

مقدمة المترجم

لا تزال المشكلة الدينيّة، سواء تجلّت في مشكلة الأقليّات أو في ظاهرة الإسلام السياسيّ لإثارته مسألة علاقة الدّين بالدّولة أو في تدابير الدّولة العربيّة ما بعد الكولونياليّة، ومصر على الأخصّ، للمسألة الدينيّة، لا تزال موضع نقاش وأخذ وردّ دائم في الكتابات العربيّة والغربيّة حول الموضوع. وتتقاسم الكتابة العلمانيّة والدينيّة الموضوع نفسه مناصفةً، فهو موضوع يمسّ الشأن العربيّ والإسلاميّ برمته. بيد أنّ النقاشات غالباً ما تكون ثنائيّة ومنقسمة إلى متقابلين، هذا في مقابل ذاك: الدينيّ في مواجهة العلمانيّ، والمتعالي في مواجهة المحايث، والقانون في مواجهة الشريعة. هذا الاستقطاب المبنيّ على الثنائيّات ربّما تكمن فيه المشكلة، لا في الموضوع المُناقش نفسه.

يتيح لنا هذا الكتاب المهمّ وبالغ الأهميّة للبروفيسورة المعروفة صبا محمود تحديّاً لهذا الاستقطاب الثنائيّ للفهم، مدجّجة بحسّ جينالوجيّ وتاريخيّ يسبر في كوامن الخطابات المصريّة والعالميّة، فلسفيّها وقانونيّها وسياسيّها، حول مسألة الأقليّات، لا سيّما المسيحيين الأقباط الأرثوذكسيين والبهائيين بصورة جزئيّة في مصر ما بعد الكولونياليّة. إنّ حجاج الكتاب طريف من نوعه، فلطالما اعتُبر أنّ الشرق الأوسط، في خطابات المحلّلين، مكانٌ تزدحم بداخله كلّ هذه الاضطرابات؛ نظراً لعلمانيّته التّاقصة، ولعدم علمنة قوانين دوله بما يكفي. إذ -كما توضّح محمود على مدار كتابها- تُعتبر ما تسمّيه محمود «العلمانيّة السياسيّة» بمثابة أمر براديغميّ تمثّله المجتمعات والدّول الغربيّة أفضل تمثّل، بينما تنحرف أو تزيغ عنه أو تطبّق «نسخة» منه المجتمعات الشرق أوسطيّة. وعليه، عندما نتعامل مع المجتمعات الشرق أوسطيّة فإنّما نتعاملُ معها بـ «قياسيّة» براديغميّة على المجتمعات الغربيّة، ونرى كيف تقترب منها أو تَحيّدُ عنها.

تضع محمود هذا المنطق موضع تحدٍّ على مسار كتابها. وتحتاج بفهم آخر للعلمانية فيما وراء مبدأ حيادية الدولة تجاه الدين، أو فصل الدين عنها، أو غيرها من المفاهيم الكلاسيكية للعلمانية، فتُنظر إليها باعتبارها نسقًا للحكومة، وإعادة ضبط للحياة الدينية والاجتماعية. واعتمادًا على الإسهامات الباذخة لطلال أسد، تأخذ محمود العلمانية كأمر أبعد من هذه الصيغة الكلاسيكية، لترى كيف أنّ الدولة الليبرالية تُقاسم الدول السلطوية في علمانيّتها، وأنّ العلمانية ليست حصرًا على الدول الليبرالية، فهي أيضًا قائمة في أغلب الدول السلطوية. يُصاحب ماركس أيضًا محمودًا على مدار كتابها، لتثبت نظريًا وتطبيقًا أنّ الدولة الليبرالية لا تلغي الدين؛ وإنما تُخصّصه بالأحرى، أي تجعله أمرًا خاصًا بالمجال الخصوصي، وتعيد تنظيمه، وتتدخل فيه بموجب سلطتها السيادية.

يعتني هذا الكتاب المهمّ بإشكالية لطالما أرقت الحقول المعرفية حول الشرق الأوسط ما بعد الكولونياليّ؛ ألا وهي علاقة السياسات الدينية والسياسات العلمانية بإنتاج مشكلة الطائفية في بلدان شرق أوسطية تزخرُ بأقليات تعيش في أثنائه، وفي ظلّ أنظمة ما بعد كولونيالية. لقد كان حلّ مشكلة الطائفية دائمًا جاهزًا وواضحًا: نحو مزيد من العلمنة، ونحو مزيد من خصخصة الدين وإبعاد السياسة عنه. هذا الحلّ، كما سنرى في هذا الكتاب، هو المشكلة ذاتها. إذ تحتاج صبا محمود أنّ السياسات العلمانية نفسها أنتجت بشكل كبير التفاوت الديني في الدول القومية الحديثة. وتأخذ مصر حالة لدراستها، مع اعتبار للسياق الجيوسياسي والعالمي الذي تحلّل فيه.

في سياق دراستها لحالة الأقليات في مصر، بعد تعقّبها لمسألة الأقليات في الدولة العثمانية قبل وبعد الإصلاحات العثمانية، ودور القوى الغربية في تفاقم المشكل، واستغلال هذه المسألة آنذاك للتدخل في الإمبراطورية العثمانية باسم «تدخلات أنسيّة» لـ «إنقاذ» المسيحيين العثمانيين من الحكم العثماني (الفصل الأول)، توضّح محمود كيف أنّ مفهومَي «حقوق الأقلية» و«الحرية الدينية» كانا دائمًا محلّ نزاع وجدال في السياقات الوطنية والعالمية على حدّ سواء. وتتبع جينالوجيًا هاتهما في القانون الدوليّ، وفي الجدالات القومية في مصر منذ مطلع القرن العشرين حول مكانة الأقباط في الدولة المصرية، وكيف أنّ هناك انقسامًا في تسمية «الأقلية» وتزليلها على

الأقباط: فبينما ترفض الكنيسة القبطية الأرثوذكسية مثلها مثل الدولة المصرية وعديد من النشطاء الأقباط هذه التسمية، متمسكة بمصطلح «أهل الكتاب» القرآني؛ نظراً لما يقره لها من استقلالية ملية على قوانين الأسرة القبطية وقوانين الأحوال الشخصية، ينادي قطاع آخر من الأقباط باعتناق هذه التسمية؛ لأنها هي التي ستجلب المشكل القبطي إلى الساحة العالمية (الفصل الثاني). فإذا كان نضال الأقليات دائماً موضوعاً على هذين المفهومين الإشكاليين، ويعمل تحت عنوانهما؛ فإن هذا الكتاب يوضح الطبيعة المشوشة والمخالطة للمفهومين، وكيف أن مصطلح «الأقلية القومية» نفسه يعاني من اضطراب شديد في المدونات القانونية ومرّ بمسارات تحوّل وتغيير.

وتجادل محمود، بفهم طريف، أن العلمانية السياسية ليست هي مبدأ حيادية الدولة، وإنما هي إعادة تنظيم الدولة للحياة الدينية على عكس ما يُشاع عنها. ومن ثم، تنظر كيف تحوّل السياسات العلمانية الدين، وكيف يتواشج الديني والعلماني معاً بموجب الدولة الحديثة، وهذا يتجلّى في نقاشها المثمر للغاية حول قوانين الأسرة الإسلامية والقبطية (الفصل الثالث)، وكيف يتصافر الدين والجنسانية والجنوسة والعلمانية في هذه القوانين التي تنتج إرباكاً شديداً في حالة الأقباط بالأخص.

لقد حوجج كثيراً أن قوانين الأسرة هي ميراث من الإمبراطورية الإسلامية يعوق عملية التحديث والعلمنة، بل إنه أمانة على العلمنة غير المكتملة لهذه البلدان. تنقد محمود هذا الفهم بإظهار أن ما يُسمّى «قانون الأسرة» لم يكن موجوداً في فقه الشريعة الكلاسيكي، وأنه نتاج حديث تماماً ظهر مع الإصلاحات العثمانية، وأن العلماني ليس هو الأساس الذي يبقى بعدما يُنحى الدين، وإنما يتصافر العلماني والديني -كمقولتين- في ظل الدولة الليبرالية الحديثة.

إنّ الكتاب معنيّ بإنتاج «التفاوت المدني والسياسي» في الدولة الحديثة، هذا التفاوت الذي لطالما نُظر إليه أنّه موجود، شرق-أوسطياً، بسبب هيمنة المفاهيم والممارسات الإسلامية في هذه البلدان والمجتمعات. إلّا أنّ الكتاب يتحدّى هذا ليثبت أنّ التفاوت والطائفية إنتاجهما موكلّ، في جزء كبير منه، إلى الدولة الليبرالية الحديثة بما هي كذلك؛ لأنها مُطاردة بازدواجية لا فكاك منها: ففي حين تدّعي

الحيادية تجاه الدين، فإنها تُنظّمه وتديره وتحدّد ما يجب أن يكونه، وبالتالي تُنتج التفاوت بفعل هذا التدبير الدّولتيّ النابع من سلطتها السيادية.

يتّضح هذا أشدّ الاتّضح في حالة البهائيين (الفصل الرابع) في مصر، حيث تدرس محمود التهديد السياسي والقانوني الذي شكّله حالة البهائيين على المحاكم المصريّة باعتبار أنّ المعتقد البهائيّ معتقّد غير إبراهيميّ في دولة لا تعترف إلاّ بالديانات الإبراهيميّة الثلاث: الإسلام (دين الدولة، بموجب القانون)، والمسيحيّة، واليهوديّة. وتسبر محمود الأحكام الصادرة بشأنهم فيما يتعلّق بالاعتراف بمعتقدهم وتسجيله في بطاقات الهوية (ما يُطلَق عليها في مصر «بطاقات الرّقم القوميّ»). الطريف أنّ محمودًا توضّح التفاوت المُنتج من قبل الدولة باعتبارها تفاوتًا تشاركه كلّ الدّول القوميّة الحديثة، لتظهر أنّ ثمة جينالوجيا عالميّة تتقاسمها السياسات العلمانيّة. إذ تقارن قرارات المحاكم المصريّة بقرارات المحكمة الأوروبيّة لحقوق الإنسان حول عدّة حالاتٍ فصلّتها في الكتاب في فرنسا وسويسرا وتركيا بخصوص تمييزات دينيّة تعرّضت لها معلّّقات لارتدائهنّ الحجاب، أو في حالة لاوتسي التي اعترضت على عرض الصليب في المدرسة الحكوميّة؛ نظرًا لأنّه ينتهك حرّية أبنائها الدينيّة والفكريّة. تُظهر هذه المقارنة جينالوجيا واحدة للعلمانيّة الحديثة، تُنتج في المحاكم المصريّة على هيئة دينيّة، وفي المحاكم الأوروبيّة على هيئة علمانيّة دينيّة في جوهرها، أي المسيحيّة وقد علّمت.

وكما أشارت البرفسورة كميل روبسيس في مراجعتها لهذا الكتاب، فإنّ ماركس الشاب يُصاحب هذا الكتاب^(١). ويتمثّل وجود ماركس هنا، كما نوّهتُ على ذلك في بدء هذه المقدّمة، في إشارته إلى أنّ الدولة الليبراليّة لم تلغ الدين، وإنّما خصّصته وعمّقته اجتماعيًا على خلاف زعمها المعهود. وبالفعل، منذ المقدّمة تشير محمود إلى ماركس بمقالته المعنونة «حول المسألة اليهوديّة» التي يردّ فيها على باور الذي يمثّل قمّة المثاليّة الهيجليّة. ولعلّ من الطريف أنّ يترافق ماركس وطلال أسد في هذا الكتاب: الأوّل يقول باستحكام الدين في الدولة الليبراليّة، والثاني يقول إنّ الدين

(١) انظر:

نفسه هو مفهوم علمانيّ. لكن وإن كان ماركس يقول بذلك ليحدّد الدينَ باعتباره «اعتقاداً»، فإنّ طلال أسد يقول إنّ مفهومة الدين كـ«اعتقادٍ» هو نفسه تصوّر حداثويّ ينظر إلى الدين في أبعاده المثاليّة دون استثمار ماديّة الدين الخاصّة. لذلك، بحسب أسد، علينا أن ننظر إلى العلمانيّة فيما وراء مبدأ حياديّة الدولة تجاه الدّين (أي كمنظّمة للدين في الحياة الاجتماعيّة للمجتمعات والجماعات البشريّة)، وأن ننظر للدين فيما وراء الاعتقاد (أي ك ممارسة خطابيّة وماديّة). وسنجد ذلك في هذا الكتاب في مواطن كثيرة لمحمود.

أمّا الفصل الأخير (الفصل الخامس) فيتطرّق إلى أمر نشاز عن الكتاب، أي إلى العلمانيّة (secularity) - لا العلمانيّة (secularism) - (سأطرّق لذلك بتوسّع أدناه) وعلاقتها برؤية التاريخ والوحي، وذلك من خلال قراءة نقدية لرواية عزازيل ليوسف زيدان والجدالات حولها، موضوعةً إياها في سياق القراءة الأنوارية للدين منذ القرن الثامن عشر. لقد أثارت هذه الرواية ضجةً، كما هو معروف، في الوسط المصريّ؛ نظراً لتعرّضها للنقاش الكريستولوجيّ المتعلّق بطبيعة المسيح. تبين محمود أنّ الرواية تقوم على تصوّر إنسانويّ للدين باعتباره خلقاً بشريّاً، وأنها مدجّجة بنقدٍ أنواريّ للدين. وتوضّح أنّ الجدل حولها من قبل رجال الدين المسيحيين - مثل الأنبا بيشوي - يتقاسم علمانيّة زيدان نفسها؛ فكلا الطرحين ينظر إلى الكتاب المقدّس كمستودع للحقائق التاريخيّة، غير مفرّقين بين التاريخ التقويميّ والتاريخ المقدّس، وكيف انفصلت «الحقيقة» عن «المعنى» في تفسير الكتاب المقدّس تأويليّاً وإستمولوجيّاً منذ القرن الثامن عشر. إنّ هذا الفصل بديع؛ لأنّه يوضّح زاوية أخرى للنقاش حول هذه الرواية المهمّة والمثيرة للجدل.

ربّما لم تكن الطائفيّة، إذن بعد كلّ هذا التطواف، ترتيباً دينيّاً بقدر ما هي ترتيب علمانيّ تدفعنا الدولة الليبراليّة الحديثّة إليه دفعاً لإنتاج التفاوت بنيويّاً ونسقيّاً. وسيعلمنا هذا الكتاب درساً بالغ الأثر؛ فمصطلح الأقلّيّة نفسه مرّ بترحلات كثيرة، وهو مصطلح حديث عموماً، ومقارنته عربيّاً من منظور ما قبل حديث هو خطأ معرفيّ وسياسيّ؛ لأنّنا عندما نتكلّم عن الأقلّيّات فنحن نتحدّث بالأحرى عن أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين (كما سيوضّح الفصل الأوّل)، أي بعد أن استقرّت

«الدولة الحديثة» وثبتت. كما إن التعامل مع «الطوائف» في الحقبة الإسلامية ما قبل الحديثة، لا سيما العثماني منها، بثنائية الأكرية-الأقلية هو ارتكاب للخطأ ذاته؛ لسبب بسيط هو أن التحول من الطائفة إلى الأقلية (وهو عنوان فرعي داخل الفصل الأول) تحول حديث تمامًا وله استلزامات سياسية ومعرفية واجتماعية هائلة.

إن التفاوت الذي يحدث للأقليات عمومًا -أو ما تسميه صبا محمود ببراعة «المكانة المتداعية» التي تحتلها الأقليات- في الدول الحديثة ليس ناجمًا بالأساس عن وجود كتلة تسمى الأكرية؛ بل من تدخل الدولة نفسها في تنظيم الشأن الديني والاجتماعي لحيوات الشعوب بتثبيت نظام أكروي معين. وبالتالي، إذا لم يبدأ النقاش من الدولة ودورها في إحداث التفاوت فهو الغبن والته. ولا مناص من ذلك إن لم نقلب التداير العلمانية على رأسها، لنقول إن استحكام «العلماني» في العصر الحديث قد أدخل الدين في سيرورات التعلم بموجب الدولة ذاتها؛ أي كي تتمكن الدولة من إعادة تنظيمه وترتيبه كـ «شأن خصوصي» من المفترض أنها محايدة تجاهه، في حين أنها تنظمه في الواقع؛ مما ينتج التفاوت والتداعي للأقليات عمومًا.

ولذلك، فهذا الكتاب في نهاية المطاف هو مساءلة للدولة، لحياديتها، لادعائها الدائم بالمساواة. وهو، من ناحية أخرى، تهديد للخطابات التي تستجد بالدولة وتستدعيها لحل مآزق التفاوت الديني فيها. فكيف يدعى لحل المشكلة من تسبب فيها قبلًا، أي الدولة؟

وختامًا، وهي نقطة مهمة بالنسبة إليّ وإلى هذا الكتاب فيما أعتقد، كما أشرت سابقًا، فإن هذا الكتاب يقوم على تفريق أساسي بين العلمانية كمشروع دولتي، وبين العلمانية كأنتولوجيا، كممارسة وحساسية. ورغم أن المؤلفة أشارت إلى هذا التمييز في مقدمتها، ثم أفردت له لاحقًا آخر عنوان فرعي في الفصل الخامس، ووضعني هامشًا لذلك في المقدمة أيضًا، إلا أنني أود الاستطراد قليلًا حول الفارق حتى يتبين للقارئ تمامًا ما صنعت، ولماذا لجأت إلى مثل هذا التمييز الذي قد ينظر إليه فريق كتكلف، وهو في صلب الكتاب كما سيتضح.

نواجه في الإنجليزية كلمتين هما (secularism) والأخرى (secularity)، ونظرًا لأن الترجمة العربية قد استقرت على ترجمة الأولى بعلمانية لشيوعها وتداولها، إلا أنني

وجدتُ منذ زمنٍ أنَّ الثانية ستوقعنا في إشكال، لا سيَّما إذا قرأنا طلال أسد وصبا محمود وخوسيه كازانوف وغيرهم من المختصين في المعرفة المتعلقة بما هو علمانيّ. صحيحٌ أنَّ هناك جدالاتٍ عربيّة كثيرة حول ترجمة «العلمانيّة»، وهناك من يقترح بدائل لها، لكن لم يُناقش هذا الفرق غالباً في ضوء (secularity).

قبل ما يقرب من سنة، ترجمتُ دراسةً لباحثة تركيّة اسمها عائشة بولات تحت عنوان «مقارنة بين أطروحتيّ تشارلز تايلر وطلال أسد حول إشكاليّة التعلُّم»^(١)، ترجمتُ فيها (secularity) بـ «تعلُّم» حتّى أبقى على (secularism) «علمانيّة» كما هي متداولةً ترجمياً. لكنني، لاحقاً، خشيتُ أن تدلّ في تصريفها العربيّ على السيرورة، التي يعبر عنها إنجليزيّاً بـ (secularization) والتي نترجمها بـ «علمنة»، فعزفتُ عن ذلك. وعليه، أخذتُ عهداً على نفسي بترجمة (secularism) بـ «علمانيّة»، في حين أترجم (secularity) بـ «علمانيّة». فالأولى -العلمانيّة- تدلّ على المذهبيّة، أو كما يقول طلال أسد «العقيدة السياسيّة» التي تختصّ بعلاقة الدّولة الحديثة بالدين، في حين أن الثانية -العلمانيّة- تشير إلى مجموعة من المفاهيم والممارسات والحساسيات والتدابير التي تميّز الذات الحديثة، كما ستشيرُ صبا محمود لاحقاً في الكتاب. كان ذلك اجتهاداً ضئيلاً لحلّ هذه الإشكاليّة، وآمل أن يكون اجتهاداً مرضياً، ويبقى اقتراحاً وموضعاً للمراجعة.

إنّ الفرق بين العلمانيّة والعلمانيّة هو فرقٌ بين العقيدة السياسيّة ومبدأ نظام الحكم، أو بالأحرى المشروع الدّولتيّ الذي تتبنّاه الدّولة العلمانية. أما العلمانية تلك تتعلق بنمط الكينونة العلمانية بمسألة الذات وتدابيرها في عصر علماني. أما مسألة العلمانيّة فهي مسألة الدّولة وأيديولوجيّتها، وهذا الفرق حاسم كما ستوضّح صبا محمود؛ لأن كتابها، كما تشير، يعتني بالأولى، أي بالعلمانيّة أو لنقل العلمانيّة السياسيّة، حتّى وإن كان الفصل الأخير من الكتاب يتعلق بالعلمانية عندما تقرأ رواية يوسف زيدان وتناقش مسائل الوحي والأدب.

(١) تجدها منشورة على مركز نماء، وهنا:

فنحن نقول: العلمانية حين نريد الكلام عن نظام لتدبير الشأن العام سياسيًا وسلطويًا، ونقول: العلمانية حين نريد الكلام عن نظام اختارته ذات بعينها لتدبير أمرها الخاص وخياراتها الذاتية المنفصلة عن منطقة الحكم ونظمه.



صبا محمود، مؤلفة هذا الكتاب، هي أستاذة أنثربولوجيا في جامعة كاليفورنيا، بيركلي. وصدر كتابٌ سابق لها بعنوان سياسات التقوى: الإحياء الإسلامي والموضوع النسوي (Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject)، وهو رسالتها للدكتوراه في الأصل. هذا بالإضافة إلى عددٍ من الكتب التي شاركت في تأليفها، مثل كتاب هل التقد علماني؟ (Is critique secular?)، وكتاب سياسة الحرية الدينية (Politics of Religious Freedom). تختص محمود بدراسة العلاقة بين العلمانية والدين في المجتمعات ما بعد الكولونيالية، وتعتني بإشكاليات الجنوسة والجنسانية، والعنف، والقانون والسيادة. وهي شخصية مرموقة في حقل دراسات العلمانية، تلمذت على فكر البروفيسور المبرز طلال أسد (الذي سيرافقها على مدار كتابها هذا).

إنّ هذه هي الترجمة الأولى عربيًا لصبا محمود، فلم يسبق -في حدود اطلاعنا- ترجمة أيّ عملٍ لها، اللهم إلا بعض المقابلات معها على مواقع إلكترونية. وإنّه ليشرف المرء أن يقدم فكرًا بهذا السموّ والتساؤلات إلى الفضاء العربيّ اليوم الذي يحتاج أن يفكر في شرطه الراهن عبر هذه الأسئلة التي تفتحها محمود على مدار كتابها الغني والثري جدًا.



هذه الترجمة مدينة أولاً وأخيرًا لصفاء زرقان، التي لولاها ما كان لهذه الترجمة أن تخرج على شكلها الحالي. لقد تكبدت معي صفاء مراجعة هذا الكتاب، إضافةً إلى نقاشاتنا التي لا تنتهي حول أفكاره ومفاهيمه ومضامينه. فأنا أشكر حبّها، ورعايتها التي تلفني، وصبرها لانشغالي المتواصل بهذا الكتاب. وهذه الترجمة مهداة إليها، كأقلّ ما يكون الوفاء والحبّ، كهديّة ليديها الحانيتين اللتين مسدتا هذه الترجمة.

وأهدي هذه الترجمة أيضًا إلى الصديق العزيز الباحث المتميز عياد البطنجي الذي يقطن غرة المحاصرة بالليل والإرهاب الكولونيالي من سلطة الاحتلال؛ أملًا في وعي معادٍ للكولونيالية والإمبريالية كما عهدتُك، وأرجو أن تكون الترجمة على قدر انتظارك لها. وأشكر الرفيق العزيز طارق عثمان الذي كان يشجّعني دائمًا على إنجاز هذه الترجمة، ولنقاشاتنا حول كثيرٍ من المفاهيم، ولقراءته الجزء الأخير من الكتاب، ولطالما كان طارق عونًا وسندًا لي، فله منّي المحبة كأصفي ما تكون. وممتن كذلك للصديق العزيز محمد كمال الذي قرأ جزءًا من الترجمة خالص الامتنان، فله منّي المودة كلّها. وإلى العزيز مصطفى محمود خالص شكري أيضًا لتبصّراته. وشكرًا للعزيز كريم ملاك (طالب الدكتوراه بجامعة كولومبيا بالولايات المتحدة) على نقاشه معي حول هذا الكتاب قبل بدء ترجمته، وإعارته إليّ نسخة ورقية منه، فالشكر الجزيل له على تبصّراته وذكائه المعهودين. وأودّ أيضًا أن أشكر الباحث الموريتاني العزيز عباس إبراهيم (طالب الدكتوراه في جامعة أريزونا بالولايات المتحدة) على قراءته للمقدمة، وإنّني لأفيض شكرًا لثنائه، وأرجو أن تكون الترجمة كما وصفها، وأن تليق بذلك. وكلّي أمل في ظهور رسالة إبراهيم التي كتبها عن «العلمنة في مصر» إلى النور، والتي آمل أن تكون إضافة بحثية حقًا. وأخيرًا، أشكر الأستاذ العزيز أحمد سالم، باحث أوّل في مركز نماء، الذي عرضَ ترجمة هذا الكتاب عليّ، أشكره على ثقته، ولطفه الدائم معي. ولمركز نماء للدراسات والأبحاث، بقيادة الدكتور العزيز ياسر المطرفي، كلّ الأمنيات بالتوفيق في مساره العلمي الحافل الذي نأمل أن يُسفر عن جدّة معرفيّة في شرطنا العربيّ المهزوم بالخيبات المعرفيّة المتكرّرة.

كريم محمد

مصر - شتاء ٢٠١٦