوشع مثلاً لم تتمكّن من الثبوت في إسرائيل. وبعد نهاية عهد الملك في إسرائيل قام أثرها في يهوذا، كما يبيّن برنامج سفر تثنية الاشتراع.

ثمّ في وقت الجلاء وبعده ظهرت مسيرة تمكن تسميتها: "وضع حدود وتوحيد تحت علامة الله الواحد"[٦]. وتمّ ضمّ تقاليد أهمّ الفئات في يهوذا. والتوراة التي نشأت عند ذلك هي إذن دستور نتج عن تسوية. فمن جهة علم الظاهرة الدينيّة يمكن وصف ذلك بالتوليف بالمعنى الذي قصده أفلوطرخ الذي (وإن كان ذلك خطأ لغويًّا) يشتقّ الكلمة من استعمال أهل كريت، "الذين كانوا في أزمنة الخطر يتغاضون عن جميع خلافاتهم، ليقاوموا معًا العدوّ"[٧].

فشأن التثبيت الذي حدث بعد الجلاء، والذي ألمحنا إليه، يمكن أن يؤدّي بدون شكّ إلى نزاعات. فإنّ التوحيد في الداخل يعني إرساء حدود نحو الخارج. ولكن النـــزاع يبقى محصورًا، طالما لم تأخذ الجماعة الدينيّة بالانتشار. وعندما تحدّثنا عن عبد الله تبيّن أنّ إسرائيل سمح بعد

---

٦ ص ١٦٠ من المقال التالي:
Manfred Weipert, Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel, in: J. Assmann – D. Harth (Ed.), Kultur und Konflikt, Frankfurt / M. 1990, 143 – 179.

٧ ص ٦٠٢ من المقال التالي:
Theo Sundermeier, Synkretismus, in: Evangelisches Kirchenlexikon, IV, Göttingen 1996, 602-607.

الجلاء بانفتاح (راجع ما قلنا عن أشعيا ٥٦، ٥ — ٦). من هنا إعادة النظر في الكتب التابعة للجلاء في تحديد شروط الالتحاق بالجماعة، وحسب سفر تثنية الاشتراع ٢٣: "ولا يدخل عَمّوني ولا مؤابي في جماعة الربّ، ولو في الجيل العاشر. ولا يدخل أحد منهم في جماعة الربّ إلى الأبد" (تثنية الاشتراع ٢٣: ٤). بالنسبة إلى المؤابيّين أُلغي هذا الحكم في سفر راعوت، وبالنسبة إلى المؤابيّين في سفر يهوديت (١٤: ٥ — ١٠). راجع في تثنية الاشتراع ٢٣: ٢ ما جاء في سفر أشعيا ٥٦: ٣ — ٥. ويجدر بنا في هذا المجال أن نذكر أيضًا سفر يونان الذي كُتب بعد الجلاء، والذي يَنصب بشكل مثالي إزاء النبي العاصي يونان أجانب يتحلّون بالإيمان والتوبة. ونذكر أيضًا مثالاً في الأخلاقيّات الاجتماعيّة (سفر أيّوب ٢٩ و٣١) أيّوب الذي كان أجنبيًّا (أيوب ١: ١).

هناك طبعًا تيّارات معاكسة. فسفر نحميا يفرض عزل غير اليهود مبدئيًّا عن الجماعة (نحميا ١٣: ١ — ٣) أو رفض الزواجات المختلطة (١٣: ٢٣ — ٢٩). ولكن لم يكن ذلك الموقف النهائيّ. فسفر نحميا لم يوضع في الترتيب الرسميّ للكتاب المقدّس العبراني في آخر المجموعة كما هو مناسب حسب التتابع الزمنيّ، بل وُضع قبل سفرَي الأخبار اللذين ينتهيان إلى خاتمة مفتوحة. وإلى ذلك ينبغي بالنسبة إلى قضيّة نصب الحدود مقابل الانفتاح، أن نفطن لأنّ أقسى كلمات الكتاب المقدّس العبريّ موجّهة ضدّ الذين من الداخل. وموضوعها ليس إقصاء الواقفين في الخارج بل تذكير المدعوّين الحازم. وهذا يصحّ أيضًا في الآية الصعبة التي تأتي في ختام سفر أشعيا، وقد أُخذ عليها أنّها عودة إلى موقف إفرادي. ومثل ذلك يصحّ بآخر سفر من الكتاب المقدّس المسيحيّ.

٢-٢. انتشار وفتوحات

أودّ العودة إلى منطلق هذا القسم، أي إلى أنّ مجموعات كثيرة من التشريعات المتفرّقة جزئيًّا داخل الكتاب المقدّس العبري يمكن فهمها بالأحرى كعمل تسوية حصل بعد الجلاء. ومقدّرات العنف في هذا التوحيد الذي كان يستأنف تثبيت قدمه كانت بعدُ لا حرج فيها نسبيًّا. زاد الحرج عندما "نهض اليهود والمسيحيّون والمسلمون باسمه ليقرّبوا العالم من إلههم بغصن الزيتون أو بالسيف (فايبرت)[٨]. ولكن في هذه الحال كانت في التوراة آلية معاكسة. فقانون الحرب في سفر تثنية الاشتراع يقوّم قواعد سلوك في حال وقوع حرب، توافق تمامًا اتجاه معاهدة جنيف. ولكن لا يمكن استنادًا إلى هذا القانون إقامة مُلك واسع ولا الخوض في حرب هجوميّة. فإنّه يثبت أسبابًا مهمّة للذين يُقصَون من خدمة الحرب: فمن بنى بيتًا أو غرس كرمًا أو خطب امرأة، فإنّه يمضي ويرجع إلى بيته. ويرجع إلى البيت أيضًا "من كان خائفًا ضعيف القلب" (تثنية الاشتراع ٢٠: ٥ — ٨).

كما ألمحت إلى ذلك في المقدّمة، لا يؤدّي عنوان الحديث: "غصن زيتون أم سيف" إلى أجوبة بسيطة. فبأي مقدار تنجرّ جماعة دينيّة إلى الانتشار والفتوحات باسم الله، هذا يتعلّق في رأيي بأمرين: الأوّل هو الاندفاع التبشيري، والثاني هو الاستعداد لإشراك الآخرين في البلد الخاص. ومن المرجّح أنّ الأمرين مرتبطان الواحد بالآخر. طبعًا يمكن أن يحصل التبشير بواسطة غصن زيتون. ولكن بقدر ما تبتعد جماعة دينيّة

[٨] ص ١٦٦ من المقال المذكور في الحاشية ٦.

عن المبدإ البيبليّ القائل "بأنّ الله هو الملك"، اشتدّ الخطر الآيل إلى أنّ الطريق المؤديّة إلى الآخرين باسم دولة دنيويّة، يسلكها الناس باسم الله وينتصبون كفاتحين. فيكون الذين جاؤوا في زمن متأخّر هم الفائزين. ولأن تكون اليهوديّة، إن نحن أغفلنا حملات في عهد المكابيّين، لم تقم بفتوحات خارج حدود اليهوديّة، وكانت مع ذلك في زمان يسوع قد انتشرت في جميع أنحاء ذلك العالم، فهذا قد يعود إلى أزمنة الجلاء المتكرّرة. فإنّه لم يرجع جميع المشرّدين من الجلاء البابلي. وعلى كلّ حال فإنّ اليهوديّة قد تعلّمت في حال الجلاء أن تعيش مع الآخرين. والجلاء كان، كما رأينا، زمن نشأة تلك المخطّطات البيبليّة التي كشفت عن مقدّرات العنف في ممارسة السلطة البشريّة باسم الله وحاولت تقليصها.

٣. الله — محارب؟

يبقى علينا سؤال: ماذا يعني أن يخصّ كتاب مقدّس مقولات معيّنة بالله؟ في هذه الأحوال يكون التخصيص قائمًا من جهة الله: أي إنّ مقولة تصحّ في الله وفي الله وحده. من يقرأ الكتاب المقدّس، لا يصادف حَرَجًا مقابل مثل هذه المقولات، عندما تدلّ التخصيص كلمات مثل "وحده" أو عبارات نافية. ولكنّ هناك أيضًا مقولات تختصّ بالله لا نجد فيها مثل هذه العبارات. وعند ذلك يساء فهم كلام الكتاب المقدّس في الله.

معرّض لسوء الفهم بهذا المعنى اعتراف موسى في نشيده: "الربّ صاحب الحروب" (خروج ١٥: ٣). القرائن توضح أنّ الله وحده

يحارب، وأنّ إسرائيل عليه ألاّ يحارب. قال موسى للشعب: "لا تخافوا. قفوا وانظروا خلاص الربّ الذي يجريه اليوم لكم، فإنّكم كما رأيتم المصريّين اليوم لن تعودوا تروهم إلى الأبد. الربّ يحارب عنكم وأنتم صامتون" (خروج ١٤: ١٣ — ١٤). الله يقضي الأمر وحده بالنسبة إلى قوّة المصريّين المتفوّقة إذ إنّه "يخلع دواليب المراكب" (٢١: ٢٥). فلا يمكن التغافل عمّا يحدث هنا من نقد للعمل الحربيّ. والنقد النبويّ سيعود إلى صورة "الله الذي يكسر الأسلحة"، ويستعمل هذه الصورة ضدّ أسلحة ملوك إسرائيل: "أكسر قوس إسرائيل" (هوشع ١: ٥). كثير من المقاطع في الكتاب المقدّس، لو فُطن لقرائنها لخفّ سوء فهمها. فالاعتراف الواثق: "ربّ الجنود هنا... إله يعقوب ملجأنا" (مزمور ٤٦: ٨ و١٢)، تحوّل إلى نشيد القتال بين الطوائف المسيحيّة، بالرغم من أنّ القرائن تقول إنّ الله "أزال الحرب إلى أقاصي الأرض، كسر القوس وقطع السيف وأحرق الدروع بالنار" (مزمور ٤٦: ١٠). وهنا أيضًا يجب فهم معنى التورية: "الله صاحب الحروب" بالمعنى الحصريّ. فهي تحرّم الحرب السياسيّة التي تُخاض باسم الله. وقد فهم المترجمون اليونانيّون اتجاه الكتاب المقدّس العبريّ ونقلوا العبارة "الله صاحب الحروب" بعبارة توضح المعنى: الله هو الذي يحطّم الحروب".

إنّ الكتاب المقدّس العبراني يستطيع أن يتصوّر تحطيم الحروب على وجه آخر. والموضوع الأساسيّ في النصّ المعروف عن تحويل الأسلحة إلى آلات زراعيّة هو التعلّم: "هلمّوا نصعد إلى جبل الربّ، إلى بيت إله يعقوب وهو يعلّمنا طرقه... فيضربون سيوفهم سِكَكًا وأسنّتهم مناجل، فلا ترفع أمّة على أمّة سيفًا ولا يتعلّمون الحرب من بعد" (أشعيا

٢: ٣-٤). أمّا ما يُنتج مثل هذا الفقدان لعلم الحرب لدى الإنسان الملكيّ، فهذا يبيّنه نصّ آخر يتكلّم عن الله الذي يحطّم السلاح: "ابتهجي جدًّا، يا بنتَ صهيون، واهتفي، يا بنت أورشليم. هوذا ملكُك يأتيك عادلاً مخلّصًا أو وديعًا راكبًا على أتان، على جحش ابن أتان. (هنا يرد كلام من الله): وأستأصل العَجَلة من أفرائيم، والخيل من أورشليم، وتستأصل قوسُ القتال. ويُتكلم بالسلام للأمم" (زكريّا ٩: ٩ — ١٠؛ قابل متى ٢١: ٥).

فقدرة الله التي تتغلّب على الحرب تحوّل أخيرًا حتّى نشيد موسى. في سفر ميخا تعلم أورشليم في صلاتها أنّ الله له قدرة تميّزه بوضوح عن سائر الآلهة. كان موسى قد أنشد: "من مثلُك في الآلهة، يا ربّ، من مثلُك جليل القُدس، مهيب التسابيح، صانع المعجزات" (خروج ١٥: ١١). وهنا تصلّي الجماعة: "من هو إله مثلك غافرٌ للإثم وصافح عن المعصية لبقيّة ميراثه؟ لا يمسك إلى الأبد غضبه لأنّه يحب الرحمة" (ميخا ٧: ١٨). كان موسى قد أنشد: "أسبّح الربّ لأنّه قد تعظّم بالمجد. الفَرَس وراكبه (أدوات الحرب) طرحهما في البحر" (خروج ١٥: ١)، أمّا الجماعة فتصلّي: "سيرجع ويرأف بنا ويدوس آثامنا، ويطرح في أعماق البحر جميع خطايانا" (ميخا ٧: ١٩). فإسرائيل يثق بأنّ إله قادر على طرح الأسلحة المعادية للبشر في البحر. ويعجب عجبًا أعظم لقدرته على محو الخطايا في البحر.

٤. مدح التوحيد. إله جميع البشر

لاحظنا أنّه في نشيد موسى كما في صلاة أورشليم وقع الاختيار

على لغة تكريم إله واحد من بين الآلهة. ويتّضح لي بشكل متزايد كيف أنّ هذه اللغة تدفع الجماعة الدينيّة الخاصّة إلى العمل. ولذلك يُسمّى هذا التوحيدَ العمليّ. فلا يكفي أن يكون على الله أن يؤكّد حضوره بعمله فيفعل الخير لأتباعه ولو كانوا مقصّرين. بل الإنسان عليه أيضًا أن يؤكّد وجوده بعمله. فالمفردة العبرانيّة "علم" لا تعني فقط مجرّد المعرفة، بل تحتوي أيضًا دائمًا على معنى الاعتراف بالشيء. وبهذا تكون المعرفة الإلهيّة دومًا معرفة عمليّة. وقد عرضتُ ذلك ببعض الإسهاب في الندوة الإيرانيّة النمساويّة الأخيرة[٩]. طبعًا هذا يعني أيضًا دائمًا الابتعاد عن الآلهة الكذبة التي لا قدرة لها على إتمام ما تعد به. واليوم لم تعد أسماؤها كاسم بعل أو عشتروت. "تُدعَى الشرف والعلم، والدولة، والأمّ، والأسرة، والشهرة، والانتاج، والاستهلاك وكثيرًا سواها"[١٠].

ولقد تكون لنا فائدة إضافية في التأمّل في لغة إكرام الله الواحد. فقد لفت نظري أنّ الكتاب المقدّس يذكر مرّات كثيرة "إلهنا" أو مثل ذلك. أورد مثلاً على ذلك: "إنّ الربّ حاكمنا، الربّ مشترعنا، الربّ ملكنا فهو يخلّصنا" (أشعيا ٣٣: ٢٢). فعندما تستخلص فلسفة الدين من هذا تُهمة الأفراديّة وحتّى نقيض الشموليّة[١١]، فإنّها تغفل أن الضمير "نا" لا

[٩] من مقال: عادل تيودور خوري – غوتفريد فانوني: القيم والقواعد الأخلاقيّة: الأسس المشتركة للأحكام القانونيّة، في: أندراوس بشته – عادل تيودور خوري: القيم. الحقوق. الواجبات. مسائل أساسيّة لنظام عادل للعيش المشترك في النظرة المسيحيّة والإسلاميّة، المكتبة البولسيّة، جونية – لبنان، ٢٠٠٣، ص ٢٤٥ – ٢٦٠.

[١٠] Erich Fromm, Ihr werdet sein wie Gott, Reinbek 1980, 41

[١١] Peter Strasser, der Gott aller Menschen. Eine philosophische Grenzüberschreitung, Graz 2002.

يُفهم من باب الضرورة بالمعنى الحصريّ. فإنّه لا يحدّد في المرتبة الأولى معرفة نظريّة لله (أيّ أنّ إلهنا يختلف عن إله الآخرين)، بل يهدف إلى معرفة عمليّة (أي أن نبدأ بالاعتراف بهذا الإله باتخاذنا مطلبه قاعدة لعملنا).

فلا ينبغي أن نُغفل أنّ الكتاب المقدّس الذي يتكلّم عن "إلهنا"، يتكلّم كذلك عن "إله جميع البشر" أو مثل ذلك[١٢]. وقد عرّف الله عن نفسه على النحو التالي: "ها إنّي أنا الربّ إله كلّ ذي جسد. أعليّ أمرٌ عسير؟" (إرميا ٣٢: ٢٧). وقد فسّر الملك سليمان في صلاته قدرة الملك السماوي على الشكل التالي: "إنّك تشفق على جميع الأكوان لأنّها لك، أيّها الربّ المحبّ للنفوس... لأنّ قوّتك هي مبدأ عدلك، وبما أنّك ربّ الجميع فأنت تشفق على الجميع... لكنّك أيّها السلطان القدير تحكم بالرفق وتدبّرنا بإشفاق كبير، لأنّ في يدك أن تعمل بقوّة متى شئت" (الحكمة ١١: ٢٦؛ ١٢: ١٦ و١٨). ويدلّ سليمان على ذلك المزمور الذي يشيد أكثر من غيره بمحبّة الله لجميع الخلائق: "الربّ رحيم رؤوف، طويل الأناة وعظيم الرحمة. الربّ صالح للجميع ومراحمه على كلّ صنائعه" (مزمور ١٤٥: ٨–٩).

وأن يكون إله الكتاب المقدّس إله جميع البشر، لا يستنتج فقط من المقولات التي تستعمل كلمات مثل "كلّ" أو "جميع"، بل أيضًا من

[١٢] مهمّ في هذا المجال:
F. Crüsemann, Menschheit und Volk. Israels Selbstdefinition im genealogischen System der Genesis, in: Crüsemann, Kanon und Sozialgeschichte. Beiträge zum Alten Testament, Gütersloh 2003, 13-27.

جاء ص ١٥ النص التالي: إله إسرائيل بصفته إله البشريّة".

العبارات التي انطلقتُ منها في مساهمتي في إطار المؤتمر المسيحيّ الإسلاميّ الدوليّ الأوّل[١٣]. فإنّ الكتاب المقدّس المسيحيّ ينعت الله تكرارًا "بإله السلام" (رومة ١٥: ٣٣؛ ١٦: ٢٠؛ فيلبّي ٤: ٩؛ تسالونيكي ٥: ٢٣؛ عبرانيّين ١٣: ٢٠). وأشدّ من ذلك تعبيرًا هو ما قاله جدعون عندما بنى المذبح فسمّاه: "الربّ سلام" (قضاة ٦: ٢٤). وهذا القول ينتصب في وسط قصص سفر القضاء المليئة بالدمار. ويقول جدعون في السفر عينه، عندما عرض عليه الملك: "لا أنا أتسلّط عليكم، ولا ابني يتسلّط عليكم، بل الربّ هو يتسلّط عليكم" (قضاة ٨: ٢٣). ويسوع الناصري لا يرى الأمر على غير ذلك: "تعلمون أنّ الذين يُعدّون أراكنة الأمم يسودونهم، وأنّ عظماءهم يتسلّطون عليهم. وأمّا فيكم فليس الأمر هكذا" (مرقس ١٠: ٤٢ – ٤٣). وهكذا أغلقت الدائرة بالعودة إلى المقطع الأوّل من هذا العرض، حيث استطعتُ أن أبيّن أنّ مقدّرات العنف في برنامج سفر تثنية الاشتراع: "إله واحد – ملك واحد" يجب تقليصها بواسطة البرنامج المعاكس: "الله هو الملك". وهذا البرنامج "الله وحده" هو وحده يقود إلى "السلام للبشريّة".

أودّ أن أختم بالصلاة التي لفتت الانتباه والتي قالها البابا يوحنّا بولس الثاني في ١٢ آذار سنة ٢٠٠٠، ووجّهها إلى "إله جميع البشر": "يا ربّ، أنت إله جميع البشر. لقد أذن المسيحيّون في بعض أزمان التاريخ

[١٣] غوتفريد فانوني: جذور السلام في الكتاب المقدّس والتقليد المسيحي، في: أندراوس بشته – عادل تيودور خوري: سلام للبشر. المسيحيّة والإسلام ينظران إلى السلام في أسسه ومشاكله وأبعاد المقبلة، المكتبة البولسيّة، جونية – لبنان ١٩٩٧.

باستعمال أساليب عدم التسامح. وبعدم اتّباعهم للوصيّة الكبرى، وصيّة المحبّة، شوّهوا وجه الكنيسة عروسك. ارحم أولادك الخطأة وتقبّل قصدنا في أن نخدم الحقيقة برفق الحجّة وأن نبقى في ذلك واعين أنّ الحقيقة لا تقوم إلاّ بقدرة الحقيقة"[١٤].

[١٤] ص ٦ من الوثيقة التي نشرتها:
Katholische Nachrichten – Agentur, Bonn, Dokumente 4, April 2000

أسئلة ومداخلات

مطالبات متفرّدة – أم أيضًا تفاسير منفتحة؟

عدالة نزهد: توجد في العهد القديم والعهد الجديد، على حدّ قول البروفسّور فانوني، آيات تدلّ على مطالبة متفرّدة تعتبر دينًا معيّنًا طريق الخلاص الوحيدة. وأوضح ما جاء في ذلك آية من إنجيل يوحنّا يقول فيه: "أنا الطريق والحقّ والحياة. فلا أحد يأتي إلى الآب إلاّ بي" (يوحنّا ١٤: ٦). ولدينا في القرآن مقولات من هذا النوع نبرها تفرديّة، مثل الآية: "إنّ الدين عند الله الإسلام" (قرائن ٣: ١٩)؛ فإن كان هناك أحدٌ لا يتّبع الإسلام، فلا يجد الهُدى.

ولكنّا نجد في التراث الإسلاميّ الفكرة القائلة بأنّ الإسلام لا يتبلور فقط حول الشريعة، بل هو يعني في جوهره الباطن العميق التسليم لله، وهذا يصحّ أيضًا بالنسبة إلى الأديان الأخرى. ولكن مثل هذه التفاسير ليست مقبولة حسب الموقف المتداول في الإسلام، بل الرأي هو أنّ الإسلام في نظر الله هو الدين على وجه الإطلاق، أمّا الأديان الأخرى، بما فيه المسيحيّة واليهوديّة، فهي على ضلال. هناك فئات أصوليّة في المسيحيّة حبّذت الحرب لأسباب مماثلة اتّخذتها على شكلها الخاص. فكيف يمكن التعامل مع مثل هذه التفاسير المحافظة المتناقلة؟ أيمكن إيجاد حلّ لهذه القضيّة من الداخل؟ أم علينا أن نلجأ إلى موقف واقعيّ يفتح لنا عن طريقة التسوية إمكانيّة التعايش؟ وبعبارة أخرى: أيّ منهج علميّ يجب أن نطبّقه للوصول إلى جواب عن هذا السؤال؟

أين توجد في الأديان مقدّرات النزاع؟

فانوني: كان اهتمامي في محاضرتي موجّهًا إلى القضيّة التالية: أين توجد في الأديان مقدّرات النزاع، لأنّ قادة هذه الجماعة الدينيّة يستأثرون بحقوق كثيرة؟ وإنّي في عرضي تجنّبتُ استعمال كلمة "التعليم القويم المحافظ"، وفضّلت أن أتكلّم عن فعل الحقيقة. فيكون إذن الهدف عندي هو أن يفعل الناس المتديّنون الحقيقة. من ناحية مقابلة تنضمّ كلمة "موافق للتعليم القويم" إلى الكلمات المحمّلة ثقلاً سابقًا، لأنّها تُستعمل عند البعض بمعنًى معيّن. ولكنّ هناك أكيدًا أيضًا "أتباع الدين القويم"، هداهم الله ويفعلون الخير. ثمّ إنّي لا أتكلّم طوعًا عن "الأصوليّين". هذه كلمات مفردات شائعة، ولكنّا لا ينبغي لنا أن نتحاور فيها، بل أن نسعى بنوع دائم إلى تفهّم القضيّة نفسها.

يريد يسوع في سلوك طريقه أن يتمّ مشيئة الله

إنّ جملة إنجيل يوحنّا: "أنا الطريق والحقّ والحياة، فلا أحد يأتي إلى الآب إلاّ بي" (يوحنّا ١٤: ٦) نبرها حصريّة، وقد سبّبت الكثير من البلاء، لأنّها نزعت تكرارًا من قرائنها الموجودة في الكتاب المقدّس. والكتاب المقدّس هو كتاب واحد. فإنّي أجد في إنجيل يوحنّا عينه الجملة التالية: "إنّه لا أحد يستطيع المجيء إلي إذا لم يجتذبه الآب الذي أرسلني..." (يوحنّا ٦: ٤٤). فلو فطن المسيحيّون لهذه الجملة، لفهموا الجملة الأولى بمعنى العمل القويم. فإنّ ما يقوله يسوع فيها قيل بالنسبة إلى طريقه إلى الصليب. "أنا الطريق": هذا قيل في هذا الموضع للتلاميذ ليوضح لهم أنّهم هم أيضًا لا يستطيعون أن يحجموا عن الصليب، إن هم

أرادوا أن يرافقوا يسوع في الطريق. وهذا الطريق، إن سُلك بنوع مثابر، يقود إلى الله. وكلمة "الحقّ" أيضًا يجب فهمها على أساس الكتاب المقدّس العبراني: "ففي الفكر السامي لا تعني خصوصًا الحقيقة كما تعنيها في اللغة اليونانيّة، بل تعني بالأحرى الأمانة. فحقيقة الله هي ما أستطيع أن أبني حياتي عليه ولا أكون مخدوعًا.

طريق يسوع تقوده هو أيضًا إلى سرّ الله

"أنا الطريق": هذه موافقة يسوع على الطريق الذي عليه أن يسلكه الآن، لأنّه يعلم إنّ هذا هو مشيئة الله، وأنّه لا يجوز له أن ينحاز عنها من أجل الحقيقة والحياة. فما يؤدّي خارجيًّا إلى الموت، إلى الموت على الصليب، يقود في الواقع إلى الحياة. وهذا لا يعني أنّ الناس الذين لم يسمعوا شيئًا عن يسوع، لا يستطيعون أن يأتوا إلى الله. فكلّ شيء يفضي إلى أمام سرّ الله، الذي يتمّ يسوع مشيئته بسلوكه طريقه. في هذه القرائن ينبغي النظر إلى كلمة نُقلت عن يسوع: "أمّا أنتم فلا تُدعَوا رابي، لأنّ معلّمكم واحد، وأنتم كلّكم إخوة. ولا تدعوا أحدًا على الأرض "أبي"، لأنّ أباكم واحدٌ وهو الذي في السماوات" (متّى ٢٣: ٨ — ٩). فإنّه لا يستطيع أحدٌ على الأرض أن يكون أبًا، مثلما الله أب، ومثلما الله معلّم، لا يستطيع أحدٌ أن يكون معلّمًا. وهذا هو إله جميع البشر الذي يريد أن يديهم الطريق. فينبغي أن لا نفهم ذلك بالشكل الحصريّ.

نعمة الله التي ظهرت في سوع معدّة للجميع

في آخر "رؤيا يوحنّا"، حيث ترد جُمَل حالكة، نقرأ في النهاية:

"نعمة ربّنا يسوع المسيح مع الجميع" (رؤيا ٢٢: ٢١). لم يُقل: مع جميع المسيحيّين، بل مع جميع الناس. فالكتاب المقدّس المسيحيّ ينتهي إذن ببركة ودعاء في أن تكون نعمة الله، أي رضاه ومحبّته اللذين منحنا إيّاهما في يسوع، مع الجميع. كيف يفعل ذلك، هذا ليس من شأننا. بالنسبة إلى هذه النقطة يمكننا حقًّا أن نتعلّم بعضنا من بعض. فإنّه يرد في القرآن على علمي الكثير في عطف الله الذي يؤتيه جميع الناس. في الفلسفة يبدو أنّ الكثير يؤدّي إلى تناقضات، أمّا إذا اعتبرناه بالنسبة إلى الله فلا يكون الأمر كذلك. فإنّه يجتمع فيه العدل والرحمة. فما يبدو غير مستطاع عندنا، فإنّ الله يقدر عليه: أن يكون في الوقت نفسه رحيمًا وعادلاً. فعندما يرد القول في إنجيل يوحنّا: "لا أحد يستطيع المجيء إليّ إذا لم يتجذبه الآب الذي أرسلني"، عند ذلك يجب اللجوء إلى الثقة بالله بأنّه يمهّد لذلك. وعلينا أن نسلّم إليه أمرنا في هذا.

حول أشعيا وشعيب في القرآن

عدالة نزهد: أودّ أن أسأل لماذا لم ترد أيّ إشارة إلى أشعيا في القرآن بل جاء القول في شُعيب. ولكنّ هذا الاسم لا يرد لا في العهد العتيق ولا في العهد الجديد، بل ورد اسم أشعيا.

خوري: يدور القول هنا حول شعيب وأشعيا. جاء في القرآن: "ورسلاً قد قصصناهم عليك من قبل ورسلاً لم نقصُصهم عليك..." (للنساء ٤: ١٦٤). فالقرآن يذكر أسماء جميع الأنبياء، إلاّ أنّه ورد في تفاسير القرآن ذكر أشعيا. فلا نستغرب إذن أن لا ترد في القرآن أسماء جميع الأنبياء المذكورين في الكتاب المقدّس.

أمّا شعيب فمن الممكن أن يكون له مقابله في العهد القديم، فيكون هو يترو، حمو موسى في مدين (راجع خروج ١٨: ١ — ١٢؛ قرآن ٢٨: ٢٢ — ٢٣). ولكن ليس من باب الضرورة أن نجد في العهد القديم أسماء جميع الأنبياء الذين جاء ذكرهم في القرآن. فإنّ القرآن قد ذكر أسماء أنبياء عُرفوا في التراث العربي القديم وأورد قصصهم، مثلاً هود نبي عاد، وصالح نبي ثمود (راجع ٧: ٦٥ — ٧٢ و٧٣ — ٧٩)، فيما لا نجد في الكتاب المقدّس أثرًا لقصّة هذه الشعوب. من هنا نرى أنّه ليس من باب الضرورة أن يكون تناسب بين الكتابين المقدّسين.

عدالة نزهد: كانت ملاحظتي ترمي إلى التشابه في اللفظ بين أشعيا وشُعيب. فإنّ بعض المختصّين يرون أنّه قد وقع في المخطوط خطأ في النسخ: أي أنّ ألف أشعيا سقطت وعوّض عنها مع الزمن بباء. من هنا السؤال: أهما شخص واحد ام اثنان؟ هذا كان سؤالي.

مواقف مختلفة تجاه الأديان الأخرى

أكرمي: إن نظرنا إلى مواقف أديان معيّنة تجاه الأديان الأخرى، وجدنا هناك مواقف مختلفة. ففي القرآن يرد مكرّرًا الكلام عن كُتب وأنبياء الأديان الأخرى، وبهذا يجيء التعبير عن شرعيّتها. أمّا في الأديان الأخرى كاليهوديّة والمسيحيّة فلا نجد مثل هذا إلاّ نادرًا. أيرجع هذا إلى زمان ظهور الإسلام المتأخّر؟ أمّ إنّ موقف الإسلام من هذه القضيّة، وإن وجدنا فيه آيات خاصّة به، هو من نوع آخر، هو أشدّ إيجابيّة ووضوحًا؟

اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام وعلاقتها بعضها ببعض

فانوني: إنّ تبصّرنا في كلّ تاريخ اليهوديّة وجدنا أنّها مقابل المسيحيّة والإسلام بالنسبة إلى انتشارها أقلّ هذه الأديان لجوءًا إلى العنف. ففي زمن المكابيّين احتاج اليهود بعض القطاع الصغيرة في فلسطين. وما عدا ذلك فإنّ اليهوديّة انتشرت بواسطة التبشير والرؤية. وربّما كان أحد أسباب ذلك أنّ اليهوديّة جاءت في البدء، فلم تكن لها حاجة في وضع حدود بينها وبين الآخرين، فيما يضطرّ الذين يأتون لاحقًا إلى أن يتّخذوا موقفًا من الذين سبقوهم. نجد في العهد الجديد نصوصًا كثيرة لا نفهمها جيّدًا إن لم نكتشف فيها المناقشات الجارية داخل اليهوديّة. فيسوع كان يهوديًّا، وبولس الرسول كان يهوديًّا. اليهوديّة والمسيحيّة انفصلتا الواحدة عن الأخرى في زمن لاحق. فضرورة الفصل بين الهويّة الخاصّة وهويّة آخرين، قادت تكرارًا إلى مبالغات اشتدّت حدّتها كلّما طال الوقت. وقد ذكّر البابا يوحنّا بولس الثاني مرّات عديدة أنّ يسوع كان يهوديًّا مؤمنًا، وأنّا نحن المسيحيّين نقتطع جذورنا الخاصّة، إن نحن أنكرنا نشأتنا من اليهوديّة.

ولنتعرّض الآن إلى السؤال: بأيّ مقدار يكون هذا أو ذاك الدين أكثر انفتاحًا تجاه الأديان الأخرى؟ ينطلق الإسلام من أنّ هناك وحيًا قديمًا، فيمكنه بذلك أن يعود إلى البدء، عندما يقول إنّ جميع الذين كانوا قبلنا كانت معرفتهم بالدّين جزئيّة أو ارتدّوا عنه و لم يتّبعوه اتباعًا صحيحًا، فيما عاد الوحي القديم بواسطة النبي محمّد إلى صحته بالمعنى الكامل. ومثل هذا لا تستطيع المسيحيّة أن تؤكّده إلاّ إزاء اليهودية، وهذا ما يحدث أيضًا بنوع مبالغ فيه في طرف منه.

الكتاب المقدّس العبراني يبدأ بخلق جميع البشر

أمّا اليهوديّة فالسؤال فيها هل هي في علاقتها بالأديان الأخرى منغلقة أم منفتحة؟ إنّ الكتاب المقدّس العبراني هو الكتاب الوحيد المعروف حتّى الآن من بين المؤلّفات العالميّة، الذي في اهتمامه لأسباب خصائصه يبدأ بخلق العالم وجميع البشر. جميع الأساطير الشارحة الأخرى تبدأ بخلق عالمها الخاصّ. ففي قصص نشأة الخلق عند البابليّين هو الله الذي خلق في البدء البشر ذوي الرؤوس السُّمر. أمّا الكتاب المقدّس عند اليهود والمسيحيّين فهو في البدء منفتح على العالم كلّه، إلى أن نظر الله إلى الجور الذي طغى على العالم، فبعث إبراهيم ليبيّن فيه وفي الجماعات الناشئة منه بطريقة مثاليّة كيف يجب أن يؤمن الإنسان بالله. وقد تكلّمت عن ذلك في المحاضرة في معرض إشارتي إلى الفصل الثاني من سفر أشعيا.

الجماعات المنتمية إلى إبراهيم يجب أن تبيّن كيف يمكن التعلّم من الله

ففي هذه الجماعات يجب أن يمكن أن نرى كيف نتعلّم من الله وأنّنا عند ذلك لا يجوز لنا أن نخوض من بعد أيّ حرب، فالله هو الحَكَم. وهذا ما فعله يسوع أ يضًا. قال: "إنّي لم أُرسل إلاّ إلى الخراف الضالّة من بيت إسرائيل" (متّى ١٥: ٢٤). فإنّه أراد أن يجمع إسرائيل وفقًا لهذا المثال، لكي تقوم جماعة مؤمنة مثاليّة، تكون هي نفسها منفتحة تجذب الآخرين. والمسيحيّة قد انتشرت فيما بعد. فهل وبأيّ مقدار بقيت في هذا الحدث منفتحة، فهذا سؤال آخر. ولكنّ المثال يكون بأن يعيش الناس في وسط عيشة تكون لها جاذبيّة. ويصوّر الكتاب المقدّس الله

تصويرًا يجعل من الممكن أن يقبله جميع الناس، إذ هو بُشّر به كما كشف هو عن نفسه.

أمّا المقابلات من هو منفتح ومن لا، أو من هو أكثر انفتاحًا من الآخرين، وما شاكل، فهذا يبقى فيه دائمًا إشكال. وإنّي أستطيع على كلّ حال أن أتصوّر أن تعيش جميع الأديان المنتمية إلى ابراهيم تحت علامة مطالبة بالمطلقيّة منفتحة، أي أن يصحّ ذلك في الإسلام أيضًا. ولكن هل الأمر على ذلك وبأيّ معنى، فهذا على أصدقائنا المسلمين أن يقولوه لنا.

هناك محتويات أساسيّة تجعل الاعتراف المتبادل بالآخر غير ممكن

خوري: إذا كان الإسلام يعترف بالدينين السابقين اليهوديّة والمسيحيّة، فعند ذلك يطرح السؤال: على أساس أيّ معايير يحدث ذلك؟ فليس المعيار هو التتابع الزمنيّ، أي أن يعترف الدين اللاحق بالأديان التي سبقته. وإلاّ لما قامت للإسلام مشكلة بالنسبة إلى تلك الأديان التي جاءت بعده والتي لا يعترف بها مطلقًا. إذن ما هو المعيار الذي يدفع الإسلام إلى الاعتراف بالدينين اللذين أتيا قبله، وهل يصلح هذا المعيار كأساس لاعتراف متبادل بين الأديان؟ للإجابة عن هذا السؤال يجب الانطلاق من التعليم الملزم لكلّ من الأديان. فبالنسبة إلينا نحن المسيحيّين يقوم يسوع المسيح في وسط ديننا، ونحن نؤمن به ككلمة الله الذي تجسّد لأجل خلاصنا. ونؤمن أنّ وحي الله بذاته قد بلغ فيه شكله النهائي. وهنا نصطدم بحدود لا نستطيع تخطّيها. ولكنّ القرآن يقول إنّ محمّدًا هو "خاتم النبيّين" (٣٣: ٤٠). المقولتان يبدو أنّهما لا

تتّفقان. فإن أنكر القرآن على يسوع وظيفته الخلاصيّة في تاريخ البشريّة، لم يعد باستطاعة المسيحيّين أن يعترفوا بالقرآن دون أن يسقطوا إيمانهم الخاص.

إزالة سوء التفاهم وطلب التعاون والبقاء على الحوار

كيف يجب التصرّف في هذه الحال؟ أوّلاً يجب إزالة أنواع سوء التفاهم، وإزالة الحواجز غير الضروريّة، وفي هذا المجال يجب الكشف عن مواضع الاختلافات الحقيقيّة. فإزاء هذه الاختلافات، وبقدر ما تنعدم إمكانيّة النظر إليها على ضوء جديد بحيث يتّضح أنها ليست ممّا يتعذّر التغلّب عليه. إزاء هذه الاختلافات يجب أن نبقى على الحوار في ما بيننا، وأن نسعى دومًا وراء هذا الحوار، ونضيف التعاون على الحوار.

المسيحيّون والمسلمون يعبدون الله الواحد

في الواقع يحدث الكثير في هذا المضمار منذ زمن بعيد. ولدينا في المسيحيّة عدد أكبر من المؤمنين يعكفون بصدق وجدّ على دراسة الإسلام دراسة علميّة. من هنا وبدفع من تصاريح المجمع الفاتيكاني الثاني توصّلنا إلى معرفة أعمق للقيم الإسلاميّة، وإلى الاطلاع على ما هو في الإسلام "حقّ ومقدّس". فأهمّ مقولات المجمع حول ما يربط المسيحيّين والمسلمين بعضهم ببعض، هو في نظري ما جاء في التصريح من أنّهم يعبدون معًا الله الواحد[1]. هذا ما كرّره مرارًا البابوات، ولا سيّما البابا

[1] الوثيقة "نور الشعوب" رقم ١٦.

يوحنّا بولس الثاني. وأرى في ذلك صدًى لما جاء ذكره في القرآن مخاطبًا اليهود والنصارى في ذلك الزمان: "إلهنا وإلهكم واحد" (٢٩: ٤٦). فإن انتهينا معًا إلى الحوار على هذا الأساس وهدَفنا إلى التعاون، فإنّنا نكون قد وجدنا في هذا حقًّا قاعدة متينة.

الأصوليّون يطالبون بمطلقيّة مواقفهم

أمّا ما يتعلّق بالأصوليّين في الأديان، فإنّي أكثرتُ من التفكير في أمرهم وتساءلتُ كيف يمكن الدخول في حوار معهم، خصوصًا مع المناضلين من بينهم. فإنّ الأصوليّين في نظري يؤكّدون إنّ تأويلهم لدينهم حقيقة مطلقة لا تطيق غير تأويل إلى جانبها. فعندما يطالب أحد بمطلقيّة رأيه، فإنّه لا يكون جادًّا في نظره إلى تعالي الله. كلّ مؤمن يوافق على أنّ الله وحده مطلق. ولكن إلى أيّ مدى يكون الأصوليّون على استعداد للقبول بأنّ تأويلهم الخاصّ للدين لا يجوز القول بمطلقيّته، لأنّ الله وحده هو المطلق، فهذا أمر آخر. ولكن يجب أن نواجههم برأي الآخرين الكثيرين، خصوصًا ضمن جماعتهم الدينيّة الخاصّة الذين يتّخذون تأويلاً للدين يختلف عن تأويلهم، تأويلاً يعزّز السلام، ويعزّز الحوار والتعاون.

الدعوة الخاصّة لمن يرسله الله وطابعها التبشيري الخاصّ

غبرييل: في بدء نشأة التوحيد يقوم، كما عرض البروفسّور فانوني، إكرام إله واحد، أيّ الاعتراف بالله في علاقة شخصيّة به. على هذا ترتكز الأديان النبويّة: على دعوة إبراهيم الشخصيّة، على دعوة يسوع،

على دعوة محمّد. فأينما تقابَل هذه الدعوة الناجمة عن نعمة الله، بجدّ، عند ذلك يمكن اتخاذ موقف جدّي من حريّة الفرد في اتّباع دعوته الخاصّة. من هنا يبدو أنّا نقدر أن نجد مدخلاً إلى فهم الطابع التبشيري الذي يسم المسيحيّة كما يسم الإسلام (هنا تتّخذ اليهوديّة موقفًا آخر). ولكنّ السؤال هو: كيف يتمّ تحقيق هذه البعثة التبشيريّة فعلاً، وأيّ احترام بواجَه به الآخرون؟ إنّ أقصى شكل لإنكار حريّة الآخر ودعوته والاحترام الذي يحقّ له، هو العنف. وقد حصل للأسف في تاريخ دينَيْنا الكثير من العنف، في الفتوحات العنيفة والإكراه على الدخول في الدين.

هل الدين بحاجة إلى تثبيت قدميه بواسطة العنف؟

فانوني: في الواقع، كما أكّدتُ في محاضرتي، كان هناك نجاح في القيام بالتبشير دون الالتجاء إلى العنف ودون تخريب. ولكن إن نحن وضعنا الطرفين في الميزان، وجدنا أنّ الطرف الآخر، أيّ اللجوء إلى العنف، ترجح كفّته في التاريخ.

وأعيد السؤال: هل الدين بحاجة إلى تثبيت قدمه بواسطة العنف؟ والسؤال الإضافي: هل هناك في أديانا آليات تحمي قادة الأديان من اللجوء إلى العنف أو تردعهم عنه؟ لا شكّ أنّ هناك حاجة إلى أشخاص يقومون بوظائف القيادة، ولكن عندما يتّخذون مقام الله نفسه، فعندها يحصل الخطر. نجد، على ما أرى في كتبنا المقدّسة آليات تمنع ذلك، ولكن كثيرًا ما أهمل اتباعها. هذه مشكلة تتعلّق بالتصرّف العملي.

هل كان محمّد في الحديث أقلّ صرامة من القرآن؟

وإنّي أتوجّه إلى أصدقائنا المسلمين وأسألهم كيف يردّون إذا أعربتُ عن انطباعي أنّ محمّدًا يبدو في الحديث أشدّ لينًا ممّا يحدث أحيانًا في القرآن. وأسأل ماذا يوجد في تراثهم من تدابير معاكسة لتمنع رجال الدين من سوء استعمال سلطتهم؟

سوف نُسأل أمام الله عن تصرّفنا حيال البشر

إن تأمّلتُ في أديانا، ومنها اليهوديّة، أراني مقتنعًا من أنّ ما هو مشترك بينها يكمن في الأعماق في أن نسأل عن حياتنا أمام الله. فحسب نصوص الكتاب المقدّس سيقيس الله يومًا الإنسان وفقًا لعلاقاته بالناس الآخرين. فأن تكون لي علاقة بالله، فهذا بديهي، ولا حاجة إلى أن يسأل الله عنه. ولكنّ إن ظنّنتُ أنّ هذا يكفي فعند ذلك، حسب جميع نصوص الكتاب المقدّس، يكون نصيبي سيّئًا. نقرأ في إنجيل متّى عن أناس يحتجّون أنّهم قاموا أنبياء باسم يسوع، وباسمه طردوا الشياطين وغير ذلك. ويأتي الجواب: "إليكم عنّي، يا فاعلي الإثم" (متى ٧: ٢١ — ٢٣) وما يوازيها). وكما نرى في متّى ٢٥: ٣١ — ٤٦، يكون النقص في مجال التضامن البشري أثقل من النقص في المجال الدينيّ. والله هو المثال على ذلك، هو الذي يتضامن ويرحم. "كونوا كاملين كما أنّ أباكم السماوي كامل" (متى ٥: ٤٨)، هو الذي "يطلع شمسه على الأشرار والصالحين، ويُمطر على الأبرار والظالمين" (متّى ٥: ٤٥ وما يوازيها).

هذا يمكنه أن يخفّف من حدّة الشكل السيّء في اندفاعنا التبشيري. ألم نقم، نحن المسيحيّين، بالعمل الرسولي خوفًا منّا من أن تضيع النفوس وأن ينتزعها الشيطان من يد الله؟ على هذا النحو حمّلنا أنفسنا هموم الله بدل أن نسلم أمرنا إليه وندعه يقرّر بأي طريقة ينجو البشر الذي يريد هو أن ينجّيهم.

هذا يتعلّق بمطلقيّة الله. إنّه، كما جاء في سفر الحكمة، يرحم الجميع لأنّه قادر على كلّ شيء (حكمة ١١: ٢٣)، أمّا عندنا نحن البشر فكثيرًا ما يكون الوضع أن المقتدرين أقلّ الناس رحمة.

علينا أن نخضع أنفسنا لأمر الله، لا الآخرين لأمرنا

علينا في كلّ شيء أن نخضع أنفسنا لأمر الله، كما قال الأب بشته. ولا يجوز لي كمسيحيّ أن أقول إنّ يسوع لا أهميّة له بالنسبة إلى خلاص البشر. بل هو عندي بالأحرى الذي يريد أن يقود جميع البشر إلى الله. ولكن كيف يفعل ذلك، فهذا لا صلة له بالعنف، بل بالنعمة. جاء في الرسالة إلى العبرانيّين تعبير جميل، يدعونا إلى أن "نسعى بثبات إلى الميدان المفتوح أمامنا، شاخصين بأبصارنا إلى يسوع مبدىء الإيمان ومكمّله" (عبرانيّين ١٢: ١ — ٢). إذن هناك سبيل يتقدّمنا فيه يسوع، ويجوز لجميع الناس أن يتبعوه. ولكنّ هذا لا يعني أنّه يجب على الجميع أن يعلموا من هو يسوع هذا. وبعبارة أخرى: يمكنني أن أؤمن بأنّ يسوع مهمّ لخلاص العالم، ويجوز لي أن أثق بأنّ الله يجد الطرق التي فيها يتمّ مقاصد خلاصه. فإن كان المسلمون يفكّرون تفكيرًا مختلفًا، فيجوز لي أن أسلّم ذلك إلى نعمة الله، التي هي قادرة على إتمام ما خطّطته لنا.

الدعوة النبويّة تحت علامة النعمة لا العنف

بهشتي: وردت في القرآن الكريم آيات مختلفة بهذا المعنى، منها الآية الأولى من سورة الفاتحة: "بسم الله الرحمن الرحيم" (١: ١). الرحمن هو الذي رحمته واسعة، رحمة تسع الكلّ. والرحيم يعني بنوع خاص الرحمة التي يهبها الله للمؤمنين. لذلك جاءت أوّلاً كلمة الرحمن، ثمّ الرحيم.

والقرآن يقول أيضًا في مواضع مختلفة إنّ النبوّة رحمة للمؤمنين إذ يبعث الله فيهم أنبياء. فقد جاء فيه: "الله أعلم حيث يجعل رسالته" (سورة الأنعام ٦: ١٢٤). وهذا يدلّ على نوع معيّن من اختيار إلهي. وفي موضع آخر يقول الله للنبي: "إنّك لا تهدي مَن أحببتَ " (القصص ٢٨: ٥٦). قابل سورة الزخرف ٤٣: ٤٠: "أفأنت تُسمِع الصُمّ أو تهدي العُميَ...". فاختيار النبي يقع خارجًا عن نطاق مقدرته الخاصّة. ونسرد أخيرًا آية ورد فيها: "إنّما أنت مذكّر لستَ عليهم بمصيطر" (الغاشية ٨٨: ٢١ — ٢٢).

الإيمان الحقيقي المطلقة لا يؤدّي إلى النـــزاعات

أراقي: في تعليقي على موقف الدكتور بهشتي — الذي ذكّرني كثيرًا جدًّا بمؤلّفات والده آية الله محمّد بهشتي — أودّ أن أطرح سؤالاً ناقدًا. أيكون حقًّا من باب الضرورة أنّ اقتناع أناس يؤمنون بالحقيقة المطلقة في دينهم، يقود إلى النـــزاع وجدال مع الأديان الأخرى، أو إلى محاولة محوها من الوجود؟ فإنّي، بعبارة أخرى، لا أجد صلة منطقيّة بين الإيمان بالحقيقة المطلقة واندلاع النـــزاعات. فكيف يمكن أن يكون الأوّل سببًا لوقوع الأخرى؟ الأمر على العكس. أرى أنّ الإنسان بقدر ما يقترب

من الحقيقة، ينفتح أمامه مجال أوسع لمقابلة الآخرين في غيريّتهم الخاصّة. فالمشكلة تكمن في موضع آخر.

ثمّ أليس الأمر على النحو عينه، أي أنّ من لم يفهم فهمًا صحيحًا الصلة بين الدين والسياسة، يخطر على باله أن يبحث عن حلّ المشكلة في الفصل بينهما؟ فإنّي أرى سبب جميع المحاولات والنـــزاعات بين الأديان في الابتعاد عن الحقيقة، لا في الإيمان بالحقيقة. فإنّي على يقين من أنّه ليس هناك أحد من العلماء الذين نعرفهم، يرى أنّه يملك الحقيقة المطلقة. ولا أظنّ أنّ الأنبياء الكرام والحكماء، الذين كانوا يرون أنّ لديهم أعمق مدخل إلى الحقيقة، أرادوا أن يبيدوا الآخرين. فهذا هو بالأحرى مشكلة النـــزاعات الغريزيّة في الإنسان.

محمّد هو حسب القرآن "بركة للناس"

طُرح سؤال يقول: "هل نبيّ المسلمين يبدو في الحديث ألين منه في القرآن"؟ كيف يمكن أن يقوم مثل هذا الانطباع، حيث جاء فيه في القرآن من بين آيات عديدة: "وما أرسلناك إلاّ رحمة للعالمين" (سورة الأنبياء ٢١: ١٠٧)، أو في موضع آخر: "وإنّك لَعلَى خُلق عظيم" (القلم ٦٨: ٤)؟ هناك الكثير من مثل هذه الآيات، ممّا ينفي صحّة الانطباع الذي أدّى إلى السؤال المذكور.

العولمة والعدالة الجنائيّة الدوليّة

غرهارد لوف – ريخارد بوتس
(Richard Potz – Gerhard Luf)

إنّ العلاقة بين العولمة والعدالة الجنائيّة الدوليّة تزداد تعقّدًا. والمنطلق هو مهمّة تأمين الحماية نفسها لحقوق الإنسان في كلّ مكان ولجميع البشر. وهذا يعني أيضًا أنّه يجب، بواسطة عدالة جنائيّة تتخطّى عند الضرورة الحدود الوطنيّة، تنفيذ إلزاميّة حقوق الإنسان وفقًا للمادة ٢٨ من الإعلان العام لحقوق الإنسان من جانب الأمم المتحدة. ورد هناك: "يحقّ لكلّ إنسان المطالبة بنظام اجتماعي دولي تتحقّق فيه تمامًا الحقوق والحريّات المنصوص عليها في هذا الإعلان". وهذه المطالبة التي تحقّ لكلّ إنسان بمفرده في إقامة نظام دولي تتحقق فيه حقوق الإنسان، تفرض أن يحدث هذا بواسطة أقوى أداة قانونيّة، أيّ بواسطة تدخّل سلطة العقوبة. وهذه المطالبة بعدالة مُعولَمة لها أبعاد ثلاثة[١].

أوّلاً: يجب على التشريع الجنائي الوطني أن يفطن لإلزاميّته الثقافيّة بالنسبة إلى الجرائم والشكل القضائي والتنفيذ. ولذلك لا يجوز إلاّ في

---

[١] راجع:
Ottfried Höffe, Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung, München 2001, 102.

حال وجود تبرير وتحديد مناسبَين يفطنان لحقوق الإنسان، تطبيقه على أشخاص ينتمون إلى ثقافة تشريعيّة أخرى.

ثانيًا: يجب الانتباه لأنّ هناك تحدّيات جديدة مبدئيًّا ناتجة من العولمة تجعل لزامًا تدويل قانون العقوبات وملاحقة الجنايات المقابلة. وسوف نعود إلى ذلك في عرض مقتضب يقوم بمثابة مقدّمة.

ثالثًا: وهذا سيحتلّ المقام المركزيّ في شروحنا التالية. يدور الأمر حول تدويل أشكال ثقيلة لهضم حقوق الإنسان، تكون ملاحقتها إتمام واجبات في نطاق حقّ الشعوب ولا يمكن أن تتحقّق أو لا تتحقّق في النطاق الوطني، أي إنّ الأمر يدور حول عولمة ملاحقة أشكال أساسيّة لهضم حقوق الإنسان. ولو أنّ ذلك لا يكون ظاهرة جديدة فإنّ وعي المسؤوليّة الشاملة قد تُثبّت بحيث إنّ البشريّة تشعر بنفسها مسؤولة، عندما تقصّر الحكومات في ملاحقة الجرائم ضدّ الإنسانيّة، أو عندما ترتكب نفسها مثل هذه الجرائم.

ويجب أن نؤكّد أنّ هناك صلة بين الأبعاد المذكورة، إذ إنّ أشكال الإجرام الجديدة تنال أيضًا مجالات تتّصل بحقوق الإنسان. والتدابير لمكافحة هذه الأشكال الجديدة للإجرام الدولي يجب ربطها بعولمة فكرة حقوق الإنسان.

١. العولمة والإجرام

إنّ ضرورة عدالة جنائيّة دوليّة في إطار عولمة الإجرام يجب النظر إليها على أساس ثلاثة تطوّرات تقود إلى أشكال خاصّة من الإجرام. إنّ مكافحتها من قبل الدول الوطنيّة لم يعد ممكنًا بسبب الفرق بين المجرمين

المتنقّلين الذي يعملون على نطاق دُولي وآليات ملاحقة الإجرام الوطنيّة المحصورة في حدود الدول الخاصّة. فحدود الدول لم تعد تعيق ارتكاب الجرائم، ولكنّها في الوقت عينه تكوّن بازدياد مطرّد عوائق لملاحقتها.

أوّلاً تجدر الإشارة إلى المجتمع المعلوماتي في حقبة ما بعد العصر الصناعي. وهذا الوضع يقود إلى تعلّق متزايد بالمعلومات وبالتقنيّات التي توزّعها. فشبكات المعلومات الدوليّة كثيرًا ما تجعل أنّ المجرمين والضحايا لا يقطنون مجال ملاحقة الجنايات نفسه. فالتلاعب بشبكات المعلومات يمكن أن تكون له مفاعيل في كثير من مجالات الحياة وأن يصيب عددًا كبيرًا من أناس غير معنيّين في الأصل، إصابة قد تكون حيويّة حسب الظروف. من ناحية أخرى يثبت أنّ ضمان الوصول بلا عائق إلى معلومات غير مراقبة صار حقًّا أساسيًّا متزايد الأهميّة، تنبغي حمايته من خطر التلاعب بالمعلومات. هنا يجب بشكل حذر جدًّا حفظ التوازن في مجال التطبيق العمليّ لهذا الحقّ الأساسيّ.

ثانيًا إنّ التقنيات المختلفة (التقنيّات الذريّة، والتقنيّات البيولوجيّة) تأتي بمجازفات تزداد شدّة للمجتمع، ويبلغ مفعولها إلى جميع قطاعات الحياة، ويمكن أن تكون له عواقب شاملة، لا تقف على كلّ حال عند حدود الدول. زد على ذلك إمكانيّة الحصول على الطاقات أو على مخزّنات المياه.

ثالثًا تجدر الإشارة إلى سهولة التنقّل بالنسبة إلى الأشخاص، وقبل كلّ شيء بالنسبة إلى رؤوس الأموال. وهنا تبدو أهميّة مراقبة الشركات المتعدّدة الأوطان، التي يزداد نشاطها السياسي دون أن يكون لديها المبرّر المناسب أو أن تضطرّ إلى تحمّل المسؤوليّة السياسيّة. واللائحة تنتهي عند

الإجرام، حيث جماعات من المجرمين المنضمّين دُوليًّا لا يملكون فقط إمكانيّات ماليّة ضخمة، بل يسوّقون هذه الأموال على نطاق العالم للحصول على أكبر منفعة ممكنة أو يساندون بها شبكات الإرهاب العاملة على النطاق الدوليّ.

لتنسيق دوليّ موافق للحقّ الجنائيّ في هذه الحقول توجد طائفة من الآليّات ذات التأثير التشريعي. وهناك أيضًا اختبارات في هذا الشأن، ليس فقط في نطاق الاتحاد الأوربي، ومؤسّسة التعاون الأوربيّة، بل أيضًا في معاهدات الأمم المتحدة. والمواضيع التي تمّ البحث فيها حتّى الآن هي التجارة بالبشر والتجارة بالمخدّرات وبما يلحق بها من تبييض الأموال.

وهناك في هذا المجال خطوة أولى مهمّة هي وسيلة التشريع المثالي كالذي يناقش الآن حول مكافحة المخدّرات. والتشريعات المثاليّة هي اقتراحات للتشريع الوطنيّ، وهي مبدئيًّا غير ملزمة. لذلك هي، بصفتها آليات طيّعة للوصول إلى توافق، أداة ممتازة للتعاون في مجال السياسة التشريعيّة، دون أن يتمّ من باب الضرورة المساس بالسيادة. وهي، في مجال اتّباع أهداف مشتركة في السياسة التشريعيّة بواسطة التعاون بين رجال القانون، تقدّم الفرصة لمراعاة الاختلافات الثقافيّة أو الدينيّة.

٢. العولمة وحقوق الإنسان

يعاني مفهوم العولمة اليوم من تضخّم في الاستعمال، بحيث لا يسهل استعماله بشكل واضح وضوحًا كافيًا. ففي غالب الأحيان يستعمل لوصف ظاهرة اقتصاديّة صناعيّة، "أي "المجرى الاقتصادي للانصهار

العالميّ للإنتاج والتسويق، تدفعه إلى الأمام الشركات العاملة من وراء الحدود الوطنيّة"[٢].

ويمكن أن تدلّ العولمة على بعد للمعنى يتعلّق مباشرة بمفهوم وإلزاميّة حقوق الإنسان. فإنّ حقوق الإنسان في شمولها تحتوي على المطالبة بأن تُضمن من وراء كلّ الحواجز الإقليميّة حقوق أساسيّة لكلّ إنسان، وذلك في العالم كلّه أيّ بشكل معولم. لذلك يمكن هنا استخدام مفهوم العولمة واتّخاذه، من وراء مصدره الاقتصادي، مبدأ تشريعيًّا أساسيًّا لازمًا لإنسانيّة تشمل العالم كلّه.

ينبغي أن نعتبر ذلك تقدّمًا حقيقيًّا في تاريخ حقوق الإنسان، بأن يكون إعلان الأمم المتّحدة حول حقوق الإنسان، وقبل كلّ شيء الحكم على الجرائم ضدّ الإنسان والحرب الهجوميّة، قد صار جزئيًّا ثابتًا في النظام الدوليّ، واحتلّ مقامًا مركزيًّا في وعي الرأي العام العالميّ. هذا لا يمنع أن يحدث يوميًّا هضمٌ لحقوق الإنسان لا يحصى عدده. ومع ذلك فإنّه قد أنشأ تحسّسًا متزايدًا حيال هذه المظالم، وأنمى بنوع خاص الوعي لما ينقص بعد بالنسبة إلى التنفيذ المؤسّساتي لهذه الحقوق.

إنّ الاجتهاد في تقليص النقص المؤسّساتي على ضوء عولمة حقوق الإنسان، يمكن أن يعني أمرين: أوّلاً تحتوي هذه العولمة على المطالبة العالميّة المراقَبة من قبل المجموعة الدوليّة، مطالبة موجّهة إلى الدول الوطنيّة

---

٢ J. Esser, Der kooperative Nationalstaat im Zeitalter der « Globalisierung », in: D. Döring (Ed.), Sozialstaat in der Globalisierung, Frankfurt / M. 1999, 132.

بتحقيق حقوق الإنسان بإتمام الفرائض التابعة لحقّ الشعوب على أراضيها بواسطة القانون الخاصّ بالدولة.

من جهة أخرى يمكن فهم عولمة حقوق الإنسان كمطلب موجّه إلى القانون الدولي أن يقيم آليّات مؤسّساتيّة مؤهّلة، وذلك من وراء أبعاد الدولة الوطنيّة، وأن تؤسّس بذلك جماعة شاملة مرتبطة بحقوق الإنسان على أساس تشريع مدنيّ عالميّ يتخطّى حدود الدول المفردة. وهذه المهمّة الأخيرة تحتوي على إقامة محكمة جنائيّة دوليّة، نعرض لها مطوّلاً في ما يلي:

إنّ الحلّ لهذه المهمّة التي تتخطّى أبعاد الدول المفردة لا يمكن أن يكمن، وهذا يسود الاتفاق عليه في المناقشات الدوليّة، في إقامة دولة عالميّة تدحر الدول الحائزة على سيادتها. بل الأمر يدور بالأحرى بالمحافظة على نظام الترابط بين الدول ذات السيادة، ولكن بزيادة مؤسّسات تتخطّى الدول مُجهّزة بصلاحيّات إكراه ورقابة كافية، بحيث يتمّ الوصول إلى مستوى حماية دوليّ فعّال، مع الاعتراف بوضع كلّ إنسان كمواطن عالميّ مبدئيًّا. وهذا، ولو لم نرمِ إلى إقامة دولة عالميّة، لا يمكن الوصول إليها إلاّ إذا حُدّ من حقوق السيادة الوطنيّة.

في إطار هذا الهدف لا تستقيم، كما يحدث بشكل منتشر وتلقائيّ ومجرّد، الإشارة إلى الشؤون الداخليّة التي تحميها سيادة الدولة، فهنا بنوع خاصّ لا يجوز أن ننسى أنّ قوانين جماعة الشعوب الحاليّة، التي لا تزال ترتكز على مفهوم السيادة المتناقل الملتحق بحقّ الشعوب الأوربي، تتجلّى كعائق لتنفيذ حقوق التضامن أو للتطوير المناسب لمفهوم حقوق الإنسان. فرفض الإنسانيّة المتضامنة كمبدإ لحقوق الإنسان ملزم يتخطّى

سيادة الدولة، رفضُها من قبل دول العالم الثالث هو بهذا الشكل مخالف لمصالح تلك الشعوب ويخدم في الأساس خصوصًا مصالح الدول الصناعيّة الغربيّة والمؤسّسات المتعدّدة الأوطان، كما يخدم المصالح الأنانيّة لدى نُخبهم السياسيّة الخاصّة.

لقد كان ولا يزال طريقًا صعبًا الوصول إلى بصيرة – تُعدّ اليوم من محتويات حقّ الشعوب المعتاد – تقول إنّ حقوق السيادة ليست غير محدودة، بل تحدّها على أساس سيادة متدرّجة مراعاة الضمانات الأساسيّة لحقوق الإنسان.

السؤال الحاسم هو إذن ماذا يُعَدّ من نوع تلك الضمانات الأساسيّة لحقوق الإنسان التي تحدّ من سيادة الدول الوطنيّة. لا جرم أنّ حقوق الإنسان تدلّ على بعد معنًى شامل ولكنّها يجب في الوقت عينه أن تتحقّق في ظروف إقليميّة مختلفة. لذلك تجب مراعاة وجهات ثقافيّة تطبع واقع حقوق الإنسان الحسّي ويبقى تحقيقها العمليّ في صلاحيّة الدول ذات السيادة. ومع ذلك تحدث أشكال لهضم حقوق الإنسان أساسيّة ومليئة من احتقار الإنسان، يسود حولها اتّفاق شامل بين دول العالم. فملاحقتها ووضع حدّ لفقدان العقوبة، هذه مهمّة المحكمة الجنائيّة الدوليّة التي أسّست، والتي نأتي في ما يلي على وصف بنيتها وصلاحيّاتها ومبادئ عملها.

نورد هنا ملاحظة إضافيّة: لا يجوز في هذا المجال أن نغفل أنّ العدالة الشاملة لها معايير مبدئيّة تتعلّق بحماية المجتمع والبيئة، لا يجوز فصل إلزامها في مجال الثقافات من إلزام حقوق الإنسان الشامل. لذلك لا يجوز إجراء منافسة بين الضمانات المتعلّقة بحقوق الإنسان، بل يجب أن

تثبّت وتكمّل بعضها بعضًا، وذلك خصوصًا عندما يدور الأمر حول ملاحقة الأشكال الأساسيّة لهضم حقوق الإنسان.

٣. المحكمة الجنائيّة الدوليّة

سبقت هذه المحكمة الجنائيّة الدوليّة محاكم موقّتة، أنشئت بالنظر إلى ما جرى في رواندا ويوغوسلافيا القديمة، وقد تمّ الانتفاع من الخبرة التي تجمّعت فيها. ونظام المحكمة الجنائيّة الدوليّة، ومركزها في لاهاي (هولندا) أُثبت بقرار من مؤتمر الممثّلين الدبلوماسيّين للدول المئة والإحدى وستّين المنتمية إلى منظّمة الأمم المتّحدة، وذلك في رومة، في ١٧ تموز عام ١٩٩٨. وقد عُرض للتوقيع من تشرين الأوّل عام ١٩٩٨ حتّى آخر كانون الأوّل عام ٢٠٠٠، وتمّ التوقيع عليه في ذلك الوقت من قِبل ١٣٩ دولة (منها الولايات المتحدة الأميركيّة وجميع دول الاتحاد الأوروبي).

وُضع هذا النظام موضع التنفيذ في الأول من تموز ٢٠٠٢، بعد أن تجاوز عدد المصادقين عليه من قِبل الدول المتعاقدة العدد المفروض ٦٠، وذلك في ١١ نيسان ٢٠٠٢. وقد صادقت حتّى الآن ٦٧ دولة على هذا النظام. ولكنّ الولايات المتّحدة الأميركيّة أعلنت في أيّار سنة ٢٠٠٢ أنّها (مَثَلها في ذلك مَثَل الصين) ترفض المحكمة الجنائيّة الدوليّة ولن تصادق على نظامها. وسنرجع لاحقًا إلى موقف أميركا هذا.

وتتألّف المحكمة الجنائيّة الدوليّة من هيئة الرئاسة، وقسم للمرافعة الأولى، وقسم للمرافعة الرئيسيّة، وقسم للاستئناف، كما أنّ هناك موظّفي الشكاوى والمديريّة. ويعمل في نطاق المحكمة ١٨ قاضيًا تدوم

مدّة نشاطهم تسعة أعوام. ولا يحقّ لأيّ دولة أن تنصّب من قِبلها أكثر من قاضٍ واحد.

وليست مهمّة المحكمة أن تحلّ محلّ المحاكم الجنائيّة في الدول المفردة، فإنّ هذه تظلّ ضمن صلاحيّة سيادة الدولة. وليست هي أيضًا محكمة استئناف ضدّ القرارات الوطنيّة، بل هي محكمة دوليّة ذات صلاحيّة خاصّة بها.

بالنظر إلى هذه الصلاحيّة تبلور في مجرى الاستشارات موقفان متباينان. الموقف الأوّل حصري، وأيّدته الولايات المتحدة الأميركيّة وإسرائيل والصين، وهو يرمي إلى إعطاء سلطة ضعيفة للمحكمة، وذلك حفاظًا على السيادة الوطنيّة من أيّ تضييق عليها. فلا تنطلق المحكمة في العمل إلاّ عن إذن صريح من الدول المعنيّة (وهذا يربطها بتقديرات هذه الدول)، أو من مجلس الأمن في الأمم المتحدة. أمّا الرأي الآخر فكان يرمي إلى إنشاء محكمة فعّالة مستقلّة عن الدول المفردة فتكسب بذلك مصداقيّتها. وانتصر في النهاية هذا الموقف، ولو أنّه سبق الكثير من التسويات في القضايا الفرديّة، وذلك ضدّ تدخّلات حادّة من قِبَل الولايات المتّحدة، حتّى في نهاية المؤتمر الإعدادي.

المحكمة الجنائيّة الدوليّة عليها، كما سبق القول، أن تتمّم القضاء الجنائيّ الخاص بالدول المفردة. أمّا المبادئ الحاسمة بالنسبة إلى صلاحيّتها فهي التالية:

١) يسود مبدأ التكامل، أيّ إنّ المحكمة الجنائيّة الدوليّة لا تبادر بالملاحقة إلاّ عندما لا تريد المحاكم الوطنيّة أو لا تستطيع أن تلاحق جريمة جسيمة ملاحقة مناسبة.

٢) إنّ الدول بصفتها أطراف الاتفاق حول نظام المحكمة تعترف بصلاحيّة المحكمة بالنسبة إلى الجرائم المذكورة في النظام. والصلاحيّة تمكن ممارستها عندما يرتكب المجرم جريمة في نطاق سيادة دولة من الدول المتعاقدة أو عندما يكون مالكًا للجنسيّة في الدولة المتعاقدة.

٣) تستطيع المحكمة أن تمارس نشاطها على أساس شكوى من قِبل دولة، أو عن بادرة من مجلس الأمن أو عن بادرة شخصيّة من المدّعي. وهذه الإمكانيّة الأخيرة للانطلاق في المرافعة وُصفت بأنّها تقدّم لهم في مجال الجهد في إضفاء مرتبة خاصّة على المحكمة مستقلّة عن المداولات السياسيّة من جانب تصرّفات الدول المفردة.

٤) تقتصر صلاحيّة المحكمة الجزائيّة على أربعة أشكال من المخالفات الثقيلة لقواعد حقّ الشعوب التي من شأنها أن تهدّد الجماعة الدوليّة بكليّتها. وهذه الجرائم هي: إبادة الشعوب، الجرائم ضدّ الإنسانيّة، جرائم الحرب، جريمة الاعتداء التي لم تحدّد بنوع أشدّ وضوحًا.

إنّ الجرائم المذكورة في النظام الحالي لها صلة بما ورد ذكره في المصادر الأخرى لحقّ الشعوب الشامل.

البند ٦ يوضح أمر جريمة إبادة الشعوب، ويتّخذ بذلك موقف المعاهدة حول تجنّب ومعاقبة إبادة الشعوب من عام ١٩٤٨. فيخضع للعقوبة أعمالاً اجتُرحت بنيّة إبادة جماعة وطنيّة أو إثنيّة أو عرقيّة أو دينيّة لأنّها على ذلك الوضع، إبادة كاملة أو جزئيّة. والأفعال المختلفة التي تنفّذ هذه الجريمة يتمّ وصفها في هذا البند وصفًا دقيقًا.

البند ٧ يدور حول "الجريمة ضدّ الإنسانيّة". وقد اتّخذ مثالاً لصيغة التعبير ما جاء في نظام المحكمة العسكريّة التي عملت بعد الحرب في

نورنبرغ (ألمانيا). وتمّ أيضًا الاستناد إلى أنظمة المحكمتين الجنائيّتين الموقتتين (بالنسبة إلى يوغسلافيا القديمة ورواندا). ويذكر النص طائفة من الأفعال المتشابهة بأنّها تكوّن تهجّمًا منتظمًا على المواطنين وتعني بذلك هضمًا ثقيلاً لحقوق الإنسان حتّى في زمان السِّلم.

البند ٨ يعرض "لجريمة الحرب"، وقد استقى من معاهدات جنيف المختلفة، ونظام لاهاي حول حرب البلاد من عام ١٩٠٧ ومصادر أخرى مختصّة في حقّ الشعوب. ويتّبع البند أيضًا تطوّرًا حديثًا لحقّ الشعوب الإنساني الذي يصف أشكال هضم حقّ الشعوب الإنساني في صراعات غير دوليّة بأنّها جرائم حرب.

ونظام المرافعة والحكم أمام المحكمة الجنائيّة الدوليّة لا يمكن هنا عرضها بأشكاله الفرديّة. ولكنّه يتّسم بالجهد في إثبات ضمانات حقوقيّة واسعة في هذا النظام وبالتالي في الالتفات الخاص إلى حماية الضحايا والشهود. إنّ الأحكام التي تهدف إلى حماية حقوق المشتكى عليه البدائيّة هي مثلاً التالية: الانطلاق مبدئيًّا من البراءة (بند ٦٦)، والحقّ في رفض التصريح إن أدّى ذلك إلى اتّهام شخص المصرّح؛ حضور محام عند الاستنطاق؛ مبدأ المعاملة الشفويّة (بند ٦١) وإدخال الحضور (بند ٦٤)؛ والحقّ بمحاكمة منصفة سريعة (بند ٦٤)، والحقّ بمترجم (بنج ٦٧).

أمّا ما يخصّ أنواع الجرائم فيلفت النظر خصوصًا حظر إنزال عقوبة الإعدام، وإمكانيّة إعادة النظر في عقوبة السجن المؤبّد بعد ٢٥ عامًا وتخفيفها في بعض الأحوال.

٤. المحكمة الجنائيّة الدوليّة ومصالح السيادة الوطنيّة: مثَل الولايات المتحدة

لقد ذكرنا أنّه في الوقت الذي سبق التخطيط لنظام المحكمة الجنائيّة بسطت بعض الدول بعض النقاط المتعلّقة بسيادة البلاد واعترضت بأنّ المحكمة تُمنَح صلاحيّة ضخمة بالتدخّل في صلاحيّة المعاقبة لدى الدول التي تخوّلها بالقضاء على مواطنيها.

والذين قادوا هذه الحملة كانت ولا تزال الولايات المتّحدة الأميركيّة. فإنّها تعتبر الملاحقة الجنائيّة التي تتخطّى الدول تدخّلاً غير مقبول في صلاحيّتها الوطنيّة. من وراء ذلك يكمن التخوّف من أن يتعرّض جنود أميركيّون في نطاق عمليّاتهم الدوليّة لأن يصيروا هدفًا لحملات موجّهة تسعى في استخدام المحكمة الجنائيّة الدوليّة.

مقابل هذا يمكن تقديم اعتراضين. إنّ هذا الموقف بطابق فهم الدولة العالميّة الوحيدة لذاتها التي تريد، بالنظر إلى تدخّلاتها العالميّة، أقلّ ما يمكن من الحواجز وتظنّ أنّها تستطيع أن تتّخذ هذا الموقف دون الالتفات إلى الرأي العالمي. فسياسة الولايات المتحدة الأميركيّة حيال الجهود الدوليّة في تجديد مفاعيل المعاهدة ضدّ التعذيب تثبّت هذا الموقف المتكبّر بطريقة مثاليّة. ومن جهة أخرى تعبّر هذه السياسة عن عدم ثقة كبيرة تجاه قدرة المحكمة الجنائيّة الدوليّة على تنفيذ المرافعات الواردة بنوع مطابق لما تفرضه القواعد القانونيّة الراهنة. ومن وراء هذه الرأي يقوم، على ما يبدو، اعتبار مبالغ فيه للمستوى الوطني في القضاء الجنائي الأميركي، مرتبط بنظرة إلى صفات البُنى الدوليّة نظرة ضيّقة من منظار العلاقات بين الدول وواقعة تحت تأثير مصالح واعتبارات وطنيّة.

في النقاشات الحاليّة هدّدت الولايات المتحدة بإيقاف عمليّاتها الإنسانيّة الدوليّة أو بقطع المساندات الماليّة. لم تؤدّ هذه التهديدات إلى تراجع مبدئيّ بالنسبة إلى مكانة المحكمة الجنائيّة، ولكنّها أدّت إلى إقرار مهلة سنويّة تنبغي مراعاتها بالنسبة إلى رفع دعوى ضدّ مواطنين أميركيّين. ثمّ يبدو أنّ هدف السياسة الأميركيّة عقد اتفاقيّات ثنائيّة تدفع الدول إلى عدم اتّخاذ مبادرات بالنسبة إلى المحكمة الجنائيّة. فمثل هذه السياسة تبدو نظرًا إلى ثقل السياسة الأميركيّة الدولي قادرة على تأخير التطوّر الواقعي للقضاء الجنائيّ الدولي. هذا كان على ما نأمل، إعاقة موقتة لمشروع يستحقّ، بالنظر إلى خلوص مهمّاته والبعد الإنساني في أهدافه، كلّ مساندة، فيكون رغم كلّ الصعوبات والتحفّظات عاملاً حاسمًا في صياغة التطوّر القانونيّ الدولي.

٥. خاتمة

نورد في الخاتمة بعض الملاحظات حول العلاقة بين العولمة والقضاء الجنائي الدولي.

أولاً: لا شكّ أنّ المفهوم المتداول لسيادة الدولة الذي يرفض كلّ تدخّل في "شؤون الدول الداخليّة"، لا يمكن بعدُ البقاء عليه. فالحدّ من سيادة الدولة بواسطة ضمان حقوق أساسيّة للإنسان هي واحدة من مكتسبات التطوّر الجديد لحقّ الشعوب، وتكوّن خطوة هامّة في طريق الوصول إلى نظام عالميّ على أساس العدل والسلام. ومثل هذه الخطوة لا تكتسب مصداقيّتها إلاّ إذا لم تبقَ حقوق الإنسان مجرّد مواعيد خطابيّة لها قيمة مُلزِمة رمزيّة، بل تنفّذ فعليًّا على أساس ضمانات قانونيّة

مؤسّساتيّة. فالمحكمة الجنائيّة الدوليّة لا تزال في طور الإنشاء ولا تستطيع بعدُ أن تباشر أعمالها بالقدر التام. ولكن النظام الحالي يجعلنا نأمل بأن تضمن المحكمة حماية فعّالة ومنصفة لحقوق الإنسان إن ساندتها الدول في العالم مساندة موافقة. فالنظام له مستوى رفيع من الضمانات القضائيّة التي تجعل التخوّف من أن تصير المحكمة لعبة مصالح السلطة الدوليّة غير مبرَّر.

ثانيًا: إنّه لا يمكن إيقاف تطوّر آخر هامّ لبُنية حقّ الشعوب الحديث من جهة المعنيّين. فليست الدول أو المؤسّسات الدوليّة وحدها، بل، في منظور حقوق الإنسان، الأفراد هم نهائيًّا حاملو حقّ الشعوب مع ما يتبع ذلك من واجبات مباشرة تجاه نظام العدل هذا. وهذه المسؤوليّة المباشرة للأفراد لا تقوم فقط تجاه المرافق داخل الدولة، بل تجاه الجماعة الدوليّة ككلّ. فهي التي تنال من سلامتها أعمال الأفراد المضادّة لحقوق الإنسان، ولا يجوز استخدامها لمصالح وطنيّة خاصّة.

فمصلحة الدول الوطنيّة سوف تكون في المستقبل أن تلحّ في أن يُضمن مستوى الحماية القانونيّة تجاه كلّ متّهم بنوع كاف. ولكن الجهد في جعله يُفلت من مسؤوليّته تجاه الجماعة الدوليّة، هو من باب التعصّب الوطنيّ.

وسيدور الأمر حول الكشف عن حقائق تاريخيّة ونشرها على الرأي العام. والحاجة في ذلك، في الأمور الصغيرة أو الجسيمة، هي إلى ما سمّاه الفيلسوف أوتفريد هوفّه "العدل المتذكّر"[٣]. فذاكرة ناقدة في العالم عليها

[٣] ص ١٠٨ — ١٠٩ من الكتاب المذكور في الحاشية ١.

أن ترعى العدل أيضًا وخصوصًا في معرض العودة بالذكرى إلى الجرائم الكبيرة ضدّ الإنسانيّة. هنا لا يجوز أن يحصل اختيار متحامل وتخفيف من الحدّة، ودحر للوقائع لمراعاة مصالح وطنيّة. ففي قرائن ضرورة الكشف عن مظالم جسيمة تسقط أهميّة الشكّ في التنوير الذي انطلق في عصر ما بعد الحداثة. لقد أوضح المؤلّفان هاردت ونغري، في معرض الإشارة إلى المؤسّسات التي تسعى وراء التغلّب على مظالم أشكال الحكم الماضية الدكتاتوريّة والمتجبّرة ، – لقد أوضحا بحقّ "أنّ محاولة التمسّك بأولويّة مفهوم الحقيقة هي شكل قدير وضروري من المقاومة". فإنّ الحقيقة في هذه الأحوال ليست اعتباطيّة، "بل الحقيقة هي بالأحرى أنّ هذا العماد هو الذي أمر بتعذيب وقتل ذلك المقدّم في النقابة، وأنّ هذا العقيد هو الذي قاد عمليّة التذبيح في تلك القرية بعينها"[٤].

وأخيرًا ينبغي أن يكون لتحريم الحكم بالإعدام فعاليّته الرمزيّة في الأنظمة الجنائيّة الوطنيّة لكي تحذف هي أيضًا هذه العقوبة. فمن يظنّ أنّ عليه أن يحكم بالإعدام، يظهر بذلك إمّا أنّه واقع في شراك التصوّرات التي تعي العقوبة كنوع من انتقام رسميّ، لا محلّ له في نظام قانوني إنسانيّ. وإمّا أنّه يظنّ أنّه لا يستطيع التخلّي عن هذه العقوبة لأسباب وقائيّة عامّة، ويظهر بذلك أنّه بسبب ضعف سياسي مضطرّ إلى اللجوء إلى مثل هذه الوسائل.

[٤] Michael Hardt – Antonio Negri, Empire. Die neue Weltordnung, Frankfurt / M. 2002, 168.

أسئلة ومداخلات

خطر استغلال المعاملات القضائيّة

بهشتي: في إطار إقامة نظام قضائيّ دولي يمكن أن تعود بعض الأهميّة إلى أنّ المعاملات القضائيّة يمكن استغلالها في مجرى التيّارات السياسيّة الدوليّة. فإنّه ممكن في الواقع أن تخفق الجهود في تنفيذ معاملة قضائيّة منصفة بسبب عوامل خارجيّة تحاول التأثير فيها، مثلاً بواسطة وسائل الإعلام. وحسب ما يكون موضوع الشكوى يمكن أن يكون لتأثير المدَّعي كما لتأثير المدَّعى عليه وفقًا لوضع اقتدارهم مفعول كبير بالنسبة إلى نتيجة معاملة قضائيّة معيّنة. فما هي في هذه الحال الإمكانيّات المتوفّرة لمجابهة هذه الأخطار وتأمين معاملة قضائيّة منصفة؟

ما يؤيّد وما يرفض عقوبة الإعدام؟

لي سؤال آخر يتعلّق بقضيّة عقوبة الإعدام التي جاء ذكرها في المحاضرة. فإنّا إن انسقنا لعواطفنا وميلنا الشخصيّ، فإنّا نؤيّد بالأحرى إلغاء عقوبة الإعدام. ولكن لا نتغافل عن العواقب التي يمكن أن تتبع إلغاء عقوبة الإعدام وننعتها بأنّها تعبير عن عواطف انتقام اجتماعيّة. فإنّ عقوبة الإعدام، كما هو معروف، قد أعيد الأخذ بها في بعض البلدان، بعد أن كانت قد أُلغيت، وذلك لأسباب مختلفة. فماذا يمكن تقديمه من الأدلّة في المقابلة بين ما يؤيّد وما يرفض عقوبة الإعدام؟

خطر الاستغلال السياسي

لوف: يصعب في إطار الوقت المتوفّر لدينا أن نعالج هذه المسألة المعقّدة بشكل مناسب. ولكنّي أريد أن أحاول ذلك.

أوّلاً مسألة الاستغلال السياسي. فأن يكون هناك استغلال للحقّ، فهذا واقع لا يمكن اقتلاعه تمامًا على الساحة الوطنيّة، وأقلّ من ذلك على الساحة الدوليّة. والمرجّح أنّه لا يمكن إلاّ الجهد في تقليص هذا الخطر قدر الإمكان. وهذا ما يُذكر حاليًّا في هذا الأمر من قِبَل الولايات المتّحدة. هنا يجب أن نذكر أولاً من جهة الأفعال الملاحقة من قِبَل المحكمة الجنائيّة الدوليّة أنّ الأمر لا يدور حول أشكال خفيفة من هضم الحقوق، بل حول إبادة الشعوب، والجرائم ضدّ الإنسانيّة، والحرب الهجوميّة وجرائم الحرب الأكثر خطورة. ففي هذه الأحوال يمكن الانطلاق من أنّ هذه الجرائم لا تُعتبر بنوع مختلف لأسباب ثقافيّة أو سواها، بل أنها يحكم عليها جميع البشر متّفقين، مثلاً كأن يزعم أحدٌ أنّ اغتصاب النساء وسيلة تستخدم في سياق الحرب. فبالنسبة إلى المحكمة الجنائيّة الدوليّة يدور الأمر من جهة الفاعل حول أشكال ثقيلة من هضم الحقوق، التي لا جدال في حقيقة التنديد الدولي بها.

أمّا في عدم التوازن بين المدّعي والمدّعى عليه فقد أدرج في عداد حقوق المدّعى عليه كلّ ما هو ممكن دوليًّا من المستوى القانوني. ولا يمكن في رأيي القيام بأكثر من ذلك من ناحية المؤسّسات. أمّا كيف تكون مراعاة هذه الشؤون في الواقع، فهذا شأن آخر. ولكن يبدو من المهمّ في هذا المجال أنّ المدّعي يمكن رفع الدعوى بنفسه مستقلاً عن المرافق السياسيّة في نطاق نشاطه. ويجب أيضًا بدون شكّ الانتباه لعامل

المدَّعى عليه أن يبرّر نفسه شفهيًّا وأن يردّ على التهم عفويًّا وبشكل متكيّف. فحماية المدَّعى عليه تكون عمومًا مضمونة ضمانة أفضل عندما يتمكّن من تبرير نفسه عفويًّا، من أن يأخذ علمًا بالشكوى المرفوعة ضدّه بنوع متكرّر فقط في صيغة خطيّة.

الصلاحيّة مرتبطة بمكان الجريمة

بشكه: لي سؤال آخر يتعلّق بالوضع التالي: هل تستطيع المحكمة الجنائيّة الدوليّة أن تقيم دعوى ضدّ مواطني دُول لم تصادق على نظام المحكمة؟ فإن صحّ هذا، فهل يمكن أن تقيم دعوى ضدّ مواطني الولايات المتحدة؟

لوف: إنّ صلاحيّة المحكمة ليست مرتبطة بهويّة وطنيّة معيّنة، بل بالمكان الذي ارتُكبت فيه الجريمة. إذن إن ارتكبت جريمة في أحد البلدان المتعاقدة، يمكن كلّ من يجترح هذا العمل أن يلاحق، أي أن يقبض عليه وتقام دعوة في حقّه. لهذا السبب حاولت الولايات المتحدة الأميركيّة أن تبرم اتفاقات ثنائيّة مع أكبر عدد ممكن من الدول بعدم تسليم مواطنين أميركيّين مدّعى عليهم أمام المحكمة الجنائيّة الدوليّة. ولقد رفض الاتّحاد الأوربي مثل هذا القصد.

إلى أيّ مدى تستطيع المرافق الدوليّة أن تقوم فعلاً بمهمّاتها؟

مُصَفّا: إن عرض المحاضر شدّد على المبدإ الذي بواسطته أبطل الحقّ الدوليّ اليوم مبدأ النجاة من العقوبة لأشخاص هضموا حقوق الإنسان. ولكن يقوم شكّ مبرّر هل وإلى أيّ مدى تستطيع المرافق الدوليّة أن تقوم

الرأي العام. فإن لم يجهد المرء في نشر معلومات غير مشوّهة، فعند ذلك يسهل التلاعب.

عقوبة الإعدام تتعلّق بحقوق الإنسان

ولنعرض الآن لعقوبة الإعدام. فالإشارة إلى الانتقام في نصّ المحاضرة لم تبيّن سوى ناحية من القضية. الناحية الأخرى هي أن يظنّ المشرّع أنّه لا يستطيع التخلّي عن عقوبة الإعدام لأسباب وقائيّة. والناحية الثالثة، التي يمكن سماعها تكرارًا في أميركا، هو أنّ المجرم قد فَقَدَ بجريمته حقّه بالحياة. أرى أنّا هنا أمام قضيّة تتعلّق بحقوق الإنسان: أفلا يبقى المجرم، رغم كلّ شراسته وكلّ الشرّ الذي يميل إليه، ألا يبقى إنسانًا؟ فإن كان إنسانًا، فهو يملك إذن كرامة أساسيّة. وهذه الكرامة هي التي تفرض عليّ أن أحترمه كشخص يحمل مسؤوليّة. وهذا يحتوي على واجبي أن أفسح له فرصة لاتّخاذ مسؤوليّته. ولا يحقّ لي أن أحرمه من هذه الفرصة من منظار حقوق الإنسان.

أخيرًا أريد أن أشير إلى أنّي لا أعلم شيئًا عن مناقشة تدور في البلدان الأوربيّة حول إعادة الأخذ بعقوبة الإعدام.

أهناك حقّ للمدّعى عليه بمرافعة شفهيّة؟

بشكه: هل تتضمّن حقوق المدعى عليه في دعاوى تساق أمام المحكمة الجنائيّة الدوليّة حقّ المرافعة الشفهيّة؟

لوف: إنّ المرافعة الشفهيّة هي بدون شكّ في القضاء نقطة مهمّة جدًّا. فإنّ هناك فرقًا كبيرًا بين قضاء يُساق خطيًّا فقط، وبين إمكانيّة

فعلاً بمهمّاتها. فإنّ مجلس الأمن في الأمم المتحدة قد أُنشئ مثلاً للقيام بمسؤوليّة المحافظة على السلام الدوليّ. ولكنّه يبدو دائمًا مُثقلاً بالأعباء، إذ تُسلّم إليه مهمّتان أو عدّة مهمّات. وفي الأحوال التي تتعدّى قدراته في مقاومة تطوّرات تهدّد السلام، يتبيّن، ما عدا بعض الأحوال مثل ما حدث في السنوات الستينيّة والسبعينيّة من القرن الماضي بالنسبة إلى أفريقيا الجنوبيّة، عاجزًا عن التنفيذ إلى حدّ بعيد.

هذا موطن جهود جماعة الدول في العالم في توسيع الحقّ الدولي، خصوصًا في إنشاء محكمة جنائيّة دوليّة تكون قادرة على ملاحقة الجرائم ضدّ حقوق الإنسان وغيرها من الأشكال الغليظة لهضم حقوق الإنسان. وقد عاد نجاح هذه الجهود إلى ضغوط المنظّمات غير الحكوميّة، ثمّ بانت أهميّتها بنوع رهيب بالنظر إلى أحداث السنوات التسعينيّة من القرن الماضي في البلقان وفي رواندا. فالشكل الذي قامت به المحكمة الجنائيّة الدوليّة، كمؤسّسة الأمم المتحدة، بمهمّاتها حتّى الآن دون تحيّز سياسي وبإبراز أقضية مناسبة، تجعلنا نأمل أنّها، استنادًا إلى ثباتها القانوني في حياة جماعة الدول في العالم، ستقوم في المستقبل أيضًا بخطوات مماثلة ولكن لا يزال التخوّف قائمًا من أن تتعرّض جميع هذه المرافق تكرارًا إلى مناورات سياسيّة.

القرار الشخصي مهمّ بالنسبة إلى حقوق النساء والأولاد

لقد شدّدت المحاضرة بحقّ أنّنا في العالم الحاضر نواجه مشكلة الإنقاص المتنوّع لمبدإ القرار الشخصي. ولكنّا، على ما أرى، نشهد في

زماننا توسيعًا وتطويرًا لهذا المبدإ. وكان لذلك أثره في حقوق النساء والأولاد.

حول موقف الولايات المتحدة الأميركيّة

أمّا موقف الولايات المتحدة الأميركيّة من المحكمة الجنائيّة الدوليّة، فإنّها ليست فعلاً مفاجأة، لأنّ الموقف الأميركي تجاه مثل هذه المرافق لم يكن يومًا على نحو آخر. خصوصًا بعد الحادي عشر من أيلول سنة ٢٠٠١، طالبت الولايات المتحدة الأميركيّة بأن تكون المشرّع الوحيد في نطاق الحقّ الدولي، ولم تستند إلى جهود الفرقاء الآخرين في جماعة الدول في العالم، إلاّ في سبيل مصالحها الخاصّة. وقبل كلّ شيء خالفت أميركا مبدأ عدم استخدام العنف، الذي كان نتيجة جهود مؤسّسات عاملة في العالم كلّه. لذلك وبشكل أشدّ تتوجّه آمالنا مجدّدًا إلى المحكمة الجنائيّة الدوليّة بأن تحتلّ مقامها الثابت في مؤسّسة الحقّ الدولي وأن تستطيع القيام بنشاطها طليقة من النفوذ السياسيّ.

الأمل بأن يكون من الممكن حصر النفوذ السياسي

لوف: أمّا مسألة النفوذ السياسي فإنّا بحاجة إلى نبي يقول لنا هل ننجح في حلّ هذه المشكلة بنوع كامل، أو مُرْضٍ على الأقل. هذا متعلّق من جهة بنوعيّة نشاط هذه المؤسّسات وبالصيغة القانونيّة لقرارتها، ومن جهة أخرى بالتعاون مع جميع الآخرين، أي بأخلاقيّات المجموعة، بالرأي العالميّ، وأخلاقيّات حقوق الإنسان الخ.

وهذا أيضًا عامل لا يمكن تحديده، وحيث لا ينفع سوى الأمل. فمن

يتأمّل في نشاط المحاكم الأوروبيّة، مثلاً المحكمة الأوربيّة لحقوق الإنسان، يلاحظ أنّه يتبيّن تكرارًا أنّ القضاة العاملين في نطاقها كانوا صامدين تجاه محاولات التأثير السياسي. وهنا أودّ أن أشير إلى محاضرة البروفسّور هامر التي سيأتي عرضها.

سيادة الدولة وضرورة تصوّر شامل في العالم

إنّ مسألة حقّ الدول بالقرار الخاصّ وبذلك مسألة التقليص الممكن لحقوق السيادة، أي قضية سيادة ترتيبيّة، هي اليوم، كما هو معلوم، موضوع نقاش كثير، وكذلك في هذه القرائن كتاب كانط "في السلام الدائم"[1]، الذي يعدّ حتّى اليوم أحد أهمّ المساهمات في هذه القضية. والأمر هنا يدور حول صعوبة القيام بخطوة وراء الحقّ الفيدرالي المجرّد نحو حقّ عالمي، لأنّه حالما يدور الكلام حول بُعد عالميّ للحقّ، تنفجر تحفّظات الدول بالنسبة إلى سيادتها، التي لا تريد ولا تستطيع أن تتخلّى عن نفسها. هذا التوتّر بين تأكيد السيادة الوطنيّة من جهة ومن جهة أخرى ضرورة الانخراط في تصوّر قانوني شامل في العالم عليه، كيف كان شكله، أن يكون فعّالاً وإلاّ كان لا قيمة له. هذا هو التوتّر الأساسي، مع العلم أنّه يجب أن يحصل في مجال السيادة بعض التحرّك، مع أنّ أبعاد هذه القضيّة الحقيقيّة لم يحصل بعد في رأيي الكشف عنها.

I. Kant, Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktates zum ewigen Frieden in der Philosophie, Berlin 1796.

الأفراد يصيرون بنوع متزايد حاملي النظام الدولي

على كلّ حال يتبيّن في نطاق النظام الدولي. وهذا ورد الكلام عنه في سؤال البرفسّورة مُصفًا، أنّ الأفراد يصيرون بنوع متزايد حاملي هذا النظام، فلا يكونون مسؤولين بشكل غير مباشر بوساطة الحكومات.

مشاكل في التصديق على وثيقة المحكمة الجنائيّة الدوليّة

لي أخيرًا إشارة إلى أنّ الموقف الأميركي في قضية المحكمة الجنائيّة الدوليّة قد تناولناه في المحاضرة بنوع خاصّ لأنّه هو الموقف الذي يناقش فيه أكثر من غيره. على علمي لم يصدّق على الوثيقة المذكورة إلاّ الأردن من بين الدول ذات الأكثريّة الإسلاميّة. وعندي أنّ التصديق له قيمة رمزيّة مهمّة. فإنّه يعني إزاء سياسة الدول المنهجيّة اتخاذ موقف إنساني حازم.

مُصَفّا: لقد وقّع إيران هذه الوثيقة، ولكنّها قبل إثباتها النهائي يجب أن تُعرض على مجلس النوّاب وأن يصدّقها هذا.

لوف: الولايات المتحدة الأميركيّة سحبت توقيعها.

كيف تُقيَّم العولمة: إيجابيًّا أم سلبيًّا؟

أكرمي: كانت العولمة موضوع قسم من المحاضرة لأنّها تلتحق بنطاق القضايا التي تعالجها المحكمة الجنائيّة الدوليّة. والعولمة كما هو معروف يواجهها تقييم إيجابي وتقييم سلبي. فبعض الجداول تُظهر نتيجة إيجابيّة

بمعنى أنّ معطياتها تبيّن أنّ الفجوة بين الفقراء والأغنياء تزيد انغلاقًا بفعل مسرى العولمة. وهناك جداول أخرى تظهر صورة سلبيّة، وتؤكّد استنادًا إلى معلوماتها أنّ الفجوة بين الفقراء والأغنياء قد زادت اتساعًا. فقد نظر البعض من هذه الفئات إلى العولمة كلّ من وجهة نظر مختلفة. فاعتبرها البعض مسيرة، والبعض الآخر مشروعًا. وبعض الأوساط المستغلّة في مسيرة العولمة، تعتبرها موافقة في مجراها لمصالحهم الخاصّة. وتحاول حتّى اللجوء إلى المرافق الجنائيّة الدوليّة في سبيل مصالحها. فأيّ موقف من الموقفين اللذين يستندان إلى معطيات جداولها يجب تفضيله؟

تجب على كلّ حال المطالبة بمحتوى حقوق الإنسان

بالنظر إلى المشاكل الاقتصاديّة التي أثيرت هنا، أودّ لأسباب تتعلّق بالاختصاص أن أحوّل الجواب إلى البروفسّور بيخلر.

من وجهة النظر القانونيّة يجب بنوع عام جدًّا أن نساند الجهود التي تطالب من منظور حقوق الإنسان أن لا تعي المؤسّسات كمنظّمة التجارة العالميّة مثلاً، أن لا تعي ذاتها في بينتها المؤسّساتيّة وفي نطاق مهمّاتها على أساس الهدف الاقتصادي، بل أن يظلّ واجب المحافظة على محتوى حقوق الإنسان قائمًا. وتبقى مشكلة في هذا المجال، وهي مضاعفات يصعب التغلّب عليها. وهذا يحدث مثلاً عندما يُذكر بإلحاح خطر عمل الأولاد وتعترض بلدان مختلفة بأنّ هذا يحرمها من إمكانيّات اقتصاديّة، وأنّ مثل هذه التدابير تزيد في سوء وضعها الاقتصادي. ومع ذلك أرى أنّها خطوة مهمّة أن يطلب في لجان مثل منظّمة التجارة العالميّة، بطريقة دقيقة خصوصيّة، الحفاظ على محتوى حقوق الإنسان،

أي أن يطلب ذلك في إطار المؤسّسة. فواقع العولمة بمعنى مجرى المعلومات الدولي وما إلى ذلك، لم يعد بالإمكان التراجع عنه.

الانطلاق من دور إيجابي للمحكمة الجنائيّة الدوليّة

أمّا دور المحكمة الجنائيّة، فأحبّذ الانطلاق من موقف متفائل. فإن حصل القضاء على الصلاحيّة اللازمة، كان الأمل كبيرًا بأن يعملوا بكفاءة مهنيّة. ولكن لا يوجد تأكيد صريح في جميع هذه القضايا، فإنّه وُجد في كلّ أزمنة تاريخ البشريّة قضاة عظام وقضاة سيّئون. وفي الواقع يتّضح بشكل متكرّر ميل شديد جدًّا إلى الاستقلال.

سوء استعمال كبير للأنظمة والأحكام القانونيّة

رشادي: ليست مشكلة الإنسان المعاصر أنّه غير مؤهّل للسلام، وأنّه ليست عنده الشروط اللازمة للحصول على السلام. المشكلة الأساسيّة تكمن في سوء استعمال الأنظمة المختلفة والأحكام القانونيّة إمّا من موقف السلطة أو عن جهل، وإمّا لأنّ هناك قوانين توطّد مسبّقًا عدم التساوي بين البشر. فعندما هُدِّد الناس باسم الديمقراطيّة وحقوق الإنسان بقنابل ذريّة وإبادة جماعيّة، ألا يكمن في ذلك خرق لحقوق أناس يصيرون ضحايا هذه الأسلحة؟ يُقال أحيانًا إنّه يجب الهجوم على هذا أو ذاك البلد لأنّه يملك أسلحة دمار شاملة. ولكنّ المهدِّدين بهذا الشكل هم أحيانًا أنفسهم ينتجون هذه الأسلحة ويوزّعونها. فماذا ينفعنا أن نكتفي بتقرير قوانين حسنة؟ علينا أن نجتهد في الوقت نفسه أن نغيّر الثقافة العالميّة لننشئ ونربّي الإنسان على الصلاح.

المواقف المتسلّطة ضدّ حقوق الإنسان؟

بعض القوّات السياسيّة تعقد اتفاقات، ولكنّها في الوقت نفسه لا تتورّع من خرقها، أو بعضها تملك حقّ الفيتو. فكيف يمكن تبرير ذلك من وجهة قانونيّة أو أمام محكمة العقل؟ ولو رفع جميع ممثّلي العالم صوتهم ليؤيّدوا مبدأً أو قرارًا هامًّا، يكون لدولة واحدة إمكان رفض هذا المبدإ. أليس هذا ضدّ حقوق الإنسان. فإلى جانب إنشاء منظّمات جديدة يجب علينا أن نعالج مثل هذه القضايا ونأتي بحلّ لها. فتجب إقامة حدود للدول ذات السلطة العالميّة التي تعمل من موقف القوّة.

يجب استخدام فنّ الوصول إلى الممكن حتّى في تجنّب المظالم الراهنة

لوف: الواقع أنّا نتحرّك في إطار نظام دولي مليء بالمظالم وخرق حقوق الإنسان. فإزاء هذه الأوضاع يكون طبعًا من المفيد استخدام فنّ الوصول إلى الممكن لمحاولة تغيير ذلك. أمّا ما يتعلّق بحقّ الفيتو، فإنّه أثبت، على ما هو معروف، في النظام الذي قرّر بعد الحرب العالميّة الثانية، حيث قامت المحاولة في إثبات شكل لضمان للسلام بواسطة هذه البُنى. هذا يخلق بعض المشاكل كما نرى في السياسة الحاليّة. لذلك يجب أن نحاول، في إطار النشاط المتوفّر، وهو طبعًا دائمًا محصور، أن نحقّق ما هو ممكن.

إنّ حقّ العقوبة ليس هو قانونيًّا سوى حاجز أخير

على كلّ حال أوافق الرأي القائل بأنّ حقّ العقوبة، من وجهة النظر القانونيّة، ليس الوسيلة الأولى، بل الأخيرة لتدبير شؤون العدالة. فلا

يجب إذن الاعتماد على حقّ العقوبة. فهناك إمكانيّات كثيرة أخرى هي في أوّل الأمر أكثر أهميّة. فحقّ العقوبة هو حاجز أخير.

الاتفاق على ملاحقة الأشكال الأساسيّة لخرق حقوق الإنسان

ما هدف إليه إنشاء المحكمة الجنائيّة الدوليّة هو محاولة التعبير عن اتفاق حول الواقع القائل بأنّ هناك تصوّرات مختلفة حول الجرائم والعقوبات المفردة، ولكن يجب بالنسبة إلى أشكال أساسيّة جدًّا لخرق حقوق الإنسان أن يكون هنا تصرّف مشترك. فالاتفاق الذي حصل عند إنشاء المحكمة الجنائيّة الدوليّة يقول إنّه لا يجوز أبدًا من بعد أن تبلغ الحال إلى الجرائم المذكورة أعلاه. فإلى جانب البعد الجزائي وحده قُصد أن تُثبَت قيمة رمزيّة، عندما يُعلن على الرأي العام العالميّ أنّه تمّ الاتفاق على هذا الأمر.

يجب إيقاظ وعي الرأي العام العالمي لهذه القضايا

انطلاقًا من هذه النظرة تكون للزميل رشادي بلا شك مدعاة لأن يشدّد على أنّ المنشآت مثل المحكمة الجنائيّة الدوليّة يجب أن يساندها وعي معيّن في العالم، أخلاقيّة يتّفق الجميع عليها. هذا يقودني إلى أن أشدّد أنا أيضًا، أنّ هنا في نظري مجالاً جليلاً من المهمّات والتحقيقات مُوكلاً إلى الأديان. فكما تُذكَر هنا المنظّمات غير الحكوميّة، كذلك ينبغي أيضًا أن تدلّ الأديان أيضًا معًا على مواضع الجرح، وأن تُعلن تكرارًا على مسامع الرأي العالم العالميّ أنّها تهتمّ معًا لتلك الأشكال من المظالم. لا شكّ أنّ هذا لا يأتي وحده بالحلّ، ولكن ينفتح المجال لخلق

وعي معيّن للقضيّة في الرأي العالمي أو على التأثير فيه. وهذه على كلّ حال خطوة، لا يسهل للدول الكبرى أن تتغافل عنها.

الإجرام الذي يتخطّى الحدود يتطلّب مثل هذه التدابير

لي أخيرًا ملاحظة قصيرة في قضيّة السيادة. إنّا نعيش في زمن تنالنا الأحداث عبر الحدود، هذا يعني أنّها لا تقف عند حدود دولة معيّنة، وأنّ على الدول، إن هي أرادت أن تضبطها، أن تتعلّم أن تتعاون في ما بينها. هذا يصحّ مثلاً في إجرام تسويق المخدّرات، وتبييض الأموال ونشاط مهرّبي البشر.

العولمة الاقتصاديّة قد حصّلت أيضًا تقدّمًا

بيخلر: إنّي أشكر للزميل لوف ما عرضه علينا. وأنا ألاحظ أنّها، على الأقلّ بالنسبة إلي، تحتوي على ناحية تدفع حوارنا إلى الأمام. أمّا ما ذكره خاصّة الدكتور أكرمي في مداخلته حول العولمة، فكان موجّهًا خصوصًا إلى المستوى الاقتصادي. فلا جدال في أنّه في عشرات السنوات الأخيرة، على المقياس العالمي لتعزيز الرفاهيّة، قد حصل تقدّم، مهما كان نوع تقييم هذا الوضع. وأن تكون الفجوة بين الفقراء والأغنياء، على المستوى العالمي، قد ضاقت، فهذا تجوز الإشارة إليه.

ومع ذلك فإنّ من الضروري التمييز في الحكم

إن ألقينا نظرة تمييز على هذا كلّه، وصلنا إلى أحكام مختلفة. فرفع مسيرة العولمة إلى مستوى الحقّ الدولي وربطها ربطًا فعّالاً بإطار

مؤسّسة، هذا تقدّم حقيقي. فإنّه يعني ضبط إلهام وفكرة نشاط السوق المُعَولم بنوع مناسب، حيث توجد مزالق وسوء استعمال. هذا لم يكن ممكنًا حتّى الآن أو لم يتحقّق بالشكل المفروض، ولكن تجب المطالبة به.

عقوبة الإعدام ومبدأ الإنسانيّة المحيط بالعالم

أزيد هنا ملاحظتين. فهمتُ أنّه بين الأشكال الثقيلة لخرق حقوق الإنسان أشيرَ إلى عقوبة الإعدام بالنظر إلى مبدإ قانوني فعّال تابع لأنسانيّة تشمل العالم، وتلقى بهذا المعنى تبريرها من جهة الحقّ الطبيعي. وهنا في نظري ينكشف توتّر، عندما تعالج القضيّة بنوع أكثر تمييزًا حتّى في النطاق الديني. هذا يبدو لي على كلّ حال نقطة جوهريّة جدًّا تمامًا في النقاش، وقد تراءت دائمًا انطلاقًا من محاضرة الزميلة غبرييل. أي أنّ التشديد على ناحية الإنسانيّة الشاملة للعالم كلّه تفرض تطويرًا واعيًا تمامًا لأخلاقيّات معيّنة، كما ألمح إلى ذلك أيضًا حجّة الإسلام رشادي.

ماذا يمكن أن تكون ردّة الفعل عند المحكمة الجنائيّة الدوليّة إزاء الحرب الهجوميّة على العراق؟

والملاحظة الثانية لها وجه حاليّ مباشر. في إعلان حقوق الإنسان للأمم المتحدة ورد أنّ كلّ شكل من حرب هجوميّة (بين أعضاء هيئة الأمم) يجب الحكم عليه. فإن حصلت حرب هجوميّة أو حرب يمكن أن تؤوّل على هذا النحو ضدّ العراق بدون تخويل من الأمم المتحدة، فماذا يمكن أن تتفاعل مع ذلك المحكمة الجنائيّة الدوليّة، إن رُفعت إليها دعوى في أعقاب مثل هذه الحرب؟

لوف: لا أجسر على الإجابة عن السؤال الأخير. والمنتظَر أن تُكتب في ذلك كميّة كبيرة من المؤلّفات المختصّة.

أمّا عقوبة الإعدام فقد تعرّضتُ لها عن قصد، حتّى بمعنى إثارة النقاش، لأنّي أعلم كم كان عسيرًا على المسيحيّة أن تتعامل مع هذا الموضوع، وكم تأتي الأجوبة في هذا المضمار حتّى اليوم متقلقلة. ولكنّي رأيت فقط أنّ الأديان عليها في هذا الموضوع أن تتفاهم على مواقفها.

في المدّعين والمدّعى عليهم أمام المحكمة الجنائيّة الدوليّة

فانوني: هل يستطيع بلدٌ ما يصادق على نظام المحكمة الجنائيّة الدوليّة، أن يعيّن قضاة في هذه المحكمة؟ ثمّ: هل يستطيع بلد مثل هذا أن يقدّم دعوى أمام المحكمة؟

لوف: تمكن الإجابة عن السؤالين على علمي بالنفي. فصلاحيّة المحكمة تنصّ على أنّ المدّعي لا يمكنه تقديم الدعوى إلاّ إذا كان منتميًا إلى أحد البلدان التي تُعدّ من فرقاء المعاهدة حول نظام المحكمة الجنائيّة الدوليّة، أو أنّ المدّعي هو مجلس الأمن الدولي. وهنا تستطيع طبعًا دولة لا تُعدّ من فرقاء المعاهدة ولكنّها تملك حقّ الفيتو في مجلس الأمن، أن تمنع إقامة دعوى من قبل مجلس الأمن الدوليّ.

تعزيز "ثقافة السلام" كشرط لتجنّب النـــزاعات وحَلّها

نَسرين مُصَفّا

الحرب صنع الشياطين، والسلام عمل الملائكة
اختاروا السلام لتصفو نفوسكم

مقدّمة

إنّ تفوّق وجود التعارض في كثير من مناطق العالم، يقوّي الدعوة إلى القيام بخطوات عمليّة من شأنها أن تجنّب الخلافات، وأن تحلّ النـــزاعات القائمة بالطرق السلميّة، وأن تؤمّن سلامًا يقوم على أساس العدالة. بهذا فقط يستطيع البشر أن يعيشوا في عالم أكثر أمانًا. وممّا يسم الوضع الذي يوجد فيه عالمنا اليوم، هو إلى ذلك أنّ القضايا الاجتماعيّة السياسيّة الهامّة، لا تمكن معالجتها بطريقة مناسبة إلاّ إذا عُكف عليها بشكل فَطِن يتخطّى الأشكال المعروفة المتناقلة.

إنّ الحَقبة التي عَقبت الحرب العالميّة الثانية رافقتها ظاهرة عولمة متزايدة وتحوّلات متنوّعة في الأنظمة الاقتصاديّة والاجتماعيّة في نطاق البيئة، وجهودٌ في نشر حقوق للإنسان ملزمة عامة، والاعتراف بموجبات الأفراد. وهذا أدّى هنا وهناك بأشكال جديدة إلى اختلافات. وبما أنّ أسباب النـــزاعات تزداد تنوّعًا يومًا بعد يوم، وتعود عمومًا إلى

استعمال مخطّطات وتدابير يطغى عليها الكبت وعدم المساواة في المعاملة والتزمّت، صار من الضروري إيجاد مدخل متشعّب لشرحها وحلّها.

إنّ أسباب النـــزاعات تحوّلت كثيرًا، ويزداد صعوبة القول مسبقًا لماذا ومتى وأين يثور النـــزاع ومن هم أطرافه. وأهمّ من ذلك قيام أسئلة كيف يمكن وينبغي أن يكون الجواب الموصل إلى الهدف. فلا حلّ النـــزاعات ولا إقامة السلام يمكن البلوغ إليهما بسهولة. فليس الأمر بالهيّن، بل القضيّة تفرض إقامة علاقات عادلة وسليمة بين الفئات البشريّة المختلفة المتعادية. لذلك يجب اللجوء إلى منطلقات وخيارات مختلفة. والأكيد هو أنّ أصحاب القرار والسياسيّين والخبراء على الصعيد الوطني والدولي لن ينجحوا وحدهم في مجابهة التوتّرات الدوليّة بشكل فعّال وفي إعادة السلام. فحلّ النـــزاعات ومهمّة إقامة السلام هي من الأهميّة بمكان، بحيث إنّه لا يجب ترك هذه القضيّة لهم وحدهم.

بل كلّ إنسان بمفرده مدعوّ إلى الاشتراك في هذه المهمّة. فإنّ الوضع الدولي الحاليّ يجعل من الضروري بقدر متزايد تقوية الالتزام البشري. فحلّ القضايا الراهنة التي تهمّ البشريّة له هنا شرط مُسبق مهمّ ومتقدّم في مرتبته. فالغرض هو أن ينشأ في سكّان العالم وعي عامّ للمسائل بالنسبة إلى ما يخدم قضيّة السلام ويستطيع أن يركّزه. فإنّ تعزيز ثقافة السلام مسيرة شاملة مستمرّة تتطلّب مساهمة الكثيرين.

إنّ طرح المحاضرة الأساسي هو التالي: إزاء الوضع الحقيقيّ، التي يوجد فيه عالمنا، وانعدام آليّة فعّالة يُعتمد عليها على الصعيد الدوليّ، وهذا مع الأخذ بعين الاعتبار الخبرة الفريدة للتفاعل البشري المتبادل في

إطار الأمم المتحدّة، إزاء هذا كلّه يجب تعزيز ثقافة السلام كمسيرة شاملة أهمّ تدبير للوصول إلى الوقاية من النـــزاعات أو إلى حلّها.

بهذا المعنى هناك حاجة ماسّة إلى تعزيز ثقافة السلام بطرق مختلفة وإحدى هذه الطرق هي التعليم ونشر المعرفة.

١. المشكلة تكمن في فقدان آليّة مناسبة

لقد بدا القرن العشرين مدّة طويلة للجميع كالقرن الأشدّ عجبًا. فمكتسباته على جميع الأصعدة مدّت في عمر الإنسان ورفعت مستوى علمه، وأدّت إلى تطوّر صناعي وزراعي وإلى ثورة في قطاع الاتصالات وغيرها من أشكال التطوّر. رغم هذه المكتسبات حدثت في هذا القرن أشنع الحروب في تاريخ البشريّة. ملايين من الناس، لاسيّما المدنيّين، ماتوا أو جُرحوا أو خسروا منازلهم وأوطانهم. وقد بعث تأسيس رابطة الشعوب ومن بعدها منظّمة الأمم المتحدة آمالاً وترقّبات، وقد نجحت أيضًا بعض النجاح، ولكنّها لم تمكّن من إزالة محنة الحرب من العالم. فالبشريّة تقف اليوم في طريقها إلى تعايش سلمي أمام تحدّيات جسيمة. لقد كان السلام في جميع الأزمنة حُلْمًا يتوق إليه البشر بحرارة. واختراع أسلحة مدمّرة مرعبة، والفقر كأسوإ شكل من أشكال خرق حقوق الإنسان وتهديد أمان الإنسان، وتخريب البيئة وعوامل أخرى هامّة غيرها تعسّر الجهود في الوصول إلى السلام والأمان والاستقرار[١].

---

١ Second Meeting of the Network of Asia Pacific Universities and Institutions for Conflict Prevention and Peace Building, 22-23

إنّ منظّمة الأمم المتحدة نشأت وهدفها الرئيسيّ الحفاظ على السلام والأمان الدوليّ. ففي مقدّمة شرعتها توصف "حماية الأجيال المقبلة من آفة الحرب" كهدف للأمم المتحدة، وإنها تعتبر هذه الغاية علّة وجودها.

وتلتفت الشرعة بنوع مستمرّ إلى إقامة السلام وحفظه. فللتغلّب على النـــزاعات الدوليّة، تعرض نماذج حلّ سلميّ ترتكز على العدالة والحقّ الدوليّ (مادة ٢، بند ٣)، وتعالج القضايا التي تستطيع أن تؤدّي إلى تعزيز السلام العالمي والأمن الدولي، وتتّخذ لذلك أيضًا قرارات حسيّة (مادة ٤٠ و٤١).

أمّا ما هو السلام بالمعنى الدقيق، فإنّ الشرعة لم تحدّده. ولكن يمكن عمومًا العثور على تحديدين لمحتوى هذا المفهوم: تحديد سلبيّ محصور، يعيد المفهوم إلى وصفه بأنّه "حالة عدم الحرب"، ثمّ تحديد إيجابي يفطن لأنّه في حال السلام يجب عادةً أن ترافق تنحية الحرب عوامل وضمانات تقيم السلام على طريق بنّاء، عادل ديمقراطي. وفي هذه الحال الثانية لا يكون السلام ظاهرة جامدة، بل يكوّن هدفًا دافعًا للجماعات الوطنيّة والدوليّة[٢].

بعبارة أخرى: إن اعتُبر السلام بالمعنى الحصري فقط الإقلاع عن "التهديد بالعنف أو استعمال العنف ضدّ سلامة أراضي دولة أو استقلالها السياسي" (شرعة الأمم المتحدة: مادة ٢، بند ٤)، أو إن اعتُبر

May 2002, Tsinghua University, Reijing (China); promoting the enabling means of education, training, research and communication, University of Peace, 2002.

٢ From a Culture of Violence to a Culture of Peace. Peace and Conflict issues, Unesco Publishing, Paris 1996, 15.

السلام معادلاً لانعدام خطر مباشر للأوضاع القائمة أو لانعدام خرق لهذه الأوضاع، فإنّ مفهوم الأمان يتضمّن عناصر تُضمّ عادة إلى مفهوم "السلام السياسيّ". تشير شرعة الأمم المتحدة في المادة ١١، بند ٣ و٤ إلى مثل هذه التطوّرات في العلاقات الدوليّة، التي من شأنها أن تقود إلى تقليص أسباب وخطر اندلاع الحروب أو إلى إقرار السلام العالميّ. وكما يتّضح من المادّة ٥٥ من الشرعة، هناك مقصد في البلوغ إلى هذه الأهداف بالطرق السلميّة[٣].

ومثل ذلك تقول مقدّمة الإعلان العام حول حقوق الإنسان: "إنّ الاعتراف بالكرامة الطبيعيّة والحقوق المتساوية التي لا تتجزأ لجميع أفراد الجماعة البشريّة يؤلّف أساس الحريّة والعدالة والسلام في العالم". هذا يبيّن إلى مدى تمّ الالتفات بعد انتهاء الحرب العالميّة الثانية إلى عناصر السلام الإيجابي. وبعد ذلك عُرضت في معاهدتين دُوَليّتين (في ١٩ كانون الأول ١٩٦٦) من جهة الحقوق المدنيّة والسياسيّة ومن جهة أخرى الحقوق الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة[٤].

فكان قد اتضّح بنوع أشدّ أنّ الحفاظ على "السلام السلبيّ" لا يُنال دون الجهد في الوصول إلى مستوى من العدالة مهما كان منخفضًا. فلذلك توجّهت هيئة الأمم المتحدة إلى تنفيذ أوضاع عادلة، وذلك لأنّ

---

٣ فريد شايكان: مجلس الأمن الدولي ومفاهيم السلام والأمن الدولي. أطروحة بإدارة الدكتور جمشيد ممتاز، منشورات كليّة الحقوق والعلوم السياسيّة، طهران ١٩٩١، ص ٥ (باللغة الفارسيّة).

٤ D. P. Forsythe, Human Rights and Peace. International and national dimensions, Lincoln, NE 1993, 12.

الظلم يقود إلى البلبلة والحرب الأهليّة والتدخّل الأجنبي والحروب العالميّة. فإن حصل التوصّل إلى إقامة أوضاع عادلة، تُرَدّ بذلك إمكانيّة ترجيح اندلاع تطوّرات حربيّة. لذلك شدّدت الجمعيّة العامّة للأمم المتحدة تكرارًا على العلاقة الوثيقة بين تعزيز السلام والأمن الدولي من جهة، ونزع السلاح ورفع الاستعمار وتعزيز الإنسانيّة[٥]. من هنا جاء في "التصريح حول حقّ الشعوب السلام"[٦]، أنّ الجمعيّة العامّة على اقتناع من "أنّه يجب اعتبار عيش بدون حرب مطلبًا دوليًّا ذا أولويّة، وذلك في سبيل الرفاهيّة الماديّة، وتطوّر البلدان وتقدّمها، ولأجل تحقيق كامل لحقوق الحريّة البشريّة التي أعلنت من قبل الأمم المتحدة... ففيما تَعُدّ الحفاظ على حياة سلميّة للشعوب فريضة مقدّسة لكلّ دولة... تؤكّد أنّ سياسة الدول يجب أن تتّجه نحو إبادة خطر الحرب، خصوصًا الحرب النوويّة... وذلك لضمانة حقّ الشعوب بالسلام". فعلاقة السلام والأمن الدولي بتحسين نوعيّة الحياة والتنبّه لحاجات البشر والحفاظ على البيئة تتّضح فيها بجلاء.

ولكن لا يغب عن بالنا أنّ شرعة الأمم المتحدة تحتوي أيضًا على مقاطع متناقضة. يدور الأمر مثلاً في المادة ١، بند ١، كما في الفصل السابع من جهة حول الحفاظ على الأمر الواقع، فيما ترمي المادة ١، بند ٢ و٣، أو المادة ٥٥ من الشرعة وفي بعض المواد الأخرى إلى أفضل شكل من تحويل العالم بتوسيع العلاقات الودّية بين الشعوب، وإلى

[٥] راجع الكتاب المذكور في الحاشية ٣.

[٦] تمّت الموافقة عليه في الجمعيّة العامّة بقرار ١١/٣٩، بتاريخ ١٢ تشرين الثاني سنة ١٩٨٤.

التعاون الدوليّ في حقل الاقتصاد والاجتماع والشؤون الإنسانيّة. ويأتي إلى ذلك أنّه نظرًا إلى بنية الهيئة الأساسيّة وأهمّ دعائمها لحفظ السلام، أي مجلس الأمن، لا يهدف إلى حذف الحرب إجمالاً بأيّ شكل كان، بل إلى تجنّب الحرب بين الدول الكبرى[٧].

وفي الواقع إنّ الدول الكبرى كانت هي نفسها مصدر حروب كثيرة، وإلى ذلك فقد اندلعت أكثر الحروب بين البلاد النامية. ثمّ إنّ النـــزاعات بعد الحرب الباردة قد قامت داخل حدود بلد معيّن، بحيث إنّه يجب الكلام عن معيار جديد، بالانتقال من "الحرب بين الدول المختلفة" إلى "النـــزاعات العدائيّة داخل حدود بلدان مفردة". ولكنّ بعض الصراعات داخل بلد واحد تتّخذ طابعًا دوليًّا، فاضطرّ مجلس الأمن في هذه الأحوال إلى التدخّل على أساس تأويل توسّعي لصلاحيّاته. ولكنّه، رغم تأكيدات الأمين العام في الأمر، يتدخّل عند تحقيق الشرعة بنوع تخيّري وانتهازيّ[٨].

إنّ التحوّل في أشكال التهديد المتنوّعة للسلام والأمان، التي تعترض اليوم سكان العالم، تُظهر إلى أيّ حدّ لا نزال نحن بعيدين عن وضع عالميّ ذي بنية دوليّة. عند تأليف شرعة الأمم المتحدة انطلقوا من الظنّ النظريّ بأنّ أكثر تهديد للسلام إلحاحًا يكمن في تَعدٍّ من الخارج، أي في حرب يجيء بها بلدٌ إلى بلد آخر. ولكن في عشرات السنين الأخيرة سقط عدد أكبر بكثير من الناس ضحايا الصراعات الوطنيّة والتطهير

[٧] ص ٩ من الكتاب المذكور في الحاشية ٣.

[٨] راجع الكتاب المذكور في الحاشية ٣.

من شأنه أن يضمن للناس وللشعوب السلام والرفاهية والتطوّر. إقامة السلام أو إعادته يمكن أن تحصل حسب كلام مورغنتاو على طريقين: إمّا بواسطة آليّة (تختلف مع الأزمنة) للقوى الاجتماعيّة من شأنها أن تبلغ إلى توازن في القوى، أو بواسطة منهج آخر من الأمن الجماعي الذي يعمل بمعنى هذه التوجّهات ويقيم حدودًا معترفًا بها عامّة بشكل قوانين دوليّة، وأخلاقيّات دوليّة أو الرأي العام العالمي[١١].

إنّ الجهود في إيجاد حلّ لقضيّة الحفاظ على السلام عن طريق الثقافة كانت هي سنة ١٩٤٨ السبب في إنشاء منظّمة الأونيسكو. أمّا في التسعينات فكان دعم تعزيز ثقافة السلام أساس التيار العالمي لأجل السلام. فثقافة السلام تستند إلى معايير القيم والتصوّرات والتصرّفات التي تحدّد وتعزّز أفعال الأفراد والتفاعل على الصعيد الاجتماعي، على أساس مبادئ الحريّة والعدالة والديموقراطيّة، وعلى أساس الاعتراف بحقوق الجميع، وتقبّل الآخر والتضامن معه، ورفض العنف، والجهد في الوقاية من الحرب، وإيجاد حلول المشاكل عن طريق الحوار والتفاوض، وإشراك جميع الناس في مسيرة التطوّر الاجتماعي.

ثقافة السلام تتضمّن شكلاً جديدًا من فهم السلام، جاء التعبير عنه في مؤتمر الأونيسكو الدولي الذي عُقد سنة ١٩٨٩ في مدينة ياموسكرو بساحل العاج (أفريقيا) حول موضوع "السلام في آراء البشر"[١٢]. وقد صاغ أحد مفكّري الأبحاث في السلام، وهو جون غالتونغ، العبارة

١١

Hans Joachim Morgenthan, Macht und Frieden. Grundlegung einer Theorie der internationalen Politik, Gütersloh 1963.

١٢ راجع ص ١١ من النصّ المذكور في الحاشية ٢.

العرقي، والقتل الجماعي لأفراد أو لفئة إثنيّة معيّنة، وبأسلحة يستطيع كلّ إنسان أن يحصل عليها في سوق الأسلحة العالميّة[٩].

بعد انتهاء الحرب الباردة اختفى الخوف من إبادة الجنس البشري بكامله وانبعث أمل جديد بالسلام. ولكن مشاهدة صراعات جديدة احتلّت مكانها، وتزايدها بعث على القلق من جديد ودفع بالناس إلى البحث عن إمكانيّات حلول مناسبة. رغم كلّ الجهود الدوليّة، خصوصًا من قبل الأمم المتحدة، نرانا اليوم في بعض أجزاء العالم شهودًا لتوسّع النـــزاعات. ويتّضح بنوع متزايد أنّ السلام لا تمكن إعادة استتبابه إلاّ إذا كانت أطراف مختلفة مستعدّة لتحمّل مسؤوليّة دائمة متبادلة، لا بأن تكره عليه الدول الصغرى من قبل الدول الكبرى[١٠].

٢. ثقافة السلام

إنّ الاستراتيجيّة الدوليّة الجديدة ترتكز على الردع. الردع أفضل من الشفاء، هذه بصيرة معترف بها في العالم كلّه. وكذلك الرأي القائل بأنّ تدابير الوقاية عليها أن تعالج أسباب العداوات ولا يجوز أن تقتصر على ملاحقة نتائج العنف. وأفضل من ذلك هو تطوير تفكير شامل ومستمرّ

٩

Kofi A. Anan, UNvollendeter Weg. Die UNO im 21. Jahrhundert, Hamburg 2003.

١٠

Education for Peace in the 21st Century on the Advisory Meeting on the Academic Program of the University for Peace, United Nations, New York, 23-24 March 2001, San José University 2001, 7.

التالية: "إنّ ثقافة السلام تُمتحن في قيمتها وفقًا للشكل الذي فيه تؤثّر في تصرّف الناس عند حلول النـــزاع"[١٣].

فثقافة السلام يجب أن تُعتبر ثقافة الحوار والتفاهم المتبادل. فبقدر ما تنتشر ثقافة السلام، بقدر ذلك لا تعود الاختلافات الثقافيّة والاجتماعيّة تقود إلى نزاعات وعداوات، بل تستطيع بأشكال عديدة أن تصير ينبوعًا لفهم أعمق وازدياد في التطوّر والاتساع. فهي تبيّن كيف يمكن، لا بعنف السلام، بل بالاستناد إلى الفكر والاستعداد للحوار، وإلى تقوية الطاقات الثقافيّة كما إلى إسهام الثقافات والمجتمعات، كيف يمكن أن يقوم السلام في الداخل وفي الخارج ويتمّ الحفاظ عليه[١٤].

إنّ أسس السلام لا تمكن تقويتها إلاّ في الحياة اليوميّة وبفضل الاستعداد للإصغاء إلى الآخرين ومحاورتهم على أساس التساوي بين الفرقاء، كما في إطار مجتمع منفتح على هذه القضيّة. وثقافة السلام تعني التعاون مع الآخرين على التخطيط للسلام وتحقيقه في الحياة اليوميّة وفي كلّ شكل من أشكال الحياة الاجتماعيّة. فمفهوم ثقافة السلام لم ينشأ من العدم. فيجب أن يتّخذ شكله بتعاون عمّال كثيرين. لذلك لا يمكن أن تُترك هذه المهمّة الثمينة فقط للأمم المتحدة وأجهزتها. بل، حسب تعبير لبطرس غالي، إنّ اتحاد الشعوب والحكومات هو وحده يمكنه أن يوصل إلى سلام شامل، ويُشترط في ذلك أن يأتي كلّ جهاز من أجهزة

[١٣] راجع ص ١٣ من النصّ عينه.

[١٤] خطاب السيّد محمّد خاتمي رئيس جمهوريّة إيران، إلى المؤتمر الأول للتحالف الدولي لوكالات الأنباء للسلام، طهران (٢٣ مهر ١٣٨١)، خريف سنة ٢٠٠٢.

الأمم المتحدة بمساهمته ويوظّف قوّته بالشكل الذي وضعته شرعة الأمم المتحدة.

وبشكل مماثل يجب أن تساهم في ذلك أيضًا المنظّمات غير الحكوميّة، والمعاهد الجامعيّة المختصّة بهذه الشؤون، وأعضاء المجالس النيابيّة، والاتحادات التجاريّة والمهنيّة، وكذلك السكان جميعهم. هذا يعزّز قدرة التنفيذ عند المؤسّسة العالميّة، في التفافها إلى هموم ومصالح الجماعة وفقًا لما أراده مؤسّسوها. وبقدر ما يزداد نفوذها في الساحة العامّة بقدر ذلك تكون لديها إمكانيّات أكثر في إطلاع الآخرين على مبادرات الأمم المتحدة وبالتالي في بعث تفهّم أفضل لتصرّفاتها[١٥].

أساسًا يجب إطلاق جميع الإمكانيّات لصالح هذه المهمّة، خصوصًا في نطاق التعليم والتنشئة. هذا ما أكّده المدير العام السابق للأونسكو، فدريكو مايور زاراغوزا (Federico Mayor Zaragoza)، في شباط ١٩٩٤ في السلفادور، عند افتتاح "أول منبر دولي لثقافة السلام"، وتكلّم عن ضرورة التزام العمل في سبيل ثقافة السلام في أعمال التنشئة الرسميّة وسواها جميعًا، وتطبيقها عمليًّا في جميع مجالات الحياة اليوميّة.

كانت الدولة حسب العُرف المتداول هي المسؤولة في شؤون السلام. أمّا اليوم فالتزام الأفراد علاوة على ذلك تعود إليه قيمة مهمّة في هذه القضيّة. فتعدّد المنطلقات لها أهميّة مركزيّة في مسيرة السلام. فليست الحكومات هي وحدها تهتمّ للموضوع، بل كلّ فرد مشترك في هذه المسيرة ومدعوّ لأن يشترك فيها اشتراكًا فاعلاً.

[١٥] بطرس بطرس غالي: دستور في سبيل السلام (تقرير الأمين العام، الذي تمّت الموافقة عليه من قبل مجلس الأمن، في ٣١ كانون الثاني ١٩٩٢).

وحتّى المؤسّسات التقليديّة يجب أن تعي واجبها في الاشتراك حسب إمكانيّاتها في هذه المسيرة. فحبّذا لو عكفت بنوع خاصّ قوّات الأمن والجيوش في البلدان المختلفة، إلى جانب مهمّتها التقليديّة للدفاع عن الوطن، على الاهتمام بمشاريع بنّاءة، أي ليتها اتّخذت دورًا جديدًا ونشطت على الصعيد الدولي. فبوجه عام تقوم هي اليوم بخدمة لخير البشر، كالدفاع عن حقوق الإنسان وأيضًا القيام بالانتخابات، أو مكافحة الإجرام الدولي. وفي الواقع يُنتظر اليوم في شتّى أرجاء العالم من القوّات العسكريّة أن تهتمّ لمخطّطات الأمان الجديدة، وأن تكون مستعدّة للقيام بوظائف جديدة معقّدة وللنـــزول إلى الساحة في حالات الضرورة، وقد ازداد سهولة اتصال القوات العسكريّة بالمجتمع المدني من أجل تبادل المعرفة والمعلومات للوصول إلى أسس قرارات مشتركة.

ومن مهمّات القوّات العسكريّة اليوم، التي تتخطّى النظرة التقليديّة، هو الاشتراك في العمل على تنظيم إيجابي للحياة داخل الدولة. ومن جراء هذه التطوّرات الفعّالة فقد اتّسع وتحسّن أيضًا مفهوم ما يخدم الأمن الوطني. فالأمن لا يعني فقط الدفاع عن حدود بلد وعن سكانه، بل بوجه عام أمن الإنسان، والحفاظ على حقوق الإنسان، والتطوّر الإنساني وأمن البيئة[١٦].

١٦

The Evolving Role of Military. An informal meeting to discuss cooperation in education, training and reserarch to prevent conflict, and promote relations, Bangkok, June 13-15, 2001 (first report), Bangkok (Mohidol University), 2002, 3.

التعاون المتفرّع الأوجه، وخصوصًا تعزيز الثقافة هما إذن ما يجلب السلام. ويبقى أنّ الهدف الأكثر أهميّة هو الوقاية من الشقاقات، وإن هي حدثت، تقليصها بالمعالجة الموضّحة.

فإلى جانب الرغبة في سلام شامل تبقى الرغبة في الحياة وفي تفتّح الحياة الموافق الرغبة الحارّة عند الإنسان. فالتطوّر الاقتصادي والاجتماعي الشامل لا يمكن تعزيزهما وضمانتهما إلاّ إذا انعدمت النـــزاعات. لذلك يكوّن البحث في الأسباب المختلفة للنـــزاعات مهمّة مُلحّة. وهنا تحتلّ المركز الأوّل بنوع لا يمكن إغفاله التوتّرات الناتجة من اختلاف الإثنيّة والطائفة، ومحاولة التملّك على مناطق غنيّة بالموارد الطبيعيّة، وازدياد الفقر في العالم، والتوزيع غير العادل للثروات، أو انعدام إمكانيّة الحصول على مساحة من الأرض أو بنوع عام أشكال النقص الكبير بالنسبة إلى تساوي الحظوظ بين البشر بالنظر إلى تحقيق مصالحهم. فهنا يتّضح نقصٌ كبير بالنسبة إلى معرفة أسباب النـــزاع الحقيقيّة في عالمنا. وإنّه تطلّب هامّ بواسطة جهود مكثّفة في قطاع التنشئة أن تُنقَل صورة أكثر واقعيّة عن الأضرار والخسارات التي نشأت من جراء نزاعات معيّنة[١٧].

٣. تعلّم السلام

لم تُعَرْ وقاية النـــزاعات وتعلّم السلام، زمنًا طويلاً، اهتمامًا خاصًّا. أمّا إذا اعتبرنا مؤسّسة التنشئة أداة ممكنة، فإنّ حظّها يكمن في أن تنجح

١٧ راجع النصّ المذكور في الحاشية ١.

في رفع مستوى العلم وتعزيز فكر متسامح، وتعلّم احترام التنوّع، وإيجاد فرص لاحتراف المِهَن، وتحسين الأوضاع المعيشيّة والتخفيف من حدّة الفقر. وبالتفصيل يمكن البحث عن أهميّة مؤسّسة التنشئة، بالنسبة إلى تعلّم السلام، في الحقول التالية[١٨]:

١) في حقل الأخلاقيّات العالميّة، أيّ أخلاقيّات حفظ السلام، والفهم المتبادل، والبحث دومًا عن طريق جديدة لتربية الناس على هذه المهمّات.

٢) في تحسين نوعيّة الفكر، وإيجاد إمكانيّات مُثلى للنشاط والحصول على نتائج مُثلى.

٣) في تعليم مُفصّل كيف يمكن توسيع المعارف التابعة للسلام وإقامة إدارة بنّاءة لحالات الاضطراب.

أمّا صفات تعليم السلام فيمكن سردها كما يلي:

١) مراعاة عادات الشعوب والثقافات المتناقلة، وتقدير قدرات الأفراد على تفهّم أفضل للتسامح، والرحمة والتقبّل وتنوّع القيم الثقافيّة[١٩].

٢) اللجوء إلى جميع الإمكانيّات التقنيّة لتوفيق برامج التعليم في سبيل السلام في القيم والتقاليد والثقافات السائدة في المجتمعات المختلفة.

٣) توسيع مفهوم الدارسين الممكنين ليشمل جميع الناس لأجل تنشيطهم.

[١٨] المرجع عينه.

[١٩] راجع النصّ المذكور في الحاشية ١.

٤) استخدام جميع مصادر التعليم والأساليب المحليّة، لتعزيز التنوّع، ودفع مسيرة الانتقال وتثبيت السلام.

٥) الجمع بين المفاهيم التالية: حماية البيئة، الأمان للبشر، بناء السلام المؤسّساتي، حسم الخلافات والاطلاع على مقدّرات حاصلة.

٦) تنشيط القدرة على عقد علاقات خالية من العنف.

٧) تقوية الإمكانيّات الواردة من مراكز الاتصالات بواسطة تنشئة مهنيّة جيّدة بالنظر إلى تعزيز ثقافة السلام[٢٠].

كلّ موالاة لها عدّة جوانب. فمن جهة تكوّنت أنواع متعدّدة من الهويّة، ومن جهة أخرى تزداد العولمة تقدّمًا مع تقدّم التركيز على الأفراد. لذلك يجب على التعليم والتنشئة الالتفات إلى الحاجات الراهنة.

فإنّ تأسيس ثقافة الوقاية من النـــزاعات يجب أن تمنح الأولويّة تجاه كلّ جهد في سبيل حسم النـــزاعات. فيجب في أيّ حال أن يفسح المجال للناس في عالمنا لتطوير وعي للقضايا مناسب للعصر. وهنا نحتاج بقدر متزايد إلى تطوير تعليم فعّال من شأنه أن يمنع قيام الخلافات وأن يحلّ النـــزاعات. ونحن اليوم أكثر من ذي قبل بحاجة إلى تعليم حول السلام يساهم في التوعية العقليّة والنفسيّة للمتناقضات والنـــزاعات وفي تقليصها.

وفيما نشهد صراعات عديدة في أماكن كثيرة، ونرى في بعض الأحوال كيف يعيث العنف فسادًا ويزداد انتشارًا، فإنّ هناك في الوقت نفسه نساءً ورجالاً صالحين تمامًا يقابلون البشر باللطف ويظهرون بنوع

[٢٠] المرجع عينه.

مثالي ماذا يعني بالحقيقة اللطف بالناس والاستعداد للتضحية. لا جرم أنّ هؤلاء المواطنين الذين يحبّون السلام، لا أولئك الأشرار القليلين، هم الذين يجوز لنا أن نرى فيهم رمز صورة حقيقة الكيان البشري.

على كلّ حال يجب تعزيز ثقافة السلام باحترام حقوق الإنسان والديموقراطيّة والتسامح، وبتركيزها الشديد ونقلها في التعليم، وبمجرى للمعلومات طليق من العوائق، وإشراك واسع قدر المستطاع للنساء والرجال. ويجب احترام حقوق المرأة. فإنّ ممارسة العنف ضدّ النساء والأولاد يناقض هذا كلّه، فتجب إذن مراعاة خاصّة لهذه القضيّة.

إنّ ما يحتاج إليه العالم حاجة ماسّة هي آليّات منع وقوع النـــزاعات وحلّها، لا على أساس التسلّط الاقتصادي، بل على أساس العدل. فإنّ مشاكل العالم الكبرى في الزمن الحاضر لا يمكن أحدًا أن يحلّها وحده وليس هناك من دولة أو ثقافة تستطيع اليوم وحدها أن تزيل التوتّرات الدوليّة من العالم أو أن تعيد السلام ولو جزئيًّا.

إنّ الأمين العام للأمم المتحدة، كوفي أنان، يعتبر أنّ اختبارًا هامًّا في السنوات العشر الفائتة يقوم أنّ منع الصراعات الحربيّة أفضل وأقلّ كلفة من تنحيته عواقبها. فمن أهمّ التحدّيات في أيامنا هي الاستفادة من هذا الاختبار. ولا يكفي أن يظلّ هذا شعارًا تتلفّظ به أفواهنا، بل يجب تطبيقه في الواقع العمليّ. وقد خصّص في آخر جزء من تقريره حول "منع قيام الصراعات المسلّحة"، انتباهًا كبيرًا لثقافة الوقاية من النـــزاعات. فكوفي أنان يرى أنّ الزمان حان للانتقال من التدخّل المعتمد فقط على الفعل وردّة الفعل، إلى الاعتماد المتزايد على ثقافة الوقاية. وفي تحليله لأسباب النـــزاعات يخلُص إلى أنّ التدابير الوقائيّة

الفعّالة تتطلّب موقفًا ونوعيّة تفكير شاملين وحازمين. وهذا يدعو أخيرًا الجماعة الدوليّة إلى أن تطبّق عمليًّا قصدها في منع قيام النـــزاعات بواسطة خطوات حسيّة مقبولة.

انطلاقًا من الاقتناع من أنّه لا ينبغي أن تكون هناك حرب البتّة، يلزم التوجّه إلى تفكير في توثيق السلام والحفاظ عليه، والقيام بخطوات متواصلة تقود إلى تطوّر للجميع. ولا يسعنا إلاّ أن نؤكّد أهميّة التدابير التي يذكرها كوفي أنان في تقريره. فالجهد في تعزيز ثقافة السلام يوضح في الوقت نفسه ضرورة تطوّر متواصل مستديم ويقود إلى نوع من التفكير سيساعد في المستقبل على تجنّب النـــزاعات الممكنة وحلّ النـــزاعات القائمة[٢١].

[٢١] كوفي أنان: منع قيام النـــزاعات المسلّحة. تقرير الأمين العام حول نشاط الأمم المتحدة. الأمم المتحدة، الجمعيّة العامّة، مجلس الأمن، الاجتماع رقم ٥٥ (٢١/٨/٢٠٠٠)، جدول الأعمال، النقطة العاشرة.

أسئلة ومداخلات

الله يريد أن يتعلّم الناس السلام

فانوني: أودّ أن أعبّر عن فرحي أن يكون عرض البروفسّورة مُصفّا قد أولج في دائرة الحقّ والقانون نطاقًا مركزيًّا من التعليم حول السلام في اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام، أي قضيّة التربية على السلام. في المؤتمر الحواريّ الدوليّ الأوّل الذي عقدناه في فيينّا سنة ١٩٩٣، وموضوعه "سلام للبشر"[١]، وقد حضره آنذاك رئيس الدولة الإيرانيّة الحالي السيّد خاتمي، أتيح لي مع زميلي البروفسّور محمود حمدي زقزوق، وهو اليوم وزير الأوقاف في مصر، أن أتكلّم عن السلام حتّى من الناحية اللاهوتيّة. ولقد رأينا أنّ أكبر ما هو مشترك بين ديننا هو أنّ الله يريد أن يتعلّم الناس السلام. والشرّ يكمن في أنّهم لا يفعلون ذلك. ولكنّهم يستطيعون ذلك، إن هم وثقوا بروح الله. فإن كانت الآن الجماعة العالميّة تحاول أن تتناول مهمّة التربية على السلام هذه وإيلاجها في مجالات التشريع، فهذا ممّا تنبغي الموافقة عليه من وجهة النظر الإسلاميّة كما من وجهة النظر المسيحيّة.

[١] سلام للبشر. المسيحيّة والإسلام ينظران إلى السلام في أسسه ومشاكله وأبعاده المقبلة، المكتبة البولسيّة، جونية – لبنان ١٩٩٧، طبعة ثانية ١٩٩٨.

عدم توفّر المال لمنع قيام النـــزاعات

جاء في المحاضرة موضوع أستطيع أن أوافق عليه في جميع نقاطه، هو موضوع الوقاية. ولقد أعاره أهميّة خاصّة تصريح للأساقفة الألمان حول السلام، صدر سنة ٢٠٠٠[٢] والسؤال هو ما هي التدابير الضروريّة على الصعيد الدولي لتقديم الأموال اللازمة لأجل الوقاية للدول المعنيّة.

قضيّة التدخّل الإنسانيّ

لقد دار نقاش كثير في السنوات الأخيرة حول قضيّة ما يسمّى التدخّل الإنسانيّ، وحتّى بالنظر إلى التدخّل في كوسوفو الذي لم يحدث بتفويض من قِبل الأمم المتحدة. هل نوقشت هذه المسألة في العالم الإسلامي وما هي النتيجة التي تمّ الوصول إليها؟

مُصفّا: وأنا أيضًا أرى أنّ النـــزاع، طالما لم ينفجر، يظلّ خارج الانتباه العام، ولا يحصل على هذا الاهتمام إلاّ بعد اندلاعه. فبواسطة تدخّل إنساني، كالذي حصل في كوسوفو، بشكل عمليّة عسكريّة، حصلت هناك إمكانيّة تجنّب مأساة بشريّة وإعادة النظام.

هناك في نظر الإسلام، على علمي، حروب عادلة وحروب غير عادلة. فالحرب العادلة يمكن أن تتضمّن أيضًا تدخّلاً إنسانيًّا بوسائل عسكريّة.

[٢] "السلام العادل" (٢٠ أيلول ٢٠٠٠)، نشره أمانة سرّ مجمع الأساقفة الألمان (وثائق الأساقفة الألمان، ٦٦)، طبعة ثانية أجريت فيها بعض التعديلات، بون / ألمانيا.

الاشتراك في عمليّات السلام
قد تأتي في كثير من البلدان مثقلة بعبء الماضي

بهشتي: إنّ اشتراك دول مختلفة في مثل هذه العمليّات السلميّة يجب أن يراعي أيضًا الوضع الذي يشير إلى أنّ كثيرًا من البلدان، خصوصًا في العالم الثالث، تربط هنا، وبأوّل درجة بالنظر إلى حقبة الاستعمار، اختبارات سلبيّة جدًّا ببلدان معيّنة. فإن شعرت هذه البلدان أنّه لا يحصل تقدّم في تحسين بُنى التشريع الدوليّة، فعند ذلك يكون من العسير جدًّا دفعها دفعًا إيجابيًّا. ويمكن أن ينشأ عندها الانطباع المؤسف أنّها تفقد من جديد كلّ ما توصّلت إليه في عشرات السنين الماضية من استقلال سياسي. من هنا يُطرح السؤال: كيف يمكن كسب ثقة هذه البلدان فيما تتوجّه المرافق السياسيّة في الاتجاه المعاكس؟

مع ذلك تجب الاستفادة من إمكانيّات التعاون في العمليّات الدوليّة

مُصفّا: في ما يخصّ السؤال إلى أيّ مدى يمكن المؤسّسات الدوليّة أن توافق حاجات البلدان، لا يجب الالتفات فقط إلى المشاكل المذكورة. في التسعينات من القرن الماضي شهدنا انعقاد مؤتمرات دوليّة مختلفة استطاعت دول العالم الثالث بواسطة مندوبيها أن تعرض فيها للنقاش مواضيع هامّة وأن تساهم في تحرير الوثائق الختاميّة. ففي المؤتمر الهام حول حقوق الإنسان في فيينا عام ١٩٩٣، كما في "المؤتمر الدولي حول السكان والتطوّر" في القاهرة عام ١٩٩٤، وفي مؤتمر النساء العالميّ في باينغ / الصين عام ١٩٩٦، شاركت دول العالم الثالث بقدر لا يُستهان به في صياغة التصاريح الختاميّة لهذه المؤتمرات. طبعًا تجب مراعاة الفوارق

بين البلدان المتطوّرة والبلدان النامية بالنسبة إلى طريقة استخدام مكتسبات التقنيّة التي لها فاعليّتها في جميع الحقول. ولكنّ البُنى والنشاطات التي تحصل على الصعيد الدولي تقابل بقدر كبير حاجات البلدان الثانية. هذا تبيّنه المؤتمرات الحديثة كالتي ذكرناها وعقدت في التسعينات. أمّا مشكلة العراق، فستكون في المستقبل، على ما يبدو، محكًّا للأمم المتحدة.

مساهمة الأديان الهامّة في سبيل السلام

بشكه: لقد أشارت البروفسّورة مصفّا بحقّ إلى أنّ المنظّمات غير الحكوميّة عليها أن تساهم في بناء السلام وذكرت في هذا النطاق المعاهد الجامعيّة، ووسائل الإعلام، والاتحادات الكبرى الخ. وهنا يجب أن نزيد أيضًا الأديان، إذ إنّها لها نفوذ لا شكّ فيه بين السكان في البلدان المختلفة. فهي تستطيع أن تساعد الناس أن يكونوا في سلام مع أنفسهم، وهذا يفرض وجود السلام مع الله. فبدون سلام مع الله، لا يقوم سلام دائم في البشريّة.

مصفّا: لا شكّ أنّ هذا موضوع هامّ جدًّا، وسيقول حجّة الإسلام رشادي كلمة فيه.

التدخّلات الإنسانيّة في نظر الإسلام

رشادي: أودّ أن أعرض للسؤال: هل وإلى أي مدى يُبحث في الإسلام في قضيّة التدخل الإنسانيّ. يوجد في التشريع الإسلامي مبدأ عام يحلّل في بعض أحوال النـــزاع التدخّل الإنساني تحت شروط معيّنة.

وهذا هو مبدأ "إصلاح ذات البين". فإن قاوم أحد الطرفين عن غير حقّ هذا التدخّل، فعلى المسلمين حسب النظرة القرآنيّة أن يقوموا على الفريق المناوئ ويقسطوا في أحكامهم.

ويقول مبدأ آخر إنّ حقوق المكبوتين يجب أن توضع تحت الحماية ضدّ تجبّر كابتيهم. فحسب القرآن يجب إعلان الكفاح ضدّ المعتدي لصالح المكبوتين حيث تهضم حقوق فريق في المجتمع ويصير الناس من المستضعفين (راجع سورة ٤: ٥٧؛ ٤٩: ٩). وعند عدم وجود أو تقصير المؤسّسات الدوليّة يمكن التدخّل في النـــزاعات على أساس هذا المبدإ ولأغراض إنسانيّة، وليس هناك من تحديد لمثل هذا التدخّل. وهناك أحكام مدنيّة يمكن أن تحبّذ القيام بمثل هذا التدخّل. أمّا الخطر الأكبر فهو في هذه الحال سوء استعمال المبدإ المذكور واستغلاله، أي عند القرار أين وكيف يجب التدخل، أي بكلمة واحدة بمَ يقوم هذا التدخّل. وفي الواقع هناك سلطات تستغلّ بنوع متكرّر هذا المبدأ وتتدخّل في شؤون الآخرين بطريقة غير جائزة وعن طمع في السيادة، وهذا يناقض الإنسانيّة.

جهود مشتركة في سبيل قضايا حقوق الإنسان

بيخلر: يهمّني أن أدلي بارتياحي الشخصي لمجرى هذه المسيرة الحواريّة. فعندما تفاعلت البروفسّورة مصفّا تفاعلاً منفتحًا جدًّا مع حديث الزميلين لوف وبوتس، والآن بعدما أدلت بمحاضرتها الخاصّة شعرت شعورًا قويًّا بقرب شديد من روح ومطلب التصريح الشامل

حول حقوق الإنسان، فلا شكّ أنّه اليوم من الضرورة قيام جهد متفرّع الجوانب لنشر إحساس عام لإيجاد حلّ لقضايا حقوق الإنسان.

العمل على تطوير حقوق الإنسان مع المحافظة على التصوّرات المتعلّقة بالقيم الخاصّة

مصفّا: في الواقع نحن نتّخذ من الاتفاقات المتعدّدة الجوانب حول حقوق الإنسان موقفًا إيجابيًّا. إنّ الجمهوريّة الإسلاميّة إيران وافقت على التصاريح حول حقوق الإنسان، لاسيّما الاتفاقيّة حول حقوق الطفل (١٩٨٩)، ولدينا في هذا المضمار أفكار تسير بالأمور إلى أبعد. وفي الأمم المتحدة أطلقنا القرار في تعزيز التعاون الدولي في حقل حقوق الإنسان. في معاهد التدريس الإيرانيّة تجري سلسلة من البرامج لإطلاع الناس على الأحكام التي تساند حماية حقوق الإنسان. فإنّ هناك مثلاً في الجامعات الإيرانيّة عددًا من منابر التعليم لدراسة حقوق الإنسان. وهنا نعير اهتمامنا كلّه كيف يمكننا أن نشترك في تطوير البرامج الدوليّة في سبيل حقوق الإنسان مع الحفاظ على تصوّراتنا الإيجابيّة. وقد قبلنا طبعًا، على أساس دراسات عميقة لحقوق الإنسان، إلزاميّة ومحتويات مؤتمر فيينا لعام ١٩٩٣. وكان غرضنا في الأساس في ذلك هو المحافظة على قيمنا وتوفيقها مع محتويات حقوق الإنسان.

تصرّف الدولة مهمّ بالنسبة إلى تقبّل الشعب لبعض التصوّرات

هامّر: عندي أنّ قيمة وفعّاليّة التربية على احترام حقوق الإنسان وعلى السلام يتعلّق في الشعب تعلّقًا متزايدًا بموقف دولته الخاصّة في

النطاق الدولي وإزاء مطالب التعاون الدوليّ. فإن لم يحصل أقلّ قدر من المصداقيّة، ينتشر التحفّظ في صفوف السكان هل يمكنهم أن يصدّقوا التصاريح الحلوة عن أنسنة البشريّة ووحدها، وهل ينبغي لهم أن يتبنّوا فعلاً الجوانب السياسيّة المتعلّقة بالسلام وبحقوق الإنسان.

إنشاء تحالفات بين الدول الصغيرة يمكن أن يساند تنفيذ مصالحها

لقد كان الدكتور بهشتي على حقّ عندما سبق وأعرب عن تحفّظه، إزاء وجود دول تعتبر سيادتها الوطنيّة مكسبًا غاليًا، وتتردّد في الدخول في جوقة دوليّة تسود عليها كما من ذي قبل الدول المستعمرة القديمة التي لا تزال قويّة جدًّا سياسيًّا واقتصاديًّا. ومثل ذلك فإنّي أرى أنّ انعزالاً مؤسّساتيًّا، على حدّ ما يُقال، يكون طبعًا مفهومًا كردّة فعل على هذه الأوضاع، يمكن أن يتّضح أنّه بشكل معيّن يكون بمثابة "نبوءة تتمّ بقدرة نفسها". فإنّ من يبتعد عن هذه المؤسّسات الدوليّة، يلاحظ بنوع أكيد جدًّا أنّه يواجه تلك الوقائع المنفّذة التي تخلقها تلك الجوقة الدوليّة، التي لم يعد عضوًا فيها، كشروط معولمة للدولة المفردة.

وقد حصل لدولتنا الخاصّة النمساويّة اختبار جدير بالالتفات من هذه الناحية، عند دار الأمر حول توحيد أوربا. لم يدر الأمر على وجه الإطلاق حول قضايا لها المدى عينه، ولكنّها كانت مع ذلك شبيهة بها في طبيعتها. فالاتحاد الأوربي، كما قيل، تسود عليه دول أهمّ بكثير اقتصاديًّا وسياسيًّا، وقد تغلب أصواتها على صوت النمسا في جميع القضايا الهامّة؛ لذلك يجب الحفاظ على استقلال بلدنا السياسي. ونحن اليوم فرحون بأنّ القرار الذي اتُخذ لم يجرِ في هذا الاتجاه، لأنّه قد أورد

عندها على حقّ — كما تبيّن هذا اليوم فعلاً — البرهان المعاكس: إن لم ندخل في العمليّة، فلا يمكننا أيضًا أن نشترك في القرار. ويتّضح اليوم أنّ تحالفات بين دول ضعيفة اقتصاديًّا وسياسيًّا يمكنها أن تنشئ معًا تحالفات قويّة يكون بمقدورها أن تؤثّر تأثيرًا شديدًا بسياسة أوربا كلّها. أردتُ أن أورد هذا الخبر عن النجاح في هذا الموضع لاقتناعي من أنّ ما ورد قوله يصحّ بشكل مماثل في السؤال كيف ينبغي لدول ذات سيادة، ولكنّها ليست على قوّة سياسيّة واقتصاديّة كبيرة بالنسبة إلى الدول الأخرى، أن تشترك في المؤسّسات الدوليّة الشاملة.

طاقة الاندفاع الدولي تساند الجهود المشتركة في سبيل حقوق الإنسان

مصفّا: إنّ الحضور في المؤتمرات الدوليّة حول موضوع حقوق الإنسان لم يكن أبدًا بدون مشاكل بالنسبة إلى دول العالم الثالث، إذ إنّ موقف الدول الكبرى المتقدّم في هذه الاجتماعات والطريقة التي ساندت بها هذه الدول القويّة قضيّة حقوق الإنسان، زادت هموم الدول الصغيرة ازديادًا شديدًا. لا شكّ أنّ حضورًا فاعلاً وتنحية بعض أشكال سوء التفاهم هي من الأمور التي يمكن أن تساهم في تحسين وضع حقوق الإنسان. وطاقة الاندفاع الدوليّة، التي انطلقت بالموافقة على الوثائق المعروفة تساهم هي أيضًا في توسيع الموافقة في المستقبل على حقوق الإنسان ومساندتها.

ثمّ يمكن أن ننطلق من أنّ الجهود الدوليّة تؤدّي إلى تقبّل عامّ لحقوق الإنسان. أمّا المشاكل فتأتي في جزء منها من التأويلات المختلفة، ومن مقدار التدخّل من الخارج ومن قضايا مختلفة سواها. أمّا أمر سيادة

البلدان الذي يعود إلى حقّها في تقرير مصيرها، فلا يمكن التعرّض له في إطار حقوق الإنسان. قضايا السيادة والمشاكل المتزايدة في نطاق البيئة قد أدّت إلى عدد من التضييقات على البلدان. فالبلدان المفردة هي في كثير من الأحيان حسّاسة جدًّا إزاء حقوق الإنسان، لأنّها تقلّص من مجالات سلطتها. أمّا إذا ارتبطت بها منافع، مثلاً في حقل البيئة ومكافحة المخدّرات، فعندها يمكن بسهولة أكبر الحصول على موافقتها. يمكن التعرّض لمسألة حقوق الإنسان الشائكة بطريقة متّزنة ودون المساس بالقيم الأساسيّة للبلدان الفرديّة. هذا على قدر كبير من الأهميّة، إذ إنّ بعض القضايا كحقوق المرأة والأولاد، والمساواة في الحقوق بين الناس، والاعتراف بكرامة الإنسان وغيرها قضايا حاليّة بشكل رفيع في حياة الشعوب وتعايشها. فكيف الوصول إلى الهدف في معالجة جميع هذه المسائل وما هي أنجع الوسائل لذلك، فهذا يتطلّب الدقّة ورهافة الشعور الموافقة لطبيعة الأمور. على كلّ حال إنّي أرى أنّه لا تبرير للرأي القائل بأنّ بلدان العالم الثالث لا نفوذ لها في الدوائر الدوليّة وأنّ أفكارها واقتراحاتها تبقى بلا نتيجة.

المسائل المبدئيّة والبحث عن حلول عمليّة

عدالة نزهد: أبدأ بأمنية تبدو لي هامّة، أن نلتفت في حوارنا الجاري، إلى جانب مناقشة مبادئ السلام والعدالة والتدابير الوقائيّة إزاء نزاعات مهدّدة الخ، وقد أفسح لها حتّى الآن مجال واسع، أن نلتفت التفاتًا كافيًا إلى البحث عن حلول عمليّة.

رقابة دوليّة في التدخّلات الإنسانيّة

أمّا قضيّة التدخّلات الإنسانيّة، فلقد أعرناها في نقاش موضوعها بدون شكّ اهتمامًا كبيرًا. فإن لم تخضع هذه التدخّلات لرقابة منظّمات دوليّة أفسح لسوء استعمالها مجال واسع.

المشاكل الجديدة تحتاج إلى حلول جديدة

أخيرًا أعود إلى سؤال البروفسّورة غبرييل إن كان يوجد في الإسلام نقاش حول موضوع "الحرب العادلة" و"التدخلات الإنسانيّة". نجد في الإسلام تمييزًا بين الحقوق والفقه الإسلاميّ. فالحقوق هي ما يدعى في مرافق الدولة الرسميّة قوانين، أمّا الفقه والشريعة فليسا ممّا يمكن تطبيقه مباشرة. هذا التمييز يظهر أيضًا الفرق بين الإسلام كما نفهمه، وإسلام القاعدة وطالبان. فإنّهم يرتكزون على نصوص تاريخيّة ويوجّهون نشاطهم وفقًا لما كان في الماضي في إطار تاريخيّ معيّن خيرًا وحقًّا.

ولكن لا يقوم بهذا جواب عن السؤال هل يمكن أن تساعد تلك التصوّرات التاريخيّة على إيجاد حلّ للمشاكل التي تواجهنا اليوم. ففي رأينا يجب أن تحلّ مشاكل اليوم على صعيد قوانين تقرّها مرافق الدولة المختصّة بالمجالات المختلفة. فإن اعترفنا في إيران بحقوق الإنسان وجب أن نلتزم بكلّ ما يلحق بها في الواقع العمليّ. عندي أنّ حقوق الإنسان، كما هي معترف بها اليوم دوليًّا، لا توافق الفقه والشريعة في ستّ نقاط على الأقلّ. ونحن نأمل عن طريق الاجتهاد والفتاوى المتّخذة كتفاعل مع مشاكل الزمان الحاضر، وبواسطة التفاسير المناسبة التي يقوم بها علماء الدين في المراكز الدينيّة، نأمل أن نصل إلى نوع من الاتفاق.

مسيرة التعلّم حتّى بالنسبة إلى التدخّلات الإنسانيّة

مصفّا: إنّ المسألة القائلة إنّ التدخّلات الإنسانيّة والمحافظة على السلام لا تنفّذ من ناحية واحدة، هي موضوع نقاش مُسهَب في المؤتمرات الدوليّة. فإنّ العِبَر التي تلقّناها بواسطة تدخّل الولايات المتّحدة الأميركيّة في الصومال وفي هايتي، هي أمثلة ناطقة عن ذلك. ويمكن الانطلاق من أنّ اللجان الدوليّة تجتهد في الوصول إلى نتائج أفضل مع مرور الزمن.

يجب أن يكون لحقوق الإنسان الإسلاميّة طابع مُلزم

إنّ مهمّة العالم الإسلاميّ هي متابعة الجهود في التعبير عن حقوق إسلاميّة للإنسان، فلا تظلّ مجرّد قرارات عامّة، بل تكون متطلّبات مُلزمة يجب تنفيذها في الواقع العمليّ. وبالنسبة إلى حقوق المرأة والطفل فقد وقّعت الدول الإسلاميّة على حقوق الإنسان هذه مع حقّ التحفّظ. ولكنّ ذلك أدّى إلى جدال لم يُحسَم بعد، لأنّ البلدان الإسلاميّة تريد من جهة أن تكون أعضاء في الجماعة الدوليّة ومن جهة أخرى تقوم بتحفّظات لا تعلم كيف تتعامل معها. هنا يجب اتخاذ تدابير توصل إلى أبعد من ذلك.

المسار التاريخي في فهم حقوق الإنسان

هناك في أصول حقوق الإنسان مبادئ لا شكّ في صحّتها ومطابقتها للحقّ، خصوصًا تلك التي تتعلّق بكرامة الإنسان وشرفه. ولكنّ مشكلة العولمة والنسبيّة الثقافيّة تظلّ قائمة، ولو أنّ الأمم المتحدة عالجتها وتجهد

في مراعاة الموقف الإسلاميّة. فالأمر على كلّ حال يدور حول التوفيق بين ما قام به الإسلام قبل ١٤٠٠ سنة في سبيل حقوق الإنسان، وما جاء به تطوّر حقوق الإنسان التي وصلنا إليها في عصرنا. وهنا ليست المشكلة التمسّك المبدئيّ بحقوق الإنسان، بل بالحريّ قضايا تطبيقها الحسّي.

التزام الأديان في سبيل حقوق الإنسان

لوف: لقد ورد ذكر ستّ نقاط يختلف فيه الفقه الإسلامي عن حقوق الإنسان الحاليّة. فحبّذا لو عُرِضت هنا مفردة بشكل أدقّ. فهذا مهمّ جدًّا.

ثمّ يجدر أن نعرض بإسهاب للمسائل التي طرحتها البروفسّورة مصفّا. فإن انطلقنا من أنّ النشاطات في المجتمع المدنيّ، كما أكّدت ذلك، لها أهميّة خاصّة للتربية والوقاية وإنشاء أخلاقيّات تساند حقوق الإنسان، كان هنا على الأديان أن تساهم في ذلك مساهمة جوهريّة جدًّا. فإنّ التعليم الاجتماعيّ للكنائس المسيحيّة تحتلّ فيه، على ما يبدو لي، العلاقة بحقوق الإنسان مقامًا مركزيًّا. فما يمكن الأديان إذن أن تعمله وأيّ الشروط تجب مراعاتها؟ أودّ، تعقيبًا على ما أورده البروفسّور بيخلر في مداخلته، أن أعبّر في هذا الأمر عن بعض الطروحات:

١) إنّ مثل هذا الالتزام لا يمكن أن يحصل إلاّ إذا كان هناك بعدٌ مناسب عن السياسة اليوميّة، لأنّ التماهي المباشر بين الدين والسياسة اليوميّة يضيّق كثيرًا فسحة التصرّف.

٢) يجب تجنّب الاستيلاء على الدين في سياسة حقوق الإنسان واستخدامه آلة للنظرة الوطنيّة الضيّقة، أيّ بعبارة أخرى أن يستخدم الدين فقط لتجميل مظهر التفكير الوطنيّ المتطرّف.

٣) يجب تجنّب عدم السلام والحساسيّات العدائيّة بين الأديان، لأنّ هذا له أثر سلبي خاصّ في مجمل الواقع. فالسلام بين الأديان هو شرط جوهريّ جدًّا للسلام العالمي.

٤) إنّ التزام العمل في سبيل حقوق الإنسان هو مهمّة مشتركة هامّة جدًّا للأديان. فينبغي لها أن تعمل معًا لإيقاظ الشعور وعرض النقد، وبعث النشاط، لأنّ هذا مطلب اجتماعي مهمّ.

٥) أمّا كيف تعالج الأديان في صفوفها نفسها ظاهرة "النـــزاع"، فهذه قضيّة تتعلّق بمصداقيّتها تجاه الخارج.

النـــزاعات المعولمة، الظلم وسيادة الحقّ الشاملة

اسطفان هامّر (Stefan Hammer)

١. مقدّمة

إنّ الإرهاب الدوليّ ومكافحته، وكذلك مشاكل العولمة تؤلّف اليوم قطاعات معولمة للنـــزاعات تتعرّض بسهولة لتفسير يقلّص مداها على أساس نظرة نسبيّة للثقافات. فتهديد الأمن الشامل من الإرهاب وسياسة الأمن الشاملة تُنصَب اليوم كصراع الحضارات. هذه الرؤية تقوم على خلفيّة العولمة الاقتصاديّة، التي من جهتها، خصوصًا في مفاعيلها الاجتماعيّة والاقتصاديّة، لا يندر تأويلها مجدّدًا كوضع صراع بين الثقافات تبسط فيه الحضارة ذات الطابع الغربي تفوّقًا يقود بنوع متزايد إلى تفتّت أشكال الحياة والهويّات الثقافيّة الأخرى. وحالما يقوم البحث عن أجوبة قانونيّة ومؤسّساتيّة مناسبة لأوضاع النـــزاع الشاملة هذه، يتبيّن بسرعة كم أنّ رؤية لعلاقة الثقافات مثل هذه غير كافية. لذلك سنحاول في ما يلي كشف محتوى الظلم في أشكال التصرّف وأوضاع البُنى التي تهدّد اليوم خيرات أوليّة ومصالح معاشيّة في عدد كبير من أجزاء سكان العالم. فإنّ مثل هذا التعبير عن اختبار الظلم المشترك في أبعاد عالميّة، تنبعث منه تصوّرات عن الإعانات القانونيّة المؤسّساتيّة التي من شأنها تشييد سيادة شاملة للحقّ.

في ردّة الفعل المباشر على أعمال الإرهاب التي حصلت في ١١ أيلول ٢٠٠١، قيل تكرارًا، خصوصًا من الجهة الأميركيّة الرسميّة، إنّها كانت هجومًا على الحضارة الغربيّة. بهذا التأويل تمّ تبرير ردود الفعل العسكريّة من قِبَل الغرب كدفاع عن طريقة العيش الغربيّة ضدّ "أعداء الحريّة". هذه النظرة تركّزت أيضًا في بناء الرأي العام. وهذا لا يُظهر فقط اتخاذ النموذج الذي عرضه هانتنغتون (Huntington) عن صدام الثقافات. وبشكلٍ ما يتمّ تقبّل منطق الخصوم: فإنّهم قد أعلنوا أنّ هجومهم هو فعل جهاد ضدّ الحضارة الغربيّة العلمانيّة وهيمنتها الشاملة التي تنجلي في العولمة ومفاعيلها. فالرمز الذي تمّ التعبير عنه في انتقاء أهداف الهجوم كان غرضه أن يبيّن أنّ مراكز هذه الحضارة العسكريّة والاقتصاديّة قد أُصيبت في لُبّها.

أمّا جعل هجوم الحادي عشر من أيلول جريمة نكراء لا يُستَنتج فقط من نظرة طريقة معيّنة في الحياة، بل من نظرة شاملة: إنّه كان قتلاً جماعيًّا لنحو ٣٠٠٠ شخص. فبنوعه وحجمه لم يكن هذا الحدث الفريد هجومًا على ثقافة، بل على الحياة البشريّة التي هي الخير الأوّلي الشامل الذي يحقّ للبشر. فاعتبار هجوم من هذا النوع وبهذا الحجم ظلمًا أوّليًّا، لا يفترض صفة ثقافيّة أو دينيّة معيّنة. وهذا بينته فورًا ردّات الفعل في الرأي العام العالمي من جهة جميع الثقافات بشكل مؤثّر. فبقدر ما جاء التعبير عن التأثير والتشنيع من قبل العالم غير العربي، كان ذلك تصحيحًا مُمينًا للتضييق من قِبل نظريّة الثقافات في تأويل هذا الحدث كبدء لصراع الثقافات. فتأويل الحدث كصراع ثقافيّ يحتقر في الحقيقة كرامة الضحايا، ويتّخذ هنا أيضًا منطق الهاجمين، إذ إنّ المقتولين لم يكونوا في

الواقع المعنيّين، بل كانوا أداة مجرّدة لإضفاء بُعد مدهش لهجوم رمزيّ على العالم الغربيّ. فمن يتّخذ هذه النظرة، يسقط فورًا في الفخّ الذي نصبه المهاجمون.

إنّ إدانة العمل الإرهابي كظلم من قبل الرأي العالمي هي مثال للمُنطلق الذي يمكن أن يتطوّر منه الحقّ في الزمن اللاحق، بأنّ وعي الحقّ والبُنى القانونيّة لا تنشأ بشكل مجرّد اشتقاقًا يستخلص الأمر من مفهوم للإنسان جوهري له صفة ثقافيّة أو دينيّة، بل ينجم عن اختبارات حسيّة للظلم. فالحقّ والقانون لهما في نشأتهما مصدر سلبي، فهما ينشآن من نفي الظلم ويتكثّفان دومًا ليصيرا نظامًا مؤسّساتيًّا، تنعكس فيه مجموعة اختبارات الظلم في التاريخ. من هنا يمكن التعبير عن حقوق أساسيّة كالحياة والأمن والحريّة الشخصيّة والعقليّة، وتقرير المصير للفرد وللجماعة الخ، ووضعها في حماية القانون. هذه النشأة تحصل أوّلاً في الجماعات القانونيّة المفردة، لأنّ اختبارات الظلم التي تقوم عليها، منحصرة في نطاق جماعة من البشر يتعاملون بعضهم مع بعض. ولكن كلّما ازدادت، بسبب عولمة التفاعل البشري، الاختبارات الأساسيّة للظلم في حجم عالميّ، ازداد وضوح الطابع الشامل للحقوق المهضومة، وقامت المطالبة بتكثيف مستويات قانونيّة وآليّات حماية شاملة. هذا ما يمكن عرضه بالاستناد إلى تطوّر حقّ الشعوب الشامل في القرن العشرين.

٢. التطوّر الشامل لحقّ الشعوب كمرآة لاختبارات الظلم المعولمة

إنّ اختبارات الإبادات الجماعيّة في الحرب، وقتل الشعوب لأسباب

عِرقيّة والكبت الاستعماري، في القرن العشرين، وذلك بحجم لم يُعرَف من قبل، قاد أوّلاً إلى نظام قانوني شامل أركانه هي الحظر المطلق للعنف بين الدول والتساوي في السيادة على أساس التساوي في الحقوق وتقرير المصير لدى الشعوب (شرعة الأمم المتحدة مادة ١، بند ٢، ومادة ٢، بند ٢ و٤). هذه المبادئ نتجت كلّها من الاختبار الشامل القائل بأنّ استخدام القوة بالعنف من قبل دول مفردة على أساس سيادة غير محدودة، خصوصًا عندما تستعمل التقدّم التقنّي، قد صار أكبر تهديد لحياة البشريّة وحريّتها وأمانتها. فالسبب الأخير المبرّر لهذه المجموعة من المبادئ في النظام القانوني الدولي هو مراعاة كرامة البشر جميعهم المتساوية أمام الحقّ، كما ألمح إليه التصريح العام حول حقوق الإنسان في مقدّمته.

من هنا لا ينتج الأمر باحترام تساوي الدول في السيادة، كمبدإ يمكن تعميمه، من سيادة الدول بمفردها. فإن نحن فكّرنا في الأمر إلى النهاية، لاحظنا أنّ السيادة الخارجيّة مفهوم مستغرب لا يتّفق كمفهوم قانوني وارتباط الدول المفردة بحقّ الشعوب[١]. فإنّها تضمن احترام سيادة الدول الأخرى دومًا مع التحفّظ بالنسبة إلى موافقته لمقاصد القوّة السياسيّة الخاصّة، ويعني بذلك تمامًا ذلك الموقف السياسي الذي أضحى خطرًا عالميًّا لحياة البشر وأمانهم وتقريرهم لمصيرهم. فالسيادة كمبدإ قانوني لا تكوّن غايةً لنفسها، بل تستقي تبريرها فقط من الحقّ العائد إلى جميع

١ راجع
M. Kriele, Einführung in die Staatslehre. Die geschichtlichen Legitimitätsgrundlagen des demokratischen Verfassungsstaates, 5ème éd., Opladen 1994, 66.

الناس، الحقّ بالأمان والحريّة وتقرير المصير[٢]. وهي تفترض أنّ البشر جميعهم، أينما وُجدوا في العالم يُعترف بهم كأشخاص وتراعى حقوق الإنسان الأساسيّة عندهم. هذا يتضمّن أيضًا الاعتراف بحقوق سياسيّة أساسيّة، التي بدونها لا يمكن التكلّم عن تقرير مصير ديموقراطي حقيقيّ للمواطنين في دولة ما. من هنا نرى تصريح المؤتمر العالمي حول حقوق الإنسان، فيينّا ١٩٩٣، (على مثال تصريح الأمم المتحدّة حول العلاقات الوديّة)، يربط بين الحفاظ على "سلامة الأرض والوحدة السياسيّة للدول المستقلّة ذات السياسة"، والاشتراط بأن تتصرّف هذه "وفقًا لمبدإ تساوي الشعوب في الحقوق وحقّها بتقرير المصير فتكون لديها إذن حكومة تمثّل، بدون تمييز من أيّ نوع كان، السكان القاطنين في البلد المعيّن"[٣]. إذن إنّ تعميم حقوق الحريّة الأساسيّة التي تعود من باب الضرورة إلى جميع البشر بالشكل نفسه، خصوصًا الحقوق السياسيّة، هو الذي يجعل احترام سيادة الدولة قابلة للتعميم الملزم ويكوّن بذلك الشرط المسبق الشامل لمبدإ تساوي السيادة لدى الدول.

بهذا يتّضح أنّ مفهوم حقّ الشعوب بتقرير المصير، الذي يدعم مبدأ تساوي السيادة لدى الدول ينهار كمبدإ قانوني عامّ، إن هو فُصِل عن

٢ راجع أيضًا:
O. Höffe, Demokratie im Zeitalter der Globalisierung, München 2002, 325

٣ الفصل الأوّل، الفقرة ٢ من تصريح فيينّا حول حقوق الإنسان، ٢٣ حزيران ١٩٩٣. راجع أيضًا تصريح الجمعيّة العامّة للأمم المتحدّة حول مبادئ حقّ الشعوب بعلاقات وديّة وتعاون بين الشعوب، وفقًا لشرعة الأمم المتحدّة، ٢٤ تشرين الأوّل ١٩٧٠.

مفهوم حقوق الإنسان الشاملة. فعندما تُعتبر مطالب ناتجة من حقوق الإنسان جملة فقط كتعبير عن فهم للذات له طابع ثقافي معيّن، فعند ذلك تسقط دعامة المطلب العام في تقرير المصير الثقافي. فإن صحّ أنّها لا توجد إلاّ مواقف ثقافيّة داخليّة، أضحى تساوي الحقوق بين الثقافات عينه نسبيًّا ومتعلّقًا بالثقافة عينها، وتوجد عند ذلك ثقافات تحبّذ التعايش، وسواها تطالب بالهيمنة وحتى بالمطلقيّة دون أن يكون ذلك عرضة للانتقاد. فالنظريّة التي تقول بنسبيّة الثقافات وتعدّدها تنكشف عند تدقيق النظر كمطلقيّة ثقافيّة ممكنة. فإن أعطيت الثقافة الأسبقيّة على الإنسان وكرامته، انكشف في ذلك توًّا "استعمار ثقافي"[٤]. هذا لا يختلف عن سيادة الدول المفردة عندما تفصل عن شروطها المسبّقة الشاملة المتعلّقة بحقوق الإنسان، إذ إنّ مثل هذا الموقف المرتكز على نسبيّة الثقافات يبرّر بالحقيقة تلك الطموحات الاستعماريّة أو الساعية إلى الهيمنة التي ينبغي التغلّب عليها بواسطة التنظيم الجديد الشامل للعلاقات القانونيّة الدوليّة. مقابل ذلك يجب التنبيه لأنّه في مكافحة الاستعمار كان تأسيس الحقّ بتقرير المصير هو الذي استطاع أن يكسر مطالب المستعمرين في التسلّط الثقافي ومنح الشعوب المستعمَرة استقلال دولتها. هنا يتّضح أكثر من أيّ نقطة أخرى كيف أنّ شمول حقوق الإنسان من شأنها أن تردّ مطامح الهيمنة حتى إزاء الحضارة الغربيّة، تلك المطامح التي، إن نحن نظرنا إلى تاريخ الأفكار، تنبع من تراث حضارة الغرب الفكريّة.

٤

W. Schweidler, Das Unantastbare. Beiträge zur Philosophie der Menschenrechte, Münster 2001, 181, 218.

إنّ مبدأ تساوي الدول في السيادة، ومثله حقّ الشعوب بتقرير المصير الذي يساند هذا المبدأ يستقيان إلزامهما العام بالرجوع إلى تساوي جميع البشر في وضعهم القانوني الأساسي كأشخاص وهذا يصحّ حتّى في التحريم العام للعنف بين الدول. وحتّى حماية السلام، وهي تحتلّ اليوم المرتبة اليوم العليا من بين أهداف التعاون في الجماعة الدوليّة، ليست هي غاية بحدّ ذاتها، بل تؤكّد المطلب الأساسي لجميع البشر في حياة طليقة من الخوف والعنف. فبدون نواة من حقوق الإنسان الشاملة، كان تحريم العنف أيضًا لعبة لتأويل ثقافي معيّن غير ملزم، إذ يمكن أن تفسّر أعمال عنف الدولة كتدابير ضروريّة للحفاظ على سلامة الثقافة أو الدولة. هنا أيضًا علينا أن ننطلق من مطلب مستقلّ عن ثقافة معيّنة، في الحصول على أمان حيال عنف اعتباطيّ ضدّ الأبرياء. فعندما يُخرق هذا المطلب من قبل حكم دولة تحتقر البشر خرقًا منتظمًا، فإنّ هذا لا يخوّل، دون مراعاة الظروف، الصلاحيّة في التدخّل العسكري من الخارج، ولكنّه يجعل خير السلام الخارجي نسبيًّا، ويخضع للمقابلة مع أهداف تدخّل إنساني. واضح هنا أنّه يرتبط باعتبار نسبيّة الأمر خطر حصول قضاء خاصّ من جهة دول فرديّة أو مجموعة دول، يمكن أن يمارَس من جديد بشكل استعمار ثقافي. وهذا لا يمكن حصره إلاّ بزيادة بناء وتطوير بنى أمان جماعي شامل.

إنّ تعزيز الأمان الجماعي ليس هو فقط مباشرة وسيلة لحفظ السلام، بل هو أيضًا بطريقة غير مباشرة وسيلة لحماية حقوق الإنسان، بقدر ما يُعتبر نقضها تهديدًا للأمان. وفي الواقع إنّ أكثر النـــزاعات الدوليّة اليوم نشأت من الحروب الأهليّة التي كثيرًا ما تكون نتيجة لأوضاع تخرق

حقوق الإنسان. فعندما تُشخّص أشكال هضم حقوق الإنسان هذه كتهديد للسلام، ينجلي بذلك مسار لم ينته بعد تنكشف فيه خطوةً خطوة حقوق الإنسان الشاملة كشرط مسبّق مستقل عن الثقافات يتركز عليه الآن بنوع ضمني جدًّا نظام السلام التابع لحقّ الشعوب الذي جاء بعد ١٩٤٥. وهذا المسار يتحقّق في تطوّر الحقّ الدولي الذي حوّل حقوق الإنسان نفسها إلى الخير الحقيقيّ الذي تجب حمايته، وذلك بواسطة آليّات تزداد تمييزًا في عدد كبير من الاتفاقيات. فحقّ اللجوء وإنشاء محكمة جنائيّة دوليّة[٥] هما علامتان في هذا التطوّر الذي لا يسعنا هنا التبسّط فيه. يبيّن هذا التطوّر جملةً أنّ الدول ككيان جماعي لا يجب فهمها من بعد كدوائر مسؤوليّة سياسيّة حصريّة في الداخل، بل عليها مسؤوليّة متبادلة تجاه حقوق الإنسان، لأنّه اتّضح من جهات عديدة أنّ ضمان حقوق الإنسان الأساسيّة شرط مُسبق شامل للتعايش السلمي بين دول متساوية في الحقوق، على أساس حقّ الشعوب بتقرير مصيرها، ولذلك لا يمكن أن تُخضع لتصرّف الدول غير المحدود[٦].

٣. الإرهاب، وحقّ الدفاع عن النفس والوضع الطبيعيّ العالمي

إنّ التطوّر المؤسّساتي المذكور لم يقتصر فيه بناء سلطة الحقّ الشاملة فقط على قضيّة التنفيذ الفعّال لحقوق الإنسان في إطار مؤسّسات موجودة. فإنّ أشكالاً جديدة تمامًا من التهديد تواجه تطوّر الحقّ الدولي

[٥] راجع أعلاه محاضرة لوف – بوتس: العولمة والمحكمة الجنائيّة الدوليّة.

[٦] راجع خصوصًا الفصل الأوّل، البند ٤ – ٦ من تصريح فيينّا حول حقوق الإنسان، سنة ١٩٩٣.

بتحدّيات بُنيويّة جديدة. فإن أحد الاختبارات التي بلغت ذروة مؤقّتة في الحادي عشر من أيلول ٢٠٠١، يحتوي على أنّ تهديد الخيرات القانونيّة الأساسيّة، خير الحياة والأمان، لا يقتصر على شكل الظاهرتين المعروفتين، أيّ على الحروب بين الدول والعنف الإجرامي. فالإرهاب الذي يعمل على مستوى العالم كلّه يكوّن مصدرًا جديدًا للعنف يتعدّى من جهة إطار مكافحة الإجرام داخل الدولة، ومن جهة أخرى لا يمكن التغلّب عليه بواسطة الأنظومة الدوليّة للأمان الجماعي، كما تحدّده شرعة الأمم المتحدة. وهنا لا يفيد الآن سوى حق الدفاع عن النفس وفقًا لشرعة الأمم المتحدة، مادة ٥١.

إنّ المادة ٢، بند ١ من شرعة الأمم المتحدة تحظّر استعمال العنف بين أعضاء الأمم المتحدة، وهذه لا تكون حسب الفصل الثاني من شرعة الأمم المتحدة إلاّ دولاً. فحقّ الدول بالدفاع عن النفس لا يمكن أن يكون، كاستثناء من الحظر العام للعنف، موجّهًا إلاّ إلى مسؤولين عن الحقّ يختصّ بهم مثل هذا الحظر للعنف، أي إلى دول. فحتّى الآن كان يُفرض للجوء إلى حقّ الدفاع عن النفس حصول هجوم مسلّح من قِبَل دولة أخرى تكون قد ارتكبته خلافًا لحظر العنف. أمّا ردع مهاجم ليس بدولة فليس له في النظرة كما يتّضح بُعدٌ خاص من الأبعاد الجارية بين الدول، بل هو قضيّة تتعلّق بسيادة الدول الداخليّة. فهو يقع إذن خارج متناول حظر العنف بين الدول ويحتاج من ثمّ إلى سلطان خاصّ ضمن حقّ الشعوب. فالسؤال هل الأمر هنا هو هجوم مسلّح يبرّر الدفاع عن النفس، لا يمكن فصله في المفهوم المتداول عن السؤال من هي الدولة التي يعود إليها هذا الهجوم.

تغيّر هذا الوضع مع قيام الإرهاب الدولي. فالضربات الإرهابيّة قامت بها منظّمات لا تتماهى مع دولة، ولا يمكن التأكيد بأنّها واقعة تحت رقابة دولة. ومع أنّ هذه الهجومات المسلّحة لا يمكن أن تُنسَب إلى دولة معيّنة، يُبرّر التدخل العسكري في أفغانستان على أساس حقّ الدول بالدفاع عن النفس. هذا ليس فقط موقف الدول التي تؤلّف التحالف ضدّ الإرهاب، بل يرد أيضًا في المقرّرات المعنيّة لمجلس الأمن، ولو جاء ذلك بشكل غير واضح: فإنّ أعمال الإرهاب تعتبر من جهة تهديدًا للسلام العالمي، وذلك في معرض إمكانيّة اتخاذ تدابير في سبيل الأمن الجماعي حسب الفصل السابع من شرعة الأمم المتحدة. من جهة أخرى يأتي حقّ الدفاع عن النفس حسب المادة ٥١ من شرعة الأمم المتحدة دون الإشارة إلى دولة معيّنة كمتعدّية أو كهدف للدفاع عن النفس[٧]. بهذا يتمّ الاعتراف بأنّ ردع هذا الشكل الجديد للعنف من قبل الإرهاب الدولي لا ينجح لا في إطار مكافحة الإجرام داخل الدول، ولا في إطار نظام الأمن الجماعي. وبذلك عبّر أعضاء مجلس الأمن عن رأي قانونيّ حول إباحة حقّ الدفاع عن النفس، وأقرّت جماعة الدول في أغلبيّتها هذا الرأي القانوني إمّا بمساندة جليّة أو فاعلة، وإمّا على الأقل بلزوم الصمت وعدم تقديم الاعتراض. فإن كانت إباحة الدفاع عن

[٧] راجع خصوصًا قرارات مجلس الأمن ١٣٦٨ في ١٢ أيلول، و١٣٧٣ في ٢٨ أيلول عام ٢٠٠١. حول التناقض في هذه القرارات راجع مثلاً:
Ch. Tomuschat, Der 11 September 2001 und seine rechtlichen Konsequenzen, in : Europäische Grunrechte – Zeitschrift (2001), 535, 543-544 ; A. Cassese , Torrorism ist also Dispating some crucial legal Categories of international Law, in: European Journal of International Law 12/5 (2001), 993-101 (996).

النفس الدولي ضدّ متعدّين ليس لهم صفة الدولة، لا تحظى مسبقًا بالموافقة، فإنّه يبدو من هذا التطوّر أنّها في هذا الوقت قد ثبتت بفضل حقّ العادة الجديد الذي نشأ[٨].

إنّ المشاكل الناتجة من هذا التأويل لحقّ الدفاع عن النفس تظهر عندما نتأمّل في مضامينها القانونيّة ومداها. فإن لم يصدر الهجوم المسلّح من قِبَل دولة فيقود الآن تبرير حقّ الدفاع عن النفس بواسطة حقّ الشعوب إلى إمكان مكافحة المعتدي الخارج عن الدولة أينما يُحتمل وجوده، أي في دول أخرى، وذلك دون مراعاة سيادة أراضيها. فما يكون في حال أخرى نقضًا مسلّحًا لسلامة الأراضي وبذلك خرقًا لحظر العنف، يضحي مبرّرًا كفعل دفاع عن النفس. فالدول المعنيّة هنا عليها أن تتحمّل "الأضرار الجانبيّة" الناتجة لسلامة أراضيها[٩]. أمّا إذا عارضت الدفاع الشرعيّ عن النفس ضدّ المنظّمات الإرهابيّة، على أرضها، تكون قد نصبت نفسها بذلك إلى جانب المتعدّي، بحيث يتبرّر العنف ضد أصحاب السلطة في هذه الدول في إطار ممارسة حقّ الدفاع عن النفس[١٠].

إنّ نتائج هذا البعد الجديد الموسّع لحقّ الدفاع بعيدة المدى. فعدد الدول المعنيّة لا يمكن حصره مُسبقًا، خصوصًا عندما يدور الأمر حول

[٨] راجع ملاحظة المؤلّف كسّيزي في مقالته المذكورة في الحاشية السابقة، ص ٩٩٧.

[٩] راجع ص ٥٤١ من مقالة تُموشاة المذكورة في الحاشية ٧.

[١٠] راجع قرار مجلس الأمن للأمم المتّحدة ١٣٧٧، في ١٢ تشرين الثاني و١٣٧٨ في ٢٤ تشرين الثاني ٢٠٠١. راجع في ذلك ص ٥٤٤ من مقال تموشاة المذكور في الحاشية ٧.

معتد غامض مثل شبكة الإرهاب الدوليّة. وهذا يؤدّي إضافة إلى ذلك إلى شكل إلغاء نوعيّ لحدود حقّ الدفاع عن النفس. فإنّه إن فُصل عن ارتباط زمني وسببـــيّ مباشر بضربة إرهابيّة، أمكن أن يُفترض دوام التهديد المباشر، طالما لم يُقضَ قضاء مستديمًا على المنظّمة الإرهابيّة. والشكوك في مثل هذا القضاء عليها يمكن أن تدوم طالما تحدث ضربات جديدة لا يُعرف مرتكبوها. فالخطر المهدّد مباشرة بحدوث ضربة جديدة يُبرِّر ممارسة أخرى للدفاع العسكري عن النفس. لا يمكن تحديد مدّتها بنوع موضوعي. إنّ هذا التطوّر يؤدّي إلى توسيع حقّ الدفاع عن النفس إلى حقول مكافحة الإجرام الشاملة، فيضحي هناك في النهاية نوعًا من ممارسة شخصيّة للقضاء. فمن وراء الشبكة الرقيقة، شبكة سيادة الحقّ الدوليّة، التي ينبغي إقامتها بعناء بواسطة منطلقات احتكار السلطة للأمان الجماعي، ينفتح مجال جديد من المستوى الطبيعي الذي يبرَّر بواسطة حقّ الشعوب. فهذا وضع حرب دفين بين القوى التي تعي نفسها كعالم متمدّن والإجرام العالميّ المنظّم. من هنا يلاقي موضوع تصادم الثقافات حتّى في حقّ الشعوب مدخلاً له، إذ إنّ نقص معايير موضوعيّة لممارسة العنف المسلّح يفتح بُنيويًّا إمكانيّة انتقاء يمكن أن يكون منطبعًا بنماذج تثبيت النفس الثقافيّ. فمن منظار ثقافيّ خاصّ يمكن تحديد أيّ وضع سياسيّ أو اقتصادي في العالم كتهديد للحضارة الخاصّة وشكل الحياة الخاصّ والدين الخاصّ، فيستخدم ذلك من كلّ جهة وسيلة لتبرير العنف المسلّح. من هنا يتعرّض حقّ الشعوب في النهاية لخطر الانحلال على أساس نسبيّة الثقافات.

إنّ النتائج المباشرة اللاحقة بحقّ الشعوب، التي جاءت كردّة فعل

على التهديد الجديد الشامل للحياة والأمان من قِبَل الإرهاب، لا تستطيع أن تؤمّن بطريقة مستديمة حماية شاملة لهذه الخيرات القانونيّة. فكردّة فعل مباشرة على وضع مهدّد جديد يكون حقّ الدفاع عن النفس مبرّرًا، ولكنّه يتبيّن أنّه متشعّب الوظيفة ويكوّن بذلك خطرًا جديدًا. فإنّ الدفاع الشرعيّ عن النفس، إن هو صار استيلاء على العدالة بدون حدود، يمكن أن يتحوّل سريعًا جدًّا إلى ظلم جديد، فلا يساهم في تنفيذ سيادة الحقّ الشاملة التي لا تزال اليوم ضعيفة، بل في عدم استقرارها وذلك بنوع جسيم. فإنّ الوضع الذي يصلح في كلّ حالة طبيعيّة، أي أنّ المتعاقدين لا يظلمون بعضهم بعضًا، بل يكونون جميعًا على غير حقّ طالما لا يخضعون أنفسهم لنظام قانوني يمكن تنفيذه[١١]، إنّ هذا الوضع يصحّ في الفاعلين على نطاق العالم. هذه المعرفة تفرض وجود بصيرة في أنّ مقاييس تطوير الحقوق لا يمكن هنا أيضًا استخراجها من تحديدات وضعيّة، بل من الاختبار المشترك للظلم الكامن في تهديد أمن سكان العالم بأجمعهم. فإنّ هذا الاتصال بمطلب جميع الناس الشامل بحياة آمنة يجعل، في سبيل تطوير الحقّ، توسيعًا مؤسّساتيًّا لنظام الحقوق في الدول وتأمينها بواسطة احتكار جماعي لوسائل السلطة أمرًا لا غنى عنه.

٤. الشروط الشاملة لتقرير المصير الفردي والسياسي

إنّ الحكم في أشكال التهديد الجديدة الشاملة للحريّة وكرامة

---

[١١] راجع:
Immanuel Kant, Die Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre A, 158 ; B . 157-158.

الإنسان يبقى ناقصًا إن اقتصر على مشكلة الإرهاب الأمنيّة. فإنّ الشروط الاقتصاديّة والثقافيّة لتقرير المصير القانوني والسياسيّ هي أيضًا واقعة اليوم تحت التهديد، وذلك لا داخل الدول، بل على النطاق العالميّ. هنا يجب خصوصًا ذكر مفاعيل العولمة الاقتصاديّة التي لا تنال فقط في إطار الحياة المقرّر شخصيًّا لجميع الناس، النواحي الاقتصاديّة، بل أيضًا وخصوصًا النواحي الاجتماعيّة والثقافيّة. فتقدّم تنوّع واستقلال نظام الاقتصاد العالميّ، والموافقة السياسيّة العالميّة على آليّات مفاعليه بواسطة إطلاق الأسواق العالميّة من القيود، تجعل، بالنسبة إلى الدول المفردة، بشكل متزايد تحسين وضع اقتصادها في حلبة المنافسة على أفضل حال المعيار السائد لشرعيّتها السياسيّة. هذا يعني خصوصًا بالنسبة إلى الدول الديمقراطيّة، أنّ الحكّام عليهم أن يبرّروا أنفسهم تجاه المحكومين خصوصًا بأنّهم يفتحون لهم موقعًا ممتازًا في مجال المنافسة الاقتصاديّة[١٢]. فالناس المنتمون إلى ثقافات وأشكال عيش مختلفة الذين يتّخذون من باب الضرورة هذا المطلب السياسي تجاه دولتهم التي هم مواطنوها، يخضعون بنوع متزايد لضغط متشابه في تبرير أنفسهم كأفراد بواسطة الإسهام الاقتصادي الذي يمكنهم أن يقدّموه لرفع عدد الخيارات عند الآخرين. هذه الظاهرة التي وصفت "بنظام الخيارات المعولم"[١٣]. يجعل عدم إمكان تحديد تحقيق النفس البشري من الخارج يقتصر في الواقع بطريقة متزايدة على فهم الحريّة فهمًا ذات بعد واحد لا يتعدّى مطلب رفع مستديم لعدد الخيارات في الحياة بواسطة النمو الاقتصادي.

[١٢] راجع ص ٢٢١ من الكتاب المذكور في الحاشية ٤.
[١٣] راجع ص ٢١٧ وما يتبع من الكتاب المذكور في الحاشية ٤.

وهذا المطلب قد يحدث أن يضحّى في سبيله تأمين أبعاد أخرى لا تساهم في النمو ورفع للخيارات في تفتّح الذات البشري. وبهذا قد يحدث أيضًا تبرير استغلال المقدّرات وإن هدّد ذلك الهويّات الثقافيّة أو أخضع حقوق الحريّة للتقدّم الاقتصادي.

وإن كانت هنا الهويّة الثقافيّة من بين غيرها مهدّدة، إلاّ أنّ الثقافات لا تهدّد بعضها بعضًا، بل ما يهدّدها هو الهيمنة الشاملة لمفهوم ثقافيّ وسياسي يتعلّق بإمكان الاستخدام الاقتصادي. وهنا أيضًا لا يدور الأمر حول اختيار للتغرّب عن النفس متعلّق بثقافة معيّنة، فإنّ هذا يلحق بمجتمعات تنتمي إلى الحضارة "الغربيّة"، كما يلحق بمجتمعات في البلاد النامية مقتطَعة حظوظها الاقتصاديّة.

وهذا النقص الاقتصادي يتّخذه كثير من الحكّام في البلاد النامية (غير الغربيّة) حجّة في حرمان السكان من حريّات أخرى سياسيّة وثقافيّة تعتبر غير فعّالة في سبيل النموّ[١٤]. ولو أنّ هناك نتائج سياسيّة تستحقّ الانتقاد ناجمة عن ضغط العولمة، فإنّه مع ذلك لا يمكن تحديد موضع مسؤوليّة هذا الضغط، لأنّه لا يمكن ردّه إلى فاعلين أو أصحاب قرار يمكن عزلهم عن الآخرين.

فالعولمة الاقتصاديّة والانتقائيّة المعولمة التي تهدّد كثيرًا سلامة أشكال الحياة ومخطّطات الحياة المنظّمة في بنى اجتماعيّة، والتوجيهات الثابتة فيها، هما كخصمين أشدّ إيهامًا من الإرهاب الدولي كمصدر خطر شامل للحياة والأمان. من هنا تشتدّ التجربة التي تحاول أن تصوّر

[١٤] راجع ضدّ ذلك الفصل الأوّل، البند ١٠ من تصريح فيينّا حول حقوق الإنسان عام ١٩٩٣.

التوتّرات الاجتماعيّة الثقافيّة الناجمة عن ضغط العولمة بصورة صراع الثقافات، تحاول فيه حضارة غربيّة علمانيّة فائقة القدرة الاقتصاديّة أن تقود إلى الانحلال أشكالاً في الحياة متكاملة مطبوعة بطابع دينيّ. فالشعور بفقدان القوّة تجاه هذه الأوضاع العالميّة يغذّي في كثير من الأحيان صورة للعدو ويكوّن بذلك محرّكًا لتطرّف موجّه ضدّ الحداثة، يوصف في أقصى الأحوال بأنّه حرب دفاعيّة عن شكل في الحياة له طابع دينيّ، أي ما يدعى الجهاد.

ولو أنّه لا يمكن تحديد هويّة المسؤولين عن مفاعيل العولمة، فمع ذلك يجب الاهتمام بهذه المفاعيل بصفتها اختبارات ظلم، إن أردنا البحث عن عون مؤسّساتي حيالها. فإنّ القضيّة قضيّة "ظلم بُنيوي" لا يعود محتوى الظلم فيه إلى أشخاص يمكن تحديد هويّتهم يرتكبون الظلم عن نيّة سيّئة، بل إلى أنّه يهدّد على مقياس عالميّ حظوظ الناس في الحصول على حياة مكتملة وفقًا لمعايير يحملون مسؤوليّتها. فإن لم تُعتبر بجدّ التهديدات البُنيويّة للحريّة هذه، في نطاق استمرار تطوير سيادة الحقّ الشاملة، مصدرًا للظلم، حصل خطر بدء حرب أهليّة اقتصاديّة عالميّة، يمكن أن تتحوّل في أيّ وقت إلى عنف مسلّح وأن تحافظ بهذا على الوضع الطبيعي العالميّ في حالة اختباء.

من هنا يجب الالتفات إلى بعد جديد من أجل تثبيت وضع البشريّة القانوني والاستمرار في تطويره: إنّ الدول لا يزداد فقط واجب تحمّلها المسؤوليّة بعضها تجاه بعض في سبيل إقامة الشروط الداخليّة لمشروعيّتها، بل هي تتحمّل المسؤوليّة معًا بالنسبة إلى الشروط الشاملة للوجود الشرعي لكلّ واحدة منها. وهذه المسؤوليّة المشتركة لا تنال فقط

الأسس الطبيعيّة للحياة كشرط مسبق عالميّ لبقاء البشريّة في الوجود، بل تشمل أيضًا الشروط الاقتصاديّة العالميّة التي تمكّن الدول الإقليميّة التي تنظّم فيها البشر دستوريًّا إلى أجل بعيد، من أن يعترف مواطنوها بشرعيّتها كضمان للحريّة. فطالما يُعتبر الحكّام في كثير من البلدان النامية من قِبل مواطنيهم الأخصّاء مجرّد منفّذي أشكال الإكراه والترتيبات الاقتصاديّة العالميّة الواردة من الخارج، والتي يُلجأ إليها، حتّى في حالات إمكان اتخاذ المسؤوليّة السياسيّة، كحجّة مؤاتية للتهرّب من هذه المسؤوليّة، طالما يحدث ذلك، لا يمكن في مثل تلك الدول أن تتوطّد مشروعيّة سياسيّة على أساس الحريّة والديموقراطيّة. واليوم حتّى في الديموقراطيّة الغربيّة يُشكى تكرارًا من نزع الصفة السياسيّة من السياسة، حيث يُعتبر أصحاب القرار السياسي بشكل متزايد مجرّد وكلاء يدبّرون شؤون أنواع الإكراه الواقعيّ التي تعطّل بنوع متزايد البنى الشكليّة للمسؤوليّة الديموقراطيّة.

هنا يمتدّ الجسر إلى مقاييس الحريّة وشروط الشرعيّة السياسيّة التابعة لحقوق الإنسان التي يجب أن تُضمن في داخل كلّ دولة والتي من أجل ضمانتها توجد مسؤوليّة تزداد كثافة بين دول هذا العالم. وفي الوقت عينه ينبغي أن لا نُغفل أنّ هذه الشرعيّة الداخليّة تتعلّق أيضًا بشروط خارجيّة بنيويّة، وخصوصًا اقتصاديّة عالميّة، تقع في نطاق مسؤوليّة الجماعة الدوليّة المشتركة. وهذه الشروط الشاملة هي حاسمة بالنسبة إلى التثبيت العالميّ للنظام الجمهوري الحرّ (كانط)، مثل الاعتراف الشامل بحقوق الإنسان الأساسيّة وتنفيذها في إطار الجماعات السياسيّة المفردة. فالبعدان كلاهما يجب التعبير عنهما بدقّة في أبعاد مختلفة لفكرة حقوق

الإنسان، تؤلّف كلّها معًا الحجارة التي لا غنى عنها في تشييد سيادة الحقّ الشاملة.

أسئلة ومداخلات

المجتمع الدولي والشروط الاقتصاديّة العالميّة

بشكه: ورد في آخر المحاضرة أنّ العولمة الاقتصاديّة وتحسين الخيارات الشامل صارت خصمًا أكثر إبهامًا من الإرهاب الدولي ومصدر خطر على الحياة والأمان. فكما أنّ اقتصاد السوق قبلاً في السوق الوطني قاد البحث إلى استغلال الضعفاء وقامت الحاجة إلى تدابير اجتماعيّة لحماية مصالح الضعفاء، كذلك هناك حاجة إلى مثله في قطاع اقتصاد السوق الدولي. فأي تدابير يمكن التفكير فيها على هذا الصعيد الدولي لحماية مصالح البلدان الرازحة تحت عبء الديون والتي لا تستطيع بقدرتها الخاصّة أن تتخلّص من هذه المشاكل؟

فطالما تكون هناك شروط اقتصاديّة عالية غير كافية، وهي تقع تحت سلطة الدول القويّة اقتصاديًّا، وتمسّ بمصالح الدول الضعيفة، تقع على عاتق الدول الأقوى واجب القيام بالمساعدة. وهذا تطالب به الآن المنظّمات غير الحكوميّة بالنسبة إلى أزمة الديون الحاليّة على الصعيد العالميّ: يمكن بواسطة محو الديون، أو تقسيط الديون، أو بإقامة قانون للعاجزين عن الدفع، تقديم العون للدول الضعيفة اقتصاديًّا. وبأيّ أشكال أخرى يمكن ويجب أن تتجلّى حسيًّا مسؤوليّة المجتمع الدولي حيال الشروط الاقتصاديّة العالميّة الراهنة؟

المطلوب اقتصاد سوق اجتماعي ذي بُعد شامل

هامّر: إنّ هذه واحدة من أصعب المسائل، إذ إنّه لم يتمّ مَن هذا القبيل إلاّ القليل من العمل المؤسّساتي التحضيري. ولم يكن بقصدي أن أصف كلّ أبعاد عدم التوازن الاقتصادي في العالم الحاضر بأنّه اختبار أساسي للظلم، بل أردتُ فقط أن ألفت النظر إلى المشكلة التي تقوم بأنّ عدم التوازن هذا والضغط الناتج منه يسمّى في كثير من الأحيان "تصارع الحضارات". هنا يبدو شكل من الحضارة تسانده تقنيّة واقتصاد سوق شديد التنوّع، وكأنّه يقوم بضغط هائل على جميع الثقافات والحضارات الأخرى ومن ثمّ على توجّهات الحياة لدى الناس المعنيّين. ولكنّ الأمر يدور حول ضغط بنيويّ لا يمكن التعبير عنه بنوع كافٍ بصورة بسيطة، صورة الكفاح بين الثقافات.

فسؤالي كان من ثَمّ ماذا ينجم عن هذا الضغط بالنسبة إلى قيام شرعيّة ديموقراطيّة في البلدان النامية. فإنّ السكان في بلدان العالم الثالث يختبرون قادتهم السياسيّين في كثير من الأحيان كمجرّد منفّذين لتعليمات تقدّم لهم من قِبل المؤسّسات الدوليّة كالبنك العالمي وغيره، أو خاضعين لضرورة التفاعل مع الضغط الذي ينال اقتصادهم الخاصّ في سبيل الحفاظ على قدرة المتنافس الخاصّة. فليس هناك من بعد مجال للعمل السياسيّ لدى أصحاب السياسة في تلك البلدان، وبهذا تخفق كلّ شرعيّة ديموقراطيّة.

إنّه من العسير جدًّا إيجاد جواب عن هذه المشكلة، فإنّه يجب على الصعيد المؤسّساتي الدولي إيجاد إمكانيّات لمواجهة هذا الوضع، أي التعبير عن مقرّرات تفسح لهذه البلدان المجال للنشاط السياسيّ الخاصّ، بحيث

لا تُخضع لشروط تخدم انتشار الاقتصاد الدولي انتشارًا لا تعوقه عوائق قدر الإمكان. فالأمر يدور من ثمّ حول نوع من الاقتصاد العالميّ الاجتماعي يكون بُعد شامل.

هنا يجدر ذكر "المساعدات من أجل النمو"، لأنّها تراعي بنوع أشدّ الشروط التي تؤلّف إطار التقرير الذاتي والتنظيم الذاتي السياسيّين والقانونيّين، ولأنّها تحاول بالتعاون خصوصًا مع المنظّمات غير الحكوميّة المحليّة أن تكوّن في هذه البلدان مجتمعًا مدنيًّا، أي إنّها لا تركّز فقط على تأمين الحاجات الاقتصاديّة للسكان، بل تُعنى أيضًا بتنظيمها السياسي الذاتي. لا جرم أنّ هذا وحده لا يكفي، إن لم تكن الشروط السياسيّة العالميّة غير متوفّرة لتفعيل مثل هذه المسؤوليّة السياسيّة داخل الدول المعنيّة.

لا شكّ أنّنا هنا لم نأت بجواب عن السؤال المطروح، بل كان ذلك تعمّقًا في الكشف عن المشكلة.

أليس هناك من هو مسؤول عن العولمة؟

رشادي: ولو أنّه جاء في المحاضرة أنّه لا يمكن تحميل بعض الأشخاص مسؤوليّة الجوانب السلبيّة للعولمة، فإنّي أرى أنّ بعض الأشخاص والمؤسّسات تقف وراء العولمة، بغضّ النظر عن أنّ العولمة هي في الوقت نفسه مسيرة. على كلّ حال يظهر أنّ رأس المال والاقتصاد يُحرزان من جراء العولمة أرباحًا أكثر من العالم الثالث. فإن فتح الحدود واكتساب يد عاملة رخيصة وفتح أسواق استهلاك جديدة تخدم بالمرتبة الأولى مصالح أصحاب رؤوس المال الضخمة. وكثير من

البلدان القويّة تحبّذ هذه المسيرة لأنّه تنتظر منها تحصيل نتائج أوسع. وهذا المقصد يخدمه أيضًا الاهتمام بنشر ثقافة واحدة في العالم، دون الالتفات إلى انتقاء أحسن ما يوجد في جميع الثقافات من أخلاق الشعوب وعاداتها ونشرها في العالم، بل يُراد انتقاء عناصر تنتمي إلى جزء معيّن من العالم بقصد عولمتها.

هل العولمة ممكنة على وجه الإطلاق؟

ملاحظتي الثانية تنوّه بأنّ الكلّ يتكلّمون إمّا عن الرغبة في العولمة أو عن رفضها. ولكن يجب أن نتعرّض للسؤال عن إمكانيّة العولمة أو عدم إمكانيّتها. الكلام عن عدم إمكانيّتها يبدو غير معقول، كما يقول الكثيرون، فإنّها أضحت واقعًا، وهذا وحده يبيّن أنّها ممكنة، لا غير ممكنة. ومع ذلك يجوز طرح السؤال هل العولمة ممكنة إطلاقًا، فإنّ أنواع الاختلاف الكبيرة والصغيرة في التقاليد الثقافيّة هي في الحقل الاجتماعيّ والفرديّ جزء من الهويّة البشريّة. فلا يمكن الشعوب والثقافات أن تتخلّى هكذا عن هويّتها بدون التخلّي عن ذاتها. لذلك لا يستطيع الناس أن يوافقوا على تغييرات تؤدّي إلى فقد هويّتهم.

إنّ الإنسان لا يريد التغرّب عن نفسه. فمتى وعى الناس أنّهم من جراء العولمة يوشكون أن يخسروا هويّتهم، انتشر فيهم الشعور بالانزلاق تحت سلطة غريبة ومن ثمّ بفقدان استقلالهم. من هنا تنبعث فيهم مقاومة ذلك، ويشتدّ هذا بازدياد وعيهم أنّ العولمة لا تتّفق ودينهم. فهل يمكن في هذه الظروف أن يُقال بجدّ إنّ تطورًا يناقض طبيعة الإنسان الباطنة يمكنه أن يجتاح العالم؟ ولكنّ هناك ما هو أهمّ من هذه الاعتبارات، وهو

السؤال: ألا يجب أن نشكّ في إمكان تحقيق بعض جوانب العولمة، إن حصل الدليل على أنّها لا يمكن ربطها بالمشيئة الإلهيّة؟

في قضيّة المسؤوليّة يجب الالتفات أيضًا إلى المؤسّسات

هامّر: أوافق على ما جاء في آخر المداخلة، بقدر ما أعتبر العولمة أو مفاعيلها من نواحٍ عدّة ظلمًا أي قَدَرًا محتومًا عليّ أن أقبله. ويهمّني جدًّا أن نتبحّر في ذلك. أمّا قضيّة الفاعلين، فإنّي أنا أيضًا أرى منهم من يقف من وراء مسيرة العولمة، إذ إنّ هناك أناسًا ينتفعون منها ومن ثمّ يتحمّلون أيضًا مسؤوليّتهم فيها. ولكن هل يكون بهذا قد حصلنا على تحديد دقيق لحاملي المسؤوليّة؟ السؤال يُطرح لأنّ المسؤولين في الشركات الكبيرة المتعدّدة الأوطان ليسوا مسؤولين بحكم وظيفتهم عن رخاء البشريّة، بل تُحدَّد وظيفتهم بالأحرى انطلاقًا من مطالب كسب أكثر ما يمكن من الربح. لذلك امتدّ سؤالي إلى أبعد: أليست الأوضاع المؤسّساتيّة في مسيرة العولمة هي المشكلة في الحقيقة، أليست هي التي تمكّن الفاعلين من متابعة مصالحهم دون عائق، متابعة بهذا القدر العريض؟ من هنا سؤالي عن العنصر المؤسّساتي.

العولمة تهدّد بُعد البشريّة الثقافي على وجه الإطلاق

هل القضيّة هي في المرتبة الأولى غرض هيمنة ثقافة معيّنة تطالب به تجاه جميع الثقافات الأخرى في العالم، أم تهدّد مسيرة العولمة بالأحرى أو في الوقت نفسه بُعد البشريّة الثقافي على وجه الإطلاق؟

إنّي استخلصتُ هذا الهمّ المزدوج من مداخلة حجّة الإسلام

رشادي. أعود هنا إلى ما قلته في محاضرتي: ولو أنّ الهويّة الثقافيّة مهدّدة هنا، فإنّ الثقافات المفردة ليست هي التي تهدّد بعضها بعضًا، بل الأمر يدور حول المطالبة بالهيمنة الشاملة من قِبَل منهج لا حدود ثقافيّة له يرتكز على إمكانيّة استخدام الأمور اقتصاديًّا. أي إنّ الأمر يدور بعبارة أخرى حول قانون خاص متنوّع تصنعه لنفسها آليّة بنيويّة اقتصاديّة لا تصدر من مواقف قيم معيّنة تابعة لثقافة ما أو تعكسها، بل انفصلت عن معطيات قيم ثقافيّة على وجه الإطلاق، ولذلك أمكنها بوجه مستقلّ عنها أن تتطوّر بشكل لا يعرف حدودًا. الثقافة مهدّدة حقًّا، ولكن لا ينبغي في نظري وصف هذا الوضع الصراعي بأنّه صراع بين الثقافات، لأنّ هذا يزيح النظر عن الحلول المؤسّساتيّة الممكنة.

انسحاب متزايد للدولة من المسؤوليّة السياسيّة (الثقافيّة)

وعندنا في بلادنا بحدّة أقلّ من حدّتها في بلاد العالم الثالث نشعر بتطوّرات تنقض بنوع متزايد شروط القرار الذاتي الثقافي والسياسيّ، ومن ثمّ تنقض أيضًا المشروعيّة الديموقراطيّة. فإنّ الكلام بدأ يدور عندنا عن مفهوم جديد للدولة يستند في كثير من نواحيه إلى فكرة تسليم الأمور إلى الأفراد، فيجب على الدولة أن تنسحب من المسؤوليّة المتنوّعة التي قامت بها حتّى الآن وتسلّم مجالات كثيرة إلى التنظيم الذاتي لاقتصاد السوق. وهذا يعني طبعًا الانسحاب أيضًا من المسؤوليّة السياسيّة الثقافيّة. بذلك توضع الثقافة السياسيّة والحريّة الثقافيّة موضع الشكّ. فلم تعد المشكلة أنّ ثقافة شاملة تحاول إخضاع جميع الثقافات الأخرى في العالم.

المبادئ الملزمة عالميًّا: هل هي على شفير الهاوية؟

أكرمي: جاء في المحاضرة أنّ نظريّة نسبيّة الثقافات غير مقبولة، لأنّ هناك مبادئ عامّة ملزمة عالميًّا، مثل حقوق الإنسان بنوع خاصّ، تطالب بإلزاميّتها مستقلّة عن ثقافة معيّنة. من جهة أخرى قيل إنّ الوصول المطلق إلى الحقيقة غير ممكن، وعلى كلّ واحد أن يجتهد في التقرّب من الحقيقة. فإن كنّا حقًّا لا نستطيع الوصول إلى الحقيقة، بل علينا فقط الجهد في اكتسابها، فما يحمينا من الهبوط في هاوية نظريّة النسبيّة؟

يناقض طبيعة الإنسان – ومع ذلك أمر واقع

أمّا سؤال حجّة الإسلام رشادي، هل يمكن أن يجتاح العالَمَ تطوّر يناقض طبيعة الإنسان الباطنة، فأقول فيه: أليس من الواقع أنّ ظاهرات كثيرة وُجدت في العالم وكثيرًا ما عمّرت طويلاً، مع أنّها لم تكن موافقة لطبيعة الإنسان الباطنة؟ فالظلم والإمبرياليّة وأمثالهما لا تتّفق وطبيعة الإنسان الباطنة، ومع ذلك حصلت.

نظريّة نسبيّة الثقافات يمكنها أن تهدّد تساوي الحقوق عند الثقافات

هامّر: إن نحن سُقنا نظريّة نسبيّة الثقافات جذريًّا إلى نهايتها، فإنّها لا تتمكّن من التعبير عن أمر مثل تساوي الحقوق عند الثقافات، لأنّ تساوي الحقوق عند الثقافات يكون عند ذلك قيمة مفروضة مسبقًا تتخطّى الثقافات، أي إنّ نسبيّة جذريّة للثقافات لا يمكنها أن تعترف إلاّ بالبعد الخاص داخل كلّ ثقافة الذي لا يسعه أن يرتبط ببعد ثقافيّ داخلي

لثقافة أخرى. وعند ذلك يجب أن تترك لكلّ ثقافة نوعًا ما صلاحيّتها في تحديد ذاتها بحيث تعتبره صادرًا من فهمها لذاتها، عندما تُخضع في تمدّدها ثقافات أخرى أو تريد جعلها متعلّقة بها، أو ربّما تطالب مطالبةً شاملة لنفسها على حساب كلّ ثقافة أخرى. فمن موقف نسبيّة ثقافيّة جذريّة لا يمكن إخضاع هذا كلّه للانتقاد. وهذا يبدو لي، ربّما فقط عندما نبالغ في تأويله، بقدر معيّن المشكلة البُنيويّة في نظريّة هانتنغتون. فإنّي إن كنتُ أرفض النسبيّة الثقافيّة، فسبب ذلك أنّ شرط إمكانيّة الاعتراف بتعدّد الثقافات أو بتساوي الحقوق عند الثقافات متعلّق بموقف ملزم شامل.

من يستطيع منع قيام تدابير وقائيّة يبرّرها فاعلها؟

خوري: جاء الكلام في ما سبق تكرارًا عن وقاية النـــزاعات ومنع قيامها وعن تعدّيات مقبلة. أفلا يساند هذا الميلَ إلى القيام بتدخّلات وقائيّة، حتّى من النوع الحربيّ؟ هل توجد اليوم آليات وبُنى أو مؤسّسات من شأنها منع قيام تدابير وقائيّة يبرّرها فاعلها؛ فإن خطر التفسير الشخصيّ والتبرير الشخصيّ جسيم.

كيف يمكن تحديد "العدوان" و"الإرهاب"؟

في هذه القرائن يُطرح السؤال كيف يمكن من جهة الحقّ والقانون تحديد مفاهيم "العدوان" و"الإرهاب". فإنّ هذا هو الشرط الذي لا غنى عنه لإمكان تبرير تدخّل ما.

مشكلة من أصعب مشاكل حقّ الشعوب

هامّر: هذه واحدة من أصعب القضايا في مجال حقّ الشعوب الشامل في عصرنا وفي تطبيق نظام الأمن الجماعي. فعندما تتكلّم شرعة الأمم المتحدة عن هجوم مسلّح، فلا يدلّ هذا من باب الضرورة على هجوم مسلّح من قبل دولة غربية. بل المطلوب أنّه يجب أن تتعرّض دولة لهجوم مسلّح "من الخارج". وهذا جاء حتّى الآن توسيعه من الناحية الوقائيّة بحيث سُمح أيضًا بدفاع وقائيّ عن النفس. عندما يقوم تهديد مباشر بهجوم مسلّح، وعندما تكون الدولة الغربية قد قامت باستعدادات مباشرة للحرب. في هذه الحال يمكن حتّى الآن أن يتمّ اللجوء إلى ضربة وقائيّة بقدر معيّن، أيّ وفقًا للأوضاع الراهنة وسواها من الأسباب المضيّقة.

من الضرورة تعزيز البُنى الجماعيّة للأمن الدولي

مع تخطّي الحدود الجديد لمفهوم الهجوم المسلّح وبذلك توسيع إباحة الدفاع عن النفس كردّ عليه، يمتدّ الدفاع عن النفس إلى حقل الوقاية. فما يخصّ اليوم مثلاً تلك الدول التي تآلفت في ما يدعى حلف مكافحة الإرهاب تحوّل من باب واقع الأمر طبعًا وإلى مدى بعيد إلى حرب وقائيّة مبهمة تمامًا ضدّ تهديد لا يمكن إمساكه على الإطلاق ولا حصره بأيّ شكل في حدود زمنيّة أو مكانيّة. فالحلّ الوحيد، مهما بدا ذلك خياليًّا في الظروف الحاضرة، هو تعزيز البُنى الجماعيّة للأمن الدولي، وبذلك حصر حقّ الدولة الخاصّ في الدفاع عن النفس، الذي يتوسّع اليوم بهذا الشكل لعدم وجود بُنى قانونيّة مطوّرة، توافق مشاهد التهديد

الجديدة. فإنّه في شرعة الأمم المتحدة فُهِم كحقّ خاص تكافليّ لا يجدر تطبيقه إلاّ إذا أخفقت لأيّ سبب كان آليات الأمن الجماعيّة. ولأن يكون هذا هو الواقع اليوم بنوع متزايد، فهذا قد ساهم في جعل هذا الحقّ الخاصّ التكاملي في الدفاع عن النفس في نطاق تطوّر حقّ الشعوب حاليًّا، جعله يفقد حدوده بشكل مهيب.

العولمة الاقتصاديّة تحت راية انعتاق التجارة العالميّة؟

غبرييل: لي كلمة في النقاش حول العولمة. العولمة، كما هو معروف، هي أوّلاً ظاهرة تقنيّة لتكثيف بُنى التواصل، استخدمت أوّل ما استخدمت من قِبل الاقتصاد. ثمّ يأتي تطوّر ثان له طابع فكري هو إعتاق التجارة العالميّة من القيود. في هذا المجال يتكلّم أولريخ بكّر، أحد علماء الاجتماع الألمان، عن "العولميّة". فإنّي أرى من المهمّ التمييز بين العولمة الاقتصاديّة وإعتاق التجارة العالميّة من القيود.

على الأديان أن تطرح أيضًا أسئلة عن شكل الحياة ككلّ

طبعًا هناك أيضًا مسيرات أخرى للعولمة، مثلاً في نطاق الحقّ والقانون. وقد ورد الكلام سابقًا عن المحكمة الجنائيّة الدوليّة، والعلم الخ، ومن المرجّح أيضًا في نطاق الدين. من ثمّ ترى الحدود بين المقاطعات الدينيّة التقليديّة تختفي أكثر فأكثر، والناس يختارون شخصيًّا أيّ دين يريدون اعتناقه في أيّ بلد كان.

هل يجب تطوير جديد للمرافق الدوليّة؟

منوجهري: كانت المحاضرة في نظري لافتة للانتباه من نواح عديدة. لقد جاء الكلام فيها عن المشاكل العمليّة السائدة كما عن المشاكل النظريّة في فلسفة السياسة وفلسفة القواعد المسلكيّة. وجاء الكلام عن الحقّ والثقافة والعولمة الخ. وفي الخلاصة وصل العرض إلى النتيجة نفسها التي وردت في مساهمة الدكتور بهشتي. فسؤالي الذي أودّ أن أعرضه هو: هل يجب بالنسبة إلى التطوّر العملي والنظري للمرافق الدوليّة أن تُطوَّر نظرة جديدة ويتمّ التأمّل فيها وفي وظيفتها الوسيطيّة على الصعيد الذي يتعدّى الثقافة، وذلك من زوايا مختلفة؟

إضفاء شكل تمثيلي أوسع على المؤسّسات الدوليّة

هامّر: لا يسعني أن أقدّم حلاًّ نهائيًّا للقضيّة، ولكنّي أقول باختصار: إنّ المؤسّسات الدوليّة، وقد تكلّمنا اليوم عن مجلس الأمن وعن بُناه ومواطن ثقلها المختلفة وتوزيع حقّ الفيتو الخ... يجب طبعًا في تطوّر العالم اليوم أن يضفى عليها جميعًا شكل تمثيلي أوسع، لا حسب القدرة الاقتصاديّة لأعضائها الفرديّة، فيجب على كلّ حال أن يطبّق مبدأ التساوي تطبيقًا أشدّ جدًّا.

من نظام الدول الاتحادي إلى النظام العالمي

هناك قاعدة فلسفيّة لهذا التصوّر كلّه، وهي تقف بشكل من الأشكال وراء فكرة كانط عن "السلام الدائم"، ودون أن يمكن هنا تطبيقها حرفيًّا. ولكنّ هناك فعلاً ذلك البُعد الإضافي الذي عنيته هنا في

هذا النطاق: الانتقال من مجرّد نظام اتحادي بين الدول الجمهوريّة إلى وضع يشبه النظام العالمي. ومن علائم الدول المتّحدة أنّها من بين صفاتها تقدّم ضمانة مركزيّة لشرعيّة دولها الأعضاء الفرديّة. فإنّه يوجد في النظام الدستوري الأساسي للاتحاد الأوربّي شكل من التعبير عن ضمان يشمل شكل الحكم الجمهوري، أي المبنيّ على الحريّة والتضامن لحقوق الإنسان، في كلّ أعضائه على السواء. وأردت أن أظهر أنّ مثل هذا الضمان لا يمكن أن يقتصر اليوم على الاهتمام بالحفاظ على حقوق الإنسان داخل كلّ دولة، بل عليه أن يمتدّ إلى إنشاء تلك الشروط الشاملة التي تمكّن الدول المفردة من أن تكون في الواقع حرّة، بحيث تستطيع أيضًا أن تقيم في داخلها القرار الذاتي السياسي المستقلّ.

منـــزلة العدالة وموانعها

علي أكبر رشادي

إنّ العدل ميزان الله الذي وضعه للخلق ونصبه لإقامة الحقّ
فلا تخالفه في ميزانه ولا تعارضه في سلطانه
(الإمام علي)

العدل هو في الفكر الإسلامي المبدأ الأصيل والأوسع الإلهيّ والإنساني معًا. وهو عنصر له مكانة رفيعة في فهم الإسلام للوجود وللعالم كما في نطاق المبادئ الإلزاميّة وفي الأخلاقيّات. نُقلت إلينا الكلمة التالية للإمام علي: "إنّ العدل ميزان الله الذي وضعه للخلق ونصبه لإقامة الحقّ. فلا تخالفه في ميزانه ولا تعارضه في سلطانه".

والعدل من بين جميع القيم الرفيعة والمقدّسة كالحقيقة والدين والتوحيد والنبوّة والمعاد والإيمان والتقوى والكمال والحقوق والنظام والأمن والجهاد والسلام والحريّة والسعادة وما إلى ذلك، له أهميّة مميّزة.

فلو أردنا أن نُقابل بين العدل والمفاهيم الأخرى لما استطعنا ذلك إلاّ إذا توفّر لدينا زمن كاف لنعرض ذلك عرضًا مستفيضًا. ولكن لإظهار سعة وأهميّة العدل الشاملة وتبيان مرتبته الخاصّة ومدى متناوله، نقتصر هنا على الإشارة إلى علاقة العدل ببعض هذه المفاهيم.

لا تستوي مرتبة العدل مع غيره، بل له حقيقته الخاصّة. فالقرآن

يؤكّد وجود الله وعدله وفي الوقت نفسه عدل نظام العالم (راجع ٦: ٧٣؛ ١٤: ١٩ وغيرهما) وليس هناك في الفكر الإسلامي من بعد حقيقة وجود الله حقيقة أخرى أوسع وأبعد مدى من عدل الله. فالتوجّه إلى الله وتعليل وحدة الحياة والوجود هي حقيقة تشبه في عمقها تعليل العدل واستقامة الخلق وأحداث العالم.

فالعدل والحقّ متشابكان الواحد بالآخر تشابكًا وثيقًا. فإنّ الظلم والباطل يتجلّيان في الخروج عن الحدّ والاعتدال والهبوط في الإفراط والتفريط. وقد وصف الإمام علي الانحراف يمنةً ويسرة وفقدان الاعتدال بأنّهما ضلال، والاعتدال بأنّه طريق الحقّ.

العدل يخترق كالنفس عالم المخلوقات كلّه، ويسود كنظام جامع على الحياة والكيان. فليس هناك أيّ عنصر وأيّ صعيد في الوجود، ولا أيّ ظاهرة، ليس هناك أيّ شيء في العالم لا يخضع لتدبيره.

الله عادل ولا يفعل شيئًا غير عادل. ولا يُلحق ظلمًا بأيّ كائن (راجع قرآن ٣: ١٠٨؛ ١٨: ٤٩؛ ٤٠: ٣١): فقد أقام العالم كلّه على العدل. فقوام العالم هو ثمرة العدل.

في الدين تكشف مشيئة الله عن نفسها، هو الذي يدبّر الخليقة ونطاق التشريع. وبما أنّ عالم المخلوقات منظّمة وفقًا للعدل، كان فعل الله التشريعي عادلاً ويهدي إلى العدل. يمكن تقسيم الدين إلى نطاقين من المقولات والتعاليم: النطاق الأوّل، أيّ نطاق الإيمان، يتألّف من مقولات حقيقيّة، فإنّه يُعلن حقائق العالم ووقائعه. هذا القسم من الدين يبيّن أنواع تجلّي عدل الله. والنطاق الآخر يقوم بدعوة الإنسان إلى العدل في خُلُقه (من هنا الأخلاقيّات) وفي سلوكه (من هنا الأحكام).

والقسم الجوهري في الدين يقوم في تلك التعاليم التي تحرّض الإنسان على اكتساب العدل الداخلي، أي الأخلاق الإلهيّة، وممارسة العدل الخارجيّ أي حفظ الأحكام الاجتماعيّة. فالتوحيد هو عين العدل، والشرك هو عين الظلم (راجع قرآن ٣١: ١٣).

كان رسل الله أعدل الناس لأنّهم كانوا ينعمون بموهبة العصمة، إذ إنّهم بلغوا أعلى درجة الحقّ في الفهم والحقّ في الإيمان والحقّ في العدل (أيّ العدل في السلوك)، ولم يغادروا في نطاق المعرفة ولا في نطاق التصرّف سبيل العدل والاعتدال ولم يعدلوا عن مَوازين الصدق والحقّ.

وقد دعى الأنبياء البشريّة كلّها إلى العدل. وطبّقوا في حياتهم الشخصيّة دعوة العدل؛ وقد أسّس كثيرون منهم حياتهم كلّها عليه. والآخرة ترتكز هي أيضا على إقامة العدل، ففي القيامة تتجلّى قدرة رحمة الله كما يؤول العدل إلى تمامه الأخير، فيقسم الله في عدله ورحمته للصديقين أجرهم وللظالمين عقابهم.

هدف بعثة الأنبياء ونزول الوحي والشرائع الإلهيّة هو إقرار العدل. نقرأ في القرآن: "لقد أرسلْنا رُسُلنا بالبيّنات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناسُ بالقسْط" (٥٧: ٢٥).

العدل أرفعَ مُثل البشريّة. فأفضل المجتمعات هو أعدلها، وجماعة الشعوب تبلغ الكمال والسعادة بإتمام الخلاص، أي بحذف كلّ ظلم وإفساح المجال للعدل في العالم.

فالغاية المقدّرة للعالم هي استقرار العدل. فإن طغى الظلم على العالم كلّه ولم يعد يبقى سوى واحد في حياة العالم، فإنّ الله يمدّ في هذا النهار بحيث يظهر رجل من السماء ويملأ العالم عدلاً.

إنّ العدل إحدى علل الأحكام. فإنّه ليس هناك حكم دينيّ أو قانون غير عادل. فحيث وبقدر ما يسود الظلم، نكون بعيدين جدًّا عن نظام للمجتمع. أمّا حيث وعندما يقوم العدل (حتّى ولو لم يحدث ذلك هنا أو هناك باسم الإيمان)، فإنّه يتمّ بذلك في الحقيقة جزء من الإيمان. فإن ساد في مجتمع ما عدل نسبيّ، حُذف الظلم المطلق. وحيث يصير العدل مطلقًا، يُحذَف الظلم بنوع مطلق، إذ إنّ غاية الإيمان ورأسه هما العدل الذي يحتوي على كلّ خير.

إنّ غاية الإيمان إقامة العدل. وقيمة الإيمان أنّ الناس تطلبه وتتبعه، لأنّه يضمن العدل. لذلك إنّ العدل مصدر ومقياس وغايته القانون. من هنا اتّضحت العلاقة الوثيقة بين الحقّ والعدل. ولا يبلغ العدل غاية إلاّ حيث تُضمن حقوق الأفراد، وهذا لا يتحقّق إلاّ إذا قامت ترتيبات عادلة ونظام عادل ومجتمع عادل. ولا يحفظ النظام والأمن إلاّ حيث يقوم العدل. وحيث يسود النظام والأمان، دون أن يساندهما العدل، ينتشر سكون المقابر. ولكن سكون المقابر رائحتها رائحة الموت وتقود بالنتيجة إلى الانتفاض. وآجلاً أو عاجلاً تندلع في مجتمع مقابر مثل هذا نار الانقلاب ضدّ الظلم.

الأمن الحقيقيّ يقوم حيث تحصل جميع طبقات المجتمع على حقّها. فإنّ أمانًا لا يحمي سوى سلطان المقتدرين ومال الأغنياء، وبالعكس يهدّد كرامة وحريّة الفقراء والضعفاء ويضيّق عليهما، لا يأتي بالحقيقة بأيّ أمان.

فإنّ القيم الأسمى كالإيمان والقانون وحريّة الآخرين تحدّ من الحريّة الشخصيّة. والعدل أيضًا هو حدّ للحريّة. فلا أحد يجوز له باسم الحريّة

أن ينقض العدل، كما أنّ الحريّة على العكس واحد من أهمّ حقوق الإنسان والمحافظة على حقوق كلّ فرد من الناس، والحريّة واحد من هذه الحقوق، هي شرط مسبق للعدل.

العدالة مرتبطة أيضًا بالمساواة، بحيث إنّ جميع الناس متساوون. ولكن هذه المقولة يمكمن أن تؤدّي إلى تأويل غير دقيق للعدالة، فإنّ تسوية التفاوت هي نفسها من باب الجور. ولكنّ مراعاة المساواة بين المتساوين هي عين العدالة.

يعتبر الإسلام الجهاد أهمّ فريضة تجاه الله (راجع قرآن ٢٢: ٧٨). فالعلاقة بين السلام والعدل لا تُفصَم كما هي من باب الضرورة. فإنّه لا يمكن أن يوجد سلام دائم وشامل إلاّ على قاعدة العدالة. فسعادة الفرد والمجتمع لا تُنال إلاّ بواسطة العدالة النفسيّة (الباطنة / الشخصيّة) والعدالة الأفقيّة (الاجتماعيّة والسياسيّة).

الحقّ رمز التمدّن والعدل سابقته. أمّا الجور فعلامة التوحّش، وهو يقود إلى زوال التمدّن.

روح الفنّ هو الجمال، وجوهر الجمال هو الاعتدال والتناسب. وكذلك يتّسم العدل بالتناسب. من هنا يقوم ارتباط بين الفنّ والعدل.

جوهر العدالة

العدل كالجمال حقيقة واحدة، حاضرة رغم تشعّبها في جميع مجالاتها وأشكالها الحسيّة. وعندي أنّ العدل أفضل ما جاء في التعبير عنه الجملتان المشهورتان: "وضع كلّ شيء في موضعه" و"إعطاء كلّ ذي حقّ حقّه".

العبارة الأولى يمكن اعتبارها وصفًا لجوهر العدل على صعيد الكيان. والثانية تحديدًا على صعيد الواجب. وكلاهما يتقابلان تمامًا، فإعطاء كلّ ذيّ حقّ حقّه ووضع كلّ شيء في موضعه، كلا الفعلين يقودان من باب الضرورة إلى تجنّب الإفراط والتفريط (أيّ ما هو أكثر أو أقلّ من الواجب). هي الحقيقة عنيها تتجلّى في مظاهر العدل المختلفة (وقد جئنا على ذكر بعض منها). والإمام علي نفسه يعتبر أنّ وظيفة العدل قائمة في هاتين الناحيتين.

إزاء أبعاد هذا المفهوم يمكن تقسيم العدالة بنوع مختلف جدًّا. فيمكن تقسيمها بالنسبة إلى مجال تطبيقها، وشكل تطبيقها وموضوع تطبيقها، أو حسب وجهات نظر أخرى كالتي جاء ذكرها من أنّ هناك عدالةً في الكيان (في الخَلق والنظام وتدبير الحياة والوجود)، وعدالة في التشريع (القانون والسياسة والاقتصاد) الخ.

أشكال خاطئة وموانع العدالة

في نطاق هذه الندوة يجدر بنا أن نأتي إلى الكلام عن أشكال العدالة الخاطئة وموانعها في مجال التشريع. نعني بهذا المشاكل والعوامل التي تعترض الطريق بأيّ نوع كان ويمكنها في الواقع أن تقود إلى أن يفقد أعضاء المجتمع نعمة الله هذه أكان ذلك على الصعيد الوطني أم العالمي، وهذه الموانع والأشكال الخاطئة للعدالة في مجال التشريع صادرة في أكثر الأحيان من تفكير الناس وأفعالهم من جهة أصحاب السلطة كما من جهة الخاضعين لهم.

ونورد في ما يلي بعض الأمثال:

١) جهل الحكّام والمشترعين لما هو عدل أو ظلم، يقود إلى الخلط بينهما، بحيث يوضع الظلم أحيانًا موضع العدل، ويظهر العادل ظالمًا وبالعكس. ولعلّ قول الإمام علي يلتفت إلى هذه الجهة عندما يقول: "ربّ عادلٍ جائر".

لا تزالُ البشريّة تتذكّر النتائج المرّة التي حصلت من جراء التفسير الخاطئ لمفهوم العدالة الذي جاء به كارل ماركس وأعوانه. وقد سقطوا هنا في خطأين: أوّلاً اقتصار العدالة على تأمين ما يعوزه الإنسان في جوعه الجسدي وحاجاته الجسديّة الأخرى، أي أنّ العدالة بقيت محصورة في نطاق العدالة الاقتصاديّة. ومن ناحية أخرى يقوم الضلال في الظنّ أنّ العدالة هي عين المساواة بين جميع البشر. فالخطأ الأوّل ينكر كرامة الإنسان وفضائله، وفضائله المعطاة من عند الله، بجعل الإنسان يقتصر على الجهة الحيوانيّة فيه. والخطأ الثاني يتجاهل الفضائل التي يكتسبها الإنسان نفسه. فإنّ الناس لهم مؤهّلات مختلفة، وإغفال هذه الاختلافات جورٌ على كرامة الإنسان وحقّه. هذا كان سببًا لانهيار الماركسيّة. فلا أحد في تاريخ البشريّة ألحق بالعدل ضررًا أكبر وهدر تطلّعات عظيمة أكثر من الماركسيّة.

أمّا الذين يحاولون ترسيخ العدالة على عقد، كما فعل جون رولز (John Rawls)، فإنّهم يرتكبون خطأ جسيمًا. فإنّه يجب في هذا الوضع أن نسأل من أين تجد العدالة تعليلها، إن كانت إلزاميّتها فعلاً قائمة على عقد أو على اتفاق. أفترتكز إلزاميّة هذا العقد على عقد آخر؟ أم ترتكز على شيئ آخر، مثلاً على ضرورة الإيفاء بالوعد الذي تمّ التعبير عنه؟ من أين تأتينا إذن إلزاميّة مثل هذا العقد؟ إنّ مبدأ لزوم الإيفاء بالوعد، أو

الحقّ بإعطاء رأي الأكثريّة الأفضليّة على رأي الأقليّة، لا يمكن أن يرتكزا في نظري على عقد، بل كلا المبدأين يقومان بالأحرى على أصول أخلاقيّة وأنثروبولوجيّة معيّنة.

إنّ محاولة جعل مساواة بين أسمى المُثُل وأنبل التصرّف وأحطّ الأفعال وأسوأ الأفكار والأعمال، بالالتجاء إلى عقد أو إلى قرار أكثريّة، هي أكبر ظلم يمكن أن يُلحَق بكرامة الإنسان وبواجب ممارسة العدل. فلو كانت العدالة فعلاً نسبيّة ومجرّد قضيّة اتفاقات، لما كان لها أساس جوهري يساندها. ولكان فعلٌ في ظروف معيّنة عدلاً، ذلك الفعل الذي يُعتبر في ظروف أخرى ظلمًا، ولكان بَطُل تعليل العدالة نفسها، إذ إنّه لا يكون من الواضح لماذا يجب أن تكون نظريّة معيّنة على حقّ ويجب تفضيلها على نظريّة سواها.

٢) هناك ضلال آخر يذهب العدل ضحيّته تكرارًا، هو تعليل الأفعال الظالمة بأعذار واهية. فما أكثر ما حدث بحجّة أنّ "الغاية تبرّر الأفعال"؟ وكم حدث هضم لجمّ من الحقوق باسم المحافظة أو أيضًا باسم الحصول على المصالح؟

٣) إنّ الصعوبة التي تعترض الحكّام في ممارسة العدل والقيام بواجباتهم، هي أيضًا عائق في طريق العدل. وهذا يصحّ بقدر ما يخفق العدل في إتيان المنفعة المباشرة. ولقد وصف الإمام علي احتمال الجور بأنّه أشدّ صعوبة على من يعسر عليه القيام بالحقّ والعدل.

يمكن نقض العدل أيضًا بفصله عن القيم الأخرى الأسمى. فإنّ العدل يتّصل بقيم كثيرة غيره، لذلك تجب مراعاة مقامه اللائق به في مراتب القيم السامية الأخرى، فلا يقلّ مرتبة عن سائر القيم ولا يُخرق بحجّة

مراعاة قِيَم أخرى. ولقد سبق لنا القول بأنّ العدل له أوجه كثيرة، من هنا يقوم بالتشديد على أحد أشكال العدل، مثلاً العدل في الحقل الاقتصادي، خطر إهمال الأشكال الأخرى لتحقيق العدل.

٤) كما أنّ الحريّة الخارجيّة الحقة مرتبطة بالحريّة الباطنة، كذلك يتّصل العدل الخارجي بالعدل الداخليّ. فلا يمكن أن ننتظر من إنسان يظلم نفسه أن يَعدل تجاه الآخرين. فمن لم يتحرّر داخليًّا من المصالح الماديّة ودخل إلى لُبّ الحياة والحريّة، فهو في الحقيقة أسير نفسه وظالم نفسه. فكيف يمكن الإيمان بصدق من يزعم أنّه يحبّ العدل، ولكنّه ينكر الله والقيامة؟ فلأيّ سبب وأيّ دواعٍ يكون مثل هذا الإنسان عالمًا بواجبه تجاه العدل؟

٥) هناك مانع آخر، ولعلّه واحد من أكبر الموانع في طريق العدل، هو الصداقات والعداوات. فالقرآن يحرّض المؤمنين خصوصًا على أن لا يظلموا حتّى أعداءهم (راجع ٥: ٨)، وعدم إهمال العدل ولو اضطرّوا إلى مواجهة أصدقائهم ومعارفهم (راجع ٤: ١٣٥).

٦) كلّ شكل من أشكال التبعيض وتفضيل البعض على الآخرين يكون عائقًا آخر. فكما ذكرنا، ليس في نطاق الوجود والحياة قانون أوسع من العدل. فكلّ محاولة في تخصيص شخص معيّن أو طبقة معيّنة في المجتمع بمقام استثنائي يكون تهديدًا لاستدامة العدل.

٧) مراعاة الأشخاص الذين يهضمون حقوق الآخرين، مراعاة غير مناسبة، تكون بمثابة تقدير للذين يرتكبون الجور، ويمكن فهمها كموافقة على الظلم الذي ارتكبوه.

٨) التفاوت بين كلام وأفعال الذين ينتصبون كذوّاد عن العدل، يهدم ثقة الناس بمثل هذه المزاعم ويجرّ الناس إلى النفاق الاجتماعي. فذوّاد العدل المزعومون من مثل هذا النوع لا يمكنهم كسب ثقة المجتمع ولا دفع أيّ أحد إلى إعلاء شأن فضيلة العدل.

٩) ارتكاب الظلم ينشأ دومًا من نوع من الضعف والعوز من جهة الظالم. الله لا ظلم عنده، لأنّه لا يحتاج إلى شيء ولا ضعف فيه. أمّا الناس فيعرّضون إلى خطر ارتكاب الظلم لدفع خطر أو ضرر، وأحيانًا أيضًا لتحصيل المنفعة.

إنّ الموانع التي ألمحنا إليها هنا باختصار، قد انتشرت للأسف في حياة الإنسان المعاصر انتشارًا واسعًا. ويشهد على ذلك بما فيه الكفاية للأسف الكثير في أغلب البلدان، ممّا لا حاجة هنا إلى التبسّط فيه في محفل العلماء هذا. فكلّ واحد من هذه العوائق يمكن التغلّب عليه. وأوسع إمكانيّة لذلك تقدّمها تعاليم الأديان السماويّة وعودة الإنسان المعاصر إلى وصايا الله التي باستطاعتها أن تزيح من جديد جميع هذه الموانع.

أسئلة ومداخلات

هل حقوق الإنسان لها إلزاميّة فرديّة أم تصحّ بالنسبة إلى الجميع؟

خوري: جاء في المحاضرة أنّه يجب الحفاظ على حقوق كلّ فرد من الناس. ولكن كيف تحدّد هذه الحقوق بالضبط؟ هل تصحّ فقط في حدود مجتمع مُغلق أم أيضًا في الإطار الشامل مثلاً كحقوق عامّة للإنسان؟ وورد في آخر العرض أنّ تعاليم الأديان السماويّة توفّر إمكانيّة التغلّب على العوائق التي تعرقل السلام والعدالة. من هنا السؤال: هل المقصود هي القيم الأخلاقيّة العامّة التي تتّفق عليها في الواقع جميع الأديان، أم التعاليم والأحكام الشرعيّة الوضعيّة في أديان معيّنة؟ إن صحّ الافتراض الأخير، جاء السؤال: كيف الوصول إلى العدالة، إن لم تتّفق الأحكام الوضعيّة في دين معيّن مع أحكام الأديان الأخرى؟

ألا يقوم العدل إلاّ على أساس الإيمان بالله والقيامة؟

في النقطة الرابعة من ختام العرض ورد السؤال: "كيف يمكن الإيمان بصدق من يزعم أنّه يحبّ العدل ولكنّه ينكر الله والقيامة؟" هل يعني هذا نفي الإحساس بالعدل والعمل المقسط عند جميع الناس الذين ليس لهم هذا الإيمان؟ فإنّه جاء في موضع آخر من المحاضرة: "حيثما ومتى حصلت العدالة (حتّى ولو يحدث هذا أو ذاك باسم الإيمان)، فإنّ هذا يتمّ فيه بالحقيقة شيء من الإيمان" فكيف يمكن التوفيق بين هاتين المقولتين؟

الفرق والأمور المشتركة في التصوّرات حول الحقّ

رشادي: إنّ التصوّرات حول أساس الحقّ ومعايير التي لها دور حاسم في تحقيق أو تأمين حقوق لكلّ إنسان، يمكن طبعًا أن تكون مختلفة. ولكنّي أرى أنّ هناك، رغم كلّ الاختلاف في التصوّرات حول الحقّ، أمورًا كثيرة مشتركة بين الناس. أمّا ما يتعلّق بنوع خاصّ بالتصريح حول حقوق الإنسان، الذي وضعها غير مسلمين في أكثريّتهم، فإنّا إن قابلناه بالتصوّرات الإسلاميّة وعلى أساس أبحاث متعمّقة، وقد أولجت نتائجها في بعض التصريحات كما حدث مثلاً في "تصريح القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام" (١٩٩٠)، وجدنا كم هناك من أمور مشتركة. وباستطاعتنا أن نحلّ عددًا كبيرًا من القضايا بواسطة الجزء الأكبر من الأحكام القانونيّة المشتركة، وحيث لا يمكن الوصول إلى اتفاق، يؤكّد كلّ واحد مطلبه ويعتبره الحقّ الملزم له. فنحن المسلمين نؤكّد أنّ ما تحتويه التعاليم الإسلاميّة هو أفضل الحقوق وأكملها.

أمّا الأنظمة الأخلاقيّة التي صدرت من الأديان، فإنّها قريبة جدًّا بعضها من بعض. ويبقى السؤال معلّقًا: "هل يجوز لنا أن نترقّب في المستقبل زمنًا يمكن أن يقوم فيه نظام يمتدّ إلى العالم كلّه ويشمل جميع البشر. فإنّ الوضع اليوم يخالف فيه الكثير هذا الترقّب، والنـــزاعات الكثيرة القائمة لا تشير من أيّ ناحية إلى مثل هذا المستقبل. ولكن لا ينبغي أن نُلحّ في أن يلتقي الجميع في هذه النقطة، وحتّى ذلك الحين يجب أن يعي الجميع واجبهم تجاه التعاليم الأخلاقيّة الخاصّة بهم. وكما

سبق وقلت، سوف نلاحظ أنّ هناك في الواقع أمورًا مشتركة أكثر من مواقع اختلاف، وأنّه من الممكن إقامة تعايش متناغم للجميع.

السلوك العادل دون الإيمان بالله؟

في حال أنّ أحدًا من الناس لا يعترف بفرائضه تجاه الله ولا يؤمن بيوم القيامة، ينطرح عندي سؤالان: ماذا ينال حقًّا من يظنّ أنّه لا حياة إلاّ في هذه الدنيا، إن هو سلك سلوكًا عادلاً؟ وماذا يمنعه في هذه الحال من ارتكاب الظلم؟ فإن بلغ أحدهم ذروة السلطة وهو يظنّ أنّه ليس عليه أن يؤدّي حسابًا عمّا يفعل أو لا يفعل، وذلك في زمن تكون فيه المنظّمات الدوليّة عاجزة من مقاومة ذلك. ماذا يمنع الإنسان في هذا الوضع أن يرتكب الظلم؟ فالسلطة المقتدرة بحكم اندفاعها تسعى في هذه الحال وراء مصالحها الخاصّة ولا تراعي أبدًا مصالح الآخرين.

إلى جانب هذا يقوم الموقف الآخر الذي يدعو باسم الدين إلى العدل وينطلق من أنّ الدين يتحقّق بقدر ما تفوز العدالة. أمّا من لا يلتزم بالدين فإنّه في حال ارتكاب الظلم لا يعتبر تصرّفه نقيضًا للدين. أمّا الاعتراض القائل إنّ بعض المؤمنين يخالفون العدل، فإنّ الإسلام يردّ عليه أنّ العمل في هذه الحال مخالف لله، وأنّ الذي يقوم به قد نسي الله.

الشرع الإسلاميّ ومبادئ الشرع في التيّار الإنساني

بيخلر: هل يمكن في هذه الحال أن يقوم ارتباط بين الشرع الإسلامي ومبادئ الشرع في إنسانيّة تشمل العالم، أو — كما سبق القول — أن يُدلج في إطار إلزاميّة قانونيّة شاملة؟ أو هل يمكن هذا عندئذٍ

دون اللجوء إلى وصايا الله بالمعنى الصريح الذي جاء ذكره؟ فإنّه يمكن فهم مبادئ إنسانيّة شاملة في العالم فهمًا لا تضيع معه إمكانيّة إعادة ربطها بالجذور الدينيّة.

اكتساب نظام قانوني حديثم من المصادر الإسلاميّة

رشادي: هل يمكن اكتساب نظام قانوني حديث من المصادر الإسلاميّة؟ أجل، حصل ذلك في "التصريح العام حول حقوق الإنسان في الإسلام" (١٩٨١)، وفي "تصريح القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام" (١٩٩٠). وإلى جانب "التصريح العام حول حقوق الإنسان، للأمم المتّحدة (١٩٤٨)، أُلّفت وثائق عديدة ترتكز على مصادر إسلاميّة. وهذه لها في نظر العلماء المسلمين فضائل كبيرة بالنسبة إلى تصريح الأمم المتحدة حول حقوق الإنسان. ولقد قام المرحوم آية الله محمّد تقيّ جعفري، أحد كبار علماء العالم الإسلامي[1] في كتابه "نهج البلاغة"، وهو يقع في ٢٧ مجلّدًا، بعرض أسس حقوق الإنسان من وجهة نظر أمير المؤمنين الإمام علي. وقد بيّن في بعض الأحوال أفضليّة أساس حقوق الإنسان الإسلاميّة على الأنظمة الأخرى حول حقوق الإنسان في العالم. فنرى من ثمّ أنّ ذلك من الممكن وأنّه حصل فعلاً.

[1] راجع مقالته في الكتاب التالي: أندراوس بشته – السيّد عبد المجيد ميردامادي: العدل في العلاقات بين الدول والأديان في النظرة الإسلاميّة والمسيحيّة. وعنوانها: العدل وممارسة السلطة في تنازع البقاء، المكتبة البولسيّة، جونية – لبنان ٢٠٠٢.

هل يستطيع العقل بذاته أن يعرف ما هو عادل؟

أكرمي: إن كان العدل من مشتقّات الأحكام القانونيّة، صحّ ذلك طبعًا في النظرة الشيعيّة التي توافق موقف المعتزلة. فسؤالي الآن هو: هل يستطيع عقلنا بالنسبة إلى قضايا قانونيّة إسلاميّة أن يكتشف مستقلاً وبذاته أشكالاً حسيّة لهذا العدل أم لا؟ يبدو لي أنّ الجواب عن هذا السؤال يجب أن يكون بالإيجاب. فإنّ العدل يقع تحت ترتيب مفاهيم الأحكام الشرعيّة. ولكن ما تمّت مناقشته في العالم الإسلامي ومن قِبل علمائنا خصوصًا بالنسبة إلى قضايا فيها جدال كحقوق الإنسان، وحقوق المرأة الخ، فهل قَبِل الإسلام بهذه الأمور؟ وإلاّ فكيف يمكن الوصول إلى اتفاق حول تلك المسائل التي قيل فيها سابقًا إنّها من الناحية الإسلاميّة تعتبر مشكلة؟

آراء علماء مسلمين بخلاف آراء غيرهم

رشادي: إنّ العقل قادر على كلّ حال أن يعرف جميع مواضيع العدالة وأشكالها. وهنا يقوم عندي سؤالان: أوّلاً: هل تخالف آراء العلماء المسلمين آراء العلماء الآخرين في العالم؟ هذا يقود إلى تحديد مفهوم العقل تحديدًا أدقّ: العقل هو طاقة الإنسان على فهم الحقائق النظريّة، ويتميّز عن العُرف، وهو العادات والقانون المدنيّ. فالعُرف البشري يمكن أن يرتكز على العقل، ولكنّه ليس دائمًا عقلانيًّا. وإلى ذلك فإنّ آراء بعض الفقهاء لا تدلّ على أنّه تجب فقط مراعاة هذه الآراء، عندما يدور الأمر حول موقف الدين من مسألة معيّنة. العقل هو المعيار الحاسم ومن الممكن طبعًا أنّ أحد العلماء يتعدّى مرارًا حدود

العقل. لذلك نصبت، بالنسبة إلى عقلانيّة الأمور، معايير مختلفة. مثلاً أنّه يجب الحصول في الأمر على أكثريّة العقلاء والحكماء والخبراء. فمن الممكن أن تكون هناك أقليّات تبلغ إلى حكم خاطئ في هذه أو تلك القضيّة، ولو كانوا يحسبون من العقلاء.

التصريح حول حقوق الإنسان وتعاليم الأديان

ثانيًا: هل التصريح حول حقوق الإنسان هو في الواقع كتاب القرن العشرين المقدّس؟ فمن تفحّص بدقّة التعاليم الإسلاميّة والمسيحيّة، قد يجد في بعض النقاط عدم توافق مع مقولات التصريح حول حقوق الإنسان. ولكنّا ظنّنا أنّ هذا التصريح بعيد عن الشكوك وحقيقة مطلقة. فمشكلتنا في هذا النطاق هي أنّنا قد تقبّلنا بعض الأمور بدون نظر ناقد. من هنا يجدر أن نسأل كيف يمكن التوفيق بين التصريح حول حقوق الإنسان وتعاليم الأديان، لا بالعكس كيف يمكن توفيق تعاليم الأديان مع التصريح حول حقوق الإنسان. فإنّه كان خطأ من قِبَل العالم المؤمن أنّ الناس بدأوا يتساءلون كيف يجب عليهم تجاه التغيّرات في العالم أن يغيّروا أنفسهم. ألا نعلم أنّ هذه المكتسبات البشريّة تخضع لتطوير دائم، أيّ أنّها تتحوّل دائمًا مع الزمن؟ فالأحكام الملزمة اليوم قد تتغيّر في خلال السنة المقبلة. أيصحّ إذن أن نغيّر الأديان دومًا طبقًا لتلك التغييرات المستديمة؟

أين هو التناقض حسيًّا؟

لوف: وددتُ لو عرفنا أين يوجد، حسب ما جاء في رأي حجّة

الإسلام رشادي، التناقض الصريح بين تعاليم الإسلام والتصوّرات العامّة حول حقوق الإنسان. هذا يهمّني من باب الاطّلاع.

جون رولز وتعليل العدالة

هناك قضيّة أخرى تتعلّق بما ورد عند المحاضر من نقد لموقف جون رولز (John Rawls). إنّ هذا المؤلّف يحاول طبعًا بشكل أساسي أن يعلّل العدالة على أساس علماني. ولكن أن يكون قد علّق كلّ شيء بتعاقد ولا يلتفت إلى الأسس الأنتروبولوجيّة، فهذا يرتكز في نظري على سوء تفاهم. فإنّ جون رولز يقول من بين ما جاء به إنّه يجب اعتبار الإنسان شخصًا، وإنّه يجب أن ننسب إلى كلّ إنسان إحساسًا بالعدالة وسعيًا وراء الخير، وأيضًا وراء الدين. فإنّه بعد أن قال هذا، يعرض لقضيّة التعاقد. ثمّ إنّه كان من الملفت أنّ النتائج التي يراها رولز في منظار العدالة تطابق مطابقة تامّة تقريبًا المحتويات التي جاء التعبير عنها في المحاضرة. فبين آراء حجّة الإسلام رشادي وآراء جون رولز لا أجد بتعبير آخر، من ناحية المحتوى، سوى اختلافات قليلة. فما يهمّ رولز فهو تأكيده أنّ مبادئه يجب أن تظلّ منفتحة فيمكن جميع التصوّرات الدينيّة أن تجد هنا نقاط ارتباط وأن تدخل في حوار مشترك مع مواقف كثيرًا ما تكون على اختلاف.

في التصاريح حول حقوق الإنسان لا محلّ للأديان

رشادي: إنّ المشكلة التي عرضتها بالنسبة إلى التصريح حول حقوق الإنسان، لا تؤكّد أنّ هذا التصريح لا علاقة له في نظري بالدين. فإني

اعتبر بالأحرى مبادئ هذا التصريح دينيّة وإسلاميّة في أكثر نواحيها. أما ما أردت التنويه به عن سبيل النقد فهو أنّ التصريح لا يحتوي على قضايا دينيّة متحدّية، لأنّ محتواها جاء التعبير عنه بروح علمانيّ، أما ما يجب قوله على كلّ حال فهو أنّ التصريح حول حقوق الإنسان في عصرنا يفصل فصلاً صريحًا بين المتجبّر والعادل. فهو من ثمّ تجب المدافعة عنه من وجهة نظر الأديان، ولكنّه مع ذلك ليس خاليًا من الخطإ. فإنّه، كما سبق القول، لا يحتوي على قضايا دينيّة متحدّية، و لم تُعطَ فيه الأديان مكانًا لائقًا.

العدالة تحتلّ الموقف الوسط، لا الليبراليّة

أمّا ما يخصّ شخصيّة جون رولز فيجب القول إنّ محاسنه وخصوصًا آراءه في العدالة لا شكّ فيها. أمّا المشكلة فأراها في أنّ الليبراليّة تفسد أهميّة العدالة كما أفسدته الشيوعيّة. فما الذي يدفعنا إلى اعتبار الليبراليّة مبدأ مقدّسًا لا يتزحزح وتقدير كلّ شيء حتّى العدالة، انطلاقًا من نظرته؟ العدالة مبدأ يجب على القيم الأخرى أن تسير في اتجاهه، لا بالعكس. أمّا أن نترك العدل يهيم فوق الأمواج خوفًا من الشكّ في حدود الليبراليّة، فهذا تحفّظي الذي أواجه به موقف جون رولز.

التعامل مع العدالة بالنسبة إلى أمثلة حسيّة

نبوي: انطباعي هو أنّ مبالغتنا في الاستمرار في مناقشة مفاهيم يمكن أن تزجّنا في دوّامة لا تنتهي بنا إلى شيء. أليس أنّ العقل واحد في مفهوم جميع البشر؟ طبعًا لسنا موافقين على الأراء الجديدة التي نشأت

بعد عصر الحداثة والتي تؤوّل العقل وفقًا لنظرات جوغرافيّة. ألا نتكلّم جميعنا بالعقل نفسه، أوليس عندنا جميعًا الفطرة أساسًا مشتركًا؟ فإن بقينا عند الخطاب الفلسفي حول المفاهيم، كان ذلك قليلاً. فإنّه لا يُنتظر فيه إيجاد الحلول. فيبدو أهمّ من ذلك أن نعكف، بدلاً من مثل هذا الخطاب النظريّ، على أمثلة حسيّة، ونحاول تطبيق مفهوم العدالة عليها.

التحليل النظري ضروري، وكذلك اتخاذ القرارات

رشادي: إنّ عنوان محاضرتي افترض حصول نقاش نظري. فقد يكون عرضي قد تضمّن تأويلات وأفكارًا نقديّة خيّبت انتظارات البعض. ولكنّي أوافق تمامًا على أنّنا لا ينبغي أن نظلّ عالقين بالتحليل النظري، بل أن نطبّق مفهوم العدالة على القضايا العالقة التي يعرضها علينا الواقع، ونسهم بهذا في إيجاد الحلول للمشاكل الحسيّة. فإنّ النقاشات التي تُساق على هذا النحو مع التطلّع إلى إمكان تطبيقها وتنفيذها الحسيّ، يمكنها في الواقع أن تأتي بفائدة أكبر. والأمل أن تجيء ندوات الحوار المقبلة بقرارات عمليّة.

كلمة شكر

بشته: في ختام هذه الندوة الحواريّة الثالثة أشعر بحاجة ماسّة إلى توجيه كلمة شكر إلى أصدقائنا الإيرانيّين على ضيافتهم الكريمة التي اختبرناها في هذه الأيّام. فالضيافة الطيّبة أضحت لي في مجرى حياتي مبدأ هاديًا: أي أن نستضيف بعضنا بعضًا في سبيلنا إلى الله. فإنّ عطيّة الضيافة الكبيرة هي أنّ الضيف يجوز له دومًا أن يكون ما هو عليه ويجد مع ذلك استقبالاً في منـــزل الآخر.

إنّي أومن أنّ الله استضافنا جميعًا في هذه الأرض، التي ليست في النهاية ملك أحد، بل ملكه هو. فعسى الله أن ينعم علينا يومًا ويرحمنا، لأنّنا أشركنا بعضنا بعضًا بالضيافة التي أنعم بها علينا جميعًا في هذه الأرض.

أقولها مجدّدًا: شكرًا قلبيًّا لمضيفينا، وأيضًا لجميع الذين واللواتي اشتركوا في هذه الندوة من الإيرانيّين والنمساويّين.

المشتركون في الندوة

المشتركون الإيرانيّون

Hojat-ol-Islam Mahmood Mohammadi Araqi
President of the Organization of Culture and Islamic Relations

Dr. Seyed Amir Akrami
Organization of Culture and Islamic Relations, Secretary for Inter-religious Dialogue

Prof. Dr. Mohammad Reza Beheshti
No-Arghanun (Novum Organum) Philosophical Research Institute

Saeid Edalatnezhad
Secretary of Department of Religions of the International Center for Dialogue Among Civilizations

Prof. Ayatollah Seyed Mohammad Khamene'i
Hoze and the University, Qom – Tehran

Prof. Dr. Abbas Manoocheri
Politikwissenschaft, Universität Tehran

Prof. Dr. Seyed Mostafa Mohaqqeq-Damad
Head of the Department of Islamic Studies,
The Academy of Sciences

Prof. Dr. Nasrin Mosaffa
Faculty of Law & Political Science, Director,
Center for Graduate International Studies

Seyed Abbas Nabavi
Organization of Culture and Islamic Relations

Hojat-ol-Islam Ali Akbar Rashadi
Institute for Islamic Culture & Thought

المشتركون النمساويّون

Prof. Dr. Andreas Bsteh SVD
Vorstand des Religionstheologischen Instituts St. Gabriel, Mödling

Prof. MMag. Dr. Ingeborg Gabriel
Institut für Ethik und Sozialwissenschaften der Kathol.-Theologischen Fakultät der Universität Wien

Univ.-Doz. Dr. Stefan Hammer
Institut für Staats- und Verwaltungsrecht der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien

Prof. Dr. Adel Th. Khoury
Religionstheologisches Institut St.Gabriel / Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster

Prof. Dr. Gerhard Luf
Institut für Rechtsphilosophie und Rechtstheorie an der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien

Prof. Dr. Karl-Heinz Peschke SVD
Theologische Hochschule St. Gabriel, Mödling

Prof. Dkfm. Dr. Dr. h. c. J. Hanns Pichler, M. Sc.
Lehrkanzel für Politische Ökonomie, Internationale Wirtschaft und Entwicklung, WU Wien

Prof. Dr. Richard Potz
Institut für Kirchenrecht an der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien

Prof. em. Dr. Heinrich Schneider
Politikwissenschaft, Grund- und Integrativwissenschaftliche Fakultät der Universität Wien

Prof. Dr. Gottfried Vanoni SVD
Theologische Hochschule St. Gabriel, Mödling

محتوى الكتاب

مقدّمة (أندراوس بشته) (٥ — ٩)

الجلسة الافتتاحيّة (١١ — ٣٣)

حجّة الإسلام محمود محمّدي أراقي (١٣ — ٢٠)

البروفسّور الدكتور أندراوس بشته (٢١ — ٢٤)

الكردينال الدكتور كريستوف شونبورن (٢٥ — ٢٦)

آية الله محمّد تسخيري (٢٧ — ٢٩)

السفير الدكتور ميخائيل شتيغلباور (٣٠ — ٣٢)

الجلسات العامّة (٣٣ — ٤٢٦)

التاريخ وظلّه الطويل

النـــزاع والتصالح في العلاقات المسيحيّة الإسلاميّة

(أنغبورغ غابرييل) (٣٥ — ٥٩)

أسئلة ومداخلات (٦٠ — ٧٢)

السلام والعدالة

(آية الله محمّد خامنئي) (٧٣ — ١٠٣)

أسئلة ومداخلات (١٠٤ — ١١٧)

حوار الحضارات والسلام العالميّ

(عبّاس منوجهري) (١١٨ — ١٤٣)

أسئلة ومداخلات (١٤٤ – ١٥٦)
السياسة والاقتصاد أمام مطلب السلام والعدل
(ي. هانس بيخلر) (١٥٧ – ١٦٥)
(هاينريخ شنايدر) (١٦٦ – ١٨٨)
أسئلة ومداخلات (١٨٩ – ٢٠٣)
حقوق الإنسان. الأقليّات والأكثريّات
(السيّد مصطفى محقق داماد) (٢٠٤ – ٢١٣)
أسئلة ومداخلات (٢١٤ – ٢٢٥)
أهناك سلام دون حلّ لقضيّة الأقليّات؟
ملاحظة من وجهة نظر مسيحيّة
(عادل تيودور خوري) (٢٢٦ – ٢٤٠)
أسئلة ومداخلات (٢٤١ – ٢٥٢)
السلام والعدل وقرائنهما الدينيّة
(محمّد رضا بهشتي) (٢٥٣ – ٢٦٣)
أسئلة ومداخلات (٢٦٤ – ٢٧٥)
غصن زيتون أم سيف؟ في مقدّرات العنف في الأديان التوحيديّة
(غوتفريد فانوني) (٢٧٦ – ٣٠١)
أسئلة ومداخلات (٣٠٢ – ٣١٦)
العولمة والعدالة الجنائيّة الدوليّة
(غرهارد لوف – ريخارد بوتس) (٣١٧ – ٣٣١)
أسئلة ومداخلات (٣٣٢ – ٣٤٦)

تعزيز "ثقافة السلام" كشرط لتجنّب النـــزاعات وحلّها
(نَسرين مُصَفّا) (٣٤٧ – ٣٦٣)
أسئلة ومداخلات (٣٦٤ – ٣٧٦)
النـــزاعات المعولمة، الظلم وسيادة الحقّ الشاملة
(اسطفان هامّر) (٣٧٧ – ٣٩٤)
أسئلة ومداخلات (٣٩٥ – ٤٠٦)
منـــزلة العدالة وموانعها
(علي أكبر رشادي) (٤٠٧ – ٤١٦)
أسئلة ومداخلات (٤١٧ – ٤٢٥)
كلمة شكر (٤٢٦)

المشتركون في الندوة (٤٢٧ – ٤٢٨)

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 بشّتِه وعادل تيودور خوري، **سلامٌ للبشر. المسيحيّةُ والإسلامُ يَنظران إلى السّلام في أُسُسه ومَشاكله وأبعاده المُقبِلة**، إعداد مشير باسيل عون، طبعة أولى 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، ١٢٥ص.

٥. أندراوس بشّتِه 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 إلياس عَلَم، طبعة أولى ١٩٩٧، طبعة ثانية ١٩٩٩، ٢٦٨ ص.

٧. مشير باسيل عون، **مَقالاتٌ لاهوتيّةٌ في سبيل الحوار**، قدّم لها كيرلُّس سليم بسترس وعقّب عليها عادل تيودور خوري، طبعة أولى ١٩٩٧، طبعة ثانية ١٩٩٩، ٢٢١ ص.

٨. عادل تيودور خوري ومشير باسيل عون، **الرّحمة الإلهيّة في المسيحيّة والإسلام**، 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 بشْتِه وعادل تيودور خوري، **عالم واحد للجميع**، ٢٠٠٠، ٥٠٤ ص.

١٣. أندراوس بشْتِه 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 ظلّ الدولة الإسلاميّة. شهادة من التاريخ ١٤٢٢ هـ – ٢٠٠١ م**، ٢٠٠١، ١٨٤ ص.

١٦. أندراوس بشْتِه وعادل تيودور خوري، **العقيدة المسيحيّة في لقاء مع الإسلام**، ٢٠٠٢، ٥٩٢ ص.

١٧. أندراوس بشْتِه والسيّد عبد المجيد ميردامادي، **العدل في العلاقات بين الدول والأديان في النظرة الإسلاميّة والمسيحيّة**، ٢٠٠٢، ٤٧٨ ص.

١٨. بولس الخوري، **التفسير المسيحيّ للقرآن**، ٢٠٠٢، ١٧٥ ص.

١٩. أندراوس بشْتِه وعادل تيودور خوري، **القيَم – الحقوق – الواجبات: مسائل أساسيّة لنظام عادل للعيش المشترَك في النظرة المسيحيّة والإسلاميّة**، ٢٠٠٢، ٤٩٦ ص.

٢٠. أندراوس بشْتِه وعادل تيودور خوري، **الله في المسيحيّة والإسلام**، ٢٠٠٣، ٢٥٨ ص.

٢١. أندراوس بشْتِه وطاهر محمود، **لكيّ نتدبّر علامات الأزمنة. المسيحيّون والمسلمون أمام تحدّيات العصر**، ٢٠٠٣، ٢٦٦ ص.

٢٢. بولس الخوري، **مفهوم الدّين. المفاهيم عند المسيحيّين**، ٢٠٠٤، ٣١٣ ص.

٢٣. أندراوس بشْتِه وطاهر محمود، **التزمّت والعنف: مظاهرهما – أسبابهما – مداخل إلى الحلول الممكنة**، ٢٠٠٤، ٢٥٩ ص.

٢٤. بولس الخوري، **المصطلحات الفلسفيّة واللاهوتيّة في المجادلات المسيحيّة الإسلاميّة في العصر الوسيط – مقدّمات**، ٢٠٠٣، ١٧٧ ص.

٢٥. بولس الخوري، **ابن رشد – ابن عدي – الإمام والمسيح**، ٢٠٠٤، ١٩٥ ص.

٢٦. الدكتور منير سعد الدين، **حقوق الإنسان والتربية على التسامح والعيش المشترك الإسلامي – المسيحي**، ٢٠٠٤، ١٧٦ ص.

٢٧. بولس الخوري، **موادّ لدراسة المجادلة المسيحيّة الإسلاميّة في العصر الوسيط – الكلمة المتجسّدة – عند المسيحيّين ١**، ٢٠٠٤، ٤٢٨ ص.

٢٨. بولس الخوري، **موادّ لدراسة المجادلة المسيحيّة الإسلاميّة في العصر الوسيط – الكلمة المتجسّدة – عند المسيحيّين ٢**، ٢٠٠٤، ٣٧٢ ص.

٢٩. بولس الخوري، **المفاهيم الفلسفيّة واللاهوتيّة في المجادلة بين المسيحيّين والمسلمين من القرن الثامن حتّى القرن الثاني عشر – المفاهيم عند المسيحيّين – مفهوم الوحي**، ٢٠٠٥، ٤٠٠ ص.

٣٠. بولس الخوري، **المفاهيم الفلسفيّة واللاهوتيّة في المجادلة بين المسيحيّين والمسلمين من القرن الثامن حتّى القرن الثاني عشر – المفاهيم عند المسلمين – الدين والوحي**، ٢٠٠٥، ٢٩٢ ص.

٣١. بولس الخوري، **بعض الاصطلاحات الفلسفيّة واللاهوتيّة في المجادلة المسيحيّة الإسلاميّة في العصر الوسيط**، ٢٠٠٦، ٢٢٣ ص.

أنجزت المطبعة البولسيّة
طبع هذا الكتاب
في شهر شباط ٢٠٠٦