

شُبُل

مجلة دورية تصدر عن مؤسسة رواق

ملف هذا العدد
”المسلمون وتحديات
الواقع الأخلاقية“



جوزيف ضاهر
الاقتصاد
السياسي
لحزب الله
اللبناني
ترجمة: علاء بريك هندي

العدد الرابع عشر - أكتوبر 2022

4 افتتاحية العدد: المسلمون وتحديات الواقع الأخلاقية

6 التشهير على وسائل التواصل الاجتماعي
كيف تفسره العلوم الاجتماعية وكيف يراه الإسلام؟
محمد ديرانية

13 المسلمون والصحة النفسية: أين الأزمة؟
خالد العزب

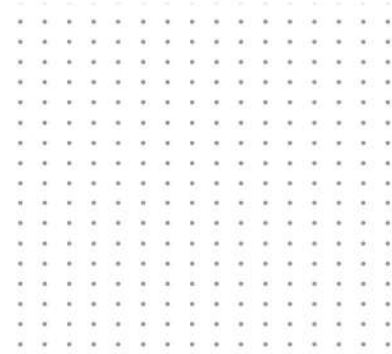
19 البيتكوين بين الحلال والحرام
حسن إمام

26 التنوع العقدي المجاوز لأهل الكتاب
كتحدي أخلاقي للمسلمين
عبدالرحمن حسام

33 حسن حنفي واستراتيجية الطريق الثالث
كريم الصياد

40 مراجعة كتاب: الاقتصاد السياسي لحزب الله اللبناني
أحمد عبد الحليم

46 تاريخ إبادة الكتب: كيف أصبح العالم معقود اللسان؟
إسلام السيد



كتاب العدد

رئيس التحرير
محمد عباس

عبد الرحمن حسام

دكتوراه في النظرية السياسية
والدراسات الحضارية من جامعة
ابن خلدون تركيا
مهتم بالتغيير السياسي
والاجتماعي



كريم الصياد

مدرس بقسم الفلسفة كلية الآداب
جامعة القاهرة
دكتوراه في فلسفة التأويل
الإسلامية من جامعة كولونيا بألمانيا
الاتحادية



محمد ديرانية

ماجستير في علم الاجتماع
باحث مهتم بقضايا الفكر والشباب



أحمد عبد الحليم

باحث في قضايا الاجتماع



إسلام السيد

مدوّن يهتم بالشأن الثقافي
والفني



حسن إمام

باحث في مجال التكنولوجيا
وعلاقتها بالمجتمع



خالد العزب

باحث في علم النفس
الاجتماعي



افتتاحية العدد

المسلمون وتحديات الواقع الأخلاقية

كما يقدم شرحا وافيا للظاهرة، بما في ذلك أسباب نشأتها والنقاش الذي يدور حولها في مسقط رأسها، وبنفس القدر من الصعوبة يسعى عبد الرحمن حسام للبحث في مسألة تعامل المسلمين مع التنوع العقدي المجاوز لأهل الكتاب، مبينا القواعد الدينية والأخلاقية في التعامل مع اللادينيين.

كما يقدم العدد الرابع عشر عددا من المقالات الأخرى، حيث يتناول كريم الصياد سيرة المفكر المصري البارز حسن حنفي، وطريقه الثالث بين الإسلاميين والعلمانيين، محاولا الإجابة على سؤال: هل كانت مقاربته أسلمة للعلمانية أم علمنة للإسلام.

كما يراجع أحمد عبد الحليم كتاب: الاقتصاد السياسي لحزب الله اللبناني، لمؤلفه جوزيف ضاهر، والذي يستعرض خلاله نشأة الحزب من رحم الطائفية، متتبعا مسيرته بعد صعود حسن نصر الله الذي يعتبره نقطة تحول، عبر سعيه لوضع الحزب ضمن البرجوازية الشيعية.

ويطوف بنا إسلام السيد في رحلة عبر التاريخ، متناولا ظاهرة إبادة الكتب كنوع من العقاب ومحاولة لإلغاء التاريخ البشري المكتوب، وهو ما تعرضت له أمم وجماعات شتى.

يواجه المسلمون في حياتهم اليومية خيارات أخلاقية صعبة، نتيجة تناقض الواقع المعيش والواقع الذي بُنيت عليه بعض القواعد الدينية المعتبرة، كثير من تلك المعضلات الأخلاقية لا تجد إجابات جادة تأخذ بعين الاعتبار تعقد جوانبها، ويقع على عاتق عوام المسلمين غير المختصين البت فيما يرونه أرجح لهم.

في هذا العدد؛ يحاول كتابنا استكشاف تعقيدات الإجابة على بعض تلك الأسئلة، آمليين أن يكون في هذا فتحا لنقاش جدّي، مع إدراك أن حصر هذه القضايا يعدّ أمرا مستحيلا، لذا اخترنا عددا منها لتناوله في عددنا الرابع عشر.

يناقش محمد ديرانية قضية التشهير على وسائل التواصل الاجتماعي، حيث يبدأ بعرض التفسير الاجتماعي لهذه الظاهرة، قبل أن يطرح الرؤية الإسلامية لها، فيما يتناول خالد العزب مسألة الصحة النفسية والمرض النفسي، متحديا الوصمة الاجتماعية التي تحيط بها، وعارضا من التراث ما يبين تصالح المسلمين مع الأمر ونظرهم الصحيحة له.

فيما يحاول حسن إمام الإجابة على سؤال عسير حول العملات الرقمية ونظرة الإسلام لها، عارضا الأحكام الفقهية التي تناولتها،

اقرأ وشاركنا أفكارك

التشهير على وسائل التواصل الاجتماعي كيف تفسره العلوم الاجتماعية وكيف يراه الإسلام؟

IDIOT!



50

LOSER



66

HATE U

!@#\$%#@



76

التشهير على وسائل التواصل الاجتماعي كيف تفسره العلوم الاجتماعية وكيف يراه الإسلام؟

منذ مطلع الألفية الثالثة، شهدت البشرية مجموعة من القفزات والتغيرات الهائلة في نمط حياة الإنسان وأسلوب معيشته وطرقه في التواصل والتعبير عن قيمه ومبادئه، بل وخوضه لمعاركه أيضًا.

وتعد الثورة التكنولوجية والمعلوماتية وما صاحبهما من تغيرات جذرية في أسلوب الحياة وعقائد المجتمعات، فضلا عن أولويات الإنسان ووسائل رفاهيته، بمثابة القائد الرئيسي لهذا التغير، ولعل أحد أبرز ما تميز به عصرنا الحديث هو فضاء الإنترنت والإعلام الجديد، متمثلًا في وسائل التواصل الاجتماعي وما أتاحتها من انفتاح كبير وتقصير للمسافات وكسر لاحتكار الكلمة وتوسيع هامش الحرية في التعبير عن الرأي والمعتقدات والقيم، كما نقلت القوة إلى أيدي الناس عندما غيرت نموذج التواصل "من مُرسل إلى جمهور" والذي ساد لعقود إلى نموذج "من جمهور إلى جمهور"، وبرغم الإيجابيات الكثيرة التي يحملها هذا الانتقال إلا أنه حمل معه مجموعة من الظواهر السلبية التي تطورت بمرور الوقت وخرجت من تحت سيطرة الإنسان، وازدادت قيم المجتمعات المسلمة وأخلاقها واستقرارها ووعي أبنائها تحت التهديد.



محمد ديرانية

ماجستير في علم الاجتماع
باحث مهتم بقضايا الفكر
والشباب

سلوك "التشهير" أقدم من "وسائل الإعلام الجديد" وعائدُ إلى جملة من العوامل المتداخلة كما ستشرحه السطور القادمة لكن وسائل التواصل الاجتماعي جعلت الأمر معقدًا على نحو كبير، فساهمت بزيادة حجمه وشدته وأثره، وهذا يطرح ثلاثة أسئلة مهمة للغاية، أولها: لماذا يُعد التشهير على وسائل التواصل الاجتماعي أكثر خطورة وضررًا؟ ولماذا يتساهل الناس فيه أكثر؟ ثم: كيف يقيّم الإسلام سلوك التشهير؟ وسؤالًا ثالثًا أكثر أولوية؛ وهو: لماذا يُشهر الناس ببعضهم، وكيف يُفسّر علم النفس دوافعهم؟

وتتطلبُ الإجابة على هذه الأسئلة جولة في ثلاث مجالات، هي علوم النفس والشريعة والتقنية، الأول لفهم سيكولوجية التشهير، والثاني لاستطلاع نظرة التشريع الإسلامي له ولمخاطره، مع شرح ما يلزم عن "وسائل التواصل الاجتماعي" التي أطلقت العنان لانتشار هذه الظاهرة.



يمثل البحث في إيجابيات الإعلام الجديد تكرارًا لأحاديث معروفة، وتقل أهمية مقارنة بدراسة جوانبه السلبية التي لا زالت تتكشف يومًا بعد يوم، وبالإضافة إلى إمكانية استخدامها للتجهيل ونشر الأخبار الكاذبة والإقصاء والخداع، فإن ظاهرة "التشهير والاعتداء المعنوي للآخرين وتشويه سمعتهم، أفرادًا كانوا أو مؤسسات" تمثل اليوم أحد أبرز جوانب وسائل التواصل الاجتماعي السلبية، وهي ظاهرة تنتشر اليوم لحد كبير في مختلف المجتمعات، المسلمة وغير المسلمة، وقد تنبّهت بعض الحكومات الغربية لمخاطرها فاعتبرتها من "الجرائم الإلكترونية" ضمن قواعد وشروط خاصة، وسنّت قوانين لمحاسبة فاعليها؛ وبرغم أهمية هذه الخطوة إلا أنها لا تعد حلاً جذريًا للمشكلة بعد، وذلك لأسباب ثلاثة: فمن جهة أولى، لم يتم بعد إعطاء تعريف قانوني واضح ومحدد للتشهير لدى سائر الحكومات العربية منها والأجنبية، أو حتى صياغة معايير يمكن من خلالها تمييز التعبير من التشهير، وهذا ما جعل الحكومات عامة، والعربية والمسلمة خاصة متأخرة في سن قوانين حاسمة لحديد التشهير والمحاسبة عليه.

ومن جهة ثانية، فإن خوارزميات وسائل التواصل الاجتماعي ليست ذكية بعد بالحدّ الكافي لتمييز المنشورات والمحتوى الذي يعتمد التشهير بالآخرين والإضرار بسمعتهم عن المنشورات التي تتضمن نقدًا ضمن الحدود المقبولة؛ وصولاً إلى السبب الثالث الأكثر أهمية، وهو أن أزمة التشهير في جوهرها هي أزمة وعي وأخلاق، ورغم أن



التشهير قبل وسائل التواصل الاجتماعي

التشهير وبدء من أبسطها بإشاعة الأخبار في المجالس والمحافل والطرق، حيث روى لنا القرآن الكريم قصص السابقين وما فعلته الأقوام التي أرسل الله إليها رسلاً لدعوتها للإسلام مع رسلهم عندما اتهموهم بالجنون أو المس أو الكهانة، بغية اغتيالهم معنوياً ونزع أهليتهم الأخلاقية والعقلية لفض الناس عنهم؛ ثم تطورت أساليبه فاستخدم الناس فنون الأدب من شعر وقصة ونثر كوسيلة لهجاء خصومهم، واتهامهم بأوصاف سيئة، وقد شاع ذلك عند العرب بكثرة، بل كان الهجاء أحد أسلحة الجاهلية، فكان الشعراء يصطفون ويهجون أعداءهم خلال المعارك لإضعاف روحهم القتالية والإضرار بمعنوياتهم وخلخلة صفوفهم، وقد أقر الإسلام ذلك بعد البعثة في حروب المسلمين مع المشركين.

وإذا عرّفنا "التشهير" بأنه إسناد واقعة محددة لأشخاص أو جماعات أو مؤسسات محددة، بشكل علني وواضح ومتعمد، تستوجب معاقبة من تُنسب إليه الواقعة أو احتقاره أو إذلاله أو تشويه سمعته والحق من مكانته وقدره أمام مجتمعاته، فإننا نتفق بأن ظاهرة التشهير لم تنشأ مع نشأة الإعلام الجديد، بل هي قديمة قدم الإنسان والمجتمع نفسه، ومرتبطة بسنة "التدافع" التي ضبط الله سبحانه وتعالى سيرورة الكون عليها، وبالتكوين النفسي للإنسان وأدواته في المحافظة على وجوده ومواجهة المخاطر التي تهدده، ولكنها تطورت وشاعت أكثر بعد تطور وسائل الاتصال والتأثير، وما أتاحه العالم الرقمي من امتيازات كسهولة الوصول للجماهير وسرعة الانتشار وجاذبية العرض، مع غياب تام للمحاسبة.

منذ القدم وإلى الآن، تعددت أشكال

التشهير بأنه أحد وسائل الإنسان في الدفاع عن وجوده ومصالحه، وهو لا يلجأ إليه إلا عندما يشعر بالعجز عن تغيير واقع خصومه ومنافسيه أو إلحاق الهزيمة الفعلية بهم، وبحسب ألفرد أدلر عالم النفس الأسترالي وصاحب المدرسة الثانية في التحليل النفسي، فإن سعي الإنسان نحو تحصيل القوة هو المحرك الرئيسي لسلوكيات الإنسان المسالمة والعدائية، ولا يتعلق الأمر بجوانب الخير والشر فيه بقدر ما يتعلق بالحركة الدائبة للعقل اللاواعي لإبقاء الإنسان في حالة اتزان نفسي وتحريك دوافعه لاكتساب مزيد من القوة وتكريس مزيد من السيطرة، لأنه عندما يشعر إنسان ما بتهديد لمكانته أو موقعه أو استقراره سواء كان مُعرضاً للاستهداف من طرف ما، أو بالضعف والتراجع مقارنة بمجموعة من الأقوياء أو الناجحين، فإن إحدى تكتيكات النفس في استعادة توازنها هو تحقيق انتصارات معنوية تشعره بالأفضلية وتعيد له اتزانه النفسي والشعور بمكانته، ويمكن لذلك أن يتحقق عبر التشهير بالآخرين وتقزيمهم والحق من مكانتهم، سواء كانوا خصوصاً أو منافسين أو أشخاصاً غرباء، ولأجل هذه المكافأة النفسية والشعور السهل بالتفوق الذي يمنحه التشهير يمكن القول بأن الجماهير أصبحت تنجذب بشكل أكبر إلى الفضائح بأنواعها المختلفة، وأصبح عدم المشاركة في أي موجة تشهير على منصات التواصل أمراً تصعب مقاومته.

بالإضافة لما سبق، يعزو علم النفس الاجتماعي "التشهير" إلى محركات نفسية متداخلة قائمة لهذا السلوك، أولها حرص الإنسان على تحقيق الحد الأدنى المستطاع من العدالة بنفسه وبأي ثمن، فعندما يعجز الفرد والمجتمع عن تغيير



وبتطور أشكال الحياة والتقدم التكنولوجي، تطورت وسائل التشهير من الكتب والإذاعة والإعلام المقروء والمسموع والتلفاز إلى أن وصلت صيغتها الحالية عبر وسائل التواصل الاجتماعي مثل فيس بوك وواتس آب ويوتيوب، وغيرها من التطبيقات التي تتزايد كل يوم.

ويقوم التشهير الإلكتروني اليوم على اغتيال معنوي لأشخاص محددين، وذلك بنشر منشورات أو صور أو تسجيلات صوتية سرية تهدف للكشف عن مساوئهم المخفية عن الناس حقيقة، أو تشويه سمعتهم ادعاءً، بغية تأديبهم وعزلهم وإفقادهم احترامهم أمام الوسط الذي يلقون فيه تقديراً، وهو سلوكٌ يستلزم أن نحاول فهمه عبر نظريات التحليل النفسي أولاً لنجيب عن سؤال: لماذا يقوم الناس بالتشهير؟

من منظور مايكروبي، يفسر علم النفس

كيف ينظر الإسلام إلى التشهير؟

من الضروري الإشارة إلى أنه قد يُشهرُ الناس بحقائق وقد يُشهرُون بادّعاءات وأكاذيب، وقد نظر الإسلام إلى التشهير بأكثر من بُعد، فقد حرّم التشهير بالأكاذيب مطلقاً لما في ذلك من خطورة تهدد سِلمَ المجتمع المسلم وروابطه الأسرية وهتكِ لأعراض المسلمين، وتعدُّ على حقوق الناس، وقد أنزل الله في حادثة الإفك سورة كاملة (سورة النور) وتوعد المنافقين الذين جاؤوا بالإفك بالعذاب يوم القيامة، وأقام رسول الله (عليه الصلاة والسلام) حد القذف على ثلاثة من الصحابة الكرام ونهى عن الافتراء والبهتان، كما أولى الإسلام قيمة السّتر على المذنبين غير المجاهرين مكانة عالية، فحرّم التشهير بالحقائق ضمن ظروف محددة، بما في ذلك تشهير الإنسان بنفسه أو الآخرين وأمرهم بالستر، والمواقف النبوية الواردة في ذلك كثيرة كطلبه من الغامدية التي جاءت ليقيم الحد عليها بأن ترجع وتستر على نفسها وتتوب، وسؤاله للرجل الذي طلب منه أن يقيم الحد عليه وحضر الصلاة فصلّى: "أليس قد صليت معنا؟ فإن الله قد غفر لك ذنبك"، وقوله: "من ستر عورة مسلم في الدنيا ستر الله عورته في الآخرة" وقوله: "أقبلوا ذوي الهيئات عثراتهم"، وما عُرفَ عنه عليه السلام أنه إذا رأى شيئاً ينكره أو يكرهه، عرّض بأصحابه وألمح، فكان يقول "ما بال أقوام يقولون كذا وكذا أو يفعلون كذا وكذا" دون أن يذكر أسماءهم صراحة.

وقد أباح الإسلام التشهير بل وأمر به لكن ضمن ظروف وشروط خاصة، فمن جاهر بالمعاصي والفجور ودعا للفساد جاز للناس أن تحذّر منه وتشهر به.

واقع الحال إلى الشكل الذي يرى أنه يُنصفه بقدر كافٍ، فإنه يسعى لتحقيق الحد الأدنى من العدالة متمثلاً بالمكتسبات المعنوية في عالم المبادئ والقيم وذلك عبر إسقاط الآخر أخلاقياً ونزع أهليته أمام جمهوره بالكشف عن حقائق أو أحداث تظهر تناقضه الأخلاقي، والثاني سعيه لتحقيق انتصارات نفسية كشفاء الصدر عند رؤيته لخصمه يعاني ويقاسي من احتقار الناس له أو انفضاضهم عنه، وما يترافق مع ذلك من شعور بالأفضلية والإنجاز.

ومن منظور ماكروي أكبر، يعتبر التشهير على وسائل التواصل الاجتماعي بمثابة استنجاد صريح بال جماهير، فهو إعلان صريح عن عجز الفرد واستنفاذه لقدرته في تحقيق العدالة من منظوره، وإخراج للقضية من الخصوص إلى العموم بحيث يعرض القضية على الرأي العام ومحكمة الجماهير، ويضع كلا من إرادة الجماهير ومبادئها وصبر الخصم تحت الاختبار، وبالتالي إما الضغط على الجماهير لاستخدام سلطتها وتطبيق العدالة، أو على الخصم للقيام بتصرفات معينة.





**نظر الإسلام إلى التشهير بأكثر من
بعد، فقد حرّم التشهير بالأكاذيب
مطلقاً لما في ذلك من خطورة تهدد
سَلَمَ المجتمع المسلم وروابطه
الأسرية، كما أولى قيمة السّتر على
المذنبين غير المجاهرين مكانة
عالية، وقد أباح التشهير بل وأمر به
لكن ضمن ظروف وشروط خاصة،
فمن جاهر بالمعاصي والفجور ودعا
للفساد جاز للناس أن تحذّر منه
وتشهر به**

فيها الأكاذيب أو يُستهدف فيها أشخاص
لهفوات صغيرة وقعوا بها أو أخطاء صغيرة
قد يقع بها أي واحد منا أو ربما نقع
ببعضها كل يوم ولكن ستر الله سبحانه
يُجللنا ويحمينا.

ثانيًا: إن ما يجعل التشهير على وسائل
التواصل الاجتماعي أكثر خطورة هو أنها
أزالت السّتر عن خطايا الناس، ففي كثير
من الأحيان قد نفقد توازننا في ظروف
معينة ونتصرف بشكل أرعن أو نقترف
أخطاء ونقوم بتصرفات متهورة نتوخّى
فيها السّتر والخفية لنحرس صورتنا في
مخيلات الناس، وإذا رجعنا عن الخطأ فإننا
نرجع خفية أيضًا، ولكن مشكلة وسائل
التواصل الاجتماعي أنها تحتفظ بسمعة
الذنب والخطيئة وتزيل السّتر عن خطايا
الناس وتفسد نقاء التوبة، فأدنى خطأ
يرتكبه أي شخص وثقته تسجيلات
صوتية أو صور، كفيّل بأن يجعله فضيحة
الأسبوع وحديث الساعة على وسائل
التواصل الاجتماعي وضحية مئات الآلاف
ممن تتفتح شهيتهم للتشهير ويسيل
لعابهم لخطايا الآخرين أو حتى هفواتهم،
وهذا لا يعيق توبة المخطئ وفتح صفحة
جديدة مع نفسه وربّه فحسب، بل يقتله
مهنيًا واجتماعيًا وأخلاقيًا، ويغتال كرامته
وسمعه فترة طويلة ويعين شيطانه
ونفسه الأمارة بالسوء عليه، وأي محاولة
للبدء من جديد من قبله قد تبوء بالفشل
بسبب الضغط الاجتماعي لشعوره الدائم
بالفضيحة وبتشوه صورته سلفًا في أذهان
الناس، إثر المحكمة الجماعية التي أقاموها
له على وسائل التواصل الاجتماعي.

ثالثًا: إذا كان الوازع الأخلاقي والرادع
الاجتماعي حاجزًا في السابق عن خوض
الناس في خطايا بعضهم أو التشهير بهم
في المجالس بشكل علني وواضح،

وتروي الأحاديث أن الرسول طلب من الرجل
الذي جاء إليه يشتكي بأن له جارًا يؤذيه
أن يخرج أثاث بيته للخارج، فكان كلما مرّ
به الناس سألوه عن السبب فيجبهم: إن
لي جارًا يؤذيني، وقد أمرني رسول الله
بذلك، فكانوا يشتمون الجار ويلعنونه
ويدعون عليه بالخزي، فبلغ ذلك الجار
وجاء إليه معذّرًا، وكف عن أذاه؛ كما أن
من تعدّى حدود الله يُقام عليه الحد
والعقوبة أمام جمع من المسلمين ليكون
رادعًا له ولغيره عن اقتراف خطأ مشابه،
وبرغم ذلك؛ عاد الإسلام فأكد ونهى عن
مجالس الغيبة وحضورها، وحث المسلمين
على صيانة أعراض بعضهم في غيابهم،
وهو ما يضعنا أمام حقائق مهمة.

أولًا: التشهير بالحقائق التي يشيرُ تقديرُ
الموقف إلى أولوية سترها هو تجاوزُ
أخلاقي كبير يهدد تماسك المجتمع
ومنظومته الأخلاقية والقيمية، ويتوجب
من باب أولى أن يترفع المسلم عن
المشاركة في موجات التشهير التي تنتشر

فقد قدمت وسائل التواصل الاجتماعي فرصة ذهبية لتصفية الحسابات أو النيل من سمعة الآخرين لأولئك

الذين لا يردعهم عن التشهير إلا الرفض والتأنيب الذي سيلقونه من الوسط المحيط حولهم أو ربما المحاسبة، ومما يجعل الناس تتساهل اليوم في التشهير أكثر أنه يمكنهم المشاركة في موجات التشهير من وراء الشاشات ودون حسابات الحياء أو هواجس اللقاء بمن يُشهر به، وربما تقوم بالتشهير بحسابات وهمية، فتكون كتاباتهم كسهام مسمومة تغتال دون أن تترك أي أثر يقود على الفاعل، وتزداد خطورة التشهير عندما يكون التشهير في الأعراض أو يستهدف ذوي الهيئات من العلماء والمفكرين والمؤثرين، لما فيه من هدم للقدرات وتفكيك للأسر وروابط المجتمعات.

خاتمة

لقد نشأت وسائل التواصل الاجتماعي كمكمل ثانوي للعلاقات الاجتماعية ثم مرت بسلسلة من التطورات جعلتها تنافس الآن لتصبح بديلاً فعلياً عنها، وعندما كان الإنسان يسخرها ويستخدمها للتواصل وتقليل المسافات فإنه أصبح يعيش داخلها الآن كلياً، وأصبحت تتساوى فيها اليوم إمكانات التوظيف للبناء أو الهدم، الإصلاح أو الإفساد، نشر البر أو إشاعة الإثم، وفي ظل تطورها المستمر وخروجها عن سيطرة الإنسان نفسه تنتقل مسؤولية ألا نسمح للتكنولوجيا بأن تُنسبنا أبعادنا الإنسانية أو أخلاقنا ومبادئنا كمجتمع مسلم إلى المسلم نفسه، وإلى سائر القادرين على التأثير على أفكار الجيل الجديد، وتحصينهم أخلاقياً وقيماً ومعرفياً، لنبقى محافظين على لُحمة مجتمعاتنا واستقرارها.



المسلمون والصحة النفسية: أين الأزمة؟



المسلمون والصحة النفسية: أين الأزمة؟

كان للأزمات العديدة التي تعرضت لها مجتمعاتنا في السنين الأخيرة أثرًا كبيرًا في أفرادها على مختلف المستويات، فقد أصبح الضغط النفسي والصدمات والاكتئاب وغيرها من الأمور التي تتعلق بالصحة النفسية جزءًا من نقاشات يدور أغلبها في حلقات مغلقة مع بعض الاهتمام في نطاق الرأي العام.

لم يعد الاهتمام بالصحة النفسية اليوم أمرًا ثانويًا على الإطلاق، بل يفرضه الواقع بما فيه من تحديات، ورغم ذلك مازال هناك العديد من العقبات النفسية والعملية التي تقف بين المسلمين والاهتمام الجاد بالصحة النفسية، وأهم هذه العقبات حاجز نفسي يتعلق بالربط الدائم والقطعي بين الاضطرابات النفسية وبين الإيمان أحيانًا والهشاشة النفسية أحيانًا والإثنين معًا في أحيان أخرى.

يضع هذا الحاجز النفسي بطبيعة الحال مسافة بين المسلم ومحاولة فهم ومواجهة مشاكله النفسية المحتملة، كما أن الوصمة الاجتماعية للمرض النفسي تضاعف حجم هذه المسافة، فحتى إن تجاوز الشخص هذا الحاجز النفسي سيجد نفسه تحت ضغط مجتمعي يغذي شعوره بالذنب والخجل ويحثه على كبت مشاكله وتغطيتها وانتظار الفرص، ناهيك عن غير ذلك من العقبات العملية التي من أهمها عدم توافر معالجين نفسيين متخصصين بشكل كاف وكثيرة مدعي التخصص، وعدم الراحة لتوجهات المتخصصين المتوفرين، وارتفاع أسعار جلسات المتخصصين مما يجعل العلاج النفسي رفاهية لا يقدر عليها إلا المقتدرون ماديا.



خالد العزب

باحث في علم النفس
الاجتماعي

بالمأزق الذي وجد علماء النفس المسلمين أنفسهم فيه نتيجة هيمنة النظريات الغربية على مناهج دراسة وتطبيقات الصحة النفسية.¹

وينعكس هذا المأزق الخاص بعلماء النفس على عامة الناس في عدم ثقتهم فيما تقدمه هذه النظريات من مفاهيم أو أساليب علاجية أو نصائح عامة تخص الصحة النفسية، وعدم الثقة مفهوم لحساسية الموضوع وخصوصيته، وربما تكون حالة عدم الثقة أحد تفسيرات المفاهيم الإشكالية عن المرض النفسي أو الصحة النفسية التي نعاني منها في مجتمعاتنا العربية والمسلمة، وما يتبع هذه المفاهيم الإشكالية من وصمة وعار تصاحب كل من يفكر في الإفصاح عن معاناته.

هناك الكثير مما يدل على اهتمام المسلمين على مدار التاريخ بموضوع الصحة النفسية والمرض النفسي على النطاق الفكري والعملية، إليك مثلاً ما قدمه أبو زيد البلخي من مساهمة لفهم طبيعة العلاقة بين الجسد والنفس، وأبو حامد الغزالي الذي أكد على وجود أمراض للقلوب ووضح أهمية التعامل معها وتزكية الروح منها، وهذه أمثلة ربما هي الأبرز والأشهر من مساهمات مجموعة كبيرة من العلماء مثل ابن سينا، وابن رشد، والكندي، وغيرهم.

أذكر هنا مثلاً من كتاب "مصالح الأبدان والأنفس" الذي كتبه أبو زيد البلخي قبل أكثر من ألف عام، حيث كان أهم ما وقف عليه البلخي في كتابه هو ارتباط الصحة النفسية بالصحة البدنية، فلم ير البلخي أن النفس والبدن منفصلان في تكوينهما وما يمكن أن يؤثر عليهما، وهذا الربط مهم للغاية لاعتبار أن للمرض النفسي جانب

ربما يختلف تحدي المسلمين المعاصرين مع المرض النفسي عن غيره من التحديات التي تواجههم على المستوى الأخلاقي والفقهية والتي يتم بحثها في هذا العدد من المجلة، وذلك لأن التناقض الذي قد يراه بعض المسلمين بين معتقداتهم وما يتعلق بالحديث عن الصحة النفسية في العصر الحالي هو في رأيي تناقض مبالغ فيه في أغلب الأحيان، وأظن أن الخطوة الأولى في التعامل مع هذه المسألة تكمن في الرجوع والنظر إلى كيفية تعامل المسلمين مع هذا الموضوع قبل مئات السنين وفي مختلف العصور، ورغم أن الرجوع للتراث وحده بالطبع ليس كافياً إلا أنه يساعد كثيراً في تخطي الحاجز الفكري والنفسي الذي يقف في طريق التقدم في هذه المسألة.

الصحة النفسية في التراث الإسلامي

على عكس ما يظن الكثيرون، يتناول التراث الإسلامي الصحة النفسية بشكل جاد ومعقد، لدرجة تجعل القارئ له يرى بوضوح نقاط التقاء وتشابه مع ما تطرحه بعض النظريات الحديثة في علم النفس، ويمكن رؤية أن علماء المسلمين كانوا منذ مئات السنين رواد بعض الأفكار التي ظهرت لاحقاً كأساسيات لنظريات حديثة في علم النفس والعلاج النفسي، والفضل يرجع لمجموعة من العلماء المسلمين المعاصرين المهتمين بالبحث في أمور النفس في استخراج الكثير مما تركه التراث الإسلامي في هذا الموضوع وتسلط الضوء عليه، وذلك للعمل على الخروج مما وصفه الدكتور مالك بدري (رحمه الله)

¹ Badri, M.B. (1979). The Dilemma of Muslim Psychologists. London: MWH London Publishers.

التاريخ، بل كانت هذه الأقسام جزءاً من الحياة اليومية للناس غير منفصلة عنهم وكان التركيز فيها على الجماليات من حدائق ونافورات، واهتمام براحة المرضى وأحوالهم، وذلك إيماناً بتأثير هذه العوامل الإيجابي على مرحلة العلاج.³

إذاً؛ تشير هذه الأمثلة إلى أن المسلمين لم يكونوا دائماً في أزمة مع المرض النفسي، بل ربما كانوا في تصالح تام مع الأمر باعتباره مما قد يصيب الإنسان من ضرر خلال فترة من حياته لأسباب مختلفة، ولكننا اليوم ما زلنا نواجه الكثير من المفاهيم المغلوطة والوصفات التي تتعلق بالمرض النفسي والصحة النفسية، ولعل هذا يرجع بنسبة كبيرة إلى ربط المرض النفسي بشكل مستمر وقاطع بضعف الإيمان والهشاشة النفسية.



عضوي لا يجب إغفاله، وهذا ما تشير إليه الكثير من الدراسات الحديثة في هذا الموضوع، ويقول البلخي في ذلك: "كان (الإنسان) مركباً من بدن ونفس صار يوجد له من قبل كل منهما صلاح وفساد وصحة ومرض، (لذلك) فإن إضافة مصالح الأنفس إلى تدبير مصالح الأبدان أمر صواب .. لاشتباك أسباب الأبدان بأسباب الأنفس".²

كان هذا مثلاً على المستوى الفكري، لكن هناك أيضاً دلائل على مستوى الواقع العملي، مثلاً كانت المستشفيات التي تم إنشاؤها في العصور الأولى من الإسلام تحتوي على أقسام للأمراض العقلية، من هذه المستشفيات ما أنشئ في بغداد في القرن الثامن وفي دمشق في القرن التاسع وفي القاهرة في القرن الثالث عشر الميلادي، وبقدر ما نعرف، لم تكن هذه الأقسام عبارة عن عنابر قبيحة منعزلة عن المجتمع كما يمكن للبعض أن يتصور خاصة مع كونها في هذه الحقب من



² البلخي أ. ز، بدري م. عشوي م. (2003). مصالح الأبدان والأنفس. الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية

³ الحبيب ط. ب. ع. (1999). لمحة موجزة عن تاريخ الطب النفسي في بلاد المسلمين. الرياض: دار المسلم للنشر والتوزيع

“

أحد نتائج الربط القطعي
المغلوط بين الإيمان
والمرض النفسي أن
المسلم يواجه وصمة
اجتماعية في حال شكواه
من أعراض مرض نفسي
ما، فكأنما لم يكفه ما
يعاني، بل كتب عليه أن
يعاني أيضاً من الشعور
بالذنب نتيجة الوصم
العلني أو الضمني الملازم
له بضعف الإيمان



هل ينتج المرض النفسي عن ضعف الإيمان؟

والابتلاءات، بل ويمنحه سعادة واطمئناناً يغنيه عن الكثير، وهذا ما تدعمه الدراسات الحديثة أيضاً، كما يمكن أن يكون ضعف الإيمان من العوامل التي تؤثر في احتمالية الإصابة ببعض الاضطرابات النفسية كالاكتئاب مثلاً، ولكنه لا يمكن أن يكون العامل الوحيد، كما يمكن أيضاً للمرض النفسي أن يتجلى في أمر متعلق بالتدين، كالوسواس القهري الذي يصيب المرء فيعيد الوضوء أو الصلاة مرات ومرات، فهل نتهم هذا الشخص بضعف الإيمان؟

لا يعني إذاً وجود علاقة بين الإيمان والصحة النفسية أن المؤمن لا يمكن أن يصيبه في نفسه مرض، المرض النفسي ظاهرة بشرية، فلم الحاجة لنزع حق المؤمن في الشكوى مما قد يصيب الإنسان من سوء؟ وكما نتقبل جميعاً أن جسد المؤمن يمكن أن يمرض

لا يمكن الإجابة على هذا السؤال كما يفعل البعض بـ"نعم" أو "لا" قولاً واحداً، وذلك لأن الاضطرابات النفسية معقدة للغاية في أنواعها وأسبابها، حتى إنه في أغلب الأحيان لا يمكن الإشارة إلى سبب واحد لتطور الأمراض النفسية، فهناك الكثير من الاحتمالات بداية من تكوين الشخص البيولوجي والجيني ومروراً بشخصيته ونشأته، وصولاً إلى ما يعيشه من تجارب شخصية ومؤثرات خارجية من حوله، وعادة ما تكون الاضطرابات النفسية نتيجة مزيج من بعض أو كل هذه الأسباب وتفاعلها معاً.

هناك بلا شك علاقة بين الإيمان والصحة النفسية، ولكنها علاقة معقدة بتعقيد المرض النفسي، إذ لا شك أن الإيمان يقوي المرء بعض المشاكل النفسية ويزيد من قدرته على تحمل الكثير من الضغوط

ومن المهم أن نعرف أن أعراض الاضطرابات النفسية قد تتنوع باختلاف السياق الاجتماعي والثقافي، فهناك ما يشير إلى أن المجتمعات التي تزيد فيها وصمة الاضطرابات النفسية تزيد فيها نسبة الأعراض الجسدية أكثر من النفسية، وذلك لقبول الأعراض الجسدية والانتباه لها مجتمعيًا في مقابل الأعراض النفسية⁵. لذا يجب ألا نظن أن كبت الأعراض النفسية يعفينا من أثر المرض النفسي، بل ربما يكلفنا هذا الكبت من صحتنا أكثر بكثير مما قد يكلفنا مواجهة المرض النفسي.

خاتمة

يجب تقدير الجهود التي يبذلها بعض العلماء المسلمين المعاصرين من محاولات لتقريب المسافة بين العلوم الشرعية وعلم النفس، إلا أنه مازال هناك الكثير من التحديات في هذا المجال إذ لا يكفي الوقوف عند التراث وما قدمه من إسهامات، وأرى أن الوفاء الحقيقي للعلماء المسلمين ليس في تعظيم تراثهم وتجليله، بل في تقييم منهجيته ومساءلة نتائجه والتطوير من بعده من خلال الاشتباك مع الواقع وتحدياته.

كغيره من البشر، وأن صحة الجسد مرتبطة بصحة النفس، فلماذا يصعب علينا تقبل أن نفس المؤمن قد تمرض، وأن المرض النفسي لا ينتج بالضرورة عن ضعف إيمان؟ حتى وإن كان إيمان هذا الشخص مهزوزًا، ألا يمكن أن يكون ضعف الإيمان نتيجة للمرض النفسي وليس العكس؟

الوصمة الاجتماعية للمرض النفسي

أحد نتائج الربط القطعي المغلوط بين الإيمان والمرض النفسي أن المسلم يواجه وصمة اجتماعية في حال شكواه من أعراض مرض نفسي ما، فكأنما لم يكفه ما يعاني، بل كتب عليه في مجتمعاتنا (وغيرها من المجتمعات) أن يعاني أيضاً من الشعور بالذنب نتيجة الوصم العلني أو الضمني الملازم له بضعف الإيمان، وغالبًا ما يضاعف الشعور بالذنب من أعراض المرض وشدها وهو ما يؤدي إلى تضاعف الإحساس بالذنب وهكذا، كالدائر في حلقة مفرغة.

وقد يواجه المرء الذي يعاني من مرض نفسي وصمة الهشاشة النفسية، وهناك من يرى أن الهشاشة النفسية حالة منتشرة في الأجيال الجديدة مقارنة بما قبله من الأجيال، والمشكلة في أطروحة الهشاشة النفسية في رأيي أنها تتجاهل أو تقلل من أهمية مبدأ أساسي يتعلق باختلاف البشر وقدراتهم على تحمل مختلف الأمور والظروف، فيمكن لشخصين عاشا تجربة مماثلة أن يخرجوا منها بآثار مختلفة تمامًا لاختلاف تكوينهم وشخصياتهم وتجاربهم.

⁴ عرفة إ. (2020) الهشاشة النفسية: لماذا أصبحنا أضعف وأكثر عرضة للكسر؟ الرياض: دار وقف دلائل للنشر

⁵ Ciftci, A., Jones, N., & Corrigan, P. W. (2013). Mental health stigma in the Muslim community. Journal of Muslim Mental Health, 7(1).

البيتكوين بين الحلال والحرام



البيتكوين بين الحلال والحرام

يختار العقل المسلم في التعامل مع منتجات التطور التكنولوجي الذي لم يكن جزء من صناعته، بل يُستدعى للحكم عليه، طارحاً سؤال: هل يجوز استخدامه أم لا؟ وفي مثال البيتكوين والعملات الرقمية يصير الأمر أشد تعقيداً، وبالتالي أكثر إرباكاً، إذ إن المنتج التكنولوجي الجديد، البيتكوين والعملات الرقمية، يتداخل مع مجالات متعددة مثل النقد/المال، والاقتصاد والحوكمة وغيرها، وهي في الأصل مجالات تم استدعاء العقل المسلم سابقاً وحاضراً للتعامل معها، ولم يكن أيضاً جزءاً من تطويرها، كما لم يقل فيها قول فصل.

هذه المستويات من التعقيد تستوجب تطوير منهجية رصينة للتعامل مع ظاهرة البيتكوين والعملات الرقمية تمهد الطريق لفتح نقاش فعال يتداخل مع واقع الأمة واحتياج أبنائها في هذه المرحلة من تاريخها، وفي هذا المقال نقترح منهجية نقارب بها التعامل مع ظاهرة البيتكوين والعملات الرقمية.



حسن إمام

باحث في مجال
التكنولوجيا وعلاقتها
بالمجتمع

تحظى ببعض الخصائص كي تكون مقبولة، مثل قبولها بشكل عام من عموم الناس وعدم تذبذب سعرها بشكل كبير، لذلك استقرت الخبرة التاريخية في استخدام الذهب كسلعة وسيطة في عملية التبادل لتمتعها بهذه الخصائص. حدث ذلك بعد أن تغلب الذهب على كل منافسيه تقريباً سواء كانت معادن مثل النحاس والفضة أو غير ذلك، مثل صدف البحر الذي كان يستخدم في بعض المناطق في العالم، حيث كان جوهر تميز الذهب الذي أدى إلى نجاحه هو ندرته وعدم القدرة على إنتاجه بكميات كبيرة مهما زاد الطلب عليه ومهما تطورت تقنيات تعدينه حتى في يومنا هذا.

تدعي **المدرسة الثانية**، مدرسة عقد الاستدانة، والتي اشتهرت في القرن التاسع عشر، أن المال نشأ كعقد دين (debt contract) أي أنه عبارة عن وعد بالدفع في المستقبل مقابل شيء تم شراؤه اليوم، فالمال وفق هذا التعريف ليست له قيمة في ذاته، وهو بالتالي ليس سلعة كالذهب، بل يمكن أن يكون ورقة تأخذ حقيتها في الثقة فيمن أصدرها.² ينتمي البيتكوين للمدرسة الأولى وإن لم يخالف المدرسة الثانية بالكلية، فهو يتشابه مع الذهب في ندرته وعدم القدرة على إنتاجه بكثافة في حال زاد الطلب عليه، ويتشارك مع المدرسة الثانية في أنه ليس له قيمة في ذاته لكنه ليس عقد دين، لذلك له انتماء جوهري للمدرسة الأولى يمكنه من أن يحسب عليها دون الثانية.

نقترح التداخل مع أسئلة أولية للتعامل مع هذه الظاهرة: لماذا نشأ البيتكوين وما هي نقطة تفرده؟ ما هو الحوار الذي يدور حوله في مسقط رأسه؟ وما هي جذور هذا الحوار؟ ما هي الأحكام الفقهية التي تناولت البيتكوين والعملات الرقمية والسياق الذي تطورت فيه؟ ماذا بعد؟

ولا يمكن بأي حال تغطية هذه الأسئلة في مقال واحد، لكن محاولة تفكيك هذه الأسئلة قد يفتح الطريق لمنهجية حوار ونقاش بناء يتناول جوهر الظاهرة بدلاً من التعامل مع تجلياتها فقط.

لماذا نشأ البيتكوين وما هي نقطة تفرده؟

عبر تاريخ الاقتصاد، وفقاً للمركزية الأوروبية-الأمريكية، تسود مدرستان لتعريف المال ونشأته، مدرسة (Value based) ويقال عنها أيضاً Hard money أو Sound money وترى أن المال أصله **مرتكز على القيمة**. ومدرسة (Credit Based) ويقال عنها أيضاً Soft money أو Unsound money وترى أن المال في أصله عبارة عن **عقد استدانة**.¹

ترى **المدرسة الأولى**، مدرسة القيمة، أن المال نشأ لتسهيل عملية المقايضة، فبدلاً من أن أستبدل الأرز بالسّمك وأنا لست في حاجة للسّمك يجب أن تكون هناك سلعة وسيطة يمكن أن أشتري بها الأرز ويقوم بائع الأرز بشراء ما يلزمه دون قيد، هذه السلعة الوسيطة يجب أن

¹ Skidelsky, R. (2018). Money and Government. Yale University Press.

² المصدر السابق

المال الذي يخاطر في التطور التكنولوجي من أجل مراكمته، كما في منظومة وادي السيليكون، أو محاولات استنساخها في الصين وغيرها.³

خلق هذا التفرد حواراً انفصامياً بين توجهين كل يرى البيتكوين من منظوره: فريق عامة الناس (Value based) وفي مقدمتهم من يريد التحرر من عبء النقد الحداثي ومشاكله، والذي يرى أن البيتكوين هو البديل الطبيعي للنقد الدولارى وغيره من أشكال النقد الورقي الآخذ في الانحدار والمتجه للانهايار، ولا مانع لدى هذا الفريق من تبني حلم الشراء السريع نتيجة ما يقدمه البيتكوين من نجاحات شبه مستمرة منذ صدوره قبل 12 عاماً.

وفريق آخر رأسمالي "الخبراء" (Credit based) يرى أن البيتكوين أصلاً رقمياً نادراً، أثبت ادعاءه بأنه منظومة تكنولوجية فعالة وآمنة، ويمكن أن تستخدم في تحسين بعض عيوب النظام المالي، لذلك يمكن أن يكون أداة استثمارية للتحوط كجزء من إدارة المحافظ الاستثمارية، كما يمكن الاستثمار في بعض المشاريع الواعدة التي تساهم في تحسين أداء النظام المالي الحالي، وهذا الفريق لا يعتبر البيتكوين عملة بديلة عن أي من أشكال النقد الحديث.



ما النقاش الذي يدور حوله في مسقط

تفرد البيتكوين من وجهين رئيسيين: **الأول:** يعتبر البيتكوين أول محاولة ناجحة لخلق نقد/مال ينتمي إلى الفكرة الراسخة للمال، من كونه أصلاً نادراً كالذهب، في الخبرة التاريخية للأذهان الناس قبل الحداثة، حيث نجحت هذه المحاولة بعيداً عن مؤسسات الحداثة السلطوية، الدولة والشركة، وامتداداتها من مؤسسات دولية أو منظمات مجتمع مدني وغيرها.

الثاني: أنه جاء على جناح تطور تكنولوجي مفارق للهوس التكنولوجي المأسس حداثياً، سواء من كلفة المخاطر التي تتحملها الدولة كي تطور تكنولوجيا تحتاجها، خاصة في تطوير التكنولوجيا العسكرية، كما في الإنترنت والنانو تكنولوجي، أو كلفة مخاطرة رأس

³ التكنولوجيا في ظل التحولات الكبرى: الأدوار الممكنة، مركز إنسان للدراسات الحضارية 2021.



تُظهر أن المذاهب والمدارس الاقتصادية تنشأ في أماكن معينة وفي أوقات معينة لإلقاء الضوء على مشاكل أو اهتمامات خاصة بهذه المجتمعات في تلك الأوقات.⁴

هذا الحوار الذي يحمل في طياته توجهات مختلفة تصل حد التعارض هي نتاج حضارة غربية ذات نموذج اقتصادي رأسمالي قائم على الربا كمحرك أساسي لهذا النموذج، وبالنظر للذات المسلمة لم يكن هناك إلا مدرسة واحدة (Value Based) وإن تعددت أشكال تطبيقه وفق ظروف الحال واجتهاد أهل الرأي وقبول الناس، وهو أيضاً ما يوافق ما استقرت عليه الفطرة البشرية على اختلاف تجلياتها الحضارية.

كيف نفهم جذور هذا النقاش؟

يمثل الفريقان في هذا الحوار الانفصامي المدرستين السابق ذكرهما في النظرة لأصل المال في التاريخ الاقتصادي، هذا التاريخ الاقتصادي مروي بعيون أوروبية-أمريكية، فعلى سبيل المثال لم تظهر مدرسة الدين (Credit Based) في تاريخ حضارتنا المسلمة نظراً لتحريم الربا في الشريعة الإسلامية، ومن غير المتخيل أن حضارة امتدت في ربوع الأرض وتسيّدت على سائر الحضارات لم يكن لها نموذج اقتصادي فريد، ويؤكد فكرة تعدد المذاهب والمدارس الاقتصادية المؤرخ الاقتصادي روبرت سكيليسكي (Robert Skidelsky) فيقول: "دراسة التاريخ الاقتصادي

⁴ Skidelsky, R. (2020). What's Wrong with Economics?. Yale University Press

من الباحثين في هذه النقطة أن هذا التطور قادم لا محالة ويجب أن نجتهد لكي نتكيف معه!

كما أنه تكرر ذكر أمرين في كثير من توصيات الباحثين، الأول: ضرورة استشارة "اقتصاديين" واعتبار رأيهم في الضرر والنفع الاقتصادي، والثاني: "ترجمة" أعمال تناولت البيتكوين باللغات غير العربية.



يختار العقل المسلم في التعامل مع منتجات التطور التكنولوجي الذي لم يكن جزء من صناعته، بل يُستدعى للحكم عليه، وفي مثال البيتكوين والعملات الرقمية يصير الأمر أشد تعقيداً، إذ أنها تتداخل مع مجالات متعددة مثل النقد/المال، والاقتصاد والحوكمة، وهي في الأصل مجالات تم استدعاء العقل المسلم للتعامل معها، ولم يكن أيضاً جزءاً من تطويرها، كما لم يقل فيها قول فصل



يمكن القول الآن: إن البيتكوين محاولة لانتصار مدرسة المال المبني على القيمة في مواجهة مدرسة المال المبني على عقد الاستدانة، وأن هذه المحاولة تتوافق فيما استقر عليه تجربة المسلمين في حضارتهم التليدة، بغض النظر عن الحكم على هذه المحاولة أدائياً، بمعنى: يمكن أن تنجح المحاولة على الأرض وتلقى قبول، ويمكن أن تفشل ولا يقبلها الناس لأسباب موضوعية، لكن هذا موضع نقاش آخر.

ما هي الأحكام الفقهية التي تناولت البيتكوين؟

من الصعب حصر جميع الأحكام الفقهية التي أنتجتها الأمة والتي تناولت البيتكوين والعملات الرقمية، لكن يمكن التعرض لمؤتمر "العملات الافتراضية في الميزان" المنعقد في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الشارقة عام 2019، وكذلك ندوة "العملات الرقمية المشفرة" التي نظمتها منظمة التعاون الإسلامي ومجمع الفقه الإسلامي الدولي عام 2021، اشتمل المؤتمر على 37 بحثاً فقهياً، وشملت الندوة كذلك 15 بحثاً، تناولت هذه الأبحاث جوانب عدة، وزوايا مختلفة لظاهرة البيتكوين والعملات الرقمية.

تعددت الآراء في الحكم على البيتكوين بين الحل والحرمة، وكذلك بين قانونية العمل به أو تجريمه، كما أن هناك شبه إجماع على أن البيتكوين هو تطور طبيعي للنقد/المال يتماشى مع التطور الذي وصلت إليه البشرية في تكنولوجيا المعلومات، وما شاركه كثير

ماذا بعد؟

والهياكل الحداثيّة؟ هل يمكن دمج فكرة الوقف الإسلامي، المستقرة في ذاكرة المسلمين ووجدانهم، مع بنية البيتكوين التشغيلية المفارقة للحداثة؟ هل يمكن البناء على هذه الفرصة دون وجود منظور نماذجي اقتصادي جيد يجسد المعيار الديني؟

خاتمة

حاولت في هذه السطور القليلة الوقوف على مدى تعقيد ظاهرة البيتكوين وتشابكها مع حاضرنا وماضينا، وبيان أن مناقشة القضية فقهيّاً بشكل جزئي للوصول إلى حكم بحل أو حرمة استعمال البيتكوين والعملات الرقمية غير مفيد للأمة وأبنائها، ولا بد من مناقشة القضية بشكل كلي وليس جزئي، ومن مداخل متعددة، وأعتقد أن نقاشاً جاداً يجب أن يُفتح يمكن أن تكون هذه الأسئلة وغيرها مقدمة له.

نحن هنا لسنا بصدد تقييم هذا الجهد المشكور، أو مناقشة تحديات دور الفقيه وتحديات الواقع⁵، كما نعتقد أن الدافع وراء هذا الجهد الفقهي هو صالح الأمة، من أجل هذا الدافع أيضاً يشرع لنا طرح بعض الأسئلة:

على اعتبار أن البيتكوين شكل جديد من أشكال المال، هل يمكن مناقشة المال/النقد كقضية جزئية دون النظر إلى النموذج الاقتصادي الذي يعمل فيه ذلك المال؟

هل يمكن مناقشة قضية البيتكوين دون مناقشة العملة الورقية بشكل عام والدولار بشكل خاص ودورهما في حياة الناس إيجاباً وسلباً؟

إذا كان استعمال الدولار الورقي، الذي هو أداة هيمنة ومحرك لمنظومة رأسمالية مهيمنة، جائز على أنه مما عمت به البلوى، هل يمكن اعتباره معياراً يقاس عليه في الحكم على البيتكوين الذي هو محاولة لرفع هذه البلوى؟

على الجهة الأخرى؛ هل يمكن التفكير في البيتكوين كبديل للمال في معزل على النموذج الاقتصادي الذي يعمل فيه؟

هل يخلق البيتكوين اقتصاداً جديداً يستبدل الرأسمالية أم تستوعبه الرأسمالية؟

هل يمكن أن يقوم عليه اقتصاد إسلامي متحرر من تبعية الدولار/المال الرخيص؟

هل يمكن البناء على نقطتي تفرد البيتكوين من كونه شكلاً من أشكال المال المفارق للحداثة، وأن بنية تشغيله قد طورت وتعمل على مسافة من البنى

⁵ سيف الدين عبد الفتاح، العالم والسلطان: بين السلطة والدولة والأمة، كتاب تحت الطبع؛ دار الأصاله، اسطنبول؛ تركيا، 2023

التنوع العقدي المجاوز لأهل الكتاب كتحدي أخلاقي للمسلمين



التنوع العقدي المجاوز لأهل الكتاب كتحدي أخلاقي للمسلمين

كيف تعامل المسلمون مع غير المسلمين عبر التاريخ؟ وكيف يتعامل المسلمون اليوم مع غير المسلمين في مجتمعاتهم؟ هذان سؤالان معقدان وكبيران للغاية، وهناك فارق جوهري بينهما أو بالأحرى بين الحقتين الزمنيتين التي يعبران عنها.

عبر التاريخ كان المسلمون سادة في أراضيهم، يعيشون في ظل أنظمتهم السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية الذي بنوها وحكموها بأنفسهم، أما اليوم وبعد قرون من مقاومة المد الإمبريالي الغربي لا يزال المسلمون فاقدين للاستقلال السياسي والاقتصادي والثقافي والاجتماعي على نحو غالب.



عبد الرحمن حسام

دكتوراه في النظرية السياسية
والدراسات الحضارية من جامعة
ابن خلدون تركيا
مهتم بالتغيير السياسي
والاجتماعي



الأصل أن الإسلام لا يُكره أحداً على
اعتناق شيء ما، ولا يُمانع من حيث
الأصل اعتناق أحد أي شيء، ولكن
في ظل الكيان السياسي الذي
يحكمه المسلمون هل يسمح
المسلمون لغيرهم بالظهور والدعوة
لما يخالف عقائدهم التي تخالف
النظام العام للأمة والمجتمع؟

أهل الذمة: تمييز ديني أم وصف قانوني؟

الرسول وإنزال الكتب إعدام الكفر والشرك
من الأرض، وأن يكون الدين كله لله
ومقتضى هذا ألا يقر كافر على كفره،
ولكن جاء النص بإقرار أهل الكتاب إذا
أعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون،
فاقتصرنا بها عليهم، وأخذنا في عموم
الكفار بالنصوص الدالة على قتالهم إلى
أن يكون الدين كله لله⁶، وفضلاً عن
ذلك قالوا: "ولا يصح إلحاق عبدة الأوثان
بأهل الكتاب، لأن كفر المشركين أغلظ من
كفر أهل الكتاب"⁷، وقد انعكس هذا
الخلاف على بقية المسائل مثل حل
الذبائح وجواز الزواج وغير ذلك.
هذا وتدفع الجزية مقابل الحماية، فإذا
شارك أهل الذمة في الحماية فلا جزية
عليهم بل يشاركون في الغنيمة والفبيء
حال اشتراكهم في القتال مع المسلمين،
كما أنه وفقاً للاجتهادات الجديدة
لمفكرين مثل محمد سليم العوا، وطارق
البشري، وفهمي هويدي، ومحمد عمارة،

سمى المسلمون غير المسلمين غير
المحاربين أهل الذمة، وعلى أهل الذمة
دفع الجزية للمسلمين في مقابل الدفاع
عنهم، وسبب وضع الجزية قول الله
تعالى: "قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا
بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ
وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ
أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ
صُغُرُونَ" (التوبة: 29)¹. وأجمع الفقهاء على
أن "الجزية تؤخذ من أهل الكتاب ومن
المجوس"، غير أنهم اختلفوا فيمن تؤخذ
الجزية من غيرهم، فقال الإمام أبو
حنيفة والإمام أحمد: "تؤخذ من أهل
الكتاب والمجوس وعبدة الأوثان من
العجم، ولا تؤخذ من عبدة الأوثان من
العرب"⁴، ويرى أهل هذا الرأي عموماً أن
"الجزية تؤخذ من كل كافر ولم يستثن
منه كافراً من كافر"⁵.

في المقابل هناك "المخصصون بالجزية
لأهل الكتاب وقالوا: المراد من إرسال

5- ابن القيم، المرجع السابق، ص 89.

6- ابن القيم، المرجع السابق، ص 95.

7- ابن القيم، المرجع السابق، ص 95.

1- ابن القيم، أحكام أهل الذمة، رمادي للنشر، 1997، ص 79.

2- ابن القيم، المرجع السابق، ص ص 79-80.

3- ابن القيم، المرجع السابق، ص 87.

4- ابن القيم، المرجع السابق، ص 87.

28 مجلة سبل - عدد أكتوبر 2022

حول العلاقة بين المسلمين واللا دينيين

الأصل أن الإسلام لا يُكره أحداً على اعتناق شيء ما، ولا يُمانع من حيث الأصل اعتناق أحد أي شيء¹²، ولكن في ظل الكيان السياسي الذي يحكمه المسلمون هل يسمح المسلمون لغيرهم بالظهور والدعوة لما يخالف عقائدهم التي تخالف النظام العام للأمة والمجتمع؟ وسؤال التنوع اليوم يشمل أساساً غير الدينين بدرجاتهم المتنوعة من العلمانية إلى الإلحاد، لا سيما أن حماية أهل الذمة كان يقع تحت بند حماية الدين، غير أن حماية اللا دينيين أمر فيه "تهديد" للدين، فهل يطالب المسلمون اليوم بمجال عام وتعددي أم يتحكمون في أطر المجال العام؟ وما وضع غير المسلمين في المجتمع المسلم من حيث حرية فكرهم وبيان دينهم، وتعبيرهم عن عقائدهم وأفكارهم، وممارسة شعائرهم وعاداتهم كما يتصورونها.

يتناول وصفي أبو زيد الإجابة الفقهية على هذا السؤال¹³ مميّزا بين البيان والدعوة، والدعوة وفقاً له هي "إظهار محاسن الشيء والكشف عن معالمه ووكلياته وحقائقه دون استخدام وسائل معينة بقصد الحشد لهذه المحاسن والعمل على توليد وسائل لإقناع الناس بها، فهو بيان، مجرد بيان". بينما الدعوة "لا تقتصر على البيان فقط، وإنما تتعدى ذلك إلى الترغيب في اعتناق هذه الحقائق، والاقتناع بهذه المحاسن،

فإن مناط حكم أهل الذمة اليوم لم يعد موجوداً بل صار أهل الذمة مواطنين لهم ما للمسلمين وعليهم ما علي المسلمين، ويلخص هذا الموقف عنوان كتاب فهمي هويدي: "مواطنون لا ذميون"⁸.

ومع اتساع عالم المسلمين بعد الفتوح امتد مفهوم أهل الذمة ليشمل غير أهل الكتاب كما في العراق والهند خصوصاً، وفي مبسوط الإمام أبي الحسن الشيباني تحدث عن مبدأ "ترك أهل الذمة وما يدينون" وعليه تسامح مع عرف الزرادشتيين المزدكيين بزواج الأخ من أخته أو أمه وقبل باحتكامهم للقاضي المسلم، متبعاً في ذلك الإمام أبي حنيفة¹⁰.

وكذلك تسامح الإمام مالك مع سلوك غير المسلمين حيث قال بوضوح أنه ليس للسيد المسلم أن يمنع عبده من ممارسة ما يحله دينه حتى لو خالف الشرع، فذكر في المدونة (المجلد 3، ص 99): "وَلَا يَنْبَغِي لِلْمُسْلِمِ أَنْ يَمْنَعَ عَبْدَهُ النَّصْرَانِي أَنْ يَشْرَبَ الْخَمْرَ أَوْ يَأْكُلَ الْخَنَزِيرَ أَوْ يَبِيعَهَا أَوْ يَنْتَاعَهَا أَوْ يَأْتِيَ الْكَنِيسَةَ لِأَنَّ ذَلِكَ مِنْ دِينِهِمْ"، وقال ابن قدامة في المغني: "فصل في ميراث المجوس ومن جرى مجراهم ممن ينكح ذوات المحارم إذا أسلموا وتحاكموا إلينا لا نعلم بين علماء المسلمين خلافاً في أنهم لا يرثون بنكاح ذوات المحارم، فأما غيره من الأنكحة؛ فكل نكاح اعتقدوا صحته وأقروا عليه بعد إسلامهم توارثوا به، سواء وجد بشروطه المعتبرة في نكاح المسلمين أم لم يوجد، وما لا يقرون عليه بعد إسلامهم لا يتوارثون به، والمجوس وغيرهم في هذا سواء"¹¹.

11- Ahmad Atif Ahmad, Op. cit.

12- وصفي أبو زيد، الحرية الدينية ومقاصدها في الإسلام، دار السلام، 2009.

13- وصفي أبو زيد، بيان غير المسلمين لدينهم في مجتمع المسلمين بين الجواز والمنع، مجلة المسلم المعاصر، العدد 147، 7 يناير 2013.

8- فهمي هويدي، مواطنون لا ذميون، دار الشروق، 2004.

9- Ahmad Atif Ahmad, Forgiveness and Tolerance, unpublished paper, 2022.

10- Ahmad, Ahmad Atif. "Fifty-Seven Tracts: Shaybānī's (d. 189/805) Aṣl/Mabsūt, Twelve Centuries On." American Journal of Islam and Society 38, no. 1-2 (2021).



عقيدة وإيماناً يحمل صاحبه علي الدعوة له والدفاع عنه، فضلا عن الإيمان به". ويوضح أبو زيد أن ثمة ثلاثة اتجاهات حيال هذه القضية، يرى الاتجاه الأول منع قيام غير المسلمين ببيان دينهم وعقائدهم، وقال الحنابلة بالمنع على الإطلاق، وللحنفية تفصيل في الأمر، وتوسط الشافعية بين الاثنين. أما الاتجاه الثاني فيرى جواز بيان عقائدهم ودينهم بضوابط هي ألا يكون في ذلك خطر على المجتمع وحين تؤمن الفتنة، ومن ذلك أبو الأعلى المودودي وأمين أحسن إصلاحي وعبد الكريم زيدان ويوسف القرضاوي وراشد الغنوشي وغيرهم.

بينما يرى الاتجاه الثالث جواز بيان غير المسلمين لدينهم والدعوة لعقائدهم مع توفر حق الإقناع والاعتناع بين طرفين واعيين، وصاحب هذا الرأي هو إسماعيل راجي الفاروقي.

ويرى وصفي أبو زيد أن الرأي الأول له ظروفه التاريخية والاجتماعية التي تغيرت مما استدعي الرأي الثاني ولكنه غير كافٍ ولا يوفى المسألة حقها، ومن ثم يرجح أبو زيد الرأي الثالث قائلا: "والذي نطمئن إليه أن بيان غير المسلمين لدينهم ومعتقداتهم بالحوار الناجع المبني على الحجة والدليل والبرهان، والصادر من أهله، وفي مكانه اللائق به، وبين جمهوره المستوعب له، أو أفراد القادرين عليه؛ إقناعاً أو اقتناعاً، هو الذي نرجحه ونباحه بضوابطه وشروطه؛ لأنه ليس هناك من يمنعه، بل هناك من الأدلة ما يمكن أن يوصف بالتواتر مؤيدا له، وهو ما كون في

النهاية ما نسميه بالحرية الدينية، أو حرية الاعتقاد"¹⁴، وقدم أبو زيد أدلة نصية من القرآن والسنة وأخرى عقلية اجتهادية ترجح الرأي الذي اختاره.

أما من الناحية السياسية والتاريخية، ففي بحثه عن التنوع الديني في الإسلام¹⁵ يذهب محمد ضياء الحق إلى اعتراف الإسلام بغير المسلمين كأعضاء في الدولة الإسلامية، والتشريع الفعال فيما يتعلق بحقوقهم ورفاهيتهم، موضحاً أن الإسلام لديه القدرة على التوفيق والتسوية، قانونياً وتاريخياً حين يتعلق الأمر بالتعايش السلمي بين أبناء الأديان المختلفة، بل ويجادل بأن غير المسلمين تلقوا، بدرجة ما، معاملة تفضيلية في ظل القانون الإسلامي، إذ أباح الفقهاء مثل الماوردي والفراء تولي غير المسلمين للوزارة.

14- وصفي أبو زيد، بيان غير المسلمين لدينهم، مرجع سابق.

15- Zia-Ul-Haq, Muhammad. "Religious diversity: an Islamic perspective." Islamic Studies 15 (2010): 493-519.

“

الأمر تطلب ستة قرون
كاملة كي تتحول
الأغلبية في الشرق
الأدنى من المسيحية إلى
الإسلام، وهو ما يعكس
ثقة المسلمين بأنفسهم
وعدم استخدامهم
للعنف والأساليب
القسرية لأسلمة
مجتمعاتهم، وكذلك لم
يبدأ أقباط مصر في
التكلم باللغة العربية إلا
بعد 350 عاما من الفتح
الإسلامي



المسلمين لغيرهم بالانفتاح
والعطاء في مقابل المصير
البائس لغير المسيحيين في
أوروبا بعد اعتناقها المسيحية.
يرى ضياء الحق أن مفهوم أهل
الذمة تم استخدامه ليعكس
بشكل خاطئ مكانة دونية
لغير المسلمين في المجتمع
الإسلامي، غير أن هذا المفهوم
في الحقيقة (وهنا يستعير
تعريف أحمد مصطفى الزرقا):
"وصف قانوني يفترض وجوده
في الإنسان كي يكون مستحقا
للصفة القانونية الكاملة التي
بموجبها يتمتع الشخص
بالحقوق ويمارس الواجبات"،

ويشير ريتشارد خوري إلى أن
الأمر تطلب ستة قرون كاملة
كي تتحول الأغلبية المسيحية
في الشرق الأدنى من
المسيحية إلى الإسلام، وهو ما
يعكس ثقة المسلمين
بأنفسهم وعدم استخدامهم
للعنف والأساليب القسرية
لأسلمة مجتمعاتهم، وكذلك لم
يبدأ أقباط مصر في التكلم
باللغة العربية إلا بعد 350 عاما
من الفتح الإسلامي¹⁶.

كان المسلمون من القوة الذاتية
لدرجة أنهم بدأوا واستمروا
قرونا كأقلية في البلاد التي
فتحوها، وقد اتسمت معاملة



16- فهمي هويدي، مواطنون لا دُميون، مرجع سابق، ص 64.

وربما يلتقي الجمعان منهم ويقع المصاف بينهم، ورفاق المسلمين والنصارى تختلف بينهم دون اعتراض، واختلاف القوافل من مصر إلى دمشق على بلاد الإفرنج غير منقطع، وللنصارى على المسلمين ضريبة يؤدونها في بلادهم، وهي من الأمانة على غاية، وتجار النصارى يؤدون في بلاد المسلمين ضريبة على سلعهم، والاتفاق بينهم الاعتدال، وأهل الحرب مشتغلون بحربهم، والناس في عافية، والدنيا لمن غلب¹⁷؛ وإذا كان الحال كذلك مع المسيحيين فإنه أوجب في حالة اللادينيين، والاختلاف والتنوع والعيش المشترك سنة الله في خلقه علمها من علمها وجهلها من جهلها.

وبعد أن يصبح الشخص ذي صفة قانونية في شكل الذمة، يصبح لدى غير المسلمين القدرة على أن يصيروا مواطنين في الدولة الإسلامية وأن يتزاوجوا مع المسلمين، ويأكلوا من طعامهم، ويمارسوا شعائر دينهم بحرية كاملة، ويُعفى الذميون من الزكاة ومن القتال، وقد ذكر أبو يوسف في كتاب الخراج أن كل غير المسلمين يتسع لهم وصف أهل الذمة.

السؤال اليوم إذا بشكل صريح: هل على المسلمين القبول بتواجد وحركة اللادينيين في المجال العام؟ الإجابة المتسقة مع روح الإسلام ومع النفسية الإسلامية السوية الواثقة من نفسها تقول نعم، وهكذا كان المجتمع الإسلامي على مر العصور، منفتحاً على كل التيارات والأفكار المختلفة والتي أدت في بعض الأحيان إلى صدامات دموية بلا شك، وعلى المسلمين المؤمنين بدور الإسلام في الحياة والمجال العام أن يطوروا أنفسهم وقدراتهم للدخول في هذا المعترك، فالقمع والاضطهاد هروب من الواقع وتعمية على ضعف الحجة وفقر الخيال، قال ابن جبير: "ومن أعجب ما يحدث أن نيران الفتنة تشتعل بين الفئتين، مسلمين ونصارى، وربما



17- فهمي هويدي، مواطنون لا ذميون، مرجع سابق، ص 5.



حسن حنفي واستراتيجية الطريق الثالث

التراث
و
التخطيط

موقفنا من التراث الحضري

د. حسن حنفي

حسن حنفي

واستراتيجية الطريق الثالث

ربما لن ينتهي العالم من الحديث عن حسن حنفي، الذي جاء إليه فملاً الدنيا، وشغل الناس، فهو من أكثر المفكرين العرب المعاصرين إثارة للجدل؛ إذ هو علماني وإسلامي، ومثالي ومادي، وظاهراتي وجدلي، وتكويني وبنوي، وقد حرص حنفي دائماً على ألا يقبل التصنيف، كما صرح لنا في إحدى محاضراته بقسم الفلسفة بجامعة القاهرة، حيث كانت استراتيجيته في الهروب من المواجهة المباشرة مع الخصوم، بما هي نوع من حروب الجيل الثالث، والرابع، ألا يقبل التصنيفات التقليدية، وكانت استراتيجيته في الاستعصاء على التصنيف هي أن يكون دائماً على الحدود الفاصلة بين الأيديولوجيات، والمذاهب، والمناهج، المختلفة، بل والمتناقضة، وربما المتصارعة.



كريم الصياد

مدرس بقسم الفلسفة كلية
الآداب جامعة القاهرة
دكتوراه في فلسفة التأويل
الإسلامية من جامعة
كولونيا بألمانيا الاتحادية

الطريق الثالث: بين الإسلامية والعلمانية



لما كانت للكاتب مقالات سابقة عن حسن حنفي، فقد آثر أن يتناول جانباً لم يتناوله هو من قبل بتركيز، وربما لم ينتبه له أغلب من كتبوا عن حنفي، وهم كثر، هذا الجانب هو استراتيجية الطريق الثالث، حيث حاول حنفي اقتراح طريق ثالث كلما وقف على مفترق طرق:

بين العلمانية والإسلامية، بين المثالية، والواقعية، بين الإصلاح، والثورة، بين الفينومينولوجيا والديالكتيك، وهو ما يعني أن استراتيجية الطريق الثالث، كما يمكن أن ندعوها في هذا المقام، كانت هي نفسها استراتيجية مواجهة الخصوم الأيديولوجيين من جهة، كما كانت محاولته للإضافة المعرفية، والفلسفية من جهة أخرى، وهكذا نرى أن حنفي لم يكن محايداً، ولم يبتغ الحياد أصلاً في تلك المواجهة، وإنما كانت طريقته هي مواجهة الاختلاف بالاختلاف، والنقد بالنقد، والافتراق على طرق معينة بطريق جديد، وفي كل الحالات فإن من العدل أن نقر بأن حنفي هو أحد ألمع العقليات الفلسفية العربية في

النصف الثاني من القرن العشرين، إلى درجة تدريس مؤلفاته كنماذج أساسية للفكر العربي والإسلامي المعاصر في جامعات الغرب¹.

إن استراتيجية الطريق الثالث مفهوم واسع، فهي "استراتيجية" عامة عند حنفي، كما يمكن تبين ذلك من مسار مشروعه الفكري في صورته النهائية قبيل وفاته بالقاهرة عام 2021، فلا يقتصر التعبير إذن على استراتيجية التوسط بين العلمانية والإسلامية، كما قد يفهم للوهلة الأولى، وبالرغم من هذا فإن ذلك التوسط المذكور كان فعلاً أشهر وجوه "الطرق الثلاثة" -إن جاز التعبير- الذي حاول أن يشقه حنفي.

“

تقوم إعادة بناء العلوم الإسلامية عند حنفي على أساس بيان التناقضات، والتنوعات، في الأصول، وبيان أصولها الأيديولوجية، والسياسية، والاجتماعية هي نفسها، وبالتالي لا يبقى سوى ما تمليه المصلحة العامة، و"المصلحة العامة" من كلمات السر الأساسية في مشروع حنفي لإعادة بناء الأصول الإسلامية

”

1- روى الكاتب في غير مرة كيف أنه دَرَسَ مؤلفات حسن حنفي في قسم الدراسات الشرقية بجامعة كولونيا بألمانيا الاتحادية أثناء إعداده للدكتوراه، مع الجابري، وإقبال، كأهم نماذج للفكر الإسلامي المعاصر.



لكنهم يعرفون كيف يقولونه². يعني أن لدى العلماني أطروحات نافعة بمنطق برجماتي لكنها أطروحات لا تصل إلى عموم الجمهور بسبب نخبوية الخطاب الفلسفي، وأن الإسلامي على العكس قادر على اختراق العقل الجمعي للجمهور، لكنه لا يقدم أطروحات نافعة أو معاصرة، أحدهما يمثل آليات التنظير، أي العلماني، والآخر يمثل آليات الخطاب، أي الإسلامي، وبالرغم من وجود تناقضات حقيقية بين الأيديولوجيتين العلمانية والإسلامية، فإن حنفي كان واعياً حقاً بأن الصراع بين الفريقين صراع سياسي في المقام الأول، ومن هنا كان منطق الاستراتيجي في التعامل مع هذه الأزمة، ومع ذلك لم يكن منطلق حنفي استراتيجياً صرفاً، فقد حاول بمشروع إعادة بناء العلوم الإسلامية تأسيس قاعدة انطلاق أيديولوجية جديدة على أساس نظري صلب، لكنه ظل طيلة مساره محكوماً بتلك الرؤية الاستراتيجية للطريق الثالث.

حين عاد حنفي بشهادته في الدكتوراه في الفلسفة عن الدرس الفلسفي لعلم أصول الفقه (مناهج التفسير) في منتصف الستينيات، هاله انشغال السلطة والمعارضة كذلك في مصر والدول العربية التي تحررت من الاستعمار مؤخراً بتصفية الحسابات الأيديولوجية، حيث كان اليسار القومي في موقع السلطة في مصر في العهد الناصري، وكان الإسلاميون في موقع المعارضة، وكانت السياسة الداخلية للدولة أقرب إلى حلبة صراع بين العلماني القومي الاشتراكي وبين الإخوان المسلمين، ورأى حنفي أن ذلك الانقسام لا يفيد أحداً سوى الاستعمار الجديد، ومن هنا حاول حنفي أن ينقد المعسكرين معاً، وأن يؤسس قاعدة نقاش جديدة، هي ذلك الطريق الثالث المذكور آنفاً. وجد حنفي أن في كل فريق عيباً وميزة: العلمانيون لديهم ما يقولونه، لكنهم لا يعرفون كيف يقولونه، والإسلاميون ليس لديهم ما يقولونه.

2- حنفي، حسن: التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط5، 2002م، ص 26.

علمنة الإسلام أم أسلمة العلمانية؟

“

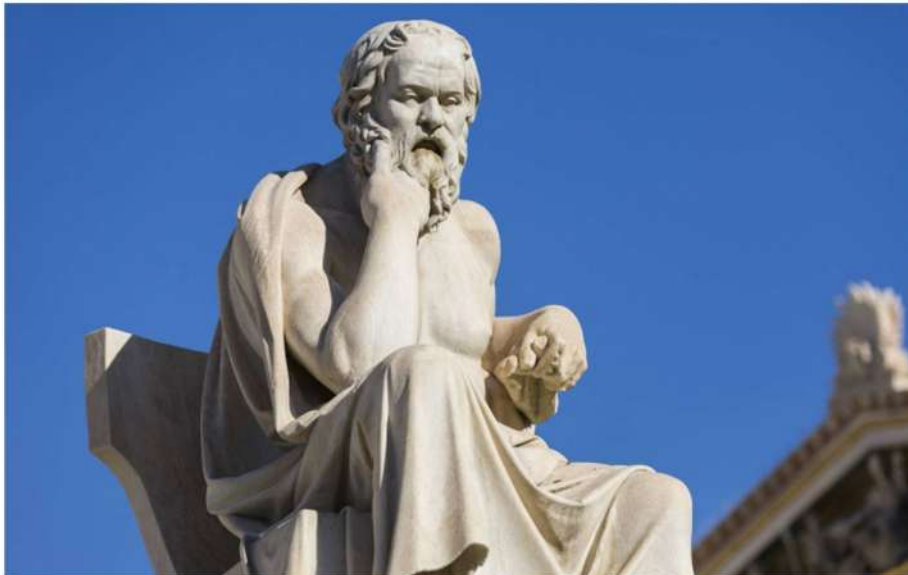
يعتقد حنفي أن عامل الانبهار بالغرب، كعامل نفسي صرف، هو الذي دفع البعض للعلمانية، وهو السبب في احتفاء العلمانيين بمذاهب الفلسفة الغربية، عوضاً عن إبداع فلسفي خاص بهم، وكذلك اعتقد حنفي أن السبب في ميل الجمهور إلى أطروحات الإسلاميين هو عامل الانتماء النفسي للتراث القديم، ورغبة الحفاظ على الهوية، وفي الحالتين هناك عامل نفسي أكيد

”

الأصول الإسلامية، والتي جاءت على حساب حقوق الإنسان في الواقع. كان هذا على جانب الفكر الإسلامي، والذي استغرق في الواقع أغلب إنتاج حنفي، وأقصى جهد له، وفي هذا الجانب ظهر إبداعه الفلسفي الأصيل في الواقع، وربما الوحيد، الذي يتخذ شكل نظرية محددة المعالم، هي نظرية الوعي الثلاثي Triple Consciousness Theory، وتقوم هذه النظرية باختصار على أساس أن الوعي الإسلامي وعي متميز عن الوعي الغربي، وكما انقسم الوعي الغربي إلى مثالي، وواقعي، وظاهراتي،

باختصار شديد نزع أنه غير مغل، حاول حنفي "علمنة" الأصول الإسلامية في مفهومها الأوسع، حيث تتمتع العلوم الإسلامية بعلمين أساسيين متبلورين للأصول، هما أصول الدين، وأصول الفقه، ومع ذلك ينسحب مفهوم الأصل على علوم إسلامية أخرى، كعلوم السيرة، والحديث، والتفسير، وعلوم القرآن، والتصوف، وكانت منهجيته في إعادة بناء العلوم الإسلامية هي تفكيك أصول تلك العلوم، ليس للتخلص التام منها، وكذلك ليس لمجرد محاولة فهمها، بل من أجل تغييرها تغييراً جذرياً.

تقوم إعادة بناء العلوم الإسلامية عند حنفي على أساس بيان التناقضات، والتنوعات، في الأصول، وبيان أصولها الأيديولوجية، والسياسية، والاجتماعية هي نفسها، وبالتالي لا يبقى سوى ما تمليه المصلحة العامة، و"المصلحة العامة" من كلمات السر الأساسية في مشروع حنفي لإعادة بناء



الأمم الشرقية، التي كانت تحت الاستعمار الغربي منذ عهد قريب. أما الجبهة الثالثة، والأخيرة، فهي جبهة التفسير الواقعي، والشعوري، للقرآن الكريم "التفسير الموضوعي" - 2018، وهي التي كان يفترض لها أن تقدم الإبداع الأصيل للمسلمين بعد كل هذه العمليات، بل وكل هذه العقود من العمل البحثي، من النقد، والتفكيك، وإعادة الهيكلة، ونظرًا لأن هذه الجبهة قد تأخر العمل عليها كثيرًا، حتى بلغ حنفي من العمر أرذله، فلم يصدر تفسيره للقرآن موافقًا لآمال تلاميذه ومتابعيه، لكنه مع ذلك - في سياق التفسير - قد حمل أطروحة جديدة، هي التفسير الشعوري-الاجتماعي، وهو ما يطرق بابًا جديدًا من أبواب الطريق الثالث.

ثاني وجوه استراتيجية الطريق الثالث، التي قدمها حنفي، هو الفهم السيكلولوجي (النفسي) للتراث الإسلامي، والتراث الغربي، وهو طريق ثالث؛ لأن المعهود في الدراسات الفلسفية بعامة أن يتم تفسير الظواهر النظرية إما على أساس مثالي، أي تتبع المؤثرات النظرية الصرفة، أو أساس مادي-اجتماعي، أي تتبع العوامل التاريخية-الاجتماعية، التي أدت إلى نشوء المذاهب، وارتقائها، أو اضمحلالها.

جاء حنفي ليؤكد أن عوامل نفسية معينة قد تحكم في نفسية الشعوب على مستوى الوعي الجمعي، وسمحت بنفوذ مذاهب معينة، في لحظات تاريخية معينة، على سبيل المثال يعتقد حنفي أن عامل الانبهار بالغرب، كعامل نفسي صرف، هو الذي دفع البعض للعلمانية، وهو السبب في احتفاء العلمانيين بمذاهب الفلسفة

فقد انقسم الوعي الإسلامي - في رأيه - إلى تاريخي، ونظري، وعملي، فينشغل الوعي التاريخي بتحقيق النصوص الأساسية للإسلام، التي انتقلت إلينا عبر التاريخ، وتوثيقها، وهو إذن توظيف خاص لمفهوم "التاريخ"، ولا يعني كما قد يفهم للوهلة الأولى الوعي بالتاريخ المعيش، أو التاريخ كما تدرسه فلسفة التاريخ، ويهتم الوعي النظري بفهم هذه النصوص لغويًا، ومنطقيًا، بينما يختص الوعي العملي بتحقيق المفهوم من النصوص في الواقع، ولهذا يعتبر حنفي أن علم أصول الفقه ليس مجرد منهجية لاستنباط الأحكام من النصوص، وليس منهجية معرفية كما نظر إليه أدونيس والجابري من قبل³، بل يزعم حنفي أنه علم لتحقيق الوحي في الواقع⁴.

لكنه لم يكتفِ بجبهة التراث الإسلامي، بل أصدر "مقدمة في علم الاستغراب" لتفكيك أصول العلمانية كذلك، وربما كان هذا المصنف هو أكثر مؤلفات حنفي إثارة للجدل في الأوساط الأكاديمية الغربية، فهو مرآة مختلفة، يرى فيها المستشرقون أنفسهم للمرة الأولى، ولما كانت أغلب أطروحات العلمانيين مستمدة من الفلسفة الغربية، فقد وجه حنفي النقد للوعي الأوروبي، بدءًا من نشأته على يد الإغريق، وتطوره في العصر الوسيط على يد الفلاسفة المسيحيين، ثم نهايته على يد الظاهراتيين⁵، ويحمل تعبير "نهاية الوعي الأوروبي" في "مقدمة في علم الاستغراب" نبرة تفاؤلية؛ فحنفي يريد القول إن الوعي الغربي قد أشرف على نهايته، أو انتهى فعلاً، مما يفسح المجال للطرح الفلسفي الأصيل عند المسلمين، وغير المسلمين، من

3- أدونيس (على أحمد سعيد): الثابت والمتحول، بحث في الإبداع والاتباع عند العرب، (دار الساقي، بيروت، ط7، 1994)، 138/1، 14/2، 15. كذلك: - محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط9، 2009) ص 109-111. كذلك: محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط10، 2009) ص 100. كذلك: مني أبو الفضل، وطه جابر العلواني: نحو إعادة بناء علوم الأمة الاجتماعية والشرعية، مراجعات منهجية وتاريخية (دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ط1، 2009م) ص 137.4

4- حسن حنفي، من النص إلى الواقع، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1، 2033-2044: 19/1.

5- حنفي، حسن: مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة، ط1، 1991، ص 5.

التراث والتجديد

موقفنا من التراث القديم



الغربية، عوضاً عن إبداع فلسفي خاص بهم، وكذلك اعتقد حنفي أن السبب في ميل الجمهور إلى أطروحات الإسلاميين هو عامل الانتماء النفسي للتراث القديم، ورغبة الحفاظ على الهوية، والتميز الهوياتي، وفي الحالتين هناك عامل نفسي أكيد، ومن هنا كان تعريف حنفي للتراث ذاته، فهو ليس متحفاً للنظريات، وليس مجالاً لمعرفة الحقيقة، بل هو مخزون نفسي بالدرجة الأولى⁶، وهي وجهة نظر مختلفة، وأعمق من مجرد التوفيق بين العلماني، والإسلامي.

أما ثالث وجوه استراتيجية الطريق الثالث فهي ما يمكن تسميته "بقانون الثالث الأيديولوجي"، ويعني هذا القانون أن مجابهة أيديولوجيا معينة تحتاج منا في الواقع إلى أيديولوجيتين بديلتين، لا واحدة، إن مواجهة الإسلاميين مثلاً بوجهة نظر علمانية مردود مسبقاً عليها، وليس لها أثر قوي في الواقع؛ بسبب المخزون النفسي سابق الذكر، وهنا نحتاج إلى أيديولوجية ثالثة، يتم تقديمها إلى الإسلاميين باعتبارها نقداً للعلمانيين، كما يتم تقديمها في الوقت نفسه إلى العلمانيين بما هي نقد للإسلاميين، وهذا ما حاول حنفي أن يقدمه في مشروعه سابق الذكر متعدد الجبهات.

خاتمة

يمكن القول إن استراتيجية الطريق الثالث عند حنفي قد اتخذت ثلاثة أشكال أساسية: طريق ثالث بين العلمانية والإسلامية، وطريق ثالث بين الفهم المثالي، والفهم الواقعي-المادي، وطريق ثالث بين أيديولوجيتين متصارعتين بشكل عام، وفي الواقع قدم حنفي لنا درساً في الاستراتيجية أكثر مما قدم معرفة، أو حقيقة، أو نظرية. وربما هذا ما يبقى منه كذلك في المستقبل.

6- حنفي، حسن: التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط5، 2002م، ص 13.



جوزيف ضاهر

الاقتصاد السياسي لحزب الله اللبناني

ترجمة: علاء بريك هنيدي



مراجعة كتاب: الاقتصاد السياسي لحزب الله اللبناني



أحمد عبد الحليم

باحث في قضايا
الاجتماع

في يناير 2022، صدر عن دار صفافة للنشر والتوزيع والدراسات بالقاهرة، كتاب "الاقتصاد السياسي لحزب الله اللبناني" لمؤلفه الباحث السويسري من أصل سوري، جوزيف ظاهر، وهو باحث وأكاديمي، يتولى حالياً منصبَي أستاذ في جامعة لوزان بسويسرا، وأستاذ منتسب بدوام جزئي في معهد الجامعة الأوروبية في فلورنسا بإيطاليا، وهو مؤلف لعدة كتب، ومؤسس مدونة "سوريا الحرة للأبد".

نُشر الكتاب لأول مرة بالإنجليزية عن دار نشر بلاتو برس pluto press في لندن عام 2016، وقد نُقله إلى العربية بدقة ومهارة عالية، الكاتب والمترجم السوري علاء بريك هنيدي، ويتكون الكتاب من ثمانية فصول مُقسَّمين على 380 صفحة، كل فصل يُكَمِّل الذي سبقه.

نحاول هنا تلخيص ما أراد أن يشتبك معه ظاهر، لكن هذا لا يغني لكل مُهتمٍّ أن يحصل على الكتاب، لما يحويه من التفصيلات والتحليلات والتفكيكات الخاصة، بالاقتصاد السياسي للدولة اللبنانية، وبالأخص تلك الخاصة بحزب الله، من سياقات عدة، ومما يميّز الكتاب، رصده لحقول تشمل السياسي والتاريخي والديني والاجتماعي، وتشابكاتها مع الاقتصادي، معتمداً في ذلك على المئات من المصادر والمراجع العربية والأجنبية.

حزب الله: نشأة من رحم الطائفية

حتى الإعلان عن التأسيس عام 1985، كان رد فعل لسلك حركة أمل بقيادة نبيه بري، طريقاً مُرافقاً لبشير الجميل زعيم الكتائب اللبنانية الذي كان يعدُّ وقتها، حليفاً للقوات الإسرائيلية، التي اجتاحت ودمّرت لبنان، هذا بالتوازي مع أحداث هامة وفارقة، مثل الحرب الأهلية اللبنانية (1975-1990) واتفاق الطائف 1989، وغير ذلك من أحداث هامة.

في الفصلين الثاني والثالث، يناقش ظاهر كيفية إدارة حكومة الحريري للاقتصاد السياسي في لبنان، بالتوازي مع دخول حزب الله كشريك برجوازي شيعي في المنظومة الاقتصادية الجديدة، فـلبنان كمثال أغلب الدول العربية، دخلت على خط التحوّل النيوليبرالي الذي يرأسه عالمياً، الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد الأوروبي، عبر مؤسسات عدة أشهرها صندوق النقد والبنك الدوليين، كما جرى تفصيل الخطوط العريضة لحكومة الحريري في وثيقة "أفق 2000: من أجل إعادة الإعمار والتنمية" إذ تدفّق إلى حكومة الحريري ما يقرب من 18 مليار دولار بين عامي 1995 و2007.

وبالرغم من ذلك؛ استمرّت الطائفية في لعب دورها من حيث توزيع الأموال على ديموغرافيات بعينها، حيث تركّز الجزء الأكبر من الاستثمار بنسبة 80% في منطقتي بيروت وجبل لبنان، وهُمشت بقية المناطق، فضلاً عن ضبابية الشفافية من حيث صرف الأموال وحدود الملكيات العامة والخاصة وغير ذلك من ممارسات تزيد من مؤشرات فساد إدارة الثروة.

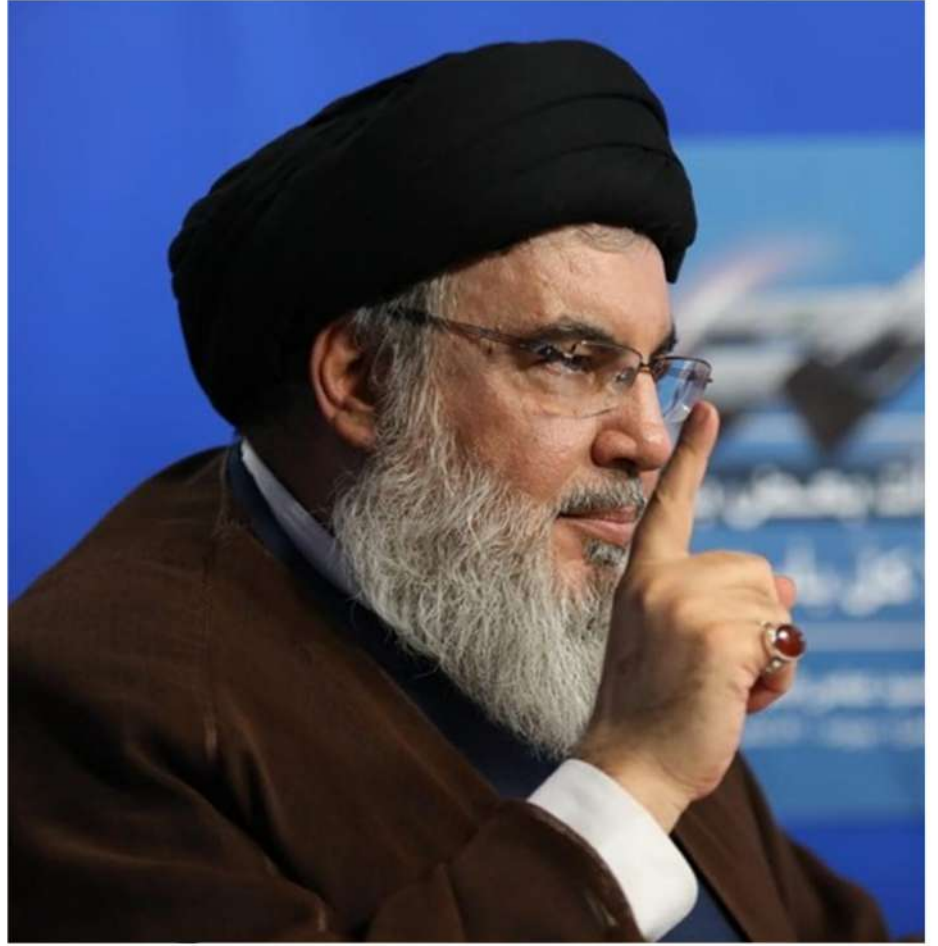
لم يُهمَل ظاهر السياق التاريخي لنشأة السلطوية السياسية والاقتصادية وارتباطها بالطائفية في الدولة اللبنانية، إذ تحدّث في فصل الكتاب الأول المعنون بـ "الطائفية والاقتصادي السياسي اللبناني: نشأة حزب الله" عن كيفية أثر سلطة الانتداب الفرنسي على التقسيم الديموغرافي للطوائف اللبنانية المختلفة، المسيحية والسنية والشيعية والدرزية، فضلاً عن الاستقلال اللبناني عام 1943، والذي أرسى بموجب الميثاق الوطني وبمرجعية دستور 1923، مبادئ التوزيع السياسي حسب الطائفة، الرئيس ماروني، رئيس الوزراء مسلم سني، الكتلة البرلمانية ستة مقابل خمسة، مسيحية للأولى والثانية للإسلام.

بين عامي 1920 و1946، يوضح ظاهر أنّه كان لمعتنقي المذهب الشيعي الحظ الأقل دائماً على المستوى التمثيلي السياسي والتشريعي، وحتى على المستوى الاقتصادي وتوزيع الثروات والاهتمام بإعمار البنى التحتية، كان من نصيب المناطق التي لا يقطن فيها أغلبية شيعية، وهى الأطراف المهمّشة، مقارنةً بسنة الإسلام والمسيحية، وحتى على المستوى التعليمي، إذ بلغت معدلات الأمية عام 1943 عند الشيعة 61.9% مقارنة بـ 31.5% عند مسيحي الكاثوليك.

لكن تباعاً، ومع مرور العقود وظهور الحركات الشيعية، كمثال حركة أمل ومن ثم حزب الله، أسست وحلّت عشرات الحركات والمنظمات الدعوية والمسلحة، يفسر ظاهر أن صعود حزب الله منذ بداية الثمانينيات

“

بعد اتفاق الطائف، ثَبَّتَ
حزب الله موقعه السياسي
على المستوى المحلي
والإقليمي، وهذا بفضل
نَيْلِهِ اعترافاً إقليمياً، مفاده
أنَّ الحزب حركة مُقاومة
عربية إسلامية غير منزوعة
السلاح، بل وعلى المستوى
الشعبي كان قد لفت أنظار
الكثيرين، لكثافة دعواته
ومشروعاته الدعوية
والاجتماعية والاقتصادية
بين الفقراء والمهمشين
ومتوسطي الدخل



”

صعود حسن نصر الله: نقطة تحول

الاقتصادية الجديدة.
وحيال هذا ربط جوزيف سياسات حزب
الله نحو الانفتاح الاقتصادي، بتغيير
القيادة الإيرانية، إذ أعقبت وفاة الأب
الروحي للثورة الإيرانية روح الله الخميني
عام 1989، وما تبعه من صعود رفسنجاني
كرئيس لإيران وعلي خامنئي كمُرشد
أعلى لها، تولى حسن نصر الله أمانة
حزب الله بعد اغتيال عباس الموسوي
عام 1992، وبهذا قد تناغمت الرؤى
الإيرانية مع تبيعتها اللبنانية، نحو مزيدا
من الانفتاح والتخلي شيئا فشيئا عن
نهج أكثر راديكالية وعدائية تجاه
المشروع النيوليبرالي ومن يقف ورائه من
دول إقليمية وعالمية.

بعد اتفاق الطائف، ثَبَّتَ حزب الله
موقعه السياسي على المستوى المحلي
والإقليمي، وهذا بفضل نَيْلِهِ اعترافاً
إقليمياً، مفاده أنَّ الحزب حركة مُقاومة
عربية إسلامية غير منزوعة السلاح، بل
وعلى المستوى الشعبي كان قد لفت
أنظار الكثيرين، لكثافة دعواته ومشروعاته
الدعوية والاجتماعية والاقتصادية بين
الفقراء والمهمشين ومتوسطي الدخل.
وكان موقفه أنه "ما زال النظام اللبناني
نظام طائفي، ويعزز الاحتلال
الإسرائيلي" إلا أن موقف الحزب حسب
ظاهر، قد تغيّر تباعاً واتجه ليكون هو
ذاته واحداً من البرجوازية الشيعية
المتماهية مع النيوليبرالية والأسس

موقفه من الثورات: المصالح أولا



أما في الفصلين الرابع والخامس، يعرج ظاهر حول رؤية حزب الله اللبناني حيال المجتمع اللبناني سواء المجتمع اللاتنظيمي، أو التنظيمي مُتمثلاً في النقابات العمالية اللبنانية، إذ من ناحية الأول، نجح الحزب عبر نشاطاته الاجتماعية والخيرية والثقافية والإعلامية في بث أفكاره ودَعَواته¹.

يصف ظاهر ممارسات الحزب الدعوية بالتطبيق النظري لما أطر إليه الفيلسوف الإيطالي غرامشي، أي "الجمعيات متعددة المستويات والمجموعات التطوعية" والتي من خلالها استطاع الحزب حشد التأييد والحاضنة الاجتماعية بهدف الوقوف ورأه في كافة القرارات التي يأخذها على الصعيد المحلي والدولي.

منذ بداية الحرب الأهلية وحتى بعد انتهائها، لم يقف الحراك العمالي التنظيمي الذي قاده الاتحاد العمالي اللبناني، عن الاعتصام والتظاهر لإدانة النظام الطائفي الذي يحكم لبنان، المتسبب في غرق الدولة نحو ويلات الحرب والدمار والقتل²، فضلاً عن غيرها من الاحتجاجات التي قوبلت بالقمع والاعتقال من الأجهزة الأمنية وميليشيات طائفية، ومع استمرار هذا النشاط العمالي في التسعينيات، توحدت الطوائف المتنازعة على إيقاف هذا النشاط الذي يعرقل مجهوداتهم وخططهم لنيل أكبر حصص من الثروة اللبنانية، فاتبعوا استراتيجية التفكير والاحتواء لهذا الاتحاد، ويشرح ظاهر كواليس هذه الخطط، التي لم تنفك

ظاهر كواليس هذه الخطط، التي لم تنفك عن وجود النظام السوري ضمن رسم سياسات النظام اللبناني.

في الفصل السادس؛ وهو فصل صغير مقارنة بما سبقه وما تلاه، يشتبك ظاهر مع التنظيم العسكري لحزب الله، فيعرض سياقه التاريخي من حيث النشأة والتطور، فضلاً عن ماهية صناعة القرار، من يتخذه، حيث يقتصر القرار العسكري لحزب الله على قلة من قيادات الحزب، وهم أعضاء مجلس شورى الحزب، يُضاف إلى ذلك اللوجستيات والمناهج التي يتخذها الحزب في تدريب مقاتليه، كذلك ممارسات الحزب المسلحة سواء داخليا أو خارجيا.

1- جمعية الإمداد التي تأسست عام 1987، المعنية بالخدمات الصحية والترفيهية ودعم الأسر الفقيرة وذوي الاحتياجات، كذلك مؤسسة القرض الحسن التي أسست عام 1982 والتي تمنح القروض للأسر الفقيرة دون فوائد، وغيرها الكثير من الجمعيات والمؤسسات واسعة النشاط الاجتماعي والتعليمي والفكري.

2- بين عامي 1985 و1989، خرج أكثر من 114 احتجاجاً لمعارضة الحرب. 1992، إضراب عام، تموز 1995 إضراب عام.



أما في الفصلين الأخيرين، السابع الثامن، يتعاطى ويفكك جوزيف استراتيجيات وتدخلات ومواقف حزب الله من ثورات الشعوب العربية التي اندلعت نهاية عام 2010 وبدايات عام 2011، في مصر وتونس وسوريا وليبيا واليمن، مركزا على الثورة السورية، حيث شارك الحزب في مساندة النظام السوري عبر إرسال آلاف المقاتلين، لمجابهة صعود الفصائل المتنوعة بداية من تلك المنضوية تحت لواء الجيش الحر، وصولا إلى التنظيمات الإسلامية الأكثر راديكالية، مثل هيئة تحرير الشام وتنظيم الدولة (داعش).

ومن ثم يختتم ظاهر كتابه بشرح وتفسير دوافع وتداعيات انتفاضة 17 تشرين 2019 في لبنان، كما يحلل ويرصد كيف تعامل حزب الله مع الانتفاضة، وكيف سعى وبشدة إلى إنهاؤها عبر الأدوات المختلفة، خاصة من خلال قمع وترهيب الثوار والمشاركين فيها، وذلك رغبة في حماية منظومته النيوليبرالية الطائفية التي أسسها منذ بداية التسعينيات وإلى الآن.





تاريخ إبادة الكتب: كيف أصبح العالم معقود اللسان؟

تاريخ إبادة الكتب: كيف أصبح العالم معقود اللسان؟

في محاضرة للباحث الألماني غاي ستيرن، ذكر جملة لجون ميلتون عن الكتب: "ليست الكتب جمادات لا حياة فيها، بل هي وعاء لقوة حياة كامنة، أريد لها أن تكون فاعلة مثل الروح التي أنجبناها". تدفعنا الحيوية المجازية للكتب، باعتبارها تمثّل هيكل لحياة كاملة، إلى النظر في تاريخ الكتب والمكتبات من ناحية مضادة، وهو تاريخ إبادة الكتب والمكتبات، وفي البحث التاريخي عن أي ظاهرة، نتوقف أمام القرن العشرين، ويصبح هناك خط واضح بين تطور ما قبله وما بعده، باعتباره قرن المفارقات، صعود أيديولوجيات كبرى، أنساق معرفية، قوميات تتفحّش وتتلاشى عند ذروة الكارثة.



إسلام السيد

مدوّن يهتم بالشأن
الثقافي والفني

الكتب: ذاكرة العالم المدونة

“ ينص كتيب "عادات الحرب" وهو دليل عسكري كان لدى القوات النازية، على أن الحرب لا تقوم على مقاتلي دولة العدو فقط بل يجب أن تسعى لتدمير الموارد المادية والفكرية الكاملة له، لذلك نرى شمولية هتلر تحيط بكل شيء، يشكل تهديد للفكرة الواحدة، والقرار الواحد، والتوجه القومي الواحد ”

على امتداد تاريخ الكتاب، تجد أنه كان دائماً عرضة للتلف والتدمير، إما بشكل غير مباشر، من خلال الكوارث الطبيعية دون تدخل بشري، أو بصورة متعمدة، حيث دمّرت فيضانات فلورنسا حوالي مليوني كتاب ومخطوطة نادرة، وفي سانت بطرسبرج عام 1988، التهمت نيران مدمّرة حوالي 3.6 مليون مخطوطة وكتاب في أكاديمية العلوم بالمدينة.

وتختلف الحوادث السابقة عن التدمير المتعمد للمكتبات، سواء كانت مكتبات شخصية أو عامة، أو تابعة لهيئات بحثية، فيذكر كتاب "الإسلام والعلم" أن مكتبة الحفيد الأكبر للإمام أحمد بن حنبل، تم إصدار قرار فقهي بحرقها، لأنها احتوت على مؤلفات أرسطو ومجموعة رسائل إخوان الصفا، في نفس السياق؛ سحب الكندي، أحد فلاسفة العرب، إلى الساحة الخارجية بالمدينة، وأحرقت مكتبته، وتم جلده ستين جلدة وهو شيخ تجاوز الستين من عمره، وفي أواخر القرن السادس عشر، تم إزالة إرث حضارة بلغت ذروتها خلال هذه

المرحلة، وهي حضارة تمبكتو في غرب أفريقيا، والتي دمرت جميع مكتباتها، التي كانت تحتوي، على أغلب عيون الأدب العربي آنذاك. فبين حوادث التدمير، الناتجة عن خلل مناخي، والأخرى المتعمدة، يشير كتاب "إبادة الكتب" إلى أن التدمير المتعمد للكتب، لا يدل على شر محض فقط، بل يدفعنا إلى التفكير حول هذه العمليات الموجهة نحو أهداف أيديولوجية مرسومة ومحددة، تطمح إلى التدمير، بخطط مسوغة بعناية في إطار صراع حربي، أو نبذ منهجي يتصاعد إلى محاولة للإبادة.

عقب الحرب العالمية الثانية، نشأ مصطلح "الإبادة" بعد قتل ستة ملايين يهودي، وتم إدراج إبادة الكتب ضمن ركائز عمليات الإبادة الجماعية والإثنية، لأن الكتب تمثل اللسان القادر على الحديث، واستعادة ذاكرة هذا العالم، وبالنظر إلى صعود القوميات والتوجهات السياسية إلى ذروتها في القرن العشرين، ثمة ذروة أخرى ترتفع مع تفحّش الأيديولوجية، وهي ذروة القمع، حفل القرن المنصرم بحريين عالميتين،

وتختلف الحوادث السابقة عن التدمير المتعمد للمكتبات، سواء كانت مكتبات شخصية أو عامة، أو تابعة لهيئات بحثية، فيذكر كتاب "الإسلام والعلم" أن مكتبة الحفيد الأكبر للإمام أحمد بن حنبل، تم إصدار قرار فقهي بحرقها، لأنها احتوت على مؤلفات أرسطو ومجموعة رسائل إخوان الصفا، في نفس السياق؛ سحب الكندي، أحد فلاسفة العرب، إلى الساحة الخارجية بالمدينة، وأحرقت مكتبته، وتم جلده ستين جلدة وهو شيخ تجاوز الستين من عمره، وفي أواخر القرن السادس عشر، تم إزالة إرث حضارة بلغت ذروتها خلال هذه



هتلر كتطبيق، وتحلل الدراسة أعمال ثلاثة مفكرين وباحثين، اجتمعوا على نبذ الحداثة والتطور الصناعي، ودعوا إلى خلق "مجتمع مثالي ألماني راق"، مع شرعنة تحقيق هذه الأسس المثالية بالعنف عند ضرورة ذلك.

ذلك العداء المسبق والجماعي، يتبلور كتطبيق في كتيّب صغير ضمن دليل عسكري في القوات الألمانية يعرف بـ "عادات الحرب" وينص على أن الحرب لا تقوم على مقاتلي دولة العدو فقط بل يجب أن تسعى لتدمير الموارد المادية والفكرية الكاملة له، لذلك نرى شمولية هتلر تحيط بكل شيء، يشكل، بالنسبة لألمانيا النازية، أي تهديد للفكرة الواحدة، والقرار الواحد، والتوجه القومي الواحد، ففي الحرب العالمية الأولى، دمرت القوات الألمانية مكتبة تابعة للأساقفة، كانت تضم 230 ألف مجلد، منها 750 مخطوط أسقفى نادر، حوالي ألف كتاب من مجموع الكتب التي أعدمت يعود نشره إلى ما قبل القرن السادس عشر.

على المستوى الداخلي؛ أسس هتلر خلال مرحلة الحشد القومي والعسكري، شكلا واحدا ونهائيا للثقافة المحلية، في الفن والأدب وحتى الدراسات النظرية، يشير كتاب "التاريخ الثقافي للقباحة" إلى معرض أقامته الحكومة الألمانية، يجمع الأعمال الفنية التي لا تخدم روح النقاء الألماني، ولا تعزز من قومية المجتمع الباحث عن استعادة هوية إثنية تقوم على الانتقاء.

وإبادات جماعية، وصراعات داخلية، بين دول منقسمة بعد الاتحاد، ودول تسعى لتجاوز آلام الماضي بعد حروب أهلية، لم تسلم الكتب والمكتبات من تبعات الحروب الكارثية، إذا كيف قيّدت القوميات والتوجهات السياسية وما أنتجته من حروب لسان العالم، وجعلته معقوداً، غير قادر على النطق، بعد فقد كثير من ذاكرته القديمة؟

ألمانيا الهتلرية: التدمير الثقافي للعُدو

عقب الحرب العالمية الأولى، وقع المجتمع الألماني في هوة اغتراب كبيرة، بداية من ضعف قدرة التعايش الجماعي، والشعور بفقدان القيمة المعنوية للإرث الميثولوجي، من آلهة وهوية جرمانية تغرس قدمها في التاريخ، وصولاً لترسب هذه العوامل، كي تخلق شعورا بالفراغ الهوياتي، لأن مفهوم "الجماعة" أصبح عرضة للتهديد، ليس على المستوى المعاصر فحسب، ولكن على مستوى امتداده التاريخي الطويل.

تشير دراسة "سياسات اليأس الثقافي"² إلى نشوء جذور النازية في ألمانيا قبل الحرب الأولى، وأن صعود ألمانيا الهتلرية بين الحربين، وانتهاء ذلك التوجه بالحرب العالمية الثانية، ليس أكثر من عملية بلورة التوجه الفكري المؤسسي في ألمانيا منذ أواخر القرن التاسع عشر وحتى صعود

“

خرجت مدينة
سراييفو من حرب
البلقان، مثل عجز
منزوع الذاكرة والقدرة
على الاشتباك مع
الزمن، بعدما فقدت
حوالي 400 ألف
كتاب، و500 مجلة
دورية بكل أعدادها،
نتيجة تدمير القوات
الصربية لكل مكتبات
عاصمة البوسنة

”



بالجملة، في فرنسا وبولندا وإنجلترا، كانت المؤسسات الأمنية في ألمانيا مثل الجستابو (البوليس الألماني السري) تشرف على عمل علماء وباحثين يهود، يعملون في معسكرات اعتقال على تصنيف وأرشفة الكتب التي يتم نقلها برا وبحرا إلى ألمانيا، بحيث يتم حرق المؤلفات الكبرى منها، وما يمكن الاستفادة منه يوضع في مخازن للكتب.

في دول أخرى، مثل تشيكوسلوفاكيا، تلقى الجنود الألمان أوامر بحرق أي مكتبة، ومنع تداول أي كتب في التاريخ، الجغرافيا، التراجم والسير، باعتبار هذه المؤلفات تعادي التفسيرات والمزاعم الألمانية، وقد بلغ عدد الكتب المفقودة والمدمرة في تشيكوسلوفاكيا أكثر من مليوني كتاب، أي أكثر من نصف مجموع الكتب في البلد كلها.

نستعيد هنا قاعدة الدليل العسكري أو تدمير الموارد الفكرية للعدو، ونرى أن ألمانيا كانت تحفل كل عدة أيام بمحرقة جماعية للكتب اليهودية، أو أي كتاب لا يتوافق مع التوجه النازي، ليس إعدام سريع للكتب، بل حرقها، وخلال تجمعات جماهيرية كبيرة.

خلال الحرب العالمية الثانية، لم تترك القوات الألمانية شيء في مختلف الأراضي التي غارت عليها جويًا، إلا وساوت بمكتباته الأرض، مثل حي قديم للكتب المستعملة في لندن تم تدميره كاملاً، وخلال الحرب في بولندا، منعت القوات الألمانية نشر أي صحيفة أو كتاب إلا من خلالها، وقامت بحرق وتدمير معظم المكتبات الشخصية والعامة، أما المكتبات المركزية، فكانت تستخدم لسد مجاري مياه الأمطار.

بجوار تدمير المكتبات والكتب



حروب البلقان: الكتب في أرض المعركة

وثقافي ضخم، منها مكتبة الدومينيكان، التي تعود نشأتها إلى القرن السادس عشر، وقد تم تدميرها، وأيضاً شبكة المكتبات العامة بكرواتيا، التي ضمت آلاف الكتب المجمعة من متطوعين في البحث عن الكتب النادرة وتنقيحها ومراجعتها.

في الحرب بين الصرب والبوسنة، هُدمت الأضرحة والمقابر والنصب التذكارية البوسنية، وأقيم مكانها مساحات مواقف سيارات، في بلدة ستولاتش، ضاعت مخطوطات نادرة خلال الهجوم الصربي، تعود إلى القرن السابع عشر، بها وثائق تاريخية ومخطوطات مزخرفة بالذهب، وفي بلدة جنجا كانت هناك مكتبة كبيرة مملوكة لأحد المواطنين، تم تدميرها بما فيها من مائة مخطوطة بلغات تركية وبوسنية وعربية وفارسية.

الزحف الجغرافي خلال المدن البوسنية، من قبل الصرب، كان وحشياً على مستوى الإبادات الجماعية للأشخاص وتدمير كل ما أمكن الاحتفاظ به من ذاكرة ثقافية، ففي مدينة سراييفو، دُمرت أكبر مجموعة مخطوطات إسلامية ويهودية، تم تقديرها بأنها التاريخ الجامع للبوسنة والهرسك منذ خمسة قرون، كما خرجت مدينة سراييفو من الحرب، مثل عجوز منزوع الذاكرة والقدرة على الاشتباك مع الزمن، بعدما فقدت حوالي 400 ألف

شهدت أواخر الثمانينيات مرحلة تراجع القوميات اليسارية، فيما شهد مطلع التسعينيات تفكك الدول الاتحادية ومنها يوغوسلافيا التي كانت تضم عدة دول، هي صربيا وكرواتيا والبوسنة والهرسك وسلوفينيا ومقدونيا الشمالية والجبل الأسود، فبعد إعلان كرواتيا والبوسنة استقلالهما، كان ضروريا ظهور نموذج سياسي، يدافع عن عمر أطول لقومية الدولة المتحدة.

البداية كانت من جهة كرواتيا، التي طمحت، على نفس نسق ألمانيا الهتلرية، لكن بصورة أقل عنف، إلى خلق قومية مغلقة على ذاتها، لذلك بدأت "عمليات تطهير" ثقافية، فالكتب التي باللغة الكرواتية يتم تمييزها بعلامات فلكلورية، بينما تم تجميع المؤلفات الصربية "الغريبة" وتخزينها بإهمال في الأقبية ومنع تداولها.

وخلال الحرب بين الصرب والكروات، دمرت القوات الكرواتية مكتبة "أولد بيشوب - The old bishops library" في سلوفينيا، التي كانت منطقة صربية وقتها، وقامت بإخراج جميع كتب المكتبة وحرقها.

على الجانب الصربي، والذي كان أكثر كفاءة وسيادة عسكرية، تم استهداف مناطق بعيدة عن النزاع في أحقية الأراضي، فقط لأنها تحتوي على إرث مكتبي



بوق الأيديولوجية الباحث عن الأحادية، أمام نزعة الإنسانية الباحثة عن التعدد، حيث تظل الكتب، والمكتبات التاريخية، هي الشاهد الأكبر والأعتق على ذاكرة هذا العالم، على تطوره، و نزوعه السريع الحالي تجاه الهاوية، لذلك فإننا خلال عمليات التدمير هذه، نحاول أن نستقطع جزءاً جوهرياً وأصيلاً من ذاكرتنا، ومن وجودنا الجماعي في هذا العالم، والذي يمكن أن نتحول فيه إلى كائنات أقل، حينما فقط نفقد القدرة على التدوين.

كتاب، و500 مجلة دورية بكل أعدادها، وتدمير مكتبات كل جامعات العاصمة.

يحفل القرن العشرين بكوارث كثيرة ووحشية إلى مدى بعيد، حتى على المستوى العربي، فخلال حرب صدام حسين على الكويت، تم تدمير المتاحف ومكتبات الجامعات، ونقل الآثار التاريخية والثقافية بمتحف الآثار في الكويت إلى بغداد، وتم تدمير ما تبقى، بينما المكتبات الجامعية والمدرسية التي لم يتم هدمها تحولت إلى ثكنات عسكرية.

خلال كل هذه الحوادث المذكورة، نقف بين ضدين،



subulmagazine.com

subul.magazine@gmail.com

[facebook: subul.magazine](https://www.facebook.com/subul.magazine)
