

١٠٥

السنة السادسة والعشرون
خريف ٢٠١٩م / ١٤٤١هـ



أتصدر عن
منتدى الكلمة
للدراسات
والأبحاث

الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجدد الحضاري

◆ كتب:

المرأة والجنوسة
مطالعة في لغة
القرآن

◆ ندوات:

مؤشرات الإنتاج
والبحث العلمي
العربي والعالمي في
التحولات الرقمية
للتعليم الجامعي
العربي

◆ مجلة الكلمة بعد ربع قرن.. البصيرة والمكانة

الآمنة

◆ الدولة والطائفية وإشكاليات الوحدة والسلام

المجتمعي

◆ الإمام علي في الأدب الأوروبي الحديث

◆ حفريات في مفهوم الوثيقة التاريخية: مقاربات

وتصورات

◆ أسس العلاقة بين المرأة والرجل من منظور قرآني

◆ قواعد الترجيح: حقيقتها وأسسها وتطبيقاتها

الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري

تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث

رئيس التحرير: زكي الميلاد

مدير التحرير: محمد محفوظ

هيئة التحرير

أحمد شهاب
إدريس هاني
حسن آل حمادة
ذاكر آل حبيب
محمد دكير

الهيئة الاستشارية

ش. حسن الصفر
د. رضوان السيد
د. طه عبدالرحمن
د. عبدالحميد أبو سليمان
ش. محمد علي التسخيري

الراحلون

د. محمد فتحي عثمان
(١٣٤٩-١٤٣١هـ / ١٩٢٨-٢٠١٠م)
د. عبدالهادي الفضلي
(١٣٥٤-١٤٣٤هـ / ١٩٣٥-٢٠١٣م)
د. طه جابر العلواني
(١٣٥٤-١٤٣٧هـ / ١٩٣٥-٢٠١٦م)
أ. حسن باقر العوامي
(١٣٤٥-١٤٤٠هـ / ١٩٢٦-٢٠١٩م)

المراسلات

http://www.kalema.net

Email: kalema@kalema.net

موقع المجلة على الإنترنت

البريد الإلكتروني

التنفيذ الطباعي

مؤسسة التاريخ للطباعة والنشر والتجارة
بيروت - لبنان - طريق المطار خلف جولدن بلازا

هاتف: 01 - 455559 - فاكس: 01 - 850717
البريد الإلكتروني: darturath2012@hotmail.com

التوزيع

مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع - لبنان

ص. ب 6590 / 113 - بيروت 2140 1103
هاتف وفاكس: 856677 - 1 - 961

الاشتراك السنوي

لبنان والدول العربية 40 دولاراً، أوروبا وأمريكا وسائر الدول 50 دولاراً، المؤسسات الرسمية والخاصة 100 دولار.

مسجلة في شركة (الكلمة) للإعلام والنشر المحدودة - نيقوسيا - قبرص بتاريخ 23/1/1998 بموجب قرار رقم 113



قواعد النشر في المجلة

ترحب مجلة الكلمة بإسهامات الكتاب والباحثين في مجالات الفكر الإسلامي، والمعارف الإسلامية، والعلوم الإنسانية والاجتماعية. مع الاهتمام بقضايا الثقافة ومشكلاتها في العالم العربي والإسلامي، والتجديد والبناء الحضاري، وكذلك قضايا الإنماء التربوي والتعليمي، ومستقبلات المشروع الثقافي - الحضاري - الإسلامي المعاصر، مع الإيمان بقيم الحرية والحوار والانفتاح والتسامح.

يشترط في المادة المرسلة الشروط التالية:

- ألا تكون قد نشرت أو أرسلت للنشر في مجلات أخرى.
- أن تلتزم قواعد البحث العلمي والأعراف الأكاديمية بتوثيق المصادر والمراجع بذكر البيانات كاملة. مع تحقق الموضوعية والمنهجية والمعالجة العلمية.
- تخضع المادة المرسلة للنشر لمراجعة إدارة التحرير.
- لا تعاد المواد التي ترسل إلى المجلة ولا تسترد، نشرت أم لم تنشر. ولا تلتزم المجلة إبداء أسباب عدم النشر.
- للمجلة حق إعادة نشر المواد المنشورة منفصلة أو ضمن كتاب، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى، من غير الحاجة إلى استئذان صاحبها.
- تعتذر المجلة عن نشر المواد التي فيها مساس بالقيم الإسلامية أو إثارة النعرات الطائفية أو العصبية أو الفئوية وكل ما يمس الوحدة والتضامن الإسلامي.
- ما تنشره المجلة يُعبر عن وجهة نظر صاحبه ولا يُعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة.
- تستقبل المجلة المواد في مختلف أبوابها، الدراسات ومراجعات الكتب وتعطية الندوات ومناقشات الأفكار المنشورة.

نلفت أنظار السادة الكتّاب والباحثين إلى أفضلية إرسال إسهاماتهم على بريد مجلة الكلمة الإلكتروني، وهو kalema@kalema.net



الكلمة الأولى

■ مجلة الكلمة بعد ربع قرن.. البصيرة والمكانة الآمنة/ الدكتور عبدالفضيل ادراوي ٥

دراسات وأبحاث

- الدولة والطائفية وإشكاليات الوحدة والسلام المجتمعي / محمد محفوظ ١٠
- الإمام علي في الأدب الأوروبي الحديث / زكي الميلاد ٥٠
- حفريات في مفهوم الوثيقة التاريخية: مقاربات وتصوّرات / الدكتور عبدالرحيم الحسناوي .. ٦٧
- أسس العلاقة بين المرأة والرجل من منظور قرآني / الدكتورة نادية الشرقاوي ٩٦
- قواعد الترجيح: حقيقتها وأسسها وتطبيقاتها/ ليث العنابي ١١٠
- المشروعية الإنسانية للشورى والديمقراطية.. الحالة السودانية مثلاً/ د. وائل الكردي ... ١٢٥

رأى ونقاش

■ أدب المناظرات واستراتيجيا الخطاب.. قراءة في مناظرات سعيد بن حداد مع الدعاة الفاطميين من خلال كتاب «رياض النفوس»/ الدكتور علي بن مبارك ١٣٧

كتب - مراجعة ونقد

■ المرأة والجنوسة: مطالعة في لغة القرآن/ محمد تهايمي دكير ١٥٩

ندوات

■ ملتقى: مؤشرات الإنتاج والبحث العلمي العربي والعالمي في التحولات الرقمية للتعليم الجامعي العربي/ محمد دكير ١٧١

رسائل جامعية

- التعارف الإنساني من منظور إسلامي.. دراسة مقاصدية حضارية/ نزيهة الخروبي ... ١٧٩
- إصدارات حديثة/ إعداد: حسن آل حمادة ١٩٤

دعوة للاستكتاب

■ دعوة للاستكتاب في المؤتمر الدولي: (الفن رسالة للحوار والتسامح) ١٨٦

لعل من أهم المشكلات التي تواجه الإنسان الفرد والمجتمع، هي مشكلة الاستلاب والخضوع إلى منظومة فكرية وحضارية مغايرة إلى فكره وحضارته؛ لأن ظاهرة الاستلاب تقضي على كل عناصر القوة في شخصية الإنسان، وتجعل منه فاقداً للآتزان النفسي والحضاري. كما أن هذه المشكلة تؤدي إلى حالة من الانقسامات والصراعات والتشوهات الاجتماعية، التي تفقد الإنسان البوصلة التي تمكن الإنسان من تحديد الأولويات والاتجاهات الصحيحة في حياة الإنسان؛ لذلك نحن باستمرار بحاجة إلى أن نحافظ على الوعي بأفكاره التنويرية والنقدية.

ومجلة الكلمة تأخذ على عاتقها في كل الأعداد، الحفاظ على أصالة الإنسان والمجتمع، هذه الأصالة التي تدفع الإنسان للانفتاح على العصر ومواكبة كل حاجاته ومتطلباته.

ودراسات وأبحاث هذا العدد لا تخرج عن هذا السياق. فقد شاركنا الدكتور عبد الفضيل ادراوي بشهادة حول الكلمة بعنوان: «مجلة الكلمة بعد ربع قرن.. البصيرة والمكانة الآمنة»، كما شاركنا من المغرب الدكتور عبدالرحيم الحسناوي بدراسة عنوانها: «حفريات في مفهوم الوثيقة التاريخية.. مقاربات وتصورات»، ومن العراق شاركنا الشيخ ليث العتاي بدراسة قرآنية بعنوان: «قواعد الترجيح: حقيقتها وأسسها وتطبيقاتها»، وتشاركنا الدكتورة نادية الشراوي بدراسة بعنوان: «أسس العلاقة بين المرأة والرجل من منظور قرآني»، إضافة إلى دراسات وأبحاث توزعت على أبواب المجلة الثابتة. نسأل الله أن تكون مواد المجلة مساهمة حقيقية في مشروع تحقيق الذات الحضارية.. والله الموفق.



مجلة الكلمة بعد ربع قرن..

البصيرة والمكانة الآمنة

الدكتور عبدالفضيل ادراوي*

تعدّ مجلة (الكلمة) من المنابر الفكرية الرصينة التي شقّت طريقها بثبات خلال العقد الأخير من عصرنا الحديث، واستطاعت أن تغرس جذورها عميقاً في تربة الحقل الفكري والثقافي، لتمتدّ أغصانها بأسقة مخضرة أوراقها، وارفة الظلال بفائدتها ونفعها العام، وبمعارفها الخصبة الآمنة والهادفة المتحرّكة على امتداد مساحة حركة الإنسان العربي والمسلم.

حتى غدت من الدوريات الفكرية الموثوقة والغنية، التي يترقب المتابع المهتمّ بالشأن الثقافي صدورها، ويتحينّ ظهورها في الأكشاك والمكتبات ومواقع الشبكة العنكبوتية، ويبحث جاهداً متحمّساً بشغف عن أعدادها السابقة هنا وهناك، لمراجعة مقال أو دراسة أو كلمة أو مضمون كتاب أو ملخص ندوة...

والحق، إن هذه المكانة الآمنة لمجلة (الكلمة) ما كان يمكن تحصيلها عبثاً أو صدفةً، لولا الرؤية الواضحة والاستراتيجية الفكرية الصادقة لدى فريق

* باحث من المغرب، نشر أبحاث عدّة في مجلة الكلمة، البريد الإلكتروني:

d_abdelfdil2006@hotmail.com

إدارة المجلة، تلكم الاستراتيجية التي تؤمن بالإنسان الكوني، وتتغيا تحقيق التواصل مع قارئ مفترض هو القارئ العام، الذي لا يفرط في إنسانيته، ولا يتخلل عن أقدس حقوقه الفطرية، وهي حقّه في الاختلاف والتميز عن الغير.

خاصة في واقع حضاريّ محتدم، أصبح فيه الإعلام قوة إمبراطورية واسعة الأطراف، تمتدّ امتداد العالم وتراقب حركة الأرض والفضاء جميعاً، حتى دخل العالم برمته عصر «القرية العالمية» (Global Village)، وفي ظلّ تسابق إعلامي متصاعد وتنافس لم يسبق له مثيل، في نشر المعرفة وتوزيع المعلومة، والتفنن في تعليلها (Emballage) وتقديمها للقارئ، لصياغة الوعي وتنميته، وقولبة شرائح كبيرة من الناس، سعيًا نحو الأخذ بنواصيهم، وربح اصطفاقاتهم مع هذه الجبهة أو تلك.

□ الكلمة والفكر الباني

لقد آمنت إدارة مجلة (الكلمة) أن الإعلام أداة من أقوى أدوات الاتصال الحديثة التي يجب أن تنخرط فعلياً في مساعدة القارئ العربي المسلم على مسيرة متطلبات العصر، والتفاعل مع الأفكار والتصورات والأحداث، ومنحه القدرة على فهمها في سياقاتها وأطرها الكبرى.

لذا كانت مجلة (الكلمة) على امتداد المرحلة الزمنية التي انتظمت صدورها واعية برسالتها الإنسانية المتمثلة في العمل على صناعة الرأي العام صناعة بناء لا صناعة هدم وخراب، والانخراط الجاد في تغيير المفاهيم الخاطئة، ومواجهة القيم السلبية وتعويضها بأخرى بديلة تؤسس لثقافة الاعتراف وتنمي أخلاقيات التسامح، التي قوامها الإيثار بهوية جامعة تعترف بالاختلاف، وتسلم بخصوصية الآخر واستقلاليتها المعرفية والعقدية والثقافية، من دون اشتراط تماهيه مع الأنا أو إلغاء تفاصيل الغيرية فيه.

لقد جسدت (الكلمة) بموضوعاتها المتنوعة ومجالاتها الرحبة، وبأقلام كتّابها الذين لم تُقم إدارة تحرير المجلة محاكم تفتيش فكرية أو مذهبية أو عقدية أو طائفية ضيقة ضدهم، ولم تبحث في أوطانهم أو جغرافيات حياتهم الخاصة، بقدر ما نظرت الى إنتاجاتهم الإنسانية المفيدة للبشرية، والمغنية لحقول المعرفة والفكر ومجالات الاجتهاد البشري والنظريات المعرفية المختلفة، الممتدة امتداد القيمة الإنسانية الفسيحة، التي تتجاوز النظرة التقزيمية الاستصغارية التي ترى في الإنسان مجرد جرم صغير، إلى النظر إليه موجوداً مقدساً، فيه ينطوي العالم الأكبر، باهتماماته الفلسفية والعلمية والأدبية والروحية والفيزيولوجية والمادية الطبيعية والاجتماعية والتاريخية والتربوية والقانونية والسياسية والفنية والأخلاقية

والترفيهية، التنظيرية والتطبيقية، وغيرها.

هذا الأمر هو ما يفسّر انفتاح المجلة على مشارب معرفية وتخصّصات متباينة قد تبدو متباعدة أحياناً، لأن ما يجمعها هو الاعتراف بطاقات الإنسان الخلاقة والإيمان بأبعاده اللامتناهية.

□ منبر رسالة الوحدة

على نقيض كثير من الأقلام والمنابر الإعلامية الهدّامة، التي تعجّ بها الساحة والتي ما فتئت تشحذ كل طاقاتها، وتسخر كل ما أوتيت من قدرات وإمكانات لإثارة الفتن، والهجوم على الآخر المغاير، من الطوائف الأخرى، ومن الأديان والمذاهب المخالفة، بما لا فائدة ترجى منه للأمة، سوى تغذية عواطف الكراهية والحقد ورفع منسوب العدائية للآخر، من أبناء البشرية النظراء في الخلق والإنسانية، ومن أبناء الأمة الواحدة المتآخين في الدين، وربما من أبناء الأسرة الواحدة، ومن أبناء الرحم الواحد أحياناً.

على نقيض كل ذلك، اختارت مجلة (الكلمة) أن تُوضع نفسها ضمن جبهة واضحة المعالم ومعلنة الأهداف، وهي جبهة ما يعرف بالفكر والإعلام المستنير، الذي يستشعر مسؤولية البناء الحضاريّ والنهوض برسالة التكامل البشريّ، ووظيفة إسعاد الإنسانية لعمارة الأرض وتحقيق غائية الاستخلاف في الأرض.

وهي جبهة الفكر الذي يحمل على عاتقه تحصين جسم الأمة الواحدة من عوامل التفرقة والتشتيت، والتصدي لكل مقدّمات الهدم والتخريب، من خلال اختيار خطاب الوحدة والتآزر والتعاون، والانفتاح على الآخر، وتسييل الضوء على الجوانب المضيئة لديه، واستغلال مكامن القوة ومواطن اللقاء والتلاقي، وأسباب التعارف والتجاسر بين الجميع.

كل ذلك عبر فصح المجال لأقلام كتّاب من أجيال مختلفة، ومن تخصّصات تكاد لا تنتهي تعدّداً وتنوعاً، يجمعها البحث في الكونيّ والإيمان بالمشارك الإنسانيّ، وتعالى على سفساف الأمور، وترفع بمسؤولية وقرار مسبق على سياسة استغلال (مسمار جحي) لتوسيع هوة الخلاف وتمديد مساحة التباعد.

تم ذلك عبر التركيز على تقديم دراسات ومقالات وكتب وندوات ومؤتمرات بديلة، نابذة للعنف والكراهية، ومتعالية على نشوة الاختلاف المرضيّ، وعاملة على تفعيل خطاب التسامح والتعارف والوحدة والاتحاد في ظل الحضن الإنسانيّ والأخوة الأدمية، واحترام

الأديان والمعتقدات والأفكار والتوجهات والمذاهب، وعدم الاستسلام للأفكار الجاهزة وللقناعات المسبقة والمعلّبة، والعمل على تأمين سبل الحصانة الفكرية والمعرفية والعقدية الصحيحة، والاجتهاد في سبيل إيجاد أفكار توفر البيئة المناسبة للحماية الذاتية، وسبل التهذيب الأخلاقي الذي يرتقي بصاحبه إلى مقامات الترفع عن المهاترات وظلمات التنابز المقيت.

□ الكلمة والفكر الأصيل

تمثّل مجلة (الكلمة) بحق منهج الفكر الأصيل من خلال تبنيها استراتيجية المنهج الثقافي العملي، القائم على الاعتقاد السليم بأصالة الحاجة إلى التدين في الإنسان، وأنها حاجات فطرية لا يمكن تجاهلها أو التنكّر لها في التعامل مع الإنسان والتواصل معه.

لذلك أعلنت عنايتها بقضايا الفكر الإسلامي وما يرتبط بشؤون الأمة ومستلزمات البناء الحضاري والتطوير الفكري والمعرفي، الذي لا يفرط في أسبقية العقيدة والتهذيب الأخلاقي للفرد والأسرة والمجتمع، ولا يسمح بالترويج للنظريات والأفكار التي قد تمسّ بهذه الحاجة الدفينة في الفرد، أو تسهم في تشويهها أو حرقها عن معناها الحقيقي.

وتبعاً لذلك انفتحت مجلة (الكلمة) على عديد الكتاب الذين لا يُخفون منطلقاتهم الإسلامية الواضحة، ولا يتحرّجون من اعتماد المنظور الديني الإسلامي في مقارنة الواقع والنظر إلى الأشياء، ومعالجة الإشكالات الإنسانية الراهنة.

وفي هذا الصدد لا يخفى مدى احتفاء المجلة الخاص بفكر مدرسة أهل البيت عليه السلام، ومدرسة الدين المحمديّ الأصيل، الصراط المستقيم والسبيل الحق، وبوصفه الأرضية الصلبة، والمساحة الواسعة الممتدة التي تتسع للكوني والعام وتؤمن للجميع مكانته الطبيعية، وبوصفه المنهج الرباني الذي يبقى المنهج الوحياني الوحيد والأقدر دون سواه، على توفير الإجابات المقنعة لكل من يحترم عقله ووجدانه السليم، ولكل مهموم بشؤون التكامل في سلم الحضارة والرفق، بالنسبة إلى الفرد والمجتمع على حد سواء، وعلى كل الأصعدة الماديّة منها والمعنويّة، استناداً إلى الشعار القرآني الخالد: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾، واستناداً إلى التوجيه النبوي المعصوم: «تَرَكْتُ فِيكُمْ مَا إِنِ تَمَسَّكُمْ بِهِ لَنْ تَضِلُّوا بَعْدِي أَبَدًا؛ كِتَابَ اللَّهِ وَعِزَّتِي أَهْلَ بَيْتِي».

لذلك كانت مجلة (الكلمة) معنيةً بفسح المجال لكتاب كثر من العالمين العربي

والإسلامي لطرح فكر مدرسة أهل البيت بشكل علمي أكاديمي متخصص، وبطريقة منضبطة لقواعد الحكمة والموعظة الحسنة، بما يؤسس لمجتمع متعارف يتحقق فيه التواصل المعرفي الخلاق، وبما يكون مصداقاً لمجتمع المودة والإنسانية الصادقة، المؤسسة على قواعد المعرفة الحقّة والتنوّع البناء والفائدة العميمة.



الدولة والطائفية

وإشكاليات الوحدة والسلام المجتمعي

محمد محفوظ

□ الدولة والانقسام الاجتماعي

إن الدول في المجال العربي على نحوين: دول أيديولوجية تعمل بمختلف الوسائل بما فيها القهرية لتعميم أيديولوجيتها واقتحام مجتمعاتها بكل فئاته ومكوناته وشرائحه في بوتقة أيديولوجيتها، وكل طرف أو مكون يرفض الانضمام إلى هذه الأيديولوجيا يُمارس بحقه النبذ والإقصاء والعنف المادي والرمزي؛ لهذا فإن صلة هذه الدولة بمواطنيها يتم عبر الأجهزة الأمنية، وإذا توفرت فيها بعض أشكال الديمقراطية فهي شكلية وتمارس الاستبداد والقهر بقفازات ناعمة.

والدول تقليدية تعتمد في بنيتها الأساسية على حكم العائلة أو العشيرة أو أي شكل من أشكال الانتهاآت التقليدية وهي أيضاً بحكم بنيتها حاضنة للبعض وطاردة للبعض الآخر.

ولعل أحد الفروقات الأساسية بين الدولة الأيديولوجية والدولة التقليدية في التجربة العربية المعاصرة، هي أن كلا الدولتين ديكتاتوريتان واستبداديتان، واحدة باسم الأيديولوجيا الدينية أو الأيديولوجيا التقدمية،

والأخرى باسم حكم العائلة وتقاليد المجتمع والحياة العامة في البلد.

فكلاهما ديكتاتوريتان تمارسان الاستبداد والإقصاء والنبذ بكل صنوفه. ويضاف إلى هذا أن الدول الأيديولوجية هي بطبيعتها أيضًا دول قمعية. بمعنى أن لأجهزتها الأمنية سطوة وصلاحيات هائلة لإدامة الاستقرار وحماية السلطة، فهي دول ديكتاتورية وقمعية في آن. وفي ظل هذه الدول فإن الأقليات الدينية تعاني العديد من المآزق والمشاكل المتعلقة بحريتها الدينية ومستوى مشاركة أبنائها في الحياة العامة.

وقناعة الدراسة الأساسية: أنه إذا لم تتغير بنية الدولة في المجال العربي من دولة أيديولوجية أو تقليدية إلى دولة مدنية - تشاركية - تعددية محايدة تجاه عقائد مواطنيها، فإن مشاكل الأقليات ستستمر وتزداد استفحالاً.

والذي يزيد أزمة الأقليات في هذا السياق، هو طبيعة فكرها السياسي المحافظ، الذي يجعلها تحذر من الانخراط في مشروعات الإصلاح الوطني.

لهذا فإن الدراسة تعتقد أن تطوير فكر الأقليات السياسي، ودفعه نحو الانخراط في مشروعات الإصلاح والتفاعل الخلاق مع قضايا التغيير السياسي، يساهم في معالجة مشكلة الأقليات في الدول العربية المعاصرة. وتطوير الفكر السياسي للأقليات للخروج من نفق المحافظة إلى رحاب الإصلاح يعني النقاط التالية:

- ١- الانخراط في مشروعات سياسية وفكرية عابرة للمكونات التقليدية ومتجاوزة للانتماءات الطائفية، والمساهمة في بناء كتل وطنية تطالب بالإصلاح وتعمل من أجله.
- ٢- الانعتاق من ربقة الانكفاء والانزواء، وكسر حواجز الانطواء، والتفاعل الكامل مع شركاء الوطن.

لأننا نعتقد أن الطائفية في المجال العربي تمارس على نحوين أساسيين، وهما:

النحو الأول: الطائفية الغالبة، وهي تمارس طائفيتها بتبني سياسات النبذ والتهميش والإقصاء للآخر المختلف، والاستمرار في دفعه عبر وسائل قسرية وناعمة للمزيد من الانكفاء وبناء الحواجز النفسية والاجتماعية والسياسية مع الآخر المختلف الديني أو المذهبي أو القومي.

والنحو الآخر: هي الطائفية المغلوبة، وهي طائفية معكوسة تبرّر انكفاء الذات، وتسوّغ المفاصلة الشعورية والعملية.

فإذا كانت الطائفية الغالبة تمنع في سياسات الإقصاء والتمييز، فإن الطائفية المغلوبة

تمعن في سياسات الانعزال والنظرة النرجسية للذات. والتحرر من النزعة المحافظة في الفكر والسياسة يقتضي العمل على نقد وتفكيك أسس ومتواليات الطائفية المعكوسة المعششة في نفوس وعقول الكثير من أبناء الأقليات الدينية والمذهبية والقومية في المجال العربي.

٣- بناء العلاقة ونظام الحقوق والواجبات على أساس المواطنة المتساوية مع الاحترام التام لخصوصيات المواطنين الدينية والمذهبية.

والمواطنة بحمولتها القانونية والدستورية هي بوابة الانتقال بمجتمعاتنا من حالة السديم البشري إلى المجتمع التعاقدية الذي يضمن حقوق الجميع، ويفتح المجال القانوني للجميع للمشاركة في بناء الأوطان واستقرارها السياسي والاجتماعي.

ويبدو من خلال معطيات عديدة أن ظاهرة الانقسام في مجتمعاتنا العربية والإسلامية تحت يافطات وعناوين دينية ومذهبية وقومية، ظاهرة حقيقية، وتتطلب معالجة واعية وموضوعية وتاريخية. ولقد كان العالم الفرنسي (جاك بيرك) واعياً لظاهرة التصدّع والتنازع التي تشقّ الاجتماع السياسي العربي والإسلامي الحديث من خلال لفت الانتباه إلى وجود ما سمّاه بـ(وتأثير سير) واستراتيجيات حراك متعارضة ومتضاربة في المجتمع العربي الواحد، بما يصحّ معه القول بوجود مجتمعين متقابلين ومتصادمين في المجتمع الواحد.

وتأسيساً على هذه الحقيقة فإننا نستطيع القول: إن الدولة العربية - الإسلامية المعاصرة هي القادرة وحدها بما تمتلك من إمكانيات وقدرات وسياسات، من معالجة كل التداعيات السلبية من جرّاء وجود حالة من التعدديات والتنوّعات في المجتمع والوطن الواحد.

ولا يمكن أن نتجاوز تشظيات الاجتماع العربي - الإسلامي المعاصر، إلّا بخيار الدولة الحاضنة للجميع والمعبرة عن جميع التعبيرات والمكوّنات، ومتجاوزة في آن انقسامات المجتمع وتشظياته الأفقية والعمودية.

وفي تقديرنا، إن هذا الأمر يتطلب الاهتمام بالنقاط التالية:

١- ضرورة أن تكون مؤسسة الدولة متعالية على انقسامات المجتمع، ولا تكون جزءاً منها.

٢- ألا يكون الانتماء الديني أو المذهبي أو القبلي هو قاعدة التعامل، وإنما تكون قيمة المواطنة بكل حمولتها القانونية والدستورية هي وحدها قاعدة التعامل في مختلف دوائر الحياة. فالمواطنة بصرف النظر عن المنابت الأيديولوجية للمواطنين، هي التي تحدّد نظام

الحقوق والواجبات.

٣- المطلوب دائماً وبالذات في الدول التي تحكم مجتمعات مختلطة ومتعدّدة، هو صيانة التعدّد على مستوى الأمة والمجتمع، وبناء مجتمع سياسي موحد بعيداً عن نزعات المحاصصة.

لأننا نعتقد أن بناء الدولة على قاعدة المحاصصة الطائفية أو المذهبية يديم الانقسامات، ويحيي التوترات مع كل حدث أو تطوّر سياسي.

لهذا فنحن مع احترام تام لكل مقتضيات التعدّدية على مستوى الاجتماع، أما على مستوى الدولة فإننا بحاجة إلى مجتمع سياسي موحد؛ بحيث تكون الكفاءة هي جسر العبور الوحيد إلى مواقع الدولة الأساسية. وفي هذا السياق يعتبر نظام المحاصصة الطائفية الذي عملت الولايات المتحدة الأمريكية في العراق على تنفيذه وتطبيقه، هو من أرذل الأنظمة التي شوّهت النسيج الاجتماعي العراقي، وأدخلت العلاقات الداخلية بين مختلف المكونات والتعبيرات العراقية، في محنة شديدة لازال الواقع العراقي يدفع ثمنه على مختلف المستويات.

٤- ضرورة العمل على بناء مؤسسات للمجتمع المدني، عابرة للمناطق والأديان والمذاهب والقبائل.

وإذا لم تتمكّن شعوبنا من بناء مؤسسات مدنية وطنية جامعة لكل التعدّدات، فإن هذه الأزمات ستستمر، ولن نتمكّن من الخروج من مأزق الراهن.

فالطريق للخروج من كل التداعيات السلبية والخطيرة، التي تعيشها أغلب المجتمعات العربية والإسلامية اليوم، في وقف حالة الانحدار والتشطي المذهبي والجهوي، وإعادة الاعتبار لكل عناصر الوحدة والائتلاف الاجتماعي والوطني. وإن الاستقرار السياسي العميق هو الشرط الشارط لأي عملية تنمية أو تطويرية لكل المؤسسات والهيكل الإدارية والسياسية. وإن التعامل الحكيم في التعاطي مع حقائق التنوّع الاجتماعي تقتضي التفكير بطريقة ليست ضيقة أو منحوسة في أطر واعتبارات ما دون الوطنية؛ لأن هذه الأطر الضيقة ستنتج بطبعها خيارات ضيقة، لا تنفع حقائق التنوّع الاجتماعي، وتضرّ في الوقت ذاته بحقيقة الوحدة الوطنية والاجتماعية. وفي تقديرنا، إن أي خيارات لا تساهم في تعزيز الوحدة الداخلية لمجتمعاتنا المتنوّعة، هي خيارات مضرّة للراهن والمستقبل معاً. وعليه فإننا نرى أهمية معالجة كل مشاكل التنوّع الاجتماعي، ولكن على قاعدة الوحدة الاجتماعية والوطنية. وإن أية محاولة لمعالجة مشاكل هذه الحقائق تفضي إلى خلق حالة من الإرباك الاجتماعي والسياسي، فإنها على الصعيد الواقعي، لن تعالج هذه المشكلات، وستضيف

لها حساسيات ومشكلات جديدة من جرّاء التعامل الخاطئ مع حقائق التنوّع الاجتماعي. ولبناء المعادلة الصائبة بين عدم التغافل عن المشاكل، وفي الوقت ذاته عدم الإضرار بحقائق الوحدة الوطنية والاجتماعية؛ نقترح الالتفات إلى الأفكار التالية:

١- ضرورة وجود منظومة قانونية، تعتبر الانتماء الوطني والمواطنة، هي الحقائق الثابتة التي تحدّد قواعد المعالجة لأية مشكلة سواء كانت إدارية أو ثقافية أو سياسية.

٢- إن معالجة أي مشكلة في الإطار الوطني، هي تساهم على المستوى الفعلي على تعزيز حقائق الوحدة الوطنية والاجتماعية. ونعتقد في هذا الإطار أن التغافل عن المشاكل، هو الذي يضّرّ عبر متواليات عديدة بمستوى الاستقرار الداخلي والانسجام الاجتماعي.

٣- العمل على زيادة وتيرة التواصل الاجتماعي، وتشجيع كل المبادرات التي تستهدف تعزيز حالة الإخاء الوطني؛ لأن حالة الجفاء والتباعد النفسي والاجتماعي، هي التي تضّرّ بالوحدة. وأن التواصل الاجتماعي بكل مستوياته هو الذي يعزّز خيار الوحدة، ويعمّق مستوى التفاهم بين جميع المكونات والأطراف.

□ من الطائفة إلى الدولة

حين التعمّق في مجرى الأحداث والتطوّرات والتحوّلات السياسية والاجتماعية في المنطقة، يجدها تتّجه نحو مسارين وخيارين:

المسار الأول: هو تفكيك الدول القائمة وبناء كانتونات ودويلات دينية ومذهبية في المنطقة. وهذا بطبيعة الحال سيفتح الأفق العربي صوب صراعات ونزاعات مذهبية ودينية أهلية، تدمّر ما تبقى من النسيج الاجتماعي، وتؤسّس لمشروعات بناء مجتمعات مغلقة وذات هوية خالصة، ممّا يفضي إلى التهجير والتهجير المضاد، ويدمر أسس التعايش بين الناس، ويحوّل الانتماء الديني والمذهبي والعنقي والقومي، من مصدر للطمأنينة الاجتماعية، إلى رافد لتغذية النزاعات المفتوحة على تدمير الدول والأوطان.

وفي هذا المسار تنهار الدولة كما ينهار المجتمع، وتحوّل الفضاءات الاجتماعية إلى مسرح للاحتراب وتصفية الحسابات، وممارسة العنف بكل صنوفه وأشكاله.

ولا شك في أن هذا الخيار أو المسار هو من المسارات الكارثية على المنطقة العربية، لأنه يدمّر كل شيء ولا يصل إلى شيء؛ لأن الانقسام والتشطي والمتلازم دائماً مع الحروب واستخدام العنف، سيتولد وسيسرّي على جوانب الحياة المختلفة.

لذلك يعدّ المسار -ووفق المقاييس المختلفة- من المسارات الكارثية على الإنسان العربي والاستقرار العربي والنسيج الاجتماعي العربي؛ لأنه يحوّل الجميع ضد الجميع دون أفق سياسي واجتماعي واضح ونبيل.

لذلك نجد أن الدول التي بدأ فيها هذا المسار بالبروز، أو هناك قوى تعمل من أجل انخراط الجميع في هذا المسار، تعيش كل صنوف العذاب والعنف والقتل.

فالجميع يمارس القتل والاختطاف والتطهير الديني أو المذهبي أو العرقي، والكل يشعر أنه بهذا العمل المشين يدافع عن مقدّساته وتاريخه وثوابته، وهو في حقيقة الأمر يدمّر مقدّساته وتاريخه وثوابته.

وفي مقابل هذا المسار الكارثي الذي يحوّل العرب بكل دولهم وشعوبهم، إلى ساحة للحرب والاقتتال العبيثي؛ ثمة مسار آخر لا زال يراهن على الدولة، ويسعى بكل إمكانياته للدفاع عن مبدأ الدولة الجامعة والحاضنة للجميع. وهذا الخيار والمسار يشجّع ويدعو الجميع للخروج من أناهم القبلية والقومية والمذهبية إلى رحاب الاجتماع الوطني الذي يثرى بالجميع، وإلى الدولة التي تتسع للجميع.

وأمام هذه المسارات ومتوالياتها، لا شك أننا مع المسار الثاني، وندعو إلى تجنب كل الدول العربية كوارث المسار الأول الذي يدمّر الدولة والمجتمع معاً.

وفي هذا السياق يجدر بنا أن نذكّر الجميع بالحقائق التالية:

١- إن القبائل والمذاهب والأديان، ليست بديلاً أو نقيضاً لمفهوم الدولة وضرورتها السياسية والاجتماعية والإنسانية. وحينما ندعو إلى التثبّت بخيار الدولة والعمل على حماية فكرة الدولة في الاجتماع العربي المعاصر، لا ندعو إلى تدمير القبائل أو المذاهب أو الأديان. وإنما ندعو إلى احترام هذا التنوع الذي تعيشه كل المجتمعات العربية، ولكنه الاحترام الذي يعزّز خيار الاندماج والوحدة.

لأنه حينما يتشبّث كل طرف بعنوانه الخاص ويتم التضحية بحاضن وجامع الجميع، فإنه يفتح الطريق لفتن وحروب لا تنتهي بين جميع هذه المكونات.

وحينما تقصّر الدولة أمام هذه الحقائق، من الضروري أن تُطالب برفع هذا التقصير. ولكن من المهم ألاّ يقودنا تقصير الدولة أو عدم إيفائها بمتطلبات الحياة إلى التضحية بها؛ لأنه ضرورة لا يمكن لأي مجتمع الاستغناء عنها. والمطلوب دائماً إصلاح أوضاع الدولة وليس التضحية بها كمؤسسة جامعة وحاضنة للجميع.

وهي ليست بديلاً عن حقائق المجتمع القبلية والمذهبية والدينية، كما أن هذه الحقائق أيضاً ليست بديلاً عن الدولة ودورها ووظيفتها. والمطلوب عربياً احترام التنوع الديني والمذهبي والقومي في المنطقة العربية، وحماية الدولة بوصفها المؤسسة التي لا غنى عنها.

٢- إن حماية الدولة ودورها الحاضن لجميع التعبيرات، يتطلب من جميع هذه التعبيرات الانعتاق من ربة الأنانية والانكفاء والانطواء وتنمية المساحات المشتركة، التي تحول جميع هذه التعبيرات إلى رافد لإثراء الحياة العامة والمشاركة.

وهذا بطبيعة الحال يتطلب الإعلاء من قيمة المواطنة، بوصفها هي العنوان والحقيقة القانونية والدستورية التي تنظم منظومة الحقوق والواجبات. فالأوطان لا تبنى بانغلاق كل مجموعة على ذاتها، وإنما بانفتاح وتواصل الجميع مع الجميع ضمن رافعة ومحدد المواطنة الجامعة.

كما أن الأوطان لا تحمي بتنمية النزاعات الطائفية أو أنظمة المحاصصة المذهبية. فالأوطان تحمي بالمساواة والعدالة ووحدة مؤسسة الدولة التي تتعامل مع المواطنين بوصفهم مواطنين وليسوا أفراداً ينتمون إلى مذاهب وقوميات وقبائل.

وإن انحذار العرب صوب التعامل مع بعضهم البعض بوصفهم طوائف وقبائل، سيدخلهم في أتون أزمت متواصلة، وسيخدم هذا الانحذار الكيان الصهيوني الذي يتطلع إلى لحظة تآكل وتشظي العرب الداخلي، بحيث يصبح هو الكيان الأقوى والقادر على فرض شروطه على الحياة العربية بأسرها.

لذلك فإن وقف هذا الانحذار ضرورة عربية رسمية وأهلية للحفاظ على فكرة ومؤسسة الدولة ووحدة العرب وللوقوف بوجه المشروع الصهيوني.

٣- إن اللحظة السياسية والاجتماعية الحالية التي يعيشها العرب بكل بلدانهم وأقطارهم، تتطلب صياغة مشروعات وطنية للمصالحة بين مؤسسة الدولة والمجتمع بكل شرائحه وفعالياته؛ لأن هذه المصالحة هي التي ستقذ العديد من الشعوب العربية من التآكل الداخلي والتشظي الطائفي.

وإن استمرار الفجوة بين الدولة والمجتمع أو بعض فئاته أو شرائحه سيقود إلى وجود مناخ من اللاتقة التي لا تحدم أمن واستقرار الدولة العربية والشعوب العربية.

لذلك فإن تجديد وتفعيل العلاقة وبناء أواصر الثقة بين مؤسسات الدولة والمجتمع بكل فعالياته في الواقع العربي المعاصر يعدّ من الضرورات القصوى التي تجنب الواقع

العربي الكثير من السلبيات والسيئات. وأنه آن الأوان بالنسبة إلى المجتمعات العربية المتنوعة للخروج من عناوينهم الخاصة إلى رحاب الوحدة الوطنية والمواطنة الجامعة.

فوحدة الأوطان العربية اليوم مرهونة، بوجود مبادرات فعّالة وشجاعة، تستهدف معالجة بعض مشاكل الحياة العربية وتعزيز أواصر العلاقة بين الدولة والشعب، حتى يتمكن الجميع من إفشال مخططات الأعداء التي تعمل بوسائل عديدة لتقسيم العالم العربي وإدخاله في أتون معارك عبثية، تدمر كل مكاسب العرب، وتنهى أسباب الاستقرار السياسي والاجتماعي في كل الدول العربية.

وخلاصة القول: إننا ندعو جميع العرب بكل انتماءاتهم وأيديولوجياتهم، للتمسك بفكرة الدولة لديهم، لأنه بدونها سنبقى كاتنونات متحاربة ومتنازعة ومكشوفة لإرادات الأعداء ومخططاتهم الشيطانية.

□ العرب وتحديات العنف والطائفية

تعيش المنطقة العربية بكل دولها وشعوبها أزميتين أساسيتين:

الأولى: انتشار ظاهرة العنف ببعديه السياسي والديني، وهي ظاهرة خطيرة وتؤدي وفق ميكانيزمات عملها إلى تخريب النسيج الاجتماعي والدخول في دورة الدم المسفوك بدون وجه حق. كما أن هذه الآفة تفضي إلى تخريب حالة الاستقرار السياسي العميق. ولعل أبرز مخاطر العنف في الحياة الاجتماعية والسياسية العربية، هو دخول هذه الآفة في المعترك السياسي.

الثانية: هي بروز الطائفية بكل حمولتها التمييزية والتقسيمية في المنطقة العربية. بحيث أضحى الجميع يتحدث عن العناوين والياфطات الطائفية، بوصفها هي عناوين الحامل الديني والاجتماعي والسياسي الذي يطالب بالتغير والتحول الديمقراطي.

وكلنا يعلم أن كل النزعات الطائفية هي نزعات تمييزية في الأمة. ولجوء تعبيرات المجتمع لهذه العناوين يعكس فيها يعكس أزمة عميقة تعيشها المجتمعات العربية كلها؛ إذ تلاشت أو اضمحلت عناوين وياфطات الانتماء السياسي الحديث، واستبدلت بعناوين طائفية عصبوية، تزيد من حالة التوتر الاجتماعي، وتعيد إنتاج أزمات المجتمعات العربية بإحـن ومشاكل ذات طابع تاريخي مليء بالأحقاد والإرث الدامي للعلاقة بين الطوائف الإسلامية في حقب التخلف الحضاري.

والصعوبة تكون مضاعفة حينما تتحالف قوى العنف والتعصب مع القوى الطائفية

التي لا ترى استقرارها السياسي والاجتماعي إلا باجتثاث القوى الطائفية المقابلة.

فالأحقاد الطائفية تصنع مبررات ومسوغات استخدام العنف في الحياة العامة، وهي ذاتها - أي الأحقاد الطائفية - هي التي تغطي فعل العنف الممجي الذي يدمر الإنسان والمجتمع والبنية التحتية للحياة الكريمة بكل تفاصيلها.

كما أن بروز هذه المشاكل ومتوالياتها الأمنية والسياسية والاجتماعية، هي التي تربك الساحة الاجتماعية، وتضيق فرص التحوّل الديمقراطي في المنطقة العربية.

لذلك ثمة ضرورة ثقافية واجتماعية وسياسية لتحليل ظواهر العنف واللجوء إلى الطائفية؛ لأن التحليل العميق لهذه الظواهر هو الذي يوصلنا إلى معالجات حقيقية وجادة لهذه الآفات التي بدأت بالبروز في الحياة العامة، وأدخلت جميع المجتمعات العربية في تهديد مباشر لأمنها ووحدتها الوطنية واستقرارها السياسي العميق.

وكل الأطراف المعنية بمتابعة هذه الظواهر بحاجة، لبناء تفسير علمي - موضوعي لظواهر العنف والطائفية التي برزت في المشهد العربي.

لأننا نعتقد أن استيطان هذه الظواهر في الاجتماع العربي المعاصر، سيضيع على المنطقة العربية فرصة التحوّل الديمقراطي الذي يستهدف بناء حياة سياسية جديدة في المنطقة العربية خالية من العنف الذي يدمر كل مكسب ويحوّل السياسة إلى فضاء لممارسة التوحش بكل صنوفه.

والطائفية بوصفها هي سلاح تفجير التناقضات الداخلية في الاجتماع العربي المعاصر، كما أنها تدخل الجميع في أتون صراعات وحروب عبثية لا طائل من ورائها. فالمستقبل السياسي للعرب يكون مزدهراً بمقدار ما يتخلص من ظواهر العنف والطائفية.

وستضيع كل فرص العرب في المدنية والتحوّل الديمقراطي حينما تتحكم هذه الظواهر في مساره ومصائره.

من هنا فإننا نعتقد أن من أهم الأزمات والمشاكل التي تواجه العالم العربي اليوم، هي مشكلة العنف، وبالأخص العنف الديني الذي يقتل ويفجر ويدمر كل شيء يقف في طريقه.

ومشكلة الطائفية التي تفرّق بين المواطنين على أسس واعتبارات طائفية ومذهبية. وهذه المشكلة تهدد استقرار وأمن كل المجتمعات التي تعيش حالة من التنوع والتعدّد المذهبي.

وأمام هذه الأزمات ومتوالياتها الخطيرة على أكثر من صعيد ومستوى، من الضروري الوقوف أمام هذه المشاكل عن طريق النقاط التالية:

١- رفع الغطاء الديني والاجتماعي عن كل الممارسات العنيفة والطائفية؛ لأن فعالية هذه الأزمات تكون حيوية حينما تُغطّى دينياً واجتماعياً. ونعتقد أن رفع الغطاء الديني والاجتماعي سيجنب كل المجتمعات التي تعاني من هذه الأزمات الكثير من الاحتمالات السيئة، التي يمكن وصفها بأنها احتمالات كارثية؛ لأن العنف الديني يمارس القتل والتفجير في سياق مبررات دينية. وإن هذه المبررات الدينية لا يمكن أن تتوقف؛ لذلك هي بمثابة الزخم الشرعي الذي يمدّ صنّاع القتل والتفجير بكل المبررات والمسوّغات التي تبرّر له قيامه بعمله العنفي.

لذلك إذا لم تسارع كل النخب الدينية والاجتماعية بممارسة موقفها الناقد من كل الممارسات العنيفة والطائفية فإن هذه الممارسات ومفاعيلها الأمنية والسياسية والاستراتيجية ستهدّد بشكل جدّي أمن واستقرار أكثر المجتمعات العربية التي تعاني من مشكلة العنف والطائفية.

٢- بناء حقائق السلام والتسامح وصيانة حقوق الإنسان وجوداً ورأياً، والابتعاد عن كل نزعات التعصّب الأعمى وكراهية المختلف والشعور بامتلاك الحق والحقيقة. فمواجهة العنف والطائفية لا يمكن أن يتحقّق بالرغبات المجرّدة والمواعظ الأخلاقية، وإنما هو بحاجة إلى كل الحقائق المضادّة في الواقع الاجتماعي والوطني.

٣- تجسير العلاقة بين المختلف وتوفير كل أسباب التفاهم والتلاقي بين المختلفين. فليس قدرنا أن نتحارب ونتواجه مع بعضنا البعض، وإن تصميمنا ينبغي أن يتّجه صوب كل المبادرات التي تعزّز كل فرص التلاقي والتفاهم بين المختلفين.

«إن لجوء السلطة إلى ممارسة القهر السياسي ليس تعبيراً عن القوة -أو عن فائض القوة- لديها كما قد يظن، وإنما هو بالعكس تعبير عن مقدار ما تعانيه من عجز في القوة. وهذا معناه، من وجه آخر، أن معيار قوة الدولة ليست مادياً فحسب وفي جميع الأحوال (أو في المقام الأول) إلا إذا عُني الوجه المادي من القوة ما ليس ذا صلة بالعنف وأدوات العنف مثل القوة الاقتصادية والخدمية والرعاية وما في معناها من السجايا التي تكون بها دولة ما قوية في أعين مواطنيها وجديرة باحترامهم وولائهم لها. بل إن معيار القوة شامل سائر العناصر التي تكون بها شوكة الدولة وهيبتها ومهابتها؛ إذ القوة هنا هي مجموع القدرات الشرعية التي تملكها الدولة ويسلم لها بها المجتمع (بما فيها العنف الشرعي)، وقد تكون

جوانبها المادية الأقل أهمية إن كان معناها ينحصر فقط في نطاق ما هو أمني. بل إننا لا ننزّيد ولا نُغالي حين نذهب إلى القول: إن القوة الحقيقية للدولة هي القوة غير المادية، هي قوتها الأخلاقية وقوتها الإنجازية، وهي هي التي تحقّق بها الدولة الاستقرار السياسي والأمن الاجتماعي وتضمنهما»^(١).

□ القابلية على الطائفية

في سياق الجهد الفكري والمعرفي الذي بذله المفكر الجزائري مالك بن نبي، على فحص وتحليل ظاهرة الاستعمار، ولقد أبدع ابن نبي حينما صاغ مفردة ومفهوم (القابلية على الاستعمار)، وأن هذه القابلية هي التي تُهيئ الأرضية والمناخ السياسي والاجتماعي للقبول الفعلي بالحركة الاستعمارية. وإنه لا يمكن مواجهة الاستعمار مواجهة فعلية وحقيقية بدون إنهاء حالة القابلية للاستعمار في نفوس وعقول الناس. ولقد اعتبر هذا المفهوم مثابة المفتاح السياسي لفهم الكثير من الظواهر والممارسات التي رافقت الاستعمار في العديد من البلاد العربية والإسلامية. وانطلاقاً من مضمون هذا المفهوم الذي صاغه ابن نبي، نتمكّن من فهم العديد من الظواهر التاريخية والاجتماعية والسياسية في البلدان العربية والإسلامية. ولو تأملنا في كل الظواهر السياسية التي سادت في المنطقة العربية نتمكّن من فهمها بشكل دقيق من خلال العدة النظرية والمفهومية التي صاغها ابن نبي حين الحديث عن القابلية للاستعمار. بحيث أوضحت هذه العدة النظرية بمثابة خريطة الطريقة لفهم العديد من الظواهر السياسية والاجتماعية في الفضاءين العربي والإسلامي. وفي سياق ابتلاء المنطقة العربية والإسلامية اليوم بظاهرة الطائفية وقدرة هذه الظاهرة الخطيرة على تمزيق كل المجتمعات والشعوب، لن تتمكن من دحر خطر هذه الظاهرة أو الحد من غلوّاتها من دون العمل على تفكيك حالة القابلية الموجودة في النفوس والعقول للانخراط في الفعل والممارسة الطائفية. ولا يمكن على المستوى الواقعي من مواجهة الطائفية بكل صورها وأشكالها إلاّ بإنهاء وتفكيك ظاهرة القابلية إليها والخضوع إلى مقتضياتها. ولو تعمّقنا في ظاهرة الممارسات الطائفية، لوجدنا أن أكثر المتورّطين بهذه الممارسات يحملون القابلية النفسية والثقافية للانخراط في كل الممارسات الطائفية. وإن هذه الممارسات لن يتمكّن أحد من إنهاؤها إلاّ بتفكيك ظاهرة القابلية النفسية والثقافية للانخراط في السلوك والممارسات الطائفية. ولكي تتّضح كل أبعاد هذه القابلية، سنحاول أن نوضح هذه الأبعاد من خلال النقاط التالية:

(١) عبد الإله بلقزيز، الدولة والمجتمع - جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م، ص ٦٩.

١- واهم من يعتقد أنه يدافع عن حقوقه وذاته الاجتماعية حينما ينخرط في الفعل والممارسة الطائفية؛ لأن الخضوع للفعل الطائفي هو أحد مصادر تضييع الحقوق. ومن ينخرط في الممارسة الطائفية بدعوى الدفاع عن الذات وحقوقها، هو يوفر المناخ المؤاتي لإنهاء أو تدمير كل خطوط الدفاع عن الذات وحقوقها ومصالحها. الطائفية مرض خطير في كل أحوالها وظروفها، ولا يمكن أن تدافع عن مجتمع بإسقاطه في مرض الطائفية. فالأمراض لا تدافع عن الحقوق والمصالح. لذلك نهيب بكل الأفراد والمجتمعات الذين يطمحون إلى الدفاع عن حقوقهم ومصالحهم، لعدم الوقوع في رذيلة الطائفية؛ لأن هذه الرذيلة تدمر كل إمكانات الانعتاق من كل هذه الأمراض التي تدمر كل المناخ الصحي الذي يحفظ الحقوق والمصالح للجميع. ومن يعتقد أنه حينما يخضع للمقولات الطائفية هو يدافع عن حقوق جماعته ومصالح مجتمعه، هو يزيّف وعي الجميع. من يريد أن يدافع عن جماعته ومجتمعه عليه أن يظهر نفسه وعقله من كل جرائم الطائفية.

٢- من هنا تتأكد الحاجة النفسية والمعرفية للانعتاق من كل الممارسات الطائفية، سواء كانت هذه الممارسات تنتمي إلى حقل الطائفية الناعمة أو تنتمي إلى حقل الطائفية الصلبة أو الخشنة. والمجتمع الذي يخضع لكل المقولات الطائفية هو يمارس التدمير الذاتي ويساهم بشكل مباشر في تنمية كل عوامل الفرقة والتشطي في حياته الداخلية. الطائفية مرض خطير ووجود غلبة لهذا الطرف أو ذاك، أو وجود ممارسة طائفية من هذا الطرف أو ذاك، ينبغي ألا يُشجع أحدٌ على الوقوع في مهاوي الطائفية. فلنعمل بوعي وحكمة لتطهير نفوسنا وعقولنا من كل جرائم الطائفية، ومن خلال عملية التطهير نتمكن من تحصين واقعنا الاجتماعي والثقافي من الوقوع في مهاوي الطائفية. ونقولها بصراحة تامة: لا تعالج المشاكل الطائفية بصنع مشكلات مماثلة ومقابلة للطرف الذي يؤجج الأزمات الطائفية. الطائفية بكل رموزها وزخمها التمزيمي لا تدافع عن حق أو مجتمع. ومن يعتقد أنه لا يمكن وقف صعود هذه القوة أو تلك بإشغالها بالأزمات الطائفية، هو يعمل بدون وعي على توسيع دائرة الحريق في الأمة والمجتمعات العربية والإسلامية.

٣- بعيداً عن التلاوم المتبادل وتوزيع ثهم: مَنْ بدأ ومارس الطائفية؟ ومن ذهب إليها كردّة فعل؟ نقول: بعيداً عن هذا التلاوم الذي يؤكّد المنطق الطائفي ولا يتحرّر منه؛ تعالوا معاً نبرأ إلى الله سبحانه وتعالى من كل الممارسات الطائفية، ونقف معاً على أرضية احترام التنوع الموجود في الأمة مع صيانة عزّة الأمة ووحدتها الداخلية. فالطائفية قيد على الجميع، ولا يمكن أن نعتقد أن القيود تحقّق انتصارات أو مكاسب. وجود ممارسات طائفية ينبغي ألا يدفعنا إلى الخضوع إلى المنطق الطائفي، بل على العكس ينبغي أن يدفعنا إلى التعالي على

كل الجراحات المذهبية والطائفية. بهذا ممارسة نفكك كل عناصر القابلية النفسية والثقافية للخضوع للمنطق الطائفي. وإن التساهل مع الحرائق الطائفية سيدمر كل عوامل الوحدة والتناسك في كل مجتمعاتنا العربية والإسلامية. وعليه فإن كل من يريد أن يحافظ على وحدة وطنه ومجتمعه، عليه أن يعمل نفسياً وثقافياً لتحرير مجتمعا من كل سمات القابلية للتطرف والطائفية. فهو سيبذلنا للتحرر من كل موبقات الطائفية ومتوالياتها المدمرة لكل أسباب الاستقرار السياسي والاجتماعي.

والطائفية كممارسة تمييزية بين المواطنين، ليست وليدة الطائفة، وإنما وهي وليدة بنية الدولة في العالم العربي، حيث إنها بنية طاردة لبعض مكونات مجتمعاتها؛ لذلك فإن بنية الدولة والاستبداد السياسي هما المسؤولان عن نشوء ظاهرة الطائفية في أي مجتمع من المجتمعات. والطائفة كمكون ديني وتعبير قيمي، هي بريئة من هذه الظاهرة التي تمزق المجتمعات وتقضي على مستوى الانسجام الداخلي بين المجتمعات. «ظاهرة الطائفية السياسية التي تشغل الناس في الحاضر، ليست ظاهرة أزلية، ولا هي ملازمة للعرب أو الشرقيين. وفي الدولة العربية ما بعد الاستقلال، كانت الطائفية، وحتى القبلية والجهوية حيث لم توجد طوائف، كامن في بنية الدولة المشقة بنيوياً، (القوية) ظاهرياً. فقد سهّلت هذا الهشاشة البنيوية على نخب سياسية ودول إقليمية استدعاءها ضد النظام القائم أو في الدفاع عنه؛ لأن التفسير الطائفي لنظام الأشياء في الدولة وبعض خطواتها وإجراءاتها كان قائماً في وعي الناس، سواء أكان مكبوتاً أن معبراً عنه في المجال الخاص. وفي حمى الصراع، كانت أيديولوجيا المظلومية الطائفية والجهوية تستحضر تبريراً في ذهن الحكام والمحكومين. أما شعار (الوحدة الوطنية) الذي عرفته مرحلة الاستعمار، فلم يكن وهماً بل تعبيراً حقيقياً عن تطلعات فئات اجتماعية ومصالحها، ولكنه أصبح يمّوه الإحساس بالهشاشة الاجتماعية والوطنية»^(٢).

□ العرب الشيعة والمسألة الطائفية

لأسباب وعوامل سياسية ومجتمعية عديدة، لم تتمكن المجتمعات العربية التعامل مع التنوع المذهبي الذي تعيشه على نحو إيجابي. حيث إن أغلب المجتمعات العربية، التي تعيش حقائق التنوع والتعدد، تعاني من مشكلة حقيقية تتجسد في عدم قدرة هذا المجتمع من التعامل على نحو إيجابي مع حقائق التعدد التي تحتضنها. وفي تقديرنا، إن العوامل الأساسية

(٢) عزمي بشارة، الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، ٢٠١٨م، ص ٢٠.

التي تنتج هذه الظاهرة أهمها الآتي:

١ - طبيعة الأنظمة السياسية السائدة في أغلب دول المنطقة العربية؛ لأن أغلب هذه الأنظمة لا تعترف إلاّ برأيها وأيديولوجيتها، وكل رأي مختلف أو أيديولوجية مغايرة، فإن الموقف الأساسي منها هو الخصومة والتهميش وممارسة التمييز ضد أهلها.

٢ - الرؤية الدينية المتطرّفة التي تتعامل مع ذاتها، بوصفها هي القابضة على الحق والحقيقة، ودونها من الرؤى الدينية تتهم في شرعيتها ويطلق عليها العديد من الأوصاف ومن أبرزها الهرطقة الدينية، وبالتالي فإن أصحاب هذه الرؤية الدينية مآلها الإبعاد وممارسة الاستثناء معها في أغلب جوانب ومجالات الحياة.

٣ - طبيعة الثقافة السياسية السائدة في المنطقة العربية، وهي ثقافة في أغلب جوانبها، معادية لكل حقائق التعدّد والتنوّع. وبالتالي فإن طبيعة التكوين الثقافي السياسي لأغلب أبناء النخبة السياسية، لا ترى خيراً في التعدّد والتنوّع، وتتعامل مع بعض حقائقه ومتطلباته بوصفها مناقضة للوحدة الاجتماعية والوطنية. وعليه فإن المطلوب هو التعامل مع هذه الحقائق بوصفها حقائق مضادة للمشروع الأيديولوجي أو السياسي الذي تحمله النخب السياسية السائدة. ولا فرق جوهري بينها على هذا الصعيد، سواء كانت هذه النخب تتبنّى الرؤية الدينية أو تتبنّى الرؤية القومية. فكل الأنظمة السياسية ذات الصبغة الدينية، سقطت في امتحان التعددية، ولم تتعامل مع حقائق التنوّع في مجتمعها على نحو إيجابي. كما أن الأنظمة القومية - التقدمية سقطت في ذات الامتحان، ولم تتمكّن من بناء نموذج إيجابي في طريقة التعامل مع حقائق التنوّع في مجتمعها. أنظمة سياسية مارست الطائفية والتمييز الطائفي، على خلفية مذهبية متطرّفة أو معادية لكل حقائق التعدّد والتنوّع في مجتمعها. وأنظمة سياسية أخرى مارست التمييز الطائفي على خلفية احتكار السلطة والثروة. وعلى ضوء هذا الاحتكار هي تمارس عملية الطرد لبعض مكوّنات مجتمعها. ولعل من أبرز مبررات الطرد الانتماء إلى مذهب أو مدرسة فقهية أو سياسية تشكّل خطراً على أمن البلد واستقراره السياسي. وعلى ضوء هذه الحقائق، لم يتمكّن العرب في أغلب دولهم، من بناء نموذج حضاري في طريقة التعامل مع حقائق التعدّد المذهبي الموجودة في المجتمعات العربية.

والإخفاق المتراكم في طريقة التعامل مع حقائق التعدد المذهبي، أنتج مشكلة سياسية عميقة في الاجتماع العربي المعاصر يمكن تسميتها بالمشكلة الطائفية.

ولو تأملنا في تجربة العرب الشيعة في أغلب دولهم العربية لوجدنا أن هذا المكوّن يعاني من مشكلة التمييز الطائفي الذي يمارس عليه لاعتبارات سياسية تتعلق بطبيعة التكوين

السياسي للدولة أو من مقتضيات الاستبداد والاستفراد والاستئثار بالسلطة والثروة.

وعليه فإن العرب الشيعة في أغلب دولهم العربية المعاصرة، يتم التعامل معهم بوصفهم مواطنين من الدرجة الثانية أو الثالثة.

وإن جلّ ما يتطلّعون إليه -على هذا الصعيد- هو مساواتهم مع بقية المواطنين، ورفع كل أشكال التمييز الطائفي عن واقعهم ومجتمعهم. وهذا الواقع الطائفي متعدّد الوجوه والأشكال، يفرض على كل من يدرس واقع العرب الشيعة من الاقتراب من تحليل ونقد الواقع الطائفي في المنطقة العربية.

وانطلاقاً من هذا سنعمل على مقارنة هذا الموضوع من خلال العناوين التالية.

فالطائفية في جوهرها ليست وليدة حالة التعدّد الفقهي والمذهبي، الذي نظر إليه الماضون من العلماء والمؤرخين والفقهاء بوصفه نتاج طبيعي لمبدأ الاجتهاد. فما دمنا نجتهد وفق الضوابط الشرعية المقرّرة، فالمحصلة الطبيعية لمبدأ الاجتهاد وجود آراء وقناعات متعدّدة في الموضوع الواحد. وتعدّد المدارس الفقهية في التجربة التاريخية الإسلامية، هو وليد مبدأ الاجتهاد؛ لذلك فإن تعدّد المدارس الفقهية هو نتاج حيوية الواقع الإسلامي والعلمي للمسلمين، وما نسميه الطائفية ليس لها أية صلة بحالة التعدّد والتنوع، وإنما هي نتاج خيارات مجتمعية، أفضت في الأخير إلى بروز هذه المعضلة في الواقع الإسلامي. والمهمّة المعاصرة للمسلمين جميعاً التفكير في معالجة هذه المعضلة، دون الأضرار أو التشنيع بقيمة التعدّد والتنوع الذي تزخر به مجتمعاتنا الإسلامية المعاصرة.

ونعتقد أن التمسك بجوهر الإسلام ومناقبيات الأخلاقية والسلوكية، هو الكفيل بمعالجة كل المشاكل والتوترات والأزمات التي تعانيها مجتمعاتنا العربية والإسلامية تحت عنوان ويافطة الطائفية.

والعرب الشيعة كغيرهم من المسلمين، يتحمّلون مسؤولية مباشرة في معالجة هذه المعضلة التي تهدّد استقرار كل الدول والمجتمعات. ونرى أن العرب الشيعة بإمكانهم القيام بالأدوار التالية:

١- تعزيز خيار التواصل والانفتاح على بقية المسلمين بمختلف مدارسهم الفقهية. فالعرب الشيعة في كل مجتمعاتهم ليس لديهم مشروع خاص، وإنما مشروعهم هو مشروع أوطانهم. والمشاكل التي يعانونها لا يمكن أن تعالج بمعزل عن معالجة مشاكل الوطن المختلفة، لذلك فإن السبيل إلى معالجة مشاكلهم ومآزقهم هو في إنهاء الحواجز التي تفصلهم عن بقية المسلمين، وهي بالمناسبة حواجز لا تتعلق بقناعاتهم الذاتية والمذهبية، وإنما تتعلق

بخياراتهم المجتمعية.

فالانفتاح وتجسير العلاقة مع بقية المسلمين مهما كانت الصعوبات، هو أحد الخيارات الاستراتيجية المعنية بتذويب كل المشاكل في العلاقة بين جميع المسلمين بكل تعددهم الفقهي والمذهبي والاجتماعي.

٢- استمرار نهج الاعتدال العقدي والثقافي والسياسي. فلا مجال للوصول إلى الغايات والأهداف الوطنية برافعة الغلو والتطرف. ونعتقد أن هذه الرافعة تزيد من محن ومآزق الجميع. فمهما كانت موجة التطرف التي تحتاج الكثير من مجتمعاتنا العربية والإسلامية، فإن من الضروري لكل العرب الشيعة من التمسك والتشبث بخيار الاعتدال في الدوائر العقدية والسياسية والثقافية.

٣- المعضلة الطائفية في كل المجتمعات العربية والإسلامية، لا يمكن أن تعالج بوسائل مذهبية؛ لأن هذه الوسائل تعزز تلك النزعة الطائفية تبقى المواطنة المتساوية والقاعدة الوطنية والمدنية هو سبيل كل المجتمعات لمعالجة المعضلة الطائفية. فالوسائل المذهبية تبقي الجدل والسجلات في مربعها الأول، أما الاستناد إلى القيم المدنية والتي من ضمنها المواطنة المتساوية، فهي تنقل الجدل إلى مربع مختلف، يتساوى فيه الجميع، ويوفر هذا المربع القدرة على معالجة هذه المعضلة دون الأضرار بوحدة أوطاننا ومجتمعاتنا.

«وقد تندهور الطائفية لتصبح شكل من إشكال العنصرية بوصفها تركيياً اجتماعياً ثقافياً لتكريس الاختلاف وجعله أساساً لبناء السياسات والتمييز بين البشر على أساس الفوارق المركبة اجتماعياً»^(٣).

□ في نقد التحليل الطائفي

تكثر في أزمنة انفجار الهويات الفرعية -أي هويات ما قبل المواطنة الجامعة والدولة الحديثة- الأحكام الكاسحة على هذه الهويات الفرعية وكأنها حالة ثقافية وسياسية واحدة ومتحدة. فالهويات الفرعية ليست على المستويين الثقافي والسياسي، رأياً واحداً، وموقفاً واحداً، وإنما هي كآية بيئة اجتماعية، تتحد في بعض العناوين، وتختلف في عناوين أخرى. وهذه هي الحقيقة الوحيدة في داخل كل هوية فرعية موجودة في أي بيئة اجتماعية.

والتعامل مع أهل هذه الهويات الفرعية، وكأنها حزب سياسي أو مجموعة ثقافية منسجمة وتستهدف أهداف وغايات مشتركة، يشكل مجافاة صارخة للواقع من جهة، ومن

(٣) عزمي بشارة، الطائفة، والطائفية، الطوائف المتخيلة، مصدر سابق، ص ٢٧.

جهة ثانية، يساهم في تأجيج التوترات بين جميع المكونات وأهل الهويات الفرعية.

والأدهى من ذلك، والذي يُثير الكثير من الغرابة والاستهجان في بعض الأحيان، حينما نحلل الأحداث والتطورات السياسية والاجتماعية انطلاقاً من وحدة الماهية والرأي والموقف لمجتمعات الهويات الفرعية؛ لأن هذه التحليلات المستندة على الوحدة السياسية للطوائف والقبائل والعشائر وكل هوية فرعية أخرى، تتعامل مع هذه الوجودات الاجتماعية بسطحية، وبتجاهل حقيقة تعدد الخيارات الثقافية والسياسية لكل المجموعات البشرية؛ لذلك فإن نتائج التحليل في أغلبها تزيد من الهواجس، وتمعن في التقسيم العمودي والأفقي للمجتمع، وتعيد كل أعباء التاريخ وأحداثه إلى اللحظة الراهنة مع بهارات جديدة، تزيد من الإحن والأحقاد ومسوغات الفرقة والتشطي بين أهل الوطن الواحد.

لذلك فإننا نعتقد أن التفسير الطائفي أو الطوائفي للأحداث، هو تفسير لا يتمكّن من استيعاب كل جوانب الحدث ومتوالياته، كما أنه لا يوصلنا إلى قراءة عميقة ودقيقة لكل الأحداث والتطورات. صحيح أن العالم العربي من أقصاه إلى أقصاه يشهد اليوم عملية استقطاب طائفي ومذهبي حاد، وتأتي الأحداث السياسية والتطورات الأمنية في أكثر من بلد عربي وإسلامي، لتغذي عملية الاستقطاب، وتزيدها حدة واشتعالاً وعمقاً، ولكن لا يمكن الاستسلام لمقتضيات الاستقطاب الطائفي الحاد، ونخضع كل أدواتنا الثقافية والعلمية والتحليلية إلى سياقها التاريخي والاجتماعي؛ لأن هذا الخضوع يدخل المنطقة العربية برمتها في أتون حروب طائفية - عبثية، لا أفق لها إلا دمار الجميع، والقضاء على كل أسس وموجبات الاستقرار السياسي والاجتماعي في كل بلدان المنطقة.

لذلك نحن نحذّر من الاستسهال في استخدام المنطق الطائفي والمذهبي، في النظر إلى أحداث المنطقة وتطوّراته المتعدّدة، ووجود طرف مذهبي أو طائفي له قناعاته الفكرية والسياسية لا يبرّر لأيّ أحد إطلاق نعوتات أو أحكام قيمة كاسحة على جميع من ينتمون إلى الإطار المذهبي والطائفي.

وبلغة أكثر شفافية وصراحة، إن اختلاف دول المنطقة مع دول وأطراف شيعية في المنطقة، ينبغي أن لا يدفع هذه الأطراف إلى إطلاق أحكام أو أوصاف بحق الشيعة في كل مناطقهم وبلدانهم. وإن غض النظر أو التساهل مع المواد والبرامج الإعلامية والدينية، والتي تطلق أحكاماً قاسية ضد عموم الشيعة العرب، ينذر بمخاطر ينبغي تلافيتها، بعدم التعميم، وإنهاء الخطابات الطائفية التي تتعامل مع الشيعة بوصفهم عدو الأمة، وأن فيهم ما فيهم على المستويات العقدية والأخلاقية والاجتماعية.

إننا ومن موقع حرصنا على أوطاننا ومجتمعاتنا، نرفض هذه الخطابات وهذا السلوك، وندعو عقلاء الأمة من جميع الأطراف إلى الانتباه إلى مخاطر هذا التوجّه على الأمن والاستقرار في كل دول المنطقة. فالشيعة في منطقة الخليج هم جزء أصيل من أوطانهم، وبذلوا الكثير عبر التاريخ من التضحيات في سبيل عزّة أوطانهم، ويرفضون كل نزعات فحس الدم مع كل حدث سياسي يجري في المنطقة، كما يرفضون إطلاق نعوتات وأوصاف سيئة بحق مذهبهم وقناعاتهم المذهبية. والأوطان لا تُبنى إلاّ بعلاقة إيجابية بين جميع أطرافه ومكوّناته.

وبناء العلاقة الإيجابية بين جميع الأطراف، هي مسؤولية الجميع، ولكن من الضروري القول في هذا السياق: ضرورة العمل على توحيد المكوّنات الوطنية من حالة الاستقطاب الطائفي التي تشهدها المنطقة.. وعملية التوحيد تعني:

١- رفض التحليل الطائفي للأحداث السياسية، وعدم التعامل مع هذه المكوّنات، وكأنها على رأي واحد في كل مسائل السياسة وشؤون الحياة.. فهم مجتمع كبقية المجتمعات فهم متعدّدون ومتنوّعون على مستوى قناعاتهم الفكرية وخياراتهم السياسية والثقافية.

٢- ثمة علاقة جدلية بين الانتماء الوطني والانتماء المذهبي أو الديني أو القومي.

وطبيعة الخيارات السياسية والثقافية والاجتماعية، هي التي تحدّد إلى حدّ كبير طبيعة العلاقة بين الانتماء الوطني والانتماء المذهبي والديني والقومي. فكل إنسان بصرف النظر عن نوعية انتمائه، يعتزّ بوطنه ويدافع عن مكتسباته، ويسعى لتحسين واقع حياته ومعيشته فيه (أي في الوطن) كما أن كل إنسان يعتزّ بقناعاته الدينية والمذهبية، ولا يرون ثمة تناقضاً بين الاعتزاز بالانتماء الوطني والاعتزاز بالانتماء الآخر؛ لذلك ثمة تكاملاً واقعياً وحقيقاً بين دوائر الانتماء التي يعيشها الإنسان في الوجود الاجتماعي والوطني.

ولا مقايضة بين هذه الانتماءات؛ لأن كل دائرة من دوائر الانتماء تلبي حاجة أصلية من حاجات الإنسان المادية والمعنوية.

فالمطلوب ليس طرد الناس من انتماءاتهم الدينية أو المذهبية أو القومية، بدعوى الانتماء الوطني أو العكس، أي طرد الناس من انتماءهم الوطني بدعوى الانتماء الديني أو المذهبي أو القومي. فالمطلوب هو بناء صيغة توافقية وتكاملية بين هذه الانتماءات بحيث يعتزّ بهما جميعاً، وفيها بمتطلبات الانتماء إليهما.

فالانتماء الوطني انتماء أصيل ونهائي، ولا يمكن تعويضه بأيّ انتماء، كما أن الانتماء الآخر هو انتماء أصيل وليس بديلاً عن دوائر الانتماء الأخرى. والأوطان جميعاً لا تُبنى

على الانتهاء الواحد والبسيط، وإنما تُبنى على مجموعة من دوائر الانتهاء المتداخلة والمتكاملة في آن.. تبدأ بالانتماء إلى أسرة وعائلة مروراً بالانتماء إلى وطن ودين ومذهب وتنتهي إلى الانتماء الإنساني. فالناس صنفان: إما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق.

٣- على المستوى الوطني ندعو مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني إلى تفعيل دوره وتطوير مبادراته في سياق الحوار بين تعبيرات المجتمع السعودي، في لحظة عصبية على الجميع، حيث الاستقطابات الطائفية والسياسة الحادة.

فتفعيل الحوار، والقيام بمبادرات جديدة ونوعية في هذا السياق، يساهم في تقديرنا في الحد من غلواء التطرف ونزعة الاستقطاب الطائفي، التي تنعكس بشكل أو بآخر على مجتمعنا.

فالحوار هو سبيل جميع المكونات للحفاظ على مجتمعهم وسلامة وطنهم. إننا في الوقت الذي نعبر عن تضامننا مع كل الشعوب المطالبة بحريتها وإصلاح أوضاعها، نرفض أن نتحمل مسؤولية أعمال غيرنا وخياراتهم السياسية والثقافية.

□ في نقد الطائفية

ثمّة سباق محموم ومريب في آن في الساحات العربية والإسلامية التي يتواجد فيها تعدّيات دينية ومذهبية، فجميع الأطراف المذهبية اليوم تتحدّث عن مظلومية قد لحقت بها، وتعمل في ظلّ هذه الظروف لإنهاء هذه المظلومية والقبض على حقائق الإنصاف التي افتقدتها منذ فترة زمنية طويلة.

وهذا المنطق لا يقتصر على فئة دون أخرى، بل هو يشمل جميع الفئات والمكونات. والذي يثير الهلع والخوف على حاضر ومستقبل هذه المجتمعات والأوطان، هو شعور الجميع أن حقّه المغتصب موجود لدى الطرف والمكون الآخر، فالجميع يطالب الجميع، والكل يشعر بالظلم من الكل. ونحن هنا لا نود التدقيق في هذه الادّعاءات ومدى صوابيتها وأحقيتها، وإنّ ما نودّ التأكيد عليه وإبرازه أن هذا السباق المحموم نحو الصراعات الطائفية والفتن المذهبية لا يستثني أحداً. فالطرف الغالب والمسيطر يعمل على إدامة سيطرته، دون الالتفات إلى حقوق الأطراف والمكونات الأخرى.

والأطراف المغلوبة تشعر أن هذا الزمن بتحوّلاته المتسارعة هو الزمن النموذجي للمطالبة بالإنصاف والحقوق، وكل طرف يعمل عبر وسائل عديدة لإبراز أحقيته، وأنّ حقوقه المستلبة هي موجودة لدى الطرف والمكون الآخر، ممّا يوفرّ للسجلات المذهبية

والفتن الطائفية أبعاداً أخرى، تمس الاستقرار السياسي والاجتماعي في كل المجتمعات التي تحتضن تعدديات وتنوعات دينية ومذهبية. ونحن نعتقد أن استمرار عمليات التحريض الطائفي، ودفع الأمور نحو الصدام بين أهل الطوائف والمذاهب، هو مضر للجميع ولا رابح من ورائه؛ لأن الحروب الطائفية لها دينامية خطيرة، لا يمكن لأي طرف أن يتحكم فيها؛ لهذا فإننا نرى أن اللعب بالنار الطائفية من المخاطر الجسيمة التي تلقي بشرها على الجميع.

وفي سياق نقد الطائفية في مجتمعاتنا، وضرورة العمل على إيقاف الفتن الطائفية المقيتة نود التأكيد على النقاط التالية:

١- من الضروري التفريق بين حالة التمدّيب الكلامي والفقهى وبين النزعة الطائفية، فمن حق الجميع في الدائرة الإسلامية والإنسانية أن يلتزم بمدرسة عقدية أو فقهية؛ لأن عملية التمدّيب الفقهى هي من خواص كل إنسان.

ولا يحق لأي إنسان أن يعارض خيارات الإنسان الآخر (الفردية)، وهذا الحق ينبغي أن يكفل للجميع، بصرف النظر عن نظرتنا وموقفنا من الحالة المذهبية التي تمذهب بها هذا الإنسان أو ذاك؛ لأن الإنسان بطبعه ميّال ونزاع إلى تعميم قناعاته ومركزاته العقدية أو الفلسفية، ولكن هذا الميل والنزوع لا يشرع لأي إنسان أن يمارس القسر والفرض لتعميم قناعاته وأفكاره.

فالتمدّيب حالة طبيعية في حياة الإنسان، وهي من خواصه كفرد في الوجود الإنساني، ولكن إذا تطوّرت عملية النزوع والميل لتعميم القناعات إلى استخدام وسائل العنف بكل مستوياتها، حينذاك تتحوّل حالة التمدّيب الطبيعية والسوية إلى نزعة طائفية مقيتة ومرفوضة.

فرفضنا للنزعات الطائفية لا يعني بأي حال من الأحوال رفضنا لحالات التمدّيب والالتزام القيمي لكل إنسان. فمن حق الإنسان (أي إنسان) أن يلتزم برؤية ومنظومة فكرية ومذهبية معينة، ولكن ليس من حقه أن يقسر الناس على هذا الالتزام وهذه الرؤية؛ لأن عملية القسر والعنف في تعميم قناعات وعقائد الذات هي ذاتها النزعة الطائفية، التي تشحن النفوس والعقول بأغلال وأحقاد اتجاه الطرف المذهبي أو الطائفي الآخر.

لهذا فإننا نعتقد -وعلى ضوء هذه الرؤية التي تميز بين حالة التمدّيب والحالة الطائفية- أن التعددية الدينية والمذهبية في أي مجتمع ليس مشكلة بحدّ ذاتها، بل هي معطى واقعي إذا تم التعامل معه بحكمة وبوعي حضاري يكون عامل إثراء لهذا الوطن أو ذاك المجتمع.

وإن المشكلة الحقيقية تبدأ بالبروز حينما تفشل النخب السياسية والثقافية من التعامل الإيجابي مع حقائق التعدد الديني والتنوع المذهبي.

و«الطائفية ظاهرة اجتماعية وسياسية واشكالية لا علاقة ضرورية لها بتعدد الديانات والمذاهب والطوائف، وإن كانت قابلة للتطور والتفعيل في شروط معينة في البنيات المتعددة دينياً ومذهبياً، لكن ليس ثمة علاقة حتمية بين الأمرين. فإذا لم توجد طوائف متعددة، ومع توفر العوامل نفسها، قد تتحول العشيرة، أو الناحية، أو آية جماعة تستند إليها السلطة في الولاء والتعاطف إلى (طائفة)، أي إلى كيان اجتماعي - سياسي في إطار الولاء للنظام مثلاً، في مقابل تحول المعارضة إلى (طائفة) باستنادها إلى جماعة أو جماعات هوية في معارضتها للنظام، وهذا كله في سياق الصراع على الدولة وفيها»^(٤).

٢- إن النزوع إلى تفسير الأحداث والتطورات السياسية والاجتماعية والثقافية في مجتمعاتنا وفق النسق الطائفي والمذهبي، يساهم في خلق المزيد من التوترات والشحنات.

إذ يعتمد البعض - ووفق رؤية أيديولوجية مغلقة - إلى التعامل مع المجتمعات المذهبية وكأنها مجتمعات ذات لون واحد ورأي واحد، وتسعى جميعها من أجل أجندة واحدة، فيتم التعامل مع هذه المجتمعات وكأنها حزب شمولياً لا يمكن أن تتعدد فيه الآراء أو تتباين فيه المواقف. ومهما حاولت لإعادة الأمور إلى ميزانها الموضوعي على هذا الصعيد فإنك تُقابل بالاتهامات وسوء الظن الذي يسوّغ لصاحب التحليل أو الموقف الأيديولوجي الذي لا يترشح حتى ولو كانت الحقائق مناقضة لهذا الموقف.

فنحن كآحاد - بصرف النظر عن عقائدنا ومذاهبنا - ننتمي إلى جماعات وانتماءات متعددة بدون شعور بأن هذه الانتماءات مناقضة لبعضها البعض. فانتماءات الإنسان المتعددة تتكامل بعضها مع بعض. وإذا كان أبناء الوطن الواحد متميزون في دائرة من دوائر الانتماء المتعددة، هذا لا يعني أن جميع مصالحهم متناقضة أو أنهم أعداء أبديون بعضهم البعض. وعلى ضوء تجارب العديد من المجتمعات المتعددة، نصل إلى هذه الحقيقة وهي: أن استخدام العنف القولي أو الفعلي ضد المخالف أو المختلف لا ينهي ظاهرة التنوع المذهبي من الوجود الاجتماعي، بل يزيد لها تصلباً ورسوخاً.

٣- لعل من المفارقات العجيبة التي يحتاج إلى المزيد من الفحص والتأمل، هو أن الأفراد أو الجماعات المتشددة مذهبياً والمغالية طائفيّاً، والتي تعلن صباح مساء أهمية الحفاظ على الأمة ووحدتها ورفض المؤامرات الأجنبية التي تستهدف راهن ومستقبل الأمة.. فهي

(٤) عزمي بشارة، الطائفة، والطائفية، الطوائف المتخيلة، مصدر سابق، ص ٣٨.

جماعات توغل في عمليات الخصومة والعداوة مع المختلف المذهبي، دون أن تسأل نفسها أن إيغالها في هذه الخصومة هي الثغرة الكبرى الذي ينفذ منها أعداء الأمة.

فالأطراف والإرادات الطائفية المتصادمة التي تدفع الأمور بكل الوسائل لإدامة التوتر الطائفي هي المسؤولة عن توفر المناخ لتأثيرات ونجاح الأجنبي في مؤامراته على الأمة الإسلامية؛ لأن الشرخ الطائفي هو من نقاط الضعف الكبرى في جسم الأمة، والذي من خلالها ينفذ خصوم الأمة، ويديموا ضعفها وتراجعها الحضاري والسياسي. وإن كل من يساهم في تعميق الشرخ الطائفي في الأمة، مهما كانت نيته ودوافعه، هو يساهم بشكل موضوعي في توفير القابلية لكي يتمكن الأجنبي في إنجاح خطته ومؤامراته على راهن ومستقبل الأمة.

لهذا فإننا ينبغي ألا نتساهل في أمر الفتن الطائفية أو نتعامل معها بعقلية مغلقة تساهم بدورها في عمليات التآجيج والتحريض.

إننا -ومن منطلق مبدئي- نرفض عمليات التحريض الطائفي، ونعتبر هذه العمليات -مهما كان صانعها- من الأمور التي تمهد الطريق للقوى الأجنبية للسيطرة على مقدرات المسلمين وثرواتهم. فالفجور في الخصومة واستسهال الطعن في عقائد الناس وسوء الظن بالآخرين كلها تقود -إذا سادت العلاقة بين مكونات الأمة والمجتمع- إلى الاهتراء والتآكل الداخلي مما يسهل عملية السيطرة الأجنبية إما بشكل مباشر أو غير مباشر.

وفي خاتمة المطاف نقول: إن الأزمات الطائفية بكل مستوياتها لا تريح أحداً، وإن جميع الأطراف هم متضررون من تداعيات هذه الأزمات.

وإننا جميعاً مسؤولون ومطالبون للعمل من أجل وأد الفتن الطائفية ومعالجة موجباتها وآثارها، ولا خيار أمامنا جميعاً إلا أوطاننا، ونسج علاقات إيجابية بين مختلف مكونات الوطن والمجتمع.

و«نحن نميز بين الطائفية الاجتماعية والطائفية السياسية، على الرغم من التداخل بينهما في المجتمعات التقليدية ما قبل الحديثة، حيث لا تفصل العناصر السياسية عن العناصر الاجتماعية في الجماعات الأهلية، حيث تكون السياسة بما هي سياسة شأنًا سلطانيًا أو ملكيًا فحسب. وفي حالة المجتمع التقليدي لا معنى للفصل بين طائفة سياسية واجتماعية، وحتى بين طائفة وطائفة، ولا وجود لطائفة بوصفها أيديولوجيا منفصلة عن البنية الاجتماعية ذاتها. لقد أصبحت ظاهرة الطائفية السياسية ممكنة في المجتمعات الحديثة التي لم تنجز فيها سيرورة الحداثة علمنة الوعي الاجتماعي، أو -على الأقل- لم تراجع فيها

أهمية الروابط الأهلية لمصلحة الروابط التعاقدية على مستوى المجتمع المدني، ولا لمصلحة العلاقة بالسلطة والدولة»^(٥).

□ تفكيك الخطر الطائفي

في زمن الاصطفافات الطائفية والمذهبية الحادة، وفي زمن التراشق والتلاسن والحروب المفتوحة بين الجماعات البشرية، التي تشكّلت من خلال انتماؤها التاريخي.. في هذا الزمن المليء بالأحقاد والإحزن، يتم تسويق النظرات والمواقف النمطية، التي تعمّم الرأي والموقف على الجميع، دون الالتفاف إلى مسألة التباينات والفروقات والخصوصيات بين أفراد كل مجموعة بشرية.

ولعل أهم ميزات القراءات والمواقف النمطية على الآخرين، أنها تطمس -بحالة قسرية- المشتركة ومساحات التوافق والتداخل، ويتم التعامل مع الآخر بوصفه آخر بالطلق. والآخر بالطلق في الدائرة الإسلامية والإنسانية قد يكون نادراً بندرة الكبريت الأحمر؛ لأن مستوى التداخل الثقافي والإنساني بين البشر أصبح عميقاً ويومياً، بحيث إن بعض ما لدينا ونعتبره من مختصاتنا، هو في حقيقة الأمر قد يكون من الآخر الذي نارس بحقه فعل النبذ والطرّد والاستتصال. وهذه المقولة تنطبق على جميع الأطراف، فبعض ما لدى كل طرف هو من الطرف الآخر. وهذا بطبيعة الحال، لا يعيب أحداً، ولا يفتّت على أحد، وإنما هو من طبائع الأمور والحياة الإنسانية المركبة والمتداخلة في كل دوائر الوجود الإنساني.

وبالتالي فإن الرؤية النمطية التي تطلق آراء ومواقف بالجملة على المختلف والمغاير لا تنسجم وحقائق الأمور؛ لذلك ثمة قصور حقيقي تعانيه النزعات النمطية في إدراك جوهر المشاكل والأمور العالقة بين مكوّنات اجتماعية متعدّدة ومتنوّعة؛ لأن هذه النزعات بطبيعتها نزعات اختزالية، تعتني بتسويق التباين والتشطي والتذرر، وتعمل على بناء الحواجز النفسية والعملية بين المختلفين وتحول دون التلاقي والتفاهم وتوسيع المشتركات. فكل نزعة نمطية في آية دائرة من دوائر الاختلاف في الوجود الإنساني، هي تعمل على طمس المشتركات والتوافقات سواء التاريخية أو الراهنة، وتستدعي وتضخّم كل التباينات والفروقات مهما كان حجمها أو دورها الفعلي في إيجاد حالة التباين سواء في الرأي أو الموقف.

لذلك فإن الخطوة الأولى في مشروع تجسير العلاقة بين المكوّنات المذهبية في الأمة،

(٥) عزمي بشارة، الطائفة، والطائفية، الطوائف المتخيلة، مصدر سابق، ص ٦٤.

هي في تجاوز كل مقتضيات الرؤية النمطية؛ لأنها رؤية تؤبّد الأحقاد والفروقات، وتسوّغ لجميع الأطراف ممارسة الفرقة وتنمية التباينات الأفقية والعمودية.

وكسر الآراء والمواقف النمطية والثابتة تجاه بعضنا البعض يتطلب الالتفات إلى النقاط التالية:

١ - إن المكوّنات الاجتماعية والمذهبية ليست حالة جامدة، ثابتة، وإنما هي مكوّنات تعيش الصيرورة الإنسانية، وتكثر فيها الآراء والقناعات المختلفة وثمة مسارات ثقافية وسياسية عديدة تجري في فضائها الاجتماعي؛ لذلك لا يصح التعامل مع واقع هذه المكوّنات بوصفها مكوّنات غير قابلة للتطور والتحول سواء على المستوى الثقافي أو السياسي. وهذا الكلام ينطبق على جميع المكوّنات. فنحن لا نتحدث عن أفراد، وإنما عن كتلة بشرية ذات خصوصيات ثقافية واجتماعية محدّدة، إلا أنها كتلة ليست متجانسة في كل شيء، وليست شبيهة بنظام الحزب الواحد، وإنما كأية كتلة اجتماعية تشكّل من روافد اقتصادية وثقافية وسياسية متنوّعة. وبالتالي فإن كسر المنظار النمطي لكل الملفات هو الذي يحرّر الجميع من الحمولات التاريخية السلبية، التي يحملها كل طرف عن الطرف الآخر. فنحن جميعاً لسنا مسؤولين عن أحداث التاريخ والحقبة الماضية، والباري عزّ وجلّ سيحاسبنا عن راهننا، لأننا نتحمّل مسؤولية مباشرة فيه. يقول تبارك وتعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ، فَمِنْهُمْ مَن هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَن حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ، فَسَبِّرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾^(٦)، وقال تعالى: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ، وَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَلَتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾^(٧).

ف«معظم البناءات الفكرية التي يبنينا كل من طرفي السنة والشيعة بعضهم عن بعض يمثل صوراً خيالية لا تجد لها على أرض الواقع أيّ أساس حقيقي. وهذا يعود إلى أزمة متأصلة في الانتماء والهوية يعاني منها كل من الطرفين...»، لا أحد يعيش قلقاً طائفيّاً سوى من يجد ذاته في طائفة أو يحصر انتماءه وشعوره بها «من جهة»، وإلى أزمة حداثة ما زال معظم شعوب المشرق العربي يرفض الإقرار بها من جهة ثانية، وهو الأمر الذي يؤدّي إلى أن بناء الصور الطائفية لا يتمّ وفق الاستناد إلى حقائق ما، بل وفق الشروط التأزمية المتحكمة بالبنى الذهنية المخيالية المتوارثة جميعاً لهما. وهذا هو سر أن السنة والشيعة حينما يتصارعون،

(٦) سورة النحل، الآية ٣٦.

(٧) سورة الجاثية، الآية ٢١ - ٢٢.

كما هو جارٍ حالياً، يعيدون لا رسم وجودهم فحسب، بل كذلك إعادة اختراع صراعات ينسبونها إلى التاريخ: سواء في سبيل امتلاكه، أو لدعم صراعات الحاضر بواسطة ذاكرات ميثولوجية مخترعة^(٨).

٢- لا توجد على المستوى الواقعي حلول سحرية لمعالجة مشكلة التوتر الطائفي والمذهبي، الذي بدأ يحتاج المنطقة العربية والإسلامية، ولكن ثمة خطوات ضرورية، تساهم في ضبط التوترات الطائفية، وإدارة التنوعات المذهبية بطريقة إيجابية، لا تدمر الأوطان والمجتمعات. ومن هذه الخطوات هو العمل على إعلاء قيمة أخرى مشتركة تنظم العلاقة، وتكون هي مصدر الحقوق والواجبات. وهذه القيمة هي قيمة (المواطنة) بكل ما فيها من واجبات ومسؤوليات وحقوق. فكل المجتمعات الإنسانية التي كانت تعيش حالة تنوع ديني أم مذهبي أم إثني، لم تتمكن من إدارة هذا التنوع على نحو إيجابي إلا بإعلاء من قيمة المواطنة، بوصفها هي العنوان العريض الذي يجمع الجميع بكل تلاوينهم الدينية والمذهبية. وأحسب أنه لا خيار حقيقي أمام المسلمين جميعاً لضبط نزاعاتهم المذهبية، إلا بالمواطنة الجامعة، التي تضمن حقوق الجميع، وتصور خصوصيات الجميع، دون الإضرار بالحياة المشتركة في مختلف دوائر الحياة.

٣- ثمة ضرورات وطنية وقومية ودينية في زمن الفتن الطائفية، أن يرتفع صوت المطالبين بواد الفتن الطائفية، والساعين صوب خلق حالة تفاهم عميق بين المسلمين بمختلف مدارسهم الفقهية والمذهبية، فلا يصح أن تبقى الساحة الإسلامية أسيرة الصوت المتطرف والداعي إلى التآجيج وإحياء الخلافات المذهبية؛ لأن هذه الأصوات المتطرفة هي التي توفر باستمرار مبررات الاحتراب والافتتال الطائفي.

بينما في الواقع الإسلامي ثمة أصوات كثيرة، تدعو إلى الاعتدال والوسطية وتحارب كل أشكال الاحتراب بين المسلمين، ولها دورها المشهود في وأد الكثير من الفتن. إن هذه الشخصيات والضرورات ملحة وطنية ودينية، معنية اليوم بترخيم عملها الوحدوي والتفاهمي والتقريبي، كما أنها معنية برفع الصوت ضد كل الممارسات الطائفية وأشكال الاحتراب المذهبي.

إن تراجع الأصوات الإسلامية المعتدلة والوسطية في هذه الحقبة الحساسة، التي تعيشها الأمة الإسلامية، هو الذي يفسح المجال، لكي يرتفع الصوت المتطرف، الذي يغذي الأحقاد بين المسلمين.

(٨) جريدة الحياة، صفحة ٢١، العدد ١٨٣٨٤ / الأحد ٤ / ٨ / ٢٠١٣ م.

لذلك ومن أجل حقن دماء المسلمين، ومن أجل منع الحروب العنيفة بين المسلمين، ثمة حاجة قصوى لكي يتبوأ خطاب الاعتدال الإسلامي موقعه اللائق في توجيه العالم الإسلامي، وبناء حقائق التفاهم والوحدة في واقع المجتمعات الإسلامية المعاصرة.

«ولا نعتقد أن ثمة حلاً لمسألة الطائفية خارج الدولة والمواطنة الديمقراطية، ومفهومهما، سواء أقامت المواطنة على أساس التعددية الثقافية واللغوية والقومية، أم على أساس اندماجي. كانت الدولة هي الحل التاريخي للحروب الدينية في أوروبا، ولكن الانتماء العابر للطوائف يتضمّن بعداً هوياتياً، قومياً أو وطنياً أو كليهما، وتحتاج المواطنة إلى هيمنة منظومة قيمية تشكّل أساساً لها ولدستورها. وهو في الحالة العربية لا بد من أن يجمع بين القيم الإنسانية الكونية التي تقوم عليها الديمقراطية الليبرالية والميراث التاريخي العربي الإسلامي. هذا هو التحدي»^(٩).

□ متى تنتهي النزاعات الطائفية؟

ثمة ضرورات وطنية وإسلامية عديدة لإخراج المنطقة العربية من أتون الصراعات والنزاعات الطائفية والمذهبية، والتي تنعكس سلباً على استقرار المجتمعات والأوطان، واستمرارها يفضي إلى تدمير كل مرتكزات وأسس الاستقرار السياسي والاجتماعي. وإن العمل على إعادة النزاعات الطائفية القديمة يفاقم من الصراعات، ويدخل المناطق المشتعلة بالنزاعات الطائفية في مرحلة جديدة من النزاع الذي يتوسّل بكل وسائل الخصام والصراع. ويبدو في سياق الصراعات الطائفية التي تشهدها المنطقة أن هذا الصراع وصل إلى أقصاه، ولم تعد هناك وسيلة للصراع لم تستخدم؛ لذلك فإننا نعتقد أن هذا الصراع وصل إلى مداه النهائي، وإن اللحظة مؤاتية للتفكير في مبادرات وحلول ممكنة وواقعية لإنهاء هذه الصراعات الطائفية، التي دُمّرت على المستويين النفسي والواقعي كل شيء طيب في هذه المنطقة.

وإن غياب مبادرات الحلول يعني استمرار الصراع في سياق وتائر اجتماعية متعدّدة ولكنها بلا أفق سياسي واجتماعي متاح.

ولقد أبانت كل تجارب الصراع الطائفي أنها هي التي تدمّر النسيج الاجتماعي، وتقضي على أسباب الوئام الاجتماعي في كل المجتمعات والأوطان، وتدخل الجميع في دهاليز الحروب التي لا رابح فيها أو من ورائها. فهي -أي هذه الحروب- تدمّر بلا

(٩) عزمي بشارة، الطائفة، والطائفية، الطوائف المتخيلة، مصدر سابق، ص ٣٨٧.

هدف، وتمزّق بلا أفق، وتشحن النفوس بدون غاية نبيلة، وتدخل جميع الأطراف في مرحلة الصراعات التي لا تبقي حجراً على حجر، ولا تترك علاقة اجتماعية سليمة وبعيدة عن تأثيرات ومتواليات هذه الصراعات التي لا تنتهي. وعليه فإننا نعتقد أن النزاعات الطائفية في المنطقة دخلت في مرحلة تهديد الدول واستقرار المجتمعات، ولا سبيل لضمان أمن واستقرار الدول والمجتمعات، إلا بمعالجة جادة لملف النزاعات الطائفية التي تجري في أكثر من بلد عربي.

وكل تجارب المنطقة العربية في هذا السياق تثبت أنه مهما قوي طرف من الأطراف إلا أنه لا يمتلك القدرة على استئصال الطرف الآخر. وطبيعة النزاع والصراع تجعل كل هذه الأطراف متمسكة بذاتها المذهبية والطائفية، ولديها القدرة على الدفاع عن ذاتها، ولا يمكن بأي حال من الأحوال إنهاء وجود هذه الطائفة أو تلك.

ولم يحدثنا التاريخ حتى في زمن صراع الطوائف الدينية في الغرب أن طائفة من الطوائف تمكنت من إنهاء وجود الطائفة الأخرى. كل هذه الطوائف حاربت بعضها بعضاً، وقتلت ودمّرت وانتصرت في بعض الحروب على أشلاء آلاف الضحايا، إلا أنه لم يسجل لنا التاريخ اندثار طائفة من الطوائف. فكل الطوائف حافظت على ذاتها، وحمت وجودها، وتمكنت الخروج من انكساراتها وهي أكثر قدرة وتصميماً على مواجهة كل المخاطر. ومن يراهن أنه بإمكاناته وقدراته المتعددة قادر على إنهاء وجود طائفة من الطوائف فإن مآله المزيد من الحروب التي لا تصل إلى نتيجة، وسفك الدم الذي يوغل الصدور، ويؤسس لأحن تاريخية لا تنتهي.

لذلك فإن الحروب والنزاعات الطائفية لا يمكن أن تنتهي مهما كانت قوة أي طرف على هزيمة الطرف الآخر؛ لأنه وببساطة شديدة كل هذه الطوائف هي حقائق اجتماعية وتاريخية وثقافية، ولا يمكن لهذه الحقائق أن تندثر مهما كانت عناصر القوة التي يمتلكها الطرف المهاجم أو شأن الحروب والنزاعات.

فالنزاعات الطائفية والمذهبية تضرّ بكل المكونات العربية والإسلامية، واستمرارها يزيد من محن العرب والمسلمين، ولن ينهي موضوعات الخلاف أو التباين في وجهات النظر. وعليه من الضروري التفكير الدائم في وجود مبادرات سياسية واجتماعية وثقافية لتبريد كل النزاعات الطائفية والمذهبية في المنطقة. وإذا لم تتمكن هذه المبادرات من إيجاد حلول حقيقية وواقعية للنزاع أو التباين الحاد في القناعات والمواقف، فهي -في أقل التقادير- قادرة على إيجاد مناخ إيجابي يقلّل على المستويين النفسي والاجتماعي من انفجار

هذه التباينات على المستويات الأمنية والسياسية والاجتماعية.

ونرى إذا أردنا كعرب ومسلمين، التخلص التام من أمراض الحروب والنزاعات الطائفية والمذهبية، فعلينا الاهتمام بالنقاط التالية:

١ - بناء العلاقة بين المكونات الدينية والمذهبية على قاعدة المواطنة المتساوية، وبعيداً عن أحن التاريخ ومعاركه؛ لأن استمرار العلاقة على قاعدة الهوية الدينية أو المذهبية، فهذا يعني إعادة إنتاج التباين والخلاف الذي تأسس في حقب تاريخية سحيقة، ولا يُفضي إلى تجاوز هذا التباين والخلاف، وإنما يفضي إلى إنتاج هذا الخلاف والتباين مع بروز أية مشكلة سياسية أو اجتماعية.. والدول والمجتمعات التي تمكّنت من تجاوز النزاعات الطائفية والمذهبية، هي تلك الدول والمجتمعات، التي صاغت العلاقة بين مكوناتها وأطيافها، على قاعدة المواطنة المتساوية، التي لا تفرّق بين مواطن وآخر، ولا تعيد إنتاج خلافات التاريخ والعقيدة. فالدول الغربية وخلال عقود تتجاوز العشرة عقود عانت وعاشت مرحلة الحروب الدينية والطائفية وذهب ضحية هذه الحروب الآلاف من الأوروبيين، ولم يتمكّن الأوروبيون من تجاوز أحن هذه الحروب وتناقضات هذه الطوائف، إلاّ ببناء العلاقة الداخلية ومنظومة الحقوق والواجبات على قاعدة المواطنة التي تتسع لجميع المواطنين بصرف النظر عن أديانهم ومذاهبهم. ونحن في العالم العربي لن نتمكّن من تجاوز النزاعات الطائفية والحروب المذهبية إلاّ بهذا الخيار، الذي يعلي من قيمة المواطنة، ويجعلها هي الضابطة الوحيدة للعلاقة سواء على المستوى الفردي أو المستوى الجماعي. وهذا بطبيعة الحال، ليس حلاً سحرياً وسريعاً، وإنما هو من الحلول الواقعية والقادرة على إخراج الجميع من مربع الاتهامات الطائفية إلى أفق المواطنة، التي توحد الجميع على قاعدة دستورية وقانونية تضمن حقوق الجميع، وتصون خصائص الجميع بعيداً عن الانتصار لرأي أو لمكوّن على حساب بقية المكونات.

٢ - الاهتمام بإبراز الحل المدني للمشكلات الدينية والمذهبية التي تعاني منها بعض المجتمعات العربية؛ لأن استمرار الحلول على قاعدة المحاصصة المذهبية والطائفية حتى في مستوياتها الاجتماعية والثقافية، فهو يؤسّس لمناخ قابل للانفجار في أيّ وقت، كما أنه يديم التوترات الدينية والمذهبية في القاع الاجتماعي. أما اللجوء إلى الخيار المدني، بحيث يكون هذا الخيار هو السائد في العلاقة بكل مستوياتها، فإنه يؤدّي إلى مناخ اجتماعي وثقافي مختلف. وجوهر هذا الخيار المدني هو عبارة عن رفض إنتاج الخلافات والتناقضات التاريخية سواء كانت الدينية أو المذهبية، وإخراج الوجود الاجتماعي من كل الحساسيات والصراعات التي تتغذى من خلافات التاريخ والعقيدة. ويضاف

إلى هذا الاستفادة من كل التجارب الإنسانية المدنية، التي تعمل على إنصاف الجميع بدون تمييز بين مواطن وآخر، وتعلي من القيم المدنية التي تحترم الإنسان في وجوده وحقوقه المادية والمعنوية، وتجعله هو المعيار والناظم في آن. فلا علاج فعال وحقيقي للمشكل الطائفي والمذهبي في المنطقة العربية إلا بالخيار المدني، الذي لا يلغي حقائق الأديان والمذاهب، وإنما يحترمها، ويضبط أهلها بالقانون والمواطنة الواحدة والمتساوية. حين نتمكن من بناء هذه الأطر والسياقات الاجتماعية والثقافية التي تؤكد هذا المسار والخيار، فإننا سنتمكن من الإنهاء الأبدي لكل المشكلات الدينية والمذهبية، التي تهدد الاستقرار السياسي والاجتماعي.

بمعنى أننا لا نمتلك حلولاً فعالة لهذه النزاعات، من داخل السياقات الدينية والمذهبية، إلا الحل الأخلاقي والوعظي، وهذا الحل لا يتمكن بكل حمولته وآفاقه من إنهاء المشاكل الطائفية والمذهبية. ويبقى الحل القادر على تقديم وصفة متكاملة لهذه النزاعات هو الحل المدني المستند إلى المواطنة الواحدة والمتساوية، وهو يأتي من خارج السياقات الدينية والمذهبية، ولكنه قادر على خلق ثقافة تتسق مع الأصول الدينية والمذهبية، وقادرة على ضبط كل النزاعات الغرائزية، التي إذا انفجرت تدمر كل بنية الاستقرار في مجتمعاتنا وأوطاننا. نريد أن نعالج النزاعات الطائفية والمذهبية في فضائنا العربي والإسلامي معالجة حضارية، لا تعمل على استئصال حقائق الأديان والمذاهب، وإنما تعمل على توظيف هذه الحقائق بعيداً عن التوظيف السياسي الذي يحول الأديان والمذاهب إلى مادة مشتعلة في الصراعات السياسية والاجتماعية.

«وفي الدولة المعاصرة تطرح الطائفية السياسية مسألة الطوائف في إطار الصراع السياسي والأيديولوجي، والتنافس للسيطرة على الدولة، بوصفها مصدر القوة والثروة، ولا سيما في بلدان تشكل فيها الدولة المشغل والمستثمر والمستهلك الأكبر.

وبناء على تعريفها، تطرح الزعامات الطائفية توجهاتها الطائفية التي تمثل مصالح الطائفة المدعاة، رداً على ما يفهم أنه تهديد لهوية الجماعة وإضعاف أو تفكيك لها أو لا، أو حماية للفرد من عسف السلطة والجماعات الأخرى ثانياً، أو ضماناً لحصة الجماعة من الثروة أو الجاه أو السلطة ثالثاً، وهكذا يصبح انضواء الفرد في كنف مصالح الطائفة هذه، والطائفية التي تدافع عنها، السبيل الأضمن والأكثر أمناً للعيش في المجتمع.

وفي حالة طائفية الأغلبية، غالباً ما تستخدم التعابير والمصطلحات الديمقراطية لتبرير حصة الجماعة في الدولة في خلط بين الأكثرية الديمقراطية في الأمة، أي أكثرية

المواطنين المتغيرة، وبين طائفة الأغلبية، وهي أغلبية بالولادة. ويتصور الطائفون هذه الأكثرية ويصورونها حالة ثابتة هي هوية الدولة ذاتها، بغض النظر عن رأي الأفراد الذين تتألف منهم وأفكارهم»^(١٠).

□ قراءة في المسألة الطائفية

أولاً: ثمة مسافة بين حقيقة التعدد الديني والمذهبي في مجتمعاتنا، وبين النزعات الطائفية. ويجدر بنا هنا أن لا نعيد جذر الطائفي إلى الطائفة بل الطائف، وهو في بعض دلالاته ما يوسوس له بخطر الشيطان على حد تعبير الشيخ حسين شحادة. وورد تحذير قرآني من هذا الطائف وخطورة مسه على البصر والبصيرة. قال تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾^(١١)، وتبدأ الإشكالية الطائفية بالبروز حين تتعدد هوياتها الأفقية والعمودية مع غياب وضع سياسي حاضن لها.

ثانياً: هناك مقولات وأيديولوجيات ونظريات فكرية وسياسية في المجال الإسلامي تعاملت مع المجتمعات بوصفها سديماً بشرياً واستخدمت آليات قسرية وقهرية لدحر الخصوصيات الثقافية والاثنية لصالح الفكرة الشوفينية.

وبفعل هذه العملية القسرية برزت على السطح مشكلة التعددية الدينية والمذهبية والعرقية والقومية في المنطقة العربية والإسلامية. ودائماً هناك حقيقة شبه ثابتة على هذا الصعيد (هويات فائضة = مواطنة منقوصة).

فالمشكلة ليست وليدة التعددية بكل مستوياتها أو التمايز الديني والمذهبي، وإنما وليدة سياسات التمييز والإقصاء والنبذ والإلغاء. فالصراعات والنزاعات لا تنشأ بسبب وجود الاختلاف والتنوع، وإنما تنشأ من العجز عن إقامة نسق مشترك يجمع الناس ضمن دوائر ارتضوها.

وعلى المستوى السياسي المباشر لكون بنية الدولة بنية عصبوية ضيقة وهناك فئة محدودة تحتكر السلطة والقوة والثروة، فهي - أي الدولة - بطبيعة الحال لا تكون دولة الجميع وإنما دولة البعض. وتمارس الدولة عملية الطرد لبقية المكونات والتعبيرات عناوين مختلفة، من ضمنها العنوان الطائفي والمذهبي. فالطائفية كمشكلة هي وليدة بنية الدولة التي لا تتسع لجميع المواطنين، ووليدة الخيارات السياسية المتبعة. لذلك فإننا نعتقد أن طبيعة المشكلة

(١٠) عزمي بشارة، الطائفة، والطائفية، الطوائف المتخيلة، مصدر سابق، ص ٤٩٣.

(١١) سورة البقرة، الآية ٢٠١.

الطائفية في المنطقة هي ذات طبيعة سياسية، ويستخدم السياسي - الديني لتسويق وتغطية نزعاته الإقصائية والنبذية والتمييزية. مما يفضي إلى تشكيل ما يمكن تسميته بالتخادم المتبادل بين السياسي والديني، ولكن تبقى الهيمنة للسياسي في إدارة عملية التوظيف والتخادم.

وفي تقديرنا، إن دولة البعض بصرف النظر عن أيديولوجيتها، هي بالضرورة صانعة للتمييز وتربية الفوارق بين المواطنين. وعليه فإننا نعتقد - على المستوى الوطني - أن مشكلة التمييز مشكلة عامة وليست خاصة بالشيعة، وإنما تمارس على مكونات عديدة من المجتمع السعودي.

فالمشكلة التي نعانيها ليست وليدة التمايز، بل هي نتاج التمييز، وليست وليدة التعدد، بل نتاج الخيارات السياسية المتبعة في إدارة حقيقة التعدد.

ثالثاً: الطائفية تمارس في المجتمع على نحوين:

١ - الطائفية الغالبة التي تمارس التمييز والإقصاء والتهميش، وهي وليدة السياسي كما أوضحنا أعلاه.

٢ - الطائفية المعكوسة أو المغلوبة التي تؤدي إلى الانكفاء والانعزال والتمترس المرضي حول الذات.

وأهم سمات الطائفية المغلوبة هي:

- ١ - توسيع دائرة المقدس
- ٢ - التمسك بخيار الانكفاء والعزلة
- ٣ - الرهاب من التجديد والإصلاح

وفي تقديرنا، نحن كمجتمع لن نتمكن من إنهاء مفاعيل الطائفية الغالبة على واقعنا إلا بتحرير مجتمعنا من مفاعيل الطائفية المغلوبة.

رابعاً: مسارات معالجة المشكلة الطائفية:

١ - المسار السياسي: كما أوضحنا أعلاه بأن جذور المشكلة الطائفية ليست دينية وإنما سياسية، ولا يمكن أن تعالج إلا بالتمثيل السياسي والشاركة المنصفة في السياسة والاقتصاد. ولكون المجتمع بأسره يعاني من هذه المشكلة؛ لذلك فنحن نرى صعوبة أن يعالج الشيعة مشكلتهم وحدهم، وإنما هم بحاجة إلى جهد وطني عابر للمذاهب والمناطق.

فالتمييز الطائفي الواقع على الشيعة لا يمكن أن يعالج إلا في ظل مشروع إصلاح وطني متكامل.

٢- المسار الثقافي: ثقافة الانكفاء تضرّ بنا وتخنقنا، وثقافة إبراز الخصوصيات بشكل فاقع وعدائي يوتّر الأجواء؛ لذلك فإن المطلوب على هذا الصعيد:

- تعزيز ثقافة الانفتاح والتواصل.
- توسيع الدوائر المشتركة وعدم تطييف بعض القضايا الوطنية (قضايا المرأة نموذجًا).
- بناء وتأسيس مشروعات وطنية مشتركة.

٣- المسار الذاتي: وأقصد به الاستمرار في بناء القوة الذاتية للمجتمع في سياق البناء والتنمية. وهو مسار يشمل مختلف الأنشطة الدينية والثقافية والحقوقية والخيرية والاجتماعية.

خامسًا: على المستوى الوطني هناك ملفان إذا تحركّا تحركت عجلة الإصلاح في الوطن (ملف المرأة - ملف الأقليات)، ولكون المرأة من الأقليات نستطيع القول: إذا تحركت عجلة المرأة في المجتمع تحركت عجلة الإصلاح والتغيير، فهي بوابة الإصلاح والتغيير على أكثر من صعيد، وثمة ثلاثة تحديات رئيسية تواجه المرأة في مجتمعنا:

١- التحدي الذاتي: وأقصد به العناصر التالية: إخلال الموازنة بين التطلعات والجهود، الاهتمامات القشرية، ضعف الثقة بالذات وقدراتها.

٢- التحدي الاجتماعي: وأقصد به الأعراف والتقاليد الاجتماعية الكابحة والمانعة للمرأة من النشاط، الموازنة بين الالتزامات الأسرية ومتطلبات العمل العام، وجود المشاكل والحساسيات البيئية.

٣- التحدي السياسي: حيث إن طبيعة الأنظمة الشمولية وتغول المؤسسة الدينية يشكل تحديًا حقيقيًا للمرأة، وهي أكثر الشرائح الاجتماعية تضررًا.

وأمام هذه التحديات ينبغي العمل على:

- ١- تنمية الذات وقدراتها.
- ٢- التعاون لبناء الأطر والمؤسسات (فالتعاون لا يكون بين الضعفاء، بل هو ضرورة بين الأقوياء).
- ٣- تطوير العلاقة الثقافية والاجتماعية مع المحيط.

سادسًا: حين التأمل في الأطلس الأنثربولوجي، نكتشف حجم التنوع والتعدد بكل أبعاده وآفاقه. فهناك (٤٦٣٥) طائفة في الهند وتكلم بما لا يقل عن (١٦٥٢) لغة ولهجة.

وفي آسيا وهي أكبر قارّات العالم من حيث عدد السكان يعيش (٣, ٥) مليار نسمة

ويتوزعون على أكثر من (٢٠٠٠) أثنىة وينطقون بأكثر من (٢٠٠٠) لغة.

وفي أفريقيا - التي يناهز عدد سكّانها (٧٥٠) مليوناً - توجد (٥٤) دولة، وفي مقابلها (٢٢٠٠) أثنىة تتكلّم بمثل هذا العدد من اللغات، وهكذا بقية القارات والمناطق. وعلى المستوى الوطني مجتمعنا متنوّع ومتعدّد على أكثر من صعيد، وأمام هذه الحقيقة كيف ينبغي أن تكون العلاقة بين هذه المكوّنات والتعبيرات.

هناك ثلاث خيارات جرّبتها المجتمعات الإنسانية، وهي:

١ - الحروب والمغالبة والعمل على استئصال المكوّن الآخر، وقد أثبتت التجربة أن هذا دونه خطر القتاد كما يقولون. فالحقائق التاريخية الاجتماعية حقائق عنيدة، ولا يمكن استئصالها.

٢ - الانكفاء والانعزال وبناء الكانتونات الخاصة. وهذا يناقض طبيعة التداخل وبناء الأوطان واستقرار المجتمعات.

٣ - يبقى الخيار الثالث، وهو خيار التعايش، وهو يعني النقاط التالية:

- ضرورة فكّ الارتباط بين واقع الاختلاف الديني أو المذهبي وانتهاك حقوق المختلف. فالاختلاف لا يشرع لأيّ طرف انتهاك حقوق الطرف الآخر المعنوية والمادية.
- الموازنة الفدّة والواعية بين حق الاختلاف وضرورة المساواة في الحقوق وفرص الحياة.
- ليس مطلوباً من أيّ طرف مغادرة قناعاته أو التنازل عن ثوابته، وإنما المطلوب هو الاحترام المتبادل.

و«إن مشكلة ما يسمّى (الأقليات) في العالم العربي وفي كل مكان هي مشكلة (الأكثرية). ولا يوجد للأقليات حلّ منعزل عن حل مشكلات الأغلبية. إذًا، لا يمكن تحرير الأقليات إلّا بتحرير الأغلبية من العقلية والمشاعر الأقلّياتية، ونعني بها الطائفية. وهي المشاعر وأحكام القيمة والأخلاق التي يحكمها شعور أقلّياتي بالغيث عند الأكثرية نفسها، وهو مزاج مغترّب عن الدولة ومنفصل عن شروطه الواقعية، ومتخيّل عصوي تبخيسي عن الآخر. وشرط تحرير الأكثرية والأقلية هو تحرّرها من هذا التقسيم. الطائفية في الأصل أقلّياتية، ولكن تصرّف الأكثرية كطائفة يكرّس آليات صنع الطوائف وإعادة إنتاجها، ويحوّل شعور الأقلية بأنها مهدّدة إلى شعور واقعي، وبهذا يكرّس طائفيتها.

وعندما تتطابق الأكثرية السياسية مع الأكثرية الطائفية، أو العكس، تتولد أقليات وأكثريات طائفية - بالمعنى السياسي للكلمة - بعد أن كانت لا تكاد تتجاوز كونها واقعة اجتماعية. ويحصل ذلك في عصرنا عندما تعجز طبقة اجتماعية واسعة عن تحقيق مواظبتها في الدولة، وتفشل في تغيير الدولة والتغيير مع هذا التغيير. وعلى خلاف نشأة الأمم وتطورها، لا تنكفي الأكثرية إلى حلّ مشكلتها على صعيد المجتمع السياسي، بل على صعيد المجتمع. فالأكثرية الاجتماعية حين تصبح أقلية سياسية في الدولة تنكفي إلى المجتمع حيث يمكنها ممارسة السلطة غير الرسمية التي تملكها والناجمة عن كونها أكثرية دينية أو مذهبية^(١٢).

□ الربيع العربي والانبعاث الطائفي

دائمًا التحوّلات السياسية والاجتماعية الكبرى يرافقها بعض المظاهر أو النتائج السلبية والسيئة. وهي ليست وليدة ذاتية إلى تلك التحوّلات، وإنما هذه التحوّلات أزلت القشرة الخارجية التي تحول دون بروز هذه الظواهر المجتمعية السلبية والسيئة. ووجود هذه الظواهر لا يعني إطلاق أحكام قيمة سلبية من تلك التحوّلات؛ لأن كل التحوّلات الإنسانية سواء كانت سياسية متعلقة بتغيير معادلات سياسية كبرى قائمة أو متعلقة بالفضاء الاجتماعي ومراكز القوة فيه، سواء كانت القديمة أم الجديدة، تفضي إلى وجود مناخ جديد يوفر الإمكانية لبروز (وليس تأسيس) بعض التواءات الاجتماعية والسياسية. وبروز هذه التواءات لا يعني اتخاذ موقف سلبي من التحوّلات أو رفضها ابتداءً ومسارًا ومآلاً. وإنما هذا أشبه بقانون اجتماعي حينما تتحرّك مياه الأنهار بغزارة، تفيض عن حدود النهر وقد تؤسّس لأقنية مائية مؤقتة جرّاء التدفق الهائل للمياه. وما شهدته دول الربيع العربي من بروز تناقضات اجتماعية سواء كانت جهوية أو دينية أو مذهبية هو أشبه شيء بتلك المياه التي تجاوزت الحدود. ولكن وجود هذه المياه لا يساوي رفض النهر ومياهه المتدفقة، وإنما يساوي التحرك لبناء أقنية وأطر للاستفادة من كل المياه، تمنع خسارته وتدفقه خارج الحدود.

فالمجتمعات الإنسانية قاطبة بصرف النظر عن أيديولوجياتها وأنظمتها الاقتصادية والسياسية، تعيش تناقضات داخلية عديدة ومتنوعة وذات جذور متباينة ومتفاوتة. فهناك تناقضات اقتصادية - طبقية، وتمايزات دينية ومذهبية، وتنافسات سياسية وأيديولوجية ومناطقية، إضافة إلى عناوين أخرى، إلّا أن كل هذه التناقضات والتباينات في ظل الأنظمة الديمقراطية التداولية هناك إمكانية لتصريف هذه التناقضات والتباينات في أقنية التنافس

(١٢) عزمي بشارة، الطائفة، والطائفية، الطوائف المتخيلة، مصدر سابق، ص ٤٩٥.

والتداول الديمقراطي، فيستطيع هذا المجتمع بفعل هذه الألفية من إدارة تناقضاته وتبايناته بطريقة سلمية، ديمقراطية، تمنع انفجارها السياسي والاجتماعي الحاد والعنيف. بمعنى أن الأنظمة السياسية الديمقراطية لا تتمكّن من إلغاء تناقضات المجتمع وتبايناته الألفية والعمودية، وإنما تتمكّن من بناء أطر وألفية لتصريف هذه التناقضات بطريقة سلمية، تداولية، توفرها قيمة الديمقراطية. وكلما ترسّخت هذه القيمة في آية بيئة اجتماعية يعني تطوّر قدرة هذه البيئة الاجتماعية على معالجة أزماتها الاجتماعية ومشاكلها السياسية بعيداً عن خيار العنف سواء المادي أو المعنوي.

فالديمقراطية لا تساوي أن يكون الناس بلا صراع أو تدافع أو تباين، وإنما هي مهمّتها الأساسية توفير مناخ سلمي - حضاري لتصريف كل موضوعات الصراع أو قضايا التدافع أو مسائل التباين بطريقة سلمية، تحافظ على الوحدة الوطنية وتحول دون انحدار الناس على عناوينهم الفرعية الضيقة وذات الإحن التاريخية المتبادلة؛ لأن جميع حقوق كل المجموعات البشرية مصانة على قاعدة مشتركة هي قاعدة الانتماء الوطني والمواطنة الجامعة.

أما في ظل الأنظمة السياسية غير الديمقراطية وغير التداولية، فإنها تفتقد إلى قنوات مؤسسية سلمية لتصريف تناقضات هذا المجتمع وتبايناته المختلفة.

وبفعل الطبيعة الشمولية والاستحواذية للنظام السياسي، لديه آليات عمل قسرية تحول دون بروز هذه التباينات على السطح. والتأمل إلى هذا المجتمع من الخارج، يحسبه مجتمع متجانس وموحد وبعيد عن العيوب الكثيرة التي تعاني منها بعض المجتمعات، حيث الصراع السياسي مقيم في أرجاء المجتمع. ولكن حينما يتفكّك هذا النظام الشمولي، كما جرى في بعض دول الربيع العربي، فإن كل التناقضات والتباينات المكبوتة والمقموعة تبدأ بالبروز بطريقة فوضوية، صدامية. فهذه التناقضات ليست وليدة التحوّلات، وإنما هذه التحوّلات أزاحت الحواجز والعقبات التي تحول دون بروز هذه التناقضات.

والمسؤول الأول عن هذا البروز الصدامي والفوضوي لتباينات المجتمع الدينية والمذهبية والقومية والعرقية والجهوية، هو الاستبداد السياسي الذي كان يحول دون صياغة ألفية سلمية حضارية لإدارة تناقضات المجتمع بطريقة تفضي إلى تطوّر الحياة السياسية والمدنية ودون الإضرار بالنسيج الاجتماعي لكل فئات ومكوّنات المجتمع.

كما أن الذي يساهم أيضاً في انخراط كل فئات المجتمع في هذه الفوضى والنزعة الصدامية باسم الحقوق الذاتية المهضومة، هو غياب تقاليد العمل المدني الحر والتنافس السلمي بين جميع المكونات. لأن كل مكونات المجتمع قبل التحوّلات السياسية، هي أشبه

شيء بالسديم البشري الواحد والذي يكرّر كالبيعاء قناعات واحدة في ظل الكبت والقهر. وحينما سقط الكبت والقهر يفتقد المجتمع لأدنى التقاليد المؤسسية الضرورية التي تدير تناقضات المجتمع بطريقة سلمية وعلى قاعدة الوحدة الاجتماعية والاندماج الوطني.

وفق هذه الرؤية نحن ننظر إلى كل الانبعاثات الطائفية المقيتة التي رافقت التحولات السياسية التي جرت في أكثر من بلد عربي.

فهذه الانبعاثات ليست من جرّاء بدائية مجتمعاتنا أو غياب الثقافة السياسية الديمقراطية لديها، وإنما هي من جراء مسلسل الاستبداد الذي تحكم في مصائر العباد عقوداً طويلة. كما أن هذه الانبعاثات ليست وليدة حالة التنوّع الموجودة في كل المجتمعات والأمم، وإنما هي وليدة التعامل السياسي والاجتماعي الخاطيء مع حالة التنوّع. لذلك حينما تنهار هذه المعادلة بفعل ممارسة ثورية أو شعبية واسعة، فإن الجميع يعيش مرحلة سيولة على مستوى القناعات والخيارات.

وهذه المرحلة هي التي تنبعث فيها المسائل والعناوين الطائفية بطريقة صدامية. وهذا الانبعاث وفق هذه الرؤية سيكون مؤقتاً، وطبيعة وعي وخيارات النخب السياسية والاجتماعية الجديدة، هو الذي سيحدّد عمر هذا الانبعاث المؤقت. فإذا كانت النخب تمتلك وعي وطني عميق، وتتعامل مع حقائق التنوّع والتعدّد بعقلية حضارية، استيعابية، فإن معالجة هذه الانبعاثات الطائفية سيكون سريعاً وسيحافظ المجتمع على تجانسه الاجتماعي والوطني. أما إذا كان وعي النخب مختلفاً وتتعامل بنزعة نبذية وإقصائية مع كل حقائق التنوّع وتعمل على بناء وحدة مجتمعتها ووطنها عن طريق قهر تعبيرات المجتمع والوطن، فإن عمر هذه الانبعاثات سيطول، ممّا سيهدّد النسيج الاجتماعي والوطني.

لذلك ثمة ضرورة وطنية ماسّة في كل الدول التي طالتها التحولات السياسية وتحتضن تعدّيات دينية أو مذهبية أو قومية أو قبلية للالتفات إلى النقاط التالية:

١- العمل السريع على إعادة بناء الثقة بين مختلف تعبيرات المجتمع، سواء الدينية أو المذهبية أو القومية أو ما أشبه.

لأنه حينما تتعرّز جسور الثقة بين تعبيرات المجتمع تزداد فرص التعايش والاستقرار، وتتوفّر الاستعدادات لدى جميع الأطراف للوقوف ضد انزلاق المجتمع صوب الاقتتال الطائفي والأهلي.

٢- بناء الأطر والمؤسسات السياسية الجديدة على قاعدة أن الوطن يتّسع للجميع، وأن جميع المواطنين في الحقوق والواجبات سواء، وأن بإمكان أيّ مواطن -بصرف النظر

عن أصوله الدينية والمذهبية والقومية والقبلية والعرقية إذا امتلك الكفاءة والقدرة - أن يتبوأ أيّ موقع ومنصب.

٣- تعاضد وتعاون الجميع ضد خيار العنف وممارسته في الصراعات السياسية والاجتماعية؛ لأن شيوع هذا الخيار سيدمر الجميع. وحينما يستخدم العنف -بصرف النظر عن دوافعه- فإنه سيقضي على الجميع ومكاسبهم. لذلك ثمة حاجة وضرورة لبناء إجماع وطني عميق في كل الدول العربية ضد العنف وممارسته.

□ فلتتوحد ضد الفتنة الطائفية

في إطار النفخ الطائفي والشحن المذهبي المحموم تأتي كل التصريحات والمقولات التي يطلقها دعاة الفتن من كل الأطراف، بغرض تعزيز فرص الفتن الطائفية في الواقع الإسلامي المعاصر. والإنسان لا يستطيع أن يدافع عن قناعاته بإثارة الفتن لأنه لا فائدة منها إلاّ المزيد من تأجيج الفتن الطائفية وشحن النفوس والعقول تجاه الداخل الإسلامي.

وفي سياق هذه التصريحات والتصريحات المضادة -التي هي من جوهر واحد، وهو الانخراط المتسارع في مشروع الفتنة الطائفية التي تحضر إلى هذه الأمة من أقصاها إلى أقصاها- نودّ التأكيد على النقاط التالية:

١- إننا نرفض وبشدة كل المقولات والتصريحات الطائفية، من أية جهة صدرت، ونعتبر أن دفع الأمور نحو الصدام المذهبي بين المسلمين هو من أكبر الجرائم التي ترتكب بحق المسلمين جميعاً، وأن وطننا العزيز من أقصاه إلى أقصاه ليس مكسر عصا لأحد، لذلك نرفض وبشدة أية محاولة تستهدف تصدير بعض أشكال الفتن الطائفية، كما نرفض أية محاولة للتعدّي على هذا الوطن. فوطننا نفديه بالغالي والنفيس، ونرفض كل محاولات إقحامنا في مشروعات هذه الفتن والتشظيات الطائفية، سواء صدرت هذه المحاولات من شخصيات وجهات سنية أو شخصيات وجهات شيعية. فالأوطان لا يساوم عليها، ونرفض أيّ شكل من أشكال المساس بها. وهذا الكلام ليس مزايدة على أحد، وإنما هو جزء من فهمنا لقيمتنا وواجباتنا ومسؤولياتنا تجاه مجتمعنا ووطننا في آن.

وعليه فإننا ندعو كل أبناء وطننا من مختلف مواقعهم الفكرية والاجتماعية، إلى الوقوف بحزم ضد كل محاولات زرع الفتن الطائفية بين أبناء مجتمعنا، وعدم التساهل مع كل أشكال إذكاء روح الانقسام المذهبي في وطننا.

٢- إن المخطط الذي يستهدف إسقاط الأمة جمعاء في أتون الحروب المذهبية الكامنة

والصريحة كبير ومتعدد الأشكال والأساليب والجوانب؛ لذلك فإننا بحاجة اليوم إلى مشروع إسلامي متكامل، تشترك فيه جميع المؤسسات والمعاهد والقوى والفعاليات لإفشال هذا المخطط، والحوّل دون سقوط الأمة أو بعض أطرافها في أتون هذه الفتن العمياء، التي لا يريح منها إلا أعداء الأمة.

والخطر في هذا الأمر أن صنّاع الفتن ليسوا على شكل واحد، أو نمط محدّد، وإنما هم يتلوّنون ويتعدّدون، ويأتون من أجل تنفيذ مخطّطهم الجهنمي من أبواب متفرّقة ووسائل متنوّعة؛ لذلك فإننا نرفض أن نجرّ إلى مشروع الفتنة الطائفية، ونعتبر أن الانجرار إلى هذه الفتن هو أكبر خدمة تقدّم إلى أعداء الأمة، كما أنها تساهم في حرق تاريخ أيّ إنسان ديني والوطني والأخلاقي.

وإن كل التصرّفات الشائنة التي يقوم بها بعض السنة أو بعض الشيعة، ينبغي أن تكون موضع إدانة صريحة وواضحة؛ لأنّ الظلم مرفوض والافتئات على الحقوق والكرامات مرفوض، ولا يمكن أن نعالج هذه الممارسات بالقيام بمثلها تجاه الطرف الآخر، وإنما بإدارة هذه المشاكل والبحث عن حلول ناجعة بعيداً عن نزعات التشطي الطائفي والمذهبي.

والواقع الإسلامي اليوم، مليء بكل الصور والحقائق، التي تبرّر لأيّ إنسان ومن أيّ موقع مذهبي كان، للانزلاق صوب المساهمة المباشرة في إذكاء الفتنة والتوتر المذهبي.. ولكن دائماً وأبداً النار لا تُطفأ بنار مثلها.

لذلك فنحن جميعاً بحاجة إلى وعي عميق بمخاطر هذه الفتن على الجميع، وبعمل مستديم من أجل تفكيك كل العقد وعناصر التوتر التي تذكي أوار الاحتقان الطائفي بكل صوره وأشكاله.

٣- علماء الأمة ومؤسساتها الدينية والشرعية، تتحمّل مسؤولية كبرى، للمساهمة الفعّالة في وأد الفتنة الطائفية التي بدأت تطلّ برأسها التنّ في أكثر من بلد عربي وإسلامي. فكما أن هناك قوى وفعاليات علنية وخفية، تعمل ليل نهار من أجل إسقاط الأمة في أتون الاحتراب الطائفي، ينبغي أن تكون هناك قوى وفعاليات -وعلى رأسها علماء الأمة ومؤسساتها الدينية- تعمل من أجل إفشال هذا المخطط الجهنمي الذي يستهدف الأمة في حاضرها ومستقبلها، والتعاون من أجل تعزيز قيم الأخوة والتعايش السلمي بين جميع مكونات الأمة.

وفي هذا السياق نحمّل جميع هذه المؤسسات الدينية مسؤولية رفع الغطاء الديني والشرعي عن كل التصريحات والممارسات التي تستهدف بثّ الكراهية بين المسلمين أو

تأزيم العلاقة بين تعبيراتها المذهبية.

فحينها يقف علماء الأمة أمام مقدمات الحروب المذهبية فإن قدرة الأمة على إفشال خططات الفتنة تكون فعالة، أما إذا صمت علماء الأمة، وتمادى صانعوا الفتنة من كل الطوائف والأطراف فإن مخاطر السقوط في مستنقع الحروب المذهبية سيكون كبيراً؛ لذلك من الضروري عدم التساهل مع كل التصريحات والممارسات التي تسوّغ الاحتراب الداخلي بين المسلمين.

٤ - إننا ندعو أهل الاعتدال والوسطية والتلاقي من كل الطوائف والمذاهب إلى فتح جسور اللقاء والتلاقي والتفاهم والتعاون من أجل إرساء حقائق هذه القيم في الفضاء العام للمسلمين.

فلا يكفي اليوم أن نلعن ظلام الفتنة والاحتراب المذهبي ونرفضه، وإنما نحن بحاجة إلى التعاون والتعاقد لتتنقية الساحات الإسلامية من جراثيم التطرف والغلو ونزعات الإلغاء والإقصاء. هذا من جهة، ومن جهة أخرى ينبغي العمل المؤسسي في كل الفضاءات الوطنية والاجتماعية لتعزيز قيم الوحدة والتفاهم والتلاقي؛ لأن الاحتراب الطائفي يدمر الجميع، وينهي كل أشكال الاستقرار السياسي والاجتماعي، ولا سبيل لوأد مشروع الفتن الطائفية إلا بالوعي بمخاطرها والوقوف ضدها، وفضح مآلاتها، والعمل على تشبيك العلاقة بكل مستوياتها بين مكونات الأمة، وإنه آن الأوان مناجمة لرفع الصوت ضد كل أشكال بث الكراهية بين المسلمين، وتحضير المسرح الاجتماعي والسياسي للحروب المذهبية في جميع بلدان العرب والمسلمين.

فتعالوا جميعاً نحمي أوطاننا وأمننا الاجتماعي والسياسي برفض مشروع الاقتتال الطائفي في الأمة.

□ الخاتمة

نصل بعد هذا البحث إلى أن النزعة الطائفية مهما تفتشت في أي بلد، فإنها تدمر على أسس الاستقرار والسلم الاجتماعي. ولا حلّ فعال لهذه الظاهرة إلا إحياء وتفعيل مبدأ المواطنة. بحيث تكون العلاقة بين الأفراد والجماعات قائمة على أسس المواطنة، وتكون هي الفيصل حينما يختلف الناس على أساس طائفي أو عنصري. وعليه نستطيع القول: إن كل الانتهاكات ما دون المواطنة الحديثة هي عامل سلب في مسيرة المجتمعات. ولا علاج فعال لهذه إلا بالمواطنة التي تحمي جميع المواطنين بصرف النظر عن أصولهم ومنابتهم

القومية والمذهبية والعرقية والدينية. والمجتمعات التي حافظت على تنوعها الاجتماعي هي المجتمعات التي أعلنت من مبدأ المواطنة، وجعلت هذا المبدأ وحده مصدر الحقوق والواجبات. لهذا كله نتمكّن من القول: إن المجتمعات المتنوّعة لا يمكن حمايتها إلاّ بإعلاء مبدأ المواطنة. فهي طريق الخروج من كل الإحن التي تضرّ بالسلم الاجتماعي؛ لذلك فإن تعزيز الوحدة الوطنية في كل المجتمعات المتنوّعة لن يكون إلاّ بخيار المواطنة. فلا خيار لكل المجتمعات المتنوّعة إلاّ بتعزيز خيار المواطنة، بحيث تكون وحدها هي مصدر الحقوق والواجبات.

الإمام علي في الأدب الأوروبي الحديث

زكي الميلاد

- ١ -

صور متفرقة

بعيداً عن السرد التاريخي الرتيب، حضر الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام في الأدب الأوروبي الحديث على هيئة صور نثرية جاءت متفرقة ومتباعدة، لا رابط بينها ولا اتصال، متفرقة في جهة مواضعها ما بين كتابات وتأليفات أدبية وفكرية وتاريخية متناثرة، صنفت بلغات مختلفة ألمانية وإنجليزية وفرنسية، ومتباعدة في جهة أزمنتها حيث تفصل بينها سنوات طويلة، يؤرخ لها ما بين النصف الأول من القرن التاسع عشر الميلادي إلى ما قبل نهاية القرن العشرين.

لذا كان من الصعب الالتفات إلى هذه الصور، والعمل على الجمع بينها ضمّاً واتصالاً، وتحويلها إلى نسق أدبي متماسك، يعرف بهذه الصفة، ويمكن أن يؤرخ له عند الأوروبيين، ويكون شاخصاً عند غيرهم وظاهراً لمن يريد أن يؤرخ له منسوباً إلى الأدب الأوروبي الحديث.

ولعل من غير الممكن الإقدام على هذه الخطوة عند الأوروبيين، إلا بدافع قوي يتلمس حس الارتباط الإنساني بالإمام بوصفه مجسداً للمثل العليا،

وكونه يمثل نموذجاً أخلاقيات سامياً، وباعتباره يعدّ عطيماً من عظماء الإنسانية الكبار. ونادراً ما نجد بين الأوروبيين من نظر إلى الإمام بهذا الأفق، وتعامل معه بهذه الطريقة التي تُغلب حماسة القلب، وحرارة العاطفة، وقوة الضمير.

وعند الاقتراب من هذا الموضوع، لا بد من الالتفات إلى الأديب اللبناني المسيحي جورج جرداق الذي خصّص قسماً من الجزء الخامس في موسوعته الشهيرة (الإمام علي صوت العدالة الإنسانية)، متحدثاً فيه عن علاقة بعض الأدباء الأوروبيين بالإمام بعنوان: (الأوروبيون والإمام).

ولعل جرداق هو أول من طرق هذا الباب في تاريخ تطوّر الأدب العربي الحديث، مقدّماً نصّاً وجيزاً، لكنه لا غنى عنه لكل من يتناول هذا الموضوع بحثاً وتصنيفاً.

حاول جرداق في هذا النص لفت الانتباه إلى نفر قليل من الأوروبيين غير المستشرقين عدّهم عباقرة، حيّاً فيهم النزعة الإنسانية الشريفة التي لا تتأثر بحدود تقوم بين شرق وغرب، ولا تأبه للأضاليل التاريخية التي تقيم الحواجز بين شعب وشعب، وفي طليعة هؤلاء العباقرة الأوروبيين الذين رأى فيهم جرداق أنهم أخلصوا للعفوية في طبائعهم، وللوجدان والمنطق في أحكامهم، ذاكراً منهم: الألماني جوته، والإنجليزيين كارليل وجورج برناردشو، والفرنسيين الشاعر لامارتين والمؤرّخ غوستاف لوبون، والإيطالي الشاعر كاتاني، وهناك الكثير غيرهم حسب قول جرداق.

وحين التفت جرداق إلى المستشرقين رأى من الطبيعي أن يكون الإمام في طليعة من دارت عليه أبحاثهم، ووقفوا عند شخصيته الفدّة، وأطالوا الوقوف عليها، وليس مستغرباً -في نظر جرداق- أن يقودهم البحث إلى إجلال الإمام وحبّه وإيثاره، مستثنياً أولئك نفر الذين تعصّبوا عليه أشدّ تعصّب، تدفعهم دوافع من نسيج العصر الذي يريد العمل السياسي والإداري خالياً من المعاني الخلقية الإنسانية المشرفة، خاصّاً بالذكر المستشرق البلجيكي هنري لامنس (١٨٦٢-١٩٣٧م)، الذي اعتنى بدراسة الأمويين عصرهم ودولتهم مقدّماً في هذا الشأن دراسات عدة^(١).

هذه الدراسات تتبّعها الدكتور عبدالرحمن بدوي (١٩١٧-٢٠٠٢م) وقام بتعدادها في موسوعته عن المستشرقين، واصفاً لامنس في مفتتح الحديث عنه أنه «شديد التعصّب ضد الإسلام، يفتقر افتقاراً تامّاً إلى النزاهة في البحث، والأمانة في نقل النصوص وفهمها،

(١) جورج جرداق، الإمام علي صوت العدالة الإنسانية، قم: منشورات ذوي القربى، ١٣٢٣هـ، ص ٩٥٨.

ويعدّ نموذجاً سيئاً جداً للباحثين في الإسلام من بين المستشرقين»^(٢).

وعلى طريقة جرداق سوف نجتزئ بعض الصور المتفرقة والمتباعدة، لعدد من الأسماء الأوروبية اللامعة التي خصّصت الإمام بكلمات جاءت في سياق التبجيل والتعظيم، نعرض لها بحسب تعاقبها الزمني، متغافلين عن تلك الأحاديث الكثيرة التي جاءت على ذكر الإمام بطريقة السرد التاريخي في كتابات فكرية وتاريخية من دون أن تقدّم صوراً عن الإمام على هيئة نظرات أو انطباعات.

- ٢ -

يوهان غوته

يعدّ يوهان غوته (١٧٤٩-١٨٣٢م) واحداً من ألمع الأسماء الأدبية ليس على مستوى تاريخ تطور الأدب الألماني الحديث فحسب، وإنما على مستوى تاريخ تطوّر الأدب الأوروبي الحديث عموماً، عُرف بحسّه الإنساني، وقوة شاعريته، وانفتاحه على الثقافات والآداب الأخرى غير الأوروبية، أنجز أعمالاً أدبية كسبت إعجاب الأمم والشعوب ما بين الغرب والشرق، وحظي بالتبجيل والتقدير في ساحة الأدب وعند الأدباء ناعتين إياه بشاعر ألمانيا العظيم.

ارتبط غوته بعلاقة وثيقة مع الثقافة الإسلامية التي مثّلت له مصدر إلهام أدبي وأخلاقي وإنساني، كاشفاً عن هذه العلاقة ومعتزاً بها، معبراً عنها بطريقة أثارت دهشة الأدباء والباحثين الغربيين والشرقيين على حدّ سواء، وذلك بلحاظ قوتها وزمنها ووضوحها وعمقها حيث ظهرت متجلية في أصناف أدبه نثراً وشعراً وروايةً ومسرحاً.

وهذا ما كشفت عنه الباحثة الألمانية الخيرة كاتارينا مومزن التي تخصّصت في تراث غوته، وأخذت على عاتقها -كما تقول- تتبع البصمات العربية على فكره وأشعاره، والكشف عن المصادر العربية التي استسقى منها غوته صوره وموضوعاته العربية، مقدمة في كتابها (جوته والعالم العربي) أجود عمل يصنف في هذا الشأن، ويصلح أن يكون كتاباً مرجعياً لا غنى عنه في دراسة هذا الموضوع.

رأت كاتارينا أن علاقة غوته بالإسلام ونبي الإسلام تدعو للدهشة، وحسب قولها: «إن علاقة غوته بالإسلام وبنبيه محمد ﷺ ظاهرة من أكثر الظواهر مدعاة للدهشة في

(٢) عبدالرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٣م، ص ٥٠٣.

حياة الشاعر، فكل الشواهد تدل على أنه كان في أعماق وجدانه شديد الاهتمام بالإسلام، وأن معرفته بالقرآن الكريم كانت بعد الكتاب المقدس أوثق من معرفته بأيّ كتاب من كتب الديانات الأخرى... ولهذا فاقت تعبيراته وتصريحاته عن الإسلام كل ما كان قد قيل عنه في ألمانيا حتى ذلك الحين من حيث القوة والجسارة والتحدي»^(٣).

ومن جهة الإلهام رأت كاتارينا أن نبي الإسلام مثل مصدر إلهام لشاعرية غوته، مفصّحة عن هذا الأمر بتأكيد ووضوح قائلة: «ومهما كان الأمر فقد ألهم نبي الإسلام شاعرية غوته إلهامًا يفوق ما أدركه الباحثون حتى الآن»^(٤).

وفي هذا السياق ذكرت كاتارينا التي أحاطت علمًا بالتراث المخطوط لغوته، أنها وجدت شذرات من مسرحية دوّنها غوته ولم يكملها عن النبي محمد سّمّاها (تراجيديا محمد) يرجع تاريخها إلى سنة ١٧٧٢ م، رأت فيها أنها تضمّنت «برغم قصرها ثناء ومدحًا عظيمين، لم يسبق لأيّ شاعر ألماني في أيّ عصر من العصور أن قدّمها لنبي الإسلام»^(٥).

ومن بين هذه الشذرات المخطوطة وغير المكتملة، توقّفت كاتارينا أمام قصيدة سّمّاها غوته (نشيد محمد) نظمها سنة ١٧٧٣ م، رأت أن هذه القصيدة تصوّر «النبي بصفته هاديًا للبشر في صورة نهر يبدأ بالتدفق رقيقًا هادئًا، ثم لا يلبث أن يجهش بشكل مطّرد ويتحوّل في عنفوانه إلى سيل عارم، وهي تصوّر اتساع هذا النهر وتعاضم قوته الروحية في زحفها الظافر الرائع لتصب أخيرًا في البحر المحيط رمز الألوهية»^(٦).

نظم غوته هذه القصيدة على شكل حوار بديع ومدّش جرى على لسان اثنين هما من أقرب الناس وأحبهما إلى النبي، بين الإمام علي بن أبي طالب الذي وصفته كاتارينا بالصحابي الشجاع، وبين السيدة الصديقة فاطمة الزهراء التي وصفتها كاتارينا ابنة النبي الحبيبة.

في هذه القصيدة نظم غوته الأبيات الآتية:

«علي: انظروا إلى السيل العارم القوي، قد انحدر من الجبل الشامخ العلي، أبلج متألّفًا كأنه الكوكب الدري.

(٣) كاتارينا مومزن، جوته والعالم العربي، ترجمة: عدنان عباس علي، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٥ م، ص ١٧٧-١٨٣.

(٤) كاتارينا مومزن، المصدر نفسه، ص ١٧.

(٥) كاتارينا مومزن، المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

(٦) كاتارينا مومزن، المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

فاطمة: لقد أرضعته من وراء السحاب ملائكة الخير في مهده بين الصخور والأدغال.
 علي: وإنه لينهمر من السحاب، مندفعاً في عنفوان الشباب، ولا يزال في انحداره على
 جلاميد الصخر، يتنزي فائراً، متوثباً نحو السماء، مهلاً تهليل الفرح.
 فاطمة: جارفاً في طريقه الحصى المجزع، والغناء الأحوى.
 علي: وكالقائد المقدام، الجريء الجنان، الثابت الخطى، يجرّ في أثره جداول الربى
 والنجاد.

فاطمة: ويبلغ الوادي، فتفتح الأزهار تحت أقدامه، وتحيا المروج من أنفاسه.
 علي: لا شيء يستوقفه، لا الوادي الوارف الظليل، ولا الأزهار تلتف حول قدميه
 وتطوق رجليه، وترمقه بلحاظها الوامقة، بل هو مندفع عجلان صامد إلى الوهاد.
 فاطمة: وهذه أنهار الوهاد تسعى إليه في سماح ومحبة، ومستسلمة له مندحجة فيه. وهذا
 هو ما يجري في الوهاد، فخوراً بعبابه السلسال الفضي.
 علي: الوهاد والنجاد كلها فخورة به.

فاطمة: وأنهار الوهاد، وجداول النجاد تهلل جميعاً من الفرح متصايحة:
 علي وفاطمة (في صوت واحد): خذنا معك! خذنا معك!
 فاطمة: خذنا معك إلى البحر المحيط الأزلي، الذي ينتظرنا باسطاً ذراعيه. لقد طال ما
 بسطهما ليضم أبناءه المشتاقين إليه.

علي: وما كان هذا الفيض كله ليبقى مقصوراً على الصحراء الجرداء. ما كان هذا
 الفيض ليفيض في رمال الرمضاء، وتمتصه الشمس الصالبة في كبد السماء، ويصده الكثيب
 من الكثبان، فيلبث عنده غديرًا راكدًا من الغدران. أيها السيل، خذ معك أنهار الوهاد!
 فاطمة: وجداول النجاد.

علي وفاطمة (في صوت واحد): خذنا معك! خذنا معك!
 علي: هلم جميعاً، هو ذا العباب يطم ويزخر، ويزداد عظمة على عظمة. هو ذا شعب
 بأسره، وعل رأسه زعيمه الأكبر، مرتفعاً إلى أوج العلا، وهو في زحفه الظافر، يجوب الآفاق
 ويخلع أسماء على الأقطار، وتنشأ عند قدميه المدائن والأمصار.
 فاطمة: ولكنه ماضٍ قُدمًا لا يلوي على شيء، لا على المدائن الزاهرة، ولا على الأبراج

المشيّدة، أو القباب المتوهّجة الذرى، ولا على صروح الممر، وكلها من آثار فضله.
علي: وعلى متن عبابه الجبار تجري منشآت السفن كالأعلام، شارعاً أشرعتها الخافقة
إلى السماء، شاهدة على قوته وعظمته. وهكذا يمضي السيل العظيم إلى الأمام بأبنائه.
فاطمة: ويمضي إلى الأمام ببناته.

علي وفاطمة (في صوت واحد): إلى أيّهم، ذلك البحر العظيم، الذي ينتظرهم
ليضمهم إلى صدره، وهو يهمل ويكبر زاخراً بالفرح العميم^(٧).

بهذا العمل البديع يكون غوته قد جمع قاصداً وعارفاً بين محمد وعلي وفاطمة الذين
هم من أشرف الخلق وأطهرهم على وجه الأرض، حاكياً عن النبي بصفته هادياً للبشر على
لسان علي وفاطمة، يا لها من دهشة عظيمة! بحاجة إلى دهشة عظيمة، فهذه اللفتة لم تكن
بعيدة عن عبقرية غوته وذكائه ونباهته وقوة ملاحظته.

لم تقفز هذه اللفتة المدهشة إلى ذهن غوته صدفة ولا بعفوية غير مقصودة، ولم تكن
مجرد خواطرٍ عرضت عليه بلا سابق خيال، وإنما كان متنبهاً لمن ينبغي أن يكون حاكياً عن
النبي، متمثلاً صوته، متقمصاً دوره، مجسداً خلقه، عارفاً به، متناغماً معه، قريباً منه، منديكاً
فيه، فمن يكون يا ترى! في نظر غوته إنها: علي وفاطمة! كم كنت محققاً يا غوته ومدهشاً
ومصيباً في هذا الاختيار الذي لم يقوَ عليه بعض المسلمين!

عكس غوته في هذه القصيدة قوّة خياله، وبلاغة بيانه، وجمالية فنّه، ورحابة أفقه،
وبعد نظره، مقدّماً قصيدة بقيت إلى اليوم بعيدة عن أعين الأدباء والنقاد فحصاً وتحليلاً
وتفكيكاً في نواحيها الأدبية والجمالية والفكرية.

- ٣ -

توماس كارليل

توماس كارليل (١٧٩٥-١٨٨١م) كاتب وناقد ومؤرّخ إسكتلندي، عرفه الألمان
وقدّروه لعنايته بالأدب الألماني وتأثره بالفلسفة المثالية الألمانية، وعرفه الفرنسيون وقدّروه
كذلك بعد كتابه الكبير عن تاريخ الثورة الفرنسية، حيث عدّ واحداً من كبار وأوائل
المؤرّخين للثورة الفرنسية، وعرفه العرب والمسلمون من خلال كتابه الشهير (الأبطال)
الصادر سنة ١٨٤١م، الذي خصّص فيه فصلاً عن النبي محمد ﷺ بوصفه بطلاً في

(٧) كاتارينا مومزن، المصدر نفسه، ص ٢٠٤-٢٠٦.

التاريخ الإنساني على صورة نبي.

في كتابه (الأبطال) قدّم كارليل نصّاً عن النبي محمد ﷺ يعدّ من روائع الأدب الأوروبي الحديث، بل من روائع الأدب الإنساني، نصّاً أظهر فيه كارليل إعجاباً كبيراً للنبي، وتقديراً فائقاً لدوره في التاريخ، ودفاعاً قوياً أمام حملات التشويه القاسية والمتلاحقة التي تعرّضت لها صورة النبي ظلماً في الأدب الأوروبي بأقسامه الديني والفكري والتاريخي.

تأكيداً لهذا الانطباع البديع يكفي اقتباس ما افتتح به كارليل حديثه عن النبي قائلاً: «لقد أصبح من أكبر العار على أيّ فرد متمدين من أبناء هذا العصر، أن يصغي إلى ما يُظن من أنّ دين الإسلام كذب، وأنّ محمّداً خدّاع مزوّر. وأنّ لنا أن نحارب ما يُشاع من مثل هذه الأقوال السخيفة المخجلة، فإنّ الرسالة التي أداها ذلك الرسول ما زالت السراج المنير مدة اثني عشر قرناً لنحو مائتي مليون من الناس أمثالنا... فوأسفاه ما أسوأ مثل هذا الزعم، وما أضعف أهله وأحقهم بالرثاء والمرحمة. فعلى مَنْ أراد أن يبلغ منزلة ما في علوم الكائنات أن لا يصدق شيئاً البتة من أقوال أولئك السفهاء! فإنّها نتائج جيل كفر وعصر جحود وإلحاد، وهي دليل على خبث القلوب، وفساد الضمائر، وموت الأرواح في حياة الأبدان، ولعلّ العالم لم يَر قط رأياً أكفر من هذا وألأم، وهل رأيتم قط معشر الإخوان أنّ رجلاً كاذباً يستطيع أن يوجد ديناً وينشره! عجباً والله، إنّ الرجل الكاذب لا يقدر أن يبني بيتاً من الطوب!»^(٨).

تكمّن أهمية هذا النص في انتسابه لتلك الحقبة التاريخية في أوروبا، وقد سجّل به كارليل موقفاً تاريخياً نادراً وشجاعاً، جعل منه مصطفاً إلى جانب أولئك الأدباء والمفكرين في أوروبا والعالم الذين عرفوا بدفاعهم عن الإسلام ونبيه محمد ﷺ.

لم يكن دفاع كارليل دفاعاً عادياً ولا سهلاً أو بسيطاً، لا من الناحية الكمية في بسط الكلام، ولا من الناحية الكيفية في قوة الكلام، مفارقاً به ومفترقاً عن نسق فكري وديني مغاير ومتزمت، عرف بسطوته وهيبته ورهبته في عموم أوروبا تقريباً، وكان من الصعب الخروج عليه أو الابتعاد عنه.

في هذا النص الذي كان في الأصل محاضرة ألقاها كارليل سنة ١٨٤٠م، ثم ضمّها لاحقاً في كتابه: (الأبطال وعبادة البطولة والبطل في التاريخ)، المعروف اختصاراً بكتاب: (الأبطال)، أشار كارليل في هذا النص إلى الإمام علي في لفظة مميّزة، وخصّصه بكلمات في غاية البلاغة والجمال، معبرة عن حب وعشق قائلاً: «أما عليّ فلا يسعنا إلّا أن نحبه ونتعشقه، فإنّه فتى شريف القدر كبير النفس، يفيض وجدانه رحمة وبرّاً، ويتلظى فؤاده نجدة وحماسة،

(٨) توماس كارليل، الأبطال، ترجمة: محمد السباعي، بيروت: دار الكتاب العربي، ص ٥٨.

وكان أشجع من ليث، ولكنها شجاعة مزوجة برقة ولطف ورأفة وحنان، جدير بها فرسان القرون الوسطى. وقد قُتل بالكوفة غيلة، وإنما جنى ذلك على نفسه بشدة عدله حتى حسب كل إنسان عادلاً مثله، وقال قبل موته حينما أومر في قاتله: إن أعش فالأمر إليّ وإن أمت فالأمر لكم، فإن أثرتم أن تقتصوا فضربة بضربة، وإن تعفوا أقرب إلى التقوى»^(٩).

وقد أثارت هذه الكلمات دهشة جورج جرداق وإعجابه، متوقفاً عندها، لافتاً الانتباه إليها، مادحاً صاحبها، متخذاً منه نموذجاً كاشفاً عن وجود علاقة بين الأوروبيين والإمام، علاقة تتخطى جفاف البحث العلمي، وترقى إلى لغة الشعر، وحسب قوله: «أما الفيلسوف الإنجليزي كارليل فإنه ما يكاد يأتي على ذكر علي بن أبي طالب في إسلامياته، حتى تهزه الشخصية العلوية من أعماقه، وتفيض عليه من قوتها قوة تدفعه لأن يرتفع من نطاق البحث العلمي الجاف إلى أجواء الشعر، فإذا بقلمه يندى ويخضل من تلقاء ذاته ليتغنى بطولات علي، حتى لتشعر بأن صاحب هذا القلم إنما هو من شيعة الإمام ومن أنصاره، وأترك لك أن تتصور كم هي عظيمة هذه الشخصية، شخصية إمام عربي قضى منذ بضعة عشر قرناً، إذ تدفع مفكراً إنجليزياً معاصراً لأن يقول فيه»^(١٠) ما قال.

- ٤ -

كارا ديفو

البارون كارا ديفو (١٨٦٧-١٩٥٣م) مستشرق فرنسي اهتم بتاريخ العلوم عند العرب والمسلمين تحقيقاً وترجمةً، نشر مؤلفات في حقل الإسلاميات من أهمها وأشهرها كتاب: (مفكر الإسلام) يقع في خمسة أجزاء، صدر ما بين (١٩٢١-١٩٢٦م). لفت الانتباه إليه جورج جرداق، وخصّه بالذكر عند حديثه عن علاقة الأوروبيين بالإمام، متطرقاً له إلى جانب توماس كارليل، مادحاً له ومثنياً عليه من هذه الجهة، كاشفاً عن إعجابه بالإمام.

نقل جرداق نصوصاً لكارا ديفو قام بترجمتها، وردت في كتابه: (مفكر الإسلام)، قائلاً عنه: «يتقصى الباحث الفرنسي البارون كارا ديفو الأسباب والعلل في حوادث الإسلام، فيستجلي حقائق كثيرة بأسلوب متماسك جذاب، ويتحدث عن بطولة علي في حروب المسلمين وقريش، حديثاً تملؤه عاطفة الإعجاب، وتحية الحماسة... فإنك تشعر بالحماسة تدب في عروقه يتحدث عن علي في أكثر أحواله، فإذا الباحث ينقلب على قلمه إلى

(٩) توماس كارليل، المصدر نفسه، ص ٧٣.

(١٠) جورج جرداق، الإمام علي صوت العدالة الإنسانية، مصدر سابق، ص ٩٥٨.

شاعر، فتراه ساعة يتحدث عن موقعة الجمل، يصف بطولة علي وصفًا مؤثرًا مبدعًا، ويروي من مآثره الشيء الكثير، ثم يتحدث عن مروءات الإمام فيصفها بأنها نادرة خارقة، وعن شهامته ومظاهرها التي لا تعدّ، ويقول قولاً كريماً في شاعريته الفذة وعواطفه الكريمة^(١١).

أشار جرداق إلى نصّين من نصوص كارا ديفو نقلهما بترجمته من كتابه (مفكرو الإسلام)، النص الأول تحدّث فيه كارا ديفو عن بطولة الإمام، وختمه بالحديث عن علاقته بالنبى، متحدداً في قوله: «وحارب عليّ بطلاً مغواراً إلى جانب النبى، وقام بمآثر معجزات، ففي موقعة بدر كان علي وهو في العشرين من عمره يشطر الفارس القرشي شطرين اثنين بضربة واحدة من سيفه ويحرق الدروع، وفي الهجوم على حصون اليهود في خيبر قلقل علي باباً ضخماً من حديد، ثم رفعه فوق رأسه متخذاً منه ترساً مجنّاً. أمّا النبى فكان يحبّه ويثق به ثقة عظيمة، وقد قال ذات يوم، وهو يشير إلى عليّ: من كنت مولاه فعليّ مولاه»^(١٢).

النص الثاني نقله جرداق مصوّراً أنه يمثل الرأي الشخصي لكارا ديفو في الإمام، ويدل هذا الرأي - في نظر جرداق - على احترام وحب عميقين، متحدداً في قول كارا ديفو: «وعلي هو ذلك البطل الموجه المتألّم، والفارس الصوفي، والإمام الشهيد ذو الروح العميقة القرار التي يكمن في مطاويها سر العذاب الإلهي»^(١٣).

- ٥ -

هنري كوربان

هنري كوربان (١٩٠٣-١٩٧٨م) فيلسوف ومستشرق فرنسي اعتنى بتاريخ الفلسفة الإسلامية، واشتهر بدراساته حول الفكر الشيعي والفلسفة الإشرقية والإسلاميات الإيرانية، متفرّداً بهذه المجالات في حقل الدراسات الاستشرقية الحديثة، مقدّماً أعمالاً مهمة ورائدة في هذا الشأن، فقد عدّه الباحث الإيراني الدكتور غلام رضا أعواني «أول من عرّف بشخصية العارف الشيعي السيد حيدر آملي، وهو الذي كشف الستار عن تاريخ الفلسفة الإسلامية في العصر الممتد ما بين نصير الدين الطوسي وملا صدرا، كما أنه أول من عرف الغرب على الملا صدرا»^(١٤).

(١١) جورج جرداق، المصدر نفسه، ص ٩٥٩-٩٦٠

(١٢) جورج جرداق، المصدر نفسه، ص ٩٥٩.

(١٣) جورج جرداق، المصدر نفسه، ص ٩٦٠.

(١٤) مجموعة باحثين، حواريات الروح والدين، وقائع ندوة هنري كوربان الدولية، بيروت: معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، ٢٠٠٥م، ص ١٢٠.

عند البحث عن كوربان توقعت أن أجد نصوصاً كثيرة عن الإمام بحكم علاقته وخبرته الواسعة بالدراسات الشيعية التي ترقى إلى درجة الاختصاص العالي والمتقدم، لكن ما وجدته يعدّ ضئيلاً جداً استناداً إلى كتابه: (تاريخ الفلسفة الإسلامية)، ولعل له نصوص في مؤلفاته الأخرى لم أتمكن من الوصول إليها، كما لم أجد في المصادر التي رجعت إليها إشارات لنصوص أخرى.

والقدر الذي وجدته من نصوص كوربان عن الإمام في كتابه: (تاريخ الفلسفة الإسلامية)، تحدّد في نصّين الأول: تعلّق بعلاقة الإمام بالنبي، إذ رأى كوربان أن الإمام من بين البشر جميعاً هو أقرب الناس إلى الرسول، تربط بينهما قرابة روحية ونسبة معنوية قبل القرابة الدنيوية الزمنية، مستدلاً على ذلك بما يروى عن النبي قوله: «أنا وعلي من نور واحد»^(١٥).

وتعلّق النص الثاني بكتاب: (نهج البلاغة)، حيث كشف كوربان عن قيمته ومنزلته ومرجعياته الدينية والفلسفية والأدبية، مدوّناً قائلاً: «والكتاب عبارة عن مجموعة خطب الإمام الأول علي بن أبي طالب، بما فيه من مواعظ وأحاديث ورسائل، وتأتي أهمية هذا الكتاب في الدرجة الأولى بعد القرآن وأحاديث النبي، ليس بالنسبة للحياة الدينية في التشيع عموماً وحسب، بل بالنسبة لما في التشيع من فكر فلسفي. ويمكن اعتبار نهج البلاغة منهلاً من أهم المناهل التي استقى منها المفكّرون الشيعة مذهبهم والتي كانوا ينادون بها... وإنك لتشعر بتأثير هذا الكتاب بصورة جمّة من الترابط المنطقي في الكلام، ومن استنتاج النتائج السليمة، وخلق بعض المصطلحات التقنية العربية التي أدخلت على اللغة الأدبية والفلسفية فأضفت عليها غنى وطلاوة، ذلك أنها نشأت مستقلة عن تعريب النصوص اليونانية... ونحن عندما نعود إلى أحاديث الإمام مع تلميذه كميل بن زياد، عندما يجيب عن هذا السؤال: ما هي الحقيقة؟ وعندما يصف التعاقب الباطني للحكماء في العالم.. إلخ، نجد في هذه الصفحات نموذجاً خاصاً من التفكير يتسم بطابع يميّزه عن غيره»^(١٦).

-٦-

جرهارد كونسلمان

جرهارد كونسلمان كاتب ألماني مهتم بالمنطقة العربية، ومتابع لما يجري فيها من أحداث وتطوّرات، له كتابات وتأليفات في هذا الشأن تتسم بالرصد وحسّ المتابعة، نشر كتاباً عن

(١٥) هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: نصير مروّة وحسن قيسي، بيروت: عويدات للنشر، ٢٠٠٤م، ص ١٠١.

(١٦) هنري كوربان، المصدر نفسه، ص ٩٢-٩٣.

إيران يؤرّخ فيه حدث الثورة في عقدها الأول الممتد من سنة ١٩٧٩ م إلى سنة ١٩٨٩ م، حمل الكتاب عنوان: (سطوع نجم الشيعة).

افتتح كونسلمان كتابه بمدخل تاريخي موسّع، جاء بعنوان: (محمد وعلي) تحدّث فيه عن العلاقة العميقة بين النبي والإمام، متتبّعاً أطوار هذه العلاقة، مبتدئاً من هجرة النبي من مكة إلى المدينة، مستنداً في مرويّاته إلى ابن إسحاق وسيرته النبوية، مضمّناً فيه بعضاً من نظراته وانطباعاته عن الإمام، منها أن الإمام هو أول إنسان آمن بالعقيدة الإسلامية بعد النبي محمد، وتعلّم أن يثق بمحمد، فقد أقام في بيته منذ كان طفلاً^(١٧).

ومن نظرات كونسلمان وانطباعاته ما أشار إليه حين تحدّث عن تولي الإمام الخلافة وسعيه لإعادتها إلى المبادئ التي أرساها النبي، قائلاً: «وقد حاول علي كخليفة إعادة فكر المؤمنين مرّة أخرى إلى أصوله الأولى، أيّ إلى المبادئ التي أرساها النبي، فأحست النخبة في مكة والمدينة بثورية هذا الرجوع إلى الأصل بالذات، إلّا أنهم كانوا يرون أن زمن الثورة قد ولى»^(١٨).

ومن نظرات كونسلمان وانطباعاته كذلك، ما أشار إليه حين تحدّث عن نقل الإمام الخلافة من المدينة إلى الكوفة، وكيف استطاع أن يطبّق فيها مبادئ حكمه، قائلاً: «وصار لعلي في بلاد الرافدين سلطة لا ينازعه فيها أحد، واستطاع في هذه البلاد أن يطبق مبادئ حكمه، وأن يحقّق في الواقع مبادئه المثالية كحاكم عادل، ولم يستطع أحد أن يقول عنه: إنه ارتكب باطلاً»^(١٩).

-٧-

يان ريشار

يان ريشار كاتب وباحث فرنسي، أستاذ الدراسات الإيرانية في جامعة السوربون، له كتابات وتأليفات عدّة في حقل الإسلاميات، منها كتاب: (الإسلام الشيعي.. عقائد وأيديولوجيات)، وكتاب آخر عُرف في المجال العربي أعدّه بالاشتراك مع الباحث الفرنسي جيل كييل بعنوان: (المتقف والمناضل في الإسلام المعاصر)، إلى جانب تأليفات أخرى.

قدّم ريشار في كتابه: (الإسلام الشيعي) الصادر سنة ١٩٩١ م، بعضاً من نظراته

(١٧) جرهارد كونسلمان، سطوع نجم الشيعة، ترجمة: محمد أبو رحمة، القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٣ م، ص ٦.

(١٨) جرهارد كونسلمان، المصدر نفسه، ص ٣١.

(١٩) جرهارد كونسلمان، المصدر نفسه، ص ٣٥.

المتفرقة عن الإمام، منها ما أشار إليه عند حديثه عن علاقة الإمام بالنبي وكيف أنه كان قريباً منه، قائلاً: «إن علياً هو ابن أبي طالب عمّ النبي، وكان قد كفل النبي بعد موت جدّه الكفيل الأول له، وعلى ذلك فقد كان أخاً للنبي، وكان قريباً جداً منه، ومن المعروف أن علياً نام في فراش النبي ليلة هربه إلى المدينة حتى لا يقتله الكافرون المكّيون... فضلاً عن أنه أول من آمن برسالة ابن عمه، وكان علي محارباً وأمين سرّ النبي وسفيره في بعض الأحيان»^(٢٠).

ومن نظرات ريشار وانطباعاته ما أشار إليه عند حديثه عن تسلّم الإمام الخلافة، مميّزاً حكمه قائلاً: «والحق أن المسلمين السليمي النية، يتّخذون من علي نموذجاً، كما لو أنه حتى في القرن العشرين لا يزال أمثل صورة للنظام الإسلامي السياسي، ومع أنه ما من أحد يضع موضع الشك استقامة علي وفضيلته، ولا سيما خلال انتظاره دوره في ممارسة الحكم، فإن الخلافات الكبرى والانقسامات المذهبية التي لا تقبل الانعكاس قد تمت في أيامه»^(٢١).

من هذه النظرات والانطباعات كذلك، ما أشار إليه ريشار عند حديثه عن كتاب (نهج البلاغة)، مثنيّاً عليه قائلاً: «لا شك أن أقوال علي ومواعظه ورسائله التي جمعت بعد ثلاث مئة عام من استشهاده في كتاب هو نهج البلاغة، تشهد على خلق عظيم، أمام الأسلوب كما يراه بعض الكتّاب العرب فإنه فيما اشتمل عليه من نصائح كريمة ذات فضيلة نادرة، يبدو كجوهرة من جواهر الأدب العربي»^(٢٢).

-٨-

ملاحظات وتحليلات

هذه بعض الصور المتفرقة والمتباعدة التي تشكّلت عند أدباء وكتّاب أوروبيين في الأزمنة الحديثة تجاه الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام عرضت لها على هيئة نظرات وانطباعات، وهي الصور التي توثقت منها بنفسني، وحصلت عليها من مصادرها المذكورة، أما الصور التي لم أجد توثيقاً لها فضّلت غصّ النظر عنها.

وعلى ضوء هذه الصور السالفة، نسجّل الملاحظات والتحليلات الآتية:

أولاً: لفت انتباهي كثيراً أن الإمام علي عظمته وحكمته وشأنه، لم يُعرف كما يستحق

(٢٠) يان ريشار، الإسلام الشيوعي عقائد وأيديولوجيات، ترجمة: حافظ الجمالي، بيروت: دار عطية، ١٩٩٦م، ص ٣٤.

(٢١) يان ريشار، المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٢٢) يان ريشار، المصدر نفسه، ص ٣٩.

أن يُعرف عند الأوروبيين أدباء ومفكرين ومؤرخين، لا في القرن التاسع عشر الذي سجّلنا فيه بعض النظرات والانطباعات، ولا في القرن العشرين على امتداده الطويل، ولم يتغيّر الوضع كثيرًا بعد الولوج إلى القرن الحادي والعشرين.

يبرز هذا الرأي ويتأكد عند معرفة أن جميع تلك النظرات والانطباعات السالفة، جاءت ضمن سياقات متفرقة عرضت إلى الإمام إما بطريقة عرضية، وإما بطريقة موضوعية، وإما بطريقة مبتورة، ولم تعرض له بطريقة مركزة، ولا بطريقة موسّعة، ولا بطريقة شاملة، تفي بحق الإمام درايةً ومعرفةً.

وعند النظر في تلك السياقات المتفرقة، نجد أنها قد تحدّدت في ثلاثة أنماط هي:

النمط الأول: وارتبط بالحديث عن النبي محمد ﷺ ومنه حدث الاقتراب من الإمام فتشكّلت عنه بعض النظرات والانطباعات الموجزة والمتفرقة، وهذا ما يصدق على طريقتي غوته وكارليل اللذين كانا بصدد الحديث عن النبي، وكل حديث عن النبي يقود قطعًا إلى الإمام الذي كان أقرب الناس إليه، وأحبّهم إلى قلبه.

النمط الثاني: وارتبط بالحديث عن الإسلام تاريخيًا وفكرًا وشرعية، فحدث الاقتراب من الإمام ومن ثمّ تشكّلت عنه بعض النظرات والانطباعات، وهذا ما يصدق على طريقتي كارا ديفو في كتابه: (مفكرو الإسلام)، وهنري كوربان في كتابه: (تاريخ الفلسفة الإسلامية).

النمط الثالث: وارتبط بالحديث عن المسلمين الشيعة تاريخيًا ومذهبًا، فحدث الاقتراب من الإمام، ومن ثمّ تشكّلت عنه بعض النظرات والانطباعات، وهذا ما يصدق على طريقتي جرهارد كونسلمان في كتابه: (سطوع نجم الشيعة)، ويان ريشار في كتابه: (الإسلام الشيعي).

من بين هذه الأعمال جميعًا، لا نجد كتابًا متخصصًا حول الإمام يقدم عنه معرفة واسعة وشاملة، عملاً يوثق سيرة الإمام، ويبرز شمائله، ويظهر حكمته، ويصف بلاغته، ويُعرّف بأثره في تاريخ العلوم والفنون والآداب عند المسلمين.

كما لا نجد بين الأوروبيين من اعتنى بالإمام وإرثه وتراثه، على طريقة عناية المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون (١٨٨٣-١٩٦٢م) بالحلّاج الحسين بن منصور (٢٤٤-٣٠٩هـ / ٨٥٨-٩٢٢م)، أو على طريقة عناية هنري كوربان بالسهرودي المقتول يحيى بن حبش المعروف بشهاب الدين السهروردي (٥٤٩-٥٨٦هـ / ١١٥٥-١١٩١م) صاحب حكمة الإشراق، وهكذا بالنسبة إلى آخرين، فالإمام الذي لا يقاس بهؤلاء ولا

يقارن لا نجد من اعتنى به كما يستحق.

ثانيًا: غلب على كتابات الأوروبيين عن الإمام طابع السرد التاريخي الذي يحكي الحوادث والوقائع ويتبعها في مصادرها التاريخية على اختلافها القديمة والحديثة، عملاً بالمنهج الوصفي والوثائقي، مكتفين بهذا المنهج ومنحصرين عليه، من دون الالتفات إلى تلك الأبعاد المشرقة في سيرة الإمام التي تتعالى على السرد، وتتخطى الوصف وتتفوق عليهما نبضًا ودفقًا، أو التي لا يستطيع السرد ولا الوصف أن يجاريا ويكون حاكيا عنها، لأنها تقع فيما وراءهما، وهي أقرب إلى القلب من العقل، وما يقع في القلب قد يستعصي على السرد الظاهر الذي لا ينفذ إلى القلب.

وقد التفت جورج جرداق إلى هذه الملاحظة بإدراك شديد، ناقدًا طريقة هؤلاء الأوروبيين في اتباع السرد حين يترجمون لعظيم من العظماء، واصفًا سلوكهم بالتزمت، وناعتًا لهم بالجفاف، مخطئًا طريقتهم السردية في التعامل مع الإمام، مصنفًا رأيهم ضمن حالتين، حالة تتعلق بطبيعة الباحث ومزاجه، وحالة تتعلق بنوعية المترجم له بين أن يكون إنسانًا عاديًا أو يكون عظيمًا، شارحًا رأيه قائلاً: «ولئن كان بعض المترجمين من الباحثين يرون أن ترجمة عظيم من العظماء ودراسة شخصيته لا يستوجبان أكثر من سرد الحوادث وحشد الأرقام والإتيان بالحجة والدليل، متعللين لهذا الجفاف بصفة العلم التي لا تحيز الخروج من نطاق سرد الحوادث وحشد الأرقام إلى نطاق تحيا به العاطفة ويخفق القلب، أقول إذا كان بعض الباحثين يرون هذا الرأي، فإنما يصح رأيهم في حالتين اثنتين ولا يصح في غيرهما، أما الأولى فحين يكون الباحث جافًا من طبعه، قليل الحظ من العاطفة والخيال، فيكون شأنه عند ذلك شأن معلمي المدارس الذين يدرسون الحياة والأحياء بعقلية من يدرس جماد الطبيعة، فلا يرى فيه مجالًا لأكثر من تسجيل الحوادث وسرد الأرقام وإقامة الدليل والبرهان. أما الحالة الثانية فحين يكون المترجم له رجلًا عاديًا، لا يعني الباحث من أمره شيء أكثر من ارتباط اسمه بالحادثة التي يسوقها»^(٢٣).

ويختلف الحال في نظر جرداق ويتفارق حين الالتفات إلى الإمام الذي يصنع الحوادث ويحرك المشاعر، مؤكدًا رأيه قائلاً: «أما حين يكون المترجم له كابن أبي طالب يصنع الحوادث ولا تصنعه، ويتحد بما يصنعه اتحاد فكر وعاطفة وخيال، ويرتبط به ارتباط حياة وموت، فمن الطبيعي عند ذاك أن يثير في نفس دارسه ما يجوز نطاق البحث الجاف إلى عالم الأحاسيس الحية، فإذا الباحث يؤيد أو يستنكر، يحب أو يكره، وهو بحالتيه الاثنتين

(٢٣) جورج جرداق، الإمام علي صوت العدالة الإنسانية، ص ٩٥٩.

منطقي واقعي، وليس في سير العظماء واحد كسيرة ابن أبي طالب تحرّك المشاعر، وتوقظ الأحاسيس الحية في كيان من يتعرّض لها بدرس أو بحث»^(٢٤).

بهذا المنطق التفارقي المتباين عن منهج هؤلاء الأوروبيين، كتب جرداق ما كتب عن الإمام ناظرًا له ومزاجًا بين العقل والعاطفة، بين عيون الفكر وعيون القلب، معتقدًا أن سيرة الإمام وعظمته وحكمته ومثاليته بقدر ما تحرّك دفائن العقل، تحرّك كذلك وبقوة أشد بواطن القلب.

ثالثًا: إن عدم معرفة الأوروبيين الوافية بكتاب: (نهج البلاغة)، ترك أثرًا واضحًا في طريقة تعاملهم مع الإمام تعرّفًا واكتشافًا لشخصه وإرثه وتراثه، فهذا الكتاب الذي لا يقارن بغيره بعد القرآن الكريم ظلّ وما زال كتابًا غير مكتشف بالنسبة إلى الأوروبيين لا من الناحية البيانية والبلاغية، ولا من الناحية الفنية والجمالية، ولا من الناحية الكلامية والعقدية، ولا من الناحية التاريخية والسياسية.

(نهج البلاغة) الكتاب الذي أثار دهشة وإعجاب كل من اقترب منه، وتعامل معه، وتعرّف إليه، من المؤسف أن يبقى كتابًا مجهولًا عند الأوروبيين، فليس هناك مجال للمقارنة بين معرفتهم الفائقة والساحرة بكتاب (ألف ليلة وليلة) وبين (نهج البلاغة)، مع ما بين الكتاين من فروقات ومفارقات لا تقارن، فمنزلة كتاب (نهج البلاغة) لا تقارن قطعًا بكتاب (ألف ليلة وليلة)!

ومن تعرّف إلى (نهج البلاغة) من المعاصرين، وجد فيه كتابًا لا يفوقه كتاب آخر سوى القرآن الكريم، وهذا ما تأكّد للأديب اللبناني بولس سلامة الذي رأى أن نهج البلاغة «لا يفوقه بلاغةً وقيمةً إلّا التنزيل»^(٢٥).

وتأكيدًا لهذا الرأي دوّن الأديب اللبناني ناصيف اليازجي قائلاً: «إذا أردت أن تتفوّق على أقرانك في العلم والأدب وصناعة الإنشاء، فعليك بحفظ القرآن ونهج البلاغة»^(٢٦).

ووجد فيه جورج جرداق كتابًا لا يقارن بغيره في تاريخ الأدب العربي كلّ قديمه وحديثه، وحسب قوله: «وإنك لا تجد في الأدب العربي كلّ هذا المقدار الذي تجده في نهج

(٢٤) جورج جرداق، المصدر نفسه، ص ٩٦٠.

(٢٥) بولس سلامة، عيد الغدير، بيروت: مطبعة النسر، ١٩٤٩م، ص ٧٠.

(٢٦) نهج البلاغة للإمام علي بن أبي طالب، شرح الشيخ محمد عبده، صيدا - بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠٠١م، ص ٧.

البلاغة من روائع الفكر السليم، والمنطق المحكم في مثل هذا الأسلوب النادر»^(٢٧).

وحين تعرّف إليه هنري كوربان سنة ١٩٦٤م تأكد له متأسفاً إهمال دراسته في الغرب، معبراً عن رأيه قائلاً: «ومّا نأسف له أن دراسة هذا الكتاب -نهج البلاغة- ظلت مهملة في الغرب حتى الآن»^(٢٨).

ومن جهته يرى الأديب اللبناني نصري سلهب أن نهج البلاغة لو عُرف في الغرب لأخذ مكانته بين أعظم المفكرين هناك، شارحاً رأيه قائلاً: «لو قُدِّرَ لنهج البلاغة من ينقله روحاً ومعنى إلى بعض لغات الغرب، لأخذ عليٌّ مكانه بين أعظم المفكرين الذين خاطبوا القلوب والعقول والضمائر»^(٢٩).

ونقل الأديب اللبناني أمين نخلة في مقدّمة كتابه: (كتاب المئة) إنه استمع في إحدى المرات من صديقه الأديب أمين الريحاني كلاماً له عن كتاب (نهج البلاغة)، معتقداً أنه سيهرم الإنجليز في حالة ترجمته إلى لغتهم، ليس فقط سيثير إعجابهم أو دهشتهم وإنما سيهرمهم!

هذه بعض الانطباعات المميّزة والمتلاحقة حول كتاب (نهج البلاغة)، جاءت من أدباء كبار حاولوا لفت الانتباه إلى أهمية أن يُعرف هذا الكتاب عند الغربيين، لكي يأخذ الإمام مكانته اللائقة ومنزلته السامية في الأدب العالمي والفكر الإنساني.

رابعاً: من المرجّح أن الغربيين في هذه الأزمنة المعاصرة لم يتعرّفوا إلى تلك الأدبيات البديعة والمتلاحقة التي دوّنها الأدباء المسيحيون في المشرق العربي عن الإمام علي عليه السلام، فلا نجد ذكرًا لهذه الأدبيات ولا حضوراً في كتاباتهم وتأليفاتهم عن الإمام، لا تجاهلاً لها ولا تغافلاً على ما أظن، وإنما جهلاً بها، وعدم توفرها مترجمة بلغاتهم.

ولو تعرّف الغربيون إلى هذه الأدبيات الناصعة والمنصفة لوجدوا فيها صورة للإمام لم يجدوها في مكان آخر، ولم يتعرّفوا إليها من قبل لا عند المسلمين ولا عند غيرهم، صورة قد تكون مفاجئة لهم أو بعيدة عن خيالهم، أو على أقل تقدير يمكن أن تثير دهشتهم، كما كانت مفاجئة لبعض المسلمين وأثارت دهشة الكثيرين منهم، وما زالت تثير دهشتهم حتى هذه اللحظة.

ليس عادياً على الإطلاق أن يجد الغربيون حباً وعشفاً وتعظيماً وتبجيلاً قوياً وحراراً وعميقاً وسيالاً يصدر من مسيحيين تجاه الإمام، وكأنهم يتحدثون عن واحد من ملّتهم،

(٢٧) جورج جرداق، الإمام علي صوت العدالة الإنسانية، ص ٥١٥.

(٢٨) هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، مصدر سابق، ص ٩٤.

(٢٩) نصري سلهب، في خطى علي، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٣م، ص ٣٢٢.

عن عظيم من عظمائهم، أو حكيم من حكمائهم، أو بطل من أبطالهم، أو عبقرى من عبقرياتهم، ويتخذون منه قدوةً ومثالاً ونموذجاً عالياً وسامياً ورفيعاً، يتفاخرون به أمام العالم ويتباهون!

ومن هم هؤلاء المسيحيون الذين قالوا في الإمام ما قالوا؟ إنهم أدباء كبار لهم شهرتهم ومكانتهم الأدبية والفكرية، يعرف الغربيون بعضاً منهم، يأتي في مقدمة هؤلاء اللبنانيون: جبران خليل جبران ومخايل نعيمة وشبلي شميل وأمين نخلة وفؤاد البستاني وبولس سلامة وفؤاد جرداق وجورد جرداق وسليمان كتاني ونصري سلهب وسعيد عقل وخليل فرحات وجورج شكور مع آخرين، ومنهم السوريون: عبدالمسيح الأنطاكي وأنطوان بارا، والأردني روكس بن زايد العزيزي، إلى جانب أسماء آخرين من هنا وهناك.

يكفي أن يتعرف الغربيون إلى الإمام من خلال ما دونه هؤلاء الأدباء المسيحيون العرب الذين قدّموا لنا أفضل إرث يمكن أن نقدّمه إلى الغربيين حتى يتعرفوا إلى الإمام من جديد، ولكي يكون الإمام اكتشافاً جديداً لهم، وعندئذ سيجدون أنهم يتعرفون لأول مرة إلى الصورة الناصعة للإمام، صورة لا تقارن بتلك الصورة التي كانت في أذهانهم، صورة عظيم كان مجهولاً لهم، وصورة حكيم لم يعرفوه من قبل، وصورة مثال يستحق أن يقدّسوه، وقبل ذلك وبعده صورة إنسان يسمو كمالاً بالإنسان!

حفريات في مفهوم الوثيقة التاريخية:

مقاربات وتصوّرات

الدكتور عبدالرحيم الحسناوي*

«لا تصبح الوثيقة وثيقة إلا نتيجة بحث واختيار».

جاك لوغوف (Jacques Le Goff)

«إن التاريخ يكتب بوثائق مدوّنة، هذا مؤكّد، وعندما تتوافر، لكن يمكن أن يكتب ويجب أن يكتب من دون وثائق مدوّنة إن لم تتوافر. يكتب بالدهاء كلّ الذي يستطيع المؤرّخ أن يوظفه لصنع عسله إن افتقر إلى الأزهار المألوفة».

لوسيان فيفر (Lucien Febvre)

□ مقدمة

نسعى من خلال هذه المطالعة البحثية إلى القيام باستكشاف نظري لمفهوم الوثيقة التاريخية بتشعباته وأبعاده المتعدّدة. وهذا الاستكشاف هو

* كاتب وباحث، جامعة محمد الخامس الرباط - المغرب، البريد الإلكتروني:

lhasnaoui@hotmail.com

خلاصة قراءات وأفكار مستقاة من مراجع أو أدبيات تناولت بالدراسة والتحليل إشكالية مفهوم الوثيقة التاريخية.

أما الأسئلة التي ستؤطر هذه المطالعة فهي تندرج ضمن العلاقة التي تربط بين مفهوم الوثيقة التاريخية من جهة، ومكانة التاريخ كحقل معرفي له موضوعه ومنهجيته من جهة أخرى. ذلك أننا سنتطرق إلى التطور الحاصل بالنسبة لمفهوم الوثيقة التاريخية وذلك في ارتباط تام بالتجديد المستمر الذي عرفته المعرفة التاريخية وخصوصاً ذلك التحول الحاصل عند بداية القرن العشرين عندما أصبح التاريخ علماً اجتماعياً.

□ أولاً: تعريف الوثيقة التاريخية: المعنى والدلالة

يعتبر المؤرخ صانع فعاليات التاريخ تتشكل عدته في صناعة البناء التاريخي من الوثيقة التي يعلو بها صرح هذا البناء، وبالرجوع إلى دلالة اللفظ في اللغة العربية، وبالعودة إلى الفعل (وثق) فالثقة مصدر قولك: وثق به يثق وثاقاً وثقة أي ائتمنه، ووثقت فلاناً إذا قلت: إنه ثقة، وأرض وثيقة: كثيرة العشب موثوق بها، والوثاقة مصدر الشيء الوثيق المحكم، والفعل اللازم يوثق وثاقة، والوثاق اسم الإيثاق^(١)، وهو ما يشد به الأسير، ويجمع على الوثوق بمنزلة الرباط والربط، ومنه قوله تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا أَنْخَسْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوُثَاقَ﴾^(٢).

ووثق الشيء (بالضم) وثاقة فهو وثيق: أي صار وثيقاً. والوثيقة في الأمر إحكامه والأخذ بالثقة، والجمع الوثاق. والوثيق الشيء المحكم. ويقال: أخذ الوثيقة في أمره أي بالثقة. وتوثق في أمره: مثله، ووثقت الشيء توثيقاً فهو موثق. والوثيقة: الإحكام في الأمر والجمع وثيق. والوثيق هو العهد الوثيق، والموثق والميثاق: العهد، والجمع: الموائيق. والموائيق: المعاهدة، ومنه قوله تعالى: ﴿وَادْكُرُوا اللَّهَ عَليْكُمْ وَمِيثَاقَهُ الَّذِي وَاتَّقَكُمْ بِهِ﴾^(٣). والميثاق: العهد مفعال من الوثاق. واستوثقت منه، أي أخذت منه الوثيقة^(٤).

وإذا نحن انتقلنا إلى اللغة الأجنبية، فالوثيقة هي كلمة ذات اشتقاق لاتيني (Documentum) وتعني يعلم، ولها معنى قانوني أي الحجة التي تقنع القاضي عند إصداره حكمه^(٥)، وبالتالي فإن

(١) المعجم الوسيط، القاهرة: المكتبة الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٧٢، الجزء الأول، ص: ١٠١١.

(٢) سورة محمد، الآية ٤.

(٣) سورة المائدة، الآية ٧.

(٤) ابن منظور، لسان العرب، مادة وثق، المجلد العاشر، بيروت: دار صادر، ١٩٧٠، ص: ٣٨١-٣٨٢.

(٥) عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، الألفاظ والمذاهب، الدار البيضاء - بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧، الجزء الأول، ص: ٨٢.

كلمة الوثيقة تعتبر أحسن مقابل للكلمة اللاتينية إذا استعملناها بمعنى الحجة المكتوبة فقط، لذلك فإن بعض المؤرخين أمثال عبد الله العروي يرى أن كلمة وثيقة ضيقة ويقترح لفظة شاهدة (جمع شواهد) لكل أنواع مخلفات الماضي مهما كانت أشكالها وموادها ونوعيتها، أي كل ما يمكن أن يكشف إلينا شيئاً من ماضي الإنسان^(٦).

وبحسب معجم (Le Robert) فإن كلمة وثيقة (Document) تعني كل ما يمكن أن يستخدم كدليل أو كمعلومات (Renseignement)^(٧).

وفي هذا السياق يرى بول ريكور (Paul Ricœur) أنه لم يعد التركيز ينصب اليوم على وظيفة التعليم التي ينقلها أصل اشتقاق هذه الكلمة المشتقة من كلمة (Docer) اللاتينية والتي يسهل معها في اللغة الفرنسية الانتقال من كلمة التعليم (Enseignement) إلى كلمة المعلومة (Renseignement)، بل يقع التركيز بدلاً من ذلك على الدعم والاستناد والموثوقية التي توفرها الوثيقة للتاريخ أو السرد ويشكل هذا الدور الذي تؤديه كضمان برهاناً مادياً، تطلق عليه اللغة الإنجليزية اسم «البينة» (Evidence) لأن العلاقة مستمدة من مساق الأحداث^(٨). فإذا كان التاريخ سرداً حقيقياً، فإن الوثيقة تشكل وسيلة برهانه العميقة، فهي تغذي دعواه في أنه قائم على الوقائع^(٩).

ولقد أصبح من المتبدل التأكيد على أن الأثر الذي يخلقه الماضي يصبح وثيقة عند المؤرخين حالما يعرفون كيف يستنطقون بقاياها، وكيف يستجوبونها. ومن هذه الناحية فإن أكثر الآثار قيمة هي التي يتجه القصد إليها بدءاً من معلوماتنا إذ تستهدي طرق استنطاق المؤرخين بالموضوعية التي يتم اختيارها لتكون دليلاً لأسئلتهم ومباحثهم.

لهذه الكلمة أي الوثيقة (Document) عدة معانٍ تتسع وتضيق، فهي في معناها الحرفي الضيق تعني: كافة أوراق الدولة الرسمية التي تضم القوانين والمعاهدات والمعاملات، أما المعنى الأوسع لهذه الكلمة فيشمل كافة الأوراق المكتوبة والمصورات والبقايا الأركيولوجية

(٦) المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

(7) Sophie Jaudoin, L'emploi des documents sources dans l'enseignement de l'histoire, 2006, [En ligne] mis en ligne le 22 mai 2010 <http://www.limousin.iufm.fr/asp/memoires/fichiers%5CG11-2007.pdf>, Consulté le 15 août 2010.

(8) Paul Ricœur, La mémoire, l'histoire, l'oubli, Paris, Seuil, 2000. voir aussi et du même auteur, «La marque du passé», in: Revue de Métaphysique et de Morale, janvier-mars 1998, n°1, p. 31

(9) Marc Bloch, Apologie pour l'histoire, ou métier d'historien, Paris, Armand Colin, 1974, P. 94.

والروايات الشفوية، وكافة ما يمكن للمؤرخ أن يستعين به من مادة في كتابة التاريخ^(١٠).

الوثيقة التاريخية إذن هي كل أثر مادي منقول وغير منقول، نتاج طبيعي أو نتاج إنساني، صامت مثل: (آثار إنسان ما قبل التاريخ مثل الأدوات الحجرية والعظمية، الخزف البسيط، التماثيل...) أو ناطق مثل: (النقائش بمختلف أنواعها ومختلف موادها، النقود، الكتب...)، قد دخل في صيرورة التاريخ واحتسب في الزمن^(١١).

الوثيقة إذن لا تعني النص المخطوط أو الخبر المروي فقط، بل إن مضمونها أوسع من ذلك، فهي تشمل: القبور والأبنية والأسلحة والأدوات والملابس والسجلات الرسمية والمعاهدات والاتفاقيات والوثائق السياسية، وكلها آثار مادية كما تشمل الوثيقة الروايات والقصص والأساطير والأقوال والحكم سواء أكانت مروية أم مكتوبة، فضلاً عن الوثائق الكتابية أو اليدوية مثل التصاوير والمشاهد التاريخية والكتابات والنقوش^(١٢).

وباختصار، فالوثيقة -وبشكل واسع- هي كل مصدر للأخبار يتمكن من خلاله فكر المؤرخين استخلاص شيء ما بهدف معرفة الماضي البشري منظوراً إليه من خلال الإشكال المطروح^(١٣).

وفقاً لهذه الفكرة يرى مارك بلوك (Marc Bloch) بأن كل ما يقدم معلومة للباحث الذي يتوجّه بحثه بخيار معقول من الأسئلة، يمكن أن يكون وثيقة. وبحسب المعنى الذي استخدم من طرف المؤرخين، الوثيقة هنا تأخذ مفهوماً يختلف بحسب التيارات والاتجاهات التاريخية، يتعلق الأمر بحسبهم بالمصدر أي الأثر الذي خلف عن الماضي، هنا تحتفظ الوثيقة بالموضوعية (Objectivité) أكثر بما أنها صحيحة موثوق بها.

□ ثانياً: المدرسة الوضعانية: ثنائية الوثيقة / المضمون الوقائي

كان المطمح العلموي الذي كان سائداً في الأوساط الفكرية خلال القرن التاسع عشر يدفع بالتاريخ نحو تأسيس منهج صارم على شاكلة العلوم التجريبية، إلا أن العنصر

(١٠) عبد العزيز عبد الغني إبراهيم، الوثائق التاريخية المسجلة وأهمية مقارنتها بالروايات الشفهية، مجلة الوثيقة، العدد ٣٨، يوليو ٢٠٠٠، ص: ١٠٦.

(١١) فالن بيتز، معجم المصطلحات الأرشيفية، ترجمة: غسان منير، بيروت: الدار العربية للعلوم، ١٩٩٠، ص: ٧١.

(١٢) عبد المجيد عابدين، التوثيق تاريخه وأدواته، مجلة الوثائق العربية، العدد ٣، بغداد، ١٩٧٧، ص: ٦٣.
(13) Henri Irénée Marrou, «Comment comprendre le métier d'historien», dans Charles Samaran (éd.), L'Histoire et ses méthodes, Paris, Gallimard, 1961, p.73.

القاعدي للواقع الملحوظ الذي يعادل الخلايا بالنسبة إلى علم البيولوجيا، أو الذرة بالنسبة إلى عالم الفيزياء، هو الفعل التاريخي، أي الحدث الذي يحدث في الحياة العامة.

بيد أن القضية الأساس التي تمرّد عليها مؤرّخو القرن التاسع عشر لم تكن حقاً تاريخية بل فلسفية، وفي أساس الموقف التجريبي قام افتراض بوجود هوة بين صاحب المعرفة وموضوع المعرفة، وتساوي بين يقين المعرفة التاريخية وموضوع العلوم الطبيعية، أي معرفة ما حصل موضوعياً بالاستقلال عن الذات العارفة. هكذا أصبح التاريخ علمياً، بمعنى أن همّه الأول هو إثبات الوقائع وتركها تتكلّم بنفسها^(١٤).

إن الشكوكية التي أوجدتها الفلسفة الوضعانية في الحقل الفلسفي لم تعجز عن بلوغ النتيجة ذاتها في الحقل التاريخي. لقد آمن المؤرّخ الوضعاني بأن العلم الوحيد هو علم الطبيعة أي العلم القائم على الرياضيات وعلى التجربة، وأن المشاكل العلمية هي مشاكل يمكن اختزالها في تقنية بحث، والتاريخ هو أيضاً من هذا القبيل^(١٥).

في بداية القرن التاسع عشر، وتماشياً مع مجمل النزاعات الثقافية والفكرية التي كانت سائدة آنذاك، وضع ليوبولد فون رانكه (Leopold Von Ranke) (١٧٩٥-١٨٨٦) قواعد للبحث التاريخي محاولاً جعل التاريخ فرعاً مستقلاً من فروع الدراسات العلمية، له أدواته المنهجية التي تضيف عليه خصائص احترافية تضعه في مرتبة العلوم النظرية البعيدة عن الطابع البلاغي للكتابة الأدبية.

شدّد رانكه في منهجه على أن البحث التاريخي يجب أن يعتمد على مصادر أولية تعود إلى الفترة التي يدرسها المؤرّخ، والذي يكون من مصادره المواد الخام التي يعالجها، فيضعها على محكّ النقد والتمحيص كي تصبح مادة مؤهلة لكشف الأحداث كما وقعت في الماضي. ولكي تتم عملية الكشف، وتسجّل في مؤلّف تاريخي ذي معنى، على المؤرّخ أن يتزوّد بكل أدوات البحث المتعلقة بكيفية استعمال المصادر وتدوينها وترتيبها، والإشارة إليها في الحواشي، وأهمية اقتباس نصوصها كما هي في الأصل.

يدعو رانكه المؤرّخ إلى تكون مهمّته القول: «كيف حدثت الأشياء حقيقة»، والوسيلة هي النقد الفيلولوجي (la critique philologique) كطريقة مثلى في اكتشاف الأحداث والوقائع وتجنّب خلط الأزمنة (Anachronisme) التي وقعت فيها رومانسية الأدب في

(١٤) عبد الهادي التيمومي، مفهوم التاريخ وتاريخ المفهوم في العالم الغربي من النهضة إلى العولمة، صفاقس: دار محمد علي للنشر، ٢٠٠٣، ص: ٥٣.

(١٥) المرجع نفسه والصفحة نفسها.

القرن التاسع عشر.

يعدّه المؤرّخون الفرنسيون أمثال فيكتور لانجلوا (Victor Langlois) وشارل سينوبوس (Charles Seignobos)، وكذلك الأمريكيون على غرار هربرت آدمز (Herbert Adams) أبا للتاريخ في العصور الحديثة. إنه حيادي في تعامله مع الوثائق إذا ثبتت صحتها بعد النقد.

وتقتضي مهمّة المؤرّخ، وفقاً لرنكه، فصل ذاته عن موضوعه؛ بحيث تنحصر في ملاحظة الوقائع بدقة، وتجنّب إقحام الأخلاقيات، كما تقتضي إبراز الحقيقة التاريخية وحدها، وأداته - كما قلنا - الوثائق وتحقيقها^(١٦).

ينتمي رانكه إلى ما سمّي بالمدرسة البروسية في التحقيق التاريخي المتبحّر، وقد استحقّت بروسيا هذه التسمية لأنها كانت المركز الأساسي، بل المنارة التي مثلت نموذجاً للتاريخ المتبحّر (L'histoire érudite) في أوروبا القرن الثامن عشر؛ ففيها نشأت مؤسسات عظيمة للتوثيق والتحقيق، ونظّمت ونشرت فيها مجموعة هائلة من الوثائق، كما أن الإنتاج التاريخي كان يواكب العمل التحقيقي والتوثيقي بصورة غزيرة ومتابعة طوال القرن التاسع عشر^(١٧).

مارس التبهرّ في التنقيب والتحقيق الوثائقي (L'érudition) الذي حصل في بروسيا قوّة جذب كبيرة لدى المؤرّخين الأوروبيين في القرن التاسع عشر، بمن فيهم الفرنسيون، إلى درجة أن هؤلاء، وكما يشير أحدهم من المؤرّخين المتأخرين، لم يكونوا بعيدين من التفكير في حرب ١٨٧٠-١٨٧١، كسبت بفضل المؤسسات العلمية البروسية والعلماء المحقّقين الألمان.

ذهب مؤرّخون فرنسيون أمثال غابريال مونود (Gabriel Monod) وكاميل جوليان (Camille Jullian) وشارل سينوبوس لإغناء ثقافتهم التاريخية في منطقة ما وراء الراين، في ألمانيا. غير أن الحركة التاريخية الألمانية كانت تتهدّد في أواخر القرن التاسع عشر بتقهقرها وتحولها، على مستوى ألمانيا وأوروبا عامة، إلى اتجاهين تبسيطين متناقضين: اتجاه نحو فلسفة مثالية للتاريخ (فلسفة تجريدية)، واتجاه نحو ممارسة التاريخ كوصف تبسيطي يتهرّب من الأفكار وتحليلها، ويلغي من التاريخ البحث عن الأسباب.

(١٦) وجيه كوثراني، تاريخ التأريخ اتجاهات مدارس مناهج، بيروت: منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٢، ص: ١٦٤-١٦٥.

(17) Jacques Le Goff, Histoire et mémoire, Paris, Gallimard, 1995, p.324.

وهنا يرى بعض الدارسين أن الفضل يعود إلى أكاديميين فرنسيين في إنقاذ الحركة التاريخية الأوروبية، عبر إعطائها زاداً منهجياً، وتزويدها بمحركها العلمي المنهجي، وذلك عبر كتاب شارال سينوبوس وفكتور لانجلوا (المدخل للدراسات التاريخية) Introduction aux études historiques سنة ١٨٩٨^(١٨). كما سنيين ذلك لاحقاً.

إن المدرسة التاريخية التي دعت «المدرسة المنهجية» (L'École méthodique) في فرنسا أو التي شاعت تسميتها «الوضعانية» (Positivisme)، ظهرت وازدهرت وامتدت طوال فترات الجمهورية الثالثة في فرنسا (١٨٧٠-١٩٤٠). وقد عرضت مبادئها الأساسية في نصين: أولهما هو نوع من بيان مؤسس (Manifeste)، كتبه المؤرخ غابريال مونود ليطلق عبره تأسيس «المجلة التاريخية» (La Revue historique) سنة ١٨٧٦، والثاني عبارة عن دليل في البحث التاريخي أو خطاب في المنهج، كتبه المؤرخان شارل فيكتور لانجلوا وشارل سينوبوس سنة ١٨٩٨.

دعت هذه المدرسة إلى اعتماد البحث العلمي في التاريخ، متجنبة أي تأمل فلسفي، وهادفة الموضوعية المطلقة في مجال التاريخ، وقد اعتقدت أن بإمكانها الوصول إلى أهدافها بتطبيق تقنيات دقيقة تتعلق بجمع المصادر، ونقد الوثائق، وتنظيم خطوات المهنة على قواعد منهجية أضحت تشكل ثوابت ودليل في مهنة المؤرخ وطريقة في العمل التاريخي.

يعدّ تأسيس «المجلة التاريخية» في سنة ١٨٧٦ بواسطة المؤرخين الفرنسيين غابريال مونود وغوستاف غانياز (Gustave Gagniez) تأريخاً أيضاً لمدرسة استمرت بالتأثير في كتابة التاريخ الفرنسي والأوروبي حتى سنة ١٩٤٠. ذلك بأن أعلام هذه المدرسة، من أمثال الأولين إرنست رينان (Ernest Renan) وهيوليت تان (Taine Hyppolyte) وفوستيل دي كولانج (Fustel de Coulanges)؛ ومن أمثال الجيل الثاني: غابريال مونود وإرنست لافيس (Lavisser Ernest)، سيطروا على مؤسسات التعليم والثقافة في فرنسا، في معهد فرنسا Collège de France وفي المدرسة التطبيقية للدراسات العليا (L'École pratique des hautes études (EPHE)، وفي كليات الآداب، بل إن كتب التاريخ المدرسية التي عممت في فرنسا كانت من تأليفهم، أو وقعت تحت تأثيرهم.

يرى غابريال مونود أن مشروع «المجلة التاريخية» هو الترويج للممارسة في التأريخ قديمة بدأت مع الكتاب الإنسيين لعصر النهضة من جون بودان (Jean Bodin)، مروراً

(18) Charles Victor Langlois et Charles Seignobos, Introduction aux études historiques, Paris, Hachette, 1898.

بالتحقيقات الوثائقية التي قام بها البندكتيون (Bénédictins)، واستمرت مع المؤرخين الرومانسيين من أمثال: جول ميشليه (Jules Michelet) في منتصف القرن التاسع عشر.

كما ارتكزت هذه الممارسة على مؤسسة قوية، من بينها «مدرسة الوثائق» (L'Ecole des Chartes)، والمدرسة التطبيقية العليا، وجمعية التاريخ، هذا فضلاً عن عدد كبير من الجمعيات العلمية. بل إن منشور غابريال مونود يعترف بفضل المؤرخين الألمان وأن ألمانيا هي التي ساهمت بالحصّة الكبرى في العمل التاريخي للقرن التاسع عشر: نشر النصوص، نقد المصادر، النقد الدقيق والفاحص لكل أجزاء التاريخ ومن كل أوجهه.

على مستوى الإعلان، تعلن المجلة التاريخية أنها حيادية وغير منحازة، وأنها آمنة للعلم الوضعي (Sciences Positive) ومقفلة على النظريات السياسية والفلسفية. لكن مهما يكن من أمر صدقية هذا الإعلان، ومدى تطبيقه في البحوث التاريخية الفرنسية، فإن مؤرخي هذه المدرسة ظلوا جزءاً من مواقعهم الاجتماعية وتكوينهم الثقافي، ووظائفهم الرسمية وغير الرسمية ووطأة الأحداث الكبرى والأفكار والسياسات الكبرى التي هيمنت على المرحلة.

ومن المعروف أن مرحلتهم هي الربع الأخير من القرن التاسع عشر والثلث الأول من القرن العشرين، حيث سادت أفكار التوسع الاستعماري وأيديولوجيته والأفكار القومية ذات التوجّه الشوفيني، وأحياناً العنصري في علاقتها بخارجها.

لكن الاختراق الأيديولوجي لمدرسة تدّعي العلمية لم يكن لينتقص من أهميتها على مستوى تطوير علم التاريخ، وتأسيسه على قواعد منهجية أضحت تشكّل توابل ودليل عمل في مهنة المؤرخ وطريقته في العمل التاريخي ولا سيما بعد صدور كتاب المدخل إلى الدراسات التاريخية الذي أضحى خطاباً عالمياً في المنهج التاريخي.

بعد ربع قرن على تأسيس المجلة التاريخية، ازدادت السلطة العلمية للمشاركين فيها على مستوى منابر التاريخ وكراسيها في الجامعات الفرنسية. وبرز من بين هؤلاء أكاديميان هما: شارل فيكتور لانجلوا وشارل سينوبوس اللذان بادرا إلى تأليف كتاب جامع وتأسيسي في قواعد تطبيق علم التاريخ، صدر سنة ١٨٩٨ تحت عنوان المدخل إلى الدراسات التاريخية.

كان شارل لانجلوا متخصصاً بالقرون الوسطى الأوروبية بينما كان شارل سينوبوس متخصصاً بالعصور الحديثة، وواضع مجموعة من الكتب المدرسية المعدة لأغراض التعليم الثانوي، والاثنان معاً هما أستاذان في السوربون (La Sorbonne)، ويعود الفضل إليهما في التعبير عن وجهة نظر «المدرسة المنهجية» من زاوية نقل طرائقها وأساليب اشتغالها في حقل

التاريخ إلى نوع من دليل عمل للباحثين طلاباً ومؤرخين وأكاديميين^(١٩).

ينطلق المؤلفان من موقف غير مبال، وأحياناً محقّر لميثولوجيا التاريخ كما هو حال التاريخ مع جاك بوسويت (Jacques Bossuet)، ولا حتى مبال بفلاسفة التاريخ من أمثال فريدريك هيجل (Friedrich Hegel) وأوغست كونت (Auguste Comte)، أو بالتاريخ وبأسلوب الأدب كما مارسه جول ميشليه^(٢٠).

كما ينتقد الباحثان مفهوم العناية الإلهية التي استخدمت في تفسير الوقائع. صحيح أن المؤرخين لم يعودوا يلجؤون إلى هذه الفكرة اليوم كما يريان، ولكن الاتجاه لتفسير الوقائع التاريخية بأسباب تجاوزية متعالية (Transcendantes) استمر في النظريات الحديثة، حيث بدأت الميتافيزيقا تتخفى تحت أوجه علمية. إن مؤرخي القرن التاسع عشر تأثروا بالثقافة الفلسفية التي أدخلوها -بغير وعي منهم- بصيغ ميتافيزيقية في بناء التاريخ^(٢١).

بهذا حققت المدرسة المنهجية، وعبر نصّ «المدخل إلى الدراسات التاريخية» قطيعة إبستمولوجية بإبعادها من حقلها كلاً من نظرية العناية الإلهية في التاريخ، والتطورية العقلانية (التجريدية)، وكذلك الغائية الماركسية.

بحسب لانجلوا وسينوبوس «التاريخ ليس إلّا وضعية عمل بالوثائق» (Mise en œuvre de documents)، فهما يستعيران من رانكه نظرية الانعكاس (Théorie du reflet) ويطرchan اختباء المؤرخ خلف النصوص، أي خلف الوثائق^(٢٢).

في أول فصل في كتابهما بعنوان: «في البحث عن الوثائق» يعرفان علم التاريخ انطلاقاً من أهمية الوثيقة التي يتركها السلف وفي ذلك يقولان: «التاريخ يصنع من الوثائق والوثائق هي الآثار التي خلفتها أفكار السلف وأفعالهم، (...) وبفقدان الوثائق صار تاريخ عصور متطاوله من ماضي الإنسانية مجهولاً أبداً إذ لا بديل عن الوثائق، وحيث لا وثائق فلا تاريخ»^(٢٣).

(19) Guy Bourdè et Hervé Martin, Les écoles historique Paris, Seuil, 1983, p.172.

(٢٠) وجيه كوثراني، التاريخ ومدارسه في الغرب وعند العرب مدخل إلى علم التاريخ، الجزء الأول، بيروت: الأحوال والأزمنة للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠١ ص: ١٦٩.

(٢١) المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(٢٢) هاري إلمربارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ترجمة: محمد عبد الرحمن برج، مراجعة: سعيد عبد الفتاح عاشور، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧، الجزء الثاني، ص: ٥٦.

(٢٣) شارل فيكتور لانجلوا وشارل سينوبوس، المدخل إلى الدراسات التاريخية في النقد التاريخي، ترجمة: عبدالرحمن بدوي، الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٨١، ص: ٥.

الوثائق إذن تحمل الوقائع التاريخية وعمل المؤرخ استدلالاً ينطلق من معطى الوثيقة ليصل إلى حقيقة الواقعة. يقول المؤلفان في كتابهما المذكور: إن الوقائع لا يمكن معرفتها تجريبياً إلا بطريقتين: إما مباشرة إذا لوحظت وهي تحدث، أو بطريقة غير مباشرة بدراسة الآثار التي تركتها (...). والنوع الثاني من الوقائع، هي الوقائع التاريخية.

والخاصية المميزة للوقائع التاريخية هي أنها لا تدرك مباشرة وفقاً لآثارها. ولهذا فإن المعرفة التاريخية هي بطبيعتها معرفة غير مباشرة. ولهذا السبب ينبغي «أن يختلف منهج علم التاريخ اختلافاً أساسياً عن منهج العلوم مباشرة، أعني عن مناهج سائر العلوم التي تعتمد على الملاحظة المباشرة. وعلم التاريخ - مهما قيل فيه - ليس علم ملاحظة»^(٢٤).

«الوقائع الماضية لا نعرفها إلا من خلال ما بقي لنا من آثار عنها. صحيح أن المؤرخ يلاحظ هذه الآثار، وتسمى الوثائق ويلاحظها مباشرة، ولكنه ليس لديه بعد ذلك ما يلاحظه، بل ابتداء من هذه النقطة يسلك مسلك الاستدلال، محاولاً أن يستنتج الوقائع من الآثار الباقية على أصح وجه ممكن. فالوثيقة هي نقطة الابتداء والواقعة هي نقطة الوصول. وبين نقطة الابتداء ونقطة الوصول ينبغي المرور بسلسلة مركبة من الاستدلالات المرتبطة بعضها ببعض، فيما فرص الخطأ عديدة، وأقل خطأ - سواء ارتكب في البداية أو الوسط أو في نهاية العمل - يمكن أن يفسد كل النتائج. ومن هذا يتبين أن المنهج التاريخي، أو منهج الملاحظة غير المباشرة أدنى مرتبة من منهج الملاحظة المباشرة، لكن ليس أمام المؤرخ هنا خيار، فهذا المنهج التاريخي هو وحده الموجود للوصول إلى الحقائق الماضية. والتحليل المفصل للاستدلالات التي تقود إلى المشاهدة المادية للوثائق إلى معرفة الوقائع، هو جزء من الأجزاء الرئيسية في المنهج التاريخي إنه ميدان النقد»^(٢٥).

إن خطوات النقد التي اصطلح المؤرخون على تقسيمها بين النقد الداخلي (Critique interne) والنقد الخارجي (Critique externe) للوثائق هي الخطوات التي تعطي لهذا الجهد طابعه ووظيفته العلميين في مرحلته الأولى. على أن المرحلة الثانية التي تتلخص بالبناء التاريخي، وهي مجموعة عمليات تركيبية تقوم على ربط الوقائع التاريخية المفردة بتصور ذهني عام، يجب أن تكون أيضاً ذات منهج في رأي أصحاب المدرسة المنهجية، ذلك بأن الوقائع المستخرجة من النقد تظل مفردة مشتتة. ولتنظيمها في بناء ينبغي أن تصوورها وأن نجمع بينها وفقاً لتشابهها مع وقائع حاضرة.

(٢٤) المرجع نفسه، ص: ٤٣-٤٤.

(٢٥) المرجع نفسه، ص: ٤٤.

هذه المسيرة تحصر طموحات المؤرخ في نطاق المرئي والمعطى، فهو يجعل منه أسير الوثيقة المكتوبة: لم يعد التاريخ إلّا استخداماً للوثائق^(٢٦). إن أفضل المؤرخين وفق هذا التصور (الضعاعي) هو الذي يلتصق أكثر ما يمكن بالنصوص ويفسرها بأكثر ما يمكن من الصحة، بل الذي لا يكتب أو لا يفكر حتى إلّا من خلالها^(٢٧). وراء ستار العلمية هذا يمكن فهم التعريف الذي أعطته المدرسة الوضعانية للوثيقة.

يلجّ مؤلفا كتاب المدخل للدراسات التاريخية على الأولوية التي يجب أن تعطى للظاهرة المفردة والفردية؛ في الواقع كل حدث هو حدث فريد^(٢٨)، والمؤرخ غير مطالب بالبحث عن سببية الظواهر التي يصفها: إن كل تاريخ الأحداث هو تسلسل بديهي لحوادث لا يرقى إليها الشك^(٢٩)، الصدفة تطارد الضرورة والعرضي يفرغ القوانين. يتقلص حقل المؤرخ في هذا التقنين للبحث التاريخي لينحصر في تركيب الأحداث السياسية والعسكرية من دون ارتباط حتمي.

واضح أن الدعوة التي أطلقتها المدرسة المنهجية الفرنسية على لسان لانجلو وسينوبوس، كانت تحمل في طياتها محاولة تجاوز لما آلت إليه الفلسفة الوضعية في فلسفتها التطورية (التقدم) وفي شقها التاريخي الذي سمّي النزعة التاريخية وإن كانت في أساسها ومنطلقها جزءاً منها.

لكن هل حققت هذه الدعوة على مستوى الممارسة التاريخية (البحث التاريخي) توجهاتها الفعلية؟ أي حياديتها عن السياسة والفلسفات، كما دعا بذلك المنشور التأسيسي في سنة ١٨٩٦ (افتتاحية غابريال مونود في العدد الأول من المجلة التاريخية)، وهل درس أصحابها حقول النشاط البشري وفقاً للائحة الوقائع التاريخية التي يعرضها مؤلفا كتاب المدخل إلى الدراسات التاريخية؟ وهل مارسوا فعلاً ذلك الاحتراز العلمي الذي تدعو إليه الدعوة إلى تجنب الوقوع في الحتميات في البحث عن علّة الوقائع؟

يلاحظ دارسو هذه المدرسة من المؤرخين الفرنسيين المعاصرين أن مؤرخي التيار

(26) Charles Victor Langlois et Charles Seignobos, Introduction aux études historiques, op.cit., p.275.

(٢٧) محمد الحسنواي، الإسطغرافيا الفرنسية: محطّات، اتجاهات ومؤرخون، المجلة التربوية، العدد الثامن، مارس ٢٠٠٢، ص: ٢١.

(28) Charles Victor Langlois et Charles Seignobos, Introduction aux études historiques, op.cit., p.204.

(29) Ibid., p.253.

الوضعياني التزموا السياسات الرسمية للجمهورية الثالثة (١٨٧٠ - ١٨٤٠). ولم يكن هذا الانعطاف الوضعاني مستقلاً تماماً عن الضغط السياسي الذي كان يارس على المعرفة التاريخية، فالوضعية السائدة كانت تمجّد العمل المصدري أكثر من غيره وتنظر إليه على أنه مقارعة ضرورية مع المعطيات التجريبية للمعرفة التاريخية، فضلاً عن أن الدولة كانت تسهّل الأبحاث بتمويلها عدداً من مؤسسات التاريخ وبذلك تنامي عدد المؤرخين الموظفين لدى الدولة خلال القرن التاسع عشر، الدولة جعلت من نفسها مؤرخة^(٣٠).

وهكذا نظّم البحث التاريخي نفسه وتعقلن، إنها ثورة منهجية لا شك فيها، تحقّقت داخل الدولة وبقيت تابعة لها، فكيف لا يكون خطاب المؤرخين عندئذٍ خطاباً حول الدولة التي بذلت مجهوداً كبيراً لجمع الوثائق وتنظيمها في مراكز الأرشفة العمومي والمجاميع الوثائقية التي توفر للمؤرخين وسائل بحث وضعي، بحث يعتمد على المصادر، فيركّز المؤرخون جهودهم على تاريخ الأحداث ودواليب الحياة العامة.

واستجابة للشروط العلمية التي وضعها لنفسه، أصبح البحث التاريخي يميل إلى الخلط بين الذاكرة الاجتماعية والذاكرة القومية، والخلط بين الذاكرة القومية وذاكرة الدولة. فكل ظاهرة لا تطفو على سطح الحياة العامة يمكن للمؤرخ تجاهلها، ليس لأنها لا تتطابق مع عمل واع وإرادي فحسب، وإنما لأنها تعتبر خارجة عن حركة التاريخ^(٣١).

يلاحظ غي بوردي (Guy Bourdè) وهرفه مارتين (Hervé Martin) وهما مؤرخان معاصران أن النص التاريخي الذي تقدّمه هذه الكتب كما في الكتب التي تستلهمها متشعّ بالحدث، وبالتاريخ السياسي، ومقسّم إلى محطّات يفصل بينها تغيّر حكومات أو أنظمة كما ترابط الأحداث عبر سببية خطية (Causalité Unilinéaire)، أما الوقائع فهي سياسات وتركيبات وزارية ومناظرات برلمانية وانتخابات تشريعية. هذه الموضوعات «تأخذ مكاناً أوسع كثيراً من الاكتشافات العلمية ومن الأنشطة والقطاعات الصناعية والعادات الفلاحية»^(٣٢).

وفقاً لهذه الملاحظة نستنتج أن لائحة الوقائع التاريخية التي تحتلّ أوجه النشاط البشري

(٣٠) إن الهوس الوثائقي قد استولى على هذا العصر، لكن وعلى حدّ تعبير بيير نورا، سيظل دائماً شيئاً غائباً، «أرشفوا أرشفوا سيبقى دوماً شيء ما» راجع: بول ريكور، الذاكرة التاريخ النسيان، ترجمة وتقديم وتعليق: جورج زيناتي، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٩، ص: ٢٥٧.

(٣١) قيس ماضي فرو، المعرفة التاريخية في الغرب مقاربات فلسفية وعلمية وأدبية، بيروت: منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٣، ص: ٢٠-٢١.

(32) Guy Bourdè et Hervé Martin, Les écoles historiques, Paris, Seuil, 1983, p. 194.

في الأزمنة التاريخية، والتي رسم لوحتها كتاب المدخل للدراسات التاريخية لا تترجم كلها على صعيد الممارسة التاريخية، فثمة انقطاع يلاحظ ما بين طموح دعوة المدرسة المنهجية، كما يشرحها كتاب سينوبوس ولانجلوا، وبين ما كتبه التأريخ الفرنسي، أي الإسطوغرافيا الفرنسية الممتمة إلى هذه المدرسة^(٣٣).

إن ما تشير إليه قائمة تصنيف الوقائع التاريخية (الظروف المادية، العادات المادية، والعادات الاقتصادية، النظم الاجتماعية... إلخ) لم تشغل اهتمامات مؤرخي المدرسة المنهجية بل ظلت جزءاً من اهتمامات علماء الاجتماع أو الاقتصاد، أو الأنثروبولوجيا والإثنولوجيا.

هذه الفراغات في البحث التاريخي هي التي مهّدت لظهور مدرسة فرنسية جديدة ستعرف باسم مجلتها الحوليات (L'École des Annales)، طرحت نفسها مشروعاً جديداً متجاوزاً للمدرسة المنهجية (المجلة التاريخية)؛ سواء على مستوى تكون المنهج أو على مستوى توسيع الحقول في التاريخ سواء في المكان أو الزمان، أو على مستوى انتشار العلاقات المشتركة فيما بين العلوم الإنسانية.

□ ثالثاً: التاريخ النقدي الحديث: تاريخ جديد ووثائق جديدة

نشأ التاريخ النقدي الحديث^(٣٤) في إطار ثورة على التاريخ الوضعاني الذي كان سمة القرن التاسع عشر، وتوضّحه بعض الكتابات المنهجية التي ظهرت خلال هذه الفترة الزمنية^(٣٥).

لقد أراد رواد هذه المدرسة (الحوليات) أن يكون التاريخ إبداعاً على مستوى المناهج

(٣٣) وجيه كوثراني، التاريخ ومدارسه في الغرب وعند العرب مدخل إلى علم التاريخ، بيروت: الأحوال والأزمنة للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠١، ص: ١٨٠.

(٣٤) داخل صناعة التاريخ يبرز مفهوم التاريخ النقدي الحديث أو التاريخ الإشكالي (Histoire- problème) وهو يستعمل للتمييز بين التاريخ في حلته الجديدة والتاريخ السردى الحديث (الوضعاني) في شكله القديم. ويمتاز التاريخ الإشكالي باستقلالية ذاتية، فالمؤرخ لا يكتفي بتفسير الأحداث عند سردها، بل يجعل من التفسير ممارسة نوعية تؤطرها إشكالية محدّدة وخاضعة لسياق التوثيق والتعليل وضمن وضع واقعي يحتمل الاعتراض. انظر:

- François Furet, «De l'histoire-récit à l'histoire-problème», dans L'atelier de l'histoire, Paris, Flammarion, 1982, p. 73 - 90.

(35) Charles Victor Langlois et Charles Seignobos, Introduction aux études historiques, Paris, Hachette 1898.

والأفكار والمواضيع، وإبداعاً أيضاً في مستوى الأسلوب. وهو الأمر الذي فرض على المؤرخين اعتماد أنواع جديدة من المصادر مثل دفاتر العدول والتاريخ الشفوي والتراث المادي وتبسيط الضوء عليها من زوايا جديدة ترتبط بنوعية التساؤلات المطروحة ونوعية القضايا المتناولة، إذ لم يعد تاريخ الأمة الذي يمثله تاريخ الجنرالات والشخصيات الذائعة الصيت هو الذي يهتم المؤرخين، بل أقحم التاريخ كل المغيبين والهامشين من خلال دراسة المتروك من المصادر والمغيب من الفئات الاجتماعية: تاريخ المجانين، وتاريخ الرعاية والشرائح الاجتماعية الغائبة في أكثر الحالات من النصوص المصدرية، كالحوليات والسير والتراجم، حتى إنها أصبحت من أولوياته.

تقترح مدرسة الحوليات توسيع حقل التاريخ، الذي بعد مغادرة أرض السياسة، يحمل اهتمامات المؤرخين نحو آفاق أخرى كالطبيعة والمشاهد والسكان والديمغرافيا والمبادلات والعادات... بهذه الصورة تكونت أنثروبولوجيا مادية وتحدد مفهوم المادية التاريخية⁽³⁶⁾.

فمع هذا المفهوم للمادية الذي أصبح مركزياً حدث تحوّل في مصادر المؤرخ الذي لم يعد يقدر على الاكتفاء بتأويل الوثائق المكتوبة التي تنتجها الدوائر السياسية. وجب عليه أن ينوع في وثائقه ومناهجه باعتماد الإحصائيات والديمغرافيا والألسنية وعلم النفس والمسكوكات وعلم الآثار... إلخ. النصوص لا بد منها ولكن ليس النصوص فقط⁽³⁷⁾. وفي هذا التوسّع لمصلحة العلوم الإنسانية الأخرى يمكن أن نلاحظ التحالف المعروض عليها ضدّ النزعة التاريخية ولكن لتكون في خدمة التاريخ.

لم تحفل الحوليات بالتاريخ القومي ولم تجعله مناط اهتمامها، كما أنها نقلت اهتمامها من دراسة الأحداث السياسية والتاريخ المعركة (L'Histoire-Bataille) إلى دراسة كل ما له علاقة بالمجتمع والاقتصاد والذهنيات، وطالبت ببعث تاريخ جديد يعنى بهذه المسائل، ويولي أهمية خاصة للبنى الخفية (Les Structures)⁽³⁸⁾.

(36) Lucien Febvre, Combats pour l'histoire, Paris, Armand Colin, 1953, p13.

(37) Ibid., p.13.

(38) ثمة توصيف عام للبنية Structure يستخرجه زكريا إبراهيم من مجموعة التعريف والأوصاف التي يقدمها كل من دي سوسير في اللسانيات وبياجيه في إستيمولوجيا العلوم الإنسانية، ولا سيما علم النمو لدى الطفل، ولفي ستراوس في الأنثروبولوجيا، وفوكو في حفريات عمّا يكمن خلف الظواهر والوقائع الاجتماعية والسياسية والعقلية من بواطن مخفية. التعريف يتلخص في التالي: «البنية هي القانون الذي يفسّر تكوين الشيء ومعقوليته. إنها نسق من التحوّلات له قوانينه الخاصة، باعتباره نسقاً Système يميّز بثلاث خصائص: الكلية والتحوّلات والتنظيم الذاتي. وكل تحوّل في أحد عناصر البنية يحدث تحوّلًا في

إن عبارات من قبيل التاريخ الحداثي والتاريخ السياسي وتاريخ الوقائع أصبحت مصطلحات قديمة تستعمل لوسم التاريخ لدى المنهجين. وإلى جانب كل هذا كانت المدرسة نفسها تعتبر أن التاريخ مدعو حتمًا إلى أن يشمل كل ما هو غير مكتوب. لقد وسّعت من أفق الوثيقة التاريخية، بالحلول محلّ كتابات لانجلوا وسينوبوس المعتمدة بصورة رئيسة على النص المكتوب، فهو تاريخ يعتمد على وثائق عديدة ومتنوعة: منها المكتوبة بجميع أنواعها وأجناسها إلى جانب الوثائق التصويرية ونتائج البحوث الأثرية والروايات الشفوية وغيرها من الوثائق⁽³⁹⁾.

إن سلسلة من الأرقام، أو رسم بياني لتطور الأسعار، أو صورة، أو فيلم، أو لقاح النباتات المتحجر، أو معول أو نذر؛ كل هذه الأشياء تعتبر من الوثائق الأولية بالنسبة للمؤرخ (تاريخ بلا نصوص أو تاريخ ما بعد النصوص)⁽⁴⁰⁾.

حاولت مدرسة الحوليات مع أحد أبرز مؤسسيها وهو لوسيان فيفر (Lucien Febvre) إبراز عقم التاريخ بأسلوب حداثي واعتمادًا على الوثيقة المكتوبة. وفي هذا الصدد يقول لوسيان فيفر: «لا شك أن التاريخ يكتب اعتمادًا على الوثائق المكتوبة إذا وجدت لكن يمكن، بل يجب أن يكتب اعتمادًا على كل ما يستطيع الباحث بمهارته وحذقه، أن يستنبطه من أي مصدر: من المفردات ومن الرموز، من المناظر الطبيعية، ومن تركيب الأجور، من أشكال المزارع ومن الأعشاب الطفيلية، من خسوفات القمر ومن مقارن الثيران، من فحوص العالم الجيولوجي للأحجار ومن تحليلات الكيمائي للسيوف الحديدية»⁽⁴¹⁾.

انتقد لوسيان فيفر أيضًا في كتابه: (معارك من أجل التاريخ) Apologie pour l'histoire التقليدي المعتمد على سرد الأحداث من دون التوقف عندها، ومن دون

باقي العناصر الأخرى. البنية هي القانون الذي يحكم تكون المجاميع الكلية من جهة، ومعقولة تلك المجاميع من جهة أخرى، مفهوم البنية هو مفهوم العلاقات الباطنة الثابتة التي تقدّم الكل على أجزائه بحيث لا يفهم هذا الجزء خارج الوضع الذي يشغله داخل المنظومة الكلية. دراسة البنية انحياز إلى السكوني Synchronique في مقابل التطوري Diachronique. ذكرها إبراهيم، مشكلة البنية، سلسلة مشكلات فلسفية معاصرة، القاهرة، مكتبة مصر للطبعات، ١٩٩٠، الجزء الثامن، ص: ٢٥٩.

أما بالنسبة للبنية، بل لنقل البنى، لأن البنية في لغة المؤرخين لا توجد بصيغة المفرد، وإنما بصيغة الجمع، وهي من الظواهر الجغرافية والإيكولوجية والتقنية والاقتصادية والسياسية والنفسية، التي تظل ثابتة لمدة طويلة من الزمن، وحتى وإن تغيّرت فإنها تتغير ببطء.

(39) Marc Bloch, Apologie pour l'histoire, op.cit., p.36.

(40) Lucien Febvre, Combats pour l'histoire, op.cit., p.3-17.

(41) Ibid., p.428.

إثارة الإشكاليات منغمساً في اجترار النصوص^(٤٢).

وإلى جانب لوسيان فيفر يقرّ مارك بلوك (Marc Bloch) هو الآخر بأهمية الوثائق، وبأهمية التحقق والتبحر بمعطياتها ومقرراتها وجزئياتها. لكن ذلك لا يكفي لأنه يجب ألا يُكتفى بالوثائق وحدها كمصادر للتاريخ، إن ركام الوثائق التي يمتلكها التاريخ ركام غير محدود. ولا يقتصر التاريخ على الوثائق المكتوبة؛ «إذ يمكن استكمال دراسة الحركات السكانية والهجرات، من خلال المقابر الأثرية في منطقة من المناطق أو حضارة من الحضارات. ثم عن المعتقدات والمشاعر والعواطف يمكن أن تنبئ عنها الصور والرسوم والتماثيل أكثر مما تنبئ عنها النصوص»^(٤٣).

لا يدعو مارك بلوك هنا إلى اكتشاف مصادر جديدة للتاريخ فقط، بل يدعو إلى توسيع حقل التاريخ نحو اتجاهات مختلفة: باتجاه الأنثروبولوجيا التاريخية؛ دراسة الفلكلور والعادات ومظاهر السحر، ثم باتجاه مجال تاريخ العقلية كما فعل جاك لوغوف (Jacques Le Goff) وآخرون^(٤٤)، كما درس حقول علم الاجتماع الديني في أزمنة تاريخية معينة. وإلى جانب كل هذا، نجده أيضاً يدعو إلى الاهتمام بأصل الكلمات وتطور استخدامها في التاريخ. وفق هذا التصوّر تصير الوثيقة وحدة حسابية للمعرفة التاريخية التي تجرباً مارك بلوك على وضعها في زاوية الملاحظة وهو الفالاق للمدرسة التي كان يلقبها بالوضعانية. ففي الواقع الوثيقة ليست معطى، بل شيء مستبحث ومهيئ ومؤسس. تدل الكلمة، إذن، على كل ما يمكن مساءلته من طرف المؤرخ بهدف العثور على خبر حول الماضي على ضوء فرضية تفسير وفهم. فالغاية من استنطاق الوثائق حسب مارك بلوك لا تكمن في خلطها بل في فهمها.

يلحّ مارك بلوك ولوسيان فيفر معاً على ضرورة تدخل نشيط للمؤرخ في الوثيقة وفي الأرشفة. وكما يقول غاستون بشلار (Gaston Bachelard) بصيغة نجدها شبيهة في الخطاب الحوليّاتي: «ليس هناك ما يتحرك بذاته، لا يوجد شيء كمعطى كل شيء يبنى»^(٤٥). ومن منظور مدرسة الحوليات يبني المؤرخ مواد بحثه: الوثائق ضمن سلاسل قابلة

(42) Ibid., p. 17.

(43) Marc Bloch, Apologie pour l'histoire, op.cit., p. 56.

(٤٤) جاك لوغوف، العقلية تاريخ مبهم، ترجمة: محمد حبيدة، مجلة فكر ونقد، السنة الثانية، العدد ١٧ مارس ١٩٩٩.

(45) Gaston Bachelard, La Formation de l'esprit scientifique; Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective, Paris, J.Vrin, 1969, p.14.

للفهم يضعها في إطار نظري مسبق يتماشى وطبيعة بحثه. وبدون المقاربة الإشكالية يكون المؤرّخ معاقاً وعبرة عن ناسخ، وهو مهندس بلا شك ولكنه ليس عالماً.

وبصيغة أخرى وحسب لوسيان فيفر عندما لا نعرف عمّ نبحت لا نعرف ماذا نجد^(٤٦)، فمقاربة المؤرّخ التقليدي هي إذن مقاربة العجز والسذاجة الذهنية، جملة من الأوصاف تعطي صورة عن لهجة الجدل. يلجّ لوسيان فيفر هنا على الدور الرئيسي للمؤرّخ، على ذاتيته الضرورية: المعطيات؟ ولكن ليس ما يخلقه المؤرّخ^(٤٧). ليس الماضي الذي يولد أو يصنع المؤرّخ ولكن المؤرّخ الذي يولد التاريخ^(٤٨).

يعارض مارك بلوك ولوسيان فيفر علموية رانكه وسينيوبوس الوضعانية، بالنسبة الذاتية للممارسة يختار فيها المؤرّخ الأحداث التي سيسألها بحسب الاهتمامات المعاصرة، يطرح من خلالها جملة من الافتراضات التي بدونها تكون المعرفة التاريخية كلمة جوفاء. ليس على المؤرّخ أن يتجرّد من ذاتيته ليزرع الشك، بل على العكس يجب عليه أن يقابل فرضياته بالوثائق التي جمعها^(٤٩).

وإلى جانب فيفر وبلوك ثار فرناند بروديل (Fernand Braudel) هو الآخر على التاريخ التقليدي الذي عوّدنا على الاهتمام أكثر بالأحداث وبتسلسلها الزمني بوصفها أحداثاً نابعة من إرادات واعية تحدّد الوثائق المكتبة فكأن غاية المؤرّخ هي الوقوف على مغامرات الرجال العظام وإيراد سيرهم الذاتية، وكأن ذلك هو الذي يفسّر التاريخ. وبصيغة أخرى يؤكّد بروديل أن الحدث في حدّ ذاته غير قابل للفهم ما لم يبحث له المؤرّخ عن سياقه ضمن بنية أشمل تدخل في عين الاعتبار السياسي والمجتمعي والجغرافي، فإنه يظلّ عاجزاً عن الوقوف على معناه الحقيقي^(٥٠).

لم ينفرد بروديل وحده بالثورة على التاريخ التقليدي، فقد انخرط كذلك أحد كبار المؤرّخين الفرنسيين، إنه إيمانويل لوروا لادوري (Emmanuel Le Roy Ladurie) حامل شعار «تاريخ بدون إنسان»^(٥١).

(46) Lucien Febvre, Combats pour l'histoire, op.cit., p. 59.

(٤٧) فرانسوا دوس، التاريخ المفتت من الحوليات إلى التاريخ الجديد، ترجمة: محمد الطاهر المنصوري، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩، ص: ٩١.

(٤٨) المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(49) Lucien Febvre, Combats pour l'histoire, op.cit., p.428.

(50) Fernand Braudel, Ecrits sur l'Histoire, Paris, Flammarion, 1969, p. 22-23.

(51) Emmanuel Le Roy Ladurie, Le territoire de l'historien, Paris, Gallimard, 1978, p. 419.

هذا التطور الحاصل على مستوى الوثيقة سيتبلور أكثر مع إستيمولوجين أمثال بول فاين (Paul Veyne) وهنري مارو (Henri Marrou). هذا الأخير يعرف الوثيقة «بأنها كل مصدر للأخبار يتمكن من خلاله فكر المؤرخ من استخلاص شيء من أجل معرفة الماضي البشري منظوراً إليه من خلال الإشكال المطروح... شيئاً فشيئاً تتسع الفكرة وتنتهي باحتواء نصوص وآثار وملاحظات من كل نظام»^(٥٢).

كما يعتبر أن فكرة الوثيقة تتقدم مع تعميق فكرة التاريخ، ذلك أن الإدراك الضيق للشاهد في نظره يؤدي إلى تاريخ مجمل حدثي بحدّة. أما بول فاين فهو يرى من حيث الجوهر أن التاريخ معرفة بواسطة الوثائق، ولكن السرد التاريخي يتجاوز كل الوثائق ويضع نفسه فيما وراء الوثائق. ويرجع ذلك إلى كون أية وثيقة لا تستطيع أن تكون هي بذاتها الحدث، فالوثيقة ليست محاكاة للحدث بل هي حكاية عنه^(٥٣).

مجمل القول، إن كل ما تبقى من الماضي يمكن اعتباره كمؤشّر يعبر عن شيء كان له وجود في الماضي. ولهذا نجد عبد الله العروي يطلق على الوثيقة اسم الشاهدة، ففي نظره «لا وجود للوثيقة المجردة، كل ما يوجد هو وثيقة متميّزة يستغلّها الباحث ويبني على هذا الوضع نتائج بالكيفية التي يبني بها المؤرخ التاريخ»^(٥٤).

يعيش التاريخ مع مدرسة الحوليات ثورة وثائقية، إن ميزة التاريخ الأساسية وفق هذا التصوّر تقوم أساساً على نقد فكرة الحدث؛ إذ ليس هناك واقع تاريخي جاهز ينكشف تلقائياً للمؤرخ. إن المؤرخ، كأني رجل علم، على حدّ تعبير مارك بلوك، يجب أن يحدّد اختياراته أمام واقع شاسع وغامض.

وهذا الاختيار لا يعني بالطبع لا إجحافاً، ولا مجرد جمع، وإنما يعني تركيباً علمياً للوثيقة بما يسمح بإعادة رسم الماضي وتفسيره. إنه عمل دؤوب يقوم به المؤرخ، إنه نتاج خلق وتركيب يعتمد الفرضيات والحدس التاريخي^(٥٥).

(٥٢) مارو، هـ، من المعرفة التاريخية، ترجمة: جمال بدران، مراجعة: زكريا إبراهيم، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧١، ص: ٦٢.

(٥٣) بول فاين، أزمة المعرفة التاريخية فوكو وثورة في المنهج، ترجمة وتقديم: إبراهيم فتحي، القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٣، ص: ٢٧.

(٥٤) عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، الألفاظ والمذاهب، مرجع سابق، الجزء الأول، ص: ٨١.
(55) Olivier Dumoulin, «Document», in André Burguière (ed.), Dictionnaire des sciences historiques, Paris, PUF, 1986, p. 204-205.

□ رابعاً: أهمية الوثائق في كتابة التاريخ

لا يكتب التاريخ من عدم، لذلك يختلف المؤرخ عما يكتبه القصاص والروائي اللذان بإمكانهما كتابة القصة أو الرواية من محض الخيال. وبما أن التاريخ هو فهم تطوّر الإنسان عبر العصور فإن على المؤرخ البحث عن مختلف خلفات الإنسان من آثار مكتوبة وأخرى غير مكتوبة وعن كل ما من شأنه أن يساعده على إعادة بناء تاريخ الإنسان أي ماضيه.

ولقد بلغ الأمر ببعض مؤرخي القرن التاسع عشر إلى القول: إن التاريخ لا يبدأ إلاّ إذا توفّرت وثائق، وجعلوا من مهام المؤرخ الأولى البحث عن الوثائق وبعثوا لذلك علماً قائماً الذات له قواعده وأدوات عمله ومناهجه (Heuristique).

إلاّ أن مفهوم الوثيقة ما انفك يتطوّر ليشمل كل مصدر من شأنه أن يمكن المؤرخ من معرفة الماضي البشري والمجال على أساس أنه لا يمكن الفصل بين الإنسان ومحيطه الطبيعي والبيولوجي.

وعن أهمية الوثائق في كتابة التاريخ قال بعضهم: إنها كالوقود بالنسبة للمحرّك الانفجاري⁽⁵⁶⁾ (L'histoire se fait avec les documents comme le moteur à explosion) (fonctionne avec du carburant). وعن دور الأرشيف وأهميته في حفظ وصيانة الوثائق المكتوبة قال بعضهم: إنها بمثابة خزانات المعلومات التاريخية إلاّ أن التفاوت بين الدول في علاقتها بالوثائق كبير بحسب تقاليدها في المجال التوثيقي؛ فالدول العظمى عظيمة كذلك بعدد الوثائق التي تتضمنها خزاناتها وأرشيفاتها، والدول المتأخرة أو المتخلّفة متخلّفة بالنظر إلى ضعف رصيدها من الوثائق ونوعية علاقتها بمورثها الوثائقي⁽⁵⁷⁾.

تعتبر الوثائق إذن مادة التاريخ، بل إنها تعدّ من أهم مصادره المعتمدة، فلا تاريخ بلا وثائق، فالوثائق هي ذاكرة الجنس البشري، كما أنها تعتبر أهم سند للمؤرخ الذي يريد الوصول إلى «الحقيقة التاريخية»⁽⁵⁸⁾.

وهكذا تتبوأ الوثيقة مكانة مهمة في معظم الدراسات التاريخية إن لم نقل كلها، وهي تمثّل أفكار الماضيين وترجم أفعالهم؛ فكل فكرة أو فعل لم يخلّف أثراً مباشراً، أو ضاع أو طمست معالمه، لا يعني شيئاً بالنسبة للتاريخ.

(56) Henri Irène Marrou, De la connaissance historique, Paris, Seuil, 1975, p. 50.

(57) ابن سليمان فريد، مدخل إلى دراسة التاريخ، تونس، مركز النشر الجامعي، ٢٠٠٠، ص: ٤٠.

(58) أحمد حسين، الوثائق التاريخية، القاهرة، ١٩٥٤، ص: ٩.

لا جدال إذن في كون أن الوثائق تشكل مادة التاريخ الأولى، والمؤرخ الواعي لا بد له من الرجوع إلى الوثائق باعتبارها منبعاً لدراسة شؤون العصر الذي يبحث فيه النواحي الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وغيرها^(٥٩).

الوثائق إذن هي مادة التاريخ، هذه ملاحظة بديهية يجب أن يدركها كل باحث في التاريخ عن «الحقيقة التاريخية» والعثور على الوثائق الخاصة بالموضوع الذي ندرسه عملية هامة جداً، والغالب عند الباحث/ المؤرخ هو أنه لا يقدم على معالجة موضوع معين إلا بعد التأكد من توفر الوثائق التي تلقي الأضواء على حقيقة الأحداث.

وقد تتوفر للمؤرخ أحياناً كميات مهمة من الوثائق عن المسألة أو القضية التي يريد دراستها فيواجه آنذاك مصاعب من نوع آخر مثل الفرز والقراءة والتصنيف... ويتعرض نسبياً لمثل هذه الوضعية أحياناً مؤرخو الفترة المعاصرة الذين يستغلون أصنافاً عديدة ومتنوعة من الوثائق المكتوبة والشفوية والمصورة والسمعية البصرية وغيرها... وأحياناً أخرى كثيراً ما يحجم المؤرخ عن الكتابة في موضوع لم تتكشف وثائقه أو جانب كبير منها على الأقل، إذ كيف يمكن من الناحية النظرية أن يتناول المؤرخ أو الباحث موضوعاً لا يملك أدوات بحثه الأساسية ألا وهي الوثائق؟.

خامساً: مواد عمل المؤرخ: أصناف الوثائق

تكتسي الوثيقة أهمية قصوى في البحث العلمي عموماً، وفي البحث التاريخي خصوصاً، كما أن أهميتها تزداد لدى المؤرخين حتى أن التهافت عليها والبحث عنها وأحياناً احتكارها من طرف البعض منهم أمر يكاد يكون عادياً في أواسط الباحثين الذين يحاولون توظيف الوثائق واستنطاقها كما أن استثمارها يعتبر بالنسبة إليهم بمثابة رأس مال.

كما أن مواد عمل المؤرخ تتميز بالتنوع والتعدد، وفيما يلي عرض لأهم التفاصيل:

١- النصوص ووثائق الأرشيف: وهي الصنف المحبذ للمؤرخ نظراً لتمييزه بالدقة أكثر من غيره. إلا أن تغير الخطوط عبر الأزمنة واختلافها من ناسخ إلى آخر يستوجب من المؤرخ معرفة وإلماماً بعلم الخطوط (Paléographie) ليتمكن من تحقيق النصوص وقراءتها القراءة الصحيحة. فتحقيق المخطوطات من مهام المؤرخ وخاصة المختص في الفترة الوسيطة.

(٥٩) محمد إبراهيم السيد، مقدمة للوثائق العربية، سلسلة الوثائق والمعلومات (١)، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩٣، ص: ١٤.

ولئن أصبح من الصعب اكتشاف مخطوطات جديدة، فالمؤرّخ في هذه الحالة مدعو إلى استغلال ما توفّره مصادر أخرى -معظمها مازال مخطوطاً- ككتب النوازل والفتاوى والمناقب والأحكام والحسبة وغيرها من المؤلفات الفقهية وكتب الطبقات والتراجم والسير والأنساب... أما وثائق الأرشيف فهي نوعان:

النوع الأول: الأرشيف الرسمي أو الحكومي: (محاضر جلسات، مراسلات مختلف الوزارات، معاهدات دولية، اتفاقيات، دفاتر جبائية...)، وهي محفوظة عادة بدور الأرشيف الوطنية (Les Archives Nationales) التي تمثل على حدّ تعبير بعضهم «أنبار أو مخزن التاريخ» (Grenier de l'histoire)⁽⁶⁰⁾.

النوع الثاني: الأرشيف الخاص: وهو ملك الأفراد أو العائلات أو المؤسسات الخاصة ويستوجب الاطلاع عليه ترخيصاً من أصحابه، (عقود زواج، عقود ملكية، مذكرات، رسائل شخصية...). من هذا الصنف نجد سجلات عدول الإشهاد المحتوية على عقود مختلفة تهتم الحياة الاجتماعية (زواج، طلاق، قسمة إرث...) والاقتصادية (بيع، شراء، كراء، تكوين شركة...)، وهي وثائق قريبة جداً من الواقع المعيش والحياة اليومية.

٢- الصحف: منها ما هو رسمي حكومي ومنها ما هو خاص. وقد تكون الصحيفة يومية، أسبوعية، قومية، جهوية أو محلية. لكن مهما كانت نوعيتها فإن الموضوعي بالنسبة للخبر الصحفي يظلّ مسكوناً بالذاتي وموجّهاً من قبله. إن الاعتراف بقيمة النص الصحفي بالنسبة للبحث التاريخي لا ينبغي أن يجعلنا نغفل عن واجب الاحتراس إزاء هذا النوع من المصادر التي قد لا تستجيب دائماً لشروط الموضوعية، وهذا ما يبعدها أحياناً عن الحقيقة التاريخية ويسقطها في متاهات التأويل والتزييف. ومن هنا يمكن أن نفهم لماذا تختلف مقاربة التاريخ في معالجة القضايا والأحداث عن معالجة الصحافة⁽⁶¹⁾.

٣- الوثائق السمعية البصرية: هذا الصنف من الوثائق هو في تطوّر مطّرد في السنوات الأخيرة بسبب استعمال الراديو والتلفزيون والسينما والفيديو... وهي كباقي

(60) Bruno Galland, «Conserver pour l'histoire: une nouvelle dimension pour les Archives nationales de France», en ligne: <http://www.archiviodistato.firenze.it/atti/aes/galland.pdf>, consulté le 20/11/2014.

(61) Quivy Vincent, «Le journalisme : une histoire sans historien». in Communication et langages. N°102, 4ème trimestre 1994. pp. 79-92. [En ligne], mis en ligne le 18 novembre 2002. URL: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/colan_0336-1500_1994_num_102_1_2550 Consulté le 04 avril 2011

المصادر الأخرى قابلة للتحريف بسهولة عن طريق عملية التركيب (Montage).

٤- المؤلفات الأدبية: توفر معلومات تاريخية عن الأوضاع الاجتماعية (طرق العيش، أنماط الحياة، العادات)، ويكفي أن نذكر بأهمية الشعر الجاهلي في وصف المجتمع العربي قبل الإسلام.

٥- الأعمال الفنية: توفر أيضًا للمؤرخ جملة من المعلومات التاريخية. نذكر على سبيل المثال أهمية اللوحات الفسيفسائية في دراسة المجتمع الروماني^(٦٣)، أو لوحات الرسامين الإيطاليين أو الهولنديين لفهم عصر النهضة الأوروبية. فهذه الأعمال الفنية هي بمثابة نصوص بالنسبة للمختص في تاريخ الفن.

٦- الوثائق الأثرية: تشكل مجموعة من المخلفات الأثرية من عمارة ونقائش ومسكوكات وخزفيات... وهي تشكل مصدرًا مهمًا للمؤرخين وخاصة المتخصصون في دراسة العصور القديمة.

٧- الوثيقة الإيقونوغرافية أو المصورة (Document Iconographique): إن أهميتها في تزايد مستمر منذ مطلع القرن التاسع عشر، والصورة - كما يقول المثل الصيني - هي بمثابة ألف كلمة^(٦٣). وهي تشكل مصدرًا آخر من مصادر البحث التاريخي يمكن الاعتماد عليه خاصة إذا انعدمت الوثائق المكتوبة، فمثلًا توفر الرسوم على جدران الكهوف للمؤرخين الكثير من المعلومات التاريخية عن الحياة في عصور ما قبل التاريخ. كما يتعدّد على المؤرخ، إن لم نقل يستحيل عليه، دراسة النهضة الأوروبية في القرنين الخامس والسادس عشر دون إدراج الرصيد الهائل من الأعمال الفنية ضمن قائمة مصادره.

٨- المصادر الشفوية: يستغلّ المؤرخ أيضًا الشهادات الشفوية لشهود العيان الذين عاشوا الأحداث أو كانوا أحد أطرافها، وبما أن مصدر الرواية الشفوية هي الذاكرة، فإن على المؤرخ أن يفهم كيفية عملها على أساس أنها عملية إعادة عناصر أحداث الماضي^(٦٤).

٩- الوثيقة الإحصائية: تزايدت أهميتها في إطار ما يعرف بالتاريخ الكمي (Histoire

(٦٢) انظر على سبيل المثال: بلكمال البيضاوية، أنشطة فلاحية واستغلاليات من خلال فسيفساء الشمال الإفريقي، ضمن كتاب: البداية المغربية عبر التاريخ، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ١٩٩٩ ص: ١١.

(٦٣) شاكر عبد الحميد، عصر الصورة السلبية والإيجابيات، الكويت: عالم الفكر، يناير ٢٠٠٥، ص: ٧.
(٦٤) فانسينا يان، المأثورات الشفاهية دراسة في المنهجية التاريخية، ترجمة: أحمد علي مرسي، القاهرة: دار الثقافة، ١٩٨١، ص: ١٦. راجع أيضًا:

- Jacques Le Goff, Histoire et mémoire, Paris, Gallimard, 1995. p. 105 - 174.

(Quantitative)، أو ما يعرف أيضًا بالتاريخ السلسلي (Histoire Sérielle) الذي ما انفك يتطور منذ ظهوره في إطار مدرسة الحوليات مع دراسة كل من فرانسوا سيمياند (François Simiand) وأرنست لابروس (Ernest Labrousse) وبيير شوني (Pierre Chaunu). ولقد ولع هذا الأخير بالتاريخ السلسلي حتى اعتبره الشكل الوحيد للبحث التاريخي^(٦٥).

كما اعتبر فرانسوا فورييه (François Furet) منهج التاريخ الكمي بالأرقام هو ثورة في فهم التاريخ كله^(٦٦). ويعتمد التاريخ الكمي على استغلال سلاسل مرقمة لمعطيات متجانسة قابلة للمقارنة وممتدة على فترة زمنية طويلة، وذلك حتى يتبين للمؤرخ التغيرات والتطورات الحاصلة، وهو ما أسماه عبد الله العروي بـ: «التاريخ بالعدد».

١٠ - الخريطة التاريخية: تمثل هي الأخرى أداة من بين أدوات المؤرخ، وهي ضرورية بالنسبة إليه في ضبط المواقع ووسيلة ناجعة للتعبير عن حدث أو ظاهرة تاريخية (توزيع السكان، تحركات القبائل، مراحل تنقلات جيوش...).

تتوفر إذن للمؤرخ وثائق متنوعة وعديدة، وغالبًا ما يعكس تعدد الوثائق انشغال كل متخصص؛ فهاية الوثيقة عند الأركيولوجي هي البقايا الأثرية (حجرية، حيوانية، نباتية)، وعند المؤرخ المعتكف على مكتبة وطنية، هي المخطوطات والرسائل والكناشات.

أما وثائق القرن العشرين فهي الخطب المسجلة والأفلام الوثائقية والاستجابات^(٦٧). كما أن ترتيبها أيضًا يختلف، فمثلًا أندريه كورفيزيه (André Corvisier) نجده يعطي الوثائق الترتيب التالي: الوثائق المكتوبة، الشواهد الإيقونوغرافية، الأنصاب المادية، الرسوم المرئية، والمسجلات الصوتية^(٦٨).

واضح من خلال هذا الترتيب أنه ترتيب يلائم نوعًا خاصًا من التأليف التاريخي، غالبًا ما يعكس هم كل تخصص؛ «فالتاريخ السياسي / الدبلوماسي يضع على رأس القائمة

(٦٥) للمزيد من التفاصيل حول هذه الفكرة يمكن الرجوع إلى:

- Pierre Chaunu, Histoire quantitative, Histoire sérielle, Paris, Armand Colin, 1978.
- François Dosse, «la nouvelle histoire», in Christian Delacroix, François Dosse, & Patrick Garcia (dir.), Histoire & historiens en France depuis 1945. Paris: Adpf, 2003, p. 120.
- (٦٦) سيار الجميل، المجالية التاريخية فلسفة التكوين التاريخي نظرية رؤيوية في المعرفة العربية الإسلامية، عمان، منشورات الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٩٩، ص: ٥٧. يمكن الرجوع أيضًا إلى:
- François Furet, «Le Quantitatif en histoire», in Jacques Le Goff & Pierre Nora (dir.), Faire de l'histoire t.1: Nouveaux Problèmes, Paris, Gallimard, 1974, p. 75 - 76.

(٦٧) عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، الجزء الأول، الألفاظ والمذاهب، مرجع سابق، ص: ٨٠.

(68) André Corvisier, Sources et méthode en histoire sociale, Paris, SEDES, 1980, p. 35.

الشواهد المكتوبة، المخطوطة أو المطبوعة. وتاريخ الفن الرسوم والأشكال التمثيلية الأخرى والأرشيات المواد المستعملة، وتاريخ الإنتاج الجداول الإحصائية وتاريخ الدهنيات الأدبيات والأساطير والأحلام»^(٦٩).

وإذا كان الترتيب الوثائقي يخضع لطبيعة البحث أو التخصص التاريخي، فإن تعددها وتوفرها يطرح أيضاً مسألة منهجية تتمثل في الكيفية التي يفهم بها التخصص صناعته بل التاريخ. وفي هذا السياق يقول عبد الله العروي: «من يتأمل يوماً الأحجار أو حبوب الذرة، أو أواني الفخار، لا يفهم التاريخ كما يفهمه ويتصوره من لا يفك يقرأ المخطوطات، أو يتابع تطوّر أسعار القمح أو اللحم. لكل وثيقته ولكل تاريخه»^(٧٠).

على هذا النحو يستوجب تعدّد الوثائق من المؤرّخ وقفة تأملية مقرونة بحذر شديد وحسّ نقدي، فالتاريخ لا يتجدّد باكتشاف وثائق جديدة بقدر ما يتجدّد بنوعية الأسئلة التي يطرحها المؤرّخ على الوثائق وتأويله لها.

إن للوثائق بأكملها أهمية كبرى في البحث التاريخي، فهي تستخدم في الغالب كمناجم يستخرج منها التاريخ الخام ليس إلّا. ويمكن القول بأن تصوّرات رواد اتجاه التاريخ الجديد وإسهاماتهم المنهجية ستؤدّي لا محالة إلى توسيع مفهوم الوثيقة التاريخية لتشمل كل ما يمكن للمؤرّخ أن يستقي منه مادته التاريخية، كما أن تقنية استنطاقها في ظل هذا الاتجاه ستفرض معالجات جديدة على الخزان الوثائقي؛ جعلت معالجة المؤرّخ لمخلفات الماضي البشري تخضع لأسئلته ولثقافته وبنيتة الفكرية، هذا بالإضافة إلى توظيف مكتسبات بعض العلوم الإنسانية الأخرى (مثل الأنثروبولوجيا والسيميائيات واللسانيات... إلخ) كعلوم فرضت نفسها ولم يعد من الممكن تجاهلها.

إن الإقرار بهذه الأمور لا يعني أن النقد الوثائقي - كما تصوّرت المدرسة الوضعانية - لم يعد صالحاً، بل على العكس من ذلك، إن قوة المنهج النقدي تبقى غير قابلة للنقاش، ولكنها غير كافية.

وعلى هذا الأساس فإن المؤرّخ يحتاج في فهم ما يوجد بين ثنايا سطور الوثيقة التاريخية إلى مركبه العقلي وخياله ومنهجية العلمية. إن مرحلة النقد الوثائقي وعلى الرغم من أهميتها في فهم الوثيقة، وفهم الحدث عبرها، ذلك أن النقد الوثائقي / الوضعاني ينطبق أكثر على الوثائق السياسية والديبلوماسية التي تترجم التاريخ الحدثي (Histoire événementielle)

(٦٩) عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، الألفاظ والمذاهب، مرجع سابق، الجزء الأول، ص: ٨٥.

(٧٠) المرجع نفسه، ص: ٨٠.

والسردي (L'histoire-récit) وتاريخ المدة القصيرة (La courte durée) أو التحولات الفردية السريعة، وهم المؤرخ في هذه الحالة هو تحقيق الأحداث فقط ومعرفة زمن حدوثها ووقوعها.

ولعل هذا الأمر هو ما يتعارض مع الاتجاهات التاريخية المعاصرة التي تستعمل أنواعاً أخرى من الوثائق، وتتوخى الكشف ليس فقط عن التغيرات القصيرة بل ذات المدة الطويلة.

وهذا ما يقتضي تعاملًا من نوع خاص مع الوثيقة التاريخية؛ فالنقد الوثائقي يكثر من الأسئلة على الوثائق ولا يدعها تتكلم من تلقاء نفسها. وبالتالي يرغمها بهذه الطريقة أو الكيفية على إعطاء معلومات قد لا تتوفر عليها. وبعبارة أخرى: أكثر وضوحًا يتم التعسف عليها بالاستنتاجات، يضاف إلى ذلك أن التحليل النقدي للوثيقة لا يعني وجودًا قطعياً لحدث ما^(٧١). بل فقط إمكانية الاعتماد عليها كشاهد، وهنا تطرح ضرورة فهم الوثيقة، وهذا الأخير يتجاوز النقد الوثائقي ويعمل بذلك على توظيف واستغلال ثقافة المؤرخ وبنيته الفكرية.

□ على سبيل الختام

تشكل الوثيقة إذن مادة أولية بالنسبة للمؤرخين، وهي أيضًا أرضية عمل البحث حول الماضي، بالتالي فالوثيقة تسمح هي نفسها بصياغة وبناء التاريخ. يتعلق الأمر بمجموع آثار تعمل على إعطاء معلومات حول الماضي. وفي نهاية تحليل هذه الورقة البحثية نردّد ما قاله هنري مارو: «مفهوم فكرة الوثيقة يعتمد على المؤرخ على بديته وبراعته في استخدام أدواته في العمل ومعرفاته، ولكن قبل كل شيء على ما في ذاته، على ذكائه، نافذة عقله، وعلى ثقافته»^(٧٢).

ولهذا فالمعرفة التاريخية هي رهينة بالغني الذاتي للمؤرخ وليس بغناه الوثائقي. إن الوثائق أو النصوص ليست من الأدوات الشفافة التي تساعد على الوصول إلى مضامين جامدة، بل هناك عدد من الدلالات التي لا تخاطب الباحث إلا إذا تبني هذا الأخير قراءة

(71) Antoine Prost «Les pratiques et les méthodes», in Jean-Claude Ruano-Borbalan éd., L'histoire aujourd'hui, nouveaux objets de recherche, courants et débats, le métier d'historien, Auxerre, Sciences Humaines Editions, 1999, p.386.

(٧٢) مارو، هـ، من المعرفة التاريخية، مرجع سابق، ص: ٦٣.

تتعدّى البحث عن وقائع معزولة^(٧٣).

إن القراءة المتعدّدة للنصوص أو الوثائق لا تعني نبذ الاستعمال الوثائقي لها. بل يعني عدم الاقتصار على ذلك الاستعمال؛ لأن المؤرّخ ربما ينخدع بمعطيات مشبوهة، وبين تفاهة الشكل وأولوية المضمون الذي يفترض عادة المنهج النقدي تأتي القراءة المتعدّدة لتجعل الشكل يتحوّل إلى مضمون إذا ما وظف المؤرّخ أدوات ومفاهيم راكمتها العلوم الإنسانية والاجتماعية.

□ قائمة المراجع

أولاً: باللغة العربية

- * إبراهيم عبد العزيز عبد الغني، الوثائق التاريخية المسجلة وأهمية مقارنتها بالروايات الشفهية، مجلة الوثيقة، العدد ٣٨، يوليو، ٢٠٠٠.
- * إلمبارنز، هاري، تاريخ الكتابة التاريخية، الجزء الثاني، ترجمة: محمد عبد الرحمن برج، مراجعة: سعيد عبد الفتاح عاشور، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧.
- * التيمومي، عبد الهادي، مفهوم التاريخ وتاريخ المفهوم في العالم الغربي من النهضة إلى العولمة، صفاقس: دار محمد علي للنشر، ٢٠٠٣.
- * الجميل، سيار، المجالية التاريخية فلسفة التكوين التاريخي نظرية رؤيوية في المعرفة العربية الإسلامية، عمان: منشورات الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٩٩.
- * الحسنوي، محمد، الإسطغرافيا الفرنسية: محطات، اتجاهات ومؤرّخون، المجلة التربوية، العدد الثامن، مارس ٢٠٠٢.
- * حسين، أحمد، الوثائق التاريخية، القاهرة، ١٩٥٤.
- * دوس، فرانسوا، التاريخ المفتت من الحوليات إلى التاريخ الجديد، ترجمة: محمد الطاهر المنصوري، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩.
- * بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، ترجمة وتقديم وتعليق: جورج زيناتي، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٩.

(٧٣) عبد الأحد السبتي، التاريخ الاجتماعي ومسألة المنهج ملاحظات أولية، مجلة الجدل، العدد الخامس والسادس، الرباط، ١٩٨٧، ص: ٣٣.

- * السبتي، عبد الأحد، التاريخ الاجتماعي ومسألة المنهج ملاحظات أولية، مجلة الجدل، العدد ٥ و٦، الرباط، ١٩٨٧.
- * السيد محمد إبراهيم، مقدمة للوثائق العربية، سلسلة الوثائق والمعلومات (١)، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩٣.
- * عابدين، عبد المجيد، التوثيق تاريخه وأدواته، مجلة الوثائق العربية، العدد ٣، بغداد، ١٩٧٧.
- * عبد الحميد، شاکر، عصر الصورة.. السلبيات والإيجابيات، الكويت: عالم الفكر، يناير، ٢٠٠٥.
- * العروي، عبدالله، مفهوم التاريخ، الجزء الأول، الألفاظ والمذاهب، الدار البيضاء - بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧.
- * فالن بيتز، معجم المصطلحات الأرشيفية، ترجمة: غسان منير، بيروت: الدار العربية للعلوم، ١٩٩٠.
- * فرو، قيس ماضي، المعرفة التاريخية في الغرب مقاربات فلسفية وعلمية وأدبية، بيروت: منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٣.
- * فريد ابن سليمان، مدخل إلى دراسة التاريخ، تونس: مركز النشر الجامعي، ٢٠٠٠.
- * فيكتور شارل لانجلوا وسينوبوس شارل، المدخل إلى الدراسات التاريخية في النقد التاريخي، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٨١.
- * كوثراني، وجيه، التاريخ ومدارسه في الغرب وعند العرب، مدخل إلى علم التاريخ، الجزء الأول، بيروت: الأحوال والأزمة للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠١.
- * -----، تاريخ التأريخ، اتجاهات - مدارس - مناهج، بيروت: منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٢.
- * لوغوف، جاك، العقلیات تاريخ مبهم، ترجمة: محمد حبيدة، مجلة فكر ونقد، السنة الثانية، العدد ١٧ مارس ١٩٩٩.
- * يان فانسينا، المأثورات الشفاهية دراسة في المنهجية التاريخية، ترجمة: أحمد علي مرسى، القاهرة: دار الثقافة، ١٩٨١.

ثانياً: باللغة الأجنبية

- * Bachelard Gaston, La Formation de l'esprit scientifique; Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective, Paris, J.Vrin, 1969, p.14.
- * Bloch Marc, Apologie pour l'histoire, ou métier d'historien, Paris, Armand Colin, 1974,P. 94.
- * Bourdé Guy et Martin Hervé, Les écoles historique Paris, Seuil, 1983.
- * Braudel Fernand, Ecrits sur l'Histoire, Paris, Flammarion, 1969.
- * Chaunu Pierre, Histoire quantitative, Histoire sérielle, Paris, Armand Colin, 1978.
- * Corvizier André, Sources et méthode en histoire sociale, Paris , SEDES, 1980..
- * Dosse François, «la nouvelle histoire», in Christian Delacroix, François Dosse, & Patrick Garcia (dir.), Histoire & historiens en France depuis 1945. Paris: Adpf, 2003, p. 120.
- * Dumoulin Olivier, «Document», in André Burguière (ed.), Dictionnaire des sciences historiques, Paris, PUF, 1986.
- * Febvre Lucien, Combats pour l'histoire, Paris, Armand Colin, 1953, p13..
- * Furet François, «Le Quantitatif en histoire», in Jacques Le Goff & Pierre Nora (dir.), Faire de l'histoire t.1: Nouveaux Problèmes, Paris, Gallimard, 1974.
- * Galland Bruno, «Conserver pour l'histoire: une nouvelle dimension pour les Archives nationales de France», en ligne:<http://www.archiviodistato.firenze.it/atti/aes/galland.pdf>, consulté le 20/11/2014.
- * Idrissi Mostafa Hassani, Pensée Historienne et l'apprentissage de l'histoire, Paris, L'Harmattan,2005.
- * Jaudoin Sophie, L'emploi des documents sources dans l'enseignement

de l'histoire, 2006, [En ligne] mis en ligne le 22 mai 2010 <http://www.limousin.iufm.fr/asp/memoires/fichiers%5CG11-2007.pdf>, Consulté le 15 août 2010.

- * Ladurie Emmanuel Le Roy, Le territoire de l'historien, Paris, Gallimard, 1978.
- * Le Goff Jacques, Histoire et mémoire, Paris, Gallimard, 1995.
- * Marrou Henri Irénée, De la connaissance historique, Paris, Seuil, 1975.
- * -----, «Comment comprendre le métier d'historien», dans Charles Samaran (éd.), L'Histoire et ses méthodes, Paris, Gallimard, 1961.
- * Prost Antoine, «Les pratiques et les méthodes», in Jean-Claude Ruano-Borbalan éd., L'histoire aujourd'hui, nouveaux objets de recherche, courants et débats, le métier d'historien, Auxerre, Sciences Humaines Editions, 1999.
- * Ricœur Paul, La mémoire, l'histoire, l'oubli, Paris, Seuil, 2000.
- * -----, «La marque du passé», in: Revue de Métaphysique et de Morale, janvier-mars, n°1, 1998.
- * Veyne Paul Comment on écrit l'histoire ?, suivi de Foucault révolutionne l'histoire, Paris, Seuil, 1971.
- * Victor Charles Langlois et Seignobos Charles, Introduction aux études historiques, Paris, Hachette, 1898.
- * Vincent Quivy, «Le journalisme: une histoire sans historien». in Communication et langages. N°102, 4ème trimestre 1994. pp. 79 - 92. [En ligne], mis en ligne le 18 novembre 2002. URL: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/colan_0336-1500_1994_num_102_1_2550 Consulté le 04 avril 2011.

أسس العلاقة بين المرأة والرجل

من منظور قرآني*

الدكتورة نادية الشرقاوي**

□ تقديم

انحصر موضوع المرأة في الفكر الإسلامي ضمن خندق ضيق، في عناوين معينة مثل: «قضية المرأة» و«حقوق المرأة في الإسلام»، وشعارات من قبيل: «الإسلام يكرم المرأة»... إلخ، شعارات في عمق حقيقتها صحيحة، لكنها مفرغة من الداخل، يحكمها فكر معين وواقع معين، بعيدة عن المفاهيم

* موضوع العلاقة بين المرأة والرجل في القرآن من المواضيع التي تشتغل عليها الباحثة المغربية الدكتورة أسماء المرباط، وينصب اهتمامها عليه بشكل كبير في محاضراتها داخل المغرب وخارجه، ولها فيه كتابات عديدة، من بينها:

Femmes et hommes dans le Coran: quelle égalité? éditions al Bouraq paris, Asma Lamrabet.

و«الإسلام والمرأة: الطريق الثالث»، د. أسماء المرباط، ترجمة: بشرى لغزالي، المغرب: دار النشر مرسوم، ٢٠١٤، ويمكن الرجوع لموقعها الإلكتروني، الذي يضم مجموع مقالاتها في هذا الباب:

<http://www.asma-lamrabet.com/>

** باحثة في علم الأديان وقضايا المرأة في الفكر الإسلامي من المغرب. البريد الإلكتروني: charkaouinadia@hotmail.com

التي أُسِّست لها رسالة الإسلام، كمفهوم «إنسانية المرأة» و«تحرير المرأة من الاضطهاد والتمييز».

ولتجاوز هذه المقاربة التقليدية الضيقة التي همّشت المرأة، وجعلت لها أدوار ثانوية ووظائف تكاملية بالنسبة لموقع الرجل، لا بد إذن من الرجوع إلى المفهوم القرآني التحريري للإنسان، وإلى المبادئ الأساسية للقرآن الكريم، وأهمها مبدأ «المساواة بين الرجل والمرأة في الإنسانية».

فرسالة الإسلام رسالة تحررية بامتياز، حرّرت الإنسان، رجلاً كان أم امرأة، من كل أشكال الاستعباد المادي والمعنوي، وقد تناول القرآن الكريم موضوع تحرير الإنسان^(١)، وأفرد له مساحة كبيرة بل اعتبرها القضية الكبرى التي تنبثق منها كل القضايا الأخرى؛ ولذا لا بد لنا من استعادة هذا المفهوم، وبلورة مقارنة جديدة للنصوص القرآنية.

إذن كيف قدّم لنا القرآن صورة المرأة الإنسان؟ وما هو هذا المفهوم التحرري الذي جسّدته الآيات القرآنية للمرأة والرجل كإنسان؟

ما هي القراءة التجديدية لموضوع علاقة المرأة بالرجل، في ضوء قراءة شمولية للقرآن الكريم (الآيات الكونية، الآيات السياقية، الآيات الخاصة)؟

□ أولاً: استيعاب القرآن وتطبيقه كرسالة تحررية

يعدّ القرآن الكريم الكتاب السماوي الوحيد الذي تعهّد الله عز وجل بحفظه من أي تحريف زماناً ومكاناً، وقد فهمه الناس فهوّماً مختلفة تتفق أحياناً، وتختلف أحياناً أخرى، حسب ما يوفّره كل عصر من معارف جديدة، وحسب اختلاف ثقافات ومعارف الناس.

يدعو هذا النصّ المعجز، في الكثير من آياته الكريمة، إلى التأمل والتدبر والفهم العميق، فالجيل الذي تلقّى القرآن على يد المعلم الأول محمد ﷺ، أخذ القرآن وحفظه وفهمه، ولم يفصل بين فهم القرآن وحفظه، فكما تسابقوا في حفظ القرآن تسابقوا في فهم معانيه، وانعكس ذلك الفهم على حياتهم اليومية، لينتج مادّة اسمها العمل بكتاب الله، وتغيّر نمط حياتهم للأفضل، «وبما أن القرآن ليس تراثاً، وجب علينا أن نفهم أن صياغته متشابهة، وأنه جاء من حي إلى أحياء، فالله حي والعرب في القرن السابع الميلادي أحياء،

(١) يمكن الاستفادة في هذا الموضوع من مقال الكاتب الفلسطيني أحمد أبو ريمية: «تحرير الإنسان في القرآن» المؤرخ بـ ٢١ سبتمبر ٢٠١١، والمنشور في موقع إيلاف:

<http://www.elaph.com/Web/opinion/2011683743/9.html>

فتفاعلو معه حسب أرضيتهم المعرفية، ونحن الآن في القرن الخامس عشر الهجري أحياء والله حي، فما علينا إلا أن نتفاعل معه طبقاً لأرضيتنا المعرفية، ففي هذه الحالة فقط لا يكون القرآن تراثاً لأننا نفهمه على أساس أنه تنزل علينا^(٢).

وفي هذا السياق أيضاً، أذكر كلاماً نفيساً للشاعر والمفكر محمد إقبال (١٨٧٧-١٩٣٨م) يُبين فيه أهمية القرآن في تغيير حياته: «قد كنت تعمّدت أن أقرأ القرآن بعد صلاة الصبح كل يوم، وكان أبي يراني فيسألني: ماذا تصنع؟ فأجيبه أني أقرأ القرآن، وظلّ على ذلك ثلاث سنوات متتاليات، يسألني سؤاله، فأجيبه جوابي، وذات يوم قلت له: ما بالك يا أبي تسألني نفس السؤال، وأجيبك جواباً واحداً، ثم لا يمنعك ذلك عن إعادة السؤال من غد؟ فقال: إنما أردت أن أقول لك يا ولدي: أقرأ القرآن كأنها نزل عليك، ومنذ ذلك اليوم بدأت أنفهم القرآن وأقبل عليه، وكان من أنواره ما اقتبست، ومن دُرره ما نظمتُ»^(٣).

وحقاً، فتدبر القرآن الكريم، والتفاعل معه، باعتباره النقطة المركزية والمرجعية العليا في الإسلام، يضمن لنا رؤية جلية وواضحة، إذا اهتدينا به في تدبير الأمور الشائكة في موضوع علاقة المرأة والرجل، فهو كتاب هداية يرشد الحائر إلى غايته: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا﴾^(٤).

وكتاب ينير طريق الحق، إذا تجلّت البصيرة مع البصر، لقوله تعالى: ﴿يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾^(٥).

وبالتفاعل مع القرآن الكريم، نستوعب القرآن ورسالته التحريرية للإنسان، ولذا فعلينا لفهم هذا التحرير، أن نجمع بين أمور أساسية هي:

- ١- إعادة قراءة النصوص القرآنية بالرجوع إلى المفهوم التحريري للوحي.
- ٢- عدم استئصال الآيات القرآنية من سياقها الأصلي.
- ٣- احترام الرؤية الشمولية للقرآن: كرؤية شمولية للإنسانية.
- ٤- تطوير جديد للمفهوم القرآني للإنسان.

(٢) محمد شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، بيروت - لبنان: دار الساقى، الطبعة الأولى ٢٠١١م، الصفحة ٢٣٧.

(٣) أبو الحسن الندوي، روائع إقبال، دمشق - سوريا: دار الفكر، الطبعة الأولى: ١٣٧٩هـ/ ١٩٦٠م، الصفحة: ٣١.

(٤) سورة الإسراء، الآية: ٩.

(٥) سورة المائدة، الآية: ١٦.

عندما نقف مع البناء القرآني للإنسان، نجد آيات كثيرة تقدّم لنا صورة هذا الإنسان كما خلقه الله عز وجل، وكما أراده في كونه، فقله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾^(٦)، يُبين بناء الإنسان -رجلاً وامرأة- في تكوينه الجسدي والبيولوجي الذي جمع بين حسن التركيب وحسن التقويم والتعديل، الدال على عناية الخالق بهذا المخلوق، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾^(٧) يبين تشرّف بني آدم الإنسان وتكرّمه على بقية الخلق، بالتميز والعقل والمعرفة والاستخلاف في الأرض وتحقيق العدل، وهو ما يتعارض مع الخطاب التمييزي الذي ينعت المرأة بالنقص الجسدي والضعف العقلي، ليكرّس تفوّق الرجل على المرأة.

فحينما نتأمّل النصوص القرآنية، نجد أن الإنسان في القرآن مخلوق بشري، بغض النظر عن عرقه أو أصله أو جنسه أو لونه أو عقيدته، بينما الإنسان في الخطاب التمييزي المتطرّف، يُعدّ، أولاً وقبل كل شيء، رجلاً، وبالضرورة عربياً، وفي الوقت الذي ينسب فيه القرآن الكريم الضعف للإنسان عموماً: ﴿وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾^(٨)، ينسب الخطاب التقليدي قيمة الضعف للمرأة.

يقدم القرآن إذن مفهوماً شمولياً للإنسان، يجمع بين القيم الأخلاقية والقيم الاجتماعية (التوحيد، العدل، العقل، حرية الاعتقاد، العلم، الأمانة، الاختلاف، المحبة، الرحمة، الكرامة)، حيث تنعكس هذه القيم على المحيط الاجتماعي، الذي تنطلق نواته من الأسرة: الصورة المصغرة للمجتمع.

□ ثانياً: نحو مقارنة جديدة

لنطرح مقارنة جديدة في موضوع أسس العلاقة بين المرأة والرجل من المنظور القرآني، لا بد من قراءة تدبرية للقرآن الكريم، تستحضر ثلاثة أنواع من القراءات للآيات القرآنية: القراءة الشمولية، والقراءة المقاصدية، والقراءة الاجتهادية.

أولاً: القراءة الشمولية

تعكس هذه القراءة تناول القرآن الكريم لكل الجوانب الإنسانية، حيث إن القرآن

(٦) سورة التين، الآية: ٤.

(٧) سورة الإسراء، الآية: ٧٠.

(٨) سورة النساء، الآية ٢٨.

الكريم لم يقف عند حدٍّ واحد من الجوانب الإنسانية، بل تحدّث عن مجالات متعدّدة، تجمع بين الجانب العقدي، والجانب التشريعي، والجانب العملي، والجانب الأخلاقي، والجانب الحقوقي، والجانب التربوي، في إطار تنظيم العلاقات الإنسانية بين المرأة والرجل.

والمقصود بالقراءة الشمولية عدم استخلاص الأحكام واستنباطها إلا بعد جمع كل الآيات القرآنية في الموضوع، ومراعاة السياق الواردة فيه، وتحديد الموضوع العام للسورة التي وردت فيها كل الآيات، فأحكام النساء الواردة في سورة البقرة، أو في سورة النساء، لا يمكن أن تتنافى مع الأحكام العامة الواردة في السورتين، فلا يمكن فصل أحكام النساء الواردة في سورة البقرة -مثلاً- عن أحكام اليتامى وأحكام الوصية، فكلها أحكام تتفق مع باقي أحكام السورة في المقاصد العامة التي يجب تحديدها، ولعل أهمها تحقيق العدل والمساواة بين الناس، قال تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا﴾^(٩)، وقال تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾^(١٠)، وقال تعالى: ﴿وَلَا تُمَسِّكُوهُنَّ ضِرَازًا لَّتَعْتَدُوا﴾^(١١).

ثانياً: القراءة المقاصدية

والمقصود بها القراءة التي تهدف إلى استنباط أحكام تتوافق ومقاصد الشريعة، ولا يتأتى ذلك إلا من خلال القراءة الشمولية للآيات موضوع الدرس، فإذا كانت الأحكام المستنبطة مخالفة لمقاصد الشرع، وجب إعادة النظر فيها، فإذا كان الحكم بعيداً عن مقصد العدل ومقصد المساواة، وجب إعادة قراءة النص، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾، ظاهره مناقض لقوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾، فالآية الأخيرة تقرّ تسوية تامّة بين المرأة والرجل، بخلاف الأولى التي تجعل للرجال على النساء درجة، من هنا وجب ضرورة تحديد مفهوم «الدرجة»، وذلك بالرجوع إلى هذه الكلمة في كل الآيات القرآنية، لمعرفة هل قوله تعالى: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ يراد منه إثبات تفوق الرجل على المرأة، أم أن المقصود أمر آخر؟

فالقراءة المقاصدية تحفظ للقرآن خصوصياته، وتحقق مقاصده، من خلال معرفة مراد الله تعالى من خطابه، وإحاطته إلى واقع عملي كما كان يفعل الرسول ﷺ عندما كان يعمل على تحويل تعاليم السماء إلى واقع معيش، فكان خير نموذج لتنزيل وتجسيد تعاليم

(٩) سورة البقرة، الآية: ٢٢٨.

(١٠) سورة البقرة، الآية: ٢٢٨.

(١١) سورة البقرة، الآية: ٢٣١.

القرآن الربانية، حتى وصفته السيدة عائشة بقرآن يمشي على الأرض.

وكما كان الصحابة -رضوان الله عليهم- من بعده يراعون مقاصد الشرع، فكانوا إذا توصلوا إلى فهم معين لكتاب الله، ووجدوه يخالف مقاصد الشرع ولا يحققها، عدلوا عنه، ولعل ما فعله عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقدم أفضل مثال، فقد أوقف العمل بزواج الكتابية فترة من الزمن، تحقيقاً للمصلحة العامة للمجتمع الإسلامي^(١٢)، مع أن النص القرآني قد أجازها، والآية القرآنية موجودة، فلم يتهمه أحد بتوقيف العمل بالنص القرآني، فالقراءة المقاصدية إذن، تبين للناس ما يحقق صلاحهم في الحال، والفلاح في المآل، وهي قراءة تجمع بين أبعاد ثلاثة: التلاوة والتدبر والتطبيق.

ثالثاً: القراءة الاجتهادية

والمقصود بها أن نعيد قراءة نصوص القرآن بهدف مراجعة الأفهام السابقة، فأفهام الناس تتطور مع تطور آليات الفهم والاكتشافات العلمية وتقدم المعارف المختلفة، وكثير من آي القرآن فهمت فهماً موافقاً لزمان صاحبه، ليتضح فيما بعد أن المقصود من قول الله تعالى في تلك الآية غير ما وصل إليه فهم ذلك الزمان، ولعل الآيات القرآنية المتعلقة بموضوع الرجال والنساء، والعلاقة بينهما من أكثر النصوص حاجة لإعادة القراءة وإعادة الفهم، إذ غالباً ما يوجه الفكر الذكوري معاني الآيات عن قصد أو غير قصد، فالثقافة المجتمعية السائدة مؤثرة ضرورة في الفهم.

فالقراءة الاجتهادية إذن هي استنباط من القراءة الشمولية والقراءة المقاصدية لأحكام تنسجم مع القرآن، وما دام القرآن لا يعيق عمل العقل^(١٣)، ما دام ما يتوصل إليه العقل الصريح، على حدّ تعبير الشيخ ابن تيمية، يمكن ألا يتعارض مع النص الصحيح^(١٤). وانطلاقاً من هذه القراءات الثلاث، ينبغي أن نستخلص علاقة المرأة والرجل من

(١٢) موسوعة بيان الإسلام الرد على الافتراءات والشبهات، إعداد: مجموعة من العلماء، دار نهضة مصر، ٢٠١٢.

<http://www.bayanelislam.net/Suspicion.aspx?id=010007-05-&value=&type=>

(١٣) يمكن الرجوع إلى مقالنا: دراسة موضوعية لمصطلح العقل من القرآن الكريم، منشور بمجلة الريئة، الصادرة عن جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، العدد ١٣، ١٨ يونيو ٢٠١٩.

(١٤) يقول ابن تيمية: «ليس في العقل الصريح ما يخالف النصوص الثابتة عن الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم»، كتاب: درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صريح المعقول مع صريح المنقول، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، الطبعة الثانية، السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤١١هـ / ١٩٩١م، الجزء الأول، الصفحة ٣٥١.

المنظور القرآني، وأن يكون تناولنا لهذا الموضوع بناءً على استحضار القراءات الثلاث، فالقراءة الشمولية تفرض علينا تجاوز القراءة التجزيئية، التي تقف عند الآيات التي تخدم فهمًا معينًا، والقراءة المقاصدية تفرض علينا استحضار ومراعاة المقاصد العامة التي جاء بها القرآن، كالعدل والحرية والاختيار والمسؤولية الفردية، والقراءة الاجتهادية تفرض علينا ألا تكون الثقافة العُرفية موجهة لفهمنا للنص القرآني، وتتعامل مع الآيات القرآنية بعيدًا عن الفكر المقيّد بالزمان، والمحصور بالمحيط خاص به.

□ ثالثاً: المفهوم القرآني للإنسان: المرأة الإنسان

عندما نطلع على النصوص القرآنية، وخصوصاً فيما يتعلق بموضوع «المرأة»، نجد القرآن يتميز في تناوله لهذا الموضوع، فهو يختلف عن تعامل نصوص العهدين القديم والجديد، حيث تعامل مع المرأة بإنصاف، تمتعت في ظل مبادئه بالمرتبة ذاتها التي يتمتع بها الرجل، فلم يفرّق بين الرجل والمرأة في الجنس، بل أكدّ عدم التمايز بين الذكر والأنثى، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾^(١٥).

ويظهر عدم تمييز الحق سبحانه وتعالى بين الذكر والأنثى في قصة ولادة مريم أم المسيح ﷺ، حيث أكد الحق سبحانه وتعالى سمو الأنثى، ومساواتها لأخيها الرجل حتى في خدمتها لأشرف البيوت الطاهرة: بيت الله، وذلك في قوله تعالى: ﴿لَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ^(١٦) وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ. فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا^(١٧)﴾، ففي هذه الآية الكريمة تظهر جلياً مكانة الأنثى عند الخالق سبحانه وتعالى، فلم يفرّق عز وجل بينها وبين الذكر، بل تقبلها بقبول حسن، وأنشأها إنشاءً صالحاً حسناً لتكون في خدمة بيت الله.

كما أشار القرآن إلى أن الرجل والمرأة من نفس واحدة، وذلك في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا^(١٨)﴾، لا يمكن أن يستغني

(١٥) سورة الحجرات، الآية: ١٣

(١٦) قرأ الأسود ويحيى بن وثاب وأبو جعفر وشيبة ونافع وأبو عمرو وحزرة والكسائي: (بما وَضَعْتَ) بفتح العين وجزم التاء، لأنه من كلام الله، وقرأ إبراهيم وابن عامر «وَضَعْتُ» بتسكين العين وضم التاء، لأنه من كلام أم مريم.

(١٧) سورة آل عمران، الآيات: ٣٦-٣٧.

(١٨) سورة الأعراف، الآية: ١٨٩.

أحدهما عن الآخر ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ هُنَّ﴾^(١٩)، بمعنى أنهن ستر لكم وأنتم ستر لهن، يستر بعضكم بعضاً، كما يستر اللباس الجسد، ولفظ اللباس يجمع عدة معاني منها: السَّكَن والسكينة والستر والمخالطة والإحصان والأمن.

والمرأة إلى جانب الرجل داخل المنظومة القرآنية، تُسهم في إدارة شؤون الحياة على قدم المساواة، وتستقل بشخصيتها عن الرجل، كما في قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾^(٢٠).

ولا فرق إذن بينها وبين الرجل إلا بالتقوى، فهي مسؤولة مثله، ومكلفة بجميع الواجبات الإيمانية والتعبدية والمالية والاجتماعية..، فلكل من الرجل والمرأة حقوق وواجبات، لا أفضلية لأحدهما على الآخر، وإنما التساوي في الحقوق والواجبات وفق الهدى الإلهي: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾^(٢١).

فلم يميز بينها وبين أخيها الرجل في الأوامر والنواهي، والحقوق والواجبات، وما يترتب على ذلك من الجزاء، والأفضلية بينهما تكون بالأعمال الصالحة، قال تعالى: ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أَضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُمْ مِّنْ بَعْضٍ﴾^(٢٢)، وقال تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾^(٢٣).

وهي أولاً وقبل كل شيء المرأة الإنسان، فهي والرجل جنباً إلى جنب تتحمل أعباء الرسالة الإلهية، وتتحمل مسؤولية أدائها على أحسن وجه، قال تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ

(١٩) سورة البقرة، آية: ١٨٧.

(٢٠) سورة التوبة، الآية: ٧١.

(٢١) سورة الأحزاب، الآية: ٣٥.

(٢٢) سورة آل عمران، الآية: ١٩٥.

(٢٣) سورة النساء، الآية: ١٢٤.

بِ شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٢٤﴾، وقال تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا. لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ ﴿٢٥﴾.

□ رابعاً: العلاقة بين المرأة والرجل من المنظور القرآني

١ - المفاهيم الأساسية لمبدأ المساواة

اهتم القرآن الكريم بالقيم الإنسانية التي تحكم العلاقة بين الرجل والمرأة، وخصوصاً التي تؤثر دائرة العلاقة الزوجية، حيث أولى عناية كبيرة بكل ما يتعلق بتنظيم العلاقة بين الرجل والمرأة في هذا السياق، فتحدث عن القوامة والولاية والزواج والطلاق والدرجة والإرث والمساواة... وغير ذلك من الأمور التي تهم بناء الأسرة بناءً متيناً على قواعد سليمة.

ولفهم العلاقة بين الرجل والمرأة لا بد من الوقوف مع مبدأ أساسي، يؤثر هذه العلاقة من منظور قرآني، انبثق عن مجموعة مفاهيم أسس لها القرآن الكريم، وهو مبدأ المساواة.

ففي الوقت الذي نجد فيه مبدأ المساواة غائباً في الفكر التقليدي^(٢٦)، الذي كرّس فكرة التمايز بين الذكر والأنثى ودونية المرأة، ليحرمها فيما بعد ويقصّيها من أخذ الوظائف المنوطة بها، والتي قامت بها في عهد مجتمع النبوة، لتكون النتيجة هي التهميش، نجد نصوص القرآن الكريم ترسخ لهذا المبدأ، وتؤسس له بمجموعة من المفاهيم، ليكون الإسلام بقيمه السامية سبّاقاً في ترسيخ القيم الإنسانية، وفوق كل فكر منغلق تحكمه قيود المجتمع بخيوط التطرّف والجمود.

(٢٤) سورة النور، الآية: ٥٥.

(٢٥) سورة الأحزاب، الآية: ٧٢.

(٢٦) تقول الدكتورة عائشة الحجامي: «إن إقصاء المرأة من المشاركة في الحياة العامة والمساهمة في مختلف الميادين الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، باسم قاعدة سد الذرائع، أدى إلى حرمان المجتمع من طاقات نصف مكوّناته في الوقت الذي أصبح فيه الإنسان يشكّل محوراً للتنمية المستدامة وهدفاً أساسياً لها. فعوض الاشتغال على تقويم الأحوال وإصلاحها من خلال ترشيد التربية والتنشئة الاجتماعية ونشر العلم والمعرفة، وفتح المجال للطاقت المبدعة والعقول المفكرة، انصبّ الاهتمام على سد ذرائع الفتنة وتخفيف منابها باستنباط أحكام معطّلة لأصول الشريعة وملغية لمقاصدها»، من كتاب: الإسلام: الدولة والمواطنة نحو خطاب إسلامي ديمقراطي مدني، أعمال مؤتمر مركز القدس للدراسات السياسية، سنة ٢٠٠٧، الصفحة ١٤٧.

وهذه المفاهيم القرآنية التي تلخص مبدأ المساواة يمكن إجمالها في:

أ- النفس الواحدة أو المساواة في أصل الخلق: يقول الحق سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾^(٢٧)، إشارة إلى المساواة في أصل خلق الإنسان، ليبين لنا أن الرجل والمرأة خلقا من نفس واحدة، ومنهما معًا تكونت الخلية الأولى للأسرة، ليكون لنا مجموع أسر المجتمع الإنساني.

ب- الخلافة أو المساواة في بناء الحضارة الإنسانية: يقول سبحانه وتعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٢٨)، ويقول تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا. لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾^(٢٩)، فالآية الكريمة تبين بوضوح الاختيار الإلهي للإنسان -نساء ورجالا- لتحمل مسؤولية الاستخلاف في الأرض وبناء المجتمع الإنساني، مسؤولية يتساوى فيها كلا الجنسين لتحقيق الإرادة الإلهية.

ج- التقوى أو المساواة في تحقيق مطلب العدل: يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾^(٣٠)، فالتقوى تأتي على رأس الأخلاق كلها، والمرأة والرجل على حد سواء، مطالبتان بتحقيق مطلب العدل بتقوى الله، وتجنب البغضاء والعداوة التي تقضي على الإنسانية، وتقف حجر عتبة أمام استمراريتها، وبصلاح حال كلا الجنسين يصلح حال المجتمع الإنساني، بما في ذلك نواة المجتمع الصغير الأسرة وكل ما يحيط بها من الأفراد.

د- صناعة المعروف أو المساواة في تخليق الحياة العامة: لا يفصل القرآن الكريم الأعمال الإيمانية التعبدية عن عموم الأعمال التي يقوم بها الإنسان، فكلها في ميزان واحد تخضع للثواب والعقاب، يقول تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضُهُمْ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ

(٢٧) سورة النساء، الآية: ١

(٢٨) سورة البقرة، الآية: ٣٠.

(٢٩) سورة الأحزاب، الآية: ٧٢.

(٣٠) سورة المائدة، الآية: ٨.

سَيَرَحُّهُمْ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ^(٣١)، والمعروف هو خُلق عظيم يشمل سائر الأفعال الصالحة التي يمكن تقديمها للإنسانية -علماً أو مالاً أو جاهاً أو معاملَةً-، وقد ذُكر خُلق المعروف مرات عديدة^(٣٢) فيما يتعلّق بتنظيم العلاقة بين الرجل والمرأة في إطار مؤسسة الأسرة (الزواج، الطلاق، الرضاع...)، في مقابل فكرة التملك والتمكين التي يرسخها الفكر التقليدي في تعريفه لمؤسسة الزواج^(٣٣)، والتي أسهمت بشكل مباشر في خلق تراتبية بين الذكر والأنثى.

هـ- الميثاق الغليظ أو الاتفاق المتبادل بين اثنين: حينما يصف القرآن الكريم الزواج بالميثاق الغليظ، فهو يستخدم كلمة شديدة في معناها، فيها من القوّة والتشابك ما يحول بينها وبين التفكّك أو التحلّل، وقد استعملها القرآن الكريم في وصف رابطة الزواج، لاعتبارها من أهم العلاقات الإنسانية، ولم يصف سبحانه وتعالى أي ارتباط آخر بهذا الوصف إلاّ ميثاق النبوة، قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾^(٣٤).

وتعني هذه الكلمة اتفاق بين طرفين، يقوم على تبادل الثقة والالتزام الطوعي بين اثنين، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِنَّمَا مُبِينًا كَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ وَأَخَذْنِ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا﴾^(٣٥)، ويندرج تحت هذا المفهوم مفاهيم متعدّدة، منها: السكن

(٣١) سورة التوبة، الآية: ٧١.

(٣٢) ذكر «المعروف» في آيات عديدة، أغلبها له علاقة بمؤسسة الزواج، البقرة: ١٨٠ - البقرة: ٢٢٨، البقرة: ٢٣٢، البقرة: ٢٣٣ (مرتين)، البقرة: ٢٣٤، البقرة: ٢٣٥، البقرة: ٢٤١، النساء: ٦، النساء: ١٩، النساء: ٢٥.

(٣٣) عرّفت المذاهب الأربعة الزواج تعريفات مختلفة لكنها تشترك في اعتبار المتعة مقصداً له، والتعاريف الآتية مبنيّة لهذا الأمر: «فعند الشافعية: عقد يتضمّن ملك الوطاء، فإن المعقود عليه في المرأة هو الانتفاع بها.

وعند المالكية: عقد لمجرّد متعة التلذّذ بآدمية.

وعند الحنابلة عقد بلفظ النكاح على منفعة الاستمتاع.

وعند الحنفية: عقد يفيد ملك المتعة قصداً، وهو معقود للرجل دون المرأة، وليس للمرأة على الرجل هذا الحق إلاّ مرة واحدة عند الزفاف» إبراهيم فوزي، أحكام الأسرة في الجاهلية والإسلام، بيروت: دار الكلمة، الطبعة الثانية، ١٩٨٣، ص ٤٩.

(٣٤) سورة آل عمران، الآية: ٨١.

(٣٥) سورة النساء، الآية: ٢٠-٢١.

والمودة والرحمة... قال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (٣٦).

٢- آيات عن المساواة

هذه أهم المفاهيم التي تؤسس مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة من المنظور القرآني، ولو وقفنا مع الآيات التي تنصّ على المساواة سنجد لها كثيرة، منها ما تعرّضت للعمل الصالح، الولاية، الكرامة، الأهلية، التكليف، الحساب، العقاب، الجزاء، نذكر منها:

- الآية ١٩٥ من سورة آل عمران: ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُمْ مِّمَّنْ ذَكَرَ أَوْ أَنْتِي بِعَعْضِكُمْ مِّنْ بَعْضِ الْفَالِذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُودُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتِلُوا وَقُتِلُوا لَأَكْفِرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَا دُخْلَنَّهُمْ جَنَاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ﴾.

- الآية ٧ من سورة النساء: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾.

- الآية ٣٥ من سورة النساء: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا﴾.

- الآية ١٢٤ من سورة النساء: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾.

- الآية ١٣٠ من سورة النساء: ﴿وَإِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كُلًّا مِّنْ سَعَتِهِ وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعًا حَكِيمًا﴾.

- الآية ٢٢ من سورة الأعراف: ﴿فَدَلَاهُمَا بَغْرُورٌ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوَاتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكَ الشَّجَرَةِ وَأَقُلْ لَّكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾.

- الآية ٧١ من سورة التوبة: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾.

- الآية ٩٧ من سورة النحل: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ

حَيَاة طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٩﴾.

- الآيات من ٦ إلى ٩ من سورة النور: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾.

- الآية ٢، ٣، من سورة النور: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيْشَهِدَ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾.

- الآية ٣٠، ٣١ من سورة النور: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾.

- الآية ٣٥ من سورة الأحزاب: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾.

- الآية ٣٦ من سورة الأحزاب: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا﴾.

- الآية ٤٠ من سورة غافر: ﴿مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾.

- الآية ٥ من سورة الفتح: ﴿لِيَدْخُلَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَيُكَفَّرُ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَكَانَ ذَلِكَ عِنْدَ اللَّهِ فَوْزًا عَظِيمًا﴾.

- الآية ١٣ من سورة الحجرات: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾.

- الآية ١٢ من سورة الممتحنة: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِهْتَانٍ يَقْتَرِبْنَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعَصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْنَهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهُ إِنْ اللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾.

□ خلاصة

خلاصة القول أن ما يمكن تسجيله هنا، هو أن المنظور القرآني قدّم نظرة جديدة للإنسان -نساءً ورجالاً-، ورغم وضوحه إلا أن الفهم التقليدي تأثر بالمنظومة الثقافية والأعراف السائدة، فأنتج فكراً يتماشى مع المحيط الاجتماعي، ويكرّس أفضلية الرجل على المرأة، لتكون النتيجة من ثمّة خضوع المرأة للرجل وتبعيتها لإرادته.

فما ينبغي التركيز عليه اليوم هو بناء إطار مرجعي جديد للمفهوم القرآني للإنسان، وفق القيم الأخلاقية الكونية والمفاهيم الأساسية للمساواة التي يؤسّس لها القرآن الكريم، وإعادة قراءة الآيات على ضوء رسالة القرآن الأخلاقية، وضرورة إعادة قراءة القرآن اليوم كرسالة أخلاقية كونية تحمل مبادئ صالحة لكل زمان ومكان كالحرية والعدالة واحترام التنوع الإنساني والمساواة.

قواعد الترجيح:

حقيقتها وأسسها وتطبيقاتها

ليث العتابي*

□ مقدمة

إن قواعد الترجيح في أساسها تُعدّ قواعد تفسيرية، إلّا أنها تبحث عن الراجح ما بين عدّة أقوال أو أسس أو قواعد لتختار -عن دليل- أحد الأقوال أو الأسس أو القواعد لترجّحه وتجعله الأساس في التفسير؛ لذلك لا بدّ من بحثها؛ لما فيها من أهمية. وسوف نبين ما يراد بحقيقتها وأسسها، مع ذكر جملة تطبيقات مهمة.

□ تعريف الترجيح وما يتعلّق به من موارد

١ - التعارض:

إن التعارض في اللغة: مصدر تَعَارَضَ، يقال: عَارَضَ الشيء بالشيء معارضة: قابله، وعارضت كتابي بكتابه: قابلته، والشيء عرض عيني: مقابلها، واعترض: انتصب ومنع، وصار عارضاً كالخشبة المنتصبة في النهر والطريق،

* كاتب وباحث من العراق.

وعارضته في المسير: سرت حياله وحاذيته^(١).

أما التعارض في الاصطلاح فهو: تقابل الحجتين المتساويتين في القوة على وجه يوجب كل منهما ضد ما توجهه الأخرى في محل واحد في وقت واحد^(٢).

وهذا هو المراد بـ(التعارض) عند الفقهاء والأصوليين، فهو: تقابل حجتين أو دليلين.

أما المراد بالتعارض في علم التفسير هو: أوسع من مفهومه عند الفقهاء والأصوليين، ذلك أن (التعارض) عند الأصوليين يراد به: الأدلة العقلية والشرعية، أما في علم التفسير فيراد به: الأقوال المختلفة في التفسير، سواء أكان خلاف تضاد أم خلاف تنوع.

٢- الترجيح:

الترجيح في اللغة: رجح الشيء وهو راجح إذا رزن^(٣)، وأرجح الميزان: أثقله حتى مال^(٤).

أما الترجيح في الاصطلاح: فإن الترجيح عند الأصوليين هو: «تقوية إحدى الأمارتين على الأخرى لدليل»^(٥).

إن الترجيح يشاكل الاختيار، والاصطفاء، والميل، وقد عرف ذوي الاختصاص هذه المصطلحات عند بحثهم للترجيح، وهذا توسع لا فائدة منه، فالترجيح يستبطن كل ما تقدم من مصطلحات، ولا داعي للتوسع المفرط في مباحث يراد منها التفهيم والاختصار، وليس التدويل والتطويل.

إن الترجيح عند الفقهاء هو: «تقديم أحد المتعارضين على الآخر في العمل، لمزية له عليه، بوجه من الوجوه، بحيث لو لم تكن تلك المزية ملغاة؛ ألغاهما الشارع، ولم تبلغ درجة الاعتبار، ولم تكن موهناً للطرف الآخر»^(٦).

(١) ابن منظور، لسان العرب، ج ٧، ص ١٦٧.

(٢) محي الدين محمد بن سليمان الكافجي، التيسير في قواعد علم التفسير، تحقيق: ناصر بن محمد المطرودي، دمشق - سوريا: دار القلم، ط ١، ١٤١٠ هـ، ص ٢٢٨.

(٣) أحمد ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ص ٤٨٩.

(٤) ابن منظور، لسان العرب، ج ٢، ص ٤٤٥.

(٥) حسين بن علي الحربي، قواعد الترجيح عند المفسرين، الرياض - المملكة العربية السعودية: دار القاسم، ط ١، ١٤١٧ هـ، ص ٣٥.

(٦) أبو عبد الله محمد بن عبد الله الخطيب التبريزي، مشكاة المصابيح، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، بيروت - لبنان: المكتب الإسلامي، ط ٣، ١٤٠٥ هـ، ص ٧٣-٧٤.

أما الترجيح عند المفسرين فهو: «تقوية أحد الأقوال في تفسير الآية لدليل أو قاعدة تقويه، أو لتضعيف أو ردّ ما سواه»^(٧).

إن هذه هي مجمل التعريفات حول الترجيح في جملة من العلوم، كما وأن العرف يُقرّ بالترجيح، وهو موجود في تعاملاته، بل إن من أسس العرف هو وجود الترجيحات القائمة ضمن منظومة تتعلّق بكل عرف معيّن، والتي تُدرس عند دراسة البيئة المؤثّرة للمجتمعات.

٣- قواعد الترجيح:

إن قواعد الترجيح عند المفسرين هي: «ضوابط وأمور أغلبية يُتوصّل بها إلى معرفة الراجح من الأقوال المختلفة في تفسير كتاب الله»^(٨).

إن هذا التعريف هو عند مَنْ لم يفرّق ما بين القواعد والضوابط، وجعلها أمرًا واحدًا. أما عند مَنْ فرّق بين القواعد والضوابط فقواعد الترجيح عنده هي: قواعد يُتوصّل بها إلى الراجح من الأقوال في تفسير آيات القرآن الكريم.

إن المراد بقواعد الترجيح عند المفسرين هي: «القواعد التي نُعملها عند الترجيح بين أقوال المفسرين. ويكون استعمال هذه القواعد في حالتين: الأولى: ترجيح أحد الأقوال على غيره. الثانية: ردّ أحد الأقوال»^(٩).

وهنا تجري عدّة ترجيحات، وفق طرق معيّنة، ووفق منهج معيّن محدّد، إذ ليست القضية مزاجية أو اعتباطية، بل هي منهجية لها الأسس التي لو خالفها البعض فإنه حينها ليس بمفسّر ولا يفقه بالعلم شيء، بل لا يفقه من العربية شيئًا.

٤- المصدرية والاستمداد:

إن الكلام عن مصادر استمداد قواعد الترجيح، أو ما أطلقنا عليه (الأسس المنهجية) يعدّ أمرًا مهمًّا وضروريًّا بحثًا وتحقيقًا.

وهنا نقول: تستمد قواعد الترجيح من أصول الدين، أصول الفقه، القواعد الفقهية، علوم الحديث، علوم القرآن، إجماعات المفسرين، إجماعات اللغويين.

(٧) حسين بن علي الحربي، قواعد الترجيح عند المفسرين، مصدر سابق، ص ٣٥.

(٨) حسين بن علي الحربي، قواعد الترجيح عند المفسرين، مصدر سابق، ص ٣٩.

(٩) مساعد بن سليمان الطيار، فصول في أصول التفسير، ص ٩٤.

٥- صيغ الترجيح:

أما الصيغ الدالة على الترجيح في أقول المفسرين فهي: الأصح، الأصوب، الصحيح، الراجح، الأرجح، الظاهر، الأظهر، المعتمد، الأولى، الأنسب، الأقرب، الأحسن، الأقوى. إن هذه دراسة استقرائية للصيغ من جانب، وتعداد للمفردات الدالة على الترجيح من جانب آخر، لكن لا تقيّد بها، ومن الممكن استخدام غيرها مما يدل على الترجيح.

□ أهمية قواعد الترجيح

إن لقواعد الترجيح أهمية كبرى لدى المفسر، فهي الأساس الذي يعتمد عليه في ترجيح الألفاظ، أو الأقوال.

وقد أورد مساعد بن سليمان الطيار جملة من قواعد الترجيح وهي: ما يتعلّق منها بالعموم في القرآن، وما يتعلّق منها بالسياق القرآني، وما يتعلّق منها برسم المصحف، وما يتعلّق منها بالأغلب من لغة العرب، وما يتعلّق منها بالمعاني الشرعية في القرآن، وما يتعلّق منها بتصريف اللفظ، وما يتعلّق منها بالتقديم والتأخير، وما يتعلّق منها بظاهر القرآن، وما يتعلّق منها بطريقة القرآن وعادته، وما يتعلّق منها بإجماع الحجة أو قول الأكثر من الصحابة والتابعين، وما يتعلّق بالاستعمال العربي، وما يتعلّق بالسنة النبوية، وما يتعلّق بالتأسيس والتأكيد، وما يتعلّق بعود الضمير إلى أقرب مذكور، وما يتعلّق بتوافق الضمائر، وما يتعلّق بالتقدير وعدمه^(١٠).

لذلك كان قيد (يُتوصّل بها إلى معرفة الراجح من الأقوال) مهمًّا، وذلك من أجل إخراج القواعد التي يُتوصّل بها إلى استنباط الأحكام وغيرها، فالترجيح لا استنباط فيه من الآية، وإنما هو نظر في الأقوال المستنبطة من الآية، من أجل الترجيح بينها^(١١).

بذلك تتبيّن أهمية (قواعد الترجيح) في التفسير، وضرورة الاهتمام بها، ووضع دراسات عنها، لكي تكون أساسًا في ترجيح الأقوال التي تبنّاها المفسرون، وبالتالي يتشكّل لدينا خزين هائل من الترجيحات، تليها الإجماعات، والمشهورات، وكل ذلك سيكون من خلال دراسات تلك القواعد الترجيحية التي أساسها أقوال وآراء المفسرين.

(١٠) مساعد بن سليمان الطيار، فصول في أصول التفسير، ص ٩٨.

(١١) حسين بن علي الحري، قواعد الترجيح عند المفسرين، مصدر سابق، ص ٣٩.

□ تقسيمات قواعد الترجيح

إن قواعد الترجيح - وفي معظمها - مشتركة مع العلوم الأخرى، وحتى المختصة منها بالنص القرآني تُعدّ مشتركة؛ ذلك لأنها مأخوذة من التفسير (آية) كانت أو (رواية)، وعلاقتها بالدلالة على الترجيح، لتكون قواعد مهمّة ومفيدة في عملية الترجيح يُطلق عليها اصطلاحاً (قواعد الترجيح)، وهنا سنذكر أشهر تقسيمات قواعد الترجيح المهمّة والمتداولة وهي:

١ - قواعد الترجيح المتعلقة بالنص القرآني: وتتعلّق بالناسخ والمنسوخ، المحكم والمتشابه، الظاهر والباطن، العام والخاص، وما شاكل ذلك ممّا يتعلّق بالنص القرآني.

٢ - قواعد الترجيح المتعلقة بالسياق القرآني: وتتعلّق بما يختصّ بالسياق العام والسياق الخاص، وكذلك إدخال الكلام في معاني ما قبله وما بعده، ومتعلّقات الضمائر، والحروف، وقواعد علم النحو والبلاغة، وما شاكلها.

٣ - قواعد الترجيح المتعلقة بالسنة والأحاديث: هنا تأتي نظريات وآراء العلماء بخبر الواحد وتقسيماته، وقول كل طائفة ودليلها في ذلك، وكذلك ثبوت الحديث المنصوص في تفسير الآية على غيره غير المنصوص، وكيفية التعامل مع الحديث المخالف، وما شاكل ذلك.

□ تطبيقات اجرائية في قواعد الترجيح

سنطرق في هذا المبحث إلى التطبيقات الاجرائية لقواعد الترجيح، وذلك لما ذكرناه من تقسيمات لها.

أولاً: تطبيق قواعد الترجيح المتعلقة بالنص القرآني

القاعدة: لا تصح دعوى النسخ في آية إلا إذا صح التصريح بنسخها: إن هذه القاعدة من قواعد الترجيح المتعلقة بالنص القرآني، والتي تتعلّق بموضوع الناسخ والمنسوخ.

١ - المعنى العام للقاعدة

المراد من هذه القاعدة هو: إذا تنازع المفسّرون في آية من آيات القرآن الكريم، بين مدّعٍ عليها النسخ، ومنع منه، فإن أصحّ الأقوال المنع منه، إلّا بثبوت التصريح بنسخها، أو انتفاء حكمها من كل وجه، وامتناع الجمع بينها وبين ناسخها. أو كان انتفاء الحكم في بعض الأوجه دون بعض، كالتخصيص ونحوه عند من قال به.

٢- معنى الناسخ والمنسوخ والمراد منه والآراء فيه

لقد اختلف العلماء في موضوع النسخ، ولقد أثر ذلك في اختلاف آراء المفسرين وتباينهم في ترجيح رأي على آخر، ثم إن هناك خلطاً واضحاً عند المتقدمين فيما وقع منهم في تداخل النسخ مع التخصيص، فتجد أن الآيات المنسوخة عند القدماء كثيرة، عُرِي سبب ذلك إلى خلطهم ما بين النسخ والتخصيص، يضاف إلى ذلك تعدد الآراء في عدد الآيات المنسوخة في القرآن الكريم، وهل وقع النسخ في القرآن الكريم أم لا؛ لذا نجد أن مبحث (الناسخ والمنسوخ) من أطول المباحث القرآنية وأعقدها، وأن الآراء فيه كثيرة.

في تعرّضهم لهذا المورد ذكروا تعريف النسخ والمنسوخ، وأقسامهما، وشروطهما، ونسخ القرآن بالقرآن، ونسخ القرآن بالسنة، وما يتعلق بذلك من مباحث عند إيرادهم لهذه القاعدة في كتب قواعد الترجيح، ونحن هنا لن نتعرّض لذلك؛ لأن مبحث النسخ والمنسوخ موكل إلى الكتب المختصة، وبالأخص كتب علوم القرآن.

٣- بعض تطبيقات القاعدة

نصل هنا إلى تطبيق هذه القاعدة، إذ من خلال التطبيق سوف نفهم القاعدة بشكل صحيح، وهل هي واقعة أم غير واقعة، والآراء في ذلك، والنتيجة المتحصّلة.

قال تعالى: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (١٢).

وأنها منسوخة بآية السيف، وهي قوله 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 صَاغِرُونَ﴾ (١٣).

نقل السيد الخوئي (ت: ١٤١٣ هـ) عن ابن عباس وقتادة والسدي أنهم قالوا بنسخها بآية السيف، وكذا هو اختيار أبي جعفر النحاس، وقال في هذا المقام ردّاً على دعوى نسخها: «والالتزام بالنسخ -هنا- يتوقّف على الالتزام بأمرين فاسدين:

الأول: أن يكون ارتفاع الحكم المؤقت بانتهاء وقته نسخاً، وهذا واضح الفساد، فإن النسخ إنما يكون في الحكم الذي لم يصرّح فيه لا بالتوقيت ولا بالتأييد. فإن الحكم إذا كان

(١٢) سورة البقرة، الآية: ١٠٩.

(١٣) سورة التوبة، الآية: ٢٩.

مؤقتاً - وإن كان توقيته على سبيل الإجمال - كان الدليل الموضح لوقته، والمبين لانتهاه من القرائن الموضحة للمراد عرفاً، وليس هذا من النسخ في شيء. فإن النسخ هو رفع الحكم الثابت الظاهر بمقتضى الإطلاق في الدوام وعدم الاختصاص بزمان مخصوص. وقد توهم الرازي أن من النسخ بيان الوقت في الحكم المؤقت بدليل منفصل وهو قول بين الفساد، وأما الحكم الذي صرح فيه بالتأييد، فعدم وقوع النسخ فيه ظاهر.

الثاني: أن يكون أهل الكتاب أيضاً ممن أمر النبي ﷺ بقتالهم، وذلك باطل، فإن الآيات القرآنية الآمرة بالقتال إنما وردت في جهاد المشركين ودعوتهم إلى الإيمان بالله تعالى وباليوم الآخر. وأما أهل الكتاب فلا يجوز قتالهم إلا مع وجود سبب آخر من قتالهم للمسلمين، لقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾^(١٤). أو إلقائهم الفتنة بين المسلمين، لقوله تعالى بعد ذلك: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾^(١٥). أو امتناعهم عن إعطاء الجزية للآية المتقدمة، وأما مع عدم وجود سبب آخر فلا يجوز قتالهم لمجرد الكفر، كما هو صريح الآية الكريمة. وحاصل ذلك: أن الأمر في الآية المباركة بالعفو والصفح عن الكتابيين، لأنهم يودّون أن يردّوا المسلمين كفاراً - وهذا لازم عادي لكفرهم - لا ينافيه الأمر بقتالهم عند وجود سبب آخر يقتضيه، على أن متوهم النسخ في الآية الكريمة قد حمل لفظ الأمر من قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ﴾^(١٦) على الطلب، فتوهم أن الله أمر بالعفو عن الكفار إلى أن يأمر المسلمين بقتالهم، فحمّله على النسخ. وقد اتّضح للقارئ أن هذا - على فرض صحّته - لا يستلزم النسخ، ولكن هذا التوهم ساقط، فإن المراد بالأمر هنا الأمر التكويني وقضاء الله تعالى في خلقه، ويدلّ على ذلك تعلق الإتيان به، وقوله تعالى بعد ذلك: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(١٧). وحاصل معنى الآية؛ الأمر بالعفو والصفح عن الكتابيين بودّهم هذا، حتى يفعل الله ما يشاء في خلقه من عزّ الإسلام، وتقوية شوكته، ودخول كثير من الكفار في الإسلام، وإهلاك كثير من غيرهم، وعذابهم في الآخرة، وغير ذلك مما يأتي الله به من قضائه وقدره^(١٨).

إن لمبحث (الناسخ والمنسوخ) في القرآن الكريم أهمية كبيرة في البحث عن (تاريخ القرآن)؛ لما له من مدخلية في مباحث تتعلق بالجانب التاريخي للقرآن الكريم كـ (المكي والمدني)، و (أسباب النزول).

(١٤) سورة البقرة، الآية: ١٩٠.

(١٥) سورة البقرة، الآية: ١٩١.

(١٦) سورة البقرة، الآية: ١٠٩.

(١٧) سورة البقرة، الآية: ١٠٩.

(١٨) أبو القاسم الخوئي، البيان، ص ٢٨٦-٢٨٨.

وقد تناول السيد الخوئي هذا المبحث بأهمية كبيرة، متناولاً فيه عدّة أبواب، وعدّة مباحث مهمة، ويرى أنه قد أجمع المسلمون على أن النسخ لا يثبت بخبر الواحد كما أن القرآن لا يثبت به، والوجه في ذلك - مضافاً إلى الإجماع - أن الأمور المهمة التي جرت العادة بشيوعها بين الناس، وانتشار الخبر عنها على فرض وجودها لا تثبت بخبر الواحد فإن اختصاص نقلها ببعض دون بعض بنفسه دليل على كذب الراوي أو خطئه.

٤ - الآراء في مسألة النسخ

لقد وقع شبه اتفاق على وقوع النسخ في القرآن الكريم، ولكن أبرز من عُرف بإنكاره للنسخ في القرآن الكريم من المفسرين هو أبو مسلم الأصفهاني (ت: ٣٢٢هـ).

يقول الكرمي (ت: ١٠٣٣هـ) عن ذلك: «ومنعت طائفة من الصوفيين وجماعة من الأصوليين كأبي مسلم الأصفهاني جواز النسخ في القرآن وأثبتوا نسخ الشرائع»^(١٩).

وقد أنكر النسخ أيضاً كل من: عبد الكريم الخطيب (ت: ١٤٠٦هـ)، وعبد المتعال الجبري (ت: ١٤١٥هـ)، ومحمد الغزالي (ت: ١٤١٦هـ).

يمكننا هنا إجمال عدّة آراء حول مسألة النسخ هي:

١ - رأي بنفي النسخ مطلقاً.

٢ - رأي من قال بوجود النسخ في القرآن الكريم، لكن وقع الاختلاف فيما بينهم في عدد الآيات المنسوخة، وهنا عدة آراء منها:

أ- أن المنسوخ من آيات القرآن الكريم آية واحدة فقط هي آية (النجوى).

ب- أن المنسوخ من آيات القرآن الكريم أربع آيات فقط.

ج- أن المنسوخ من آيات القرآن الكريم ثماني آيات فقط.

د- أن المنسوخ من آيات القرآن الكريم إحدى عشرة آية.

هـ- أن المنسوخ من آيات القرآن الكريم خمسمائة آية.

وهذه الآراء موزّعة على مباحث كتاب أو كتب متعدّدة، وهي حصيلة رؤية شاملة عن موضوع الآيات المنسوخة، وحصيلة تدريس مادة علوم القرآن الكريم لعدّة سنوات.

(١٩) برعي بن يوسف بن أبي بكر الكرمي، قلائد المرجان في بيان النسخ والمنسوخ في القرآن، تحقيق: سامي عطا حسن، الكويت - الكويت: دار القرآن الكريم، ط ١، ١٤٠٢هـ، ص ٤٤.

يُستنتج مما تقدّم أن هناك آراء كثيرة في مسألة النسخ، وهو -عموماً- مدار النفي والإثبات، أما آية: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ﴾^(٢٠)، هي تفرض فرضية في حال وقوع النسخ، ولا يعني ذلك الوقوع. مع ذلك فإن للنسخ مع فرض وقوعه أهمية كبيرة في التفسير، وفي توضيح كيفية التعامل مع الآيات القرآنية.

ثانياً: تطبيق قواعد الترجيح المتعلقة بالسياق القرآني

القاعدة: إدخال الكلام في معاني ما قبله وما بعده أولى من الخروج به عنهما إلاّ بدليل يجب التسليم به.

١- المعنى العام للقاعدة

إن المفسرين وفي تفسير آية قرآنية فإن الأكثر منهم يحملها على معنى لا يخرجها عن سياق الآيات، وبالاختصاص الآيات التي قبلها وبعدها، إلا أن هذا قائم على المبنى الأساس في فهم السياق، فهل مرادهم هو السياق العام، أم السياق الخاص، وكل واحد من المبنيين له نتيجته الخاصة به.

إن السياق دليل داخلي مقدّم شرعاً وعقلاً، ولكن ذلك لا يمنع اتباع الدليل الخارجي الحاكم، وهو الحديث النبوي أو حديث المعصوم، وذلك أيضاً بنص قرآني ورد بذلك.

إن دور النبي الأكرم ﷺ هو تبين القرآن الكريم، مضافاً إلى أنه المصدق الأكمل لـ (الراسخ) العالم بالنص القرآني، فهو ممن يعلم القرآن الكريم، ومن بعده سلسلة راسخين هم الأئمة عليهم السلام.

٢- معنى السياق في اللغة والاصطلاح

إن المراد بالسياق في اللغة هو: «السين والواو والقاف أصل واحد، وهو حَدُّ الشيء. يقال: ساقه يسوقه سوقاً. والسَّيْقَةُ: ما استيق من الدواب. ويقال سَقْتُ إلى امرأتى صداقها، وأسَقْتُه. والسُّوق مشتقة من هذا، لما يُساق إليها من كل شيء، والجمع أسواق...»^(٢١).

أما السياق في الاصطلاح: قال السيد محمد باقر الصدر: «ونريد بالسياق كل ما يكتنف اللفظ الذي نريد فهمه، من دوال أخرى، سواء كانت لفظية، كالكلمات التي تشكّل مع اللفظ الذي نريد فهمه كلاماً واحداً مترابطاً، أو حالية، كالظروف والملابسات التي

(٢٠) سورة البقرة، الآية: ١٠٦.

(٢١) أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، ص ٢٣١.

تحيط بالكلام وتكون ذات دلالة في الموضوع»^(٢٢).

هذا عن السياق عمومًا، وعن السياق في علم الأصول. أما السياق القرآني هو: الجو الحاكم على مجمل الكلمات القرآنية المكوّنة للجمل المفيدة والمجموعة في آية أو آيات لتكون سورة قرآنية.

نظرًا لأهمية السياق في فهم دلالة الكلام، فقد غدا قاعدة أساسية في عملية التأويل، وذلك ما دام فهم الخطاب يستدعي شرطًا أساسيًا وهو تحقق فهم السياق^(٢٣).

وهناك تعريفات وتوضيحات كثيرة بينت ووضّحت وعرّفت السياق، وجدت في الكتب المختصة بالسياق، التي تناولت السياق عمومًا والسياق القرآني بشكل خاص.

وعن أهمية السياق قالوا: إن للسياق دورًا مهمًا في فهم النصوص عمومًا، وفي فهم النص القرآني بشكل خاص، وله أهمية في تحديد المعاني، وفي ضبط الدلالات. وتظهر أهمية السياق فيما يلي^(٢٤):

١ - السياق يعين على بيان المعنى وعلى تحديده.

٢ - إن للسياق أهمية في بيان صحّة التفسير، والترجيح في حال الاختلاف.

٣ - إن السياق مهم في بيان المناسبات على اختلاف أنواعها، كمناسبات السور، ومناسبات الآيات، ومناسبات القصص القرآني، ومناسبات أسماء السور القرآنية.

٤ - إن السياق يعين على تحديد أسلوب الكلام، وبالأخص في موارد مخالفة الظاهر، أو التردّد ما بين الوضوح والخفاء، أو الإعلام والإبهام.

بذلك يتوضّح معنى السياق لغة واصطلاحًا، مع توضيح أهمية السياق، وهذه أمور مهمّة لا بدّ للباحث من معرفتها، أما تفصيلاتها (العنوانية) مع (شروحاتها) فموكلة إلى الكتب المختصة بذلك.

(٢٢) محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الأولى، بيروت - لبنان: دار التعارف، ط ١، ١٤٢١هـ، ص ١٠٣.

(٢٣) محمد إقبال عروي، دور السياق في الترجيح بين الأقاويل التفسيرية، الكويت - الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط ١، ٢٠٠٧م، ص ٢٥.

(٢٤) تهاني بنت سالم باحوريث، أثر دراسة السياق القرآني في توجيه معنى المتشابه اللفظي في القصص القرآني، رسالة ماجستير، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، ١٤٢٨هـ، ص ٥٧-٧٠.

٣- أنواع السياق

لا بدّ أن نفهم أن للسياق القرآني أنواعاً أو أقساماً خاصة به هي:

١- سياق المفردة: وهو يتعلّق بالمفردات والكلمات القرآنية، أو اللفظة القرآنية الواحدة، إذ إن في القرآن الكريم لفظة واحدة تغني عن جملة أو آية في دلالتها ومرادها ومعناها، كقوله تعالى: ﴿أَنْزَلْنَاهُ مَكْمُومًا﴾^(٢٥)، وما شاكل ذلك.

يقول الرضائي: «وسياق المفردات هو من أقوى السياقات المقبولة عند المفسّرين والمتخصّصين، ولا يوجد أدنى شك في اعتباره وحجيته»^(٢٦).

٢- سياق الجملة: أي الجملة المفيدة التي يحسن السكون عليها، مع العلم أن هناك جملة خبرية وأخرى شرطية، وهذا موجود في القرآن الكريم.

إن هذا القسم كان محطّ اهتمام المفسّرين الأوائل، وتمّ إثباته كقرينة معتبرة في فهم الآيات القرآنية^(٢٧).

٣- سياق الآية: وهي الآية القرآنية المحصورة ما بين نجمتين أو رقمين أو فاصلتين، سواء أكانت تامّة المعنى وحدها، أو تتمّم المعنى مع آيات أخرى قبلها وبعدها، مع ملاحظة أن هناك علاقتين مهمتين لتتّيم المعنى، الأولى العلاقة الموضوعية، والثانية العلاقة الموضوعية. أي بحث: سياق الآيات داخل السورة نفسها، وسياق الآيات مع آيات في سورة أو سور أخرى. كما وأن هناك آية مكوّنة من كلمة واحدة فقط كقوله تعالى: ﴿مُدْهَامَّتَانِ﴾^(٢٨).

٤- سياق السورة: قد ذكروا أن للسورة القرآنية وحدة سياق لموضوع مهمّ تريد إيصاله من خلال بناء الكلمات والمعاني، كـ(التقوى)، و(الإيمان)، وما شاكل ذلك.

٥- سياق القرآن الكريم: وهو الوحدة البنائية لكل القرآن الكريم، فكما أن القرآن الكريم يحتوي على كليات، فإن القرآن الكريم كل متكامل، وقد أشاروا إلى سياقة الكامل الأوحد وهو (الهداية)، فالقرآن الكريم كلي الهداية.

(٢٥) سورة هود، الآية: ٢٨.

(٢٦) محمد علي الرضائي، منطق تفسير القرآن، ص ٣٥٦.

(٢٧) محمد علي الرضائي، منطق تفسير القرآن، مصدر سابق، ص ٣٥٧.

(٢٨) سورة الرحمن، الآية: ٦٤.

٤ - أركان السياق

إن للسياق ثلاثة أركان مهمّة هي^(٢٩):

أ- السباق: يعد السباق ركنًا مهمًا لبيان معنى السياق، إذ لا يمكن معرفة معنى الكلام من دون الرجوع إلى ما يسبقه من عبارات، والتي هي قرائن المعنى وما شاكلها، فالسباق هو الكلام الذي يبيّن معنى ما بعده.

ب- اللحاق: المقصود به إدراك شيء لشيء، وتجاوزه إلى ما بعده، فهو الكلام الذي يبين معنى ما قبله.

ج- ألفاظ الكلام: وهذا الركن يقوم على ثلاثة أمور:

الأمر الأول: المفردات: إذ إن المفردة هي مفتاح النص، وعن طريق النظر إليها يمكن معرفة ما في النص من دقائق المعاني، وخفايا الإشارات.

الأمر الثاني: هيئة الكلمة: وذلك بمعرفة تصريفها واشتقاقها؛ فإن المعاني تختلف باختلاف ذلك.

الأمر الثالث: النظر في نظم الجملة الواحدة، ثم في نظم الجمل وعلاقتها بعضها ببعض.

٥ - مكونات السياق

يتكوّن السياق من مكونين هما^(٣٠):

أ- السياق المقالي: هو الذي يوجب خصوصية العمل اللغوي، وهو ذو بعد دلالي تركيبى. وهو السياق الذي يتضمن مبنى الخطاب، وتسمى بسياق المقال، أو سياق النص، وتقسم إلى قسمين:

الأول: مقالي متصل: وهي عناصر لغوية من كلمات أو جمل سابقة أو لاحقة تكشف عنصراً لغوياً آخر غير معروف وتقع معه في السياق نفسه^(٣١).

(٢٩) تهاني باحورث، أثر دلالة السياق القرآني في توجيه التشابه اللفظي، مصدر سابق، ص ٧١-٧٥.

(٣٠) صابر الحباشة، مغامرة المعنى من النحو إلى التداولية: قراءة في شرح التلخيص للخطيب القزويني، دمشق - سوريا: صفحات للدراسات والنشر، ط ١، ٢٠١١م، ص ١٤٩.

(٣١) موسى العبيدان، دلالة تراكيب الجمل عند الأصوليين، دمشق - سوريا: الأوائل للنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠٠٢م، ص ٢٥٦.

الثاني: مقال منفصل: وهي التي ترد في نص أو نصوص أخرى مستقلة عن النص الذي يراد بيان معناه، وقد يطلق عليه عند البعض مصطلح السياق الأكبر.

ب- السياق الحالي: هو الأمر الداعي إلى الكلام مكيف بكيفية مخصوصة مناسبة، ومن أمثلته: حال خلو ذهن، وحال التردد، وحال الإنكار، وهذه الأمور تتعلق بالمخاطب إذا كان خالي ذهن يتوجه له القول خاليًا من المؤكّدات نحو: محمدٌ ذاهبٌ. أما إذا كان مترددًا بين تصديق الذهاب من عدمه، فنستعمل مؤكّدًا واحدًا نحو: إن محمدًا ذاهبٌ. وأما إذا كان المخاطب منكرًا تمامًا لمسألة الذهاب، فعند ذلك يحتاج إلى مؤكّدين أو أكثر لإزالة حال الإنكار العالق بذهنه نحو: إنَّ محمدًا لذهابٌ.

٦- سمات السياق

إن السياق القرآني يتّسم عن السياق البشري العادي بعدة سمات منها:

أ- الضبط: ضبط السياق القرآني لفهم المتلقي؛ فالسياق هو صاحب السلطة في تحديد دلالة الألفاظ ومعانيها المقصودة، هو الضابط لفهم المتلقي؛ ذلك أن الألفاظ إذا تركت على عواهنها دون عقاب حملت ما يراد وما لا يراد من معاني؛ لذا كان السياق القرآني مقيدًا ومحددًا للمعاني^(٣٢).

ب- منع التفكك والتجزئ: يتّسم القرآن بالترابط والتشابك بين آياته، فلا انفصال ولا انقطاع، وذلك يعود لترابط المعاني وتتابعها ولا ريب، فالقرآن كلام واحد وسياق متواصل من أوله إلى آخره^(٣٣).

ج- المرونة والحيوية: إن السياق يتمتع باحتمالية عدّة معاني؛ ذلك أن دلالاته متنوّعة، ومرونة السياق مظهر إيجابي يدعو إلى إذكاء عقل المجتهد، وعدم قصره على معنى واحد لا غير، وفي الوقت نفسه يضبط بضابط السياق؛ إذ يعطيه مجالًا محددًا في المعاني والمفاهيم، وهذه المرونة والحيوية هي ما عُرف فيما بعد بعلم التأويل^(٣٤).

٧- بعض تطبيقات القاعدة

قال تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾^(٣٥)، إن ظاهر الآية الكريمة مع عدم

(٣٢) المثنى عبد الفتاح محمود، نظرية السياق القرآني، الأردن - عمان: دار وائل للنشر، ط ١، ٢٠٠٨م، ص ٥٤.

(٣٣) المثنى عبد الفتاح محمود، نظرية السياق القرآني، مصدر سابق، ص ٥٤.

(٣٤) المثنى عبد الفتاح محمود، نظرية السياق القرآني، مصدر سابق، ص ٥٤.

(٣٥) سورة الدخان، الآية: ٤٩.

الالتفات للآيات التي قبلها والتي بعدها، يدل على الاحترام، أو على نوع من الاحترام والمدح والتشجيع والتكريم للمخاطب، ولكن وبمجرد الالتفات إلى الجو العام للآية، بمراعاة ما قبلها وما بعدها نجده جواً تهديدياً، ندرك من ذلك أن الله سبحانه وتعالى في مقام توبيخ وملامة للمذنبين الجهنميين الشاكّين في يوم القيامة؛ لذلك يقال لهم: ذوقوا يا من منعتم ما تسمّى بكرامتكم الدنيوية من سماع صوت الحق، أو من تعتبرون أنفسكم أكرم من باقي الناس.

وتأكيداً على ما تقدّم سنورد الآية المباركة ضمن سياقها العام ليتوضّح المراد منها، قال تعالى: ﴿إِنَّ شَجَرَةَ الزَّقُّومِ * طَعَامُ الْأَثِيمِ * كَالْمُهْلِ يَغْلِي فِي الْبُطُونِ * كَغَلِي الْحَمِيمِ * خُذُوهُ فَاعْتَلُوهُ إِلَى سَوَاءِ الْجَحِيمِ * ثُمَّ صُبُّوا فَوْقَ رَأْسِهِ مِنْ عَذَابِ الْحَمِيمِ * ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ * إِنَّ هَذَا مَا كُنْتُمْ بِهِ تَمْتَرُونَ﴾ (٣٦).

يتوضّح بعد ذلك ما للسياق من أهمية كبيرة في ترجيح الأقوال على غيرها، فهو الحاكم والمفسّر الأول ضمن جو الآية أو الآيات الحاكية عن موضوع ما أو قضية ما، وهذا موافق للأحاديث الدالة على أن القرآن الكريم يفسّر بعضه بعضاً، ويدلّ بعضه على بعض، وأن القرآن الكريم واضح بيّن، وأن القرآن الكريم واحد متسق يدعو إلى هدف واحد.

ثالثاً: تطبيق قواعد الترجيح المتعلقة بالسنة

القاعدة: إذا ثبت الحديث وكان نصّاً في تفسير الآية فلا يصار إلى غيره.

١ - المعنى العام للقاعدة

في تفسير بعض آيات القرآن الكريم نجد حديثاً تفسيرياً للنبي الأكرم ﷺ، فمع ورود هذا الحديث التفسيري إلّا أننا نجد أحياناً كثيرة أقوالاً أخرى في تفسير الآية نفسها، فإذا وجد ذلك، وثبت الحديث التفسيري النبوي، وورد في الحديث تفسير وبيان واضح للآية، فيجب أن يصار إليه، ويكون هو المفسّر للآية مورد التفسير، بدليل كون النبي الأكرم ﷺ هو أعلم الناس بتفسير وبيان القرآن الكريم بنص كلام الله سبحانه وتعالى، قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (٣٧).

ولا قول لأحد مهما كان بعد قول النبي الأكرم ﷺ قال تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ

(٣٦) سورة الدخان، الآيات: ٤٣ - ٥٠.

(٣٧) سورة النحل، الآية: ٤٤.

فَحُدُّوهُ وَمَا مَنَّاكُمْ عَنْهُ فَاَتْنَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿٣٨﴾.

وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾ (٣٩).

وهكذا باقي الآيات القرآنية الكريمة، فضلاً عن الأحاديث الواضحة الجلية الدالة على ذلك.

٢- بعض تطبيقات القاعدة

قال تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ (٤٠)، عن ابن مسعود قال: «لما نزلت هذه الآية... شق ذلك على الناس فقالوا: يا رسول الله، وأينا لا يظلم نفسه. قال: إنه ليس الذي تعنون، ألم تسمعوا قول العبد الصالح: ﴿إِنَّ الشَّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾، إنما هو الشرك» (٤١).

هو بالأساس منهج تفسير القرآن بالقرآن، لكن لم نعلم المراد ولا الكيفية لولا حديث النبي الأكرم ﷺ الصحيح والدال على ذلك، فكان الأساس هو حاكمية حديث النبي ﷺ في التفسير.

إن النتيجة المترتبة على ذلك هي: كون الحديث الصحيح الوارد عن النبي ﷺ مقدّم على غيره، وهو أساس في التفسير، ولا يصار إلى غيره مطلقاً، فالنبي الأكرم ﷺ هو المفسر الأول للقرآن الكريم، لكن مع ملاحظة مهمّة هي كون هذه الطريق لها شروط، وللحديث الصحيح شروط، وطريقة تقديم الحديث على غيره في التفسير لها شرط كذلك، فليس الأمر مزاجياً، ولا تقييداً للعقل بالحديث فقط مع علّاته، ولا هجراناً للسنة النبوية على حساب انتقادات من هنا وهناك.

(٣٨) سورة الحشر، الآية: ٧.

(٣٩) سورة الأحزاب، الآية: ٣٦.

(٤٠) سورة الأنعام، الآية: ٨٢.

(٤١) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب ظلم دون ظلم، ج ١، ص ١٠٩.

المشروعية الإنسانية للشورى والديمقراطية: الحالة السودانية مثلاً

الدكتور وائل أحمد خليل الكردي*

□ إطار نظري

أورد إسماعيل مظهر في مقدّمته لترجمة كتاب: (أصل الأنواع) للعالم الإنجليزي تشارلز داروين «إن البحث في استجلاء غوامض المادة مرتبط بالبحث في أصل الحياة، وما يحيط بالكائنات العضوية ونتائج فعلها المستمر. ولذا كان البحث في أصل المادة وما يتبعها من قوانين الوحدة الطبيعية، ألصق ما يكون بالعقول، منذ أن بزغ فجر المدنية حتى قامت المدنية الحاضرة على أنقاض ما سبقها من المدينيات البائدة».

بغض النظر عن الموقف من نظرية التطور الداروينية، كانت تلك إشارة إلى أن هناك أصلاً بعيداً تتوحد فيه الإنسانية على هيئتها في الخلق على الفطرة الأولى بما تعارف عليه في الاصطلاح المعاصر بحالة (الحس المشترك)، ثم أتت من بعد ذلك الأشكال الحياتية المركبة والتعقيدات الشخصية لهذا الحس المشترك لتأخذ نواحي واتجاهات مختلفة ومتباينة، الأمر الذي من شأنه تصعيد

* باحث من السودان، البريد الإلكتروني: wailahkhkordi@gmail.com

خلافات قد تبلغ حد الحروب، وقد بلغت.

لذلك كان لزاماً إعادة جمع الناس على كلمة سواء حول هيئة فطرية ملزمة للجميع بكونها مصدراً لمنح المشروعية لكل نشاط إنساني بسيط أو معقد، أولي أو متقدم. وقد تأكد تماماً هذا الحال بقول الله تعالى وهو صاحب الخلق الأوحد: ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾^(١)، فكان هذا الاختلاف عن الأصل المشترك الأول هو السبب الكافي لبعث الرسل بالرسالات.

وعلى هذا الأصل أتت الشرائع السماوية -وفي خاتمتها الدين الإسلامي- لتوضح للناس حقيقة هذه الهيئة الفطرية الأولى وربطها بالتوحيد، وتذكّرهم بعوامل الإنسانية المشتركة بينهم والتي تتأسس عليها كافة القيم الضابطة لسلوك الفرد والمجتمع على السواء، بما ينفع الجميع بلا استثناء، ويمنع التعدي بالاثم بينهم.

والنشاط السياسي هو أحد الميادين التي وقع فيها الخلاف الشديد حول النظم المتقدمة في إدارة الدول والمجتمعات. فكان لزاماً، من أجل حسم الخلاف السياسي حول مراجع النظم الحاكمة وحدودها، أن يتم تأسيس ثابت ومهمّ لمبدأ (المشروعية) لغرض تسويق الحكم ورسم طريقة الإدارة فيها على ما هو أوفق لهذه المشروعية.

وكان لا بد لهذا التأسيس لمبدأ المشروعية أن يضع يده على المصدر الأصل والحقيقي الذي تبنى عليه القيم التي أقرتها الشرائع تبعاً لسنة الخلق الإلهي، ومن أجل تحقيق أفضل قدر من الحياة السليمة.

وباعتبار أن السمة البارزة للبعد السياسي في عصرنا الراهن هي مطلب المشروعية في كل منظومة بافتراض ضروري لها كمكوّن شرطي لقيادة الدولة المدنية، كان لا بد من تعيين مصدر لهذه المشروعية أولاً، ثم تعيين مصدر لتقنين هذه المشروعية.

ولما كان من أهم مميزات المشروعية هو فرضها واستيعابها للقاعدة الجماهيرية العامة على اختلاف اتجاهات الأفراد، فذلك كان من الحكمة الإلهية في الخلق بجعل نوع من المعيارية الأولية الموحدة متضمنة في حقيقة الوجود الإنساني، والتي صارت مقصداً تعمل عليه التشريعات لغرض الضبط والتقنين.

ومن هنا كان تداول الإدارة للمجتمع يتم بقيادة الأغلبية الديمقراطية المنتخبة، بكون الديمقراطية هي الشكل المدني الأوفق للتنفيذ السياسي والمعارضة السياسية تحقيقاً

(١) سورة يونس، الآية ١٩.

للعادلة وللحرّيات الأساسية. ولكن ليس على معايير هذه القيادة على نحو الخصوص وإنما على مقاصد مرجعية المشروعية الإنسانية العامة.

لذلك كانت برامج التجمّعات السياسية المتنافسة على القيادة التنفيذية للدولة إن هي إلا وجهات نظر على خطة التنفيذ وترتيب الأولويات الإدارية والتنموية وليست برامج لتشريع، وهذا ما فرض استقلالية السلطات الثلاث عن بعضها.

عليه، كان لزاماً الاتجاه نحو تحليل الأساس الفلسفي للمشروعية الإنسانية للديمقراطية بما يتضمّن حقلاً ذا تجربة تاريخية في الممارسة الديمقراطية متّخذين من السودان مثلاً، وبما يمكن أن يتأسّس في هذا الحقل وفق رؤية مستقبلية تتجاوز الوقوع في سلبات الماضي من خلال تصويب المفاهيم.

□ أولاً: الفلسفة العامة للمشروعية والمشروعية الإنسانية

بنحو ما جاء تلميحاً في الفقرة الأولى المقتبسة بالإطار النظري، فإن «الحقيقة الأزلية في انتساب الإنسان للكون هي قاعدة ومركز شرعية أشواقه تجاه الوجود المطلق والكمال المطلق. كما أن شرعية أشواقه هي قاعدة ومركز لسعيه المشروع صوب إنجاز مسيرة الكمال الإنساني».

فيمكن القول بأن المشروعية هي المصدر الأولي الصلب لمنح الحق وتعيين الواجب. وهذا التعريف للمشروعية افترض تصورياً خلق الله تعالى لفطرة الإنسان ابتداءً ثم أتى عليها بالشرائع لحفظها ورعايتها وتصحيح مسار ما انحرف عنها، وهو ما كان من دلالة قوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾^(٢).

يصبح الأمر على وجه من بساطة القول بأن منبع القيم العليا (مثل العدالة والحرية والمساواة) التي جاءت بها الأديان والقوانين والنظم لتثبيتها في المجتمع هو التفاعل الاجتماعي المشترك بين الناس، والذي لم يكن ليتجانس ويتطور إلا إن كان هناك الحد اللازم من (الحس المشترك) - common sense - بين أفراد البشر جميعاً، وحيث يمكن تعريف هذا الحس المشترك بأنه «الاتفاق الفطري التلقائي على الحاجات الإنسانية واتجاهات السلوك البشري».

وتبعاً لهذا كانت هناك حقائق ضابطة للحس المشترك، فكان من أبرز هذه الحقائق

(٢) سورة البقرة، الآية ٢١٣.

حقيقة المساواة على سبيل المثال، باعتبارها «الإقرار بالحقيقة الكونية بقدر ومقام الإنسان، وأن كل فرد إنساني يقف على قدم المساواة مع الأفراد الآخرين. وكحقيقة فلسفية فإن هذه المساواة ملازمة للإنسان منذ مولده إلى يوم موعده غير ما تخلف لموجباتها ومقتضياتها».

وأيضاً حقيقة سيادة الإنسان «أي سلطته على فعل كل شيء ضمن الالتزام الاختياري بالنظام، تزوّده بمعطيات التأثير على ذاته وعلى غيره. فسلطته على نفسه تتحكم في تقرير مصيره الفردي والكل الواحد المتكامل لذاته ممّا يمكنه السيطرة على ملكاته وتصرّفاته، وممّا يوفر له شروط الالتزام الإرادي بالنظام وشروط موجبات المسؤولية».

ولهذا كان من مسقطات العقوبات والحدود فقدان هذه السيادة على الذات بفعل الإكراه من الغير. ومن جهة أخرى، فإن هذا يجعل من الضروري أن يكون أمر جماعة الناس مشتركاً بينهم فيما يتعلّق بالشأن العام لهم، وحتى لا يتعلّق القرار فيه بإرادة ذات واحدة لأحد الأفراد دونها المرور على موجبات الحسّ المشترك بينه وبين سائر الناس.

وهنا أتت الأديان السماوية بعدما كان الناس أمة واحدة ثم اختلفوا لتضبط وتثبّت هذا الحق الذي جعله الله تعالى في الإنسان، وهو الفطرة الأولية المتجسّدة في مفهوم الحسّ المشترك. فالنص القرآني في هذا الشأن يتكامل مع حالة الخلق باعتبار أن كلاهما من مصدر واحد.

إذن، فعندما نتحدّث عن مشروعية إنسانية، فإننا نتحدّث عن حالة طبيعية أتت تبعاً لها الحالة النصية، فإذا استشكل النص على التفاسير بفعل تعقّد الحياة ومستجداتها وتداخل وتعارض إرادات البشر، كان لا مناص من الرجوع إلى الحالة الطبيعية لتبيان الأمر بكونها سنة الله في الخلق، ولتأكيد فهم النص الذي تقوم عليه فيما بعد الصفة القانونية التشريعية في التعاقد والالتزام والمسؤولية المترتبة على مسببات منح المشروعية، والتي تنطلق من الأصل الأول للإنسان مروراً بالعرف الاجتماعي في خلق الله الناس على هيئة شعوب وقبائل ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا...﴾^(٣)، وختم بالنصوص الضابطة والمنظّمة والمرشدة لإنفاذ هذه الحالة النظرية (العرف الاجتماعي).

ويمكن الإشارة هنا إلى أن الدلالة النصية على الحالة الفطرية للحسّ المشترك لدى الإنسان، تستمد من آية الأكل من الشجرة الممنوعة في القرآن الكريم بقول الله تعالى: ﴿فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتَ هُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ﴾^(٤).

(٣) سورة الحجرات، الآية ١٣.

(٤) سورة طه، الآية ١٢١.

ليصبح الشاهد في هذا أن حالة الوعي القصدي عند الإنسان، قد توفرت لديه بعد الأكل من الشجرة المعلومة باكتشاف ما هو فيه أصلاً من مبادئ وحقائق أخلاقية مثل (الحياء) وما نحو ذلك. ونقول: إن هذا بواقع الآية كان اكتشافاً وليس كسباً. ثم ترتب عليه السلوك الدالّ عليه وهو ستر عورة الجسد بورق الشجر.

وعلى السياق نفسه وردت الإشارة ذاتها في (التوراة) في (سفر التكوين) حيث النص «فأخذت من ثمرها وأكلت وأعطت رجلها أيضاً معها فأكل. فانفتحت أعينها وعلما أنها عريانان. فخاطا أوراق تين وصنعا لأنفسهما مآزر... فنادى الربّ الإله آدم وقال له: أين أنت؟ فقال: سمعت صوتك في الجنة فخشيت لأني عريان فاخبتأت. فقال: من أعلمك أنك عريان؟».

وبغض النظر عن النقد الديني على نصوص العهد القديم، وبغض النظر عن دلالة صورة الله تعالى في هذه النصوص، فالأمر هنا مقتصر على الحالة الإنسانية فقط وعلى أيّ نحو تكون.

ويأتي الاستدلال بهذه النصوص على عموم أطروحة المشروعية الإنسانية كمصدر أولي هو أن توفّر حالة الوعي باكتشاف المبدأ أو القيمة الأخلاقية، ثم ترتيب السلوك التلقائي عليها كان في قصة (آدم وحواء) شيئاً مشتركاً تماماً، وفي الوقت نفسه وبالسلوك ذاته من جانب الطرفين. وهذا بدوره ينقل الاستدلال إلى مسألة مشروعية الديمقراطية في الدولة المدنية من خلال التكيف التشريعي لها.

□ ثانياً: التكيف التشريعي للمشروعية الإنسانية للديمقراطية في الدولة المدنية

البدئية هي قضية بيّنة بنفسها وليس من الممكن أن يبرهن عليها، وتعدّ صادقة بلا برهان عند كل من يفهم معناها، ولها الخواص التالية:

- ١ - البينة النفسانية، أي وضوحها مباشرة للنفس بلا واسطة ولا برهان منطقي.
- ٢ - الأولوية المنطقية، بمعنى كونها مبدأً أولياً غير مستخلص من غيره.

وتسمّى البدئية أحياناً باسم القضايا المشتركة، وذلك بمعنى أنها مسلّمة من كل العقول على السواء.

وعلى أساس منظومة البدييات يتمّ بناء آية دراسة علمية، كما يتمّ أيضاً عليها بناء التفسيرات الأولية الضرورية للنصوص التشريعية. وبالتالي فإن النص التشريعي ينطلق من

مشروعية تستند في أصولها إلى منظومة بديهيّات تمثّل فيما هو علم بالحسّ المشترك بالضرورة، ثم تأتي بعد ذلك الأحكام التركيبية المعقّدة بحسب كل مرجعية يعتمد عليها مجتمع ما أو دولة ما، فإذا كان السياق هنا هو تداول حكم الدولة وتوابع ذلك ضمن منظومة إصدار القرارات السياسية والاقتصادية، فلا بد إذن من تعيين النظام الأمثل الذي يتم من خلاله إدارة مقتضيات الحكم.

ويعدّ من البديهيّات -أي العامل الذي ينطبق عليه شرط الوضوح بذاته ولا تقوم عليه البرهنة وإنما تقوم به غيره- هو أن يقوم الأمر على ما هو مشترك بين جميع الناس، وهذا يقتضي أن يتم الاختيار لأيّ من توابع منظومة حكم الدولة بمشورة كل فرد من أفراد المجتمع تلبية للحاجة الإنسانية المشتركة بين هؤلاء الأفراد.

ولذلك أتى التشريع السماوي محققاً لهذا المطلب الإنساني العام في سياسة أمور الناس على قول الله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾^(٥) لتكون بذلك صفة الوجوب والإلزام على أخذ الشورى لدى الناس أجمعين، إذ لم تخصّص الآية الشورى على فئة بعينها دون غيرها، وذلك لضمانة تقرير حق يعتبر هو من بديهيّات الحسّ المشترك ألا وهو حقّ الشعب في الوحدة الوطنية من خلال تساوي الفرص في منح الرأي من أجل تحقيق هذه الضمانة، ولكي تكون المحصلة النهائية هي تحقيق السيادة الشعبية على النفس والأرض بمواردها.

ورد عن عبد الرحمن عبد العزيز القاسم أستاذ القضاء والتقاضي بجامعة الملك سعود قوله: «إن من المبادئ الأساسية ومثّل الحكم العليا في العصر الحديث -بل وفي كل عصر- مبدأ الشورى، أو مبدأ الاستفتاء أو الاقتراع أو الانتخاب، ولقد وصلت إليه النظم السياسية بعد مراحل عديدة وتطوّرات مختلفة في نظم الحكم... فلقد قرّر الاسلام في دستوره العظيم هذا المبدأ وأمثاله من المبادئ التي يجب أن تكون أساساً لحياة سياسية واجتماعية حكيمة، فيشارك الحاكم والمحكوم في تسيير دفة الأمور. وكان من حكمة الله أن قرّر هذا الأصل كغيره من الأصول دون تفصيل، إذ جاء مجملًا لكي يفسّر ويفصّل عند تطبيقه وفق ظروف كل مكان وزمان على أساس مبادئ الشريعة وأهدافها التي جعلت مصالح العباد أساساً لها».

إذن، فمبدأ الشورى هو ما جاء تقريره في التشريع الإسلامي كمبدأ كلي عام متوافق حتّى مع الجبلة الفطرية للإنسان في أيّ مكان على اختلاف شعوبه وقبائله. وهذا المبدأ الكلي العام يحتاج بالضرورة إلى وسيلة أو آلية من أجل تنزيله على واقع الناس، إذ إن هذه الشورى

(٥) سورة الشورى، الآية ٣٨.

في الأمر كمبدأ كلي عام لازم للحس المشترك يفترض بها ابتداءً وصول الأمر إلى جميع الناس وكل الأفراد. وهذا يكون غير ممكن في حالة المبادئ الكلية العامة، ولذلك كان لا بد في الأساس من التواضع والاصطلاح على اصطناع وسيلة تنظيمية تسهل تحقيق هذا المبدأ الكلي العام، ويتم الاصطلاح والاتفاق على هذه الوسيلة بحسب أحوال ووقائع وظروف وبيئة المجتمع أو الشعب المحلية.

وهنا يأتي دور (العرف) أي الحالة الخاصة لدى أي من المجتمعات والشعوب في صياغة نمط ومقومات وعناصر هذه الوسيلة بعد تحديدها. وبصدد تعيين مفهوم (العرف)، يقول جوستاف لوبون في مقدّمة كتابه (سيكولوجية الجماهير): «إن مجمل الخصائص المشتركة المفروضة من قبل الوسط المحيط والوراثة على كل أفراد شعب ما تشكّل روح هذا الشعب. وبما أن الخصائص ذات أصل عائد إلى الأسلاف فإنها ثابتة جدًّا. ولكن عندما يحدث أن يتجمهر مؤقتًا عدد كبير من الأفراد بتأثير من عوامل عديدة، فإن الملاحظة العيانية تبين لنا بأنه تنضاف إلى خصائصهم السلفية الموروثة مجموعة أخرى من الخصائص الجديدة مختلفة أحيانًا إلى حدّ كبير عن خصائص العرق الذي ينتسبون إليه، وتجمهرهم يشكّل روحًا جماعية جبارة».

ولكن مع اتّساع الرقعة والتداخل بين الأعراف في ظلّ روابط حاكمة تتجاوز الحالات الأولية أو البسيطة في أشكال المجتمعات التي هي القبائل والعشائر هو ما يخلق كيانًا جديدًا أكثر تعقيدًا وتركيبًا، وأشدّ صعوبة في تجسير التواصل بين الأعراف والعشائر بأعرافها، ويسمّى هذا الكيان (الدولة المدنية).

يقول لوبون أيضًا: «إن الجمهور النفسي هو عبارة عن كائن مؤقت مؤلّف من عناصر متنافرة ولكنهم مترابّون الصفوف للحظة من الزمن. إنهم يشبهون بالضبط خلايا الجسد الحي التي تشكّل عن طريق تجمّعها وتوحيدها كائنًا جديدًا يتحلّى بخصائص جديدة مختلفة جدًّا عن الخصائص التي تملكها كل خلية».

فربما قد لا يتاح في توصيل الشورى -التي هي حقّ للأفراد بالأحرى وليس المجتمعات- إلى كل فرد إلّا في المجتمع ذي الشكل البسيط القائم على العرف الواحد المشترك، وإن هذا قد يصعب كثيرًا في حالة الدولة المدنية ذات التركيب المعقد من كثير من الكيانات والأعراف البشرية.

قال توفيق الحكيم: «فليس الحكم العادل وحده هو الذي يصنع علم القانون، كما يُعرف في الأمم الكبرى. فما أكثر الأحكام العادلة التي تصدرها مجالس التحكيم عند

البدو أو عند كثير من القبائل الفطرية، فهل نستطيع أن نسَمّي هذه الأحكام قضاء بالمعنى القانوني؟ لا، لماذا؟ لأنه ينقصها الفقه الذي يجمعها ويمحصها ويرتبها ويستخرج منها الاتجاهات والنظريات والمذاهب والمبادئ».

فهذا تماماً ما تتميز به الدولة المدنية وما يميّزها؛ لذا لزم في هذه الدولة المدنية الاتفاق على صفة تعاقدية لتوصيل الشورى أي التعاقد بين الأفراد على نظام انتخاب الحكومة العامة واختيار التمثيل النيابي البرلماني عن كل كيانات مجتمع الدولة المدنية. فهذا هو إذن (النظام الديمقراطي) الذي يفيد تنزيل الأمر في الدولة المدنية للشورى بين الناس عبر هياكل توسيطية بين عموم الشعب والحكومة، وهي ما تعرف بالمجالس النيابية البرلمانية، ومن ثم تقسيم السلطات إلى تشريعية وقضائية وتنفيذية.

وعلى هذا فالديمقراطية ليست أيديولوجيا أو منظومة فكرية جاهزة يتم اختيارها من بين أنساق فكرية أخرى، وإنما الديمقراطية هي محض أداة أو وسيلة أو طريقة لتحقيق الأصل العام وهو الشورى. فإذا كانت الشريعة الإسلامية قد أتت بفرض هذا الأصل العام كمبدأ كلي، فإن علينا نحن أن نختار الوسيلة التي تناسب واقعنا ومكاننا وراهننا الحضاري من أجل تحقيق وتنزيل هذا الأصل العام أو المبدأ الكلي. ولهذا كثيراً ما حثّ التشريع الإسلامي وبصورة أساسية على التفكير والتدبر والاجتهاد باعتبارها السبل لإيجاد النظم المناسبة.

ومن جهة أخرى، فإن الشكل الضابط لهذه الوسيلة في تداول أمور السلطة وتأليف الحكومة وعمل المجالس النيابية هو (القوانين)، فالدولة المدنية الديمقراطية هي بالضرورة دولة قانون. فإذا كانت المشروعية هي مصدر الحق لأية جهة تتبع لمصادر التشريع، فإن القانون هو التعبير النصي الملزم عن المشروعية. ولذلك يمكن إعادة الصياغة للقوانين في قالبها اللغوي من حين إلى آخر، ولكن تظل المشروعية ثابتة.

□ ثالثاً: المشروعية الإنسانية للديمقراطية في الحالة السودانية

إن المجتمع ذو الكتلة الواحدة وذو النسيج الاجتماعي المتقارب ويشابه كل طرف الطرف الآخر منه فإن العنصر الواحد فيه يمثل الكل، وهذا قد لا يحتاج إلّا إلى الشكل الأولي في العملية الشورية بنحو ما. وهذا بعكس المجتمع ذي الكتل المتعددة كما السودان تتباين وتنوّع فيه الإثنيات والثقافات والبيئات المحلية والأشكال الاجتماعية بخصوصية تقاليدها وأعرافها، ويتعدّد فيه النموذج البشري من حيث اتّساع الرقعة الجغرافية رهناً بتعدّد ضروب العيش على هذه الرقعة. هناك تكون الحاجة ملحة إلى الشكل الأعقد في

العملية الشورية المتمثلة في التمثيل النيابي البرلماني.

ولا بد في هذا الصدد أن نميز بين حالتين في المجتمعات المؤلفة من مكونات قبلية (قبائل). الحالة الأولى، هي المجتمعات التي تتألف من (القبلية الأسرية)، وهي أن المجتمع ككل ينتمي إلى أصل عرقي واحد مشترك أقرب شيء، ولكنه ينقسم إلى قبائل على أساس تنوع الأسر تبعاً لرؤوس هذه الأسر من العصبية الذكورية على خط الأب والرابطة الرحمة على خط الأم مع بقاء الهوية العرقية العامة لديهم معاً واحدة.

وهذه المجتمعات التي تتألف من قبائل أسرية لا تخرج عن تصنيفها ضمن المجتمعات ذات الكتلة الواحدة، وبالتالي قد يصحّ في حقّها أنماط من غير نمط التعددية في التمثيل النيابي مثل النظام الملكي وما نحوه. وهذه الحالة تمثلها بعض مجتمعات العرب الأفحاح ذوي الأصول البدوية.

والحالة الثانية، هي المجتمعات التي تتألف من (القبليات العرقية)، أي إن المجتمع يتألف من قبائل تنتمي إلى أصول عرقية مختلفة ومتباينة تجمعها الدولة باعتبارها هيئة عامة. فمثل هذه الحالة لا يصلح فيها غير التعددية النيابية التمثيلية للتعبير عن حالة كل قبيلة من قبائل المجتمع بحكم الوضع الحضاري والقطعة الجغرافية والمقومات البيئية والموارد الطبيعية - هذا هو الحد الأدنى الطبيعي لتطبيق التمثيل النيابي، ولكن الحد الأكبر في هذا هو تشكيل الأحزاب السياسية وكتل اليمين واليسار السياسي. والديمقراطية على هذا تسري سواء تمّ تشكيل أحزاب أو لم يتمّ - ومثل هذا النوع من المجتمعات يجد مثالا واضحا له في بعض الدول الإفريقية.

وحالة المجتمع السوداني هي إحدى المجتمعات من هذا النوع الأخير. ولذلك ففي السودان قد لا نجد مسوّغا للحديث عن (هوية سودانية) مفردة وإنما عن (هويات سودانية)، ولذلك لا يمكن الجمع بين هذه الهويات في دولة واحدة إلا على أساس (المواطنة) أي الحق في مشاركة الوطن بحكم الانتماء الطبيعي له ولكون من مكوناته القبلية أو الإثنية وبحكم الحدود الجغرافية السياسية للدولة القائمة على هذا الوطن.

ولهذا فالدولة المدنية ذات الأعراق القبلية المتعددة إنما تقوم على المواطنة وليس على مبدأ الهوية الواحدة. وهنا تمثل الجغرافيا الطبيعية والسياسية والسكانية عاملاً حاسماً في الانتماء للدولة والتوطن فيها، ومن ثمّ تأسيس العقيدة الوطنية للأفراد على ذلك، وبحيث إن هذه الهويات المتعددة إذا استقلت بعضها عن بعض سياسياً وجغرافياً صار لدى أيّ منها عقيدتها الوطنية الخاصة بمعزل عن العقيدة الوطنية العامة التي كانت تجمعهم تحت ظلّ

دولة واحدة فيها سبق.

وتحضر في هذا المقام بالضرورة حالة (جنوب السودان) كنموذج عملي يتم القياس التاريخي عليه. فبعد انفصال جنوب السودان عن جمهورية السودان تولدت ونمت تدريجياً عقيدة وطنية جديدة بصدد (دولة جنوب السودان) المستقلة، وهذه العقيدة هي المنشئة في الأصل لصفة الدولة هناك. ولذلك قد يجعل هذا الوضع الإنساني الجديد وحالة المواطنة بالانتماء الطبيعي هناك عودة الاندماج الكامل بين السودان وجنوب السودان مرة أخرى أمراً عسيراً ومعقداً للغاية.

وربما نجد الإشارة هنا دالة على أن بذرة الشعور لدى أبناء جنوب السودان بهذه العقيدة الوطنية الخاصة بمنطقتهم الجغرافية دوناً عن السودان ككل، إنما تمّ بذرها مسبقاً منذ عهد الانتداب البريطاني على السودان بسبب نوع السياسات في خلق المناطق المقفولة في داخل المجتمع الواحد.

ويمكن القول: إن حالة جنوب السودان هذه ذات دلالة على تعدّد هويات السودان في مقابل حالة الهوية الواحدة إلا من خلال مبدأ المواطنة. فيمكن أن نستدلّ من هذا أن استقلال مناطق أخرى عن السودان الأصل يمكن بسهولة أن يخلق لديها عقائد وطنية جديدة بناءً على وحدة العرف والهوية لكل سكان منطقة مستقلة (لعل الإشارة في هذا تكون واضحة إلى منطقة النوبيين ودارفور)، وفي هذا تفتيت لمحور الارتكاز والقوة في الدولة الكبيرة.

وكما أنه من المعقّد جدّاً على جنوب السودان بعد تأسيس عقيدته الوطنية المستقلة على أساس الجغرافيا والهوية العرقية ذات الأصل الواحد أن يعود بعد انفصاله إلى عقيدة وطنية كبرى تجمعها مرة أخرى مع السودان الكبير، ولكن فقط وعلى أقصى تقدير أن تكون هناك روابط ذات طبيعة متميّزة وخاصة على مستوى العلاقات الدبلوماسية بين دولة جنوب السودان وجمهورية السودان بحكم المشترك التاريخي السابق، فكذلك سيكون الحال إذا حدث واستقلت أية هوية أخرى من هويات السودان بأرضها وجغرافيتها وسكانها.

وعلى هذا، نعود ونؤكد القول بأن أنسب أشكال الدولة للسودان هو شكل الدولة المدنية ذات النظام الديمقراطي، وتعددية التمثيل النيابي دون الاخلال بالدستور القومي للبلاد جرّاء تعدّد هذه الهويات السودانية ومناطقها.

وهكذا فرضت المقومات الإنسانية الأولية والضرورية للتعاش بين الناس والمجتمعات المحلية، المشروعية الطبيعية اللازمة لتأييد شكل الدولة السودانية ونظمها

المناسبة، على نحو ما ذكر من أجل تحقيق التماسك العام لهيئة الدولة في حيزها الكبير بنحو ما هو ماثل في نموذج الولايات المتحدة الأمريكية بنحو قريب.

□ خلاصة ونتائج

- ١- إن المشروعية الإنسانية السياسية تفيد أن الإنسان هو صانع قراره وهو المسؤول عنه، ولذلك كان الأمر الشرعي بالشورى بأخذ الرأي من لدن كل فرد في الشعب.
- ٢- إن أخذ الرأي من كل فرد في الشعب قد يتعدّد في بعض الدول نسبة لطبيعة تكوين مجتمعاتها، لذا يلزم لها الوسيلة المناسبة لتنزيل هذا الأمر.
- ٣- الشورى بهذا المعنى هي مبدأ كلي عام، والديمقراطية هي وسيلة لتحقيق هذا المبدأ العام. ولذلك في الدول ليست ذات الكتلة الواحدة وإنما ذات تعددية للهويات تكون الديمقراطية بالتمثيل النيابي عن فئات الشعب هي الوسيلة الأنسب.
- ٤- التمثيل البرلماني الانتخابي يعني افتراض اختيار الأمثل للممثلين كنواب عن الشعب وفق معايير الكفاءة السياسية والإدارية.
- ٥- بالتالي كما تكون المشروعية الإنسانية قائمة للشورى كمبدأ عام فإنها تنسحب بالضرورة على الوسيلة المحققة لها وهي نظام الديمقراطية.
- ٦- المشروعية الإنسانية للشورى هنا ليست معنية باتخاذ القرار وإنما بآلية اتخاذ القرار، إذ إن اتخاذ القرار في السياسات العامة وقضايا الحكم يأتي لاحقاً لمرحلة الشورى عبر الديمقراطية ويتم إصداره وفق التهيئة التقديرية لأنسب الخيارات أو البدائل لدى السلطة المخولة بذلك (تشريعية، قضائية، تنفيذية).

□ المراجع

- ١- القرآن الكريم.
- ٢- الكتاب المقدس، العهد القديم، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط.
- ٣- توفيق الحكيم، فن الأدب، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٣ م.
- ٤- شارلز دارون، أصل الأنواع، ترجمة: إسماعيل مظهر، بيروت: مكتبة النهضة، ١٩٧٣ م.

- ٥- عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، الكويت: وكالة المطبوعات، الطبعة الثالثة، ١٩٧٧ م.
- ٦- عبد الرحمن عبد العزيز القاسم، الإسلام وتقنين الأحكام، مصر: مطبعة السعادة، الطبعة الثانية، ١٩٧٧ م.
- ٧- غوستاف لوبون، سيكولوجية الجماهير، القاهرة: مركز إِبصار للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠١٦ م.
- ٨- ميرغني النصري، مبدأ الشرعية في الفكر الإسلامي والعالمي، بيروت: دار الجيل، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥ م.



أدب المناظرات واستراتيجيات الخطاب..

قراءة في مناظرات سعيد بن حداد مع الدعاة الفاطميين
من خلال كتاب «رياض النفوس»

الدكتور علي بن مبارك*

□ مدخل

ليس من اليسير أن نتعمّق في أدب المناظرات وشروط قيام هذا الجنس الخطابيّ التواصليّ المتجذّر في التراث الإسلامي، فقد حاول فريق من القدامى والمحدثين^(١) تناول هذا المشغل، ولأنّ المقام لا يسمح لنا بالتعمّق فإننا سنكتفي بالإشارة إلى حدوث انزياح خطير على مستوى فهم المناظرات الإسلامية وإفهامها للاحقين والتأسيس لها في العصور المتأخّرة.

لقد شدّ انتباهنا ما حفّ بمصطلح مناظرة (مفرد مناظرات) من دلالات لغوية توحى بالوصل لا بالفصل وبالتعدّد لا بالإقصاء، وفي ذلك جاء في «لسان العرب» «تناظرت النخلتان نظرت الأثنى منهما إلى الفحل فلم ينفعها

* جامعي تونسي متخصص في الحضارة الحديثة، البريد الإلكتروني:

benmbarek.ali@ yahoo.fr

(١) يمكن الرجوع إلى مقدّمة كتاب: مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي، عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٤، وفيه تناول المناظرة وتاريخيتها.

تلقيح حتى تلقح».

وهذا يرمي بنا على مستوى الثقافة الموسوعية في مجال الخصب والتزاوج، وهو مجال حيويّ تفاعلي يقوم أساساً على التكامل والتعاون والتعارف، ولذلك دلت «النظرة» عند ابن منظور على «الرحمة»، وأحال التناظر عنده على «التراوض في الأمر ونظيرك: الذي يراوضك وتناظره، وناظره من المناظرة»^(٢).

ويبدو أننا كلما تقدّمنا زمنياً في تاريخ الحضارة الإسلامية، ابتعدنا عن هذه الدلالات اللغوية وتشكّلت دلالات حافّة أصبحت عبر العصور دلالات قارة لا تُنزع، واقترب مفهوم المناظرة من مفاهيم أخرى من قبيل الجدال المطارحة والخلاف والعراك... وارتبط هذا المصطلح على مستوى الذكريات المذهبية بمعطيات أخرى، من قبيل التعصّب والغلوّ والإقصاء والتكفير والصراع والإقناع والاحتواء...

ولا بدّ أن نبه في هذا السياق إلى أنّ الثقافة الإسلامية حاولت ترسيخ تقليد يتعلّق بالمناظرات وآدابها، وسارت القيروان المسير ذاته فاحتضنت الجميع واستقطبت علماء كل الفرق والمجموعات الإسلامية الكلامية والفقهية والصوفية.

ولقد حدّثنا الخشني^(٣) في طبقاته عن مناظرات أقيمت في مدينة القيروان حول قضايا كلامية مختلفة، من قبيل الأسماء والصفات والوعد والوعيد والقضاء والقدر، وكانت هذه المناظرات الكلامية والفقهية المتعدّدة تقام في قصور الأمراء وفي البيوت.

إذ أخبرنا ابن الأبار في «الحلة السيرة»^(٤)، أنّ إبراهيم الثاني الأغلبي^(٥) كان ينظّم المناظرات، وكذلك تناظر الأحناف والمالكيين تحت رعاية زيادة الله الأول فيما يتعلّق بحكم شرب الخمر، ولقد نقلت لنا كتب تراث القيروان أنّ بعض العلماء كانوا ينظّمون الندوات في بيوتهم كما هو حال عبد الله بن طالب القاضي (ت: ٢٧٥هـ / ٨٨٩م)، إذ نقل الخشني أنّه كان «يجمع بين أهل المناظرة في مجلسه وربما أباتهم عند نفسه»^(٦).

وإنّما سردنا بعض ملامح تقليد المناظرات في القيروان، لنؤكد أنّ مناظرات سعيد بن الحداد مع الفاطميين لم تكن حالة استثنائية حتمتها ظروف «الحرب المذهبية» التي أعلنها

(٢) جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور، لسان اللسان: تهذيب لسان العرب، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣، مادة «نظر»، ص ٦٢٨.

(٣) محمد بن أحمد بن تميم الخشني، طبقات علماء إفريقية، القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٥، ص ٢٢٠.

(٤) محمد بن عبد الله ابن الأبار، الحلة السيرة، بيروت: الشركة العربية للطباعة، ١٩٦٣، ص ٢٦٣.

(٥) تولى الحكم الأغلبي من ٨٧٤م / ٢٦١ هـ إلى ٩٨٢م / ٢٨٩ هـ.

(٦) الخشني، المصدر نفسه، ص ١٩٨.

الفاطميون فيما ذكرت الذاكرة السنية، بل لا نبالغ إذا ذهبنا إلى أنّ سعيد بن الحداد استفاد من هذا التقليد في مناظراته من حيث الاستعداد النفسي والخلقي والمعرفي، ومن حيث بناء الخطاب وكيفية تشكيل صورة ذاته وذات «المخالف» فيه.

ولئن أفادت بعض القرائن (سنقف عندها لاحقاً) بأنّ مجالس الفاطميين وحلقاتهم كما يسمّيها محمد اليعلاوي^(٧)، جاءت أساساً للتعرف على تصوّرات علماء القيروان وتمثّلاتهم، ممّا يفسّر كثرة استفسارات الداعية الفاطمي بطريقة يتمرّد فيها أحياناً على قواعد المحادثة^(٨) ومنطق تسلسل الكلام في الخطاب.

فإنّ النصوص اللاحقة كما هو حال (رياض النفوس) وجّهت تلك المناظرات وجهة مخصوصة، وأقحمتها في صراع مذهبيّ قويت شوكته بعد خروج الفاطميين من إفريقية والتحاقهم بالقاهرة، وتكاد الذاكرة المنشئة لهذه النصوص اللاحقة أن تحصر المناظرات في «غاية جدلية: إمّا تثبتت مقولة شيعية من جانب الداعي، وإمّا نفيها من جانب أبي عثمان»^(٩).

وأنّ المناظرة بهذا المعنى إثبات ونفي، إثبات للذات بما هي وجه للحقيقة ونفي للآخر المخالف ونفي الحقيقة مطلقاً عنه، وكما أنّ الحرب انتصار وهزيمة، وبما أنّ الحرب سجال كما قال القدماء، فإنّ مناظرات سعيد بن الحداد - كما رسمتها الذاكرة - مثّلت جزءاً من خطة حربية قديمة متجدّدة، تعتبر المخالف في المذهب مخالفاً في الدين وعدواً بالقوّة والفعل.

وبذلك اندرجت هذه المناظرات من حيث يعلم أطرافها الفعليون أو لا يعلمون في استراتيجية الحرب بالكلام (Guerre de mots)، أو ما يعرف في عرف السجال بالحرب الكلامية، وهذا يجعلنا نعتبر هذه المناظرات كما وصلت إلينا خطاباً سجالياً بامتياز.

(٧) تحدّث محمد اليعلاوي عن «الحلقات القيروانية»، ويذكرنا ذلك بما يحدث اليوم من حلقات علمية في مختلف المجالات المعرفية. انظر: محمد اليعلاوي، الجدل المذهبي بين المالكية والشيعية عند انتصاب العبيدين، أعمال ملتقى «القيروان مركز علمي بين المشرق والمغرب حتى نهاية القرن الخامس للهجرة»، مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان، ١٥-١٧ أبريل، ط ١٩٩٥، (سلسلة الملتقيات)، ص ٢٧٠.

(٨) من أهمّ قواعد المحادثة عند قرايس قاعدة التعاون وتمثّل في أن تكون مساهمتك في المحادثة مطابقة لما يطلب منك:

Grice.H.P, logique et conversation, in communication K n30K p57-72 (trad , d'un articles paru en 1975).

(٩) محمد اليعلاوي، المصدر نفسه، ص ٢٧٠.

□ أولاً: بناء صورة الذات عند سعيد بن الحداد

من المفيد أن نهتم بصورة صاحب الخطاب المباشر للخطاب قبل إنجاز الخطاب ذاته، وقد نحتاج في هذا السياق إلى بعض المعطيات مع مراعاة اختلافات الرواة ودون تحويل العمل إلى سرد سير ذاتية، وحتى نتجنب ما قد يتحقق من تعسف، سنقتصر على ما نجده في النصوص المصاحبة للمناظرات من إحالات مفيدة تخدم تحليل الخطاب وتوجهه.

ومّا لا شكّ فيه أنّ ما يحمله الجمهور المتلقّي عن المتكلّم صاحب الخطاب من انطباعات، وما يضطلع به من أدوار اجتماعية مؤسّساتية توجّه الصورة التي يعرضها المتكلّم عن نفسه وتؤثّر في الفعل الإقناعي للخطاب.

وقد تعمّقت الباحثة غالبا حداد (Galia Hadad, Ethos préalable et Ethos discursif) في هذا الصنف من بناء الذات، وأكدت أنّ ما يسبق الخطاب من قرائن ومؤشرات، تسهّل على محلّله تفكيكه وسبر أغواره.

ويمكن رصد صورة الذات ما قبل الخطاب في عدّة مظاهر:

١ - الاستعداد للمناظرة

لما علم سعيد بن الحداد في المناظرة الأولى برغبة أبي جعفر في ملاقاته «لبس ثيابه ومضى»، وربّما كان هذا العمل المنجز عملاً عادياً، ولكننا إذا علمنا أنّ سعيد بن الحداد اتّخذ له لباساً موقّراً باهض الثمن يلبسه فحسب عند اللقاءات المهمّة والمناظرات، أدركنا اهتمام الرّجل بشكله الخارجيّ وهيئته.

ونجد ما يبرّر هذا الاهتمام في آخر القسم المخصّص له من كتاب رياض النفوس، حيث سرد المالكي بعد ذكر المناظرات مجموعة من الأخبار تتعلّق بمكانة سعيد بن الحداد ورثائه بعد موته، وجاء في هذه الأخبار خبراً مفاده أنّه ورث عن أخ له مات بصقلية أربع مائة دينار اشترى - على زهده - بخمسين منها كسوة بينما أنفق مائتي دينار من أجل هدم منزله وإعادة بنائه، ولقد ردّد على من انتقده واعتبره في ذلك مبذراً «وأما الكسوة فهو نظر في المعيشة لأنّه إذا كان عند الرّجل ثوب واحد هلك في أقرب وقت، وإذا كان عنده جملة من الثياب بقيت عنده مدّة من الزمن»^(١٠).

ولئن تجنّب الحداد الحديث عن أهمية المظهر الخارجيّ المتمثّل أساساً في الثياب في

(١٠) أبو بكر عبد الله بن محمد المالكي، رياض النفوس، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤، ١-٢، تحقيق: البشير البكوش، ج ٢، ص ١٠٠.

التواصل مع الآخرين، فإنه أكد بوضوح على تقشفه وزهده فيما تروي كتب الأخبار^(١١) أن اللباس الجميل والجديد ضروري لمن كان في مكانته، ولقد أكد المالكي في (رياض النفوس) هذا المنزع عند سعيد بن الحداد، فنقل أن الرجل «كان مع هذا التقلل يلبس لباس الشرفاء للتهيب في أعين الأعداء - يعني عبيد الله وشيعته - وكانت كسوته تقوم بعشرين ديناراً»^(١٢).

٢ - دعوة العلماء لسؤالهم ومناظرتهم

عادة ما تقع المناظرات من خلال استدعاء الداعية الفاطمي أو من ينوبه لعلماء القيروان «مدنيهم وعراقيهم» كما هو الحال في المناظرة الثانية. ولقد أكد سعيد في المناظرة السادسة أنه ما كان يأتي إلى قصر الفاطميين «إلا برسول»^(١٣).

وهذا يعني أن المناظرة لم تكن شكلاً اعتباطياً من الخطاب، بل هي نمط مقنن من الكلام يخضع لمراسم وإجراءات لا بد من اعتمادها، إذ إن مكانة سعيد العلمية والاجتماعية لا تجعله يطلب الأحكام بل هم الذين يطلبونه، وهو من جهة ثانية ليس ملكاً لنفسه حتى يتصرف كيفما شاء ويمجادل فيما أراد، بل هو ممثل عن مجموعة دينية مذهبية بلسانها يتكلم وفي فضائها يتحرك.

وقد لا نبالغ إذا ذهبنا إلى أن الذاكرة المذهبية اللاحقة المنشئة لهذا الخطاب، كرست هذا البعد المراسمي في المناظرات وأفقدته تلقائيتها، وهي تلقائية ترتبط عند أغلب المنظرين بالخطاب السجالي لأنه خطاب حركي كما وصفه دسكال (Marcelo DASCAL) بمعنى أنه خطاب غير خطي يتطرق فيه المتخاطبون لقضايا شتى ومتباينة أحياناً.

ولذلك اعتبر دسكال هذا الضرب من الخطاب خطاباً منفتحاً في بدايته ونهايته ومساره، إذ لا يمكن أن نتكهن ببداياته أو الصورة التي ينتهي عليها، أو المنعرجات التي يتخذها في مساره أو بطبيعة الحجج التي توظف من قبل أطراف الخطاب.

ولقد وجدنا في نصوص مناظرات سعيد بن الحداد الواردة في «رياض النفوس»، أن الرجل خرج مع «جماعة من القيروان للقاء الشيعي»^(١٤)، كما جاء في النص نفسه أنه «لما خرج لمناظرته خرج معه أهله وولده وهم يكون فقال لهم: لا تفعلوا، لا يكون إلا خيراً»^(١٥).

(١١) خصص المالكي في آخر حديثه عن سعيد بن حداد ومناظراته فصلاً بعنوان: «ذكر زهد أبي سعيد بن الحداد»، ص ٩٧-١١٥.

(١٢) المالكي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٧-٩٨.

(١٣) المالكي، المصدر نفسه، ص ٧٦.

(١٤) المالكي، المصدر نفسه، ص ٧٥.

(١٥) المالكي، المصدر نفسه، ص ٧٥-٧٦.

وهذا يعني أنّ سعيد بن الحداد بادر بالخروج لمناظرة الفاطميين، ولئن عكس مصطلح «الخروج» خلفية تاريخية مذهبية فإنّه أكد أن ابن الحداد قد يكون طالباً لا مطلوباً ومبادراً لا مليئاً سلبياً كما هو الحال في أغلب المناظرات.

الملاحظ أنّ العنصر الاستهلاكي (الإخباري) السابق للسجل في المناظرة الأولى، والمتمثل في دعوة سعيد بن الحداد إلى قصر إمام الفاطميين تضمّن سلسلة من الأفعال الواردة في صيغة «الأمر» (ادخل، قم، أذن، اجلس)، وهي صيغة سيتواصل تواترها في بقية الخطاب، ومما لا شك فيه أنّ «الأمر» في هذا المقام عمل لغويّ وظّف توظيفاً محكماً في بناء الخطاب.

ويعكس هذا العمل اللغوي (الأمر) تفاوتاً على مستوى الأدوار الاجتماعية، ويبيّن بذلك الخطاب على طرفين نقيضين من حيث امتلاك السلطة:

- الطرف الأوّل يمثله سعيد بن الحداد، وبدا في الخطاب طرفاً ضعيفاً يؤمر فيطيع، وينقل من مكان إلى آخر حتى يلتقي مع عبيد الله المهدي.

- الطرف الثاني ويمثله عبيد الله المهدي، وبدا طرفاً قوياً ذا سلطة كثير الرجال والنفوذ.

والملاحظ أنّ هذا البناء لصورة الذات (الإيطوس الخطابي) المتعلّق بطرفي السجل، سيكون له انعكاس على مستوى الخطاب بما هو تبادل سجاليّ بين الطرفين، وهذا يعني أنّ محلّ الخطاب يحتاج إلى بعض المعطيات الفوق خطابية (Métadiscours)، المتعلّقة بصورة المتساجلين وسياقات السجل.

ولعلّ من أدلّ العبارات الدالة على «إيطوس» سعيد بن الحداد قوله: «ها أنذا» إعلاناً عن وجوده واستعداده للقاء الداعية الفاطمي، وهذا دليل على شجاعته وجراته وثقته بنفسه وموافقته على اللقاء دون تردّد.

ويتّضح من خلال قرائن الخطاب أنّ سعيد بن الحداد حاول التمرّد على السياق، واختار أن يتكلّم دون إذن صاحب الإذن الإمام الفاطمي، وهو بذلك ينزاح بالخطة السردية المرسومة في الخطاب، ممّا يجعلها بحقّ أمام خطة انقلابية غير مستقرّة حبلى بالمفاجئات. وهذا يعني أنّ سعيد أنجز فعلاً قولياً دون أمر أو إذن أو طلب واختار الكلام وفق ما أراد.

وجدير بالذكر أنّ بداية السجل لم تكن منتظرة وناقضت المعهود، ممّا يؤكّد ما ذهب إليه داسكال عندما حصر المقوم الرابع من مقومات الخطاب في انفتاحه على كلّ الاحتمالات،

إذ لا يمكن لمتابع هذا النصّ السجالي أن يتكهّن بالخطوة القادمة منه بل لا يستطيع التنبؤ بشرة البداية شرارة اندلاع الحرب إن صحّ هذا التعبير المجازي.

ولأنّ السجال حرب أو ضرب من الحروب، فإنّ بدايته خضعت -كبدايات الحروب الحقيقية- إلى تخطيط محكم. والطريف أنّ بداية الخطاب السجالي كانت في مناظرتنا حديثاً عن كتاب لطيف «كان يضعه عبيد الله إلى جانبه» ولقد أعطى وصف الكتاب مشروعية لتوجيه الخطاب.

والطريف أنّ الأعمال اللغوية التي حفّت بالكتاب، اقترنت بدورها بصيغة الأمر، التي تعكس كما قلنا أدواراً اجتماعية متقابلة تقوم على امتلاك السلطة، وتجعلنا أمام ثنائيات من قبيل «سائل ومجيب» و«أمر ومأمور» و«مهيمن وخاضع».

وعلى هذا الأساس وردت ثلاثة أفعال متتالية في صيغة الأمر: (اعرض الكتاب على الشيخ، تصفّح، اقرأ)، ويبدو من خلال هذه القرائن أنّ الخطاب خضع في البداية لخطة تقوم على الأمر والخضوع، وهما عملان يؤدّيان بالضرورة إلى انتصار الطرف القويّ (الأمر) على الطرف الضعيف (المأمور).

ولكنّ منشأ الخطاب يفاجئنا مرّة أخرى ببنية انقلابية تقوم على ما يتّصف به سعيد من صفات خاصة (إيطوس) من قبيل الذكاء والفطنة والمعرفة، جعلته يدخل السجال من غير الباب الذي حدّده له عبيد الله الفاطمي أي من غير قراءة الكتاب «ورمقته ببصري فعرفت الكتاب»، «قال: اقرأ... فقلت له: عرفت الحديث، وهو حديث خم: من كنت مولاه فعليّ مولاه».

وهكذا نجد أنفسنا أمام مشروعين سرديين/ خطابيين متوازيين: مشروع رسمه الداعية الفاطمي، ومشروع مواز اعتمده سعيد بن الحداد ووجّه به الخطاب غير الوجهة التي أرادها له الفاطمي.

والطريف أنّ هذه البنية الانقلابية لا تخصّ المناظرة الأولى، بل نجدها في مختلف المناظرات، إذ يبدو سعيد بن الحداد في صورته ما قبل خطابية مأموراً مستمعاً ينفذ الأوامر بانصياع، ثم يتحوّل إلى مستأثر بالكلام أمراً يصيح ويرفع صوته، ومّا لا شكّ فيه أنّ هذه الصورة السابقة للخطاب، والمنتشرة فيه في آن تؤثر في بنائه وكيفية تأويله من قبل المتلقي.

٣- المفرد الجمع وجمع المفرد

اضطلعت الضمائر بدور كبير في بناء صورة «الذات» في القسم الاستهلاكي للمناظرات

السابقة عن الخطاب، وتتمحور لعبة الضمائر هذه حول ثنائية المفرد والجمع، ففي المناظرة الثانية «أرسل محمد بن عمر المروذي»^(١٦) في طلب العلماء مدنيهم وعراقيهم، فقال لهم: إني أمرت أن أناظركم في قيام رمضان، فإن وجبت لكم حجة رجعنا إليكم وإن وجبت لنا رجعتنا إلينا»^(١٧).

ويبدو أن صاحب الخطاب وضعنا منذ البداية أمام صورة ما قبل خطابية، تجعل من المناظرة مبارزة بين مجموعتين خطابيتين مختلفتين، وتحمل كل مجموعة تصورات مخصوصة ومواقف أيديولوجية تميزها عن الأخرى، وعلى هذا الأساس استعمل المروذي ضمير «المتكلم المذكر الجمع» (أنتم) دلالة على علماء القيروان مدنيهم وعراقيهم وضمير «المتكلم الجمع» (نحن) إحالة على الشيعة الإسماعيلية المتمثلة في قاضيها المروذي.

وهكذا نجد أنفسنا أمام طرفين ظاهرين يخفي كل طرف منهما أطراف عدة، وأصوات متعددة اخترقت الخطاب من قبل أن يبدأ، ووجهته من قبل أن يتشكل، وكما يبدو من هذا الاستهلال الخطابي فإن هذه الأطراف هي:

الطرف الأول: محمد المروذي (من جهة).

الطرف الثاني: علماء القيروان مالكيون وأحناف (من جهة ثانية).

ونلاحظ أن أطراف الخطاب غير متكافئة من حيث الكم والنفوذ والخلفية المرجعية الموجهة لكل منهما، واختيار الطرف الثاني في حالة جمع ليس اعتباطياً، لأن الحق دائماً مع الجماعة ومن أجلها يكون، وهذا التوظيف لمقولة «الجمع» يستحضر موضعاً يرى أن «الأكثر أفضل دائماً من الأقل»، وهذا يعني ضمناً أن العلماء مجتمعين سيكونون أفضل علماء وخطابة من مساجلهم محمد المروذي ذي المرجعية الشيعية.

ويبدو أن أطراف هذه المناظرة - كما هو حال بقية المناظرات - شاركوا فيها من منظور تمثيلي، إذ مثل كل فرد مجموعته الدينية فكان صوتها وضميرها وذاكرتها، وهذا الانتقال من وضع المفرد إلى وضع الجمع، أو من وضع المتكلم المخاطب إلى وضع المجموعة الخطابية، أو المتكلم الجمع^(١٨) (ON-Locuteur)، لا يتم حسب بيار بورديو^(١٩) (Bourdieu Pierre)

(١٦) قاضي الشيعة الإسماعيلية وهو معاصر لأبي عثمان سعيد بن الحداد.

(١٧) المالكي، المصدر نفسه، ص ٦٠.

(١٨) للتعقّب في هذا المفهوم يمكن العودة إلى مقال جان كلود أنسكونبر (Jean-Claud ANSCOMBRE):

«Le ON-Locuteur: Une entité au multiples visages» وفيه رصد التحوّل الذي حصل لسانيا من

مفهوم «تعدد الأصوات polyphonie» إلى مفهوم «المتكلم الجمع ON-Locuteur».

(١٩) انظر كتابه «Ce que parler veut dire: l'économie des échanges linguistiques» ١٩٨٢م، ولقد

خصّ فصلاً من فصول كتابه بعنوان «Les actes autorisés» أي الأعمال المفوّضة.

إلا من خلال تفويض يحصل عليه المتكلم من مجموعته الخطابية.

وهذا يكون صريحاً وضمنياً، فسعيد بن الحداد فُوض اجتماعياً ورمزياً أكثر من مرة في أكثر من مناظرة، ويمكن أن نرصد ملامح هذا التفويض الاجتماعي الرسمي عند حديث المالكي عن خروج «جماعة من القيروان للقاء الشيعي» وكان من بينهم ابن عبدون وسعيد بن الحداد، ولقد طلب الأول من الثاني «تقدّم يا أبا عثمان... تقدّم فليس هذا وقت مهاجرة، فلسانك سيف الله وصدرك خزانة الله، وإنّا أراد ابن عبدون بذلك أن يحرّضه على مناظرة الشيعي»^(٢٠).

ولئن أظهر ابن عمدون خلافه مع سعيد، فإنّه عكس تفويضاً رسمياً مكّن سعيداً من تمثيل مجموعته الدينية، وبموجب هذا التفويض أصبح سعيد بن الحداد لسان الأمة والمدافع عن الدين الحق، ولذلك عرّفه المالكي في مستهلّ حديثه عنه «كان عالماً ثقةً في الفقه والكلام، والذبّ عن الدين والردّ على فرق المخالفين للجماعة»^(٢١)، وكذلك ردّد المعاني نفسه في القسم الذي ختم به، وخاصة عندما تحدّث عن وفاته ورثاء الشعراء له، ولقد كان في معاني الرثاء ما يدلّ على صورة سعيد التمثيلية من ذلك قول الشاعر:

أين المقدم والآذان مصغية إليه حتى وعت كلّ الذي ثقفا
أين الذي كشف المعنى المعنى لنا فصار متّضحاً للناس منكشفاً

وكم من مرة يسأل أحد علماء القيروان فيندفع سعيد للإجابة بإذن وبدونه فيصبح الطرف الرئيسي بعد أن كان على الهامش، ولعلّ ذلك يعود إلى هذه النزعة التمثيلية التي لوّنت بها الذاكرة السنيّة صورة سعيد بن الحداد.

وجدير بالملاحظة أنّ هذا المنزاع التمثيلي شمل أيضاً الفاطميين المناظرين لسعيد بن الحداد، ويتجلّى ذلك بوضوح في استهلال المناظرة الثانية إذ صرّح محمد بن عمر المروذي بعد استقباله علماء القيروان مالكيين وحنفيين «إنّ أمرت أن أناظركم في قيام رمضان...»^(٢٢)، وعندما دخل سعيد في المناظرة السادسة على أبي عبد الله الشيعي وجده «وحوله جماعة من أصحابه»^(٢٣)، ومن بينهم خرج صوته في اتجاه إبراهيم بن يونس «بأيّ شيء كنت تقضي»^(٢٤).

وهكذا نلاحظ أنّ مناظرات سعيد بن الحداد مع الفاطميين عكست لنا صورة «ذات»

(٢٠) المالكي، المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٢١) المالكي، المصدر نفسه، ص ٥٨.

(٢٢) المالكي، المصدر نفسه، ص ٦٠.

(٢٣) المالكي، المصدر نفسه، ص ٧٢.

(٢٤) المصدر نفسه.

لا يمكن فصلها عن مجموعتها الخطابية، وعلى هذا الأساس لا يمكن فهم هذه الخطابات إلا متى استحضر محلّل الخطاب هذا البعد الجمعي، وعمل على تفكيك رموزه والولوج إلى الذاكرة المتحكّمة فيه والمخيال الموجه له، ويحتاج في هذا الإطار إلى توظيف مجموعة من المعارف الموسوعية المتعلّقة بثقافة المجموعات الخطابية المنشئة للخطاب.

حاولنا في هذا من العمل أن نرصد كيف تشكّلت الذات في الخطاب السجالي المتمثّل في مناظرات سعيد بن الحداد مع الفاطميين، وستحسّس معالم هذه الصورة من خلال مجموعة من المداخل نراها أساسية في تحليل هذا النوع من الخطابات، وسنهتم ببنية الخطابات والاستراتيجيات المعتمدة في تنظيمها وتشكيل الصورة فيها، ثم سنقف عند مواضيع المناظرات وما تطرحه من إشكاليات تتعلّق بمسألة المعارف المشتركة المتحكّمة في الخطاب والموجهة له.

كما سنهتم في هذا القسم من العمل بقضية جوهرية مؤثّرة أيما تأثير في بناء صورة الذات، تتمثّل في مبحث تعدّد الأصوات الكامنة في الخطاب، وتداخل الذكريات فيه، وتحيل على الوظائف التي اضطلع بها الخطاب في إطار رسم ملامح صورة الذات، وسنختم هذا الجزء من العمل بالحديث عن الحجاج وأنواع الحجج الموظّفة وسياقات المناظرات، لما تتضمنه من قرائن تساهم في تشكيل صورة الذات وتشكلها في ذهن المتلقّي.

□ ثانيًا: في بنية المناظرات

مما لا شكّ فيه، أنّ البنية عميقة الأغوار ومتداخلة الأبعاد، ولذلك سنركّز فحسب على البنية الانقلاّبية المتحكّمة في هذه المناظرات، إذ خضعت المناظرات لبنية انقلاّبية يتحوّل بموجبها سعيد بن الحداد من وضع مخصوص إلى نقيضه، فإذا به طالبًا بعد أن كان مطلوبًا، وسائلًا بعد أن كان ومسؤولًا، ورافعًا صوته بعد أن كان صامتًا لا يكاد ينطق.

ويمكن لنا أن نكتشف معالم هذه البنية الانقلاّبية من خلال نص المناظرة الأولى على سبيل المثال لا الحصر.

إذ يتّضح من خلال قرائن الخطاب أنّ سعيد بن الحداد حاول التمرّد على السياق، واختار أن يتكلّم خارج ما حدّد له، وهو بذلك ينزاح بالخطّة السردية المرسومة في الخطاب ممّا يجعلها بحقّ خطّة انقلاّبية. وهذا يعني أنّ سعيد أنجز فعلاً قولياً دون أمر أو إذن أو طلب واختار الكلام وفق ما أراد.

وجدير بالذكر أنّ بداية السجال لم تكن منتظرة وناقضت المعهود، ممّا يؤكّد ما

ذهب إليه داسكال عندما حصر المقوم الرابع من مقومات الخطاب في انفتاحه على كل الاحتمالات، إذ لا يمكن لمتابع هذا النص السجالي أن يتكهّن بالخطوة القادمة منه بل لا يستطيع التنبؤ بشرارة البداية شرارة اندلاع الحرب إن صحّ هذا التعبير المجازي. ولأنّ السجال حرب أو ضرب من الحروب فإنّ بدايته خضعت -كبدايات الحروب الحقيقية- إلى تخطيط محكم.

ولقد تمثّلت بداية الخطاب السجالي في مناظرتنا بالحديث عن كتاب لطيف «كان يضعه عبيد الله إلى جانبه» ولقد أعطى وصف الكتاب مشروعية له لتوجيه الخطاب.

ويبدو أنّ هذا البنية الطريفة المتحكّمة في مناظرات سعيد بن الحداد، لم ترد صدفة بل خضعت لرؤية استراتيجية عمل صاحبها استثناسًا بالذاكرة أن يجعل من المهمّش عنصرًا محوريًا، ومن الضعيف كائنًا قويًا فاعلاً مؤثرًا، وكأنّ بالذاكرة تستحضر موضعًا ذا صيغة مليئة (forme pleine) يرى أنّ «الحق أولى من القوة» وأنه «يعلو ولا يعلى عليه».

وجدير بالذكر أنّ بنية المناظرات قامت في مواضع مختلفة منها على مواضع متعدّدة بصيغتها المليئة والفارغة، ولعلّ استحضار تلك المواضع وتوظيفها في نسيج النصّ وتصنيع دلالاته يعكس بدوره صورة للذات في الخطاب: ذات المتكلّم وذات المتلقّي وذات ناقل الخطاب ومصنّعه.

١ - مواضيع المناظرات ومسألة المعارف المشتركة

ليس من السهل التسليم باعتبارية المواضيع المعروضة في خطاب المناظرات، ولئن أكّد دسكال وغيره من دارسي الخطاب السجالي أنّ هذا النوع من الخطابات يتّصف بالتلقائية في طرح المواضيع، فإنّنا نرى أنّ مواضيع مناظرات سعيد بن الحداد كانت مدروسة دراسة دقيقة، ولا يمكن لنا قطعاً أن نوّكد أو ننفي مدى تطرّق سعيد لتلك المواضيع ذاتها، ولكننا ندرك أنّ الخطاب كما وصل إلينا وبعد أن أعادت الذاكرة بناءه وتصنيعه عكسًا منزعًا خصوصًا في بناء صورة الذات: ذات المساجل وضديده.

وحتى تتّضح أماننا بعض المعالم سنستعين بجدول توضيحي يتعلّق بمواضيع المناظرات والأطراف المقابلة لسعيد ابن الحداد.

جدول في مواضيع المناظرات

المنظرة	الطرف المقابل لسعيد بن الحداد	المواضيع المطروحة	ملاحظات
١	عبيد الله الفاطمي	- حديث غدير خمّ - ولاية الدين وولاية الرقّ	* سرد سعيد لأحاديث وآيات
٢	محمد بن عمر المروزي	- حكم قيام رمضان	* سرد سعيد لأحاديث وآيات
٣	أبو عبد الله الشيعي	- ختم النبوة	* الاحتجاج بآيات قرآنية
٤	غير محدّد	- عدم خوف سعيد من الخصوم	* نص قصير جدا
٥	أبو عبد الله الشيعي	- مصادر القضاء - مفهوم السنّة - مشروعية القياس - حكم شرب الخمر - أعلمية علي بالقضاء	* سرد سعيد لأحاديث وآيات
٦	أبو العباس	- فضل العالم على المتعلّم - عام القرآن وخاصّه - دلالة المحصنات في القرآن - سعيد بن الحداد الأعلام بدينه - تفسير الله - تفسير الإلهية - تفسير الربوبية - تعريف المؤمن - تعريف الذين هادوا - تعريف النصارى - تعريف الصابئة - تعريف المشرك - عبادة قريش للأصنام	* سرد سعيد لأحاديث وآيات

ونلاحظ من خلال هذا الجدول أنّ المناظرات لم تكن متجانسة من حيث طولها وتعدّد مواضيعها، كما نلاحظ أنّها لم تخضع لخطية زمنية معقولة، فالمناظرة الأولى يفترض

أنّها آخر المناظرات لأنها عقدت مع عبيد الله الفاطمي الذي حلّ متأخراً بالقيروان بعد حلول أبي عبد الله وأخيه أبي العباس بها، وهذا يعني أنّ الذاكرة لم تلتزم بمقامات الخطابات وتسلسلها الزمني بل أعادت تشكيلها وترتيبها من أجل بناء صورة مخصوصة للذات تفعل في المتلقي فعلها التأثيري بالتدرّج.

ولقد ارتبطت المناظرة الأولى على قصرها بأخطر القضايا إذ تناولت مسألة ولاية علي بن أبي طالب وهي مسألة خلافية بين المجموعتين الخطابيتين المتناظرتين، وليس من اليسير معالجة هذا الموضوع بسلام دون تورّط أو توريط وهنا تكمن قوّة سعيد بن الحداد إذ استطاع أن يطرّق هذا الباب في هذه المناظرة ومناظرات أخرى تلتها بأمان، وهذا يعني أنّ الخطاب قدّم لنا صورة ذات تحسن الإبحار ولا تخافه مهما كانت مخاطره ممّا يؤكّد كفاءة سعيد بن الحداد العلمية وجرأته وشجاعته.

وكما نلاحظ في خانة الملاحظات المرفقة بالجدول فإن أطراف المناظرات كانت تبحث دائماً عن المعارف المشتركة لأنّه لا يمكن الحديث عن تواصل لغوي دون معارف يشترك فيها الجميع بها يحتجّ كلّ طرف من أطراف السجال، ولقد كان سعيد يستنجد بالقرآن والسنة كلّما طرح عليه مناظره الشيعي موضوعاً من المواضيع كما كان الطرف الشيعي يسأل سعيداً بكلّ فضول عن فهمه لآية أو حديث وكأنّا بمختلف الأطراف تبحث دوماً عن المشترك ولعلّها كانت تطوّر بذلك إلى التعارف والتقارب.

ولكنّ الطريف أنّ الذاكرة المذهبية جعلت من البحث عن المشترك تفرّداً ونفياً للآخر، وحوّلت هاجس التعارف الكامن في المناظرات إلى صراع وحرب كشف فيه كلّ طرف عن مخالب السجال (La griffe du polémique) كما يسمّيها الباحث الكيباكي دومينيك غاران (Dominique Garand) (٢٥).

ولقد حاولنا تتبّع بعض مواضيع استحضار المعارف المشتركة، فتبيّن لنا أنّ التواصل كان ممكناً ويسيراً في أغلب الحالات على عكس ما نقلته لنا كتب التاريخ والأدبيات المذهبية الضيقة، ولقد استطاع سعيد بن الحداد في المناظرة الأولى أن يتعرّف بمجرد نظرة على الكتاب الذي كان بجانب مخدّة عبيد الله (٢٦)، وبناء على ضوء ذلك، سيناريو خطابي ورؤية

(٢٥) راجع كتابه GarandDominique , La griffe du polémique. Le conflit entre régionalistes et exotiques au Québec, Montréal, Hexagone, 1989 وكذلك يمكن الاستفادة من مقال تناول هذا الكتاب:

Hayward Annette ,La Griffe du polémique, in voix et image, vol 16, n 2, (47) 1991, p329-331 (٢٦) راجع الخبر، ص ٥٩.

تعكس التمثي الخطابي المنتظر، ولذلك أجاب بكلّ أريحية عندما سأله الفاطمي أن يقرأ الكتاب «عرفت الحديث وهو حديث غدير خم»^(٢٧)، ولقد كان هذا الكتاب بما هو شكل من أشكال المعرفة المشتركة منطلقاً لتبادل الآراء حول مسألة ولاية الإمام علي بن أبي طالب.

والطريف أنّ المناظر الفاطمي سأل سعيداً -لما أراد أن يرمي به في فضاء المشترك من المعارف- «هل من شاهد من كتاب الله عزّ وجلّ؟»^(٢٨) و«أين تجد ذلك في كتاب الله عزّ وجلّ؟»^(٢٩)، وكان سعيد سريع الاستجابة لمطالب محادثه فيورد الآيات وبعض الأحاديث، وربّما أحال على قول مأثور لعليّ بن أبي طالب، تقرّباً من ذاكرة مجالسه.

وهذا البحث عن المعارف المشتركة يعكس حيوية داخل الخطاب ويؤكد تقارب المجموعات الخطابية الكامنة فيه، وإن بالغت الذاكرات المذهبية لاحقاً في بيان ما بينها من خلاف عميق، وتباين لا يمكن بحال التقريب بين تمثلاته، والحال أنّ مختلف الأطراف تتحرّك في المجال الديني والعقدي نفسه، وتنطلق من نصوص التأسيس وإليها تعود، تأولّها بدرجات متفاوتة ثمّ تحوّل ما أوّلته من معاني إلى حقائق لا تنازع، وتتهمّ تأويل غيرها بالزيغ والضلال ومخالفة الحق، وفي هذا الإطار تنتزل أهمية التأويل باعتباره وجهاً من وجوه بناء صورة الذات في الخطاب.

٢- مركزية التأويل في خطاب المناظرات

تعرّضنا سابقاً إلى أهمية التأويل في نظام اشتغال الخطاب السجالي، إذ اعتبر دسكال أنّ التأويل جزء لا يتجزأ من الخطاب السجالي يساهم في تشكّله وتمثله من بعد عند المتلقّي، وربّما لا نبالغ إذا أكدنا أنّ التأويل هو مفتاح تمثّل الخطاب وتبيّن التسلسل فيه.

ولقد تناول رولانبلك^(٣٠) (Roellenbleck, GEORG)، دور التأويل في بناء النصّ السجالي بصفة عامة، ووجدنا في تحليله ما يساعد على دراسة المناظرات التي تقوم بدورها على بنية تأويلية، إذا يضطلع كلّ طرف مساهم فيها بتأويل ما طرح من معارف مشتركة أو تأويل ما تلفّظ به مشارك في المناظرة، ويمكن لكلّ محلّ خطاب أن ينتبه منذ بداية المناظرة الأولى إلى أهمية التأويل في بناء خطّة الخطاب وتوجيهه، ويتجلّى ذلك في تأويل سعيد بن

(٢٧) المالكي، المصدر نفسه، ص ٥٩.

(٢٨) المالكي، المصدر نفسه، المناظرة ١، ص ٦٠.

(٢٩) المالكي، المصدر نفسه، المناظرة ٢، ص ٦١.

(30) Roellenbleck, GEORG, Le Discours polémique: aspects théoriques et interprétations, Gunter Narr Verlag, 1985 (Réunit les communications d'un colloque... tenu en mai 1978 à Cologne).

الحداد الحديث المتعلق بولاية الإمام علي بن أبي طالب بطرق تناقض تمامًا قصد المتلفظ له. وكأنّ التأويل بهذا المعنى يقوم ضرورة على تحريف أقوال المساجل المخالف من خلال آية التأويل، وهذا التحليل يجمع بين ما ذهب إليه كل من داسكال وتيتاسكي^(٣١)، إذ أكد الأول على التأويل باعتباره مقومًا أساسيًا من مقومات الخطاب السجالي، بينما رأت الثانية أنّ التأويل يدفع إلى تحريف محادثات الخصم، ولهذا اعتبرت الباحثة أنّ الخطاب يهدف إلى تحريف المحتويات من أجل بيان عدم كفاءة الخصم.

وهذا التوجّه نلاحظه بجلاء في هذه المناظرة ويتمثل في تأويل عبيد الله الحديث على أنّه دليل على شرعية أن يكون الناس عبيدًا للفاطميين، وفي المقابل رأى سعيد بن الحداد أنّ مساجله يخلط بين «الرق» و«الولاية»، وفي هذا الإطار استحضر سعيد بن الحداد آية^(٣٢) تلبية لطلب مناظره في إيراد حجة من نصّ التأسيس، ولقد أظهر سعيد قدرة على التأويل والقياس فأكد أنّ «ما لم يجعله الله عزّ وجلّ لنبيّ لم يجعله لغير نبيّ وعليّ لم يكن نبيًّا»^(٣٣)، وهذا الضرب من تأويل النصوص اعتمده ابن الحداد في كلّ المناظرات بل قد نجده يبالغ في التأويل إلى درجة لا نحسب فيها وجود علاقة بين المعنى المستنبط والنصّ المؤوّل من ذلك احتجاجه بالآية ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾^(٣٤) للتأكيد أنّ بدعة قيام رمضان «من البدع التي يرضاها الله عزّ وجلّ ويذمّ من تركها»^(٣٥)، كما استدللّ في الإطار نفسه بالآية «وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا»^(٣٦).

ويمكن لنا أن نتبيّن هذا المنزع المغالي في التأويل عند سعيد بن الحداد عند تبريره للقياس باعتباره أصلًا من أصول الفقه إذا أجاب عن سؤال أبي عبد الله الداعي: «فمن أين قلتم بالقياس؟»^(٣٧)، باستحضار آية قرآنية نصّها: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ

(31) TUTESCU Mariana, L'Argumentation Introduction à l'étude du discours, Université de Bucarest, 2002 Chapitre V. Le discours polémique, aspect outrancier de l'argumentation

(32) آل عمران / ٧٩-٨٠ ﴿مَا كَانَ لَيْسَ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ النَّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِّي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّيِّنَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ، وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾.

(33) المالكي، المصدر نفسه، ص ٦٠.

(34) سورة فصلت، آية: ٤٢.

(35) المالكي، المصدر نفسه، ص ٦١.

(36) المالكي، المصدر نفسه، ص ٦٢.

(37) المالكي، المصدر نفسه، ص ٧٧.

حُرِّمَ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ ﴿٣٨﴾.

وتوصل من خلال تأويل معقد إلى القول بأن «الصيد معلومة عينية، والجزاء الذي أمرنا أن نمثله بالصيد (المعلومة) عينه ليس بمنصوص فعلمنا بذلك أن الله تعالى إنما أمرنا أن نمثل ما لم ينص ذكر عينه: بالقياس والاجتهاد»^(٣٩).

والطريف أننا لم نجد عند المفسرين^(٤٠) وخاصة من المنتمين إلى المجموعة السنية من ذهب إلى هذا التأويل تصريحاً أو تلميحاً، وهذا يعني أن سعيد بن الحداد تفتن إلى أهمية التأويل عند مناظره الفاطمي، وأدرك أن آلية التأويل يمكن أن تكون لغة مشتركة بينه وبين من محاذته من الشيعة الإسماعيلية، وهذا يعود أساساً إلى محورية التأويل في الفكر الإسماعيلي.

ولئن عرف التأويل الإسماعيلي بالغلوِّ حدِّ الباطنية فإن تأويل سعيد بن الحداد كان أكثر غلوًّا، ولا يمكن أن نفصل هذا المنزع في الحجاج بخطة سعيد بن الحداد ومن ورائه الذاكرة في بناء صورة الذات في الخطاب، إذ أظهر في مواضع عدة من مناظراته قدرة على توظيف ذاكرة مناظره واستغلال معارفه فكان يحيل على الإمام علي بن أبي طالب نظراً لموقعه المحوري في المنظومة الشيعية عامة والإسماعيلية بصفة مخصوصة، كما استطاع من جهة ثانية أن يعتمد آلية التأويل وهي آلية محورية في فهم النص عند الإسماعيلية.

لا نبالغ إذا ذهبنا أن مناظرات سعيد بن الحداد مع بعض رموز الشيعة الإسماعيلية لم تكن غير مناظرات بين تأويلات، وهذا يؤكد أن السجال في حقيقته صراع تأويلات بالأساس، ولا يمكن لهذه التأويلات أن تقام إلا متى وجدت معارف مشتركة تعترف كل الأطراف بحجيتها ومشروعيتها، وتجسدت هذه المعارف في مناظراتنا في القرآن.

ويمكن لنا أن نلمح سجال التأويلات هذا بصفة واضحة في المناظرة الخامسة إذ عرّج أبو عبد الله الداعي على موضوع ختم النبوة، وسأل سعيداً من خلفية تأويلية باحثاً عن تأويل مغاير «أفلا أوجب قول الله تعالى عند من سمعه: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ

(٣٨) سورة المائدة، الآية: ٩٥.

(٣٩) المالكي، المصدر نفسه، ص ٧٧.

(٤٠) عدنا إلى التفاسير التالية: جامع البيان في تفسير القرآن، الطبري (ت ٣١٠ هـ)، مفاتيح الغيب/ التفسير الكبير، الرازي (ت ٦٠٦ هـ)، الجامع لأحكام القرآن، القرطبي (ت ٦٧١ هـ)، تفسير القرآن الكريم، ابن كثير (ت ٧٧٤ هـ)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي (ت ٧٩١ هـ)، تفسير الجلالين، المحلي والسيوطي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية (ت ٥٤٦ هـ)، زاد المسير في علم التفسير، ابن الجوزي (ت ٥٩٧ هـ)، تفسير القرآن، ابن عبد السلام (ت ٦٦٠ هـ)،... إلخ.

اعتمدنا موقع التفاسير <http://www.altafsir.com>

قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ ﴿٤١﴾ انْقِلَاب أَصْحَابِ مُحَمَّدٍ ﷺ ﴿٤٢﴾، ويتفطن سعيد لقوانين اللعبة كما ضبطها السائل ومن ورائه التقليد الإسماعيلي في شهر سيف التأويل اعتماداً على قاعدة «وخاطب القوم بما يفهمون»، وذهب أن تركيب «أفإن مات» يحتوي «استفهاماً» وكذلك حال قوله: «انقلبتم» فهي جملة تفيد أيضاً الاستفهام وإن أظهرت عكس ذلك، وهذا يعني أننا في الآية أمام استفهاميين «والاستفهامان إذا جاءا في قصة واحدة اجتزئ بأحدهما عن الآخر. وهذا الاستفهام إنَّما هو في معنى التقرير بالألّا تنقلبوا على أعقابكم»^(٤٣)، وكما نلاحظ اعتمد سعيد التأويل اللغوي وراجع على أساسه الأعمال اللغوية المعهودة فجعل من الخبر إنشاءً ومن التقرير استفهاماً^(٤٤).

وفي هذا المستوى يجد محلّل الخطاب نفسه أمام نمط مخصوص من بناء صورة الذات في الخطاب يستعمل فيه المتكلّم لغة مخاطبه ويلبس لبوساً قريب من لبوس مناظره، وهذا يعني أن ما يظهره صاحب الخطاب ملامح لا تعكس بالضرورة حقيقته ولا تماثل هويته، ولقد تعمّق أرسطو في هذا الصنف من بناء «الإيطوس» في الخطاب.

إنّ انتهاء بعض المناظرات بصمت المناظر الشيعي لا تعني -كما يعتقد البعض- انتصار سعيد وعجز خصمه الشيعي على مواصلة الحديث، بل يعني -حسب رأينا- اعتراف من قبل الإسماعيلي بنجاح ابن الحداد في ركوب فرس التأويل والعبور بها إلى مرفأ الأمان.

ولذلك أعجب عبيد الله بسعيد بن الحداد وأمنّه على حياته كما هو الحال في المناظرة الأولى «انصرف لا ينالك أحد»^(٤٥)، كما أقر أبو عبد الله مشروعية ما ذهب إليه سعيد من تأويلات تخصّ عدّة قضايا طرحها في مناظرته الخامسة، ورأى أن الخلاف لا يحكم فيه الله، وأن من مشمولاته دون البشر واستدلّ في ذلك بآية معبرة نصّها ﴿وَإِنْ كَانَ طَائِفَةٌ مِّنْكُمْ آمَنُوا بِالَّذِي أُرْسِلَتْ بِهِ وَطَائِفَةٌ لَّمْ يُؤْمِنُوا فَاصْبِرُوا حَتَّىٰ يَحْكُمَ اللَّهُ بَيْنَنَا وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾^(٤٦).

ولقد ذهب الطبري في تأويل هذه الآية تأويلاً طريفاً، التتويج لا يمثل انتصاراً لسعيد ابن الحداد مفاده «والله خير من يفصل وأعدل من يقضي، لأنه لا يقع في حكمه ميل إلى

(٤١) سورة آل عمران، الآية ١٤٤.

(٤٢) المالكي، المصدر نفسه، ص ٨٢.

(٤٣) المالكي، المصدر نفسه، ص ٨٢.

(٤٤) تؤكد بعض النظريات اللسانية التداولية الحديثة هذا المنزع، وترى أن كلّ عمل لغوي هو عمل إنشائي بالضرورة... إلخ.

(٤٥) المالكي، المصدر نفسه، ص ٦٠.

(٤٦) سورة الأعراف، الآية ٨٧.

أحد، ولا محابة لأحد»^(٤٧)، وهذا كما أرادت الذاكرة إيها منا، بل هو انتصار لأدب المنظرات بما هو «مجالسات ومسائرات» و«مقامات» كما يسميها المالكي وحلقات نقاش كما ينعتها محمد اليعلاوي.

٤- تعدّد الأصوات وتداخل الذاكرات

لعلّ أهم سؤال يشغلنا في هذا المستوى من البحث: من المتكلم في هذه المناظرات؟ ومن المخاطب فيها؟ هل عبّرت هذه الخطابات عن ذات متكلمة وإيطوس فردي، أم تراها استحضرت ذواتاً ورسمت إيطوساً جماعياً يعكس مشاغل المجموعة الخطابية التي مثلها المناظر؟ وبمعنى آخر: ما هي الأصوات الكامنة في هذا الخطاب؟ وكيف حضرت فيه؟ وإلى أي مدى ساهمت في انبثائه واشتغاله؟..

لقد أكد قوفمان^(٤٨) «Erving Goffman»^(٤٩) أنّ وراء كلّ خطاب تكمن وجوه^(٥٠) متعدّدة، وربّما أحياناً تعدّد وجوه شخص ساهم في الخطاب، وفي هذا الإطار تنزّل نظريته المتعلقة بالأقنعة الخطابية، وعلى محلّ الخطاب أن يحسن كشف هذه الأقنعة وتمثّل الوجوه الكامنة في الخطاب، وهذا يجعلنا أمام «أسطورة الأنا» (Le(s) mythe(s) du Moi) كما سمّاها قوفمان في كتابه «Les Cadres de l'expérience».

وعلى هذا الأساس لا تتشكّل الذات مفردة في الخطاب بل تتشكّل من خلال تفاعلها مع مختلف الأطراف، وبهذا المعنى يصبح البحث عن تجلّي الذات في الخطاب بحثاً عن تفاعلها (interaction)، وفي الإطار ذاته أكد ديكر (Oswald Ducrot) بأنّ كلّ خطاب تسكنه أصوات متعدّدة (La polyphonie)^(٥١) تتجاوز أصوات أطراف المصّرح بها، ومن ثمة لا يمكن الحديث عن صوت واحد (une voix unique) في الخطاب.

ويمكن لقارئ مناظرات سعيد بن الحداد مع الدعاة الإسماعيليين أن يدرك تعدّد الأصوات الكامنة فيها، ويمكن أن نرصد هذه الظاهرة من خلال مستويين اثنين يتعلّق الأول بالأطراف المسهّمة في الخطاب، ويختصّ الثاني بالأصوات الكامنة في الذاكرات

(٤٧) الطبري، تفسير جامع البيان في تفسير القرآن، اعتمدنا موقع التفاسير <http://www.altafsir.com>

(٤٨) عالم اجتماع أمريكي من أصول كندية ولد سنة ١٩٢٢ وتوفي سنة ١٩٨٢

(٤٩) وذلك في كتابه كتاب «The Presentation of self in everyday life» ١٩٧٣ الذي ترجم إلى الفرنسية سنة ١٩٧٩ تحت عنوان: «La Mise en scène de la vie quotidienne»، واستفدنا خاصة من الفصل

«La Présentation de soi».

(٥٠) تتعلّق نظرية «الوجه» عند قوفمان بالقيمة الاجتماعية للشخص وبمكانته.

(٥١) هذا المفهوم مفهوم أساسي عند ديكر وأخذ خاصّة من باختين (Bakhtine) وبالي (Bally).

والأزمة.

والطريف أن دارس هذه المناظرات يحار أحياناً في صاحب الكلام المتلفظ به إذ تتداخل الأصوات إلى درجة يصعب الفصل بينها أحياناً، ويمكن لنا رصد هذا التداخل منذ مستهل المناظرة الأولى عندما أعلم أبو جعفر سعيداً بأن «عبيد الله» يجب أن يجتمع به^(٥٢)، وإذا علمنا أن صيغة التصغير «عبيد» أفادت التحقير والتهكم وأن الرجل يسمى عبد الله تساءلنا: من هو صاحب هذا الصوت المتهكم هل هو المتكلم المباشر (أبو العباس الشيعي)، أم هو سعيد راوي الخبر؟ أم هو المالكي ناقل المناظرات ومدونها؟ أم تراهم أطراف أخرى سكت عنها النص؟

ومن اليسير أن نرصد هذه الظاهرة من خلال الجمل الإنشائية التي اضطلعت بعمل اللعن من قبيل «إذا بعبيد الله (لعنه الله)»^(٥٣) و«عطف عليّ عبد الله (لعنه الله عليه)»^(٥٤) و«أرسل ورائي الشيعي -لعنه الله عليه-»^(٥٥)، ولقد أثبت محقق كتاب رياض النفوس أن هذه الجمل ساقطة في نسخ أخرى من المخصوص، مما يدل على أن هذه الأصوات اللعنة أصوات متأخرة زمنياً أعادت تشكيل المشهد وتوزيع الأصوات وفق منظور مذهبي أيديولوجي ضيق.

وهكذا نلاحظ أن الأصوات الكامنة في الخطاب تتغير بتغير الزمن وتتطور أدوارها بتغير مراحلها التاريخية والذكريات المنشئة لها، ولذلك كانت بعض المعطيات ضبابية أو متناقضة أحياناً، مما يؤكد أنها كانت حصيلة تراكمات معرفية ونفسية كوّنت الذاكرة، ولقد علّق محقق كتاب «رياض النفوس» على بداية المناظرة الثالثة «ويحكى أن أبا عبد الله الشيعي قال له يوماً»^(٥٦) تعليقاً طريفاً نصّه: «في المتدارك قال أبو عبد الله الشيعي أو أخوه أبو العباس»^(٥٧)، وهذا يعني أن الخبر صنّعه الذاكرة بما هي تراكمات وتأويلات وتنقيحات وانزياحات، مما يجعلنا أمام صورة لتجلي الذات شكلها المخيال وتقبلها الناس على أنها حقائق تاريخية وصور ذاتية تعكس حقيقة المتكلم.

وربما رسمت تلك الذاكرة صورة تناقض حقيقة المخاطب والمخاطب في آن،

(٥٢) المالكي، المصدر نفسه، ص ٥٨.

(٥٣) المالكي، المصدر نفسه، المناظرة ١، ص ٦٠.

(٥٤) المالكي، المصدر نفسه، المناظرة ١، ص ٦٠.

(٥٥) المالكي، المصدر نفسه، المناظرة ٥، ص ٧٦.

(٥٦) المالكي، المصدر نفسه، ص ٦٢.

(٥٧) المالكي، المصدر نفسه، هامش صفحة ٦٢.

فسعيد بن الحداد اتخذ له في هذه المناظرات صورة تختلف عن صورته كما تداولتها كتب السير والتراجم، فالرجل كان مجتهداً متمرداً على التنميط، انتقد المدونة وتقديسها، ولاقى جرأ ذلك سخط العامة وthemيش الخاصة له إلى درجة مضايقته وثلبه وتعنيفه، ولا جرم اقترفه غير أنه دعا إلى الاستنباط والتحرر من قيود التقليد للمذهب وأعلامه.

هذه الصورة تكاد تختفي في هذه المناظرات، فإذا بنا أمام سعيد آخر يقدّس المذهب تقديساً مفراطاً يتجاوز حدّ تقديس الدين، ويتعصّب لمجموعته الدينية حدّ الغلو، ويمكن لنا أن نتبين ملامح هذه الصورة من خلال ما ورد في المناظرة السادسة حينما سأل أبو العباس سعيداً «فكانك تقول: إنك أعلم الناس؟»^(٥٨).

ويجب أبو عثمان في غير تواضع وبكلّ تعصّب -على غير صورته المعهودة-: «أما بديني فنعم»، ولعلّ القارئ يظنّ أنّ المقصود بالدين في هذا السياق دين الإسلام الشامل لمختلف المذاهب والاتجاهات، ولكننا نفهم من السياق في مفهومه العرفاني أن الذاكرة جعلت من الجزء كلاً، ومن الفرع أصلاً، ومن المذهب ديناً. وهذا ما أكّده خطاب سعيد بن الحداد عندما أكّد أنه لا يحتاج إلى زيادة (فما تحتاج فيه زيادة؟)^(٥٩) في مجال الدين، فهو مجال مكتمل عنده ومنغلق وبرر ذلك بأن «ديني الذي أنا عليه هو الحق الذي ليس الحق في سواه أبداً»^(٦٠).

وبهذا المعنى تتحوّل المناظرات في سياقها العام من مجالس لتبادل الآراء، أو مناظرات بين اجتهادات وتأويلات إلى صراع ديانتين لا تواصل بينهما ولا حوار، والطريف أن سعيد أصرّ على غلوّه في التعصّب من خلال تأويل النصوص وتطويعها، فذهب أنّ الآية ﴿هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَ مِنَّمَا عَلَّمْتُ رُشْدًا﴾^(٦١) التي استدلّ بها «الضديد» الشيعي على حاجة موسى إلى معارف الخضر -مما يؤكد أنّ المعارف نسبية ومتطورة ومتحوّلة-، لا تعني بالضرورة جهل موسى و«[قائل] هذا طاعن على نبوة موسى ﷺ؛ إذ يزعم أن الله تعالى اصطفاه برسالته وبكلامه وبنبوته وهو محتاج إلى أن يتعلّم بعد ذلك شيئاً من دينه -معاذ الله- إنّما (كان) العلم -الذي كان عند الخضر- دنيوياً: سفينة خرقتها لعلمه بالملك الذي يأخذ كلّ سفينة غصباً، وغلاماً قتله: علّم كفره وإيهان أبويه، وجدار أقامه: علماً بالكنز

(٥٨) المالكي، المصدر نفسه، ص ٩١.

(٥٩) المالكي، المصدر نفسه، ص ٩١.

(٦٠) المالكي، المصدر نفسه، ص ٩١.

(٦١) سورة الكهف، الآية ٦٦.

الذي تحته وذلك كله لا يزيد في دين موسى [شيئاً]»^(٦٢).

وهكذا نلاحظ أنّ الذاكرة جعلت من سعيد بن الحداد يكرّس جهده لتبرير المذهب وترسيه ما حفّ به من تقديس نجده عند القدامي وبعض المحدثين على حدّ سواء، بل ويبحر في تعميق آي القرآن لترسيخ ما ذهب إليه فيفصل بين العلوم الدنيوية والعلوم الدينية، وكأنّ النبيّ كائن غيبيّ لا علم له بشؤون الحياة ولا علاقة له بالواقع المعيشيّ، وعلى هذا الأساس لا تزيد معارف الخضر «في دين موسى شيئاً»^(٦٣).

وهذا الفصل بين المعرفتين خطير؛ لأنّه يجعل من الدين بصفة عامّة والمذهب بصفة خاصّة خطاباً روحياً عقديّاً فحسب لا تاريخية له ولا علاقة له بالثقافة والعمران كما يتصوّره عبد الرحمن بن خلدون، والطريف أنّ هذا التأويل الذي اقترحه الذاكرة على لسان سعيد ابن الحداد لا نجده محلّ اتفاق بين المفسّرين بل أغلبهم يذهب أنّ موسى أظهر حاجة معرفية ودينية لمعارف الخضر، وهذا ما عبّر عنه بوضوح الزمخشري في تفسيره الكشّاف، فذهب في تفسير هذه الآية «رَسَدًا قرأت: «بفتحتين» و«بضمة وسكون» أي: علماً ذا رشد، أرشد به في ديني»^(٦٤).

إنّ ما يهّمنا في هذا المقام أنّ الذاكرة أعادت تصنيع صورة سعيد بن الحداد وربّما شوّهتها وحرّفت من معالمها، كما فعلت مع مناظريه من الشيعة الإسماعيلية فقدّمهم في صورة غريبة تتناقض كلياً عن صورتهم في كتب أصحابهم كما هو حال كتاب «المجالس والمسائرات» للقاضي النعمان، أو صورتهم المذهبية كما تتجلّى في مراجعهم وأصولهم.

ولعلّ خير مثال على تحريف هذه الصورة تقديم الشيعة الإسماعيليين على أنهم أهل عربدة ومجون يحبّون الخمر ويشجّعون على شربهم وينتقدون من يحرّمه ويسخرون منه، وهذا ما نلاحظه بجلاء في المناظرة الخامسة حينما عطف أبو عبد الله الشيعي «على موسى القطان فقال له: أين وجدتم حدّ الخمر في كتاب الله تعالى؟»^(٦٥)، ولا تعكس صيغة السؤال استخباراً أو رغبة في المعرفة بقدر ما تعكس إنكاراً وتهكّماً عملت الذاكرة على إبرازهما، ولذلك سيندفع سعيد مدافعاً عن حكم تحريم الخمر معتمداً التأويل والقياس.

لا ندّعي في هذا العمل الإمام بكلّ ما تعلق بمناظرات سعيد بن الحداد مع خصوم

(٦٢) المالكي، المصدر نفسه، ص ٩١.

(٦٣) المالكي، المصدر نفسه، ص ٩٢.

(٦٤) اعتمدنا موقع التفاسير <http://www.altafsir.com>

(٦٥) المالكي، المصدر نفسه، ص ٧٨.

المذهب فاطمي القيروان، فهذه الخطابات متداخلة الوجوه ومتعددة المداخل، اختلط فيها المكتوب بالشفوي، وزاحم فيها النصّ الخطاب، وتنافست فيها الذكريات والأصوات والمرجعيات، وتعانقت فيها الأزمنة حدّ التمازج، ونتج عن كلّ ذلك انبناء صورة طريفة لتجليّ الذات في الخطاب لم تمثل صورة المتكلّم المباشر إلا جزءاً منها، ولعلّه أبسط الأجزاء وأقلّها تأثيراً.

لقد استطاعت الذاكرة المذهبية أن تجعل من نصوص المناظرات بما هي طوق إلى التعارف والاكتشاف إلى نصوص سجالية بامتياز، قامت على تحريف أقوال المخاطب ومحاولة تهميشه وإقصائه وبيان ضعفه وهشاشته، ولم تجد الذاكرة أفضل من تأويل النصوص المقدّسة آلية لرسم معالم هذه الصورة الغريبة العجيبة القائمة أصلاً على التناقضات.

ولا نبالغ إذا ذهبنا إلى أنّ نصوص المناظرات كما وصلتنا حرّفت الصورة، ولا نقصد فحسب صورة الفاطميين، بل كذلك صورة سعيد بن الحداد، ولا ظلم أكثر من تشويه صورة الإنسان وتحويله من مجتهد يتوق إلى التعدّد إلى متعصّب للمذهب حدّ الغلوّ، فهل يمكن لنا إعادة تشكيل صورة سعيد بن الحداد، ومن ثمّة إعادة تشكيل صورة القيروان بما هي مدينة التعدّد والاختلاف؟



المرأة والجنوسة:

مطالعة في لغة القرآن

محمد تهامي دكير

الكتاب: المرأة في لغة القرآن.. دراسة جنوسية.
المؤلف: مجيد دهقان.
ترجمة: أحمد حسين بكر.
الناشر: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت.
سنة النشر: الطبعة الأولى، ٢٠١٩ م.
الصفحات: ٣٤٥ صفحة من الحجم الوسط.

□ بين يدي الكتاب

يرى بعض المؤرخين للفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، أن تناول موضوع المرأة في الإسلام، أو البحث في موقف الإسلام من المرأة، ومحاولات الكشف عن مكانتها والحقوق التي تتمتع بها في الشريعة الإسلامية، وكُل ما يتعلّق بالمرأة المسلمة بشكل عام، قد انطلق بشكل جدّي ومكثّف، بعد إصدار الكاتب المصري الشهير قاسم أمين لكتابه، الأول: «تحرير المرأة» (الصادر سنة ١٨٩٩ م) والثاني «المرأة الجديدة» (الصادر سنة ١٩٠١ م).

فقد استدعى صدورهما في بدايات القرن الماضي، عاصفة من الردود الفكرية والكتابات، بين مؤيّد لما ورد فيها من آراء وتحليلات، تناقش وضع المرأة المصرية، وقضايا الحجاب وحقوق المرأة في التعليم والعمل والمشاركة الاجتماعية، والادّعاء بأنّ وضع المرأة المتدنّي في المجتمع قد ساهم في التخلف الحضاري للأمة... إلخ، وبين من تصدّى لهذه الآراء بالنقد والرفض، معتبراً إيّاها خروجاً عن ثوابت المجتمع المسلم وأعرافه وتقاليده، وأنها دعاوى لإفساد المجتمع، عن طريق نزع حجاب المرأة وإخراجها للشارع، كما هو الحال في الغرب، وبالتالي، فالقضية ليست لها علاقة بالدفاع عن حقوق منتهكة للمرأة، على المستويين التشريعي والاجتماعي، وإنما هي دعوات للتغريب والارتقاء في أحضان الحضارة الغربية، حضارة الاستعمار؟!!

وقد ركّزت هذه الكتابات المناهضة على التداعيات السلبية لتحرير المرأة العربية والمسلمة، وتغيير نمط عيشها التقليدي ومكانتها وأدوارها التقليدية في المجتمع، خصوصاً مسؤوليتها عن تربية الأجيال القادمة. وقد استمر السجال بين التيارين، المؤيّد والرافض لما دعا إليه قاسم أمين وغيره من رواد النهضة والتنوير العلماني، إلى يومنا هذا، كان من آثاره الإيجابية تسليط الضوء على واقع المرأة العربية والمسلمة، التي أصبحت موضوعاً للبحث والمناقشة والتنظير الفكري.

ما أسفر -بعد قرن من الزمان- على كم هائل من الدراسات والبحوث والأدبيات، تناولت كل ما يتعلّق بالمرأة: (الكائن، الأنثى، الحقوق والواجبات، المشاركة الاجتماعية، المساهمة في بناء الحضارة، والمرأة: الواقع والمستقبل... إلخ). بحيث يمكن من خلال هذا الكم الهائل من الكتابات والتنظيرات التي تحوّلت إلى تراث فكري، أن نشكّل رؤية شبه متكاملة تجاه موضوع المرأة العربية والمسلمة.

لكن ما يعيب أو ينقص هذا التراث كونه أنتج قسم كبير منه في إطار ردود فعل متشنّجة ومتسرّعة أحياناً، في حركة السجال مع الرؤية الغربية للمرأة، الوافدة مع الاستعمار أو بتأثير حضارته المهيمنة. لذلك غلب على هذا الكم الهائل من الكتابات طابع الدفاع والتبرير، والنقد غير العقلاني في بعض الحالات، لكل ما يأتي من الغرب من رؤى ونظريات. الأمر الذي أفقده التركيز على البُعد التأصيلي، ومحاولة الكشف عن الرؤية الإسلامية الحقيقية تجاه المرأة: (الكائن والحقوق والوظيفة الاجتماعية... إلخ)، من خلال المصادر المعتبرة للدين (أي القرآن الكريم وما صحّ من سنّة رسول الإسلام، القولية والفعلية)، بعيداً عن التجربة الاجتماعية التاريخية (فهماً وممارسةً وتطبيقاً)، لما ورد في هذه المصادر، من قيم وأحكام ومفاهيم تخصّ المرأة وعالم النساء.

طبعاً، هذا ليس حكماً مطلقاً ونهائياً، فلم يُحُلْ هذا التراث من دراسات تأصيلية متحرّرة من ضغط المباحكات والصراع مع الرؤية الغربية وانتقاداتها، أو دفاعاً عن الرؤية الإسلامية وتبرير ما جاء فيها، وفي الوقت نفسه، متحرّرة من ثقل الرؤية التاريخية المتجذّرة في الممارسة الاجتماعية، وفي الكتابات الفكرية العربية والإسلامية القديمة والتقليدية.

من هنا، يمكن أن نتّجه صوب الكتاب الذي بين أيدينا «المرأة في لغة القرآن - دراسة جنوسية»، لمؤلفه الباحث الإيراني المُختصّ في قضايا المرأة والمباحث النسوية والجنوسة، الأستاذ مجيد دهقان، فهو وإن كان ينطلق من معالجة إشكالية مطروحة في الفكر الغربي ويروّج لها عبر العالم، ونقصد بها موضوع: «الجنوسة»، أي النوع الاجتماعي (الجندر - Gender). حيث يدور النقاش منذ مدّة في الأوساط الفكرية النسوية الغربية، عن التشكيل الاجتماعي للجنس (الذكر أو الأنثى)، وكيف يتحكّم في تحديد الأدوار الاجتماعية، لكل من المرأة والرجل، بغض النظر عن الخصائص البيولوجية أو العضوية للذكورة والأنوثة، وبالتالي، الاعتقاد بأنّ التّغير الاجتماعي المواكب للتطوّر الثقافي والحضاري اليوم، يمكنه أن يُعيد النظر في هذه الأدوار الاجتماعية، ما يفسح المجال أمام المرأة كي تقوم بجميع الأدوار التي حُرمت منها زمن طغيان أو سيادة الذكورة، أو ما أطلق عليه بالعصر أو النظام الأبوي (patriarchy).

ومع أن هذه الإشكالية تناقش في الفكر الغربي اليوم، وتدافع عنها التيارات النسوية، تحت شعار المساواة المطلقة، بين الجنسين، إلّا أن موضوع الكتاب لا يخلو من اتجاه تأصيلي، لأن الباحث يُعالج هذا الموضوع من خلال القرآن الكريم كمصدر للمفاهيم والأحكام والقيم، ومن خلال لغة القرآن، للكشف عن الخطاب اللغوي الخاص بالمرأة (الأنثى، الزوجة، الأم، الأخت، المرأة في المجتمع... إلخ).

والتركيز على بحث الجنوسة في لغة القرآن، دون لغة الأحاديث والروايات النبوية، له أهمية علمية خاصة، من حيث الإجماع على مصدريّة القرآن وألويته في مجال الاستنباط والاستدلال والمعياريّة لدى جميع المسلمين. لذلك فتتأجّل البحث فيه ستكون لها مصداقية على مستوى الكشف عن جانب من الرؤية الإسلامية تجاه المرأة، يتعلّق بالخطاب اللغوي أو وضع المرأة في اللسان العربي، باعتبار أن القرآن قد نزل بلسان عربي مبين.

بالإضافة إلى الرّدّ الضمني على الخلط والخطأ الشنيع، الذي وقع فيه بعض المفكرين المنغربين والمتأثرين بالسجلات الفكرية التي تدور في الغرب حول هذا الموضوع، والتي اتّخذت مواقف قاسية من الكُتب المقدّسة في التّراثين اليهودي والمسيحي، دفعت عدداً من عالّمي اللاهوت النسويات، إلى الادّعاء بأنّ لغة الكُتب المقدّسة تغطّي عليها الذكورية، ما

دفع - حسب بعضهن - «إلى تصوير الإله بوصفه موجودًا مذكّرًا فقط».. (ص ٢٩).

كما تظهر نزعة التحيز للذكورة في أجلى صورها في الأدعية ومناجاة الربّ، الأمر الذي كرّس دونيتها داخل الكنيسة وخارجًا في المجتمع. وبالتالي، لا مناص من اتّخاذ مواقف جديدة لتغيير الرؤية من داخل هذه الكتب أو تجاوزها؟!

وإذا كان لهذا الكلام مصداقية إلى حدّ ما، فإنّ القرآن الكريم الذي تعهّد الله بحفظه من كل تحريف أو تبديل، له نظراته المتميّزة للمرأة، وله خطابه اللغوي الخاص بها، ينسجم مع وضع اللسان العربي المبين، كما ينسجم مع موقفه العقائدي ورؤيته الوجودية لكل من الرجل والمرأة، ووظيفة كل منهما في هذا الكون.

وبما أن صاحب الخطاب هو الله عزّ وجلّ، وهو الخالق العادل والمنزه عن أيّ ظلم، فمن المستبعد أن يكون هناك أيّ تحيز جنسي أو طبقي أو اجتماعي ما، ضدّ المرأة في الخطاب الموجه لها، وأيّ تمايز ظاهر، فإنها ينسجم مع الفطرة وأصل الخلق وغاية الوجود الإنساني، والدور الطبيعي الذي خلقت المرأة/ الأنثى من أجله، للتكامل مع الرجل في تحقيق أهداف الاستخلاف الإلهي للإنسان في الأرض.

وهذا ما حاول الباحث الكشف عنه من خلال مجموعة من العناوين، احتضنتها فصول ثلاثة وملاحق سبعة، كشف فيها عن موقف القرآن من المرأة على مستوى اللغة وطرائق التعبير اللغوي، كما أجاب فيها عن أسئلة إشكالية مطروحة، تتعلّق بمدى حضور المرأة في القرآن الكريم؟ وحجم هذا الحضور؟ وطبيعته؟ وهل هو حضور فاعل وإيجابي؟ أم حضور سلبي انفعالي؟ وهل هو مستقلّ، أم مرتبط بالذكر؟ وكيف تُفسّر ذكورية الخطابات القرآنية؟ وما مدى تأثر القرآن بالوضع السائد في المجتمع العربي الجاهلي؟ وغيرها من الأسئلة المتعلّقة أو المتفرّعة عمّا يثيره هذا الموضوع من أسئلة وإشكاليات.

فيما يلي، إطلالة سريعة، وجولة مختصرة في رحاب هذه الفصول، للتعرف على أهم ما توصّل إليه الباحث. إطلالة لا تغني عن قراءة هذا الكتاب العميق في معالجته لهذا الموضوع الإشكالي، وما يتعلّق به من قضايا مهمّة وشائكة، لكن المنهجية الصارمة التي التزم بها الكاتب في هذه المعالجة، جعلت الاستفادة منه مُتيسّرة إلى حدّ كبير.

□ الجنوسة وعلم اللغة

قبل الشروع في الحديث عن المرأة في لغة القرآن، قدّم الباحث مجموعة من الإطلاقات عن الدراسات السابقة لموضوع الجنوسة في علم اللغة، حيث أشار إلى تقارير علماء اللغة

الذين عملوا على دراسة اللغات المحلية في القرن السابع عشر الميلادي، وقد ورد في إحدى هذه التقارير، ما يلي: «يخصّ الرجال أنفسهم بألفاظ كثيرة جداً، وهي ألفاظ تفهمها النساء، ولكن لا تجري بها ألسنتهن على الإطلاق، ومن ناحية أخرى فإن للنساء ألفاظاً وعبارات خاصة بهن، لا يستخدمها الرجال أبداً، لأنهم سوف يتعرضون للسخرية والاستهزاء إذا استخدموها.. وكان النساء لهن لغة مستقلة عن لغة الرجال..» (ص ١٦).

ومن الأبحاث الجادة الأولى حول اللغة والجنوسة، البحث الذي أنجزه أوتو جيسبرسن (Otto Jespersen)، وقد تبين من مجمل هذه البحوث وجود استخدام متفاوت للغة بين النساء والرجال، وهناك انعكاس لتباين الجنوسة في معاجم الألفاظ في جميع اللغات تقريباً. كما أكدت هذه الدراسات استخدام النساء لغة تختلف عن استخدامهما من طرف الرجال. «وتشير هذه الأبحاث إلى أنّ النساء يستفدن من الأبنية اللغوية الأقدم والأخلص والأكثر أدباً، كما أنّهن يستفدن من الأصوات المعيارية في نطق الكلمات أكثر من الرجال..» (ص ١٧).

وهذا الاختلاف والتفاوت له أسباب كثيرة، من بينها الاختلاف في «الدور الاجتماعي»، فيما يدعي آخرون أن التفاوت سببه (التابو) أي المحرم والممنوع. وقد انعكس هذا الاختلاف والتباين للجنوسة في اللغة، وظهر واضحاً في معاجم الألفاظ، حيث نجد في بعض اللغات كالفنلندية أنه لا يوجد أي شكل من أشكال الفصل الجنوسي في القواعد الصرفية والنحوية، كما لا ينفصل الجنسان أحدهما عن الآخر في اللغة الإنجليزية إلا في ضمير المفرد الغائب فقط [he] للمذكر و[she] للمؤنث، وتنفصل المرأة عن الرجل في اللغة الفرنسية في ضمير الغائبين [ils] لجمع المذكر و[elles] لجمع المؤنث، وثمة فصل جنوسي في صيغ اللغة العربية، إلا في صيغة المتكلم وصيغ المثنى الأربعة.. (ص ٢٠).

وبناء على هذه الشواهد، فإن الحديث عن التذكير والتأنيث في لغة من اللغات، وأي الكلمات يعدّ مُذكراً فيها، وأيّها يعدّ مؤنثاً، يرتبط في الغالب بعقلية المتحدثين بتلك اللغة، أو بثقافتهم.. (ص ٢١).

أما الدراسات التي أُنجزت في الغرب عن اللغويات الجنوسية في القرآن الكريم، فإن عدداً محدوداً منها -حسب الباحث- الذي اعتمد على الاتجاه اللغوي، وإنما جنح باتجاه البحث في عدّة مسائل مرتبطة بقضايا المرأة في القرآن أو تفسير الآيات الواردة في المرأة، للتعرف على حقوق النساء وواجباتهن وأدوارهن الاجتماعية، وبالتالي، رؤية القرآن لموقع ودور المرأة في الحياة بشكل عام.

□ المرأة في لغة القرآن الكريم

من خلال شرح تفصيلي لمنهج تحليل المعطيات، قام به الكاتب، تبين له أن تمثيل النساء في القرآن الكريم، يمكن أن يدرس في إطار خمسة مواضيع، وتتكوّن الموضوعات الخمسة المذكورة من: التعرّف على النساء، ذكرهن أو استبعادهن، تمثيلهن الفعّال أو المنفعل، التشخيص، اتصاھن بالآخرين أو انفصاھن عنهم، شبكة المعاني والدلالات المحيطة بهن.. (ص ٥٩). وقد قسّم الباحث مناقشته لهذه المواضيع إلى قسمين، في إطار منهجي ميّز فيه بين نساء التاريخ، والنساء المعاصرات لزمن نزول الوحي.

بالنسبة لنساء التاريخ: يُلاحظ أن القرآن الكريم حافل بذكر عدد منهن، حواء زوج آدم، ثم زوجات كل من أنبياء الله: نوح، إبراهيم، لوط، زكريا، أيوب، زوجة عمران، زوجة فرعون مصر، أم موسى وأخته، ابنتي شعيب، مريم بنت عمران، نساء بني إسرائيل، نساء مصر، ملكة سبأ... إلخ.

واللافت في ذكر هؤلاء النسوة، حسب القصص القرآني، هو حضورهن ووجودهن كشخصيات أصيلة تارة، كحضور السيدة مريم عليها السلام، أو حضورهن بجانب شخصيات أصيلة كما هو الحال في قصة موسى عليه السلام، مع أمه وأخته وامرأة فرعون وابنتي شعيب، كما يلاحظ اختلاف ذكر أسمائهن، بين مرّة واحدة وعدّة مرّات، كما يلاحظ ارتباط ذكر عدد منهن بعلاقتهن بأنبياء الله ورسله كزوجات وأمّهات. وهناك قصة ملكة سبأ وعلاقتها بالنبي سليمان، وامرأة العزيز ونساء مصر وعلاقتهن بقصة النبي يوسف عليه السلام.

ومن خلال هذه القصص، تظهر طبيعة العلاقة والحالة التي تتواجد عليها المرأة في هذه العلاقة، فهي ترتبط بشخصيات إلهية مهمتها هداية البشر، والمرأة هنا قد تكون في وضع مرتبط بالابتلاءات التي يتعرّض لها الأنبياء والرسل، ومدى الاستجابة والتفاعل الإيجابي أو السلبي للمرأة وسط هذه الأحداث.

وهناك حالات خاصّة كحالة مريم بنت عمران عليها السلام، المرأة الطاهرة العابدة، وزوجة فرعون، المرأة المؤمنة والصالحة، التي تتحدّى البيئة الفاسدة. وهناك زوجة نبي الله أيوب التي تُواجه معه ابتلاء المرض والفقر. في مقابل زوجتي نوح ولوط، وقد اختارتا الاتجاه المخالف لدعوة الأنبياء والهداية الإلهية. كما يُلاحظ التفاوت في البُعد والقرب من الهداية والمكانة في إطار الهداية نفسها، فمريم عليها السلام تتحدّث مع الملائكة، وزوجة فرعون تخاطب الله وتدعوه، وهي على درجة من الإيمان واليقين.

□ هل ذكرت نساء التاريخ أم استبعدن؟

من خلال تتبع الموارد التي ذكرت فيها النساء في القرآن الكريم، ومكانتهن وعلاقتهن بالأنبياء وأدوارهن في المجتمع، يجيب الباحث عن أحد أهم الأسئلة التي يطرحها الكتاب، وهو: هل ذكرت نساء التاريخ أم استبعدن؟

يرى الباحث أن الذكر والاستبعاد، يعتبر أداة من الأدوات اللغوية التي يتخذ الخطاب مواقفه من الأفراد والأفعال والأفكار من خلالها. «وقد حدث الاستبعاد في القرآن الكريم في حق شخصيتين من شخصيات النساء السابق ذكرهن، وهما زوجة آدم وزوجة أيوب، فالآية ١١٧ من سورة طه، استبعدت حواء من بعض الأفعال في القصة المشهورة لآدم وحواء في بداية الخلق وقبل النزول إلى الأرض، يقول تعالى: ﴿فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكَ مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى﴾. فالشقاء ما بعد الخروج من الجنة لا ينسب إلا إلى آدم عليه السلام وحده، (فتشقى). كما أن نعمة عدم الجوع (الآتجوع) وعدم التعري (لا تعري)، وعدم الظمأ (لا تظمأ)، وعدم الإصابة بحر الشمس (لا تضحى). كل ذلك نسب إلى آدم عليه السلام وحده في الآيات، وكذلك يُنسب إليه وحده العصيان لأمر الله ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ [طه: ١٢١]. وبالتالي، نسبت إليه الهداية والتوبة ﴿فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى﴾ [طه: ١٢٢] ص ٦٨. وإذا استبعدت حواء من هذه الأفعال، فقد نُسب إليهما معاً العقوبة السيئة، بعد أن أكلا من الشجرة ﴿فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾، ﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [الأعراف: ٢٣].

ويلاحظ في قصة آدم وحواء، أن شخصية آدم هي الأصلية، بحيث لا تذكر حواء بمفردها بل تأتي بجوار آدم عليه السلام دائماً. ويلاحظ الباحث منها: اختصاص بعض الأفعال بآدم عليه السلام واستبعاد حواء منه، كما أن الأفعال السلبية التي تتواجد فيها حواء، تحتوي على جمل سلبية أقل بالقياس إلى الأفعال السلبية التي استبعدت منها. فاسمها يذكر في أحداث وسوسة الشيطان والأكل من الشجرة والإخراج من الجنة، ولكنها تُستبعد من الحديث عن الشقاء وعصيان الله تعالى والغى والضلال. كما يُلاحظ أن الأفعال السلبية لا تنسب إلى حواء وحدها أبداً، على الرغم من إسناد الأفعال السلبية إلى آدم. (ص ٧٠). وهذا بخلاف ما ورد في الكتاب المقدس، فصورة حواء في سفر التكوين سلبية جداً!

نموذج آخر للاستبعاد أشار إليه الباحث، ويتعلق بزوجة نبي الله أيوب عليه السلام، حيث وردت الإشارة إليها دون ذكر لفظ يدل عليها، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَحُذِّبَتْ صُغْتًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنَتْ إِنَّآ وَجَدْنَاهُ صَابِرًا، نِعَمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾ [سورة ص: ٤٤].

فالمضروب هنا حسب التفاسير هو زوجة أيوب عليه السلام، وقصة هذه المرأة في التراث اليهودي هي الأخرى قد مُثلت بشكل سلبي. أما بالنسبة لقصة مريم عليها السلام فتظهر الإحصائيات تأثرها أكثر من تأثيرها، «وأكثر تأثرها في الأفعال التي يكون الفاعل فيها هو الله عز وجل، والملائكة وهو بنسبة تكرار ٥٤٪، وتتكوّن الأفعال التي تقوم فيها مريم عليها السلام بدور الفاعل من ٣٤٪ من الأفعال اللازمة، و٦٨٪ من الأفعال المتعدية».. (ص ٧٢).

في حين يلاحظ زيادة فاعلية ملكة سبأ، وتأثرها الكبير، سواء كانت بمفردها أو بصحبة قومها، فهي الشخصية الأصلية في القصة، وتحظى بتمثيل فعال في أحداثها، وتأتي ٨٤٪ من فاعلية الملكة في الأفعال المتعدية، و١٦٪ فقط في الأفعال اللازمة.. (ص ٧٤). وهكذا تتفاوت النسب في مجال الفاعلية والانفعال، في جميع النماذج النسوية التي ذُكرت في القرآن الكريم.

□ تمثيل النساء في القرآن هل كان فعالاً أم منفعلاً؟

يعتبر التمثيل الفعال أو المنفعل للشخصيات القصصية، هو الآخر أداة يُحدّد بواسطتها الموقف من الشخصيات في أي خطاب، وقد تتبّع الباحث جميع الأدوار الواردة للمرأة في القصص القرآني، وتوصّل إلى نتائج مهمّة، منها أن حواء لا تتواجد بمفردها في أيّ فعل من أفعال القصة، وأنها تأتي في المرتبة الأخيرة من حيث الفاعلين، الله عز وجل «نسبة ٤٢٪، من التكرار، والشيطان ٢٢٪، وآدم ١٢، ٥٪. ثم حواء ١١٪.. وتشير النسبة الكبيرة لتأثر آدم في الأفعال الملموسة بالقياس إلى فاعلية آدم وحواء معاً في الأفعال الملموسة، إلا أن انفعال آدم أكثر من انفعال حواء».. (ص ٧١).

والخلاصة الإحصائية التي يتوصّل إليها الكاتب في هذا المجال، هي أن تمثيل النساء في القصص القرآني ليس متساوياً، فعدد النساء ذوات الحضور الفعّال، أكبر من عدد النساء ذوات الحضور المنفعل، «٦٠٪ للحضور الفعّال بواقع ٩ حالات من ١٥ حالة، و ٤٠٪ للحضور المنفعل، بواقع ٤ حالات من ١٥ حالة».. (ص ٨٠).

□ بأيّ تشخيص مُثلت النساء؟

حسب البيانات المنجزة والإحصائيات الدقيقة، فإن النساء في أغلب الحالات مُثلن بصورة فردية، وهناك اختلاف في حالات التشخيص (٨٧٪) وعدم التشخيص (١٣٪)، وفي إطار التشخيص يأتي التعريف (٨٥٪) والتنكير (١٥٪). كما تصل نسبة التسمية إلى (٤٪). مريم مثلاً، والنسبة إلى الزوج (٧١٪) وتحديد الهوية (٨٨٪). كما وصل تحديد الهوية

على أساس الهوية الانتسابية إلى ٧٧٪ من الحالات (ص ٨٢).

ومن الملاحظات المهمة التي توصل إليها الباحث في هذا العنوان أن تمثيل النساء في القرآن الكريم، كان يأتي عادة مصحوباً بالتعريف، مضافاً إلى التشخيص، وكانت حالات التنكير القليلة في مطلع القصة وبداية التعرّف أيضاً، ثم يحدث التعريف في تكملة القصة.. (ص ٨٥).

□ الشبكة الدلالية التي مُثلت فيها النساء

من خلال تحليل الشخصيات النسائية الواردة في القرآن الكريم، توصل الباحث إلى مجموعة من الدلالات المهمة، فزوجة فرعون مثلاً، تُصوّر في مشهد الحريص على سعادة الزوج (فرعون)، وتتمنى ألا يقتل الطفل (موسى)، ليكون قرة عين لها ولزوجها. لكن المشهد يتغيّر ليكشف لنا عن امرأة مؤمنة، بل على درجة عالية من المعرفة، فهي مؤمنة موحدّة لله، تناجي ربّها وتدعوه، وتبرّأ من أفعال زوجها الظالم. وتبرّم من عيشها داخل قصوره، وتتمنى أن تلتحق بالجنة: ﴿قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ﴾ [التحریم: ١١].

في المقابل، يعرض القرآن صورة مغايرة تماماً، لزوجة لوط التي خانت زوجها، باتّباعها قومها الخاطئين والمنحرفين عن الفطرة الإنسانية، فيما تُصوّر زوجة نبي الله زكريا باعتبارها امرأة على جانب كبير من الصلاح والمسارة في أعمال الخير والحرص على العبادة.

وأبرز ما يظهر في هذه القصص بُعد العلاقة الإيجابية مع الله عز وجل، الأخلاق العالية التي تتّصف بها هذه النماذج النسائية، حياء مريم بنت عمران وعفتها، الأدب الرفيع الذي تميّزت به ملكة سبأ، محبة زوجة فرعون لزوجها الظالم، في مقابل الخيانة والكيد والصفات السلبية التي تميّزت بها زوجة نبي الله لوط وزوجة عزيز مصر ونساء مصر... إلخ.

□ تحليل نساء التاريخ

في تحليل القصص المتعلقة بالنساء في القرآن الكريم، يمكن الوصول إلى الكثير من الاستنتاجات كما أكّد ذلك الباحث. فهناك مثلاً تشابه بين تنوّع النساء اللاتي مُثلن في هذه القصص، وتنوّع النساء المعاصرات للرسول الأكرم ﷺ، وفي ذلك دلالة مهمة تصبّ في خدمة الدعوة إلى الإسلام. كما أن أكثر نساء القصص القرآني، قد مُثلن حول محور الرسالة الإلهية والعلاقة مع الله وتحمل المسؤولية عن الهداية، والاختيار بين الوقوف إلى جانب الحق أو الخضوع لواقع اجتماعي ظالم ومناهض للحق.

وقد تميّز التنوّع النسائي في القرآن بنظرته الواقعية، عندما عرض لنماذج متعدّدة في أماكن مختلفة تناقضت فيها الأدوار بشكل صارخ، فهناك نساء مؤمنات صالحات علامت إلى جانب الكافرات والفسقات والمشركات، مع اختلاف البيئة والمحيط الاجتماعي، فزوجة لوط كافرة وزوجة فرعون مؤمنة صالحة، وبالتالي فالتركيز هنا على مفاهيم لا علاقة لها بالجنس (الأنوثة)، وإنما بمعايير الكفر والإيمان، التدين والفسق.

وإذا كانت أغلب النساء اللاتي ذُكرن في القرآن، قد مثّلن بهويتهن الزوجية، فهناك كذلك تمثيل لهويات أخرى، الأم، الأخت، الملكة... إلخ. وهناك إشارة مهمّة جدًّا لا بدّ من الالتفات إليها، وهي أنّ القرآن وهو يتحدّث عن ملكة سبأ ودورها الاجتماعي، لم يظهر أي تمثيل سلبي لها، بل ظهرت في صورة المرأة العاقلة والمُدبّرة والمحترمة في عالم الرجال (الذكور).

وبالتّالي، فهناك أبعاد محورية مهمّة تكشف عنها حياة النساء في القرآن الكريم، البُعد الإيماني في علاقتهن بالله وبأزواجهن من الأنبياء، البُعد الأخلاقي (العفة والطهارة)، البُعد الاجتماعي، أي التصديّ لتحمل أعلى درجات المسؤولية في المجتمع (إدارة الدولة والحكم).

□ النساء المعاصرات لنزول الوحي: أي نساء مثّلن

بالمناهجية نفسها تتبّع الباحث مواضع ذكر النساء في القرآن الكريم، لكن هذه المرّة من عاصرَن نزول الوحي، وكان لهن شأن، سواء مع الرسول ﷺ أو مساهمة في أحداث الدعوة الإسلامية بشكل عام. وقد أشار الباحث إلى وجود مجموعتين من حيث التمثيل والوجود والإشارة إليهن. مجموعة أولى، لها وجود حقيقي كزوجات الرسول ﷺ وبناته، وزوجة أبي لهب، وزوجة زيد بن حارثة، والنساء المبيعات للرسول ﷺ... إلخ. ومجموعة أخرى، وردت الإشارة إليهن في عدد من الآيات لا تنحصر مصاديقها فيمن كُنَّ في زمن نزول القرآن، مثل المؤمنات، الأم، الأخت، المطلقات... إلخ. والملاحظ هنا، الحضور الكبير للنساء المرتبطات بالرسول ﷺ [قراءة النصف].

وحسب الجداول والإحصائيات التي أنجزها الباحث، فإنّ المرأة المخاطبة في مكة هي الإنسانية التي أصبحت موضوعاً للهداية والإرشاد، أما المرأة التي يدور الحديث عنها في المدينة، فهي التي أصبحت موضوعاً للأحكام الدينية (المرأة المطلقة، المرأة السارقة... إلخ). كما يُشير تكرار السياق المرتبط بمطلق الزوجة والأم والمرأة المؤمنة، إلى أن هذه

العناوين الثلاثة قد حظيت بأهمية أكبر من باقي العناوين (ص ١٢٣).

أما بخصوص النماذج المُستبعدة من النساء المعاصرات لنزول الوحي، فقد أكد الباحث وجود حالات استبعاد، وذلك في الحالات التي يشتمل موضوع البحث فيها على الرجال والنساء معاً، وفي حالات أخرى. وقد تناول الباحث هذه الظاهرة بالتفصيل في الخطابات القرآنية، حيث نجد التمثيل الذكوري واضحاً في وصف الجماعات الإنسانية. وكذلك تكرار الخطابات القرآنية المستخدمة لجمع المذكر، على الرغم من تعدد المخاطب (يا أيها الذين آمنوا).

وهذه من القضايا التي نالت حظاً من نقاش المفسرين من قبل، وانقسموا حيالها إلى قسمين، وقد أفرد لها الباحث ملحقاً خاصاً، تحت عنوان: «ذكورية الخطابات القرآنية»، ناقش فيه الآراء المتداولة حول هذا الموضوع الحساس، فقد ذهب عدد من المفسرين وعلماء الكلام والفقهاء، إلى أن «لغة القرآن الكريم تقوم على أساس ثقافة الحوار، وإذا استخدم لفظ المذكر في هذه الثقافة، فإنه لا يأتي به في مقابل المؤنث، بل هو أعم من ذلك، وقد استفاد القرآن في بعض الآيات من ألفاظ مثل (الإنسان)، (النفس)، لتشمل كلا الجنسين، كما استخدم الألفاظ المذكورة والمؤنثة الصريحة، يقول تعالى: ﴿مَنْ عَمِلْ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً﴾ [النحل: ٩٧].

وهناك أيضاً دليل عمومية المخاطب بالدين؛ لأن الإسلام هو دين الرجال والنساء، وقد يكون الخطاب عاماً، ويخصّص بالذكر أو الأنوثة في بعض الموارد. وهناك عشرات الآيات خاصة بالنساء فقط.

كما أشار الباحث إلى قاعدة التغليب التي يتبنّاها بعض النحاة، عند بحث الجنس في اللغة العربية (انظر الملحق ١)، والتخريج الذي جاؤوا به أن الألفاظ المذكورة بالمعنى الأعم، قد تشمل النساء مجازاً، خصوصاً مع وجود قرينة.

والخلاصة التي يتوصل إليها الباحث، بعد نقاش عميق وطويل لهذه المسألة، هي «أن ألفاظ المذكر في الآيات التي استفادت من ألفاظ المخاطب، سوف تكون مجملة في مدلول الألفاظ المذكورة، في حالة انعدام القرينة التي تجعلها مخصوصة بالرجال، أو تشمل النساء على حسب الرأي المشهور، وتشمل النساء أيضاً على حسب الرأي المختار..» (ص ٢٥٧).

كذلك تحدّث الباحث بالتفصيل عن تمثيل النساء في زمن نزول الوحي، وهل كان فعلاً أم منفعلاً؟ وبأيّ تشخيص مُثلت النساء؟ وفي أيّ شبكة دلالية مُثلن؟ كما قام بتحليل أدوار النساء المعاصرات للقرآن.

مُفجّرًا الكثير من الأسئلة والإشكاليات، التي تحتاج إلى نقاش طويل، ومتابعة نقدية، لا تحملها هذه القراءة الوصفية التحليلية لبعض ما جاء في الكتاب، خصوصًا في الملاحق، التي اعتُبرت مكملّة لبحوث الكتاب؛ لأنّ المواضيع والعناوين التي تمّت مناقشتها في الملاحق، تعتبر مفاتيح لأسئلة جديدة، وفي الوقت نفسه قد تساعد في تعميق الإجابات أو الاختيارات الفكرية التي انتصر لها في طول الكتاب وعرضه، مثل تسليط الضوء على «الجنس في اللغة العربية» أو في ألفاظ القرآن على وجه الخصوص. و«تدني وضع النساء في اللغة العربية» و«طبيعة ثقافة النساء في زمن نزول القرآن».

كل هذه العناوين، لا مناص من بحثها وإعادة النظر فيها، من أجل بلورة رؤية علمية لموضوع المرأة، ليس في القرآن الكريم فقط، وإنما في الإسلام ككل، باعتباره الدين الذي يتعرّض اليوم، لهجمة تحريف وتزييف لمفاهيمه وقيمه وأحكامه، ليس من خارجه بل -مع الأسف- من طرف من يدّعي تمثيله والدفاع عنه.



ملتقى: مؤشرات الإنتاج والبحث العلمي العربي والعالمي في التحولات الرقمية للتعليم الجامعي العربي بيروت: ٣ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١٩م

محمد دكير

□ مدخل

بدأ العمل على تأسيس مشروع معامل (آرسيف / Arcif) منذ ديسمبر سنة ٢٠١٣م، وهو معامل لقياس التأثير والاستشهادات المرجعية للمجلات الأكاديمية (العلمية) أو البحثية العربية، ويعتبر جزءاً من قاعدة بيانات لما يزيد عن (٤٣٠٠) عنوان مجلة علمية عربية، صادرة باللغة العربية أو الإنجليزية أو الفرنسية، في مختلف التخصصات، صادرة في ٢٠ دولة عربية (ما عدا جيبوتي وجزر القمر).

يُعتبر معامل التأثير (آرسيف / Arcif)، أداة منهجية علمية لقياس حجم تأثير المجلات العلمية العربية التي تنطبق عليها معايير علمية دولية والصادرة باللغة العربية، على أسس موضوعية وقابلة للقياس الكمي، ومقياساً للإشارة إلى الأهمية النسبية للمجلات العلمية، ضمن مجال حقلها المعرفي.

وبذلك تُوفّر قاعدة بيانات معامل التأثير (آرسيف / Arcif) عملية تحليل الاستشهادات المرجعية التي تُوضّح ما تَمَّ الاستفادة منه واستخدامه من مقالات، في أية مجلة علمية، وبيان المؤلفين والمؤسسات.

أما بالنسبة لمعايير اختيار المجالات واعتمادها، فإنَّ معامل (آرسيف / Arcif) تعتمد على مجموعة من المعايير تتوافق مع المعايير المعتمدة عالمياً، مع بعض التعديلات المتوافق عليها علمياً، وتُؤاخذ الظروف والثقافة العربية. وتشمل معايير الاختيار ٣١ معياراً، وتوزَّع على أربعة عناصر كبرى هي:

- ١ - معايير نشر المجالات: وتشمل معايير الاتفاقيات والأعراف الدولية، والمعايير الفنية والعلمية المتعارف عليها في النشر.
- ٢ - الإطار العام للمحتوى التحريري.
- ٣ - التنوع العربي أو الدولي.
- ٤ - تحليل الاستشهادات المرجعية.

وقاعدة بيانات معامل (آرسيف / Arcif)، تُقدِّم بيانات تتَّسم: بالموضوعية وعدم الانحياز، الاستقلالية، الشفافية، الموثوقية والمصدقية، التكامل والشمولية في التخصصات والدول.

أما التخصصات التي يشملها معامل (آرسيف / Arcif)، فتشمل ٥٩ تخصصاً تتَّصل بمجالات: العلوم الإنسانية والاجتماعية، الآداب، العلوم الاقتصادية والعلوم المالية وإدارة الأعمال، الهندسة، تكنولوجيا المعلومات، العلوم الطبيعية والحياتية، العلوم الطبية والصحية. وتُوفِّر قاعدة بيانات معامل تأثير آرسيف، مجموعة تقارير وبيانات، منها: عرض عام وشامل للبيانات، مقارنة المجالات والاطلاع على الأعلى أو الأكثر استشهاداً، توفير بيانات المؤلفين، تقارير نتائج تحليل الاستشهادات على مستوى الترتيب العام والأكثر استشهاداً. ومن بين هذه التقارير التقرير الذي تمَّ عرضه في هذا الملتقى الثاني لمعامل التأثير والاستشهادات المرجعية العربي.

يخضع «معامل التأثير آرسيف Arcif» لإشراف «مجلس الإشراف والتنسيق»، الذي يتكوّن من ممثلين لعدّة جهات عربية ودولية مثل: مكتب اليونسكو الإقليمي للتربية في الدول العربية، لجنة الأمم المتحدة لغرب آسيا (الإسكوا)، ومكتبة الإسكندرية، وقاعدة بيانات «معرفة»، و«جمعية المكتبات المتخصصة العالمية / فرع الخليج». بالإضافة إلى لجنة علمية من خبراء وأكاديميين من العالم العربي وبريطانيا.

□ فعّاليات الملتقى العلمي الثاني

من أجل تحديد اتّجاهات وخارطة الإنتاج والبحث العلمي في العالم العربي، وللاطلاع على مُخرجات وتأثير البحث والإنتاج العلمي على جودة التعليم الجامعي في العالم العربي.

ولمعرفة أهم مؤشرات الإنتاج العلمي العربي وتأثيره على تطوير مكانة تصنيف الجامعات العربية عالمياً. ولكشف مؤشرات المحتوى الرقمي العربي ودوره في البحث العلمي، بالإضافة لدور التحوّلات الرقمية في التعليم الجامعي وجودته، ورصد وقياس وتقييم الإنتاج والنشر العلمي العربي في الدوريات العلمية ومقارنتها مع الإنتاج والنشر العلمي العالمي.

لأجل ذلك كلّه، نظّم «معامل التأثير والاستشهادات المرجعية العربي (آرسياف/ Arcif)»، بالتعاون مع الجامعة الأمريكية في بيروت (معهد عصام فارس للسياسات العامة والشؤون الدولية) و«معرفة / e-Marefa» (قواعد البيانات والمعلومات العربية الرقمية)، الملتقى العلمي الثاني تحت عنوان: «مؤشرات الإنتاج والبحث العلمي العربي والعالمي في التحوّلات الرقمية للتعليم الجامعي العربي»، عقد في بيروت في الثالث من تشرين الثاني / نوفمبر ٢٠١٩م.

شارك في الملتقى مجموعة من الباحثين والمختصّين، منهم: أ.د. ساري حنفي (أستاذ علم الاجتماع في الجامعة الأمريكية ببيروت، ورئيس الجمعية الدولية لعلم الاجتماع)، وأ.د. شريف شاهين (وكيل كلية الآداب جامعة القاهرة، ووكيل وزير الثقافة في مصر سابقاً)، وأ.د. طارق المتري (وزير سابق للإعلام والثقافة في لبنان، ومدير معهد عصام فارس)، وأ.د. معتز خورشيد (وزير سابق للتعليم العالي والبحث العلمي في مصر، وأستاذ علوم الحاسوب في جامعة القاهرة)، ود. أناس بوهلال (خبير برامج التعليم العالي في مكتب اليونسكو الإقليمي للتربية في الدول العربية)، وأ.د. نجيب الشربجي (المدير السابق لشؤون المعرفة والأبحاث وأخلاقياتها في منظمة الصحة الدولية، ومستشار قاعدة «معرفة»)، ود. حيدر فريجات (كبير مستشاري شؤون الإبداع والتكنولوجيا في الإسكوا)، وأ.د. أمجد الجوهرى (رئيس قطاع المكتبات في مكتبة الإسكندرية، وأستاذ جامعي في مجال المعلومات والمكتبات)، وأ.د. سامي الخزندار (أستاذ جامعي، ومؤسس قاعدة «معرفة» ومبادرة معامل آرسياف)، وأ.د. عز حطاب (رئيس كلية الدار الجامعية في دبي/ أستاذ تكنولوجيا المعلومات).

وقد تناول الملتقى مجموعة من المحاور هي:

- ١- مؤشرات الإنتاج المعرفي العربي في المجلات العلمية العربية.
- ٢- مؤشرات المحتوى الرقمي والبحث العلمي، والتحوّلات الرقمية ودورها في جودة التعليم الجامعي العربي.
- ٣- مؤشرات البحث والنشر العلمي العالمي.

□ الجلسة الافتتاحية

في البداية تحدّث رئيس «مبادرة معامل التأثير» (آرسيف / Arcif)، أ.د. سامي الخزندار، عن أهمية مؤشرات الإنتاج البحثي في الكشف عن مدى الإنجاز أو الإخفاق الذي تحقّق، وأثره في السياقين الحالي والمستقبلي. مؤكّداً على كون البحث العلمي هو الأساس في صناعة المستقبل العربي، والجزء الأصيل من جهود تطوير الاقتصاد المعرفي، الأمر الذي يؤدّي إلى حدوث خطوة أو خطوات باتجاه إنتاج التكنولوجيا بدل استهلاك ما يُستورد منها فقط.

كما أشار الدكتور الخزندار إلى التكلفة التي تتحمّلها الدول العربية في مجال استهلاك التكنولوجيا الجاهزة، والتي قدّرت بحدود (تريليون دولار)، أي ما يعادل ٧٦ ضعفاً، لتكلفة «مشروع مارشال» لإعادة إعمار أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية.

من جهته تحدّث د. ناصر ياسين (مدير معهد عصام فارس للسياسات العامة والشؤون الدولية في الجامعة الأميركية) عن دور المعهد في نشر المعرفة، والتي تُؤثّر بدورها في توجيه السياسات العامة، كما أشار إلى أن أهداف المعهد، لا تنحصر في نشر الأبحاث في الدورات العلمية، بل تبحث أيضاً في كيفية التأثير على صانعي السياسات المحلية، ومُتّخذي القرار وصانعي الرأي العام، في جملة من القضايا ذات الاهتمام الاجتماعي والسياسي.

وأخيراً، أكّد د. معيّن حمزة (أمين عام المجلس الوطني للبحوث العلمية) على أهمية موضوع «المؤشرات»، وكيف بات هماً يومياً لمراكز البحوث، وكيفية إيجاد «مؤشرات» موحّدة ومُعبرة، تتمتع بالمصداقية والموضوعية العلمية والحيادية.. كما أشار إلى «سعي عدد كبير من الباحثين العرب لتجاوز مشكلة «المؤشرات»، عبر النشر المشترك مع الأوروبيين والأميركيين، وذلك لضمان معايير عالية ومؤشرات تساعد الأستاذ الجامعي والباحث للوصول إلى هدفه الأساسي، وهو الترقية الجامعية، الأمر الذي يتطلّب معايير موحّدة للعمل مع هذه المؤشرات».

□ الجلسة الأولى

لمناقشة محور: «مؤشرات الإنتاج المعرفي العربي في المجلات العلمية العربية»، عُقدت الجلسة الأولى برئاسة د. معتر خورشيد، وقد تحدّث فيها في البداية، د. سامي الخزندار (أستاذ في الجامعة الهاشمية ورئيس مبادرة معامل تأثير «آرسيف»)، عن: «مؤشرات واتجاهات الإنتاج العلمي في المجلات العلمية العربية»، ثم بعد ذلك تحدّث د. نجيب

الشريجي (المستشار في قاعدة بيانات «معرفة» وعضو المبادرة) عن: «معايير ونتائج تقرير معامل تأثير «آرسيف» للعام ٢٠١٩م، حيث استهل تقريره بعرض مختصر للمعايير العالمية (الـ٣١)، المتبعة في اختيار وتقييم وتصنيف المجلات العلمية العربية، التي ناهز عددها (٤٣٠٠) مجلة علمية وبحثية، شملت ٥٩ تخصصاً علمياً مُتداخلاً وأحاديّاً، وهذه المجلات صادرة عن ٢٠ دولة عربية، و ٥٠٠ مؤسسة جامعية وعلمية وبحثية، بالإضافة إلى مراجعات لبيانات (١٠٣ آلاف) مؤلف وباحث عربي، جامعي وغير جامعي.

وحسب تقرير معامل «آرسيف» لهذه السنة، فإنّ حوالي (٤٩٩) مجلة علمية وبحثية عربية، قد نجحت في تحقيق المعايير المحددة والمعتبرة، حيث كانت الحصة الأولى للجزائر بـ(١٦٧ مجلة)، تبعها العراق بـ(١٠٨ مجلات)، ثم جمهورية مصر العربية بـ(٥٨ مجلة). أما السعودية فقد احتلت المرتبة الرابعة بـ(٤٨ مجلة)، فيما حلت الأردن في المرتبة الخامسة بـ(٣٠ مجلة).

□ الجلسة الثانية

ناقشت المحور الثاني: «مؤشرات المحتوى الرقمي والبحث العلمي والتحوّلات الرقمية: ودورها في جودة التعليم الجامعي العربي»، وقد ترأسها د. شريف شاهين (وكيل وزير الثقافة المصري سابقاً/ وكيل كلية آداب جامعة القاهرة)، وقد تحدّث فيها د. حيدر فريجات (كبير مستشاري شؤون الإبداع والتكنولوجيا في الإسكوا) عن: «الإسكوا وتعزيز المحتوى العلمي على الإنترنت»، حيث قدّم الباحث مجموعة من التصورات لواقع المحتوى الرقمي العربي على الإنترنت، كما قدّم مقترحات عملية للجهات المعنية، لتعزيز هذا المحتوى وزيادته كمّاً ونوعاً، مع تحليل أهمية ودور النشر الأكاديمي والمنصات المرتبطة به، في تعزيز وتقوية هذا المحتوى، لما له من تأثير وفاعلية على مضمون الثقافة والعلم والاقتصاد في العالم العربي.

الورقة الثانية في هذه الجلسة قدّمها د. عز حطاب (رئيس كلية الدار الجامعية في دبي، وأستاذ تكنولوجيا المعلومات) وجاءت تحت عنوان: «دور أدوات كشف الانتحال في أصالة البحث العلمي العربي وجودة التعليم الجامعي»، تحدّث فيها بالتفصيل عن أداة «كاشف»، وهي إحدى مبادرات قاعدة بيانات «معرفة» للإنتاج والمحتوى العلمي، كاشفاً عن أهميتها وما تُوصّل إليه من نتائج، تخدم البحث العلمي وتحميه من أي انتحال أو سرقة أو استفادة غير علمية. الأمر الذي ينعكس إيجاباً على البحث العلمي وأصالته.

وأداة «كاشف»، -حسب الباحث- جاءت نتيجة جهد عربي أصيل، يقدّم حلولاً

لتحديات الانتحال التي تعترض البحث العلمي العربي، لأنها توفر منظومة أخلاقية إلى جانب الأدوات البرمجية الأصيلة وغير المعرّبة، وهي مخصصة للتحقق من الانتحال والتشابه، وللتبث من أصالة أي بحث علمي عربي، كما أنها قادرة على التعامل مع سمات وطبيعة اللغة العربية.

وفي الأخير أكد الباحث خطاب أن «تنامي الانتحال عربيًا، كما هو الحال عالميًا، بات يستدعي جهدًا مكثفًا لتوفير آليات وأدوات لكشفه، وهو ما سعت إليه قاعدة بيانات معرفة عبر أداة «كاشف»، لأن «الفساد في البحث العلمي، يُعتبر أعلى مراتب الفساد على الإطلاق».

□ الجلسة الثالثة

ولمناقشة المحور الثالث: «مؤشرات البحث والنشر العلمي العالمي» نُظِّمَت الجلسة الثالثة برئاسة د. لونا أبو سويرح (مدير عام مركز دراسات الوحدة العربية)، وتحدّث فيها د. ساري حنفي (أستاذ علم الاجتماع في الجامعة الأمريكية ببيروت) عن: «مؤشرات واتجاهات البحث العلمي عالميًا»، في البداية، قدّم الباحث مقارنة بين ما أسماه التدويل الجيد والتدويل السيئ في البحث الاجتماعي العلمي، وكيف يتحقّق التدويل السيئ في ظل تقسيم عالمي للعمل، يسمح للدول المهيمنة وحدها بالتنظير، أما دول الأطراف فيسمح لها بتقديم الأبحاث الإمبريقية.. كما قدّم الباحث مجموعة من النماذج لأعمال ميدانية في العالم العربي، مع تحليل محتوى عدد من الأبحاث الأكاديمية، وكذلك عدد من المجلات الأكاديمية الوطنية والدولية، مع التركيز على مختلف الطرق التي استخدمها الباحثون والكتّاب.

أما د. أمجد الجوهري (رئيس قطاع المكتبات في مكتبة الإسكندرية) فقد قدّم ورقة بعنوان: «مؤشرات واتجاهات النشر العلمي العالمي»، تناول فيها عددًا من المقارنات الرقمية المثيرة، التي تظهر مدى ضالة المساهمة العربية في مجمل الإنتاج المعرفي العالمي، من خلال ما تُوفّره قاعدة بيانات (ISI) العالمية.

ومن النسب الصادمة التي قدّمها د. الجوهري، أن أعلى نسبة إسهام عربي جاءت في قطاع التكنولوجيا (بنسبة ٤, ١٪) من إجمالي إنتاج دول العالم في هذا القطاع، بعدها المساهمة في علوم الحياة التي لم تتجاوز (٨, ٠٪). أما في العلوم الفيزيائية، فكانت النسبة (٧, ٠٪)، وفي العلوم الاجتماعية (٤, ٠٪)، وأخيرًا لم تتجاوز نسبة المساهمة في الفنون والإنسانيات (١, ٠٪).

وقد كشفت الإحصائيات التي تُقدّمها قاعدة بيانات (ISI)، أنّ الولايات المتحدة الأمريكية لا تزال تصدر قائمة الإنتاج المعرفي على المستوى العالمي، في الكثير من القطاعات العلمية والمعرفية، وبفارق كبير، مقارنة مع باقي الدول التي حلت في المرتبة الثانية.

□ معطيات رقمية كشف عنها تقرير: «أرسيف» الرابع لسنة ٢٠١٩م

على هامش الملتقى، أعلنت نتائج تقرير معامل التأثير الرابع لسنة ٢٠١٩م، ومما جاء فيها:

- في مجال الإنتاج الأدبي والمجلات الأدبية: حققت المملكة العربية السعودية المرتبة الأولى من بين (٥١ مجلة)، بمجلة جامعة «أم القرى لعلوم اللغات وآدابها».
- في مؤشر الاستشهاد الفوري، المخصّص لقياس الاستشهادات في عام النشر: حققت السعودية المرتبة الأولى بمجلة جامعة الملك عبد العزيز «الاقتصاد الإسلامي»، وقد تبعها العراق، ثم فلسطين.
- في مجال العلوم الإنسانية (متداخل التخصصات): الذي يضم ١٣٧ مجلة، بمجلة العلوم التربوية، كانت المرتبة الأولى من نصيب فلسطين، وحلت السعودية في المرتبة الثانية وبعدها الجزائر، ثم لبنان، والأردن.
- في مجال العلوم الاجتماعية (متداخلة التخصصات): الذي يضم ٩٧ مجلة، جاءت الكويت أولاً، السعودية ثانياً، والجزائر ثالثاً، ولبنان رابعاً، والأردن خامساً.
- في مجال العلوم الطبيعية والحياتية: الذي يضم ٢٨ مجلة، تصدرت ليبيا المرتبة الأولى بـ«المجلة الليبية للعلوم الزراعية»، وتفرّد العراق بالمراتب الأربع التالية. أما دولة الإمارات فتصدرت الدول العربية في مجال العلوم السياسية، بمجلة «رؤى استراتيجية»، تلتها الجزائر في المرتبتين الثانية والثالثة، وجاءت قطر في المرتبة الرابعة، ومصر في الخامسة.
- في مجال العلوم الهندسية وتكنولوجيا المعلومات: والذي ضم ١٧ مجلة، تصدر العراق المراتب الأربع الأولى، في مجال العلوم الهندسية وتكنولوجيا المعلومات، بمجلات: «العراقية لتكنولوجيا المعلومات»، و«العراقية للهندسة المعمارية»، و«الخوارزمي الهندسية»، و«العراقية للهندسة الميكانيكية وهندسة

المواد»، فيما احتلت السعودية المرتبة الرابعة، بمجلة جامعة الملك سعود: «العمارة والتخطيط».

- في مؤشر عدد المؤلفين: حقق العراق المرتبة الأولى بـ(٣٧٦٤ مؤلفاً)، والجزائر في المرتبة الثانية بـ(١٧٧٩ مؤلفاً)، ثم الأردن بـ(١٣٦٨)، فيما حلت السعودية في المرتبة الرابعة بـ(١١٧٤ مؤلفاً)، وبعدها مصر في المرتبة الخامسة بـ(١٠٠٠ مؤلف).
- في مؤشر المؤسسات التي ينتسب لها المؤلفون: جاءت العراق أولاً بـ(٦٨ مؤسسة)، بعدها الجزائر بـ(٦٤ مؤسسة)، ثم مصر بـ(٥٦ مؤسسة)، فالسعودية رابعاً بـ(٤١ مؤسسة)، كما تقاسمت فلسطين والأردن المرتبة الخامسة بـ(٣٦ مؤسسة) لكل منهما.
- وفي مجال الحصول على المعايير المعتمدة لدى معامل التأثير والاستشهادات المرجعية العربي «آرسيف / Arcif»: تصدرت فلسطين المرتبة الأولى، بمجلة جامعة الأقصى. كما حصلت مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الإسلامية على المرتبة الخامسة في تخصص الدراسات الإسلامية على المستوى العربي.



التعارف الإنساني من منظور إسلامي..

دراسة مقاصدية حضارية

نزيهة الخروبي*

- رسالة ماجستير في العلوم الإسلامية
- كلية أصول الدين جامعة عبدالمالك السعدي، تطوان - المغرب
- إشراف: الدكتور رشيد كهوس
- الصفحات: ١٦٠ من القطع الكبير
- تاريخ المناقشة: ٣ أكتوبر ٢٠١٩م

مدخل

يعدّ التعارف الإنساني من المقاصد القرآنية والقيم الإسلامية، بوصفه من أبرز قيم الحضارة الإسلامية وسمات الشخصية الإسلامية المتوازنة، المعزّز للقيم والمبادئ الإنسانية التي هي القاسم المشترك بين جميع الحضارات والثقافات، بغية فتح مجال الحوار والتفاهم والتعاون والتكامل، بعد تصاعد الخطاب التحريضي السلبي الصدامي الذي يؤبّد الصراع الديني والعرقي

* باحثة من المغرب. البريد الإلكتروني: kharroubinaziha@gmail.com

والقومي والاقتصادي والعسكري والسياسي.

والتخلص من تبعات عصور الفتن والكرهية والظلم، الذي يسعى إلى تمزيق المشترك الإنساني، ويشعل فتيل الحروب والدمار، الأمر الذي يستوجب إحياء القيم القرآنية التي بها تصلح البشرية، كونها تخاطب الإنسانية وفطرتها وتحقق حريتها وكرامتها لتأمين حياتها وسعادتها.

بناء على ذلك كان الاشتغال بموضوع قيمة التعارف، مساهمة في بيان هذا المبدأ الذي يراه علماء الأمة أنه هو السبيل لبناء علاقات إنسانية بين جميع الأمم والحضارات.

موضوع البحث وإشكاليته

أما عن موضوع البحث، فقد رسا بعد تصحيح وتصويب من أساتذتي الأفاضل على العنوان التالي: «التعارف الإنساني من منظور إسلامي.. دراسة مقاصدية حضارية»، وهو يهدف إلى بيان التعارف الإنساني بوصفه مقصداً من مقاصد الخطاب القرآني، في ظل التنوع والتعدد مع اختلاف المصالح، كما يبين البحث -من خلال آية التعارف- حدّ التعارف ومفاهيمه ودلالاته، ويسعى لبيان دوائر لتعارف ومقاصده. ويرز دور التعارف في بناء المشترك الإنساني، موضّحاً القيم المشتركة والمصالح الكبرى التي تسهم في البناء الحضاري للأمة الإسلامية.

لذا فالإشكال المطروح هو: كيف يسهم التعارف -بوصفه مقصداً قرآنياً- في بناء مشترك إنساني؟

- من خلال هذا الإشكال المركزي تطرح جملة من التساؤلات من قبيل:
- كيف يمكن بلورة واستثمار المفاهيم القرآنية منهجياً ومعرفياً في مقاربة الأزمات الإنسانية العالمية؟ ومن ثمّ بناء النموذج الحضاري البديل؟
- كيف يسعى التعارف للعالمية في ظل العولمة؟
- كيف يؤسّس مبدأ التعارف للتعايش والتسامح لتحقيق السلم والسلام؟
- هل يعدّ الحوار مقوِّماً رئيساً للتعارف؟
- وما الموانع التي تقف حجرة عثرة أمام هذا المقصد الرباني؟ وما الحلول الناجعة لإصلاح ما يعيق سعي الأمة نحو البناء الحضاري المنشود؟
- وما هي القيم والمصالح الإنسانية الكبرى المشتركة التي يتأسّس عليها التعارف؟

أهمية الموضوع وأسباب اختياره

تتضح أهمية هذا الموضوع في حجم المشكلة التي يعالجها. فهو يعالج مشكلة أمة ومشكلة إنسانية. ومعالجته في بيان قيم إنسانية ومبادئ وقواعد عامة، تصحيحاً لمفاهيم خاطئة كانت من بين أسباب صراعات بين أبناء الأمة وغيرهم من الأمم، وبحثاً عن أرضية مشتركة لنزع فتيل الحرب والصراع.

أما سبب اختيار موضوع البحث، فبعد التقصي وسؤال أساتذتي، توصلت إلى أن حاجة الأمة إلى طرح مثل هذه الدراسات، تمثيلاً مع عصرنا الحاضر وانسجاماً مع الفكر المعاصر، الذي يستمدّ عطاءه من وحي الرسالة المحمدية. واستجابة لواجب الدفاع عن الدين، بجهد المقل والمنازع، وحاجة الأمة لمثل هذه الدراسات في الوقت الراهن.

أهداف الموضوع

جاءت هذه الدراسة إسهاماً في إبراز الرؤية الإسلامية للتعارف، التي أسسها القرآن الكريم، وجسدها الهدي النبوي القويم ومثلها، وعلى أركان ذلك بنيت حضارة الأمة الإسلامية وذلك من خلال ما يلي:

- ١- التأسيس الشرعي لقيمة التعارف الإنساني مع بيان القيم الإنسانية التي أرساها الإسلام من خلال التعارف، وفاءً للقيم والمبادئ التي يبدو أنها تأكلت باختيارات الإنسان المعاصر.
- ٢- إبراز القواسم المشتركة بين بني البشر من خلال إظهار فضائل الإسلام في سعيه للتعايش والتسامح واحترام الإنسان.
- ٣- إبراز الوجه الصحيح لتعامل المسلمين مع غيرهم باختلاف انتماءاتهم الدينية والطائفية والثقافية والعرقية.
- ٤- معرفة الهدي الإسلامي على وجه صحيح في معاملة المسلمين لغيرهم في كل مجالات الحياة، وفي الوقت ذاته تصحيح بعض المفاهيم الخاطئة في جانب العلاقة بين المسلمين وغيرهم من الديانات الأخرى، مع بيان مزايا الإسلام الذي يسعى إلى ضمان الحياة الآمنة للإنسانية جمعاء.

منهج البحث

اقتضت طبيعة البحث توظيف المنهج التحليلي في علاج مشكلة البحث، لكن مدخل البحث تطلب استخدام المنهج الوصفي أكثر لبيان حقيقة التعارف والإمام ببعض التعريفات المبيّنة للموضوع.

الدراسات السابقة

أما عن الدراسات السابقة فإن الكتابة في موضوع التعارف، من حيث هو موضوع مستقل، لم أعثر -حسب جهدي- إلا على أربع دراسات هي: الأولى بعنوان: «منهج التعارف الإنساني في الإسلام» للدكتور حسن الباش. والثانية بعنوان: «السنن الاجتماعية ومنطق التدافع والتعارف الحضاري» للدكتور بوعبيد صالح الازدهار. والثالثة بعنوان: «تعارف الحضارات» للأستاذ زكي الميلاد. والرابعة بعنوان: «فلسفة المشترك الإنساني بين المسلمين والغرب» للدكتور أحمد الفراك. وهي دراسات قيّمة اعتمدت عليها في هذا البحث.

وهناك أيضاً بعض المقالات منشورة في بعض المجلات الإسلامية. وإن كانت هناك كتابات في الموضوع إلا أنها لا تشمل كل المحاور التي يعالجها البحث. أما الدراسات في المباحث التي أدرجتها فكثيرة إلا أن ارتباطها بالموضوع الأصلي كان شحيحاً، وهو المجهود الشخصي في هذا البحث الذي يتوخى منه التوظيف الصحيح بغية الوصول للمقصود.

خطة البحث

توخياً لتحقيق الأهداف السابقة، ومقاربة الموضوع معرفياً ومنهجياً، قسّمت البحث إلى مقدمة وفصلين.

تضمّنت المقدمة أهمية وأسباب اختيار الموضوع، والإشكالية التي يطرحها الموضوع، والهدف من البحث، مع تقسيم الدراسة والمنهج العلمي المتّبع.

كما خصّصت الفصل الأول لبيان التعارف الإنساني حدوده ودوائره وضوابطه وأبعاده المقاصدية ومقوماته ومعيقاته، وقسمته لخمسة مباحث. تناولت في المبحث الأول المفاهيم اللغوية والاصطلاحية والقرآنية للتعارف الإنساني، وفي المبحث الثاني بيّنت دوائر التعارف انطلاقاً من الذات وانتهاءً بالآخر، مع وصف ما أصاب الذات من أزمات تحدّ بينها وبين الانطلاق نحو معرفة الآخر، في ظل الحفاظ على الهوية والسعي نحو العالمية مع تحديات العولمة.

أما المبحث الثالث فتمحور حول الأبعاد المقاصدية للتعارف، بيّنت فيه كيف يؤسّس التعارف للتعايش والتسامح والسلام بوصفها قيماً ثابتة ومثّل عليها تسعى لحفظ مصالح الأمة.

والمبحث الرابع تناولت فيه بالدراسة مسألة الاعتراف بالآخر في ظل الاختلاف،

وكيف يمكن أن يكون مقومًا من مقومات التعارف، باعتماد أسلوب الحوار والتواصل الفعال بين الأمم والشعوب.

أما المبحث الخامس فبه ختمت الفصل الأول بذكر عوائق التعارف، حدّتها في اثنين: داخلية تتلخّص فيما تعانيه الأمة من أزمات فكرية ومنهجية تندرج تحتها سائر الأزمات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية مع بيان الحلول التي يراها المفكّرون سبيلًا للخروج من هذه الأزمات، وأخرى خارجية وتتمركز في الحواجز التي تقف أمام تحقيق التعارف بين النمطين الإسلامي والغربي، ترجع لعدّة أسباب منها النزعة المركزية المبنية على العنصرية والعرقية، والنزعة الصراعية التي صاغتها النظريات الفلسفية الغربية.

في حين خصّصت الفصل الثاني للحديث عن التعارف الإنساني وأبعاده الإنسانية والحضارية، تناولت في المبحث الأول منه بالدراسة القواسم الإنسانية المشتركة، اقتصرت على وحدة أصل الإنسانية ووحدة الدين بالإضافة إلى القيم الكبرى المؤسّسة للمشارك الإنساني كالكرامة والحرية والمساواة، بوصفها قيمًا إنسانية كونية لا خلاف فيها بين جميع الأمم، ولا تتأثّر بتغيّر الزمان أو محدّدات المكان أو نوازع الإنسان.

كما بيّنت في المبحث الثاني كيف يسهم التعارف الإنساني بوصفه قيمة حضارية في حفظ المصالح الإنسانية العامة وحفظ الكليات الخمس بصفة خاصّة، مع بيان اعتماد القيم الإنسانية المشتركة كمدخل للعلاقات الإنسانية باعتبارها منظومة تشمل الكون والإنسان والحياة.

أما المبحث الأخير من الفصل الثاني، فقد تمحور حول الأبعاد الحضارية للتعارف الإنساني ومدى فعالية التعارف في تحقيق العمران البشري، مع إدراج نظرية «تعارف الحضارات» لكونها نظرية من إنتاج إسلامي تنبني على أصل من أصول الدين، منبثقة من آية التعارف التي عليها مدار البحث، وتؤسّس للعلاقة مع الآخر، فتعدّ بذلك إضافة للفكر الإسلامي والثقافة المتزنة.

وختمت بذكر أهم الخلاصات والنتائج المتوصّل إليها مع بعض التوصيات.

النتائج والتوصيات

لقد سعت هذه المحاولة المتواضعة إلى دراسة قيمة التعارف بوصفه مقصدًا قرآنيًا، فمن حكمته سبحانه وتعالى أن جعل الناس مختلفين ﴿وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾^(١)، وجعل هذا

(١) سورة هود، الآية ١١٩.

الاختلاف لأجل التعارف ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾^(٢).

والتعارف حين يفتح بابه على العالم أجمع يمهد الطريق أمام التفاهم والتواصل، يقول تعالى: ﴿تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾^(٣)، والتفاهم عندما ينبني على القيم والمبادئ يحقق التعاون، يقول تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾^(٤)، وبالتعاون تزدهر المجتمعات وتتنافس القدرات لقوله تعالى: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾^(٥)، حينها تملأ كلمة التدافع لتصد الفساد في الأرض، قال تعالى: ﴿وَلَوْ لَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾^(٦)، ويوم تعم ثقافة التعارف والتواصل والتفاهم والتعاون والتنافس والتدافع يسهل التعايش فيعم التسامح والسلام.

وقد ختم البحث مادته بمجموعة من النتائج منها:

١- التعارف مقصد قرآني ومطلب حضاري ضروري لإنقاذ البشرية من ويلات الحروب والدمار.

٢- الاختلاف سنة ربانية والاعتراف بالتنوع وسيلة للتعارف لا سبيل للصدام.

٣- التعايش والتسامح لا يعني الذوبان والانصهار في ثقافة الآخر، بل لهما ضوابط وضعها العلماء لحماية ثوابت الأمة وهويتها.

٤- الاعتراف بالآخر لا يعني تغيير الهوية والتنازل عن القيم بل مراعاة لسنة الله تعالى في الاختلاف، مع حفظ الحقوق واحترام الخصوصيات الثقافية والدينية.

٥- الحوار مع الآخر ضرورة إنسانية فرضتها طبيعة الحياة المعاصرة، وفي الإسلام واجب شرعي وركن رئيس لعملية التعارف الذي يؤسس للتعايش والتسامح والسلام.

٦- إبراز القواسم الإنسانية المشتركة من أجل بناء جسور للتواصل بين مختلف الحضارات والثقافات الإنسانية في ظل القيم الإنسانية الحضارية لبناء عمراني حضاري.

(٢) سورة الحجرات، الآية ١٣.

(٣) سورة آل عمران، الآية ٦٤.

(٤) سورة المائدة، الآية ٢.

(٥) سورة البقرة، الآية ١٤٨.

(٦) سورة البقرة، الآية ٢٥١.

٧- إبراز القواسم الإنسانية المشتركة من أجل بناء جسور للتواصل بين مختلف الحضارات والثقافات الإنسانية في ظل القيم الإنسانية الحضارية لبناء عمراني حضاري.

وعلى ضوء ما سبق يمكن الخروج بتوصيات أهمها:

أولاً: بيان حقيقة الإسلام وتنقيته ممّا علق به ممّا ليس فيه. وذلك من خلال تفكيك منظومة الفكر المتطرّف وبيان تهاافت الاستدلال والاستنباط، وذلك بالعمل على إبراز المناهج الصحيحة في التعامل مع نصوص الكتاب والسنة.

ثانياً: ترسيخ مبدأ أن الشريعة إنما جاءت لمصالح العباد في عاجلهم وآجلهم، وأن الرسالة الخاتمة إنما جاءت رحمة للعالمين.

ثالثاً: قيام الجامعات العربية بدراسة الشعوب والأمم وثقافتها وتاريخها وحضارتها ولغاتها.

رابعاً: استخدام المعلوماتية الحديثة في نشر معطيات الحضارة العربية الإسلامية، وتقديم الرواية الصحيحة عن الإسلام.

خامساً: الانتقال إلى مرحلة التضامن مع أولي بقية يلتزمون بالقيم والمثل المشتركة للأخوة الإنسانية، لتكوين «حلف الفضول» الذي ينبذ التمييز والكرهية.

والحمد لله الذي به تتمّ الصالحات.



إعداد: حسن آل حمادة*

تَحْبِذُ التَّنَوُّعِ والتعدّد والاختلاف، وإذا
امتلكت القدرة المادية أو السلطة فإنها
تستخدم وسائل قسرية لإنجاز مفهوم
الوحدة بدحر وإفناء كل حقائق التعدّد
والتنوّع من الفضاء الاجتماعي.
وعليه فإن حقّ الاختلاف لا
يمكن صونه وإدارته في إطار اجتماعي،
إلا بسيادة القانون الذي يتعامل مع
الجميع على قدم المساواة، بدون تمييز
لأحد أو تغطية لتصرّف طرف دون بقية
الأطراف.

إن دولنا ومجتمعاتنا العربية مطالبة
بحماية حقّ الاختلاف وضبطه بمنظومة
قانونية، وذلك من أجل ضمان الاستقرار

الحوار أولاً ودائماً

الكاتب: محمد محفوظ.
الناشر: مؤسسة الانتشار العربي -
بيروت.
الصفحات: ٥٤٤ من القطع الوسط.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٩ م.
ثمة تصوّر ورؤية أيديولوجية
وفكرية وسياسية، قائمة على ضرورة
أن تتحدّ قناعات الناس وأفكارهم
وآراؤهم، حتى يتسنى لهم صناعة التقدّم
أو الانخراط في مشروع التطوّر في مجالات
الحياة المختلفة، فهي تصوّرات وآراء، لا

* تويتر: @hasanhamadah

السياسي وفق أسس سليمة وعميقة.

هذا الكتاب هو عبارة عن مجموعة من المقالات الصحافية التي كتبت في فترة زمنية وجيزة، وأراد كاتبها أن تقدّم رؤية جديدة للوعي والمعرفة لدى القارئ.

انزياح المركزية الغربية:

نقد الحداثة لدى مثقفي ما بعد الكولونيالية الصينيين والعرب والهنود

الكاتب: توماس بريسون.

ترجمة: جان ماجد جبور.

الناشر: مؤسسة الفكر العربي - بيروت.

الصفحات: ٣٤٩ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٩ م.

يعالج الكتاب مسألة استمرار المركزية السياسية والفكرية للغرب، ويتساءل الكاتب في المقدمة: كيف يحصل أنه بعد عقودٍ عدّة من نهاية الإمبراطوريات الاستعمارية، لا يزال عالمنا يعتمد على المعارف التي تمّ تعميمها أصلاً لترسيخ أقدام الفتوحات الإمبريالية؟ لماذا لم يترافق إنهاء الاستعمار السياسي مع إنهاء الاستعمار العلمي، ممّا يسهم مجدّداً في تعدّد مراكز إشعاع عالم الفكر؟ ويرى أن الإجابة عن هذه الأسئلة، تمتّ من خلال إطلاق أطر بحثية إستراتيجية وسياسية عدّة، من بينها: «الكونفوشيوسية الجديدة»، التي بدأت في مطلع القرن العشرين في آسيا، ثم أُعيد إحيائها عند منعطف السبعينات والثمانينات من قبل باحثين أميركيين ينحدرون من أصولٍ صينية، و«دراسات ما بعد الكولونيالية»، وهي ثمرة التعاون بين مفكرين عرب وهنود يعملون

كذلك في جامعات أمريكا الشمالية.

ويشير الكاتب إلى أن العديد من الباحثين الهنود قد طرحوا منذ نهاية السبعينات من القرن الماضي، أسس تفكير نقدي، تأريخي ونظري، حول إرث الحداثة الغربية، مُسلّطين الضوء على التباس الفضاء المفاهيمي الذي وضعه الاستعمار بين أيدي الهنود، للتفكير في واقع خضوعهم للهيمنة. تمحورت عمليات التفكير هذه حول مشروع تفكيك هذه الهيمنة بالذات، من خلال رفض ادّعاءات الغرب بمشروعيته العالمية. لافتاً إلى أن مسألة العلاقة بين الهيمنة السياسية والهيمنة الفكرية قد طُرحت في الوقت نفسه من قبل مثقفين عرب أثناء النقاش الذي دار حول الاستشراق، والذي انطلق مع صدور كتاب إدوارد سعيد الذي حمل العنوان نفسه: «الاستشراق». وقد اتّجهت عمليات تفكير المثقفين الهنود والعرب نحو السعي لإيجاد طرائق معرفية متعدّدة خارج أطر الغرب وتلاقت بدءاً من ثمانينات القرن الماضي، وذلك بفضل التحاق هؤلاء للعمل في الجامعات الأنغلو سكسونية وانتشار نصوصهم (المكتوبة باللغة الإنكليزية)، ممّا أعطى لنقدهم بُعداً عالمياً.

ينقسم الكتاب إلى جزأين: أما الجزء الأول فجاء تحت عنوان: «الكونفوشيوسية الجديدة، حادثة آسيوية في أميركا» فيتضمن ثلاثة فصول، يتحدث الكاتب في الفصل الأول عن أصول الكونفوشيوسية الأمريكية وكيفية انهيار وإعادة بناء الكونفوشيوسية في العصر الحديث، فيما يتوقّف في الفصل الثاني عند الكونفوشيوسية والحداثة الآسيوية والتغيرات الاجتماعية، أما في الفصل الثالث فيتطرّق إلى حقوق الإنسان باعتبارها نقطة

بين مختلف المكوّنات الدينية والمذهبية والفكرية والثقافية المكوّنة لكيان المجتمع وإطاره العام. ونتيجة لتقنية المعلومات والاتصالات الحديثة فقد أصبح العالم قرية واحدة، تتقارب فيه الثقافات، وتتفاعل بينه الحضارات، وقد ارتفعت فيه الحواجز الزمانية والمكانية بين الشعوب والأمم المختلفة في أرجاء المعمورة؛ ممّا يجعل التسامح ليس فضيلة وقيمة فحسب؛ وإنما ضرورة ملحة، وحاجة أساسية لتوليد التعاون والتكامل والتعايش بين مختلف الشعوب والأمم. وقد أصبح الحديث عن التسامح ووجوب ترسيخه في المجتمع الإسلامي من الأمور المهمة للغاية لبناء السلام والتعايش بين مختلف المكوّنات المجتمعية والدينية والفكرية.

وعن أهداف الدراسة التي جاءت في خمسة فصول وخاتمة. قال المؤلف: تهدف هذه الدراسة إلى تحقيق عدّة أهداف رئيسة، أبرزها: بيان أن الإسلام يدعو ويشجّع ويحثّ على التسامح والعفو والصفح والإحسان والحلم والرفق والرحمة... وغيرها من الصفات الأخلاقية الدالة على ثقافة التسامح مع الذات والآخر؛ وتوضيح أن التسامح لا يقتصر على جانب معيّن من جوانب شؤون الحياة، بل يشمل كل الجوانب والأبعاد، كما أنه حاجة إنسانية مستمرة، لا تختصّ بزمان دون زمان، أو مكان دون مكان، أو جماعة دون أخرى، أو طائفة دون الطوائف الأخرى؛ ونشر ثقافة التسامح في واقعنا المعاصر، سواء على الصعيد الفردي أم على الصعيد الاجتماعي، أما على المستوى الجماعي كمجتمعات إنسانية متعدّدة الأديان والمذاهب والمدارس الفكرية، ومتنوّعة الأعراق والأجناس والثقافات، حيث

تحوّل سياسية للكونفوشيوسية الجديدة. بالنسبة إلى الجزء الثاني الذي حمل عنوان: «نظرة جديدة على العوالم غير الغربية: مثقّفون عرب وهنود في الولايات المتّحدة» فيتضمّن فصلاً حول الاستمرارية والقطيعة في النقد العربي، ويتناول كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد، إضافة إلى فصل آخر يرصد «دراسات التابع» الهندية و«المنعطف السعيد» ومشروعات التأريخ البديلة. من هنا، فإنّ الكتاب هو أكثر من مجرد رسم خريطة للأفكار التي تكوّنت في مرحلة ما بعد الاستعمار، بل هو يقترح إحاطة سوسيولوجية بالمفكرين الرئيسين لهذه الحقبة، وبيّن بشكل خاصّ تأثير المنفى في نتاجهم الفكري.

أصول التسامح في الإسلام

الكاتب: عبدالله أحمد اليوسف.
الناشر: دار أطياف للنشر والتوزيع - القطيف.
الصفحات: ٢٩٥ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٩ م.

يعتبر التسامح فضيلة وقيمة مهمّة من القيم والفضائل التي حتّ عليها الإسلام، ودعا إلى التحلّي بها، وأمر أتباعه بالتخلّق بالسماحة والعفو والصفح والرحمة والرأفة والرفق في التعامل والسلوك، وأوصى بالإحسان والبر إلى جميع فئات ومكوّنات المجتمع حتى يعيش الجميع في أمن وأمان وسلام واستقرار وتعاون ومحبة وانسجام.

ومجتمعنا اليوم بحاجة ماسّة وشديدة إلى روح التسامح الفعّال والتعايش الإيجابي

لمرة واحدة فقط وقبل الثورة الإسلامية بعشر سنوات. ومع أن الباحثين الغربيين يقرّون الآن بأن أحاديث الشيعة الاثني عشرية هي المصدر المميّز والجوهري للعقيدة الشيعية وأحكامها إلا أن المعايير الفكرية السائدة في بحوث عام ١٩٦٨ ما زالت مهيمنة في حقل الدراسات الشيعية.

خطط لحياتك

على ضوء القرآن الكريم

الكاتب: وضاح علي حسين اليوسف.
الناشر: مركز آفاق للدراسات والبحوث - سيهات.
الصفحات: ٣٣٥ من القطع الوسط.
سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٩ م.

يهدف الكتاب إلى تبسيط مفهوم التخطيط لدى القارئ، ومساعدته على وضع رسالة لحياته، وتوضيح الرؤية أمامه لاختار الأهداف التي يسعد بتحقيقها. ويستعرض أهدافاً مستفادة من علماء التخطيط الشخصي، ويقارنها بأهداف التخطيط الإلهي، فيسعى نحو الأهداف التي تنمي لديه الحكمة والإرشاد والقوة والأمان.

ويمنح الكتاب القارئ فرصة لتدبر الآيات لاستخراج الأهداف ذات القيمة العالية وعواقب تضييعها، وكذلك الاطلاع على بعض الشبهات التي ينخلع بها بعض الناس فيرون أموراً مخالفة للشرعية، ويضيعون الدين لتحقيق أهداف يزيّنها الإعلام، أو يعتقدون أفكاراً اختلط بها الحق بالباطل كالمهرولة خلف الحداثة الغربية. فمن خلال تدبر الآيات القرآنية - كما

بات من الضروري للغاية الاهتمام بنشر ثقافة التسامح والتعايش بين الناس، ونبذ خطاب الكراهية والتعصب والتطرف.

الحقبة التأسيسية للتشيع الاثني عشري

خطاب الحديث بين قم وبغداد

الكاتب: أندرو جَيّ. نيومان.

ترجمة: علي زهير.

مراجعة: حسن ناظم.

الناشر: جامعة الكوفة - بيروت.

الصفحات: ٤٤٨ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٩ م.

يتناول كتاب أندرو نيومان (متخصّص في الدراسات الإسلامية في جامعة أدنبره) تاريخ متون الحديث الشيعية في القرون التأسيسية للمذهب الإمامي، وأثر النهجين الفكريين عند الإمامية: النهج الأصولي الذي يمثّله علماء بغداد، والنهج الإخباري الذي يمثّله علماء قم آنذاك في تدوين ثلاثة مجاميع روائية عند الشيعة الإمامية: المحاسن للبرقي، وبصائر الدرجات للصفار القمي، والكافي في علم الدين للكليني على وفق منهج التحليل التاريخي والاستقرائي للنصوص التاريخية والروائية.

توزّعت صفحات الكتاب في تسعة فصول. ويؤكّد المؤلف ازدياد عدد الباحثين المهتمّين ومشاركاتهم في الدراسات عن الشيعة الاثني عشرية بشكل تصاعدي منذ ١٩٦٨ مع انعقاد مؤتمر ستراسبورغ بعنوان: «الشيعة الإمامية» (le Shiisme Imamite) الذي انعقد

قراءة القرآن الكريم، وقد بلغت هذه الوقفات عشرون وقفة قرآنية في مواضيع مختلفة، وقد رمت الإطناب بحسب الاستطاعة لكي تسهل قراءته وتكون في متناول أكبر شريحة من القراء.

السببية بين العقل والوجود في الفكر الإسلامي

الكاتب: أكرم الخفاجي.

الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي - الأردن.

الصفحات: ٢١٠ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٩ م.

قد تبدو العلاقة السببية جليّة واضحة، بيد أن الفكر المتعمّق والتأمّل الفلسفي يخالف ذلك تمامًا. وقد ذهب الفلاسفة والمتكلّمون مذاهب شتى في تفسير العلاقة المذكورة. وهذا الكتاب محاولة لبيان الاتجاهات المختلفة في فهم تلك العلاقة، وتقرير للنظريات التي تحاول تفسيرها، مع الإجابة عن الأسئلة والإشكالات التي تُطرح في هذا المجال. ومن تلك الأسئلة:

من أين جاءت فكرة السببية؟ وما حقيقة العلاقة السببية؟ وهل العلاقة السببية علاقة حتمية ضرورية، أم هي علاقة غير حتمية؟ وهل هي عقلية قبلية أم تجريبية بعدية؟ وهل اختلفت النظرة الإسلامية المعاصرة إلى السببية عن النظرة الموروثة؟ وما أثر التقدّم العلمي على صياغة النظرية السببية لدى المسلمين؟ وكيف يمكن تفسير المعجزات بالنظر إلى العلاقة السببية؟ وهل يختلف تفسير المعرفة باختلاف النظر إلى العلاقة السببية؟

يرى المؤلّف - يتمّ معرفة قيم الأمور الدينية والأخروية، وفكّ قيود العادات، والمبادرة إلى الأمور الهامة بحيث ننجز الأهمّ فالمهمّ، ومن ثمّ نسعى من خلال السير في خطوات التخطيط لتحقيق الأهداف التي تسعدنا في الدنيا والآخرة. وقد نشر المؤلّف صفحات كتابه في أربعة أبواب وجملة من الفصول، أما الأبواب فقد جاء على النحو التالي:

الباب الأول: التخطيط في على الإدارة.

الباب الثاني: الحكمة والإرشاد.

الباب الثالث: القوّة والأمان.

الباب الرابع: خطوات التخطيط.

وقفات قرآنية

الكاتب: حسين عبدالله آل دهنيم.

الناشر: أطراف للنشر والتوزيع - القطيف.

الصفحات: ١٨٤ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٩ م.

ينطلق المؤلّف في التأسيس لفكرة كتابه من الدعوة الربانية العظيمة إلى التدبّر والتفكّر في آيات القرآن الكريم، حيث يقول تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾، ويلفت النظر إلى أن الآية في مدلولها توبيخ إلى الذي لا يتدبّر ولا يلتفت إلى معاني القرآن الكريم، إذ الغرض الأساس من نزول القرآن هو تدبّر معانيه. ومن منطلق هذه الدعوة الإلهية جاءت هذه الوقفات القرآنية في عدد من آيات القرآن، الكريم، وكان باعثها أسباباً متعدّدة، منها إثارة سائل، أو طلب جواب مستفهم، ومنها ما كان محطّ حوار أو نقاش، ومنها ما كان وقفة ذاتية متأنّية من خلال

فقه المصلحة:

مدخلًا لنظرية المقاصد واجتهاد المبادئ والغايات

الكاتب: حيدر حب الله.

الناشر: دار روافد للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت.

الصفحات: ٦٥٢ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٩ م.

يمثل الحديث عن المصلحة في بنية ومنظومة التشريعات الإسلامية أحد أهم القضايا الأكثر إشكالية في الفقه الإسلامي في العصر الحديث. إنها تضع الفقه أمام سؤال النتائج والأغراض والمنطلقات، وتدفعه لرؤية نفسه على أرض الواقع، وتكوين فهم للشريعة يعتمد على المصالح والغايات والمآلات التي تقف خلف النصوص الأحكامية.

يرى أنصار الاجتهاد المصلحي المقاصدي أنّ منهجهم يقارب العقلانية مع الفقه دون أن يلغي التعبد والتسليم، ويسمح بولادة فقه النظريات وتحقيق الانسجام الداخلي بين المفردات الفقهية، ويساعد في رفع التعارض بين بعض الأحاديث، ويقدم فهمًا أعمق للنصوص الدينية، كما يؤسس لفقه الأولويات، ويجوهر السياسة الشرعية، ويحدد الموقف من فقه الحيل والمخارج وغير ذلك.

يدرس هذا الكتاب الأصول الرئيسة في فقه المصلحة، بوصفها عناصر تلتئم لتشكّل مدخلًا مهمًا لتكوين نظرية تفسيرية للنصوص والتشريعات الدينية، قائمة على المعنى واللفظ معًا. إنّه يرصد قواعد اجتهاد المصلحة؛ كي يمهّد الطريق لتكوين منهج اجتهادي يأخذ المصالح والغايات والمنطلقات

بعين الاعتبار في عملية فهم الشريعة ونصوصها. إنّ كتاب يتناول قضايا مثيرة للجدل في زحمة التحديات التي تواجه الفقه الإسلامي، وي طرح أسئلة وقضايا مثيرة، تتطلب جهدًا جادًا للإجابة عنها في سياق تطوير عمل الدراسات الشرعية. إنّ مدخل تمهيدي لنظرية المؤلف في المقاصد الشرعية وأصول التشريع العليا.

يذكر أن الباحث حب الله قد قسم صفحات كتابه ضمن أربعة فصول وخاتمة أو جز فيها أهم نتائج الكتاب وفصوله، أما الفصول فقد جاءت على النحو التالي:

الفصل الأول: المصلحة، بوصفها البنية الذاتية للتشريعات.

الفصل الثاني: المصلحة، بوصفها قاعدة في الاجتهاد والاستنباط الشرعي.

الفصل الثالث: المصلحة، بوصفها قاعدة في الإدارة التطبيقية والسياسية.

الفصل الرابع: ضوابط المصلحة في الفقه الإسلامي.

أصول العنف:

الدين، والتاريخ، والإبادة

الكاتب: جون دوكر.

ترجمة: علي زهير.

مراجعة: حسن ناظم.

الناشر: جامعة الكوفة - بيروت.

الصفحات: ٣٤٢ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٨ م.

ضمن تسعة فصول من القطع الوسط يناقش المؤلف في هذا الكتاب العنف والإبادة،

شخصية الرسول الأكرم ﷺ كزوج وما يدور حول هذا العنوان من تفاصيل يؤكد سمو هذه الشخصية، وهو حاجة عصرية لأسباب عديدة، أهمّها:

١ - مقابل الأبحاث الكثيرة التي تتناول نموذج الزوجة الأكمل تفتقر المكتبة الإسلامية إلى دراسة نموذج الزوج الأكمل.

٢ - كون الرسول الأكرم ﷺ النموذج الأكمل عند جميع المذاهب الإسلامية.

٣ - عرض أهمّ ملامح شخصيات أزواج الرسول ﷺ للتعرف على ما تتحلّى به شخصية الرسول من مرونة وقدرة لا مثيل لها على التعامل مع نماذج متنوعة من النسوة.

٤ - عرض بعض النماذج من سلوكيات الرسول مع أزواجه في مقابل ما يطرح من حلول عصرية للمشاكل الزوجية التي أثبتت فشلها في الحفاظ على الجوهر الإنساني لهذه العلاقة.

٥ - البحث في سرّ حفاظ أصعب علاقة زوجية على قوامها من السكن والرحمة حيث تعددت فيها الأزواج وتنوّعت مشاربهن.

وقد جاءت صفحات الكتاب ضمن ثلاثة فصول وخاتمة على النحو التالي:

الفصل الأول: الزواج في القرآن وزواج الرسول ﷺ.

الفصل الثاني: أزواج الرسول ﷺ في القرآن الكريم.

الفصل الثالث: الرسول ﷺ الزوج الأسوة.

ومُسائلة العنف والإبادة، بوصفهما من مكونات الشرط الإنساني منذ العصور السحيقة. وهو هنا لا يركّز على العنف بين الأفراد بل على العنف بين الجماعات. وهدفه أن يعرض ويفسّر هذا النوع من العنف بوسائل تشمل العنف الجسدي والعنف المتوارث في اللغة والثقافة والأفكار والمفاهيم والمرويات والصور.

يُعَدّ هذا الكتاب -حسب الناشر- أول كتاب شامل بالعربية عن الإبادة؛ يغطّي تاريخها في المجتمع الحيواني والإنساني. وهو يوظف مفهوم الإبادة عند رافائيل كَمَن وينحو به إلى أن يكون دراسة ثقافية تتناول الإبادة في الكتابة التاريخية (هيرودوت وثوسديدس)، والأدب والأسطورة عند الإغريق والرومان (هوميروس، فرجيل، إسخيلوس وآخرين)، والفلسفة (أفلاطون، شيشرون)، والنصوص الدينية (التوراة)، والمسرح (العاصفة لشكسبير وموضوعة الاستعمار النبيل)، والفكر الاستعماري، وعصر التنوير، وينتهي بالفلسفة الحديثة والمعاصرة (سبينوزا، تولاند، هيوم، ليوتار، دولوز).

الرسول محمد ﷺ الزوج.. بحث قرآني روائي

الكاتب: مهى قيسي.

الناشر: دار المعارف الحكيمية - بيروت.

الصفحات: ١٦٠ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط ١ - ٢٠١٨ م.

تشير المؤلفة قيسي إلى أن البحث في

دعوة للاستكتاب

دعوة للمشاركة في المؤتمر الدولي الخامس الموسوم بـ:

(الفن رسالة للحوار والتسامح)

جامعة مستغانم- عبد الحميد بن باديس، الجزائر، مخبر حوار
الحضارات، التنوّع الثقافي وفلسفة السلم،

يومي ٩ و ١٠ نوفمبر ٢٠٢٠م

□ ورقة المؤتمر

ديباجة

يشكل الفن ضرورة حتمية للجنس البشري، وأحد الأعمدة الحضارية التي تتجسّد من خلاله إبداعات الإنسان، لأننا إذا استبعدنا مبانينا الجميلة وصورنا وزخارفنا وموسيقانا وشعرنا وتمثيلاتنا...، فأيّ طعم يصبح لهذه الحياة.

ويمكننا القول: إن الفن يلعب دوره الرئيسي في إعطاء مساحة الجمال والذوق والأناقة لكل ما نحتاجه في حياتنا اليومية، وأصبح التخصص صفة أساسية لمواجهة التعدّد والانتساع في مطالب الحياة المختلفة، ويتقاطع مع مختلف التخصصات الأخرى.

كما أن الفن يؤدّي وظيفة أخرى هي مخاطبة الذكاء والوجدان خلال ما ينتجه الانسان، فعالم الفن نظام خاص ذو قيمة بالنسبة للإنسان تضارع قيمة

عالم الفلسفة والعلوم وغيرهما. إنه طريق للمعرفة مساو للطرق الأخرى التي يتوصل بها الإنسان لفهم ما يحيط به، بل تمتاز عنها.

إننا هنا نوّكد الصّلة الوثيقة بين الفن والمجتمع، هذا الأخير الذي يمثّل شبكة العلاقات بين الناس الذين تربطهم روابط إنسانية كالحوار وصفات حميدة كالسامح، الحوار الذي يمثّل ركيزة أساسية للتواصل ورسالة مشتركة لتلقّي المكونات الثقافية والحضارية المختلفة.

كل هذا يقودنا إلى استخلاص علاقة جوهرية بين كل من الفن والحوار والتسامح، وبناء على ذلك جاءت إشكالية موضوعنا كالتالي:

هل يمكن للفن أن يكون أداة للحوار والتسامح؟

أهداف المؤتمر

- التعريف بالفن كأحد الأعمدة الحضارية للمجتمع.
- إدراك الدور الذي يلعبه الفن في النهضة الحضارية.
- الكشف عن العلاقة التي تربط الفن بالحوار والتسامح.
- الوقوف على المقومات التي ينبغي توفرها في الفن ليكون له مكانة في المجتمع.
- إبراز دور الفنان في مواجهة التحديات التي تواجهها الأمة.
- مد جسور التواصل بين الفنون والتخصصات الأخرى.
- دعم النشاطات الفنية في ظل نقص العناية بالفن والفنانين.
- تحليل الحالة الفنية الراهنة وتحديد سبل التقدّم والإبداع.

المداخلات المتوقعة يجب أن تشمل النقاط التالية:

- الفن: المفهوم الخطاب والنص.
- من النظرية الجمالية إلى النظرية الفنية.
- من النظرية الفنية إلى العمل الفني.
- الفن والأكسيولوجيا.
- الفن والجمال.

- الفن والميتافيزيقا.
- الفن، الأخلاق والإتيقا.
- سوسيولوجيا الفن.
- الفن والأنثروبولوجيا.
- العمل الفني: بين النظرية والتطبيق.
- العمل الفني ونظرية الإبداع.
- الفنون التطبيقية.
- الفن ونظرية التلقي.
- الفن ونظرية المجاز.
- نظرية التأويل.
- الفن ولعبة التأويل.
- الفن والحقيقة.
- الفن والمقاومة، الحقيقة، الثورة...
- الفن والترجمة.
- الفن والتقنية.
- الفن والعمارة.
- الفن والغرافيتي.
- الفن والفنون التشكيلية.
- الفن الرقمي.
- الدِزايين.
- الغرافيتي.
- النظريات الفنية المعاصرة: الفلسفة، الأدب، علم الاجتماع، علم النفس، الأنثروبولوجيا...

- موت الفن والفنان.
- الفن والسوق/ السلعة....
- الفن والنهضة.
- الفن والطب.
- الفن والمهن الحرفية .
- الفن في الرأسمالية والليبرالية.
- الفن في الماركسية.....
- الفن والأيديولوجيا.
- الفن والأسطورة، واللامعقول.
- الفن كوسيلة للحوار والتواصل.
- دور الفنان في تنمية القيم الحوارية والتسامح.
- دور الحوار في تفعيل الفن.
- الآفاق المستقبلية لثمين الفن.
- التجارب العالمية ودورها في إثراء التجربة العربية كجانب من جوانب الحوار والتواصل مع الآخر.

الرئيس الشرفي للمؤتمر

أ.د. مصطفى بلحاكم (رئيس الجامعة).

رئيس المؤتمر

أ.د. براهيم أحمد (جامعة مستغانم، الجزائر).

رئيس اللجنة التنظيمية للمؤتمر

د. الحاج بلهوارى (جامعة مستغانم، الجزائر).

الهيئة العلمية

- أ.د/ بن شرقي بن مزيان (جامعة وهران، الجزائر)
 أ.د/ الزاوي الحسين (جامعة وهران، الجزائر)
 أ.د ابراهيم صالح النعيمي (مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان، قطر)
 أ.د/ مالفى عبد القادر (جامعة مستغانم، الجزائر)
 أ.د/ ادغار ويبر (جامعة ستراسبورغ، فرنسا).
 أ.د/ بن جدية محمد (جامعة مستغانم، الجزائر)
 أ.د/ لزعر مختار (جامعة مستغانم، الجزائر)
 أ.د/ عبد الرزاق قسوم (جامعة الجزائر)
 أ.د/ سوحبي بن نوييلة (جامعة الكبيك مونتريال، كندا)
 أ.د/ دهوم عبد المجيد (جامعة الجزائر)
 أ.د/ عمر بوساحة (جامعة الجزائر)
 أ.د/ نصر الدين العياضي (جامعة الجزائر)
 أ.د/ سيكوك قويدر (جامعة مستغانم، الجزائر)
 أ.د/ العربي ميلود (جامعة مستغانم، الجزائر)
 د/ لقجع عبد القادر (جامعة وهران، الجزائر).
 أ.د/ نجم الدين خلف الله (جامعة لورين، نانسي، فرنسا).
 أ.د/ عمارة الناصر (جامعة مستغانم، الجزائر)
 أ.د/ صايم عبد الحكيم (جامعة وهران، الجزائر)
 أ.د/ عبد اللاوي محمد (جامعة وهران، الجزائر)
 أ.د/ سعدي محمد (جامعة تلمسان، الجزائر)
 أ.د/ مصطفى الكيلاني (جامعة سوسة، تونس)
 أ.د/ رشيد الحاج صالح (جامعة الكويت)
 أ.د/ فريد الزاهي (المعهد الجامعي للبحث العلمي، المغرب)
 أ.د/ حاج دهمان (جامعة الازراس العليا، فرنسا)
 أ.د/ سواريت بن عمر (جامعة وهران، الجزائر)
 د/ ليكا فانزاقو (جامعة بافي، إيطاليا)

أ.د/ محمد مسعود قيراط (الشارقة، أ/ زكي الميلاد) (المملكة العربية السعودية)
(الإمارات)

د/ عبد الكريم العجمي الزياتي (جامعة البحرين)
د/ محمد بشاري (معهد ابن سينا للعلوم الإنسانية، ليل فرنسا)

أ.د/ بن أحمد قويدر (جامعة مستغانم، الجزائر)
د/ غالم عبد الوهاب (جامعة مستغانم، الجزائر)

أ.د/ بلوفة بلحضري (جامعة مستغانم، الجزائر)
أ.د/ حموم لخضر (جامعة مستغانم، الجزائر)

د/ قجال نادية (جامعة مستغانم، الجزائر)

شروط المشاركة والآجال

- تقدّم الأوراق المقترحة في شكل Word حسب الضوابط الشكلية المرفقة وترسل في صيغة ملف مرفق في الآجال المحددة للعنوان الإلكتروني للملتقى:

ahmed.brahim@univ-mosta.dz

- التكفل في مدينة مستغانم مضمون ولا تضمن الجامعة تذاكر السفر.

حقوق التسجيل

الأساتذة من داخل جامعة مستغانم: ٢٠٠٠ دج

الأساتذة من جامعات وطنية غير جامعة مستغانم: ٥٠٠٠ دج

المهنيون من قطاعات أخرى: ١٠٠٠٠ دج

طلبة الدكتوراه: //

الأساتذة الأجانب: ٢٠٠ يورو

الآجال

٠٨ نوفمبر ٢٠١٩: الإعلان عن الملتقى.

٠٨ جانفي ٢٠٢٠: آخر أجل لتلقي المقترحات (عنوان + ملخص مختصر).

١٥ فيفري ٢٠٢٠: الردّ عن الملخصات.

٣١ جوان ٢٠٢٠: آخر أجل لتلقي الأوراق النهائية حسب الشكل المطلوب.

١٥ - ٢٠ أوت ٢٠٢٠: إشعار ذوي المداخلات بقرار اللجنة العلمية.

٩ - ١٠ نوفمبر ٢٠٢٠: أشغال الملتقى.

خلايا التنسيق والمراسلات

د. براهيم أحمد

٠٠٢١٣٥٥٠٦٤٣٧٨١ / ٠٠٢١٣٧٧٠٣١٩٧١١

كلية العلوم الاجتماعية، جامعة عبد الحميد بن باديس مستغانم، ص.ب ١١٨،
مستغانم، ٢٧٠٠٠، الجزائر.

هاتف/ فاكس: ٠٤٥٤٢١١٢٧ / ٠٤٥٤٢١١٢٩

البريد الإلكتروني: ahmed.brahim@univ-mosta.dz

الموقع الإلكتروني: univ-mosta.dz

الضوابط الشكلية للمداخلات

- يمكن تحرير المداخلات بإحدى اللغات العربية أو الانجليزية أو الفرنسية في حدود ١٥ صفحة.

- نوع الخط بالنسبة للمداخلات باللغة العربية هو Simplified Arabic بحجم ١٤، أما بالنسبة للمداخلات باللغة الفرنسية فهو Times New Romain بحجم ١٢.

- ملخص المداخلة يجب ألا يتجاوز ١٥٠ كلمة مرفق بكلمات مفتاحية في حدود ١٠ كلمات.

- يذكر المؤلف في آخر الصفحة، كما يلي: المؤلف، سنة النشر بين قوسين، عنوان المقال بين شولتين، اسم المجلة أو عنوان المرجع مكتوب بشكل مائل، اسم الناشر، مكان النشر، الجزء، رقم الصفحة. أما قائمة المراجع فتكون في نهاية نص المداخلة، مرتبة أبجدياً.

المراجع المستقاة من شبكة الإنترنت تعرض في قائمة المراجع بالكيفية التالية:

Smith, J.P. (1997). Comparing Search engines for research. [En Line].

Adresse internet: <http://www...>

استمارة المشاركة

..... الاسم واللقب:

..... الوظيفة/ الرتبة:

..... المؤسسة الأصلية:

..... عنوان المراسلة:

..... الهاتف:

..... البريد الإلكتروني:

..... محور المداخلة:

..... عنوان المداخلة:

..... ملخص المداخلة:

..... الكلمات المفتاحية:

على كل من يريد المشاركة في هذا الملتقى ملء هذه الاستمارة وإرسالها إلى البريد الإلكتروني التالي:

ahmed.brahim@univ-mosta.dz

105

26th year
Fall 2019 Ad/ 1441 Hg



Published by:
Al-Kalema
Forum for
Studies &
Researches

AL-KALEMAH

A Quarterly Magazine Specializes in Islamis Thoughts, Current Issues and civilization Rebial

سعر العدد

«سوريا ٦٠ ل.س	«لبنان ٣٠٠٠ ل.ل
«مصر ٧ جنيهات	«الأردن دينار ونصف
«السعودية ١٥ ريالاً	«الكويت دينار ونصف
«الإمارات العربية ١٥ درهماً	«البحرين دينار ونصف
«قطر ١٥ ريالاً	«عمان ريال ونصف
«اليمن ١٧٥ ريالاً	«العراق دينار ونصف
«ليبيا دينار ونصف	«السودان ٧٥ ديناراً
«المغرب ٢٢ درهماً	«تونس دينار ونصف
«بريطانيا ٢,٥٠ جنيه	«موريتانيا ١٥٠ أوقية
«ألمانيا ١٠ ماركات	«فرنسا ٣٠ فرنكاً
«هولندا ١٠ فلورن	«سويسرا ١٠ فرنكات
«أمريكا ٥ دولارات	«إيطاليا ٥٠٠٠ ليرة
	«كندا ٥ دولارات
	«استراليا ٦ دولارات

«الدول الأفريقية ٤ دولارات.
«الدول الأوروبية والأمريكية الأخرى ٥ دولارات.

موقعنا على الإنترنت: www.kalema.net