

أطروحات التعايش والصراع ما بين الحضارات ومستقبل العلاقات الدولية في ظل تحديات القرن 21

وقائع المؤتمر الدولي الافتراضي
أيام 09/08 ماي 2021

رئيس المؤتمر
د. عائشة عباس
رئيس اللجنة العلمية
د. موسم عبد الحفيظ



المركز الديمقراطي العربي؛ برلين- ألمانيا
مخبر الدراسات القانونية و مسؤولية المهنيين؛ جامعة بشار- الجزائر
المركز المتوسطي للدراسات و الأبحاث الدولية و التشاركية المملكة المغربية

المركز الديمقراطي العربي

أطروحات التعايش والصراع ما بين الحضارات ومستقبل العلاقات الدولية



THESES OF COEXISTENCE ,
CLASH OF CIVILIZATIONS;
AND THE FUTURE
OF INTERNATIONAL RELATIONS
IN LIGHT OF THE CHALLENGES
OF THE 21ST CENTURY

Proceedings of the international
conference

08/09 May 2021 Berlin, Germany



DEMOCRATIC ARABIC CENTER
Germany: Berlin 10315 Gensinger- Str: 112
<http://democraticac.de>
TEL: 0049-CODE
030-89005468 / 030- 89899419 / 030-57348845
MOBILTELEFON: 0049174278717



VR.3383.6513.B

Benzakhdad

أطروحات التعايش والصراع ما بين الحضارات ومستقبل
العلاقات الدولية في ظل تحديات القرن 21

النشر:

المركز الديمقراطي العربي
للدراستات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية
ألمانيا/برلين

Democratic Arab Center

Berlin / Germany

لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه أو تخزينه
في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأي شكل من الأشكال، دون إذن مسبق خطي من الناشر.
جميع حقوق الطبع محفوظة

All rights reserved

No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in
any form or by any means, without the prior written permission of the publisher

المركز الديمقراطي العربي
للدراستات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية ألمانيا/برلين

Tel: 0049-code Germany

030-54884375

030-91499898

030-86450098

البريد الإلكتروني

book@democraticac.de



المركز الديمقراطي العربي
لدراسات الاستراتيجية، الاقتصادية والسياسية

Democratic Arab Center
for Strategic, Political & Economic Studies

المؤتمر الدولي العلمي الافتراضي: تحت عنوان:

أطروحات التعايش والصراع ما بين الحضارات ومهتقبل العلاقات الدولية في ظل تحديات القرن 21

لا يتحمل المركز ورئيسة المنتدى ولا اللجان العلمية والتنظيمية مسؤولية ما ورد في هذا الكتاب من آراء وهي لا تعبر بالضرورة عن قناعاتهم، ويبقى أصحاب المداخلات هم وحدهم من يتحملون كامل المسؤولية القانونية عنها

المركز الديمقراطي العربي – برلين (ألمانيا)

بالتعاون مع

مخبر الدراسات القانونية ومسؤولية المهنيين، جامعة طاهري محمد بشار – (الجزائر)
المركز المتوسطي للدراسات والأبحاث الدولية والتشاركية، جامعة محمد الخامس،
الرباط، (المملكة المغربية)

ينظمون المؤتمر الدولي الافتراضي حول:

أطروحات التعايش والصراع ما بين الحضارات ومستقبل العلاقات الدولية في ظل تحديات القرن 21

أيام 08 و09 ماي – أيار 2021

إقامة المؤتمر بواسطة تقنية التّحاضر المرئي عبر تطبيق Zoom –

عنوان المؤتمر:

أطروحات التعايش والصراع ما بين الحضارات ومستقبل العلاقات الدولية
في ظل تحديات القرن 21

Theses of coexistence , clash of civilizations; and the future of international
relations in light of the challenges of the 21st century

الرئاسة الشرفية للمؤتمر:

- أ.د أحمد بن عثمان ودغبري: مدير المركز المتوسطي للدراسات والأبحاث الدولية والتشاركية –
جامعة محمد الخامس – المملكة المغربية
- د. صورية بورباية، مديرة مخبر الدراسات القانونية ومسؤولية المهنيين جامعة طاهري محمد بشار-
الجزائر
- أ.عمار شرعان: رئيس المركز الديمقراطي العربي (ألمانيا)

رئيس المؤتمر:

د. عائشة عباس، جامعة الجزائر 03

المشرف العام:

د. قدوري عبد الرحمن، رئيس شعبة التاريخ، جامعة مولاي الطاهر (سعيدة)، الجزائر

رئيس اللجنة العلمية للمؤتمر:

د. موسم عبد الحفيظ، جامعة مولاي الطاهر (سعيدة)، الجزائر

رئيس اللجنة التنظيمية للمؤتمر:

د. أحمد بوهكو، مدير النشر، المركز الديمقراطي العربي (ألمانيا)

أعضاء اللجنة العلمية للمؤتمر:

- أ.د. عمار بوحوش، جامعة الجزائر3.
- أ.د. جبلي الطاهر، جامعة تلمسان (الجزائر).
- أ.د. حنيفي هلايلي، جامعة سيدي بلعباس (الجزائر).
- أ.د. بن يوسف تلمساني، جامعة البليدة (الجزائر).
- أ.د. أوغامي مصطفى، جامعة تلمسان (الجزائر).
- أ.د. ودان بوغوفالة، جامعة تيارت (الجزائر).
- أ.د. بكري عبد الحميد، جامعة سعيدة (الجزائر).
- أ.د. شريفي علي، جامعة سعيدة (الجزائر).
- أ.د. سعداني نورة، جامعة بشار (الجزائر).
- أ.د. شعبي فؤاد، جامعة بشار (الجزائر).
- أ.د. مقنونيف شعيب، جامعة تلمسان (الجزائر).
- أ.د. جدلة إبراهيم، جامعة منوبة (تونس).
- أ.د. كريم مطر حمزة الزبيدي، جامعة بابل (العراق).
- أ.د. بوضياف نادية، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة (الجزائر).
- أ.د. بن يوب محمد، جامعة غليزان (الجزائر).
- أ.د. بن مصطفى إدريس، جامعة سعيدة (الجزائر).
- أ.د. مهدي العربي، جامعة تيارت (الجزائر).
- أ.د. يوسف كاظم الشمري، جامعة بابل (العراق).
- أ.د. الجيلالي شقرون، جامعة سيدي بلعباس (الجزائر).
- أ.د. بلعز كريمة، جامعة سعيدة (الجزائر).
- أ.د. أوصلحيج حمدان، جامعة الجلفة (الجزائر).
- أ.د. شبوط سعاد يمينة، جامعة تلمسان (الجزائر).
- أ.د. العايب معمر، جامعة تلمسان (الجزائر).
- أ.د. قلامين صباح، جامعة خميس مليانة (الجزائر).
- أ.د. محمد علي السعيد دبور، جامعة القاهرة (مصر).
- د. كبداني فؤاد، جامعة سعيدة (الجزائر).
- د. عايش كريم، جامعة محمد الخامس (المملكة المغربية).
- د. تلي رفيق، جامعة سعيدة (الجزائر).
- د. بلقايد عمارية، جامعة تلمسان (الجزائر).
- د. معاشو لخضر، جامعة بشار (الجزائر).
- د. ابن خليفة سميرة، جامعة بشار (الجزائر).
- د. شرقي رحيمة، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة (الجزائر).
- د. بن دحمان حاج، جامعة غليزان (الجزائر).
- د. بوداعة نجادي، جامعة سعيدة (الجزائر).
- د. حبيب حسن اللولب، جامعة صفاقس (تونس).
- د. مهدي قصير، جامعة غليزان (الجزائر).
- د. كراش إبراهيم، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة (الجزائر).
- د. بن قويدر عاشور، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة (الجزائر).
- د. أحمد مبارك البشير، جامعة (المملكة المغربية).
- د. أحمد شنقي، جامعة تبسة (الجزائر).
- د. طيبي محمد، جامعة تلمسان (الجزائر).
- د. مجدوب نوال، المركز الجامعي مغنية (الجزائر).
- د. طالب دليلة، جامعة تلمسان (الجزائر).
- د. حليبي وهيبة، جامعة تلمسان (الجزائر).
- د. لطرش صليحة، جامعة البويرة (الجزائر).
- د. بن لباد سالم، جامعة غليزان (الجزائر).
- د. سعدوني يحيى، جامعة البويرة (الجزائر).
- د. بكوش فافة، جامعة سعيدة (الجزائر).
- د. بن دوبة شريف الدين، جامعة سعيدة (الجزائر).
- د. عريس نصر الدين، جامعة سعيدة (الجزائر).
- د. مرحوم فريد، جامعة تلمسان (الجزائر).
- د. بن عامر زكية، جامعة سعيدة (الجزائر).
- د. توهامي سفيان، جامعة سعيدة (الجزائر).
- د. حميد آيت حبوش، جامعة وهران (الجزائر).
- د. دلبار محمد، جامعة سعيدة (الجزائر).
- د. سنيسنة فضيلة، جامعة بشار (الجزائر).
- د. بوشيبة ذهبية، جامعة سعيدة (الجزائر).
- د. كوراث كريمة، جامعة سعيدة (الجزائر).
- د. بوحسون عبد القادر، جامعة سعيدة (الجزائر).
- د. داعي محمد، جامعة سعيدة (الجزائر).
- د. رنجة زكية، جامعة الجزائر 03 (الجزائر).
- د. شتوان نظيرة، جامعة البليدة (الجزائر).
- د. طويلب عبد الله، جامعة سعيدة (الجزائر).
- د. بلعوج سليم، جامعة تيزو وزو (الجزائر).
- د. شباب عبد الكريم، جامعة سعيدة (الجزائر).
- د. مزري سمير، جامعة تيزو وزو (الجزائر).

- د. جياب فاروق، المركز الجامعي سي الحواس بريكّة، باتنة - د قراوي نادية، جامعة سعيدة (الجزائر).
- د. يمانى رشيد، جامعة تلمسان (الجزائر).
- د. بن بوزيان عبد الرحمن، جامعة سكيكدة (الجزائر).
- د. شيخ فطيمة، جامعة سعيدة (الجزائر).
- د. جبران لعرج، جامعة سيدي بلعباس، (الجزائر).
- د. مجدوب موساوي، جامعة سعيدة (الجزائر).
- د. داغي محمد، جامعة سعيدة (الجزائر).
- د. مجدوب نوال المركز الجامعي - مغنية - الجزائر
- د. بكيوي زينب، جامعة سعيدة (الجزائر).
- د. بلحاج بلخير المركز الجامعي - تندوف - الجزائر
- د. رزيوي زينب، جامعة سعيدة (الجزائر).
- د. بوروبة صورية- جامعة بشار الجزائر
- د. سكاكو مريم، جامعة سعيدة (الجزائر).
- د. مداح عبد القادر، جامعة تيارت (الجزائر).
- د. مريم زان، جامعة البليدة (الجزائر).

أعضاء اللجنة التنظيمية:

- د. معروف محمد، جامعة وهران (الجزائر).
- د. بن ترار عبد القادر، جامعة وهران (الجزائر).
- أ. شعشوعة علي، جامعة سعيدة (الجزائر).
- أ. جباري فاروق، جامعة باتنة (الجزائر).
- أ. مفتاح بن عمر، جامعة خميس مليانة (الجزائر).
- أ. جلاب فتيحة، جامعة خميس مليانة (الجزائر).

دياجة المؤتمر:

إنَّ صيرورة التاريخ الإنساني حددت هوية كلِّ أمة وميزت جوهرها بخصائص وملامح تميزها عن غيرها من الأمم، فالهوية الحضارية التي هي "الأنا" أو الذات لا تتحدد إلا عبر الأخر؛ سواء تعلَّق الأمر بالفرد أو الجماعة، وإنَّ أيَّ تصوُّر للمستقبل في جزء منه على الأقل، هو عبارة عن محاولة ترمي إلى إعادة ترتيب العلاقة مع الأخر، وفق أسس ومبادئ واضحة وحيادية وغير منحازة لحضارة ما، وتأتي العلاقات الدولية كعلم يؤسس لنمط التعامل مع تلك الحضارات والدول، من خلال الاستناد على القانون الدولي، والمشترك الحضاري والإنساني للدول، إذ تعدّ مفاهيم الحوار والتعايش، التضامن، الاحترام والتسامح... كقيم واردة في جلِّ الحضارات الإنسانية التي يمكن أن تتفق في مواطن وتختلف في مواطن أخرى.

غير أن تعاقب الأحداث وتعقدها افرز للعالم ظواهر أخرى يصعب التحكم فيها أو حتى التنظير لها، وذلك جرّاء الممارسات التعسفية لبعض الدول الغربية، والتي تحاول أن تجعل من العالم المتنوع والمتعدّد في هوياته وثقافته... مختزلاً ومندمجاً في قالب واحد، من خلال التوظيف الأيديولوجي والعقيدي الصامت للعمولة، مستفيدة من ثورة المعلومات وتكنولوجيا الاتصالات، وتقنيات الإعلام المتطورة... بغية التأسيس لخطاب إيديولوجي يعبر عن هيمنة القوى الكبرى على بقية العالم، متخذة من شعار البقاء للأقوى منهجاً للتعبير عن سياسة التفوق.

علاوة على ترويج وسائل الإعلام الغربية لمبادئ الكراهية على حساب مبادئ التسامح والاختلاف في خطابها وبرامجها الثقافية، كما سعت إلى صناعة عدو وهي لها ونسبته للإسلام، لكن ذلك العدو تحول من العالم الافتراضي إلى واقع وأضحى يهدد العالم برمته.

فتلك الممارسات والأفكار قائمة على فكرة استبعاد وإقصاء وكذا تشويه قيم وثقافات باقي الحضارات، مما أفرز في النهاية سيادة الصراع، ومنطق القوة في كثير من المواقف والقضايا ما بين الدول... وغيرها من الآليات التي وظفها الغرب من خلال صناعة الفكر المتطرف ونسبه للإسلام.

وبناء على ما سلف؛ صحيح نرى أن الغرب يبدو وكأنه لا يفهم إلا لغة المصالح المادية؛ بحكم تبنيه واعتماده الكامل على المفهوم الرأسمالي المادي، وتغليب المصلحة المادية على المصالح الأخرى في تعاملاته مع بقية الدول والقوى، مما يعني أن الواقع ينبيء بأنه لا أمل للدول المتخلفة بالبقاء، حيث سيتم ابتلاع وطمس معالمها الثقافية والحضارية إذا لم تتمكن من الصمود والمقاومة لإثبات الذات، هذا التصور هو ما سعى بعض مفكري الغرب إلى الترويج له أمثال كل من فرنسيس فوكوياما وصمويل هنتغتون.

غير أنه توجد في الأفق مبادرات مناقضة لأطروحات الصراع وتؤسس للتعايش واحترام الاختلاف ما بين الدول والشعوب في سياق حضاري وقانوني، فقد تضمن القانون الدولي عدّة أسس تلزم الدول على احترام خصوصيات الدول الأخرى، وقد تبنت ذلك عدة منظمات دولية ووطنية، ويعد ذلك كمؤشر لتبني منطق الحوار والتسامح بدلا من الصراع والمواجهة.

لكن يبقى الإشكال على مستوى الممارسة حيث الواقع يثبت وجود مفارقات كبيرة ما بين الطرح والممارسة. وهو ما نسعى إلى معالجته من خلال إشكالية ومحاور هذا المؤتمر.

إشكالية المؤتمر:

وتأسيسا عما ورد في التوطئة نعالج الإشكالية التالية:
 كيف يمكن الانتقال من نمط الإقصاء الذي يقوم على تصور التنوع الثقافي كتهديد، إلى نمط الحوار والاندماج الذي يبنى على اعتبار التنوع عنصرا من عناصر التكامل والتوافق؟
 بالإضافة إلى إثارة عدة تساؤلات حول:
 أيّ مستقبل لقيم التسامح والاختلاف في ظل مفاهيم العولمة؟
 كيف يمكن التأسيس لثقافة الحوار واحترام الآخر في نطاق صراع الحضارات؟
 هل علينا تبني أسلوب المواجهة للدفاع عن قيمنا من خلال تطبيق سياسة المعاملة بالمثل أم ندفع بالتالي هي أحسن؟

مصادر المؤتمر:

المحور الأول: الخلفيات الفكرية والإستراتيجية لأطروحات التعايش والصراع ما بين الحضارات: دراسة نقدية
 - الطرح الفكري والبعد التاريخي للحوار ما بين الحضارات في المنظور الإسلامي والغربي.
 - الأنا والآخر في الدراسات الاستشراقية ووسائل الإعلام الغربية.
 - التسامح وحوار الأديان: تجارب تاريخية.
 - التنوع الثقافي كمؤهل للحوار والتعايش.

المحور الثاني: و أقع العلاقات الدولية في ظل مفاهيم الصراع ومخرجات العولمة في القرن 21.
 - المنظور القومي والحضاري في العلاقات الدولية: الخلفيات والأبعاد.
 - تأثير التحولات الدولية على الاتجاه المعياري في العلاقات الدولية.
 - انعكاسات العولمة على العلاقات الدولية (اقتصادي ، سياسيا ، ثقافيا واجتماعيا...).
 - السباق على التسلّح وممارسة القوة وأثره على العلاقات الدولية.
 - الدبلوماسية الوقائية كآلية للحفاظ على السلم والأمن الدوليين.

المحور الثالث: انعكاسات أطروحة صدام الحضارات على السلم والتعايش الدوليين.
 - الخلفيات المحركة لأطروحة صراع الحضارات.
 - تداعيات مفاهيم العنف والصراع على مستقبل القيم الإنسانية.
 - تحديات الأزمات الأمنية والسياسية والاجتماعية في العالم.
 - انتشار ظاهرة الإرهاب والتطرف وانعكاساتها على السلم والاستقرار.

المحور الرابع: إشكالية الهجرة والأقليات المسلمة في الدول الغربية – دراسة في آليات التعايش والتضامن
 - حقوق الأقليات في الحضارات الإنسانية و المواثيق الدولية.
 - موقف القانون الدولي من ظاهرة الهجرة وآليات معالجتها.
 - دراسة تحليلية في مصير الأقليات في بعض الدول: ذكر نماذج.

المحور الخامس: الأزمات الدولية وتهديدات الاستقرار والأمن العالمي.

- التنافس على مصادر الطاقة والثروات الاقتصادية.
- العنف والحروب وتأثيرها على مسار التعايش السلمي.
- المساعدات الإنسانية ومصير السيادة الوطنية.
- الدولة الوطنية و تحولات العلاقات الدولية في ظل الأزمات العالمية : التحدي والتصدي.

المحور السادس : مسؤولية المنظمات الدولية في تجسيد الحوار والحد الصراع ما بين الحضارات – مقارنة ما بين النص والممارسة.

- جهود منظمة المؤتمر الإسلامي ومنظمة الايسيسكو في مجال الحوار الثقافي مع الغرب.
- دور الجامعة العربية والمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (الألكسو).
- دور هيئة الأمم المتحدة ومنظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة (يونسكو).
- منظمة تحالف الحضارات.....

المحور السابع: دور النخب المثقفة والمؤسسات الأكاديمية والإعلامية في دعم مقارنة التعايش والحوار

- مسألة الهوية والحفاظ على الخصوصية في نطاق حوار الحضارات لدى النخب المثقفة.
- مسؤولية الجامعة ومراكز البحث في تجسيد مقارنة الحوار.
- دور الإعلام في تجسيد فكرة احترام الثقافات.
- دور المواطنة الحاضنة لقيم التنوع في الحد من خطاب الكراهية وتجسيد قيم التسامح والتعايش.

المحور الثامن : أبعاد الحوار ومؤشرات التعاون والتضامن ما بين الحضارات.

- شروط الحوار وأسس التفاعل ما بين الحضارات.
- الأبعاد الإنسانية للحوار الحضارات التضامن التعاون التسامح...
- البعد الأمني لحوار الحضارات وأثره في الحد من الأزمات السياسية والأمنية.
- البعد الاقتصادي وأثره في تجسيد التعاون و التكامل.
- البعد الاجتماعي والثقافي الحد من ظاهرة التطرف والإرهاب.

أهداف المؤتمر:

- البحث في شروط الحوار ما بين الحضارات واقتراح آليات لنجاحه. في ظل سيادة منطق القوة بشق أنواعها في العلاقات الدولية ما بين الدول والشعوب.
- محاولة إبراز البعد القيمي والإنساني لتلك العلاقات وفق ما تمليه جلّ الحضارات القائمة على مفاهيم وأسس التعايش والتعاون والتسامح ...، بدلا من الصراع والمواجهة والإقصاء...، على الرغم من وجود سلوك متطرف ببعض الدول الغربية اتجاه الأقليات المسلمة، إلا أن في جانب آخر توجد عدة أطراف تدعو للتسامح والاحتكام للقانون في التعامل مع الأقليات وهو ما نعمل على إبرازه.
- تنشر باقي الأبحاث في كتاب جماعي محكم يضم أعمال المؤتمر.

كلمة رئيس اللجنة العلمية للمؤتمر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى اله وصحبه ومن سار على نهجه إلى يوم الدين ، وبعد:

- أستاذي الفاضل /الأستاذ عمار شرعان – رئيس المركز الديمقراطي العربي – برلين - ألمانيا.
- الأستاذ الدكتور أحمد بن عثمان ودغيري، مدير المركز المتوسطي للدراسات والأبحاث الدولية والتشاركية، جامعة محمد الخامس، الرباط، (المملكة المغربية).
- أستاذتي الفاضلة، الأستاذة صورية بورباية، مديرة مخبر الدراسات القانونية ومسؤولية المهنيين، جامعة طاهري محمد بشار – (الجزائر)
- الدكتورة عائشة عباس رئيسة المؤتمر
- الأخ الفاضل الأستاذ/ كريم عايش – المدير الإداري للمركز الديمقراطي العربي.
- الأخ الدكتور أحمد بوهكو، مدير النشر المركز الديمقراطي العربي – برلين (ألمانيا)، رئيس اللجنة التحضيرية والتنظيمية للمؤتمر.
- الدكتور قدوري عبد الرحمن المشرف العام على المؤتمر
- الزملاء الأفاضل/ الزميلات الفضليات: ورؤساء الجلسات العلمية، وأعضاء اللجنة العلمية، واللجنة التحضيرية والتنظيمية والإعلامية للمؤتمر كل باسمه وصفته.
- الباحثون الأعزاء والباحثات العزيزات من مختلف البلدان العربية الشقيقة والبلدان الصديقة.
- المشاهدون والمستمعون والمتابعون عبر الوسائط الافتراضية والمهتمون بمؤتمر أطروحات التعايش.
- أسعدتم بالخير صباحا، وطابت أوقاتكم وحقق الله أمانيكم. وتقبل الله منا ومنكم خالص الأعمال في هذا الشهر الفضيل.

السيدات والسادة:

لقد شرفني أستاذي الكريم الأستاذ عمار شرعان حينما اتصل بي ليخبرني بتشيحه لشخصي لرئاسة اللجنة العلمية لهذا المؤتمر، فتحملت مسؤولية الإدارة العلمية للمؤتمر بكل فخر واعتزاز منذ ذلك الحين إلى غاية لحظة الافتتاح هذه، وما كان هذا ليتحقق لولا عناية الله وحفظه وتوفيقه، ولولا التواصل المستمر من قبل رئيس المركز، والسيدة رئيسة المؤتمر الدكتورة عائشة عباس، ودعوات الزملاء والزميلات من مختلف أقطار العالم العربي، وكذا تعاون فريق العمل المساند من المركز واللجان المنظمة، ومجموع الباحثين العرب الذين سارعوا في إرسال أوراقهم البحثية، فلا يسعني هنا إلا أن أتقدم إليكم جميعا بخالص الشكر والتقدير، وأصدق عبارات الثناء وعظيم الاحترام.

الزملاء الأعزاء / الزميلات العزيزات:

لقد عودنا المركز الديمقراطي العربي دائما على إقامة المؤتمرات والأنشطة العلمية في الظروف الطبيعية، وهذا شيء طبيعي شأنه في ذلك شأن مئات من المؤسسات والمراكز البحثية، ولكن ها هو اليوم يرفع التحدي من أجل الاستمرار في تقديم الأنشطة والفعاليات العلمية رغم الظروف التي فرضتها جائحة العصر (جائحة كورونا كوفيد). إنه وبكل صراحة الاستثناء العلمي، بل هو التفرد والتميز، في مواكبة التطورات العلمية والتقنية، وهو ما يحسب لصالح المركز الديمقراطي العربي.

الزملاء والزميلات:

المشاهدون والمتابعون جميعا:

يأتي هذا المؤتمر الموسوم بـ "أطروحات التعايش والصراع ما بين الحضارات ومستقبل العلاقات الدولية في ظل تحديات القرن 21"، للبحث في شروط الحوار ما بين الحضارات واقتراح الآليات المناسبة لنجاحه في ظل سيادة منطلق القوة بشتى أنواعه ما بين الدول والشعوب، كمبادرة علمية حقيقية تؤسس للتعايش واحترام الاختلاف ما بين الدول والشعوب ضمن سياق حضاري وقانوني.

الزملاء والزميلات:

إننا لنشعر بالفخر ونحن اليوم مع كوكبة من العلماء والباحثين العرب، وكلنا شوقا لمتابعة فعاليات الجلسات العلمية والاستماع لمداخلاتكم وأوراقكم البحثية القيمة، والخروج بتوصيات علمية تأسيسية لموضوع الملتقى بإذن الله تعالى.

أجدد الشكر والتحية لكم جميعا، ويسعدني بعد مباركة إدارة المركز الديمقراطي العربي، وإدارة مخبر المركز المتوسطي للدراسات والأبحاث الدولية والتشاركية لجامعة محمد الخامس، وإدارة مخبر الدراسات القانونية ومسؤولية المهنيين لجامعة طاهري محمد بشار (الجزائر)، يسعدني بمباركة هاته الهيئات وبتفويض من أستاذتي الفاضلة الدكتورة عائشة عباس رئيسة المؤتمر أن نقول على بركة الله، باسم الله، نعلن افتتاح مؤتمر أطروحات التعايش والصراع ما بين الحضارات ومستقبل العلاقات الدولية في ظل

تحديات القرن 21.

مع تمنياتي للجميع بالتوفيق والنجاح،

رئيس اللجنة العلمية للمؤتمر

د/ عبد الحفيظ موسم

جامعة سعيدة

الجزائر

المستشرق الألماني آدم متز مصدرا لدراسة الأحوال الاجتماعية لأهل الذمة

دراسة تحليلية مقارنة

أ.د. يوسف كاظم جفيل الشمري

جامعة بابل / كلية التربية

Hum.yousif.kadhumi@uobabylon.edu.iq

الملخص

تفاعل أهل الذمة مع المجتمع الإسلامي الذي أعطاهم فسحة كبيرة للعيش الكريم، ومنحهم امتيازات كثيرة أهلتهم للعيش الكريم داخل حدود الدولة الإسلامية، وما انتشرهم في مختلف مناطق الدولة الإسلامية إلا دليل على الحرية والتسامح الذي أوجده قانون الدولة الإسلامية للتعامل معهم، من هنا تتأتى أهمية هذا الموضوع ليكون عنواناً للدراسة، وما يزيد أهمية، هو أن مصدره أحد المستشرقين الألمان وهو آدم متز، الذي انحدر من مدرسة استشراقية عرف عنها أنها الأكثر اعتدالاً من بين مدارس الاستشراق، كما أنه عرف أنه من الأكثر اعتدالاً وانصافاً من بين علماء مدرسته، وقد أثبت اعتداله من خلال الأحكام المنصفة التي أطلقها بكتابه: (نهضة الإسلام)، الذي ترجم بعنوان: (الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري)، وقام بترجمته الدكتور عبد الهادي أبو ريذة.

Summary

The interaction of the people of the Dhimma with the Islamic community, which gave them a great opportunity to live a decent life, and granted them many privileges that qualified them to live decent within the borders of the Islamic state, and their spread in the various regions of the Islamic state is nothing but evidence of the freedom and tolerance created by the law of the Islamic state to deal with them, hence the importance of this topic To be a title for the study, and what makes it more important, is that its source is one of the German Orientalists, Adam Metz, who hailed from an Orientalist school known to be the most moderate among the schools of Orientalism, and he was known to be one of the most moderate and equitable among the scholars of his school, and he proved his moderation from Through the Equitable Rulings, which he launched with his book: (The Renaissance of Islam), which was translated under the title: (Islamic Civilization in the Fourth Hijri Century), and it was translated by Dr. Abdul Hadi Abu Raida..

المقدمة

يعد التعايش السلمي واحداً من أهم المبادئ التي دعا إليها الدين الإسلامي، إذ أن الدولة الإسلامية عند امتداد حدودها شرقاً وغرباً لتشمل مناطق شاسعة وينظوي تحت لوائها شعوب ذات ثقافات وعقائد متنوعة ومختلفة، كان لزاماً إن يكون هناك منهج للتعامل مع هذه الأقوام والثقافات التي ينتمون إليها، فوضع الدين الإسلامي ثوابته للتعايش معهم، كما لا بد من إعطاءهم نوع من الحرية الاجتماعية والدينية، ولنهم يشكلون جزءاً من المجتمع، وأهل الذمة الذين عاشوا بذمة المسلمين وحمائيتهم، هم جزء لا يمكن فصله عن مكونات المجتمع الإسلامي، إذ تعايشوا وانصهروا في هذا الوسط الاجتماعي متعدد القوميات والأديان والثقافات، وقد شغلوا مهن كثيرة، وترقوا ليتسلموا مناصب عليا في الدولة الإسلامية كالوزارة والكتابة، كما أنهم احتكروا إلى حد ما مهنة الطب والصيدلة، وتفاعلوا مع المجتمع الإسلامي الذي أعطاهم فسحة كبيرة للعيش الكريم، ومنحهم امتيازات كثيرة أهلتهم للعيش الكريم داخل حدود الدولة الإسلامية، وما انتشرهم في مختلف مناطق الدولة الإسلامية إلا دليل على الحرية والتسامح الذي أوجده قانون الدولة الإسلامية للتعامل معهم، من هنا تتأتى أهمية هذا الموضوع ليكون عنواناً للدراسة، وما يزيد أهمية، هو أن مصدره أحد المستشرقين الألمان وهو آدم متز، الذي انحدر من مدرسة استشراقية عرف عنها أنها الأكثر اعتدالاً من بين مدارس

الاستشراق، كما انه عرف انه من الاكثر اعتدالا وانصافا من بين علماء مدرسته، وقد اثبت اعتداله من خلال الاحكام المنصفة التي اطلقها بكتابه: (نهضة الاسلام)، الذي ترجم بعنوان: (الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري)، وقام بترجمته الدكتور عبد الهادي ابو ريده.

تم تقسيم البحث الى مبحثين، الاول: التوزيع الجغرافي لأهل الذمة في الدولة الاسلامية، وتناولنا مناطق تواجد كل من: (اليهود، النصارى، المجوس، الصابئة)، اما المبحث الثاني، فعنوانه: بعض الممارسات الاجتماعية لأهل الذمة، وتناولنا فيه: (الزواج، الملابس والعلامات المميزة لهم، الاعياد عندهم).

اعتمدنا على مجموعة مهمة من المصادر والمراجع التي قارنا فيها ما ذهب اليه آدم متز من معلومات قد استقاها من مصادر اسلامية وغير اسلامية، ولعل اهمها: التنبيه والاشراف للمسعودي (346هـ/957م)، كتاب تاريخ مدينة بغداد للخطيب البغدادي (463هـ/1070م)، وكتاب تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر (571هـ/1175م)، ومن المراجع كتاب: الحياة الاجتماعية لأهل الذمة، للدكتور يوسف الشمري، الجوانب الاجتماعية لأهل الذمة، لأحمد حسن صاحب، وغيرها.

المبحث الاول

طوائف أهل الذمة

في كتاب الحضارة الاسلامية لأدم متز

التعايش لغةً: وردت مفردة التعايش من المصدر (عيش) (1)، والعيش: الحياة والمعيشة التي يعيش بها الإنسان من المطعم والمشرب، وتعايش القوم بالألفة والمحبة أو المودة: عاشوا مجتمعين على اللفة والمودة (2)، وعاش يعيش عيشاً، والعيش ضرب من العيش، يقال: عاش عيشة صدق، وعيشة سوء (3)، ووردت في قوله تعالى: [فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً] (4) وقوله تعالى: [فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ] (5).

أما التعايش اصطلاحاً: فهو يحمل مضاميناً اجتماعية واقتصادية وسياسية ودينية، تعمل جميعها على توفير بيئة ملائمة تؤدي الى إسعاد المجتمع بمكوناته كافة، ومن أسس التعايش الإنساني: التعارف، فالتعارف هو السبيل المتبادل للتعميق التآلف الاجتماعي البشري (6)، لهذا فالتعايش: هو مبدأ لتقبل الآخر ضمن أجواء تتعدد فيها الثقافات والديانات، في المجتمع الواحد (7).

وبعد الفتوحات الاسلامية التي قادها المسلمون، وكان الهدف منها تحرير الارض ونشر الدين الاسلامي، وتخليص الشعوب المستضعفة من الظلم والاضطهاد، وكان لزاماً على الاسلام تنظيم الجانب الاجتماعي للمجتمع الاسلامي الذي اشتمل على امم مختلفة وديانات متعددة، فقد اعترف بهم الاسلام وجعل لهم معاملة خاصة، وجعلهم في ذمته، وسمح لهم بالبقاء على ديانتهم وممارسة طقوسهم ضمن ضوابط وحدود معينة لا تسيء الى المسلمين او الدين الاسلامي (8)، وشكل اهل الذمة جزءاً من هذا المجتمع تأثروا به وأثروا فيه، وكانوا يمارسون دورهم في المجتمع بشكل طبيعي مع المسلمين، ويجمعهم بذلك حكم الدولة

(1) الفراهيدي، العين، 261/2.

(2) الهنائي، المنجد في اللغة، 540.

(3) الازهري، تهذيب اللغة، 269-270 0

(4) سورة طه، الآية/0124

(5) سورة القارعة، الآية/7.

(6) المحمداوي، خطاب الهويات، 117-118.

(7) الخطيب، المسألة الاجتماعية، 185.

(8) الشمري، الاحوال الاجتماعية، 152 0

والانتماء الى الارض التي يعيشون عليها، وركز ادم متز على وجود دور لأهل الذمة في المجتمع الاسلامي الذي اخذ حيز مهم من دراسته في كتابه هذا.

وحاول متز وضع مقارنة للتعايش بين الدولة الاسلامية التي اسماها الامبراطورية الاسلامية، وبين اوربا في رعاية اهل الذمة، قائلاً: "إن أكبر فرق بين الإمبراطورية الإسلامية وبين أوربا التي كانت كلها على المسيحية في العصور الوسطى، وجود عدد هائل من أهل الديانات الأخرى بين المسلمين وأولئك هم اهل الذمة"⁽¹⁾.

سمحت الدولة الاسلامية لرعاياها من اهل الذمة ممارسة حقوقهم الدينية والاجتماعية بكل حرية، وضمن الاطر والتشريعات المسموح بها، ولم تفرض عليهم دخول الدين الاسلامي، وكان مقابل ذلك دفع الجزية المفروضة عليهم.

وقد ظهر الاهتمام بأهل الذمة ورعايتهم، منذ البداية الأولى للإسلام، فذكر متز حديثاً للرسول (ﷺ)، أشار اليه في موضع آخر من كتابه على انه من الأحاديث الموضوعة، قال بحقهم: "وهم اعوانكم على عدوكم، واعوانكم على دينكم"، وسأل كيف ذلك، فقال: "يكفونكم اعمال الدنيا وتفرغون للعبادة"⁽²⁾.

واشار متز إلى ميزة مهمة عرف بها المجتمع الاسلامي خاصة في العصر العباسي وهي الاختلاط والاندماج بين المسلمين والطوائف الاخرى من اهل الذمة، واصبحت المدن الاسلامية تعج بأهل الديانات والامم المختلفة، بل تطور هذا الاندماج حتانه يصعب على أحدهم أن يجد العنصر العربي خالص الدم، إذ إن عدداً كبيراً من ابناء العرب امهاتهم فارسيات وتركيات وروميات وغيرهن، وهذا يدل على روح التسامح والألفة بين المسلمين واهل الذمة، وذكر متز نماذج من هذا التسامح معهم، منها ما كان يقوم به الخلفاء الفاطميون من اظهار روح التسامح معهم، إذ كان عندهم اطباء من الديانة اليهودية، وزاد نفوذهم حتى استعان بهم الخليفة الفاطمي المعز في بلاطه، وفي عهد العزيز بالله زاد الاهتمام بالنصارى وكثر تواجدهم في قصره، وعيّن بطبركاً على بيت المقدس ونصب اخاه مطراناً على القاهرة ومصر، ثم ان الخليفة امر بأستيزار عيسى بن نسطورس النصراني، وجعل على نيابة الشام رجلاً يهودياً⁽³⁾، وان روح التسامح والتواصل كانت موجودة فيما بينهم وتتضح في صور المشاركة بالأحزان والافراح، وحدث في سنة (371هـ/981م) ان مات أحد كبار الصوفية فمشى في جنازته المسلمون واليهود والنصارى معاً⁽⁴⁾.

وفي هذا السياق الحضاري والمناخ الاجتماعي المؤاتي أقبل الأعاجم على التعرّب إقبالاً منقطع النظير، فقد أكبوا على تعلّم العربية إلى أن أتقنوها واتخذوها للتعبير عن أفكارهم وعواطفهم سريعاً، حتى اننا لا نكاد نتقدّم في العصر العباسي حتى يصبح جمهور العلماء والكتّاب والشعراء منهم، يؤثرون ويتأثرون في البنية الاجتماعية وبشكل فاعل⁽⁵⁾.

وكانت نتائج هذا التسامح شعور اهل الذمة بالراحة والطمأنينة والاستقرار، مما ادى الى زيادة عددهم، في ظل رعاية الخلفاء العباسيين والفاطميين، وأعطى متز أمثلة عدّة في هذا الجانب، إذ ذكر ان الطائفة اليهودية زاد عددها في ظل حكم الدولة الاسلامية، في حين كادت تنتهي وتنفرض هذه الطائفة في القدس نتيجة سيطرة وسياسة الصليبيين عليها⁽⁶⁾.

(1) متز، الحضارة الاسلامية، 057/1

(2) متز، الحضارة الاسلامية، 094/1 ينظر: المقرئ، الخطط، 47/1.

(3) متز، الحضارة الاسلامية، 95-94/1.

(4) متز، الحضارة الاسلامية، 67/1.

(5) ينظر: صاحب، الحياة الاجتماعية، 0178

(6) متز، الحضارة الاسلامية، 064-63/1

وكان المجوس يتواجدون بكثرة في العراق، لاسيما في جنوب فارس، وفي سنة (369هـ/979م)، وقعت فتنة فنهت على إثرها بيوت المجوس، فقام عضد الدولة بجمع كل من كان تسبب بذلك وعاقبه بشده⁽¹⁾، ووضح متر أن هناك أمراً اثار اعجاب المقدسي، إذ لم يلاحظ مجوسياً في مدينة شيراز يلبس (غياراً)، وهي علامة تميزه عن المسلمين وعن غيرهم من اصناف المجتمع الاخرى⁽²⁾، في حين كانت اسواقهم تزيّن بالأعياد الخاصة بهم⁽³⁾0

أما الصابئة فقد ارتفع شأنهم في العصر العباسي، وبالأخص في عصر الخليفة العباسي الامين⁽⁴⁾، و اشار متر ايضاً الى زيادة كبيرة في عدد النصارى في مصر، والعراق⁽⁵⁾.

ولم يعترض حكام الدولة الإسلامية في اغلب الأحيان على بناء دور العبادة لأهل الذمة، حتى عُذت من المظاهر العمرانية للمدن، وذكر ان اكثر الكنائس التي تم بناءها في مصر كانت بزمن الإسلام⁽⁶⁾.

وكان المسلمون يحترمون اهل الذمة ويعاملونهم معاملة المسلمين، فكانت دية النصراني عند الامام أي حنيفة⁽⁷⁾ وابن حنبل تساوي دية المسلم، ونصف دية المسلم عند الامام مالك، والامام الشافعي ثلث الدية، والمجوسي جزء من خمسة عشر جزء⁽⁸⁾، وكان يسمح لأهل الذمة بالعلاج في المارستانات، شأنهم في ذلك شأن المسلمين⁽⁹⁾، زد على ذلك عدم تدخل الدولة الإسلامية في الشعائر الدينية لهم، بل كان قسم من المسلمين والخلفاء يشاركونهم احتفالاتهم في اعيادهم⁽¹⁰⁾.

وهذه الأمور ان دلّت على شيء انما تدل على روح التسامح والألفة بين المسلمين واصحاب الديانات الاخرى، إذ عاشوا بين اكناف الدولة الاسلامية، بدون اي ممارسات للترفة او التمييز الديني او العرقي، حتى تسنموا مناصب حساسة ومهمة في الدولة، على عكس ما كان يعانيتها لالنصارى واليهود في أوروبا، وهذا ما وضحه متر⁽¹¹⁾0

التوزيع الجغرافي لأهل الذمة.

شكل اهل الذمة جزءاً مهماً في المجتمع الاسلامي، وتعايشوا مع المسلمين وسكنوا في الحواضر الاسلامية، حتى انه لم يخلُ مكان في الدولة الاسلامية من اهل الذمة، إلا إن ثقلهم كان متركزاً في أجزاء اكثر من غيرها، أي تباين بين مكان وآخر، في مناطق دون أخرى، وسلط متر الضوء على طوائف اهل الذمة، من خلال التعريف بأماكن تواجدهم، وكثافتهم، والأمور التي ترتبط بحياتهم، ومن طوائف اهل الذمة بحسب قَدَم ديانتهم⁽¹²⁾0

(1) ينظر: ابن الأثير، الكامل، 374/7.

(2) احسن التقاسيم في معرفة الاقاليم، 285، ويذكر انه في سنة (498هـ/1105م) ازيل الغيار عن اهل الذمة 0 ينظر: ابن الجوزي، المنتظم، 92/17.

(3) متر، الحضارة الاسلامية، 67/1.

(4) متر، الحضارة الاسلامية، 67/1.

(5) متر، الحضارة الاسلامية، 66/1.

(6) متر، الحضارة الاسلامية، 71-70/1.

(7) ابا حنيفة: هو النعمان بن ثابت بن زوطي بن ماه، الفقيه الكوفي، مولى تيم الله بن ثعلبة، كان خازناً بائعاً للخز، جده زوطي من اهالي كابل، وقيل من الانبار، وقيل من اهل بابل، وقيل من ترمذ، وقيل من اهل نسا، مسه الرق فأعتق. ولد ابنه ثابت بعده على الإسلام، وقيل ان ثابت ذهب للامام علي ابن ابي طالب (U) وهو صغير، فدعا له الامام بالبركة، ادرك ابا حنيفة من الصحابة اربعة، انس بن مالك، وعبد الله بن ابي أوفى بالكوفة، وابو طفيل عامر بن وائلة في مكة، وسهل ابن سعد الساعدي في المدينة، انتقل من الكوفة الى بغداد بأمر من ابو جعفر المنصور، واراد أن يوليه القضاء فأبى، وأودع في السجن لسبب ذلك، وقيل انه تولى القضاء في عهد الخليفة العباسي المهدي 0 ابن خلكان، وفيات الاعيان، 407-405/5.

(8) متر، الحضارة الاسلامية، 69/1 0 قيل إن رجل من أهل الكتاب، قتله رجلاً من المسلمين، فرفّع للنبي (E)، فقال له (E): (أَنَا أَحَقُّ مَنْ وَفَى بِدَمِّيهِ، ثُمَّ أَمَرَ بِهِ ، فَقُتِلَ)0 يحيى بن آدم، الخراج، 72؛ الشافعي، مسند الشافعي، 298/3.

(9) متر، الحضارة الاسلامية، 074/1

(10) متر، الحضارة الاسلامية، 077-74/1

(11) الحضارة الاسلامية، 057/1

1. اليهود

وهم اتباع الديانة اليهودية، وتعد ديانتهم من أقدم الديانات السماوية، ويتواجدون في اماكن عدّة من الدولة الاسلامية، وهم احدى مكونات اهل الذمة في المجتمع الاسلامي.

ولكلمة اليهود معانٍ عدّة، منها انها ترجع الى كلمة: (هاد)، والتي تعني من رجع وتاب، كما قال تعالى في كتابه الكريم على لسان نبي الله موسى: [إِنَّا هُدْنَا إِلَيْكَ] (1)، أي رجعنا وتضرعنا (2)، في حين أوضح رأي آخر انهم سموا يهوداً؛ لانهم يرجعون في نسبهم الى يهوذا اكبر أبناء النبي يعقوب (3)، ومنهم من قال، أنهم سموا يهوداً لانهم يتهودون، أي يتحركون عند قراءة التوراة (4).

حاول متز القيام بمسح بياني لليهود في الدولة الإسلامية بتحديد اماكن تواجدهم وسكانهم موضعاً ذلك عددهم بالأرقام، ومن بين هذه الاماكن التي ذكرها لسكن اليهود وتواجدهم، العراق وبالخصوص قرب نهر دجلة (5)؛ وربما كان ذلك لأهمية المياه للحياة، ولاسيما انهم يمتنون الزراعة ويمتلكون اموال مكنتهم من شراء الاراضي الزراعية، وبلغ عددهم حوالي (600,000) في العراق، يتوزعون في مناطق عدة، ففي الموصل (7000) يهودي، أو (6000)، في رأي آخر لمتز، وفي الحلة (10,000)، والكوفة (7000)، والبصرة (2000)، وعكبرة وواسط (10000)، وفي بغداد (1000)، وفي جزيرة ابن عمر كان عددهم (4000)، وفي حربة في أقصى شمال العراق بلغ عددهم (15,000) يهودياً (6).

اما ابرز الاماكن التي تزداد فيها كثافتهم فهي في العراق في المدن والقرى بين دجلة ونيوى (7)، حيث زادت كثافتهم قرب نهر الملك (8)، ومدينة سورا (9) في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي (10)، واوضح متز انه كلما تقدمنا نحو الشرق زاد عدد اليهود، ففي همدان (30,000) يهودياً وفي شيراز (10,000)، واصفهان (15,000)، وسمرقند (30,000)، وغزنة (80,000) يهودياً (11)، اما في مصر فكان عدد اليهود اقل من المشرق، إذ يعيش في القاهرة (7000) يهودياً، وفي الاسكندرية (3000)، والدلتا كذلك، اما الصعيد فكان يسكنها (600) يهودياً (12)، وذكر متز ان عدد اليهود في المغرب الاسلامي (300,000) يهودي، اما في بلاد الشام، فقد ذكر متز ان عدد اليهود في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي بدأ بالتناقص؛ ذلك بسبب الحروب الصليبية في بلاد الشام، وان الصليبيين استهدفوا اليهود حتى كادينتهي أمرهم في القدس، إذ بين ان عددهم في القدس بالحي اليهودي وصل الى اربعة اشخاص فقط، ونقل في رأي آخر انه بقي شخص واحد فقط (13).

(1) سورة الأعراف، جزء من الآية /156 0

(2) أبو الفداء، المختصر، 109/1.

(3) ابن كثير، تفسير، 181/1.

(4) المسعودي، التنبيه والاشراف، 156؛ سوسة، العرب واليهود، 148.

(5) متز، الحضارة الاسلامية، 64/1 0

(6) متز، الحضارة الاسلامية، 65-64/1 0

(7) متز، الحضارة الاسلامية، 64/1 0

(8) نهر الملك: نهر تقع عليه قرى كثيرة في نواحي مدينة بغداد، اسفل نهر عيسى، يأخذ مياهه من نهر الفرات ويصب آخره في دجلة 0 ياقوت الحموي، معجم البلدان، 324/5؛ ابن عبد الحق البغدادي، مرصد الاطلاع، 1406/3 0

(9) سورا: موضع في العراق من ارض بابل، تقع بالقرب من مدينة الحلة المزديبة، وهي مدينة السريانين 0 ياقوت الحموي، معجم البلدان، 278/3 0

(10) متز، الحضارة الاسلامية، 65/1 0

(11) متز، الحضارة الاسلامية، 65/1 0

(12) متز، الحضارة الاسلامية، 66/1 0

(13) متز، الحضارة الاسلامية، 64-63/1 0

أما في مدينة صور⁽¹⁾ في الحي الذي يسمى حي البندقيين كان تسعة شبان فيها⁽²⁾، في حين كان في دمشق أكثر من هذا العدد بكثير، إذ ذكر ان عددهم بلغ (3000) يهودياً، وفي حلب (5000) يهودياً، وفي الجزيرة العربية كان عدد اليهود أكثر من النصارى، وبالأخص في مدينة قرح⁽³⁾ إحدى مدن الحجاز ويشكل اليهود النسبة الأكبر من سكانها⁽⁴⁾.

2- النصارى:

المكون الآخر من اهل الذمة في المجتمع الإسلامي، وهم اهل الديانة المسيحية⁽⁵⁾، وهناك عدة آراء حول تسميتهم بالنصارى، إذ ذكر ان ذلك نسبة الى مدينة الناصرة⁽⁶⁾، التي نزل فيها النبي عيسى وامه العذراء مريم⁽⁷⁾، وقيل انها مأخوذة من قوله تعالى على لسان النبي عيسى: [فَلَمَّا أَحَسَّ عَيْسَىٰ مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ أُمَّتًا بِاللَّهِ وَآشْهَدُ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ⁽⁸⁾]. وكان نبي الله عيسى (U) يسمى الناصري؛ لذلك اطلق هذا الاسم على أصحابه من بعده⁽⁹⁾.

أظهر متز اهتمام واضح بذكر النصارى في الدولة الإسلامية، لانهم يشكلون جزءاً كبيراً من اهل الذمة، لكن متز لم يحدد اعدادهم بشكل دقيق، ولم يتناول أماكن سكنهم وكثافتهم بشيء من التوسع، اقتصر على ذكرهم بالعراق ومصر؛ ويبدو ان سبب ذلك هو عدم وجود معلومات كافية لديه عنهم مقارنة مع ما ذكره عن اليهود، بل حاول إعطاء ارقام تقريبية لعدد⁽¹⁰⁾، وبين متز ذلك قائلاً: "أما عدد النصارى فلا يمكن تعيينه الا تعيناً تقريبياً ناقصاً"⁽¹¹⁾، واعتمد على هذه الأرقام من خلال ضريبة الجزية التي يدفعها اهل الذمة، فذكر ان عدد (500,000) من النصارى وغيرهم، في عهد خلافة عمر بن الخطاب⁽¹²⁾.

وذكر متز ان مقدار ضريبة الجزية التي دفعها النصارى في بغداد خلال القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي بلغت (130,000) درهماً، وفي أوائل القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي بلغت (160,000) درهماً؛ لذا قدر ان عددهم ما بين 40-50 الف نصراني، من خلال قوله: "ونستطيع ان نقول بشيء من اليقين انه كان ببغداد ما بين أربعين وخمسين الف نصراني"⁽¹³⁾.

أما أماكن تواجد النصارى بكثرة فكانت في العراق، إذ كانوا يتركزون قرب نهري دجلة والفرات في بغداد وتكريت والرها⁽¹⁴⁾، أما في مصر، فقد بيّن متز ان عدد أقباطها في القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي

(1) صور: هي مدينة مشرفة على بحر الشام يحيط بها البحر من جميع جوانبها، فتحت أيام الخليفة عمر بن الخطاب، وهي معدودة في أعمال الأردن. ياقوت الحموي، معجم البلدان، 433/3.

(2) متز، الحضارة الإسلامية، 64/1.

(3) قرح: مدينة تسمى وادي القرى في الحجاز، تميزت بكثرة خيراتها، اسواقها عامرة، عليها حصن منبع، كان اغلب سكانها من اليهود المقدسي، احسن التقاسيم، 084-83/1.

(4) متز، الحضارة الإسلامية، 64/1 ينظر: المقدسي، احسن التقاسيم، 83-84.

(5) نسبة الى النبي عيسى سمي بالمسيح لأنه ولد ممسوحاً بالزيت بالمقرزي، الخطط، 482-481/2.

(6) الناصرة: قرية في فلسطين بينها وبين طبريا ثلاثة اميال 0 ياقوت الحموي، معجم البلدان، 251/5.

(7) ابن قتيبة، المعارف، 53.

(8) سورة آل عمران، الآية/52.

(9) ابن سعد، الطبقات، 54/1.

(10) الشهرى، الأحوال الاجتماعية، 159.

(11) متز، الحضارة الإسلامية، 66/1.

(12) متز، الحضارة الإسلامية، 66/1.

(13) متز، الحضارة الإسلامية، 66/1.

(14) متز، الحضارة الإسلامية، 66/1.

قد بلغ (15,000,000) نسمة، منهم (5,000,000) يدفعون الجزية⁽¹⁾، وذكر ان في خوزستان وبلاد فارس يوجد عدد قليل من النصارى⁽²⁾.

3- المجوس.

كلمة المجوس مأخوذة من كلمة مفوس الفارسية، وتعني عابد النار⁽³⁾، وهم القوم القائلون بالنور والظلمة، والخير والشر، وهم يعتقدون ان عمل الخير من النور، والشر من الظلمة⁽⁴⁾، وورد ذكر المجوس في القرآن الكريم، إذ قال عز وجل: [إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ]⁽⁵⁾

أشار متر الى المجوس في مواضع عدة من كتابه، الا ان المعلومات التي ذكرها قليلة مقارنة مع ما ذكره عن اليهود والنصارى، إلا ان في حديثه عن المجوس أورد معلومة غير دقيقة عنهم، وهي: ان الإسلام لم يحكم بأن المجوس من أهل الذمة إلا بعد القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي⁽⁶⁾، وهذا الكلام غير دقيق؛ لان المجوس كان معترفاً بأنهم من اهل الذمة ولهم كتاب سماوي قبل هذا التاريخ، وأشار الى ذلك البيهقي في كتابة الذي جعل فيه باباً مخصوصاً للمجوس واسماه: (باب المجوس اهل الكتاب)⁽⁷⁾، وأشار الى ذلك أيضا الصنعاني⁽⁸⁾، وابن الجصاص⁽⁹⁾، وابن عبد البر⁽¹⁰⁾، وأشار قدامة بن جعفر⁽¹¹⁾ الى أن الرسول (ﷺ) قد أخذ الجزية من المجوس، إذ قال: "واما المجوس فأن الرسول قبل الجزية من مجوس هجر"⁽¹²⁾.

وبذلك يعد المجوس من اهل الذمة، اما أماكن تواجدهم وكثافتهم في بلاد المشرق الاسلامي فهم يتركزون في موطن ديانتهم قبل الإسلام في مدينة شيراز، وفي المفازة الواقعة الى الشرق من بلاد فارس، في مدينة القرينين⁽¹³⁾، ويتواجدون ايضا في إقليم خوزستان⁽¹⁴⁾، إلا ان اكثرهم يتواجدون في بلاد فارس إذ يشكلون النسبة الأكثر من بين طوائف اهل الذمة⁽¹⁵⁾، ويتواجدون في العراق بنسب كثيرة⁽¹⁶⁾.

4- الصابئة:

الصابئة في اللغة: تأتي من صبا، إذ يقال صبا الرجل، يعني مال وزاغ⁽¹⁷⁾، أي خرج من دين الى دين آخر، وقيل تصبا النجوم، وتعني تخرج من مطالعها⁽¹⁸⁾.

(1) متر، الحضارة الإسلامية، 66/1.

(2) متر، الحضارة الإسلامية، 66/1.

(3) عملي، المفصل، 691/6 - 692.

(4) ابن الأثير، النهاية، 299/4.

(5) سورة الحج، الآية/17.

(6) متر، الحضارة الإسلامية، 60/1.

(7) السنن الكبرى، 188/9.

(8) المصنف، 327/10.

(9) احكام القرآن، 120/3.

(10) الاستذكار، 243/3.

(11) الخراج والصناعة، 225.

(12) هجر: احدى مدن البحرين وهي قاعدته تبعد عن اليمامة عشرة أيام 0 ابن عبد الحق البغدادي، مرصد الاطلاع، 1453/3.

(13) القرينين: احدى قرى مرو تقع بين مرو الشاهجان ومرو الروذ 0 ياقوت الحموي، معجم البلدان، 288/4.

(14) متر، الحضارة الإسلامية، 65/1 ينظر: المقدسي، احسن التقاسيم، 414.

(15) متر، الحضارة الإسلامية، 65/1 ينظر: المقدسي، احسن التقاسيم، 439.

(16) متر، الحضارة الإسلامية، 67/1 ينظر: المقدسي، احسن التقاسيم، 126.

(17) الشهرستاني، الملل والنحل، 209.

(18) ابن منظور، لسان العرب، 107/1.

أما بخصوص تسميتهم بالصابئة من أين جاءت: فهناك آراء مختلفة، إذ يبين بعضهم أنها جاءت من نسبهم الذي يرجع إلى صائى بن ماري، وكان معاصراً لنبي الله إبراهيم، أو أنهم ينسبون إلى صائى بن متوشلخ بن ادريس⁽¹⁾، وذكر أنهم يرجعون إلى انوش بن شيت بن آدم⁽²⁾، وهناك من يرى أن سبب تسميتهم بالصائى؛ لنسبهم الذي يعود إلى صائى بن لامك أخو نبي الله نوح⁽³⁾، والصائى مشتق من الفعل الآرامي المندائي صبا، وتعني اصطبع وتعمد⁽⁴⁾، وورد ذكرهم بالقرآن الكريم في قوله تعالى: [إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ]⁽⁵⁾، فالمقصود بالصابئة هنا هم الصابئة المندائيين⁽⁶⁾، أو ما يعرفون بالمغتسلة⁽⁷⁾.

وأشار متر إلى أن المركز الديني للصابئة، هو مدينة حران⁽⁸⁾، ويتواجدون في مدينة الرقا، وديار مضر⁽⁹⁾، وأنهم أخذوا حريتهم بشكل كبير في ممارسة طقوسهم الدينية والاحتفال بأعيادهم ومناسباتهم الاجتماعية في خلافة الأمين العباسي⁽¹⁰⁾.

وكان محتسب بغداد قد أصدر فتوى بقتلهم بعد أن استفتاه الخليفة العباسي القاهر بذلك، بحجة أنهم يعبدون الكواكب، وعزم الخليفة على قتلهم لكنهم جمعوا أموالاً كثيرة وقدموها للخليفة، فعفى عنهم، وكان ذلك في سنة (320هـ/932م)⁽¹¹⁾، وفي منتصف القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي كتب الخليفة بضرورة حماية الصابئة وحراستهم⁽¹²⁾، وذكر متر أن الصابئة انقضوا في حدود سنة (400هـ/1009م)، ولم يبقَ منهم سوى (40) نفساً، معتمداً بذلك على رواية ابن حزم⁽¹³⁾.

المبحث الثاني

لمحة عن الممارسات الاجتماعية لأهل الذمة

عاش أهل الذمة في كنف الدولة الإسلامية وهم يمارسون عاداتهم وتقاليدهم وطقوسهم، ضمن ضوابط وحدود حددتها لهم الدولة الإسلامية، إذ مارس أهل الذمة أنشطة اجتماعية ميزتهم عن غيرهم، كان بعضها مفروضاً عليهم القيام بها والبعض الآخر اختيارياً، ومن بين هذه الأنشطة.

1- الزواج عند أهل الذمة

يمثل الزواج إحدى الجوانب الاجتماعية الرئيسية في المجتمعات وبعد اللبنة الأولى لتكوين الأسرة، وتتميز مراسيم الزواج وتختلف من طائفة إلى أخرى، بحسب المعتقدات والطقوس الدينية، والعادات

⁽¹⁾ المسعودي، التنبيه والاشراف، 80.

⁽²⁾ البيروني، الآثار الباقية، 318.

⁽³⁾ ابن خلدون، العبر، 10/2.

⁽⁴⁾ اللبدي دراور، الصابئة المندائيون، 9.

⁽⁵⁾ سورة البقرة، الآية/62.

⁽⁶⁾ المندائي: كلمة منسوبة إلى كلمة (مندا) الآرامية، وهي بمعنى المعرفة أو العلم وجذرها (إندا) بمعنى عرف أو علم، والمندائي اسم يطلق على كل فرد من أفراد الصابئة ويعني العالم أو العارف بالدين الحق ويعرف كل صائى بأنه مندائي. مراني، مفاهيم صابئية، 55.

⁽⁷⁾ سموا بالمغتسلة لأنهم يقولون بالاعتسال ويغسلون جميع ما يأكلونه. أبين النديم، الفهرست، 403-404.

⁽⁸⁾ متر، الحضارة الإسلامية، 67/1 0

⁽⁹⁾ متر، الحضارة الإسلامية، 68/1 0

⁽¹⁰⁾ متر، الحضارة الإسلامية، 68-67/1 0

⁽¹¹⁾ متر، الحضارة الإسلامية، 67/1 0

⁽¹²⁾ متر، الحضارة الإسلامية، 68/1 0 ينظر: الصابي، رسائل الصابي، 211.

⁽¹³⁾ متر، الحضارة الإسلامية، 68/1 0 ينظر: ابن حزم، الفصل، 115/1.

والتقاليد، وتقوم مراسيم الزواج عند اليهود، بتقديم المهر المعجل والمؤجل للمرأة، وإعلان الزواج، بعد قناعة وقبل المرأة⁽¹⁾، وتتم مراسيم الزواج التي يقوم بها الكاهن وفقاً لقواعد شريعتهم، وبحضور الشهود⁽²⁾. أما النصارى فإنهم يعدون الزواج أساس الحياة الاجتماعية في الأسرة، وقبل القيام بالزواج يقومون بمراسيم التكليل التي تعد شرطاً رئيساً لإنعقاد الزواج، إذ يقوم الكاهن بإجراء طقوس وصلاة خاصة يبارك فيها الزوجين، والهدف منها التأكد من عدم وجود موانع من الزواج الديني للزوجين، ثم يتم تسجيل الزواج في سجلات الكنيسة، ليكتسب بعدها الصفة العلنية، مع حضور الشهود⁽³⁾، ويقدم مهر العروس⁽⁴⁾، ولا يحق لهم الزواج بأكثر من واحدة⁽⁵⁾، أما المجوس، فيتم الزواج عندهم في سن مبكرة وتسبقه الخطوبة التي تعود الى أيام الطفولة، ويقدم مهر العروس⁽⁶⁾، ويسمح عندهم للرجل بتعدد الزوجات⁽⁷⁾، ويتزوجون الأخت والبنات، والام بعد وفاة زوجها، والجمع بين الاختين عندهم جائز⁽⁸⁾.

وفي حين توصي الديانة الصابئية بالزواج، وتنهى اتباعها جميعاً بما في ذلك رجال الدين من العزوف عنه، حتى يزداد عددهم، وتبدأ عملية الزواج بإرسال مجموعة من النساء إلى الفتاة المخطوبة للتأكد من عذريتها، لأن العقد على المرأة غير العذراء بحسب اعتقادهم ينجس رجل الدين الذي يتولى العقد، فإن وجدت مثل هذه الحالات، يقوم رجل دين اقل مرتبة دينية من الأول بعقد الزواج⁽⁹⁾.

بعدها تنطلق مراسيم الزواج من خلال تعميدهم العروسين بالماء الجاري، حتى يتطهرا، مع حضور والد الفتاة او من ينوب عنه ليعلن موافقته على الزواج، ثم يؤدي الزوجان قسم الإخلاص والأمانة، وبعدها تُبنى لهم سقيفة من القصب، ويبدلان ملابس التعميد بملابس نظيفة، ثم يدخل الزوج مع رجل الدين ووالد العروس الى السقيفة ليعلن والدها موافقته على الزواج، وتتم بعد طقوس خاصة بهم⁽¹⁰⁾، ويفرض مهر للعروس مقدماً ومؤخراً⁽¹¹⁾.

لم يذكر متز تفاصيل كثيرة ودقيقة عن الزواج عند أهل الذمة، بل اكتفى بذكر بعض الإشارات عن هذا الزواج، فذكر انه لا يوجد تزواج بين المسلمين وغيرهم من اهل الذمة، إذ ان الدين المسيحي لايجيز تزويج النصرانية من غير النصارى؛ معللاً ذلك بخوفه عليها وعلى أولادها من الخروج من دين النصارى المسيحية، وفي الوقت نفسه لا يحق للنصراني الزواج بغير النصرانية، الا في حالة واحدة وذلك من اجل إدخالها في الدين المسيحي، اما زواج المسلمة من النصراني، فهذا امر غير ممكن ومن المستحيل حدوثه⁽¹²⁾، في حين يتزوج المسلمون من نساء اهل الذمة، وهناك عدّة حالات زواج حدثت بين مسلمين ومسيحيات ويهوديات⁽¹³⁾، من عامة المسلمين او من قبل الخلفاء، وبين القرآن الكريم السماح بزواج المسلمين من الكتابيات، في قوله

(1) البيوزبكي، تاريخ أهل الذمة، 346.

(2) فرج، اليهودية، 85.

(3) البيوزبكي، تاريخ أهل الذمة، 349.

(4) المقدسي، البدء والتاريخ، 4/ 47.

(5) الجاحظ، الرد على النصارى، 322.

(6) كريستنسن، إيران في عهد الساسانيين، 313.

(7) المقدسي، البدء والتاريخ، 1/ 28.

(8) المقدسي، البدء والتاريخ، 1/ 27؛ ابن الجوزي، تلبس إبليس، 76؛ الفلقشندي، صح الاعشى، 13/ 295.

(9) مراني، مفاهيم صابئية، 127.

(10) مراني، مفاهيم صابئية، 127.

(11) الحسني، الصابئية، 45.

(12) متز، الحضارة الإسلامية، 1/ 59 ينظر: الشافعي، الام، 2/ 57.

(13) ينظر: الغريزي، اهل الذمة في العصر العباسي، 144-145.

تعالى: [وَطَعَامَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ]⁽¹⁾.

2- الملابس والعلامات

انضوت تحت راية الدولة الإسلامية شعوب وامم وديانات متعددة، وقامت برعايتهم واعطائهم حقوقهم بما يتناسب مع الوضع في الدولة الإسلامية، وحاولت في الوقت نفسه فرض ملابس معينة على اهل الذمة او علامات تميزهم عن غيرهم، الا ان هناك اختلافاً في نوع الملابس والوانها بين طائفة وأخرى من اهل الذمة، وبين الرجال والنساء، وكان التزامهم باللباس الخاص بهم بين المدّ والجزر، فمتى اشتد عليهم الضغط التزموا، وعندما تضعف ويخف الضغط عليهم يقل التزامهم بأمر الملابس الخاصة، وهذا ما حدث في السنوات الأربع التي سبقت القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، إذ التزموا بالملابس الخاصة بهم عندما اشتد الامر عليهم وفي القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي لم يلتزموا بذلك، وظهر تشدد كبير عليهم في القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي⁽²⁾، وذكر متز ان لكل طائفة ملابس خاصة بها، إذ كان اليهود يلبسون البراطيل الطويلة⁽³⁾، وكان النصارى يلبسون البرانس⁽⁴⁾، ولما أصبحت القلائس الطوال⁽⁵⁾ من الملابس القديمة عند المسلمين، قام النصارى بارتدائها وبقيت لباس الرأس الخاص بهم⁽⁶⁾.

حددت الدولة الإسلامية تعليمات خاصة لملابس اهل الذمة، ففي خلافة هارون العباسي اصدر امراً بأن تكون ملابس اهل الذمة وركوبها مغايرة ومختلفة عن ملابس المسلمين في مدينة بغداد، إذ قال في وصف هيئة لباس اهل الذمة: " فأخذوا اهل الذمة بأن يجعلوا في أوساطهم الزنارات مثل الخيط، وبأن تكون قلائسهم مضربة، وان يجعلوا شراك نعالهم مثنيه، وان يتخذوا على سروجهم في موضع القرايس مثل الرمانة من الخشب، وتمنع نساؤهم من ركب الرحائل، ولا يركبن يهودي ولا نصراني على سرج، بل على اكاف"⁽⁷⁾، وفي عهد خلافة المتوكل العباسي امر بأن يلبس اهل الذمة طيالس يكون لونها عسلي تمييزاً لهم عن المسلمين، ومن أراد لبس القلنسوة عليه ان يضع عليها شريطين⁽⁸⁾، ولم يتم تحديد الوان لملابس اهل الذمة بحسب ما ذكرتمز وانما تركت للعادات المحلية⁽⁹⁾.

اما فيما يخص عبيد اهل الذمة، فقد صدرت اوامر بخصوص ما يلبسوه بأن يضعوا رقعتين من القماش مقدار كل واحدة اربعة أصابع، الأولى يضعها على صدره والأخرى خلف ظهره أي بين كتفيه، ويكون لونها عسلياً مغاير للون ما يلبسونه من ثياب، ومنعوا من لبس المناطق، وأمروا ان يلبسوا الزنانيير⁽¹⁰⁾.

وكان اهل الذمة يهتمون بما يلبسونه بالمناسبات والاعياد الخاصة بهم، إذ كانوا يلبسون الملابس الجميلة غالية الثمن، إذ ذكر متز ان الوصائف من النصارى اللاتي يعملن في قصور الخلافة في بغداد، كنَّ

(1) سورة المائدة، جزء من الآية/5.

(2) متز، الحضارة الإسلامية، 1/85-86 0 ينظر: الشمري، الأحوال الاجتماعية، 163 0

(3) البراطيل: مفرداها برطل، وهي المظلة الصيفية التي يستظل بها من الشمس، او هي القلنسوة التي توضع على الرأس الفراهيدي، العين، 149/8؛ ابن منظور، لسان العرب، 51/11.

(4) البرانس: وهو قلنسوة طويلة، وقيل انها الثوب الذي رأسه ملتصق به0 الجوهرى، الصحاح، 3/908؛ ابن منظور، لسان العرب، 26/6.

(5) القلائس الطوال: ما يلف على الرأس تكويراً ويتعمم بها0 بن سيده، المخصص، 1/392.

(6) متز، الحضارة الإسلامية، 1/84. ينظر: الشمري، الأحوال الاجتماعية، 163.

(7) متز، الحضارة الإسلامية، 1/83. ينظر: أبو يوسف، الخراج، 140.

(8) متز، الحضارة الإسلامية، 1/84.

(9) متز، الحضارة الإسلامية، 1/84.

(10) متز، الحضارة الإسلامية، 1/84-85.

يلبسن ملابس جميلة وغالية في العيد، ويظهر التنافس بينهم في لبس الملابس الجديدة ولبس الحلبي الذهبية والفضية، وكان النصارى يلبسون اللون الأبيض في عيد الزيتون، إذ يعد هذا اللون خاص بهذا العيد⁽¹⁾.

وكان بعض اهل الذمة يرتدون الملابس الخاصة بالمهن التي يمارسوها، منها الذين يبيعون خموراً من النصارى فيرتدون ثياباً مرقطة في العراق⁽²⁾، وكانت البغايا في سوق الشماعين بمصر يرتدين الملات الطرح والسرراويل الحمراء⁽³⁾.

كما جعلت الدولة الإسلامية علامات خاصة لأهل الذمة لتمييزهم عن المسلمين، إذ ذكر متز ان اهل الذمة كانت تختم أيديهم بختم خاص⁽⁴⁾، أي ان يكون الذمي مختوم العنق⁽⁵⁾، وارتبطت بعض العلامات بما يقدمه اهل الذمة من واجبات عليهم وهي دفع الجزية، إذ يعلق برقبتة ما يطلق عليه:(علامة البراءة)⁽⁶⁾؛ للدلالة على انه دفع الجزية⁽⁷⁾

وكان في الدولة الإسلامية موظف خاص يرافق جباة الضرائب، يقوم بختم من دفع الجزية من اهل الذمة، ويكتب على اليد اليمنى للذمي اسم البلد، واليسرى اسم الإقليم، وتثبت بيانات كاملة عن الذمي في سجل عند جباة الضرائب، من اوصافهم الجسدية، ومحل سكناهم، وتثبت بياناتهم، وتعلق برقبة كل ذمي علامة البراءة⁽⁸⁾.

أمر الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله النصارى بأن يلبسوا في رقابهم صلبان من الخشب، وكان يلبسون زنارة وعمامة سوداء⁽⁹⁾، وأمر اليهود ان يلبسوا اكر خشب ثقيلة ترمز الى رأس العجل الذي يعبده اليهود في عهد النبي موسى عليه السلام⁽¹⁰⁾، ومن العلامات ايضاً عدم السماح لأهل الذمة بركوب الخيول والبرادين، بل كانوا يركبون الحمير والبغال، إذ اصدر الخليفة العباسي المتوكل امراً بذلك⁽¹¹⁾.

ويبين متز ان من الأمور التي صدرت بحق اهل الذمة منعهم من بناء بيوتهم بمستوى اعلى من بيوت المسلمين، وأوضح ان هذا الامر ظهر في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، ومن كان بيته اعلى قبل هذا الامر يبقى على وضعه، ويمنع اهل هذا البيت من الإشراف على بيوت المسلمين⁽¹²⁾.

وأمر المتوكل العباسي، بأن توضع علامات مميزة على أبواب اهل الذمة، وهي عبارة عن علامة على شكل صورة شيطان مصنوعة من خشب، لتمييزهم عن أبواب المسلمين⁽¹³⁾.

3- الأعياد عند اهل الذمة

أبدى متز اهتماماً واضحاً بذكر الأعياد والمناسبات والاحتفال بها، إذ تعد احدى مظاهر التعايش الاجتماعي السلمي بين الطوائف في الدولة الإسلامية، وخصص جزءاً من كتابه لذكرها، الا انه شدد بشكل كبير على أعياد النصارى، مع ذكر بسيط للأعياد عند المسلمين؛ ويمكن تعليل اهتمامه بأعيادهم وذكرها

⁽¹⁾ متز، الحضارة الإسلامية، 278/2؛ الشمري، الأحوال الاجتماعية، 0 163

⁽²⁾ الجاحظ، البيان والتبيين، 096 / 1

⁽³⁾ متز، الحضارة الإسلامية، 284 / 2.

⁽⁴⁾ متز، الحضارة الإسلامية، 81/1؛ الشمري، الأحوال الاجتماعية، 0 164

⁽⁵⁾ الجاحظ، البيان والتبيين، 96/1.

⁽⁶⁾ متز، الحضارة الإسلامية، 82/1؛ الشمري، الأحوال الاجتماعية، 0 164

⁽⁷⁾ متز، الحضارة الإسلامية، 82/1؛ الشمري، الأحوال الاجتماعية، 0 164

⁽⁸⁾ متز، الحضارة الإسلامية، 81/1؛ ينظر: الشمري، الأحوال الاجتماعية، 0 164

⁽⁹⁾ متز، الحضارة الإسلامية، 99-97/1.

⁽¹⁰⁾ متز، الحضارة الإسلامية، 98/1.

⁽¹¹⁾ متز، الحضارة الإسلامية، 85/1؛ الشمري، الأحوال الاجتماعية، 0 164

⁽¹²⁾ متز، الحضارة الإسلامية، 86/1؛ الشمري، الأحوال الاجتماعية، 0 164

⁽¹³⁾ متز، الحضارة الإسلامية، 85/1؛ الشمري، الأحوال الاجتماعية، 0 164

بشكل مفصل بالدافع الديني، زد على ذلك معرفته بأعياد النصارى لأنه منهم، فذلك يشكل دافع ثاني⁽¹⁾؛ وهذا يُظهر عدم اهتمامه بذكر الأعياد عند اهل الطوائف الأخرى من اهل الذمة، من اليهود والمجوس والصابئة⁽²⁾.

وتناول متز معلومات دقيقة ومفصلة عن هذه الأعياد وعن مشاركة المسلمين فيها، وان المسلمين لم يمنعوها بل شاركوا فيها، حتى ذكر ان الأعياد في بغداد كانت في الغالب ذات وجه نصراني، وان المسلمين كانوا يحتفلون بجميع أعياد النصارى، وحضورهم بالخصوص للترفيه والتسلية⁽³⁾.

وذكر ان اهل البلاد الذين دخلوا في الإسلام لم يتركوا عاداتهم في الاحتفال بأعيادهم التي كانوا يمارسها ابائهم في أيام الوثنية، وحاول متز وضع مقارنة بين الكنيسة النصرانية، والمسلمين بخصوص ذلك، إذ بيّن ان الكنيسة لم تسمح به، في حين المسلمين سمحوا لرعاياهم بممارسة هذه الاحتفالات⁽⁴⁾، وان دل هذا على شيء انما يدل على روح التسامح التي تحلى المسلمون بها.

وشارك خلفاء المسلمين في الاحتفالات بأعياد اهل الذمة، وكان لبعضهم دورٌ فاعل زاد في بهجة الاحتفال⁽⁵⁾، زد على ذلك حضور بعض من المؤرخين والمصنفين في هذه الاعياد، وذكر قسم منهم لهذه الأعياد، مثل المسعودي الذي شهد احد الأعياد في مصر وذكر ذلك⁽⁶⁾، والمقدسي حضر احتفال لأهل الذمة في عيدهم وذكره⁽⁷⁾، وإبراهيم بن القاسم الكاتب الذي حضر بعض الاحتفال في مصر مدونا قسم من جوانب هذه الاحتفالات⁽⁸⁾.

شهدت مدن اسلامية عدة الاحتفال بأعياد النصارى، فكان لمدينة بغداد النصيب الاوفر في ذلك، إذ ذكر متز احتفال هذه المدينة بشيء من الاهتمام، حتى انه شاهد بنفسه الاحتفال بأحد اعياد النصارى عند حضوره في بغداد⁽⁹⁾، وكان اهل بغداد يشاركون بشكل كبير في اعياد النصارى، وتقام قسم من هذه الاحتفالات في الدير، وكان يحضرها عدد كبير من سكان بغداد، ومنها أعياد القديسين التي تشهدها مختلف الدير المسيحية، وتوجد فيها بساتين يقام فيها الاحتفال وقاعات للشراب، ويجتمع من يحب الترفيه والمتعة في هذه الأماكن⁽¹⁰⁾.

ومن اعياد النصارى التي يحتفل فيها ببغداد هو: عيد الفصح⁽¹¹⁾، إذ يقصد النصارى والمسلمون دير سمالو شرق مدينة بغداد في باب الشماسية على نهر المهدي، ويحضر اهل الغناء والطرب في هذا المكان، ويقدم الشراب للحضور، حتى قال الشاعر يصف الحالة:

فتلاعت بعقولنا نسوانه وتوقدت بخدودنا نيرانها

حتى حسبت لنا البساط سفينة والدير ترقص حولنا حيطانه⁽¹⁾

(1) الشمري، الأحوال الاجتماعية، 0 169

(2) بين الشمري سبب عدم تناوله لأعياد اليهود، لانهم مغلقين ومن الصعب التعرف على طقوسهم 0 ينظر: الأحوال الاجتماعية، 0 169

(3) متز، الحضارة الإسلامية، 276/2، 279.

(4) متز، الحضارة الإسلامية، 276/2.

(5) ينظر: متز الحضارة الإسلامية، 284/2 - 285، 291 - 292، 294 0

(6) متز، الحضارة الإسلامية، 284/2.

(7) متز، الحضارة الإسلامية، 280/2 - 281 0

(8) الشمري، الأحوال الاجتماعية، 0 169

(9) متز، الحضارة الإسلامية، 289/2.

(10) متز، الحضارة الإسلامية، 276/2 - 277 0

(11) عيد الفصح: وهو اليوم الذي يزعمون أنّ عيسى خرج من قبره بعد ما قتل ودفن 0 ينظر: المقدسي، البدء والتاريخ، 4/ 47.

ويحتفل بعيد دير الثعالب في اخر سبت من شهر أيلول، ويقع هذا الدير بالجانب الغربي من بغداد، ويحضره النصارى والمسلمين، ويتمتع بموقع متميز في بساتين النخيل والساحات الخضراء، وهو يتوسط المدينة⁽²⁾.

ويحتفل النصارى بعيد الشعانيين، او عيد الزيتون⁽³⁾ في بغداد، إذ كانت الوصائف في قصر الخلافة تزين بأجمل الملابس واغلاها، وفي اعناقهن صلبان ذهبية، ويحملن بأيديهن قلوب النخل واغصان الزيتون⁽⁴⁾.

ويحتفل في اليوم الثالث والعشرين من شهر تشرين الأول بعيد القديسة اشموني⁽⁵⁾، ويقام الاحتفال بدير اشموني بقطر بل الذي يقع غربي نهر دجلة، وتقام الاحتفالات به في بغداد بشكل كبير، ويحضر اهل الطرب واللهو، وتنصب الخيام، ويظهر الناس بكامل زينتهم واناقتهم، وقد وصف الاحتفال بهذا العيد: "فهو اعجب منظر وانزهه واطيب مشهد واحسنه"⁽⁶⁾، وذكر متز ان الغرباء الذين ينزلون في بغداد ينتظرون عيد اشموني اشهر عدّة لرؤيته، حتى يتسلون ويلهون فيه⁽⁷⁾.

وشهدت بغداد في اليوم الرابع من الصوم عند النصارى عيد دير دُرْمالس⁽⁸⁾، ويجتمع فيه النصارى للاحتفال، ويحضر فيه أصحاب المتعة والخلاعة، ويبقى الحاضرون فيه أيام احتفالهم⁽⁹⁾.

وكانت مصر من اهم الأماكن التي شهدت عدداً كبيراً من الاحتفالات بالأعياد لدى النصارى، وشهدت من عليها الى جانب بغداد في تناوله لهذا الموضوع، ومن الأعياد التي يحتفل فيها بمصر عيد الزيتون او الشعانيين⁽¹⁰⁾، الذي يعد من أكبر الأعياد في مصر ومن اقدمها وهو من أعياد الأشجار، ويطلق عليه بمصر عيد الزيتون، إذ يقوم النصارى بتزيين كنائسهم بقلوب النخيل واغصان الزيتون⁽¹¹⁾، ويعتقدون ان هذا اليوم هو الذي ركب فيه المسيح على الحمار في القدس، ودعا الناس للأمر بالمعروف، وعمل الخير، والنهي عن المنكر⁽¹²⁾.

ومن الأعياد، عيد خميس العدس، او الخميس المقدس، إذ يأكل النصارى فيه العدس، ويخرج اهل الإسكندرية الى المنارة ويأخذون اكلهم معهم، فيتجه قسم منهم للعبادة والصلاة وقسم الى اللهو والتسلية، حتى ينتصف النهار، وفي هذا العيد يباع في الأسواق البيض المصبوغ بالوان مختلفة، ويقامر به الصبيان والعيبد، ويقدم النصارى الهدايا لبعضهم البعض فيه، ويهدون للمسلمين السمك مع العدس المصفي⁽¹³⁾. ويحتفل بمصر بعيد الغطاس احتفالاً كبيراً، وسمي بذلك لان الكثير من النصارى يغطسون فيه في نهر النيل، ولهذا العيد رسوم قديمة منها، في ليلة العيد يركب متولي الشرطة السفلاية في موكب كبير وتوقد بين يديه الشموع الموكبية والمشاعل المضيئة، ويطوف الشوارع، ويمنع اختلاط المسلمين مع النصارى حتى لا

⁽¹⁾ متز، الحضارة الإسلامية، 2/279-280 0 ينظر: الشابستي، الديارات، 3.

⁽²⁾ متز، الحضارة الإسلامية، 2/280.

⁽³⁾ عيد الشعانيين أو الزيتون: ومعناه التسبيح، ويكون في سابع أحد من صومهم، وهو عيد الزيتون في مصر 0 المقريزي، الخطط، 2/27.

⁽⁴⁾ متز، الحضارة الإسلامية، 2/286.

⁽⁵⁾ اشموني: امرأة سمي الدير على اسمها، ودفنت فيه 0 ياقوت الحموي، معجم البلدان، 1/498.

⁽⁶⁾ الشابستي، الديارات، 10 0

⁽⁷⁾ متز، الحضارة الإسلامية، 2/280.

⁽⁸⁾ درمالس: هذا الدير في باب الشَّاسِيَّة ببغداد، فيه الكثير من الأشجار والبساتين 0 ياقوت الحموي، معجم البلدان، 2/509.

⁽⁹⁾ متز، الحضارة الإسلامية، 2/285 0 ينظر: الشابستي، الديارات، 10.

⁽¹⁰⁾ متز، الحضارة الإسلامية، 2/277-278.

⁽¹¹⁾ متز، الحضارة الإسلامية، 2/278.

⁽¹²⁾ المقريزي، الخطط، 2/27.

⁽¹³⁾ متز، الحضارة الإسلامية، 2/279 0 ينظر: المقريزي، الخطط، 2/31.

يضايقوهم، ويخرج النصارى من كنيسة ميكائيل⁽¹⁾ في قصر الشمع الى النيل بأعداد كبيرة وينشدون ويحملون الصلبان، ويغطسون في نهر النيل، ويحتفل الناس فيهم بمصر بكل طوائفهم ويعيشون حالة من الفرح والمتعة⁽²⁾، ونقل متز معلومات دقيقة لأجواء هذا العيد عن المسعودي، الذي اعطى وصف واضح له، من خلال رؤيته لها، إذ قال: "وليلة الغطاس بمصر شأن عظيم عند أهلها؛ لا ينام الناس فيها، وهي ليلة إحدى عشرة تمضي من طوبة وستة من كانون الثاني؛ ولقد حضرت سنة ثلاثين وثلثمائة ليلة الغطاس بمصر، والإخشيدي محمد بن طغج في داره المعروفة بالمختارة في الجزيرة الراكبة للنيل والنيل يطيف بها؛ وقد أمر فأسرج من جانب الجزيرة وجانب الفسطاط ألف مشعل غير ما أسرج أهل مصر من المشاعل والشمع، وقد حضر النيل في تلك الليلة مئو آلاف من الناس من المسلمين والنصارى، منهم في الزوارق، ومنهم في الدور الدانية من النيل، ومنهم على الشطوط، لا يتناكرون الحضور، ويحضرون كل ما يمكنهم إظهاره من المأكول والمشرب والملابس والآلات الذهب والفضة والجواهر والملاهي والعزف والقصف، وهي أحسن ليلة تكون بمصر، وأشملها سروراً، ولا تغلق فيها الدروب، ويغطس أكثرهم في النيل، ويزعمون أنه أمان من المرض ونشرة من الداء"⁽³⁾.

ومن العادات في هذا العيد، إضاءة سوق الشماعين، وبقاء المحلات والدكاكين مفتوحة حتى منتصف الليل ليتسوق الناس، وتجلس في هذا السوق بغايا الليل، ويطلق عليهن زعيرات الشماعين⁽⁴⁾. وحضر بعض الخلفاء الفاطميين مراسيم هذا العيد ومنهم الظاهر الفاطمي، إذ تُنصب خيمة للخليفة وأهله، ويأمر بأن توقد المشاعل والنار في الليل، ويحضر عدد كبير من القساوسة والرهبان وهم حاملون الصلبان والنيران يقومون بالغطس⁽⁵⁾.

ومن الأعياد الكبرى في مصر عيد، سرعان ما قام المسلمون بممارسته، وهو عيد الخروج لسجن يوسف بالجيزة، ومن مراسيم هذا العيد ان يخرج العامة بالأسواق ومعهم الطبول والابواق، ويجمعوا بالتجار ليدفعوا لهم ما ينفقونه عند خروجهم للسجن، وحدث في احدى السنوات ان رفض التجار الدفع بسبب الغلاء، فأمر الخليفة الظاهر التجار أن يدفعوا لهم ما هو معتاد، ويعطي للمحتفلين ضعف ذلك فخرجوا الى سجن الجيزة، وخرج الخليفة بنفسه معهم الى الاحتفال واقام في الجيزة يومين مسروراً بذلك، بعد ان رأى احتفالهم وما قدموه من عروض⁽⁶⁾.

وشهدت مصر الاحتفال بعيد الشهيد، إذ يقوم النصارى بإلقاء تابوت من الخشب في نهر النيل، وفيه اصبع من أصابع اسلافهم الموتى، ويعتقدون ان النيل لا يزيد الماء فيه الا بهذا العمل، ويجمع الناس المحتفلين في هذا العيد بناحية شبرا، ويحضر فيه عدد كبير من الناس، يبحث بعضهم عن اللهو والمتعة والترفيه، ويحضر المغنين والمغنيات والبغايا وغيرهم، ويباع الخمر في هذا العيد، وتصرف فيه الأموال الطائلة وتنصب الخيام على شط النيل، وقد ابطل هذا العيد السلطان المملوكي الناصر محمد بن قلاوون (693-694هـ/1293-1293هـ).

⁽¹⁾ كنيسة ميكائيل: هناك كنيستين في مصر حملتا تلك التسمية، الأولى: خارج مدينة مصر عند خليج بني وائل، قرب جسر الافرم حالياً، والثانية: بمدينة أخيم، يقام فيها عيد الزيتونة او ما يسمى بـ عيد الشماعين، ومن عادة النصارى أن يخرج الشماسة والقساوسة بالخور والصلبان والشموع والانجيل، يقفون على ابواب

القاضي واعيان المسلمين، يهبونهم بالمدح المقريزي، الخطط، 4/447-448/0.

⁽²⁾ متز، الحضارة الإسلامية، 2/283.

⁽³⁾ متز، الحضارة الإسلامية، 2/284. ينظر: مروج الذهب، 1/151/0.

⁽⁴⁾ متز، الحضارة الإسلامية، 2/284/0 ينظر: المقريزي، الخطط، 3/175.

⁽⁵⁾ متز، الحضارة الإسلامية، 2/284/0 ينظر: المقريزي، الخطط، 1/383.

⁽⁶⁾ متز، الحضارة الإسلامية، 2/286-285/0 ينظر: المقريزي، الخطط، 2/30.

1294م)، (698-708هـ/1299-1309م)، (709-741هـ/1309-1341م) في القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي⁽¹⁾.

ومن الأعياد التي ذكرها متز، عيد بربرة⁽²⁾، وهو من أعياد النصارى ويحتفل به في الرابع من كانون الأول مع بداية فصل الشتاء، ويحتفل المسلمون فيه مع النصارى، ويعرفون بموسم سقوط الامطار⁽³⁾. أشار متز الى احد الأعياد المهمة والرئيسة عند النصارى وهو عيد ليلة الميلاد، او عيد الشمس، ويحتفل به في الخامس والعشرين من كانون الاول، وهناك طرق عدّة للاحتفال فيه، منها إيقاد النيران، واللعب بالجوز، اما سبب الاحتفال بهذه الصورة، فهو اعتقادهم ان السيدة مريم العذراء عندما كانت الى جانب جذع النخلة، واحست بقرب ولادتها، شعرت بالبرد، فقام يوسف النجار بإحاطتها بالحطب واشعل النار فيه، فبدأت الحرارة تصل اليها فشعرت بالدفء، وكانت عنده سبع جوزات فأعطاهن اليها، فأكلتها⁽⁴⁾، ويشارك المسلمون النصارى في هذا العيد ويسمون ليلة الوقود، او السدق، وتنوعت طريقة الاحتفال به عندهم، بين إيقاد النيران والاجتماع حولها وهو ما حدث في مدينة عكبرا، والتبخر ليلة الوقود لدفع الضرر⁽⁵⁾.

ومن اشهر الاحتفالات بليلة الوقود، كانت الليلة في سنة (323هـ/934م)، عندما امر مرداوج بجمع الحطب قبل هذه الليلة بمدة طويلة، واحضره من الجبال وجهات مختلفة، وقام بتجميعه في وادٍ بمدينة أصفهان، ووضع الحطب ايضاً على قمم الجبال، والتلال، وقام الناس بصيد الطيور له ووضعوا في ارجلها ومناقيرها الجوز المحشو، وصنعت له شموع كبيرة، وتمائيل من الشمع، وعمل سماط طويل في الصحراء⁽⁶⁾. وقد احتفل اهل القاهرة في هذه الليلة، إذ كان الفاطميون يوزعون الحلويات، وماء الورد، والسمك، واوقدت الفوانيس في الشوارع والمحلات وحملها الفقراء بأيديهم وكان يعطي لهم درهماً واحداً مقابل ذلك⁽⁷⁾. وذكر متز ان لهم يوجد ثلاثة أعياد لرأس السنة، وهي: عيد رأس السنة الفارسية والشامية، في بداية الربيع، وعيد رأس السنة القبطية بمصر في آخر شهر اغسطس، وعيد رأس السنة الهجرية الذي يكون متنقلاً خلال السنة الميلادية⁽⁸⁾.

وتجري الاحتفالات بعيد النيروز عند العامة بداية السنة الشمسية، من قبل العامة في المدن الإسلامية، إذ تشهد مدينة بغداد مظاهر للاحتفال به، ويقوم الخلفاء بتقديم الهدايا، وفيها يقدمون صوراً مصنوعة من العنبر، وذلك في زمن المتوكل العباسي⁽⁹⁾، اما الفاطميون فإنهم يهدون الناس الملابس والطعام⁽¹⁰⁾، ومن الأساليب التي استخدمها المصريون للاحتفال بالنيروز، اشعال النار في ليلته، ورش الماء في يوم العيد، وكانوا ينتخبون رجلاً يسمونه امير النيروز، ويقومون بتلطخ وجهه بالدقيق او الجير، ويلبسونه ملابس حمراء او صفراء، ويقوم بالتجوال في شوارع القاهرة ومعه جمع كبير من الناس، وعنده سجل يسجل فيه من يقوم بإعطاء مبلغ محدد من المال، ومن لا يفعل ذلك يُرث بالماء غير النظيف، ومن طرق احتفالاتهم

(1) متز، الحضارة الإسلامية، 286/2 ينظر: المقرئزي، الخطط، 129/1؛ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، 202/8.

(2) عيد بربرة: نسبة الى كنيسة بربرة بمصر، التي تنسب إلى القديسة بربرة الراهبة، وهي قديسة رفضت العودة لعبادة الاصنام، وقتلها حاكم الروم وكان في زمانها راهبتان هما ايسي وتكلى كانا يعمل لهن عيد عظيم بهذه الكنيسة يحضره البطريق المقرئزي، الخطط، 435/4، 439.

(3) متز، الحضارة الإسلامية، 280/2 ينظر: المقدسي، نزهة المشتاق، 182/1.

(4) متز، الحضارة الإسلامية، 2281/2 ينظر: الصدوق، علل الشرائع، 83/1.

(5) متز، الحضارة الإسلامية، 281/2 ينظر: ابن الجوزي، المنتظم، 263/15.

(6) متز، الحضارة الإسلامية، 282/2 ينظر: مسكوية، تجارب الأمم، 401/5-403.

(7) متز، الحضارة الإسلامية، 283/2 ينظر: المقرئزي، الخطط، 28/1-29.

(8) متز، الحضارة الإسلامية، 286/2 ينظر: المقرئزي، الخطط، 28/1-29.

(9) متز، الحضارة الإسلامية، 287/2 ينظر: الشابشتي، الديارات، 13.

(10) متز، الحضارة الإسلامية، 287/2 ينظر: المقرئزي، الخطط، 436/2.

أيضا ان يقوم الناس بضرب بعضهم البعض بجلود الحيوانات، ورش المياه في البيوت والشارع والحارات، وقد منعت هذه الممارسات في زمن معز الدولة الفاطمي، وعادت في العام التالي له، ومنعت بشكل نهائي في زمن السلطان المملوكي برقوق (784-791هـ/1382-1389م)، (792-801هـ/1390-1399م)⁽¹⁾.

ومن الأعياد التي ذكرها متز، عيد المهرجان الذي يحتفل فيه بعد (194) يوم من عيد النيروز، وتعد بدايته اول أيام الشتاء، إذ يقوم الناس بالتحضير له بتغيير فراش المنزل من الصيفي الى الشتوي والملابس ايضا، ويقدم الناس لبعضهم البعض الهدايا، ويقوم الخليفة بإعطاء القادة ورجال الخلافة ملابس الشتاء، واهم ما يميز هذا العيد تقديم الرعية الهدايا للخليفة⁽²⁾، وذكر متز ايضا عيد الكوسج في مدن العراق وبلاد فارس، وهو من أيام اللهو والسرور عند الفرس، وطريقة الاحتفال به مشابهة لما كان يحدث في عيد النيروز في مصر⁽³⁾.

الخاتمة

توصل الباحثان الى مجموعة من النتائج واهمها:

- حرصت الدولة العربية الاسلامية في عصورها المختلفة على احترام التعايش السلمي والمحافظة على ثوابته، ما خلا حوادث تاريخية تم خلالها رصد ظهور تعصب وتطرف ديني، على الاعم الاغلب كان المتسبب فيه اهل الذمة انفسهم وتجاوزاتهم التي اثارت حفيظة المسلمين.
- توزعت جغرافية اهل الذمة على مختلف مناطق العالم الاسلامي، شرقيها وغربيها مع ان هناك تباين من حيث التواجد، ولكن هذا بحد ذاته دلالة واضحة على التعايش السلمي وتسامح المسلمين معهم في مختلف مناطق الارض الاسلامية.
- التشريع الاسلامي الزم اهل الذمة بلباس وغيار معين ليميزهم عن المسلمين، ولكن التسامح والتعايش السلمي نتج عنه غض النظر عن ذلك والزام اهل الذمة بلبس الغيار حدث في فترات معينة نتج عنها تعصب ديني تسبب فيه على الاعم الاغلب اهل الذمة انفسهم بتجاوزهم الحدود المعطاة لهم والمسموح بها.
- اشتراك ومساهمة المسلمون من الخاصة والعامة مع اهل الذمة والاحتفال بأعيادهم، حتى ان آدم متز وصف اعيادهم بانها اعياد النصرى.
- كان آدم متز قد تناول اهل الذمة بأحكام معتدلة انصف فيها الدولة الاسلامية وتعاملها الانساني الذي ولد التعايش السلمي لأهل الذمة داخل حدود الدولة الاسلامية.
- ينتمي آدم متز الى المدرسة الاستشراقية الالمانية التي تعدّ الاكثر اعتدالا من بين المدارس الاستشراقية الاخرى، كما ان متز هو الآخر يعد الاكثر اعتدالا من بين اعلام المدرسة الالمانية.

أولاً: القرآن الكريم.

ثانياً: المصادر الأولية.

أبن الأثير، مجد الدين أبي السعادات (ت: 606هـ/1209م)

1- النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر احمد ومحمود محمد، (بيروت، د ت).

⁽¹⁾ متز، الحضارة الإسلامية، 288-289/0 ينظر: المقرئ، الخطط، 2/36.

⁽²⁾ متز، الحضارة الإسلامية، 290/0 ينظر: البيروني، الآثار الباقية، 223.

⁽³⁾ متز، الحضارة الإسلامية، 289-290/0 ينظر: المسعودي، مروج الذهب، 1/248.

- ابن الأثير، علي بن أبي بكر، الكرمالجزري (630هـ/1232م)،
الكامل في التاريخ، (دار صادر- بيروت، 1385هـ/1965م).
- 2- الأدرسي، محمد بن محمد بن عبد الله (ت: 560هـ/1165م).
نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، ط1، (عالم الكتب- بيروت، 1409هـ/1988م).
- 3- ابن آدم، يحيى بن سليمان القرشي (ت: 203هـ/818م).
الخراج، تحقيق: أحمد محمد شاكر (القاهرة، 1347هـ/1928م).
- 4- البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد (ت: 440هـ/1048م).
الأثار الباقية عن القرون الخالية، (ليدن، 1342هـ/1923م).
- 5- ابن تغري بردي، جمال الدين أبو المحاسن بن الأتابكي (ت: 874هـ/1469م).
النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، قدمه وعلق عليه: محمد شمس الدين، (دار الكتب العلمية- بيروت، 1413هـ/1992م)0
- 6- الجاحظ، عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، (ت: 255هـ/869م).
البيان والتبيين، ط1، (المطبعة التجارية الكبرى - مصر، 1345هـ/1926م)0
- 7- الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الحنفي (ت: 370هـ/981م).
أحكام القرآن، تحقيق: محمد صادق القمحاوي - عضو لجنة مراجعة المصاحف بالأزهر الشريف، (دار إحياء التراث العربي- بيروت 1405هـ/1984م).
- 8- ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي (ت: 597هـ/1201م).
تلبيس إبليس، ط1، (دار الفكر للطباعة والنشر-بيروت، 1421هـ/2001م).
- 9- المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق: محمد ومصطفى عبد القادر عطا، ط1، (دار الكتب العلمية- بيروت، 1412هـ/1992م).
- 10- الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد (ت: 393هـ/1003م).
الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط4، (دار العلم للملايين- بيروت، 1407هـ/1987).
- 11- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون (ت: 808هـ/1405م).
تاريخ ابن خلدون، ط4، (دار إحياء التراث العربي- بيروت، دت).
- 12- ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم ابن أبي بكر (ت: 681هـ/1282م).
وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، (دار الثقافة- لبنان، دت).
- 13- ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع (ت: 230هـ/845م).
الطبقات الكبرى، (دار صادر- بيروت، دت).
- 14- بن سميده، أبو الحسن علي بن إسماعيل (ت: 458هـ/1066م).
المخصص، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، ط1، (دار إحياء التراث العربي- بيروت، 1417هـ/1996م)0
- 15- الشافعي، علي بن محمد (ت: 388هـ/998م).
الديارات، تحقيق: كوركيس عواد، (بغداد، 1371هـ/1951م).
- 16- الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس القرشي المكي (ت: 204هـ/820م).
الأم، (دار المعرفة- بيروت، 1411هـ/1990م).
- 17- مسند الإمام الشافعي، رتبته: سنجر بن عبد الله الجاولي، أبو سعيد، علم الدين حقق نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه: ماهر ياسين فحل، ط1، (شركة غراس للنشر والتوزيع- الكويت، 1425هـ/2004م)0
- 18- ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد (ت: 456هـ/1064م).
الفصل في الملل والأهواء والنحل، (مكتبة الخانجي- القاهرة، دت).
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله القرطبي (ت: 463هـ/1071م).

- 19- الاستذكار ، تحقيق: سالم محمد عطا ، محمد علي معوض ، ط1 ، (دار الكتب العلمية- بيروت، 1421هـ / 2000م) 0
- 20- أبو الفداء ، عماد الدين اسماعيل (ت: 732هـ / 1331م). المختصر في أخبار البشر ، (بيروت ، 1380هـ / 1960م).
- 21- الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم البصري (ت: 170هـ / 787م). كتاب العين، تحقيق: مهدي الخزومي، إبراهيم السامرائي، (دار ومكتبة الهلال، دت).
- 22- ابن قتيبة ، أبو محمد عبدالله بن مسلم الدينوري، (ت: 276هـ / 889م). المعارف ، تحقيق: ثروت عكاشة ، ط 2 ، (الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة، 1413هـ / 1992م).
- 23- قدامة، أبو الفرج قدامة بن جعفر (ت : 329هـ / 940م). الخراج وصناعة الكتابة، تحقيق: محمد حسين الزبيري ، (دار الحرية للطباعة والنشر- بغداد ، 1401هـ / 1981م).
- 24- القلقشندي، أحمد بن علي ، (ت: 821هـ / 1218م). صبح الاعشى في صناعة الانشا، شرحه وعلق عليه: محمد حسين شمس الدين ، ط1 ، (دار الكتب العلمية- بيروت ، 1408هـ / 1987م).
- 25- ابن عبد الحق البغدادي ، عبد المؤمن بن شمائل البغدادي، (ت: 739هـ / 1339م). مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، (دار الجيل- بيروت، 1412هـ / 1991م).
- 26- ابن كثير ، ابو الفدا إسماعيل بن عمر الدمشقي، (ت: 774هـ / 1372م). تفسير القرآن العظيم ، تحقيق: محمد حسين شمس الدين ، (دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون – بيروت، 1419هـ / 1998م).
- 27- المسعودي ، أبو الحسن علي بن الحسين ، (ت: 346هـ / 957م). التنبيه والإشراف ، تصحيح: عبد الله الصاوي ، (القاهرة ، 1357هـ / 1938م).
- 28- مروجا الذهب ومعادن الجواهر ، تحقيق: محمد محييا الدين عبد الحميد ، ط 5 ، (دار الفكر ، بيروت ، 1393هـ / 1973م).
- 29- مسكويه ، أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب (ت: 421هـ / 1030هـ). تجارب الأمم وتعاقب الهمم ، تحقيق: أبو القاسم إمامي ، ط2 ، (سروش- طهران، 1421هـ / 2000م).
- 30- المقدسي ، أبو عبد الله محمد بن أحمد البشاري (ت: 375هـ / 997م). احسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ، ط3. (مكتبة مدبولي- القاهرة، 1411هـ / 1991م).
- 31- المقدسي ، المطهر بن طاهر (ت: 355هـ / 966م). البدء والتاريخ، (مكتبة الثقافة الدينية- بورسعيد، دت).
- 32- المقرئ، تقي الدين أبي العباس أحمد بن علي (ت: 845هـ / 1441م). المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقرئية ، (مكتبة المثنى- بغداد، 1390هـ / 1970م).
- 33- ابن النديم ، محمد بن ابي يعقوب (ت: 383 / 993م). الفهرست ، تحقيق: رضا تجدد ، (طهران ، 1391هـ / 1971م).
- 34- ياقوت الحموي ، أبو عبد الله شهاب الدين (ت: 626هـ / 1228 م). معجم البلدان ، (دار إحياء التراث العربي- بيروت ، 1399هـ / 1979م).
- 35- أبو يوسف ، يعقوب بن إبراهيم (ت: 182 هـ / 798 م). الخراج ، (دار بوسلامة- تونس، 1405هـ / 1984م).

ثالثاً: قائمة المراجع

- 1- الخربوطلي، علي حسني . الإسلام وأهل الذمة ، (المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية- القاهرة ، 1969م).
- 2- الخطيب، عمر عودة. المسألة الاجتماعية بين الإسلام والنظم الاجتماعية ، (دار العلم للملايين- بيروت، 1985م).
- علي، جواد.

- 3 المفضل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (بيروت، 1970).
- الليدي، دراور.
- 4 الصابئة المندائيون، ترجمة: نعيم بدوي وغضبان رومي، (بغداد، 1987).
- اليوزيكي، توفيق سلطان شاكر.
- 5 النظم العربية الإسلامية، ط2 (جامعة الموصل- الموصل، 1979م).
- رابعاً: الرسائل والاطاريح الجامعية
- صاحب، احمد حسن.
1. الجوانب الاجتماعية في كتاب الحضارة الاسلامية للمستشرق ادم متز دراسة تحليلية مقارنة، اطروحة دكتوراه (غير منشورة)، جامعة بغداد- كلية الآداب، (بغداد، 1439هـ / 2018م).
- الغريبي، وسن حسين.
2. أهل الذمة في العصر العباسي دراسة في أوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية والاجتماعية، رسالة ماجستير(غير منشورة)، جامعة بغداد- كلية التربية للبنات، (بغداد، 1423هـ / 2002م).
- اليوزيكي، توفيق سلطان.
3. تاريخ أهل الذمة في العراق (12- 247هـ)، أطروحة دكتوراه (غير منشورة)، جامعة عين شمس- كلية الآداب، (القاهرة، 1972).
- خامساً: البحوث والمقالات المنشورة
- الشهري، يوسف كاظم.
1. الأحوال الاجتماعية لأهل الذمة في منظور المستشرق ادم متز، بحث منشور، كلية التربية للعلوم الإنسانية، جامعة بابل، ج1، العدد31، بتاريخ 1-10-2018.

رؤى ومواقف جبهة وجيش التحرير والحكومة المؤقتة من الأقلية الأوروبية

د/ داغي محمد، أستاذ محاضر "أ"،
جامعة الدكتور مولاي الطاهر — سعيدة -

ملخص :

استطاعت مواثيق الثورة الجزائرية أن تسيّر ملف الأقلية الأوروبية بما يخدم القضية الجزائرية ويبعد عنها صفة الحرب الدينية والتصفية العرقية وبقبول التعايش معها درء لكل حجة باطلة سواء من الحكومة الفرنسية أو الرأي العام العالمي بما في ذلك المنظمات الدولية والإقليمية بغلق باب المناورة بهذا الملف وجسد الأمر بالمعاملة اليومية لهم وحتى بتلك التصريحات والنداءات المطمئنة لهم من قبل قادة الثورة وحكوماتها الثلاث . لكن نهايتها كانت غير مرضية باعتبار الأعمال الإجرامية الإرهابية التي ارتكبتها المنظمة العسكرية السرية التي زعزت ثقتهم واستقرارهم ودفعتهم الى المغادرة وبشكل كبير ما بعد وقف إطلاق النار 19 مارس 1962.

الكلمات المفتاحية: الأقلية الأوروبية (الكولون)، جبهة التحرير الوطني، جيش التحرير الوطني، الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية .

مقدمة:

بانطلاق الثورة الجزائرية اشتد التخوف لدى الأقلية الأوروبية أكثر من أي وقت مضى ، تساؤلات عدة هل البقاء ممكن اهو حق طبيعي ام النتائج ستكون وخيمة على هذه الشريحة من المجتمع الجزائري ، على الرغم مما مارسته هذه الأخيرة من تعنت عنصري مقيت اتجاه الجزائري خاصة من لدن كبار الكولون الا ان نصوص وادبيات الحركة الوطنية ما خلت من الدعوة الى التقارب والتعايش خاصة لدى اتجاهات معينة ومنها على الخصوص الاتحاد الديموقراطي الجزائري، حتى حركة انتصار الحريات الديمقراطية وبداية من مؤتمرها الثاني 1953 اولت عناية لهذه الأقلية نافية كل تصرف مشين اتجاهها فعملت على تبديد تخوفها من تلك الاباطيل " قذف الكولون في البحر، أو ذبحهم.. " مبعدة على الشعب الجزائري صفة التعصب و التطرف و الذي كان سمة طائفة كبيرة منه الكولون.

و مع بداية الثورة الجزائرية ثبتت مواثيق الثورة و منها بيان أول نوفمبر انشغالات الكولون، حيث خصهم البيان بما مخاوفهم "جمع الفرنسيين الذين يرغبون في البقاء بالجزائر يكون لها الاختيار بين جنسيتهم الاصلية و يعتبرون بذلك كأجانب تجاه القوانين السارية و يختارون الجنسية الجزائرية و في هذه الحالة يعتبرون كجزائريين بما لهم من حقوق و ما عليهم من واجبات " وهي بذلك دعوة تصريحية وواضحة لهم برغبة التعايش السلمي في ظل دولة الجزائر المستقلة، حيث زارت مؤتمر الصومام و تصريحات قادة الثورة كلها كانت تصب في هذا الاتجاه.

دعوة الحركة الوطنية، و مؤسسات الثورة الجزائرية للتعايش مع الأقلية الأوروبية:

تضمن نشاط الحركة الوطنية وأدبياتها موضوع الأقلية الأوروبية حتى ما قبل إثارته، ليصبح بذلك حسان طروادة الذي ركه الاستعمار الكولونيالي لتحقيق مآربه، ورغم جرح الجزائريين لم يندمل بعد من مجازر ارتكبت في حقه، لذلك انتشر الذعر، واحتلت المخاوف قلوبهم من احتمال مصير ما حدث، وعليه فإن أحباب البيان والحريّة، وأكثر منه الاتحاد من أجل الدفاع عن البيان والديمقراطية، بذلا ما في وسعهما لطمأننتهم على أنه مهما كانت الأصول التي ينتمون إليها، وعلى كل من يرغب أن يكون جزائريا سيجد مكانه ضمن الأمة الجزائرية من غير تمييز ولا امتياز¹.

¹ -في برفيلي، النخبة الجزائرية الفرانكفونية، 1880-1962، ترجمة حاج مسعود، أكلي، بلعربي، دار القصة الجزائر، 2007، ص: 560.

تأكد ذلك مع نداء للشبيبة الجزائرية الفرنسية والمسلمة ماي 1946: " إنه ينبغي أن يكون الجزائري المسيحي أو اليهودي أخوا للجزائري المسلم، دون أن يبحث هذا الأخير عن طرد الآخر وأن يعتقد الآخر بأنه مرغم على إدماجه أو الحكم عليه بالعبودية¹.

لذلك فإن رؤية معالجة مشكلها بدأت مناقشته مبكراً من قبل حتى قادة حركة انتصار الحريات الديمقراطية في الجزائر، وذلك من خلال المؤتمر الثاني لها سنة 1953 حيث جاء تقرير اللجنة المركزية ضمن القسم الثاني محللاً وضعيتها بما يلي: " إن مشكلة الأقلية الفرنسية لم يولها الحزب عناية كافية ولم يتوجه إليها في غالب الأحيان، وإن قام بذلك، فإنما للتصريح فقط، وأنه لم يكن أبداً في نشيد "قذف الفرنسيين في البحر" أو "ذبهم" وذلك لمواجهة الحملة الاستعمارية التي تصفنا كحزب ذي وطنية متعصبة ومتطرفة، يمكننا القول أولاً بأن الحزب غير معروف على حقيقته في هذا الوسط، ثم يمكننا التأكيد ثانياً بأن الأقلية الفرنسية تتخوف منا"².

ليواصل التقرير تحليله للوضعية عن ماذا يجب عمله إزاء هذه الوضعية بحيث تطرق: " من وجهة النظر السياسية يجب على الحزب أن يحدد نهائياً موقفه من هذه الأقلية، إذا كانت في الوقت الحالي توجد غالبيتها في الجهة الأخرى، بمعنى أنها تمثل قوة مناوئة، فهذا لا يمنعنا من القول أنه في جزائر مستقلة:

- 1- للأقلية الأوروبية حق المواطنة،
- 2- سيعتبر فرنسيو الجزائر كجزائريين، يمكنهم الاستفادة من جميع الحقوق، ويخضعون لجميع الواجبات³.

فكيف لا وهم تخلوا بالأمس عن جنسيتهم الأصلية لصالح الجنسية الفرنسية كي يصنعوا لأنفسهم مكاناً مرموقاً في الجزائر المستعمرة، فكيف لهم إذاً أن لا يقبلوا اليوم المواطنة الجزائرية ليستحقوا أماكنهم في جزائر حرة، وجبهة التحرير الوطني لا تحرض عليهم تنكراً مذلاً لأصولهم، فقط إذا ما أرادوا لأن تمثل لهم تصديق وشرعنه نهائية لوجودهم كأبناء للجزائر⁴.

وعليه في نظر جبهة التحرير الوطني ليس ثمة أناس من غير الجزائريين في إطار المدينة التي يجري بناؤها، فعند الانطلاق إذن يكون كل فرد يسكن الجزائر جزائرياً، وفي جزائر الغد المستقلة سيكون من شأن كل جزائري أن يضطلع بأعباء المواطنة الجزائرية وأن يرفضها لصالح مواطنة أخرى⁵.

هذه المواطنة التي اشترط فيها وحسب ما جاء في النداء الموجه للجمهور الفرنسي الذي نشرته جريدة المقاومة ما يلي: " تراجع عن موقفهم السابق لصالح إدانة ما فيه من عنصرية وأبوية وبعد الاحتكاك مع الشعب في نضال ساهموا فيه في حدود إمكانياته وفي مرحلة أخيرة التضامن لتشكيل تجمع حقيقي داعم للثورة⁶.

وحتى تنجح الحركة في مهمتها انبعث إزاءهم وبمنظرة إستراتيجية تمثلت في: "أنهم وبحكم وجود هؤلاء الفرنسيين في الفئة المناوئة، يتعين علينا أن نعرفها بنا بواسطة عمل شرح معمق كما نعرفهم بالقمع المسلط

¹- شارل رويبر أجبرون، تاريخ الجزائر المعاصرة من انتفاضة 1871 الى اندلاع حرب التحرير 1954، ترجمة، جمال فاطمي، نادية الأزرق، فتحي سعيدي، حسين بن قرين، مراجعة، عياش سلمان، الجزء الثاني، دار الأمة الجزائر، 2008، ص: 981.

²- المصادر الأولية لثورة أول نوفمبر 1954، ثلاث نصوص أساسية "حزب الشعب الجزائري، انتصار الحريات الديمقراطية"، تقييم: عبد الرحمن كيوان، ترجمة: أحمد شقرون، منشورات دحل، الجزائر، 2007، ص: 56.

³- المصادر الأولية لثورة أول نوفمبر 1954، مصدر سابق، ص: 57.

⁴- أندري ماندوز، الثورة الجزائرية عبر النصوص، ترجمة ميشال سطوف، مراجعة و اشراف سمير سطوف، المؤسسة الوطنية للنشر و الاشهار، الجزائر 2007، ص: 204-208.

⁵- فرانز فانون، العام الخامس للثورة الجزائرية، ترجمة، ذوقان قرقوط، مراجعة، عبد القادر بوزبدة، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، ص: 159.

⁶- المقاومة الجزائرية، ديسمبر 1956، العدد، 14.

على الشعب الجزائري باسمهم¹، وكان علينا منذ البداية نشعر الشعب الفرنسي بأبعاد مطالبنا تقول جريدة المجاهد².

وهي الحقيقة التي وقف عليها "جاك شوفالييه" قوله: "لعل عجزنا عن إدراك ضرورة حصول تطور في الأفكار هو سبب تباعدنا عن بعضنا وسبب برودة العلاقات بين الطائفتين الجزائرتين... علينا بالعمل على تصحيح الوضع قبل فوات الأوان، وإذا رفضنا هذا نكون قد حكمنا على أنفسنا بأنفسنا"³. ذلك ما يذكره فرانز فانون من خلال كتابه العام الخامس للثورة الجزائرية أنه تقرر إجراء اتصال مع المستوطنين الأوروبيين والعمل على تبادل وجهات النظر من أهم الجماعات والمصالح التأسيسية للأقلية الأوروبية⁴.

كما دعت اليسار الفرنسي تعزيز نشاطه الإعلامي لشرح ميزات نضال الشعب الجزائري والمبادئ التي تحركه، وأهداف الثورة أمام الجماهير الفرنسية⁵، ولكي يتم تمييزهم عن الاستعماريين أو كسبهم إلى جانب فكرة الاستقلال وذلك عن طريق إقناعهم أنه الوسيلة الوحيدة لضمان مستقبل ذويهم في الجزائر⁶.

وعلى الرغم من سيطرة الروح العنصرية التي يستمدها من ارتباطه بالنظام الاستعماري، والتي لا تخلو من تعلقه الحقيقي بالجزائر والمصطبغ بالتصور الإنساني، من الممكن أن يتطور في المستقبل داخل نطاق جديد إلى شعور وطني أصيل لا يختلف في شيء عن شعور الشعب الجزائري⁷.

وهو ما عجلت به الأحزاب مبكراً ومنها الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري، والذي كثيراً ما ذكر مناضليه باستمرار في نصوصه العقائدية بما تقتضيه الضرورة الإستراتيجية والسياسة من عدم الدفع بالأوروبيين جميعهم للانحياز للصف الاستعماري، خاصة وأن البعض منهم كانوا أعضاء نشطاء فيه⁸. كما جاء مشروع برنامج العمل المقترح من طرف حركة انتصار الحريات الديمقراطية ضمن هذا المنحى بإحاطة الرأي العام الفرنسي بالكفاح الوطني للشعب الجزائري والبحث عن قوة الدعم بين الأوساط الديمقراطية الفرنسية المنتهية لجميع الشرائح الاجتماعية⁹.

موضحة أنه لا احد يفكر في إنكار حقها لكي تعيش وتعمل في جو من الأمن والطمأنينة في الجزائر من غير أن يؤدي هذا الأمر إلى الاعتراف لها بالتفوق أو ببعض الامتيازات الموروثة من عهد الاستعمار¹⁰. وفي حلقة متواصلة وضمن هذا النشاط فإن قادة الثورة داخل هيئات جبهة التحرير الوطني وجيش التحرير وحتى ما قبل بداية الضغط كورقة في يد المفاوض الفرنسي وانطلاقاً من بيان أول نوفمبر الذي عالج مشكلهم وبشكل أساسي، فجاءت النصوص الثورية دقيقة وواضحة وهو ما جاء ضمن كتاب فاروق بن عطية "الأعمال الإنسانية أثناء حرب التحرير" قوله: "إنها تبرهن على تفتح كبير للذهن، واحترام عميق للآخر وعلى تسامح اتجاه الأقلية الأوروبية"¹¹.

¹ - المصادر الأولية لثورة أول نوفمبر 1954، مصدر سابق، ص: 57.

² - المجاهد، أبريل 1958، الثورة الجزائرية وتحرير إفريقيا، ص: 14.

³ - مهساس (أحمد)، الحركة الثورية في الجزائر 1919-1954، دار المعرفة، الجزائر، طبعة خاصة وزارة المجاهدين، 2007، ص: 355.

⁴ - فرانز فانون، العام الخامس للثورة... مصدر سابق، ص: 158.

⁵ - أندري ماندوز، مصدر سابق، ص: 104.

⁶ - غي برفيلي، النخبة... مرجع سابق، ص: 560.

⁷ - المجاهد، 30 جانفي 1961، العدد، 88، ص: 5.

⁸ - فرانز فانون، العام الخامس للثورة الجزائرية، مصدر سابق، ص: 159.

⁹ - المصادر الأولية لثورة أول نوفمبر 1954، مصدر سابق، ص: 144.

¹⁰ - مصطفى الأشرف، الجزائر الأمة المجتمع، ترجمة، حنفي بن عيسى، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، 1983، ص: 370.

¹¹ - فاروق بن عطية، الأعمال الإنسانية أثناء حرب التحرير 1954-1962، ترجمة: كابوية عبد الرحمن، سالم محمد، منشورات دلحلب، الجزائر، 2010، ص: 155.

رغم أن مشكلها تبقى تواجهه تحديات كبرى تتمثل في أهمية العدد ثمانمئة ألف وأن هذه الأقلية لا تشكل كتلة متناسقة من الناحية الاقتصادية والاجتماعية، فهناك الإقطاعيون والعمال بما في ذلك الموظفون، وأن مطلبها الجزائر وطنا تعيش فيه كما تريد¹.

لم تغفل حتى الطائفة اليهودية في الجزائر حيث وجهت نداء لهم بتاريخ 01-01-1956 لاتخاذ موقف حاسم باعتبارهم جزء من المجتمع الجزائري، لكن الأقلية اليهودية أصدرت بيانا ذكرت فيه أنها تعيش في الجزائر منذ ألفي سنة، وأنها تعترف بالجميل لفرنسا²، ورغم ذلك فإن جبهة التحرير الوطني واصلت نداءاتها للجزائريين من ذوي الأصول اليهودية قولها: " نأمل أن يتبع أكبر عدد منهم طريق أولئك الذين استجابوا لنداء الوطن الحليم فمِنحو الثورة صداقتهم وأعلنوا بفخر جنسيتهم الجزائرية³.

وفي رسالة* منها لهم أدرجها بسام العسلي في كتابه أيام جزائرية خالدة جاءت دعوتها إلى قادة الجماعات اليهودية أن تؤدي بهم الحكمة إلى المشاركة في بناء الجزائر الحرة ذات الإخاء الحقيقي⁴. وهي بذلك سارعت لعزل المتطرفين الاستعماريين وللحصول على المزيد من تأييد الأحرار الأوروبيين واليهود ولو كان عملهم ما يزال فاتراً متردداً، وحتى لا تدع العدو الاستعماري يستند إلى عامة الأقلية الأوروبية بالجزائر، ليؤلب الرأي العام الفرنسي ويحرم القضية الجزائرية التضامن الدولي⁵.

إن جبهة التحرير الوطني التي تقود الكفاح التحرري وتنظمه وتشرف عليه في المدن في البوادي الجزائرية قد بذلت كل ما في وسعها لتحافظ على جميع الحظوظ والإمكانات التي تسمح بالتعايش المثمر بين الجزائريين والأوروبيين تحت ظل السيادة الوطنية والاستقلال الحقيقي⁶. تحليل وقفت عليه جريدة المجاهد بالقول: " إن الاستقلال الوطني لن يكون لصالح فئة من الشعب فكما أن النضال التحرري هو مشروع الجميع، فإن هذا الاستقلال سيكون مساهمة للجميع في مسيرة التقدم والازدهار، كما أن الانخراط الواعي للجماهير في مسيرة النضال الوطني يجعل كل مساومة مع الاستعمار مستحيلة في الجزائر⁷.

مضيئة في رسالة منها بتاريخ 30 ماي 1956 ارتكز عليها شارل أندري فافروود في كتابه الثورة الجزائرية مضمونها: " إن الجزائر وهي الأمة الفتية والمسالمة... واجباتها اتجاه الفرنسيين الذين سيختارون الجنسية الجزائرية ويتخلون عن وضع الأجنبي الذي سيكون على كل حال متمتعاً بنفس الوضع الذي تضمنته كل الديمقراطيات لضيوفها، والجزائر الواعية لوجهتها الاقتصادية والثقافية والسياسية ستكون دولة ديمقراطية تقبل ضمنها وفي صفوفها تنوع الأجناس والأديان⁸.

مؤكدة على أن الجمهورية الجزائرية ستكون دولة عصرية ذلك ما جاء به يحي بوعزيز في كتابه من وثائق جبهة التحرير الوطني لجواب لها عن تصريح غي مولي بتاريخ 9 جانفي 1957 مستشهدة بما جاء على لسان "جوزيف دي ماستر" أن الوطن عبارة عن تشارك الأحياء والأموات والذي سوف يولدون في أراضي واحدة، هذا هو الوطن الذي نريد تشييده مع جميع الجزائريين ذوي النية الحسنة والإرادة النزيهة عن كل

¹- المجاهد، 30 جانفي 1961، العدد، 88 ص: 5.

²- Mohamed Harbi, Benjamin Stora, La guerre d'Algérie 1954- 1962, La fin de l'amnésie, Edition Robert Leffont, sans date, paris, 2004, p: 300.

³- فرائز فانون، العام الخامس للثورة الجزائرية، مصدر سابق، ص: 169.

*- ملحق رقم 10: نداء جبهة التحرير الوطني ليهود الجزائر.

⁴- بسام العسلي، جهاد شعب الجزائر، أيام جزائرية خالدة، الطبعة الثانية، دار النفائس، بيروت، 1986، ص: 57.

⁵- البخاري حمان، فلسفة الثورة الجزائرية، دار الغرب للنشر و التوزيع، الجزائر، 2005، ص: 277- 279.

⁶- المجاهد، 25-09-1961، العدد، 105، ص: 3.

⁷- المجاهد، 18-12-1957، العدد، 14..

⁸- شارل أندري فافروود، الثورة الجزائرية، ترجمة: كابوية عبد الرحمن، سالم محمد، دحلب، الجزائر، 2010، ص: 357- 358.

تفوق عنصري أو ديني¹. وهو ما يقف عليه فرحات عباس من خلال مؤلفه "الشباب الجزائري" قوله: " إن صداقتنا لرفاقتنا ذوي الأصل الفرنسي والإسباني والمالطي والإيطالي والإسرائيلي هي الحلف المعنوي الذي يربط مصائرنا"².

وكل ما في الأمر أن الجزائري أراد استرجاع كرامته وقيمه، لذلك يجب أن يزول الاستعمار والسيطرة والقانون المفروض، لكي نترك المكان لاحترام حق الجار وكرامة الإنسان³. ذلك الذي عبرت عنه جريدة المقاومة في تحليلها: " إن وجود الجزائري في الجبال، إنما هو لمبدأ المساواة بين الرجال... إعادة الاعتبار لذاته، أما الاستعمار والأبوية وقانون الامتياز عليهم جميعا الاختفاء ليتركوا المكان لاحترام الحقوق والكرامة الإنسانية"⁴.

لذلك كان تشخيص جبهة التحرير الوطني لمبدأ احترام الحقوق والكرامة الإنسانية منطلقه الإشكال الجوهري الذي طرحته والذي جاء تساؤله في ما هي الأرض التي يمكن أن تكون وطني؟ جاءت الإجابة دقيقة وهادفة: " هي التي أستطيع أن أعيش فيها من غير أن أتعرض لإهانة ولا أن تسلط إهانة علي غيري " والتي هي ممثلة في الأقلية الأوروبية⁵.

وعليه فإنها دعت للكفاح المسلح لا لجعله هدفا في حد ذاته بل وسيلة وحيدة لمواجهة الاستعمار، إذ بين عمار رخيطة قوله: " أن لا يعدو كونه وسيلة لطرح القضية الجزائرية من جديد كقضية تحرير واستعادة السيادة، وتمكين الشعب الجزائري من استرجاع مكانته الطبيعية في العالم واستئناف إسهامه في مسار الحضارة الإنسانية"⁶. لم تكن تهدف الثورة الجزائرية طرد أوروبيي الجزائر من الجزائر ولكن تحطيم النير الاستعماري الإنساني كما أنها ليست حربا أهلية ولا حربا دينية⁷.

وهو ما يؤكد سعد دحلب الأمين العام لوزارة الشؤون الخارجية في حوار أجراه مع الصحفي "بيار ستيب" المحرر لجريدة "فرانس اوبسرفاتور" من خلال سؤال حول حقوقهم وتمتعهم بقانون الأحوال الشخصية وحق التحاكم ومحافظة أبنائهم على ثقافتهم؟ رد قائلا: " نفهم جيدا أن الجزائريين الكاثوليك أو الإسرائيليين وغير المؤمنين لا يرضون بعرض نزاعاتهم على القضاء الشرعي، ولكننا لم نفكر أبداً أن تقرر عليهم ذلك، إن ثورتنا ثورة وطنية وليس ثورة دينية⁸. فالاختلافات والتميزات المشروعة ستبقى موضع اعتراف واحترام، خاصة الخصوصية الثقافية وحرية التعبير وممارسة الشعائر، كما كل الحريات الفردية كحرية الحركة والتجمع، العمل، دخول الوظيفة العمومي... ولسوف يتم احترام كل الخصائص التي تكون الإرث الروحي الخاص بالجزائريين من أصل أوروبي وذلك في إطار الدولة الديمقراطية، استجابة لمقتضيات الواقع الوطني، هي نقاط مرجعية تسمح بإثارة الرأي العام بشأن آفاق جبهة التحرير الوطني حول مسألة الأقلية الأوروبية"⁹. لذلك ادعت فرنسا الاستعمارية عندما أضاعت رباطة جأشها فقد ساهمت في جعل هذه الحرب مقدسة، ذلك ما أجاب به فرحات عباس لحوار أجري معد حول مشكل الأقلية الأوروبية أدرجه شارل أندري فافرود في كتابه الثورة الجزائرية قوله: " كانت الفكرة السائدة، إذا لم تكن لفرنسا الغلبة فإنها سوف تزول، وفيما يخصنا إنهم

¹ يحي بوعزيز، من وثائق جبهة التحرير الوطني 1954-1962، الجزء 1-2، دار البصائر، الجزائر، 2009، ص: 99.

² فرحات عباس، الشباب الجزائري، من المستعمرة إلى المقاطعة، ترجمة، أحمد منصور، الجزائر، 2010، ص: 175.

³ يحي بوعزيز، من وثائق جبهة التحرير الوطني، مرجع سابق، ص: 36.

⁴ المقاومة الجزائرية، 20 إلى 31 جويلية 1957، ص: 46-47.

⁵ المجاهد، 30 جانفي 1961، مصدر سابق، ص: 5.

⁶ عمار رخيطة، البعد الإنساني في الثورة الجزائرية، مجلة المصادر، العدد، 7، نوفمبر، 2002، ص: 45.

⁷ فاروق بن عطية، مرجع سابق، ص: 155.

⁸ المجاهد، 13-03-1961، العدد، 91، ص: 3.

⁹ المجاهد، 29-01-1961، العدد، 77 وأندري ماندوز، مصدر سابق، ص: 206-207.

يتهموننا بأننا نقوم بحرب جهادية باسم حركة العروبة والنزعة الإسلامية، مثل ما قالوا إن الجنرال ديغول يعمل لصالح لندن فإنهم جعلوا كلنا عاملين لصالح القاهرة"¹.

ورغم الاتهامات التي لا أساس لها من الصحة، لم يصدر عن جبهة التحرير الوطني أي تصريح أو نص يتحدث عن الحرب الدينية سواء تعلق الأمر ببيان أول نوفمبر وميثاق الصومام الذي وضع الرأي العام الدولي والفرنسي وخصوصاً الأقلية الأوروبية أن لهم مكاتتهم في الجزائر².

وهو ما شدد عليه فرحات عباس ففصحت ليلي بن عمار بن منصور أنه تجرأ لقوله لجميع المسلمين الجزائريين بأن "المنظمة الدينية مغالطة تاريخية، أو زمن التبشير الديني قد ولي وعليهم ألا يعتبروا المسيحيين أو الإسرائيليين كأجانب يجب استبعادهم"³.

وعلى نفس الخط يضيف فرحات عباس قوله: "في جمهورية جزائرية التي سنبنها معا، هناك مكان للجميع وعمل للجميع أيضاً، فالجزائر الجديدة لن تعرف لا حواجز عرقية ولا كراهية دينية وهي ستحترم كل القيم وجميع المصالح المشروعة"⁴.

حتى أن بيان أول نوفمبر لم يكن عسكري بحت بل جاء ببرنامج متكامل مضمونه وثيقة تأسيسية لانبعث جديد للجزائر يقول عمار رخيلا: "ما جاء دعوة للعنف أو الحرب، حتى أنه لم يستخلص منه التحريض على الأخذ بالثأر والانتقام من المجموعات السكانية الأوروبية، المستغلة لكل خيرات الجزائر، بل جاء دعوة للسلم وحفظ وحماية حقوق الإنسان بصرف النظر عن جنسه أو عقيدته⁵. تأكيداً لما جاء في ديباجته وصولاً إلى الهدف: "احترام جميع الحريات الأساسية دون تمييز عرقي أو ديني"⁶. هدف مستمد من نشاط ما وصلت إليه الحركة الوطنية خلال تشكيل الجبهة الجزائرية للدفاع واحترام الحريات أوت 1951 من خلال خطاب توجه به الشيخ العربي التبسي في تجمع الأحزاب المناهضة للاستعمار في كلماته الأخيرة للأوروبيين، ارتكز عليها هنري علاق في كتابه مذكرات جزائرية، خاصة وأنها كانت بمثابة الحدث الجديد قوله: "إن هذه الجبهة لا تسأل أحداً عما إذا كان مسلماً أو مسيحياً أو يهودياً، إنها لا تطلب غير هذا، هل قررت أن تناضل من أجل لحق وأن تحارب من أجل الحرية"⁷.

وأبعد من ذلك نجد في النداء الذي أطلقه فرحات عباس اتجاه الفرنسيين والجزائريين عندما سجن أثناء أحداث 8 ماي 1945 ما عبرت عنه نخبة هذا المجتمع وبصدق وحتى في الظروف العصيبة التي تمر بها الأمة قوله: "لا كراهية عرقية ولا كراهية دينية... كفى عنصرية وكفى طائفية! إن الجزائري المسيحي أو الإسرائيلي يجب أن يكون أماً للجزائري المسلم"⁸.

¹ - شارل أندري فافرو، مصدر سابق، ص: 400.

² - El Moudjahid, numéro spécial 04, sans date, extrait de procès verbal du congrès du 20-08-1956, tome 1, p : 709.

زدرافويكار، الجزائر شهادة صحافي يوغسلافي عن حرب الجزائر، ترجمة فتحى سعدي، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 2011، ص: 229.

³ - ليلي بن عمار بن منصور، فرحات عباس ذلك الرجل المظلوم، ترجمة: حسين لبراش، تقديم: شارل رويبر أجبرون، الجزائر، 2014، ص: 366.

⁴ - المجاهد، 1960-02-22.

⁵ - عمار رخيلا، أبعاد ومفاهيم في بيان أول نوفمبر 1954، مجلة المصادر، العدد، الرابع، 2001، ص: 67.

⁶ - النصوص الأساسية لثورة أول نوفمبر 1954، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، الجزائر، 2008، ص: 11.

الملحق رقم 04: نص بيان أول نوفمبر 1954.

⁷ - هنري علاق، مذكرات جزائرية، ترجمة، جناح مسعود، عبد السلام عزيزي، دار القصة، الجزائر 2007، ص: 190.

⁸ - ليلي بن عمار بن منصور، مرجع سابق، ص: 366.

وفي هذا الشأن يقول الشيخ العربي التبسي الذي أورد هنري علاق في كتابه قوله: " نأمل نفهم وضعية الجزائر، اعملوا على انتصار الديمقراطية وتعاليم الرسل وليس تعاليم الاستعمار، إن فاشية وعنصرية وأنازية السياسيين مسائل زائلة ولن تبقى غير الشعوب وحدها"¹.

وضمن نفس المنحى يضيف فرحات عباس في كتابه ليل الاستعمار قوله: " إن أردنا أن نكون في مأمن من الهلاك فعلينا أن نتمسك بالعلم وبالفهم وبالارتقاء إلى العمل، متمسكين بمبادئ الهيئات الاجتماعية العصرية"².

إلا أن الأوروبي يقول هنري علاق: " لم يسمع لها كان يوجه من نداءات، لقد كانوا مرعوبين بتزايد حدة الكفاح... سرعان من اقتنع أغلبيتهم أن الإبقاء على الاستعمار يشكل حبل النجاة الوحيد لهم"³، وزاد فرحات عباس وضوحا من خلال ندائه لأوروبيي الجزائر بتاريخ 17 فيفري 1960* قوله: "إن حرب الجزائر ليست هي حرب العرب ضد الأوروبيين أو حرب المسلمين ضد المسيحيين، وليست هي أيضا حرب الشعب الجزائري ضد الشعب الفرنسي، إنها الحرب المفروضة على شعب عاش طويلا في الوهم، مصدر مأساه، حرب شعب تعرض طويلا للسخرية وكثيرا للخداع، ولقد حان الوقت لاستيعاب السيمة الحقيقية لنضالنا ولشرعية معركتنا"⁴. وهو ما كان ضمن تصريحات حتى مع من كانوا يعدون على التيار الإسلامي ممثلا في شخصية العربي التبسي قوله: "إننا لا نفرق بين الجزائريين من حيث المولد والأصل ولا نفرق بين فاطمة وماري... أتم جميعا جزائريو المولد وبالتبني، سواء من الجيل القديم أو الجديد أنتم موحدون وهذا أمر جيد... إن الاتحاد هو القارب المؤدي إلى النجاح"⁵.

بما في ذلك حتى الشيخ البيضاوي الذي ارتكز عليه الطاهر الزبيري في مذكراته يقول أن: " في خطاباته كان يدعو إلى تقرير المصير وبناء دولة مستقلة كاملة السيادة مع السماح ببقاء الأوروبيين في الجزائر ومشاركتهم في الحياة السياسية للبلاد"⁶.

وما جاء في منهاج الصومام ضمن الباب الثالث يؤكد بأن الثورة الجزائرية لا تهدف إلى إلقاء الأوروبيين من أجل الجزائر في البحر، مبدؤها وغايتها تصفية الاستعمار الكولونيالي اللإنساني... فهي تريد استعادة الاستقلال الوطني لتنهض بجمهورية ديمقراطية واجتماعية تضمن مساواة حقيقية بين جميع المواطنين في وطن واحد دون تمييز"⁷.

وهو ما جعل فرحات عباس الذي ارتكز عليه زدرافويكار من خلال رده عن سؤال تعلق بالوضع القانوني للجزائر في المستقبل والذي نشرته صحيفة لوموند بتاريخ 14 جوان 1956 نقلا عن صحيفة إكسبريس Expressه السويدية قوله: " من الضروري أن نبني المجموعتان الفرنسية والمسلمة على كتلة موحدة وعلى فكرة الوطن الواحد ويجب القضاء على ما هو مستوحى من روح الحروب الصليبية"⁸. حتى ولو أن جبهة التحرير الوطني أعلنت في بيان ميلادها تمسكها بالعقيدة الإسلامية يقول عمار رخيلا: " وجدت الدعاية الاستعمارية

¹ - هنري علاق، مصدر سابق، ص: 190.

² - فرحات عباس، ليلا للاستعمار، ترجمة، أبو بكر رحال، المؤسسة الوطنية للفتونالمطبعة، الجزائر، 2005، ص: 200.

³ - هنري علاق، مصدر سابق، ص: 190.

* - الملحق رقم 09: نداء الرئيس عباس إلى أوروبيي الجزائر.

⁴ - أندري ماندوز، مصدر سابق، ص: 98. المجاهد، 1960-02-22.

⁵ - هنري علاق، مصدر سابق، ص: 190.

⁶ - الطاهر الزبيري، مذكرات آخر قادة الأوراس التاريخيين 1929-1962، الشركة الوطنية للنشر والإشهار، الجزائر، 2007، ص: 31.

⁷ - أندري ماندوز، مصدر سابق، ص: 31.

⁸ - زدرافويكار، مصدر سابق، ص: 243.

هدفها للزعم بأن الإطار الإسلامي الذي تتبناه الجبهة يركد طبيعة العمل الذي تقوم به يعد حرب للهلال ضد الصليب، وبذلك فهو نشاط موجه ضد الفرنسيين لأنهم مسيحيون¹.

خاصة وأن الفرنسي تعود على سماع تسمية المسلمين في الجزائر أكثر مما هم جزائريون، وإنه ليستغرب عندما يلحظ أن الإسلام يشغل باب ضيق في حين أن الثورة الجزائرية تختلط في أذهان الأوروبيين بحرب مقدسة موضوعة في حساب التعصب الديني².

إلا أن ما بينه عمار رخيلا من خلال تحليله تعلق الأقلية الأوروبية بهذا الفهم: "أنها تناست ثلاث حقائق تبناها أول نوفمبر تفند ذلك، أولاها الضمانات الصريحة التي قدمها البيان: "جميع الفرنسيين الذين يرغبون في البقاء بالجزائر، ثانيا أن الثورة الجزائرية غايتها استرداد مواطنة الجزائري بصرف النظر عن عقيدته الدينية... تستهدف القضاء على مخلفات الاستعمار في مجال التمييز بين المجموعات السكانية المكونة للمجتمع الجزائري، وثالثها أن تعبير الإطار الإسلامي ليس بالتعبير الجديد في أدبيات الحركة الوطنية، هو تعبير خالٍ من كل نزعة عنصرية، حتى أن برنامجها لم يكن في مرحلة من المراحل يدعو لقيام دولة دينية"³. مبنية وعلى لسان ناطقها جريدة المجاهد: "ليس الجزائريون هم الذين يمنعون الأوروبيين من البقاء في الجزائر والعيش في إطار الدولة الجزائرية المستقلة، ولكن الذين يفكرون في التقسيم يريدون أن يلجؤوا إلى هذه الجرائم الجديدة من أشباه الجزائر التي ارتكبوها ضد الشعب الجزائري⁴، معترفة أنه يبقى المشكل الصعب تحليلها: "في الواقع أسأنا تقدير العقبة التي يمثلها التفاهم وراء المعمرين أمام حل مطابق لآمال شعبنا، فالموقف الذي يقدم مقابل شعارات المعمرين الاختيار بين الجنسية الفرنسية والجنسية الجزائرية، لا يسمح لوحده بتمييز الاختلافات في وسط الجالية الأوروبية⁵.

وعليه تنبتهت جبهة التحرير الوطني بما استخدمته فرنسا الاستعمارية في القرن الماضي من خلال دعاية مغرضة استعملت الأقلية الأوروبية كأداة إمبريالية... واستخدامها كغطاء لإدامة هيمنتها القديمة، وبذلك دعت جبهة التحرير الوطني: "أن الأقلية الأوروبية لن تجد لها حلا مناسبا إلا خارج التصورات الاستعمارية⁶، التي كانت مبنية على خلفيات أراد الاستعمار الفرنسي أن يجعل من هذا البلد فرنسا بواسطتهم على أمل أن يصبحوا في وقت ما أكثر عدداً من الجزائريين وعلى أمل القضاء على روح وطنية وهو ما جعلهم يعتبرون أنفسهم هم أصحاب هذا الوطن⁷.

وهو ما تقف عليه جريدة المجاهد من خلال ما رواه قس وجد زوجة محامي فرنسي انتقدت له فرنسيين الجزائر وفي لهجة شديدة قولها: "إن الفرنسيين هنا مجانيين، لا يخضعون إلا لعواطف جامحة وأهواء عمياء" لتسرد ما عانته منهم قولها: "حاولت وزوجي عدة مرات أن نحدثهم بلغة المعقول والمنطق والواقعية، فهل تعرف النتيجة التي وصلنا إليها؟ كان لنا أصدقاء عديدون فأصبحنا اليوم بدونهم بل أصبحوا يعتبروننا بمثابة الخونة لأننا لا نهتم بالجزائر الفرنسية، وحتى النساء اللاتي أجلس إلى جنبهن في الكنيسة لا يحبونني عندما

¹ - عمار رخيلا، أبعاد ومفاهيم في بيان أول نوفمبر 1954، مرجع سابق، ص: 49.

² - أندري ماندوز، مصدر سابق، ص: 15.

³ - عمار رخيلا، أبعاد ومفاهيم في بيان أول نوفمبر 1954، مرجع سابق، ص: 50.

⁴ - المجاهد، 10-9-1961، العدد، 106، ص: 05.

⁵ - محمد حربي، حياة تحد وصمود مذكرات سياسية 1945-1962، ترجمة: عبد العزيز بوباكير، عليقسياسية، دار القصة، الجزائر، ص: 282.

⁶ - أندري ماندوز، مصدر سابق، ص: 196.

⁷ - المجاهد، 30-01-1961، العدد، 88، ص: 5.

أصادفهن في الطريق أو السوق"¹. حتى أن "غي برفيبي" وفي ظل تزمتهنم يحلل قوله: " فالأمر بالنسبة إليهم القطيعة مع الذهنية التي جعلتهم يعتقدون أنهم كانوا يعيشون في فرنسا"².
وعليه أصبحت جبهة التحرير الوطني تفرق بينهم كما وقفت على حقيقة أنه من الخطأ التوهم بإمكانية كسبهم لصالح القضية الوطنية باعتبار أنهم ينقسمون إلى ثلاث فئات تختلف ميولاتها وهو ما وصلت إليه في برنامجها القاعدي لمؤتمر الصومام 20 أوت 1956 الذي ارتكز عليه شارل أندري فافروود في التصنيف الذي وضعه المؤتمر قوله: "فئة أولى، أخذت بفكرة الحياد تأمل في أن يترك غلاة الاستعمار يدافعون عن امتيازاتهم التي يهددها "الوطنيون المتطرفون" والفئة الثانية هي جماعة أنصار الحل الوسط أي التفاوض لإنشاء جماعة جزائرية تكون وسطا بين الاستعمار الفرنسي والاستعمار العربي بإحداث جنسية مزدوجة والفئة الثالثة هي التي قبلت بجرأة استقلال الجزائر والجنسية الجزائرية"³.

لذلك ارتأت وجوب عزل العدو الاستعماري والعمل على تعزيز تطور القضية الجزائرية بالقضاء على نشاط جزء كبير من غلاة الأورويين⁴، وبتجنيد جزء هام منهم⁵. هي تجربة مبكرة أشرف عليها الشهيد محمد دراريا إلى جانب مناضلين أمثال صالح الوانشي، عبد الحميد مهري، دماغ العتروس، درويش، قداش، وفي حوار مبكر مع شباب أورويين في حركة الكشفية وجامعة الجزائر والذين كانوا يرغبون في مد جسور التعارف والتفاهم بين مجتمعين يعيشان جنبا إلى جنب، ولقد تجسدت في "جمعية الشبيبة الجزائرية للعمل الاجتماعي" بفعل النوايا الحسنة لأساتذة أورويين يتقدمهم الأستاذ أندري ماندوز وطلبة وطالبات مثل "شولي، ربوجي، وروش وإفليينالفايت..."⁶.

كل هذا لا يعني أن المجموعتين متقاربتين بل إلى التحليل الذي ذهب إليه أحد القساوسة قوله: " يجب أن ترغب المجموعتان رغبة صادقة في التعايش، لكن فرنسيي الجزائر يعارضون هذه الفكرة، حتى ولو أن لبعضهم علاقة خاصة مع بعض الجزائريين، لكنهم لا يريدون أن يفكروا في القضية على المستوى الجماعي، حتى المتحررون ينظرون للجزائريين نظرة متعالية"⁷.

لأن كثير منهم عاجز عن التخلص من عقدهم يعتبرون أن عرض المواطنة الجزائرية شتيمة، فأن يصبح أحدهم مواطنا جزائريا يشكل نكوصا وانحطاطا، علما بأن 60% منهم ليسوا من أصل فرنسي ف 250000 منهم حضروا من الأندلس وكاتالانيا، وبالبيير، الآخرون هم من مالطا أو مهاجرون من جنوب إيطاليا وصقلية وسردينيا⁸. وعليه فإن عرضها كان أكثر وضوحا ومن على لسان صحيفتها المجاهد تصورها: " في الواقع أنه ليس هناك أحد ينكر على الأورويين أن يبقوا في الجزائر وقد كانت الثورة الجزائرية عميقة في نظرتها الإنسانية عندما منحت، منذ اليوم الأول إمكانية الحصول على الجنسية الجزائرية لكل أبناء الجزائر دون تمييز⁹. والذين اكتسبوها فإن وضعيتهم أنهم سيكونون متساوين في الحقوق والواجبات مع الجزائريين، لهم

¹ - المجاهد، 22-08-1960 ن العدد، 75، ص: 7.

² - غي برفيبي، النخبة...، مرجع سابق، ص: 561.

³ - شارل أندري فافروود، مصدر سابق، ص: 365.

⁴ - البخاري حمادة، مرجع سابق، ص: 280.

⁵ - شارل أندري فافروود، مصدر سابق، ص: 366.

⁶ - الخبر اليومي، 3 ماي 2007، ص: 7.

⁷ - المجاهد، 22-08-1960، العدد، 75، ص: 7.

⁸ - أندري ماندوز، مصدر سابق، ص: 204.

⁹ - المجاهد، 9-10-1961، العدد، 106، ص: 5.

حق العمل وحق الانتخاب وفي الوظيف العمومي مع احترام كل الحريات الفردية (التنقل، تكوين الجمعيات...) مع احترام مميزاتهم الأدبية والثقافية والروحية¹.

لذلك فإن عرض جبهة التحرير الوطني للمواطنة الجزائرية على أوروبيي الجزائر، يكسب سمة جديدة ثورية، عرض يمثل واحدة من السمات الأكثر أصالة للمواطنة الجزائرية، عرض يوضح قوة الثورة الجزائرية ونضجها وقابليتها لحل إيجابي لمسألتهم بصيغة عملية وليست نظرية². وأضافت فوق ذلك بأنها لا تفرض هذه الجنسية فرضاً على الأوروبيين، بل تترك لهم الخيار بينها وبين جنسيتهم الأصلية³.

تضيف جبهة التحرير الوطني "أن عرض المواطنة الجزائرية يستجيب لأمنيات فئة من هذه الأقلية الأوروبية التي لا تريد أن تعيش بصفة أجنبية في بلد شهد ولادتها بل نطالب أن يكون وطنها... هذا الوضع خاص بالمزارعين الصغار ومأجوري بعض القطاعات وكل ذلك الجمهور الكادح"⁴.

حتى وإن أرادوا الاحتفاظ بجنسيتهم فإن جبهة التحرير الوطني مستعدة لتحديد مستقبلهم على أساس واقعي عادل... مهما كان عددهم وكفاءتهم للجزائر ستكون في حاجة إليهم وإلى خبرتهم الفنية، والضمانات يمكن أن تكون موضوع مفاوضات⁵.

لقد تجسد هذا الفهم حتى عند القادة العسكريين ذلك ما نستنتجه من خلال الحوار الذي أجراه الصحفي الفرنسي "روبير بار" مع عمر أوعمران بتاريخ 15-09-1955 حول افتراض أنه إذا ما اتجهت فرنسا نحو النمط الفيدرالي، أما يصبح الفرنسيون منبوذون في ظل جمهورية جزائرية ذات أغلبية مسلمة، فأجاب قائلاً: "... نحن لا نلوم على نظام لا يريدنا أن نعيش أحرار، إذا قبل الجزائريون الأوروبيون الالتزام المخلص بلعبة الديمقراطية والمساواة، فلماذا إذاً سنتجه نحن إلى جهات أخرى للبحث عن تقنيين ومهندسين وإطارات، بلادنا في أمس الحاجة إليهم"⁶.

ذلك ما يؤكد أنه سعد دحلب من خلال الحوار الذي أجري معه من طرف صحفي محرر بجريدة "فرانس أوبسرفاتور" بسؤال حتى عن من يفضلون البقاء أجنب سيمنعون من العمل وإلى الطرد، أجنب قائلاً: "إننا نعتقد أن الاقتصاد الفرنسي في حاجة إليهم كما أن الاقتصاد الجزائري في حاجة إلى المساعدة الفنية الفرنسية، ونعتقد بالأخص أن ضمانتهم وأمنهم وحرية استقرارهم وحقهم في العمل بفرنسا ستكون المقابل لاحترام حقوق الأوروبيين في الجزائر سواء اعتنقوا الجنسية الجزائرية أم لا⁷.

وهي بذلك قد أفشلت وبالنضج السياسي للشعب الجزائري، خانقة في المهدي بالقيادة الحكيمة والواضحة كل التحرشات التقليدية والمتكررة للاستعمار، عمليات ذبح اليهود والاضطرابات المفتعلة ضد المسيحيين وكره الأجنب⁸.

مشبهة الأقلية الأوروبية ممن يدعي خوفهم عليها من الثأر والانتقام الذي قد يصبه الشعب الجزائري عليهم، وصفهم على أنهم: "فقدوا القدرة على التفكير السليم لشعورهم بأن نهاية النظام الاستعماري الذي بنوا عليه آملاهم وربطوا حياتهم قد دقت ساعتها المحتومة"⁹. ذلك ما وقف عليه زدرافويكار في تحليله: " أن

¹ - المجاهد، 30-01-1961، العدد، 89، ص: 5.

² - أندري ماندوز، مصدر سابق، ص: 202.

³ - المجاهد، 9-10-1961، مصدر سابق.

⁴ - أندري ماندوز، مصدر سابق، ص: 203.

⁵ - المجاهد، 30 جانفي 1961، عدد سابق.

⁶ - محفوظ قداش، وتحررت الجزائر، ترجمة العربي بويون، دار الأمة، للطباعة والنشر والتوزيع، طبعة 2011، ص: 42.

⁷ - المجاهد، 13-03-1961، العدد، 91، ص: 3.

⁸ - أندري ماندوز، مصدر سابق، ص: 37.

⁹ - المجاهد، 9-10-1961، العدد، 106، ص: 10.

15% من ثمانمائة ألف فرنسي جزائري يجب أن يفهموا بأن الهجرة هي الحل الوحيد بالنسبة إليهم، لكن الأغلبية الكبيرة لن تجد صعوبة في التعود وتستطيع العيش معنا كأبناء أرض واحدة"¹.

حتى أن الاتحاد العام للتجار الجزائريين في اختتام مؤتمره التأسيسي المنعقد بتاريخ 13-14 ديسمبر 1956 بالجزائر وعبر خطاب سعيد أوزغان الذي أورده أندري ماندوز كما نشرته جريدة المقاومة الجزائرية بتاريخ 30 نوفمبر 1956 جاء فيه: "إن كل التجار والحرفيين والصناعيين الجزائريين دون تمييز في العرق أو اللغة أو المذهب، توجه نداء قوي إلى مواطنينا من أصل يهودي الذين لم يختاروا بعد بين الاستعمار والشعب الجزائري أن ينضموا إلينا لنحضر معا منذ اليوم أفضل الشروط - نحو اقتصاد وطني حر ومزدهر... اتحادنا ديمقراطي لا يكره الأجانب، يستقبل كل الجزائريين من أصل أوروبي، ممن يقرر العيش في مساواة ديمقراطية حقيقية، مختتما خطابه: "إن الجزائر الديمقراطية العصرية ستصبح بعد تخلصها من العار الكولونيالي ورشة واسعة وستحتاج إلى المساهمة الصادقة من جميع أبنائها دون أدنى تمييز"².

تبعه تصريح الأمين العام للاتحاد العام للعمال الجزائريين "عيسات إدير" وبتاريخ 26 سبتمبر 1958 تضمنه كتاب زدرافويكار قوله: "يجب أن يفهم العمال الأوروبيون أن مكانهم بيننا... إن النضال في صفوف الاتحاد العام يعني المساهمة في بناء الجزائر الديمقراطية ضد الإمبريالية الاقتصادية"³، وفي رسالة مفتوحة منه إلى العمال الجزائريين من أصل أوروبي نشر بملحق الطبعة الثانية لمنهاج الصومام أدرجها أندري ماندوز في كتابه الثورة الجزائرية عبر النصوص والتي جاء فيها: "نريد الحرية والتقدم الاجتماعي في جمهورية عصرية، حيث يتساوي حقا جميع المواطنين دون تمييز إثني أو لغوي أو مذهبي"⁴.

ليضيف بالتحليل أن متطرفي الجزائر ورجعي باريس موحدون يكشفون عن الوجه الحقيقي للحرب، هكذا على الجمهوريين أن يدركوا أن معركتهم ليس لها أن تنتصر إذا لم تكن لديهم الشجاعة إزالة كل الالتباسات، فالشعب الذي يضطهد شعب آخر لا يمكن له أن يكون شعباً حراً"⁵.

لكنهم ما استجابوا، يقول زدرافويكار: "يرجع القادة الجزائريون ذلك إلى سذاجة العمال الفرنسيين الذين صدقوا السياسة المغررة للإدارة العنصرية، مما أدى إلى تراجع قيم التضامن والشعور الطبقي، ليحل محلها التعصب والحقْد"، ورغم ذلك يقول: "أن الاتحاد ظل يعلن أنه مفتوح لجميع العمال، وأنه سيبدل جهده لتنمية ودعم الصداقة بين العمال الأوروبيين والجزائريين"⁶.

موضحة لها أن من يركب ظهرها خوفاً عليها، هم من الأوروبيين الذين لا يستطيعون أن يعيشوا على أرض دنسوها بجرائمهم وأن حل مشكلتهم ليس في ارتكاب جريمة أشنع من سابقتها وهي بذلك توفر لهم فوق ذلك أية طمأنينة أو راحة"⁷.

فتبنت جبهة التحرير الوطني مشكلتهم بحزم وهو ما اعتمد عليه فاروق بن عطية من خلال ندوة صحفية عقدها وفد جبهة التحرير بتاريخ 26 ماي 1956 تدعم من خلالها السلم وتقر بوجودها: "إننا من أنصار حل سلمي للقضية الجزائرية، والذي لا يكون إلا في إطار اعتراف رسمي لحق الجزائر في الاستقلال وممارسة

¹- زدرافويكار، مصدر سابق، ص: 243.

²- المقاومة، 1956/11/20، أندري ماندوز، مصدر سابق، ص: 132.

³- أندري ماندوز، مصدر نفسه، ص: 128.

⁴- أندري ماندوز، مصدر سابق، ص: 128.

⁵- نفسه، ص: 128.

⁶- أندريماندوز، نفسه، ص: 272.

⁷- المجاهد، 9-10-1961، مصدر سابق.

السيادة الوطنية من طرف كافة الشعب الجزائري دون تفرقة العرق ولا الدين، وبهذا الصدد فإننا نوضح بأن الأقلية الأوروبية من الممكن أن تشارك في ممارسة هذه السيادة إذا اختارت الجنسية الجزائرية¹.

وتوقيفا لكل مساومة ونزولا عند تجسيد ما جاء في نصوص أدبيات الحركة الوطنية، ناقشت مستقبلهم وبموضوعية معترفة بأنها العقبة الكؤود، وأن معالجته لم تكن خارج الانفصال، تحليلهم جاء بما يلي: "ينبغي أن يعاد توجيه عملنا داخل المدن بكيفية تسمح بالقيام بعمل سياسي عميق في الأوساط الفرنسية بالجزائر، والضمانات المتعلقة بمصيرهم في جزائر حرة، ينبغي أن تعطى لهم اليوم، ولكن ليس في الخطب، فعلى هذا الأساس ينبغي أن نعالج معالجة صائبة مشكل الجالية الأوروبية².

وبذلك وضعت جبهة التحرير الوطني الخطوط الأساسية التي تقيم عليها الثورة الجزائرية، تطور الجزائر لا يسير في اتجاه المزايم الأوروبية المتطرفة ولا في اتجاه الانضمام التام والقطيعة الكاملة بين الشعب الجزائري وبين الأقلية الأوروبية، بل في اتجاه متقارب بين كل الذين يريدون أن يبقوا جزائريين على أساس وطنية منسجمة موحدة³.

حتى أن قادتها كانوا أكثر وضوحا حيث عبر أحدهم في تصريح من خلال مؤتمر أكر بتاريخ أفريل 1960 والذي اعتمد عليه أندري مندوز قوله: "إننا لا نقول للمستوطنين، إنك أجنبي فلترحل من هنا" كما تقول له: "سوف تستلم قيادة البلاد ونجعلك تسدد ثمن جرائمك وجرائم أجدادك"، ولن نقول له أيضا: "أنا سنقابل حقه السابق على الأسود أو على العربي بحقد حاضر وقادم على الأبيض" بل إننا نقول له: "نحن جزائريون، لنكنس من فوق أرضنا كل عنصرية وكل شكل من أشكال القهر، ونعمل من اجل الإنسان واعتناء الإنسانية"⁴.

لكن فرحات عباس الذي اعتمد عليه زدرافويكار والذي وضع ما يعيق حل القضية الجزائرية هو أن فرنسا لا تمارس إلا سلطة خيالية في الجزائر قوله: "إن السلطة الحقيقية هي حاليا بيد المعمرين الأثرياء، الذين أنشؤوا دولة مبنية على نظام مستعار من جنوب إفريقيا، وهو يلبي مصالحهم الشخصية على حساب مصالح الجماهير الشعبية⁵.

تصب في الهدف الذي وصل إليه "غي برفي" من خلال كتابه النخبة الجزائرية الفرانكفونية قوله: "إن الرسالة الحضارية التي جاءت بها فرنسا لم تكن عملا خيريا مجرداً فلقد كانت تأمل من خلاله ضم مساحة ترابية وسكان إضافيين وتحقيق مزيد من القوة⁶. وبذلك فكرتهم جبهة التحرير الوطني قولها: "يجب أن يتصوروا مستقبلهم خارج الارتباط بالهيمنة التي أضحت باطلة، وأن ينسجموا مع حقائق جزائر القرن العشرين، بما يخدم تعايشهم مع الشعب الجزائري في إطار "دولة وطنية حرة" متعهدة من جهتها عازمة بكل روح المسؤولية التامة وبعيداً عن كل فكرة مسبقة على تفحص المشاكل التي تطرحها الأقلية الأوروبية وتوفير الحلول العادلة المستوحاة من الخصوصيات الموضوعية للجزائر، ومن روح العصر بالوقت ذاته⁷.

تصاريح قادة الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية من تونس يبينون: "أن الثورة لا يمكنها أن تكون إلا ديمقراطية وأن كل أولئك الذين اختاروا الجزائر وطنا لهم سيجدون مكانهم فيه مهما كانت أصولهم

¹- فاروق بن عطية، مرجع سابق، ص: 176.

²- محمد حربي، حياة تحد وصمود، مصدر سابق، ص: 282.

³- المجاهد، 30 جانفي 1961، مصدر سابق.

⁴- أندري ماندوز، مصدر سابق، ص 100.

⁵- زدرافويكار، مصدر سابق، ص: 243.

⁶- غي برفيلي، النخبة ...، مرجع سابق، ص: 490.

⁷- أندري ماندوز، مصدر سابق، ص: 197.

ومعتقداتهم، حتى مع استعادة الاستقلال يقول هنري علاق: "أنفسهم يؤكدون باتخاذ كل الإجراءات لتجسيد هذه الوعود على أرض الواقع"¹.

ومن بين ما جاء في تصاريحهم: "إن وجود فرنسيين وأوروبيين في الجزائر ليست مشكلة يستعصى حلها، ومهما تكن الأحوال فإن الجزائر عند تخلصها من المستعمرين ودعاة الاستعمار لن تعرف مواطنين فوق العادة أو مواطنين درجة دونية، فالجمهورية الجزائرية لن تضع أي تمييز مبني على العرق أو على الاعتقاد ما بين أولئك الذين يريدون البقاء أبناءً لها، وسوف تعطي ضمانات أساسية حتى يتمكن كل المواطنين على كل المستويات، من المشاركة في حياة البلاد وتحترم جميع الحقوق المشروعة"². حتى ما جاء من تصريح مطمئن للأقلية اليهودية على إثر مخاوفها والذي جاء فيه: "إن اليهود الجزائريون مثلنا نحن جميعا بالضبط، وأن ميثاق الجبهة واضح كل الوضوح... إن الجزائر ستشيد بمساهمة كافة أبنائها... ليست لنا أي نية في إخراج أي شخص من حظيرتنا"³.

وعليه كانت النتيجة أن المسلمين الجزائريين حاربوا جنبا إلى جنب ضد الكراهية وأن فرنسيين فرنسا اشترطوا السلم وأن البعض من الأقلية الأوروبية التحق ودعم جبهة التحرير الوطني⁴، لذلك تعهدت جبهة التحرير الوطني وعلى لسان حال المجاهد: "أن من استثمر في البقاء سيحظى بتسهيلات لأسباب أن اختياره كان بوعي وتصميم حتى أن قسم منهم وصل حد التضحية لأسمائهم قيمة الرمز: "يفتون Yveton-توفيني Thuveny-أودان Audin" ولفصل البعض من الاشتراكات والإسعافات والتزود بالمؤن واللباس والأدوية سواء من تاجر يهودي أو ذلك الأوروبي، وعليه فإن قضية الأقليات كانت دائمة الحضور بمقاييس واقعية⁵.

خاتمة:

نجح قادة الثورة الجزائرية بعسكريتها وسياستها تسيير ملف الأقلية الأوروبية و الذي يعتبر من اخطر ما سترث الدولة الجزائرية المستقلة فأبعدت عن نفسها الحرب الدينية و التعصب العرقي من خلال ما جاء في بيان أول نوفمبر "احترام جميع الحريات الأساسية دون تمييز عرقي أو ديني" وما أثبت الواقع في تصرف قادة الثورة معهم و ذلك بجعلهم متساوين مع الجزائريين في العقاب و ذلك من خلال درجة التعامل مع الاستعمار، حيث كثيرا ما كانت معاملاتهم ذات بعد إنساني بدأوا إلى التعايش و قبولهم كشريحة من المجتمع الجزائري، و الكثير من الحقائق التاريخية تثبت ذلك.

ومع نهاية الثورة و بالتوصل الى إنهاء الحرب و بوقف إطلاق النار، غلاتهم من المتطرفين ركبوا موجة العنف راغبين في إبطال ما اتفق عليه من خلال تنظيمهم السري، "المنظمة العسكرية السرية" و التي انتهت إلى الفشل الذريع، هي التي جعلت الكثير منهم ينتهي إلى الرحيل، رغم النصوص القانونية الواضحة التي تقر لهم بحقوقهم و منها العيش في سلام و أمن مع الجزائريين.

¹ - هنري علاق، مصدر سابق، ص: 406.

² - المجاهد، 19 سبتمبر 1958 + محفوظ قداش، وتحررت الجزائر، مرجع سابق، ص: 195 + زدرافويبيكار، مرجع سابق، ص: 272.

³ - المجاهد، 30 أبريل 1962، العدد، 120، ص: 3.

⁴ - باتريك إفينو، جون بلانشياس، حرب الجزائر، ملفوشهدات، ترجمة بننداودسلامنية، الجزء الأول، الجزائر، 2013، ص: 23.

⁵ - المجاهد، 14 نوفمبر 1959، العدد، 50. + أندري ماندوز، مصدر سابق، ص: 96.

أثر العولمة على العلاقات الدولية في بنائها (السياسي، الاقتصادي، الثقافي، والاجتماعي)

د/ بوحسون بيمينه.
مخبر: الفلسفة وتاريخها.
جامعة محمد بن احمد وهران 02.

المقدمة:

مما لا شكَّ فيه أن دعاة فكرة العولمة والأخذ بإيجابياتها يستندون إلى فكرة مفادها أنها أحدثت نقلة نوعية في عالم المعلومات في كل ميادين المعرفة، وقرّبت المسافات، واختصرت الزمن، إن العولمة بهذا المعنى تشبه القطار، وهو قطار برغماتي قوي يحكم على من يمر به أن يركب فيه، وإلا بقي وحده منفرداً لا يحمله شيء إلى حيث يريد، وكأن ذلك الذي يتخلف عن الركب يتحدى المعايير الدولية في سباق العولمة؛ بل يتحدى ذلك الحلم الرأسمالي الذي يبدو في العقل الأميركي نبوءة إنسانية مقدسة، كما يذهب بعضهم إلى أن العولمة أدت إلى وحدة القيم الثقافية؛ فمن يقرأ "همنغواي" الأميركي، و"تشيكوف" الروسي، و"طاغور" الهندي، و"غونتر غراس" الألماني، و"برناردشو" الأيرلندي و"نجيب محفوظ" المصري؛ وكلهم أبدعوا في ظل مجتمعات وظروف ثقافية مختلفة يُدرك على الفور على الرغم من اختلاف اللغة والهوية والقومية أنهم اشتركوا في الدفاع عن قيم ثقافية واحدة.

والمؤيدون للعولمة يستندون إلى أنه "ليس بوسع أحد أن يغفل الدور الحاسم للحاسبات الإلكترونية كسمة مميزة لثورة المعلومات الهائلة؛ التي اصطبغ بها النظام الدولي المعاصر في السنوات القليلة الماضية؛ خاصة في مجال الدفاع وبناء القدرات العسكرية للدول، وقد تميزت هذه الثورة بأربع سمات:

1. ساعدت في اختصار المدى الزمني الذي يفصل بين كل ثورة صناعية وأخرى.
2. الاعتماد على نتائج العقل البشري وعلى حصيلة الخبرة والمعرفة التقنية؛ فيحدد ثمن القيمة بالمعرفة والتكنولوجيا المستخدمة وليس على المواد الخام.
3. مواكبة هذا التطور تستلزم استثماراً في مجالات بعينها؛ خاصة التي تتعلق بأمور التعليم وتطوير المهارات البشرية، وتنمية كوادر وقدرات تستطيع التعامل والتكيف مع هذه الثورة.

ومن المؤكد أن أبرز المظاهر السياسية للعولمة النزوع إلى الديمقراطية؛ فمما لا شكَّ فيه أن ثمة حالة من التطور الديمقراطي على المستوى العالمي أخذت تجد تطبيقات متعدّدة لها في الدول المختلفة بما في ذلك بعض دول العالم الثالث

وبناءً على ما سبق يرى هؤلاء المتفائلون أن العولمة أمر واقع، فهي في رأيهم ليست فكرة من الأفكار التي تطرح لمجرد النقاش والحوار والجدل، ثم تنتهي فورتها، وهذا الأمر الواقع برأيهم يحتم طريقة واقعية في التفكير؛ لأن العولمة، فيما يذهبون، آخر أبناء الحضارة الغربية، التي يجب على العالم أن يحصد مكاسبها؛ خاصة أن القطار الغربي ورأسه وقاطرته الولايات المتحدة الأميركية يصرُّ على تسيير المسيرة البشرية العالمية. إن الغرب / سياسياً وثقافياً واقتصادياً / يرمي إلى تحقيق أهدافه بكل الوسائل الممكنة، ويضعها على رأس مشاريعه وسياسته ومنها فرض التبعية من خلال الاختراق والغزو الثقافي وتخريب قيم الآخرين واستقطاب الأجيال الصاعدة بدغدغة غرائزها وتوجيه ميولها والتركيز على ما هو في سطح الاهتمامات البشرية لديها لحصرها في حيز السطح من الاهتمامات والمهام والتطلعات مستفيداً من فاعلية التفوق والقوة والسيطرة

والثروة التي لديه في هذا المجال للوصول إلى زعزعة الثقة ثم محو الشخصية ومقومات الآخر ونحن نعرف أن أهم مقومات الشخصية الثقافية لأمة من الأمم : اللغة والدين وبقية السمات والعادات والتقاليد والأعراف ومكونات الذاكرة التاريخية للأمة.

1/ مفهوم العولمة:

العولمة يتفاوت فهم الأفراد لمضامينها المختلفة فالاقتصادي يفهم العولمة بخلاف عالم السياسة، كما أن عالم الاجتماع يفهمها فهمًا قد يختلف فيه عن المهتم بالشؤون الثقافية.

في مفهومها الاقتصادي: عبارة عن تحوُّل "نوعي عن اقتصاد يتَّصف بكل بساطة بأنه دولي، والاقتصاد المدوَّل هو اقتصاد تظل الاقتصاديات القومية المنفصلة فيه مسيطرة، على الرغم من اتساع النشاط بين الدول"¹، وتعني في جانبها السياسي: الاتجاه المتواصل نحو تعددية تُؤدِّي فيها المنظمات الدولية دورًا رئيسًا لتشكيل بنية عابرة للقوميات، وظهور شبكة من المنظمات غير الحكومية المحلية والدولية التي تراقب عمل الحكومات وتؤثِّر فيه "²، أما في معناها الثقافي: هي مرحلة من مراحل التفكير الإنساني في العالم المعاصر، بدأت بالحدثة، وما بعد الحدثة، والعالمية، ثم العولمة، ونحن الآن في مرحلة الأمركة، ثم تأتي بعد ذلك مرحلة الكوكبة -نسبة إلى كوكب الأرض- ثم يتطلعون بعد ذلك إلى مرحلة الكونية"³ أي الشمولية.

2/ مفهوم الهوية:

في معناها المجرَّد هي "جملة علامات وخصائص من أجناس مختلفة، تستقلُّ بها الذات عن الآخر، فبغيب هذه العلامات والخصائص تغيب الذات وتذوب في الآخر، وبحضورها تحضر"⁴، ومن ثمَّ يمكن القول: إن الهوية هي الكيفية التي يُعرِّف الناس بها ذواتهم أو أمَّتهم، "وتتَّخذ اللغة والثقافة والدين أشكالاً لها؛ فهي تتأى بطبعها عن الأحادية والصفاء، و تنحو منحى تعددياً تكاملياً إذا أحسن تديرها، ومنحى صدامياً إذا أهملت وأسيء فهمها، تستطيع أن تكون عامل توحيد وتنمية، كما يمكن أن تتحوَّل إلى عامل تفكيك وتمزيق للنسيج الاجتماعي، الذي تؤسِّسه عادة اللغة الموحدة"⁵، وهي شرط أساسي لكل فرد يكسبه من البلد التي ينتمي إليها.

3/ مفهوم العلاقات الدولية:

يعرِّف جون بورتون العلاقات الدولية بأنَّها: "علم يهتم بالملاحظة والتحليل والتنظير من أجل التفسير والتنبؤ"، ويعرِّفها رينولدز: "أنَّها تهتم بدراسة طبيعة وإدارة والتأثير على العلاقات بين الأفراد والجماعات العاملة في ميدان تنافس خاص ضمن إطار من الفوضى وتهتم بطبيعة التفاعلات بينهم والعوامل المتغيرة المؤثرة في هذا التفاعل"، ويعرِّفها ماكيلاند بأنَّها: "دراسة التفاعلات بين أنواع معينة من الكيانات الاجتماعية بما في ذلك دراسة الظروف الملائمة المحيطة بالتفاعلات".. أما كوينسي رايت، فيقدِّم تعريفاً واسعاً للعلاقات

¹ إيان كلارك، العولمة والتفكك، مركز الإمارات والدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبو ظبي، الطبعة الأولى، 2003، ص38.

² وليد عبد الحي، انعكاسات العولمة على الوطن العربي، مركز الجزيرة للدراسات، الدار العربية للعلوم ناشرون، ضمن سلسلة أوراق الجزيرة، بيروت، الطبعة الأولى، 2011، ص33.

³ فضل الله محمد إسماعيل، العولمة السياسية انعكاساتها وكيفية التعامل معها، بستان المعرفة، الطبعة الأولى، 1999، ص10.

⁴ عبد العلي الودغيري، اللغة والدين والهوية، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، 2000، ص67.

⁵ أنظر: رشيد بلحبيب، الهويات اللغوية في المغرب من التعايش إلى التصادم، ص247، 248.

الدولية، وينبع من نظرتة إلى العلاقات الدولية بأنّها: "علاقات شاملة تشمل مختلف الجماعات في العلاقات الدولية سواء كانت علاقات رسمية أم غير رسمية"¹ العلاقات. أي

4/ مفهوم الاقتصاد:

تهتمّ أغلب العلوم التي عرفها الإنسان منذ قديم الزمن حتّى الوقت الحالي بالوصول إلى حلول أو تفسيرات توضح قضايا أو تُعالج مُشكلات مُحدّدة، "واهتمّ الاقتصاد بصفته علماً من العلوم بالبحث عن العلاقات التي تجمع بين البشر ورغباتهم وحاجاتهم، والطُرق والموارد والوسائل التي توفرها لهم، ومن هنا ظهرت أهمية الاقتصاد وموضوعه الرئيسيّ الذي حرص على دراسة هذه العلاقات التي تحوّلت إلى مُشكلة اقتصادية مع مرور الوقت؛ بسبب عدم نهاية حاجات الإنسان مع قلّة أو نُدرة الوسائل أو الموارد الخاصة بها"²، إن الاقتصاد هو "دراسة الموارد النادرة ودورها في تحقيق الحاجات، كما يُعرّف الاقتصاد بأنّه البحث عن الكيفية أو الطريقة المناسبة للاستفادة من الموارد واستغلالها، وفقاً للنمط الذي يُناسب المجتمعات وحاجاتها، فيحرص الاقتصاد على إيجاد أفضل البدائل المناسبة لمعالجة الموارد القليلة، ويسعى إلى تفسير الظواهر الاقتصاديّة، وتوقع الأحداث المؤثرة في مستقبل الاقتصاد"³

5/ مفهوم النظام الدولي الجديد:

يقصد به مجموعة من العلاقات المتجددة التي تحكم الدول وهو نظام يضم مجموعة من الوحدات المتفاعلة، غير الساكنة التي تدعى أمماً أو دولاً ويضاف إليها أحياناً بعض المنظمات فوق القومية مثل الأمم المتحدة.

1/ تأثير العولمة على العلاقات الدولية:

إن المتتبع لتطور العلاقات الدولية يجد تسارعا كبيرا وملحوظا في نمط تلك العلاقات خصوصا مع مجيء القرن العشرين حيث لامست أبعاد مختلفة من المسرح الدولي، حيث شهد العالم اليوم جملة من التطورات التي اكتسحت كل ميادين الحياة (الثقافية، الاجتماعية، الاقتصادية، السياسية...).

حيث أدت صيرورة العولمة إلى الكثير من التغيرات الواسعة والعميقة في مفهوم السياسة اليوم، والعلاقات الدولية في سياقها العام؛ علماً بأن هذا الجدل حول مفهوم السياسة العالمية قد أخذ عمقه الإبتيمولوجي الحديث منذ أن تم تأسيس أول فرع أكاديمي منفصل تحت اسم "السياسة الدولية" عام 1919م في جامعة أبيرستوت / ويلز على يد ديفيد ديفيس، والذي كان يعتقد بأن هدفه "أن يكون عاملاً مساهماً في منع نشوب الحروب في أوروبا والعالم"⁴، لقد بعثت صيرورة العولمة "النظام" و"العالم" الذي كنا نعرفه - أو ندعي أننا نعرفه - إلى ما لا نهاية فليس هناك مفهوم سياسي الآن، يعبر بنفسه عن ذات المعنى الذي وجد معبراً عنه قبل عقد من الزمان؛ كل شيء يتغير ويتبدل ويتسارع مدهش يفوق قدرتنا على المتابعة والتحليل.

وفي هذا المجال بالذات طرح المنظر السياسي الأمريكي / ريتشارد هاس - رئيس مجلس العلاقات الخارجية بالولايات المتحدة الأمريكية- (وهو بالمناسبة جمهوري ومن أهم منظري مقاربة "أن على أمريكا أن تكون

¹صونيا عابد (2010 - 2011)، التحليل الاقتصادي الجزئي، الجزائر: جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، صفحة 5، 9. بتصرف. أنظر : <https://www.balagh.com/mosoa/article>

² أنظر: "Overview of Economics: Three Economists and Their Theories", Edited..

³ "Overview of Economics: Three Economists and Their Theories", www.infoplease.com, Retrieved 21-9-2017. Edited.

⁴ سميث، ستيف، بليس، جون، (2004)، عولمة السياسة العالمية، ترجمة ونشر مركز الخليج للأبحاث، الطبعة الأولى، ص 5.

الشرطي الدولي" في السياسة الدولية، ومن أنشط الدبلوماسيين الأمريكيين في مجال التنظير والتأليف) قائمة بالمصطلحات والمفاهيم التي لم يعد استخدامها ملائماً في تنظير وخطاب وممارسات العلاقات الدولية في مقاله المنشور بمجلة "الفورين بوليسي" الأمريكية في 3 فبراير/ شباط 2017، وكان على رأسها مفهوم "المجتمع الدولي" على اعتبار أنه أصبح تقليداً فاقداً للمعنى يتموضع في عملية استخدام مفاهيم غامضة في وصف التفاعلات الدولية¹، وفي مؤلف جديد رسم هاس صورة كئيبة لها أسماه "النظام العالمي"، واصفياً إياه بأنه قد بلغ مرحلة الانحلال، داعياً إلى استبداله بنظام جديد يحدّث المبادئ التقليدية المتمثلة في سيادة الدول والقوة العظمى، وركز على مفهوم جديد هو "الالتزامات السيادية".

"وتضمن الكتاب الصادر (في 10 كانون ثاني 2017م) باللغة الإنجليزية بعنوان "عالم تكتنفه الفوضى: السياسة الأمريكية الخارجية وأزمة النظام القديم"، والذي نشرت مجلة فورين بوليسي الأمريكية عرضاً موجزاً له، أن النظام الذي تقوده أمريكا، ويقوم على التحالفات قد أصبح غير مستقر بسبب انتقال القوة بعيداً عن الغرب، وانتشار المخاطر الانتقالية، وترنح النظم الإقليمية في أوروبا والشرق الأوسط وشرق آسيا²، وفي نظره أيضاً يتطلب هذا النظام الدولي الجديد أيضاً مجموعة موسعة من القواعد والترتيبات، بدءاً بأساس متفق عليه من أجل نظام الدولة. كما أن الحكومات القائمة ستوافق على النظر في عروض الاستقلال فقط، عند وجود مبرر تاريخي ومنطقي، ودعم شعبي، وحيث يكون الكيان الجديد المقترح حيويًا.

عنصر أساسي آخر لنظام دولي جديد هو التعاون بشأن تغير المناخ، والذي قد يكون المظهر الأساسي للعولمة، لأن جميع البلدان معرضة لآثاره، بغض النظر عن مساهمتها في ذلك. وشكل اتفاق المناخ في باريس عام 2015 - حيث وافقت الحكومات على الحد من انبعاثاتها وتوفير الموارد اللازمة لمساعدة الدول الفقيرة على التكيف - خطوة في الاتجاه الصحيح. كما يجب أن يستمر التقدم في هذا المسار.

ويضيف هاس أنّ الفضاء الإلكتروني، الذي يتميز بالتعاون والصراع هو أحدث مجال للنشاط الدولي. وينبغي أن يكون الهدف في هذا المجال هو خلق ترتيبات دولية لتشجيع الاستخدامات الحميدة للفضاء الإلكتروني وتثبيط الاستخدامات الخبيثة. وعلى الحكومات أن تعمل باستمرار داخل هذا النظام كجزء من التزاماتها السيادية - أو مواجهة العقوبات وردود الفعل العنيفة.

كذلك؛ تشكل الصحة العالمية مجموعة مختلفة من التحديات. في عالم تسوده العولمة، يمكن لتفشي الأمراض المعدية في بلد واحد انتشارها بسرعة وتصبح تهديداً خطيراً على الصحة في أماكن أخرى، كما حدث في السنوات الأخيرة مع السارس، والإيبولا، وغيرها.

لحسن الحظ فقد تقدم مفهوم الالتزام السيادي بالفعل في هذا المجال: الدول مسؤولة عن كشف حالات تفشي الأمراض المعدية، والاستجابة بشكل مناسب، وإنذار الآخرين في جميع أنحاء العالم. وبخصوص اللاجئين، يدعي هاس أنه ليس هناك بديل للعمل المحلي الفعال الذي يهدف إلى منع الحالات التي تولد تدفقات كبيرة من اللاجئين في المقام الأول. من حيث المبدأ، هذه حجة للتدخل الإنساني في الحالات الانتقائية.

¹ أنظر: محمد عبدالله يونس (2017)، ريتشارد هاس، فوضى المصطلحات 13 مفهومًا ينبغي استبعادها من حقل العلاقات الدولية .

<https://futureuae.com/ar/Mainpage/Item/245>

² / ريتشارد هاس (2017): النظام العالمي في أزمة، الجزيرة عن مجلة الفورين أفييرز الأمريكية. على الرابط:

<http://www.aljazeera.net/news/presstour/2017/1/17>

لكن سيظل تنفيذ هذا المبدأ صعباً للغاية، نظراً لأجندات سياسية متباينة وارتفاع تكاليف التدخل الفعال؛ حتى بدون وجود توافق في الآراء، هناك حجة قوية لزيادة التمويل للاجئين، وضمان معاملتهم الإنسانية، وتحديد حصص عادلة لإعادة توطينهم.

إن ترسيخ مفهوم الالتزامات السيادية، باعتبارها ركيزة النظام الدولي سوف يستغرق عقوداً من المشاورات والمفاوضات - وحتى آنذاك-، سيكون قبوله وتأثيره متفاوتان.

مما يجعل التقدم طوعاً من البلدان نفسها وليس مفروض من فوق. و سيكون من الصعب التوصل إلى اتفاق بشأن التزامات الدول السيادية المحددة، وكيف يجب تطبيقه.

ويؤكد "هاس" أن العولمة وُجدت لتبقى. التحرك نحو نظام دولي جديد يضمن الالتزام بالسيادة هو أحسن وسيلة لمواجهة الموقف. كما أن النظام العالمي المبني على التزام سيادي هو بالتأكيد مشروع طموح - لكن

يجب أن يكون مبنيًا على النظرية "الواقعية"، وليس على النظرية المثالية¹، مشكلة مقارنة هاس أعلاه وحديثه حول نقد مفهوم المجتمع الدولي؛ هي أنه ظل يريد معالجة السياسة العالمية وتأثيرات وتجليات العولمة (الإرهاب العالمي، اللاجئين، التجارة الدولية، المناخ والاحتباس الحراري، وثورة التكنولوجيا) بأدوات بالية للنظرية الواقعية من خلال طرحه لمفهوم رخو وملتبس، مثل "الالتزامات السيادية" التي يفترض أن تكون بين أطراف فاعلة من الدول فقط، ما يعني أن هاس، وهو يتحدث عن العولمة التي تعني تخطي الحدود القومية ظل أسيراً لمفهوم "النظام الدولي" أو "المجتمع الدولي"، وهو مجتمع عامر بالدول فقط؛ أي لفضاء الدولة وحدودها القومية فقط.

ومن المعروف في حقل وأدبيات العلاقات الدولية، أن مفهوم المجتمع الدولي أو "النظام الدولي" الذي انتقده هاس يعد من أساسيات مقاربات "المدرسة الإنجليزية"، وعلى رأسها منظرها الشهير /هيدلي بول. وتُعرف هذه المدرسة الكلاسيكية النظام الدولي بأنه "عندما يكون هناك ترابط بين دولتين ويكون هناك تأثير كاف في قرارات بعضهما البعض يدفعهما للسلوك والتصرف - على الأقل في بعض المقاييس- كأجزاء من مجموع.

ولعل من أهم إسهامات هذه المدرسة وهيدلي بول شخصياً مقاربتها أن "النظام" يمكن أن يوجد في ثلاثة مستويات مختلفة، وهي: النظام الدولي، والمجتمع الدولي، والمجتمع العالمي ولقد كان التمييز والفرق بين معنى هذه المفاهيم أهم مجالات النقد للمدرسة الإنجليزية نظراً للتشويش واللبس الذي يتركه المفهوم للمتابع العادي وحتى للمتخصصين في العلاقات الدولية ولذلك، فإن أحدث المقاربات في فهم هذا النظام

تحتاج كما تدعي البروفسورة (رينيه فلوكههارت) بأنه نظام متعدد الأنظمة²، أن مشروع الحداثة ليس هدية من الغرب، بل هي مشروع عالمي بمصادر متنوعة من الإلهام.. وإذا فهمت الحداثة بهذا الشكل، فإن الصراع بين الغرب وبقية العالم سيظهر على حقيقته وكما هو بمعنى آخر إنه ليس صراعاً بين القيم العميقة والفلسفية "للنظام الدولي"، بل على العكس هي تطور عضوي للسياسة العالمية من حيث إن: القوة، والسلطة،

¹ Flockhart, Trine (2016) 'The coming multi-order world', April, Contemporary Security Policy Vol. 37. No1.

أنظر:

<http://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/13523260.2016.1150053>.

" Oliver Stuenkel Reviewed: How Emerging Powers Are Remaking Global Order ".

¹ والدولة، والامتيازات كلها يعاد توزيعها، لتجعل من النظام الموجود حالياً أكثر عدلاً وفعالية هذا العالم"، إن صيرورة العولمة عملت على تفتيت وإزاحات عميقة في صلب هذا المفاهيم المتمحورة حول وجود الدولة الحصري كطرف فاعل وحيد ورئيس في السياسة والاقتصاد والاجتماع والثقافة. هناك إزاحات تكتوبية عميقة لبنى وأطراف فاعلة فوق الدولة، وما دون الدولة، تعيد تشكيل النظام اليوم بإصرار وعنفاً أحياناً كما هو لدى الجماعات الإرهابية. وسواء وافقنا على حديث (ريتشارد هاس، أو رينيه فلوكهارت) أم لا، فإن السياسة العالمية وشكل النظام؛ هذا إن كان له شكل أصلاً قد تغير.

2/ العولمة السياسية:

إنه لمن الصعب إنكار المقولات الكبرى في عصرنا مثل الديمقراطية وحقوق الإنسان تنطوي كل منهما على جانب عام وجانب خاص بالثقافة والبيئة بكل دولة وبكل شعب، وقد ازدادت صعوبة التفرقة في هذا الشأن بين العالمي والخاص في ظل التشابك مع آليات العولمة ذات الصلة القوية بالتغريب (الأمركة) حيث النزوع القوي نحو استبعاد شعوب وفرض ثقافات معينة رغماً من أن أنماط التفكير والسلوك وأنساق القيم لديها تتسم بالانغلاق والشمول وعدم التسامح ورفض الاندماج في تقاليد أسلوب الحياة الأمريكية ومن أفتح مغالطات التصورات الغربية لحقوق الإنسان تركيزها على الحريات المدنية والسياسية وتغاضيها عن "الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (الحق في التنمية) وقد عمدت القوى التي تعمد على فرض ونشر العولمة على توظيف المنظمات الدولية من أجل تحقيق أهدافها مثل حروب البلقان والحرب على العراق من خلال منظمة الأمم المتحدة ومجلس الأمن ويتم ذلك عن طريق الضغط المالي على هذه المنظمات كعدم دفع المستحقات أو بالمقايضات مع الدول الأعضاء المؤثرة"²، إن العولمة التي تبغيها الولايات المتحدة تتضمن بالأساس تأمين الحدود الحرة والمفتوحة لانتقال سلعها وأفكارها مستخدمة في ذلك وسائلها الإعلامية الجبارة والتقدم التكنولوجي والمؤسسات المالية الدولية والشركات متعددة الجنسيات والضغط السياسية والحملات العسكرية إذاً في مقابل مفهوم الدولة والحدود الوطنية الذي استقر كأحد أسس الأمن الدولي بعد الحرب العالمية الثانية أصبحنا إزاء "نظام عالمي جديد" يعطي الأولوية المطلقة لحرية السوق والمشروع الخاص مع تسخير متطلبات سياسية واجتماعية مثل مصطلحي (الديمقراطية وحقوق الإنسان، وتحرير المرأة) في خدمة ذلك أي كاستخدام هذه المصطلحات بمرونة كبيرة لتبرير التدخل في شؤون الدول القائمة في أطراف النظام الرأسمالي العالمي"³، فالعولمة إذا نظام يقفز فوق حدود الدولة "والوطن والأمة، فهي تقوم على الخصخصة إي نزع ملكية الأمة والوطن والدولة ونقلها إلى القطاع الخاص المرتبط بقوى العولمة والذي يحقق أهدافها ومتطلباتها وهكذا تتحول الدولة إلى جهاز تابع لهذه القوى سواء المحلية ذات الاستثمارات الجديدة أو لقوى العولمة"⁴

¹ أنظر: <http://www.alhurra.com/a/nasa-new-discovery/348993.html>

. Oliver Stuenkel Reviewed by G. John Ikenberry Post-Western World: How Emerging Powers Are Remaking Global Order.

² مصطفى مجدي الجبال " تأملات في إيديولوجيا التدخل الإنساني الدولي "دراسات استراتيجية، العدد الثاني، 2001، مركز الدراسات والبحوث الإستراتيجية / جامعة دمشق ص 95.

³ د.حازم البيلاوي، " النظام الاقتصادي الدولي المعاصر " عالم المعرفة، الكويت، العدد (257)، ص 199-198

⁴ أنظر: د. محمد أحمد السامرائي، " العولمة السياسية ومخاطرها على الوطن العربي " ص 116.

3/ تأثير العولمة على الهوية الثقافية:

إن فكرة العولمة تمتد جذورها أعماق التاريخ فبظهور فكرة الدولة القومية محل فكرة الدولة الإقطاعية.. ومع زيادة التقدم أصبحت الدولة لا تستوعب حجم السوق فظهرت الشركات متعددة الجنسيات، وحلّت في مجال السوق محل الدولة تدريجياً. والكلام في ثقافة العولمة متشعب، ومن الصعب حصره أو الإلمام به؛ ولكن يمكن القول: إن الإطار الفكري أو الثقافي لأفكار دعم الرأسمالية يعمل بدأب على إقناع الشعوب بموافقته للعقل؛ لأنه يحقق رغبات الأفراد بحرية مطلقة.

وإذا كان مثقفو الغرب ومفكروهم أصحاب المواقع الراسخة المؤثرة في الثقافة في العالم المعاصر ينشدون ثقافة بلا حدود تواكب الاتجاه العولمي، وتسايهه كما يبدو في الرؤيا الثقافية في الغرب، فإنهم في حقيقة الأمر يصنعون مبررات سيطرة الثقافة الغربية بلا حدود، "وهو الأمر الذي قطع شوطاً مهماً من الإنجاز على أرض الواقع، في ظل اتجاه متزايد نحو عالم بلا حدود ثقافية"¹، وهذه الفكرة -فكرة ثقافة بلا حدود- تواكب العولمة التي يروج لها مفكرو الغرب؛ خاصة في الولايات المتحدة، تبرز في العالم في الوقت نفسه الذي يحافظون فيه على مقومات الدولة القومية؛ لأنها أساس "الوحدة الرئيسة والمحورية في النظام السياسي العالمي المعاصر"²، كما أن الضغوط تتوالى من أجل فرض أسس ثقافية نمطية تستغل دعاوى الديمقراطية والمشاركة، والمكاشفة، "وحقوق الإنسان إلى غير ذلك من العناصر التي يمكن أن تشكل قواعد صالحة للتطوير والتحوير؛ لو أنها صيغت في إطار المنظومة الثقافية الوطنية؛ بينما تعمل أدوات الاتصال والمعلومات جاهدة من أجل غرس قيم وتمجيد ما يعتبر ثقافة عالمية جديرة بالاعتبار"³، إن سياسات العولمة "في المجال الثقافي التي تستهدف الهويات القومية ومقوماتها الرئيسة اللغة والدين والسمات التاريخية وأنماط العيش والسلوك والعادات والتقاليد ومعطيات الاختلاف والتمايز بين المجتمعات تضعنا أمام مسؤولياتنا المادية والمعنوية والروحية الجوهرية في الحياة البشرية"⁴، بغية الحفاظ على مكتسباتنا هذه أمام محاولات العولمة ومجابهة أي تهديد يؤدي إلى التغيير القسري والعمل على الاستفادة من الثقافات الأخرى من خلال الحوار البناء.

إن مخاطر العولمة على الهوية الثقافية إنما هي "مقدمة لمخاطر أعظم على الدولة الوطنية والاستقلال الوطني والإرادة الوطنية والثقافة الوطنية، فالعولمة تعني مزيداً من تبعية الأطراف لقوى المركز"⁵، إن معظم الدول والمنظمات الداعية والعاملة لفرض ظاهرة العولمة تعمل على استثمار منجزات ثورة الاتصالات والتقدم التقني والتكنولوجي في نشر ثقافة جماهيرية واحدة وبقوالب محددة مسبقة الصنع عمودها الفكري الاستهلاك وهذا ما نجده في المحطات الفضائية "والذي يستنتج المراقب كأنها مخصصة للإعلان وترويج البضائع الاستهلاكية، فالإعلان أصبح سيد الموقف في كل الفضائيات وشكلت المواد الإعلانية هذه الهاجس المسيطر والبوصلة التي توجه الأجيال الجديدة في التفكير والتعامل والبيع والعرض والترويج وأسلوب الحياة بكاملها وبذلك فإن هذه العولمة ستؤدي إلى تغيير في القيم الحالية والخصوصية الموجودة في مجتمعاتنا وتؤدي إلى حدوث تغييرات اجتماعية عميقة"⁶، وعليه لا يسعنا القول سوى أن العولمة في معناها الثقافي؛ هي

¹ السيد أحمد فرج، العولمة والإسلام والعرب، دار الوفاء، المنصورة، الطبعة الأولى، 1424هـ-2004، ص39.

² عبد الخالق عبد الله، العولمة، عالم الفكر، أكتوبر/تشرين الأول 1999، عدد 2، ص81.

³ عبد الباسط عبد المعطي، العولمة والتحويلات المجتمعية في الوطن العربي، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1999، ص93.

⁴ د. علي عقلة عرسان، "العولمة والثقافة"، الفكر السياسي، العددان (4-5) ص225.

⁵ د. حسن حنفي، "الثقافة العربية بين العولمة والخصوصية"، الفكر السياسي العددان (4-5) ص248.

⁶ د. تركي صقر، "الإعلام العربي وتحديات العولمة"، وزارة الثقافة، دمشق، 1998 ص204.

مرحلة من مراحل التفكير الإنساني في العالم المعاصر، بدأت بالحدثة، وما بعد الحدثة، والعالمية، ثم العولمة، ونحن الآن في مرحلة الأمركة، ثم تأتي بعد ذلك مرحلة الكوكبة - نسبة إلى كوكب الأرض - ثم يتطلعون بعد ذلك إلى مرحلة الكونية.

4/ تأثير العولمة على الواقع الاقتصادي والاجتماعي:

يقصد بالعولمة الاقتصادية "نظاماً تجارياً عالمياً مفتوحاً تزول فيه العوائق أمام حركة السلع والبضائع والخدمات وعوامل الإنتاج خاصة رأس المال عبر الحدود الدولية وتعدو فيه التجارة الدولية الحرة والمتعددة الأطراف هي القاعدة وهذا يؤدي في النهاية إلى تكامل اقتصادي عالمي متزايد في أسواق السلع والخدمات ورأس المال"¹، كما تتحول فيه قوى السوق العاتية إلى نظام اقتصادي عالمي شامل وموحد تفرض فيه "الشركات المتعدية الجنسية والمنظمات العالمية الحاكمة مثل البنك الدولي وصندوق النقد الدولي انسجاماً بل تطابقاً بين جميع الأقطار ومهما كانت مواقعها وتفصيلاتها"²، كما أشار الاقتصادي المعروف: بول سوزي إلى أن العولمة هي "صيرورة رأسمالية تاريخية يتحول فيها خط الإنتاج الرأسمالي من دائرة عولمة المبادلة والتوزيع والتسويق والتجارة إلى دائرة عولمة الإنتاج الرأسمالية، مع عولمة رأس المال الإنتاجي وقوى وعلاقات الإنتاج الرأسمالية مما يقود إلى إخضاع العالم كله إلى النظام الرأسمالي تحت قيادة وهيمنة وتوجيه القوى الرأسمالية العالمية والمركزية وسيادة نظام التبادل الشامل والتميز لصالح الاقتصاديات الرأسمالية المتقدمة"³، (26) "عبد المنعم السيد علي العرب في مواجهة العولمة الاقتصادية بين التبعية ولاحتواء والتكامل الاقتصادي العربي المستقبل العربي العدد 290 ص 45. ففي هذا عالم ستندعم الحدود و يزول التمييز بين الأسواق الوطنية المحلية والأسواق الأجنبية العالمية وستتزايد الاندماجات و الاستحوادات والتحالفات بين المشاريع المتنافسة بحجة تقليص التكاليف وزيادة الكفاءة الإنتاجية والتسويقية لكل منها و يعترف دعاة العولمة بأن عولمة الأعمال والتمويل ستؤدي إلى الحد بدرجة كبيرة من قدرة الحكومات الوطنية على رسم سياسات اقتصادية وطنية مستقلة وعلى إضعاف سيطرة الحكومات على اقتصادياتها في مختلف أنحاء العالم.

كما تتمثل العولمة الاجتماعية والثقافية بالمنتجات الثقافية التي تأخذ صفة العالمية مثل بعض الروايات والكتب والأفلام السينمائية والشخصيات الدرامية، ومثال ذلك سلسلة هاري بوتر الشهيرة وقبلها سلسلة شارلوك هولمز ودراكولا وغيرها، وينظر البعض إلى عادات الطعام أيضاً كجزء من العولمة الثقافية والاجتماعية.

الخاتمة:

العولمة ليست مفهوماً حديثاً على كل حال، وليست ابتكاراً أو اختراعاً أو مؤامرة بقدر ما هي ظاهرة ثقافية واجتماعية طبيعية، لكن العالم شهد طفرة تكنولوجية في عالم الاتصالات وتبادل المعلومات جعلت من العولمة تفرض نفسها على العصر الحديث أكثر من أي وقت مضى، ولذلك يعتبر السبب المباشر والأساسي للعولمة هو ثورة الاتصالات وتطور وسائل الاتصال والتبادل والنقل الرخيصة.

¹ مصطفى مجدي الجمال " تأملات في إيديولوجيا التدخل الإنساني الدولي "دراسات استراتيجية، العدد الثاني، 2001، مركز الدراسات والبحوث الاستراتيجية / جامعة دمشق ص 95.

² " Globalization is an Issue Monthly Review ،William K. Tabb " (June ، the Power of Capital is the Issue)no .2 ، 49 no .20. 1997

³ عبد المنعم السيد علي العرب في مواجهة العولمة الاقتصادية بين التبعية ولاحتواء والتكامل الاقتصادي العربي المستقبل العربي العدد 290 ص 45.

قبل فترة ليست طويلة كنت تحتاج إلى سنوات لإبرام اتفاق تجاري لاستيراد الخشب من أفريقيا إلى أوروبا مثلاً، ومع انخفاض كلفة الاتصالات والنقل وتوفر وسائل تقنية متطورة أصبح الأمر أشبه بالحلم، قد تحصل على عشرين طن من الصمغ العربي السوداني وتشحنها إلى أوروبا لاستخدامها في صناعة المشروبات الغازية التي ستشحن إلى مناطق متفرقة من العالم وأنت عربي مقيم في الصين ولا تعرف أحداً من أطراف العملية بشكل شخصي!، هذه هي العولمة.

للعولمة الكثير من المظاهر التي يمكن من خلالها التعرف عليها بكل سهولة ويسر، في العولمة من الافتتاحيات العظيمة التي حدثت في تاريخ البشرية بأكملها، قد حدثت ثورة هائلة في مجال التكنولوجيا أدت إلى ظهور كم هائل من المبدعين في هذا المجال المميز القادر على إحداث تغيير عظيم في اقتصاد أي دولة. قد تطورت أيضاً وسائل جمع البيانات ووسائل الاتصالات، وخدمات الدعم تطورت بشكل ملحوظ، قد ظهرت الشركات العالمية والعلامات التجارية بشكل فعال ومبهر للجميع في هذا الوقت منذ ظهور العولمة، زيادة الاستثمارات من داخل وخارج البلاد وزيادة الحركة التجارية وكأن العالم قرية واحدة لا أكثر

قائمة المصادر والمراجع:

1/ المراجع بالعربية:

1. إيان كلارك، العولمة والتفكك، مركز الإمارات والدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبو ظبي، الطبعة الأولى، 2003.
2. وليد عبد الحي، انعكاسات العولمة على الوطن العربي، مركز الجزيرة للدراسات، الدار العربية للعلوم ناشرون، ضمن سلسلة أوراق الجزيرة 21، بيروت، الطبعة الأولى.
3. فضل الله محمد إسماعيل، العولمة السياسية انعكاساتها وكيفية التعامل معها، بستان المعرفة، الطبعة الأولى، 1999.
4. عبد العلي الودغيري، اللغة والدين والهوية، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، 2000.
5. رشيد بلحبيب، الهويات اللغوية في المغرب من التعايش إلى التصادم.
6. صونيا عابد (2010 - 2011)، التحليل الاقتصادي الجزئي، الجزائر: جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، صفحة 5، 9. بتصرف. أنظر أيضا الرابط التالي:
7. سميث، ستيف، بليس، جون، (2004)، عولمة السياسة العالمية، ترجمة ونشر مركز الخليج للأبحاث، الطبعة الأولى.
8. محمد عبدالله يونس (2017)، ريتشارد هاس، فوضى المصطلحات 13 مفهوماً ينبغي استبعادها من حقل العلاقات الدولية . <https://futureuae.com/ar/Mainpage/Item/245>
9. ريتشارد هاس (2017): النظام العالمي في أزمة، الجزيرة عن مجلة الفورين أفيرز الأمريكية. على الرابط: <http://www.aljazeera.net/news/presstour/2017/1/17>
10. مصطفى مجدي الجمال " تأملات في إيديولوجيا التدخل الإنساني الدولي "دراسات استراتيجية، العدد الثاني، 2001، مركز الدراسات والبحوث الإستراتيجية / جامعة دمشق.
11. د.حازم الببلاوي، " النظام الاقتصادي الدولي المعاصر " عالم المعرفة، الكويت، العدد (257)
12. د. محمد أحمد السامرائي، " العولمة السياسية ومخاطرها على الوطن العربي.
13. السيد أحمد فرج، العولمة والإسلام والعرب، دار الوفاء، المنصورة، الطبعة الأولى، 1424هـ-2004.
14. عبد الخالق عبد الله، العولمة، عالم الفكر، أكتوبر/تشرين الأول 1999، عدد 2.
15. عبد الباسط عبد المعطي، العولمة والتحويلات المجتمعية في الوطن العربي، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1999.
16. د. علي عقله عرسان، " العولمة والثقافة "، الفكر السياسي، العددان (4-5).
17. د. حسن حنفي، " الثقافة العربية بين العولمة والخصوصية "، الفكر السياسي العددان (4-5).
18. د. تركي صقر، " الإعلام العربي وتحديات العولمة "، وزارة الثقافة، دمشق، 1998.
19. مصطفى مجدي الجمال " تأملات في إيديولوجيا التدخل الإنساني الدولي "دراسات استراتيجية، العدد الثاني، 2001، مركز الدراسات والبحوث الاستراتيجية / جامعة دمشق.
20. عبد المنعم السيد علي العرب في مواجهة العولمة الاقتصادية بين التبعية ولاحتواء والتكامل الاقتصادي العربي المستقبل العربي العدد 290.

2/ المراجع بالأجنبية(المواقع):

1. <https://www.balagh.com/mosoa/article>

2. "Overview of Economics: Three Economists and Their Theories", Edited.
3. "Overview of Economics: Three Economists and Their Theories", www.infoplease.com, Retrieved 21-9-2017. Edited.
4. Flockhart, Trine (2016) 'The coming multi-order world', April, Contemporary Security Policy Vol. 37. No1.
5. <http://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/13523260.2016.1150053>.
6. "Oliver Stuenkel Reviewed: How Emerging Powers Are Remaking Global Order".
7. <http://www.alhurra.com/a/nasa-new-discovery/348993.html>
8. Oliver Stuenkel Reviewed by G. John Ikenberry Post-Western World: How Emerging Powers Are Remaking Global Order.
9. William K. Tabb " Globalization is an Issue ، the Power of Capital is the Issue Monthly Review ، vole. 49 no .2 (June 1997} p .20.

مراجع أخرى للاستزادة:

- 1/ كاظم حبيب، العولمة الجديدة"، الطريق، العدد الثالث، 1998.
- 2/ - موسى الزعبي "الوجه الجديد للعالم"، الفكر السياسي، العدد السابع عشر 2002.
- 3/ - د. نبيل مرزوق، الطريق العدد الأول السنة الثامنة والخمسون 1999.
- 4/ - د. منذر خدام، "العولمة وطبيعة العصر"، المعرفة العدد (76) أيار 2003.
- 5/ - تقرير التنمية البشرية 2004 الأمم المتحدة نيويورك.
- 6/ - د. عدنان عباس علي "فخ العولمة" مجلة عالم المعرفة العدد 238 عام 1998.
- 7/ - إبراهيم قويدر، رئيس منظمة العمل العربية مؤتمر "انتقال الأيدي العاملة والتشغيل" الجزائر/12/ شباط 2005
- 8/ د خير الدين عبد الرحمن، "التداخل مابين عسكري ومدني في حروب اليوم"، الفكر السياسي، العدد التاسع عشر، 2003، ص236.
- 9 - تأليف أمارتيا صن، ترجمة شوقي جلال، "التنمية حرة"، عالم المعرفة، العدد (303).

الإساءة الغربية للمقدسات الإسلامية وسبل مواجهتها في إطار فكرة حوار الأديان Western abuse of Islamic sanctities and ways to confront them within the framework of the idea of interfaith dialogue

حورية جيلالي، أستاذة باحثة بالمركز الوطني للبحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، Crasc، وهران، الجزائر.

djilali.houria76@outlook.fr

الملخص:

تحافظ الشريعة الإسلامية المتمثلة في الكتاب والسنة النبوية الصحيحة، على حقوق ومقدسات غير المسلمين، ولاسيما المسيحيين، حيث كانت مدونة في كتب الفقه، بعنوان "أحكام أهل الذمة"، بينما بقي الغرب محكوما بأحادية النظام التشريعي والسياسي يفتقر إلى ذلك، ولعل أفضل مثال التجارب الأوروبية في محاكم التفتيش في فرنسا وألمانيا خلال (ق 7هـ / 13م)، وفي اسبانيا (ق 9هـ، 15م)، وإلزام اليهود والمسلمين على التدين بالمسيحية، أو طردهم، أو الموت، ناهيك عن التعدي على مقدسات المسلمين بكل الأشكال.

في إطار هذا العمل سنحاول تتبع مواقف المسلمين من مقدسات الغير، من خلال الروايات التاريخية، والأحاديث واجتهادات وآراء المفكرين، مع محاولة تفسير أسباب توتر العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، ثم علاقة الغرب بشكل عام بمقدسات المسلمين وما ترتب عن ذلك خصوصا في الفترة الأخيرة، فعلى الرغم من وجود دعوة إسلامية للتعايش والتسامح مع غير المسلم في المجتمع، إلا أن تاريخ العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين تراوح بين التعايش والتصادم.

الكلمات المفتاحية: التعايش، الإسلام، المسلمين، المقدسات، الغرب المسيحي.

Abstract

The Islamic Sharia, represented in the Book and the authentic Sunnah of the Prophet, preserves the rights and sanctities of non-Muslims, especially Christians, as it was written in the books of jurisprudence, entitled "Rulings of the Dhimmis", while the West remained ruled by the unilateralism of the legislative and political system that lacks that. Perhaps the best example of European experiences In the Inquisition in France and Germany during (7 AH / 13 CE), and in Spain (9 AH / 15 CE), and the obligation of Jews and Muslims to convert to Christianity, or expel them, or die, not to mention encroaching on the sanctities of Muslims in all forms.

Within the framework of this work, we will try to trace the Muslims 'attitudes towards the sanctities of others, through historical narratives, hadiths, jurisprudence and the opinions of thinkers, with an attempt to explain the reasons for the tension in the relationship between Muslims and non-Muslims, and then the relationship of the West in general with the sanctities of Muslims and the consequences of that, especially in the recent period. Although there is an Islamic call for coexistence and tolerance with non-Muslims in society, the history of relations between Muslims and non-Muslims has ranged between coexistence and collision.

Keywords: Coexistence, Islam, Muslims, holy sites, the Christian West

مقدمة:

لإنجاز هذا العمل تم اعتماد المنهج التاريخي التحليلي، في تتبع العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين، من خلال تحليل الأحداث والآراء الواردة في المراجع المختلفة، مع تتبع وتفسير تطور وتغير

المواقف والعلاقات بين المسلمين وغير المسلمين، أما مصادر هذا البحث، فكانت بالدرجة الأولى المصادر الدينية كالقرآن والسنة، إلى جانب مصادر التفسير، وفي مقدمتها كتب الفقه لبيان بعض الأحكام المتعلقة بالبحث دون التوسع في الآراء الفقهية، وبحكم الدراسة تاريخية فقد اعتمدنا على كتب السير والتراجم، وكتب التاريخ العامة، إضافة إلى مراجع أخرى، أفادتنا في إنجاز هذا العمل.

وفيما يتعلق بإشكالية هذا الموضوع، فقد حاولنا الإجابة على عدد من التساؤلات التي تتبادر للذهن حول الموضوع ولعل أبرزها أسباب هذه الهجمات ضد المقدسات الدينية الإسلامية، وآليات مواجهتها، وهل من حلول لهذا المشكل الذي بات يهدد امن العالم واستقراره في ظل تراجع العالم الإسلامي وعدم قدرته على المنافسة الاقتصادية والسياسية والثقافية.

وللإجابة عن هذه التساؤلات، حاولت في البداية التطرق إلى الهجمات الغربية ضد المقدسات الإسلامية وأهدافها، مع التركيز على اهتمام الإسلام بالديانات الأخرى، وفي عنصر لاحق، حاولنا تسليط الضوء على مساعي الإسلام والمسلمين لاحترام المقدسات الدينية، مع الإشارة إلى آليات المواجهة وإستراتيجيتها، للوقوف أمام هذه الحرب الناعمة ضد الإسلام والمسلمين، وآخر نقطة نقف عندها خلال هذه الورقة البحثية، هي إمكانية الحلول الوسطية لمواجهة هذا الإساءة

الهجمات الغربية ضد المقدسات الدينية الإسلامية وأهدافها

أعطى الدين الإسلامي غير المسلمين جميع حقوق المواطنة، مثلهم في ذلك مثل المواطنين المسلمين، مشروطاً عليهم ما هو مشروط على المسلمين، كما مارس النصارى في صدر الإسلام عاداتهم الدينية كالصلاة، والصوم، والحج، والندور، والتسبيح، والخطابة، وإلقاء المواعظ، وإشعال المآثر في الصوامع والجنائز، وإكرام القبور (الدوري عبد العزيز (1960، 393-401). غير أن المقدسات الدينية الإسلامية أصبحت تواجه الإهانة والتعدي والتهكم، رغم أن موقف المسلمين من أهل الكتاب وغير المسلمين يقوم على أساس الاعتراف بهم، واحترام مقدساتهم، كما يعد القرآن أول كتاب في علم تاريخ الأديان، يعترف بما هو حق في كل من اليهودية والمسيحية، وينكر كلما هو باطل فيهما، كما استثمر الإسلام التطور الديني والاجتماعي، فكان قبول الآخر، والاعتراف به وبأنبيائه، من سننه ونجح نجاحاً ملحوظاً في حدود عصره في التعايش الديني وإدارته، سواء في المدينة في ضوء النصوص القرآنية المؤكدة على حرية الدين، ومبادئ وثيقة الرسول محمد ومعاهداته، وما تبعه من تعايش في البلاد المفتوحة في عصر الخلافة. ونشير هنا أنه قبيل الفتح الإسلامي لمصر وسوريا والشرق الأوسط، أصبحت كل من الكنيسة السريانية، والكنيسة النسطورية، والكنيسة القبطية غير قانونية، وبات كهنوتها غير مشروع، وكان بطريك الأرثوذكس في أنطاكية، الوحيد الذي وافق عليه الإمبراطور البيزنطي، كما تعرض السريان الأرثوذكس الذين كانوا الأغلبية في سوريا إلى اضطهاد شديد، ما اضطرهم إلى العمل سرا على مذهب يعقوب البرادعي (عزيز عطية، (1985، 26)، ومع قدوم المسلمين تغيرت الصورة على نحو كامل، فقد اعترف أتباع الرسول بالمسيحيين، ومنحوا حقوقهم الكنسية كاملة، كما أحرزوا حقوقاً دينية لم يعرفوها في عهد البيزنطيين، وتميزت سجلات الإسلام التاريخية المبكرة بروح التسامح والشعور السوي بالعدالة (عزيز عطية، (1985، 27).

كما أن المعاهدات التي أبرمت بين الرسول صلى الله عليه وسلم، وبين المسيحيين في صدر الإسلام، كانت ترعى تنظيم العلاقات في المجتمع على أسس حقوقية استندت عليها مصادر الشريعة الإسلامية في التعامل مع الآخر الديني، بل أضحت أساس العلاقات الإسلامية المسيحية. ففي أول لقاء بين الإسلام والنصرانية، عندما استقبل رسول الله "صلى الله عليه وسلم" وفد نصارى نجران، بالمدينة المنورة سنة 10هـ/

631م، كان احترام الإسلام لمقدسات الآخرين الدينية معلماً من المعالم البارزة التي أرساها الإسلام، في النظر وفي التعامل مع هؤلاء الآخرين، حيث فتح لهم رسول الله "صلى الله عليه وسلم" مسجد النبوة فصلوا فيه صلاة عيد الفصح، الذي حان مواعده وهم ضيوف عليه "صلى الله عليه وسلم" (ابن القيم، 1983، 549-550). ولم يكن ذلك مجرد سماحة من رسول الإسلام "صلى الله عليه وسلم"، ولا محض سياسة في التعامل مع هؤلاء الآخرين وإنما كان انطلاقةً من الإيمان الديني الإسلامي، الذي لا يكتتمل إلا بالاعتراف بكل الشرائع والكتب التي يتعبد بها الآخرون.

وخلال الاحتكاك العريض الذي أنتجته الفتوحات بين المسلمين والمسيحيين، في ظل الدولة الإسلامية في عصرها الأول، لم تشر المصادر التاريخية إلى تدخل الخليفة أو ولاة الأمصار في الشؤون الدينية للمسيحيين، ولا محاولة لتنظيم إدارة الكنيسة، أو تعيين أحد الموظفين فيها، وفي هذا الصدد نجد أن البطريرك إيشو عياب الحديابي (29-40هـ / 650-660م) قد أكد على التقارب المسيحي الإسلامي، وذكر في إحدى رسائله: "إن المسلمين الذين مكنهم الرب من السيطرة على العالم... ليسوا أعداء النصرانية بل يمتدحون ملتنا ويوقرون قسيسينا وقديسينا، ويمدون يد المعونة إلى كنائسنا وأديرتنا" (أ.س. ترتون، 1994، 93)، كما يشير قوستاف لوبون Gustave Le Bon إلى أن الأرمن القدماء قد سجلوا في سجلاتهم الكنسية، وتناقلوا في موروثهم بأن تاريخهم لم يعرف أرحم من العرب في تعاملهم مع الأرمن إبان الامتدادات العربية الإسلامية الأولى (جرادي شفيق، 2012، 435)، أما في العصر الأموي، فقد تمتع رعايا الدولة من غير المسلمين، ولاسيما المسيحيين، بمساحة من التسامح والرفق، وحصلوا على جملة من امتيازاتهم، وحافظوا على وظائفهم (العقيلي، عمر سليمان، 1404هـ، 74)، وسمح للمسيحيين ببناء عدد من الكنائس خلال العهد الأموي (يوحنا بن فنياكي، 2010، 101)، كما هو الحال بالنسبة لكل من كنيسة النبي إيليا في إرمان جبل العرب سنة 668م، ومعبد القديس جاورجيوس سنة 652م (عاتق بن غيث، 1987، 44)، كما أمر معاوية بإعادة بناء كنيسة الرها (Edessa) (فلهاوزن يوليوس 1968، 128) التي دمرتها الزلازل سنة 679م، وغيرها من الكنائس، وقد عمل الإسلام على حماية جميع دور العبادة الخاصة بكل أصحاب الشرائع الدينية.

لم يقف الفتح الإسلامي فقط عند تحرير الأرض من الاستعمار الروماني الذي امتد عشرة قرون، وإنما امتد هذا التحرير إلى حيث حرر المسلمون أيضاً كنائس النصرانية الأرثوذكسية التي كانت مغتصبة من قبل الرومان ومذهبهم الملكاني، وكان عمر بن الخطاب (40 ق هـ - 23هـ / 584 - 644م) عند فتحه للقدس سنة 15هـ / 635م، قد أعطى أهل القدس من النصارى «العهد العمري» الذي ضمن لهم: «الأمان لأنفسهم، وأموالهم، ولكنائسهم وصلبانهم، ولا تُسكن كنائسهم، ولا تُهدم، ولا يُنتقص من حيزها، ولا من صليبهم ولا من شيء من أموالهم، لا يُكرهون على دينهم، ولا يُضار أحد منهم...» (الركابي زين العابدين، 2008، 125)، وعند فتح مصر بقيادة عمرو بن العاص (50 ق هـ - 43هـ / 574 - 664م)، حرر المسلمون هذه الكنائس، وأعادوها إلى أقباط مصر يمارسون فيها عباداتهم النصرانية، وأعاد المسلمون البطريرك القبطي «بنيامين» (39هـ / 659م) بعد أن ظل هارباً من الرومان ثلاثة عشر عاماً، فتسلم كنائسه وأديرته التي حررها الإسلام (يوحنا النقيوسي، 2003، 25)، وحددت المعاهدات بين المسلمين والمسيحيين طبيعة أداء الطقوس لأهل الذمة، من إظهار الصلبان وضرب النواقيس وغيرها، فقد اشتمل عهد خالد بن الوليد لأهل الحيرة على أن لا يمنعوا من ضرب النواقيس ولا من إخراج الصلبان في يوم عيدهم، وعهده لأهل عانات (قرى بناها كسرى) وقرقيسياً أن لا يهدم لهم بيعة ولا كنيسة وعلى أن يضربوا نواقيسهم في أية ساعة شاءوا من ليل أو نهار، إلا في أوقات

الصلاة، وعلى أن يخرجوا الصلبان في أيام عيدهم (فلهاوزن يوليوس، (2003، 157)، ولم تقف هذه السماحة الإسلامية، التي تقدس مقدسات الآخرين، عند عهد الصحابة والخلافة الراشدة، وإنما ظلت عقيدة إسلامية يضعها المسلمون في الممارسة والتطبيق (يوحنا النقيوسي، (2003، 26)، كما كان المسيحيون يؤدون طقوسهم الدينية في الكنائس والبيع، ويضعون الصلبان الصغيرة على رقابهم أو على ملابسهم تعبيراً عن انتمائهم الديني في الحياة العامة، إذ أن الصليب من المستلزمات الدينية لدى المسيحيين، وكان المسيحيون أحراراً في الاحتفال بأعيادهم علناً، والحجاج المسيحيون يأتون لزيارة الأضرحة المسيحية في فلسطين، وقد وجد الصليبيون عدد كبير من المسيحيين في الشرق الأدنى خلال القرن الثاني عشر الميلادي، ولا تزال فيه جماعات منهم إلى يومنا هذا، بعد كل هذه الأمثلة عن معاملات المسلمين مع أهل الكتاب وغيرهم، ومع هذا الموقف الفقهي والعملي من مقدسات الآخرين، نحاول تتبع وتبيان موقف الغرب الكنسي والسياسي من مقدسات الإسلام ومساجد المسلمين خلال بعض مراحل الاحتكاك بين الغرب والمسلمين.

وعلى إثر احتلال الصليبيون للقدس سنة 492م، وهي التي تعتبر حرماً آمناً لكل أصحاب الديانات، نجدهم قد أبادوا كل من وجدوه فيها من المسلمين، ومن اليهود أيضاً، أبادوا سبعين ألفاً، في مجزرة استمرت سبعة أيام، لم يحترموا فيها المقدسات، فمسجد عمر بن الخطاب الذي احتفى به عدد من المسلمين الهاربين، اقتحمه الصليبيون، وذبحوا حوالي سبعين ألفاً كانوا فيه، ولم يميز في القتل بين المسلم و اليهودي، ونهبت المدينة ومسجدها، حتى أنه لم تكف ست عربات كبيرة لنقل ممتلكاته (مكسيموس مونروند، (1965، 172-176)، ولم يكتفِ الصليبيون بهذا، بل احتكروا القدس لهم، دون كل أصحاب الديانات والمقدسات، وحولوا المسجد الأقصى إلى كنيسة لاتينية، وجعلوا جزءاً منه اصطفاً للخيل، ولم تسلم مقدسات الكنيسة الشرقية في القسطنطينية منهم فعندما احتلوا سنة 1203م، انقضوا على المدينة في أسبوع عيد الفصح، واقتحم الجنود البيوت، والكنائس، والحوانيت، واستولوا على كل ممتلكاتها، ولم يكتفوا بتجريد الكنائس مما تجمع فيها خلال ألف عام من الذهب والفضة والجواهر، بل جردوها فوق ذلك من المخلفات المقدسة، التي بيعت بعدئذ بأوروبا الغربية بأثمان غالية (ول ديورانت، (1972، 50-52).

لازمت غزوات الغرب المسيحي الاستعماري حتى في العصر الحديث ولم تقف هذه الجرائم الوحشية في حق المقدسات الدينية عند عصوره الوسطى والمظلمة، ففي حملة نابليون بونابرت (1769 - 1821م) على مصر (1213هـ / 1798م) اقتحمت جيوشه جامع الأزهر الشريف، وارتكبوا فيه جرائم القتل والنهب والسرقة وتمزيق المصاحف الشريفة وكتب الحديث النبوي الشريف كما عانى الأزهر الشريف مرة أخرى على أيدي المستعمرين الإنجليز، إبان ثورة الشعب المصري عام 1919م، حيث حاولوا إغلاقه في 2 أبريل عام 1919م، ولكن شيخه الشيخ محمد أبو الفضل الجيزاوي (1263 - 1346هـ / 1847 - 1927م) رفض ذلك لكنهم تمكنوا من اقتحامه في 11 ديسمبر 1919م، ولقد احتج أكثر من مائة من كبار علماء الأزهر الشريف على هذه الواقعة (عبد الرحمن الفقي، (1992، 176)، كما عانت مدينة الفلوجة العراقية في أكتوبر- نوفمبر 2004م، من هجمات الأمريكان وتدمير أغلب مساجدها، ناهيك عما تعانته المقدسات الإسلامية بفلسطين على يد اليهود، ولا شك في أن سلسلة الإهانات التي تعرض لها النبي محمد صلى الله عليه وسلم مؤخراً، لم تكن عملاً فردياً كما يحاول البعض أن يروج، بل هي عملٌ تقف وراءه جهات دولية وأجهزة استخبارات عالمية، حرصت على إنتاج هذه الأعمال وعرضها ونشرها تحت عنوان حرية الرأي، كما صورت الكنيسة رسول الإسلام ساحراً كبيراً (سيجيريد هونكة، (1987، 161)، وقد كشف منتج الفيلم المسيء للنبي محمد صلى الله عليه وسلم، الذي صدر في أوروبا قبل سنوات، الهولندي Arnoud Van Doorn في حوار معه نشرته صحيفة «الرأي» الكويتية، أن لوبياً

أميركا - إسرائيلياً شجّعه على إنتاج الفيلم، إلى جانب محاضرة بابا الفاتيكان في جامعة ريجينسبرج بألمانيا أمام حشد من طلاب الجامعة وأساتذتها التي تهجم فيها على الرسول صلى الله عليه وسلم. لقد أسقطت هذه الأعمال الفناع عن الوجه الحقيقي للغرب، ومشاريعه ومخططاته التهديدية، وكشفت عن كنه العدا الذي يضره للإسلام، بل ولكل ما هو مقدّس وديني. ولعلّ من الأهداف الخطيرة لهذا النوع من الإساءات، التخويف من الإسلام والمسلمين في برامج الجامعات ومؤسسات التعليم العالي والبحث العلمي وهو مشروع مكاتب الدراسات الإستراتيجية المعادية، إلى جانب محاولة اختراق المسلمين للتشكيك في عقيدتهم وتنصيرهم، مع إغفال الدور الحضاري للإسلام وثقافته في البناء الحضاري الإنساني، واتهامه بمجافاته للعقل والعلم ومكارم الأخلاق، كما تسعى هذه التعديت أيضاً إلى إشعال نار الصراعات القيمية بين الحضارات والثقافات. وعلى الرغم من الدعوة للامتناع عن استهداف المقدسات الدينية أو إهانتها، واعتبارها بمنزلة خط أحمر لا يمكن تجاوزه، والتحذير من خطورة ذلك على العلاقات بين الشعوب، وحالة التعايش بين الأديان والحضارات، باعتبار الصراعات لأسباب دينية أو ثقافية من أخطر أنواع الصراعات وأشدّها ضراوة، كما أنها تكتسي بعدا شعبيا يقود إلى الكراهية والحقد بين أتباع الديانات المختلفة، فإن البعض مازال مصرا على المضي في هذا الطريق الشائك والإصرار على إقحام المقدسات الدينية في السياسة ومزايديتها، من ذلك ما تتعرض له المقدسات الإسلامية من هجمات وانتهاكات من قبل أتباع الديانتين المسيحية واليهودية باسم حرية الرأي والتعبير.

لا تزال المشاريع والمخططات المناهضة للإسلام والمسلمين قائمة ولم تغير من حدتها الجهود المبذولة في منتديات الحوار الديني بين رجال الدين المسيحي من جهة وبين علماء الإسلام من جهة ثانية، وتكفي الإشارة هنا إلى رفض ممثلي المجلس البابوي للحوار بين الأديان ومجلس الكنائس العالمي التوقيع على البيان الختامي الذي يصف الإسلام بدين سماوي في مؤتمر الحوار بين الديانات السماوية عام 2001 بمصر، وقد لخص المستشرق الفرنسي جاك بيرك في محاضرة له في 27-6-1995 موقف الغرب من الإسلام عند قوله: "إن الإسلام هو آخر الديانات السماوية الثلاث ويدين به أكثر من مليار نسمة في العالم، وقريب من الغرب جغرافيا وتاريخيا، وحتى من ناحية القيم والمفاهيم... ويظل حتى هذه الساعة بالنسبة للغرب ابن العم المجهول، والأخ المرفوض... والمنكور الأبدي... والمبعد الأبدي.. والمتهم الأبدي.. والمشتبه فيه الأبدي."

الإسلام واحترام المقدسات الدينية

وأصبح المسلمون يعانون من الإساءة والتعدي على مقدساتهم، بدعوى حرية الرأي والتعبير، مع أن الإسلام وضع لبنات العلاقة الإيجابية مع غير المسلمين، وخص المسيحيين بالمودة، وأعتبرهم أجدر بالتقارب، كما أن التغلغل في فهم العواطف والمشاعر الإنسانية يفسر كثيرا من المواقف الغامضة، فالمواجهة بين المسيحيين والمسلمين أصبحت ظاهرة، وفي هذا الصدد يرى البنا أن الإسلام يؤمن بحرية الفكر والاعتقاد، وأن هذه الحرية هي أم التعددية، وأن القرآن الكريم يفتح باب حرية الاعتقاد على مصراعيه (جمال البنا، 1989، 11)، وكان موقف الشريعة الإسلامية في مسألة حرية الرأي أن مبدأ الحرية يؤلف مع مبدأ المساواة مركز الثقل في الفلسفة الإسلامية (عدنان نعمة، 2001، 141-143)، كما كفلت الحرية في إبداء الرأي، والسماع للرأي المخالف، والاجتماع، ويعتبر الإسلام دين الحوار منذ بزوغه، وهو الذي وفر الأمن والسلامة لمخالفيه في العقيدة والرأي، ورفع شعار الحرية الدينية، مع الإشارة إلى أن الحرية حق من الحقوق الطبيعية التي هي لصيقة بالطبيعة البشرية وجودا وعدما، مما يؤدي إلى اعتبار دور العقل البشري إزاءها دورا

إعلاناً ينحصر فقط في الكشف عنها لأنها حقيقة ثابتة، ومن هنا فإن النص في الحرية والمساواة وسواها القوانين الوضعية على أنها من الحقوق الأساسية التي لا يجوز المساس بها كما لا يجوز التنازل عنها. وإلى جانب الحرية التي كفلتها الشريعة الإسلامية بإحاطتها بالضمانات التي تحرم الاعتداء عليها، هناك مصلحة الجماعة واهتمامها عملت على كفالته، وقد تلتقي هذه الأخيرة مع الحرية الفردية وقد تتناقض معها، ففي هذه الحالة لا يجوز التضحية بحرية المجتمع إعمالاً لحرية الفرد، كما أن العكس غير مقبول، فالحل يكون في الملائمة بين الحقين وبين الحريتين، حرية الفرد من جهة ومصلحة المجتمع من جهة ثانية، هذا الحل هو في رسم حدود للحريات الفردية ولا يمكن تجاوزها دون المساس بمصلحة الجماعة. بالفعل لا يستطيع المراقب أن ينكر تصاعد حدة الإساءة للإسلام من قبل العديد من الرموز الغربية الرسمية وغير الرسمية، وبين كل هذه الإساءات العدوانية قاسم مشترك يصفه البعض بأنه ظاهرة الخوف المرضي من الإسلام "إسلامو فوبيا"، ولكن الواقع والحقيقة أنه الخوف على الذات فالعلمانيون يرون أنهم صانعو الحياة في الغرب، ومن هنا يخافون على علمانيتهم بعد ازدياد انحراف تلك العلمانية وإفلاسها، وأصحاب العقائد الدينية الكاثوليكية خائفون على عقائدهم ومؤسساتهم ومواقعهم بعد العزوف الواسع النطاق عنها. (مسرة أنطوان، 2003، 150)

وقد أدى تطور العلاقات الدولية إلى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي نص على أن لكل شخص الحق في حرية التفكير والدين، ويشمل هذا الحق حرية اختيار ديانته أو عقيدته، وحرية الإعراب عنها بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر سواء كان ذلك بصورة فردية أو جماعية، ونصت المادة 18 من العهد الدولي للحقوق الدينية والسياسية على أنه: "لكل فرد الحق في حرية الفكر والضمير والديانة، ويشمل هذا الحق حريته في الانتماء إلى حد الأديان أو العقائد باختياره، وفي أن يعبر منفرداً أو جماعياً بشكل علني أو غير علني، عن ديانته، أو عقيدته سواء كان ذلك عن طريق العبادة أو الممارسة أو التعليم" (محمد الزحيلي، 2003، 258). وتعود جذور الحماية للمقدسات الدينية لعهود طويلة خلت، وقد تركزت هذه الحماية بشكل رئيسي بعدما شهده العالم من دمار هائل خلال الحرب العالمية الأولى كما ازدادت الدعوات لحماية المقدسات الدينية بعد الحرب العالمية الثانية لما شهده العالم من صور بشعة لتدمير هذه المقدسات مثلما حدث في يوغسلافيا السابقة عام 1992، والنزاع المسلح الذي دار في منطقة الخليج العربي بداية من عام 1991، لذا أصبح من الضرورة الملحة الإسراع إلى إيجاد آلية دولية قانونية ملزمة وغير مؤقتة (مسرة أنطوان، 2003، 159)، وضمن نطاق الأمم المتحدة وتحت إشرافها، وتفعيل الاتفاقيات الدولية المعمول بها في هذا الخصوص كاتفاقية جنيف المبرمة عام 1945، وفي الملحقين المنظمين لها عام 1977، والتي تضع أسس حماية المقدسات الدينية وقت السلم والحرب على السواء، وكذلك اتفاقية لاهاي التي توصلت إلى إبرامها في يونسكو عام 1954 بشأن حماية الممتلكات الثقافية، إلى جانب اتفاقية فينا بشأن خلافة الدول في ممتلكاتها ومحفوظاتها وديونها المبرمة عام 1983، والتي تضيف الحماية القانونية للمقدسات الدينية والقرار الدولي رقم 533 لعام 1986، الذي يقضي بإدانة محاولة تهويد بيت المقدس، والقرار رقم 476 الصادر في 05 جوان 1980 الذي يشجب تمادي إسرائيل في تغيير الطابع العمراني لها (بسيوني محمو شريف، 2003، 123)، ذلك انه، وتكوينها الديمغرافي وهيكلها المؤسس، وغيرها من القوانين الرسمية المعترف بها دولياً.

ولقد تعددت في الآونة الأخيرة صور الإساءة إلى الإسلام والتطاول على رموزه ومقدساته في الأوساط الثقافية والفكرية والسياسية في الغرب، ولم يعد الأمر يقتصر على تصريحات عدوانية من بعض السياسيين

والمثقفين ورجال الدين المتعصبين بل استخدمت كل وسائل الإعلام والثقافة والترفيه والمناهج الدراسية وحتى البحوث العلمية للنيل من الإسلام وتشويه صورته والإساءة إلى رموزه.

أصبح التعدي على المقدسات الإسلامية يؤرق المسلمين، لذلك وجب اتخاذ عدد من الإجراءات لمواجهة هذا المشكل ومن أهمها تفعيل الجهود والمواثيق والاتفاقيات الدولية حول حق الاختلاف والتنوع الثقافي والخصوصيات الثقافية ونشر قيم التسامح وثقافة السلام، في العالم ككل، وهنا ندرج ما ورد في المادتين العاشرة والثانية والعشرين من الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان " لكل شخص الحق في الدعوة إلى دينه الذي يعتنقه، وحقه في ممارسة العبادات التي تنص عليها العقيدة في بيوت العبادة، وأن يقيم الشعائر والنسك التي تتصل بدينه"، ذلك أنه في عام 1990 تبني وزراء خارجية البلدان الإسلامية إعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام، الذي صادقت عليه غالبية البلدان الإسلامية، ومن بينها جمهورية إيران، ويجب على المسلمين، الذين يمنحون أنفسهم الحق في اعتماد إعلان حقوق إنسان خاص بهم على أساس دينهم؛ أن يسمحوا بذلك أيضاً لأتباع الديانات الأخرى. فالإسلام يترك لغير المسلم حق ممارسة العبادات التي تتفق مع عقيدته، ويحافظ على بيوت العبادة التي يمارس فيها شعائره، ويحرم على المسلمين الاعتداء على بيوت العبادة وهدمها، أو تخريبها سواء في حالتي السلم أو الحرب. (محمد الزحيلي، 2003، 175).

مع السعي لإيجاد إستراتيجية جديدة للحوار مع الغرب المسيحي، وينبغي التركيز في هذه الإستراتيجية على ثلاثة محاور أساسية أولها التعريف بالإسلام، وهو موجه في المقام الأول للمسلم الذي يعيش في الغرب فذلك المسلم عليه دور كبير في تصحيح صورة الإسلام، أما غير المسلمين وخطابهم فله محوران آخران، وهما طرح الحلول الإسلامية لمشكلات المجتمع الغربي لأنه رغم حياته المترفة يعيش خواء روحياً كبيراً تفسخت بسببه الأسرة وضاعت معالمها وعاشت المجتمعات والدول لغة المصلحة، وكلها قضايا ينبغي مناقشتها وبيان حل إسلامي لها وتوضيح أن الإسلام هو ذلك التشريع الإلهي، الذي لا يشاركه غيره في مدى التلاقي مع المخالفين على عكس ما يشاع عنه في الغرب، وعليه بإمكان هذا الحوار مع الغرب أن يحقق التلاقي والتعايش السلمي بيننا وبينهم. (عمارة محمد، 2010، 75).

وللوقوف أمام هذه الهجمة الشرسة ضد المسلمين، التي وصلت إلى حد التهجم على رسول الله "صلى الله عليه وسلم"، والإساءة إليه، برسوم مسيئة تنم عن عقلية حاقدة، كان لابد من إستراتيجية مدروسة، ورد فعل إسلامي قوي وإيجابي ومتحضر، يعبر عن قوة الحدث، خصوصاً وان العالم الإسلامي لا يواجه إساءات بين الحين والحين فقط، ليبنى عليها ردود أفعال فقط، إنما يواجه مخططات وتحركات شاملة وهذا ما يفرض أن يكون الرد قائماً على صيغة شمولية، تنطوي على عمل دائم لا وقتي مخطط، لا ارتجالي منظم، لا عشوائي منضبط بضوابط الإسلام وغاياته الحضارية وفي مقدمتها وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين، وكل ذلك لا يتحقق بأن ننتظر الإساءة التالية كي تنعقد المؤتمرات وتسير المظاهرات، وتلقى الخطب، وتكتب المقالات، ثم تهدأ الأمور شيئاً فشيئاً، بانتظار الحلقة القادمة. (بوسة هربن، 2005، 78) ولعل أبرز رد فعل هو اقتراح مشاريع قانونية على المؤسسات المختصة لتجريم الإساءة للاديان السماوية، والعمل على نشر مقالات في أوسع الصحف الغربية انتشاراً، لتبرئة المسلمين مما ينسب إليهم من طرف مجموعات متطرفة، حاملة لأيديولوجية متمزعة مثيرة للفتن ومضرة بالسلام العالمي وبالحضارة الإنسانية، وتعميم الكتابات الغربية المنصفة للإسلام، هذا إضافة إلى السعي لإخراج أفلام توثيقية لانتهاكات حقوق الإنسان في فلسطين والعراق وما يعانيه مسلمو

الروهنينغا، وغيرهم في كثير من بقاع العالم، ناطقة باللغات الحية وعرضها في دور السينما وعلى شاشات التلفزيون على أوسع نطاق ممكن.

هذا ناهيك عن التعريف بالرسول "صلى الله عليه وسلم"، في العالم الإسلامي والعالم الغربي بصفته مطلباً ملحا من خلال حملات إعلامية ودعوية، يجب أن تستمر لتكون رداً مناسباً لمثل هذه الإساءات، بحشد جيوش من الدعاة والإعلاميين للدفاع عن الرسول "صلى الله عليه وسلم" والتعريف بسيرته، مع التركيز من خلالها على تصحيح الصورة عن النبي محمد صلى الله عليه وسلم، مع إدراك أن أعظم وسيلة لمناصرتة، هي الاقتداء به ونقل أسلوب حياته في حياتنا، مع الإشارة إلى أن منظمة كير جعلت من سنة 2006 عاماً لنصرة النبي "صلى الله عليه وسلم" في أمريكا وكندا عن طريق البرامج والمؤلفات والأنشطة الإعلامية من أجل نشر سيرته والتعريف به، مع الإشارة هنا إلى أن هيئة الإغاثة كير (CARE) تعتبر منظمة تعاونية للمساعدة والإغاثة في كل مكان، وهي وكالة إنسانية دولية كبرى تقدم الإغاثة الطارئة ومشاريع التنمية الدولية طويلة الأجل. تأسست عام 1945، وهي منظمة غير طائفية وغير متحيزة وغير حكومية. وهي واحدة من أكبر وأقدم المنظمات الإنسانية التي تركز على مكافحة الفقر في العالم.

ولكون مسئولو الأقليات الإسلامية الذين يعيشون في هذه المجتمعات هم الأدرى بعقلياتهم وكيفية تقنين الأكاذيب التي يتم إلصاقها بالإسلام من وقت لآخر، سواء كانت هذه الأكاذيب منطلقة من موروثات تاريخية ناتجة عن فترات الصراع التاريخي بين الإسلام والغرب، أو من خلال ما روجه المستشرقون عن الإسلام ورسوله صلى الله عليه وسلم، فإنهم قادرون على الرد بصورة أكثر إيجابية من خلال توثيق صلاتهم بالقيادات السياسية من جانب، ووسائل الإعلام من جهة أخرى، باعتبارها السلاح الأول الذي يتم به ضربنا وخصوصاً في ظل سيطرة الصهاينة أو حتى تيار المحافظين الجدد الذين يدخل في عقيدتهم ضرورة تصفية أي دين آخر حتى تبدأ الألفية السعيدة المزعومة لديهم.

هذا إضافة إلى استغلال عنصر الشباب نظراً لكونه الأقدر على تفهم العقليّة الغربية، فلا بد من تفعيله واستغلال قدراته في مشاريع لنصرة النبي محمد عليه الصلاة والسلام، وتغيير الصورة النمطية المنتشرة بالغرب حول الإسلام والمسلمين، في ظل الضعف البالغ في توصيل هذه الرسالة، مع استثمار مقاصد الشريعة الإسلامية، في بحوث علمية ومناهج رصينة محكمة لإظهار الصورة المشرقة للإسلام والمسلمين، ونشرها باللغات الحية، مع ترجمة مناظرات منتقاة بعناية بين علماء من المسلمين والمسيحيين قديماً وحديثاً. كما أننا ولتحقيق الهدف بصورة عامة لا نحتاج إلى منظمات وهيئات وقيادات إضافية بل إلى إحياء المنظمات والهيئات القائمة لتكون فعالة على أرض الواقع لا المواقف فقط، لاسيما تلك التي اكتسبت ثقة جماهيرية واسعة، تؤدي مسؤولياتها الكبرى في الظروف المعقدة القائمة حالياً، وعلى أكمل صورة ممكنة، وفي مقدمة تلك المسؤولية أن ينشأ من ورائها جيل جديد من القيادات الشابة. (فضل الله محمد حسين، 2005، 17)

بإمكان رد الفعل هذا، إلى جانب المقاومة الاقتصادية، توجيه رسالة قوية لمن أساءوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، والحكومات التي رفضت الاعتذار عن الإساءة، وجعلها تدفع الثمن باهظاً من خلال المقاطعة الاقتصادية التي كبدت الاقتصاد الدنماركي الكثير، على أن يتم تنظيمها من خلال مؤسسات المجتمع المدني حتى تكون مقاطعة فعالة، ويجب أن يتوافر الإجماع على هذه المقاطعة حتى تؤتي ثمارها، ويجب أن يقوم علماء الشريعة الإسلامية بدورهم في شحذ حماس الجماهير نحو استخدام هذا السلاح، لأن صبغ المقاطعة بالصبغة الدينية وإصدار الفتاوى الدينية التي تؤيدها، سيمنحها الشرعية والفاعلية من دون شك وسيؤدي إلى إقبال المسلمين في كل مكان على المشاركة في تلك المقاطعة، كأسلوب لمواجهة الإساءات

ضد الإسلام والمسلمين. وبالإضافة إلى دور علماء الدين هناك دور وسائل الإعلام الإسلامية، التي يقع عليها عبء تحديد السلع التي يجب على المستهلك المسلم مقاطعتها لأن تحديد تلك السلع سيسهل من مهمة المسلمين في استخدام هذا السلاح، وفي الوقت نفسه على رجال الأعمال المسلمين أن يكونوا عند مستوى المسؤولية بحيث يشاركون في المقاطعة بأن يوقفوا كل معاملاتهم المالية مع الشركات التي تنتمي للدول والمجتمعات التي تسيء للإسلام والمسلمين، ويأتي في النهاية دور الحكومات الإسلامية التي عليها أن تدعم هذه المقاطعة الشعبية وتعمل على الاستفادة منها بحيث نتخلص كمسلمين من تبعيتنا الاقتصادية والسياسية للغرب. ويمكن أن يتحول الغضب الشعبي لحركة للتصنيع في العالم الإسلامي لتشمل الصناعة كل ما يحتاجه المسلمون، وتفعيل التجارة البينية بين المسلمين، إلى جانب استثمار الإمكانيات لسد الاحتياجات في الغذاء، خاصة وأن العالم الإسلامي في أشد الحاجة لخوض المعركة بإمكاناته وقدراته، لا بمواقف الآخرين.

ومن ناحية أخرى فلا بد من دعم جهود مؤسسات التعليم العالي لمعالجة قضايا العصر وترسيخ قيم التفاهم والتعايش والسلام بين شعوب الأمة الإسلامية والعالم أجمع، إضافة إلى العناية بالتراث الإسلامي، تعريفاً وترجمة وتحقيقاً، وإبراز إسهام علمائه في البناء الحضاري الإنساني، وتقنين نتائج البحوث الواردة في الكتب المنشورة والمحاضرات التي تسيء إلى الإسلام والمسلمين، بطريقة علمية ونشرها باللغات التي نشر بها البحث المسيء، وغيرها من اللغات الحية، وإعلامياً محاولة إنتاج برنامج تلفزيوني يعالج القضايا والمشكلات المعاصرة، كمشكل البيئة، وحقوق الإنسان، والأمية، والفقر، والحوار، والصحة، والعولمة من وجهة نظر إسلامية.

وكاقترح عملي وفعال آخر، لا بد من تشكيل لجنة من الحكماء من أبناء الشرق الإسلامي والغرب المسيحي تكون مهمتها الدفاع عن الأديان عامة، ولا بد أن تضم هذه اللجنة الحكيمية مجموعة متميزة من مفكري الإسلام الذين يجيدون اللغات ولديهم فكر إسلامي مستنير ممن لهم علاقات بالغرب ويفهمون عقليته، وتضم من الجانب الغربي صفوة مفكريه الذين لهم شعبية كبيرة، وتأثير فعال، وصلة قوية بوسائل الإعلام الغربية، وهذه اللجنة ينبغي أن تضم كذلك ممثلين للأقليات المسلمة الموجودة في الغرب باعتبارهم همزة الوصل بين الإسلام والغرب فهم مسلمون ديانة، وغربيون موطناً، وهم أكثر المستفيدين من التفاهم وأكثر المتضررين في حالة الصراع الديني والحضاري، ويقوم أعضاء هذه اللجنة برصد النقاط أو القضايا التي يتم من خلالها الهجوم على الأديان أو هدم منظومة الأخلاق والرد عليها بعقلانية وحكمة في وسائل الإعلام الغربية.

أما فيما يخص الجريدة التي نشرت الصور المسيئة للرسول عليه الصلاة والسلام فمن الأفضل حصر الضغط نحوها بدلاً من توسيع الجهود حتى لا تشتت، أما مطالبة ملكة الدنمارك بالاعتذار، فهو غير ممكن لأنها لا تملك من الصلاحيات أي شيء، وأظهر هذا المطلب جهل المطالبين بطبيعة النظام بالدنمارك، ومن جانب آخر فبالإمكان إنشاء هيئة دائمة تتابع الإساءة للإسلام، وتتبنى الرد الحضاري والممنهج عليها، خصوصاً في ظل دخول الصهيونية على الخط ومساهماتها في تشويه صورة الإسلام، وتعزيز المفاهيم المغلوطة عن النبي عليه الصلاة والسلام، مع عقد ندوات وإصدار دراسات حول حوار الأديان إرساءً لقيم الاحترام بين ممثلي الديانات السماوية، وتوعية الرأي العام العالمي بأهمية الاحترام والتسامح بين المجتمعات الإنسانية عن طريق الشعر والفن التشكيلي، وتنظيم معارض فنية للتوعية بخدمة الإسلام للإنسانية وحضارتها. ونشير إلى أن لجنة الحكماء المقترحة لا ينبغي أن يقتصر دورها على مجرد رد الفعل بإصدار بيانات أو الظهور في وسائل الإعلام، وإنما عليها أن تقيم علاقات وثيقة مع صناعات القرار في الدول الغربية، باعتبار أن الإساءة للإسلام أحياناً تصدر عن بعضهم سواء عن جهل أو عمد، وأن توثق هذه اللجنة علاقاتها بالبرلمانات والمؤسسات

الثقافية وكبار مفكري الغرب الذين لهم تأثير كبير في الرأي العام الغربي ولا بد أن يتواكب ذلك مع توثيق العلاقات مع المؤسسات الدولية التي تُعنى بأمور الأديان والحضارات مثل اليونسكو التي لها مشروع بدأتها قبل سنوات لنزع الكراهية بين أبناء الحضارات عن طريق القراءة الصحيحة للتاريخ، وعدم إبراز مواطن العداة واستبدالها بمفاهيم إيجابية تقلل الكراهية وترفض الإساءة المتبادلة.

الإساءة إلى المقدسات الدينية وإمكانية الحلول الوسطية

تتوقف حرية التعبير عند الأديان والمقدسات، ولا بد أن تلتزم بنشر ثقافة التسامح والسلام والمحبة والتعاون، ولا يجوز لها أن تتخطى تلك الحدود، لأن معاداة الأديان تكرر المواجهة بين أبنائها، وتؤجج الصراعات والنزاعات، مما يؤدي إلى ردود أفعال تكون سببا في التعرض للمقدسات الدينية بالإساءة، بين الأطراف مما يكرس المواجهة بين أتباع الأديان، كما أن الاعتداء على العقائد والأديان أمر يولد ضرا أديا على كل من يعتنق الدين المعتدى عليه، أو قامت عليه عقيدته، ويتمثل هذا الضرر في الألم الناتج عن جرح مشاعره في قداسة عقيدته وسلامة دينه، وفي الغضب الذي يهز كيانه نتيجة الاعتداء على الدين الذي يعتنقه أو العقيدة التي يؤمن بها من جراء الاستهزاء والسخرية من دينه وعقيدته (مسرة انطوان، 2013، 93). إن حرية الرأي للمسلمين وغير المسلمين مكفولة، مادام ذلك في ضوء حدود النظام العام ولا يدعو إلى الفتنة ولا يثير الشقاق، مع احترام كل ما جاءت به العقيدة الإسلامية، وتقاديا لردود الأفعال هذه كفل الإسلام ومنذ ظهوره، حرية الاعتقاد والتعبد، وأقر التسامح الديني وهذا ما لم نجده لدى الأديان الأخرى، التي شهد أتباعها، ولاسيما أهل الكتاب في المجتمعات الإسلامية، عناية طيبة، حيث نعموا في ظل الإسلام بالرخاء والأمن والسلامة.

وبالتنمغن في كافة المواثيق، والاتفاقيات الصادرة من الأمم المتحدة أو الموقعة بين الدول بعضها البعض، نجد أن حماية المقدسات الدينية لم تحظ باهتمام المجتمع الدولي، كما تم إلزام الدول باتخاذ كافة الإجراءات القانونية الجنائية لاحترام الأديان والمقدسات الدينية، وحرية العقيدة وعدم المساس بها، لكن هذا لن يحدث طالما أن هذه الاتفاقيات والمعاهدات، والمواثيق، والقوانين ظلت نظرية مجردة عن أي قوة، وكلما تخاذل المجتمع الدولي بوضع حد لانتهاك المقدسات الدينية، تصاعد العنف. ومن هنا ينبغي على المجتمع الدولي أن يدرك أنه كلما قام بدوره على الوجه المطلوب، وعجل بوضع حد لهذه الانتهاكات كلما قل احتمال تصاعد العنف، والجدير بالذكر أن مثل هذه الخطوات والتصرفات المهينة والتي زادت وتيرتها مؤخرا ضد الإسلام تقدم خدمة للمتطرفين، ولعل أفضل مثال تقديم مشروع مذكرة لمجموعة من نواب البرلمان الفرنسي لمنع النقاب في فرنسا، كما أن البرلمان البلجيكي كان يعتزم التصويت لمنع ارتداء النقاب في الأماكن والمؤسسات العمومية، رغم أن المجلس الأوروبي يوصي في كل اجتماع بإدماج المسلمين في المجتمعات الأوروبية.

وقد ظهرت مساعي لاحترام الأديان والمقدسات تمثلت في إعداد ثلاثة وثائق دولية في القرن العشرين بهدف تعزيز مبادئ الحرية الدينية وهي الميثاق الدولي للحقوق المدنية والسياسية 1966، الذي صادقت عليه حتى الآن 144 دولة والذي يمنع التمييز، إعلان الأمم المتحدة 1981 لمحو جميع أشكال التعصب والتمييز القائم على أساس الدين أو المعتقد والذي نص على حماية أماكن العبادة أو التجمع لممارسة شعائر دين أو معتقد، وإنشاء وصيانة أماكن لهذه الغاية، ووثيقة فينا الختامية 1989 التي تحتوي على نصوص مشابهة لها ورد في وثائق 1948، 1981، 1966 وتعزز كل هذه المواثيق الحرية الدينية بتأييدها حقوقا من الأهمية بحيث يتوجب جعلها عالمية، ومن جهة أخرى فقد تبنت الإيسيسكو (المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة)

إستراتيجية حوار وتفاهم مع الغرب، سواء على المدى القصير أو المتوسط أو الطويل، وذلك بهدف بناء جسور الثقة مع المؤسسات السياسية، والثقافية، والاجتماعية، والإعلامية، والتعليمية، بل والاقتصادية الغربية، لاستبدال حالة الصراع بالتفاهم والبحث عن المصلحة المشتركة وتكوين ما يشبه لوبي إسلامي غربي لمحاصرة ظواهر الصراع الحالية من جانب، ونزع جذور الكراهية من جانب آخر، عن طريق تنقية المناهج الدراسية وخصوصا التاريخية من الأكاذيب والافتراءات ضد الآخر.

ولمواجهة هذه الإساءة وتداعياتها، لابد من الميل نحو الحلول الوسطية من خلال تشجيع الحوار بين الأديان والحضارات والثقافات، مع الدعوة إلى تجريم المسيئين للأديان السماوية والمقدّسات الروحية، انطلاقاً من ارتكاز الحضارة الإنسانية على سنن التدافع والتنوع واختلاف الألوان والأشكال واللغات والتقاليد، التي هي مناط بقائها وحكمة الله فيها انسجاماً مع فطرة الله التي فطر الناس عليها، كما تحتاج المقدسات الإسلامية إلى حماية أكثر في ظل هذه الظروف، ولا يمكن أن يتحقق ذلك إلا من خلال تطبيق القواعد المقررة لحمايتها، فلا بد أن تمنح منظمة اليونسكو وهيئة الأمم المتحدة حق المتابعة لتطبيق هذه القواعد، مع ضرورة دعوة أكبر عدد ممكن من الدول للانضمام لاتفاقية لاهاي بشأن حماية الممتلكات الثقافية وبروتوكولها الإضافيين.(ملحق بروتوكول لاهاي)، هذا إضافة إلى توحيد هذه الاتفاقية واللائحة التنفيذية الملحقة بها في قالب اتفاقي واحد، وتظهر أهمية هذا الأمر، إذا ما وجدنا أن هناك دولا صادقت على هذه الاتفاقية لعام 1954، ولم تقم بالتصديق على البروتوكولين الملحقين بها، ولا شك أن هذا يعتبر نقطة ضعف خطيرة، فلا بد أن تكون الاتفاقية وبروتوكولها الإضافيين وحدة واحدة، وأن يتم توحيدها في وثيقة واحدة. مع ضرورة تعزيز دور منظمة الأمم المتحدة واليونسكو في حماية الممتلكات الثقافية، وعدم اقتصار دورهما على التوصيات وإصدار القرارات والنداءات، بل لابد من أنتكون هناك صفة إلزامية لهذه القرارات، وأن يكون لها سلطة الإحالة على المحكمة الجنائية الدولية لإصدار الجزاءات الملائمة.

خاتمة

إن حملات التشويه ضد الإسلام فتنة قائمة في الماضي والحاضر والمستقبل وهي مشكلة قديمة ومستمرة، فقد قامت حملات عديدة لتشويه الإسلام أيام النبي صلى الله عليه وسلم، من اليهود ومن أهل الكتاب والمشركين حتى أن شخص الرسول صلى الله عليه وسلم لم يسلم من حملات التشويه والاتهام بالسحر والجنون وغير ذلك من الأمور، كذلك تعرض القرآن الكريم للكثير من هذه الحملات، وبغض النظر عن الموقف الرسمي، اتجاه غير المسلمين، وخصوصا المسيحيين منهم، كانت العلاقات بين المسلمين والمسيحيين تنسم بالاحترام والمودة والتسامح، نتيجة لعمق العلاقة التاريخية التي ربطت العرب بالنصارى، ويتفق من كتبوا عن الإسلام من المفكرين الغربيين المحايدون أن التسامح من طبيعة الإسلام، فكرة استلهمت من عشرات الآيات من القرآن والمئات من الأحاديث، التي تأمر بالعفو والمغفرة، والحلم والصبر على الأذى ومقابلة الإساءة بالإحسان، وكان من الطبيعي أن يظهر أثر هذا التسامح في التعامل الإنساني مع الشعوب المغلوبة، والقدرة على التعايش الإيجابي مع الآخر، وكان للتسامح دور في اجتذاب الآخر الديني، وجعله يقتنع بالإسلام ويعتنتقه.

قائمة ببلوغرافية

المراجع باللغة العربية

ابن القيم(1983)، زاد المعاد من هدي خير العباد، ج3، تحقيق: شعيب الأرنؤوطي، عبدالقادر الأرنؤوطي، طبعة بيروت.

بسيوني محمود شريف(2003)، الوثائق الدولية المعنية بحقوق الإنسان، الجزء الثاني، دار الشروق، القاهرة.

بوسه هيربرن(2005)، أسس الحوار في القرآن الكريم، ترجمة أحمد محمود هويدي، المركز الأعلى للثقافة، القاهرة.

جمال البنا(1989)، حرية الفكر والاعتقاد في الإسلام، دار الفكر الإسلامي، القاهرة.

- الدوري عبد العزيز(1960)، مقدمة في تاريخ صدر الإسلام، مطبعة المعارف، بغداد، ص 393-401.
 أ.س. ترتون(1994)، أهل الذمة في الإسلام، ترجمة وتحقيق حسن حبش، مكتبة الأسرة.
 سيجريد هونكة(1987)، العقيدة والمعرفة، ترجمة عمر لطفي العالي، طبعة دمشق.
 عدنان نعمة(2001)، دولة القانون في إطار الشريعة الإسلامية، كلية الحقوق، جامعة بيروت، لبنان.
 العقيلي عمر سليمان(1404 هـ)، خلافة معاوية، طبعة الرياض.
 فلهاوزن يوليوس(1968)، تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة.
 مكسيموس مونرون(1965م)، تاريخ الحروب المقدسة في الشرق، المدعوة رب الصليب، المجلد الأول، ترجمة مكسيموس مظلوم، طبعة أورشليم.
 ول ديورانت(1972)، قصة الحضارة، المجلد الرابع، الجزء الأول، طبعة القاهرة.
 يوحنا النيقوسي(2003)، تاريخ مصر، رؤية قبطية للفتح الإسلامي، ترجمة عمر صابر عبد الجليل، عین للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة.
المجلات والدوريات
 جرادي شفيق(2012)، "الحوار الإسلامي المسيحي، التحديات والفرص"، موقع أبونا، يصدر عن المركز الكاثوليكي للدراسات والإعلام، عدد 2012-06-12.
 الركابي زين العابدين(2008)، "العلاقة بأهل الكتاب"، الشرق الأوسط، السبت 5 يناير 2008، 25 ذو الحجة 1428هـ، العدد 10630.
 عزيز عطية(1985)، "السريان في التاريخ، تحت سيطرة الخلفاء"، مجلة دراسات سريانية، ترجمة حنا عيسى توما، الباب الرابع.
 عمارة محمد(2010)، "الانتشار السلمي للإسلام"، مجلة المجتمع، العدد 1825، 3 ذو القعدة 1429هـ، الموافق ل 2010/11/01.
 فضل الله محمد حسين(2005)، "في أسس الحوار بين الأديان"، جريدة النهار، لبنان، 10/07/2005.
 مسرة أنطوان(2003)، "الديانة وحقوق الإنسان، عودة إلى الأصول ونماذج في الانسجام والتكامل"، بحث في المصادر الدينية لحقوق الإنسان، مجلس كنائس الشرق الأوسط، بيروت، 491ص.
 مسرة أنطوان(2013)، "إعادة الاعتبار إلى الحوار من خلال وجوهه الريادية، وجوه حوارية"، منشورات كلية العلوم الدينية، جامعة القديس يوسف، بيروت، ص 153-160.

الأصول التاريخية لحوار الحضارات

د.بن بوزيان عبد الرحمان

أستاذ محاضر "أ"، جامعة سكيكدة (الجزائر)

مقدمة:

إنّ عملية البحث عن جدور الحوار والسلم في الحضارات القديمة قليلة جدا، فغالبيتها ركزت على الصدام والصراع والاختلاف، فبالرغم من ذلك فإن السلام قد شارك بفعالية في صنع تاريخ العالم، وليست الحروب وحدها هي التي صنعت التاريخ، وهو نفس الاتجاه الذي ورد في تعريف التاريخ من قبل عبد الرحمان بن خلدون في كتاب "المقدمة"، حيث يقول: " حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلّبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها".⁽¹⁾

ووجب الإشارة إلى الدراسة التي قدمها الباحث الأمريكي أنتوني أدولف (Antony Adolf) "السلام، تاريخ العالم"، الصادر سنة 2009، هذه الدراسة تعتبر المرة الأولى التي يتم فيها تقديم عمل يتم فيه التأريخ للعالم انطلاقا من فترات السلام التي عرفها منذ فترة ما قبل التاريخ حتى الأزمنة الراهنة، والتي كانت حاسمة في التاريخ الإنساني بالرغم من أنها كانت قليلة نسبيا بالقياس مع فترات الحرب والصراع، فتاريخ العالم حافل بالحروب والنزاعات الطويلة إلى جانب فترات «قصيرة» من السلام. هكذا نقرأ أنه «ما بين عام 1496 قبل ميلاد السيد المسيح وحتى عام 1861 ميلادي، أي خلال فترة تمتد 3357 سنة كانت هناك 227 سنة عمّ فيها السلام مقابل 3140 سنة من الحروب والنزاعات»⁽²⁾. وبالتالي تبدو صحيحة النظرية القائلة أنّ تاريخ العالم هو قبل كل شيء تاريخ حروب وليس تاريخ سلام. وهذا ما يردّ عليه المؤلف بالقول إنه «دون انتصار الذين يميلون إلى المصالحة ودون الميل إلى التهدة ما كان هناك أي تاريخ لكتابته».

1- الحاجة إلى السلام:

على نقيض العنف والحرب، يُعرف السلم بأنّه التّجانس المُجمعي والتّكافؤ الاقتصاديّ والعدالة السياسيّة، وهو أيضاً اتّفاقٌ مُتعدّد بين الحكومات وغياب القتال والحروب، وقد يُعبر عن حالةٍ من الاستقرار الداخليّ أو الهدوء في العلاقات الدولية. والسلم عنصرٌ أساسيٌّ في الإسلام، والدليل على ذلك أنّ السّلام اسم من أسماء الله الحسنى: (هُوَ اللهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّبُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ)⁽³⁾، كما أنّ لفظ السلم ومشتقاته تكرر في القرآن 133 مرّة، بينما تكرر لفظ الحرب 6 مرّات.

شكّل السلام في بدايات الإنسانية نوعا من «الحاجة البيولوجية» لدى البشر كي يحافظوا على بقائهم في ظل غياب أشكال المحاكمة المنطقية وعدم وجود أشكال التخاطب والتفاهم التي توفرها اللغة المتطورة اليوم، حيث أكدت الأمم، قديمها وحديثها أن الإنسان كفرد لا يقدر على تلبية مطالبه بنفسه، الأمر الذي دفعه إلى تعاون مع أبناء جنسه، من أجل مطلبين أساسيين، وهما: المعاش والأمن. لأن بقاءه يتعلق بهما حسب ابن خلدون، فكان عليه أن يتعاون مع غيره لتحصيلهما، لذلك جعل ابن خلدون الاجتماع الإنساني ضروريا⁽⁴⁾.

¹ - ابن خلدون عبد الرحمن. المقدمة، دار العودة، بيروت (لبنان)، ص 46.

² - للتفصيل أكثر ينظر: أنتوني أدولف، السلام، تاريخ العالم، بوليتي برس، نيويورك، 2009.

³ - سورة الحشر، الآية 23.

⁴ - ابن خلدون عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 33.

2- السلم والحوار عند الحضارات القديمة:

لكن الأمر اختلف مع ظهور الحضارات «الزراعية» وما رافقها من بروز قوى كبيرة في منطقة ما بين النهرين في العراق في فجر الحضارة الإنسانية الراهنة ثم صعود مصر وجيرانها الغربيين من يونانيين ورومان في مرحلة لاحقة، حيث أصبح السلام حلاً لتجنب الفوضى والعودة إلى نقطة البداية، حيث كتب أنتوني أدولف: "إن دعاة الحوار في أثينا القديمة عرفوا أن يعطوا مدينتهم ذهنية المصالحة وسرّعوا من الوصول إلى مصالحتات من خلال التوافق. ومن خلال النقاش المفتوح والنقدي أثبت الفيلسوف بروتاغوراس القيمة التي لا تقدّر بثمن للسلام ولحل النزاعات عبر التاريخ".

فالبحر بقدر ما بلغوا درجة أعلى من التطور الحضاري بلغوا قدراً أكبر من مستوى قدرتهم على صنع السلام وفتح قنوات الحوار، ويجب هنا التأكيد على الدور الإيجابي الذي لعبته الأديان السماوية، فكل هذه الأديان تؤكد على التسامح ونبذ العنف.

إن ما ينسب إلى الأديان من عنف، وما ارتكب باسمها قديماً أو حديثاً حسب العديد من المتخصصين في علم مقارنة الأديان، لا يعدو أن يكون مجرد قراءة معينة للنص الديني، وتأويل له، لأنه لا يعقل أن يكون الدين، بكل خطاباته التي تدعو إلى السلم والحب والخير والتعايش، سبباً في اقتتال أتباعه، وتصفية من يخالفهم في العقيدة، والدين الإسلامي خير دليل على ذلك، لأنه ينكر الأديان الأخرى، بل يشجع التعايش معها في أمان وسلام، فقد عقد الرسول صلى الله عليه وسلم العهود والمواثيق مع اليهود، التي تضع أسس العيش المشترك، كما أن الدين المسيحي لم يختر المحبة كشعار له عبثاً، فالإنجيل يزخر بالتعاليم التي تلزم المسيحي بالتعامل مع بقية أبناء الأديان الأخرى بالمحبة والتسامح، وعدم نبذ الآخر المختلف عقيدة ولونا وشكلاً.⁽¹⁾

لقد عرف الإنسان ظاهرة الحرب منذ وجوده على الأرض، وهي ظاهرة أكثر التصاقاً وجاذبية بنفسية الشعوب من السلم، وظاهرة الحرب رافقت الإنسان على مر العصور وأخذت تتطور أسبابها ومفاهيمها وشكلها وقوانينها وأدواتها مع تطور الإنسان، ولم يلغها التطور والتمدن الذي حققته البشرية على مر الأزمان، بل نقلها من شكل إلى آخر، فقديماً التصقت ظاهرة الحرب بالأسطورة والحكاية الشعبية، فالمتصّح لتاريخ معتقدات الشعوب القديمة يجد أن بعض الشعوب كانوا يسرون بالحرب ليس من أجل الغنائم، بل من أجل الحرب نفسها أو لتسليّة الأبناء... أو لتجنيد المشاعيين والتخلص منهم في الحروب، أو عقد الحروب لكي يتخلص الكبار من منافسة الشباب، في الحقيقة هي أسباب متعددة بعضها له علاقة بالعبثية. وكانت الحروب قديماً تخاض بأمر الإله ولأسباب دينية مثل حروب اليونان القديمة (كثيراً ما تقع لأسباب دينية. وكان يرى أن أكل الميت سبباً لانتقال فضاله إلى الأكل.. وكان القلب الإنساني هو الغذاء الوحيد الذي يناسب الإله، وفي هذا الشأن يقول الباحث الأرقم الزعبي: "إن الآلهة (أمروا شعوبهم) بأن يتحاربوا ويقتلوا بالتقابل بغية أن يقدموا.. غذاءها (الضروري) ولا عجب بذلك فقد كانت الآلهة القديمة تأكل وتشرب، تحبّ وتكره، تتصالح وتتحارب، تثور وتهدأ.. هذا ما يدلنا عليه (ألواح جوديا) التي تنصّ على أن الأشياء.. الموت.. التي ترتاح لها الآلهة وتفضلها على غيرها "الثيران، الضأن، واليمام، والدجاج، والبط، والسّمك، والبلح والتين...

¹ - مجلة ذوات، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المغرب، ع58، 2019، ص04.

والزيت، والكعك⁽¹⁾. وعرفت بعض الشعوب القديمة آلهة خاصة بالحرب تماماً مثل إله السلم فقد عرف المصريون القدماء الإله "سيت" إله الحرب والشورمزوا له برأس الحمار، والإله "سيت" هذا قتل إله السلام والخير (أوزوريس) الذي يتجسد بنهر "النيل" سبب البقاء، وقد تغلبت ظاهرة القسوة على الرحمة في حضارتي وادي الفرات والنيل.. هذا ما يظهر لنا من خلال تصرفات حكام هاتين المنطقتين الذين خاضوا فيما بينهم حروب عديدة⁽²⁾.

كذلك عدّ (الكلدانيون) أن الحرب وإلهها (بيل) بحالة تصارع مع الخير والعقل أو الفهم والمعرفة المتجسدة بالإله (حوا).. وعرف البابليون الإله (نرجل) إله الشمس الذي يمثل القوة والقدرة على التدمير وهو إله الحرب وسيّد العالم، وهو مثل الإله "مارس أوراس" عند اليونان وإله الحرب والقتال أحد أفراد مجلس الآلهة الأولمبية الاثني عشر الذي يقابله الإله (زفس) أبو الآلهة و البشر.. واشترك الرومان مع اليونان في عبادة إله الحرب (مارس) وتقديسه ولكنهم كانوا ميالين نحو الحرب أكثر من اليونان الذين عبروا عن ميولهم الحربية بالمسابقات الأولمبية على يد "هرقل" المتحوّل من إله بطل حرب إلى بطل سلام فادّعوا أنهم خلّقوا من سلالة إله الحرب (مارس) وليس من أبي الآلهة والبشر "زفس" وهو ما قد يفسر قسوة حروب الرومان وكثرتها⁽³⁾.

3- نظرة الإسلام للحوار بين الحضارات:

ونجد في الخطاب الإسلامي الأصيل ذلك الحوار الشريف الذي يضمن كرامة وحقوق الطرفين المتحاورين. كما جاء في قوله تعالى: "قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله...⁽⁴⁾ وقوله تعالى: "لكم دينكم ولي دين"⁽⁵⁾ وهذا النوع من الحوار يجري بتسامح واحترام وعدم فرض الرأي أو المعتقد على الآخر، اللهم إذا اقتنع طرف برأي معتقد الغير، فأراد التمسك به بمحض إرادته. فله ذلك. لذلك انتشر الإسلام بالإقناع لا بحدّ السيف وأساليب العنف والإكراه المختلفة، بدليل أن الإسلام في نصوصه ينبذ العنف والإكراه في جميع شؤون الحياة، انطلاقاً من العقيدة إلى قضايا الحياة الاجتماعية، كالعقود المختلفة. ففي قوله تعالى: "لا إكراه في الدين"⁽⁶⁾ هذا دليل على أن الإسلام لم يأت لإلغاء الأديان الأخرى.

وبالفعل، فقد كانت هذه الآيات توجه المسلمين الفاتحين وتحذّهم من اختراقها، وتمنعهم من ممارسة العنف غير الحربي، كما أن الطوائف الكثيرة بقيت متمسكة بعقائدها بعد الفتح، ولم يمنع ذلك من اندماجها اجتماعياً مع المسلمين⁽⁷⁾.

أما من ناحية الممارسة التاريخية لدى المسلمين، فيشهد الغربيون أنفسهم، أن الفاتحين المسلمين يتمتعون بروح التسامح، لأن الدين الإسلامي قائم على التفكير الحرّ، بعكس الدين المسيحي القائم على مبدأ الخلاص، فكان مجال الاختلاف أوسع في الإسلام. على حد قول المستشرق كارل هينرشبكر⁽¹⁾.

¹ - الأرقم الزعيبي، ميزان السلم والحرب-دراسة مقارنة لمفهوم السلم والحرب في التاريخ والأديان ووثائق الأمم المتحدة-، الهيئة العامة السورية للكتاب، سورية، 2020، ص39.

² - مسعود حناشي، "الآلهة الكونية وفكرة الخلق في الاساطير المصرية القديمة"، مجلة عصور، وهران، ع م 12-13، 2008، ص320.

³ - أسامة كاظم عمران، أحمد حبيب سنيد الفتلاوي، "أخبار الدولة الكلدية في ضوء الكتابات الإسلامية-دراسة تحليلية مقارنة مع النص المسماري-"، مجلة العلوم الإنسانية، كلية التربية للعلوم الإنسانية، جامعة بابل -العراق، ص11-15.

⁴ -سورة آل عمران الآية 64.

⁵ سورة الكافرون الآية 6.

⁶ سورة البقرة الآية 256.

⁷ فارح فيليب، كراباج يوسف. المسيحيون واليهود في التاريخ الإسلامي العربي والتركي. تر: بشير السباعي، دار سينا للنشر، القاهرة، 1994، ص11.

والحق أن الإسلام بالنسبة لشعوب كثيرة كان مكسباً هاماً، خاصة في مجال حقوق الإنسان والحرية، منها الشعب الأسباني الذي استجاب لدعوة الفاتحين في زمن قياسي، بالمقارنة لفتح شمال إفريقيا، الذي استغرق أكثر من سبعين سنة، حيث قامت الأندلس على أرض الأسبان وشيدت عليها حضارة متميزة، ففي موضوعنا هذا، كانت الأندلس مجتمعاً دينياً وعلمياً وصناعياً وفلاحياً فريداً، أي هناك تواصل دائم بين الأديان الثلاثة في المجالات المختلفة، بدليل أن اليهود كانوا يتمتعون بالحرية الكاملة في الحياة السياسية والاقتصادية. وقد تولوا وظائف إدارية وسياسية، كمرتبة الوزير، والوزير الأول منهم حسداي بن شبروط، الذي تولى أمر الخزانة في عهد عبد الرحمن الناصر، وإسماعيل بن نغريلة الذي تولى الوزارة في عهد الملك حيوس. وكان لهذا التواصل الأثر الحسن على الغرب، بانتقال أسباب الحضارة إليه⁽²⁾.

خاتمة:

إن الديانات السماوية بريئة من التعصب، بدليل الحربين العالميتين الأولى والثانية تقاتل فيها الإخوة الأوروبيون أنفسهم، رغم أنهم من ديانة واحدة، فكان القاتل والمقتول مسيحياً، وفي أماكن أخرى نشبت معارك بين العرب والمسلمين قتل فيها المسلم مسلماً، ونجزم القول حتى المعارك الأخرى التي قامت بها الشعوب وأفراد من ديانات مختلفة كالتي سميت بالحروب الصليبية أو غيرها، فإن ديانات المعتدين على اختلافها وتعددتها بريئة عن ما نشأ عنها من إزهاق للأرواح الحية أو نهب للثروات وتدمير الممتلكات.

¹ عبد الرحمن بدوي. التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، وكالة المطبوعات، الكويت، 1980، ص 11-12.
² رشيد فوقام، "التواصل الفكري في الأندلس في القرن الثاني عشر"، الملتقى الدولي حول الحضارة الإسلامية بالأندلس، ج 1، منشورات المجلس الإسلامي الأعلى، الجزائر، 2008.

التباين الديني واللغوي في الأندلس تحت الحكم الإسلامي وأثره الحضاري. Religious and linguistic variation in Andalusia and its civilizational impact.

د/ة / بكوش فافة، جامعة الدكتور مولاي الطاهر - سعيديّة - (الجزائر)
د/ة / سكاكو مريم، جامعة الدكتور مولاي الطاهر - سعيديّة - (الجزائر)

المخلص:

يحتل التاريخ الإنساني بتجاربه متعددة للتعايش والتسامح بين الأمم المختلفة، ولعل التجربة الأندلسية من أبرز تلك النماذج خاصة في مرحلة الحكم الإسلامي لها؛ فقد أبقى الحكام المسلمون المتعاقبون للعناصر المكونة للمجتمع الأندلسي على اختلافها حرية العقائد والاحتفاظ بالعادات والممارسات اليومية وهو ما لم يكن مكفولاً في فترات سابقة. وأمام ما زخرت به الحضارة العربية الإسلامية في مختلف المجالات من علوم وفنون وآداب وصناعات والتي غدت الحضارة الأندلسية والتي بدوها انصهرت في بوتقتها تيارات واتجاهات دينية ولغوية متباينة وهو ما أوجد جسراً حضارياً إلى أوروبا ومنها إلى العالم أجمع. الكلمات المفتاحية: الأندلس، الأسبان - المسلمين - النصراني - اليهود - العربية.

Abstract

Human history is full of multiple experiences of coexistence and tolerance between different nations, and perhaps the Andalusian experience is one of the most prominent of these models, especially in the period of Islamic rule for it.

In the face of the sciences, arts, literature and industries that the Arab and Islamic civilization abounded in various fields, which nourished the Andalusian civilization, which seemed to have melted into its melting pot of divergent religious and linguistic currents and trends, which created a civilized bridge to Europe and from there to the whole world.

Key words:

Andalusia, Spaniards - Muslims - Christians - Jews - Arab.

تقديم:

يعتبر الفتح الإسلامي للأندلس بداية لعصر جديد وتحولاً في مختلف جوانب الحياة، فقد جمع الإسلام شمل عناصر المجتمع المختلفة وانتهج الحكام المسلمون سياسة التسامح والتعايش تجاه جميع السكان وهو ما دفع عدداً من أولئك السكان إلى اعتناق دين الفاتحين الجدد إما عن إيمان وقناعة أو طمعاً منهم في الاستفادة من ظروف مادية أفضل.

فقد كفلت الدولة الإسلامية حرية العقيدة للذين احتفظوا بديانتهم من مسيحية ويهودية، فأبقت كنائسهم وأديرتهم ولم تتعرض لهم، وبدورهم أقبلوا على تعلم العربية، واهتموا بالتراث العربي من آداب وشعر دراسة وترجمة، وبالتالي كان لهم الدور الفعال في نقل الحضارة العربية إلى إسبانيا المسيحية. تأسيساً لذلك سنحاول من خلال مداخلتنا الموسومة بـ "التباين الديني واللغوي في الأندلس تحت الحكم الإسلامي وأثره الحضاري" الوقوف عند التعددية الدينية والأثنية العرقية بالأندلس، والكشف عن طرق

ومنافذ التعايش بين العربية الإسلامية واللاتينية المسيحية، لتوضيح ما مدى مساهمة ذلك الاختلاف في البناء الحضاري للأندلس.

أولاً: التعددية الدينية والأثنية العرقية بالمجتمع الأندلسي بين الاختلاف والائتلاف:

انصبت جهود الباحثين والدارسين في مجال الحضارة الأندلسية على إبراز أصولها ودرجة تطورها وكذلك علاقتها بالثقافة والحضارة القوطية والرومانية ومدى صلتها بالثقافة الشرقية وتأثيرها على الحضارة الأوروبية في العصور الوسطى¹، ولا شك أن الحضارة الأندلسية ترجع إلى عناصر إنسانية متباينة من ناحية الأصل العرقي فهي من إبداع جماعات تختلف فيما بينها من الناحية الثقافية والدينية²، فسكان اسبانيا في الأصل خليط من الفاندوالو الكلتيين والايبيريين والفينيقيين والقرطاجيين وعناصر إغريقية ورومانية وجرمانية ويهودية، كما استقر فيها القوط الذين سيطروا على اسبانيا فترة من الزمن، وكانت الديانة الغالبة على هؤلاء السكان هي المسيحية، أين كان الاسبان يعتقدون المذهب الكاثوليكي، بينما كان القوط الغربيون يدينون بالمذهب الأريوسي، ثم تحول هؤلاء إلى مذهب غالبية السكان، وإلى جانب هؤلاء كان اليهود الذي كانوا يعيشون وضعا سيئاً للغاية³، إلى أن جاءت الجيوش الإسلامية فسيطرت على بلاد الأندلس في إطار عناصر متعددة ومتمايزة من عرب وبربر، استطاعوا خلال حكمهم لها أن يمزجوها في بوتقة الحضارة العربية الإسلامية⁴.

فمن الثابت أن الفتح الإسلامي للأندلس يُعتبر بداية لعصر جديد حيث طرأ تحول عظيم في حياتها العامة وفي نظمها الاجتماعية⁵، أين جمع الإسلام بنظامه الشامل والعاقل شمل عناصر المجتمع المختلفة و مزج بينها رغم ما كانت تجيش به من الأهواء والنزعات و فوارق الجنس والعصبية، ذلك أنه قضى على الظلم والاستغلال وحمل على الحرية الدينية والمساواة لجميع عناصر السكان الذين تخلصوا من قيود الطبقة النبيلة، فبعد أن استقر الحكم للمسلمين تركوا أهل البلاد حق اتباع قوانينهم والخضوع لقضائهم والاستمرار في ممارسة الشعائر الدينية فلم يفرضوا عليهم سوى جزية سنوية صغيرة⁷، مما هيا لظهور حركة أسلمة واسعة النطاق بالأندلس بفضل سياسة التسامح المنتهجة من قبلهم؛ الأمر الذي دفع سكان البلاد إلى اعتناق دين الفاتحين الجدد، إما عن إيمان وقناعة أو طمعا منهم في الاستفادة من ظروف مادية أفضل والتخلص من

¹ عيسى محمد عبد الله، الحضارة الأندلسية: مرحلة التكوين، دار المعارف، القاهرة، 1983، ص 266.

² عيسى محمد عبد الله، المرجع نفسه، ص 270.

³ عبد الله محمد بلحاج عبد الله، التعايش الحضاري بين المسلم والآخر في الأندلس من بداية الفتح الإسلامي حتى سقوط الخلافة الأموية (422-92هـ/711-1031م) قراءة في حوار الحضارات، أطروحة دكتوراه في اللغة والآداب والحضارة العربية، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة تونس، 2011، ص 120.

⁴ حسان حلاق، دراسات في تاريخ الحضارة الأندلسية، دار النهضة العربية، بيروت، 1999، ص ص 269-270.

⁵ أطلق المسلمون إسم الأندلس على القسم الذي فتحوه من شبه الجزيرة الأيبيرية وهي تعريباً لكلمة "فانداليشيا" التي كانت تطلق على الاقليم الروماني المعروف باسم باطقة الذي احتلته قبائل الفندال الجرمانية ما يقرب من عشرين عاماً، ويسميهم الحمير بالأنديش ويرى البعض أنها مشتقة من قبائل الوندال التي أقامت بهذه المنطقة مدة من الزمن، ويرى البعض الآخر أنها ترجع إلى أندلس بن طوبال بن يافت بن نوح عليه السلام والأندلس فتحها القائد طارق بن زياد وموسى بن نصير سنة 92هـ-711م وأسقطوا دولة القوط الغربية، وبذلك يبدأ العصر الإسلامي في الأندلس وكانت مدته 800 عام تقريباً حتى سقوط مملكة غرناطة سنة 1492م راجع، المقري، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، تحقيق احسان عباس، ج1، دار صادر، بيروت، 1968، ص 125، والبكري، جغرافية الأندلس وأوروبا من كتاب المسالك والممالك، تحقيق عبد الرحمن علي الحجي، بيروت 1968، ص 57، والطاهر مكي، دراسات أندلسية، دار المعارف، 1980، ص 5.

⁶ عبد الله عنان، دولة الإسلام في الأندلس، مكتبة خانجي، القاهرة، 1990، ص 62.

⁷ حسين مؤنس، فجر الأندلس دراسة في تاريخ الأندلس من الفتح الإسلامي إلى قيام الدولة الأموية (711-756م)، دار الرشاد، ط4، القاهرة، 2008، ص 447.

الجزية¹، فقد عرفت جماعة الإسبان النصارى الذين أسلموا في مراحل الفتح الأولى و اندمجوا في المجتمع الإسلامي بالمسالمة أو أسالمة أهل الذمة.

وشكل الجيل الثاني منهم فئة المولدين وهم من أولاد المسلمين الذين تزوجوا من إسبانيات²، ومن الأهمية بمكان الإشارة إلى أنه كان لهذه الفئة الريادة في حوادث الأندلس في عصر الإمارة الأموية سيما في مراحل الأخيرة³، إذ كانت أهم عناصر المجتمع الأندلسي من حيث الكثرة والمستوى الاجتماعي، وبرزت منهم بعض الأسر القوية ذات السلطان والبأس مثل: بني قسي و بني حفصون⁴.

وعن هذا الموضوع يقول المستشرق الفرنسي ليفي بروفنسال: "...إن الصلات بين المسلمين القدامى و المسلمين الجدد ازدادت على مر الزمن توثقا و تماسكا بفضل الزواج، لذلك فإن عرب اسبانيا الذين كانوا في العصور التي أعقبت الفتح يفخرون أعظم الفخر بتحدرهم من أجدادهم في بلاد العرب أو سوريا كان يجري في عروقهم جميعا جزء و فير من الدم الإسباني، إذ ما من شك انه كان قد حصل في ظل الخلافة في قرطبة تمازج عرقي هام في المدن على الأقل بين العرب الخالص و البربر و المولدين"⁵.

وإلى جانب العرب و البربر و المولدين، نجد عنصرين آخرين ضمن المجتمع الأندلسي هما المستعربون أو النصارى المعاهدون وهم نصارى الأسبان الذين عاشوا مع المسلمين في ديارهم، فبالرغم مما كانت تصبغه عليهم الحكومة الإسلامية من أسباب الرعاية و تبوأ الوظائف الهامة فإنهم ما ترددوا في إثارة الفتن و دعم الحركات المناوئة للسلطة، و اليهود الذين كانوا أقليات تتمتع بحماية الحكومات الإسلامية المتعاقبة⁶، لكن المرحلة التي عرفت تعددا في عناصر المجتمع بشكل ملفت للانتباه هي مرحلة عصر الإمارة، حيث انضفت إلى العناصر السابقة الذكر أفواج من الصقالبة؛ فضلا عن بيوتات أموية وردت على الأندلس بعد أن تمت الغلبة لبني جلدتهم⁷، هذه بصفة عامة أهم العناصر المركبة للمجتمع الأندلسي و من خلالها يمكن أن نفهم منشأ ذلك التعصب الذي تولد بينها، فمثلا نجد جماعات كبيرة من المولدين قد احتفظت بشخصيتها المحلية و بروابطها بأصولها الإسبانية⁸ الأمر الذي غذى النزعة القومية والتي كانت تهدأ و تختفي في الفترات التي تنتهج فيها الدولة سياسة حكيمة متسامحة و عادلة اتجاه مختلف عناصر السكان، و متى ضعفت الدولة و ظهرت الغطرسة العربية من أبناء الأرستقراطية الحاكمة استفاقت النزعة القومية عند المولدين أو غيرهم، و تفجرت في حركات ثورية⁹.

وفي ظل هذا الوضع نسجل تنامي المشاعر الإقليمية و النزعات الانفصالية والتي لم يكن بمعزل عن المؤثرات الخارجية، وأهمها على الإطلاق ذلك العداء الذي تكنه الإمارات المسيحية في الشمال لحكومة

1 ليفي بروفنسال، حضارة العرب في الأندلس، دار مكتبة الحياة، بيروت، ص 17، عبد المجيد نعنعي، تاريخ الدولة الأموية في الأندلس، دار النهضة العربية، بيروت، ص 262.

2 السامرائي خليل إبراهيم، طه عبد الواحد ذنون، تاريخ العرب و حضارتهم في الأندلس، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط 1، بيروت، 2000، ص 86، عصام محمد شبارو، الأندلس من الفتح العربي المرصود إلى الفردوس المفقود (91-897هـ/710-1492م)، دار النهضة العربية، ط 1، بيروت، 2002م، ص 127.

3 عبد الله عنان، المرجع السابق، ص 206، عصام محمد شبارو، المرجع السابق، ص 127.

4 عبد الله عنان، المرجع السابق، ص 238.

5 ليفي بروفنسال، حضارة العرب في الأندلس، ص 17.

6 عبد الله عنان، المرجع السابق، ص 206.

7 محمد المنوني، التاريخ الأندلسي من خلال النصوص، شركة المدارس للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، 1991، ص 10.

8 حسين مؤنس، تاريخ الأندلس تاريخ فكر و حضارة و تراث، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، ص 106.

9 عبد المجيد نعنعي، المرجع السابق، ص 264.

قرطبة، والتي كانت على استعداد دائم لمساعدة كل ثائر ومتمرد لإضعاف دولة الإسلام من جهة واستغلال اختلال الحكم المركزي لأغراض توسعية من جهة أخرى¹.

لكن سياسة التسامح الإسلامية التي اتبعها المسلمون تجاه العناصر غير الإسلامية من مسيحيين ويهود وغيرهم، جعلت الجميع يعيشون أحراراً محتفظين باستقلالهم ولغتهم وعاداتهم وتقاليدهم وقوانينهم في ظل الحكم العربي الإسلامي الذي جاء ليقضي على كثير من الشرور الاجتماعية التي سادت الأندلس منذ قرون عديدة، فضلاً عن ذلك كان لهذه السياسة أثر في إقبال المستعربون الأسبان على تلقي العلوم وتعلم اللغة العربية كما تتلمذ بعض اليهود والمسيحيين على العلماء المسلمين فأصبح المستعربون رسلاً جددًا للحضارة الإسلامية نتيجة إتقانهم اللغتين العربية واللاتينية معاً²، وهو الأمر الذي جعل المجتمع الأندلسي بالرغم من الاختلاف الديني والتعدد اللغوي أن يشكل نسيجاً اجتماعياً تجمعها عدّة عوامل مادية ومصالح خاصة بكل طرف من أطرافه الاجتماعية، فكان ذلك إحدى إرغاصات التطبع الحضاري الذي دفع بالأندلس ومن ثمّ أوروبا لإبداع منظومة حضارية تستند إلى جدلية التكوين الثقافي المتكامل.

ثانياً: منافذ التعايش بين العربية الإسلامية واللاتينية المسيحية بالأندلس:

مما لا ريب فيه أنّهمع الفتح الإسلامي للأندلس فتحت صفحة لالتقاء ثقافتين مختلفتين: العربية الإسلامية واللاتينية المسيحية، فاتصلتا وتفاعلتا فتعرضتا للتأثير المتبادل عبر عصور التعايش المشترك، وقد حدث ذلك بطرق وصور وأشكال متعددة، مباشرة وغير مباشرة فكان لها الأثر البارز على التطور الحضاري في البلاد الأندلسية وفي انتقال الحضارة الإسلامية عامة والأندلسية خاصة إلى أوروبا خلال القرون الوسطى وهي:

1. المستعربون:

شكّل المستعربون عنصراً فعالاً في الحياة الأندلسية وفي نقل الحضارة العربية إلى إسبانيا النصرانية بحكم معرفتهم للغتين اللاتينية والعربية، إذ كانوا يتكلمون العربية مع الاحتفاظ بدينهم، أين كانوا يستعملونها في مخاطباتهم ومعاملاتهم ويتعلمون آدابها وعلومها وبأخذون بأساليب الحياة الإسلامية حتى أنهم صاروا مولعين في قراءة أشعار العرب وقصصهم، وقد تولوا مناصب مهمة في الدولة الإسلامية يمارسون أشغالاً علمية وعملية مختلفة ربما سمحت للبعض منهم أن يصبح من ذوي النفوذ في الدولة الإسلامية إذ لم تمنعهم نصرانيتهم من ذلك، ولعله ما يوضح لنا جانباً من روح التسامح بالأندلس التي لم تكن تعرف الانفصال الجغرافي ولا العنصري بين المسلمين والنصارى حيث كانوا متعايشين سوية.

فكانوا بذلك أداة اتصال بين شطري إسبانيا، كما كان من شأن هجراتهم التي لم تنقطع منذ الفتح الإسلامي إلى المناطق الشمالية حيث إخوانهم النصارى³ انتشر الثقافة العربية والإسلامية بين أهل الشمال المسيحيين⁴.

2. المدجنون:

وهم المسلمون الذين بقوا تحت ظل الحكم الإسباني بانتقال مدنهم إلى النصارى⁵، فقد كان لوقوع

1 إبراهيم بيضون، الدولة العربية في إسبانيا من الفتح حتى سقوط الخلافة، دار النهضة العربية، بيروت، 1980، ص 274.

2 حسان حلاق، المرجع السابق، ص 274.

3 إزدادات هجرتهم في القرن السادس والسابع الهجري / الثاني عشر والثالث عشر الميلادي على عهد دولتي المرابطين والموحدين، فقد هاجر سكان بلنسية منها إلى قشتالة في عام (496 هـ / 1102م)، وخرجت طائفة كبيرة من غرناطة مع جيش الفونسو الأول المحارب ملك ارغونة عام (519 هـ / 1125م)، كما خرجت طائفة أخرى من اشبيلية إلى قشتالة عام (541 هـ / 1146م).

4 لطفي عبد البديع، الإسلام في إسبانيا، مكتبة النهضة المصرية، 1969، ص 30-31.

5 ابن بسام الشنتري، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، (د ت)، ص 318، عبادة كحيلة، تاريخ النصارى في الأندلس، المطبعة الإسلامية الحديثة، ط 1، 1993، ص 76.

المناطق العربية الإسلامية تحت نفوذ الامارات الاسبانية أثر كبير في الاتصال والاحتكاك بين الطرفين، إذ لم يكن وقوع إحدى هذه المناطق بأيدي الاسبان يعني بالضرورة توقف تواجد المسلمين فيها، أين كان يبقى الكثير منهم بهذه المناطق محتفظين بعاداتهم وتقاليدهم، أحراراً في ممارسة طقوسهم الدينية وحرفهم وتجارتهن مقابل دفع ضريبة الرأس إذ كان من بين هؤلاء المدجنين بعض أصحاب الحرف والمثقفين الأمر الذي اضطر ملوك هذه الامارات المسيحية بهؤلاء المسلمين نظراً لأهميتهم الاقتصادية¹. وما تحسن الإشارة إليه أنّ وجود هؤلاء المدجنين بين المسيحيين شكّل ظاهرة تاريخية هامة بلغت أوجها لاسيما خلال القرنين السابع والثامن الهجريين/13-14م، فكان لهم دوراً بارزاً في نقل العلوم والفلسفة الإسلامية إلى الإِسبان في الشمال ومنها إلى أوروبا².

3. التسامح الديني:

ويقصد به المناخ السائد في وسط المجتمع الأندلسي التعددي في ظل حكم المسلمين بعيداً عن حركة الاستعراب وظهور المستعربين ، فمن مميزات الإسلام بصفة عامة التسامح الديني مع من خالفه في الدين، أين كان المسلمين منفتحين على غيرهم من الأقوام والشعوب التي احتكوا بها ، فالديانة الإسلامية وجدت سبيلها إلى قلوب نسبة كبيرة من أهالي البلاد المفتوحة بدليل ما أجمعت عليه الوثائق من تسامح العرب المطلق مع المسيحيين واليهود وهو تسامح لم يحظوا به في ظل حكامهم السابقين وهذا ما تميزت به أيضاً الأندلس الإسلامية الذي تعددت طوائفها ومشاهدها الفكرية منذ بداية الفتح الإسلامي، فقد تمتع النصارى واليهود الإِسبان الذين كانوا يعيشون في القواعد والتغور الإسلامية عصوراً، في ظلّ الحكم الإسلامي بضروب الرعاية والتسامح، وكانت الحكومات الأندلسية حتى في أزهى عصورها تحافظ على مبدأ الحرية التي أتتبع إزاءهم منذ الفتح وتعاملهم برفق وتحترم شعائرهم الدينية وتقاليدهم القومية، وتجتنب أية محاولة لإرغامهم اعتناق الإسلام، وهو ما خلق نسيجاً اجتماعياً فريداً من نوعه، يقول في ذلك "ليفي بروفنسال": "لقد تميز الحكم في الأندلس بظاهرة التسامح حيال المعتقد والتعامل مع أهل الذمة، فكلّ اليهود والنصارى حافظوا على معتقداتهم إلا من اعتنق الإسلام... ولم يبقى أحد يعيش على الشرك"، وهكذا حافظ الذمّيون في الأندلس على عاداتهم وتقاليدهم، واعتلوا مناصب عالية ووظائف سامية في الدولة بعد أن كانوا يعانون من اضطهاد سلطة الكنيسة لهم قبيل الفتح الإسلامي.

وبهذا أتاح سياسة التسامح والعدل التي انتهجها الولاة والأمراء والخلفاء والملوك المسلمون، فرص الاندماج الحضاري وتمكّنتكل طائفة في الأندلس من أن تنهج نهجها في التعليم الأساسي والعلوم التي تصدر

1 عبد الله محمد بلحاج عبد الله، المرجع السابق، ص33.

2 السامرائي خليل ابراهيم، طه عبد الواحد ذنون، المرجع السابق، ص ص 147-148.

3 حكيم أحمد مام بكر، حركة الترجمة في الأندلس ودورها في التقدم العلمي الأوربي، مجلة جامعة كركوك للدراسات الانسانية، المجلد 13، العدد 1، السنة 2018، ص3.

4 حكيم أحمد مام بكر، المرجع نفسه، ص3.

5 سعيد عبد الفتاح عاشور، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، دار النهضة العربية، بيروت، 1976م، ص104.

6 عباس الجراري، التسامح الديني وأثره في حضارة الأندلس، ضمن فعاليات ندوة الحضارة الإسلامية في الأندلس ومظاهر التسامح، منشورات مركز دراسات الأندلس وحوار الحضارات، ط1، 2003، ص 48.

عن كتبها الدينية أو عاداتها وأعرافها أو ما يمت بصلة إلى تواريخها و ما تختص به ، وفسح المجال أمامهم في الاستفادة من العلماء المسلمين ومؤلفاتهم في شتى المجالات العلمية.

فكان من أثر التسامح الديني الذي اتصف به حكام الأندلس والذي بسط ظله على كافة الشعوب والرعايا في البلاد وفي مقدمتهم النصارى الذين قدموا من أبعد البلاد لتلقي العلوم في حواضر الأندلس المزدهرة أن تم نقل مظاهر الحضارة في مختلف الميادين المعرفية واللغوية والدينية وغيرها إلى العالم الأوربي بصفة عامة¹، ومن هنا تعد بلاد الأندلس الطريق الرئيسي الذي انتقلت منه العلوم العربية والإسلامية إلى أوروبا بفضل حرية الرأي التي كفلها الإسلام لأصحاب الديانات الأخرى، و التعايش مع المسلمين، فيسر للحضارة الإسلامية الانتقال بكل سهوله إلى أوروبا.

4. الزواج والمصاهرات:

تعايش العرب مع الاسبان منذ الفتح الإسلامي لبلاد الأندلس وقد اختلطت دماء المسلمين بدماء المسيحيين بواسطة المصاهرة والزواج، أين أقبل أكثر القادة الفاتحين والجنود المسلمين بعد استقرار الفتوحات على الزواج من الاسبانيات، فكان أول من اتبع هذا الطريق أي المصاهرة والي الأندلس الأول "عبد العزيز بن نصير" الذي تزوج أرملة لذريق ملك القوط وأعقبه بعد ذلك القادة العرب، فامتزجت بذلك دماء الفاتحين بدماء أهل البلاد وظهر جيل جديد عرف بالمولدين كما سبقت الإشارة، الأمر الذي أدى بالتأكيد إلى زيادة انتشار الاسلام في الأندلس، إذ لم يكد عصر الولاة ينتهي حتى كانت الأندلس بلدا

إسلاميا²، فكان بذلك هذه المصاهرات تأثير على العلاقات التي قامت بين سكان الأندلس من مسلمين ونصارى و جيرانهم الأسبان، و الأثر البارز في احتكاك الشعبين واختلاطهم وانتقال مظاهر الحضارة فيما بينهم.

5. حركة الترجمة:

في ظل سيادة المسلمين للأندلس تمت ترجمة³ العديد من المخطوطات الى العربية⁴، وذلك بفضل رجال العلم والدين النصارى كالمستعرب الإسقف "الربيع بن زيد" الذي عمل قاضيا للنصارى في قرطبة بالإضافة إلى كونه مترجما في بلاط الخليفة الحكم الناصر لدين الله، والقس "دون رايموندو" الذي ظل في اسبانيا حتى بعد انتهاء حكم المسلمين في الأندلس، إذ كان على دراية واسعة بالعلوم والمعارف الإسلامية،

1حكيم أحمد مام بكر، المرجع السابق، ص3.

2حسين مؤنس، فجر الإسلام، ص424.

3مرت حركة الترجمة بدورين، تمت في الدور الأول ترجمة الكثير من المخطوطات إلى العربية بما في ذلك كتاب في علم الزراعة، كتبه (كولومبيل) وكتاب تاريخ عام ألفه (اوروسيوس)، وكتاب يبحث في التنجيم وغيرها، وقد وقع على عاتق النصارى أحيانا القيام ببعض هذه الترجمات، أما الدور الثاني، فيشمل الترجمة من العربية إلى اللاتينية، ويبدأ من منتصف القرن الخامس إلى آخر القرن السابع الهجري / منتصف القرن الحادي عشر إلى آخر القرن الثالث عشر الميلادي، وقد مر هذا الدور بمرحلتين الأولى تمت فيها ترجمة العلوم العربية المنقولة عن العلوم اليونانية، والمرحلة الثانية ترجمة العلوم العربية الإسلامية، تشارلز بيرنيت، حركة الترجمة من العربية في القرون الوسطى في اسبانيا، ترجمة عمران ابو حجلة، مقالة مترجمة من كتاب الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، تحرير سلمى الخضراء الجيوسي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت، 1998، ص1442، علي بن ابراهيم النملة، مراكز الترجمة القديمة عند المسلمين، الرياض، 1992، صص13-14.

4مارغريتا لوبيز غوميز، إسهامات حضارية للعالم الإسلامي في اوربا عبر الأندلس، الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، تحرير سلمى الخضراء الجيوسي، ج2، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت، 1999، ص1478، حكيم أحمد مام بكر، المرجع السابق، ص3.

مما جعله يعمل على جمع طائفة من المسلمين واليهود والنصارى وتحت إشرافه شخصيا في إطار ما عرفت بمدرسة المترجمين في طليطلة بهدف ترجمة التراث الإسلامي إلى اللغة اللاتينية، وذلك في عهد ملك

قشتالة الفونسو العاشر الملقب بالحكيم¹، وبالرغم من أنّ حركة الترجمة تعد قناة غير مباشرة، إلا أنّها أثرت

تأثيراً كبيراً في نقل اسبانيا خاصة وأوروبا بصفة عامة من عصر الظلام والتخلف إلى عصر الانبعاث والتقدم².

6. السفارات الدبلوماسية والعلمية بين البلاطات الإسلامية والنصرانية:

على الرغم من أنّ الصراعات العسكرية هي التي كانت غالبية على العلاقة بين دولة الأندلس بداية من حكومة قرطبة حتى مملكة بني الأحمر بغرناطة وبين الممالك الإسبانية الشمالية، إلا أنّه كانت بين الطرفين علاقات دبلوماسية، إذ كانت هذه الممالك تدخل في وفاق عندما تكون عاجزة عن القيام بأي فعل عسكري تجاه

الدولة العربية في الأندلس³، وحتى الحروب التي كانت دائرة بين الطرفين كان لها أثر في التلاقح الفكري من خلال الأسرى، إذ ما لبث البعض من أسرى المسلمين من علماء وأطباء ان تحولوا للعمل في بلاط أمراء الألبان، وفي الجانب الآخر أيضاً وقع بعض أسرى الأوربيين بيد المسلمين، وعندما فك أسره نقلوا ما سمعوه وشاهدوه من تقدم حضاري في الأندلس.

هذا وقد سعت العديد من الدول الأوروبية إلى توطيد العلاقات مع الدول العربية الإسلامية في الأندلس، كان في مقدمتها الدولة البيزنطية التي أوفدت سفارة سنة (338هـ، 949م) إلى بلاط الخليفة "عبد الرحمن الناصر لدين الله" بقرطبة والمعاصر للإمبراطور البيزنطي "قسطنطين السابع" (334-348هـ/945-959م) المشهور عنه

اهتمامه بالعلوم والآداب وكتب الأقدمين⁴، فكان لها الفضل في إدخال كتابين هامين إلى الأندلس منها كتاب الحشائش والنباتات في الطب والصيدلة لديسقوريدس، وكتاب هروشيئ في التاريخ الذي يحوي أخبار

الروم في العصور القديمة⁵، أما السفارة الأخرى فهي السفارة الجرمانية إلى البلاط نفسه سنة

(344هـ/956م) من قبل الإمبراطور الألماني "أوتو الكبير" (324-362هـ/936-973م) برئاسة الراهب "جان

دي جورز" وهو أحد علماء عصره في البحث والمناظرة⁷، كما تم إرسال سفارة عربية إلى "أوتو الكبير" برئاسة أحد المستعربين الذين يجيدون اللغة اللاتينية يدعى "رثموندو" أو "ربيع بن زيد"، الذي تمكن خلالها من

1-حكيم أحمد مام بكر، المرجع نفسه، ص 4.

2ينظر: خليل إبراهيم السامرائي، دراسات في تاريخ الفكر العربي، دار الكتب للطباعة والنشر، الموصل، 1986، ص 384-388، مارغريتا لوبيز، المرجع السابق، ج 2، ص 1478.

3عصام محمد شبارو، المرجع السابق، ص 170-171، إبراهيم بيضون، المرجع السابق، ص 312، مارغريتا لوبيز، المرجع السابق، ج 2، ص 1478.

4ينظر: ابن عذارى المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق: ج.س. كولان وليفي برونفسال، ج 2، دار الثقافة، ط 3، بيروت، 1980، ص 313-315، ابن الخطيب، أعمال الأعمال فيمن بويغ قبل الاحتلام من ملوك الألبان، تحقيق مختار العبادي ومحمد إبراهيم الكتاني، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1964، ص 37، المقري، المصدر السابق، ج 1، ص 364.

5عصام محمد شبارو، المرجع السابق، ص 169.

6ابن عذارى، المصدر السابق، ج 2، ص 234.

7عبد الله عنان، دولة الإسلام في الأندلس، ج 2، ص 457.

¹ لقاء المؤرخ الألماني "لوتيراند" وحثه على وضع كتاب في التاريخ يهتم بإخبار وحوادث العصر ، وبالتالي فقد

² حملت هذه السفارات بواكير العلوم الاسلامية إلى الغرب اللاتيني .

³ ولا يمكن أن نستثني في ذلك توافد طلاب العلم من أوروبا على مراكز الحضارة العربية الإسلامية بالأندلس ، أين اعتمدت جميع مراكز التعليم في أوروبا على قرطبة واشبيلية وطليطلة وغرناطة ، ففضوا السنوات الطوال في

⁴ الدراسة والتتبع والاطلاع على مؤلفات العرب فيها، ناهيك عن توافد البعثات الأوروبية على جامعاتها لتلقي العلم والفنون والصناعات و كل ما له صلة بنظام الحكم والدولة وآداب السلوك، ففتحت هذه البعثات للكثيرين من الغرب لينهلوا من المعاهد الإسلامية.ومن ثمّ كان لهما الأثر في نشر الحضارة العربية الإسلامية.

ثالثاً: الاختلاف الديني واللغوي بالأندلس من التعايش المشترك إلى التأثير الحضاري:

الظاهر أنّ الاختلاف الديني واللغوي في بلاد الأندلس قد وقر أسباب اللقاء الحضاري من خلال إشراك الانسان فيها في العيش المشترك عرقاً وديناً⁵، أين كانت ثقافة التعايش بين العربي والنصراني واليهودي والمسلم مستمرة في الأندلس في عصر الإمارة الأموية والعصور الإسلامية اللاحقة وتمتعوا بالحرية الدينية والفكرية، سواء أكان ذلك في الأندلس ذاتها أم خارجها مع الإمارات الشمالية، وللإشارة أنّ هذا التعايش والاحتكاك لم يقتصر على فترات السلم فقط بل شمل فترات الحرب أيضاً⁶، فكان لذلك أثر كبير في اجتذاب أهل الذمة إلى الإسلام⁷، كما كان سبباً في تفاعل اللغات واللهجات المختلفة ومن ثمّ أثرت الحضارة العربية الإسلامية تأثيراً واضحاً في مختلف المناحي الحضارية لاسيما الدينية واللغوية.

فمما لا شك فيه أنّه كان للعامل الديني دوراً مهماً ومؤثراً في البناء الحضاري للأندلس، فلا نبالغ في القول إذا قلنا أنّ أرض الأندلس كانت أحسن مثال على إنجاز تاريخي يصعب وجوده في الوقت الحاضر؛ وهذا

1 السامرائي وآخرون، تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس، ص 176-177.

2 حكيم أحمد مام بكر، المرجع السابق، ص 4، جلال مظهر، حضارة الإسلام وأثرها في الترقى العالمي، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1974، ص 501، 502.

3 من ذلك الراهب الفرنسي (جربرت دي اورياك) الذي وفد إلى الأندلس في عصر الخليفة الحكم المستنصر (350-366 هـ / 961-976م) ودرس على أيدي العلماء المسلمين الرياضيات والفلك والكيمياء، فكان له الدور البارز في نشر علوم العرب في أوروبا فهو أول من ادخل التعليم الديني ودافع عنه على أسس تقدمية، خليل ابراهيم السامرائي وآخرون، تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس، ص 477، جلال مظهر، المرجع السابق، ص 497.

4 توالت البعثات على الأندلس بأعداد متزايدة سنة بعد أخرى حتى بلغت سنة (312 هـ / 924 م) في عهد الخليفة "الناصر" زهاء سبعمائة طالب وطالبة من ذلك بعثة ملك بلغاريا إلى "هشام الثاني" لدراسة نظم الحكم ومنهج التعليم وأساليب الإدارة، وبعثة "جورج الثاني" ملك إنجلترا إلى الخليفة الأموي "هشام الثالث"، كما أرسل ملك ألمانيا "أوتو الكبير" سنة (313 هـ / 925 م) الراهب "جون" إلى قرطبة فتعلم العلوم والثقافة العربية وحمل معه المخطوطات العلمية العربية، خليل السامرائي وآخرون، تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس، ص 176-177، وص 477.

5 علي عطية شوقي، أثر اللغة العربية في اسهامات اليهود والنصارى في الأندلس أثناء عهدي الخلافة والطوائف (دراسة تاريخية)، مجلة الاستاذ، العدد 203، سنة 1433 هجرية، ص 500.

6 عبد الله محمد بلحاج عبد الله، المرجع السابق، ص 32.

7 توفيق سلطان اليوزيكي، الحضارة الإسلامية في الأندلس وأثرها في أوروبا، مجلة ثقافتنا للدراسات والبحوث، المجلد 5- العدد العشرون- 1431 هـ / 2010م، ص 121.

بفضل فاعلية الدين الإسلامي وقدرته على التعاطي مع الأديان الأخرى¹، فرغم الحلقات المتعددة التي صبغت المنظومة الدينية بأشكال مختلفة تراوحت بين التقارب والتباعد وتمايزت بخصائص التسامح أحيانا والخديعة أحيانا أخرى إلا أنّ روح التسامح كان العلامة المميزة للإسلام والمسلمين، أين اتبع الأمراء المسلمون مبدأ حرّية المعتقد الذي دعا إليه الإسلام منذ الفتح الإسلامي فاحترم أشرف العرب النصارى²، ومارس اليهود شعائرهم في حرية تامة واستمرت مدرسة قرطبة للدراسات العبرية تمثل مركز الصدارة في أوائل القرن الخامس الهجري/11م وتوسعت حتى أصبحت دارا للإفتاء للشريعة اليهودية³، فكانت بذلك الأندلس أرض التعايش والتسامح وأرض الحرّيات، وكانت نموذجا لإقرار الاختلاف.

ولمّا اتسمت البيئة الأندلسية بالتنوع والتعدّد؛ حيث تشكّلت من أجناس وأعراق صهرها الإسلام في بوتقته غير مفرّق بين سكّانها الأصليين المسيحيين من أصل قوطي أو روماني والوافدين عليها من عرب وبربر⁴ والمتساكنين اليهود، وربما هو ما عبر عنه "مكيل دي بلاتا" (Miquel De palaza) بقوله: "إنّ أهمّ مزية للتاريخ الإسلامي الإسباني تستوفي شروطها في الملحمة الدينية، تلك الملحمة التي جسّمها المواجهة الثلاثية اليهودية والنصرانية والإسلام"⁵، فإنّ هذه التعدّدية الدينية وتعدد الأجناس في الأندلس قد شكّلت صورة حيّة لواقع الحرّيات الدينية، ولم تكن تتوقف عند الإقرار بحق الآخر في الوجود، بل تتجاوز ذلك إلى احترام حرّيته في إقامة شعائره واختيار معتقده بلا تضييق ولا ممارسة لأيّ ضرب من ضروب الضغط المادي والمعنوي، وهو عبّر عنه "دوزي" بقوله: "إنّ أحوال النصارى لم تكن بالقياس إلى أحوالهم الماضية شديدة الصعوبة، ولا يجب أن يغرب عن بال ذلك التسامح غير المحدود للعرب، فلم يتعرض أحد للضغط في الأمور الدينية ... ولم يجحد النصارى تسامح المسلمين وعدلهم، ففضلوهم عن الفرنجة"⁶، وربما هي حالة نادرة خاصة في المجتمعات القروسطية التي تقف على خطوط المواجهة الجهادية، كما هو الشأن في الأندلس. ومن الواضح أنّه كان من أبرز مظاهر حربة المعتقد في الأندلس اندماج عناصر المجتمع وانصهار

7

مكوّناته عبر المصاهرات والزواج المختلط والأمثلة على ذلك متعدّدة كما سبق الإشارة إلى ذلك، أين كان لهذه المصاهرات تأثيرات على العلاقات التي قامت بين سكان الأندلس من مسلمين ونصارى و جيرانهم الأسبان، الأمر الذي كان له الأثر البارز في احتكاك الشعبين واختلاطهم وانتقال مظاهر الحضارة فيما بينهم، وربما هو ما نلمسه في تأثير المسلمين في أخلاق الشعوب النصرانية، من ذلك التسامح الذي هو أئمن صفات الإنسان، فقد أشار "لوبون" في هذا الصدد إلى ما ذكره "سبواونلي" في كتابه عن القرآن بقوله: "أسفرت تجارب العرب وتقليدهم عن تهذيب طبائع سنبوراتنا الغليظة في القرون الوسطى، وتعلم فرساننا أسمى العواطف وأنبليها

8

وأرحمها من غير أن يفقدوا شيئا من شجاعتهم"، وجاء عنه أيضا أنّه: "كان للحضارة الإسلامية تأثير عظيم

1 عبد الله محمد بلحاج عبد الله، المرجع السابق، ص 80.

2 نور الدين الصغير، مرجعية التجربة الأندلسية وأثرها في الوعي التاريخي العربي الإسلامي، بحث ضمن السجل العلمي لندوة الأندلس: قرون من القلبيات والعطاءات، قسم 1، مطبعة مكتبة الملك عبد العزيز، 1996، ص 16.

3 عصمت عبد اللطيف دندش، الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين، دارب الغرب الإسلامي، بيروت، 1988، ص 257، عبد الله محمد بلحاج عبد الله، المرجع السابق، ص 81.

4 عباس الجارري، المرجع السابق، ص 41.

5 نقلا عن عبد الله محمد بلحاج عبد الله، المرجع السابق، ص 80.

6 عبادة كحلة، المرجع السابق، ص 144.

7 توفيق سلطان اليوزبكي، المرجع السابق، ص 121.

8 لوبون غوستاف، حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر، نشر مطبعة الباوي الحلبي، 1969، ص 576.

في العالم ... وأنّ العرب هذبوا البرابرة بتأثيرهم الخلفي، وأنهم فتحوا لأوروبا ما كانت تجهله من عالم المعارف العلمية والأدبية والفلسفية بتأثيرهم الثقافي فكانوا ممدنين لنا وأئمة لنا ستة قرون¹، كما مارسوا بعض الأساليب الإسلامية في حياتهم كالختان والامتناع عن أكل الخنزير، وكان لكثرة منهم اسمه الإسلامي إلى جانب اسمه اللاتيني من ذلك على سبيل المثال لا الحصر المستعرب "رثموندو" المعروف "بربيع بن زيد" سفير الامبراطورية الرومانية إلى الخليفة الأموي "الناصر لدين الله".

هذا، وقد أفضى جوّ الحرية التي كان يعيش فيها أصحاب الديانات بالأندلس إلى المشاركة الاجتماعية بين المسلمين والنصارى واليهود، فبرزت أواصر التّواصل الحضاريّ الأندلسي بين مختلف مكوّناته الفسيفسائيّة من خلال بعض المعاملات كالجوء اليهود إلى القضاء الإسلامي لفض نزاعات تقوم بينهم²، والاحتفال المشترك بأعياد المسيحيين واليهود والمسلمين، أينشارك المسلم المسيحيّ واليهوديّ في أعيادهما الدينية ومناسباتهما العائليّة، وبالمقابل شارك المسيحيّ المسلم واليهوديّ أعيادهما³، فعاشت هذه الأطراف جنباً إلى جنب قروناً طويلة، وتحرّرت العادات من أواصر الرّوابط التقليدية العشائرية، وتسارع نسق الاختلاط والانصهار، وأفضى إلى خلق أجواء مميزة تعدّدت ألوانها ومظاهرها؛ ممّا أفضى إلى صورة جديدة للمجتمع الأندلسي جمعت بين التناقضات.

ومن المظاهر الواضحة لتحديات التنوع الديني في الأندلس ذلك الجدل الديني الذي مثلته المناظرات، مما يعكس لنا مدى الرقي المعرفي وقبول الآخر الذي عرفته الأندلس، فقد كان الحوار الإسلامي اليهودي النصراني أو ما يعرف الآن بحوار الأديان هو ما اختاره المسلمون الأوائل في الأندلس طريقاً للتعايش وتكريساً لمبدأ الحرية، أين شكلت النقاشات بين فقهاء الإسلام ورهبان النصارى وأخبار اليهود مقدمة ضرورية لمزيد من التعرف على الآخر، وقد تراوحت هذه المجادلات الدينية بين مجادلات اتسمت بطابع الهدوء والرصانة واعتمدت مهذب الكلام، وبيّن مجادلات طغى فيها الشتم والإفصاح عن التباغض، ومن أبرز مجادلي العصر الوسيط في الأندلس "ابن حزم أبو محمد علي بن سعيد" (ت 456هـ)⁴، و"أبو جعفر أحمد بن عبد الله الخزرجي" صاحب كتاب مقامع هامات الصلبان وروائع رياض الإيمان⁵، وبرز من اليهود "إسماعيل بن النغيلة اليهودي" (ت 448هـ)⁶ و"موسى بن ميمون" (ت 603هـ)⁷، أمّا المسيحيون فقد كان جلّ قساوستهم ورهبانهم يجادلون، ومن أبرزهم "رامون مارتى" الذي يصفه مناظره "ابن رشيق" بقوله: "كان فصيح اللسان مدركا للكلام معتدلا في المناظرة... ولم انفصل إلّا وهم كالمسلمين بانقطاع شبهتهم"⁸.

من الواضح أنّ النقاش بين المسلمين والمستعربين من اليهود والنصارى حول أمور تتعلّق بالدين، بالرغم من أنها أدّت إلى بعض المواجهات العنيفة بسبب تجاوز أهل الذمة لحدودهم، إلّا أنّ ذلك لم يمنع من أن تكون سبباً في فتح حوار هادئ بين الجانبين، وهكذا فقد استفاد المستعربون أقطاب هذه المناقشات من

1 لبونفوستاف، المرجع نفسه، ص 579.

2 بنميرة عمر، جوانب من تاريخ أهل الذمة، ضمن السجل العلمي لندوة الأندلس: قرون من التقلبات والعطاءات، ص 222.

3 ينظر: عبادة كحيل، المرجع السابق، ص 175.

4 ابن حزم، الرسائل، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، 1981، ص

5 محمد بنشريفية، حول التسامح الديني، مجلة دراسات أندلسية، العدد 14، جوان، 1995، ص 26.

6 صاعد الأندلسي، طبقات الأئم، تحقيق حياة بوعمران، دار الطليعة، ط 1، بيروت، 1985، ص 206

7 أحمد شحلان، من الفكر الفلسفي اليهودي العربي: أبو عمران موسى بن ميمون وكتابه دلالة الحائرين، مجلة كلية الآداب، الرباط، العدد 5-6، 1979، ص 6.

8 أحمد الونشريسي، المصدر السابق، ج 11، ص 155.

أجواء الحرية التي اتبعتها المسلمون في الأندلس منذ عهد الولاة وحتى آخر حكم بني الأحمر، فقد ضمنت لهم هذه الحرية عدم التعرض للمسائلة أو العقاب من قبل المسؤولين الحكوميين بسبب أفكارهم لدرجة أن بعض القضاة الذين يشهدون المحاورات الدينية، يغضون الطرف عندما يتلفظ أحد المتحاورين من أهل الكتاب بما يعدّ قذفاً.

والظاهر أن التعايش الديني المبني على الإخاء والتسامح قد ساهم في اتجاه العناصر غير الإسلامية من مسيحيين ويهود على التطور الحضاري في البلاد الأندلسية، أين تتلمذ بعض اليهود والمسيحيين على العلماء، و أقبل المستعربون على تلقي العلوم وتعلم اللغة العربية فأضحوا بذلك رسلاً للحضارة الإسلامية، بل وامتدت آثار التعايش الديني ليصبغ العلاقات السياسية ويعطيها طابعاً مثالياً، من ذلك نذكر علاقة الدولة الإسلامية بممالك النصارى التي تميزت بمعاهدات الصلح التي وصلت في كثير من الأحيان إلى تبادل الهدايا الفخمة من ذهب وحرير وخيل وغيرها.¹

وبالنظر إلى ذلك التنوع العرقي الذي طبع المجتمع الأندلسي كونه ضمّ مختلف الأجناس والأعراق بين سكانه الأصليين المسيحيين من أصل قوطي أو روماني والوافدين عليه من عرب وبربر³ والمتساكنين اليهود، فكان من البديهي أن تشكل التأثيرات اللغوية أحد أهم التأثيرات الواضحة على بعض طوائف المجتمع الأندلسي، باعتبار أن اللغة وسيلة مهمة من وسائل التلاقح الفكري والحضاري عند الشعوب والأمم⁴، فضلاً عن كونها أداة اتصال بين الأفراد والشعوب يعبر من خلالها كل إنسان عن اغراضه وحاجاته.

فقد حدث تداخل لغوي بين اللغة الجديدة الوافدة إلى الأندلس وبين اللغة القديمة مما أسهم في أحداث تأثير واضح في معظم مناحي الحياة، فكانت هناك ازدواجية لغوية عربية ورومانسية وهي اللغة الإسبانية القديمة المشتقة من اللهجات اللاتينية⁵ بين عامة الشعب الأندلسي، وكانت المصطلحات العربية شائعة في كل من ليون ونفار وقشتالة وغيرها من المناطق الأخرى في الشمال، فدخلت في اللغة الرومانسية الكثير من الكلمات والمصطلحات العربية⁶، إلى جانب ذلك كان الكثير من العرب يفهمون هذه اللغة ويتكلمون بها لاسيما في مناطق الثغور والحدود، وهناك إشارات واضحة تدل على أن الأمراء والقضاة وكبار القوم والشعراء كانوا يتكلمون اللغة الرومانسية إلى جانب اللغة العربية⁷.

وعلى اعتبار أن اللغة العربية تميزت عن غيرها من اللغات الأخرى بالمرونة والاستيعاب، فإنها انتشرت انتشاراً واسعاً بين طوائف المجتمع الأندلسي المعاشين للعرب ولم يكن قد مضى على الفتح العربي نصف قرن من الزمن، أين نافست اللغات الأخرى التي كانت قائمة في بلاد الأندلس على سبيل اللغة الرومانسية وأصبحت تأثيرها واضحاً على جلّ الاثنيات العرقية بالمجتمع الأندلسي من مسيحيين ويهود، فتحدثوا فيها بطلاقة وتفقها في علومها وألّفوا في بعض مجالاتها⁸، وزخرت الألفاظ العربية في اللغة الإسبانية وفي غيرها من

1 حسان حلاق، المرجع السابق، ص 274.

2 نور الدين الصغير، المرجع السابق، ص 16، عبد الله محمد بلحاج عبد الله، المرجع السابق، ص 81.

3 عباس الجراري، المرجع السابق، ص 41.

4 علي عطية شوقي، المرجع السابق، ص 500.

5 عبد الحليم رجب، العلاقات بين الأندلس الإسلامية وأسبانيا النصرانية في عصر بني أمية، دار الكتاب المصري، القاهرة، (د ت)، ص 459.

6 عبد البديع لطفي، المرجع السابق، ص ص 112-116.

7 ينظر: ابن عذارى المراكشي، المصدر السابق، ج 2، ص 227.

8 علي عطية شوقي، المرجع السابق، ص 500.

اللغات كالقونية والفرنسية¹ وفي مجالات مختلفة² كالتنظيم المدني والعسكري وأسماء الأمكنة والحيوانات والأنهار والظواهر الجغرافية وأسماء الفاكهة والألوان ومجال العمارة والتجارة والعلوم وغيرها³، يقول "لوفي بروفنسال" متحدثاً عن اللغة الإسبانية: "بأنها وجدت نفسها مضطرة طيلة مرحلة نموها وحتى القرن 13هـ/م على الأقل أن تأخذ من العربية كل ما ينقصها حتى ذلك الوقت للتعبير عن المفاهيم الجديدة وخاصة في مضمار المؤسسات والحياة الخاصة"⁴.

فالظاهر أن تعلمها أصبح ضرورة لأهل الذمة باعتبارها وسيلة للألفة والتآلف مع ساكنيهم من العرب والمسلمين، فضلاً عن كونها أصبحت اللغة الرسمية للبلاد والطريقة المثلى للتقرب من الحكام⁵، ومن هنا أدركوا أنه لا سبيل أمامهم إذا ما أرادوا تسلق المناصب الإدارية في الدولة العربية الإسلامية عامة وبلاد الأندلس خاصة إلا بتعلم اللغة العربية وإتقان علومها، أين أصبح إقبال الذميين على تعلم اللغة العربية من الأمور اللافتة للنظر وهذا ما دفع الكاتب المتعصب "الفارو" (Alvaro) (عاش خلال القرن التاسع ميلادي) للقول: "إن إخوتي المسيحيين يدرسون كتب فقهاء المسلمين وفلاسفتهم لا لتفنيدها، بل لتعلم أسلوب عربي بليغ، وأأسفاه إنني لأجد اليوم علمانيا يقبل على قراءة الكتب الدينية أو الانجيل، بل إن الشباب المسيحي الذين يمتازون بمواهبهم الفائقة أصبحوا لا يعرفون علماً ولا أدباً ولا لغة إلا العربية، ذلك أنهم يقبلون على كتب العرب في نهم وشغف وجمعون منها مكتبات ضخمة تكلفهم الأموال الطائلة في الوقت الذي يحتقرون الكتب المسيحية وينبذونها"⁶، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على الإشعاع الحضاري الذي أبدعته العبقريّة الإسلامية في الأندلس وعلى سيادة الثقافة العربية الذي لا جدال فيه والتي عمت شبه الجزيرة الأيبيرية.

ولا نجانب الصواب إذا قلنا أنه كان لانتشار اللغة العربية في بلاد الأندلس على حساب اللغة الرومانسية أثر كبير في النهضة العلمية التي عرفتها البلاد، كيف لا وهي لغة المعاملات والمخاطبات الرسمية فضلاً على أنها لغة التعليم في المؤسسات التعليمية المختلفة، فتعلم اللغة العربية قد مكّن العلماء من مختلف الطوائف من الإبداع في كثير من معارفها، وفي هذا الصدد يذكر "شحلان" بأن العلوم التي ظهرت في بلاد الأندلس كان جزءاً منها من بنات علماء أهل الذمة ولا سيما منهم اليهود على وجه التحديد على حساب أنهم تشربوا بالثقافة العربية الإسلامية⁷، فلم يكن فرع من فروع المعرفة إلا ونال اليهود نصيباً منه، أين كانت جلّ مؤلفات اليهود قد ألّفت في قواعد اللغة العربية مما يدل على علو كعبهم وطول باعهم في فن الكتابة وفي التناغم اللغوي بين

1توفيق سلطان اليوزبكي، المرجع السابق، ص128.

2 للإشارة ما تزال اللغة العربية حاضرة في الثقافة الإسبانية إلى يومنا هذا، وهناك العديد من الألفاظ والكلمات الإسبانية أصولها عربية واضحة، وهذا ما أكدّه اللغوي الإسباني "رافاييل لايسا" في كتابه تاريخ اللغة الإسبانية حيث قال: "تأتي أهمية العنصر العربي في اللغة الإسبانية في المقام الثاني بعد العنصر اللاتيني، ويوجد في لغتنا اليوم ما يربوا على أربعة آلاف كلمة عربية، ناهيك عن التعابير الدارجة على ألسنة الأندلسيين المشتقة منها، فقد تبناها الناس وتوارثوها جيلاً بعد جيل بتأثير تفاعل حضارة العرب على أرضهم قديماً وبدافع تأثرهم بأسلوب حياتهم وتفكيرهم إلى جانب تأثرهم بلغتهم".

Rafael Lapesa, Historia de la lengua española, Madrid: Escelicer, 1942.

3عبد البديع لطفي، المرجع السابق، ص 116-112، توفيق سلطان اليوزبكي، المرجع السابق، ص 129-139.

4لوفي بروفنسال، حضارة العرب في الأندلس، ص81.

5لوفي بروفنسال، المرجع نفسه، ص88.

6نقلًا عن جوستانتونجرونيباوم، حضارة الإسلام، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، مراجعة عبد الحميد العبادي، مكتبة مصر، 1956، ص 81-82.

7السامرائي، دراسات في تاريخ الفكر العربي، ص387.

العربية واليهودية¹.

ولا يمكن أن نستثني في ذلك إسهامات النصارى الذين برع البعض منهم في مجالات مهمة كالترجمة والتأليف في اللغة العربية من ذلك "قسطنطين الإفريقي" (ت 480هـ/1078م) الذي يعد من أقدم المترجمين للمؤلفات العربية في المجالات الأدبية والثقافية لا سيما منها الطبية²، ولم تقتصر اهتمامات النصارى على المجال التأليفي والترجمة بل امتد ليشمل دراسة الأدب والشعر العربي خاصة منه الغنائي، أين نشأ مع مرور الوقت ضرب من الشعر العامي القشتالي استخدمه المسيحيون في الأناشيد الدينية وأعيد الميلاد³، كما برع عدد من أسلم من النصارى في علوم المسلمين بل تفوقوا في الفقه، كان من بينهم على سبيل المثال "عبد الله ابن عمر بن الخطاب بن أنجلين" (ت 276هـ) قال عنه "ابن الفرضي": "كان مسالمة الذمة، فملاً أشبيلية علماً وبلاغة ولساناً حتى شرفت به العرب"⁴.

وما يتوجب الإشارة إليه أنّ بفضل الجهود الكبيرة لعدد غير قليل من العلماء والأدباء العرب والمسلمين الذين ساهموا في نشر اللغة العربية وعلومها، انتشر التعليم في الأندلس انتشاراً عظيماً بعدما كانت قبل الفتح الإسلامي لا تمتلك من العلم اليوناني إلا القليل تمثل بمختصرات هزيلة وضعت منذ القرن الخامس الميلادي وإلى القرن الثامن الميلادي، فلم تنتعش وتتطور إلا بعد تمثلها للعلوم العربية ولاسيما التي تشمل على أصول علوم اليونان التي ترجمها العرب المسلمين في عصر ازدهار حضارتهم فقد ساهم الأندلسيين من جانبهم في الترجمة للأثار اليونانية متمثلة فيما استجلبوه منها أو استجلب لهم من قبل الوافدين المشاركة، أين أتاحت لهم هذه المصنفات المترجمة الاطلاع على معارف القدماء وعلومهم وفي المراحل التالية نقلت من العربية إلى اللغات الأوربية لينهل منها الأوربيون⁵.

وظهر العلماء والعباقرة في كل ميدان، وكثرت المدارس والجامعات وزاد الوعي الثقافي⁶، وأسس المسلمون مراكز لحضارتهم فيها، فنبغ في هذه المراكز مترجمون نقلوا جوانب مهمة من التراث العربي الإسلامي إلى لغاتهم⁷، فكان من أشهر مراكز الترجمة عن العربية طليطلة التي قامت فيها حركة ترجمة نشيطة خاصة بعد ان استردها الأسبان بقيادة "الفرنسو السادس" عام 478هـ/1085م واتخاذها كعاصمة لمملكة قشتالة، فقد امتازت بكثرة مكتباتها التي حوت آلاف من المجلدات التي انتقلت إليها من المشرق، فضلاً عن ذلك بقاء الثقافة العربية فيها حتى بعد أن استردها الأسبان، ويعد (دومينيكو سفونديسينوس) الذي يذكر بالمصادر العربية بـ(دومنجو غنصالفة) من أشهر رجال الترجمة في العصر الوسيط من العربية إلى اللاتينية بها، ومن بين ما ترجمه بعض مؤلفات الفارابي وابن سينا والغزالي⁸.

بالإضافة إلى أشبيلية التي كانت بها كلية عربية لاتينية تعني بترجمة كتب الفلسفة العربية، وربما ما يمكن أن نلمسه هنا هو تأثير فلسفة "ابن رشد" بصورة خاصة في الغرب، وأصبحت هذه الكتب مراجع معتمدة في

1 حاييم الزعفراني، يهود الأندلس والمغرب، ترجمة أحمد شحلان، مطبعة النجاح، الرباط، (د ت)، ص 152، علي عطية شوقي، المرجع السابق، ص 503.

2 علي عطية شوقي، المرجع السابق، ص 504-505.

3 ينظر: عبد الحليم رجب، المرجع السابق، ص 459، علي عطية شوقي، المرجع السابق، ص 505.

4 ابن الفرضي أبو الوليد، تاريخ علماء الأندلس، ج 1، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1966، ص 216.

5 حكيم أحمد مام بكر، المرجع السابق، ص 5.

6 كان في الأندلس أيام الخليفة الحكم المستنصر (350 - 366 هـ / 960-976م) سبعون مكتبة عامة تحوي مئات الآلاف من الكتب في مختلف حقول المعرفة الإنسانية، بالإضافة إلى المكتبات الخاصة، هذا فضلاً عن مكتبة قرطبة المركزية.

7 توفيق سلطان اليوزبكي، المرجع السابق، ص 139.

8 جلال مظهر، المرجع السابق، ص 523.

جامعات أوروبا حتى القرن السابع عشر ميلادي¹، ناهيك عنغرناطة وقرطبة.

خاتمة:

وبهذا نخلص إلى القول أنه بالرغم من الاختلاف الواضح بين التركيبة السكانية في الأندلس من حيث تعدد الديانات واختلاف اللغات، إلا أنها شكّلت أبرز أرضية حوار ومواجهة بين الإسلام والنصرانية واليهودية، فقد شهدت خلال حكم العرب المسلمين لها والذي دام ما يقارب الثمانية قرون (92 - 197 هـ/710 - 1492م) أهم اندماج عرقي بين الشرق والغرب، وهذا بفضل الإسلام الذي خلق توافقاً واندماجاً بين حضارتين متضادتين وذلك باستناده على فكره الكوني وصفة التسامح لمفهومه الديني، وبفضل اللغة العربية أيضا التي أصبحت لغة الثقافة للإسبانيين والتي كان تأثيرها جليا وواضحا على علماء أهل الذمة من يهود ونصارى، ولا أدل على ذلك من بقائها حتى القرن السادس عشر الميلادي في اسبانيا بل انتشارها إلى يومنا هذا داخل اللغة الاسبانية.

فمثلت الأندلس بذلك الوعاء المادي والمعنوي الذي تفاعلت فيه الموارد العفائية، لتصوغ شكلا حضاريا تميز بإبداعاته في مختلف المجالات، فأعطى ثماراً عظيمة في بلاد الأندلس التي أصبحت مركز إشعاع فكري وحضاري وثقافي آنذاك، أينكانت الحضارة تشع يومها من حواضرها كقرطبة واشبيلية وغرناطة وطليلطة وبلنسية وسرقسطة وغيرها، الأمر الذي انعكس أثره على معظم بلاد أوروبا وبالتالي خلق نوع من التبادل العلمي والمعرفي بين شعوب العالم أجمع، ولعله هو ما عبّر عنه "دوفرجي" (Douverger) بقوله: "....الأندلس هي كل ما في اسبانيا من روعة.... لأنها ملتقى الشرق والغرب".

¹ينظر: زكريا زكريا هاشم، فضل الحضارة الاسلامية العربية على العالم، دار النهضة، مصر، 1970، ص373.

التعايش بين المسلمين و المعاهدين في المغرب الأوسط خلال العصر الوسيط

د/ شباب عبد الكريم، أستاذ محاضر - أ -

كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية

جامعة سعيذة

ملخص:

تحاول هذه الورقة المساهمة في إبراز جوانب من مظاهر التعايش بين المسلمين والمعاهدين في المغرب الأوسط خلال فترة العصر الوسيط، والتي تكشف التفاعل الإيجابي بين مكونات مجتمع المغرب الأوسط، وسيادة روح التسامح والإخاء مما ساعد في بناء علاقات طُبعت بالانسجام والودية في أغلب تلك الفترة التاريخية. ولعل من أبرز مظاهر روح التعايش تلك، هي التجاور في السكن وتبادل الهدايا في الأعياد والمناسبات المختلفة، وحرية إقامة الشعائر الدينية لأهل الذمة، وممارسة الأنشطة التجارية والحرفية والاقتصادية في أجواء خالية من الضغوط والاكراهات، وهذا إن كشف عن شيء، فإنما يكشف أن تلك الطوائف غير مسلمة لم تعش في عزلة بل تفاعلت مع المجتمع بصور ايجابية. الكلمات المفتاحية: أهل الذمة، التعايش، اليهود، النصارى، المجتمع، التسامح.

مقدمة:

قبل الخوض في توضيح تلك الجوانب، يبدو من المفيد التفكير بالحدود التي وضعتها الشريعة الإسلامية لهذه الفئة. عند الأبشيهي نجد نصا مفصلا يوضح حدود أهل الذمة داخل المجتمع الإسلامي ورد كالآتي: "يلزمهم أن يتميزوا في اللباس عن المسلمين..... ولا يركبون الخيل ولا البغال ولا الحمير..... ولا يتصدرون في المجالس ولا يبدؤون بالسلام..... ويمنعون من إظهار المنكر كالخمر والخنزير والناقوس والجرير بالتوراة والإنجيل..... وفي تقدير الجزية اختلاف بين العلماء..... ولا جزية على النساء والمماليك والصبيان والمجانين"¹.

وفي ذات السياق فإنّ المدونة الإسلامية بشكل عام والنص المقدس بشكل خاص تقيض بالنصوص التي تدعو إلى التسامح مع أهل الذمة ومعاملتهم معاملة حسنة، والاعتراف بحرية الاختيار للإنسان، ومن هنا كانت مهمة المسلمين الدعوة إلى الله لأسلمة الناس عملا بقوله تعالى " لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ "(البقرة، 256).² وذلك بالارتكاز على قيم وأحكام تقوم على بر المسالمين من غير المسلمين، والإحسان إليهم، سواء كانوا مشركين أم من أهل الكتاب، وجدالهم لا ينبغي أن يكون إلا بالتي هي أحسن، وتسميتهم "أهل الكتاب" يعني أنهم أصحاب كتاب سماوي، وفي هذا تشريف وإقرار واعتراف بدينهم، كما تنبغي دعوتهم بلين، على سبيل التذكير وغيرها من الحقوق المكفولة لهم³.

مظاهر التعايش بين المسلمين والمعاهدين

هناك مظاهر ناصعة للتعايش بين أهل الذمة ومجتمع المغرب الأوسط خلال فترة العصر الوسيط، ففي تاهرت على العهد الرستمي (160-269 هـ/ 777-909 م) عاش اليهود والنصارى والوثنيون حياة المواطن العادي، بل إن بعض هؤلاء خاصة النصارى كانت لهم منزلة خاصة لدى بعض الأئمة الرستميين، مثل أبي بكر بن أفلح (238-241 هـ/ 852-855 م) الذي استعان بهم للقضاء على ثورة محمد بن الوليد، كما كانت حاشية ومقربو الإمام أبي حاتم يوسف (281-294 م-994-906 م) تضم مجموعه من النصارى بالإضافة إلى الأعيان⁴.

¹ الأبشيهي النابلسي، المستطرف في كل فن مستطرف، ج2، تحقيق محمد سعيد، دار الفكر، بيروت، ط1، 2001، ص82-198.

² راجع درفود، الحرية الدينية لأهل الذمة، مجلة البحوث والدراسات، عدد 06 جوان 2008، ص09.

³ أحمد بوسجادة، التسامح الديني في الإسلام مع غير المسلمين، أهل الكتاب نموذجا، مجلة المعيار، عدد جانفي 2018، ص244-245.

⁴ بوحلوفة محمد الأمين، أهل الذمة في المغرب الأوسط من خلال نوازل الوثنريسي 914هـ/1085م، مذكرة ماجستير في التاريخ والحضارة، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، جامعة وهران، اشراف، د.بوركة محمد، السنة الجامعية 2013 - 2014، ص95-96.

أما في تلمسان فإن أقدم نص يشير إلى تواجد أهل الذمة هناك، ما أورده الجغرافي البكري حول النصراني الذين تواجدوا خلال القرن الخامس الهجري، وذكر أن لهم بها كنيسة مغمورة¹. ومن مظاهر اندماجهم في الحياة العامة ما أشار إليه ابن خلدون من أن السلطان الزياني يغمراسن بن زيان (633-689هـ/1236-1282م) استخدمهم ضمن الجيش النظامي للدولة². ومن جانب آخر، ومن خلال فترات الصراع بين الدولتين الزيانية والمرينية على مجالات النفوذ الجغرافي والسياسي، تعرضت تلمسان عاصمة ملك الزيانيين للكثير من الغزوات ومظاهر الحصار العسكري والاقتصادي، اضطرت هكذا ظروف السلطان الزياني أبا زيان أن يأمر بتسريح اليهود والنصارى لقتل نساءهم خشية أن يقعوا سبأيا بين أيدي المرينيين³.

كما احتاج الزيانيون في فترات كثيرة إلى إرسال سفارات تقوم بمهام دبلوماسية من قبل عناصر أهل الذمة، خاصة اليهود الذين تمتعوا بالدهاء والقدرة على التفاوض والإقناع، بالإضافة لإتقانهم لعدة لغات. فقد اختار السلطان عثمان بن يغمراسن (681-703هـ/1282-1303م) النصراني "أرنو دوكونيلا"، وكان من الفرسان العاملين ضمن الجيش النظامي للدولة لإرساله في شتاء عام 1295 م في سفارة إلى الملك الأغروتي "جاك الثاني" لطلب سفينتين شرعيتين حربيتين يستعملهما في حصار مدينة بجاية، لكن أرغونة رفضت هذا الطلب بحجة أنها لا ترتبط مع تلمسان بأية معاهدة، بالإضافة إلى أنها في حاجة ماسة إلى كل سفنها، لكنها رغم ذلك تركت الباب مفتوحا لإجراء محادثات إذا أرسلت السلطة الزيانية وزيرا مفوضا إليها بصلاحيات أوسع. غير أن هذه السفارة كسابقتها لم تحقق ما كانت تصبوا إليه بسبب التشدد الكبير من الأغرانيين في طلب ضرائب إضافية، الأمر الذي لم تكن لتقبله السلطات الزيانية⁴.

كذلك تمت الاستعانة بالفارس "فيليب دي مورا" من قبل السلطان أبي حمو موسى الأول (707-718هـ/1307-1318م)

في سفارة لدى مملكة أرغون لطلب عقد معاهدة صداقة وسلام بين الدولتين، وقد طلب الزيانيون في هذه المرة من الأغرانيين تعيين الشروط المالية التي يمكن شراء السلم بها، فكان رد الأغرانيين سريعا بأن ثمن هذه المعاهدة سيكون بدفع مبلغ 20.000 دينار سنويا. كما تم تعيين الفارس "غيوم أستوريش" على رأس الجالية الميورقية، وساعده ضباط آخرون كانوا منخرطين ضمن كتيبة الروم في الجيش الزياني، أمثال "بارساروش" وبار سارديني⁵، وقد لعبت هذه المليشيات المسيحية دورا هاما إبان حكم السلطان الزياني أبي تاشفين⁵.

وفي المجال الاقتصادي نشط أهل الذمة بسبب شعورهم بالأمان على أموالهم وممتلكاتهم في ديار الإسلام. وساهموا بايجابية في الدورة الاقتصادية لبلاد المغرب الأوسط، ففي عهد الزيريين قام الأمير يوسف بن بلكينبن بنو زيري (362-372هـ/972-983م) بنقل عدد كبير من سكان تلمسان لاعمار مدينة أشير، وكان بينهم مزارعون يهود أصحاب ملكيات زراعية، فعوضهم هذا الأمير بأرض مقابل ذلك لزراعتها والانتفاع بها، وعندما عادت الأمور إلى مجاريها عادها هؤلاء إلى مدينة تلمسان فاستعادوا ممتلكاتهم التي ورثوها. ونستنتج من هذا أنه كانت لليهود في تلمسان قبل عهد الزيانيين ممتلكات من الأراضي ورثوها عن أسلافهم. وتجدر

¹ البكري أبو عبد الله، المغرب في ذكر بلاد إفريقية و المغرب، وهو جزء من كتاب المسالك و الممالك، مكتبة المثنى، بغداد، بدون تاريخ نشر، ص 76.

² عبد الرحمن بن خلدون، كتاب العبر، ج 7، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1978، ص 174.

³ المصدر نفسه، ص 200.

⁴ محمد بوركبة، عبد الصامد حمزة، الحضور السياسي محمد بوركبة، عبد الصامد حمزة، الحضور السياسي لأهل الذمة في المغرب الأوسط خلال العهد الزياني، مجلة الحكمة للدراسات التاريخية، المجلد 5، العدد 12، ديسمبر 2017،

⁵ عبد الصمد حمزة، أهل الذمة في الدولة الزيانية (633 - 962هـ/1235-1554م) رسالة دكتوراه في التاريخ و الحضارة الإسلامية، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية، جامعة وهران، إشراف دبوركة محمد، السنة الجامعية 2016-2017، ص 41.

الإشارة أنه كان من الذميين من يحبس أرضه على الكنائس، فكانت تستغل من طرف القسيسين والأحبار ويصرفون منها على أنفسهم وعلى مصالح كنائسهم.¹

أما عن عمل أهل الذمة في الزراعة، فقد زرع اليهود كل أنواع المحاصيل بدءاً من الكروم لاستخدامها في صناعة الخمر التي تخصصوا فيها، وزرعوا كذلك الزيتون خاصة في تلمسان وأحوازها وزاحموا بذلك أهل البلاد. كما اهتم اليهود المهجرون من أرض الأندلس بنقل تقنية تربية دودة القز التي كانت رائجة في الأندلس على أشجار التوت وخاصة الأبيض منه، فكانت الشجرة الواحدة في تلمسان تنتج ما لا تنتجه خمس شجيرات في غيرها. كما زرعوا القمح في قسنطينة التي كانت بها مخازن ومطامير لحفظ المحاصيل الزراعية، فكان هؤلاء يعملون على تخزينه واستعماله في أوقات الأزمات والمجاعات وربما باعوه بالقرض.²

وفي مجال النشاط الحرفي والصناعي، اختص يهود منطقة تمنطيط في إقليم توات بإتقان حرفة صياغة الذهب والفضة، إذ كانوا يشترون الذهب الخام من القوافل التجارية القادمة من مصادر هذا المعدن النفيس في بلاد السودان، ثم يقومون بصياغتها بأنواع وأشكال مختلفة من الحلي، ثم تباع في الأسواق الداخلية للإقليم أو في الأسواق الخارجية الشمالية منها والجنوبية ما جعلهم يحققون من وراء ذلك أموالاً طائلة وثروات كبيرة.³

وفي أسواق الدولة الزيانية أنيطت بأهل الذمة - حسب رواية لابن مرزوق التلمساني - مهام مراقبة السلع التي تفرض عليها الجباية مورداً " فيتولى المسلم نصراني ويهودي وخارجي ويحيطون به فيفتشونه من رأسه إلى قدمه ظاهراً وباطناً، لما عسى أن يدخل به من السلع التي يوظف عليها مغرم من المغارم، وحتى النساء يوكل بهن يهوديات يفتشن ويدخلن يديهن إلى لحومهن".⁴

كما اشتهرت بعض الأسر اليهودية التلمسانية بممارسة مهنة الطب، فالسلطان المريني أبو الحسن عندما استولى على تلمسان، اعتل في احد الأيام، فجرى طبيب يهودي كان مشتهراً بالمهارة في الطب.⁵ ويبدو أن هذه المهنة قد ورثها اليهود في أبنائهم وأحفادهم، فالرحالة عبد الباسط خليل يذر أنه أخذ دروساً في الطب على يد "موشي بن صاموئيل بن يهودا الإسرائيلي" ويصفه بالأردى الماهر الذي انتهت إليه الرئاسة في الطب بتلمسان.⁶ وعليه يمكن تسجيل الفكرة التي مؤداها أن مكانة مدينة تلمسان الاقتصادية والسياسية والجغرافية مكنها من الاضطلاع بدور رائد على كافة المجالات خلال العصر الوسيط، جعلها محط اهتمام شعوب كثيرة مسلمة وغير مسلمة. فكان هناك التجار النصارى واليهود المتردون عليها من أصقاع بعيدة كانت تطول، مما أوجد أماكن عبادة للنصارى كما أشار الجغرافي البكري إليه ضمن سياق هذا المقال.

كما تشارك المسلمون وأهل الذمة المعاهدين في الاحتفالات الدينية التي كانت تقام في مدن المغرب الأوسط، فالمسلمون كانوا يحتفلون بالمولد النبوي الشريف في الثاني عشر من ربيع الأول من كل سنة، فيتم إيقاد الشموع والتزيين، وتقوم الأسر بتحضير مختلف الأطعمة وإعطائها للجيران سواء كانوا مسلمين أو يهود أو نصارى، فقد تعود المجتمع على ذلك، فشارك المسلمون أيضاً النصارى واليهود في عيد "العنصرة" و"عيد

¹ عبد الصمد حمزة، المرجع السابق ص 82.

² المرجع نفسه، ص 83.

³ المرجع نفسه، ص 91.

⁴ محمد بن مرزوق، المسند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا أبي الحسن، تحقيق ماريّا خيسوس بغيرا، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع،

الجزائر، 1981، ص 285.

⁵ المصدر نفسه، ص 22.

⁶ Robert breinschvig ; deux recits de voyage imedit en afrique du nord au xv siecle — abdelabasi.t.b. khalil adarne paris 1936 p 44

المسيح"، ففي ليلة عيد الميلاد كان المسلمون والنصارى يطبخون نوعا من الثريد، وفي اليوم الاول يصنع الأطفال أقنعة ويتوجهون إلى الأعيان قصد طلب الفاكهة، وينشدون أغانيهم ويشاركهم أيضا في الاحتفال بعيد "دانيسا"، وهو احتفال يكون عندما تبدأ أسنان الطفل بالظهور.¹ ومن مظاهر التسامح الأخرى التي طبعت مجتمع المغرب الأوسط ما أورده الونشريسي من أن أحد المسلمين كان له جار يهودي، وكانت علاقة الأسرة المسلمة بالجار اليهودي وأسرته تتسم بالود وحسن الجوار.²

خلاصة

يظهر من المعطيات الواردة أن أهل الذمة من يهود ونصارى عاشوا في مجتمع المغرب الأوسط في جو من التسامح والألفة، بعيدا عن أجواء التعصب الديني والإكراه الاجتماعي والاقتصادي، ومن مظاهر ذلك حرية إقامة الشعائر الدينية، والاضطلاع ببعض الوظائف في السلك العسكري والإداري، كما وجد هؤلاء حرية كبيرة في ممارسة مختلف الأنشطة الاقتصادية، خاصة التجارة، حيث سجلت لنا المصادر أفراد وعائلات يهودية ونصرانية حازت ثراء كبيرا ومالا وفيرا، دون أن ننسى العناصر الذمية التي كانت مقربة من بلاط الحكام، خاصة فئة الأطباء، مما أوجد نسيجا اجتماعيا تطبعه الألفة والوثام والتعاون.

¹ بحلوفة محمد الأمين، المرجع السابق، ص 95-96.

² الونشريسي أبو العباس، المعيار المعرب و الجامع المغرب عن فتاوى علماء افريقية و الأندلس و المغرب، ج 5، تحقيق محمد حجي و آخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1981، ص 64

الإسلام والغرب ومعوقات الحوار Islam, the West, and the Obstacles of Dialogue

د / نضال سليمان الإمام

أستاذة الحضارة العربية الإسلامية، الجامعة اللبنانية الدولية / فرع البقاع

nidal.emam@liu.edu.lb

الملخص:

إن من أهم معيقات الحوار بين الحضارات رغبة الغرب في فرض حضارته بكل عناصرها على الشعوب الإسلامية في حين أن المسلمين يرفضون الإنسلاخ من حضارتهم ، ويمانعون الى أبعد الحدود هيمنة مبادئ العولمة الغربية الرأسمالية عليهم. ومن هنا يبرز معوّق آخر لا يقل أهمية وهو أن ممانعة المسلمين النظرية للعولمة لم تمنع التبعية الفعلية للغرب لا على الصعيد الإقتصادي ولا حتى على الصعيد الفكري، لأنها لم تستطع أن تقدّم البديل. فنحن كمسلمين لم نوفق بعد في تحديد العلاقة بين الدين والمجتمع وكذلك لم نحسم خياراتنا حول النظام السياسي وآلياته التي تحدد العلاقة بين الحاكم والمحكوم ، وتبرز الأسئلة: كيف يحاور الضعيف القوي؟ وهل يُجدي الحوار؟

الهدف: يهدف هذا البحث إلى تسليط الضوء على أبرز المعوّقات التي تمنع قيام حوار إنساني تشاركي وتكاملي بين الوحدة والتعددية ويركّز على الإصلاح الداخلي عبر البحث عن المواءمة بين التقدم العلمي من جهة وبين المحافظة على الأصالة والتراث من جهة أخرى.

أهمية البحث: تأتي من أهمية الحوار الحضاري فالعرب والمسلمين هم شركاء حقيقيين في البحث عن حضارة عالمية جديدة ، والحوار ليس ترفاً فكرياً أو أمراً مثالياً بل هو ضرورة تقتضيها مصلحة الشعوب لتجّنب الصراعات المستمرة.

الكلمات المفتاحية: الحوار ، الحضارات ، العولمة ، المعوقات ، صراع الحضارات.

Summery:

One of the most important obstacles to the dialogue between civilizations is the West's desire to impose its civilization with all its elements on the Islamic people, while Muslims refuse to alienate from their civilization, and they object to the most extreme limits of the domination of the principles of Western capitalist globalization on them.

Moreover, an equally important obstacle that is no less important is that the theoretical opposition of Muslims to globalization did not prevent the actual dependence of the West, neither on an economic level nor on an intellectual level. This is because they were unable to present an alternative. As Muslims, we have not succeeded in defining the connection between religion and society, and we have not make proper choices about the political system and its mechanisms, which defines the relationship between the ruler and the ruled. The questions arise: How does the weak and the strong negotiate? Is dialogue useful?

تمهيد:

تشكل العلاقة بين الإسلام والغرب إحدى أهم الإشكالات التي تواجه الباحثين في العالم ، وفي الوطن العربي على وجه الخصوص. وإن من أهم معوقات التواصل والحوار بين الغرب والعالم العربي والإسلامي هو الوقوف عند عناصر الاختلاف وموجبات الصراع ، أكثر من الوقوف عند عناصر الاتفاق وموجبات الحوار. والإشكالية الكبرى المطروحة: هل صحيح أننا نعيش في واقع صدام حضاري؟ أم أنه صدام مزعوم ومفتعل الهدف منه إيهام الشعوب بتبدل الأحوال وسقوط الحضارات تمهيداً لإطباق السيطرة عليها وإخضاعها ونهب ثرواتها، وإلغاء ما لديها من خصوصيات؟ فالحضارات والثقافات الإنسانية لا تتصادم، وإنما هي تشكل فيما

بينها حواراً وتفاعلاً مستمراً لخير البشرية جمعاء. أما التي تتصادم وتتصارع فهي المصالح المادية التي تحركها رغبة التسلط والهيمنة. والحرب التي يخوضها الغرب ضد العرب ما هي الا حربا اقتصادية قبل كل شيء، وهي تستهدف الثروات وتستخدم الأديان كأداة للتهجم على العرب والمسلمين منذ الحروب الصليبية وحتى اليوم.

فما هي معيقات الحوار بين الإسلام والغرب؟

أولاً: نظرية الصراع بين الحضارات

انتشرت في الغرب نظرية "صدام الحضارات" للباحث الأميركي صموئيل هانتنغتون والتي نشرها في مقالة صدرت في نيسان (ابريل) عام 1993، وحاول من خلالها تحديد ملامح الصراع الدولي بعد نهاية الحرب الباردة، ورأى أنها ستكون صراعات بين الأمم والمجموعات الثقافية والحضارية المختلفة لا بين الدول. وهانتنغتون في حديثه عن "الخطر الإسلامي" لا يحذر الغرب من الحركات الإسلامية المتطرفة فقط بل يتحدث أيضاً عن خطر الدين الإسلامي نفسه. وهذه النظرية تندرج ضمن سياق توفير المرجعية الفكرية وإعداد المناخ العام اللازم للغرب عامة، وللولايات المتحدة بشكل خاص، من خلال تحديد أعداء جدد والتهويل من مخاطر وتحديات جديدة. وكان المفكر العربي المهدي المنجرة قد سبق هانتنغتون في التوجس مما اسماه وقتها بـ "الحرب الحضارية الأولى" في حوار له مع مجلة "ديرشبيغل" الألمانية نشر يوم 15 شباط (فبراير) 1991، وكان على العكس منه يعتبر "ان الثقافات تشكل اساس وعماد السلام، بل هي البذرة الوراثية للسلام، فليس ثمة ثقافة تولد أصلاً عدوانية او لتصارع ثقافة اخرى. وقد علمنا التاريخ بأن ثقافة ما حين تاخذ مقاليد السلطة تسعى الى فرض نظام قيمها على ما عداها، وهنا يكمن موطن النزاع. لكن اذا ما تم احترام القواعد الأساس للتواصل الثقافي والتنوع، فأنا اعتقد بان اسباب النزاعات ستقل" (المنجرة، 2007).

لكن أحداث الحادي عشر من سبتمبر جاءت لتنعش نظرية هانتنغتون وتحبط كل المحاولات الهادفة للحوار والتعايش بين مختلف الحضارات البشرية. وفي ظل هذه الأحداث انتشرت ظاهرة الإسلاموفوبيا، وأصبح مألوفاً وعادياً إصدار أحكام الإدانة على جميع العرب والمسلمين، وأصبحت الجاليات العربية والإسلامية في الغرب موضع شك. وبالتالي تعرضت لإجراءات أمنية مستفزة وتشكلت صورة سوداء عن الإسلام في الغرب حيث تجاوزت الاتهامات بعمليات إرهابية القائمين بها إلى كل المسلمين والعرب بل إلى الإسلام ذاته.

بعد الحادي عشر من سبتمبر حدث انعطاف خطير، فكل ما كان قد تأسس في مستويات الفكر السياسي وتبناه المحافظون الجدد تحوّل إلى برنامج عمل للتنفيذ بسرعة. انتقل الفكر إلى الجبهة واستبدلت الأقلام بالأسلحة. وأعلن الرئيس بوش الهدف: "الحرب على الارهاب" و"الدول الداعمة للارهاب"، وطالب الدول والجماعات بحسم قرارها "إمّا مع أميركا وإما مع الارهاب". واستبق كل تدقيق معتمداً على تقرير وزارة الخارجية الأميركية (20 أيلول (سبتمبر) عام 2001، وصوب اتهامه باتجاه كوريا الشمالية وكوبا وإيران والعراق وليبيا والسودان وسورية. وفي يوم 25 أيلول (سبتمبر) عام 2001، صوت مجلس النواب الأمريكي على الميزانية العامة للدفاع وقدرها (343مليار دولار) منها (6مليار) لمحاربة الارهاب. (المنجرة، الاهانة في عهد الميغاإمبريالية، 2007). وبدأت الحملات الاعلامية بتطويع الأذهان بحيث يدور العالم كله حول أحداث 11 سبتمبر، وهذا لا يمكنه ان يكون الا شكلا من اشكال الإمبريالية الاعلامية الجديدة، تديرها اجهزة المخابرات الأميركية، وتستغلها أبشع استغلال (المنجرة، الاهانة في عهد الميغاإمبريالية، 2007).

واللافت أنه لم يذكر أفغانستان ولكنه بدأ باحتياحه انتقاماً من تنظيم "القاعدة" وزعيمها أسامة بن لادن. ثم جاء اجتياح العراق عام 2003 بذريعة "أسلحة الدمار الشامل" التي لم يجدها، وبرامج التسليح

النووي" التي لم يكتشفوها، وعلاقات وثيقة للنظام مع "القاعدة" اجتاحت الجيوش الأميركية والبريطانية العراق، وفتكت بمؤسساته وبنائه كلها، وتم تفتيت العراق عبر مشاريع شيوعية-سنية- كردية. وكان المشروع الكردي الأكثر حضوراً وجهوزية. والعراق له تاريخ عريق في الحضارة الانسانية يمتد الى اكثر من 6000 سنة، والمتحف الوطني في بغداد، الذي دمته الدول الغربية المتحالفة، يمثل الذاكرة الحضارية للانسانية كلها، ومع ذلك فان منظمة اليونسكو لم تحرك ساكناً، مثلها مثل منظمة الامم المتحدة بكل فروعها (المنجرة، الحرب الحضارية الاولى، 1991).

وأضافت الولايات المتحدة الاميركية بعد الحادي عشر من سبتمبر الأنظمة الاستبدادية العربية إلى قائمة الدول التي كانت من مسببات إنتاج الارهاب مثل: السعودية ومصر. فتحوّلت هذه الأنظمة إلى تبعية كاملة خوفاً من العقاب، وتم تقليص مواقفها فاصطفت في معسكر الاعتدال بمباركة أميركية¹. (الصايغ، 2007)

ثانياً: صفقة القرن

أما اليوم، فإن العرب والمسلمين يواجهون تحدّي صارخ جديد لحقوقهم المشروعة، متمثلاً بإعلان الرئيس الأميركي دونالد ترامب عن ما يسمى بخطة سلام في الشرق الأوسط، وإلى جانبه وقف رئيس وزراء الكيان الصهيوني بنيامين نتيناهو في مشهد أقل ما يقال فيه أنه استعراض هوليدوي. استفز هذا الإعلان مشاعر العرب مسلمين ومسيحيين ضارباً عرض الحائط بقرارات الأمم المتحدة معلناً ما يسمى صفقة القرن، والتي تتضمن هدر للحقوق الفلسطينية وطمس لقضيتهم العادلة عبر إعلان القدس عاصمة للكيان الصهيوني باستخفاف مذل بالحق العربي والإسلامي وفق الآتي:

أولاً: تجاهل الصفقة بكل مندرجاتها القانون الدولي ولا سيما القرار 242 وفي مقدمته إعلان عدم جواز احتلال الأراضي بالقوة وانسحاب إسرائيل من الأراضي العربية المحتلة.

ثانياً: تكريس دولة الفصل العنصري (الأبارتهايد) وذلك بإرغام الفلسطينيين على الاعتراف بيهودية الدولة أي أن يكونوا درجة ثانية وثالثة في وطنهم.

ثالثاً: حرمان الفلسطينيين من حق تقرير المصير بنزع السيادة عن أجوائهم وأرضهم وحتى مقدساتهم وممتلكاتهم.

رابعاً: تكريس المستوطنات وتشريعها، وهي مخالفة واضحة للقانون الدولي.

خامساً: استفزاز العالم العربي برمته بمسليمه ومسيحيه بإعلان السيطرة على الأماكن المقدسة والسماح للمسلمين بالصلاة في أوقات يحددها الاحتلال فقط مع إبقاء السيادة للإسرائيليين.

سادساً: إغفال مسألة اللاجئين الفلسطينيين في الشتات وطمس حق العودة المنصوص عليه في قرار الأمم المتحدة رقم 194 (البدوي، 3 شباط 2020)².

هذا كله جرى وسط جو مشحون من التساؤلات وهمهمات الشكوى في العالم العربي الاسلامي: أين هم حكامنا؟ أين هم مثقفونا ومبدعوننا؟ ما الذي حدث لنا نحن المدافعين عن "القضايا الكبرى"؟ أين هم المتحدثون باسم المجتمع المدني؟ الى اي حد سيبلغ الارتزاق بنخبتنا واين ستصل بها الوشاية وتجارة المخابرات؟ كيف نبرر سكونيتنا الخاصة والقبول بمذلة وطنية ودولية كهذه؟ (المنجرة، الاهانة في عهد الميغاإمبريالية، 2007).

¹ نصري الصايغ: حوار الجفافة والعقارب دفاعاً عن المقاومة، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت 2007 ص 44-46.

² رفعت البدوي: أبو مازن، ، ، لقد تأخرت، ، مقالة في جريدة الوطن، زاوية قضايا وآراء، الاثنيين 3 شباط 2020.

ثالثاً: التبعية والانقسام الداخلي

فيما الإسلام السياسي واقع في فخ المذهبية والأمراض التاريخية والتشرد الفكري المنقسم أساساً على تعدد الهويات المذهبية الفرعية، وذلك بسبب قصر نظره الاستراتيجي لطبيعة الصراعات بل حتى جهله بشروط الوحدة والتوحيد، أي جهله بجوهر الرسالة الإسلامية الجامعة. ومع تزايد المقاومة الشرسة لمفاهيم العولمة الجديدة، وحيث أن الكتابات والآراء الراضة للعولمة شكلت أعلى نسبة ممانعة فكرية لهذه المفاهيم، إلا أن هذه الممانعة النظرية والاحتجاج بها على وجود بدائل فكرية موجودة في المخزون الثقافي للمنطقة وتاريخها الفكري لم تمنع التبعية الفعلية لنظام العولمة الرأسمالي لا على الصعيد الاقتصادي ولا حتى على الصعيد الفكري. وهذه الممانعة ثبت فشلها وانهارها لأنها لم تستطيع أن تقدم البديل على الصعيد الفكري للعلوم الاجتماعية والاقتصادية والتنموية. وظل عالماًنا العربي هو أقل الأقاليم ابتكاراً واختراعاً وتطويراً، واستمر الفرق بالصراعات المحلية والقائمة على حسابات تجاوزتها عجلة التطور الانساني والتي ليس لها مكان في قاموس الفكر العالمي بحيث يمكن القول: إنها تخوض معارك طحن في الهواء دون أية فائدة وهي تعيش صراعاً في الزمن الحالي ولكن خارج مجال تقدم البشرية (النقاش، 2015).

وعن عبثية التقليد الأعمى للغرب، تحدث الصادق النيهوم في كتابه "الإسلام في الأسر: من سرق الجامع وأين ذهب يوم الجمعة؟" عن الخطأ الفادح الذي وقع فيه العرب عند قيامهم بترجمة مصطلحات مرتبطة أشد الارتباط ببيئتها الغربية وزرعها في البيئة العربية المختلفة عنها تماماً. فمثلاً كلمة "الديموقراطية" تعني أن جميع القرارات يتم اتخاذها بعد إحصاء الأصوات في مجتمع رأسمالي. أما في مجتمع دون عمال ورأسمال كالمجتمع العربي فإنها تصبح غير ذي معنى. وأيضاً في ما يخص كلمة "الصحافة" فإنها تعني في موطنها الأصلي أن المنشورات تصدر في بيئة الاقتصاد الحر التي تعتبر الصحافة سلطة دستورية رابعة، لكن نقل هذا المصطلح إلى واقع غير رأسمالي يعني أنه ذات من دون واقع وأن لا أحد يعترف لها بالسلطة. كذلك فإن كلمة الحرية تعني أن الدستور يكفل للمواطن الحريات الخمس (حرية الكسب وحرية العقيدة وحرية الإعلام وحرية التجمع وحرية القضاء) لكن نقل مصطلح الحرية إلى لغة أخرى يحوله إلى مجرد كلمة شعرية فارغة من معناها الحقيقي.

من جهة أخرى فإن العرب يجهلون استخدام مصطلحات قرآنية والتي تحولت إلى مصطلحات جوفاء منذ الانقلاب الأموي. فمثلاً، تعني كلمة الصلاة ضمناً أن المسلم يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر والفحشاء وهي مهمة لا يستطيع أداءها إلا إذا كان له صوت مسموع في إصدار القوانين. كما أن كلمة "لا اله الا الله" تعني أن لا أحد غير الله يملك السلطة وليس لأحد الحق في اتخاذ القرار المخالف لشرع الله. وقبل هذا كله، فإن مصطلح الجامع له نفس معنى الديموقراطية لأنه صيغة أخرى من صيغ السلطة الجماعية، ولأن الجامع مقر مفتوح يرتاده الناس خمس مرات في اليوم – حتى خلال ساعات حظر التجوال – بالإضافة إلى ان اعتباره بيت الله فإنه لا يخضع لقوانين الدولة. وفي المقابل، لا تستطيع تجاهل القرارات الصادرة عنه إذ الجامع في التراث العربي الإسلامي كان يعني الحرية بكل معانيها. لهذا يوضح النيهوم أن ثقافتنا المعاصرة لا تستطيع أن تترجم ما يقال، لأنها تجهل وظيفة الجامع الإدارية، ولأنها غير صادرة عن البيئة الأوروبية القائمة على أفكار سلطة البابا وإنهاء العلاقة بين الإدارة والدين. وفي المقابل، ترتفع الأصوات بالعودة إلى الإسلام دون أن يرفع أحدهم صوته مطالباً بالعودة إلى الجامع. (النيهوم، 1995)

إن ما تحتاجه أمتنا هو أن تعيد للجامع وظيفته الإدارية لتصنع ديموقراطية نابعة من بيئتها المحلية، لكن ما يمنع تطبيق نظام الجامع القائم على تسليم الحكم لله والإدارة للناس هو ذلك الخلط التاريخي الذي

وقع فيه المسلمون بين وظيفة المسجد ووظيفة الجامع. ان هناك حاجة ماسة للعناية بفقهاء الوحدة وفقه الاختلاف وتطويرهما ونشرهما في جميع اوساط المجتمعات الاسلامية. كما انه لابد من تفعيل الحوار بين مختلف المذاهب الاسلامية ، وبينهم وبين المنتمين للديانات الاخرى ، باعتبار الحوار يمثل ضرورة اساسية للحاضر والمستقبل ، وهو قبل كل ذلك واجبا شرعيا ينبع من رسالة الاسلام وعدالته.

والسبب الحقيقي لمقولة عدم تقليد الغرب ، التي يتبناها الكثير من مثقفينا الذين يعتقدون بان العالم العربي ملزم ان يهر في نفس المراحل التي مر بها الغرب خلال الثورة الصناعية ، لكي ينهض ويتقدم ، هو ان التقليد لا يصنع حضارة ، والدليل من الواقع المتخلف لكل الدول التي طبقت سياسة التبعية للغرب ، متجاهلة الدور المهم للقيم الثقافية والحضارية في عملية البناء: بناء الترتيب العقلاني للابداع ، فليس هناك ابداع بالتقليد، كما انه ليس هناك بحث علمي بالتقليد (المنجرة ، الحرب الحضارية الاولى ، 1991).

رابعا: عدم التمييز بين الغرب الحضاري والغرب الاستعماري

إن عدم التمييز بين الغرب الحضاري والإنساني والغرب الغازي – والذي لا يمكن ان نحاوره – خطأ يتبناه البعض ، وهو في تجريده وإطلاقته يتمثل مع مدارس فكرية غربية تحكم على العرب والإسلام بالمقاييس نفسها. وبالإضافة إلى خطئها النظري ، فإنه ينجم عن تبنيها على المستوى العملي خطران:

الأول: يتمثل في ما ترتبه بالنسبة لتعريف العدو حيث تصنف الغرب بثقافته المتنوعة وإثنياته المختلفة ووحداته السياسية ومؤسساته المتعددة عدواً دائماً للإسلام والعرب. وبالنظر إلى تقوق الغرب في المجالات كافة وتخلف العرب ، فهي من حيث لا تدري تزرع بذور اليأس والإحباط في العقل العربي وتشل إرادته على المقاومة. والثاني: يتمثل في أنها تجعل النزاعات مع بعض بلدان الغرب خارج إطار السياسة والمصالح ، وتغلفها في إطار عقائدي يجعل منها حالة أبدية سرمدية فتقع بجانب العربي عن التعامل بجدارة في المضمار السياسي. والعلاقة مع الغرب لا ينبغي اختزالها في العداة او التبعية ، فهناك طريق آخر غير هذا الاستقطاب وهو طريق الحركة في موقع الاستقلال وهو الأسلوب الأجدى في التواصل مع الاخر (حماد ، 2000).

وعن العلاقة المعقدة بين الشرق والغرب ، والسبل لإقامة علاقات متوازنة بينهما على الصعيد كافة: الاستراتيجية والمصلحية والفكرية والثقافية والاقتصادية ، يقول سماحة السيد محمد حسين فضل الله ، "إننا نتصور أن المشكلة الآن بين الشرق والغرب ليست في العمق على مستوى العلاقات الثقافية – وان كان للثقافة دورها في اكثر من جانب ، لكنها تأخذ منحى اقتصادية وسياسية وأمنية. فالغرب بما يملك من قوة عسكرية وتكنولوجية مادية ... يحاول دائماً أن يجعل الشرق في حالة ابتزاز ، من خلال أجهزته الاستخبارية ومن خلال ضغوطاته العسكرية والاقتصادية لتبقى له السيطرة على كل مقدرات الشرق. وعلى ضوء هذا لا نرى أية إمكانية واقعية للحوار على أساس التكافؤ في المواقع والقضايا. فعلاقة الغرب بالشرق هي علاقة استكبار يراد بها إضعاف المستضعفين وقهرهم بوسيلة او بأخرى" (فضل الله ، 2013).

ومع أن السيد فضل الله يفرق بين الشعب الأميركي وبين الإدارة الإستعمارية الأميركية ، فإنه أيضاً يفرق بين الغرب الأميركي على المستوى السياسي وبين الغرب الأوروبي. لأن الغرب الأوروبي بدأ يفهم بشكل جيد الواقع الذي يعيش فيه الشرق سواءً الشرق العربي أو الإسلامي حتى وإن كان لا يزال يخضع للضغط الأميركي. ويجب التمييز بين الفريقين الغربيين: فأوروبا أقرب إلينا من حيث فهمها لقضايانا أو من خلال تقاطع مصالحها مع مصالحنا – وبعد ان أقلعت عن عقلية الاستعمار وغادرت طموحات الاستكبار. يمكن أن يكون الحوار معها أجدى من الحوار مع الولايات المتحدة الأميركية التي تتحرك في خط تصاعدي لاجتياح

العالم، ولها عقلية عدوانية تحملها شخصيات بارزة في الإدارة الأميركية باتت تحتقر حتى أوروبا وتعتنها بـ"أوروبا القديمة" وغيرها من الأوصاف التي تستبطن الرغبة في محاصرة دول الاتحاد الأوروبي ومنعها من الاحتفاظ بشخصيتها أو التطلع نحو دور قيادي عالمي (فضل الله، 2013).

وتعتبر الصور النمطية السلبية المتبادلة من أبرز معوقات الحوار، ففي الغرب تسود الصورة العنصرية عن الإسلام والمسلمين والتي ترسخت عبر رؤى تاريخية استشراقية، واعدتها إلى الأذهان جماعات تكفيرية بررت القتل والذبح باسم الدين. بحيث تحول أي عمل ارهابي، مهما كان فاعله، إلى اتهام يتجاوز الفاعلين إلى الإسلام نفسه. وبالمقابل كانت الصور السلبية التي ربطت المسيحية والمسيحيين بالتآمر الغربي على الإسلام والمسلمين لاحتلال بلادهم، في حين أن الأهداف الحقيقية لذلك الاحتلال وتلك الحروب لم تكن للتبشير الديني أو لنشر المسيحية، بل كانت لأهداف سياسية واقتصادية واستراتيجية قبل أي أهداف أخرى. (العتريسي، 2019)

خامساً: الاستغلال والهيمنة

إن لغة اليوم المعادية للإسلام ما هي إلا طرق جديدة للتعبير عن أحقاد قديمة، وإعادة تعليب الخوف التقليدي من الإسلام لا تستأهل دفع العالم إلى سلسلة من الحروب أو تغذية وتشويه سمعة المسلمين الذين يمثلون جزءاً هاماً من سكان أميركا. كما أن إعادة النظر في التفكير الغربي حول العلاقات مع الإسلام تستلزم نظرة جديدة إلى التاريخ: فالتطور التاريخي للإسلام والمسيحية الغربية سارا بشكل متواز كثيراً أحدهما مع الآخر إلى حد أن مجتمعي المؤمنين يمكن التفكير فيهما كأنهما نسختان متشابهتان من نظام ديني اجتماعي واحد، تماماً مثلما يمكن اعتبار المسيحية الأرثوذكسية والمسيحية الغربية نسختين من نظام ديني اجتماعي واحد. خلال قرون ثمانية مضت مسارات الإسلام والمسيحية الغربية في نفس الاتجاه وتطابقتا أحياناً أيضاً: فالمسيحيون اللاتين والمسلمون في الشرق الأوسط مرّوا بتجارب مشتركة في فترات زمنية متقابلة، لكنهم تجاوزوا مع تلك التحديات بطرق مختلفة. ومنذ القرن الرابع عشر وحتى القرن السادس عشر، اتبعت المسيحية الغربية مع مستعمراتها الخارجية مسارات مختلفة بشكل واضح تماماً مثل التوأمين اللذين كان من الصعب التفريق بينهما في الصغر لكنهما عندما كبرا صارت لهما شخصيتان متميزتان لا تتفقان بعضهما مع بعض (بوليت، 2005). إن انتصارات المسلمين التي استوحت الهامها من قيادة نبيهم الناطق بالعربية فرضت السيطرة على بلاد وجماهير ذات توجهات ثقافية يونانية رومانية سائدة في طبقاتها الاجتماعية العليا، وهذا التحدي نفسه واجه المسيحيين القدامى منذ القرون الأولى متأثرين بحياة وموت مسيحيهم الناطق باللغة الآرامية. وعلى الرغم من أن روما ودول غرب المتوسط يدينون تاريخياً للحضارة اليونانية، إلا أن ضعف اللغة اليونانية في آخر سنوات الامبراطورية الرومانية عزلت المسيحية اللاتينية عن جزء كبير من الإرث اليوناني الذي سبق المسيحية. لكن هذا الإرث انتقل بشكل أكبر إلى المجتمع الإسلامي الوليد من خلال الترجمات من اليونانية إلى العربية – إن بطريقة مباشرة أو غير مباشرة عبر ترجمتها أولاً إلى السريانية (بوليت، 2005).

لقد تأثر الشرق بالغرب عندما انطلقت الترجمات من خلال الفلسفة اليونانية التي أثرت على الفلسفة الإسلامية، كما أن الغرب تأثر أيضاً بالشرق: وهذا ما حصل في الفترة التي كان فيها المسلمون في الاندلس، حيث تأثر الغرب بالكثير من الفكر الإسلامي المنفتح – ولقد كان الفكر الإسلامي لابن رشد وغيره من العلماء هو الذي دفع بالغرب إلى اعتبار التجربة مصدراً للمعرفة، لأن المعرفة كانت تنطلق من خلال التأمل العلمي.

يقول روجيه غارودي: "ليس من الممكن إقامة حوار حقيقي بين الحضارات من شأنه أن يتيح إخصاباً متبادلاً بين الثقافات إذا لم نبدأ بتحليل الآليات التاريخية التي منعت أو زيفت هذا الحوار إلى اليوم، وأفقرت

معايير المقارنة ولا سيما شروط عدم التوازن الاقتصادي المطرد بين الغرب وبين العالم الثالث ... إن شرط نمو الغرب إنما كان بالضرورة ولید نهب ثروات القارات الثلاث ونقلها إلى أوروبا وأميركا الشمالية، وبالمقابل فإن الغرب هو الذي جعل ما نسميه العالم الثالث متخلفاً. "وحسب غارودي، فإن النمو والتخلف هما عنصرا منظومة واحدة هي المنظومة الرأسمالية. وإن تراكم الرأسمال الاولي ثم الإنتاج الموسع قد تطورا خلال مراحل عدة: إبادة هنود اميركا بدءاً من القرن السادس عشر، ثم نخاسة العبيد السود التي أصبحت ضرورية لاستغلال المعادن وارااضي اميركا التي قل سكانها بنتيجة تلك الابادة الجماعية، ثم بدءاً من الثورة الاقتصادية لم يعد الاسترقاق يسمح بالافادة من التقنيات الجديدة تم الغاء الرق، وبدأت الحركة الاستعمارية اي السيطرة السياسية والعسكرية على أفريقيا وعلى القسم الأكبر من آسيا لتأمين الاستثمارات ذات الربح الأعظم في الصناعة وفي التجارة، وذلك بفرض السعر الأدنى على اليد العاملة والأسعار الأعلى للمنتجات المستوردة فرضاً بالقوة. وبعد ذلك لم تبق علاقات الاستغلال ثنائية الجانب بين البلد المستعمر ومستعمراته، بل ظهر استغلال العالم الثالث على نحو جديد بنشأة وتوسع الشركات المتعددة الجنسيات التي تنظم نهب العالم الثالث ليس على المستوى القومي كما كان الامر، بل على المستوى العالمي سواء بالاستناد إلى قوة عظمى كالولايات المتحدة الأميركية من أجل توجيه اقتصادها وسياستها واستخدام جهازها العسكري تارة، او باستخدام مؤسسات دولية واقعة تحت نفوذها تارة أخرى مثل البنك الدولي للإنشاء والتعمير وصندوق النقد الدولي (غارودي، 1999).

ويستشهد غارودي بأن الجزائر كانت قبل وصول الفرنسيين سنة 1830 بلداً يصدر القمح إلى فرنسا. وعندما تأخرت الأخيرة عن دفع ثمن قمحه سنة 1816 وأصرت على الامتناع عن تسديد ديونها قام الادي بطرد القنصل دوفال عام 1830، الأمر الذي اتخذه الجيش الفرنسي حجة للتدخل واحتلال الجزائر. وعندئذ فرضوا زراعة الكرمة على بلد إسلامي تحرم ديانتهم الخمر، ففضي على الاقتصاد الغذائي الذي كان سائداً من قبل، وأصبحت الجزائر تستورد القمح بعد أن كانت تصدره. وقد أحيطت تبعيتها منذ ذلك الحين على الصعيد الاقتصادي بكفالة مزدوجة لتصدير خمرها – وهي لا تدري ما تصنع به – ولاستيراد القمح الذي تحتاج اليه (غارودي، 1999).

ولهذا يمكن القول أن ظاهرة العولمة السياسية-الاقتصادية، استناداً للظروف التاريخية، لم تظهر من فراغ وليست هي الأولى من حيث الزمان – وإن كانت الأولى من حيث المكان – خارج الدائرة الأوروبية. فالشركات المتعددة الجنسيات العابرة للقارات التي هي إحدى سمات العولمة الحالية، كان قد سبقها أيضاً تجربة الشركات الاقتصادية الكبرى التي حكمت وتحكمت في العلاقات الدولية في القرن السادس عشر وحتى السبعينات في القرن التاسع عشر. وهذه التشوهات الحقيقية التي أصابت الاقتصاد ترافقت مع تشوهات في كل المجالات الثقافية والاجتماعية والسياسية. ولذلك اعتبر غارودي أن الغرب حادث عارض، وانه أخطر عارض طرأ في تاريخ الكرة الارضية والذي قد يقود اليوم إلى فنائها. لذلك فإن المشكلة الأساسية في الثقافة الحاضرة لا بد أن تنطلق من القضاء على التصور التسلطي في الثقافة الغربية، وأن نستعيز عنه بتصوير سمفوني وتنطلق إلى حكمة العالم اللاغربي عبر الانخراط في حوار حضارات حقيقي مع الثقافات غير الغربية.

الخاتمة

إن حل إشكالية الصراع الحضاري يتطلب شروط عديدة أهمها: الاعتراف بالتعددية الدينية والتنوع الثقافي والائتلاف والاختلاف بين البشر، ولا يكون ذلك إلا بالحوار الداخلي أولاً، والتوافق على بيان الاعتناق الحضاري وإطلاق ثقافة الحوار في عصر العولمة من عقالها. ذلك يدعو إلى وقفة ضرورية لتقويم ما يحصل على

الصعيدين العربي والإسلامي في واقع يموج بالمتغيرات حيث يصبح اللجوء إلى الوحدة مهماً على كل صعيد عبر التساؤل المزدوج: أهو ضرورة أم خيار؟ وفي الإجابة المزدوجة ثمّ جحيم منتظر، فالخيار صعب إلى أبعد الحدود أمام ما تفرضه العولمة من تحديات وأخطرها كارثة الالغاء.

وإذا كانت العولمة هي المستجد العالمي فهي تفرض مستجداً آخر هو ضرورة اتباع سياسة التقارب بين المتضررين ضمن العولمة. وهذا يتطلب خلق إمكانية التغيير الداخلي نحو عمل إنساني حضاري يراعي التنوع والتعدد ضمن المجتمع الواحد، وفقاً لتجربتنا التاريخية الرائدة والانفتاح على الحوار مع الآخر والاحترام المتبادل. وإذا كانت الهيمنة العولمية هي عامل أساس في الصدام الحضاري، فإن الإنسان هو موضوع الحوار، والحضارة تستمد قيمتها وعمق معناها من تأصلها في صلب تجربته.

وأخيراً، إن مقولة حوار الحضارات تنطلق من منطلقات مختلفة، تعكس سمات التنوع الإنساني وخصوصيات كل شعب، كما تعكس التجارب الإنسانية وإمكانية الالتقاء على العام والمشارك، والأخذ والعطاء، وتبادل الخبرات من دون إجحاف بحقوق الآخرين. ويصبح تفسير الحضارات متحركاً آنياً ومتجدداً، يعود إلى الماضي ليفهم الحاضر ويحدد خطوط المستقبل.

مصادر البحث :

- 1_ إبراهيم بدران : النهضة وصراع البقاء من مأزق التخلف إلى آفاق التقدم ، المؤسسة العربية للتحديث الفكري والمركز الثقافي العربي ، بيروت 2005 .
- 2_ الصادق النهوم : الإسلام في الاسر من سرق الجامع وابن ذهب يوم الجمعة ؟ ، الطبعة الثالثة ، ، رياض الريس للكتب والنشر، دمشق 1995.
- 3_ آلان دونو : نظام التفاهة ، ترجمة مشاعل عبد العزيز الهاجري ، دار سؤال بيروت 2020.
- 4_ المهدي المنجرة: الحرب الحضارية الأولى، مكتبة الشروق، الطبعة السابعة، القاهرة 1991، ص50 و85 و194.
- 5_: الاهانة في عهد الميغامبريالية ، المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة، الدار البيضاء، 2007، ص10 و27 و28 و45.
- 6_ أنيس النقاش : الكونفدرالية المشرقية صراع الهويات والسياسات ، بيسان بيروت 2015
- 7_ جمال واكيم : صراع القوى الكبرى على سوريا الابعاد الجيوسياسية لازمة 2011 ، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت 2011.
- 8_ حسان حلاق : قضايا العالم العربي ، دار النهضة العربية ، الطبعة الثانية ، بيروت 2007 .
- 9_ روجيه غارودي : حوار الحضارات ، تعريب عادل العوا ، عويدات للنشر والطباعة ، الطبعة الرابعة بيروت 1999.
- 10_ ريشارد بوليت : دفاعاً عن مقولة الحضارات الإسلامية المسيحية ، ترجمة محمود حداد ، دار النهار منشورات جامعة البلهد ، بيروت 2005 .
- 11_ سالم المعوش : الادب وحوار الحضارات المنهج والمصطلح والنموذج ، دار النهضة العربية ، بيروت 2007.
- 12_ عبد الباسط عبد المعطي وعدة مؤلفين : العولمة والتحويلات المجتمعية في الوطن العربي ، مكتبة مدبولي (صادر عن مركز البحوث العربية _الجمعية العربية لعلم الاجتماع) ، القاهرة، 1999.
- 13_ مايكل موور : رجال بيض اغبياء، الدار العربية للعلوم ، ترجمة مركز التعريب والبرمجة ، بيروت 2003 .
- 14_ مجدي حماد وعدة مؤلفين : نحو استراتيجية وخطة عمل للصراع العربي الصهيوني ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت 2000 .
- 15_ ميخائيل عوض : العرب والمسألة القومية في القرن الواحد والعشرين قراءة معاصرة في الدولة والامة والعولمة ، بيان، بيروت 2018 .
- 16_ نصري الصايغ : حوار الحفاة والعقارب دفاعاً عن المقاومة ، رياض الريس للكتب والنشر ، بيروت 2007 .
- 17_ : محمد السيرة السياسية ، الطبعة الثانية ، دار الفارابي ، بيروت 2019 .
- 18_ مركز دراسات الوحدة العربية : نحو مشروع حضاري نهضوي عربي (بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية) ، الطبعة الثانية ، بيروت 2005 .

- 19_ المؤتمر الدولي الثالث في التاريخ العلوم عند العرب والمسلمين العلوم العربية الإسلامية اساس راسخ للنهضة التقنية العصرية، جامعة الشارقة ، ملخصات الابحاث ، (ديسمبر) 2017 .
- 20_ مؤتمر التواصل الحضاري بين الولايات المتحدة والعالم الاسلامي المنعقد في نيويورك يومي 4 و5 اكتوبر 2018 الذي اقامته رابطة دول العالم الاسلامي
- 21_ يحيى احمد الكعكي : الشرق الاوسط وصراع العولمة ، دار النهضة العربية ، بيروت 2002 .

الدين والإيديولوجيا في صراع الغرب مع الإسلام Religion and ideology in the West's struggle with Islam

د/ بوقرو ناصر أستاذ محاضر "أ"، جامعة د. يحيى فارس بالهدية، الجزائر
Nassr_ed@yahoo.fr

المخلص

تهدف هذه المداخلة إلى تسليط الضوء على الصراع الحضاري القائم بين الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية وإلى الكشف عن سبب محاربة الغرب للإسلام. لقد اتخذ هذا الصراع في الفترة المعاصرة أشكالاً مختلفة، وخاصة في ظل التحولات الهائلة والمتلاحقة في النظام الدولي منذ تفكك الاتحاد السوفيتي، حيث تم التركيز بصفة خاصة على الإسلام معتقدين أنه بات يشكل تحدياً للديمقراطية الغربية. من هنا جاء التساؤل حول مصدر وسبب هذا الصراع؟ وإلى أي مدى أثر سلبا على الحضارتين؟

تم الاعتماد على المنهج الوصفي والتحليلي لأجل وصف الصراع القائم بين الحضارتين الغربية والإسلامية وتوضيح أسس كليهما، وتحليل العلاقة بين الحضارتين عبر العصور والتي على ضوءها يمكن لنا ان نتبين خلفيات الصراع وجذوره. تطرقنا على وجه الخصوص إلى أهم الأحداث التاريخية التي حدثت بسبب الصراع الحضاري والثقافي عبر العصور وإلى أثره على العلاقات الدولية والأمن والسلم العالميين.

توصلنا في الأخير إلى نتيجة أن الحضارتين تقوم على أسس عقائدية متناقضة، وأن تصوراتهما تأخذ قالب عالمي مما سهل انتشارها الكبير فوق بقاع واسعة من المعمورة، وهذا ما حفز على إثارة الصراع بينهما. الكلمات المفتاحية: الإيديولوجيا، الدين، الثقافة، صراع الحضارات، العلاقات الدولية.

Abstract :

This intervention aims to highlight the civilizational conflict between Western and Islamic civilization and to reveal why the West is fighting Islam, In the current period, this conflict has taken various forms, especially in the light of the enormous and successive shifts in the international system since the dissolution of the Soviet Union. In particular, Islam has been emphasized, believing that it has become a challenge to Western democracy. **From here came the question of the source and cause of this conflict? And to what extent has it negatively affected both civilizations?**

The descriptive and analytical approach was used to describe the conflict between Western and Islamic civilizations and to clarify the foundations of both, and to analyse the relationship between civilizations throughout the ages, in the light of which we can identify the backgrounds and roots of the conflict, We have addressed in particular the most important historical events that have occurred because of the cultural and cultural conflict of the ages and its impact on international relations and global peace and security.

Finally, we came to the conclusion that the two civilizations are based on contradictory ideological foundations, Their perceptions are a global mold, which has made it easier for them to spread over large parts of the globe, and that has spurred conflict between them.

Keywords:

Ideology, Religion, Culture, Clash of civilizations, International Relations

المقدمة:

احتل الصراع الإيديولوجي والديني مكانة هامة بين مختلف الحضارات على مر العصور. أهم الصراعات التي استمرت ولا تزال قائمة هي التي حدثت بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية المسيحية والرأسمالية. لقد شملت هاتين الحضارتين أغلب المعمورة، وخاصة الإسلامية التي تربعت على ثلاثة أرباع العالم القديم، واستمرت منذ القرن السابع وحتى نهاية القرن الثامن عشر الميلاديين، ثم أخذت بالانحسار منذ بداية القرن التاسع عشر حتى سقطت آخر دولها سنة 1924.

أما الحضارة الغربية المسيحية الرأسمالية التي تركزت في أوروبا وأميركا، أخذت تأثيرها بالاتساع والتحكم بعد بزوغ الثورة الفرنسية، ومازال قائما، بل وأصبح متفردا في تحكمه في العالم منذ بداية تسعينيات القرن الماضي.

بدأ الصراع منذ ظهور الإسلام واتخذ أشكالا مختلفة عبر العصور، لكن يبدو أن الصراع الحضاري تغير بعد نهاية الحرب الباردة وتعد أكثر من أي وقت مضى، حيث أن طبيعة الصراع الدولي تحولت من دائرة الصراع الأيديولوجي إلى صراع ديني وثقافي بين الحضارات. ففي ظل التحولات الهائلة والمتلاحقة في النظام الدولي وأنساق الفكر والقيم الحضارية التي مر بها المجتمع الدولي منذ تفكك الاتحاد السوفييتي، برز الدين ليقترحم الشؤون الدولية في شكل صحوة دينية، وتم التركيز بصفة خاصة على الإسلام، حيث ساد الاعتقاد أن الديمقراطية الغربية وإن سجلت انتصارها الحاسم، وباتت في موقف يستحيل معه على أي نظام فكري أن يتحداها بعد سقوط الاتحاد السوفييتي، إلا أنه توجد بعض التحديات التي يمكن أن تواجهها منها الأصولية الإسلامية.

نتطرق في هذه المداخلة إلى إشكالية الصراع الديني وتاريخ الصراع بين الغرب وعالم الإسلام، نناقش فيه قضية مهمة تتعلق بموضوع الساعة في الثقافة الغربية عموما، وتتصل بمشكلة علاقة العالم الإسلامي بالغرب الأوروبي والأمريكي بصفة عامة، والأهم من ذلك أننا نعالج واحدة من أكثر القضايا إشكالية على مستوى التراث الإنساني، حيث أن العلاقة بين العالمين تتطلب خبرة طويلة وبحثا في المسارات والأحداث التاريخية عبر محطات متنوعة من التاريخ والجغرافيا، من القرن السابع الميلادي وحتى القرن الواحد والعشرين، باحثين عن جواب هذا السؤال: كيف تشكلت الكراهية بين الغرب والمسلمين؟

للإجابة عن هذا السؤال لا بد من تسليط الضوء على ماهيتها للكشف عن حقيقتها من الناحية الفكرية من أجل معرفة دور الدين والأيديولوجية في الصراع الدائر بينها نظرا لاتساع الرقعة الجغرافية التي امتدت إليها هاتين الحضارتين وطول فترة تعايشها وصراعها مع بعضها البعض.

الهدف الرئيسي من هذه المداخلة هو تسليط الضوء على الصراع القائم والكشف عن جذور تهجم الغرب على الإسلام ومحاربهته بشتى الوسائل، خاصة ما شهدناه في الفترة المعاصرة من حملة شرسة ضد الإسلام والمسلمين، تاريخ وحضارة، حيث أصبح التخلف مرادفا للدين الإسلامي، ضاربين بذلك عرض الحائط كل ما قدمته الحضارة الإسلامية على مر العصور.

الصراع بين الإسلام والحضارة الغربية

هذا الفصل من المداخلة يتعرض لمفهوم وحقيقة هذا الصراع وأصله عبر مراحل التاريخ الطويلة، أي منذ ظهور الإسلام وحتى بداية القرن الواحد والعشرين، وفي سبيل الوصول إلى هذه الغاية ركزنا على توضيح الصورة المرسومة في الوعي الغربي عن الإسلام والمسلمين لأننا نرى فيها أحد دوافع هذا الصراع، وقد لاحظنا أن للغرب موقفان من الإسلام في العصور الوسطى، من جهة كان يحاول الاستفادة منه كونه الأقوى والأعلم

في ذلك الوقت، ومن جهة أخرى كان ولا يزال يتصارع معه ويحاول التصدي له باعتبار عقيدته تشكل خطر تهدد وجوده.

لقد كان الإسلام منذ ظهوره متغيراً فاعلاً في تاريخ الحضارات الإنسانية، فهو دين وحضارة، بخلاف الشرائع السماوية الأخرى، حيث كانت الحضارة الإسلامية من أرقى الحضارات التي عرفها الإنسان على وجه الأرض، إذ كانت مضرب المثل في اسهاماتها في شتى مجالات الحياة، وقدم المسلمون للإنسانية ما لا ينكره عاقل، فتركوا في كل مجال بصمة لا زال أثرها شهيداً إلى يومنا هذا. لذلك كان ولا يزال محط نظر لدى الغرب حيث أصبح يشكل هاجس خوف بالنسبة له.

لأجل ذلك ترجم القرآن الكريم إلى اللاتينية، وظهرت دراسات وكتب المستشرقين، وبدأت الحملات التبشيرية بين المسلمين. أما في العصر الحديث الذي شهد تغيراً في ميزان القوى لصالح الغرب على حساب الحضارة الإسلامية، فقد اختلق الغرب جملة من الأسباب لغرض تبرير دوافعه وأطماعه الاستعمارية ومصالحه السياسية والاقتصادية، بالإضافة إلى نظرة الاستعلاء والتفوق التي ترى في الغرب أصل الحداثة والتنوير والعقلانية والديمقراطية، في حين أن المسلمين لم يتجاوزوا الكواجح القديمة في مسيرتهم الحضارية.

لقد تحولت هذه الصور القديمة الراسخة في عقلية الغرب عن الإسلام والمسلمين عبر العصور من المفهوم الديني إلى المفهومين السياسي والاقتصادي، وجاءت كتابات ومؤلفات الاستشراق الجديد لعقلنة سيطرة الغرب على الوطن العربي والإسلامي، ولتجعل من الدفاع عن المصالح الاقتصادية والسياسية مبرراً لهذه السيطرة. حيث انتشر في الغرب الخوف من الإسلام، بحيث أصبح يوصف بالعدو البديل بعد الشيوعية التي سقطت والخطر القادم الذي يهدد حضارة الغرب، وبدأ الترويج لنظرية صراع الحضارات. لكن صراع هذه المرة يختلف عما سبق، فالمسألة لم تعد احتلالاً لبلدان العالم الإسلامي ونهب خيراتها، بل أصبح يعمل في هذه المرة من أجل القضاء التام على الإسلام ومحوه تاريخاً وحضارة ومفهوماً ورسالة.

في هذا السياق كتب المفكر السياسي الأمريكي صمويل هنتنغتون في كتابه «صدام الحضارات»: الإسلام هو الحضارة الوحيدة التي جعلت بقاء الغرب موضع شك، وقد فعل ذلك مرتين». هذه العبارة القصيرة برغم كلماتها القليلة إلا أنها تلخص طبيعة وتاريخ العلاقة بين الإسلام والغرب بصورة دقيقة.

في الجولة الأولى من الصراع كادت الحضارة الغربية على التلاشي بتأثير الزحف الإسلامي في عصر الدولة الأموية في الأندلس، حيث توغلت الجيوش الإسلامية عام 732م في الأراضي الفرنسية وصولاً إلى مدينتي بواتييه وتور على مسافة 250 كم فقط من باريس. تداعت الدول المسيحية في ذلك الوقت، بدعم من القيادات السياسية والدينية لإنقاذ أوروبا من خطر الإسلام الذي بات على الأبواب، فكانت معركة بلاط الشهداء التي نجحت فيها جيوش أوروبا، في وقف التقدم الإسلامي. أما الموجة الثانية حسب هنتنغتون فكانت مع الدولة العثمانية التي بلغت أسوار فيينا في عام 1532م وهي آخر عاصمة أوروبية كبرى يحاصرها المسلمون، لكنهم لم يتمكنوا من فتحها.

ولكي نفهم حجم الخطر الإسلامي الذي هدد الحضارة الغربية بالزوال في ذلك الوقت، يكفي أن نطلع على عدد الدول التي كانت أراضيها خاضعة في منتصف القرن السادس عشر للحكم الإسلامي، حيث بلغت حوالي 19 دولة أوروبية.

إذن منذ ظهور الحضارات الغربية لم تتهدد أوروبا بخطر قادم إليها من خارجها، إلا عن طريق الإسلام في الموجتين السابقتين، ما عدا ذلك فإن كل الحروب التي دارت في القارة العجوز كانت أوروبية أو أوروبية انتهاءً بالحرب العالمية الثانية.

بناء على ذلك كان من الطبيعي أن يخشالغرب من «تهديد ثالث» قادم من العالم الإسلامي مصدرًا لتنامي حالة «الرهاب المستقبلي» من الخطر الإسلامي، فالقضية ليست تنافسًا على نفوذ أو سيطرة، كما أنها ليست فقط تنازعًا على نشر الدعوة أو الدين في مختلف أنحاء العالم، إنها قضية تتعلق بالبقاء، ولا نبالغ إذا قلنا إن التنافس أو الصراع بين الحضارة الغربية وغيرها من الحضارات التسع التي أشار إليها هنتنغتون في كتابه هي صراعات تنافسية على أراض الغير وفي مناطق جغرافية بعيدة عن أوروبا، لكن مع الحضارة الإسلامية فإن الصراع والمخاطر تختلف تمامًا، فهو صراع وجودي، مهما ترددت نداءات التسامح أو التعايش، فطبيعة هذه العلاقة لا يحددها بضعة رموز أو قيادات سياسية أو دينية في عصر من العصور، وإنما هي تراكمات عبر قرون طويلة لا يمكن محو نتائجها أو التغاضي عن أبعادها وتداعياتها.

لقد قلبت نظرية صدام الحضارات المفاهيم وأعدت الأديان على رأس الصراع المرتقب، لتعلن عن أن الصراع القادم هو صراع حضاري، وأن الحضارة الإسلامية هي الحضارة المتحدية للغرب. سرعان ما انقسم آنذاك الخبراء والأكاديميون بين مؤيد ومعارض لتلك الفكرة التي جاء بها هنتنغتون محدثًا تحولًا في خطاب المواجهة مع العالم الإسلامي. مفاد هذا التحول أن صارت المعادلة الجديدة للمواجهة ذات أبعاد كونية: الدين الإسلامي، وبمعنى أدق الأمة الإسلامية العالمية التي تعتنق ذلك الدين، ضد الثقافة الغربية المعاصرة بظلالها المسيحية واليهودية ونزعتها الإنسانية العلمانية. فكيف لعبارة أن تتحدى مدركات الواقع بهذا القدر من السرعة والحسم؟

إذا نظرنا من زاوية تاريخية، فإن العلاقة بين العالم الإسلامي والحضارة الغربية، تطفئ عليها في كثير من الأحيان تفسيرات الاختلافات الثقافية والإيديولوجية. لكن هل هذا العداء المتبادل شيء جوهري بصورة لا يمكن تغييرها؟ بمعنى: هل من المقدر للحضارتين البقاء على مسار تصادم لا رجعة فيه؟ أم أنه وُلد من بعض الأخطاء التاريخية الفادحة التي لا علاقة لها بالدين أو بالثقافة بحد ذاتها؟

إذ أنه بدءًا من الحروب الصليبية واستمرارًا خلال الاستعمار وتوسع الامبراطوريات وإلى حروب البروباغاندا والنزاعات الإيديولوجية اليوم، كان هناك وفرة من الأسباب لكي يبقى العالم الإسلامي والغرب في صراع مع بعضهما البعض. فقد أسفرت حروب الغزو من قبل السلالات السابقة والقوى الاستعمارية، والتوسعات الإمبريالية (من كلا الجانبين) في سبيل الموارد الاقتصادية والهيمنة السياسية عن مواجهات عسكرية عدوانية، وتنامي كراهية متبادلة، بالتزامن مع ترسيخ انقسام إيديولوجي وثقافي متأصل الجذور.

لقد ركز الكثير من المفكرين والكتاب على تعميق عدم الثقة وتضخيم الارتباب المتبادل ليلبغ ذروة العداء، والكراهية والحروب بدلا من الاستثمار في التركيز على ما يوحد الحضارتين، ناهيك عن الأرضية المشتركة التي تتقاسمها القيم الإسلامية وروح البحث العلمي والإنسانية التي ازدهرت في الغرب على مدى القرون الخمسة الماضية.

كانت النتيجة أن تواصل العداء وأصبح هذا الفكر تدريجياً من ضمن التاريخ على مدى عقود من قبل مجموعة تتألف من فكر استعماري، ونظريات مضادة. فأصبحت النظرية راسخة بحزم، وتدين إلى نسيان الحقيقة التاريخية المتمثلة في أن الغرب والعالم الإسلامي قد كَمَل أحدهما الآخر في خلق ثقافتهم وحضارتهم. وحتى الهواء المنعش للعلم والتكنولوجيا الحديثة، وعلى الرغم من إمكاناتها الهائلة في جمع العالم سوية، قد فشلت في احتواء هذا الجو الخانق من الارتباب المتبادل.

يلخص هنتنغتون هذه الفكرة بعبارة واضحة وصريحة: «يقول بعض الغربيين، بمن فيهم الرئيس كلينتون، إن الغرب ليس بينه وبين الإسلام أي مشكلة، وإنما المشكلات موجودة فقط مع بعض المتطرفين

الإسلاميين. أربعة عشر قرناً من التاريخ تقول عكس ذلك. العلاقات بين الإسلام والمسيحية، سواء الأرثوذكسية أو الغربية كانت عاصفة غالباً، كلاهما كان الآخر بالنسبة للآخر. صراع القرن العشرين بين الديمقراطية الليبرالية والماركسية اللينينية ليس سوى ظاهرة سطحية وزائلة إذا ما قورن بعلاقة الصراع المستمر بين الإسلام والمسيحية، أحياناً كان التعايش السلمي يسود، غالباً كانت العلاقة علاقة تنافس واسع مع درجات مختلفة من الحرب الباردة» (صمويل هنتنغتون، ص 338).

ليس هنتنغتون فقط من يُنظّر لهذه الصدامات الحضارية، فقد سبقه ولحقه آخرون، من بينهم باري بوزان أستاذ العلاقات الدولية والدارسات الإستراتيجية في بريطانيا، الذي سبق هنتنغتون في الكتابة حول موضوع الصدام الحضاري، في بحث نُشر له في مجلة الشؤون الدولية عام 1991م، التي تصدر عن المعهد الملكي للشؤون الدولية.

يتضمن البحث أن الأمن العالمي في القرن الحادي والعشرين سيكون محكوماً بما يسمى «صراع الهويات الحضارية»، والذي وصفه بـ«الحرب الباردة الاجتماعية»، بين الغرب والإسلام، وقال في بحثه إن مصادر تهديد أمن «دول المركز» - أي الغرب - وهويته وحضارته سيأتي من الهجرة من الجنوب (المسلم) إلى الشمال (الغرب) ومن التصادم بين الهويات الحضارية المتنافسة.

وذكر بوزان أن الهوية المرشحة للتصادم مع الغرب هي الهوية الإسلامية، لأسباب لخصها في الجوار الجغرافي، التنافس التاريخي واختلاف نظام القيم (د. سامي إبراهيم الخزندار، ص 142).

ظهر أن الغرب يخشى من «الموجة الثالثة» من الزحف الإسلامي، ورغم كل الفروقات في موازين القوة لصالح الغرب، ورغم كل الأزمات الاقتصادية والنزاعات السياسي والتخلف العلمي في بلاد المسلمين، ورغم منظومات السيطرة المعقدة التي أسست من أجل وأد أية محاولات مستقبلية للنهوض الإسلامي، إلا أن الدول الغربية تدرك جيداً وتؤمن يقيناً أن يبقظة وعودة القوة لمن يحمل الإسلام.

تاريخ العلاقة بين الإسلام والمسيحية

يرى صامويل هنتنغتون أن صراعا العقيدتين كان دائماً عبر العصور، وهو في صعود وهبوط. الاكتساح الإسلامي في اتجاه الخارج من بداية القرن السابع إلى منتصف القرن الثامن أقام حكماً إسلامياً في شمال إفريقيا وأيبيريا والشرق الأوسط وفارس وشمال الهند. ولمدة قرنين تقريباً كانت خطوط التقسيم بين الإسلام والمسيحية مستقرة. بعد ذلك في أواخر القرن الحادي عشر أكد المسيحيون سيطرتهم على البحر الأبيض المتوسط الغربي، غزوا صقلية، واستولوا على طليطلة، وفي 1095م بدأت المسيحية الحملات الصليبية، ولمدة قرن ونصف القرن حاول الحكام المسيحيون - مع نجاح متناقص - أن يقيموا حكماً مسيحياً في الأرض المقدسة والمناطق المجاورة في الشرق الأدنى، وخسروا آخر موضع لقدم هناك في عام 1291م.

في الوقت نفسه كان الأتراك العثمانيون قد ظهوروا على المسرح، أضعفوا بيزنطة في البداية، ثم غزوا معظم البلقان بالإضافة إلى شمال إفريقيا، واستولوا على القسطنطينية في 1453م، وحاصروا فيينا في 1529م. من جهة أخرى لاحظ برنارد لويس أنه لمدة ما يقرب من ألف سنة، منذ أول رسو موريسكي في إسبانيا وحتى الحصار التركي الثاني لفيينا، كانت أوروبا تحت تهديد مستمر من الإسلام. لكن بحلول القرن الخامس عشر بدأ المد ينقلب، فالمسيحيون استعادوا بالتدريج أيبيريا مكملين المهمة حتى غرناطة في 1492م، في الوقت نفسه مكنت الابتكارات الأوروبية في الملاحة البحرية البرتغاليين ثم غيرهم من تطويق الأراضي الإسلامية، وشق طريقهم في المحيط الهندي وما وراءه، وفي الوقت نفسه كان الروس قد أنهوا قرنين من حكم التتار. ومن ثم العثمانيون قاموا باندفاع أخيرة إلى الأمام ليحاصروا فيينا مرة ثانية في 1683م، لكن فشلهم

هناك كان بداية تراجع طويل، متضمناً كفاح الشعوب الأرثوذكسية في البلقان لتحرير أنفسهم من الحكم العثماني، وتوسع إمبراطورية هايسبورج، والتقدم الدرامي للروس نحو البلقان والقوقاز. وفي ظرف قرن تقريباً تحولت أقوى إمبراطورية إلى رجل أوروبا المريض.

وبانتهاء الحرب العالمية الأولى أطلقت بريطانيا وفرنسا وإيطاليا رصاصة الرحمة، وأقاموا حكمهم على الأراضي العثمانية الباقية، ما عدا مساحة الجمهورية التركية. تراجع الكولونيات الغربية بالتالي بدأ بطيئاً في العشرينات والثلاثينات، ثم تسارع بصورة كبيرة نتيجة للحرب العالمية الثانية، كما أن سقوط الاتحاد السوفيتي حقق الاستقلال لمجتمعات إسلامية إضافية. وطبقاً لأحد التقديرات؛ حدث 92 حالة استيلاء على أراض إسلامية من حكومات غير إسلامية بين عامي 1757م و1919م، وبحلول عام 1995م كان 69 من تلك المساحات قد عاد مرةً أخرى تحت الحكم الإسلامي، وفي حوالي 45 دولة مستقلة كان الأغلبية الساحقة من السكان مسلمين» (صمويل هنتنجتون، ص 338، 339).

في الفترة بين عامي 1820م و1929م، 50% من الحروب التي تضمنت ثنائيات من دول ذات أديان مختلفة بين عامي 1820م و1929م كانت حروباً بين مسلمين ومسيحيين.

في منتصف التسعينات كان هناك 19 صراعاً بين المسلمين والمسيحيين؛ من مجمل 28 صراعاً بين المسلمين وغير المسلمين عبر خطوط التقسيم الحضاري. كان من بينها 10 مع مسيحيين أرثوذكس و9 مع أتباع المسيحية الغربية في إفريقيا وجنوب شرق آسيا. واحد فقط من هذه الصراعات العنيفة أو التي كان يمكن أن تكون عنيفة، هو ذلك الذي حدث مباشرة بين الكروات والبوسنيين على طول خط التقسيم بين الغرب والإسلام (صدام الحضارات، ص 342).

هل يمكن إذن أن تندلع حرب عالمية بين المسلمين والمسيحيين، أو كما يطلق عليها هنتنجتون «حرب كونية»؟

يرى في كتابه أن حرباً كونية تشارك فيها دول المركز في حضارات العالم الرئيسية أمر بعيد الاحتمال، ولكنه ليس مستحيلاً، وحرب كهذه كما أوضحنا، قد تنشأ نتيجة تصعيد حرب من حروب خطوط التقسيم بين جماعات من حضارات مختلفة، وتضم على الأرجح دولاً إسلامية في جانب، ودولاً غير إسلامية في جانب آخر. كما أن التصعيد يصبح أكثر احتمالاً إذا كانت دول المركز الإسلامية الطامحة تتنافس لتقديم المساعدة لشركائها في الدين. وتصبح أقل احتمالاً بسبب المصالح التي قد تكون لدول القرابة من الدرجة الثانية أو الثالثة في عدم التورط في الحرب (صدام الحضارات، ص 505)»

إذا كانت الحرب الكونية بين الحضارتين بعيدة الاحتمال كما يتوقع، فما هو الخطر الذي يخشاه الغربيون من الإسلام؟

كتبت كارين أرمسترونج في قراءتها التاريخية والمعاصرة للعقلية الغربية في تعاملها مع الحضارة الإسلامية في مواضع عدة من كتابها: (سيرة النبي محمد) توصيفاً دقيقاً عما يستبطن هذه العقلية ويسكنها، فكتبت قائلة: "لدينا في الغرب تاريخ طويل من العداء للإسلام، ويبدو أنه راسخ الجذور مثل عدائنا للسامية، وهو العداء الذي شهد صحوة تدعو للقلق في أوروبا على مدى السنوات الأخيرة.. ولكن الكراهية القديمة للإسلام تواصل ازدهارها على جانبي المحيط الأطلسي، ولم يعد يمنع الناس أي وازع عن مهاجمة ذلك الدين حتى ولو كانوا لا يعرفون عنه إلا القليل. ولهذا العداء أسبابه المفهومة؛ لأنه لم يحدث قبل ظهور الاتحاد السوفيتي في القرن الحالي- أن واجه الغرب تحدياً مستمراً من دولة أو من منهج فكري يوازي التحدي الذي واجهه من الإسلام." (كارين أرمسترونج، 1998م، ص 17-18).

وقالت في موضع آخر: "وظل الإسلام يمثل تحدياً لا يتوقف للغرب حتى القرن الثامن عشر، أما الآن فيبدو أن حرباً باردة ضد الإسلام توشك أن تحل محل الحرب الباردة ضد الاتحاد السوفيتي" (المرجع السابق، ص 36). وقالت أيضاً: "لقد دأبنا على وضع أنماط وقوالب جديدة للتعبير عن كراهيتنا للإسلام التي يبدو أنها أصبحت راسخة في وجداننا." (المرجع السابق، ص 67).

تكمن بواعث هذا الاستهداف الغربي للعالم الإسلامي عامة والعربي خاصة أولاً في الرؤية الكونية الحضارية التي يقوم عليها الإسلام ومنهجيته القرآنية، وهي رؤية توحيدية غائية أخلاقية إيمانية خيرية حضارية تعبر عن الفطرة الإنسانية السوية، وهي بذلك رؤية سننية تسخيرية تهدف إلى جعل عناصر الفطرة الإنسانية السوية في بؤرة الوعي الإنساني؛ لتتهدي مسيرة الحياة الإنسانية، وترشدها، كي يحقق الإنسان ذاته السوية في أبعادها الفردية والجماعية ويستجيب في وسطية واعتدال لحاجاتها ومتعتها، على مدى أفق الوجود الإنساني بكل أبعاده الروحية والإبداعية العمرانية، فهي بالضرورة رؤية تزود الإنسان بالدافعية والطاقة الوجدانية اللازمة لبناء الحياة الخيرة والحضارة وإعمار الأرض. (عبد الحميد أبو سليمان، 2014م، ص 24).

يبدو أن فكرة الصراع استحكمت بالعقل الغربي على مستوى فكره وحركته في ظل ما يسمى فكر النهايات الذي دفع ولا زال باتجاه استهداف الإسلام، ذلكم أن افتراض وجود تطابق بين الهوية الإنسانية وهوية الإنسان الغربي، وكذلك بين هوية التاريخ وهوية الحضارة الغربية، بحيث يتجاهل المساهمات البناءة التي قدمتها الحضارات الأخرى عبر التاريخ، ويغض الطرف أيضاً عن إمكانية تلحم الحضارات في صياغة بدائل نظرية أو عملية في المستقبل، فهذا كله لا يعد بطبيعة الحال إلا اختزالا وتحيزا وتطرفا؛ لكونه منهجاً يؤدي إما إلى تجاهل قلب تلك الحقائق الراسخ والواقعي، وإما إلى اختزال جوهر الاستمرارية التاريخية إلى عامل سائد وحيد هو فكرة الصراع. (أحمد داود أوغلو، 2006م، ص 21-22).

ومن هنا فإن أزمة الحضارة الغربية الراهنة تكمن في وصولها إلى مرحلة متطرفة من الاستعلاء وإنكار الحضارات الأخرى وثقافتها على النحو الذي تعبر عنه نظريات النهاية (نهاية الدين، ونهاية الأيديولوجيا، ونهاية التاريخ)، كما أن مبادئ التعددية الثقافية والسياسية والقيم الخاصة بحقوق الإنسان والتسامح والحريات العامة ليست ذات مضمون إنساني عام ومحايدين ينطبق على جميع البشر، بقدر ما هي متحيزة-نظرياً وتطبيقياً- للإنسان الغربي على حساب إنسان آخر لا ينتمي للغرب أو يرفض أن يكون تابعاً لحضارة الغرب. (المرجع السابق، ص 6).

ذكر محمد عابد الجابري في قضية تشويه صورة العرب والإسلام في الخطاب الغربي، فأشار إلى أن العقل الغربي لا يعرف الإثبات إلا من خلال النفي، وبالتالي لا يتعرف على الأنا إلا من خلال الآخر، ومن هنا فهو لا يستطيع التفكير في المستقبل إلا من خلال سيناريوهات يرسم فيها لنفسه الآخر الذي يراه العدو المنتظر. (محمد عابد الجابري، 2012م، ص 182).

تعتبر رؤية الجابري عن حقائق العقلية الغربية وتجلياتها في الأبعاد الحضارية والسياسية، وتظهر بجلاء في صورتها الأمريكية، فقد وجد الغرب نفسه بعد سقوط الاتحاد السوفيتي -العدو المشترك- أما فراغ كبير أصبحت معه خلافاته وصراعاته الداخلية من دون سقف رادع، ووجدت الولايات المتحدة الأمريكية نفسها فجأة دولة، بل معسكراً وترسانة من الأسلحة، بل تحالفاً دولياً بنى سياسته واقتصاده واستراتيجيته وثقافته ورؤاه المستقبلية على أساس أنه يواجه عدواً يتربص به، فإذا بالعدو يزول.

من هنا جاءت نظرية وجوب اختراع عدو بديل، حيث وجد المنظرون الاستراتيجيون في الإسلام ضالتهم، وتمت صناعة صور العدو البديل على المستوى الفكري كما كان مع نظريتي نهاية التاريخ لفوكوياما

وصدام الحضارات لهنتنغتون؛ فالغرب بهيمنته الأمريكية لا بد له من عدو يجسد الشر، فإذا لم يكن موجوداً، يفقد الخير المفترض مبرر وجوده، وهذا ما يدفع باتجاه صناعة واختراع العدو. (يوسف العاص طويل، 2014م، ص71-72).

تستند أطروحة نهاية التاريخ التي نادى بها فرانسيس فوكوياما على أن الديمقراطية الليبرالية تشكل نقطة النهاية في التطور الأيديولوجي للإنسانية، والصورة النهائية لنظام الحكم البشري، وبالتالي هي تمثل نهاية التاريخ بعد أن لحقت الهزيمة بالأيديولوجيات المنافسة مثل الملكية الوراثية، والفاشية، والشيوعية. (فرانسيس فوكوياما، 1993م، ص8).

وفي إطار رؤيته حول الإسلام ومنظومته الحضارية والتاريخية يرى فوكوياما أن الإسلام يشكل أيديولوجيا متسقة ومتناسكة شأن الليبرالية والشيوعية، وأن له معايير الخاصة به، ونظريته المتصلة بالعدالة السياسية والاجتماعية، كما أن له جاذبية يمكن أن تكون عالمية، داعياً إليه البشر كافة باعتبارهم بشراً لا مجرد أعضاء في جماعة عرقية أو قومية معينة. وقد تمكن الإسلام في الواقع من الانتصار على الديمقراطية الليبرالية في أنحاء كثيرة من العالم الإسلامي، وشكل بذلك خطراً كبيراً على الممارسات الليبرالية حتى في الدول التي لم يصل فيها إلى السلطة بصورة مباشرة.

خطر الإسلام على الغرب

أجمع الكثير من المفكرين والسياسيين الغربيين على خطر الأمد الإسلامي، ويرى صامويل هنتنغتون في هذا السياق أن المشكلة بالنسبة للغرب ليست الأصولية الإسلامية بل الإسلام نفسه (المرجع السابق، ص352). ولهذا يمثل الإسلام في رأيه خطراً عظيماً على الغرب، حيث تفشل الحركات الديمقراطية الليبرالية في المجتمعات الإسلامية فشلاً ذريعاً بسبب طبيعة الثقافة الإسلامية والمجتمع الإسلامي الراض لمفاهيم الغرب الليبرالية مما يجعلها في صدام مع الغرب. (المرجع السابق، ص188-189).

يعترف هنتنغتون أن هناك جملة من العوامل التي زادت من الصراع بين الإسلام والغرب في أواخر القرن العشرين، منها الصحة الإسلامية التي أعطت ثقة متجددة للمسلمين في طبيعة وقدرة حضارتهم وقيمهم المتميزة مقارنة بتلك التي لدى الغرب، وكذلك جهود الغرب المستمرة لتعميم قيمه ومؤسساته من أجل الحفاظ على تفوقه العسكري والاقتصادي، والتدخل في الصراعات في العالم الإسلامي تولد استياء شديداً بين المسلمين. (المرجع السابق، ص342).

بحسب روبرت جرين فإن نظرية هنتنغتون كانت متكناً يستند عليه صانعو السياسة الأمريكية؛ ذلك لأنهم كانوا -حسب رأيه- تأهين في البحث عن معالم نظام جديد بعد الحرب الباردة من دون العثور على أية مؤشرات ملموسة لها، بل فوجئوا بلطمة الأحداث في كثير من مناطق العالم، ولم يتمكن هؤلاء من وضع استراتيجية يمكن اتباعها عند التعامل مع الأحداث؛ ولهذا لجأوا إلى التحذير من حقبة حالكة، إلا أنهم وجدوا ضالتهم في نظرية هنتنغتون. (محمد سعدي، مرجع سابق، ص79).

وهو تقرير يبدو غريباً لأول وهلة؛ بل ويتعارض مع الفكرة التي طرحها نعوم تشومسكي إذ يقول: "البيادى الأساسية للاستراتيجية الإمبريالية الكبرى، المعلنه في سبتمبر 2002، تعود إلى مطلع الحرب العالمية الثانية. فحتى قبل أن تدخل الولايات المتحدة تلك الحرب، خلص المخططون والمحللون على أعلى المستويات إلى ضرورة أن تسعى الولايات المتحدة في عالم ما بعد الحرب، إلى امتلاك قدرة لا ريب فيها وأن تعمل على ضمان حدود معينة لأية ممارسة سيادية من جانب دول قد تعيق مخططاتها العالمية" (نعوم تشومسكي، 2004م، ص23-24)، ولكن يظهر أن هذا التحليل الذي ساقه جرين يتناغم مع ما ذكرناه أولاً من

أن الغرب عنده هوس بصناعة العدو؛ لإثباته وجوده ويعرف الأنا التي عنده، ولكن بعد انهيار الخطر الأحمر، وجد في الإسلام وعالمه ضالته فوجه جهوده نحو جعله عدواً.

لا يقف الاستهداف عند حدود النقد لمقومات المنظومة الإسلامية منهجاً وحضارة وتاريخاً، بل يتجاوزها إلى محاولة بناء أجيال من المسلمين يخضعون ويخضعون للهيمنة الغربية وسطوتها، وهو نوع من التأثير النفسي الذي تعكسه علاقة الغالب بالمغلوب، فبحكم الغلبة التي حققتها الحضارة الغربية على الإسلامية في هذا العصر، يحرص الغرب على إعادة تشكيل عقلية المسلم بما يتوافق مع أهدافه وخطته في الهيمنة والتحكم بمقومات الأمة وأجيالها مادة ومعنى؛ وذلك عبر بعث رسائل مفادها أن الإسلام اليوم لا يقوى على مواجهة الغرب ومنتوجاته على مستوى الفكر والمادة، فيرسم في أبناء وأجيال الأمة وعقولهم صورة الخنوع والاستسلام والقبول بالخضوع في حالة من الهوان والمهانة على الوصف الذي جاء في حديث التداعي على الأكلة، ورسم هذه الحالة لا يعدو كونه نوعاً من أنواع الحرب النفسية التي تبثها المنظومة الغربية وقواها الفاعلة في نفوس المسلمين.

لطالما شكك الإيديولوجيون الذين كرروا واشتكوا من أن الإسلام يحل محل الشيوعية بوصفه المنافس للدود الليبرالية والرأسمالية والديمقراطية وأي كان ما يسانده الغرب. ففي الحقيقة، بدلا من القطبية بين الغرب والشرق التي تناولها عزت بيجوفيتش بصورة واسعة في كتابه، كان من المفترض أن القطبية الأزلية بين الإسلام والغرب هي التي ستظل برأسها في العقد الأول من القرن الواحد والعشرين. وعلى إثر أحداث الحادي عشر من سبتمبر ازداد إصرار هؤلاء الإيديولوجيون ومن بينهم فوكوياما على اعتبار الإسلام المنظومة الثقافية الوحيدة التي تعادي الحداثة وقيم الليبرالية؛ حيث يؤكد على أن الإسلام يوجد فيه شيء ما يجعل المجتمعات الإسلامية معادية للحداثة، فمن بين جميع الأنظمة الثقافية المعاصرة يحتوي العالم الإسلامي -حسب رأيه- أقل عدد من الديمقراطيات، ولا يحتوي على أية أمة استطاعت الانتقال من وضع دول العالم الثالث إلى العالم المتقدم. (محمد سعدي، 2006م، ص 52).

الخاتمة

خلصت الدراسة إلى أن علاقة الغرب بالإسلام محكومة بفكرة الحرب والصراع، ففيها كثير من سنوات الغضب بل والحروب، فقد بدأت العلاقة والغرب ينظر إلى الإسلام على أنه خطر، وتحول بعد ذلك إلى مشكلة، ثم عاد منذ منتصف القرن العشرين ليطل من وجهة نظر الغرب كخطر مرة أخرى.

وأما عن أسباب هذا الصراع فإنها تنحصر ما بين تخوف الغرب من الإسلام دينا وحضارة، إلى اختلاف الرؤية الكلية للوجود وما وراء الوجود في الحضارتين الإسلامية والغربية، وصولاً إلى نظرة الاستعلاء للحضارة الغربية على بقية الحضارات الأخرى ومحاولتها بسط هيمنتها على العالم اليوم.

إن الصراع العالمي هو صراع أديان وإيديولوجيات أكثر مما هو صراع مصالح، وتفسير تقدم الدول وتأخرها هو بحسب الحالة الثقافية والانتماء الديني، ثم إن الإيديولوجيات تشكل مصدراً للصراعات الرئيسة بين البشر، وأن الثقافة والهويات الثقافية والتي هي على المستوى العام هويات حضارية، هي التي تشكل أنماط التماسك والتفسخ والصراع في عالم ما بعد الحرب الباردة.

إن ميزان القوى بين الحضارات يتغير، والغرب بدوره يتدهور في تأثيره النسبي، والحضارات الآسيوية تبسط قوتها الاقتصادية والعسكرية والسياسية، والإسلام ينفجر سكانياً مع ما ينتج عن ذلك من عدم استقرار بالنسبة للدول الإسلامية وجيرانها.

ومزاعم الغرب تضعه بشكل متزايد في صراع مع الحضارات الأخرى وأخطرها مع الإسلام والصين.

في الأخير لا يسعنا إلا أن نذكر بأن التعايش بين الحضارات مطلب إسلامي بحت، حيث جعل الخالق الشعوب والقبائل للتعارف والتفاعل، ثم إن الأصل في الحضارات الحوار لا الصراع (زيد عدنان محسن، 2009)، وأن على كل طرف أن يحترم الطرف الآخر، ويقدر مرجعيته وخصوصيته الثقافية، والإسلام خير حضارة وضعت أسس تعايش الحضارات وعززته على مدار التاريخ الإنساني، كما أن الإسلام يرفض المركزية الحضارية وإلغاء الحضارات الأخرى، كما يرفض أيضاً تهميش الحضارات وسيطرة حضارة واحدة على العالم، ونقصد بذلك المثل الأخير حضارة الغرب وسلوكها في الواقع، في جميع مجالات الحياة السياسية والاقتصادية والأخلاقية. لقد تبين بوضوح مدى الفجوة الهائلة بين الغرب والإسلام، بل هذه النزعة العدائية من جانب الغرب نحو الإسلام والمسلمين، والعرب ناشئة بسبب جذور ممتدة في عمق التاريخ.

المراجع

- سامي إبراهيم الخزندار، إدارة الصراعات وفض المنازعات. مركز الجزيرة للدراسات، الدوحة، 2014.
- زيد عدنان محسن، الغرب والإسلام (حوار ام صراع)، *The International and Political Journal*, 2009, Volume, issue 11, PP 45- 68.
- علي عزت بيغوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة محمد يوسف عدس، دار النشر للجامعات، مصر، ط2، 1997.
- ريتشارد بوليت، الحضارة الإسلامية-المسيحية، دار النهار للنشر، منشورات جامعة بلنمد، 2005.
- كارين أرمسترونج، سيرة النبي محمد، القاهرة، سطور، ط2، 1998م.
- عبد الحميد أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني (المختصر)، هردن - فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1435هـ/2014م.
- أحمد عبادي (تقديم)، القرآن الكريم ورؤية العالم مسارات التفكير والتدبير، الرباط، الرابطة المحمدية للعلماء، ط1، 1436هـ/2015م، ص14.
- أحمد داود أوغلو، العالم الإسلامي في مهب التحولات الحضارية، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، ط1، 1427هـ/2006م.
- يوسف العاص طويل، حملة بوش الصليبية على العالم الإسلامي وعلاقتها بمخطط إسرائيل الكبرى، بيروت، مكتبة حسن العصرية، ط1، 1435هـ/2014م، ج2.
- فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، القاهرة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط1، 1413هـ/1993م.
- عبد الخبير محمود عطا، البعد الديني في دراسة العلاقات الدولية: دراسة في تطور الحقل، في: د.أمني صالح، ود.عبد الخبير عطا، العلاقات الدولية البعد الديني والحضاري، دمشق، دار الفكر، ط1، 1429هـ/2008م.
- محمد سعدي، مستقبل العلاقات الدولية من صراع الحضارات إلى أنسنة الحضارة وثقافة السلام، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2006م.
- صمويل هنتنغتون، صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي، القاهرة، سطور، ط2، 1999م.
- نعوم تشومسكي، الهيمنة أم البقاء: السعي الأمريكي إلى السيطرة على العالم، بيروت، دار الكتاب العربي، 2004م.

المشترك الإنساني الإسلامي والغربي من الصدام إلى الحوار

The Islamic and Western humanitarian commonality from clash to dialogue

د/ هشام مصباح، جامعة عبد الحميد مهري قسنطينة 2 الجزائر

hicham.philo21@gmail.com

الملخص:

بالرجوع إلى تلك المحطات الحاسمة في تاريخ الإنسان نسجل العديد من التحولات الكبيرة التي عرفها الإنسان مند الفترة الحديثة التي دشنت تفوق عقل الأنوار على سلطة الكنيسة المقيّدة لكل أشكال التفكير الحر، ومن ثمة تفوق العقل العلمي على كل الأشكال الأخرى من التفكير، تبعثها مرحلة ما بعد الحداثة، ومحاولة استكمال مشروع حدائي لم يكتمل وفق النظرية التواصلية للألماني هابرماس التي دعت إلى استكمال مشروع الأنوار والحداثة وصولاً إلى المرحلة الراهنة التي يمكن تسميتها بمرحلة الثورات العلمية الرهيبة التي كشفت عن الكثير من الأسرار التي كانت قبل فترة قصيرة جداً من قبيل قصص الخيال العلمي أو حكايات روائية لا تصدق على الواقع المعاش، وبالتالي حضور مختلف أشكال الصراع والتصادم التي تبقى تبحث عن أفق جديد للحوار تحت غطاء التعايش والانفتاح.

الكلمات المفتاحية: المشترك الإنساني، الإنسان، القيم، العالم الراهن، الصدام، الحوار.

Abstract:

By referring to those decisive stages in human history, we record many of the great transformations that man has known since the modern period, which inaugurated the superiority of the Enlightened intellect over the authority of the Church that restricts all forms of free thinking. After modernity, and the attempt to complete a modernist project that was not completed according to Habermas's communicative theory, which called for the completion of the project of lights and modernity, to the current stage that can be called the stage of terrible scientific revolutions that revealed many secrets that were, a very short time ago, such as science fiction stories or tales A novelist that does not believe in the lived reality, and thus the presence of various forms of conflict and collision that remain looking for a new horizon for dialogue under the guise of coexistence and openness.

Key words: the common human being, the human being, the values, the present world, the conflict, the dialogue.

مقدمة:

يعيش العالم اليوم مجموعة من التحولات الكبرى التي شملت جميع مناحي الحياة الإنسانية كلها فلم تترك أي مجال إلا وقد طاله أثرها من قريب أو من بعيد، ونقصد بذلك الرهانات المتعددة التي يعيشها الإنسان اليوم في زمن فيروس كورونا وما أحدثه من تغيرات شملت جميع مناحي الحياة الإنسانية كلها رغم القوة العلمية والمعرفية الرهيبة التي حققها العلم في القرن العشرين وبدايات القرن الحادي والعشرين من خلال تلك الثورات الكبرى المتتابة في الفيزياء مع الثورة الكمومية أو فيزياء الكم، ثم الثورة المعلوماتية وما نتج عنها إفرات شملت كل وسائل الاتصال والتواصل عبر العالم من خلال الوسائط الجديدة المتطورة التي أبدعها العلم اليوم، ثم مرحلة الثورة البيولوجية وما أحدثته من تغيرات في مفهوم الحياة من خلال التطبيقات الجديدة في حقل البيوتكنولوجيا والهندسة الوراثية، وفي خضم هذه التحولات الحاسمة التي ميزت العالم وجدت نفسها في قلب الحدث من خلال بحثها في الكثير من الأسئلة المهمة المتعلقة بالمصير الإنساني وسؤال الهوية والتاريخ وغيرها من القضايا الأخرى المتعلقة بالحياة في كل أبعادها خصوصاً وقد فرضت المرحلة الراهنة نوعاً من التقارب المعرفي في تناول مختلف القضايا والمشكلات المتعلقة بالإنسان ومصيره سواء على الساحة العالمية أو في عالمنا العربي، ومن ثمة ضرورة حضور الفلسفة في كل التحولات الكبرى التي

يعيشها الإنسان اليوم في زمن المابعديات المتتالية التي عرفها العالم مند فترة الحداثة الغربية وإلى غاية المرحلة الراهنة.

مما لا شك فيه ان البحث في قيمة الإنسان من القضايا المهمة والحاسمة التي شغلت بال المفكرين، المصلحين، والفلاسفة عبر مختلف العصور التاريخية، وذلك مردُّ إلى المكانة الأساسية والمهمة التي يحتلها الإنسان ضمن هذا العالم الذي يعيش فيه، ومن ثمة ضرورة توضيح معالم الصورة الكاملة التي رسمها الدين الإسلامي للإنسان والقيمة العليا التي يحتلها باعتباره الكائن المفضل عن غيره من الكائنات الأخرى معه، لذلك كان لا بد من إعادة البحث في معالم العلاقات الإنسانية بين الأقسام المختلفة دينياً وعرقياً خصوصاً بعد الموجة الأخيرة التي عرفها العالم والتغيرات الكبرى التي ميزت منظومة القيم في العالم ككل والعالم الغربي على وجه الخصوص، هذه التغيرات التي رافقها تصاعد موجة الكراهية وخطاب العنف والتطرف ومختلف أشكال التمييز المصطنع بين بني البشر على أسس واهية لا أساس لها من الصحة على الإطلاق.

فالحديث عن العلاقة بين المسلمين والغرب هو في حقيقته حديث قديم جديد ميزه دائماً توترات ونزاعات نلمسها في أشكال الاضطهاد المتتابعة هنا وهناك في مناطق متفرقة من كوكبنا الأزرق تحت مبررات واهية لا أساس لها من الصحة على أرض الواقع، ومن ثمة حالة الصدام بين الحضارات والصراع المؤسس على خلفيات ايديولوجية وسياسية معلنة وخفية في الوقت ذات، والواقع الراهن أفضل الأدلة على ذلك من انتهاك لحقوق الأقليات وحرمانها من أسسط حقوقها وحرمانها في الدول الغربية إلى الحملات الإعلامية الشرسة ضد الدين الإسلامي ورموزه المقدسة التي لا يجوز التشكيك فيها أو التقليل من شأنها تحت أي ظرفٍ من الظروف، وعليه ومن هذه الزاوية المهمة والحاسمة في الوقت ذاته، سنحاول من خلال ورقتنا البحثية هذه التطرق إلى أهم المسائل المتعلقة المشترك الإنساني وتجربة العيش معاً في ظل أفق كوني مفتوح لجميع البشرية على اختلاف مشاربها ومنابعها الفكرية والدينية بعيداً عن كل مظاهر التمييز والعنصرية المصطنعة بين أبناء الجنس الواحد، ومن ثمة ضرورة إعادة قراءة طبيعة العلاقة القائمة بين المسلمين والغرب ومحاولة تجاوز منطق الصدام إلى منطق جديد هو منطق الحوار والتواصل ضمن تجربة العالم المشترك، فكيف يمكن تجاوز حالة الصراع والتطرف والصدام إلى حالة التواصل والانفتاح والحوار في العالم الراهن؟

أولاً: الدين الإسلامي وسؤال الإنسان العالمي في زمن الحداثة وما بعدها:

لقد طرقت الحداثة الغربية العديد من الأبواب التي كانت مغلقة بإحكام لا يسمح بالاقتراب منها مهما كانت الظروف والأحوال لتعلن عن أحلامها الكبرى التي وعدت الإنسان المعاصر بها، ولكن يبدو أنها لم تنجح في الوفاء بوعودها الكبرى التي قطعتها على نفسها مند عصر الأنوار الغربي إلى الفترة الحديثة واكتمال مشروع العقل الغربي وصولاً إلى الفترة العاصرة والراهنة وإن تعددت الانتقادات الموجهة لها خصوصاً بعد ظهور مرحلة ما بعد الحداثة، التي أرادت تجاوز نقائص الحداثة الغربية التي لم تستطع الإجابة عن كل هموم الإنسان المعاصر ومشاكله، ومن ثمة ضرورة العودة من جديد إلى تلك الأسئلة المغيبة من مسار الحداثة الغربية، ولعل من أبرزها الاهتمام بالجانب الإنساني في الحياة الإنسانية وعودة مملكة القيم والأخلاق إلى الصدارة باعتبارها الراعي الرسمي لكيثونة الإنسان، الذي فصل فصلاً تاماً بين جانبه المادي والأخر الروحاني، أو بعبارة أخرى الرفض القاطع للدين تحت مفاهيم جديدة أكثر موائمة مع مقتضيات الحداثة ومشاريعها المستقبلية من قبيل العلمانية والعولمة وغيرها من المرادفات.

أما بالرجوع إلى الواقع العربي الإسلامي فإن الحديث عن الحداثة قد نتج عنه سجلات متعددة وجدل محتدم بين فئات ومذاهب مختلفة، بين من قبل بالحداثة ودعا إلى تجسيدها في الواقع الإنساني الإسلامي

وبين الطرف الآخر الراض لها بجميع أشكالها وصفاتها، وبين فئة أخرى دعت إلى الأخذ بالإيجابيات التي جاءت بها الحداثة ورفض سلبياتها انطلاقاً من أننا نعيش في عالم واحد ولا يمكن الانعزال والجمود وغلق جميع الأبواب التي تدعوا إلى التطور والتقدم والنهل من مشارب العلوم والمعارف مهما كانت مصادرها ومن ثمة البحث عن قراءات جديدة للدين الإسلامي في ظل التحديات الراهنة التي يعيشها العالم المعاصر على جميع الأصعدة بعيداً عن كل التأويلات الفاسدة التي أخذت بالقشور ونسيته أو تناست اللب والجوهر الحقيقي للدين الإسلامي الذي أسس لواقعٍ منفتحٍ على الغير لا منغلقٍ على ذاته وواقعه، من هنا كانت دعوة الدين الإسلامي صريحةً في مواكبة كل التحولات التي يعيشها الإنسان عبر مراحلها المختلفة طيلة تاريخه دون أن يمس ذلك الخطوط الحمراء التي لا يجب تجاوزها مهما كانت الظروف باعتبارها مصدراً مقدساً لا يخضع لنفس ما تخضع له النصوص الإنسانية ومناهجها المتنوعة في ظل عالم معقد من جميع جوانبه. وعليه فلا يمكن الوقوف على حقيقة الأسئلة الكبرى التي قامت عليها الحداثة الغربية والأخرى العربية من دون تتبع المفهوم وخصائصه الكبرى، ومن ثمة الاسقاطات التي يمكن مقاربتها في ظل الواقع المعاصر الذي يعيشه الإنسان المسلم المثقل بالمشاكل والهموم الوجودية والقيمية، التي تعصف بمصير الإنسان، بما تقدم له من مفاهيم مضللة لا علاقة لها بجوهر دينه ونمط المعيشة التي حثَّ عليها القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، فالدين الإسلامي كان دائماً يؤكد على منطلق العيش المشترك جاعلاً من الحرية المبدأ الحقيقي الذي يضمن استمرارية الحياة الإنسانية في مفهومها الإيجابي الخيّر.

1- الدين الإسلامي وسؤال الحداثة الغربية:

إنه ليس هناك وجود إنساني من دون أفكار ومعتقدات بل إننا في حقيقة الأمر أن أفكارنا ومعتقداتنا هي فينا ونحن فيها، فهي تمتزج بالواقع بحيث يستحيل فصلها عنه أو أن يفصل هو عنها، فكما أن الواقع لا يفصل عن العقل، فكذلك مع الآخرين ولهذا السبب ليست الحياة الإنسانية حدثاً ذاتياً ولكنها أكثر الأحداث موضوعية، بيد أن النداء الذي تتوجه تلك الحياة والرسالة التي ينبغي أن تؤديها فردية في صميمها، ولا يمكن أن تقوم الحياة على اللامبالاة بل لابد أن نفعّل ما يجب أن يفعّل، أي أن نلبي نداءنا الأصلية المعبرة عن جوهر ذاتنا الحقيقية حتى ولو كان ذلك منافياً للقواعد التقليدية للأخلاق والحياة بأنها لغزٌ لأنها واجب، وواجب مشكّل، ولكن ما هو الواجب؟ ولماذا هو مشكّل؟ (فؤاد كامل، 1993، ص، 159).

هذا الواجب هو حياتنا الخاصة ذاتها وهذه الحياة مشكّلة لأنه لا توجد قواعد جاهزة نصنع بها حياتنا وهكذا لا يستريح نشاطنا الخاص باتخاذ القرار لحظة واحدة، والحرية ليست منحة وإنما هي ذاتنا التي علينا أن نمارسها باستمرار، فالحرية مطلقة بحيث نستطيع أن نختر أن نكون أنفسنا أي لا نكون مخلصين لذاتنا الحقيقية التي نسميها مصيرنا الشخصي، فلا عجب أن تكون الحياة الإنسانية في شغل دائم بذاتها مهمومة دون انقطاع بالإمكانيات التي عليها أن تختار بينها، والحق أن المجتمع يساعدنا على اتخاذ القرار في كثير من الحالات، وإلا أصبحت حياتنا عبئاً لا يطاق بيد أن القرارات النهائية تظل دائماً مسألة شخصية بحثة (فؤاد كامل، 1993، صفحة 160).

والثقافة هي المعين الذي يهتدي به الإنسان في حيرته وفلسفته حيث لا مناص عن الاختيار ولهذا ينبغي أن تكون الثقافة أصيلة حقيقية بعيدة عن كل ما هو زائف لا ضرورة له، وأن الحياة ذات طابع درامي، ونحن نفهم معنى الحياة حين نحاول أن نصف سلسلة الأحداث والمواقف التي واجهتها والمشروع الحيوي الذي يكمن وراءها وعلى الإنسان أن يكدح لتحقيق هدفه الرئيسي من حياته ألا وهو التحرير أو التحرر الذاتي لأنه لا يفصل الفعل عن التأمل وتأمل الإنسان وجوده والظروف المحيطة به تمهيدا للفعل، وعليه فمفهوم

الحدثة من المفاهيم المعقدة والمتداخلة مع غيرها من المفاهيم المتقاربة معها في المعنى واتساع مجالها البحثي الذي لا يمكن حصره في مجال معرفي واحد، بل على العكس من ذلك تماماً فهي تشمل حقولاً معرفية متعددة، حيث تسجل حضورها في الأدب والفن والثقافة والعلوم الانسانية والاجتماعية، ومختلف العلوم الأخرى، فهي ليست حكراً على معرفة بعينها بل تحضر في كل سؤالٍ يتعلق بالجانب الإنساني في شقيه المادي والمعنوي، بمعنى تحسين الواقع الإنساني والرفي به إلى درجات عليا يكون للعقل الدور الرئيسي في مرحلة التقدم والتنوير وبناء الإنسان الواعي، فالحدثة مفهومٌ زبقيٌّ فسيفسائيٌّ متعدد الأوجه والألوان، ما يعني أن التعامل معه يقتضي ضرورة التمهّل في التعامل معها والتدرج في معرفة المفهوم سواءً في جانبه اللغوي أو الاصطلاحي حتى يتضح المعنى الحقيقي الذي تطرحه الحدثة والمقاربات الكبرى التي طرقتها من زوايا مختلفة و الانتقادات التي وُجّهت لها، وغيرها من المسائل الكبرى ذات العلاقة الوطيدة بمفهوم الحدثة وتجلياتها في العالم المعاصر.

يشير مفهوم الحدثة في مدلوله اللغوي إلى لفظ الحديث وهو نقيض القديم، ومنه كلمة الحدوث بمعنى أن الشيء لم يكن بعد وتم ايجاده، فالحدثة تعني الحديث أي المناقض للقديم كما جاء في معجم العرب، الحديث نقيض القديم، وحدث الشيء يحدث حدثاً وحادثة وأحدثه هو، فهو محدث وحديث (ابن منظور، 1999، صفحة 697). ويقابلها في جانبها الغربي لفظ modern-modernité و modernisme، وقد ارتبط مفهوم الحدثة بالفترة الحديثة أو جاء كمرحلة للفصل بين القديم والجديد مع ضرورة القطيعة مع الفكر القديم كما جسدهت عصور النهضة وصولاً إلى الفكر المعاصر أين التجسّد الفعلي للحدثة (المسدي، 1982، صفحة 18). من هنا تتضح بعض معالم الحدثة باعتبارها منتوج غربي بامتياز ارتبط بمرحلة حاسمة في تاريخ العالم الغربي الذي كان يعيش مرحلة ظلامية تعود إلى سيطرة سلطة الكنيسة على كل مناحي الحياة الإنسانية وسد كل منابع التفكير الحر واستخدام العقل إلا ذلك الذي توافق عليه السلطة الدينية الكنسية، الأمر الذي نتج عنه تقييد الحرية وفرض عقوبات قاسية على العلماء والمفكرين تصل إلى درجة القتل والاعدام، والتاريخ أفضل الشهود مثلها هو الحال مع غاليليو غاليلي وغيره من المفكرين الذين تم اعدامهم لأنهم خالفوا تعاليم الكنيسة، وعليه كانت الحدثة بمثابة تحرير العقل الغربي من كل القيود والدعوة الصريحة إلى استخدام العقل بطريقة سليمة تمكن الفرد الأوروبي من تجاوز مرحلة الكنيسة، لذلك نجد أن فترة الحدثة قد سبقتها محطات أخرى ذات أهمية كبرى في تاريخ الإنسان، من بينها مرحلة النهضة الأوروبية والتنوير الغربي الذي دعا إلى الجراءة في استخدام العقل وفق ما قدمه الألماني كانط في إجابته المشهورة حول سؤال التنوير، ومن ثمة تعدد الأسئلة التي اهتمت بها الحدثة منذ مراحلها الأولى طيلة تاريخها، هذا ما نجده في المفهوم الاصطلاحي للحدثة والأفكار الجوهرية التي تقوم عليها، ترتبط الحدثة بمجموعة من المصطلحات من قبيل مصطلح التراث والتحديث، التجديد، العصرية، التنوير، الإبداع، النبوية، ومفاهيم أخرى ذات صلة بها لأن الحدثة ليست مجرد مفهوم ثابت بل مجموعة من الأفكار الحيوية والمتجددة باستمرار ضمن واقع الإنسان المعيش، طبعاً لا نريد التفصيل في هذه المفاهيم كونها ليست موضوعنا في هذه الورقة البحثية بل فقط نشير إلى بعض النقاط المهمة والأساسية التي يمكن الاستفادة منها في تشخيص واقع الحدثة والنقاط التي بنيت عليها، فالتراث يشمل كل ما ورثه الإنسان سواءً في جانبه المادي أو المعنوي أو الديني لذلك رفضت فئة من المفكرين الحداثيون فكرة التراث منادين بضرورة تجاوزه والثورة عليه ونقده وغيرها من المفاهيم ذات العلاقة المباشرة بالتراث الإسلامي على وجه الخصوص (محمد بن عبد العزيز بن أحمد العلي، 1414هـ، صفحة 26)، أما مفهوم التحديث فيعني في جانبه اللغوي نقيض القديم وفي هذا تقارب وتشابه بينه وبين مفهوم الحدثة،

ومنه جاء لفظ حدث الشيء يحدث حدوثاً وحادثة، أما في جانبه الديني فالتحديث والإحداث له معنى آخر حيث وردت أحاديث كثيرة تحدر من الإحداث بمعنى استحداث أمور لا وجود لها في الدين الإسلامي منافية لما ورد في الشريعة ومخالفةً لتعاليمها (محمد بن عبد العزيز بن أحمد العلي، 1414هـ، صفحة 26)، وعلى هذا الأساس فُهِمَت الحادثة على أنها مرتبطة بالتحديث في الجانب الديني بمعنى إنشاء عبادة أو عقيدة ليست من الدين، فهل يعني هذا أن الحادثة كلها مساسٌ بالدين وتشويهٌ لمعانيه وتعاليمه السامية أم أنّ فيها بعض الجوانب الايجابية في مقابل الأخرى السلبية؟.

2- مبادئ الحادثة الغربية وانعكاساتها على العالم الإسلامي أو كيفية التعامل مع منطوق الحادثة الغربية:

لقد تعددت وجهات النظر واختلفت في العالم العربي والإسلامي حول مسألة الحديث والحادثة حيث هناك من قبله وهناك من رفضه نتيجة تعدد المذاهب والمنطلقات الفكرية التي عرفها العالم الإسلامي فكل واحد منها يدعي امتلاكه المطلق للحقيقة وما دونه فهو باطل ولا أساس له على الإطلاق، وفي هذا تناقضٌ صارخٌ لا معنى له وهو مخالف لكل تفكير عقلائي صحيح، أما مفهوم التجديد فهو مأخوذٌ من الجدة، وجددٌ، وتجدد الشيء بمعنى صار جديداً، في حين معناه في الشرع فهو إحياء ما اندرس من معالم الدين وانطمس من أحكام الشريعة، وإعادة ما ذهب في السنن وخفي من العلوم، فهو مرادفٌ للتجديد الذي يجب إحياءه دون أن يمس بالمعارف القديمة (محمد بن عبد العزيز بن أحمد العلي، 1414هـ، صفحة 39)، هذا في جانبه الديني، أما في بقية الحقول المعرفية الأخرى فله معاني أخرى تختلف من معرفة إلى أخرى لأنه يتضمن جانباً من الإبداع وتقديم البديل عن القديم الذي أصبح غير قادرٍ على مواكبة المعارف الحاصلة في العالم المتغير باستمرار، وعليه فمفهوم الحادثة من المفاهيم التي تحتاج إلى معرفة حقيقية بجميع مداخلها ومطاراتها حتى يسهل الوصول إلى معناه المتغير من فلسفة إلى أخرى ومن منطلق إلى آخر، لأننا هنا بصدد الحديث عن حادثة غربية واكبت مجموعة من التحولات الكبرى التي عرفها الإنسان الغربي مند عصر النهضة الأوروبية التي كانت بمثابة الولادة الجديدة لأوروبا بعد أن تم دفنها قبل موتها في مرحلة العصور الوسطى، يقول محمد سبيلا في مؤلفه "مدارات الحادثة": "لعل من العسير كل العسير تطويق معنى الحادثة وضبط كل مكوناتها، وإنما يكون من اليسير رصدُ بعض معالمها وعلاماتها في بعض المجالات، فالحادثة هي ظهور ملامح المجتمع الحديث المتميز بدرجة معينة من التقنية والعقلانية والتعدد والتفتح، والحادثة كونياً هي ظهور المجتمع البرجوازي الغربي الحديث في إطار ما يسمى بالنهضة الغربية أو الأوروبية (محمد سبيلا، 2009، صفحة 123)، وفي هذا إقرارٌ بمدى الصعوبة الكبيرة التي تعترض الباحث في ميدان الحادثة نتيجة شدة تعقيدها وتداخلها مع المنجزات العلمية والتقنية التي عرفها العالم المعاصر على وجه الخصوص، لأنه لا يمكن فصل الحادثة عن العولمة والعلمانية والثورة العلمية التقنية في القرن العشرين، وغيرها من الانجازات التي ترتبط بالحادثة من قريبٍ أو من بعيد، ولن نجد في هذا الصدد أفضل مما كتبه بودلير في مقاله الخصب "مصوراً الحياة الحديثة المنشور عام 1863م: "إن الحادثة هي العابر، الزائل العارض، إنها نصف الفن، أما النصف الآخر فهو الأبدى والثابت (دافيد هارفي، 2002، صفحة 14)" إن هذه الكلمات الموجزة تخفي ورائها العديد من الاستفهامات التي تتعلق بمعنى الحادثة وكيف يتم الربط فيها بين ما هو زائل وما هو ثابت حيث يقول دافيد هارفي "أود أن أولي اهتماماً فاحصاً لهذا الربط بين ما هو قصير الأمد وعابر وبين ما هو أبدى وثابت، فقد تراوح تاريخ الحادثة كتجربة جمالية من أحد جانبي هذه الصياغة الثنائية إلى الجانب الآخر مما يبدو عادةً وكأن بإمكانه أن يتأرجح في المعنى حتى يستدير إلى الاتجاه المعاكس (دافيد هارفي، 2002، صفحة 14)"،

فهي تحمل طابعاً جمالياً وفنياً يتمثل في قدرتها على تجاوز الصورة القديمة البائسة للإنسان نحو صورة أخرى أكثر حداثة تقوم على رد الاعتبار للذات الإنسانية وإعطائها المكانة التي تستحقها كذات حرة واعية مستقلة بذاتها لها القدرة على اختيار ما تريد بعيداً عن كل القيود والإكراهات مهما كانت طبيعتها، فحتى الجانب الديني لم يرغم الفرد على التدين بل أعطاه الحرية في الاختيار مع ضرورة تحمل المسؤولية التامة عن اختياراته ومن ثمة ما يترتب عنها من أفعال وسلوكات، لذلك لا يمكن فهم الحداثة من خارج أسوارها بل لابد من الفوص في أعماقها الدفينة التي تخفي في مضمونها العديد من الأسئلة التي هي بحاجة ماسة إلى إعادة طرحها من جديد في ظل التحولات التي يعرفها العالم.

فالحداثة هي الشيء الجديد الذي يعطي صورة معاكسة عن الشيء القديم كما تعرف أيضاً بأنها الانتقال من حالة قديمة إلى حالة جديدة، بمعنى تشمل وجود تغير ما، أما عن دور الحداثة في التاريخ فيعدُّ الفيلسوف الألماني هيجل أول شخصي اهتم بمفهوم الحداثة، ومن ثمة ربطها بالتطورات الفكرية التي ظهرت في أوروبا والتي اتسمت بظهور تيارات أدبية وفنية لم تكن معروفة سابقاً (بكر يوسف اشنية، 2018، صفحة 11)، فالحداثة ليست مفهوم ثابت كبقية المفاهيم الأخرى بل مرحلة فكرية مرتبطة بالرهانات الجديدة التي تميز الواقع الإنساني، فهي لا ترتبط بتاريخ معين ومحدد بقدر ما هي انعكاس للتحول في طريقة العيش والانعكاسات الأخرى المرافقة لها في جميع المجالات، وإذا كانت في ظهورها ارتبطت بالمجال الفني والأدبي في بداياتها، فربما يكون سبب ذلك مدى قدرة الجانب الفني والجمالي والأدبي على حمل رسالة الإنسان وطرح قضاياها وهمومه في قوالب جمالية تختزل الحياة الإنسانية في مشاهد فنية وأدبية راقية وتنقل معاناة الإنسان الحديث الذي خرج من واقع عالمي ترجمت نتائجه في حربين عالميتين كانت نتائجهما وخيمة على الإنسان الغربي وبقية شعوب العالم، ففي خضم هذا القلق العالمي أخذت لفظة الحداثة العديد من المفاهيم والتعريفات وظلالاً متباينة لا نستطيع أن نراها أكثر من أنها مجرد امتداد طبيعي للقلق الأوروبي، ومدى اضطراب افكاره ومبادئه وفلسفاته وأدابه فكما يقول علي رضا النحوي في كتابه " الحداثة من منظور إيماني ": " ولقد رأينا تطور هذا القلق والاضطراب ابتداء من عصر الظلمات ممتداً في ظلمة تغشاها ظلمة إلى الكلاسيكية الرومانسية والواقعية، والرمزية، والسريالية والوجودية(عدنان علي رضا النحوي، 1441هـ، صفحة 18)" فقد ارتبطت الحداثة بمرحلة خاصة جداً في تاريخ العالم الغربي الأوروبي على وجه الخصوص وهي مرحلة انتقال العقل الأوروبي من الجمود إلى التحرر نحو أشياء جديدة لم تكن موجودة من قبل، ولكنها لا يجب أن تخرج عن إطار خدمة الوجود الإنساني وقيمه النبيلة وإلا تحولت إلى أداة تقييد الإنسان لا تحرره، وهي الفكرة التي نادى بها الكثير من المفكرين والفلاسفة وعلماء الاجتماع الذين اتخذوا من نقد الحداثة العنوان الأول لمشاريعهم الفكرية وعلى رأسهم المدرسة النقدية الألمانية المعروفة باسم مدرسة فرانكفورت .

أما قاسم شعيب فيعبر عن الحداثة بقوله: " ترتبط فلسفة الحداثة الغربية كليا بفكرة سيادة العقل، ولذلك تبدوا العلاقة مفصلة بين العقلانية المادية والحداثة التي انطلقت مع بداية القرن السادس عشر عندما بدأ التوجه نحو قراءة كتاب الطبيعة بدل قراءة الكتاب المقدس، فهذه الطبيعة لم تعد أية يجب أن تذكرنا بعظمة الخالق بل أصبحت موضوع ملاحظة وتجربة (قاسم شعيب، 2013، صفحة 19)" بمعنى الانتقال إلى مرحلة جديدة في استخدام العقل والاستفادة من افرازات العقل البشري بما يحقق له حياة أفضل، وهي الفكرة ذاتها التي عبّر عنها الألماني كانط في تعريفه للتنوير الذي رافق تحولات عميقة في تاريخ الفرد الغربي بقوله: " التنوير هو خروج الإنسان من قصوره الذي اقترفه في حق نفسه وهذا القصور هو عجزه عن استخدام عقله إلا بتوجيه من إنسانٍ آخر ، ويجلب الإنسان على نفسه، لأن هذا القصور عندما لا يكون السبب فيه هو

الافتقارُ إلى العقل بل إلى العزم والشجاعةِ اللذين يحفزانه على استخدام العقل بغير توجيهٍ من إنسانٍ آخرن لتكنُ لديك الشجاعةُ لاستخدام عقلك ذلك هو شعار التنوير (قاسم شعيب، 2013، صفحة 19)" ومن ثمة لا يمكن فصل الحداثة الغربية عن مشروع التنوير الأوروبي الذي أعطى للعقل المكانة الجوهرية التي يستحقها والتي لا يمكن تعويضها بأي ملكة أخرى، وهي الفكرة ذاتها التي حثَّ عليها الدين الإسلامي من خلال تأكيد الصريح على معيار التفضيل الإنساني القائم في العقل كفصل نوعي يفصل الإنسان عن بقية الموجودات الأخرى، ويعطيه الأولوية التي يستحقها باعتباره ذاتاً فاعلةً قادرة على التغيير بما يفيد وينفع الإنسان في حياته وعلاقاته مع غيره في إطار تجربة العيش المشترك التي تقتضي من دون أي شك تنويراً حقيقياً أصيلاً نابع من جوهر الإنسان في فهم واقعه المعيش والمشاركة في طرح الأسئلة المحورية التي تهتم وجوده على الكوكب الأزرق هذه الأسئلة التي لا يمكن التغاضي عنها مهما كانت الأسباب والمبررات خصوصاً تلك المتعلقة بالمصير الإنساني في خضم الانتهاكات التي أصبحت العنوان الرئيسي للوجود الإنساني سواء الحروب المختلفة التي أخذت شعارات جديدة لم تكن من قبل مثل الحروب الدينية والحرب باسم القضاء على المجموعات الإرهابية المصطنعة ومحاربة التطرف بجميع أشكاله وغيرها من المبررات التي أصبحت تحصد الأرواح حصداً تحت منطلق العدالة وحماية حقوق الإنسان وكرامته، إضافة إلى السياسة المتبعة في استنزاف ثروات الطبيعة والتهديد الكبير الذي يمسُّ بالطبيعة جراء هذه الانتهاكات الصريحة اليوم على الكوكب الأزرق.

ثانياً: الدين الإسلامي وسؤال المشترك الإنساني:

إن الحاجة إلى الحوار والتواصل سمة من سمات القرن العشرين وواقع فرضه حال العالم الذي اكتوى بلظى الحروب العالمية المدمرة التي أيقن من خلالها الإنسان أن البشرية لا تستطيع أن تتحمل حروباً أخرى بعد أن حصدت ويلات كثيرة أسهمت في تقادم المشكلات الجوهرية الكبرى التي تعاني منها الإنسانية التي ابتعدت عن مسارها الحقيقي إلى رسمه الدين وتبناه واقع القيم من خلال دعوتها إلى نبد العزلة والصراع والانغلاق في مقابل الدعوة إلى الحوار والتواصل والانفتاح على الغير كقيمة أسمى للذات الإنسانية .

هذه الغاية التي تسعى إليها العديد من الجهات والمؤسسات في العالم التي تبنت مسار الحوار كأمل مرتقب يضمن الالتقاء ضمن نطاق موحد وقواسم مشتركة بين مختلف الثقافات والحضارات بغية الوصول إلى تجسيد سبل التفاهم والتعاون والتعايش، فكل هذه الآمال التي يصبوا إليها العالم تجعله مدعوا اليوم وأكثر من أي وقت مضى للدخول في حوار بصورة هادفة على كل المستويات لإثبات جدارته وأهلية مساهمته في صياغة الحضارة الإنسانية الراقية بالرغم من اختلاف الثقافات وتعدد الألوان واللغات .

فقد أصبح الحوار الحضاري يحتل مكان الصدارة في اهتمامات الباحثين والمفكرين والسياسيين خصوصاً في عصر العولمة التي لعبت دوراً بارزاً في فتح الطريق لقيام حوار بين الحضارات والثقافات نتيجة المخاوف المتشابهة التي تتقاسمها مع غيرها من الشعوب والأمم، الأمر الذي يحتم عليها السعي جاهدة لإعمال كل طاقاتها القانونية والمؤسسية لمعالجتها وإيجاد الحلول الناجعة لها.

1- المشترك الإنساني والدعوة إلى الحوار: لعل من أهم الأسئلة التي يهتم بها الجانب الديني مسألة القيم الإنسانية والدعوة إلى الحوار ونبد كل أشكال العنف والتطرف مهما كان نوعه، فالدين الإسلامي دين عالمي مفتوح لجميع البشرية صالح لكل زمان ومكان، لا يهتم بالفروقات ومظاهر التمييز العنصري المصطنع بين الناس لأغراضٍ مختلفة ومتنوعة في الوقت ذاته، فمن أجل مستقبل الإنسان ونشاطه العلمي يهتم بالإسلام بالدعوة إلى خلق إنسان متسق مع روحه وبدنه ومجتمع تحافظ قوانينه ومؤسساته الاجتماعية والاقتصادية على هذا الاتساق ولا تنتهكه، فالإسلام كما كان دائماً عبر التاريخ هو البحث الدائم عن حالة التوازن الجواني

والبراني، فهذا هو هدف الإسلام اليوم، وهو واجبه المقدر له في المستقبل (علي عزت بيغوفيتش، 1994، صفحة 36)، فهذه الأفكار كلها تدعوا إلى الاهتمام بالمقومات الجوهرية التي يجب توفرها في صميم الحياة الإنسانية التي أكد عليها الإسلام منذ أربعة عشر قرناً مضت، ومن ثمة الدعوة إلى رفض كل مظاهر التطرف مهمها كان نوعه لأنه لا يتماشى مع طبيعة الشخص الواعية والمسؤولة في الوقت ذاته، ففي كتاب "فلسفة المشترك الإنساني بين المسلمين والغرب" لصاحبه "أحمد الفراك" تحدث عن أهم العوائق التي تمنع المسلمين من المشاركة في بناء المشترك الإنساني الجامع بين الحضارات المختلفة، وعن معالم المنهج القرآني بغية تجاوز تلك العوائق والإسهام في عملية البناء (أحمد الفراك، 2016، صفحة 20). هذه العوائق التي كثيراً ما يتم توظيفها لأغراض سياسية وايدولوجية محضة وبالتالي الابتعاد عن الغاية الدينية النبيلة التي لطالما حثَّ عليها الدين الإسلامي وأكد عليها في الكثير من المواضيع، وبالتالي ضرورة حماية الحريات الدينية كونها أغرقت البشرية ككل في مآسي سببها عدم التسامح والاضطهاد الديني وما ينتج عنه من تعصب عرقي وعنصرية وكرامية بين من يؤمن بالدين ومن لا يؤمن به، وبين الديانات التقليدية والديانات الجديدة في الدول المتعددة الديانات وغيرها، فالانتهاكات اليوم لمجال الدين قد أخذت أشكالاً مختلفة مثل قمع مختلف العقائد في الصين والتطهير العرقي في بوسنة وكوسوفو بضحاياهم من المسلمين والمسيحيين والتوتر في أيرلندا الشمالية، والشقاق الديني على حدود منطقة إفريقيا والنزعات بين الهند وباكستان وبين الهندوس والمسلمين، وتزايد حدة التطرف الديني في الإسلام وتزايد المشاعر المحادية له في الـ.وم.أ و أوروبا (منظمة تحالف ستيفانوس الدولي، ، صفحة 4)

2- نبد العنف والتعصب والدعوة إلى الانفتاح على الآخرين: : لقد دعت كل القوانين السماوية والوضعية جميعها إلى رفض كل أشكال التمييز العرقي وتفضيل البشر على أساس الفوارق الجسمية أو النفسية، -إن موقف الإسلام صريح من كل تعصب عرقي أو تمييز أو تفرقة بين الناس بغير حق والدليل على ذلك ما جاء من آيات وأحاديث ترفضه، قال تعالى: " ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير مما خلقنا تفضيلاً " سورة الإسراء الآية 70.

فكل بني آدم تم تكريمهم بغض النظر عن ألوانهم وانتماءاتهم العرقية فلماذا يحتقر بعضهم بعضاً بسبب لون أو عرق. وقوله تعالى: (واذكروا نعمت الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً) سورة آل عمران 103.

فالمسلمون إخوانا بعد أن كانوا أعداء نتيجة تمييزهم بين بعضهم على أساس العرق واللون والقبيلة وغيرها.

كما ربط أحد علماء الإسلام بين التعصب العرقي لعائلة أو قبيلة أو شعب أو أمة وبين معصية إبليس عندما رفض السجود لأدم عليه السلام حيث قال تعالى حاكياً عن قول إبليس (أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين) سورة الأعراف 12.

فقد أرسى الإسلام قاعدة التآخي والتآزر بين كافة الناس ونبد كل مظاهر العداوة والتفرقة بينهم قال تعالى (وجعل الدين كفوفاً في قلوبهم الحمية حمية الجاهلية فأنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وألزمهم كلمة التقوى وكانوا أحق بها وأهلها وكان الله بكل شئ عليماً) سورة الفتح 26 .

كما عملت المنظمات الدولية و قوانين حقوق الإنسان والمواثيق الدولية على تكريس مبدأ المساواة ورفض كل تمييز على أساس العرق أو الدين أو اللغة وغيرها من مظاهر التفرقة والعنصرية .

فقد أكد تصريح الأمم المتحدة رقم 1904 الصادر في 20 تشرين الثاني عام (أن كل عقيدة تنادي بالترفة العنصرية أو بالتفوق العرقي هي عقيدة خاطئة من النواحي العلمية كونها غير عادلة و خطيرة من الناحية الاجتماعية وتستحق الإدانة)

كما بينت منظمة اليونسكو أنه أيًا كان شكل التمييز العنصري فهو في جميع الحالات تمييز موجه إلى فئة عرقية أو دينية بسبب عرقها أو دينها أو لونها بمعنى أنه لا تتمتع هذه الفئة بحقوقها وحرّياتها وإنما تتعرض لأشكال متنوعة من القيود من حيث السكن والتعليم والعمل والخدمات مما يجعل مستواها الفكري والاجتماعي والاقتصادي أقل من مستوى الفئات الأخرى (عبد العزيز بن عثمان التويجري، 2016، صفحة 30).

كما جاء في إعلان الأمم المتحدة للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري الصادر في 20 نوفمبر 1963 والذي جاء فيه (يمثل التمييز بين البشر بسبب العرق أو الأصل الاثني إهانة للكرامة الإنسانية ويجب أن يدان باعتباره لمبادئ ميثاق الأمم المتحدة وانتهاكا لحقوق الإنسان وللحريات . الأساسية المعلنة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وعقبة دون قيام علاقات ودية وسلمية بين الأمم وواقعا من شأنه تعكير السلم والأمن بين الشعوب .

فكل هذه النصوص والتشريعات تصبو نحو ضمان علاقة تواصلية بين الأشخاص ونبد كل ترفة و تمييز بينهم (عبد العزيز بن عثمان التويجري، 2016، صفحة 23). فلا يمكن مواجهة التطرف بتطرف آخر بل لابد من الوقوف حقيقة على جوهر المشكلة وتشخيصها تشخيصا حقيقيا بإعطاء الترياق المناسب لها وهو تعزيز قدرات الشباب و توسيع نطاق الفرص المتاحة من اجل تحقيق دواتهم اقتصاديا وسياسيا من خلال احترام حقوقهم وحرّياتهم وتمكينهم من المشاركة الفاعلة في المؤسسات الرسمية فهم المفتاح وهم الحل وعليه فلا يمكن مواجهة التطرف الديني بأخر علماني لأننا في قرن التعددية الثقافية، يقول جورج قرم في مؤلفه " المسألة الدينية في القرن الواحد والعشرين ": " في ختام مؤلفي هذا أدعوا إلى ما أسميه تحالفاً جمهوريا عالميا، بمعنى تحالف كل من يؤمن في الشرق والغرب بقيم الإنسانية العالمية التي لا تتناقض مع مبادئ التوحيد الديني التي نتمسك بها، والتي لا تتناقض كذلك مع مبادئ تحرير الشعوب من كل أنواع الظلم والقمع على يد شعوب أخرى، كما ترفض استغلال حاجة الإنسان إلى الدين، وهي حاجة سرمدية أبدية (جورج قرم، 2008، صفحة 16)، ومن ثمة التأكيد على مجموعة المبادئ التي تدعوا إلى المساواة بين البشر في أنظمة سياسية عادلة، سواء كانت ملكية أو جمهورية الطابع، وضمن مجتمع دولي يطبق هذه المبادئ الجمهورية من دون معايير مزدوجة، وبدون تطويع منظمة الأمم المتحدة واستخدامها في مشاريع الهيمنة والقمع التي تقودها الولايات المتحدة الأمريكية كزعيمة لحضارة اليهودية- المسيحية، تواجه حضارة عربية- إسلامية (جورج قرم، 2008، صفحة 15)"، بمعنى صراع الحضارات وتصادمها انطلاقا من مجموعة الشروط المصطنعة وفق غايات سياسية وايدولوجية تركز مبدأ سيادة قانون التفرقة وتفضيل شخص على آخر، هذا التفضيل الذي يقوم دائما على مبادئ واهية لا وجود لها على أرض الواقع، فرغم القوانين والتشريعات الدينية والوضعية التي تسعى لنبد العنف والتعصب وفتح مجال الحوار الأخلاقي بين الأنا والآخر، إلا أن القانون الأكثر حضوراً في تجربة الإنسان المعيشة هو قانون القوة والصراع.

خاتمة:

في نهاية هذه الورقة البحثية يمكن الوصول إلى مجموعة من النقاط المحورية والحاسمة المتعلقة بالإنسان ومصيره في ظل التغيرات الكبرى التي يعيشها العالم خصوصا في المرحلة الراهنة نتيجة تعدد

المفاهيم المرادفة لها في القرن الحادي والعشرين، هذا القرن يعيش فترة تغيرات شاملة مست جميع مناحي الحياة الإنسانية من دون أي استثناء، ومن ثمة ضرورة البحث عن الآليات والطرق الكفيلة بتأسيس مناحي التعايش والفكر المفتوح للحوار والنقاش في جميع مناحي الحياة، بين ما هو متعلق بالدين الإسلامي الذي لطالما كان مصدراً مهماً من مصادر الحياة القويمة التي تحت دائماً على فتح أبواب الحوار والنقاش والاستفادة من منجزات الشعوب والأمم الأخرى على اختلاف معتقداتها ودياناتها وأعراقها من جهة، وكذلك الأبعاد الإنسانية الأخرى التي دافع عنها الكثير من المفكرين عبر العالم الذين آمنوا أن التواصل وحده الكفيل بتجنب الصدام وتحقيق الحوار الإيجابي في كل الظروف والأحوال، لأنه لا يمكن تصور وجود للحياة في غياب مبادئ الحوار والتواصل الإيجابي بين الإنسان وأخيه، وهو السبب الذي جعل العديد من الفلاسفة والمفكرين على مر العصور يسعون دائماً إلى تقديم مقاربات للواقع الإنساني خصوصاً في مرحلته الراهنة التي تتميز بزيادة كبيرة في حدة العنف بجميع أشكاله في العديد من مناطق العالم، ومن ثمة احتدام الصراع بين البشرية التي تحاول إعادة إحياء الغريزة الأنانية التي لا تصلح لمنطق العقل وقدرته على السمو فوق كل الاعتبارات الأخرى التي تساهم دائماً في نشر سموم الكراهية وبرائن الحقد الدفينة في أعماق الذات الإنسانية، من هذا المنطلق تؤكد القراءة الجادة للعلاقات الإنسانية المختلفة في أبعادها القريبة والبعيدة على الأدوار المهمة والأساسية التي يجب أن توجد في صميم العلاقة بين الذات والأخر، ومن ثمة التأسيس لعلاقة تواصلية بمفهوم الألماني يورغنهارماس وغيره من الفلاسفة الآخرين

قائمة المصادر والمراجع:

- 1- ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، مصر، د.ط.
- 2- عدنان علي رضا النحوي، الحداثة من منظور إيماني، دار النحوي للنشر والتوزيع، الرياض، 1441هـ..
- 3- أحمد الفراك، فلسفة المشترك الإنساني بين المسلمين والغرب بحث في العوائق المنهجية والمعرفية، 2016، ص، 20.
- 4- بكر يوسف اشتية، مفهوم الحداثة السائلة وأثرها على النضال الفلسطيني، جامعة النجاح الوطنية، كلية الفنون الجميلة، 2018.
- 5- دافيد هارفي، دروب ما بعد الحداثة بحث في أصول التحول الثقافي، ترجمة أحمد حسان، 2002.
- 6- عبد السلام المسدي، الأسلوبية والأسلوب، الدار العربية للكتاب، 1982، ط3.
- 7- عبد العزيز بن عثمان التويجري. حوار الثقافات والحضارات لمواجهة العنصرية. منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة. ايسيسكو. 2016.
- 8- علي عزت بيغوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة محمد يوسف عدس، مؤسسة العلم الحديث، 1994.
- 9- فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل بيروت، الطبعة الأولى، 1993.
- 10- قاسم شعيب، فتنة الحداثة، المركز الثقافي العربي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الطبعة الأولى 2013، المغرب.
- 11- محمد بن عبد العزيز بن أحمد العلي، الحداثة في العالم العربي، دراسة عقدية، بحث لنيل درجة الدكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية أصول الدين بالرياض، قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، 1414هـ.
- 12- محمد سبيلا، مدارات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، 2009.
- 13- منظمة تحالف ستيفانوس الدولي، الحريات الدينية، حرية الفكر والوجدان والدين، حرية الفرد في تغيير دينه أو معتقده وحرية إظهار هذه الحقوق، www.stefanus.no.

حقوق الرقيق وأنظمتها في الحضارة العربية الإسلامية

(الأندلس نموذج)

أ.م. هيفاء سليمان الامام

الجامعة اللبنانية الدولية / لبنان

ورئيسة تحرير مجلة وميض الفكر للبحوث العلمية المحكمة

h_imamomais@hotmail.com

المخلص:

لقد أفسح التسامح الديني -الذي جاء به الاسلام-، أمام الموالي والرقيق المجال للمساهمة في الحضارة العربية الإسلامية، والمشاركة في صناعة الأحداث في كثير من الأحيان . فمنذ فجر الإسلام، بداية من عهد الرسول ﷺ ، الذي اعطى بلال الحبشي حق رفع اول أذان في التاريخ الاسلامي، مروراً بسلمان الفارسي الذي نصح بفكرة حفر الخندق الشهير حول المدينة المنورة، وعلى مدى حقب العصور الإسلامية، شهد التاريخ كثيراً ممن كانوا عبيداً ومماليك وقد نالوا حقوقاً مشروعة حررت فكركم وساوتهم مع اخوانه من البشر. فمفهوم الرق هو ما يمارسه السادة على العبيد من تسلط، أو تحكم واستغلال، وهذه المظاهر في التسلط والتحكم واحتكار القوانين لصالح السيد القوي لا تزال تملأ الدنيا من حولنا. فرغم القوانين والمواثيق التي تنادي بتحرير الإنسان من ظلم الإنسان وحصر العبودية لله وحده. فقد جاءنا في بعض مكتشفات العلم الحديث ما وضع في يد الأقوياء من أسلحة للظلم والقهر والاستغلال والاستعباد مما خلف الواناً من القهر الجماعي. من هنا كانت هذه الورقة البحثية لتناقش موضوع تعامل المسلمين مع الضعفاء الأرقاء.

الكلمات المفتاحية: الأقليات – الرقيق - الدين الاسلامي - الحضارة العربية الإسلامية -انظمة الرق

Summary:

Religious tolerance - which Islam brought about - has given the loyal and slave the way to contribute to the Arab-Islamic civilization, and to participate in the making of events in many cases. Since the dawn of Islam, beginning with the era of the Prophet, who gave Bilal al-Habashi the right to raise the first call to prayer in Islamic history, passing through Salman al-Farsi, who advised the idea of digging the famous trench around Medina, and throughout the Islamic eras, history has witnessed many of those who were slaves and Mamelukes and have obtained Legitimate rights that freed their minds and equaled them with fellow human beings. The concept of slavery is what masters practice over slaves of domination, control and exploitation, and these manifestations of authoritarianism, control and monopoly of laws in favor of the powerful master still fill the world around us. Despite the laws and charters that call for the liberation of man from human oppression and the restriction of servitude to God alone. In some of the discoveries of modern science, the weapons of oppression, oppression, exploitation and slavery were placed in the hands of the powerful, leaving behind colors of collective oppression. Hence, this research paper was to discuss the issue of Muslims dealing with weak slaves.

Key words: Minorities - Slaves - Islamic Religion - Arab Islamic Civilization - Slavery Systems

المقدمة:

تميزت الشريعة الإسلامية عن غيرها من القوانين والشرائع ، في أنها ساوت بين الحر والعبد في حقين عظيمين ، فجعلت للعبد حق الإمامة في الصلاة وجعلت من حقه أن يجبر العدو المستأمن اذا استجار به ، لقول النبي ﷺ: "ذمة المسلمين واحدة يسعى بها أدناهم". وقد ذهب بعض الأئمة في التسوية بين الحر

والعبد في الشهادة، وذهب آخرون في التسوية بينهما في القضاء⁽¹⁾. فالإسلام جعل لهذه لطبقة حقوقاً مقررّة، وشجع على تحريرها. وجعل "تحرير الرقاب" من أفضل وسائل التقوى والتقرب إلى الله عز وجل. كما حدد الإسلام ما للعبد من حقوق على سيده وما عليه من واجبات حيث جعلها في حدود ما يطبق.

اشكالية البحث: لأن أي قانون وضعي كان عاجزاً عن فرض المساواة على الناس ما لم تكن نابعة من قناعتهم ومائلة في أذهانهم، وما لم تكن قيمة من قيم مجتمعاتهم. فقد جعل الإسلام المساواة من صميم العقيدة الدينية خاصة بين الأقوياء والضعفاء، فنص عليها القرآن، وضرب الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين أمثلة يحتذى بها في تطبيقها عملياً على مر العصور الإسلامية⁽²⁾. من هنا كانت اشكالية هذا البحث تتمحور حول الأسئلة التالية: ما هي القوانين والأنظمة التي جاء بها الإسلام لحماية حقوق الرقيق المستعبدين في المجتمع الإسلامي؟ كيف عاش الضعفاء والأقليات في الحضارة العربية الإسلامية عامة وفي الأندلس خاصة؟ كيف طبق المسلمون خلال تاريخهم الحضاري، شرائع حقوق الإنسان عبر تطور نظام الرق في التعامل مع الرقيق؟ هدف الدراسة: أما هدفي من هذه الدراسة فهو تسليط الضوء على كيفية تطبيق المسلمون لقيم المساواة وحقوق الإنسان على جميع مكونات المجتمع الإسلامي، وكيف تعامل المسلمون مع المماليك العبيد بتعزيز دورهم الإنساني في جميع مناحي الحياة الاجتماعية والسياسية والإقتصادية والثقافية، فأصبحوا في ظل الإسلام فعالين ذوي دور مهم فاعل حر بدل من الذل والهوان الذي كان يقتل إنسانيتهم.

اهمية الدراسة: ان لدراسة حقوق الرقيق وأنظمتها في الحضارة العربية الإسلامية أهمية كبيرة، حيث تمت الاجابة على اشكاليات المقارنة بين حياة الأقليات المسلمة في الدول الغربية حالياً وحياة الرقيق المستضعفين ونبيلهم محققهم في الحضارة العربية الإسلامية، مقارنة مع دراسة آليات التعايش في الحضارات الإنسانية وفي الموثائق الدولية لوقتنا الحاضر.

منهجية الدراسة: وللوصول إلى النتائج المبتغاة من وراء هذه الدراسة، وجدت من الأجدى اعتماد المنهج التاريخي التحليلي. وذلك بالإطلاع والبحث عن المعلومات في المصادر والمراجع العربية والمترجمة والأجنبية. ثم القيام بدراسة وتحليل هذه المعلومات، ونقلها بأمانة علمية للخروج بنتائج هامة ومفيدة. وانتهى البحث بخاتمة شملت أهم النتائج التي توصلت إليها.

المتن:

1- انظمة التعامل مع الرقيق في الاسلام:

لفظة رقيق كانت تطلق على كل من كان مملوكاً أو مستعبداً بغض النظر عن لونه أو جنسه، وقد فضلت هذه الكلمة على كلمة "العبيد" لأن العبد في اصطلاح المولدين هو الزنجي الأسود حرّاً كان أم عبداً مملوكاً وذلك بعرف اللغة⁽³⁾.

جاء الإسلام وحال العبيد سيئاً جداً، والدنيا كلها من أقصاها إلى أقصاها تقيض بظلمهم. وكان الرق من مصادر الرزق وبسط النفوذ والسلطان، لهذا تمسك به الناس واعتبروه حقاً لا مساومة عليه⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ عبد السلام الترماني، الرق ماضيه وحاضره، مجلة عالم المعرفة، (سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون

والآداب - الكويت)، مطابع دار القبس - الكويت، ط2، رجب 1405هـ، إبريل 1985م، ص "140"

⁽²⁾ فاروق حبلص، الحضارة العربية وقواعد الحكم في الإسلام، دار الشمال، طرابلس لبنان، ط1، 1990، ص:133

⁽³⁾ فيليب حتي وإدوارد جرجي وجبريل جبور: كتاب تاريخ العرب، دار الكشاف للنشر الطبعة الثالثة عشر 2009 والطباعة والتوزيع، الطبعة العاشرة، ص:299

⁽⁴⁾ نزيه شحادة، صفحات من الحضارة الإسلامية، دار النهضة العربية- بيروت، الطبعة الأولى، سنة 2006-1427م، ص30-31

والرقيق بشكل خاص كان في العالم الإسلامي منتشراً جداً، وكان من أهم مصادره. الحروب حيث الحصول عليهم كأسرى. وكانت جزيرة العرب إحدى البقاع التي انتشرت فيها هذه البضاعة، فقد قامت فيها أسواق متعددة للنخاسة والنخاسين. والإسلام جهر بأن التقوى هي ميزان المفاضلة بين الإنسان وأخيه الإنسان، فلم يعترف بتفاوت بين الناس من حيث الألوان والأعراق⁽¹⁾، وأكد أنه لا أثر للتفاوت في المواهب العقلية والملكات النفسية⁽²⁾. وحسبنا في هذا المجال النبي ﷺ، حين انتهى من فتح مكة أمر "بلال بن رباح" العبد الحبشي الأسود بالأذان على ظهر الكعبة فاعترض أحد كبراء مكة، فنزلت الآية الكريمة:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۗ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (١٣) ﴿⁽³⁾.

وهذه الآية تضع الموازين القسط للأشخاص، وتهدم قواعد الكبرياء، وتحطم فوارق الطبقات. وقد ورد في القرآن الكريم تسعة عشر موضعاً على الأقل يتضمن الدعوة لتحرير الرقيق⁽⁴⁾. وعلى هذا الأساس جعل النبي ﷺ الخادم أخصاً لسيده أو ابناً له. وجعل الخادمة أو الجارية أختاً لسيدها أو ابنة أو زوجة، وأوصى بهن خيراً⁽⁵⁾. وقد رد النبي ﷺ على أبي ذر في حديث مشهور عندما عيّر عبداً أسود بأمه "طف الصاع"⁽⁶⁾ يا أبا ذر "ليس لابن البيضاء على ابن السوداء فضل إلا بالتقوى أو بعمل صالح".

والمسلمون عرفوا المساواة الحقيقية بين أشرفهم ومواليهم فبمجرد قدوم النبي ﷺ المدينة، أصبح حمزة عم النبي وزيد مولى الرسول أخوين، وأصبح خالد بن ربيعة الخثعمي هو وبلال بن رباح أخوين، وأبو بكر الصديق وخارجة بن زيد أخوين⁽⁷⁾. فقد نهض الإسلام بالعبيد نهضة ردت إليهم بعضاً من كرامتهم.

وبما أن الرق كان أمراً واقعاً فلا بد من التعامل معه بقوانين وبرحمة. فقد حفز الإسلام على تحرير الرقاب إلى أن جعله من أوجب الواجبات على شكر الله عز وجل، فجاء في سورة البلد: ﴿أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ (8) وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ (9) وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ (10) فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ (11) وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ (12) فَكُ رَقَبَةً (13) أَوْ إطعماً في يوم ذي مسغبة (14) يتيماً ذا مقربة (15) أو مسكيناً ذا مقربة (16) ثم كان من الذين آمنوا وتواصوا بالصبر وتواصوا بالمرحمة (17) أولئك أصحاب الميمنة (18)﴾⁽⁸⁾. هنا جعل فك الرقبة في مقدمة الخصال الحميدة لشكر الله عز وجل على نعمه، وثاني واجب على المسلمين أنه لما بين مصاريف الزكاة جعل منها الثمن لفك الرقاب والثالث أن الإسلام جعل تحرير الرقيق في مقدمة الكفارات عن الذنوب، ككفارة القتل الخطأ وكفاره سوء المعاملة مع النساء وكفارة اليمين⁽⁹⁾.

وقد تعامل المسلمون -عبر تاريخهم- مع هذه الطبقة بكثير من الرفق والاحترام لإنسانيتهم. وقد شرع الإسلام العتق بأشكال عدة، وكان يسخرهم فقط للأعمال الجسدية ولا صلة لهذا التسخير بالعقل أو الفكر أو

¹ (Manuela Marin ,encyclopedia de la Mediterranee, Octobre 2000,p.39

² (صبي الصالح: النظم الإسلامية - نشأتها وتطورها، دار العلم للملايين - بيروت - لبنان ط2 جماد الآخر 1388هـ - أيلول 1968م ص: 467.

³ (سورة الحجرات آية ﴿13﴾

⁴ (إحسان عباس، أخبار وتراجم أندلسية، مستخرجة من معجم السفر لأبي طاهر السلفي (المتوفى 576هـ-1180/1181م، المكتبة الأندلسية رقم 7، دار الثقافة بيروت 1963 مأخوذة من صحيفة معهد الدراسات الإسلامية في مدريد، م4، 1967-1968 ص: 253

⁵ (صبي الصالح المرجع السابق، ص: 468-469.

⁶ (أي طفح الكيل

⁷ (صبي الصالح، المرجع السابق ص: 469.

⁸ (سورة البلد: الآيات من ﴿18-8﴾

⁹ (محمد الخضري، محاضرات في الأمم الإسلامية (الدولة الأموية) دار المعرفة للطباعة والتوزيع-بيروت، ط6، 2000/1420م، ص: 92.

الإنسانية. وقد أوصى الرسول الكريم ﷺ بالرفق بهم بقوله: "استوصوا بالأسرى خيراً" ومن لطم مملوكه، أو ضربه فكفارته عتقه⁽¹⁾. وكان من آداب الإسلام ألا يقال للرقيق "عبد" بل يكرم بقول "فتى" ذلك لأن النبي ﷺ قد دعا إلى احترام إنسانية وكرامة العبيد في اللفظ أيضاً فأمر بمخاطبة الأرقاء بكلمتي (فتى) أو (غلام) بدلاً من عبد، وكلمة (فتاة) للأمة بدلاً من عبدة. وذلك لأن العبادة والربوبية لله وحده. وظل النبي ﷺ في كثير من أحاديثه يوصي برحمة الأرقاء حتى كثر العتق واستقامت معاملة الرقيق وخير مثال على تلك الرحمة هو تناوب عمر بن الخطاب ركب البعير مع غلامه في طريقه إلى بيت المقدس⁽²⁾. وكذلك روى عنه أنه دخل على قوم من أهل مكة يأكلون ومواليهم لا يأكلون معهم فامتنع عن مشاركتهم، وذكرهم بأنه لا عزة لقوم لا تأكل مواليهم معهم. فبهذه الإرشادات والخطوات العملية ردت إلى العبيد الأرقاء بعضاً من حريتهم وقد يخيل لمن يراقب تلك النهضة أن مهمة الإسلام الأولى هي تحريرهم وإعطائهم حقوقاً جديدة وإلزام كل مسلم احترامها وهذه الحقوق هي:

حق الحياة: فقد حرم الإسلام القتل. ولا فرق إن المقتول حراً كان أم عبداً، وأمر بقتل قاتل العبد فقد روي عن النبي (صلى الله عليه وسلم) أنه قال "من قتل عبده قتلناه".

حق الحصانة الجسدية: فقد ردع النبي ﷺ ومنع التعذيب الجسدي والتشويه فقد قيل أنه حرر عبداً جاء إليه مجدوع الأنف وحين سأله عن خبره قال له أن سيده جده له أنفه، فلما تثبت النبي ﷺ من صدقه قال له: "أذهب فأنت حر".

حق الحصانة العائلية: فقد منع الإسلام السيد من التفريق بين العبد وزوجته.

حق النفقة: على السيد أن يقدم الطعام والكسوة بالمعروف لعبده، وربما ألزم القاضي السيد أن يلبس عبده أحسن مما يلبس وأن يطعمه أحسن مما يأكل.

وكان بعض السادة المسلمين يأذنون للعبيد بالتجارة والتعاقد فيكون لهم مثلما للأحرار، أما في حال عدم الإذن له من السيد فلا تصح العقود. وللعبد أن يطلب من سيده تزويجه طلباً للعفة، وعلى السيد أن يزوجه أو يملكه أمة. ولا يجوز تكليف العبد بعمل مرهق أو عمل لا يحسنه. وللعبد أن يلجأ إلى القاضي إذا عامله سيده بسوء أو انتقص من حقه. وكان على المحتسب مراقبة الأسياد إذا كلفوا عبدهم بأعمال لا يطبقونها⁽³⁾. وهنا فقد ارتفعت هامات كثيرة من الموالي مما دفعهم وساعدهم على التعلم والتفقه، فنبغ كثير منهم في الفقه والعلوم المختلفة⁽⁴⁾.

2- تضييق مداخل الاسترقاق في الإسلام وتوسيع المخارج منه :

ساهم الإسلام عبر القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة في وضع الأسس الأولى لنظام إلغاء الرق. فقد بدأ بمنع الاسترقاق عشوائياً وحدده بالحرب المشروعة فما عاد مسموحاً لمسلم أن يسترق مسلماً ولا لعربي أن يسترق عربياً، وفي قولٍ لعمر بن الخطاب (رضي الله عنه) قال: "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً"، وكذلك شدد على عدم استعباد العرب ولو كانوا غير مسلمين⁽⁵⁾ فقال: "ليس على عربي ملك" وقد

⁽¹⁾ شوقي أبو خليل: الحضارة العربية الإسلامية، منشورات كلية الدعوة الإسلامية الطبعة الأولى سنة 1987م طرابلس - ليبيا. ص: 368

⁽²⁾ منير العجلاني: عبقرية الإسلام في أصول الحكم، دار الكتاب الجديد ط 2 سنة 1965م، ص: 69-70-71، عبد السلام الترماني، الرق ماضيه وحاضره، ص: 66

⁽³⁾ عبد السلام الترماني، المرجع نفسه، ص: 67.

⁽⁴⁾ عبد السلام الترماني، الرق ماضيه وحاضره، ص: 9 وكذلك وارد ص: 64.

⁽⁵⁾ يقال أن عمر بن الخطاب جيء بإماء مبعات في الجاهلية ومعهن أولادهن، فامر بان يرد الأولاد أحراراً إلى عشائهم وقال: "لا ملك على عربي". منير العجلاني، عبقرية الإسلام، ص: 67

منع الشرع الإسلامي بتشدد أكبر استرقاق المسلم المؤمن أصلاً⁽¹⁾، وكذلك حرم استرقاق المعاهدين غير المحاربين. وبذلك فقد ساهم في تضيق مداخل الرقيق وتوسيع مخارجها. فالمدخل الذي يكاد الوحيد للاسترقاق هو الجهاد في سبيل الله أو الحرب لرد عدوانٍ. ما يعني أنه استرقاق مشروع ومن حرب مشروعة⁽²⁾. وهكذا أصبح هناك أسباب محددة للرق هي الفقر والحرب، والحرب أقواهما. وكانت المصدر الغالب للرق عند المسلمين⁽³⁾. ووسع مخارج الرق بمحاولة التخلص منه بأن اعتبره عارضاً لا بد منه بين الناس يجب الغاؤه تبعاً فبدأ برفع الرقيق إلى مرتبة الإنسان أولاً، وربط علاقة الإنسان بالخالق بعلاقته عبر من هم أقل منه. فعبارة "أرحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء"، خير دليل على ذلك. والإسلام كما ذكرنا سابقاً أمر بفك الرقاب والعتق وتحرير العبيد الذين كانوا فئة هامة من فئات المجتمع الإسلامي منذ نشأته. وهذا التحرير والاعتراف بإنسانيتهم وحقوقهم وصل بهم إلى حد ارتفاع شأنهم وتوليهم المناصب العالية عبر حقب التاريخ الإسلامي⁽⁴⁾. وكاد الإسلام يلزم بالعتق لأنه كان يتوقع انتهاء الرقيق في العالم بعد أجل مسمى. وذلك تصديقاً لقول النبي الكريم (صلى): "أوصاني جبريل بالرفق بالرقيق حتى ظننت أنه سيضرب له أجلاً يخرج فيه حرّاً" وفي رواية أخرى "حتى ظننت أن الناس لا تستعبد ولا تستخدم"⁽⁵⁾. والعتق للعبيد يمر عبر عدة طرق. فيكفي أن يتلفظ السيد بلفظة "حررتك أو اعتقتك" ولم يعد لي سلطان عليك كي يصبح حرّاً وله ما للحر، وعليه ما عليه. ولكن ولتسهيل التحرير والعتق وكان هناك طرق أخرى للعتق مثل:

الكتابة أو المكاتبية وهي عبارة عن تعاقد بين السيد والعبد على مبلغ من المال يكتب بينهم لقاء الحرية. وهنا يستطيع العبد أن يعمل في أي عمل كي يحصل على المال لتسديده لسيده. و كان هناك طريقة التدبير وهنا يقع العتق بعد موت السيد حيث كان يوصي به بعد موته.

طريقة التبعض وهي عبارة عن مشاركة سيدين في عبد واحد، فحين يحرره أحد السادة يصبح بمثابة نصف عبد ونصف حر.

وربما كان تحرير العبيد يتم عبر الإنجاب كأم الوليد التي كانت تتحرر بمجرد أن تلد لسيدها فلا يعود له الحق في بيعها أو هبتها، وتصبح حرة بعد موته أيضاً. وأخيراً كان العتق عبر صلة الأرحام حيث أن الأقرباء يتحررون بمجرد أن أصبحوا في ملك أحد أصولهم أو فروعهم⁽⁶⁾. وكان النبي (صلى) يشتري العبيد ويعتقهم أو يساعدهم على شراء أنفسهم وذلك ليكون قدوة أمام المسلمين من بعده. وكان يرغبهم دائماً في العتق ويذكرهم بعظمة ثوابه في الآخرة وكان يقول (صلى): "إيها رجل أعتق أمراً مسلماً استنقذ الله بكل عضو منه عضواً من النار"⁽⁷⁾. وكذلك كان يحضهم على تعليمهم وتأديبهم فقد كان يقول (صلى): "من كانت له جارية فعلمها وأحسن إليها ثم أعتقها وتزوجها كان له أجران"⁽⁸⁾.

ونستخلص هنا بأن العتق في الإسلام كان من أكرم الوسائل في التقرب الى الله عز وجل⁽⁹⁾. وكذلك كان العتق يقع بأمر الحاكم إذا أذى السيد عبده⁽¹⁾. وكان الرقيق في الإسلام يملك بعته الحرية الكاملة ويتساوى

⁽¹⁾ صبحي الصالح، النظم الإسلامية، ص: 463.

⁽²⁾ شوقي أبو خليل، الحضارة العربية ص: 131. منير العجلاني، المرجع نفسه، ص: 67.

⁽³⁾ آدم ميتز، الحضارة الإسلامية، مج 1، ص: 314.

⁽⁴⁾ حسان حلاق: دراسات في تاريخ الحضارة الإسلامية، دار النهضة العربية بيروت. الطبعة ثانية 1419هـ- 1999م، ص: 24.

⁽⁵⁾ صبحي الصالح، المرجع السابق، ص: 463.

⁽⁶⁾ منير العجلاني، المرجع السابق، ص: 77-78-79.

⁽⁷⁾ أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، كتاب صحيح البخاري، دمشق-بيروت، دار ابن كثير، 1423هـ/2002م، رقم الحديث: 2517.

⁽⁸⁾ البخاري، رقم الحديث: 2544.

⁽⁹⁾ منير العجلاني، المرجع السابق، ص: 68. عبد السلام الترمذاني، المرجع السابق، ص: 83.

مع الأحرار في كل شيء وتستطيع الأمة أن تفسخ زواجها بعد عتقها إن شاءت فقد فسخت (بربرة) زواجها بعد أن أعتقتها عائشة واختارت لنفسها زوجاً بعد تحررها⁽²⁾. وكى يحرق الإسلام أكبر عدد ممكن منهم فقد سهل جميع الطرق لإسقاط الرق عن الإنسان. ففي الشريعة الإسلامية الرق يسقط في الحالات التالية:

- إذا ادعى الإنسان أنه حر لزم تصديقه، لأنه يدعي حقاً طبيعياً وتلزم الشريعة من يدعي تملكه إثبات ذلك.
- لا تقبل الشريعة اقرار الإنسان على نفسه الرق لأن هذا الاقرار لا يسلبه حريته.
- يسقط الرق بورود لفظ من المالك ولو هازلاً أو سكراناً أو كانت مجرد لغو.
- يسقط الرق عن الرقيق المشترك إذا اعتق الشريك من الجزء الذي يملكه مهما قل.
- ينفذ حكم القاضي في العتق بالمطلق ولو كان ظالمياً في حكمه.
- وللرأة أن تتزوج رقيقها بعد عتاقه لأن الولاية للزوج.
- الرقيق المشترك إذا أسلم. وقد أطلق عليهم النبي (صلى الله عليه وسلم): "هم عتقاء الله عز وجل"⁽³⁾.

3- كيف كان التعامل مع الأقليات والرقيق في الحضارة العربية الإسلامية عامة وفي الأندلس خاصة:

وكان العبيد منذ نشوئهم أدوات بيد المالكين، يستخدمونهم لتنفيذ أغراضهم، وتلبية حاجاتهم، وكانت أهم هذه الأغراض والحاجات استخدامهم كقوة في الإنتاج، ولا سيما في الإنتاج الزراعي. أما في المجتمع الإسلامي عامة، والأندلسي بشكل خاص، فقد خلق دور الأرستقراطية المهم في السياسة والإدارة حاجات جديدة أثرت تأثيراً كبيراً في استخدام العبيد، وفتحت أمامهم مجالات خاصة فأصبح دورهم الرئيسي هو تثبيت سلطة الأسياد، وتأكيد نفوذهم، وضمان تأثيرهم الفعال في مختلف مجالات الحياة، ولا سيما في المجالين السياسي والاقتصادي.

الرقيق في الأندلس كانوا أربعة أنواع هي: الموالي أي العبيد المعتقدون والذين ما زالوا يحتفظون بحق الولاء للأسياد القدامى، وهم يعتبرون أنفسهم أموين بالولاء. والصقالبة وهم العبيد البيض أو السلاف الأوروبيون وكان عددهم كبيراً جداً في القصور ومراكز القرار. وبعدهما تأتي الإماء الجوارى، وهنّ قسمان: إما أهل خدمة وإما سراري. وفي أسفل السلم الاجتماعي كان أرقاء الأرض والذين كانوا يعملون بزراعتها وكانوا يشكلون جزءاً منها حيث يباعون ويشترىونها معها. وكانت تضم أيضاً خدم المنازل الذين كانوا يعملون عادة في قصور الأغنياء، وأحياناً كانوا يعملون في أعمال أخرى مختلفة، إلا أنهم كانوا من أسوأ المماليك والعبيد حظاً. كان العبيد في إسبانيا سابقاً كثيرون العدد، وكانوا أتعس البشر حظاً، يباعون ويشترىون ويعاملون بلا شفقة ولا رحمة، يظلمون ويضربون. لذا كان البعض منهم يهربون ويقومون في الأودية والجبال ويسطون على الأملاك ويقطعون الطرق. وكانت العبودية الزراعية (esclavage agricole) في إسبانيا قبل دخول العرب قد انتشرت انتشاراً هائلاً. وأفراد هذه الطبقة كانوا في الوسط بين الحرية والعبودية ونستطيع أن نقول إنهم عبيد الأرض لا الأسياد، حيث كان بينهم وبينها علاقة متينة لا يباعون دون الأرض ولا تباع دونهم. وكانت هذه العلاقة وراثية يتناولها الآباء عن الأبناء. هكذا كان حال هذه الفئة من الناس في أيام القوط عشية الفتح

⁽¹⁾ نجم الدين جعفر بن الحسن (أبو القاسم) (602-676)، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، ق3، تحقيق عبد الحسين محمد علي، دار الأضواء بيروت، ص: 69

⁽²⁾ صحيح البخاري، رقم الحديث: 2536، عبد السلام الترمذاني، المرجع السابق، ص: 88

⁽³⁾ عبد السلام الترمذاني، الرق ماضيه وحاضره، ص: 88.

العربي⁽¹⁾. وكان يشرف على تجار وتجاره الرقيق (النخاسين) عامل من قبل الحكومة يراقب تجارتهم ويسمى "قيّم الرقيق". وكان للرقيق أسواقاً خاصة في جميع الأقطار الإسلامية⁽²⁾. ولكل نوع من الرقيق أو العبيد نظاماً خاصاً في الأندلس يحكم التعامل معه وفيما بينه:

أولاً: نظام الموالي: بما أن المجتمع الأندلسي هو مجتمع مسلم بالدرجة الأولى، فإن نظام الولاء كان هو نفسه النظام الإسلامي العام، فالولاء هو النصرة والعون، والمولى هو الناصر والمعين، فكل من ينصر شخصاً أو يعينه فهو مولاة. وعند العرب يطلق اسم مولى أيضاً على المستنصر أو المستعين والناصر معا كلاهما مولى للآخر. وقد أطلق العرب كلمة "المولى" على "موالي العتاقة" عامة ولكنهم استعملوا هذا اللفظ للدلالة على أشخاص آخرين مثلاً:

- مولى المولاة: وهو الذي يوالي شخصاً وينصره.
- مولى الحلف: أو الحليف وهو الذي يحالف رجلاً آخر على التناصر.
- مولى الرحم: وهو الصهر الذي يتزوج من قبيلة ويعيش فيها وينسب إليها.
- مولى الجوار واللصق: وهو الرجل الذي يلجأ الى قبيلة ما يستجير فتجيره فيصير منها.
- مولى الاصطناع والخدمة: وهو الذي لزم قبيلة ما بالخدمة أو نحوها حتى ذابت شخصيته فيها وعرف الانتماء اليها و موالاتها.

ومولى العتاقة: وهو الذي ينشأ بحكم العتق والفرق بينه وبين مولى الحلف هو أن ولاء الحلف ينشأ بالاتفاق على شروط لذلك سمي بولاء العقد أيضاً⁽³⁾. وقد أضافوا على فئة الموالي الرجل الذي يوافق أحد المسلمين، فيكون ولاؤه له، كما أطلقوا هذا اللفظ على كل من أقام في البلاد العربية من مسلمين العجم، وذلك لأنهم حين دخلوا عليهم لم يجدوا لهم اسما، فدعوهم بالموالي⁽⁴⁾ أخذا بقوله تعالى:

﴿ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ ۚ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ ۗ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيهَا أَنْ تَخْطَوْا بِهِ وَلَكِنْ مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ ۗ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ۝٥﴾⁽⁵⁾.

وبما أن منزلة الموالي كما رأينا كانت أقل من منزلة الأحرار، فالعبد المعتقد يكون مولى بالرغم عنه⁽⁶⁾، أما الحر فسبب طلبه للولاء هو هدف الحصول على الدعم والنصرة من رجل قوي أو قبيلة، وهذه رغبة في الافادة من العزة و التبعية المحروم منها. ويظهر لنا أن الولاء فيما عدا ولاء العتاقة يشبه الى حد ما التبني أو الانتماء الى جنسية ما، فالعجمي الذي يعيش في البلاد العربية، ويريد ان يكون له ما للعرب، فلم يكن يستطيع أن يطلب الجنسية العربية على النحو الذي نراه الآن في الوقت الحاضر، لأن هذه الأساليب لم تكن معروفة، فلذلك كان ينتمي الى رجل أو أسرة عربية برابطة الولاء، وهذه الرابطة كانت تقوم بالنسبة إليه مقام الجنسية اليوم، وينشأ بينه وبين الذي انتمى إليه صلة التناصر⁽⁷⁾.

⁽¹⁾ عبد الواحد ذنون طه، دراسات أندلسية دار المدار الإسلامي، ط 1، 2004، ص: 90 أنيس زكريا النصولي : الدولة الأموية في قرطبة الجزء الأول، المطبعة العصرية بغداد 1926م، ص: 6.

⁽²⁾ من مجلة حضارة الإسلام (إنترنت) ص: 5

⁽³⁾ جرجي زيدان ، تاريخ التمدن الإسلامي، ص: 298-203

⁽⁴⁾ عبد السلام الترماني، المرجع ماضيه وحاضره، (مجلة عالم المعرفة الكويتية)، عدد، 23، ص: 89. منير العجلاني، عبقرية الاسلام في أصول الحكم، ص: 79.

⁽⁵⁾ سورة الأحزاب: آية ﴿5﴾

⁽⁶⁾ راغب السرجاني، الدولة الأموية، الحياة الاجتماعية، من موقع قصة الإسلام، إنترنت. ص: 4

⁽⁷⁾ منير العجلاني، عبقرية الاسلام، ص: 80.

وقد أقرت الشريعة الإسلامية مبدأ الولاء و على نحو ما كان معروفا في الجاهلية، ولكنها منعت بيعه وهبته، واعتبرت لحة الولاء كلحة النسب، وكان ولاء الحلف في الجاهلية يقوم على نصرة الحق، كما وجعل لمولى الحلف حقا في الارث⁽¹⁾.

"فقد كان المولى يعطي السدس من جميع الأموال ثم يعود و يذكر بأن هذا الارث قد نسخ عند الجمهور استناداً إلى قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدِ وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَئِكَ مِنْكُمْ وَأُولَئِكَ الْأَرْحَامُ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾⁽²⁾. وكذلك أورد في نفس الصفحة على أن ولاء العتق قد أقامه الإسلام مراعاة للمبدأ الإنساني الذي شرع هذا العتق من أجله، فالعتاق وإن زالت ملكيته عن عبده يبقى ملتزماً برعايته وتكريمه وإعطائه ما يحتاج إليه، وكذلك كان على العبد الذي استرد حريته أن يلتزم ويحفظ جميل معتقه، وهذه آداب انسانية رعاها الاسلام للحفاظ على علاقات المودة والرحمة بين الناس جميعاً، فمن أجل ذلك كان العبد المعتق يلتزم بولاء معتقه الذي وهبه نعمة الحرية، وتستمد رابطة الولاء في أعقاب الطرفين ويكون من حق العاتق أن يرث معتقه في جميع أمواله ان لم يكن له وارث من عصبية أو ذوي قربي، وإن كان له وارث من نسبه فلا شيء للعاتق. وكذلك يسقط حق العاتق في الارث اذا تنازل عن ولائه عند العتق وذلك اذا قال لعبده:(اعتقتك ولا ولاء لي عليك فاذا مات العبد العاتق ولم يترك وارثا فيسير إرثه لبيت المال)⁽³⁾. بيد أن المؤرخين لم يعنوا بتحديد الفرق بين الولاء القانوني وولاء الاصطناع الذي نشأ في القرن التاسع أو العاشر وانما انفرد به الغرب الاسلامي، ويذكر حسين مؤنس أن المستشرق ليفي بروفنسال يميل الى الافتراض بأن ولاء الاصطناع هو استمرار لنظام الحماية اقتبسته أسبانيا القوطية عن *patrocinium* المعروف في القانون الروماني. وهم العبيد المعتقدون حيث كانوا يحتفظون بالولاء والفضل لأسيادهم السابقين. ومن أبرز هؤلاء في الأندلس، موالي بني أمية اللذين ساعدوا عبد الرحمن الداخل على إعادة ملك الأمويين له هناك⁽⁴⁾، كما ساعدوا في بناء هذه الدولة وتمتين أسسها العربية الإسلامية.

وموالي الأندلس كانوا على نوعين هم: موالي نعمة أو(عتاقة)، وموالي اصطناع⁽⁵⁾. وقد أطلق هذا الاصطلاح على نظام الولاء في الأندلس. وهم إما مشاركة أقبلاوا إلى الأندلس مرتبطين بروابط ولاء قديمة مع الأمويين، وإما إسبان حيث كانوا موالي اصطناع في الغالب. وقد استخدم قسم من الموالي للخدمة في القصور⁽⁶⁾. حيث ساهموا أحياناً في إدارة كفة الحكم وقيادة الجيش⁽⁷⁾. وأيضا كان هناك فئة من الموالي تحتفظ برابطة الولاء لأسيادها القدامى أو لورثتهم بعد نيلها حريتها.

وقد أصبح الموالي مع الزمن طبقة اجتماعية كبيرة العدد في الأندلس لأن الولاء كان ينتقل بالنسبة للوالي والمولى من الآباء الى الأبناء، وكان ينضم الى موالي العتق كل المولدين الذين سبق لأحد أجدادهم أن طلب الحماية في زمن ما من أحد العرب البارزين.

وكان الموالي حريصين جدا على المطالبة بحقوقهم الأساسية والخاصة التي أمر بها الإسلام. وقد كانت فئة موالي العقد والاصطناع في المشرق مؤلفة في أكثريتها من الفرس، وكانوا من أكثر الموالي حرصا على المطالبة

⁽¹⁾ عبد السلام الترماني، الرق، ص:19.

⁽²⁾ سورة الأنفال: آية ﴿75﴾

⁽³⁾ عبد السلام الترماني، الرق ماضيه و حاضره، ص:91.

⁽⁴⁾ محمد المصري، محاضرات حول حضارة العرب في الأندلس، ص:29.

⁽⁵⁾ حسين مؤنس، فجر الأندلس، ص:404-405-406

⁽⁶⁾ أحمد مختار العبادي: الصقالية في إسبانيا، وزارة المعارف العمومية-المعهد المصري للدراسات الإسلامية بهدريد 1373هـ-1953م، ص:9

⁽⁷⁾ (أمثال الحاجب جعفر لمصحفي في عصر الحكم، وغالب الناصري الذي كان يشغل قيادة جيش الحضرة المؤلفة في أغلبها من الموالي).

بمساواتهم مع الأحرار العرب في كل وجوه الحياة، وكانت تعمل على إسقاط صفة الولاء عنها مع العلم بأن الولاء كان يسقط حكماً ويتناسى مع الزمن⁽¹⁾.

ولعب الموالي في الأندلس دوراً كبيراً في توجيه تيار الأحداث، وكانت لهم اليد الطولي في دعم وإقامة دولة عبد الرحمن الداخل والذي كان له الفضل الأول في إقامة الدولة الأموية وارتقائها في الأندلس، من مجرد دويلة أو ولاية إلى دولة نافست الدول العظمى وقتذاك⁽²⁾. وقد تميز وضع الموالي في الأندلس عنه في المشرق، حيث تمتعوا بامتيازات عالية ساوتهم إلى حد ما مع الأحرار.

أ- الصقالبة:

كان الفتيان الصقالبة، من أهم هؤلاء الرقيق في الأندلس كان الذين حملوا من شرق ألمانيا إلى إيطاليا وفرنسا ومنها إلى الأندلس. وقد تطور أمرهم إلى أن استخدموا في الحرس والحاشية والجيش. وأخذ عددهم يزداد بسرعة واستطاع عدد كبير منهم أن يحتل مكانة عالية في المجتمع القرطبي، وكان لهم مشاركات في القرار السياسي والحربي، وقد وصل بهم الأمر إلى الاستئثار بشرق الأندلس وأنشأوا فيها الممالك الخاصة بهم.

لفظ الصقلبي ينسحب في عصر الرحالة ابن حوقل، أي في القرن العاشر على كل الرقيق الذين من أصل أجنبي، سواء كانوا من بلاد أوروبا أو من اسبانيا ذاتها⁽³⁾. وكان يؤتى بهؤلاء الصقالبة أغلب الأحيان في سن مبكرة فيزبون تربية إسلامية ويدربون على الخدمة في القصور، خاصة في قصور الحريم. لذلك كان يجب أن يكونوا من الخصيان، وهذا ما أدى إلى رواج هذا النوع من الرقيق. وهذا الأمر كان شائعاً قديماً، فقد كان البيزنطيين يخصون الرهبان الذميين كان حتى يتيحوا لنسائهم فرصة التردد على الكنائس دون تعرضهم للأذى⁽⁴⁾.

وأطلق عليهم كذلك اسم الفتيان، كما وأطلق عليهم ابن حيان وابن بسام اسم "الحبايب" وسماهم هذا الأخير "بالعلوج"⁽⁵⁾. كما وردت تسميتهم في المراجع التاريخية "بالخرس" لعجميتهم كذلك سماوا بالمماليك⁽⁶⁾، ذلك لأنهم كانوا من مماليك العرب. ولم يكن يميز بين الرجال والنساء في الأسماء وكثيراً ما كانوا يسمون بأسماء محببة تبعث على التفاؤل مثل: يمن، بشر، رجا، ونصر وأسماء كواكب وأحجار كريمة مثل: بدر، ياقوت أو أسماء عربية قديمة مثل: طرفة وزهرة.... كما حاول الصقالبة التكني بأسماء الرسل وأصحاب النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) وقد كانوا يفضلون الأسماء التركية⁽⁷⁾. وذكر الأستاذ لطفي عبد البديع بأن المستشرق الاسباني خليان ريبيرا يرى أن الصقالبة كانوا يمثلون العنصر الأوروبي في المجتمع الأندلسي وعن طريقهم انتقلت بعض الصور الشعرية التي شاعت في الأندلس إلى البيئات الأوروبية وأثرت فيها⁽⁸⁾.

⁽¹⁾ منير العجلاني، عبقرية الإسلام في أصول الحكم، ص: 80.

⁽²⁾ نزيه شحادة، رسالة ماجستير في التاريخ الإسلامي بعنوان خطة القضاء في الأندلس (93-422هـ/712-1031م) بإشراف الدكتور محمود

سعيد عمران، جامعة بيروت العربية سنة 1982، ص: 2

⁽³⁾ لطفي عبد البديع الإسلام في اسبانيا، دار النهضة المصرية، المكتبة التاريخية، ط 2، ص: 36

⁽⁴⁾ جاك ريسلير، الحضارة العربية، ص: 66.

⁽⁵⁾ ابن بسام الشنتراني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق سالم مصطفى البديري، دار الكتب العلمية، ط 1هـ 1419-1998م 3م ص: 162.

⁽⁶⁾ المقري: (الشيخ أحمد بن محمد المقري التلمساني): نفخ الطيب في غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين ابن الخطيب دار الكتب العلمية - بيروت ط أولى 1415م، ج 1، ص: 320.

⁽⁷⁾ أحمد مختار العبادي، الصقالبة في اسبانيا، وزارة المعارف العمومية المعهد المصري للدراسات الإسلامية- مدريد، 1373هـ-1953م، ص: 12

⁽⁸⁾ لطفي عبد البديع، الإسلام في اسبانيا، ص: 38.

ب. نظام الجوّاري

أما الجوّاري، وهنّ من الرقيق الإناث، فقد كنّ على نوعين: الأول يطلق عليهنّ إسم جوّاري الخدمة، والثاني وهنّ جوّاري اللذة. وهذا النوع لم يكن معروفاً أبداً في بداية عهد الرسالة النبوية، مما يدلّ على أنّها من الأمور المستحدثة والمخالفة للشريعة الإسلامية.

وجوّاري اللذة كنّ الفئة الأهمّ على الإطلاق حيث كانت مهمتهنّ الرئيسية، تسليّة الخلفاء والوزراء والأسياّد وإدخال المتعة والبهجة إلى قلوبهم بشتي الوسائل والطرق. فمن أجل ذلك أخذن يتتقنن ثقافة خاصة ترفع من شأنهنّ وتزيد من نفوذهنّ. وكان يتمّ إختيار جوّاري اللذة من فائقات الجمال والذكاء. كما كان يراعى فيهنّ صفات أخرى مثل، إتقانهنّ للشعر والغناء والموسيقى والرقص سواء منهنّ الأندلسيات أو الوافدات إلى الأندلس من الشرق. وكانت الجارية تترقى مرتبةً، ويزداد ثمنها، وتنبوأ أحياناً منزلة كبرى تبعاً لما كانت تتحلّى به من مزايا. ومن هنا جاء الدور الكبير الذي لعبته كثيرات من الجوّاري في البلاط والحكم⁽¹⁾.

كانت الجوّاري سبايا أو أسيرات الحرب اللواتي يتحولنّ إلى مملوكات للأسياّد الجدد وبياعون في الأسواق، ويتهادونهم كالسلع الثمينة⁽²⁾. والقيان كان منتشرأً قبل الإسلام في الجزيرة العربية، وقد تراقق هذا النظام مع حياة الترف والغنى في الأسر العربية. وما كاد يبدأ عهد النبي محمد^(صلع) حتى أصبحت هذه المؤثرات ظاهرة في الأوساط العربية وقد اقتنى أمراء غسان أجواقاً من القيان اليونانيات⁽³⁾.

وفي عهد الأمويين كان يؤمّ المدينة المنورة ومكة المكرمة كثير من معتزلي السياسة وطالبي الراحة. والبعد عن الاضطراب والضواضء. وغالبأً ما كانوا أصحاب ثروة وجاه. وقد سلك مسلكهم نفر كبير من الأغنياء والأشراف فتوافدوا على المدينة، فازدهرت بهم وشيدت فيها الدور والقصور التي امتلأت بطوائف من الخدم والرقيق الذين كانوا يقومون على خدمتهم ويسرون لهم سبل اللهو والترف. وقد ازداد عدد بنات الفرس والروم في المدينتين، فأسس بعضهم ناديا كان يأومه الزائرون من شعراء وأدباء ذلك العصر⁽⁴⁾.

في أواخر عهد عبد الرحمن ازداد شأن اللغة والأدب والدين وسواهما من الأنظمة التي جاء بها الفاتحون إلى الأندلس، وهي أنظمة جديدة على المجتمع الإسباني، مما دفع السكان إلى الاستعراب قبل أن يسلموا بالفعل. ومن هذه الأنظمة، كان نظام الحرّيم، أي الجوّاري⁽⁵⁾. فقد أيقن المواطنون النصارى بعد أن بهرت أعينهم بهجرة المدينة العربية وأحسوا بانحطاطهم في الفن والشعر والفلسفة والعلم أنّهم مغلوبون على أمرهم لا محالة، لهذا أخذوا يماشون العرب في أغلب طرق معيشتهم⁽⁶⁾. ونظام الحرّيم هذا كان منتشرأً في الطبقات العليا والغنية عامة حيث كان بمقدورهم دفع ثمنها، وكان من حق الرجل أن يتزوج بأربع نساء ويشترى من الجوّاري العدد الذي يرغب به⁽⁷⁾. أما في الطبقات العامة والدنيا فكان الرجل يكتفي بزوجة واحدة شاء ذلك أم أبي لأنه لا يستطيع امتلاك الجوّاري⁽⁸⁾.

ونظام الجوّاري هذا كان في الأندلس نظاماً إسلامياً، وكان هناك قوانين لتنظيم العلاقة مع الجارية، فقد قال أئمة الإسلام بعدم تحليل المستولدات بدون صداق، إذا كنّ قد صرن في ملك اليمين بالاسترقاق غير

⁽¹⁾عباس الجوّاري، أثر الأندلس على أوروبا في مجال النغم والإيقاع، حضارة الأندلس، من مجلة عالم الفكر، م12، العدد1، ص:27

⁽²⁾جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي: 546

⁽³⁾فيليب حتي، تاريخ العرب، ص: 338

⁽⁴⁾فيليب حتي، المرجع نفسه، صفحة 301-302

⁽⁵⁾محمد المصري، محاضرات، ص: 593.

⁽⁶⁾فيليب حتي، المرجع نفسه، ص: 593

⁽⁷⁾صلاح خالص، إشيلية في القرن الخامس هجري، ص: 93

⁽⁸⁾جاك رسييلير، الحضارة الإسلامية، ص:

المشروع. كما حرم بيع الأمة الصغيرة لرجل حر بالغ خشية إفساقها أو أن يطأها زان لأن الأخلاق والآداب في دولة الإسلام هي التي ترسم حدود القانون، وجعل الطفل المولود من الأمة حراً. ولا يجوز بيع الأمة بعد أن تلد لسيدها طوال حياته، وبعد وفاته تصبح حرة، وجواري الأندلس كن يخضعن لهذا القانون الشرعي. فقد كان هذا القانون يعاقب الجارية التي تزني بجلدها خمسين جلدة، وقد كان بعض الفقهاء لا يوقع عليها العقاب بل يترك الأمر لسيدها ليختار ما يحلو له من جزاء. وهكذا نرى أن الشريعة الإسلامية كانت تتشدد مع الحرائر وتلين في معاقبة الجواري وذلك بسبب فقدانهن حرياتهن⁽¹⁾. ولا يجوز في الشريعة الإسلامية أن يشترك رجلان في ملكية أمة في وقت واحد وقد يعاقب في الشريعة من يفعل هذا⁽²⁾.

وقد كثر عدد الجواري في المجتمع الأندلسي وقد اكتظت الأسواق بهن فعز الزواج وكثرت العنوسة وذلك لأن الجارية كانت تتمتع بصفات خاصة فرضتها عليها أنوثتها والظروف التي أحاطت بها⁽³⁾. ولا شك أن العدد الكبير للجواري في القصور وعند الأغنياء جعل من مهتهم في الاستئثار بقلب السيد أمراً صعباً وعسير التحقيق. ويحدثنا ابن حزم عن رجل يعرفه كان لديه أكثر من ستين جارية ومع ذلك كان يقصد بيوت البغايا⁽⁴⁾. وكانت الجواري في الأندلس يندمجن بسرعة بالأسر العربية في الأندلس التي تشتريهن، وذلك بسبب حسن المعاملة لهن فإذا اعتقت الجارية أو اعتبرت حرة بعد موت سيدها لكونها أم ولد كانت تبقى مرتبطة بأسرته دون أدنى تفكير في العودة إلى وطنها الأصلي الذي كانت قد قطعت كل صلة لها به⁽⁵⁾. ورغم أنهن أي الجواري لم يكن لهن جميع حقوق الحرائر الشرعية، إلا أن الشريعة كانت تقضي بمعاملتهم بالعدالة والحسنى. إلى درجة أن يصل بهن الحال أن تتنافسن مع الأحرار وتتغلبن عليهن خاصة في بلاطات الحكم فقد كان لهن دور بل أدوار هامة⁽⁶⁾. فكثيراً ما كان الخلفاء يعهدون لأبناء الجواري بالخلافة في أكثر الأحيان دون أي اعتراض من أحد⁽¹⁾. وجواري اللذة كن من أنفس الهدايا التي يتهداها ذوو المقامات. ويروي العذري أن المنذر بن عبد الرحمن الثاني لما ولي الإمارة سنة (273هـ/882م) أهدى إلى عبد العزيز بن عبد الرحمن بن عبد العزيز التجيبي جارية مجهزة بأفخم جهاز وذلك إثر مشاركته له في الغزوة الأولى إلى مدينة بيشتر في سنة ثلاث وسبعون ومائتين⁽⁷⁾.

ولم تلبث هذه الجواري أن أصبحت واسطة في رفاة الحياة الأندلسية، حيث لا يعقد مجلس أنس إلا وكن كواكبها، ولا منتدى أدب إلا وكن أزهاره، ولا محفل لهو إلا وكن حياته ولذته. بهذا فقد شعرن بالمقام الكبير الذي مكنه لهن جمالهن في قلوب العرب والمسلمين، فسعين إلى توطيده واستغلاله حيث لم يتركن عاملاً من عوامل الاستهواء والإغراء إلا وانتزعته من المرأة العربية التي لم تستطع منافستهن في ميدان الغنج والأغراء والخلاعة والمجون، وهذه الصفات هي التي سمحت لهن بالتسلط على رجال الدولة في كثير من الأحيان⁽⁸⁾.

⁽¹⁾ صلاح خالص، إشبيلية في القرن الخامس الهجري، ص: 98

⁽²⁾ مجلة حضارة الإسلام، إنترنت www.tlt.net/2w.htm، ص: 6.

⁽³⁾ السيوطي: (جلال الدين أبو الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر، المتوفى سنة 911هـ-1505م) نزهة الجلساء في أشعار النساء، دار المكشوف،

بيروت، 1958م، ص: 87 نقلت عنه عائدة خالد المرأة في الأندلس، ص: 88

⁽⁴⁾ صلاح خالص، إشبيلية في القرن الخامس الهجري، ص: 98

⁽⁵⁾ محمد المصري، محاضرات، ص: 29

⁽⁶⁾ ألبرت حوراني، تاريخ الشعوب العربية، ترجمة كمال خولي، تحقيق وضبط حواشي، أنطوان ب. نوفل، دار نوفل-بيروت، الطبعة الثانية

2002م، ص: 146

⁽⁷⁾ صلاح خالص، المرجع نفسه، ص: 98، عائدة خالد المرجع نفسه، ص: 89

⁽⁸⁾ عائدة خالد، المرأة في الأندلس، ص: 89 نقلاً عن البستاني، النساء العربيات، دار نظير عبود للطباعة والنشر، بيروت، 1988م، ص: 29-30

وكما رأينا بأن المرأة الجارية كانت تتحين الفرص وتستعمل جميع أسلحتها الأنثوية لاصطياد قلب الرجل واستغلال ضعفه. فقد كان نظام الجوارى والحريم في الأندلس متطبعاً على أن الحرية للأبناء والنسب، والجارية للبهجة والفرح واللذة، وقد خصصت لها جميع أشعار الغزل وليس للأحرار، لذلك كان عليهن إتقان الموسيقى والشعر والفن والأدب كما سنشرح لاحقاً، وقد تعزز شأنها وتطورت حتى أصبحت تلد الخلفاء والملوك، وتسعى جاهدة كي تصل الخلافة إليهم، وقد تساعدهم في حكم البلاد أحياناً كثيرة، ومن هنا نستطيع القول بأن الحرية كانت حبيسة حريتها أما الجارية فقد كانت طليقة عبوديتها حتى أصبحت هذه المملوكة هي المالكة دون غيرها وفي كثير من الأحيان.

ج- الأرقاء والخدم:

هم من المماليك أو أرقاء الأرض الأفتان، والخدم في المنازل أو العاملين في خدمة الأسياد أياً كان هذا العمل. فقد كانت أحوال العبيد والخدم في العهد السابق للفتح العربي سيئة جداً، ولا سيما أولئك الذين كانوا يستخدمون لأغراض الخدمات الوضيعة، مثل الأعمال الزراعية وخدمة الكنيسة، وقد كان عدد كبير من هؤلاء العبيد يجندون بالإكراه في الجيش، لذا كانوا في كثير من الأحيان يهربون للتخلص من الظلم والعبودية وقد انتشرت في أواخر العهد القوطي ظاهرة العبيد الأبقين، مما دفع بالدولة إلى وضع قوانين مشددة على من يفشل في مطاردة هؤلاء أو يتستر عليهم⁽¹⁾. وجاء العرب وتغيرت الصورة بشكل سريع جداً. فقد قضى الإسلام على الظلم والاستغلال بكل أشكاله، أعلن المساواة بين الناس جميعاً، فمن دخل الإسلام فقد أصبح واحداً من المسلمين له ما لهم وعليه ما عليهم. فسارع العبيد وقسم كبير من السكان وخاصة الفقراء إلى اعتناق الإسلام⁽²⁾. فإذا أسلم العبد صار له ما للأحرار من حقوق. أما رقيق المسلمين الأندلسيين فحكمهم هو حكم الرقيق كله في العالم الإسلامي. فبعد أن اكتمل الفتح كانت مطالب العالم الإسلامي ملحة في هذا المجال مما اضطرهم إلى إحضار العبيد من خارج حدوده لتلبية كثرة الطلب⁽³⁾. فكان العبيد القادمون من جميع النواحي يباعون في أسواق المدن الكبرى.

أما فيما يخص باقي السكان الذين فضلوا البقاء على دياناتهم، فقد اعتمد المسلمون في تعاملهم معهم نظاماً اجتماعياً خاصاً مستنداً على تعاليم الشريعة الإسلامية، خاصة مع الزراعة، حيث كان معظمهم أول الأمر من أهل الذمة. فقد أزال العرب ذلك النظام الذي كان سائداً أيام القوط والذي كان يجعل الزراعة جميعاً إما رقيق أرض *servi*، أو عمالاً أحراراً فيها، ولكن أقرب إلى الرقيق *ingénue inferiors*، أو العبيد *esclavi*، وقد احتفظ العرب بالتنظيم العام للزراعة في قرى أو ضياع *aldeas*⁽⁴⁾. والفلاح في الأندلس إن كان قنناً مرتبطاً بالأرض، أو رقيقاً بالولادة كان يرتبط بمالك الأرض التي يسهم في استغلالها بواسطة عقد ضمني للزراعة يخوله أن يحتفظ بحصة من المحاصيل تبلغ الربع أو الثلث، وقد تصل إلى النصف في الحالات الاستثنائية. ورغم أن الفلاحين كانوا أحراراً أو بحكم الأحرار إلا أنهم كانوا يرزحون تحت عبء السخرات الرسمية والحشود والمصادرة، فضلاً عن العشر المفروض على المحاصيل⁽⁵⁾. ثم تطورت ملكية الأراضي تدريجياً مع الزمن وذلك بفعل معاملات التوريث، إلى توزيع أكثر عدلاً، حيث ظهر كثير من صغار الملاكين الذين كانوا يعيشون في

⁽¹⁾ عبد الواحد ذنون طه، دراسات أندلسية، دار المدار الإسلامي، ط1 2004، ص: 90

⁽²⁾ عبد الواحد ذنون طه، المرجع نفسه، ص: 91

⁽³⁾ جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، ص: 543

⁽⁴⁾ حسين مؤنس، فجر الأندلس، ص: 495

⁽⁵⁾ محمد المصري، حضرات، ص: 28

قرطبة، فقهاء أو علماء ويختلفون إلى مزارعهم بانتظام من أجل ضبط حساباتهم وإحضار مؤناتهم⁽¹⁾. وأما الباقون فكانوا يعلمونهم الصنائع اللازمة لتدبير المنزل فكان منهم الفرائش والطباخ والخازن والوكيل أو النقيب والبواب والملاح الركابي وغيرهم وكان منهم الوصيف والممول.

الخاتمة

رغم أن هذه الدراسة كانت عن عناصر غير عربية في المجتمع الإسلامي في الأندلس، إلا أن هدفي الأساسي منها كان إبراز وتوضيح الدور الحقيقي للعنصر العربي في بناء الحضارة العربية، والتي بدأ بطريقة تعامله مع باقي العناصر السكانية المكونة لهذا المجتمع، وكيف أنه تحرر أولاً من عبودية العنصرية والتعصب، وحمل إلى أوروبا كثيراً من مبادئه الإنسانية العظيمة، مثل مساواة وديمقراطية واحترام لحقوق الإنسان، وقد قام بتحرير الشعوب بدل استعبادها. وخير مثال على ذلك ما وصل إليه العبيد المماليك من مكانة وعلو شأن تحت الحكم الإسلامي، لذا سجلنا عدد من الإستنتاجات وهي:

أولاً: إن المماليك في الأندلس من صقالبة أو جوارى أو عبيد خدم وتحت ظل نظام الحكم الإسلامي الرحيم والمتسامح، قد تمتعوا بكثير من الحقوق الإنسانية، ونال عدد كبير منهم الحرية، فارتفع شأنهم وتطور، حتى أصبح لهم دور فعال وإيجابي في كل نواحي الحياة العربية في الأندلس.

ثانياً: أن الإسلام نظم التعامل مع الرقيق، فكان علامة فارقة ومهمة في تاريخه، حيث أسست عليها جمعيات حقوق الإنسان المعاصرة للتخلص من امتلاك الإنسان لأخيه الإنسان. فضيق إلى حد بعيد مداخل الإسترقاق ووسع مخارجه، ورغم هذا وبسبب الحاجة الماسة إلى بقائه فقد راجت عملية الإتجار به في العالم الإسلامي عامة وفي الأندلس بشكل خاص.

ثالثاً: إن الجارية في الأندلس قد تمتعت بمكانة مرموقة وبحرية مطلقة في المجتمع الأندلسي لأن الحكام كانوا يمتلكون منهن العدد الكبير ولاسيما الجميلات منهن، حيث كن جوارى لذة، وأثيرات لديهم.

رابعاً: أن المماليك في الأندلس كان لهم الأثر الكبير وتركوا بصمات واضحة على المجتمع، خاصة الجوارى منهم حيث كان أثرهن السلبي بارزاً وبشكل كبير على الأسرة والمجتمع الأندلسي عامة. إن على المرأة أو الرجل أو تربية الأولاد. وخير مثال على ذلك ما رواه لنا ابن حزم.

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

1. ابن بسام الشنتراني، (1419-1998م) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق سالم مصطفى البدرى، دار الكتب العلمية، م 3، ط: 1.
2. أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (1423هـ/2002م)، كتاب صحيح البخاري، دمشق-بيروت، دار ابن كثير، رقم الحديث: 2517
3. إحسان عباس، (1967-1968) أخبار وتراجم أندلسية، مستخرجة من معجم السفر لأبي طاهر السلفي (المتوفى 576هـ-1180/1181م، المكتبة الأندلسية رقم 7، دار الثقافة بيروت 1963 مأخوذة من صحيفة معهد الدراسات الإسلامية في مدريد، م4.
4. أحمد مختار العبادي: (1373هـ-1953م) الصقالبة في إسبانيا، وزارة المعارف العمومية-المعهد المصري للدراسات الإسلامية بمطرد.
5. آدم ميتز: (1387هـ - 1967م) الحضارة الإسلامية في القرن الرابع هجري، (1-2)، تحقيق محمد عبد الهادي أبوريده، دار الكتاب العربي - بيروت، لبنان الطبعة الرابعة 1387هـ - 1967م.
6. ألبرت حوراني، (1993م) تاريخ الشعوب العربية، ترجمة كمال خولي، تحقيق وضبط حواشي، أنطوان ب. نوفل، دار نوفل-بيروت، الطبعة الثانية 2002م.
7. أنيس زكريا النصولي: (1926م) الدولة الأموية في قرطبة الجزء الأول، المطبعة العصرية بغداد.
8. البستاني، (1988م) النساء العربيات، دار نظير عيود للطباعة والنشر، بيروت.
9. جاك ريسيلير، الحضارة العربية، ترجمة خليل أحمد خليل، دار عويدات-بيروت، الطبعة الأولى.
10. جرجي زيدان: تاريخ التمدن الإسلامي، م2، دار مكتبة الحياة-بيروت

⁽¹⁾ محمد المصري، المرجع نفسه، ص: 28

11. حسان حلاق: (1419هـ-1999م). دراسات في تاريخ الحضارة الإسلامية، دار النهضة العربية بيروت. الطبعة ثانية .
12. حسين مؤنس: (1959) فجر الأندلس، دراسة في تاريخ الأندلس من الفتح الإسلامي الى قيام الدولة الأموية، 711-756م، الشركة العربية للطباعة والنشر الطبعة الأولى، القاهرة.
13. السيوطي: (جلال الدين أبو الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر، المتوفى سنة 911هـ-1505م) (1958م) نزهة الجلساء في أشعار النساء، دار المكشوف، بيروت.
14. شوقي أبو خليل: (1987م) الحضارة العربية الإسلامية، منشورات كلية الدعوة الإسلامية الطبعة الأولى طرابلس - ليبيا.
15. صبحي الصالح: (جماد الآخر 1388هـ - أيلول 1968م) النظم الإسلامية - نشأتها وتطورها، دار العلم للملايين - بيروت - لبنان ط 2.
16. صلاح خالص: (1965) أشبيلية في القرن الخامس الهجري، دار الثقافة - بيروت.
17. عائدة خالد، (2000م) دراسة لنيل أطروحة الدكتوراه في اللغة العربية وآدابها وهي بعنوان دور المرأة في الأندلس .
18. عباس الجراي، أثر الأندلس على أوروبا في مجال النغم والإيقاع، حضارة الأندلس، من مجلة عالم الفكر، م12، العدد1.
19. عبد السلام الترماني، (رجب 1405هـ، إبريل 1985م) الرق ماضيه وحاضره، مجلة عالم المعرفة، (سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت). مطابع دار القبس - الكويت، ط 2.
20. عبد الواحد ذنون طه، (2004) دراسات أندلسية دار المدار الإسلامي، ط 1
21. فاروق حبلص، (1990) الحضارة العربية وقواعد الحكم في الإسلام، دار الشمال، طرابلس لبنان، ط 1.
22. فيليب حتي وإدوارد جرجي وجبريل جبور: (2009) كتاب تاريخ العرب، دار الكشاف للنشر الطبعة الثالثة عشر والطباعة والتوزيع، الطبعة العاشرة،
23. لطفي عبد البديع الإسلام في اسبانيا، دار النهضة المصرية، المكتبة التاريخية، ط 2 .
24. محمد الخضري بك (ط 6-1420هـ-2000م). محاضرات في الأمم الإسلامية، الدولة الأموية (1-2) دار المعرفة للطباعة والتوزيع بيروت.
25. محمد المصري: (1973م). محاضرات مطبوعة حول حضارة العرب في الأندلس، الجامعة اللبنانية - بيروت.
26. المقري: (الشيخ أحمد بن محمد المقري التلمساني) (1415م) نفخ الطيب في غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين ابن الخطيب دار الكتب العلمية - بيروت ط أولى، ج 1.
27. منير العجلاني (سنة 1965م) عبقرية الإسلام في أصول الحكم، دار الكتاب الجديد ط 2 .
28. نجم الدين جعفر بن الحسن (أبو القاسم) (602-676)، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، ق 3، تحقيق عبد الحسين محمد علي، دار الأضواء بيروت،
29. نزيه شحادة، (1982) رسالة ماجستير بعنوان خطة القضاء في الأندلس (93-422هـ/712-1031م) بإشراف الدكتور محمود سعيد عمران، جامعة بيروت العربية .
30. نزيه شحادة، (سنة 2006-1427م) صفحات من الحضارة الإسلامية، دار النهضة العربية- بيروت، الطبعة الأولى.
31. Manuela Marin ,encyclopedia de la Mediterranean, Octobre 2000,

آفاق جديدة للمنظمات الدولية في تحقيق التعايش الحضاري وتحسين العلاقات الدولية ووأد مظاهر الصراع والتحديات

the new horizons for international organizations in order to achieve coexistence,
improve international relations and eliminate all manifestations of conflict

ط د / سويسى محمد، جامعة ابن خلدون – تيارت -

sinomido142@gmail.com

د / كاكي محم، جامعة زيان عاشور – الجلفة –

Mohamed.kaki@ymail.com

الملخص:

يصبو العالم لآفاق جديدة من التعايش الحضاري وتحسين العلاقات الدولية بدل الصراع والحروب، ويعول في ذلك على دور المنظمات الدولية والإقليمية بوجود مجموعة قوانين دولية ومواثيق لحقوق الإنسان في تجسيد تلك المبادئ، وهذا ما سنتناوله الدراسة وفي البحث عن أهمية التعايش والحوار والتعاون بين سكان المعمورة بدل الصراع والخلاف والتنافر، وهي ضرورة يمكن تحقيقها بوضع آليات ومقاربات جادة ومنتزعة، تراعي ظروف ومصالح جميع الأطراف الصغيرة منها والكبيرة، القوية منها والضعيفة، المستعمرة والمستعمرة، بغض النظر عن المساحات، وعدد السكان، والموقع الإستراتيجي، وما تعلق بالجنس واللغة والمعتقد.

الكلمات المفتاحية:

التعايش السلمي، منظمة الأمم المتحدة، جامعة الدول العربية، حقوق الإنسان، القانون الدولي

Abstract

The world's population hopes for new horizons of peaceful coexistence and improvement in international relations instead of the conflict and wars that have exhausted them. The world is betting on the role of international and regional organizations, a set of international laws and human rights charters in embodying those principles..

This is what the study will deal with and in the search for the importance of coexistence, dialogue and cooperation among the inhabitants of the globe instead of conflict, disagreement and disharmony, which is a necessity that can be achieved by developing serious and balanced mechanisms and approaches that take into account the conditions and interests of all parties..

Keywords:

Peaceful Coexistence, United Nations Organization, League of Arab States, Human Rights, International Law

(1) المنظمات الدولية وتحقيق التعايش:

لا شك أن المنظمات الدولية هي الممثل الحقيقي للمجتمع الدولي وتمثيله لكونها تقوم على إرادة مجموعة من الأشخاص الاعتبارية، والتي تشكل من دول العالم ومجتمعاته منظمات عالمية وإقليمية، وقارية، ومن أبرزها نجد منظمة الأمم المتحدة، التي تتكون من انضمام مجموعة من الدول إلى ميثاق واتفاقية معلنة ورسمية، وترجع نشأة هذه المنظمات الدولية إلى فكرة المؤتمرات الدولية بل وامتداد لها وأضافت عنصر الدوام لها من خلال تطورات مستمرة لمعالجة المسائل المشتركة للدول وتتخذ قراراتها بالإجماع¹.

(2) معالجة المنظمات الدولية للقضايا والأزمات الدولية:

¹ إعلان حول التقدم والإنهاء في الميدان الاجتماعي، قرار الجمعية العامة 2542، 1969/12/11، الأمم المتحدة، حقوق الإنسان، مكتب المفوض السامي،

تعتبر الأزمات الدولية (International Crisis) من أكثر المشاكل التي تعكر أجواء التعايش الدولي، والتي يتطلب حلها تدخل تلك المنظمات لتسوية نزاعاتها الدموية، واتخاذ مواقف مشتركة ومتسقة بين الدول، لأن تلك المنظمات تمتلك سلطات ذاتية ناتجة عن تفويض حقيقي من الدول، وغير ذلك من الآليات التي رسمت للمنظمة الدولية كهيئة قوية تملك سلطة تتخطى الدول.

ولذا فإن المنظمات الدولية هي مؤسسات وهيئات ذات إرادة ذاتية وشخصية قانونية ودولية مستقلة تنشئها مجموعة من الدول لتعزيز التعاون فيما بينهم وتحقيق أهدافها المشتركة ويبين ذلك الاتفاق المنشأ بينهم، ومن أبرز تلك المنظمات والمؤسسات الدولية والتي تمثل انتماء من قائمة الدول الأعضاء في الأمم المتحدة، نجد كل من: منظمة الشرطة الجنائية الدولية، وصندوق النقد الدولي، ودول الاتحاد الأوروبي، ودول الاتحاد الأفريقي، ولجنة الأمم المتحدة الاقتصادية والاجتماعية لغرب آسيا، ومنظمة التعاون الاقتصادي، ومنظمة العفو الدولية، واليونسكو، ومنظمة الفاو، ومنظمة الصحة العالمية¹.

(3) دور المنظمات الدولية في تحسين العلاقات الدولية:
العلاقات الدولية هي تفاعلات بين الدول ومختلف أطرافها، ومختلف الفاعلين الدوليين، وتعمل المنظمات الدولية على تنظيم التقارب بين مختلف الفاعلين الدوليين والجماعات السياسية أو العرقية، أو الجماعات الانفصالية وجماعات المعارضة المسلحة، فضلاً عن العلاقات الدولية لحركات التحرر التي لم ترق بعد إلى مرتبة تكوين أو تمثيل دولة.

كما تعمل المنظمات الدولية على تنظيم وتقريب الفاعلين في التنظيمات التي تخطت إطار الدولة أي المشكلة لعدة دول، سواء كانت هذه المنظمات دولية أو إقليمية، وسواء كانت تلك المنظمات سياسية أو عسكرية أو اقتصادية أو ثقافية أو اجتماعية أو حتى تلك التي تقوم بغرض تعزيز روابط الإخاء الديني².

(4) آفاق العلاقات الدولية في ظل الحوار والمرافقة من المنظمات:
تمثل العلاقات الدولية مجموعة تفاعلات ثنائية الأوجه الأول منها تعاوني والثاني عدائي، إلا أن الوجه العدائي هو النمط الذي يغلب على التفاعلات الدولية برغم محاولة الدول إخفاء أو التكر لتلك الحقيقة، بل يملك القول أن النمط التعاوني الذي قد تبدو فيه بعض الدول هو نمط موجه لخدمة صراع أو نمط صراعي آخر قد تديره الدولة أو تلك الدول مع دولة أو مجموعة دول أخرى، فعلى سبيل المثال نجد أن الأحلاف والروابط السياسية بين مجموعة من الدول هي في صورتها الظاهرية قد تأخذ النمط التعاوني بين تلك الدول برغم حقيقة قيامها لخدمة صراع تلك المجموعة من الدول ضد مجموعة أخرى³.

فالنوع التعاوني للعلاقات بين دولتين كتحديث العون والمساعدات الاقتصادية والعسكرية، قد يحمل في طياته محاولة من إحدهما التأثير على قرار الأخرى وتوجيه سياستها بما يخدم مصالحها أو تكييفها بمجموعة من القيود التي تتراكم كنتائج للتأثير والنفوذ، لذلك نجد أن معظم التحليلات والنظريات في العلاقات السياسية الدولية تركز كلها على النمط الصراعي منها انطلاقاً من دوافع ومحددات مثل القوة والنفوذ والمصلحة

¹ يسرى محمد سالم حيق وآخرين، معالجة لأنشطة منظمات المجتمع المدني، مجلة بحوث التربية النوعية، عدد 12، جزء 2016، شتاء

2016، قسم الإعلام التربوي، كلية التربية النوعية، جامعة المنصورة، مصر، ص ص. 363-424.

² سخري محمد، قراءة في العلاقات والمنظمات الدولية، الموسوعة الجزائرية للدراسات السياسية والاستراتيجية، <https://www.politics-dz.com/2018/9/14/>

³ جيمس دورتي، روبرت باستغراف، النظريات المتضاربة في العلاقات الدولية، ترجمة وليد عبد الحي، كاظمة للنشر، الكويت، 1985، ص ص. 13-27.

فضلاً عن الدوافع الشخصية. فالصراع الدولي جزء من العلاقات السياسية الدولية، وهو مليء بالتفاعلات متعددة الأبعاد، بل أنه يجمع في طياته النمط التعاوني نفسه والذي يعاد توظيفه في معظم الأحيان لخدمة النمط أو البعد الصراعي للتفاعلات الدولية، لأن العلاقات الدولية تشكل فرعاً من فروع السياسة الدولية، وتمثل كل الظواهر التي تتجاوز الحدود الدولية، إلى العلاقات بين الدول الاقتصادية والعقائدية والثقافية والاجتماعية... كمانه لا يقتصر على تحليل العلاقات بين الدول وحدها وإنما يتعدى ذلك ليشمل كثير من الأشكال التنظيمية سواء كانت تتمتع بالشخصية القانونية الدولية أو لا تتمتع بذلك¹.

5) تطور العلاقات الدولية منذ التاريخ القديم:

أ) الواقع السياسي اليوناني ضمن العلاقات الدولية القديمة:

عاشت دول اليونان القديم فترات من الصراع الذي تمثل في حروب أهلية تتخللها مع ذلك محاولات تهدف إلى الاتحاد خاصة بين المجالس التمثيلية، وفيما بعد فرض عليها (فيليب) الاتحاد بالقوة، وتبعه في ذلك (الاسكندر)، وذلك قبل أن تندمج شبه الجزيرة اليونانية في دولة أوسع بكثير وهي الإمبراطورية الرومانية، وتعد هذه الإمبراطورية أكمل نجاح لمحاولة استيعاب شعوب مختلفة في كيان عالمي².

ب) الواقع السياسي الروماني ضمن العلاقات الدولية القديمة:

اعتبر قانون قانون (كارا كالا) خلال القرن 3م جميع سكان الإمبراطورية الرومانية، مواطنين رومانين، وقد ساعد انسجام الإمبراطورية على انتشار الدين المسيحي الذي ألف في القرون الوسطى نظاماً "مختلفاً"، فالدولة المسيحية كانت تتبع فلسفة مبتكرة، إذ لم تكن المساواة بين الناس نتيجة استيعاب حقوقي طويل المدى وغير كامل، كما كان في مفهوم الإمبراطورية الرومانية بل كانت الحادث الأول بمعنى أنهم متساوون جميعاً لأنهم مخلوقون على صورة المسيح، فقد كان القديس بولس يقول (لا يونانيين ولا برابرة، ولا يهود، ولا وثنيون)، ومنذ أن اتخذ المجتمع المسيحي الإنسان مرجعاً له، فقد اتجه نحو الانتشار العالمي، ولم يكن بوسع مدينة الأمير أن تبقى مغلقة على نفسها، لأنها كانت جزءاً من المدينة المسيحية، التي كانت بداية المدينة الأهلية³.

6) العلاقات الأوروبية في القرون الوسطى:

عرفت القرون الوسطى في مجال الأنظمة، وحدة الحكومة الإلهية وفي مجال العقيدة، عالمية القانون الكنسي، وذلك ما تجلي في الأنماط التالية:

أ) المدينة المسيحية:

كانت المدينة المسيحية تبدو كأنها هرم السلطات المتسلسلة: فالأسياد، والبارونات، والدوقات، والملوك كانوا تابعين مبدئياً "للإمبراطور" الذي يخضع بدوره لسلطة البابا، وكان المجتمع مكوناً من إمارات ليست متقابلة، وإنما مترابطة بعضها فوق البعض الآخر، ولم يكن هذا النظام يحول، في الواقع، دون حدوث المنازعات، فقد كان الإمبراطور، في القمة، يطالب بالسلطة الزمنية التي كان يدعى استلامها مباشرة من الله، في حين أن البابا كان يدعي أنه تسلم السلطتين الزمنية والروحية، وعهد بالأولى إلى الإمبراطور الذي يظل مرتبباً به بنشأتها، ونشب صراع طويل تميز بخضوع الملك هنري الرابع في كانوسا، كما قد نشبت حروب

¹ المرجع نفسه.

² محمد كامل عباد، تاريخ اليونان، دار الفكر المعاصر، 1981، ص 18_30.

³ باتريك لورو، الإمبراطورية الرومانية، ترجمة جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط. 1، 2005، ص 20-33.

كثيرة بين الأمراء، لكن السلطة البابوية كانت كافية لفرض الحد الأدنى من النظام في العلاقات الدولية لاسيما عن طريق وضع حد للجوء إلى القوة، إذ كانت الحرب محرمة في بعض الأماكن وفي بعض الأزمنة¹.

(ب) التوسع الأوروبي في ظل الكنيسة:

فيما يتعلق بالاستعمار فإن البابا كان يزود الأمراء بالسلطة اللازمة للسيادة على الأراضي المغزوة في سبيل نشر الإيمان، فالمنشور البابوي (الكسندرين) عام 1493 رسم الحد الفاصل بين الأراضي التي سيستعمرها الأسبانيون والبرتغاليون، فقد كان بوسع الحبر الأعظم أن يفرض على الأمراء عقوبات على جانب من الأهمية، إذ كان يتمكن بواسطة الحرمان، أن يحرر رعايا الأمير من واجب الطاعة، وهكذا نلاحظ توافر سلطة عليا ذات طابع كنسي، تستطيع، رغم ضعفها، من فرص مذهب ذي اتجاه عالمي.

(ج) هيمنة الكنيسة العالمية:

لقد أشار علماء اللاهوت إلى صفة الكنيسة العالمية، يدفعهم إلى ذلك بحكم الطبيعة دراسة قضايا العلاقات بين الأمراء من ناحية ارتكاب الخطيئة. فقد كانوا ينشرون أن السلطة السياسية تخضع لمبدأ سام ألا وهو الحق الطبيعي المستمد من الله، لذلك لم يكن الأمراء أصحاب السيادة المطلقة، وكان الجهد مبذولا لتصوير سلطتهم كمهمة عهد بها إليهم الإله في سبيل تأمين الخير العام. وخلال القرن الأسباني الذهبي أضفى علماء اللاهوت قوة فائقة على هذا المذهب الذي يتوخى تنظيم السلطة بقواعد سامية، وقد بحث (فرانيس دو فيتوريا) (1480-1546) بشكل خاص عن مبررات للاستعمار الذي أبرزت أهمية الاكتشافات الكبرى، وقد نبذ الأسباب المستمدة من همجية الشعوب المحتلة، أو من حق الاحتلال الأول، وأسندته إلى حق الاتصال بين الأمم، مؤكداً "بذلك مفهومه العالمي للمجتمع الدولي إذ أن القانون الدولي نفسه مبني على الإدراك العام، وكان يساور (فرانيسكو سواريز) (1548-1617) نفس الرغبة في الوحدة، إذ كان يرى أن الجنس البشري يفوق مختلف الأمم، فالتوفيق بين استقلال كل منها، وتشابك مصالحها الإلزامي ينشأ عن وجود نوعين من القواعد²:

= قواعد الحق الإرادي:

تستند إلى اتفاقات يجب أن تأخذ بعين الاعتبار القواعد العليا التي فرضها الله على مجموع البشر، فكان يترتب على كل أمير أن يعمل لصالح بلاده وان يفرض على غيره من الأمراء احترام الحق الطبيعي، وبذلك تتضاعف مهمته وتحمله، في العلاقات الدولية، على متابعة الخير المشترك العالمي، ولكن صدف، عندما كتب (سواريز) ما تقدم، أن فقد العالم المسيحي وحدته المتداعية، وتعرض العاهلان لزوال سلطتهما، إذ رفضت (حركة الإصلاح الديني) سلطة البابا، كما أن تأليف دول دول قوية، بفضل دعم الذهب الأمريكي، قد قضى على سلطان الإمبراطور، وبذلك انهار كيان القرون الوسطى، وانتشرت الدول المستقلة، بعد أن تحررت من أي سلطة عليا.

= قواعد الحق الطبيعي:

(7) الدول ذات السيادة:

كان المجتمع الدولي يتألف، منذ القرن السادس عشر، من بعض الدول كفرنسا، وانكلترا، وإسبانيا والبرتغال، وظلت ألمانيا وإيطاليا منقسمين إلى جمهوريات أو إمارات، وإنما أخذت بعض المناطق فيها تحاول

¹ Thomas Woods Jr, how the catholic Church bweelt western Civilization, Regnery Publishing Incorporated An, Eagle Publishing Company, 2017, PP. 130-144.

² طارق البشري، الدولة والكنيسة، دار الشروق للنشر والتوزيع، ط. 1، مصر، 2011، ص ص. 30-45.

السيطرة على غيرها، وكانت جميع هذه الدول تعد نفسها ذات سيادة، وفي هذه الحقبة وضع المشرعون المبدأ القائل (أن الملك الإمبراطور في مملكته)، وكان يرافق هذه الادعاءات القانونية والسياسية اعتقاد اقتصادي، مؤداه أن خروج النقد من البلاد يسبب فقرها، ومنه نشأت فكرة الاكتفاء الذاتي، وكانت مجموعة ردود الفعل هذه تسجل تراجعاً للمفهوم الدولي، كما أن التطور المذهبي يفسر هذا الانتقال من نظام منسجم إلى حالة من الفوضى الدولية.

(8) القانون الدولي الحديث:

يعد (هوغو دو كروت) الملقب (بغروشيوس) (1583-1646) مؤسس القانون الدولي الحديث. فقد كان يتبع خطة العالم الذي يدرس الحقيقة الواقعية، كما أن نظرتة للقانون الدولي من زاوية علمانية قد أقصته عن أسلافه من علماء اللاهوت، غير أنه ظل متمسكا بالاعتبارات الأخلاقية، ولاسيما فكرة مساواة البشر في الأرض، كما أن مباشرته البحث الدولي بالدفاع عن مبدأ حرية البحار، لا يخلو من مغزى، إذ أن هذه القاعدة المبنية على حرية المواصلات والتجارة، تتعارض مع ادعاءات الدول بشمول سيادتها المياه البحرية، وجعل منها طريقاً مفتوحاً أمام العلاقات القائمة بين الشعوب والتي لا تتمكن من أن تكفي نفسها بنفسها، ففي كتابه (قانون الحرب والسلم) يميز (غروشيوس) بين الحق الطبيعي والحق الإرادي¹.

= فالحق الطبيعي:

يضع قواعد سامية يترتب على الدول احترامها، بحيث أن رعاياها يستطيعون أن يستمدوا من النظام غير العادل، حق مقاومة الاضطهاد.

= الحق الإرادي:

والحق الإرادي يؤلف القانون الوضعي المنبثق عن الأعراف والمعاهدات، ويرى (غروشيوس) أن الدولة مستقلة فعلاً، ولكنها لا تستطيع أن تبقى منعزلة، إذ تحول دون ذلك طبيعة الإنسان الاجتماعية التي تحاول تأكيد وحدة عالم يسوده وينسق شؤونه الحق الطبيعي. غير أن كتاب (فاتل) (1714-1767) (Fattel) في القانون الدولي خال من هذا الحرص، ويؤيد السيادة الكاملة للدولة كما أنه يشير دون إبداء أي أسف إلى الفوضى التي تسود الحياة الدولية.

(9) أصل الفوضى السائدة بين الدول:

يرجع مرد هذه الفوضى السائدة بين الدول إلى ادعاء كل منها التمتع بالسيادة المطلقة، فالدولة مصدر القانون الدولي، بقدر ما هي خاضعة له، ولكنها قلما تعترف بالقواعد التي لا تنفق مع مصالحها، وهذا يثبت أن خضوعها للقاعدة الحقوقية ليس أمراً حتمياً، فضلاً عن أن الحكومات تفسر القاعدة المذكورة بشكل مختلفة، ولا تلجأ بالتالي إلى التسوية السلمية والتحكيم إلا لحل النزاعات الضئيلة الشأن، ولذلك فإن الحرب هي الحل الطبيعي للمنازعات، وبدلاً عن وصمها بالإجرام، فقد نظمت أحكامها وأساليبها وظلت مرعية الجانب حتى أواخر القرن التاسع عشر. ولدى تحول دولة الأمراء إلى دولة كيانها الأمة، نتيجة لتوسع الأنظمة السياسية الموروثة عن الثورة الفرنسية، استبدلت النزاعات بين الأسر المالكة، بحروب دولية نظامية يتجابه فيها جميع أفراد الشعوب المستنفرون لأداء الخدمة العسكرية نتيجة لمبدأ مساواة المواطنين والمساواة الديمقراطية².

(10) تطور العلاقات الدولية في الفترة الحديثة والمعاصرة:

¹ Thomas Woods Jr, Op. Cit, PP. 18-23.

² سلوان رشيد السنجاري، نظريات في القانون الدولي العام، محاضرات في القانون الدولي العام، 2005. <https://www.staralgeria.net>

تميزت الفترة الممتدة من القرن 19 وحتى عام 1914، أن العلاقات الدولية استمدت وجودها من قانون ناشئ عن الأواصر القائمة بين الأطراف المعنية، إلى أن نمت فكرة عقد المعاهدات الآيلة إلى إقصاء المنازعات المسلحة أو وضع حد لها، عن طريق دعم التمثيل الدبلوماسي، ولكن هذه الوسائل لم تكن كافية لاستتباب السلم، إذ أن الحاجة إلى النظام الذي يعد من مقتضيات كل مجتمع، استدعى اللجوء إلى أساليب مختلفة منها ما يحمل الطابع السياسي، ومنها ما هو مستمد من المحالفات التي تتصرف كالحكومات وتمارس طيلة استمرارها نوعاً من الضغط على باقي الدول بغية المحافظة على الوضع الراهن الدولي، وقد ظهر من ثم مبدأ أن مستمدان من التجارب لا من المذاهب يتوخيان تأمين نوع من الاستقرار في أوروبا، وهما:

(أ) مبدأ التوازن:

يهدف إلى تجنب النتائج الخطيرة لتعديل ميزان القوى الذي قد ينشأ عن توسع دولة على حساب الدول الأخرى، إذ تسعى هذه الفئة إلى الحصول على ما يعوض هذا الخلل في التوازن، ويؤيد ذلك أن معاهدات (وستفاليا) كانت عام 1648 تحايي فرنسا على حساب النمسا، في حين أن معاهدة (اوترخت) المعقودة عام 1713 قد نهجت سياسة معاكسة¹.

(ب) مبدأ عدم التدخل:

لا تستطيع أي دولة بموجب مبدأ عدم التدخل، أن تتدخل في الشؤون الداخلية للدول الأخرى، وهذه القاعدة مستمدة من مبدأ سيادة الدولة، ولكنها تتعرض لتفسيرات شتى تعطيها الحكومات المعنية. وعندما أعلنت بلجيكا، عام 1830، استقلالها وانفصالها عن هولندا فقد اعترضت فرنسا على تدخل بروسيا، وفي العام نفسه قضت الحكومة الروسية على الثورة البولونية، ورفضت الحكومة الفرنسية تلبية نداء الثوار والتدخل في قضية اعتبرتها داخلية صرفة، وفي الحقيقة إذا وجدت إحدى الدول العظمى أن وضعاً ما يتنافى مع مصلحتها، فإنها تتدخل باسم مبدأ توازن القوى، أما إذا بدا لها أن هذا الوضع يحقق مصالحها، فإنها تعترض على مبادرات الحكومات الأخرى عملاً بمبدأ عدم التدخل.

وبذلك فإن كلا من هذين المبدأين يتيح للدول العظمى إمكانات سياسية متعددة مع محاولة التظاهر بالتمسك بالأخلاق الدولية في كل ما تقدم عليه من تصرفات، وللنجاح في هذه المحاولات فقد لجأت الدول إلى التحالف وحاولت أن تفرض على أوروبا نوعاً من النظام، بفضل أهميتها وقوتها².

(11) الانقلاب السياسي في أوروبا وأثره العالمي:

لقد بذلت أوروبا جهوداً كثيرة لتنظيم نفسها تنظيماً امبريالياً منذ القرن 19، فعقب الانقلابات التي انبثقت عن الثورة وحروب نابليون، تألفت أحلاف لا تهدف إلى إثارة الحروب وإنما إلى تجنبها وإتاحة الفرصة لإنماء التجارة بين الأمم، وهكذا نشأ الحلف المقدس ثم الاتحاد الأوروبي، وقد ضم الأول رؤساء دول روسيا وبروسيا والنمسا ثم فرنسا وانكلترا، ورغم انشغاله بقضايا إقليمية، كضمان مخطط الحدود المرسوم في مؤتمر فيينا عام 1815 فقد كان له هدف عقائدي مؤداه الحفاظ في العالم على النظام الملكي وشرعيته ضد أي فكرة هجومية منبثقة من عقلية عام 1789، ولذلك فقد كثرت تدخلاتها في مختلف البلاد الأوروبية، غير أن الولايات المتحدة حالت دون رغبته في المساهمة في ردع مستعمرات أمريكا الجنوبية التي كانت تناضل في سبيل استقلالها بعد أن

¹ سلوان رشيد السنجاري، المرجع السابق.

² غرداين خديجة، الإطار النظري والقانوني لمبدأ عدم التدخل في القانون الدولي المعاصر، مجلة الأستاذ الباحث للدراسات القانونية والسياسية، العدد 7، المجلد الأول، جامعة المسيلة، سبتمبر، 2017، ص ص. 219-230.

أقامت تلك الدولة نفسها بطللة عزلة القارة الأمريكية إزاء المشروعات الأوربية، عملاً "بمبدأ (مونرو) الذي تبنته حكومة واشنطن.

غير أن الحلف المقدس أخذ بالتدهور لأنه كان ينادي بعقيدة متداعية وأصبح يمثل الأقلية، وقد تحقق إخفاقه بعد انسحاب بريطانيا العظمى التي لم يكن نظامها التمثيلي ليمتزج مع الحلف ولاسيما بعد الثورة التي نشبت في فرنسا عام 1830¹.

12) انتشار الأفكار المنحرفة بعد ظهور الطبقات البرجوازية والثورة الصناعية:

لقد شجع حلول الطبقة البرجوازية إثر النهضة الصناعية انتشار الأفكار المنحرفة التي لم تكتف بأن يتولى المواطنون انتخاب الحكام وتسميتهم، بل كانت تتوخى تحرير الشعوب الأوربية الواقعة تحت سيطرة دولة أجنبية، وهكذا انتشرت حركة القوميات التي أخذت تطالب بإنشاء دولة حيثما يتواجد سكان تتوافر لديهم خصائص الأمة، وقد تساءل (رونان) في دراسته الشهيرة (ما هي الأمة) أنها تستند إلى رغبة في العيش معا توأزرها، وحدة في الدين والعرق، والتاريخ والمصالح الاقتصادية، أنها مجموعة أسس روحية ومادية بدأ الشعور بها في أوروبا خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وأثارت في إيطاليا واتحاد النمسا والمجر، قضايا عويصة أرقّت مضجع الدول الكبرى، وحملتها على تأليف الاتحاد الأوروبي، وقد كان هدف هذا الاتحاد مزدوجاً:

= المحافظة على متابعة الاتصالات بين الدول الأعضاء

= ودعم السلم الذي تقتضيه المبادلات التجارية التي أخذت تنمو بسرعة في تلك الجمهورية التجارية الواسعة التي كانت تكون أوروبا الرأسمالية².

13) نشأة الاتحادات الأوربية:

أنشأ الاتحاد الأوروبي أولى الاتحادات الإدارية، وهي منظمات دولية متخصصة في تسوية القضايا التي يتطلب حلها تجاوز المجال القومي، وحدد نظام نه (الدانوب) الدولي كما حدد نظام المناطق الواقعة فيما وراء البحار (مؤتمر برلين المعقودان عامي 1896 و1889)، وقد تم التوسع الاستعماري في الوقت الذي أخذت تنتشر في أوروبا الحركة الفائلة بحق الشعوب في تقرير مصيرها مما أثار من جديد موضوع التوازن الراهن، ومن جهة أخرى فقد كان الهدف الثاني للاتحاد المحافظة على النظام وفرضه عند الاقتضاء على الدول الصغيرة والمتوسطة رغم أن بعض أعضائه كانوا يشجعون هنا وهناك حركة القوميات لدى الشعوب الموالية لهم، غير أن هذه الحكومة الدولية في الواقع والتي تستمد سلطتها من تحالف القوى لم تكن لتخلو من التصدع، وقد بدأ تشابك متزايد بين البلاد الأوربية رغم التناقضات التي كانت قائمة بينهم على مدى الأزمان والعصور، فهذا التضامن القائم موضوعياً على شبكة من المواصلات لم يكن مقروناً بتضامن شخصي إذ ظلت المعتقدات متعلقة بفكرة القومية كما أن الحكومات كان يساورها الإغراء بالعودة إلى نظام الحماية وكان لا بد من نشوب الحرب كي يلاحظوا بعد فترة طويلة أن الوحدة الفعلية للعالم الغربي كانت تحول دون المنازعات بين دولتين أو عدد ضئيل من الدول وإنما كانت تؤدي إلى امتداد الحرب إلى العالم بأجمعه³.

14) القانون الدولي ودوره في تنظيم العلاقات الدولية:

(أ) المفهوم والتطور:

¹ سلوان رشيد السنجاري، المرجع العام

² Aron, La lutte de classes, 1964, chapitre XII, De la lutte de classes à la satisfaction querelleuse En particulier les PP. 2146226.

³ R. R. Palmer, A History of the Modern World Since 1815, 10th edition, Paperback, 2006, P. 461.

يمثل القانون الدولي مجموعة القواعد التي تنظم العلاقات بين الدول التي تدع لنفسها السيادة ولا تعترف بأي سلطة أعلى منها، وهذا الادعاء يضيف على القواعد الحقوقية التي تهيمن على هذه العلاقات، صفة مبتكرة تميزها عن القواعد المتعلقة بالقانون الداخلي، فالأشخاص التابعين لهذا القانون يخضعون إلى سلطة تضع القانون وتفرض احترامه، في حين أن الدول وهي أشخاص القانون الدولي، تصدر معا بعد الاتفاق فيما بينها، الأنظمة التي تعبر عن مصالحها المشتركة، وتبقى كل واحدة منها حرة في تقدير مدى الالتزام الذي يترتب عليها وشروط تنفيذه.

إن القانون الدولي يعد قانون تنسيق يكفي بتجنيد التعاون بين الدول، ولما كانت هذه الدول لا تخضع إلى أي سلطة تعلو عليها، فإن اتصالها فيما بينها يتم وفقاً لإدارتها، وتبقى كل واحدة منه صاحبة السيادة في تقدير مدى حقوقها، ومؤدى ذلك أن جميع الدول لا تتصور معنى القاعدة الحقوقية بشكل واحد، وبما أنها تتجه نحو تجزئة مصالحها الرئيسية إلى قيم مقدسة، فإن السلم يصبح أمراً غير مضمون¹.

ب) القانون الدولي وعقبة السيادة:

هاجم جميع أنصار السلم عن طريق القانون فكرة السيادة لكونها في نظرهم العقبة الرئيسية لتفوق القانون الدولي على الأشخاص التابعيين له، وهم الدول، ويستند هذا الاستدلال إلى منطق لا يقبل الجدل، ولكن السيادة مع الأسف فكرة تاريخية، ومن العسير تغيير التاريخ بمجموعة من الحجج المنطقية، ويجب أن تندمج هذه الحجج بالأحداث بقوة تجعل من الأمر الذي كان طبيعياً في أمس، وقد بدأ هذا التطور إثر الحربين العالميتين اللتين أثبتتا مدى الدمار الذي تؤدي إليه السيادة المنطلقة من عقابها، فعقب النزاع الأول ظهرت بعض المنظمات الدولية، وفي مقدمتها عصبة الأمم وما زال عددها يزداد منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية، ورغم أنه لم يتسن من الناحية العملية، إدراك مدى أهمية هذا الحادث فورا فقد كان مرماه عظيماً من حيث المبادئ، والمنظمات الدولية تستمد وجودها من الدول نفسها، وهذه الدول حريصة على الاحتفاظ بأكثر قسط ممكن من السيادة ولا تتنازل إلا عن أجزاء يسيرة منها إلى المنظمة التي أحدثت بدافع من الظروف، ومهما بدت مساهمة المنظمات الدولية متواضعة من حيث تحقيق وحدة العالم فإنها بلغت في الأحداث أهمية بالغة، ومنذ أولى المدينيات التي ظهرت في حوض البحر الأبيض المتوسط، فإننا نشاهد ذلك النداء المتناقض بين السادة والتحالف.

إن تاريخ العلاقات الدولية هو تاريخ ذلك التناوب بين المجتمعات المتجهة نحو التنظيم، وبين الدول التي تتجابه في حروب مستمرة، دون أن تعرف أي نظام سوى الذي تفرضه الدولة الغازية².

15) أقسام القانون الدولي:

تنقسم القوانين الدولية إلى قسمين:

أ) القانون الدولي العام:

عبارة عن قواعد وتنظيمات تنظم العلاقات بين الدول في حالتي السلم والحرب، وبينها وبين المنظمات الدولية، ومن الأمثلة على ذلك: قوانين منظمة الأمم المتحدة، ومعاهدة جنيف، والقوانين والأنظمة التي تصدر من الدول كدول مجلس التعاون الخليجي، والتي تكون الدولة طرفاً فيها، لا الأفراد.

ب) القانون الدولي الخاص:

¹ Beth a. Simmons, Richard H Steinberg, International Law and International Relations, Cambridge University Press, 2012, PP. 7-13.

² غرداين خديجة، السيادة في القانون الدولي المعاصر، مجلة الدراسات القانونية والسياسية، مجلد4، عدد2، جامعة الأغواط، الجزائر، جوان 2018، ص ص. 391-423

هو القانون الذي ينظم العلاقات بين الأفراد ذات العنصر الأجنبي بشكل يؤمن لهم الطمأنينة في معاملاتهم وروابطهم المتكونة على صعيد المجتمع الدولي ويعمل على احترام مبدأ سيادة الدولة على إقليمها، ويشمل عدة موضوعات، مثل الجنسية، والمواطن وتنازع الاختصاص القضائي الدولي.

16) دور المنظمات الدولية في الحوار والتعايش، التضامن:

عرف القانون الدولي التقليدي عددا من الوسائل والأساليب الخاصة بنبذ الخلاف وتسوية المنازعات الدولية سلميا كالتفاوض والمساعي الحميدة والوساطة والتوفيق، ومع بروز المجتمع الدولي والإحساس أن العالم بات يتشكل مجتمعا إنسانيا تعين العمل على تنظيمه لصالح الجنس البشري في مجموعته دون الإخلال بالتصور القانوني للدولة ولمبدأ السيادة، وبذلك أعطى للمنظمات الدولية دورا في العمل على تسوية المنازعات الدولية بالوسائل السلمية تلك التي تخل بالسلم والأمن والعدل الدولي، ومن هنا فقد جاء قانون التنظيم الدولي ليقدم مساهمته المتميزة في مجال تسوية المنازعات الدولية بالطرق المختلفة.

أولا/ في ظل عصبة الأمم:

أ) الوسائل السلمية في ظل عصبة الأمم:

أشارت المادة (15) من ميثاق عصبة الأمم إلى الوسائل التقليدية لسوية المنازعات الدولية كالتحقيق والوساطة والتوفيق والملاحظ أن عصبة الأمم قد اعتمدت على عنصرين رئيسيين هما عنصر الوقت، حيث يؤدي إهدار الوقت إلى تهدئة الخواطر الثائرة ويهيئ المجال لإمكان الوصول إلى تسوية (ب) الرأي العام الدولي:

كانت عصبة الأمم تدرج النزاع في جدول أعمال العصبة لفترة من الوقت، وكان مجلس العصبة حريص على جعل الجلسات سرية حيث يعبر أطراف النزاع عن آراءهم بحرية وتعمل المجلس على احتواء الأزمة بالأساليب الدبلوماسية، وبالفعل نجحت عصبة الأمم في تسوية العديد من النزاعات، والتي من بينها:

= النزاع السويدي الفنلندي عام 1923م حول جزر أولند

= النزاع البلغاري اليوناني عام 1926

= وأخيرا انهارت عصبة الأمم في ظل سعي الدول الكبرى لتوسعات واستعمال القوة لتحقيقها¹.

ثانيا/ في ظل الأمم المتحدة: تعتبر الأمم المتحدة ذروة التطور في مجال التنظيم الدولي لذا كان طبيعيا أن ينطلق ميثاق الأمم المتحدة في بداية بالغة الوضوح بتحريم استخدام القوة أو التهديد بها والتأكيد على ضرورة تسوية المنازعات الدولية بالوسائل السلمية لكيلا يعرض السلم والأمن الدولي للخطر، فقد جاءت الفقرة 3 من المادة رقم 2 (يسوى أعضاء المنظمة منازعاتهم الدولية بالطرق السلمية) كما أفرد الميثاق الفصل السادس بأكمله لحل المنازعات الدولية بالوسائل والأساليب السلمية كما انطوت نصوص الميثاق على فصل دور مجلس الأمن والجمعية العامة في حل المنازعات الدولية، والواقع أن الأمم المتحدة بذلت الكثير من الجهود في مجال العمل على تسوية المنازعات بالوسائل والأساليب السلمية..

ثالثا/ دور المنظمات الإقليمية:

أفرد ميثاق الأمم المتحدة فصلا خاصا للمنظمات الإقليمية وهو الفصل الثامن وأشار في المادة رقم 52 (ليس في هذا الميثاق ما يمنع أو يحول دون قيام تنظيمها أو وكالات إقليمية علاج الأمور المتعلقة بحفظ السلم والأمن الدولي مما يكون العمل الإقليمي صالحا لها) وهناك أيضا الفقرة 3 من المادة 22 (أوجب على مجلس الأمن أن

¹ صبحي عسيلة، الرأي العام، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ص. 29 وما بعدها.

يشجع على الاستكثار من الحل السلمي للمنازعات المحلية عن طريق المنظمات الإقليمية بالنظر إلى قوانين المنظمات الإقليمية نجد حرص شديد على تسوية المنازعات لسوائل السلمية (أ) جامعة الدول العربية:

نجد المادة 5 من ميثاق جامعة الدول العربية الذي جاء فيه (لا يجوز الالتجاء إلى القوة لفض المنازعات بين دوليتين أو أكثر من دول الجامعة فإذا نشأ نزاع لا يتعلق بسيادة الدولة أو استقلالها وجبت اللجوء إلى مجلس الجامعة لحل النزاع) (ب) الاتحاد الإفريقي:

أشار ميثاق الاتحاد الإفريقي إلى أن ضمن أهدافه تسوية المنازعات عن طريق الوساطة والتفاوض والتوفيق والتحكيم ولقد لعب الاتحاد دورا بارزا في حل الكثير من النزاعات بين أعضائه. (17) اللجوء إلى المنظمات الدولية الحكومية:

يمكن اللجوء إلى المنظمات الدولية الحكومية بغرض تسوية المنازعات الدولية بالوسائل الدبلوماسية وهذا ما يتضح من وساطة البنك الدولي بشأن مياه نهر الهندوس فتدخل البنك يعتبر وساطة من جانب منظمة دولية تشترك الدولتان في عضويته، فالمنظمات الدولية الحكومية (العالمية، والإقليمية) تمتلك في حدود وظائفها المحددة في موائيقها أن تعرض مساعيها الحميدة على الدول الأعضاء عرض حثها على الدخول في مفاوضات أو يمكنها أن تنشئ أجهزة للتحقق غرض توضيح الحقائق والوقائع المنشئة للنزاع، ولا يشترط موافقة الدول الأعضاء على هذا التدخل على أساس أنها وافقت عليه سلفا عند انضمامها إلى المنظمة.

(18) دور الوسائل الدبلوماسية في دعم الحوار وتسوية النزاعات:

تمثل الوسائل الدبلوماسية دورا فاعلا في تسوية المنازعات وذلك باللجوء للمفاوضات والمشاورات التي تؤدي لعد التدخل في سيادة الدول الأطراف في النزاع، وتعمل على تقليل حدة التدخل بالمساعي الحميدة وبالوساطة والتوفيق، فالوسائل الدبلوماسية للتسوية السلمية تهدف إلى منع النزاعات المسلحة وتدخل حينئذ في الدبلوماسية الوقائية وقد تسهم في تسوية المنازعات الدولية. ويتم اللجوء للوسائل السلمية لمن أجل تسويات ترتكز على القانون الدولي، حيث أن التسوية في النهاية ستكون رضائية من جميع الأطراف المعنية..

الخاتمة

تبين الدراسة مدى أهمية المنظمات الدولية في التقريب بين الشعوب وتوظيف كل المبادئ والمقومات الإنسانية في ذلك، حيث كانت نتيجة البحث أن أطروحات التعايش والصراع ما بين الحضارات ومستقبل العلاقات الدولية في ظل تحديات القرن ليست إلتراكم سياسات أنانية بين الشعوب، وعدم مراعاة التوافق والتعايش على حد سواء، وذلك ما تفسره الحروب والنزاعات التي يدفع ثمنها الأبرياء، ويزداد معها بؤس وشقاء الغالبية من المستضعفين، وتزداد مقابل ذلك حدة الفوارق بين الطبقات والدول، وقد قدمت الدراسة أهمية ودور المنظمات الدولية في تحقيق التعايش، ومعالجة القضايا والأزمات الدولية، كما بينت إلى حد كبير دورها في تحسين العلاقات الدولية، حتى تحقق آفاقا واعدة للعلاقات الدولية في ظل الحوار والمرافقة من تلك المنظمات.. كما تعرض الدراسة مدى تطور العلاقات الدولية منذ التاريخ القديم في ظل الدول الكبرى، وبالتالي تطور تلك العلاقات خاصة في الجزء الأوروبي في القرون الوسطى، والعصور الحديثة التالية حيث توسع شرح العداء والتنافس في ظل الهيمنة والاستعمار، ونتيجة لذلك تم تفعيل القانون الدولي الحديث، كحق طبيعي وإرادي لمواجهة الفوضى السائدة بين الدول، وبناء نظام جديد لتنظيم حدود العلاقات الدولية في الفترة المعاصرة..

البعد التاريخي والحضاري للجزائر وأثرهما في إرساء معالم التعايش والتسامح الديني The historical and cultural dimension of Algeria and their impact on establishing the features of coexistence and religious tolerance

د/ عثمانى رمضان
جامعة تلمسان-الجزائر-
ramdan_atmani@yahoo.fr

ملخص الدراسة:

تهدف هذه الدراسة للوقوف عند البعد التاريخي والحضاري وأثرهما في تكوين الهوية الوطنية للأمة الجزائرية، وإبراز مدى وجود حضارة عريقة منذ القدم في هذه الرقعة الجغرافية من الشمال الإفريقي (الجزائر)، وكيف استطاع السكان الأصليون عبر حقب زمنية مختلفة أن يواجهوا كل محاولات تشويه ومسح الشخصية الجزائرية، وأن يربطوا علاقات مبنية على أساس التعايش والتسامح الديني، رافضين الفكرة التي روج لها المستعمر من خلال ادعائه المتمثل في جلب الحضارة للمنطقة وإخراج سكانها من دائرة التخلف والبربرية، والكتابات التاريخية شاهدة على اعتراف العدو بهذه الحقيقة التاريخية، خاصة كتابات "شارل هونري تشرشل- Charles Henry Churchill" و"بول آزان- Paul Azan" التي تطرقت لشخصية الأمير عبد القادر الجزائري والدور الذي لعبه في إرساء مبادئ التعايش والتسامح الديني، والتي تعتبر هذه الأخيرة من المبادئ الأساسية في الإسلام.

الكلمات المفتاحية:

الحضارة، الأمير عبد القادر الجزائري، الإسلام، التعايش، الهوية.

Study summary:

This study aims to identify the historical and civilizational dimension and their impact on the formation of the national identity of the Algerian nation, and to highlight the extent of the existence of an ancient civilization since ancient times in this geographical area of North Africa (Algeria), and how the indigenous people, through different periods of time, were able to confront all attempts to distort and distort the Algerian personality And to link relations based on coexistence and religious tolerance, rejecting the idea promoted by the colonialist through his claim to bring civilization to the region and expel its inhabitants from the circle of backwardness and barbarism, and historical writings testify to the enemy's recognition of this historical fact, especially the writings of "Charles Honry Churchill- Charles." Henry Churchill "and" Paul Azan ", which dealt with the personality of Emir Abdelkader Al-Jazaery and the role he played in establishing the principles of coexistence and religious tolerance, the latter of which are fundamental principles of Islam.

key words:

Civilization, Prince Abdelkader Al-Jazaery, Islam, coexistence, identity.

مقدمة:

تعرضت الجزائر للاستعمار الفرنسي منذ 1830، هذا الاستعمار الذي سعى منذ الوهلة الأولى التي وطأت قدماء هذه الرقعة الجغرافية من الشمال الإفريقي إلى طمس معالم الهوية الوطنية الجزائرية بكل السبل المتاحة مركزا بالأخص على أسلوب المسخ الثقافي واللغوي، متجاهلا ورافضا لوجود هذه الهوية الثقافية التي كانت نتاج التراكمات التاريخية والحضارية، والتي كان لها الفضل في إرساء دعائم التعايش والتسامح الديني وقبول الآخر رغم اختلاف الدين والجنس، والحضارات التي تعاقبت على المنطقة خير دليل على ذلك من

رومان، وندال وبيزنطيين وصولاً إلى الفتح الإسلامي. وانطلاقاً من هذه الإشكالية يمكن طرح التساؤلات التالية:

- ✓ فما هو الامتداد الحضاري للجزائر عبر التاريخ؟
- ✓ ما هي الأسس التاريخية والحضارية التي ساهمت في تكوين الهوية الوطنية؟
- ✓ ما الدور الذي لعبته هذه الهوية الثقافية في إرساء دعائم التعايش والتسامح الديني؟
- ✓ ما الدور الذي لعبته شخصية الأمير عبد القادر الجزائري في إرساء هذه الدعائم في الجزائر وخارجها خلال الاستعمار الفرنسي للجزائر؟

1- جذور الحضارة الجزائرية من خلال الدراسات التاريخية:

يتفق الكثير من الدارسين على أن سكان الشمال الإفريقي القدماء ينتمون إلى الجنس الأبيض، الذي كان له دوراً بارزاً في وضع الأسس الأولية للحضارة الإنسانية، وقد تدعم هذا الطرح من خلال الدراسات العلمية المتعلقة بهذا الموضوع، والتي أثبتت أن هيكلاً عظيماً يرجع تاريخه إلى 450 ألف سنة قبل الميلاد تم العثور عليه في مدينة معسكر الواقعة غرب الجزائر العاصمة، أثناء القيام ببعض الاكتشافات الحفرية في المنطقة، مما يؤكد أن أرض الجزائر الحالية هي مهد العنصر البشري المتحضر منذ القدم (عبد الرحمان بن محمد الجيلالي، 1965، صفحات 46-47)، وأثبتت هذه الدراسات والحفريات في مختلف الحقب على أن الجزائر كانت مهداً لبداية الحضارة الإنسانية، وأن وجودها كان حاضراً في صناعة الحضارة وبناء مجتمعات منتجة للمعرفة بدءاً من شواهد الطاسيلي إلى المساهمات المتميزة في شتى المعارف والآداب والفنون، وبما قدّمته للبشرية من حواضر وأقطاب للعلم والأدب والدعوة والعمارة، مثل حواضر سيرتا؛ وبجاية؛ وتلمسان؛ وتاهرت؛ وبونة؛ وآشير؛ وورجلان وتوات؛... وغيرها من المدن القديمة، كما أنها قدّمت كثيراً من أعلام الفكر والأدب والفن والطب والفلسفة واللاهوت، أمثال أبوليوس؛ والقديس؛ أوغستين؛ وابن خلدون؛ وابن حمدوش؛ والمشدلي؛ وابن معطي؛ وحمدان خوجة؛ وأسماء كبيرة أخرى في الفكر والأدب العالميين أمثال كاتب ياسين؛ ومفدي زكرياء؛ ومالك بن نبي؛ ومولود معمري؛ وإيقربوشن؛... كما أسهم شعب هذه المنطقة في صناعة تاريخ شعوب كثيرة من بناء القاهرة وجامعها الأزهر، إلى حماية المسيحيين في الشام، وإشاعة قيم التعايش والتسامح.

2- العوامل التاريخية المكونة للهوية الوطنية:

أ- الدين الإسلامي:

إن هذه الدراسات المتعاقبة التي قام بها الباحثون، تثبت أيضاً مدى وجود حضارة عريقة بهذه الرقعة الجغرافية من العالم، وذلك بتفاعل السكان مع الأحداث والمجموعات البشرية الوافدة إلى هذه البلاد خلال الحقب الزمنية المختلفة، والتي استقرت نتيجة ظروف معينة، ثم رحلت عندما وجدت نفسها مضطرة لذلك (عمار بوحوش، 1997، صفحة 04). وقد سمحت هذه العلاقات القائمة بين بلاد البربر والبلدان المجاورة، بإعداد حضارة ريفية ذات طابع متوسطي (محمد الشريف الساحلي، 2002، صفحة 13)، شكّلت العمق الحضاري وتراكم التجربة الإنسانية في مسيرة الشعب الجزائري عبر التاريخ، منطلقاً أساسياً في تأصيل انتماؤه، وتثبيت دعائم هويته، وتنمية قدرته في أن يكون له الحضور المتفرد في المشترك الإنساني، باعتبار

أن التاريخ هو السجل الثابت لماضي الأمة (رابح تركي، 1975، صفحة 32)، وقد ذكر ابن خلدون عن قدماء الجزائر فقال: "وأما قطوبال فهم أهل الصين من المشرق، واللمان من المغرب ويقال أن أفريقية قبل البربر منهم، وأن الإفرنج أيضا منهم، ويقال أيضا أن أهل الأندلس قديما منهم..." (عبد الرحمان بن خلدون، 2004، صفحة 64)، كما يمكننا تدعيم هذا الطرح من خلال ما تطرق إليه كتاب "قرطاجنة في أربعة عصور" حيث يتطرق إلى الامتداد التاريخي لتكوّن الأمة الجزائرية، انطلاقا من العصور الحجرية مروراً بالمقاومات البربرية ضد الغزاة، وانتهاء بالفتح الإسلامي، والذي استطاع من خلاله العرب المسلمون أن يفرضوا سيطرتهم السياسية على هذه الرقعة الجغرافية من الشمال الإفريقي، ويندمجوا مع سكانها الأمازيغ ويؤثروا فيهم، بفضل المبادئ السمحة للدين الإسلامي الذي جاؤوا لتثبيته في هذه الأرض، كنتيجة لتوسع الرقعة الجغرافية للخلافة الإسلامية، وقد كان لهذا الفتح الإسلامي أثر كبير في انتشار المساواة وإقامة العدل في مجتمعات المنطقة، والذي كان أيضا له الفضل في الاندماج السريع بين المسلمين والوافدين الجدد، كمشروع وحدوي ناجح بينهم وبين سكان الأصليين لهذه البلاد، وأزال التشتت والتمزق الذي كانت عليه البلاد في العهد البيزنطي والروماني السابقين.

إن انسجام الوحدة الجغرافية والتاريخية لهذا الإقليم مع الوحدة السياسية والدينية واللغوية الجديدة (يحي بوعزيز، 1995، صفحة 14)، شكل لنا هذا البعد الحضاري الذي تنتمي إليه الأمة الجزائرية الحالية، بمختلف أطيافها السياسية المختلفة سواء تعلق الأمر بالاتجاه الإصلاحية أو دعاة استرجاع الاستقلال لأنه "وقع آنذاك تمازج البربر والعرب بفعل الأصل السامي" بالإضافة إلى عاملي "الدين" و"روح" المساواة" (أحمد توفيق المدني، 1927، صفحة 167)، هذه الحضارة المتمثلة في وحدة اللغة والعقيدة التي نجح الإسلام في تحقيقها في هذه البلاد، بعدما فشل كل من الاحتلال الروماني والبيزنطي في تحقيق مشاريعهم الاستعمارية.

ب- الامتداد التاريخي والطبيعي للمنطقة:

إن موقع الجزائر المطل على الساحل المتوسطي، جعل منها منطقة حساسة قامت من خلاله بأدوار محورية بارزة على الصعيد السياسي والتجاري، وشهدت المنطقة أيضا معارك طاحنة خلال حقبة زمنية مختلفة تعرضت من خلالها إلى التهديد والخطر، واضطرت إلى عقد علاقات مع البلدان المجاورة لها بحكم المصالح المتبادلة، كما كان للترجمة العكسية من العربية إلى اللاتينية فعل بارز في نقل العلوم والمعارف وبسرعة بين العرب والمسلمين من ناحية وبينهم وبين المسيحيين الأوروبيين من ناحية أخرى بحكم القرب الجغرافي للمنطقة خاصة مع الدول الأوروبية باعتبار أن هذه الدول يربطها قاسم مشترك هو الانتماء إلى حوض البحر الأبيض المتوسط، وقد تم إحصاء العديد من المواضيع المترجمة من العربية إلى اللاتينية والتي بلغت حوالي 300 ترجمة شملت مختلف المعارف والعلوم (المقداد محمود، 1992، صفحة 25)، وقد أسهمت العلاقات التجارية بين الهولنديين ودول المغرب العربي (ليبيا، الجزائر والمغرب) في لعب دور كبير في انتشار اللغة العربية بين مجموعة ليست قليلة العدد من الهولنديين، هذا في خارج هولندا، أما داخلها فكان أول انتعاش للعربية عن يد (J.WESSEL) في بحثه الموسوم ب(علوم العرب 1539-1597م)، في وضع معجم للترجمة معتمدا على مبادئ العربية، وكان مهما لدرجة أنه أعيد طبعه عدة مرات، ولانتشار العربية أثر كبير في ترجمة العديد من كتب الجغرافيين العرب إلى اللغات الأوروبية وخاصة إلى اللغتين الألمانية والفرنسية) سعيد حسين علي، 1987، صفحة 60).

وبحكم أن الجزائر تقع في القسم الجنوبي لحوض البحر الأبيض المتوسط، فإن ذلك جعل منها بوابة الغرب المسيحي، فكانت دوما معرضة من حين لآخر للعدوان السافر الذي يهدد استقرارها بقصد التوسع خاصة من ناحية إسبانيا وبعد ذلك فرنسا، أما المنطقة الداخلية فكانت منهمكة في أنواع أخرى من العمل والنشاط، وكانت تسير على نمط خاص من الحياة وفق عاداتها وتقاليدها، وذلك في مدنها المتقدمة أو المتخلفة، وفي القرى والمداشر التي كان يعيش فيها أبناء الأرياف والأجيال، مما جعل الثقافة والقيم الإنسانية والصنائع التقليدية مزدهرة فيها (مصطفى الأشرف، 2007، صفحة 08)، ويتدعم هذا الطرح من خلال ما أشار إليه مبارك الميلي في كتابه "تاريخ الجزائر في القديم والحديث" والذي ركز فيه على: "إبراز وجود الأمة الجزائرية منذ القديم ما دام أن التاريخ بمثابة مرآة الغابر ومراقبة الحاضر، فهو دليل وجود الأمم وديوان عزها ومبعث شعورها وسبيل اتحادها وسلم رقيها...متى درسه أبناء أمة...أدركوا ما لماضيهم من المجد... فلم يقبلوا تنقيص المنقصرين...وشعروا بعزة السيادة... فأنفوا من سيطرة المستبدين..." (مبارك الميلي، 1964، صفحة 09). ويعد التاريخ مرآة الشعوب الواعية المدركة لمراحل تشكل الذات، لأنه يبرز العوامل التي ساهمت في نشوء البناء والحتميات الزمانية والمتمثلة في العوامل المناخية والجغرافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية...الموروثة والمحيطية بالأفراد، وقد اعترف العديد من المؤرخين بشخصية الجزائر المسلمة السامية وشعبها الجزائري وشرعية وجودها كوحدة قومية، وها هي شهادة أخرى تدعم هذا الطرح للمؤرخ "لوروا بوليو" في كتابه "الجزائر وتونس" مفادها: "إن جميع الدول التي أسست مستعمرات، أنشأتها في أقطار شاغرة فارغة أو قليلة السكان فاحتلت أقطارا سهلة الغزو وتكثر فيها الأراضي المهملة لا أرباب لها، ولذا كانت غنيمة باردة سهلة الاغتصاب لا يسكنها إلا أناس قلائل بدائيون متخلفون، لا قدرة لهم على أدنى مقاومة...فبالعكس من هذا، فإن فرنسا استولت سنة 1830، على قطر أهل عامر غني زرعاً وضرعاً، يزود عن حوضه سكان عديدون يحبون الحرب ولا يعرفون للفشل ولا للملل معنى إن هؤلاء من السكان من جنس عريق" (فرحات عباس، 2011، صفحة 47)، إن هذا الاعتراف بوجود رقعة جغرافية في الشمال الإفريقي أهلة بسكان يدافعون عنها دون خوف ولا هوادة دليل من مؤرخ أجنبي يقر بأن الجزائر كانت دولة تتمتع بسيادة ولها حضارة وقيم تدافع عنها، وقد استوطن شعبها إفريقيا منذ زمن عتيق، توالت عليهم في هذا القطر قرون وأجيال، وهم أصحاب مدنية رائعة، يكونون هيئة اجتماعية منظمة تتوفر فيها جميع شروط الحياة والقوة، تعزز بوطنيتها كل الاعتزاز وبفضل أخلاقها وعاداتها كانت تنفر من الإدماج إلى أي جنس ما، وفي نفس السياق يؤكد هذا المؤرخ "لوروا بوليو" أن هذا الشعب الذي كان يدافع عن مقدساته وبلده ببسالة هو نتاج إيمانه الراسخ بدينه ألا وهو الدين الإسلامي. وفي هذا الصدد يقول أيضاً: "...ومما يزيد الطين بلة هو أن دين هذا الجنس دين عزيز لا يغلب ولا يقهر، له قوة دفاعية جبارة يستمدّها من بساطته ووضوح مبادئه النفسانية البسيكولوجية..." (فرحات عباس، 2011، صفحة 47).

3- أسلوب الاستعمار في ضرب الهوية الوطنية:

إن هذه الحقيقة التاريخية التي تبرز لنا مدى العمق الحضاري منذ القدم لهذه الرقعة الجغرافية للجزائر، باعتبار أن الشخصية والتاريخ هما اللذان يمثلان هوية وذاكرة الشعب الجزائري (أبو القاسم سعد الله، 1986، صفحة، ص 235)، ينفي الطرح الذي روج له الاستعمار عند احتلاله الجزائر والذي كان يوهم به الرأي العام، والمتمثل في أنه هو الذي جلب الحضارة لهذا الشعب وأخرجه من براثن الجهل والظلام، وبأنه صاحب

رسالة حضارية، وأنه بهذا العنوان يتحمل مسؤولية "التنوير، التحرر والتقدم" (أبو القاسم سعد الله، تاريخ...، 1998، صفحة 280). وقد تطرق محمد الشريف الساحلي في كتاباته إلى دحض فكرة مهمة التمدن للاستعمار الفرنسي في الجزائر (Mohamed Cherif sahili, 1986, p.35). كون هذا الطرح يتنافى مع الجرائم التي ارتكبت في حق الشعب الجزائري من طرف هذا الوافد الجديد الذي يدعي الحضارة، من خلال تسخير أقالمه لضرب كل ما له علاقة بهذه الشخصية مستعملا بذلك كل ما لديه من وسائل (مالك بن نبي، في مهيب المعركة، صفحة 111)، الترهيب، القمع وكل أنواع المجازر...، وقد شهد على هذه المجازر المرتكبة ضباط فرنسيون، وفي هذا الصدد يصرح أحدهم يدعى سانت أرنو كما أشرنا سابقا ما يلي: "لقد ذبحنا جماعة من الناس كانت تحمل جوازات مرور مؤشرة بختمنا، وقد أبدنا في مذابح عامة، لمجرد شك، طوائف عديدة من السكان، تبين فيما بعد أنها كانت بريئة مما اتهمناها به. ولقد حاكمنا جماعة من وجوه القوم وأشرف الأمة ورجال الصلاح فيها، ما كان لهم من ذنب إلا أنهم تقدموا أمام بطشنا، يسألوننا الشفقة والرحمة بأبناء البلاد المساكين، فلقد وجدنا حكاما منا يصدرن أحكاما بإعدامهم، ووجدنا جلادين منا يقومون بتنفيذ تلك الأحكام. إننا قد فقنا في الأعمال الوحشية، هؤلاء المتوحشين الذين جننا لتمدينهم" (أحمد توفيق المدني، 1927، صفحة 93)، وفي نفس السياق تشير جريدة لوموند "le monde" الفرنسية بتاريخ 23 نوفمبر 2000، نقلا عن كتاب جرائم فرنسا في الجزائر إلى اعتراف الجنرال ماسو في معركة الجزائر 1957 بالتعذيب الذي مارسه ضد الشعب الجزائري، وهو يتأسف لهذه المهمة التي أسندت له إذ يقول في هذا الصدد: "أنا اسمي مرتبط بالتعذيب وأرى أن هذا كان بالنسبة لي أمرا صعبا" (سعدى بزيان، 2005، صفحة 56).

4- الأمير عبد القادر ودوره في إرساء دعائم السلم والتسامح الديني:

إن هذه الأمثلة التي سقناها حول المعاملة التي عومل بها الشعب الجزائري، من أجل ضرب شخصيته التي استمدت استمراريتها من الأبطال الوطنيين الجزائريين أمثال الأمير عبد القادر بن محي الدين (شارل هنري تشرشل، 1974، صفحة 39)، الذي شهد له المستعمر بأنه كان مسلما بحق وتعاملت معه السلطات الفرنسية بعد استسلامه معاملة تليق بخصم شريف (رأفت غنيبي الشيخ، 1992، صفحة 92)، حيث كتب "بول أزان" قائلا عنه: "أن قراءة وإعادة قراءة القرآن والأحاديث النبوية كافتيتين لفهم الأمير عبد القادر، وإيجاد تفسير لأعماله العسكرية والإدارية، وإدراك أنه لم يكن في الأخير إلا مسلما"، (Paul AZAN, 1925, p.282) وآخرون كالمقراني، الشيخ الحداد، الشريف بوبغلة، وفاطمة نسومر...، وغيرهم الذين قدموا كل ما في وسعهم من أجل نجاح الثورات الشعبية (رابح لونيبي، 2012، صفحة 670) عبر مراحلها المختلفة أو شخصيات ثورية كان لها إسهام كبير إبان فترة الثورة التحريرية تنفي مدى حضارة هذا الوافد الجديد الذي أذعن ذلك.

لقد كان الأمير عبد القادر رمزا من رموز السلام العالمي، بحيث فضل دوما لغة الحوار والتفاوض على العنف وسفك الدماء، أما في الحرب والمواجهة فكان يعامل الأسرى معاملة الضيوف، ويوصي جنوده بالإحسان إليهم والرفق بهم، ويأمر بتقديم أحسن الطعام إليهم، حيث، وطلب من أسقف الجزائر أن يرسل إليهم قسيسا خصيصا لهم ليصلي بهم، فيقول تشرشل في هذا الصدد معبرا عن إعجابه الاستثنائي بهذا المسألة التي تهز المشاعر الإنسانية: "وبصدد هذا الموضوع كتب بطل الفكرة الإسلامية الذي لا يعرف

المساومة إلى أسقف الجزائر كلمات تستحق أن تكتب بالذهب، قائلا: "أرسل قسيسا إلى معسكري. فسوف لا يحتاج إلى شيء وسوف أعمل على أن يكون محل احترام وتبجيل لأنه سيكون له وظيفة مزدوجة وهي أنه رجل دين وممثل لك" (شارل هنري ترشل، 1974، صفحة 202)، وبالموازاة كان الأمير عبد القادر يقود ثورة معنوية ومعركة أخلاقية كان يملئها عليه الدين الإسلامي الحنيف، فالمعاهدات التي وقعها خير دليل على ذلك، ومن أبرز هذه المعاهدات معاهدة ديميشال 1833، ومعاهدة تافنة 1837، وتدعيها لهذا الطرح نسوق مثلا في هذا الصدد، حيث يجيب الأمير ردا على رسالة موجهة له من طرف الجنرال بيجو بخصوص عقد معاهدة تافنة:

"إنني أشد الناس رغبة في الحصول على العافية وأشدهم بغضا لسفك الدماء بدون موجب شرعي، وانها (فرنسا) لتعلم أنني راغب في عقد الصلح وإقامة دعائمه على أساس قوي لا يتضعضع. ويشهد بذلك ما خابرتها به على يد سفيرها في طنجة. فإن ساعدت العناية على إجراء هذا الأمر على يدكم، فهو دليل على صفاء طويتكم" (اسماعيل العربي، 1982، صفحة 142) وبعد توقيع هذه المعاهدة بثلاثة أشهر، بعث ملك فرنسا بهدية رمزية إلى الأمير كمبادرة تستهدف تدعيم السلام بين الشعبين، وإقرار السلام بين المقاومة وفرنسا (اسماعيل العربي، 1982، صفحة 162)، كما كان للأمير عبد القادر دورا بارزا في إخماد الفتنة التي وقعت بين المسلمين والمسيحيين عام 1860 بالشام، حيث جسدت هذه الأحداث دور وشخصية الأمير في نبذ العنف وتفضيل السلام إيمانا منه بفكر الحوار والتسامح بين الأديان وإمكانية التعايش بين الشعوب بعيدا عن الحروب وسفك الدماء، مبينا أن الأديان تدعو إلى التسامح والتعارف والتعاون في كنف الاحترام المتبادل بين البشر، حيث خطب في هذه الواقعة قائلا: "إن الأديان وفي مقدمتها الدين الإسلامي أجل وأقدس من أن يكون خنجر جهالة أو معول طيش أو صرخات نذالة تدوي بها أفواه الحثالة من القوم. أحذركم أن تجعلوا لشیطان الجهل فيكم نصيبا، أو أن يكون له إلى نفوسكم سبيلا"، لقد ضرب الأمير عبد القادر مثلا أعلى في التسامح والمحبة والإخاء والبعد عن التعصب من خلال هذا الموقف الإنساني النبيل من تلك الفتنة الطائشة، حيث انتقلت أخبارها إلى مختلف بقاع العالم، مما جعل ملوك ورؤساء أوروبا وحكام العالم ينظرون إليه بعين الإكبار والإجلال ويمنحونه الأوسمة المختلفة (نزار أباضة، 1994، صفحات 16-17).

إن هذا المنطلق التاريخي والحضاري الذي بين لنا مدى الاتصال الدائم لشعب المنطقة بغيرهم في الشرق والغرب، حيث لا يعقل أن شعبا من الشعوب بقي منكمشا في معزل عن الأحداث التاريخية، والتيارات الحضارية التي تلم بغيره ولا سيما بجيرانه. ويخبرنا التاريخ بأن الجزائري مجبول على حب العلم والتعرف على الآخر (خير الدين شترة، 2013، صفحة 11)، ينفي الطرح الذي روج له المستعمر من خلال تلفيق بعض الروايات، من أجل تثبيت الإلغاء المطلق لوجود الجزائر شعبا ودولة. قبل الفتح المنقذ من الظلام حسب زعم بعض الكتاب الفرنسيين أمثال: "غوتي GAUTIER" في كتابه ماضي شمال إفريقيا و"شارل أندري جوليان Charles-André Julien" في كتابه تاريخ شمال إفريقيا (محمد العربي الزبيري، 1999، صفحة 07).

خاتمة:

وأخيرا يمكن القول حسب رأينا أن الهوية الثقافية الجزائرية استمدت مرجعيتها من الامتداد التاريخي والحضاري للمنطقة ومن الأبطال الوطنيين وعلى رأسهم الأمير عبد القادر الذي لعب دورا بارزا في إرساء دعائم التعايش والتسامح الديني وكان دوما مفضلا للسلام على العنف، والمعاهدات التي وقعها مع العدو خير دليل

على ذلك (معاهدة ديمشال 1833- معاهدة تافنة 1837)، وحتى بعد نفيه خارج الوطن بقي مؤمنا ومدافعا عن قضية التسامح الديني والحوار بين الحضارات وخير دليل على ذلك الدور الذي لعبه في إخماد الفتنة التي وقعت بين المسيحيين والمسلمين في الشام أثناء تواجده بهذا البلد الشقيق، وذلك إيمانا منه بأن التعارف والتعايش بين الأجناس سنة الله في خلقه رغم الاختلاف.

الهوامش:

- 1) AZAN Paul,(1925), L'Emir Abed-El-Kader-1808-1883-du Fanatisme musulman au patriotisme Français, , Paris : Librairie Hachette.
- 2) SAHILI Mohamed Cherif ,(1986), décoloniser l'histoire, l'Algérie accuse le complots contre les peuples Africains, Alger : préface de Mostefa lacheraf ,Enap.
- 3) أباضة نزار، (1994)، الأمير عبد القادر العالم المجاهد، ط01، دمشق سورية: دار الفكر .
- 4) الأشرف مصطفى، (2007)، الجزائر: الأمة والمجتمع، تر: حنفي بن عيسى، الجزائر: دار القصبه للنشر.
- 5) العربي إسماعيل، (1982)، المقاومة الجزائرية تحت لواء الأمير عبد القادر، ط02، الجزائر: سلسلة الدراسات الكبرى، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.
- 6) الأمير عبد القادر: هو الأمير عبد القادر بن محي الدين من مواليد 15 رجب 1223هـ الموافق ل 06 سبتمبر 1808م بقرية القيطنة بوادي الحمام (معسكر)، تربي ودرس بهما، ثم انتقل إلى وهران أكمل دراسته بها، حج مع أبيه سنة 1825م، ولما عاد استقر بمنطقة أغريس (معسكر) وبايعته القبائل وتولى المقاومة من سنة 1832 إلى غاية 1847، سجن بسجن أمبواز بفرنسا ثم أطلق سراحه من طرف نابليون نفسه، وأختار مكان نفيه بدمشق، توفي في قصره سنة 1883م، ونقل جثمانه بعد الاستقلال إلى الجزائر سنة 1965. ينظر إلى:
- 7) بزيان سعدي، (2005)، جرائم فرنسا في الجزائر، الجزائر: دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع.
- 8) بن خلدون عبد الرحمان، (2004)، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، لبنان: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- 9) بن محمد الجيلالي عبد الرحمان، (1965)، تاريخ الجزائر العام، الجزائر: مكتبة الشركة الجزائرية.
- 10) بن نبي مالك، (1981)، إرهابات الثورة، مشكلات الحضارة، ط3، دمشق، سوريا: دار الفكر المعاصر.
- 11) بوحوش عمار، (1997)، التاريخ السياسي للجزائر من البداية ولغاية 1962، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي.
- 12) بوعزيز يحي، (1995)، أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المحروسة، ج1، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي.
- 13) تركي رايح، (1975)، التعليم القومي والشخصية الوطنية (1931-1956)، دراسة تربوية للشخصية الوطنية، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.
- تشرشل شارل هنري، (1974)، حياة الأمير عبد القادر، ترجمة وتقديم وتعليق: أبو القاسم سعد الله، تونس: الدار التونسية للنشر.
- 14) حسين علي سعيد، (1987)، دوافع وآثار حركة الاستشراق الهولندي في مضامين الجغرافيا العربية، مجلة الفيصل، العدد: 119، السنة العاشرة، يناير 1987، المملكة العربية السعودية: مجلة ثقافية شهرية، تصدر عن دار الفيصل للثقافة.
- 15) زيري محمد العربي، (1999)، تاريخ الجزائر المعاصر، ج1، دمشق، سوريا: منشورات اتحاد الكتاب العرب.
- 16) الساحلي محمد الشريف، (2002)، تخليص التاريخ من الاستعمار، تر: محمد هناد، محمد الشريف بن دالي حسين، الجزائر: منشورات الذكرى الأربعين للاستقلال.
- 17) سعد الله أبو القاسم، (1986)، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، ج3، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب.
- 18) سعد الله أبو القاسم، (1998)، تاريخ الجزائر الثقافي، ج3، ط1، بيروت، لبنان: دار الغرب الإسلامي.
- 19) شترة خير الدين، (2013)، الطلبة الجزائريون بجامع الزيتونة 1900-1956م، الروابط الحضارية بين القطرين وأثر الجامع الأعظم في الوعي الجزائري، ج1، ط3، الجزائر: دار كردادة للنشر والتوزيع.

- 20) عباس فرحات، (2011)، ليل الاستعمار، حرب الجزائر وثورتها(1)، تر: أبوبكر رحال، الجزائر: دار الجزائر للكتب.
- 21) غنيمي الشيخ رأفت، (1992)، التاريخ المعاصر للأمم العربية الإسلامية، ط1، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع.
- 22) لونيسي رايح، (2012)، التيارات الفكرية في الجزائر المعاصرة، بين الاتفاق والاختلاف(1920-1954)، ط2، الجزائر: دار كوكب العلوم.
- 23) المدني أحمد توفيق، (1927)، قرطاجنة في أربعة عصور، تاريخ شمال إفريقيا قبل الإسلام، تونس: المطبعة الأهلية.
- 24) المقداد محمود، (1992)، تاريخ الدراسات العربية في فرنسا، مجلة عالم المعرفة، العدد:167، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.
- 25) المبلي مبارك، (1964)، تاريخ الجزائر في القديم والحديث، ج01، الجزائر: مكتبة النهضة.

التحديات الأمنية الجديدة بعد الحرب الباردة The new Security threats after the cold war

ط.د سارة خباشة، جامعة عبد الحميد مهري قسنطينة 2، الجزائر
ط.د فاروق زروق، جامعة عبد الحميد مهري قسنطينة 2، الجزائر

الملخص:

شهدت الفترة التي تلت الحرب الباردة تحولات جذرية في القواعد التي تحكم سير العلاقات الدولية، وذلك بالنظر إلى التغيير في طبيعة التهديدات والآثار المترتبة عن هذا التغيير التي ميزت هاته الفترة، فبينما كان من المتوقع أن تؤدي هذه التحولات إلى الاستقرار والأمن على مستوى النظام الدولي الجديد إلا أن هذا لم يحدث، حيث سادت الفوضى وطبعت الاضطرابات النظام الدولي وتفجرت أشكال جديدة ومعقدة من التهديدات والمخاطر، لذا نسعى من خلال هذه الورقة البحثية إلى تتبع التطورات الحاصلة في مفهوم ومجالات الأمن والخلفيات الكامنة وراء ذلك والتهديدات الجديدة التي واجهت عالم ما بعد الحرب الباردة.

الكلمات المفتاحية: الأمن الإنساني_ التهديد_ الحرب الباردة_ الأمن القومي .

Abstract

The post-cold war period saw radical shifts in the rules governing the conduct of international relations, given the changing nature of these relations, regarding the change in the nature of the threats and the implications of this change that characterized this period. While these shifts were expected to lead to stability and security in the new international order but did not happen, however, as chaos prevailed, unrest spread in the international system and new and complex forms of threats and risks exploded. So through this research paper, we seek to track developments in the concept and areas of security, and the new threats that confronted the post cold-war world.

Keywords: human security_ threats_ cold war_ national security.

مقدمة

أثبتت تجارب الحرب الباردة أن المنظور السائد للأمن (الأمن العسكري) لم يعد كافياً للتعامل مع طبيعة القضايا الأمنية ومصادر التهديد في فترة ما بعد الحرب، كون العدوان العسكري لم يبق بالضرورة مصدر التهديد الوحيد الذي تواجهه الدول بل طفت على السطح مصادر أخرى، لا تمس أمن الدولة فقط بل تمس أمن المجتمع وكذا أمن الأفراد داخل الدولة الواحدة، كتجارة المخدرات، الأمراض والأوبئة، التلوث البيئي...، هذه الأشكال الجديدة للتهديد متشابكة ومتداخلة فيما بينها، وما زاد من سرعة انتشارها وتفعيلها ظاهرة العولمة، هاته الأخيرة فرضت على المجتمع الدولي التعاون لمواجهةها، إذ أصبح من غير الممكن على الدولة الواحدة مواجهة هذا النوع من التهديدات.

ولإبراز أثر هاته التغييرات في النظام الدولي على مفهوم الأمن في الفترة التي تلت الحرب الباردة، والتي أدرجت أنماطاً جديدة لتهديدات لم تكن في السابق، تمحورت إشكالية دراستنا حول طبيعة التهديدات الأمنية التي مست العالم ما بعد الحرب الباردة وآليات مواجهتها في ظل العولمة، تندرج تحتها التساؤلات التالية:

-ما هي أهم التغييرات التي شهدها عالم ما بعد الحرب الباردة، وكيف أثر هذا على مفهوم الأمن؟

فيما تمثلت التهديدات الجديدة، وما سبل مواجهتها في ظل تحديات التي أفرها القرن 21 ؟ تستمد الدراسة أهميتها من أهمية الدراسات الأمنية والاستراتيجية التي تحاول إيصال فكرة ان الأمن المفاهيم الثابته في حياة الأفراد والمجتمعات ولا بد من الحفاظ عليه، وهي مهمة كونها تكشف عن الأشكال الجديدة للتهديدات الأمنية بعد الحرب الباردة وتطرح بعض الاقتراحات للحد من تفاقمها، كم نسعى من خلال هذه الورقة البحثية للوصول الى اطار معرفي لتوضيح التحديات الأمنية الجديدة التي يواجهها المجتمع الدولي والآليات الكفيلة بالحد من خطورتها.

وهو الموضوع الذي سنتناوله بالدراسة وفق المحاور التالية:

المحور الأول: إطار مفاهيمي

المحور الثاني: مهددات الأمن الانساني وسبل المواجهة في ظل تحديات القرن.

المحور الثالث: سبل مواجهة التهديدات الأمنية الجديدة في ظل تحديات القرن .

المحور الأول: إطار مفاهيمي

1- التطور في مفهوم الأمن.

ليكون تعريف الأمن أكثر شمولاً ودقة، لابد من التطرق أولاً إلى التعريف اللغوي:

1-1: تعريف الأمن لغة: ضد الخوف ويعني السكينة والطمأنينة والاستقرار على مستوى الفرد والجماعة(بن قفة، 2015، ص185).

1-2: المفهوم التقليدي للأمن: ارتبط مفهوم الأمن في المنظور التقليدي بمفهوم الدولة باعتبارها الفاعل الرئيسي فيما يتعلق بالأمن، وأولوية الأمن القومي على باقي المستويات المتعلقة بمفهوم الأمن، مقدمة بذلك البعد العسكري للأمن على غيره من الأبعاد (الحربي، 2008، ص15).

وقد شاع استخدام مصطلح الأمن الوطني Nation Security بعد الحرب العالمية الثانية، إلا أن جذوره تعود إلى القرن السابع عشر، وتحديدًا بعد معاهدة واستفليا عام 1848م التي أسست لولادة الدولة الوطنية أو الدولة الأمة Nation State، وشكلت الحقبة الموصوفة بالحرب الباردة المناخ الذي تحركت فيه محاولات صياغة جديدة للأمن، إلا أن هذا الأمر لم يكن متاحاً في ظل الثنائية القطبية لأن التفكير منصبا على زيادة القوة العسكرية والتسلح الدائم (منصر، 2008، ص2).

إلا أن الدراسات النقدية واصلت رفضها هذا التصور الذي ربط الأمن بالحرب، ودعت إلى التركيز على مفهوم أكثر إيجابية، وتزعمها جوهان فالتونغ Johan Valtung الذي دعى إلى "السلام الإيجابي" وكنيت بولدينغ Kenneth Boulding في مفهومه الخاص "بالسلام المستقر"، فالأمن الحقيقي حسبهم لا يقتصر على غياب الحرب، بل يجب أن يتضمن أيضا القضاء أو على الأقل تقليص حدة العنف غير المباشر (زقاع، 2003_2004، ص62)، فهناك أشكال أخرى من المخاطر التي تهدد الدول وهي ذات طبيعة اقتصادية، بيئية وحتى ثقافية، كما قد يكون وراءها فاعلين آخرين غير الدولة كالمنظمات الإرهابية، عصابات الإجرام المنظم....، وأدى ذلك إلى تبني مفهوم أوسع للأمن تحت تسميات متعددة كالأمن المتكامل أين يتم التخلي نسبيا عن نزوع الدول منفردة إلى تعظيم أمنها على حساب الدول الأخرى، والأمن التعاوني الذي يتم فيه تقاسم الأعباء الأمنية لاحتواء التهديدات، لكن رغم تعدد هذه التسميات إلا أنها لا تتجاوز الحدود التقليدية لمفهوم الأمن، أين تلعب الدولة دورا رئيسيا(الحربي، 2008، ص16).

1-3: المفهوم الجديد للأمن: لقد أخذ المفهوم التقليدي للأمن بالاتساع ليضم أبعادا أخرى غير البعد العسكري بفعل تغيرات عالمية متعددة منها: دخول العديد من الدول النامية إلى عضوية النظام الدولي خلال ستينيات

وسبعينيات القرن العشرين، الأمر الذي أدى إلى زيادة كثافة القضايا والاهتمامات المتغيرة والتي تختلف عن تلك القضايا في الفترة السابقة، وخاصة قضايا التنمية والتخلف والتبعية ومشاكل بناء الدولة، بالإضافة إلى زيادة تأثير المنظمات الدولية -كفاعل دولي متمايز عن الدولة- في معالجة قضايا التعاون الاقتصادي- الاجتماعي وقضايا السلم والأمن الدوليين وتزايد نفوذ الشركات متعددة الجنسيات وتراجع سيادة الدولة القومية، الأمر الذي نتج عنه تغيرات حقيقية في بنية العلاقات الدولية (الحربي، 2008، ص 16).

وفي هذا الصدد يرى دافيد بالدوين David Baldwin أن نهاية الحرب الباردة تطلبت إعادة النظر في المفاهيم التقليدية للأمن، فالدراسات الأمنية للواقعية الكلاسيكية تقتصر إلى معالجة القضايا المستجدة في النظام الدولي في عالم ما بعد الحرب الباردة، فبعض المشاكل لا يمكن حلها بواسطة العامل العسكري: كالتضخم، الأزمات الاقتصادية، الفقر...، فنوع التهديدات استوجب توسيع الأجندة الأمنية، حيث لم يعد بالإمكان الاعتماد على المأزق الأمني -حسب المنظور الواقعي- الناجم عن سباق التسلح لتفسير التحديات الراهنة (سكونز، 2005، ص 428).

لذلك فالقول بنهاية الحرب الباردة هو القول بميلاد تصور جديد لمفهوم الأمن، فزوال الاتحاد السوفيتي قضى على التهديد الرئيسي للولايات المتحدة الأمريكية، لكنه خلف بالمقابل تحديات جديدة أهمها: مشكلة اللاجئين، الهجرة غير الشرعية، الجريمة المنظمة، الإرهاب، المخدرات، الفقر، التلوث البيئي، انتشار أسلحة الدمار الشامل، الاحتباس الحراري، مشكلة المياه...، وكلها مشاكل عالمية تتطلب تضافر الجهود الدولية لمواجهتها كونها تشكل خطراً على أمن البشرية لمفهوم الأمن (حفظاوي، 2021، ص 107).

ومنه فمفهوم الأمن نسبي ومركب وذو أبعاد عدة ومستويات مختلفة، يتعرض لتحديات وتهديدات مباشرة وغير مباشرة من مصادر تتباين درجتها وأنواعها وأبعادها وتوقيتها سواء تعلق ذلك بـ أمن الفرد أو الدولة أو النظام الإقليمي أو الدولي.

والظاهرة الأمنية كغيرها من الظواهر تخضع لقانون التطور والتغير تبعاً للمستجدات التي تطرأ على الساحة العالمية والمحلية، فقد شهدت الفترة التي تلت نهاية الحرب الباردة مجموعة من التغيرات، منها ما هو مستحدث ومنها ما هو مرحلة تطويرية، ومنها ما هو إعادة إحياء؛ ويجمع مفهوم الأمن بين الحالات الثلاث: فهو مستحدث إذا نظرنا إليه بمفهومه الإنساني الذي طفى على السطح بعد الحرب الباردة، وهو تطوري إذا تتبعنا مسار الدراسات الأمنية، وإعادة إحياء إذا نظرنا إلى الأمن باعتباره يستمد جذوره من فلاسفة الفكر السياسي أمثال: جون جاك روسو، تيوسيديس... (الحربي، 2008، ص 9-15).

2- ماهية الأمن الإنساني:

برز مفهوم الأمن الإنساني في النصف الثاني من القرن العشرين كنتاج لمجموعة التحولات التي شهدتها فترة ما بعد الحرب الباردة، ويمكن تتبع جذور مفهوم الأمن الإنساني في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1945 الذي كان تركيزه منصبا على إرساء بعض القواعد الكفيلة بحماية حقوق الإنسان (حموم، 2003_2004، ص 49).

لكن مع بداية السبعينيات بدأت تظهر مجموعة من التقارير لبعض اللجان ومنها جماعة نادي روما، واللجنة المستقلة لنزع السلاح والقضايا الأمنية وقد أكدت تلك اللجان على أهمية تحقيق أمن الفرد، وركزت على ما يعانيه الأفراد في كافة أنحاء العالم من فقر وتلوث وأمراض وغيرها (عنتر، 2005، ص 28).

وكان أول استعمال رسمي لمفهوم الأمن الإنساني سنة 1994 في تقرير التنمية البشرية PNUD، هذا الأخير عالج أنماط التهديدات التي يواجهها العالم اليوم والتي تعيق التنمية، وقسم الأمن الإنساني إلى شطرين:

-الأمان من الأخطار أو التهديدات المؤمنة مثل المجاعة والأوبئة والقمع السياسي.

-الحماية من الاضطراباتوالاختراقات المفاجئة للحياة اليومية.

لذلك يحدد التقرير سبعة مجالات يعتبرها مكونات للأمن الإنساني: أمن اقتصادي يهدد الفقر، أمن غذائي يهدد بالمجاعة، أمن صحي يهدد بالأذى والأمراض، أمن بيئي يهدد بالتلوث والتدهور البيئي، أمن شخصي يهدد بالقمع السياسي، أمن مجتمعي يهدد بالاضطراب الاجتماعي واللااستقرار (أونيسي، 2021، ص242-254).

هذا وحسب التقرير الصادر عن برنامج الأمم المتحدة الإنمائي لعام 1999 تحت عنوان عولمة ذات وجه إنساني، فإن مفهوم الأمن الإنساني يركز بشكل أساسي على مسألة الحفاظ على الكرامة الإنسانية، إلى جانب تلبية حاجيات الإنسان المادية منها والمعنوية، و حسب هذا التقرير لا يمكن تحقيق الأمن إلا من خلال اتباع سياسات تنموية رشيدة، وأن التهديد العسكري ليس هو الخطر الوحيد الذي يترتب بالإنسان، إذ قد تكون الدولة آمنة في حين يفتقر مواطنيها للأمن بسبب الاختلال في توزيع الثروة والاستقرار الوظيفي والمالي (الأمن الاقتصادي)، انتشار الأمراض والأوبئة، غياب الأمن الثقافي، انتشار الجريمة المنظمة، التلوث والتغيرات المناخية... (علاق و ويفي، 2008، ص12).

من هنا يمكننا القول أن مفهوم الأمن قد أخذ مسارات عديدة اختلفت باختلاف الدراسات والأحداث، حتى تمكن من تجاوز الطابع العسكري وطرح تحديات جديدة أجملها في مختلف صور الحياة من أزمات اقتصادية، مشاكل الصحة والتعليم، الكوارث الطبيعية، الهوية، الجريمة المنظمة، الإرهاب، وغيرها؛ ومنه فإن التوجه السائد اليوم في المنظومات الأمنية يركز على الإنسان بشكل أساسي من خلال طرح مفهوم مستحدث هو الأمن الإنساني.

3- مفهوم التهديد:

1-3: لغة: من هدد، يهدد، تهديدا: هدهد و تهدده: أي خوفه وتوعده بالعقوبة. (البستاني، 1986، ص862).

2-3: اصطلاحا: التهديد في مفهومه الاستراتيجي: هو بلوغ تعارض المصالح والغايات القومية مرحلة يتعذر معها إيجاد حل سلمي يوفر للدول الحد الأدنى من أمنها السياسي والاقتصادي والاجتماعي مقابل تصور قدراتها لموازنة الضغوط الخارجية، الأمر الذي قد يضطر الأطراف المتصارعة إلى اللجوء لاستخدام القوة العسكرية معرضة الأمن القومي لأطراف أخرى للخطر (الحربي، 2008، ص27).

والتهديد العسكري هو: لجوء إحدى الدول إلى حشد جيوشها على حدود دولة أخرى وتحرك أسطولها وقيام طائراتها بعمليات استطلاع واستعمال جميع التظاهرات العسكرية التي من شأنها إيقاع الرعب لدى هذه الدولة، وتهديدها بشن الحرب عليها بغية حملها على الرضوخ إلى مطالبها (زيتون، 2006، ص107).

نلاحظ أن هذين التعريفين يركزان على العامل العسكري كمهدد وحيد للأمن القومي، وهذا ما ركزت عليه الدراسات الأمنية في السابق في إطار ما يسمى المنظور الواقعي للأمن، الذي يرى بضرورة تحديد التهديدات العسكرية الفعلية أو المحتملة التي تواجهها الدولة، وبالتالي فإن مفهوم التهديد ولمدة طويلة ظل مقرونا بالميدان العسكري، وكان يعني غزوا مسلحا وصراعا بين الدول ارتساما لقوة قد تستخدم إكراها وقسرا مع تنامي قدرات عسكرية زاجرة أو انتشارا لأسلحة الدمار الشامل (بعزوز، 2004، ص177).

لكن التهديد قد شهد تحولات مند نهاية الحرب الباردة ليتسع مفهومه إلى أبعاد أخرى تتخطى الأبعاد العسكرية، فالدراسات الحديثة تذهب إلى وجود مصادر أخرى لا تقل أهمية عن البعد العسكري للتهديد في إطار ما يسمى بالمنظور الليبرالي للأمن، فهو يرى أن التهديدات والقدرات العسكرية هي محددات غير كافية للأمن، بل هناك أنواعا ومصادر أخرى للتهديدات، أي أن التهديدات لا تكون الدول المستهدف الوحيد فيها، بل قد يشمل التهديد المجتمع ككل. كما أن التهديدات لا تقتصر على جانبها العسكري والأمني فقط، وإنما تمتد لتشمل تهديدات اقتصادية واجتماعية وعسكرية وثقافية وبيئية، كما أن مصادره لا تكون ذات منشأ خارجي فحسب، بل إنها تنشأ أيضا على الصعيد المحلي الداخلي.

وعليه فالواقعية تركز على الدولة ونظامها السياسي كهدف للتهديد الذي يكون مصدره عسكريا وخارجيا، أما الليبرالية فإنها توسع أبعاد التهديد الذي قد يشمل الكيان الاجتماعي ككل وتكون مصادره متعددة داخلية وخارجية (الحربي، 2008، ص 27).

المحور الثاني: مهددات الأمن الإنساني .

يواجه الأمن الإنساني تحديات قد يكون فيها الفرد هو المسؤول عنها بسبب اختياراته السيئة، أو قد تكون بسبب قوى خارجة عن نطاقه، تتميز بتشابكها وتنوعها، ويمكن تقسيمها إلى سبع فئات رئيسية: انعدام الأمن الاقتصادي، انعدام الأمن الغذائي، انعدام الأمن الصحي، انعدام الأمن الشخصي، انعدام الأمن البيئي، انعدام الأمن المجتمعي والثقافي، انعدام الأمن السياسي؛ يمكن اجمالها في الفئات التالية:

1- اللاأمن السياسي، الاجتماعي، والاقتصادي: ويتمثل في:

1-1: الجريمة المنظمة: يقصد بها جماعة ذات هيكل تنظيمي مكونة من ثلاثة أشخاص أو أكثر، موجودة لفترة من الزمن وتعمل بصورة متضافرة بهدف ارتكاب واحدة أو أكثر من الجرائم الخطيرة أو الأفعال المجرمة، من أجل الحصول بشكل مباشر أو غير مباشر على منفعة مالية أو مادية أخرى.

وتمتاز الجريمة المنظمة بعدة خصائص منها:

-التنظيم والتخطيط: فأعضاء المنظمة الإجرامية لا يرتكبون الجرائم بصورة منفردة أو بشكل عشوائي، إنما على أساس التخطيط والدراسة المسبقة لأي عملية إجرامية.

-العنف والفساد: إذ لا يمكن لأعضاء الجريمة المنظمة تحقيق الأرباح الطائلة إلا بالاعتماد على وسائل غير مشروعة كاستخدام العنف والترهيب والابتزاز والقتل والرشوة.

-السرية في العمل: وهو السمة المميزة لعمل المنظمة الإجرامية ويترتب الخروج عليه أقصى العقوبات والتي تصل حد القتل.

-تجاوز أعمالها الدولة الواحدة: بفعل تطور الاتصالات والمواصلات ألغيت الحدود بين الدول ما أدى إلى ازدياد الأنشطة عبر الوطنية للجريمة المنظمة.

بهذا يمكن القول بأن الإجرام المنظم يشكل تحديا جديدا للأمن، نظرا لتزايد حركة الأشخاص، والممتلكات، فهو مصدر الفوضى السياسية والنزاعات العسكرية، فغالبية الصراعات الحالية مرتبطة بالخيوط الدولية للإجرام العابر للدول الذي يمكن الأطراف من التزود بالسلح (مها، 2013، ص 9-14).

1-2: الإرهاب:

يشير لفظ الإرهاب لغة إلى معنى الخوف والتخويف، ولفظ إرهاب مصدره "رهب" والتي جاءت في أكثر من موضع في القرآن الكريم، وهي جميعا تشير إلى تلك المعاني؛ وفي ذلك قوله تعالى: « وَأَعْدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْحَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ » (سورة الأنفال، الآية 60).

أما إصطلاحاً فمعناه الاستخدام المحسوب للعنف، أو التهديد بالعنف، للحصول على مآرب سياسية أو أيديولوجية في طبيعتها، ويحدث من خلال التخويف والإكراه أو غرس الخوف (تشومسكي، 2005، ص142). ويعتبر أخطر التهديدات لكونه غير عقلاني وغير متوقع ولا يهدف للاستيلاء على الإقليم ولا الحصول على نجاحات ضد القوى العسكرية، ويفضل زعزعة استقرار الدول المستهدفة، مستغلاً الاتصالات الدولية وسهولة اختراق الحدود، وهو يعد خطراً دولياً لأنه قد يصيب أية دولة غنية كانت أم فقيرة، قوية أو ضعيفة. والإرهاب ظاهرة قديمة إلا أنها برزت أكثر مع نهاية الحرب الباردة، حيث شكل انسحاب الاتحاد السوفياتي من أفغانستان منعرجاً في استفحال ظاهرة الإرهاب، فمع عودة أفواج المتطوعين الذين شاركوا في الحرب ضد الجيش الأحمر إلى بلدانهم الأصلية قاموا بتأسيس العديد من الجماعات المسلحة السرية، والتي تحظى بدعم خارجي من منظمات ودول إسلامية خاصة (سياسي، 2008، ص153).

وقد استفاد الإرهاب من منافع العولمة لارتكاب جرائمه، وهذا ما تؤكد أحداث 11 سبتمبر التي طغنت في مسلمة عدم اختراق الحدود، الأمر الذي دفع بالغرب إلى إعادة النظر في قاعدتهم الفكرية حول الأمن، لأن الإرهاب لا يرتبط بالدولة مباشرة، وإنما بجماعات غير متحكم فيها ولا يمكن محاربتها بالقوة العسكرية، وهو يهدد كل الدول ويستعين بطرق متعددة منها: تبييض الأموال، المتاجرة بالمخدرات، الأسلحة وغيرها (ردادة، 2008، ص319).

ويمكن الإشارة إلى نوعين من الإرهاب هما: الإرهاب البيولوجي والإرهاب البيئي.

1-2-1: الإرهاب البيولوجي: وهو الاستخدام المتعمد لبعض الكائنات الحية الدقيقة وإفرازاتها السامة (الميكروبات) لإحداث المرض أو القتل الجماعي للإنسان، وما يملكه من ثروة نباتية أو حيوانية، أو تلوين مصادر المياه أو الغذاء، أو تدمير البيئة الطبيعية التي يعيش فيها، والتي قد يتم دمارها لسنوات طويلة (أحمد، دت، ص7).

ويعد الإرهاب البيولوجي أحد أهم الأخطار التي تهدد الأمن الإنساني، وهذا راجع إلى إمكانية جمع الترسنة البيولوجية في وقت قصير وبإمكانات بسيطة، ويمكن استخدامه بواسطة الدول، الأفراد، المخابرات أو الإرهابيين دون الوصول إلى الفاعل، لأن تأثيرها لا يظهر إلا بعد فترة معينة، يمكن أن يكون خلالها الفاعل قد اختفى.

ومما يزيد من خطورة هذا الإرهاب أنه يمكن تغيير الخواص الطبيعية للجراثيم، مثل تغيير المناعة وشكل الجراثيم، خلط أنواع مختلفة من الجراثيم، وبالتالي يصعب تشخيصه ومواجهته (بن صويلح، 2021، ص315-314).

1-2-2: الإرهاب البيئي:

هو رغبة شخص أو مجموعة أشخاص استخدام أية وسيلة لتحقيق المصالح، بحيث تشكل البيئة الهدف الأنسب بالنسبة لهم ما يؤدي إلى ضرب المصالح الرئيسية للدولة، فالنشاط الإرهابي لا يؤمن بالوطن ولا بالدين ولا بالجنس أو المذهب ولا يحده زمان ولا مكان، بل يتجاوز كل ذلك، فالإرهاب لا يعترف بالقوانين أو السياسات ويعتمد على القتل والسلب والتدمير (عبد اللاوي، 2008، ص215).

3-المخدرات:

تعد مشكلة المخدرات إحدى أهم المشكلات التي واجهت العالم خلال العقدين الأخيرين، فيظهر الأثر الكبير لها ليس فقط على الأفراد، أو على المسألة الأمنية، وإنما يمتد تأثيرها إلى المسائل العسكرية

والاقتصادية والسياسية والبيئية، الأمر الذي يجعل من محاربتها عسكريا وسيلة غير كافية، وتهدد المخدرات معظم الديموقراطيات الهشة في أمريكا اللاتينية، وفي جنوب ووسط آسيا وإفريقيا.

تساهم المخدرات في الانحطاط الأخلاقي والضعف العام للبنى الاجتماعية، وتزيد من الانقسامات داخل المجتمع، مهددة بذلك التجانس المجتمعي والأمني للدولة، وهناك ترابط بين المخدرات وبين تحويل بعض النزاعات وتجارة الأسلحة (درغوم، 2008-2009، ص 40).

4- تبييض الأموال: ويقصد بها مجموعة العمليات المالية لإخفاء مصادر هذه الأموال القذرة وإظهارها في صورة أموال محصلة بطرق شرعية وتجري عملية اقتنائها في الأسواق العالمية على أنها أموال طبيعية، مما يساعد على ارتكاب جرائم عديدة منها: التجارة بالمخدرات والأسلحة والمتفجرات، وبفضل هذه العمليات يقوى الإجرام المنظم الذي يهدد الفرد في حياته اليومية لأن مرتكبي العمليات الإرهابية والمتاجرين بالمخدرات والأسلحة يتحركون بنوع من السهولة لتوفير الأموال التي أصبحت تظهر بصورة مشروعة (عولمي، 2008، ص 8)

5- المتاجرة بالأسلحة: إن الخطر لا يكمن فقط في انتشار الأسلحة المتطورة كالأسلحة النووية، وإنما أيضا في انتشار الأسلحة التقليدية كالسلاح الخفيف والألغام البشرية المهددة لأمن الإنسان يوميا خاصة في مناطق النزاعات، أين يسهل على الإجرام المنظم تسويقها نظرا لتزايد الطلب عليها، وقد أثبتت الدراسات ان هذه الأسلحة الخفيفة غيرت طبيعة الصراعات، فهي تعتبر المسؤول الرئيسي عن حوالي 60% إلى 90% من الصراعات العنيفة التي تهدد الحياة البشرية ومعظم الصراعات التي ستكون في المستقبل بهذه الأسلحة وليس بالسلاح النووي نظرا لسهولة الحصول عليها (Schroader and lamb , 2006, P 69).

2- اللأمن البيئي، الصحي، الغذائي والشخصي:

1-2: الأوبئة: من بين أهم ما يهدد الكائنات البشرية خلال القرن الواحد والعشرين هو الأمراض، فهي تفتك بعشرات الملايين من البشر سنويا ولا سيما في بلدان الجنوب الفقيرة، ومع ذلك فقد يحدث ما يسمى المفعول المرتد فتغزو بلدان الشمال الأمراض المعدية بفعل العولمة، حيث يشكل مرض السيدا أحد الأسباب الرئيسية التي تسبب الموت.

إن تهديد السيدا وأضراره على الأمن الإنساني كبير جدا، وقد تبني مجلس الأمن مؤخرا قرار رقم: 1308 يؤكد فيه على المشكلة الصحية التي يسببها الوباء ويربطه بمسألة الحفاظ على السلم والأمن الدوليين، ومنذ ذلك الحين حولت متابعة هذه القضية على السكريتارية الأممية للسيدا (Onusida) وفتح المجال للحوار حول السيدا كإشكالية أمنية، وكذا تطوير مخطط عمل شامل ركز خاصة على عمليات حفظ السلام.

2-2: الهجرة غير الشرعية: هي حركة الانتقال فرديا أو جماعيا من موقع إلى آخر بحثا عن وضع اجتماعي أو اقتصادي أو سياسي أفضل بطريقة غير شرعية بالرغم من تحريم القوانين لذلك.

حيث تدفع حالة الفقر المرتفع، والركود الاقتصادي الذي تعاني منه اقتصاديات دول الجنوب بالإضافة إلى الصراعات المسلحة الكثيرين للهروب إلى المناطق الآمنة (برقوق، 2008، ص 3)، هذا يؤثر سلبا على المجتمعات التي انطلقت منها لأنها تفرغها من طاقاتها الشابة التي كانت من الممكن أن تساعد في البناء والتنمية، إضافة إلى أنها تشوه صورتها على أنها مجتمعات عاجزة عن إشباع حاجات مواطنيها، أما على المجتمع المستقبل تشكل بؤرا للتوتر، وتستخدم من قبل عصابات التهريب في الاجرام والمتاجرة بالمخدرات.

2-3: اللأمن البيئي:

يستخدم مصطلح التهديد البيئي للإشارة إلى التهديدات التي يشكلها التغير والتدهور البيئي، والتي وضعت مباشرة الحياة والظروف المعيشية في خطر، وأشارت الدراسات ان العالم ينخرط في حرب عالمية ثالثة وهي حرب ضد البيئة، فالتهديد أصبح يستهدف إستنفاد طبقة الأوزون والاحتباس الحريري، تآكل التربة، الزيادة السكانية والاستغلال المفرط للموارد البيئية، انتشار الفقر في البلدان النامية... (أمانة دير، 2013-2014، ص32).

المحور الثالث: التهديدات المعاصرة وسبل المواجهة في ظل تحديات القرن .

أثارت التهديدات الأمنية الجديدة قلق المجتمع الدولي، وتقتضي استراتيجية شاملة متعددة الجوانب لمواجهةها يمكن إبرازها على النحو التالي:

-اصلاح قطاع الأمن بتطوير القدرات الدفاعية وصياغة عقيدة أمنية ذات بعد وطني لا قبلي أو جهوي، تعرف بالتهديدات وتشتتشر المخاطر الممكنة، وتمد الفاعلين في أمن الدولة بإطار نظري يساعد على تحقيق اهداف الدولة في مجال أمنها القومي .

- تكثيف الدورات التدريبية والتكوينية المتعلقة بالتكيف ومواجهة التهديدات غير المتماثلة، والتزود بالأجهزة والمعدات اللازمة لرصد وضبط الجماعات الاجرامية والارهابية.

-التنسيق والقيام بترتيبات أمنية متعددة الأطراف (أمن جماعي) لتبادل الخبرات في المجال الأمني، التعاون العسكري، مواجهة تهديدات الخصوم الفعليين أو المحتملين عن طريق المنظمات الدولية أو الاقليمية أو تحالفات دول الجوار، لأنه لا يمكن لأي دولة مهما بلغت قوتها العسكرية والتكنولوجية توفير حماية أمنية لكامل حدودها خاصة تلك التي لديها حدود طويلة ومحيطة بها دول فاشلة(برزيق، 2018، ص144).

-يجب على الدول وضع التدابير اللازمة وبناء القدرة على مواجهة التهديدات الأمنية المحتملة، وذلك لا يتحقق إلا ببناء مؤسسات وهياكل تتسم بالشرعية وتخدم القانون الدولي لحقوق الانسان، وتمتع بالقدرة على التصدي لمصادر التوتر والتخفيف من حدتها وبناء مجتمعات تقبل التنوع وتعايش داخله في كنف السلام جماعات مختلفة.

- وضع برامج للتوعية المجتمعية وتعزيز التنظيم الذاتي للأحزاب السياسية ونعني بذلك قدرة الاحزاب السياسية على التأثير في اعضائها وتشجيع التسامح واحترام التنوع، فضلا عن استخدام الخطاب الإيجابي الداعي للإدماج وتقادي الخطاب التمييزي(سلامة، 2018، ص103).

-الوقاية من الانحراف الفكري بالتنشئة التي تدعو الى رفض السلوكات والافكار التي من شأنها أن تؤدي الى العدوان على الممتلكات الخاصة أو العامة والخروج عن الاعتدال والوسطية(برزيق، 2018، ص144).

-يعتبر أمن الفرد والمجتمع والدولة مسؤولية الجميع، لذا وجب إدراج مواضيع الأمن في برامج التلاميذ والطلبة في إطار استراتيجية تربوية مدروسة علميا، تساعد على تنمية الوعي الأمني والتحسيس بأهميته.

- ايجاد استراتيجية اعلامية للتعامل مع القضايا الأمنية، بهدف توضيح خطورة التحديات الأمنية وتعزيز مستوى الوعي، ذلك أن توفر الأمن له تداعيات إيجابية على حياة الفرد والمجتمع ومستوى النمو الاقتصادي، مما يساعد على مواجهة التحديات التي يواجهها الأمن في عصر العولمة(بوفلجة، 2017، ص52-53).

-تحفيف مصادر التمويل الرئيسية التي تحصل منها الجماعات الارهابية وافراد الجريمة غير المنظمة وعصابات الاتجار بالمخدرات وتبييض الأموال لتدعيم عملياتها سواء كانت أفراد أو منظمات أو دول.

-التنمية الاقتصادية والسياسية من غير تعصب أو اقضاء مع التوزيع العادل للثروات والمشاركة السياسية لجميع الاطراف، مع احترام حقوق الأقليات لتحقيق العدالة الاجتماعية والاستقرار وتحسين الهوية الثقافية الوطنية من الاختراق وهو ما يؤدي الى الحفاظ على وحدة الدولة وهويتها الوطنية (برزيق، 2018، ص144).

-أما المنظمات الإقليمية والدولية كفواعل جديدة في النظام الدولي الجديد، ينبغي عليها وضع استراتيجيات للتعامل مع العنف بكل أشكاله، وفي هذا السياق ينبغي أيضا على مجلس حقوق الانسان تعزيز الجهود المبذولة لمواجهة كل التحديات التي تمس أمن الأفراد والمجتمعات (سلامة، 2018، ص104).

الخاتمة.

إجابة على الإشكالية المطروحة، وصلنا الى النتائج التالية:

-أدت الحرب الباردة إلى تأسيس مفهوم للأمن على مستويات جديدة تختلف عن المفهوم التقليدي الاستراتيجي- العسكري إلى مفهوم أكثر اتساعا وشمولا يتعداه إلى جوانب أخرى ذات أبعاد اقتصادية، اجتماعية، ثقافية، ... وبالتالي حلت تصورات الأمن المجتمعي والأمن الإنساني محل الأمن القومي.

- أدى التغيير في مفهوم الأمن والتهديد إلى بروز تهديدات أمنية جديدة تتجاوز التهديد العسكري الذي يستهدف كيان الدولة إلى تهديدات غير عسكرية تستهدف- ليس فقط الدولة- وإنما الأفراد والمجتمعات.

-فرض التغيير الحاصل في مفهوم الأمن مراجعة الدول فكرا وممارسة لكيفية تعاملها مع متطلبات أمنها في هذه المرحلة، وقد أدى اعتماد تصورات الأمن المجتمعي والأمن الإنساني إلى تغيرات في المهام والمسؤوليات الملقة على عاتق الجماعة الدولية لمواجهةها.

قائمة المراجع:

- القرآن الكريم سورة الأنفال.
- أسماء درغوم، 2009-2008، البعد البيئي في الأمن الإنساني: مقاربة معرفية، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في العلوم السياسية والعلاقات الدولية، جامعة قسنطينة.
- إليزابيث سكوز، 2005، تمويل الأمن في سابق عالمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان.
- آمال بن صويلح، 2021، تأثير الإرهاب البيولوجي الدولي على الأمن الإنساني ودور منظمة الأمم المتحدة في الحد منه، المركز الديمقراطي العربي للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية، ألمانيا.
- أمحمد بقوق، 2008، الساحل الإفريقي بين التهديدات الداخلية والحسابات الخاصة، مركز الشعب للدراسات الاستراتيجية، العدد 12، (د، ب، ن).
- أمينة دير، 2013-2014، أثر التهديدات البيئية على واقع المن الانساني في إفريقيا: دراسة حالة دول القرن الإفريقي، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في العلوم السياسية والعلاقات الدولية، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر.
- أونيسي ليندا، 2021، الأمن الإنساني دراسة في المفهوم والأبعاد، المركز الديمقراطي العربي للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية، ألمانيا.
- أيمن سلامة، 2018، استراتيجية المجابهة التشريعية للإرهاب على المستوى الدولي، مجلة الدراسات الاستراتيجية والعسكرية، العدد1، المركز الديمقراطي العربي، برلين، ألمانيا.
- بوعلام برزيق، 2008، التهديدات الأمنية اللاتماثلية وأثرها على السلم والأمن في إفريقيا، مجلة الدراسات الاستراتيجية والعسكرية، العدد1، المركز الديمقراطي العربي، برلين، ألمانيا.
- جمال ساسي، 2008، مصادر التهديد الجديدة للأمن في المتوسط، مداخلة مقدمة في الملتقى الدولي بعنوان: الجزائر والأمن في المتوسط واقع وآفاق، جامعة جيجل.
- جمال منصر، 2008، تحولات في مفهوم الأمن: من الوطني إلى الإنساني"، مداخلة مقدمة في الملتقى الدولي بعنوان: الجزائر والأمن في المتوسط؛ واقع وآفاق، جامعة قسنطينة.
- جميلة علاق وخيرة وفي، 2008، مفهوم الأمن بين الطرح التقليدي والطروحات النقدية الجديدة، مداخلة مقدمة في الملتقى الدولي بعنوان: الجزائر الأمن في المتوسط؛ واقع وآفاق، جامعة قسنطينة.

- جواد عبد اللاوي، 2008، الإرهاب البيئي تهديد للأمن في المتوسط وآليات مكافحته، مداخلة مقدمة في الملتقى الدولي بعنوان: الجزائر والأمن في المتوسط واقع وآفاق، جامعة قسنطينة.
- سعاد بن قفة، 2015، الأمن الإنساني في ظل العولمة، مجلة العلوم الإنسانية، ال عدد41، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر.
- سليمان عبد الله الحربي، 2008، "مفهوم الأمن: مستوياته وصيغته وتهديداته: دراسة نظرية في المفاهيم والأطر"، المجلة العربية للعلوم السياسية، العدد 19، (د، ب، ن).
- سعيد حفظاوي، 2021، ماهية الأمن الإنساني، المركز الديمقراطي العربي للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية، ألمانيا.
- عادل زقاع، 2003-2004، إدارة النزاعات الأثنية لفترة ما بعد الحرب الباردة: دور الطرف الثالث، مذكرة لنيل شهادة ماجستير في العلوم السياسية والعلاقات الدولية، جامعة باتنة.
- عبد العظيم بن صغير، 2008، الحرب على الإرهاب وتأثيراتها في الأمن الإنساني: دراسة في تحول مضامين الأمن لما بعد 11 سبتمبر 2001، مداخلة مقدمة في الملتقى الدولي بعنوان: الجزائر والأمن في المتوسط؛ واقع وآفاق، قسنطينة.
- عبد النور عنتر، 2005، البعد المتوسطي للأمن في المتوسط: الجزائر، أوروبا والحلف الأطلسي، المكتبة العصرية للطباعة، الجزائر.
- عمر بعزوز، 2004، مجلة الفكر البرلماني، العدد السادس، (د، ب، ن).
- غيات بوفلجة، 2017، شعور الشباب بالمخاطر الأمنية في المجتمعات المعاصرة: دراسة ميدانية على عينة من طلبة الجامعة الجزائرية، المجلة العربية لعلم النفس، العدد4، المغرب.
- فؤاد إفرام البستاني، 1986، منجد الطلاب، ط24، دار المشرق، بيروت.
- فريدة حموم، 2003-2004، الأمن الإنساني _ مدخل جديد في الدراسات الأمنية، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في العلوم السياسية والعلاقات الدولية، جامعة الجزائر.
- محمد علي أحمد، دت، الإرهاب البيولوجي: خطر داهم يهدد البشرية، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة.
- مها، 2013، الجريمة المنظمة، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا.
- نسيمة عولمي، 2008، جريمة تبييض الأموال وخطر المخدرات على الاقتصاد وسبيل مكافحتها، مركز الشعب للدراسات الاستراتيجية، العدد 20، (د، ب، ن).
- نعوم تشومسكي، 2005، إرهاب القراصنة وإرهاب الأباطرة قديما وحديثا. تر: أحمد عبد الوهاب، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة.
- نور الدين بن رداة، 2008، الإرهاب البيولوجي: الوقاية وسبل المكافحة في منطقة المتوسط، مداخلة مقدمة في الملتقى الدولي بعنوان: الجزائر والأمن في المتوسط واقع وآفاق، جامعة قسنطينة.
- وضاح زيتون، 2006، المعجم السياسي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن.
- Matt Schroader and Guy lamb, 2006, The Illicit Arms Trade in Africa , Third quarter.

الحوار الحضاري بين ضغط العولمة و البديل الإسلامي dialogue of civilizations between the pressure of globalization and the Islamic alternative

ط د/ سعاد بلبكوش

قسم التاريخ — جامعة عبد الحميد مهري-قسنطينة-2
soud.belbekkouche@univ-constantine2.dz

الملخص :

يعد الحوار الحضاري من المواضيع التي تحتل الصدارة في اهتمامات الباحثين والمفكرين والسياسيين في ظل المعطيات الجديدة الموجودة في عصرنا الراهن ، خاصة وأن الحوار أصبح وسيلة لحماية الخصوصية الثقافية والدفاع عن الهويات الوطنية.

وفي هذه الورقة سنخصص الحديث عن الحوار الحضاري بعد ظهور العولمة بأبعادها المختلفة ، وما نتج عنها من انقلاب في أحوال المجتمعات المعاصرة ، حيث فتحت (العولمة) رؤية جديدة لضرورة قيام حوار بين الحضارات وحتى الديانات ، ووضع بديل يحقق ذلك في العالم أجمع بشرط أن يركز هذا الحل على الأبعاد الإنسانية ويفتح آفاقا جديدة تضمن المشاركة مع الآخر دون نفي أي طرف.

وسنقف أيضا على دور الدين الإسلامي في الحفاظ على الخصوصيات الثقافية و الوقوف في وجه العولمة ، هذه الأخيرة التي تستهدف ديانة و عقائد المجتمعات.

كلمات مفتاحية: الحوار الحضاري ، العولمة ، صدام الحضارات ، البديل الإسلامي ، الخصوصيات الثقافية ، الدين ، الهوية.

الملخص بالإنجليزية :

Abstract:

The civilizational dialogue is one of the topics that takes center stage of the concerns of researchers ,thinkers and politicians, especially with the new data present in our time.

In this paper ,we will devote a discussion on civilizational dialogue after the emergence of globalization in its various dimensions and the resulting turmoil in the conditions of contemporary societies ,where [globalization] opened a new vision for the necessity of dialogue between civilization ,and an alternative to achieve this in the whole world .

We will also discuss the role of the Islamic religion in preserving cultural idiosyncrasies ,and his strategy to stand in the way of globalization ,that targets the religions and beliefs of societies .

Key words: Civilized dialogue ,globalization ,clash of civilizations, Islamic alternative ,cultural specificities.

مقدمة :

يعتبر حوار الحضارات واحدا من التحديات التي يواجه بها العالم نغرات العنصرية و النزعات الانقسامية بين البشر والبلدان أيضا ، استنادا إلى تمايزات في الجنس أو اللون أو الدين أو المنتج الحضاري ، فالحوار ينطلق من فكرة أنه لا يمكن احتكار الحضارة الإنسانية بين فئة معينة فقط بل هي تجمع ثقافي وتفاعل إيجابي بين الحضارات ، والصحيح أن الحوار الحضاري ارتبط بمؤسسات دولية و إقليمية ، وهذا الحوار يخص العالم الإسلامي أيضا باعتباره مدخل عام للعلاقات الدولية.

فالعالم يمر بمتغيرات و تحديات عديدة، وذلك بداية من النصف الثاني من القرن العشرين ، حيث أصبحت المجتمعات تتقاسم مخاوف مشتركة في ظل تنامي ظاهرة العولمة، إضافة إلى صراعات شملت جميع مجالات الحياة وأخطرها –بلا شك-التحديات الثقافية و الفكرية ، خاصة بعد ظهور ما يعرف بحوار الحضارات الذي ظهر بعد انفراد الولايات المتحدة بقيادة العالم و انهيار المعسكر الشرقي ، وهذا معناه أن مختلف الثقافات و الحضارات تتحاور فيما بينها ولا تتصادم ، وانطلاقا من هذا يتحتم إقامة جسور التفاهم والتعايش بين الأمم، وهذا ما يدفعنا إلى طرح الإشكالية التالية: ما هو موقع حوار الحضارات من ظاهرة العولمة ؟وما هو البديل الأنسب لها حسب المنظور الإسلامي؟.

وللإجابة على هذه الإشكالية قسمت مداخلتني إلى عدة محاور وهي:

1-الحوار الحضاري وأسس.

2-مفهوم العولمة و جذورها .

3-العالم الإسلامي في مواجهة العولمة.

4- البديل الإسلامي في العالمية و خصائصها .

أولا:الحوار الحضاري وأسس

1-مفهوم الحضارة والحوار الحضاري:

ورد في القاموس المحيط أن الحضارة ضد الفعل غاب ، والحضارة والحاضرة خلاف البادية و الحضارة بمعنى الإقامة في الحضرة(الفيروز ابادي الشيرازي ، 1978ص 10).

ولفظ الحضارة مشتق من civilisation أي مشتق من كلمة civitas اللاتينية بمعنى المدنية ، نظرا أن الحياة تقوم في المدن(الخطيب سليمان ، 1986، ص 12).

وفي الفكر السياسي الغربي ارتبط مفهوم الانتماء إلى مدينة أو جماعة تنتمي لسلطة سياسية بمفهوم التهذيب ، و أول من استعمل كلمة حضارة باللغة الفرنسية هو تورغو سنة 1752 (بريتون رولان ، 1991 ص 19).

وهناك من يستعمل كلمة الثقافة على أنها مرادف للحضارة ، وقد تعددت معاني الكلمة في القواميس و لدى الباحثين، إلى أنها تعني ذلك التراث الحضاري و منهجية التفكير و أسلوب العيش و المعاملة مع الآخر(زغو محمد ، 2010، ص 94).

غير أن الفكر الاوروي قد كون لنفسه فكرة تقوم على المركزية الغربية ، التي تبنت مبدأ الاقصاء و التهميش للثقافات الأخرى و الحضارات غير الغربية (الشامي علي ، 1995، ص 38).

وفي الواقع العالمي الراهن الذي تسيطر عليه قوى العولمة ، نجد أن فكرة الأنا المركزي الغربي يقوم على منطق التفوق الريادي في كل الأوساط السياسية و الفكرية الغربية(مخولف ساحل ، 2010، ص 111).

ولكن الحقيقة الأكيدة أن الحضارة أوسع و أكثر تطورا من الثقافة ولا يمكن النظر على أنهما شيء واحد، فالحضارة تعني تغيير نوعي في الطريقة الخاصة بمجموعة معينة، بحيث تخضع لعدة قوانين بحكم المجتمعات التي تنتمي إليها، مما يجعلها مختلفة عن الثقافة (الشامي علي ، 1995، ص 51)، مما يعني أنها تحمل في طياتها أبعادها الإنسانية خارج الاعترافات الخاصة بالجماعات ، و بالتالي فإن تأثيرها الخارجي لا يهدد الهوية الثقافية الخاصة بها، وفي نفس الوقت لا يلغي هذا التأثير الهويات الأخرى (مؤنس حسين ، 1998، ص 370).

مع العلم أن الهوية الثقافية في معناها هي تلك المبادئ الأصلية و الذاتية النابعة من الأفراد أو الشعوب من منطلق أنها تمثل كيانه الشخصي الروحي و المادي الذي يعبر عنه، (زغو محمد، 2010، ص 94) و بالتالي هذه الهوية تشمل كل الجوانب الحياتية الاقتصادية و الاجتماعية و السياسية و الحضارية و المستقبلية أيضا .
وبالتالي فالقول على إنشاء ثقافة عالمية في ظل العولمة يفترض إلغاء الهويات الثقافية الأخرى، وهذا الأمر يتعارض حتما مع مفهومي الثقافة و الحضارة أيضا(الشامي علي، 1995، ص 59)، ويمكن القول هنا أن الثقافة المعولمة تعمل على إقصاء الهويات و الخصوصيات الثقافية لأي مجتمع .

ف نجد أن المفكر الجزائري "مالك بن نبي" يعرف الحضارة انها "جملة العوامل المعنوية و المادية التي تتيح لمجتمع ما أن يوفر لكل عضو فيه جميع الضمانات الاجتماعية لتطوره وارتقائه (ابن نبي مالك، 2002، ص 42)، في حين أضاف "صموئيل هنتغتون عنصرا مهما للحركة الحضارية وهو الدين كعامل أساسي لتمييز الحضارات، وهذا ما أكده من خلال قوله: "الديانة خاصة أساسية في التعريف بالحضارات (هنتغتون صموئيل، 1999، ص 114) .

ويذهب "ألبرت شفايتسر" إلى اعتبار أن الحضارة هي كل تقدم حققه الناس، وكل فرد في كل مجال من مجالات العمل... من حيث كون هذا التقدم يساعد على الكمال الروحي للأفراد، فهذا الأخير هو التقدم كل التقدم(شفايتسر ألبرت 1983 ص 38).

وكان للحضارة عدة شروط حسب فلسفة التاريخ من أجل قيامها، حيث أكد "مالك بن نبي" أنها مشكلة من إنسان +تراب +زمن و يضيف الدين أيضا كعنصر رابع فيكون له تأثير وتفاعل في تركيب الحضارات (ابن نبي مالك، 1990، ص 48).

كما يؤكد نفس المفكر أن مشكلات الحضارة يمكن تجاوزها عن طريق تحرير الإنسان من عقدة النقص والانهيار و القابلية للاستعمار وتحريره من بعض الموروثات الميتة التي لا جدوى لها مثل الخرافة (ابن نبي مالك، 2000، ص 54).

وقد اختلف الباحثون و الدارسون في عدد الحضارات التي عرفها العالم، فهناك من حددها في 16 حالة تاريخية واضحة وثمانية أخرى من الحالات غير المؤكدة، و حددها "توينبي" في 23 حضارة، أما "شبينغلر" فقد وضع ثمانية حضارات، في حين طرح "ميكافيلي" تسعا(هنتغتون صموئيل، 1999، ص 109) .
فطبيعة الحضارات ترتبط بجملة من العوامل الفكرية و المصالح وهذا ما جعل الحضارة تقوم على أساس حافظ طبيعي جغرافي أو عرقي ديني، و من بين الحضارات العالمية الاصلية التي كان في انفتاح على العالم نجد الإسلامية و الغربية(لحيلج عيسى، 1989، ص 41).

إن أطروحة "حوار الحضارات" قد فرضت نفسها بقوة بين المفكرين و السياسيين منذ نهاية القرن العشرين خاصة بعد ظهور فكرة "صموئيل هنتغتون" "الداعي إلى صدام الحضارات حيث صور في كتابه" أن المصدر الأساسي للصراع هو في جوهره ثقافي وليس ايدولوجي أو اقتصادي و فعلا سنجده يكتسح السياسة الدولية، مشيرا كذلك أن الفوارق بين المجتمعات أو الحضارات ستكون سببا في انفجار المواجهة في المستقبل (هنتغتون صموئيل، 1999، ص 5) و معناه أساس الصراع الدولي لفترة ما بعد الحرب الباردة يقوم على البعدين الحضاري و الثقافي .

و في نفس السياق أكد "زكي الميلاد" على أهمية الدين الإسلامي في الحياة و ضرورة الأمم التشبث به، نظرا أنه يمثل مصدر قوانينها، على عكس "هنتغتون" الذي حذر الغرب من عواقب صعود الإسلام الذي اعتبره الأكثر خطورة مستقبلا (الميلاد زكي، 1997، ص 10).

وكان المفكر "روجيه غارودي" وراء فكرة الحوار بين الحضارات التي دعا من خلالها إلى ضرورة فهم طبيعة العلاقات الدولية خاصة عند اشتداد الصراع بين المعسكرين الشرقي والغربي في ظل ما يعرف بالحرب الباردة ، وبذلك سوف يتم تجاوز الخلافات الدينية والثقافية أيضا .

ولذلك يستوجب الوقوف عند مفهوم الحوار وأهميته بين الشعوب فقد جاء في لسان العرب لابن منظور أنه : يقال سمعت حويرهما و حوارهما ، والمحاورة تعني المجاورة والتحاوير التجاوب ، ونقول كلمته فما أحر إلي جوابا ، وما رجع إلي حويرا ، واستحاره أي استنطقه (ابن منظور، بدون سنة النشر، ص1043)، ومن المعاني المرادفة للحوار نجد الجدال .

إن الخوض في حوار يفترض معرفة الذات حتى يتمكن الشخص الآخر من القيام بأدواره أمام تعقيدات العلاقات بين البشر ، والحوار يتطلب الإصغاء واحترام الطرف المحاور ، بهدف الوصول إلى موقف محدد بين الأطراف المتحاورة (Lahcen Zeghdar, 1984, p79)

ويجب الاعتراف دائما بالذات الأخرى أن لها تجارب ماضية و خصوصية مرتبطة بالمجتمعات الإنسانية وضمان استمرارها ، فالحوار يمكن أن يكون بناءا إذا كان هناك اختلاف في الآراء ، لذلك يعد الاعتراف بهذه الاختلافات عاملا مهما في التفوق الحضاري ، مما يمكننا في الأخير الوصول إلى اتفاق بين المتحاورين .

واستنادا على هذا كيف يمكن تصور حوار بين الحضارات باعتباره أسلوب راقى ويشكل تجمعا ثقافيا للبشر ، وهي أشمل مستوى للهوية الثقافية (هنتغتون صموئيل ، 1999، ص5) بمعنى أنه لا جدوى للحوار من دون اعتراف الآخر .

2-أسس الحوار الحضاري :

من بين الأسس التي يقوم عليها الحوار مع الآخر أو بتعبير آخر من بين الأهداف المتوصل إليها: ظهور أفكار جديدة من منطلق حوار مجموعة من الأطراف عن طريق الاتصال و التواصل الفكري ، تكون له نتائج ايجابية (Bon Michel, 1967, p223) .

-توفير جو ملائم من التفاهم يمكن ذلك أن يقضي على الكراهية والحقد ويتم تفادي ظهور عدة أزمات في العالم (lahcen zeghdar, 1984, p87).

- النقد الذاتي البناء باعتباره قاعدة مرجعية لإرساء الحوار(القماطي هنية مفتاح أحمد، دون سنة النشر، ص 1). والملاحظ أن العلاقات بين الحضارات و الديانات كان لها امتداد تاريخي منذ القدم ، فحضارتا الإسلام والغرب هما الأكثر عالمية، غيران الحوار قد تم طرحه في زمن الثنائية القطبية وذلك من خلال التركيز على موضوعات مسالمة تتجنب الخوض في الصراع ، ورغم هذا فإن النظام الدولي الجديد قد أظهر عدة مشاكل جديدة ، خاصة مع استغناء بعض المجتمعات عن القيم والفن والأدب، ومسايرتها بالدرجة الأولى الصراع على المصالح (محمد عبد المنعم، 2000، ص 98، 97).

وقد لاحت ضرورة تفعيل الحوار وأهميته بعد التطورات الجديدة التي شهدتها الساحة العالمية بعد انهيار الاتحاد السوفياتي، إضافة إلى هذا فقد ظهرت عدة فضاءات شهدت احتكاكا بين المسلمين والمسيحيين (سليمان سمير، 1994، ص90).

إن أطروحة "حوار بين الحضارات" قد فتحت المجال أمام الغربيين في محاولتهم لصياغة نظريات ، تمنحهم الفرصة لبناء وتحديد الرؤية الغربية للعالم المعاصر الراهن وذلك وفق المنظور المعرفي الغربي الذي يعمل على حصر الأفكار في الحلقة الغربية التي أسست لفكرة تفوقها الحضاري (محفوظ محمد ، 1998، ص 142).

ولا ننكر بداية الدعوات إلى إقامة دستور عالمي يحترم خصوصيات كل طرف ، ويمنح الفرصة للجميع وهذا ما عبر عنه في سنة 1994 "أن ما نحتاج إليه هو توقيع عقد تنمية بين الشمال و الجنوب ، وتكون هناك رؤية عالمية واحدة بعيدا عن الصراع" (الميلاد زكي ، 1995، ص35) ، وقد عقدت عدة لقاءات ومؤتمرات للدعوة إلى الحوار والنظر في العلاقات بين الأمم.

ويتبين لنا مما سبق أن مفهوم الحضارة متعدد يتعلق بالرؤية التي تحملها كل جماعة ، غير أن المفكرين الغربيون يعترفون أن هناك مركز عالمي هو الغرب وأن كل الحضارات الأخرى هامشية ، مع العلم أن الحضارة الإسلامية هي حضارة عالمية ، دون أن ننسى أنه كان للدين دور كبير في بناء الحضارات.

ويذهب "روجيه غارودي" في أبعاده إلى أن سيطرة الغرب قد أدى إلى خطر كبير في الكون ، حيث أدى إلى الخوف وحقد الانسان اتجاه أخيه الإنسان و الخوف من المستقبل ، كما أنه اقترح مشروعاً جديداً أسماه "مشروع الأمل" وهو بمثابة حل سلمي ، حيث يشترط العثور على الأبعاد الإنسانية في الحضارات والثقافات غير الغربية (غارودي روجي ، 1978، ص 9، 10).

وحسب رأي نفس المفكر فإن المنظور الجماعي القائم على المشاركة هو القاسم المشترك بين الحضارات ، على عكس المجتمعات الغربية التي تفتقد إلى ذلك نظراً لروح الاستعلاء و الغرور الذي يسوده (غارودي روجي ، 1978، ص 10).

وفي ظل الأزمة التي فتكت بالبشرية اقترح "غارودي" العودة إلى الأديان ، وخص هنا الدين الإسلامي الذي يقوم على مبدأ رباني و توحيد الله عزوجل.

ثانياً: مفهوم العولمة و جذورها

إن المتأمل إلى عالمنا اليوم يلاحظ أنه يعيش في ظل ظروف و تحديات مست جميع جوانب حياتنا اليومية وهذه الظروف لم تنشأ صدفة واحدة بل مرت بمراحل لها جذورها التاريخية ، مما أدت إلى ظهور ما يعرف بالعولمة التي استغلته القوى الكبرى لتحقيق أهدافها.

1- لغة: فمن الناحية اللغوية هي لفظ مشتق من كلمة إنجليزية GLOBAL ومعناها الكوكب أو الكون ، ومنها جاء مصطلح GLOBALISATION أي الكوكبية أو العولمة.

2- اصطلاحاً:العولمة مفهوم معقد وغير واضح، لذلك اختلفت التعاريف حولها بين مفكري وعلماء العرب والغرب.

ويعرفها "إسماعيل صبري" أنها "التداخل الواضح لأموال الاقتصاد والاجتماع و السياسة والثقافة والسلوك دون اعتداء ذكر بالحدود السياسية للدول ذات السيادة أو انتماء إلى وطن محدد ، أو دولة معينة ، ودون الحاجة إلى إجراءات حكومية" (الصوفي عبد اللطيف ، 2003، ص 11)

في حين اعتبرها "عبد الله أبو راشد" أنها تعني "التعبير عن انسحاق الإنسان أمام سطوة الآلة و التقدم العلمي و تمركز المال و انعدام القيم الإنسانية و الأخلاقية و سيادة منطق الربح والازدهار الفردي ، والبقاء للأقوى من خلال تجارة السوق و المعلوماتية و الاستلاب الثقافي للشعوب و الدول و القوميات" (حجار ماجدة ، 2010/2009، ص 55).

وهناك من اعتبرها ديناميكية جديدة تبرز داخل دائرة العلاقات الدولية من خلال تحقيق درجة كبيرة من الكثافة والسرعة في عملية انتشار المعلومات و المكتسبات الوطنية المكونة لهذه الدائرة المندمجة (غليون برهان ، سمير أمين ، 1999، ص 20).

أما بالنسبة "لمحمد الأطرش" فإن العولمة تعني اندماج أسواق العالم في حقول التجارة والاستثمارات المباشرة و انتقال الأموال و القوى العاملة و الثقافات ضمن إطار من الرأسمالية وحرية الأسواق ، ومن ثمة خضوع العالم لقوى السوق العالمية ، مما يؤدي إلى اختراق لحدود الوطنية (حجاج قاسم ، 2003، ص 264، 266)، فالعصر الأساسي في هذه الظاهرة هي الشركة المتعددة الجنسيات . و يذهب البعض إلى التعبير عنها بعبارة الأمركة Americanisation وهي الاسم الشائع لها(حجاج قاسم 2003، ص 266).

إن جميع التعريفات التي تعرضنا إليها وبغض النظر عن مرجعيتها تعكس لنا أنها تعريفات متباينة ، تصل في كثير من الأحيان إلى التناقض، فكل مفكر أو منظر حول موضوع العولمة يقدم تعريفاً يتماشى مع تصوراته للظاهرة وضمن اختصاصه.

ومن خلال هذه التعاريف التي تمثل موقف العرب من العولمة في كونها ظاهرة حتمية، ومفروضة على المجتمعات ولا خيار لها سوى الاندماج في صيرورتها.

في حين يرى علماء الغرب فيرون أن العولمة عملية إقامة نظام دولي يتجه نحو التوحد في القواعد والقيم و الأهداف، مع إدماج مجموع الإنسانية ضمن إطاره... خاصة بعد إنشاء هيئة الأمم المتحدة (عبد الخالق عبد الله، دون سنة النشر، ص 6).

ومن خلال الطرحين المختلفين يمكن القول أن العولمة هي مرحلة جديدة من مراحل النظام الجديد – فحسب رأينا-لا يمكن الفصل بين الداخل و الخارج بل تربط بين المحلي والعالمي بروابط اقتصادية و سياسية و ثقافية و إنسانية اعتمادا على مجموعة من الأساليب ، ورغم هذا نستطيع القول أن العولمة الحقيقية لم تتحقق بعد فلا يمكن بروز مجتمع عالمي واحد بثقافة موحدة.

فالعولمة حسب الكثير من الباحثين لا تهدف فقط إلى تحطيم بقايا النظام الاشتراكي بل تعدى الأمر إلى الدفاع عن مصالح القوى المعولمة الرئيسية في مختلف أرجاء العالم ومواجهة كل نظام أو مشروع يمكن أن يهدد النمط الليبرالي الغربي (وذا محمد السايح ، 2005، ص 8).

ومن جهة أخرى تهدف العولمة الى ازالة وتفكيك الحدود الفاصلة و الانعزال القومي من خلال إنهاء مرحلة الانغلاق على الذات (علوان محمد شعبان ، 2005، ص 871) والسعي إلى بلورة وعي الانسان في المجال العلمي وهو ما يساعد على ايجاد قيم مشتركة و عميقة تتخطى كل الخصوصيات الحضارية الثقافية(عبد الخالق عبد الله ، 1999، ص 77)، وبذلك تنجح العولمة في تعميم النمط الحضاري الأمريكي على بلدان العالم وشعوبه بقصد الهيمنة على السياسة و الاقتصاد والأفكار و السلوك(يكن فتحي ، طنبور رامز ، 2005، ص 19). إذا كان هدف العولمة هو إزالة الحدود الطبيعية ، فإنه ينتج عن ذلك أيضا محو الهوية للمجتمعات و طمسها حيث يتناسب مع ترويجها لفكرة الثقافة العالمية على أساس أن هناك اشتراك انساني بين البشر على المستوى العالمي(ممدوح محمود منصور، 2003، ص 75).

وهناك من يرى أن العولمة الثقافية تهدف إلى سلب الوعي من خلال تحطيم الهوية الثقافية المحلية للمجتمعات(بلقريز عبد الإله ، 1998، ص 96، 95) من خلال قطع المجتمعات عن ثقافتهم الأصلية و تنويم العالم بثقافات مخالفة لدينهم و حضارتهم، و بالتالي تكوين فئة مسلوحة حضاريا لا تفكر أبدا في قيمة الأصول وأهميتها .

والحقيقة أن الخصوصية الثقافية لكل حضارة و أمة ومجتمع تفرض نفسها، وتوسعى للبروز والحفاظ على مقوماتها، كلما زاد توسع الإطار الاجتماعي و السياسي.

ثالثا: العالم الإسلامي في مواجهة العولمة.

دافع المتحمسون للعولمة أنها قدر لا مرد له، و أنها ستعرف انتشارا كبيرا في أرجاء العالم، ولذلك على الشعوب الخضوع و الاستسلام، مبررين ذلك أنها فرصة ذهبية.

يذهب الخطاب الأمريكي إلى القول أن العولمة ليست مجرد خيار قابل للتبني والرفض، بل هي حتمية لامناص عنها في توجه النظام العالم الجديد، ولا خيار للعالم النامي غيرها إلا خيار بقائه محبوسا في تخلفه (نزيول محمد برادة، 2011، ص 9).

فيبين هذا الخطاب أن العولمة هي أقرب الطرق لتحقيق الحداثة للعالم المتخلف، وهي أنجع الوسائل لطبيها بسرعة لمراحل التنمية الشاملة لأنها وحدها الكفيلة بتأهيلها اقتصاديا وفكريا و اجتماعيا.

غير أن الكثير من المسلمين و العرب انتقدوا ظاهرة العولمة، نظرا أنها غير خاضعة لتشريعات الإسلام السمحة التي يهدف إلى إرشاد البشر إلى الطريق الصحيح، وهذا ما يظهر من خلال هذا القول: " لكي يستطيع المسلم أن يحدد دوره إزاء العولمة، لابد أن يعرف أولا موقف الإسلام كعقيدة من هذه التغيرات، فمن المفروض أن الإنسان المسلم يبين مواقفه كلها على أساس الفهم الصحيح للإسلام، والالتزام بتعاليمه ومبادئه... و حُدّد الجوانب التي تتفق مع نظرة الإسلام الكلية للحياة والناس... وهي قضية شديدة التعقيد كثيرة المداخل والشبهات (كالعولمة) تزداد الحاجة لهذا الميزان العقائدي الثابت " (الرقب صالح، 2003، ص ص 95، 96).

كما أن هذا الرفض ليس رفضا مطلقا لكل تفاصيل و أهداف العولمة والياتها، ولكن لما خالفت فيه التشريعات الربانية، فالعولمة لها مخاطر عديدة (العلياني علي بن نافع، 2006\2007، ص ص 31، 32) ومن بينها أنها تعد استعمارا جديدا لأنها تهدف إلى إحداث خلل في الهويات الثقافية، وانتشار النموذج الأمريكي على ثقافات الأمم باستهداف الثقافات المحلية، إضافة إلى مسخ الروح من جسد الفرد بإبقاء الجانب المادي و اخلال التوازن في شخصية الفرد كما يحدث في عصرنا الحالي إذ هناك تنويم ضد المسلمين و اشغاله مثلا في اللباس و الأفلام....

ويقول أحد المؤرخين أن العولمة "لا تثمر اعتمادا متبادلا... ولا تثمر العالمية التي هي مطمح الشعوب وأمل الحضارات ومطلب المستنيرين" وإنما العولمة من وجهة نظره "هي ثمر تزايد الخلل في علاقات الأقوياء بالمستضعفين الساعين إلى النهوض و الانعتاق من مأزق التخلف و الاستضعاف (بن صالح الخراشي سليمان 1999\2000، ص 13).

كما أدت العولمة إلى إهمال بعض المصطلحات المهمة التي شغلت ساحات الفكر والسياسة لفترة طويلة مثل مصطلح العالم الثالث ومصطلح التحرر والتقدم.

من جهة أخرى يرى البعض أن العولمة "هوية بلا هوية"، فالغرب يريد فرض نموذج و ثقافته وسلوكياته وقيمه أو ما يعرف بغربة العالم و نشر الأمركة (بن صالح الخراشي سليمان، 1999\2000، ص 32).

و بالتالي فإن رفض المسلمين للعولمة راجع إلى عدة أسباب من بينها:

- أن العولمة تساهم في تعميق التبعية الاقتصادية، لأنها دعوة لفتح الأسواق والاقتصاد بعامة، على نحو غير متكافئ في ضوء تخلف قوى الإنتاج وتردي الكم والكيف الانتاجيين مما يعرض الاقتصاد إلى أزمة كبيرة (علوي السيد سعيد فاطمة، 2008/2009، ص 42).

- تظهر ضعف الحكومات في مواجهة الاتجاهات العالمية، مما قد يؤدي إلى الشلل و عدم القدرة على وضع الاقتصاد الوطني.

- نظام يُمكن الأقوياء من فرض الدكتاتوريات اللإنسانية التي تسمح بافتراس المستضعفين بذريعة التبادل الحر وفتح الحدود.

-تساهم في زيادة الفروقات بين المجتمعات.

وفي هذا الشأن يرى الكثير من المفكرين أن الموقف الصحيح ليس أخذ من العولمة و تطبيقها، بل إدارة العملية الثقافية الاقتصادية الإعلامية وتشجيع التواصل مع الآخر دون نفيه، وبذلك يتجه المسلمون نحو عالميتهم الخاصة وعلى قاعدة الثوابت الإسلامية(بن صالح الخراشي سليمان ، 1999\2000، ص32).

فالتحديات الحقيقية التي تواجه الثقافات الوطنية أمام موجة العولمة، هي من جراء العلاقة غير المتكافئة بين الشعوب و الأمم و التي تحمل شعار الثقافات الوطنية(محفوظ محمد ، 1998، ص55).

ويمكن القول في الأخير أن العولمة يمكن تحديدها كصورة جديدة في الواقع و كنزعة إنسانية من أجل تبادل المعارف و تقدم الإنسانية مع احترام الدين الإسلامي الذي يدعو أيضا إلى التعاون و التعايش و الحوار ، فهل يوجد بديل قدمه الإسلام لتجنب الوقوع في فخ العولمة و مخاطرها؟.

رابعاً: البديل الإسلامي في العالمية و خصائصها

إذا كانت العولمة ظاهرياً ما هي إلا انفتاح على العالم و الاعتراف بالآخر دون فقد الهوية و الحرية ذاته ، ولكنها في حقيقة الأمر تعمل جاهدة لاحتوائه و التفوق عليه، بمعنى آخر هي تنفي الآخر بالسيطرة عليه وأحياناً بابتلاعه، لكن بإمكان هذا الآخر إنقاذ نفسه عن طريق التفاعل الإيجابي مع الواقع، ومقارنته بالسمة الموجودة في الثقافة الإسلامية فهي تعترف بالآخرين وبخصوصياتهم.

يعتبر الدين أحد الأبعاد السياسية لأية حضارة ، فالدين الإسلامي يدعو إلى الحوار و أدواته السماوية التي وضحها القرآن الكريم هي الحكمة والموعظة الحسنة(القباج مصطفى، دون سنة ، ص 63)لقوله: "ادع إلى سبيل ربك بالحكمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتي هي أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله و هو أعلم بالمهتدين" (سورة النحل، الآية 125)، فالأية الكريمة تدعو إلى سبيل الله عن طريق تفعيل الحوار و إقامة المنهج الرباني على الأرض.

وحسب هذا فإن الحوار مؤسسة دينية مفروضة من الله على عباده في شكل شعائر مقدسة لا يمكن الإخلال بها ، وتحدث القرآن الكريم عن أسلوب كمنهجية للحوار الإسلامي وهي مرحلة الجدل في شأن قبول الدعوة أو انكارها، ولذلك يمكن القول أن الحوار هي الوسيلة الأفضل للوصول إلى المقصد الذي يهدف إليه كل طرف(زريق برهان ، 2018، ص6).

فالنص القرآني قد تعامل مع مسألة تنوع الثقافات الإنسانية من منطلق أن العولمة تستهدف ديانة و عقائد المجتمعات ، فالدين يصنف ضمن عناصر الهوية الثقافية ، باعتباره مصدر رسمي للدستور و القوانين ، غير أن هذا يتنافى مع قوانين العولمة التي بدورها تهدف إلى مسخ الشعوب من خصوصية الدين(زغو محمد، 2010، ص99).

والملاحظ أن الحضارة الإسلامية بالرغم من حركة الصراع التي شهدتها نتيجة الانقسامات الداخلية عبر تاريخها، إلا أنها لا تلغي الحضارات الأخرى(كروب محمد حسين ، 1988، ص71).

وفي القرآن الكريم دعوة إلى الحوار مع الآخر الذي تضمن طرق توظيفه و ضبط هدفه(زريق برهان ، 2018، ص 7) لقوله تعالى: "قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا و بينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً" (سورة ال عمران، الآية 64)، فإذا تأملنا هذه الآية فيها نداء عالمي للتعايش بين الديانات الأخرى .

على عكس العولمة التي تعني نفي الآخر و اختراق الجانب الثقافي للمجتمعات وليس فقط صراع إيديولوجي و سياسي ، بل يعبر عنها البعض أنها اغتصاب ثقافي (مسرحي فارح ، 2013، ص 13)، فهي تهدف إلى إحداث خلل في الهوية الثقافية و تؤسس لسيطرة الأحادية القطبية.

فالجابري هنا فرق بين العالمية التي تعني الانفتاح على العالم وعلى الثقافات الأخرى مع الاحتفاظ بالخلاف الإيديولوجي ، في حين أن العولمة تؤدي إلى التفوق وإقصاء الآخر .

صحيح أن الأمة يجب أن تكون عالمية لكن مع شرط أن تحافظ على كيانها و هويتها و التفتح على الثقافات الأخرى بالحفاظ على التعدد الثقافي في إطار التوازن و التكامل ، فالعالم الإسلامي يمكنه الاستفادة من مقومات العولمة خاصة وسائل الإعلام ، من خلال استغلالها في دعم الهوية الوطنية و تثبيت الخصوصيات ، وهذا يعني أن الفاعلية تكون بالأخذ والعطاء و التبادل بين الثقافات.

والإسلام فعلا يؤسس للعلاقات و العمل المشترك بين الأمم و الحضارات العالمية على أساس قاعدة التعارف ، وليس على أساس الصراع أو الصدام (الميلاد زكي ، 1999، ص 36) لقوله تعالى: "يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر و أنثى و جعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم" (سورة الحجرات ، الآية 13)، وبالتالي وحسب هذه الآية فمحور الحضارات يضمن التعارف الذي له قيمة و فاعلية باعتباره مرآة كل حضارة.

وهناك بعض المؤرخين يعبرون عن حوار الحضارات باستعمال مصطلح "تعارف الحضارات" لأنه يدل عن رؤية إسلامية مقتبسة من القرآن الكريم (الميلاد زكي ، 1999، ص 7).

وبالتالي فإن الخطوة الأولى التي تمكننا من الحفاظ على الخصوصيات الثقافية تكمن في إثبات الهوية ، و هذه الخصوصية نجدها من خلال التمسك بالدين باعتباره منبعا للثقافة و الحضارة ، كما أن القرآن قد حدد لنا أساسيات الحوار و حصنها بثوابت معينة (زريق برهان ، 2018 ، ص 95) فالدين الإسلامي لا يفقد للحضارات و الثقافات هويتها بل يحميها ويعطيها بعدا إنسانيا باعتباره دينا أرسل للناس كافة (دين عالمي).

وفي المنظور العولمي فإنها لا تعترف بالتعدد الثقافي ، مما يعني أن الهويات الثقافية مستهدفة ، ولذلك يستلزم إنماء الشعور في نفسية الأفراد بميزات الهوية وبالخصوصية الثقافية ، و تفعيل التعاون المشترك مع الدول ، وذلك طبعا خارج حدود التبعية أو الانصهار (بن سميحة محمد ، 2006 ، ص 94)

إن التحديات التي تواجه الشعوب العربية و الإسلامية يجب أن تضافر الجهود لمواجهة العولمة ، و ذلك بفتح حوار بناء يضمن الحفاظ على الخصوصيات الثقافية التي تتركز على أصول ديننا الإسلامي ، فالإسلام قد تميز بالعالمية و الشمولية ، باعتباره رسالة إلى العالم أجمع (زريق برهان ، 2018 ، ص 105).

مما يعني أن العولمة حسب رأي معارضيه هي مجرد توسيع للهيمنة الأمريكية و أمركة العالم أجمع ، ولذلك اعتبر البعض أن الوقوف في وجهها بمثابة معركة تشمل المجالين السياسي و الحضاري ، باعتبار العولم ظاهرة وقوة مجنونة يكون فيها البقاء للقوي ، غير أن فتح النقاش حول الديانات و الحضارات قد يساهم في البحث عن قواسم مشتركة لتحقيق التعاون و التعايش دون إيذاء الآخر وهذا ما يدعو إليه ديننا الإسلامي.

خاتمة:

من خلال ما سبق نستنتج ما يلي:

أن الحوار الحضاري قضية إنسانية ، حيث يعد شرط أساسي للتعرف الإيجابي و التعايش السلمي ، فحوار الحضارات هو البديل للعولمة التي يطرحها الغرب و انتهاجه القوة و بعض الوسائل ، كما يعد أداة لتعبئة جميع القوى المناهضة للعولمة بحثا عن نظام فيه عدالة و إنسانية.

الانفتاح على الثقافات الأخرى في حدود التبادل و التوازن الثقافي على أساس الحوار دون نفي ثقافة الآخر. إن الدين الاسلامي هو دين العالمية و الشمول لأنه يحافظ و يدعو إلى تثبيت الخصوصيات الثقافية للمجتمعات واحترامها، كما يدعو إلى احترام الاخر على عكس العولمة فالدين يدعو إلى تفعيل الحوار.

البيبلوغرافيا:

المصادر:

القرآن الكريم برواية ورش :

-سورة ال عمران ، الآية 64.

-سورة النحل ، الآية 125.

-سورة الحجرات ، الآية 13.

المراجع:

أبـاللغة العربية:

- 1- ابن منظور ، دون سنة النشر، لسان العرب، دار المعارف ، القاهرة.
- 2- ابن نبي مالك ، 2000، مشكلة الثقافة ، ، بيروت ، دار الفكر.
- 3- ابن نبي مالك، 1990، شروط الحضارة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر.
- 4- ابن نبي مالك، 2002، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة بسام بركة أحمد شعبو، ط1، دار الفكر، دمشق.
- 5- بريتون رولان، 1991، ترجمة خليل أحمد خليل، بيروت ، منشورات عويدات.
- 6- بلقزيز عبد الإله، 1998، العولمة و الهوية الثقافية، المستقبل العربي، مركز الدراسات العربية، لبنان العدد 223.
- 7- بن سمينة محمد، 2006، العولمة وأثرها على الثقافة الإسلامية في الجزائر، مجلة الثقافة الإسلامية، السنة الثانية، العدد الثاني.
- 8- بن صالح الخراشي سليمان، 2000/1999 العولمة ، ط 1، دار بلنسية، المملكة العربية السعودية .
- 9- بن نهار نايف، 2006، مقدمة في علم العلاقات الدولية ، ط1، مؤسسة وعي للدراسات والأبحاث، الدوحة، قطر.
- 10- حجاج قاسم، 2003، العالمية والعولمة، ط1، جمعية التراث القرارات، غرداية ، الجزائر.
- 11- حجار ماجدة، 2009-2010، العولمة والعنف، مقاربة سوسولوجية لظاهرة العنف في ظل العولمة، اطروحة دكتوراه علوم، اشراف بومهرة نورالدين، جامعة منتوري قسنطينة .
- 12- حسين مؤنس، 1998، الحضارة: دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها، الكويت، دار عالم المعرفة.
- 13- الخطيب سليمان، 1986، أسس مفهوم الحضارة في الإسلام، الزهراء للإعلام العربي، مصر .
- 14- الرقب صالح، 2003، العولمة ، ط 1، الجامعة الإسلامية .
- 15- زريق برهان، 2018، حوار الحضارات وبعده الديني، ط1، وزارة الإعلام السورية.
- 16- زغو محمد، 2010، أثر العولمة على الهوية الثقافية للأفراد والشعوب، مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، العدد 4، جامعة حسيبة بن بوعلي، الشلف.
- 17- ساحل مخلوف، 2010، إشكالية الخصوصيات الثقافية في ظل العولمة، مجلة دراسات استراتيجية، مركز البصيرة للبحوث و الاستشارات و الخدمات التعليمية، العدد10.
- 18- سليمان سمير وآخرون، 1994، العلاقات الاسلامية المسيحية :قراءة مرجعية في التاريخ و الحاضر و المستقبل ، مركز الدراسات الاستراتيجية والبعث و التوثيق .
- 19- الشامي علي، 1995، الحضارة والنظام العالمي :أصول العالمية في حضارتي الإسلام و الغرب ، بيروت دار النهضة.
- 20- شفايتسر ألبرت، 1983، فلسفة الحضارة ، ترجمة عبد الرحمان البدوي، بيروت ، دار الأندلس.
- 21- الشيرازي الفيروز ابادي ، 1978، قاموس المحيط ، الجزء 3، ط3، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- 22- الصوفي عبد اللطيف، 2001، العولمة وتحديات المجتمع الكوني، أطروحة دكتوراه، جامعة منتوري، قسنطينة ، الجزائر.
- 23- عبد الخالق عبد الله، 1999، العولمة جذورها وفروعها وكيفية التعامل بها، مجلة عالم الفكر، الكويت ، العدد2، المجلد 28.
- 24- عبد المنعم محمد، 2000، الاسلام وحدائق الشيطان، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

- 25- علوان محمد شعبان، 2005، عولمة الثقافة وثقافة العولمة (التحديات و المواجهة)، مؤتمر الدعوة الإسلامية ومتغيرات العصر، الجامعة الإسلامية بغزة .
- 26- علوي السيد سعيد فاطمة، 2008-2009، العولمة وتأثيرها على دور الأسرة في التنشئة الاجتماعية، إشراف وحيدى بركات، قسم العلوم الاجتماعية، جامعة البحرين .
- 27- العلياني علي بن نافع، 2006-2007، العولمة، بحث مقدم لكتورة العقيدة، كلية الدعوة و أصول الدين، جامعة أم القرى.
- 28- غارودي روجي، 1978، في سبيل حوار الحضارات، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات .
- 29- غليون برهان ، أمين سمير، 1999، ثقافة العولمة و عولمة الثقافة، ط1، دار الفكر، دمشق .
- 30- القباج مصطفى، 2006، مقاربات في الحوار و المواطنة و مجتمع المعرفة، دار مابعد الحداثة، فاس .
- 31- القماطي هنية مفتاح أحمد ، دون سنة النشر، أزمة الحوار الحضاري في عصر العولمة، بحث مقدم في جامعة قارنيوس .
- 32- لحيلح عيسى ، 1989، مقومات الحضارة الإسلامية في المفهوم الإسلامي، رسالة ماجستير، جامعة عين شمس ، مصر .
- 33- محفوظ محمد، 1998، نقد المشروع الثقافي الغربي و طموحات العولمة، مجلة الكلمة، السنة الخامسة، العدد19.
- 34- محفوظ محمد، 1998، الإسلام و الغرب و حوار المستقبل، ، المركز العربي الثقافي، المغرب.
- 35- محمد السايح وذان، 2005، الدولة العربية و الإسلامية في فخ العولمة و الأمركة ، جريدة العربي، الجزائر، العدد 71.
- 36- محمد براءة غزيول، 2011، العولمة بين المنظور الغربي و الإسلامي ، انظر:
[http:// Kenanonline.com /TAHAGIBBA /downloads/466](http://Kenanonline.com/TAHAGIBBA/downloads/466)
<http://www.macler.net/new article col04>
- 37- محمد حسين كروب، 1988، لبنان والصراع الحضاري بين العرب و إسرائيل، مجلة الحوار، العدد 9، السنة3 .
- 38- مسرحي فارح ، 2013، إشكالية الهوية في زمن العولمة، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، العدد 16، السداسي الأول.
- 39- منصور مهدوح محمود، 2003، العولمة دراسة في المفهوم والظاهرة والأبعاد ، دار الجامعة الجديدة، الاسكندرية.
- 40- الميلاد زكي، 1995، أزمة الحوار الإسلامي... الإسلامي، مجلة الكلمة، السنة الثانية، العدد 7.
- 41- الميلاد زكي، 1998، تطورات الفكر الإسلامي و مساراته المعاصرة، مجلة الكلمة، السنة الخامسة ، العدد 19 .
- 42- الميلاد زكي، 1999، المسألة الحضارية، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت.
- 43- هنتغتون صموئيل، 1999، صدام الحضارات، ترجمة عبيد أبو شهيوه و محمود خلف، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، ليبيا.
- 44- يكن فتحي ، طنبور رامز، 2005، العولمة ومستقبل العالم الإسلامي، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت .

ب-المراجع باللغة الفرنسية:

- 1-Lahcen Zeghda,r1984, " le discours des européens libéraux d'Algérie face à la guerre de libération nationale ,Revue de Sciences Politiques et Relations Internationales N°03.
- 2-Michel Bon,1967,Le dialogue et les dialogues. Paris : Editions du Centurion.

مظاهر التسامح الديني في عهد السلطان محمد الفاتح
خلال نصف الثاني من القرن الخامس عشر

The religion tolerance in the reign of sultan Mohamed the conqueror
during the second half of the fifteenth century

ط د / يونس رخرور، جامعة اسطنبولي مصطفى – معسكر –
rakhrouyounes@gmail.com

الملخص:

إن ظهور الإمبراطوريات العظمى واضمحلالها من المسائل التي تحتاج لدراسات موضوعية بعيدا عن العواطف والتخيلات المسبقة، ولا ينبغي أن يخضع تدوين التاريخ لعقلية تدفع إلى توجيه اللوم في جميع نقائص المجتمعات وجوانب القصور فيها إلى سوء الحكام المتأخرين الذين انهارت الدولة على أيديهم، وتعميم الإخفاقات المعترف بها، كما هو الحال في الحكم العثماني في مرحلته الأخيرة بحيث يصبح اتهامها للحضارة العثمانية بأسرها. لقد استوعبت الإمبراطورية العثمانية عبر تاريخها قوميات كثيرة وطوائف دينية عديدة، وكانت هذه الطوائف والعرقيات تعيش في وئام وتعاون. فالسياسة العليا للدولة لم تكن تعترف رسميا بالتقسيمات العرقية بين الناس، وكان المواطنون العثمانيون مسجلين في الإحصاء الرسمي ويخضعون للتجنيد الإلزامي، وكانت الضريبة تفرض عليهم بحسب جماعتهم الدينية، ويتم تحديد هوية الشخص من خلال انتمائه الديني فقط. الكلمات المفتاحية: القوميات، الطوائف الدينية، العرقيات، الأقليات، التعايش، أهل الذمة.

Abstract :

The rise and the fall of great empires are among the issues that need objective studies far from prejudice , and the recalling history should not be subject to the way that leads to directing the blame for all the shortcomings of societies and their shortcomings to the misfortune of the late rulers whose hands the state collapsed, and the generalization of recognized failures, As is the case in the Ottoman rule in its final stage, so that it becomes an accusation against the entire Ottoman civilization.

Throughout its history, the Ottoman Empire hosted many nationalities and many religious sects, and these sects and ethnicities lived in harmony and cooperation. The high policy of the state did not officially recognize the ethnic divisions among the people, and Ottoman citizens were registered in the official census and subject to compulsory conscription, and the tax was imposed on them according to their religious group, and the identity of a person is determined only by his religious affiliation.

Key Words: Nationalities , Religious sects , Ethnicities , Minorities , Coexistence ,the people of the dhimma.

مقدمة:

إن رؤية الدولة العثمانية في تحقيق دولة إسلامية واسعة الأركان والأجزاء، بحيث اتخذت منذ البداية مبدأ الجهاد راية لها، لتمتد فتوحاتها على ثلاث قارات آسيا وإفريقيا وأوروبا وعملت خلال هاته الفتوحات على ترسيخ حكمها، ما كان ذلك ليتجسد لولا تسامحها الديني الذي طبقة السلاطين العثمانيون في سياسة حكمهم، ولقد استمدت الدولة العثمانية هذا المنهج من الشريعة الإسلامية علاوة على اعتمادها على المذهب الحنفي، لذا عمل السلاطين على انتهاج سياسة التسامح الديني في تعاملهم مع شعوب البلدان المفتوحة منذ تواجدها في الدولة السلجوقية في الأناضول وصولاً إلى فتحها العاصمة البيزنطية استانبول.

إن هذا التسامح يظهر لنا بشكل واضح وجلي في منتصف القرن الخامس عشر ميلادي من خلال التسامح الذي قدمه السلطان محمد الفاتح لأهل الذمة إبان فتح القسطنطينية والتسامح مع اليهود وفي ظل هذه السياسة التي انتهجها سلاطين بني عثمان في التعامل مع رعاياهم، شمل هذا التسامح عدة جوانب منها الإدارية والسياسية وحتى الاقتصادية.

لقد ساعدت سياسة التسامح الديني الدولة العلية على تنظيم الأوضاع الداخلية للبلاد والتي انعكست بدورها على المعاملات الخارجية وهكذا كله بغية تدعيم ركائز الحكم في الدولة من جهة وبث الأمن والاستقرار في الدولة من جهة أخرى من خلال هذا المنطلق يمكننا أن نتعرف على سياسة التسامح الديني في عهد محمد الفاتح ومدى مصداقية تطبيق هاته السياسة ومدى نجاعة هذه السياسة والآثار المترتبة عليها. و عليه طرحنا الإشكالية التالية :

إلى أي مدى تم تطبيق التسامح الديني في الدولة العثمانية خلال النصف الثاني من القرن 9هـ/15م؟ وما هي الآثار المترتبة عن هذه السياسة ؟

ومن هذه الإشكالية نطرح مجموعة من التساؤلات الفرعية منها كيف تم تطبيق التسامح الديني خاصة مع اتساع الرقعة الجغرافية للدولة؟ وإلى أي مدى أسهم في استقطاب غير المسلمين؟ وما هي الآثار المترتبة عن هذه السياسة؟

أولاً- السلطان محمد الثاني (الملقب بالفاتح):

إنه لمن مفاجآت القدر أن يكون سابع سلاطين بني عثمان هو صاحب بشارة النبي صلى الله عليه وسلم التي بشر بها المسلمين من بعده في حديثه عن فتح القسطنطينية {لنفتحن القسطنطينية فلنعم الأمير أميرها ولنعم الجيش ذاك الجيش} فلنعم السلطان "محمد الثاني" فقد عمل على تحقيق هذا الحلم الذي لطالها عمل أسلافه من السلاطين على تحقيقه وخاصة "السلطان بايزيد" -مولده ونشأته :

ولد محمد الثاني في سراي أدرنة الهمايوني على الساعة الثالثة وثمان دقائق من صباح يوم 26 رجب سنة 833هـ، الموافق ل 20 أبريل 1429م، وهو سابع سلاطين السلالة المملوكية العثمانية، وهو ابن السلطان مراد الثاني¹، اشتهر محمد الثاني في التاريخ بلقب محمد الفاتح وأبي الخيرات لفتحته القسطنطينية². قضى سلطان محمد الثاني طفولته بأدرنة بجوار والده وتحت رعايته وقد اهتم بتنشئته وتربيته جسمياً وعقلياً ودينياً، فمرنه على ركوب الخيل والرمي بالقوس والضرب بالسيف وأقام عليه معلماً من خيرة أساتذة

¹ مراد الثاني، سادس سلاطين العثمانيين، ارتقى العرش سنة 1421، حاصر القسطنطينية ولكنه لم يتمكن من الدخول إليها اقتصر على الحملة الصليبية التي نشئها الدول الأوروبية على الدولة العثمانية، انظر: عزتلو يوسف بك أضاف، تاريخ سلاطين بني عثمان من نشأتهم حتى الآن، تق محمد زينهم - محمد عزب، ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة (1986-1995م)، ص 46-48.

² سيد رضوان علي، بطل فتح الإسلامي في أوروبا الشرقية، ط1، دار السعودية للنشر والتوزيع، الرياض، 1986م، ص 10، 11.

عصره، وهو الشيخ "أق شمس الدين"¹، وقد أثرت مجموعة العلماء في تشكيل اتجاهاته الثقافية والفكرية والسياسية والعسكرية².

كما كان محمد الفاتح ميالا إلى دراسة التاريخ والجغرافيا خاصة قراءة سير أكبر الفاتحين وأبرز الحكام والأباطرة الذين تركوا بصمتهم في العالم. إضافة إلى ذلك فقد تعلم العديد من اللغات إلى جانب لغته الأصلية كالعربية والفارسية واللاتينية واليونانية والسلافية. كل ذلك ساعده في إبراز شخصيته سواء في الإدارة أو في ميادين القتال³.

كان محمد الثاني مغرما بالفنون فكان يجد فن التصوير والرسم والعزف على الآلات الموسيقية وينظم الشعر إذ طبع ديوان شعره بعنوان "ديوان الفاتح" عام 1944 م وقد دأب على مراسلة العلماء والمثقفين منذ أن كان أميراً على منغيسيا وبقي على هذه السنة الحسنة حتى بعد توليه العرش .

ويصفه الزائد بندقي وهو في لقائه به بقوله : «شاب في 26 سنة من العمر، حسن البشرة، عظيم الجثة، وفوق المتوسط في الطول، قوي الذراعين، يشير مظهره الهيبة، قليل الضحكات، موهوب بالأفكار الملكية الحرة، مصمم في أهدافه، جريء في جميع الأمور، يسمع كل يوم تواريخ الرومان...، إنه يتكلم ثلاث لغات... الخ»⁴، ومن صفاته كذلك حفظ الأسرار فلا يطلع احد عليها مهما كان شأنه حتى يتمكن من تحقيق ما يصبوا إليه قبل إفشائه).

كان الانتقال "محمد الثاني" من منغيسيا إلى أردنه لتولي مقاليد السلطة في الدولة عقب وفاة أبيه مراد الثاني في 3 فيفري 1451م بداية العصر جديد في الدولة العثمانية. بحيث أبقى جندلي في منصب الصدر الأعظم على الرغم من سوء علاقتهما منتهجا سياسة التهدئة والوفاق التي اتبعها "محمد الفاتح"، فهو أول سلطان يقبل إعطاء منحة الجلوس للإنكشارية مقدما على عزل عدد من قادهم وأجرى تعديلات في تشكيلات قواتهم⁵.

- أهم أعماله و إنجازاته:

لقد أراد "محمد الثاني" منذ الأيام الأولى لحكمه حسم مشكلة القسطنطينية بالاستيلاء على هذه المدينة كون هذه الأخيرة كانت تتخذ وكرا للمؤامرات التي تدير ضد الدولة العثمانية ولذلك استعد السلطان سياسيا وعسكريا ومن بين إجراءاته أنه جدد المعاهدات واتفاقيات الهدنة مع جميع جيرانه والأمراء الذين تربطهم بالدولة علاقات معينة مثل البندقية وجنوة والصرب وفرسان القديس في جزيرة رودس، كان هدفه من وراء تحديد هذه الاتفاقيات عزل الدولة البيزنطية سياسيا وعسكريا، أما الإجراءات العسكرية فقد أكمل إقامة المنشآت التي بدأها أجداده على مقربة من القسطنطينية⁶.

إن فتح القسطنطينية عاصمة وقلب الدولة البيزنطية كانت هدفا دائما للمسلمين منذ أيام معاوية بن أبي سفيان، بحيث حاصرها المسلمون إحدى عشرة مرة قبل هذه المرة الأخيرة، منها سبعة في القرنين الأولين للإسلام فحاصرها معاوية في الخلافة سيدنا علي سنة 654 م وحوصرت أيضا في خلافة هشام 739م،

¹ عبد السلام عبد العزيز فهمي، السلطان محمد الفاتح، ط5، دار القلم، دمشق، 1993م، ص 31-33.

² عبد السلام عبد العزيز فهمي، السلطان محمد الفاتح، ط5، دار القلم، دمشق، 1993م، ص 31-33.

³ إسماعيل أحمد باغي، الدولة العثمانية في التاريخ الإسلامي، ط2، مكتبة العبيكان، دب، 1998م، ص 48.

⁴ عبد السلام عبد العزيز فهمي، المرجع السابق، ص 34-35.

⁵ إسماعيل أحمد باغي المرجع السابق، ص 47.

⁶ محمد فريد بك المحامي، المصدر السابق، ص 164-165.

وفي المرة السابعة حاصرها أحد قوات الخليفة هارون الرشيد 798م، لكنها باءت بالفشل بفضل موقع المدينة وقوتها، وكان من أشهر شهدائها أبا أيوب الأنصاري¹.

وفي أول شهر أبريل العام 1453م توجه السلطان محمد الثاني إلى القسطنطينية بجيش تعداده مائة وخمسون ألفاً، وسير عدة مراكب حربية إلى أمام البوغار. استمر حصار المدينة 54 يوماً وبالتحديد من 6 أبريل إلى 29 ماي 1453م وقصفها بأضخم مدافع عرفها العالم حتى ذلك الحين إلى أن حان الفتح يوم 29 ماي 1453م². ثم تراجعت عن حصاره وخر ساجدا حامداً لله على تحقيق نبوة الرسول عليه الصلاة والسلام ومنذ ذلك الحين أصبح يلقب بالفاتح.

لقد كان فتح بداية حروب هجومية طويلة شنها السلطان على بلاد الصرب والبوسنة والهرسك والمورة وألبانيا وجمهورية جنوة والبندقية ومملكة نابولي، وقد حالفه الحظ في معظم هذه الحروب لكنه أخفق في الاستيلاء على بلغراد، وفي غزو جزيرة رودس، كما خاض أيضاً حروب في آسيا الصغرى حيث قضى عام 1461م على المملكة طرابزون وهي مملكة يونانية في شمال الأناضول³، كما خاض عام 1473م حرب ضد إمارة حسن أوزون التركماني أعالي الفرات.

وبعد فتوحات عديدة أخذ يعد نفسه لحملة كبيرة التي لم يعرف وجهتها حتى المقربين منه حتى لا تفشل خطته، وتمكن من النزول على شواطئ الجنوبية لإيطاليا وتحديدًا بمدينة أوترانتو والتي تم الاستيلاء عليها عام 1480م، وفي نفس الوقت أعد حملة أخرى تحت قيادة الصدر الأعظم لفتح جزيرة رودس، إلا أن الحملتان لم يكتب لهما النجاح بسبب مرض مفاجئ أصابه وهو على رأس الأسطول في إيطاليا.

كانت مهارته في الأعمال المدنية تعادل خبرته في الأعمال الحربية بعد فتحه للقسطنطينية استبدل اسمها باسم استانبول، وهي كلمة تركية معناها دار الإسلام كما حاول كنيسة آيا صوفيا إلى مسجد أقدم على دعوة المهاجرين منها بالعودة إليها، كما انتهج سياسة التسامح الديني مع العناصر النصرانية.

وزار كنيسة آيا صوفيا، وأمر بأن يؤذن فيها للصلاة إعلانًا يجعلها مسجدًا جامعًا للمسلمين، وأعلن فيها معارضته في إقامة شعائر ديانة المسيحيين وحفظ أملاكهم وأعطاهم نصف الكنائس وجعل النصف الآخر جوامع للمسلمين.

كما أعاد ترتيب الحكومة على نظمات جديدة، فأطلق على الحكومة اسم الباب العالي وجعل لها أربعة أركان هم الوزير، العسكر، الدفتردار، النيشانجي، واستطاع مع وزيره محمد باشا وكتابه وضع الدستور المسمى "فاتح قانون نامه سي" أي دستور فاتح والذي بقيت مبادئه الأساسية سارية المفعول في الدولة العثمانية حتى عام 1839م³.

وأنشأ العديد من المؤسسات الثقافية والاجتماعية المختلفة فاستحدث مدارس "صحف ثمان" الشهيرة ومدارس "تتمه"، إضافة إلى ذلك قام السلطان بإنشاء الخانات والمستشفيات والحمامات والأسواق والحدائق العامة والقصور الضخمة، وأدخل المياه إلى المدينة بواسطة قناطير ضخمة وخاصة كما تشجع على تشييد المباني وإنشاء الدكاكين، ومن أشهر آثاره العمرانية مسجد السلطان محمد ومسجد أبا أيوب الأنصاري وقلعة الأبراج

¹ محمد محمود الحريري، تاريخ الدولة العثمانية في العصور الوسطى، ط1، المكتب المصري، القاهرة، 2002م، ص 126.

² الباب العالي: هو مقر الحكم في الدولة العثمانية، أول من أنشأ السلطان محمد الفاتح، وأصبح فيما بعد يطلق على مقر الصدر الأعظم، كانت له أهمية كبيرة خاصة خلال القرن 19 م، انظر: سهيل صابان: المعجم الموسوعي للمصطلحات العثمانية، مر عبد العزيز محمد حسن بركان، د.ط، مكتبة الملك فهد، الرياض، 2000م، ص 49.

³ سيد محمد السيد محمود، تاريخ الدولة العثمانية، النشأة الإزدهار، د.ط، مكتبة الآداب، القاهرة، 2007م، ص 214.

السبعة التي أصبحت فيما بعد بمثابة سجن للسلطين الذين يتم خلعه عن العرش ليوقظوا فيها بقية حياتهم¹.

- وفاته:

بينما كان السلطان "محمد الفاتح" في معسكره بإيطاليا يعد الخطط للتوغل في الداخل فاجأته الموت دون إكمال ما كان يصبوا إليه و كان ذلك في 4 ربيع الأول 886هـ الموافق ل 03 ماي 1481م، ودفن بالضريح الذي شيده في جامعته بالقسطنطينية.

يعد "محمد الفاتح" مؤسس الدولة العثمانية في عصر الإمبراطورية فقد استمرت غزواته شرقا وغربا وشمالا دون توقف على مدى ثلاثين عاما فصار عالما للبحرين والأرضيين ووضع مؤسسات الدولة في شكلها النهائي بعدما تولى السلطة وهو في عصر العشرين حاز على لقب الفاتح، خرج خلالها بنفسه على رأس خمسة وعشرين حملة عسكرية وألحق بالأراضي العثمانية ثمانية عشر إقليما جديدا.

كان لوفاته أثر كبير في نفوس المسلمين في جميع أقطار الأرض، فقد أمرتم انتصاراته وأعادت إليهم سيرة المجاهدين الأوائل من السلف الصالح فقد الإسلام سيفا من سيوفه المسلولة، أما أوروبا النصرانية فقد أقامت مظاهر الفرح والابتهاج بوفاته، وخاصة بابا روما، وأمر بفتح جميع الكنائس وأقيمت فيها الصلوات والاحتفالات وظلت طيلة ثلاثة أيام، وتخلصت أوروبا بوفاته من أعظم خطر كان يهددها

ثانيا : علاقته وتعامله مع أهل الذمة:

كان العثمانيون حريصين على الالتزام بقواعد الإسلام وبخاصة السلطان "محمد الفاتح"، ولذلك كان العدل بين الناس من أهم الأمور التي حرصوا على تطبيقها وكانت معاملتهم لأهل الذمة خالية من أي شكل من أشكال التعصب والظلم ولم يخطر ببالهم اضطهاد غيرهم بسبب اختلاف الأديان، متبعين قوله عز وجل " ولا ينهاكم الله عن الذين لم يقتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم أن الله يحب المقسطين"².

إذ طبق التسامح الديني مع أهل الذمة داخل مجتمع الدولة الإسلامية فحفظ أعراضهم وأموالهم وأملأهم وأديانهم وأماكن عبادتهم ومقدساتهم وبذل المسلمون أرواحهم مرارا في سبيل الدفاع عنهم والحيلولة دون الإساءة إليهم على اختلاف أديانهم ومذاهبهم.

ومصطلح أهل الذمة في الفقه الإسلامي هو العهد الذي يعطي للقوم الذين لم يدخلوا في الإسلام عند فتح المسلمين لبلادهم، إذ لا يسترقون كما يؤمنون على حياتهم وحریتهم وأموالهم وعباداتهم، أما المعنى العام فيشير إلى العهد والأمان والضمان حرمة وحق وأهل الذمة، فمصطلح أهل الذمة أطلق على المعاهدون من النصارى واليهود وغيرهم ممن يقيم في دار الإسلام³.

وحينما أقام السلطان "محمد الفاتح" مدينة اسطنبول لم يجد ضيرا في مخالفة المسلمين مع أهل الذمة مظهرها قدرا كبيرا من التسامح معهم ليتمكن أهل الكتاب من التعايش مع المسلمين دون إثارة أي مشاكل داخلية تهدد أمن الدولة العثمانية واستقرارها.

¹ عبد السلام عبد العزيز فهمي، المرجع السابق، ص 168-169.

² سورة الممتحنة، الآية، 8.

³ محمد علي الصلابي، فاتح القسطنطينية السلطان محمد الفاتح، د.ط، دار الإيمان للنشر والتوزيع، الإسكندرية، 2001م، ص، 137.

فبعد فتح العظيم توجه محمد الفاتح إلى كنيسة آيا صوفيا وقد اجتمع فيها جمع غفير من الناس ومعهم القسيس والرهبان الذين كانوا يتلون عليهم صلواتهم، وعندما اقترب من أبوابها خاف النصارى داخلهم خوفا عظيما وقام أحد الرهبان بفتح الأبواب له، فطلب من الراهب تهدئة الناس، وطمأنهم، والعودة إلى بيوتهم بأمان، فطمأن الناس وكان بعض الرهبان مختبئين في سراديب الكنيسة فلما رأوا تسامح الفاتح وعفوه خرجوا وأعلنوا إسلامهم.

واعتبروا العثمانيون منقذين لهم مما كانوا يلاقونه من الاضطهاد البيزنطي الذي كان واقعا عليهم فالعثمانيون لم يكرهوا أحدا من تلك الشعوب المفتوحة على اعتناق الإسلام، بل تركوا لهم الحرية الدينية. وتستطيع أن نستنتج من ذلك أن السلطان "محمد الفاتح" لم يعارض أهل المدينة المفتوحة في إقامة شعائرهم الدينية والمذهبية وأن يضمن لهم حرية التصرف في أملاكهم، وأعلن في كافة الجهات بأنه لا يعارض في إقامة شعائر ديانة المسيحيين وأعطى لهم نصف الكنائس أما النصف الآخر فلقد جعله جوامع للمسلمين. كما عمل على تنظيم أهل الذمة ضمن نظام طائفي مذهبي بحيث كانت طائفة من طوائف المحليين خاضعة للباب العالي، لها ديانة محددة، ولا تنتمي إلى أصل عرقي واحد، وتكون وحدة سياسية واجتماعية مستقلة، وفي نظام الملل نمت السلطة البطارقة والحاخامات الدينية والمدنية¹.

وكان لكل ملة رئيسا ديني ينظر في مسائل الدينية يسمى "ملة باشا"، ويقوم مستعينا ببعض مساعدين بالفصل في قضايا الأحوال الشخصية الخاصة بإتباع ملته دون تدخل من جانب الدولة التي تركت لرئيس كل ملة ممارسة هذا الاختصاص، وقد منح نظام الملك للرعايا غير المسلمين كيانا ذاتيا ونظام الملة هو استمرار تاريخي وقانوني لمصطلح أهل الذمة إلا أن الأخير تعبير عن الخبرة العربية بينما الملة تعبير عن الخبرة العثمانية، بحيث بني هذا النظام على أساس إسلامية مستنبطة من المذهب الحنفي. وفي الحقيقة أن السلطان محمد الفاتح هو الذي جعل من مؤسسة الملة جزء من بينة الدولة ووضع لها القواعد والأسس التي لم يسبق لها فشل في الدولة الإسلامية، واجتمع مع الأساقفة وهدأ من روعهم وأمر بتنصيب بطريك جديد فانتخبوا أغناديوس بطريكا، وتوجه هذا الأخير بعد انتخابه في موكب الحافل من الأساقفة إلى مقر السلطان واستقبله السلطان "محمد فاتح" بحفاوة بالغة وأكرمه وتناول الطعام وتحدث معه في موضوعات شتى.

كما دعم نفوذه "بسلطات تشريعية واسعة وخاصة في مجال أحوال الشخصية الذي طبقته على جميع رعايا المسيحيين وفي واقع فرجال الدين المسيحيين أصبحوا الصورة المقابلة للعلماء الدين المسلمين، بهذا تغيرت تماما وجه النظر المسيحيين لسلطين العثمانيين.

وقسمت الطوائف وقفا للتنظيمات العثمانية إلى سبعة طوائف أو جاليات دينية، وهي الأرثوذكس الأرمن، الإغريقيون، الرومان، الكاثوليك، البروتستانت، اليهود، فخضعت كل مجموعة الإشراف وتوجيهات رؤسائها الدينيين حيث كانت غالبيتهم الساحقة ضمن الأرثوذكس وكان رئيسهم الديني والمدني مقره القسطنطينية.

كما تمتعت الطوائف المسيحية بالاعتراف بها رسميا، فأقرت السلطنة العثمانية للبطارقة والأرثوذكس والأرمن والحاخام بأنهم ليسوا رؤساء طوائفهم الروحيين فحسب، بل رؤسائهم السياسيين أيضا.

¹ فائقة محمد حمزة عبد الصمد بحري، أثر الدولة العثمانية في نشر الإسلام في أوروبا، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ الإسلامي الحديث، إشراف الأستاذ الدكتور يوسف علي رابع التقفي، قسم الدراسات العليا التاريخية، والحضارية، جامعة أم القرى بمكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، 1989م، مرقونة، ص 60.

كما كانت معظم الطوائف الذمة إلى انضوت تحت الحكم العثماني طوائف مسيحية تتبع كنائس أربع وتدين بالمعتقد الأرثوذكسي كالكنيسة الأرثوذكسية الشرقية اليونانية في استانبول، وكنيسة الإسكندرية، والكنيسة المارونية في سوريا ولبنان و كنيسة أورشليم، وكان لكل كنيسة بطريك خاص بما يتم تعيينه من طرف السلطان.

و الواقع أنه كان بطريك الروم في القسطنطينية يملك من القوة والسلطان في ظل العثمانيين أكثر مما كان في عهد الدولة البيزنطية نفسها، وكانت مراسيم الزواج والدفن تقام علانية وفي فخامة وأبية في معظم الأحيان¹.

إن الدولة العثمانية أعطت للرعايا النصارى قدر واسع من الحرية الدينية وسمح لهم بالتحاكم بشريعتهم، وانتعشت أحوالهم في ظل الحكم الجديد والتحق العديد منهم بالجيش والبلاط، بحيث أن الملة الأرثوذكسية هي الملة الوحيدة التي جند أفرادها بنظام الدفشمرة وتمكنوا من تولي مناصب عليا في الإمبراطورية بفضل هذا النظام. وكانت تلك الأوضاع أهل الذمة من المسيحيين في إطار نظام الملل العثماني بحيث أن معظم أحوالهم خاصة الاجتماعية والاقتصادية لا تشكوا من سوء وتمكنوا من الاندماج في الحياة العامة.

إذ تقلد أبناء الأقليات مناصب عليا في الدولة كالوزراء والمستشارين، ونبغ فيهم الأطباء والعلماء والفلكيون والشعراء والأدباء، وفي إحصائية للصدور العظام للفترة (1453-1623م) فقد بلغ 48 صدرا أعظما خمسة منهم أتراك والباقي موزعون على النحول الأتي : شركسي من القوقاز وآخرين من أصول غير معروفة وحداتي الدخول في الإسلام، وهذا يعني أن المؤسسات العثمانية كانت مفتوحة لكل مواطني الدولة بغض النظر على المعايير العرقية أو القومية.

وإذا ما تحدثنا عن مناطق تواجد النصارى فإن أغليبيتهم كانوا يقطنون بشكل رئيسي في البلقان وأرمينيا وبلاد الشام فضلا عن تواجدهم في الولايات العثمانية الأخرى بشكل أقل وكان يعيش في استانبول حوالي 5162 أسرة نصرانية.

ومما يجب التطرق إليه أنه لم يكن لدى العثمانيين معيار الانتماء والعصبية، مما عزز من وجود معايير الكفاءة والعمل، وجعل لهم أكثر حركية في قبول الآخر، ويمكن تفسير التسامح الذي اتبعته الدولة اتجاه الشعوب الأخرى إلى الأرضية الصلبة ذات الأسس المبنية على الخلفية الإسلامية.

✓ ترجمة فرمان السلطان محمد الفاتح الموجه إلى أهل الذمة بعد الفتح في آخر جمادى الأولى سنة 857 هـ (1453م):

- ✓ أعطيتهم حرية العبادة وإجراء طقوسهم وشعائهم على ما تعارفوا عليه في تاريخهم.
- ✓ أموالهم وأرزاقهم ومخازنهم وبساتينهم وسفنهم وجميع أمتعتهم في حمايتنا، وأيضا نساؤهم وخدامهم وعبدهم وجواريتهم مصونة من تدخلنا.
- ✓ لهم الحق في أن يزرعوا أراضيهم ويسافروا في البر والبحر دون أي تحديد أو تدخل.

¹ فهد بن عايش بن محمد الطيار، فتح مدينة القسطنطينية (875هـ/1453م)، ط1، مكتبة الملك فهد الوطنية، تبوك، 2002 م، ص 102.

- ✓ عليهم أن يدفعوا الخراج الشرعي سنوياً، وعلينا أن نحفظ أنفسهم وأموالهم.
 - لهم حق العبادة وإجراء الطقوس ودراسة كتبهم، وليس لهم ضرب الناقوس. وعلينا أن لا نحول كنائسهم إلى مساجد وليس لهم إنشاء كنائس جديدة.
 - ✓ ولتجار أهل الذمة أن يتجروا في البر والبحر، وعليهم أن يدفعوا ضريبة الجمر كحسب العرف، وهم مصونون من أي تدخل.
 - ✓ لا نأخذ أولادهم للجيش ولا نجبر أي شخص منهم للدخول في الإسلام بدون رضاه.
 - ✓ ولهم أن يختاروا رئيس جماعتهم لتمشية مصالحهم.
 - ✓ -وهم مصونون من أي عمل إجباري ومن أي عمل دون أجر¹.
- ثالثاً: علاقته و تعامله مع اليهود:

لم تكن ملة اليهودية اقل قيمة عن الملة الأرثوذكسية إذ تمتعت بنفس الحقوق والواجبات تحت ظل السلطة العثمانية، إذ مسها قدر واسع من تسامح سلاطين بني عثمان على مر تاريخهم حتى عهد السلطان محمد الفاتح. نجحت الدولة العثمانية إلى حد كبير في دمج مساحات شاسعة من الأراضي المفتوحة في الدولة، حيث كانت سياسة التسامح و الاستمالة التي اتبعتها مع غير المسلمين من رعايا وعدم تعرضها لهم ولا على تشكيلاتهم الدينية ذات نتائج عظيمة على استقطاب عدد كبير من أهل الكتاب خاصة اليهود. كما أنه من بين ما قام به الفاتح بعد فتح القسطنطينية أن أعاد تعميرها بعدما كانت المهملة والمخربة وتحسد ذلك من خلال إنشاء أحياء من عناصر مختلفة من ضمنها العنصر اليهودي. وبلغ من اطمئنان المسلمين إليهم أن سمحوا بمجرتهم واستقبالهم كما حصل حينما تعرضوا للاضطهاد من طرف الكاثوليك الإسبانية².

إن المجتمع الذي قامت على أسسه الدولة العثمانية كان مجتمعاً متعددًا ومن غير الجائز أن يقوم المجتمع بدون الاعتراف بالتعددية بما لا يتعارض وأهداف الأمة إذ تمكنت الدولة من تحويل هذه المكونات إلى عناصر فاعلة.

فتمكن المسلمون من التعايش مع غير المسلمين في المدن العثمانية إذ تعلم غير الأتراك اللغة التركية فضلاً عن أن المصاهرة بين القوميات والأديان الأخرى كان أمراً عادياً، وقد قام اليهود بتعليم الأتراك جميع الفنون المفيدة ولأن القسم الأعظم من الفنون والحرف التجارية كانت بأيديهم ساهموا بشكل كبير في الازدهار كما أن اليهود عاشوا في عهد محمد الفاتح دون أن تحدث منهم أية اضطرابات أو قلاقل إلا نادر. كما كانوا يشكلون ملة كغيرهم من الملل الآخرين وعين السلطان "محمد الفاتح" الحاخام باشي الذي منح سلطات مشابهة لتلك التي منحت للبطريك.

فإجمال ما منحه السلطان "محمد الفاتح" لليهود كان دليلاً قاطعاً على سماحة أبناء الدين الإسلامي وعهد اليهود للعمل على الحفاظ على امتيازاتهم داخل هذه السلطنة ليتمكنوا من العيش بعيد عن الاضطهاد الديني الذي كان قد لحق بهم. فهذه هي طبيعة النظام العثماني مع رعاياه من غير المسلمين على اختلاف الأديان السماوية الثلاث بحيث أوجد نظامها السياسي تعايشاً سلمياً يسوده الانسجام.

¹ محمد علي الصلابي، المرجع السابق، ص 37.

² كارل بروكلمان، المرجع السابق، ص 430.

والدولة العثمانية تعاملت مع رعاياها من الملل الأخرى بنفس الطريقة إذ درجت الدولة العثمانية وفي جميع القرارات نصوص توجب طاعة كل ملة لرئيسها الروحي في المسائل الدينية دون غيرها، وكانت كل ملة لديها مؤسسة خاصة بها وسيطة بينها وبين الدولة، إذ يقوم رئيس كل ملة باستقبال القرارات والأوامر السلطانية ويبلغ بها جماعته ويتابع تنفيذها، وفي المقابل فإن أتباع الملة يبلغون رؤوسهم الدينيين بمطالبهم وفق موافقة سلطانية.

ولابد من الإشارة إلى أن كل ملة ترغب في الإقامة حي و حيز خاص بها لأنها متخصصة بنشاط اقتصادي يميزها عن غيرها مما جعل هناك التداخل بين الأحياء والنشاط الاقتصادي والملة الدينية والتي ترسخت في المدن العثمانية، فكانت الأحياء تمثل وحدة إدارية مستقلة على المستوى الديني والطائفي.

كما أن الدولة العثمانية فتحت أبوابها الآلاف الأسر المتعددة القوميات والعرقيات والثقافات، وتشير الإحصاءات أن في عام 1478 م كان يعيش في استانبول 9517 أسرة و5162 أسرة نصرانية ، و 1647 أسرة يهودية.

فروح السماحة العظمى للإسلام جعلت من نظام الملل مثالا فريدا لنظام تعددي الذي قسم سكان السلطنة إلى المسلمين يدفعون الزكاة ورعايا غير المسلمين يقومون الخضوع للسلطان ويدفعون الجزية ، والخراج، كما تعاملت الدولة العثمانية معهم بهرولة وأبقت النظام الاجتماعي الخاص بهم شريطة أن يلتزموا بالسياسة الداخلية للسلطان.

لطالما حرص العثمانيون على تحقيق العدل بين مختلف الطوائف الدينية متبعين تعاليم القرآن والسنة النبوية الشريفة، ليتكفوا من الحفاظ على الإمبراطورية التي دامت فترة طويلة من الزمن، وما كان هذا التحقيق لولا تسامحهم وعدالتهم الدينية¹.

رابعا: الآثار المترتبة عن هذه السياسة:

أولا- الآثار الإيجابية لسياسة التسامح الديني على الدولة العثمانية :

لقد حققت الدولة العثمانية من سياسة التسامح الديني التي منحت لشعوب البلاد المفتوحة الكثير من المكاسب السياسية والاقتصادية والدينية وغير ذلك من الفوائد التي جنتها الدولة العثمانية من تبني هذا النظام ومن بين هاته المكاسب نجد:

1- المكاسب الدينية:

أ- اعتناق الدين الإسلامي:

أدت سياسة التسامح الديني إلى دخول العديد من الشعوب للدين الإسلامي بفعل إرادتهم وكان ذلك طوعا لا إكراه، والفضل في ذلك يعود للمعاملة الحسنة التي حضوا بها من طرف الدولة كأمان والاستقرار فأتاح لهم التعرف على محاسن الإسلام عن كثب ، علاوة إلى انتهاج الدولة العثمانية السياسة الترغيب لدخول الإسلام فدخل للدين الإسلامي أعداد كبيرة و بكمية هائلة.

أما الشعوب التي لم تعتنق الإسلام فلقد أطاعت الدولة وأعانتها في مختلف أمورها خاصة الحربية منها إذ شاركت مع الدولة ضد أعدائها، وفضلت هاته الشعوب الحكم العثماني الإسلامي على الحكم الغربي المسيحي، هكذا استطاعت الدولة العلية بفعل سياسة التسامح الديني إدخال العديد من هاته الشعوب الإسلام طواعية لا إكراه، وهذا رفعت وعلت من راية الإسلام.

¹ كارل بروكلمان ، المرجع السابق ، ص 430.

2- المكاسب السياسية:

على غرار المكاسب الدينية التي جنتها الأستانة من السماحة الدينية حققت الكثير من المكاسب السياسية وتجلت في ما يلي:

أ- إنشاء دولة إسلامية واسعة الأرجاء:

سعت الدولة العلية منذ نشأتها إلى إقامة إمبراطورية إسلامية واسعة الأرجاء لذا انتهجت سياسة السماحة الدينية والحرية الشخصية لتكسب من خلال هاته السياسة تأييد الشعوب البلدان المفتوحة ، من خلال الفتوحات التي قام بها في العالم المسيحي والإسلامي وتم بناء هاته الدولة من خلال مراعاة عادات الشعوب في البلاد المفتوحة فلم يستخدموا إكراه ولا العنف أثناء تعاملهم مع هؤلاء¹.

ب -رجال عظماء:

بعدها بنت الدولة العلية إمبراطورية عظيمة احتوت بداخلها مختلف الأقوام والشعوب حققت أيضا من وراء تبني مبدأ سياسة السماحة الدينية رجال كتبوا أسماءهم في التاريخ و تركوا بصمتهم ومآثرهم في مختلف المجالات ، فالدولة العلية وخلال ستة قرون من عظمة والتواجد عرفت أعظم رجال من الوزراء والمعماريين ورجال الانكشارية كانوا جميعهم نتاج سياسة التسامح الديني.

3 - المصالح الاقتصادية:

استفادت الدولة العثمانية من خيرات البلدان التي تقوم بفتحها وأصبحت الدولة العثمانية هي التي تسيطر على هاته الخيرات فزادت موارد الدولة العثمانية من خلال فرض الضرائب عليها كما أنها حققت مكاسب من نظام الجزية التي تقوم بحجبايتها من أهل الذمة في إطار عقد الذمة وهي بهذا تعمل بما جاء في القرآن الكريم إذ يقول الله عز وجل في آيته الكريمة: "قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون"². و وقد قدرت الجزية على حسب الفئات من الذكور والإناث وراعت فيها حالتهم الاجتماعية كالفقراء و 12درهم سنويا والأغنياء 48 درهم سنويا ومتوسطي الحال 24 درهم كما أنها اختلفت من ولاية إلى أخرى على حسب مداخل كل إيالة وأعفت النساء وكذلك الأطفال والمرضى من دفع الجزية ولكن بالرغم من هذه التسهيلات ممنوحة لأهل الذمة في الباب العالي وقلّة مقدار الجزية إلا أنها حققت منها أرباح كثيرة من خلالها ، نظرا لأنها تطبق شرع الله في طريقة تسير شؤون البلاد .

كذا حققت الدولة العثمانية من سياسة السماحة الدينية التي اتبعتها خلال فتوحاتها في مختلف أقطار فوائد كثيرة وفي مختلف المجالات فاستطاعت أن ترفع وتعلي من راية الإسلام كما أنها حققت مبتغاها والذي لطالما كانت تسعى إليه دولة أو بالأحرى إمبراطورية إسلامية واسعة الأرجاء بشهادة العالم الغربي لها³.

ثانيا - الآثار السلبية لسياسة التسامح الديني على الدولة العثمانية:

لقد تأثرت الدولة العثمانية من سياسة تسامحها الديني في العديد من المجالات السياسية منها والاقتصادية والعسكرية، على الصعيدين القريب والبعيد، فمعاملتها الحسنة لأهل الذمة فتحت المجال للعديد من الذميين لتدخل في شؤون الدولة وهذه من نقاط الضعف فيها وبداية تحول مراكز القوى.

¹ هاميلتون غيب وهارولد باون، المجتمع الإسلامي والغرب، دراسة حول تأثير الحضارة المغربية في الثقافة الإسلامية بالشرق الأديان في القرن الثامن عشر ميلادي، تر أحمد ايش، مج1، ط1، دار الكتاب الوطنية، أبو ظبي 2012 م، ص 317.

² سورة التوبة آية ، 29

³ عبد الرؤوف سنو، "الفتوحات الإسلامية والتسامح الديني"، مؤتمر المسلمين التقدميين، مجلة الحداثة، 125-126، بيروت 2009، ص1.

إذ تحققت جميع مصالح السلاطين بفضل التسامح مع المجتمعات الذمية، لكن مع مرور الزمن أصبحت هذه المجتمعات يصعب التعاون معها بل أضحت أمراً مستحيلاً، نظراً لتحول المسألة من الولاء الديني إلى الولاء القومي، وكذا بدأت تنمو هذه الفكرة أصبحت فيما بعد تطالب باستقلال عن الدولة العثمانية مثلما حدث مع اليونان والصرب والأرمن و أضحت هذا يشكل خطراً على الدولة عثمانية، فتسلل أهل الذمة لدوائر الدولة العثمانية من خلال عدة مجالات كالصناعة والتجارة، الترجمة، الاستشارة، وحتى الوزارة، فتح المجال أمامهم للتحكم بمقاليد السلطة.

فمثلاً في مجال الترجمة كانت المكاتبات السياسية التي يرسلها السلطان "محمد الفاتح" من ديوانه إلى الغرب وكذلك المعاهدات التي يعقدها معه تكتب باللغة الرومية تكتب من طرف هؤلاء الذميين ونكتب على حسب هواهم وبتحريض من كنائسهم كل ذلك بغية تحقيق مصالحهم في الدولة العثمانية.

إذ كانت الكنيسة حريصة على تثقيف أبنائها لتمكينهم من الترقى في المناصب الحساسة و من أبرزها في ذلك الوقت الترجمة و معاملات الخارجية فاتحة أمامهم مدراس لتعلم مختلف اللغات الأجنبية، وكان أغلب المترجمين يديرون العلاقات بين الصدر الأعظم ومساعدته مع رئيس الكتاب "وزير الخارجية" من ناحية وبين سفراء الدول الأجنبية من ناحية أخرى، ومن هنا يتضح الدور الذي يلعبون به في مقدرات الدولة إذ أنهم يشكلون خطراً دائماً على الدولة إذ يستطيعون إحداث تحريفات والتغيرات وفي شتى المجالات بالترجمة التي كلفوا بها التي من شأنها أن تضر الدولة.

واكتشفت الدولة العثمانية خيانة المترجمين النصارى حين قامت بتفتيش مفاجئ للبطريركية في استانبول فوقع في يد المسؤولين الحكوميين العثمانيين وثائق تخص الدولة، فاتخذت الدولة تدابير اللازمة من خلال منع تعيين النصارى في إدارة الترجمة كما استبدل هؤلاء العثمانيون، فتم تعيين يحي أفندي خليفة رئيساً¹.

فسياسة التسامح السلاطين مع أهل الذمة وإعطائهم الحق في تولي مناصب حساسة في الدولة أدى بهم إلى تلاعب بمصير الدولة مما أثر عليها بالسلب على بلاد والعباد.

إن احتفاظ الأقليات الدينية بجنسياتها ولغاتها كان من أهم العوامل التي تمخض عنها التدخل الأوروبي في الأراضي العثمانية في عصور الضعف والانحلال كما تمكنت الأقاليم الدينية من التخلص من سلطة العثمانيين بحكم تعاملهم التجاري مع الجاليات الأوروبية، وهذا يعني التوظيف السياسي للأقليات بغض النظر عن المذهب أو اللغة وهي أهم الوسائل التي اتبعتها الدول الأوروبية لغرض تفكيك الدولة العثمانية، كما أن نظام الملة العثماني بدأ يتفكك فمع ضعف الدولة العثمانية بدأ تعاضم قوة نفوذ الخارجي داخلها، وسعت القوى الخارجية لجذب أنصارها وأتباعها، مما أدى إلى تقويت نظام الملة وجعل محله نظام طائفي شرذم التنظيم الاجتماعي للدولة العثمانية.

كان هذا أحد أسباب أو الآثار السلبية لسياسة التسامح الديني على الدولة العثمانية، فرغم ما قامت به من تنظيمات لأهل الذمة وما قدمته من تسهيلات إلا أن كل هذه الأمور لم تجدي نفعا في كسب ولائهم والتخلي عن تعصبهم الديني للإسلام والمسلمين بشكل عام و ضد الدولة العثمانية بشكل خاص.

- الامتيازات الأجنبية :

¹ ثريا شاهين، دور الكنيسة في هدم الدولة العثمانية، تر، محمد حرب، ط1، دار المنارة، جدة، 1418هـ، ص 61.

الشريعة الإسلامية بإعطائهم امتيازات تعفيهم من الخضوع للقانون العثماني ، ومنذ ذلك الحين بدأ التغيير - وللأسف- في سياسة الدولة في معاملتها لأعدائها من لغة السيف أو الجزية أو طلب الدخول في الإسلام إلى المحادثات الدبلوماسية والموائد المستديرة، فالامتيازات الأجنبية بدأت منحة ثم تحولت إلى مطالب وحقوق ممن هم في الخارج لمن هم في داخل البلاد، وأصبحت مع مرور الوقت ضغطا وانهمازا واستعلاء على الدولة، ليبدأ عصر انحطاطها وسقوطها.

فالامتيازات في بادئ الأمر أو في عصر القوة للدولة العثمانية وسيلة لتمزيق وتشتيت الصف الأوروبي ثم انعكست الأدوار في مرحلة ضعفها، حيث تمكن الأجانب من احتكار العديد من الجوانب الاقتصادية في الحياة العثمانية، بواسطة الجاليات اليهودية والأرمنية وغيرها التي سهرت على رعاية وخدمة مصالح تجار أوروبا على الرغم من كونهم كانوا يدينون بالتبعية لدولة العثمانية.

كما كان الزوجات السلاطين الأجنبية أي المسيحيات أو الكاتبات اللاتي كن من غير الأتراك، دور فعال في انهيار الدولة العثمانية، بحيث وصلن بحكم كون زوجات وأمهات السلاطين ذوات نفوذ قوي إلى مناصب عالية وإن كانت غير رسمية مكنتهن من التدخل في شؤون الدولة و التحكم في السلاطين وموازن القوى داخل الدولة وقدرتهن على تعيين مقربين منهن ضمن في مناصب حساسة خاصة في منصب الصدارة العظمى وذلك بفضل دعم مباشر منهن وكان نتيجة ذلك أصبحت السلطة في أيدي هؤلاء الأجانب بينما همشت الأسر التركية العريقة على هامش¹.

-يهود الدونمة:

أما عن اليهود الدونمة وهي كلمة تستعمل كصفة مشتقة من المصدر التركي "donemeh" بمعنى الرجوع أو العودة أو الارتداد، وقد أطلق العثمانيون هذه الصفة على اليهود الذين هاجروا من اسبانيا إلى الدولة العثمانية وتظاهروا بالإسلام ، ونظرا لما عرف عن هؤلاء من نشاط بارز في الحياة الاقتصادية ولما كان لهم من صلات عالمية قوية بأصحاب النفوذ من اليهود في معظم الدول الأوروبية تم الاستعانة بهم في إنعاش الحركة التجارية والمالية الداخلية.

كانت سماحة الإسلام وتساهل المسلمين في التعامل مع هؤلاء اليهود لم تجدي نفعا في كسبهم، رغم إتاحة الفرصة لهم، بحيث تسلم بعضهم المناصب الوزارية والمسؤوليات القيادية، كما فتح المسلمون أبوابهم وصدورهم لاستقبال ضحايا الاضطهاد الديني في أوروبا نفسها، إلا أنهم ما أن سنحت لهم الفرصة حتى تحالفوا مع القوى الخارجية لإثارة القوميات بفضل تمكئها من الوصول إلى مواقع صنع القرار في الدولة ، كون أن هؤلاء الذميين على اختلاف طوائفهم لم يقدرروا هذه المعاملة الحسنة ولم يكونوا على قدر كاف من الثقة².

خاتمة :

لقد عمل السلطان محمد الفاتح على تحقيق العدل بين مختلف رعايا الدولة متبعا سياسة التسامح الديني لاستمالة البلدان المفتوحة، مطبقا تعاليم الدين الإسلامي، وقد أقرت للجماعات الذمة حكما ذاتيا بحفظ حقوقهم، ومن المهم جدا أن نشير إلى أن التسامح مع جماعات غير المسلمة في الدولة العثمانية ليس خاصا بالعثمانيين وتاريخهم فقط لان التسامح هذا نابع في الواقع من موقف الإسلام نفسه، لكن السلطان محمد الفاتح عمل في فترة حكمه 1451/1481 م على تنظيمهم ضمن إطار نظام ملل العثماني .

¹ ثريا شاهين، المرجع السابق، ص17، 16

² فايز محمد حسين محمد، الشريعة والقانون في العصر العثماني والعلاقة بنظام الملل، د.ط، د.ب، د.س، ص 27.

بحيث أن وجود مثل هذا النظام داخل إطار الدولة العثمانية لهو دليل على التسامح الديني وسماحة الإسلام وان وجود مثل هذا النظام داخل إطار الدولة العثمانية أتاح الفرصة للمسيحيين الذين عاشوا داخل إطار السلطنة لتعرف على محاسن الإسلام، وقد كان لهذا التسامح أثره العميق في دخول آلاف المسيحيين واليهود في الدين الإسلامي والإقبال المنقطع النظير للتمتع بعدالة الإسلام.

إن الدولة العثمانية استوعبت بداخلها كل هذه الملل والأجناس وفي ذلك دلالة واضحة على ما تمتع به غير المسلمون من السماحة الدينية، مما شجع الكثير من أهالي الشعوب المفتوحة على الانخراط في ظل الدولة العثمانية والتمتع بالمزايا الرفيعة التي لم يحظوا بها في ظل أي حكومة نصرانية، وذلك إشارة ظاهرة على عظمة الإسلام ومعتنقيه من العثمانيين.

وكان السلطان يرا في الرعايا أمانة وضعها الله في عنقه كما يتم رفع الظلم عنهم وقد حقق السلطان الذي حكما في هذه الحقبة الزمنية ذلك فعلا فأحسنوا إلى رعاياهم واكتسبوا إخلاصهم فاقتربت صفات الحزم والشدة بصفات التسامح والعدل ومنحهم عدة امتيازات في مختلف المجالات كإسكانهم في أحياء خاصة بهم وتمتعوا بحماية الدولة في تأدية أعمالهم اليومية وطقوسهم الدينية بحرية كاملة لتتطور مطالبهم إلى امتيازات تجارية واقتصادية إلا أن هذا التسامح الديني بدا يمس

بكيان الدولة العثمانية من خلال حياكة الدسائس والمؤامرات ضد سلاطين بني عثمان والتحكم بمقاليد الحكم. ومن جهة أخرى فإن منح الدول الأجنبية امتيازات تمكنت من خلالها من التدخل في شؤون الدولة العثمانية الداخلية بالإضافة إلى ظهور القوميات المطالبة بالانفصال وكان هذا من أسباب سقوط الدولة العثمانية والتي كانت في وقت مضى تعاني من الحكم الاستبدادي، وفي الأخير يمكن القول إن التسامح الديني في الدولة العثمانية كان له الأثر العظيم في نفوس غير المسلمين ليعرفوا مدى سماحة الإسلام وعظمته.

أهل الذمة في إيالة الجزائر العثمانية خلال مرحلة حكم الدايات (بين التعايش والتصادم) Ad-Dimmah in Ottoman Algeriaduring

the Rule of the Dāyāt: between coexistence and collision

د/ فطيمة شيخ، جامعة الدكتور مولاي الطاهر-سعيدة
chikhfatima28@gmail.com

مقدمة

تحتل الجزائر موقع إستراتيجي جعل منها قوة سياسية خاصة تحت الحكم العثماني، وقوة عسكرية بأسطولها كما كانت قوة إقتصادية نتيجة ضخامة مواردها المالية وسعة تجارتها البحرية والبرية، كما عرفت تنوع إجتماعي بين أتراك عثمانيين حاكمين، وكراغلة كعنصر جديد في المجتمع، بالإضافة إلى طبقة الحضر، التي يضم الأندلسيون أيضاً، وأهالي الجزائر عامة، خاصة في البدو، كما وجد أهل الذمة الذين كان لهم مكانة في المجتمع الجزائري من اليهود والنصارى، ومنه نطرح الإشكالية التالية:

- ماهو واقع التواجد اليهودي والمسيحي في مجتمع إيالة الجزائر؟
 - ماهي معالم التسامح والتصادم التي عاشها اليهود والنصارى في المجتمع الجزائري؟.
- أولاً: التواجد اليهودي في الجزائر خلال مرحلة حكم الدايات وملامح التعايش والتصادم في المجتمع بينهم وبين المسلمين.

أ- التواجد اليهودي في الجزائر:

نتيجة للموقع الذي كانت تحتله الجزائر جغرافياً وسياسياً وحتى اقتصادياً، وعبر العصور والأزمنة، عرفت توافد كبير للأقليات الخارجية، والتي كوّنت طبقة في المجتمع الجزائري، أحدثت تأثير وتأثرت بالمجتمع وقسمت هذه الفئة وهم اليهود، والتي كانت تدخل ضمن أهل الذمة، فقد عرف الوجود اليهودي بالجزائر بالقدم، ولم تحدد بدايته على وجه التحديد، وقد استمر توافدهم إلى المنطقة ولكن بصفة غير منتظمة، عبر الفترات الفينيقية والرومانية الذي عرف التضييق على اليهود في شمال إفريقيا. (بوعمامة، 2011، صفحة 23)، إلى عهد الوندال ببلاد المغرب الذين تحالفوا مع اليهود. (شنوف، 2008، صفحة 23)، وهو أمر ساهم في رفع معدل هجرة اليهود إلى الجزائر، طمعاً في الحياة الحرة، وانتشروا في البلاد وتوغلوا في الصحراء. (بن صحراوي، 2009، صفحة 24).

لكن مع مجيء الحكم البيزنطي لبلاد المغرب اضطهد اليهود، وتفرقوا، وتوغلوا نحو المناطق الداخلية هرباً من التبعية البيزنطية، وسياسة التنصير التي فرضتها على اليهود، ومع دخول الإسلام الذي عم شمال إفريقيا أصبحت المنطقة تحمل اسم المغرب الإسلامي. (البلاذري، 1956، صفحة 271)، وهذا الإسلام الذي شهده المغرب كفل لليهود حرية تنظيم علاقاتهم الداخلية تحت رئاسة زعماء الطائفة في إطار حقوق أهل الذمة، وتمكنوا من مزاولة شعائرهم وتعليمهم، ونشاطاتهم الاقتصادية بحرية تامة، مقابل دفع الجزية (الضريبة المفروضة)، والتقيّد بضوابط المجتمع، ليكون بذلك لليهود حق التواجد في الجزائر دون معارضة لا من سكانها، ولا من أنظمة الحكم التي تعاقبت عليها. (طوبال، 2009، صفحة 61).

وضم المجتمع الجزائري فرق من اليهود هما:

يهود التوشابيم (Tochabim)، والعبرية اسم (les lochabs)، ومعناها بالعربية "الأهالي" الذين حافظوا على المعالم الكبرى للشخصية اليهودية في ظل الانصهار الذي عرفوه في المجتمع الجزائري، بحيث يصعب تمييزهم عن غيرهم من الجزائريين، ونتيجة انصهارهم الثقافي في المجتمع الجزائري حملوا اسم "يهود العرب" أو "اليهود الأهلية"، كما حملوا اسم "اليهود الشيكلين" نسبة إلى "الشيكله"، وهي صحيفة معدنية كانوا يعلقونها حول أعناقهم لتمييزهم عن غيرهم. (سعد الله، 1995، الصفحات 153-154).

يهود الميغوراشيم (Mégorachim)، وبالعبرية "les mauranos"، أو اليهود الوافدين إلى شمال إفريقيا، أو يهود الأندلس، يهود إسبانيا، وهم الذين كانوا يعيشون في أوروبا، ويعيشون أوضاع مزرية، بالإضافة إلى فرض المسيحية عليه، وهو أمر دفعهم إلى الهجرة نحو الشمال الإفريقي، خاصة بعد انتشار العنف ضدهم في مناطق واسعة من إسبانيا، بالإضافة إلى قرار طردهم من إسبانيا سنة 1492م، ففرّ اليهود في جماعات إلى المغرب الإسلامي، مشجعين بما كان يصلهم من أخبار من إخوانهم، أخبار تصف لهم التسامح الذي يعيشون فيه في ظل الأنظمة الإسلامية، التي وظفتهم في المجتمع لما يكتسبونه من معرفة بالتجارة والعملية، وحرف كثيرة بهدف تنشيط الحياة الاقتصادية عن طريقهم. (دادة، 1985، الصفحات 20-23).

ونجد بهذه الطائفة قسمين: السفارديم (Saphardim) نسبة إلى أسفار موسى الحمية، وأصبحت تعني اليهود ذو الأصل الإسباني والبرتغالي. (المسيري، 1975، الصفحات 225-227)، وقسم الأشكيناز (Achekines)، وهو اسم مشتق من الكلمة العبرية إشكينازيم (Achekines)، وهي تعود إلى أحد أسماء "نوح" عليه السلام، وهو اسم أطلق على اليهود الذين كانوا يعيشون في ألمانيا وفرنسا، ومعظم أوروبا. (المسري، 1975، صفحة 160).

أما فئة القرانا أو (القورنيون Elgourniyan)، وهم اليهود النصارى (les juifs chretiens)، أو "اليهود الأوروبيون" "Free Jews"، أي اليهود الأحرار، الذين قدموا من كل من توسكانا وليفون، وإيطاليا، مستقدمين معهم ثرواتهم وخبراتهم في الملاحة البحرية، واكتساب الصداقات في مراكز القرار في أوروبا، ليكتسبوا بهذا نفوذا سياسيا في الإيالة التي جاءوا إليها بهدف تحقيق الربح، وقد اعتبرهم "دو تاسي" (Tassy) تجاراً أجنبياً، ورعايا لأمرأ البلدان التي قدموا منها، وصاروا أصحاب التجارة الرئيسية في مملكة الجزائر، سواء تعلق الأمر بالسلع، أو بالعبيد، كما كانت لهم حرية مغادرة البلد في أي وقت شاءوا ما لم تكن عليهم ديون. (assy, sans date, p. 76).

ب- معالم التسامح بين اليهود والجزائريين الأهالي والسلطة الحاكمة:

كانت الجزائر من ضمن المناطق التي هاجر إليها اليهود خلال فترة حكم العثمانيين، وعرفوا بحاملي القبعات، أو الكابوس تميزا لهم عن حاملي العمائم (اليهود الأهالي)، وكان "خير الدين بربروس" قد سمح لهم بالإقامة في المدينة وحرية ممارسة شعائرهم الدينية، والمحافظة على عاداتهم وتقاليدهم الاجتماعية، كما تمكنوا من فتح ورشات ومحلات في كل سوق لممارسة حرفهم اليدوية ونشاطاتهم الاقتصادية المختلفة، كما كسبوا ثقة الحكام الأتراك خاصة في مرحلة حكم الدايات. (طوبال، طائفة اليهود بمجتمع مدينة الجزائر 1519-1830 من خلال سجلات المحاكم الشرعية، مذكرة ماجستير، صفحة 76).

سكن اليهود في إيالة الجزائر بمختلف أصولهم مختلطين مع المسلمين، وفي نفس الأحياء والمدن، وفي الحارات المحاذية لها، أو بالقرب من حصون الملوك والأمراء العثمانيين، كما وجدت لهم حارات خاصة بهم، تمثل تمركز ديمغرافي يهودي، بهدف حمايتهم من الاعتداءات والتجاوزات في أوقات الأزمات

والاضطرابات السياسية والاجتماعية، وهي تجمعات تشكلت على أسس عرقية ودينية أو الاثنيين معاً. (الجيلالي، 2005، صفحة 76).

كما وجدت حارات تكونت على يد حكام عثمانيين في عهد الدايات، وبقرار رسمي مثل (حارة اليهود) بقسنطينة التي تكونت بأمر من صالح باي، وقدم لهم مساعدات ومساهمات في إنشائها وتزيينها، ليحقق لهم الأمن والاستقرار، والاستقلال والمشاركة في الحياة العامة بصورة طبيعية، كما قام الباي "محمد الكبير" حاكم بايلك الغرب (1779-1797) باستدعاء يهود معسكر ومستغانم، وندرومة وتلمسان إلى وهران بعد تحريرها من الأسبان سنة 1792م، وخصص لهم مكاناً واسعاً لبناء حيهم الجديد، وقطعة أرض اتخذوها مقبرة مقابل خدماتهم الاقتصادية، كما وجد اليهود في (الميزاب) التي عاشوا بها في جوٍّ من الأخوة والتسامح مع المسلمين الإباضيين، بحيث عاش كل طرف في حيّه، محترماً غيره وسط تقسيم اجتماعي منتظم، وكان الميزابيون من مشجعي إقامة العنصر اليهودي في مدنهم (سعد الله، 1995، الصفحات 151-152).

كما عاش اليهود في منطقة القبائل مثل سكان المنطقة جنبا إلى جنب بصورة طبيعية، ولقلة عددهم لم يحتاجوا إلى التجمع في حيٍّ خاص، واشتغلوا عادة بصياغة الجواهر الفضية والذهبية، وتكلموا باللهجة القبائلية ولبسوا اللباس القبائلي. (سعد الله، 1995، الصفحات 151-152).

كما شارك اليهود أهالي الجزائر العديد من المناسبات والاحتفالات مثل إحياء ذكرى انهزام الأسطول الإسباني (حملة شارلكان 1541م)، والذي يصادف يوم 11 جويلية من كل عام، وإقامة الصلوات احتفالاً بهذه المناسبة. (العربي، 1974، صفحة 37)، ويوم 04 جوان مناسبة فشل قوات "شارل الثالث" في هجومها على الجزائر سنة 1775م. (Bourde , 1980, p. 92).

ونتيجة اندماج وانصهار اليهود الثقافي والاجتماعي مع المسلمين، عرفوا بـ"اليهود العرب" ولأن ملابسهم لم تختلف عن باقي فئات المسلمين المتمثلة في الشاشية، وقد عبّر عن هذا "Razel" فيقول: «إن عادات وتقاليدهم الفئات الاجتماعية المقيمة في مدينة الجزائر تكاد تكون متشابهة إلا أن هناك بعض الخصوصيات». (Roset , 1830, p. 70).

كان اليهود يعيشون حياة عادية في المجتمع الجزائري، يمارسون فيها طقوسهم الدينية، ونشاطاتهم الحرفية خاصة الصناعة، وكان لهم اتصال قوي مع مهاجري الأندلس المسلمين، بالإضافة إلى اتصالهم بالأوروبيين خاصة يهود ليفورن، في ظل ترحيب الحكام الأتراك وتقديم الدعم لهم، ولدرايتهم بالصناعات الحرفية، والتجارة في موانئ المتوسط. (سعيدوني، صفحة 109).

وقد تم فرض الجزية (ضريبة سنوية تفرض على غير المسلمين مقابل حرية ممارسة شعائرهم الدينية ونشاطاتهم الاقتصادية، وتوفير الحماية لهم) عليهم تماشياً وتعاليم الدين الإسلامي، والتي لم تكن ثابتة، لكونها كانت مرتبطة بأحوال البلاد، وموقف الدايات من اليهود، وبالمستوى المعيشي لليهود، بحيث كانت تفرض على الأغنياء منهم دون الفقراء والمعوزين، كما كان اليهود الأغنياء تحت حماية انكشارية ثكنة سوق الخراطين، خاصة المقربين منها. (طوبال، طائفة اليهود بمجتمع مدينة الجزائر 1519-1830 من خلال سجلات المحاكم الشرعية، مذكرة ماجستير، الصفحات 79-141).

نتيجة التسامح الذي عرفه اليهود في الجزائر خلال العهد العثماني خاصة مرحلة الدايات، وكذلك الامتيازات التي حصلوا عليها حولتهم إلى شخصيات بارزة في المجال السياسي الدبلوماسي الذي حولوه إلى نشاط تجاري اقتصادي صنع منهم أصحاب ثروة هامة، لهم تأثير قوي على الدايات وموظفيهم، بالإضافة إلى

دعم القناصل وكثير من الشخصيات الأجنبية، وذلك لخبرتهم بالنشاط التجاري وفروعه، والسمسرة وأعمال المصارف وتبديل العملات.(وليام، 1982، صفحة 89).

وأصبح اليهود يزودون الأهالي بما يحتاجون إليه من أقمشة وحريرية، وخردوات وسكر وشاي وتوابل، قطن، تجارة العقاقير...، والحلي في المحلات، والدكاكين بالمدن، أو بواسطة الباعة المتجولين، ليتمكن يهود الجزائر بذلك من السيطرة على التجارة في القرن 18م في كل من الجزائر وبلاد السودان الغربي والتحكم بها.(شويتام، 2006-2007، الصفحات 245-248).

كما عملوا على مستوى الأسواق الداخلية الأسبوعية، ودعموا القبائل بما يحتاجون إليه من السلع، عبر طريقتي البيع أو المقايضة، خاصة في البادية لتحصيل الصرف والجلد والسمن...، وامتلك اليهود في أسواق مدينة الجزائر محلات يزاولون النشاط التجاري بها كسوق الحوت، سوق السمن، سوق اللوح، سوق الصناعة وغيرها.(طوبال، طائفة اليهود بمجتمع مدينة الجزائر 1519-1830 من خلال سجلات المحاكم الشرعية، مذكرة ماجستير، صفحة 156).

ترك النظام العثماني لليهود حرية تنظيم أمورهم، وعلاقاتهم الداخلية حسب شعائرتهم الخاصة، وعباداتهم الشرعية، وقد نظر إليهم على أنهم جماعة لها دينها وعقائدها الخاصة، منحت حرية العبادة، والإقامة والسفر والتعليم في ظل التسامح، وكذلك المحافظة على حياتهم وأملاكهم، وعهدت إدارة شؤونهم الداخلية للرؤساء الدينيين، ليكون المقابل عن كل هذا هو "الجزية"، وقد ذكر ذلك وليام شالر القنصل الأمريكي: «فهم يتمتعون بحرية تامة في ممارسة عقائدهم الدينية، وهم يخضعون لقوانينهم الدينية في الأحوال الشخصية...».(وليام، 1982، صفحة 89).

وكان يتولى إدارة أمور اليهود رئيس منهم يدعى "المقدم" أو "الشيخ" الذي يمثل هيئة الاتصال بين السلطة الرسمية والطائفة، ويمثل رعيته أمام السلطات العثمانية، ويطلع على جميع مقررات وأمر الطائفة، والمسؤول المباشر عن دفع الضرائب اتجاه الإدارة العثمانية.(Trapani , 1830, p. 21).

وكان اليهود أحرارا في بناء الكنس والأروقة التي كانت تستخدم كغرف للتعليم الديني المقتصر على الفقراء، أما الأغنياء فكانوا يرسلون أولادهم إلى أوروبا ليتلقوا مبادئ التجارة ويتعلموا اللغات. (Cohen , 1912, p. 14). وقد عرف التعليم اليهودي انتشارا واسعا في أنحاء البلاد، وأن كل يهودي كان يعرف القراءة والكتابة.(Cohen , Les juifs dans l'Afrique Septentrionale, 1867, pp. 75-88). وقد اعتمد على الديانة اليهودية في تلقين أبنائهم في كل الأطوار التعليمية، فالطور الأول الذي يدعى بالعبرية الحيدر، وهو الكتابات بالنسبة للمسلمين كان يستقبل الأطفال الذين تتراوح أعمارهم بين ثلاث وسبع سنوات، وفيه يتم تلقينهم أسس الديانة اليهودية، كقراءة الكتاب المقدس، وبعض من أجزاء أسفار موسى، وكتب الأنبياء،... وغيرها من المبادئ الأولى، ثم ينتقل إلى الطور الثاني الذي يدعى "بيت همداش" الذي تعني دراسة الحاخامية العليا، لتكون مركز اختيار حاخامات المستقبل، وصولا إلى الطور الثالث الذي كان يسمى بالعبرية "ياشيفاه" وهو يمثل التعليم العالي أو الأكاديمي، والذي دخل مع هجرة يهود الأندلس، ومن أثاره الثقافية أيضا، وفيه يتم تعليم الطالب ممارسة الجدل، وإظهار قدرته على التأويل، ويمنح لقب "الحبر" إذا تخرج.(معوشي، 2020، صفحة 772). هذا التدرج في التعليم لم يوجد ولم يوفر لليهود الذين كانوا في أوروبا، بل وفرته الدولة الجزائرية العثمانية تحت قانون أهل الذمة.

لم يختلف يهود الجزائر عن الطبقات المماثلة من الجزائريين في السلوك والعادات والتقاليد، وطرق العيش، فباستثناء أنهم يهود تأثروا بالمحيط الاجتماعي، حتى أنهم تحدثوا العربية الدارجة، أو لهجة المكان

الذي عاشوا بين أهله، كما تأثروا في المأكل والمشرب والمعيشة، والاحتفالات في الزواج والختان وغيرها، دون أن يفقدوا هويتهم وملامح شخصيتهم اليهودية التي طبعت حياتهم، وظهرت في طقوسهم الأكثر خصوصية، حتى ان يهود الجزائر اشتهروا بالتمسك الشديد والالتزام، كما انتشرت بينهم عادة تقديس لبلولياء والتعلق الشديد بهم خاصة الأولياء المهاجرين من الأندلس، إذ داوم يهود الجزائر على زيارة قبورهم وأضرحتهم، ويقاد الشموع لهم وإعطاء الصدقات، كل هذا في جو من الانصهار داخل المجتمع الجزائري، مبني على سمات التعايش والتسامح بين الفئتين المسلمة واليهودية. (معوشي، 2020، صفحة 768).

ج- معالم التصادم بين اليهود والجزائريين والسلطة الحاكمة:

في ظل التسامح والحرية التي عرفتها وعاشها اليهود والعرب إلا أنهم عرفوا فيه الظلم والاضطهاد على يد العثمانيين والمسلمين الذين كرهوا فيهم سلوكياتهم وأخلاقهم وتصرفاته اتجاه المسلمين، وغالبا ما قامت كتائب الانكشارية بنهب ممتلكاتهم بدون تمييز، مما جعلهم يعيشون في خوف دائم، ويقول "وليام شالر" في وصفهم: «حياة اليهود كلها مذلة ومهانة واعتداءات...، والطائفة اليهودية في الجزائر من الطوائف اليهودية الأقل حظوظا وثروة في العالم». (وليام، 1982، صفحة 91).

وقد تخللت العلاقة الحسنة فترات لقي فيها اليهود بعض المضايقات الحقيقية، يرجع سببها في الغالب إلى استغلال اليهود والظروف الصعبة التي عرفتها الجزائر أواخر العهد العثماني من مجاعات وأوبئة، خاصة الزيادة في الأسعار التي أثارت نقمة المسلمين عليهم، مما أحدث بعض الثورات ضدهم مثل الثورة التي طالت اليهود وعلى رأسهم اليهودي بوشناق (Bouchenac) الذي عرف بـ"ملك الجزائر"، وقتله في 28 حزيران 1805م نتيجة احتكاره الحركة الاقتصادية بطرق شرعية وغير شرعية، مثل شراء المنتجات بأبخس الأثمان وبيعها بأثمان خيالية في أوروبا، وبيع البضائع الفاسدة للأهالي، والربا التي أجبروا التجار عليها، وتجويع السكان ببيع الحبوب إلى الخارج في أوقات القحط والمجاعات. (Grammont, 1890, p. 361).

وكان مقتل اليهودي بوشناق بداية الفتنة والثورة ضد اليهود من طرف جميع عناصر السكان، ووجهتها الحي اليهودي ليتعرض بذلك للسلب والنهب، والإحراق، وقتل مصطفى داي على يد الجماهير، ورميت جثته عند باب "عزون" ليكون وعد خليفته هو طرد كل اليهود يستثنى منهم أصحاب الحرف، وهو أمر دفع بالعائلات اليهودية إلى الهرب خوفا من القتل، والنهب، وقد ذكر بلوش Bloch «أنه اتجهت حوالي 100 عائلة يهودية إلى تونس، و200 عائلة إلى ليفورن" بين 1 إلى 10 تموز 1805». (Bloch, 1888, p. 102).

وكانت لسيطرة اليهود على الوضع التجاري أثر سلبي، وخطر على الأوضاع الاقتصادية للبلاد، والسلبية على حياة السكان، وإعاقة نمو الطبقة التجارية المحلية، خاصة بعد إحراز اليهود على ثقة الحكام الدايات والسلطات والسيطرة على الحياة الاقتصادية، فعملوا على توسيع نطاقهم نحو الشؤون الدبلوماسية، خاصة فرنسا بعد استعانتها بشركة بكري وبوشناق لتمويلها بالحبوب، والمحافظة على استمرار تمويل فرنسا بالحبوب، وكان عهد مصطفى باشا (1798-1805) عهد احتكر فيه اليهود وعلى رأسهم بكري (Bacri) وبوشناق (Bouchenac) الامتيازات السياسية، مثل حصول بوشناق على قرار من الداى يمنح فيه العلم البريطاني في مكانة الشرف في الإيالة، وشرف استقبال قناصل الدنمارك والسويد وهولندا سنة 1801م، وتسلم الهدايا باسم الداى، وشرف المفاوضة في معاهدة الصلح بين الإيالة وفرنسا، ويقدم للداى القنصل الجديد في 17 كانون الأول 1801 السيد "ديواتافيل". (Grammont, 1890, p. 361).

وفي 28 آب 1823م استقبل مبعوث البرتغال السيد "لازارو جوزيف" المكلف بالتفاوض في معاهدة الصلح التي تابعها بوشناق، وأشرف عليها، أما في كانون الثاني 1804م استقبل بوشناق مبعوث السلطان في الأستانة. (Grammont, 1890, p. 97).

تمثل هذه بعض الأمثلة التي تظهر النفوذ السياسي الذي وصل إليه اليهوديان بكري وبوشناق، والثقة التي أحرزوها في مختلف المستويات، بحيث فتحت لهم منافذ الثروة الواسعة والسلطة بحيث أصبح بوشناق المنظم للعمليات السياسية في قصر الداى إلى درجة جعلت منه حامل لقب "ملك الجزائر"، وانعكاس هذا على السلطة والأهالي الجزائريين. (الزبيري، الصفحات 255-285).

وكانت الحادثة التي تلت مقتل بوشناق شارك فيها جميع عناصر السكان من العرب والإباضيون البساكرة، والجنود، واتجهت إلى الحي اليهودي بالقرب من باب الوادي، وأخذوا ينتقمون بالقتل والنهب والسلب والحرق، وكانت دار بوشناق هي الأولى في قائمة الهجوم على اليهود وممتلكاتهم، بينما فرّ بكري، ولقي 42 يهودي حتفهم، لولا تدخل القنصل الفرنسي دييواتانفيل الذي أنقذ أكثر من 200 يهودي. (Garrot, 1910, p. 616).

كما كان يهود الجزائر سابقين في التهرب من دفع الضرائب، كما كانوا يشتكون من التجار الأجانب، ويستعيرون أسماء تجار فرنسيين، وحصولهم على جنسيات مزدوجة إسلامية ومسيحية، واستعارة أسماء جزائرية، ورفع العلم الجزائري على السفن اليهودية، بالإضافة إلى ممارستهم التهريب، خاصة تهريب الأسلحة، كما عملوا كعملاء مزدوجين يقدمون الخدمات لمن يدفع أكثر، وقد قدم صمويل مواتي (Samuel Moati) خدمة للداي حسن عن طريق شراء بضائع يمنع تصديرها إلى الجزائر كالأسلحة بموجب قانون جانفي 1724م (الصادر عن لجنة الخلاص العامة) واستقدامها إلى الجزائر. (بن صحراوي، 2009، الصفحات 53-54).

كما استغاف سكان إيالة الجزائر من الكسب الفاحش، والأموال الطائلة والهائلة التي تحصل عليها اليهود على حساب الدولة الجزائرية وسكانها، وكذلك بهدف الحد من نفوذهم وتضخم ثروتهم. (بوحوش، 1997، صفحة 75).

وقد منع عن اليهود حمل السلاح، وركوب الخيل، كما أنه عليهم خلع أحييتهم عند مرورهم أمام المسجد، ولا يتقدمون إلى العين الجارية إذا كان هناك مسلم، وحرّموا من الوقوف في الشرفات بعد الظهيرة، وتحريم دخول دار المسلم أو دق الباب عليه، وعدم اقتناء الأسرى المسيحيين، وهو أمر بدأ في التغيير مع بداية القرن 18م. (تابليت، 1995، صفحة 169).

وقد وصف كاثارث الأسير الأمريكي حي اليهود الخاص بهم قائلاً: «... أما الطرق فهي ضيقة، ومظلمة وهذه الحالة خصوصاً في حي اليهود، حيث يوجد مذبح الطائفة الذي تتصاعد منه روائح كريهة لا تطاق، وهذا المكان وحده يكفي أن ينبعث منه وباء الطاعون...». (غطاس، 2001، صفحة 412)، وهو أمر يرجع إلى نقص النظافة والاهتمام من طرف اليهود، وكان هذا محل اشمئزاز الجزائريين من أماكن سكن اليهود التي عرف عنها كثرة القاذورات.

ورغم كل ما حصل عليه اليهود من معاملة حسنة، وحرية دينية واجتماعية وحتى اقتصادية، ومكانة سياسة في إيالة الجزائر العثمانية خاصة مرحلة حكم الدايات، إلا أنه وجدت بعض الدراسات الغربية التي أولت أهمية للإجراءات التي اتخذها حكام الجزائر ضد اليهود، وفرضها عليهم مثل:

نوعية اللباس الذي فرض عليهم، وهو اللباس الأبيض أو الداكن، ومنعهم من ركوب الخيل وحمل السلاح، بالإضافة إلى إجبارهم على حمل فانوس مميز عن الفوانيس التي يحملها الأهالي عند الخروج إلى شوارع المدينة

في الليل، حتى يتمكن الحراس من التعرف عليهم، كذلك عدم الخروج من المدينة إلا بعد الحصول على رخصة، ما عدا يومي السبت والأربعاء، وعدم السماح لهم بامتلاك الأراضي.(شويتام، 2006-2007، الصفحات 192-193) واعتبار هذه الإجراءات نذ لحرية اليهود، وشكل من أشكال التعصب والتمييز ضدهم . وكانت جلّ الخلافات بين الجزائريين واليهود إما بسبب المعاملات (البيع والشراء)، وإما بسبب سلوكيات بعض اليهود كإثارة الفتن، وسب الدين الإسلامي، وكانت في الغالب تحل عن طريق التفاهم من خلال تدخل الوسطاء، وفي بعض الأحيان عن طريق القضاء.(طوبال، طائفة اليهود بمجتمع مدينة الجزائر 1519-1830 من خلال سجلات المحاكم الشرعية، مذكرة ماجستير، صفحة 176).

كما وقعت في منطقة "توات" مشاحنات ومناورات أدت إلى قتل اليهود وهدم معابدهم بتوات، وكان ذلك في ق 9/هـ/15م بقيادة الشيخ عبد الكريم المغيلي الذي رفض النفوذ الذي وصل إليه اليهود في المنطقة، والغنى، والسيطرة على التجارة في المنطقة، مما دعا إلى حد نفوذ اليهود في المنطقة، والبلاد عامة، وراسل العلماء والمشايخ والسلطة في هذا الأمر.(أبو عبد الله، 1986، صفحة 6).

كان اليهود عنصرا اجتماعيا لا يمكن تجاهله في الجزائر، وهو موجود منذ أزمان بعيدة، وعرفت الجزائر زيادة في عددهم بسبب هجرتهم من مناطق أوروبية مختلفة، لكن أهم الهجرات كانت من الأندلس، وجزر البليار الإسبانية، وارتفع شأنهم الاقتصادي من خلال بيع وشراء الغنائم البحرية، وكذلك السمسرة والوساطة التجارية التي كانوا يمارسونها خاصة في مرحلة محك الدايات، وهم ذو سمعة سيئة في المجتمع الجزائري لكسبهم الفاحش غير المشروع، وتسلكهم على أبناء البلاد، وكانت أعدادهم تتزايد حتى نهاية القرن 18 ومطلع القرن 19م بسبب تقربهم من حكام الجزائر وعملهم المريح.(المشهداني ورمضان، 2013، صفحة 427).

ثانياً: التواجد المسيحي بالجزائر العثمانية خلال مرحلة حكم الدايات ومظاهر التعايش والتصادم التي عاشوها في المجتمع الجزائري.

تعتبر فئة النصارى المسيحيون فئة دخيلة على المجتمع الجزائري، وهي بدورها انقسمت إلى قسمين قسم يشمل الأوروبيين الأحرار أو الطلقاء، فكانوا إما قناصل أو موظفين أو تجار، والقسم الثاني يشمل الأسرى المسيحيين، وقد عاشوا في المجتمع الجزائري، كما كانوا قريبين من مركز السلطة، وكانت لهم مكانة فيه.

1- المسيحيون الأسرى:

كان من ضمن أهم المسيحيين وأكثرهم المسيحيين الأسرى الذين أسره البحارة الجزائريون أثناء غاراتهم على شواطئ البحر المتوسط، وخاصة شواطئ إسبانيا وإيطاليا وكورسيكا وسردينيا، وكان قسم من هؤلاء العبيد من نصيب البشوات، أما الباقون فكانوا يباعون لمن يدفع فيهم أعلى الأثمان في موقع خاص بذلك، وكان الأسرى يعملون في المنازل، أو يستخدمون بالمدينة نفسها، أو في الحدائق خارج الأسوار، وذلك حسب مشيئة سادتهم، وكانوا كذلك يصحرون في سير السفن الكبيرة بالمجاديف أياما معلومة، ويحبسون ليلاً في دور خاصة تابعة للحكومة، أو مملوكة للأفراد.(جميل، 2010-2011، صفحة 24).

فالأسرى الأوروبيون في الجزائر كان كثير منهم أصحاب مهارات كثيرة، مزلعين في فنون عدة، متقنين لصناعات وحرف، وقادرين بحكم الثقافة والاطلاع على شغل مناصب هامة في الدولة، وكان أكثر هؤلاء أهمية الملاحة والبحارة، لأنه بمداركهم الملاحية والتنظيمية، يوفرون للأسطول الجزائري الإمكانيات البشرية التي تعذر عليه توفيرها محليا، فوجد منهم الرئيس المحنك والريان البار، والصانع الخبير، والنجار الدقيق، وغيرهم؟، سواء على متن السفن أو داخل الورشات.(بن صحراوي، 2009، صفحة 60)(كمال بن صحراوي، المرجع السابق، ص 60)

وبلغ عدد العبيد المسيحيين مع مطلع القرن السابع عشر حوالي 35 ألف نسمة، ثم أخذوا يقلون في مرحلة تقهقر سكان المدينة إلى أن بلغوا نحو 2000 نسمة سنة 1789م، ثم 1642 نسمة سنة 1816م، ثم حوالي 122 نسمة عام الاحتلال الفرنسي.

وكان حال هؤلاء العبيد أحسن حالاً من بعض سكان مدينة الجزائر، بحيث لم يكونوا يحملون الأغلال، ولهم الحق في العوائد، والغذاء الجيد مثل الانكشارية، كما كانوا يمنحون الألبسة الجيدة، والوظائف اللائقة بهم مثل الكتبة، ومنهم كبير كتاب العبيد الذي له مركز في الدولة يحسد عليه، وإذا أسلموا كان لهم الحق في الارتقاء إلى مناصب ضباط الجيش كالكاهية أو الأغما، أو وكيل الخرج، وهي وظائف محرمة على الكرغلي والأهالي، ومقصورة على الأتراك، وعلى من رضوا عنهم من العبيد، وكان هذا نتيجة القانون الإسلامي الذي يحث على احترام الإنسان والأسرى من أي جنس كانوا.(جميل، 2010-2011، الصفحات 24-25).

كما اشتغل العبيد المسيحيون في المزارع وشق الطرق، وعمل البعض منهم في النشاط البحري على السواحل الجزائرية، بالإضافة إلى رعاية البساتين وخدمة القصور.(عباد، 2005، صفحة 263).

وانقسم الأسرى المسيحيون إلى فريقين أحدهما يخدم الحكام في قصورهم، بحيث استطاع أن يوفر ثروة مالية طائلة، وعملوا بأقصى لطف، وقسم آخر في قبضة الخوادم، يزرع تحت ثقل العديد من الممارسات، فكان بذلك كل أسير يقع تحت يد العثمانيين البحارة هو ملك للحكومة، التي قلما تبيعه، ولا تتنازل عنه إلا على سبيل الهبة والترضية، ليكون من أندر الأشياء أن يعرض مسيحي للبيع في أسواق النخاسة، واشتهروا باعتبارهم عبيداً بيضاً في الأشغال الشاقة التابعة للبايليك، وكان لهم فضل بناء القناطر وإنشاء الموانئ، مثل بناء قنطرة وادي الشلف سنة 1929هـ/1819م.

كان الذين لهم مهنة أحسن حالاً من الذين ليس لهم مهنة، إذ كانوا إلى جانب حقهم في حرية التجول بالمدينة، يتقاضون بعض النقود، لكن سرعان ما بدأ معدل اليد العاملة المسيحية يتضاءل بالجزائر وأخر العهد العثماني إلى أن تم إلغاء الاسترقاق المسيحي سنة 1816م في أعقاب نجاح حملة اللورد اكسموث 1816م، التي كانت وراء فك اثنين وأربعين وستمائة وألف أسير أوروبي.(بليروات، 2007-2008، صفحة 138).

لقد شكل بيع وتوزيع الأسرى القسم الأكبر من مداخل الخزينة الجزائرية، وطالما اعتبرتهم أسرى حرب، وكانت أغلب الدول الأوروبية تدفع مبالغ مالية ضخمة من أجل افتداء هؤلاء الأسرى، وخاصة إسبانيا التي كانت تدفع لوحدها سنويا ما قيمته 60 ألف قرش لافتداء مجموعة من الأسرى بين 200 و300 أسير.(عقاد ، 2013-2014، صفحة 76).

وكانت ظاهرة افتداء الأسرة تتم بشكل مستمر، ففي مرحلة الدايات وقع عدد كبير من الأسرى، ففي معركة سنة 1708م لتحرير وهران والمرسى الكبير وقع أكثر من 2000 إسباني أسير، وقد تم فدية 847 أسير سنة 1709م، ونفس الشيء كان في معركة سنة 1732م عند هجوم الأسبان لاسترجاع هذه القواعد، وقع المئات من الجنود في الأسر، وتم افتدائهم بواسطة رجال الدين بحوالي 1915 أسير بين سنتي 1702-1739م، ولكن سرعان ما بدأ هذا العدد في التراجع.(مروش، د.م، د.ز، صفحة 196).

وكانت الدول الأوروبية تهتم برعاياها الذين وقعوا أسرى في الجزائر عن طريق تأسيس مستشفيات، كما ساهم الأثرياء الأسبان بتطوير المستشفيات، وساهم القناصل بالمال.(خشمون ، 2006-2007، الصفحات 128-129).

كانت وضعية أغلبية الأوروبيين الأسرى حسنة إذا ما قورنت بأوضاع الأسرى المسلمين في الدول الأوروبية، بحيث كانوا يعاملون معاملة أقل ما يمكن أن يقال عنها أنها حسنة، كما سمح لهم بتقليد بعض المناصب في قصر الداى أو عند المسؤولين، كما خصصت لهم مراكز وأماكن، وكان يكلف من هؤلاء الأسرى من يحسن القراءة والكتابة لتدوين الأحداث يسمى "الكاتب الكبير"، وبعد مدة زمنية بإمكانه شراء ذمته نظير للخدمة التي قام بها، كما قام الحكام العثمانيون بتعيين شخصية عسكرية لتسيير مراكز هؤلاء الأسرى، والذي يدعى "الحارس باشا"، وهو برتبة ضابط عسكري يسهر على حسن تسيير هذه المراكز، كما يقوم بتوزيع المهام على الأسرى، وكان بمدينة الجزائر أكبر مركز لهؤلاء الأسرى يسمى "سجن البايك"، أما المركز الثاني الأقل أهمية منه هو سجن "سيدي حمودة" نسبة إلى ولي صالح، وكان يقدم لهم الغذاء المكون من 4 قطع خبز. (رحموني، الصفحات 506-509).

2-المسيحيين الأحرار:

عرفت الجزائر وجود أقلية من الأجانب وهم المسيحيون الأوروبيون، والذين استقر البعض منهم بإرادتهم بمدينة الجزائر، حيث كانوا يزاولون النشاط التجاري، وكانوا يقيمون في المدينة بشكل مؤقت، ولهم فنادق وكنائس، ويضاف إلى هؤلاء رجال الدين المسيحيين الذين يأتون لفداء الأسرى، ومن أبرزهم التنظيمات التي كانوا ينتمون إليه (تنظيم التثليث المقدس، وتنظيم سيدة الرحمة). (حساني، 2007، صفحة 23).

وكان عدد المسيحيين الأحرار قليلاً دائماً، ووجد في مدينة الجزائر جالية أوروبية صغيرة مكوّنة من مائة شخص على الأكثر، تتألف من أوروبيين يشتغلون في القنصليات من قنصل وكتاب وسماسرة، وتجار مقيمين في المدينة، أو منتقلين في الموانئ الأوروبية. (جميل، 2010-2011، صفحة 24)، وعرف عن القنصل ورجال الدين العيش بمنعزل عن باقي الناس، كما كانوا غير مجبرين بدفع الضرائب، أو الالتزام بالقوانين المعمول بها، كما كانوا يسكنون منازل خاصة ضمن أحياء معروفة بهم كحي باب الوادي. (سعد الله أ.، 1998، صفحة 144).

كما وجد من المسيحيين الأحرار الأطباء، وقد لقوا ترحيباً واسعاً بين الحكام والأهالي، وكانوا يتمتعون بأهمية بالغة، كما كان مرخص لهم بالتنقل في الإيالة دون رخصة، وقد اهتمت حكومة الإيالة بالأطباء، وأعطتهم أولويتها داخل المجتمع دون مراعاة لأهليتها الأخلاقية أو العلمية، المهم أن تسد ثغرة مهنة الطب بالإيالة، وكان الأطباء يتمتعون بامتيازات وتسهل من قبل حكومة الإيالة، لكن رغم هذا سجلت تجاوزات من قبلهم. (بوشيبية، 2015-2016، صفحة 332)، ويرجع ذلك إلى حصولهم على حرية التنقل، وحرية دخول بيوت المسلمين، وكانوا يقومون بتقديم خدماتهم لكبار رجال الدولة مقابل مبالغ مالية طائلة مثل الطبيب جانجي الذي كان في خدمة صالح باي قسنطينة، ورافقه إلى الجزائر 1788م، كما كان هناك هانبشرايت طبيب ألماني جاء في مهمة علمية، واتخذه الداى طبيباً خاصاً، وأغدق عليه الداى عبدي باشا من 1724-1732م بأموال طائلة مقابل خدماته له وولايته أغا العرب. (بوحجرة، 2014-2015، الصفحات 35-36).

كما وجدت فئة من المسيحيين الأحرار وهم الأعلاج أو العلوج (Renégats) وهم الأوروبيون الذين اعتنقوا الإسلام، وأطلق عليهم اسم العلوج. (هلايلي، 2008، صفحة 124)، وقد ازدادت أهميتهم في الإيالة، خاصة بعد وصولهم إلى مناصب سامية في الإيالة مثل منصب باشا الجزائر مثل حسن آغا، علج علي، وحسن غزنيانو، وعرف عنهم الكفاءة في الميدان حتى في الظروف الحاسمة وكونهم تابعين لسيد قوي يحميهم، وتمتع

الأعلاج بنفس الامتيازات التي تمتع بها الأتراك ، مما شكل لهم حضور قوي في صفوف الانكشارية ، كما وصلوا إلى منصب حاكم الجزائر.(بن رجب شاوش ، 2009 ، الصفحات 39-40).

خاتمة:

كان المجتمع الجزائري في إيالة الجزائر العثمانية غني بتنوعه الإجتماعي ، مستقر بما عرفه من تعايش بين فئاته المسلمة وغير المسلمة التي كانت تعيش في حرية تامة وانصهار في المجتمع ، كما كانت تمارس أنشطتها الإقتصادية دون قيود ، وعاداتها وتقاليدها دون رقابة ، كما كانت لها علاقات حسنة مع أهالي الجزائر وحكامها ولا تغفل وصولهم إلى السلطة السياسية والقوة الإقتصادية ، وبلغ من المسيحيين في وصل مناصب في إدارة اليهود من كانت لهم السلطة السياسية والقوة الإقتصادية ، وبلغ من المسيحيين في وصل مناصب في إدارة الدولة ، وكانت ذات سلطة ونفوذ سياسي ، ورغم هذا كانت لبعض المؤرخين حجة على أنّ أهل الذمة من اليهود والنصارى كانوا يعيشون الذل والمهانة ، والسيطرة والقيود على حريتهم الشخصية والدينية ، وهو أمر أول ما وقع كان في أوروبا وليس الدول الإسلامية التي كانت تخضع لقانون الشريعة الإسلامية في التعامل مع غير المسلمين وفق قوانين التعايش والتسامح والإنصهار فيما بينهم.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

أولا- الكتب

1. أبو القاسم سعد الله. (1998). تاريخ الجزائر الثقافي 1500-1830 ، ج1. دار الغرب الإسلامي ، ط1.
2. بلاذري. (1956). فتوح البلدان. (صلاح الدين منجد، المترجمون) القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.
3. بن المفتي حسن بن رجب شاوش. (2009). تقييمات ابن المفتي في بشوات الجزائر وعلمائها. سيف الحكمة للنشر والتوزيع.
4. حنيفي هلايلي. (2008). أوراق في تاريخ الجزائر في العهد العثماني ، ط1. عين مليلة: دار الهدى.
5. شارل وليام. (1982). مذكرات وليام شارل قنصل أمريكا في الجزائر (1816-1824). (تعريب وتقديم وتعليق: إسماعيل العربي، محول برمجي) الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.
6. صالح عباد. (2005). الجزائر خلال الحكم التركي (الإصدار د.ط.). الجزائر: دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع.
7. عبد الرحمن الجيلالي. (2005). تاريخ المدن الثلاث (الجزائر ، المدينة ، مليانة). الجزائر: مديرية الفنون والأدب ، ط2.
8. عبد الوهاب المسري. (1975). موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية ، رؤية نقدية. الأهرام ، القاهرة: مركز الدراسات الإستراتيجية.
9. عمار بوحوش. (1997). التاريخ السياسي للجزائر من البداية ولغاية 1962. بيروت: دار الغرب الإسلامي.
10. عيسى شنوف. (2008). يهود الجزائر 2000 سنة من الوجود ، الجزائر. دار المعرفة.
11. فاطمة بوعمامة. (2011). اليهود في المغرب الإسلامي خلال القرنين 7 و8 هـ/ 14 و15م ، الجزائر. مؤسسة كنوز الحكمة.
12. فوزي سعد الله. (1995). يهود الجزائر هؤلاء المجهولون. الجزائر: دار الأمة.
13. كمال بن صحراوي. (2009). الدور الدبلوماسية لليهود الجزائر في أواخر عهد الدايات. الجزائر: بيت الحكمة.
14. محمد أبو عبد الله. (1986). البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان ، تق: عبد الرحمان طالب. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية.
15. محمد العربي الزبيري. (بلا تاريخ). التجارة الخارجية للشرق الجزائري قبل الاحتلال. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.
16. محمد دادة. (1985). اليهود في الجزائر في العهد العثماني منذ القرن 18 إلى 1830. دمشق.
17. مختار حساني. (2007). موسوعة تاريخ وثقافة المدن الجزائرية - مدن الوسط-. الجزائر: دار الحكمة.
18. مسيري ع. (1975). موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية ، رؤية نقدية ، ج4. الأهرام-القاهرة: مركز الدراسات الإستراتيجية.
19. النور مروش. (د.م ، د.ز). قرصنة الأساطير والواقع ، ج2. دار القصة.
20. نجوى طوبال. (2009). يهود مدينة الجزائر خلال عهد الدايات (1700-1870) من خلال سجلات المحاكم الشرعية. الجزائر: وزارة الثقافة.

ثانيا: المذكرات والرسائل الجامعية

1. أرقي شويتام. (2006-2007). المجتمع الجزائري وفعاليته في العهد العثماني 1519-1830م ، رسالة دكتوراه. جامعة الجزائر.

2. بن عتو بليروات. (2007-2008). المدينة والريف بالجزائر في أواخر العهد العثماني ، رسالة الدكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر. جامعة وهران.
3. خشمون ، ح. (2006-2007). مهام مفتدي الأسرى والتزاماتهم الاجتماعية في مدينة الجزائر خلال الفترة العثمانية ، رسالة ماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر. جامعة منتوري ، قسنطينة :غير منشورة.
4. ذهبية بوشيبة . (2016-2015). اليهود والنصارى في الجزائر خلال العهد العثماني على ضوء الوثائق العثمانية والمصادر الغربية، أطروحة دكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر. سيدي بلعباس ، جامعة جيلالي اليابس.
5. سعاد عقاد . (2014-2013). الفلاحون الجزائريون والسلطة العثمانية في الجزائر (1519- 1830) دار السلطان- نموذجاً، مذكرة الماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر ، جامعة وهران.
6. عائشة جميل. (2011-2010). الدبلوماسية والدبلوماسيون في مدينة الجزائر العثمانية بين ثنائية المصادر المحلية والأوروبية، مذكرة الماجستير. جامعة سيدي بلعباس.
7. عائشة غطاس . (2001). الحرف والحرفيون في مدينة الجزائر 1700-1830م، رسالة دكتوراه. جامعة الجزائر.
8. عثمان بوحجرة. (2015-2014). الطب والمجتمع في الجزائر خلال العهد العثماني 1519-1830 ، رسالة الماجستير.

ثالثاً: المجلات

1. أمال معوشي. (2020). ملامح من الحياة الاجتماعية والثقافية لليهود الجزائر خلال العهد العثماني (1516-1830). حوليات جامعة الجزائر 1، لمجلد 34(العدد 1).
2. سماعيل العربي. (1974). دور اليهود في الدبلوماسية الجزائرية في أواخر عهد الدايات. مجلة التاريخ وحضارة المغرب (العدد 12).
3. عبد الجليل رحموني. (بلا تاريخ). أوضاع أهل الذمة في الجزائر العثمانية من خلال "المجلة الإفريقية". مجلة المعارف للبحوث والدراسات التاريخية (العدد 21).
4. علي تابلت. (1995). يهود الجزائر في الفترة العثمانية (1516-1830). المجلة التاريخية للدراسات العثمانية (العدد 11).
5. مؤيد محمود محمد المشهداني ، و سلوان رشيد رمضان. (نيسان، 2013). أوضاع الجزائر خلال الحكم العثماني 1518-1830. مجلة الدراسات التاريخية والحضارية ، المجلد 05(العدد 16).
6. ناصر الدين سعيدوني. (بلا تاريخ). يهود الجزائر وموقفهم من الحركة الصهيونية. مجلة الثقافة (العدد 77).
7. نجوى طوبال. (بلا تاريخ). طائفة اليهود بمجتمع مدينة الجزائر 1519-1830 من خلال سجلات المحاكم الشرعية، مذكرة ماجستير. 2004. جامعة الجزائر.

رابعاً: الكتب باللغة الأجنبية

1. Assy , (. (sans date). *Histoire du Royume d'Alger*. Amsterdam: Henri du Saur et.
2. Bloch. (1888). *Inscription lunulaire des Anciens cimetières Israélites d'Alger*. Paris: A, d'Urlancher.
3. Bourde , (. (1980). *A travers l'Algérie, souvenir de l'excursion parlementaire (septembre- octobre 1879)*. Paris: G, Charpentiers.
4. Cohen , (. (1867). *Les juifs dans l'Afrique Septentrionale*. Constantine: L Arnolet .
5. Cohen , (. (1912). *Le parler Arabe des juifs d'Alger*. Paris: Champion.
6. Garrot , (. (1910). *Histoire générale de l'Algérie*. Bastion: imprimerie Perexenza.
7. Grammont , (. (1890). *Correspondances des consuls d'Alger (1690- 1742)*. Alger: Librairie éditeur.
8. Roset , (. (1830). *Voyage dans la Régence D'Alger ou Description du pays Occupé par l'armée française, en Afrique, ,, 1830* (Vol. 3t). Paris: A. Berhonaïd édition.
9. Trapani , (. (1830). *Alger Telle ou Elle est ou Tableau Statistique, morale et politique de cette régence*. paris.

" التعايش الاجتماعي بين المسلمين وأهل الذمة في مصر المملوكية (648-923هـ/1250-1517م)"

Social coexistence between Muslims and the non –muslims in Mamluk Egypt (648-923 A.H. / 1250/1517 A.D.)

د / سماح عبد المنعم السلاوي، وزارة التربية والتعليم المصرية
samah.elsalawey@gmail.com

الملخص:

عاش أهل الذمة في مصر عصر المماليك حياة طبيعية في كثير من الأحوال، وكانوا جزء لا يتجزأ من المجتمع المصري، ورغم من وقوع بعض الخلافات والمشاحنات بين المسلمين وأهل الذمة إلا أنها كانت حالات فردية وسرعان ما يسود الود والوئام بينهما، كما خضعوا لنفس الظواهر الاجتماعية والاقتصادية التي خضع لها المسلمين، ونتيجة لذلك ظهرت مشاركتهم في نشاطات المجتمع وتأثيرهم في عادات وتقاليد المسلمين، مما يؤكد سيادة روح الأخوة والتفاهم بين فئات المجتمع .
الكلمات المفتاحية : الذمة – الملابس – العادات – المناسبات – الأحياء.

Abstract

The non-muslims (dhimmis) lived in Egypt during the Mamluk era a normal life in many cases, and they were an integral part of Egyptian society, and despite the occurrence of some quarrels and quarrels between Muslims and the dhimmis, they were individual cases and soon friendliness and harmony prevailed between them, as they underwent the same phenomena to the same social and economic phenomena, which confirms the supremacy of the spirit of brotherhood. And understanding between groups of society.

Key words : non-muslims - Clothes - habits - occasions – Quarter.

المقدمة:

تُعرف الحضارة على أنها مجموعة من القيم التي كونها واعتنقها الإنسان وهي كذلك تشمل كل الأعمال التي أنتجها ، وحين ننظر لحضارات العالم قديما وحديثا نجد أنها حلقات متصلة وكل حلقة ترتبط بالأخرى عبر الأجيال، وقد تختلف ملامح حضارة ما عن أخرى، وقد تشترك أكثر من حضارة في بعض القيم والانجازات ، ولكنها قائمة على التواصل والتفاعل وهذا ما يسمى بحوار الحضارات: فهو التشاور والتفاعل الثقافي بين الشعوب، والقدرة على التكيف مع الأفكار والتوجهات المخالفة والتعامل المتحضر مع جميع الآراء الثقافية والفنية والدينية، لتحقيق التعايش السلمي وتجنب نشوب أزمات حضارية، وتعدد مجالات الحوار الحضاري، منها: المجال الديني: ويشمل الحوار بين مختلف أتباع الديانات السماوية. المجال السياسي: الحوار بين مختلف المذاهب والتوجهات السياسية. المجال الاقتصادي: الحوار والتعاون بين مختلف التكتلات الاقتصادية. مجالات الصدام الحضاري: الحروب.

يحتوي التاريخ العربي الإسلامي على نماذج عديدة عن التعايش والمشاركة بين عناصر المجتمع مهما اختلفت ديانتهم وجنسياتهم وكذلك نماذج أخرى عن الصراعات والخلافات ، ومن هنا أقدم ورقتي البحثية عن التعايش السلمي والتقارب بين المسلمين وأهل الذمة في مصر عصر سلاطين المماليك . وقد عرف الفقه الإسلامي أهل الذمة بأنهم أهل الكتاب من اليهود والنصارى كما اعتبر المجوس والسامرة والصابئة منهم ودفعوا الجزية مثلهم ، وهم يعيشون تحت الحكم الإسلامي أو في البلاد ذات الأغلبية المسلمة . والمقصود

بأنهم أهل ذمة هو كونهم تحت الحماية الإسلامية وتحت مسؤولية الدولة. ولا تقصر الشريعة الإسلامية تلك المسؤولية على الدولة فقط ولكن ألزمت الفرد المسلم بها ، فلا يجوز له الإساءة للذمي بحجة أنه غير مؤمن بالقرآن وبالنبي محمد صلى الله عليه وسلم. وفي هذه الورقة أتناول طبيعة العلاقة وطريقة التعايش الاجتماعي بين المسلمين وأهل الذمة في مصر عصر سلاطين المماليك .

التشابه والاختلاف بين ملابس المسلمين وأهل الذمة :-

تشابهت ملابس المسلمين وأهل الذمة طوال العصر المملوكي إلا في فترات الاضطراب ، ووفقا للشروط العمرية فرض على اليهود ألوان محددة للملابس لتمييزهم عن المسلمين والنصارى وتلك الفروض والقيود نابعة من الشروط العمرية في الأصل وقد تمثلت تلك القيود في إلزامهم بالغيار وهو الملبس المغاير لما يرتديه المسلمون لتمييزهم . حيث فرض على اليهود (الربانيون والقراييون) ارتداء عمامة صفراء وتحدد اللون الأبيض المغطى بوشاح وردي اللون للسامرة (ويقصد به عمامة حمراء) (1) ولكن تلك القيود لم تكن ملزمة وصارمة في كل الأوقات بل فرضت على فترات متقطعة ولم يلتزم اليهود سواء النساء أو الرجال بتلك الحدود والقيود في الملبس كثيراً فيذكر أحد الرحالة اليهود أن اليهود في الإسكندرية عام 1481 م كانوا يرتدون ملابس مثل المسلمين ولا يرتدون حذاء ويجلسون على الأرض ويدخلون المعبد بدون سراويل . (2) وقد ذكرت المصادر الإسلامية المعاصرة أن تلك القيود لم تفرض بشدة إلا في عام 700 هـ / 1300 م عندما زار الوزير المغربي مصر في طريقه للحج وغضب غضباً شديداً لما شاهده مما يصنع أهل الذمة المصريين بكل مظاهر الحرية السياسية والاجتماعية وتقلدهم وظائف عليا وتسلطهم على المصريين وأصبح لهم نفوذ وقوة مادية وسياسية فاقت نفوذ المسلمين ومن ثم أخذ الوزير المغربي يشن حملة غاضبة ضد أهل الذمة جعلت الناصر محمد بن قلاوون يصدر مرسوماً يلزم فيه اليهود لبس العمامة الصفراء ويلزم النصارى لبس العمامة الزرقاء وكذلك عدم ركوبهم الخيول إلزامهم بركوب الحمي (3) وهكذا ارتدى المسلمون عمامة بيضاء ناصعة ، واليهود عمامة صفراء ، والمسيحي عمامة زرقاء ، والسامري عمامة حمراء . (4)

وفي سنة 702هـ/1302م تجددت القيود على ملابس أهل الذمة ، وجاءت نتيجة لرد الفعل الغاضب الذي أحدثه الحريق الذي دبره بعض النصارى والتهم أجزاء كبيرة من احياء القاهرة واثار الرعب والسخط في نفوس الناس مما جعل السلطة الحاكمة تفرض القيود مرة اخرى على أهل الذمة لارضاء العامة (5) إلا أن ذلك المرسوم لم ينفذ بدقة فسرعان ما عادت الأمور إلى نصابها بديل ما أمدنا به الرحالة فون هارف الذي زار مصر عام 902 هـ / 1496 م حيث يذكر أن ملابس المسلمين والمسيحيين واليهود ليست مختلفة في الشكل أو التصميم وقد رسم ثلاثة رجال يرتدون ملابس معينة أحدهم مسلم وآخر يهودي وثالث نصراني ويتضح من الرسم أن القبطان الذي يرتديه الثلاثة لا يختلف عن بعضهم البعض فهو يبدو على هيئة عباءة طويلة واسعة

¹ (Langnon ,(1878),Le Saint voyage de Jehrusalem de Seigner de Angleur ,paris , p.43 ,

2 (Adler , Ibid , p. 161 .

(3) (محمد بن أحمد بن إياس المصري ، 1982م) ، بدائع الزهور في وقائع الدهور ، ج1ق1 ، ط 2 ، تحقيق محمد مصطفى زيادة ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، مصر ، ص 408 ، (بدر الدين محمود العيني ، 1992م) ، عقد الجمان في تاريخ الزمان ، ج 4 ، ط 1 ، تحقيق محمد محمد أمين ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، مصر ، ص 140 - 141 ؛ (جمال الدين أبو المحاسن يوسف ابن تغري بردي ، 1960م) ، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ، ج 8 ، ط 1 ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ، مصر ، ص 133 .

4((Dopp,(1951),Le Caire vu par les voyageurs accident du mogen ages,tome24, le caire, p. 129 ,(Harff ,(1946), The Pilgrimage of Arnold Von Harff , trans by Letts Malcolm ,London , p. 113 .

(5) (تقي الدين أحمد بن علي المقرئ ، 1970م) ، السلوك لمعرفة دول الملوك ، ج2ق1 ، ط 1 ، تحقيق محمد مصطفى زيادة ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ، مصر ، ص 222-228.

وذات أكمام واسعة وكل منهم يرتدي عمامة على رأسه مختلفة في اللون. (1) كذلك أورد الفلقشندي في القرن الخامس عشر الميلادي من " أن كل ما كان يميز أهل الذمة عن المسلمين في ذلك الوقت هو لون العمامة وكونهم يركبون الحمير على البرادع ويثني أحدهم رجله قدامه ولا يميز يعتادونه الآن سوى ما قد مناه. (2) وهكذا كان الاختلاف الوحيد بين أهل الذمة والمسلمين هو لون العمامة فقط وذلك لا يعد إهانة لمشاعر أهل الذمة بل كان مجرد إجراء للتمييز الديني بين السكان ولم يقلل ذلك من شأن أهل الذمة أو أثر على العلاقات بين المسلمين وأهل الذمة من ناحية أو بين أهل الذمة والسلطان من ناحية أخرى كما لم تذكر المصادر المعاصرة استياء أهل الذمة من تلك الفروض حتى النساء اليهوديات قد ارتدين ملابس تشبه ملابس النساء المسلمات وتحركهن وتجولن بحرية وسمح لهن بدخول الحمامات مثلهم. أما عن ملابس النصارى فقد تشابهت مع ملابس اليهود والمسلمين في طريقة التفصيل وحياسة الملابس ولكنها تختلف في اللون حيث ارتدي النصارى عمامة باللون الأزرق وشد الزنار حول أوساطهم. (3)

وقد اعتنى الناس في عصر المماليك بمظهرهم العام فقد حرصوا على ارتداء أفضل وأرقى أنواع الملابس من حيث الخامات والتصميم والزينة وخاصة المرأة التي اهتمت كثيراً بتطوير ملابسها وزينتها وابتكار أشكال جديدة من الملابس وألوان حديثة للزينة للسعي وراء الأناقة وجمال المظهر الخارجي ، وقد أجمع الرحالة الأوروبيون الذين زاروا مصر على تشابه ملابس جميع النساء من حيث شكلها العام ويمكننا تصوير الملابس التي اعتادت المرأة في ذلك العصر بارتدائها ونبدأ بالعباءة المصنوعة من الصوف أو الكتان أو القطن الأبيض الناصع البياض مثل الثلج وتلف بها الجسد كله فهي تسمى أحياناً قميص واسع وطويل تصل أطرافه إلى الأرض وله أكمام واسعة. (4) وهذه كانت ملابس فوقية أما التحتية فكانت تصنع من الحرير أو الكتان السكندري الفاخر وبعضهن يرتدين ملابس قطنية تصل إلى الركبة وهذه القمصان التحتية مرصعة أحياناً بالذهب والفضة ويتكلف الواحد منها حوالي مائتي دوكة ذهبية. (5)

أما السراويل النسائية فكانت حريرية واسعة وطويلة مثل سراويل البحارة وفوقها حزام وأحياناً تكون طويلة أو قصيرة ولكنها مدينة ومرصعة بالذهب والفضة والأحجار الكريمة والزخارف الرائعة وتصل قيمة السروال من 400 إلى 500 دوكة ذهبية. (6) كما ارتدت المرأة بصفة عامة البرقع أو ما يسمى الآن بالنقاب المصنوع من الحرير الأسود بحيث لا يراها أحد ولكنها تستطيع رؤية كل شيء من خلال فتحتين في البرقع. (7) كذلك حرصت النساء في ذلك العصر على ارتداء غطاء للرأس عبارة عن عمامة أو ما يشبه القدرح أو الكأس

(1) انظر الصورة (1). Harff, op. cit, p. 113.

(2) (شهاب الدين أحمد بن علي الفلقشندي ، 1917م)، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، ج 13، ط1 ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ، مصر ، ص 263 .

(3) Wright , op. cit , p. 183 ,Langnon , op. cit , p. 43 .

(4) (لودفيكو فارتيجا ، 1994م)، رحلات الحاج يونس المصري ، ط1، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، مصر ، ص 31 ؛ ناصر الدين محمد عبد الرحيم ابن الفرات ، 1940م)، تاريخ الدول والملوك ، ج 2م 9 ، تحقيق قسطنطين رزيق ، مطبعة الجامعة الأمريكية ، بيروت ، لبنان ، ص 267 ، أحداث عام 793 هـ ؛ Souriano,(1948),Treaties on the holy Land ,translated by Fr. TheophilusBellorini ، Jerusalem , p. 203 ,Walff,(2003),How Many Miles to Babylon ? , Liverpool , p. 13 .

(5)Frescobaldi,(1948) A Visit to the Holy Places ,trans . byTheophilusBellorini , Jerusalem , p. 47, 163 .

(6)Ibid , p. 162 , Adler , op. cit , p. 168 , Souriano , op. ci t , p. 203 , Schefer,(1864), Le Voyage de Jean Thenaud et DominicoTrevisani , Paris, P. 56 .

(7)الحسن بن محمد الوزان الزياتي المعروف بجان ليون الأفريقي، 1399هـ)، وصف أفريقيا ، ط1، ترجمة عبد الرحمن حميدة ، جامعة الإمام محمد بن سعود ، الرياض ، السعودية ، ص 592 ؛ Frescobaldi , op.cit , p. 47 , Adler , Ibid , p. 158 Baumgarten,N.D), ، The Travel of Martin Baumgarten through Egypt ,Syria ,Palestine , London , p. 479 , Harff , op. cit , p. 124 .

الكبير ملفوفاً بقماش ثمين ذو زخارف بديعة ويغطي العمامة ويتدلى على الجانبين و خلف الظهر (1) أما نساء الأثرياء كن يضعن طرحة مرصعة ومزينة على رؤوسهم وعيونهم. (2) وارتدت المرأة حذاء في القدم أو خف لونه أحمر أو أبيض أو مذهبة ومزينة بأجمل وأروع الألوان البديعة. (3) واستكمالاً للزينة والجمال كن يضعن الحلي في الرقبة والأذن أحياناً يثقبن الأذن عدة فتحات وثقوب تصل ما بين ثمانية إلى عشر ثقوب يضعن فيها اللآلئ المختلفة ويرسمون بالوشم على الجلد بالألوان الجميلة والتي لا يمكن إزالتها إلا بعد ستة شهور (4) كما اعتادت المرأة على صبغ الشفاه بالألوان الداكنة وتضع على الجبهة الحلي وفي ذراعها تضع الأساور وتضع الخواتم في أصابعها المصنوعة من الذهب والفضة والحديد أو الجواهر القيمة غالبية الثمن. (5) وكانت هناك فوارق بين المرأة المسلمة والذمية في عصر المماليك فقد كانت المسيحيات يلبسن إزار ذات لون أزرق واليهوديات ذات لون أصفر والسامريات ذات لون أحمر وإذا ارتدت المسلمة الأقمشة الفاخرة القطنية والحريرية فكانت الذمية ترتدي الملابس الكتانية هذا علاوة على أن خف الذمية يجب أن يكون لونين مختلفين. (6) على أنه من الواضح أن هذه القيود لم تقرض علي الذميات إلا في أوقات الأزمات فقط ولم تؤكد المصادر الإسلامية المعاصرة التزام الذميات بتلك القيود بل على العكس هناك ما يشير إلى تمتعهن بلبس أفخر الثياب وأجمل الأزياء دون التفرقة بينهن وبين المسلمات حسبما يقول ابن الأخوة " إذا خرجن من دورهن ومشين في الطرقات فلا يكدن يعرفهن وكذلك في الحمامات وربما جلست النصرانية في أعلى الحمام والمسلمات دونها ويخرجن إلى الأسواق ويجلسن عند التجار فيكرمهن بما يشاهدون من حسن زينتهن فلا يدرون أنهن ذميات. " (7) ، كما لدينا صور قدمها لنا الرحالة فون هارفف vonharff يصور فيها ملابس المرأة المسلمة والذمية حيث لا تجد اختلافاً واضحاً بينهن. (8) .

تأثير أهل الذمة في عادات وتقاليد المسلمين :-

ظهر تأثير أهل الذمة واضحاً في عادات وتقاليد المجتمع المصري آنذاك ، حيث أشارت المصادر العربية من أن بعض نساء المسلمين اعتدن على اتباع بعض عادات اليهود في حياتهن اليومية، فيقول ابن الحاج : "إنهن لا يشتريين فيه - أي: يوم السبت - السمك، ولا يأكلنه، ولا يدخلنه بيوتهن، وهذه خصلة من خصال اليهود... وكثيراً منهن لا يدخلن فيه الحمام، ولا يشتريين فيه الصابون، ولا السدر، ولا الأشنان، ولا يغسلن فيه الثياب، وهذه كلها من خصال اليهود." وأما اتباع عادات النصرانية، فمنها أنهن لا يعملن في ليلة الأحد ولا في يومه شغلاً ، وأما يوم الإثنين والثلاثاء مباح العمل والإربعاء لا يشتريين فيه اللبن ولا يدخلنه بيوتهن ويوم

(1) Casola,(1907) Pilgrimage to Jerusalem ,trans. by M. Margaret Newett , Manchester, p. 257 , Harff, Ibid , Adler , Ibid , Baumgarten , Ibid , 479 .

(2) Frescobaldi , op .cit , p. 47 .

(3) فارتيما ، رحلات الحاج يونس ، ص 31 . : Schefer , op.cit , P. 65 ,Walff , op .cit , p. 131 .

(4) Adler , op .cit , p. 168 .

(5) Baumgarten , op .cit , p. 479 .

(6) القلقشندي ، صحح الأعشى ، ج13 ، ص 343؛ 384 .

(7) (محمد بن محمد بن أحمد القرشي المعروف بابن الأخوة ، ب.ت.) ، معالم القرية في أحكام الحسبة ، ط1، تحقيق روبرن ليوي، مكتبة

المتنبي ، شارع الجمهورية ، القاهرة ، ص 43 .

(8) انظر الصورة (1) . Harff , op .cit , p. 125 .

الخميس للعمل ، أما الجمعة لا يعملن فيه بغزل ونسيج الكتان وكذلك الامتناع عن اشعال النار والطبخ عشية كل يوم (1).

ومن العادات الاجتماعية التي اتبعها المسلمون والتي أثارت انتقاد بعض المعاصرين باعتبارها مخالفة للشريعة الإسلامية وبها تشبهاً بالنصارى؛ ذلك اذا نزلت الشمس برج الحمل فيخرج الجميع رجالاً ونساءً وشباناً صباحاً ويجمعون نبات يسمى الكركيش وهم يتكلمون بكلام اعجمي كأنه كفرا او سحرا ويقطوعونه ويضعون عليه الزعفران ويزعمون انهم اذا وضعوه في البيت كان سببا في كثرة الرزق وفي هذا تشبهه بالقبط ومعارضا للشرع .(2) وهنا يبدو لنا جلياً تأثير أهل الذمة في عادات وتقاليد المصريين لدرجة أثارت استياء فقهاء ومؤرخي ذلك العصر الذين اشتكو كثيراً من تخلي المسلمين عن دينهم وشريعتهم الإسلامية واتبعوا أصحاب الديانات الأخرى حتى صارت تلك العادات كالسنن اليومية ووضع بديهي لاغنى عنه .

ومن أكبر الدلائل على سيادة روح الوثأم والتعايش الاجتماعي مما حدث سنة 714هـ/1314م حينما استعار النصارى بعض قناديل وأثاث جامع عمرو بن العاص لإستخدامها في أحد مجامعهم في الكنيسة المعلقة بمصر القديمة (3).

مشاركة المسلمين وأهل الذمة في الأعياد والمناسبات :-

من مظاهر الدلالة على قوة العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وأهل الذمة ذلك العصر أن بعض الأعياد والمناسبات الخاصة بأهل الذمة اتخذت الطابع القومي حيث شارك فيها جميع المواطنين . وقد جرت العادة لدى المصريين كافة في ذلك العصر أنهم في أعياد ومواسم أهل الذمة كانوا يصنعوا اطعمة معينة يتهادون بها فيما بينهم ، كما كانت بعض المدارس تغلق أبوابها وتعطل فيها الدروس ، بل أن بعض المؤدبين كان يطلب نقوداً او هدايا من الاطفال حتى ينصرفوا للمشاركة في احتفالات تلك الاعياد.(4) بل ثمة دليل آخر على الارتباط الاجتماعي بين عنصري المجتمع المصري (المسلمين وأهل الذمة) في عصر سلاطين المماليك هو أن المسلمين لم يكتفوا بمشاركة أهل الذمة في الاحتفال بكثير من اعيادهم الدينية بل كانوا يهدونهم ما يحتاجونه من الخرفان والبطيخ والبلح ، وفي المقابل إذا كانت أعياد المسلمين رد لهم أهل الذمة الجميل بمثله ، فيقبل المسلمون هداياهم شاكرين (5)

ومن أشهر تلك الأعياد " عيد الشهيد" فكان مهرجاناً سنوياً في الثامن من بشنس القبطي ، وفيه كان يُلقى في نهر النيل إصبع الشهيد الذي قيل أنه إصبع أحد القديسين لدى النصارى ، وكانوا يحتفظون به في تابوت في كنيسة بشبرا واعتقد الجميع بخرافة أن النهر لا يزيد ماؤه في موسم الفيضان إلا بهذا الفعل (6) ، وفي ذلك العيد كان أهل القاهرة ومصر يخرجون على اختلاف طبقاتهم ودياناتهم للمشاركة سوياً على ساحل نهر النيل في شبرا ويشرعون في إقامة الخيام بأعداد هائلة ، وتأتي فرقة من الفرسان يرقصون بخيولهم على إيقاع الطبول وأنغام الزمور وكذلك المطربون والمطربات وكان المكان يحفل بمختلف ألعاب التسلية والمرح وكان

(1) (أبو عبد الله محمد بن محمد البعدري الفاسي ابن الحاج ، ، 1981) ، المدخل إلى الشرع الشريف ابن الحاج ، تحقيق أحمد فريد الميزدي ، ج 1 ، ط 1 ، المكتبة التوفيقية ، القاهرة ، ص 271.

(2) ابن الحاج ، المدخل ، ج 1 ، ص 273.

(3) المقريزي ، السلوك ج 2 ق 1 ، ص 135.

(4) (قاسم عبده قاسم ، 2003م) ، أهل الذمة في مصر ، ط 1 ، دار عين ، القاهرة ، ص 143.

(5) ابن الحاج ، المدخل ، ج 2 ص 44-45.

(6) القلقشندي ، صبح الأعشى ، ج 13 ، ص 263 ، العيني ، عقد الجمان ، ج 4 ، ص 267.

فلاحو شبرا بيبعون الخمر في ذلك العيد بكميات كبيرة (1) ، وثمة عيد آخر كان نصارى مصر يحتفلون به ويشاركهم المسلمون به وهو عيد النيروز رأس السنة القبطية في أول شهر توت ، وكان الاحتفال به يعتبر عيداً قومياً يتخذه الجميع يوم عطلة وتغلق الأسواق والمدارس ويطوف عامة الشعب شوارع القاهرة في شكل مهرجان يجتمع فيه الهواه وأصحاب الألعاب ويتراجمون بالبيض ويتراشون بالماء ويشاركوهم في ذلك بعض الأعيان في منازلهم وبساتينهم (2).

كذلك شارك المسلمون في بعض الاحتفالات ذات الطابع الديني البحت لدى أهل الذمة مثل عيد الميلاد وهو اليوم الذي ولد فيه السيد المسيح في بيت لحم ويوافق اليوم التاسع والعشرين من شهر كيهك (نوفمبر) فيجعلون عشية الأحد هي ليلة الميلاد ويوقدون فيه المصابيح ويزينون الكنائس (3) ، وكل طائفة من الطوائف المسيحية تقيم احتفالها بعيد الميلاد بطريقة مختلفة وفقاً لتقاليدها وأحكامها وذلك باستخدام الألحان والأغاني والرقص باستخدام الآلات الموسيقية وتقبيل المواقع المقدسة ولمسها بأيديهم وكذلك تقوم النساء بالرقص والتصفيق والتجول في كنيسة الميلاد (4) ، وكان النصارى يلعبون بالمشاعل ويذكر المقريري أنه شاهد احتفال عيد الميلاد بالقاهرة ومصر وسائر إقليم مصر وكان موسماً جليلاً يباع فيه الشموع المزينة والمصبوغة بالألوان الرائعة وتباع كذلك التماثيل البديعة ويشتريها الناس من مختلف الطبقات وعرفت هذه الشموع باسم الفوانيس وكانوا يعلقونها في الأسواق بالحوانيت بكثرة ويتنافس الناس في المغالة في الزينة وفي أثمان الفوانيس (5) وفي عيد الغطاس كان بعض المسلمين يشاركون المسيحيين عادة غمس اولادهم في الماء رغم شدة البرودة بسبب ما اعتقدوه من ان ذلك يقيهم المرض طوال حياتهم (6) ، وفي خميس العهد او خميس العدس كما اعتاد الناس على تسميته وفيه كان النصارى يهدون المسلمين أنواع العدس المصفي والسمك المقلي والبيض الملون واعتادت النساء الخروج إلى الأسواق لشراء الخواتم والبخور الذي يشعلونه في بيوتهن بزعم أنه يصرف عنها العين والكسل والأمراض ، كما كانت تباع فيه كميات هائلة من البيض الملون (7) ، وقد انتقد الفقيه المغربي ابن الحاج ما يحدث في عيد الزيتون حيث يهرع جمع غفير من الأقباط والمسلمين إلى المطرية وفيها بئر البلسم ويغتسلون فيه وذلك مخالف للشريعة الإسلامية (8) ولكن ذلك كانت عادة راسخة في المجتمع المصري . ولم يقتصر الأمر على ذلك فحسب بل تعدى إلى قيام المسلمين بالحج إلى دير المغطس كل سنة كما يفعل النصارى حتى صار يجتمع عند ذلك الدير في الموسم المحدد لزيارته ما لا يحصى من المسلمين والنصارى (9).

مشاركة المسلمين وأهل الذمة في المناسبات العامة :-

- (1) المقريري ، السلوك ج2 ق2 ، ص 451 ؛ (محمد بن أحمد ابن اياس المصرى ، 1995م) ، ؛ نزهة الأُمم في العجائب والحكم ، ط1 تحقيق محمد زينهم ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ص 93-95 ، العيني ، عقد الجمان ، ج 4 ، ص 268.
- (2) ابن الحاج ، المدخل ج2 ص 47-49 ، ابن اياس ، نزهة الأُمم ، 243.
- (3) الفلقشندى ، صبح الأعشى ، ج 2 ، ص 416 ؛ المقريري ، (1996م) ، الخطط المقريرية ، ج 2 ، ط1 ، مكتبة الآداب ، القاهرة ، ص 25.
- (4) Baumgarten , op .cit , p. 469 .
- (5) المقريري ، الخطط ، ج 2 ، ص 26 .
- (6) ابن الحاج ، المدخل ، ج 2 ، ص 56 ، ابن اياس ، نزهة الأُمم ، ص 238.
- (7) ابن الحاج ، المدخل ، ج 2 ، ص 52-53 ، المقريري ، الخطط المقريرية ، ج 2 ، ص 27 ، ابن اياس ، نزهة الأُمم ، ص 239.
- (8) ابن الحاج ، المدخل ، ج 2 ، ص 57.
- (9) (حافظ بن حجر العسقلاني ، 1998م) ، إنباء الغمر بانباء العمر ، ج 4 ، تحقيق حسن حبشى ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ، ص 39-40.

لقد شارك أهل الذمة في الأحداث الجارية عصر سلاطين المماليك وأحواله الاقتصادية والاجتماعية والسياسية مشاركة إيجابية في معظم الأحوال ، مما يدل على أن أهل الذمة في مصر كانوا جزء لا يتجزأ من المجتمع المصري يتأثرون ويؤثرون في مجريات الأمور ، وفي بعض المناسبات السياسية كان أهل الذمة من اليهود والنصارى يشاركون أبناء الشعب المصري من المسلمين التعبير عن رأيهم في تلك الأحداث . ومن الأمثلة الدالة على ذلك ما حدث حين قام السلطان الظاهر بيبرس البندقدارى بإحياء الخلافة العباسية وخرج للقاء الخليفة العباسي أبي القاسم أحمد حين قدم إلى مصر 659هـ/1260م ، حيث خرجت كافة طوائف المصريين ومن بينهم اليهود يحملون التوراة والنصارى يرفعون الإنجيل (1) ، وحين قتل الأمير سنجر الشجاعى سنة 693هـ/1300م انتابت الناس مشاعر الفرح والسرور لما لاقوه من ظلم على يديه حتى أن المشاعلية طافوا برأسه علي البيوت ليلطمها الناس مقابل أجر معين وشارك أهل الذمة في ذلك. (2) وفي سنة 791هـ/1389م طلب الناس إعادة الأمير حسام الدين حسين بن الكوراني إلى ولاية القاهرة ، وكان قد عزل عنها فلما أعيد فرح الناس فرحاً زائداً وأشعل اليهود والنصارى الشموع ابتهاجا بذلك وكان يوماً مشهوداً(3) ، وأثناء عودة الظاهر برقوق إلى السلطنة سنة 792هـ/1390م خرجت طوائف الناس لاستقباله ، كما خرج اليهود يحملون التوراة بينما كان النصارى يرفعون أناجيلهم ومعهم الشموع الموقدة لاستقبال السلطان القادم من بلاد الشام (4)، وفي نفس العام استقبل برقوق استقبالا مماثلاً لدى عودته من رحلة الصيد واجتمع اليهود والنصارى مع كافة المصريين ومعهم الشموع (5)، وتكرر خروج المصريين ومنهم أهل الذمة للقاء برقوق عند عودته من الشام سنة 794هـ/1391م (6) ، وتجهز عامة المصريين سنة 880هـ/1475م للقاء السلطان الأشرف قايتباي لدى عودته من إحدى رحلات الصيد وكان اليهود والنصارى من بين سائر الطوائف التي خرجت لاستقباله ومعهم الشموع الموقدة (7) ويعتقد البعض أن خروج أهل الذمة للمشاركة في مثل تلك المناسبات راجعاً إلى مبادرات ذاتية نابعة منهم أو كان بسبب أوامر الوالي أو المحتسب ولكننا نرى أنهم شاركوا إخوانهم المسلمين في مثل تلك الأحداث السياسية سواء كانوا مجبرين أو راضين بذلك .

لم يقتصر الأمر على المناسبات السياسية بل شارك أهل الذمة في المناسبات الاقتصادية ، فالجميع أدرك أهمية نهر النيل وقيمته لحياتهم ووجودهم باعتباره شريان الحياة للبلاد ولساكنيها ، ومن ثم فإن القلق والفرح الذي كان يسود البلاد في حالة انخفاض منسوب مياه النهر أو تأخر الفيضان شمل اليهود والمسيحيين المصريين بطبيعة الحال ، فيخرجون مع غيرهم من أبناء مصر إلى الصحراء لأداء صلاة الاستسقاء ، يحملون كتبهم المقدسة ويبتهلون إلى الله تعالى أن يجري نهر النيل . وقد أمدتنا المصادر التاريخية المعاصرة بكثير من الأمثلة على ذلك نذكر منها على سبيل المثال مما حدث سنة 775هـ/1375م حينما توقف فيضان النيل واختفى الخبز من الأسواق وبدأ شبح المجاعة يتجول ويهدد البلاد فخرجت جموع المصريين وأهل الذمة على اختلاف طبقاتهم إلى الصحراء لصلاة الاستسقاء. (8) وفي سنة 854هـ/1450م نقص النيل وانخفض منسوب المياه

(1) المقرئى ، السلوك ج1ق2، ص 449؛ ابن تغري بردى ، النجوم الزاهرة ، ج 7 ، ص 109

(2) المقرئى ، السلوك ج1ق3، ص 802؛ ابن تغري بردى ، النجوم الزاهرة ، ج 8 ، ص 52

(3) ابن الفرات ، تاريخ الدول والملوك ، ج 9ق1، ص 95

(4) ابن تغري بردى ، النجوم الزاهرة ، ج 12 ، ص 3 ، ابن الفرات ، تاريخ الدول والملوك ، ج 9ق1، ص 199 ، ابن اياس ، بدائع الزهور ،

ج 1 ، ص 289

(5) ابن الفرات ، تاريخ الدول والملوك ، ج 9ق1، ص 235

(6) ابن تغري بردى ، النجوم الزاهرة ، ج 12 ، ص 35؛ ابن الفرات ، تاريخ الدول والملوك ، ج 9ق2، ص 295

(7) ابن اياس ، بدائع الزهور ج 2 ، ص 161.

(8) ابن اياس ، بدائع الزهور ، ج 1ق2 ، ص 125 .

فاشتد قلق الناس وخرجت جموعهم ومن بينهم اليهود والنصارى إلى الصحراء حيث ظلوا معظم ساعات النهار يبيكون ويتضرعون الى الله ان يزيل عنهم هذه الشدة (1)

كذلك كان أهل الذمة يتخذون ألقاب خاصة بهم يبدأ غالبها بكلمة "الشيخ" مثل الشيخ الصفي والشيخ الشمسي والشيخ الموفق وما اشبه ذلك ، ومنهم من يحمل لقباً مضاف الى الدولة مثل "ولي الدولة" ، وفي حاله اعتناق الذمي الاسلام فيغير لقبه الى شمس الدين ةصفي الدين وولي الدين ، اما اذا كان لقبه لا يوافق إضافة الدين فان للقلب يتغير الى اقرب الألقاب إليه ، فالشيخ السعيد تحول الى سعد الدين. تلك الحرية التي تمتع بها أهل الذمة جعلتهم يدعون أنفسهم بالنعوت التي كانت للخلفاء ويكونون بابي الحسن وهو على بن أبي طالب ، وبأبي الفضل وهو العباس عم الرسول ، ومن هنا يتبين لنا أن أهل الذمة المصريين لم يتعرضوا للهوان والظلم والتعصب إلا في أوقات الشدة والاضطرابات والفتن وفيما عدا ذلك فقد تمتعوا في عصر المماليك بكل ما تمتع به إخوانهم المسلمين من حقوق وامتيازات وحریات.

يشير المستشرق لابدوس في دراسة متخصصة أن الأحياء السكنية كانت تشكل مجتمعات متجانسة ووثيقة الصلة بين أفرادها، كما يؤكد حدوث تضامن بين الأقاليم على أساس من الهوية الدينية، فكان في القاهرة لكل طائفة مسيحية أو يهودية شارعها الخاص بها.(2)

ومن الجدير بالذكر أن نشير إلى أن هناك فترات تعرض فيها أهل الذمة للظلم والقهر سواء من جانب السلطات الحاكمة او من جانب المسلمين ، فساءت العلاقات بين الطرفين ووقعت بينهما مشاحنات عكرت صفو العلاقات الطيبة بينهما وأثرت سلباً على روح الوئام والوفاق الاجتماعي ، وفي حقيقة الأمر فإن المصادر المعاصرة اكدت أيضاً على أن تلك المشاحنات كانت لأسباب اجتماعية واقتصادية في أغلب الأحوال ، واتخذت دائماً طابعاً فردياً ، كما أن أهل الذمة قاموا ببعض جرائم ضد المسلمين يعاقب عليها القانون ولكن ذلك كان زوبعة في فئجان لا تتعدى اياماً ويسود التعايش السلمى بينهما مرة أخرى ليعيش الجميع في سلام ووفاق، ولا يمكن لتلك الخلافات أن تقلل من الحقيقة القائلة بأن العلاقات الاجتماعية بين المصريين من مسلمين ومسيحيين ويهود كانت طبيعية وسلمية الى حد كبير في معظم الاحوال..

قائمة المصادر والمراجع :

- 1- أبو عبد الله محمد بن محمد العبدري الفاسي ابن الحاج، (1981)، المدخل إلى الشرع الشريف ابن الحاج ، ط1، تحقيق أحمد فريد المزيدي ، ج1 ، المكتبة التوفيقية ، القاهرة ،
- 2- الحافظ بن حجر العسقلاني ، (1998م)، إنباء الغمر بأنباء العمر ، ج4 ، ط1، تحقيق حسن حبشي ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ، مصر.
- 3- الحسن بن محمد الوزان الزيادي المعروف بجان ليون الأفريقي، (1399هـ)، وصف أفريقيا ، ط2 ، ترجمة عبد الرحمن حميدة ، جامعة الإمام محمد بن سعود ، الرياض ، السعودية .
- 4- بدر الدين محمود العيني ، (1992م) ، عقد الجمان في تاريخ الزمان ، ج4 ، ط1 ، تحقيق محمد محمد أمين ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، مصر.
- 5- تقى الدين أحمد بن علي المقرئزي، (1970م) ، السلوك لمعرفة دول الملوك ، ج2ق1 ، ط1 ، تحقيق محمد مصطفى زيادة ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ، مصر .
- 6- تقى الدين أحمد بن علي المقرئزي ، (1996م) ، الخطط المقرئزية ، ج2 ، ط1 ، مكتبة الآداب ، القاهرة ، مصر .
- 7- جمال الدين أبو المحاسن يوسف ابن تغري بردي ، (1960م) ، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ، ج8 ، ط1 ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ، مصر
- 8- سعيد عبد الفتاح عاشور ، (1982) ، المجتمع المصري عصر سلاطين المماليك ، ط2 ، دار النهضة ، القاهرة ، مصر.
- 9- شهاب الدين أحمد بن علي القلقشندي ، (1917م) ، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء ، ج13 ، ط1 ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ، مصر .

(1) ابن تغري بردي ، النجوم الزاهرة ، ج15 ، ص 206-207.

(2) (سعيد عبد الفتاح عاشور ، 1982) ، المجتمع المصري عصر سلاطين المماليك ، دار النهضة ، القاهرة ، ص 47.

- 10- قاسم عبده قاسم ، (2003م) ، أهل الذمة في مصر ، ط 1 ، دار عين ، القاهرة ، مصر .
- 11- لودفيكو فارتيمبا ، (1994م) ، رحلات الحاج يونس المصري ، ط 1 ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، مصر .
- 12- محمد بن أحمد بن إياس المصري ، (1995م) ، نزهة الأمم في العجائب والحكم ، ط 1 ، تحقيق محمد زينهم ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، مصر .
- 13- محمد بن أحمد بن إياس المصري ، (1982م) ، بدائع الزهور في وقائع الدهور ، ج 1 ق 1 ، ط 2 ، تحقيق محمد مصطفى زيادة ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، مصر .
- 14- محمد بن محمد بن أحمد القرشي المعروف بابن الأخوة ، (ب.ت) ، معالم القرية في أحكام الحسبة ، تحقيق روبن ليوى ، مكتبة المتنبى ، شارع الجمهورية ، القاهرة ، مصر .
- 15- ناصر الدين محمد عبد الرحيم ابن الفرات ، (1940م) ، تاريخ الدول والملوك ، ج 2 م 9 ، ط 1 ، تحقيق قسطنطين رزيق ، مطبعة الجامعة الأمريكية ، بيروت ، لبنان .

1- Adler,(E.N),(1930), JewishTravelers, 1 ed, Routledge,London.

2-Ana Walf,(2003),How Many Miles to Babylon ?, Liverpool .

3-Canon Petro Casola,(1907) Pilgrimage to Jerusalem ,trans. by M. Margaret Newett , Manchester,

4- (Dopp,(1951), Le Caire vu par les voyageurs accident du mogen ages,tome24, le caire.

5- Frescobaldi,(1948) A Visit to the Holy Places ,trans . by TheophilusBellorini ,Jerusalem.

6-Langnon ,(1878), Le Saint voyage de Jehrusalem de Seigner de Angleur ,paris .

7-Martin Von Baumgarten,(N.D), The Travel of Martin Baumgarten throughEgypt ,Syria ,Palestine ,1ed London.

8- Schefer,(1864), Le Voyage de Jean Thenaud et DominicoTrevisani , Paris.

9- Souriano,(1948),Treaties on the holy Land ,translated by Fr. TheophilusBellorini ,Jerusalem.

10- Von Harff ,(1946), The Pilgrimage of Arnold Von Harff , trans by Letts Malcolm ,London.

11- Wright,(1948), Earlytravelers in Palestine , London,

العولمة وانعكاساتها على العالم العربي (اقتصاديا، سياسيا، ثقافيا، اجتماعيا)

Globalization and its implications for the Arab world (economic, political, cultural, and social)

ط د / صديقي محمد، جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان
sedm4137@gmail.com

الملخص:

يعتبر موضوع العولمة من المواضيع الشائكة التي طرحت الكثير من التساؤلات لدى العلماء والمفكرين ، نظرا للتداعيات والآثار التي خلفتها على دول العالم الثالث ، و بشكل خاص على العالم العربي ، وعليه تهدف هذه الدراسة إلى تحديد مفهوم العولمة بكل مجالاتها ، الإقتصادية ، السياسية ، الإجتماعية والثقافية ، إضافة إلى تعريف مصطلح العولمة في الفكر الغربي الذي تبناه في مهده ، مستغلا الثورة المعلوماتية من جهة ، وإنهيار المعسكر الشرقي من الجهة المقابلة ، ونتطرق إلى انعكاساتها على مختلف الأصعدة والآثار المترتبة عنها وما ينجر عن هذه الآثار من تداعيات على العالم العربي بشكل خاص بإعتباره الضحية الأولى للعولمة ، ثم نشير إلى أهم السبل والطرق والآليات الواجب على الدول العربية إنتهاجها لمواجهة مخاطر العولمة ، خصوصا تلك التي تفرزها العولمة الثقافية والتربوية بإعتبارها أخطر أنواع العولمة ، وهذا في محاولة للإسهام بقسط من الحلول لهذه المخاطر ، تقاديا للإنهيار الثقافي والأخلاقي الذي يهدد مجتمعاتنا العربية .
الكلمات المفتاحية: العولمة، انعكاسات العولمة ، العالم العربي.

Abstract

The topic of globalization is one of the thorny topics that have raised many questions among scholars and thinkers, due to the repercussions and effects it had on the third world countries, and in particular on the Arab world, and therefore this study aims to define the concept of globalization in all, its economic, political, social and cultural fields. In addition to defining the term globalization in Western thought that it adopted in its cradle, taking advantage of the information revolution on the one hand, and the collapse of the eastern camp on the other side, and we address its implications on various levels, the implications of it, and the implications of these effects on the Arab world in particular, as it is the first victim. Globalization, Then we refer to the most important ways, methods and mechanisms that Arab countries must adopt to confront the dangers of globalization, especially those produced by cultural and educational globalization as it is the most dangerous type of globalization, and this is in an attempt to contribute with some solutions to these risks, in order to avoid the cultural and moral collapse that threatens our Arab societies.

Key words: Globalization, the implications of globalization, the arabic world.

مقدمة:

التعريف بالموضوع:

يعتبر موضوع العولمة من الموضوعات التي أثارت جدلا كبيرا ، ليس لدى علماء الاجتماع فحسب ، بل إن رواسته التاريخية وتأثيراته الإجتماعية وخلفياته السياسية والإقتصادية والثقافية ، جعلت منه مادة دسمة غير قابلة على الإطلاق للتقادم أو التغاضي ، فهو موضوع قديم ، حديث و معاصر في الآن نفسه ، وهو موضوع متشعب ، جعل العلماء والباحثين في مختلف الحقول المعرفية يلجون بين جنباته ، في محاولة منهم الكشف عن المزيد من أسراره ، فهذا عالم الإقتصاد وذاك السياسي ، ومن خلفهما عالم الإجتماع

والفيلسوف و الفقيه والمؤرخ ، كلهم يولون لموضوع العولمة أهمية بالغة ، فالمصطلح أو المفهوم في حد ذاته يخفي من ورائه العديد من علامات الإستفهام ، وقد إزداد إهتمام المفكرين بموضوع العولمة بعد زوال المعسكر الإشتراكي ، وهيمنة المعسكر الرأسمالي على المشهدين السياسي والإقتصادي بشكل خاص ، بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية ، وموضوع العولمة لم ولن يوفي حظه من الدراسة وسيبقى محل نقاش متواصل من لدن أهل الاختصاص ، رغم ما تم تأليفه ، فلو حاولنا فقط النباش في تعريف المصطلح نجد أنفسنا أمام مجموعة كبيرة من التعاريف والمفاهيم التي لا حصر لها ، فهذا المفهوم يأخذ طابع سياسي ، مثلما يمكن أن يأخذ طابعا إقتصاديا أو إجتماعيا أو ثقافيا ، فهي تدخل في معظم المجالات ، لذا سنتطرق من خلال هذه المداخلة إلى مفهوم العولمة كمصطلح والى مفهومها في الفكر الغربي وإلى أصولها وجذورها التاريخية كظاهرة إجتماعية ، ثم نتطرق إلى آثارها والى المخاطر والتحديات و الآثار السياسية والإقتصادية والإجتماعية والثقافية التي تخلفها العولمة ، وإنعكاساتها على المجتمع الدولي ونخص هنا بدراسة هذه الإنعكاسات على العالم العربي ، باعتباره المنطقة الأكثر تضررا من ظاهرة العولمة ، والأكثر إستهدافا من قبل الدول العظمى ، وهذا لعدة إعتبرات لعل أبرزها المكاسب الإستراتيجية التي يتوفر عليها العالم العربي ، والتي تسعى الدول العظمى للحصول عليها تحت غطاء العولمة ، إضافة إلى محاولة الدول الغربية إستهداف الإسلام وقيمه بالدرجة الأولى ، لنكتشف أن هذه الظاهرة إستطاعت أن توسع الهوة أكثر بين العالم الغربي ودول العالم الثالث إن لم نقل تعزله كليا ، وكانت عاملا من عوامل الهيمنة الغربية على دول العالم الثالث ، فالدول المتقدمة تسعى إلى فرض نظام عالمي موحد إقتصاديا وسياسيا وثقافيا وحتى إخلاقيا وتتحكم فيه وتتمرر مشاريعها التوسعية ، وترغم الدول النامية على إتباعه ، وهو الهدف الأسمى الذي تحاول تحقيقه وتميريه عبر ما يسمى بالعولمة ، وفي الأخير نحاول أن نذكر الآليات والسبل المثلى والإستراتيجية الواقعية التي يجب على الدول العربية نهجها لمواجهة خطر العولمة التي أشار إليها أهل الاختصاص ، أو على الأقل الحد منها.

أهمية البحث:

تكمن أهمية هذا الموضوع في كونه يعالج قضية معاصرة خلفت و لا تزال تخلف الكثير من نقاط الحيرة والإستفهام والعديد من الآثار السلبية والإيجابية ، وكانت لها إنعكاسات خطيرة على المجتمع الدولي وبالأخص المجتمع العربي ، وكثرت حولها التساؤلات ، وبالتالي فهذا الموضوع جدير بالدراسة و النباش في ثناياه .

أهداف البحث:

تبقى الأهداف المرجوة من خلال هذه الدراسة هي محاولة بلورة رؤية أكاديمية شاملة و المساهمة في إيجاد الحلول اللازمة لمواجهة آثار العولمة وتداعياتها على مختلف الأصعدة سواء السياسية ، أو الاجتماعية ، أو الاقتصادية ، أو الثقافية والأخلاقية ، والبحث في إيجاد الآليات والسبل المناسبة لمواجهة خطرها على الدول العربية بشكل خاص .

الإشكالية:

من خلال ما سبق نجد أنفسنا أمام العديد من التساؤلات والإشكالات ، وهذا أمر طبيعي إلى ابعد الحدود ، لان طبيعة الموضوع تفرض ذلك ، وهو ما يقودنا إلى طرح الإشكالية التالية: ما مدى تأثير العولمة في المجتمع العربي و ماهي سبل مواجهة مخاطرها ؟ وتندرج تحت هذه الإشكالية العديد من التساؤلات أهمها: كيف يمكن تحديد مفهوم واضح وشامل لمصطلح العولمة ؟ و ماهي الآثار السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي خلفتها ظاهرة العولمة؟ وما مدى تأثيرها على المجتمع العربي؟ وما هي السبل والآليات

الواجب إتباعها لمواجهة هذه المخاطر؟ كل هذه التساؤلات وأخرى سنحاول الإجابة عنها من خلال هذه المداخلة .

منهج الدراسة:

إن موضوع العولمة هو موضوع إقتصادي وسياسي بالدرجة الأولى ، ثم إجتماعي وثقافي ، لذا طبيعته تفرض إتباع المنهج الوصفي التحليلي باعتباره مناسباً لهذا الموضوع ، الذي يعالج ظاهرة إجتماعية حساسة .
صعوبة البحث :

تكمن صعوبة دراسة موضوع العولمة في تعدد المفاهيم حول المصطلح مثلما أفردنا سابقاً ، إضافة إلى كثرة المادة العلمية وتداخل المعارف في بعض الأحيان وكثرة اللفظ حولها ، وارتباط المفهوم بجمل الميادين ، وما ألفت حول هذا الموضوع لا يمكن إحصاؤه .

خطة البحث

لمناقشة هذا الموضوع تم تقسيم الدراسة إلى ثلاثة فصول ، تضمن الأول مفاهيم عامة لمصطلح العولمة ، فهو مثلما أوردناه يتضمن العديد من التعريفات التي تحمل صبغات مختلفة ومتنوعة ، وكل باحث له طرح معين حول مصطلح العولمة ، أما الفصل الثاني من الدراسة فخصصناه لسرد الآثار المترتبة عن ظاهرة العولمة في المجالات السياسية والإقتصادية والإجتماعية والثقافية والإخلاقية ، وأثرها على العالم العربي بشكل خاص ، بينما أوردنا في الفصل الثالث طرق وسبل مواجهة هذه الآثار والمخاطر الناجمة عن العولمة وأهم الحلول الممكنة للتخلص من هذه المخاطر ، ونختتم هذه المداخلة بأهم الاستنتاجات التي توصلنا إليها ، نشير أننا تعمدنا عدم الغوص في إكثار العناوين الفرعية حتى نمكن القارئ من إستيعاب المحتوى ، لأن الموضوع في حد ذاته شاسع وضخم ولا تكفي صفحات معدودات لدراسته والإلهام بجوانبه المختلفة.

الفصل الأول: مفاهيم عامة حول العولمة

المعنى اللغوي للعولمة:

ظهر هذا المصطلح في أعقاب انتهاء الحرب الباردة وما رافقها من تبعات على المستوى العالمي ، مما ساهم في إعادة رسم خريطة العالم الإقتصادية والسياسية ، وصياغة نسق العلاقات الدولية في إطار النظام الدولي الجديد الذي أفرزته هذه الظاهرة (معتز خالد و صلاح ياسين ، 2011 ، صفحة 506) ، كما يثير مفهوم العولمة إشكاليات فكرية عديدة بدأت في الدراسات الإقتصادية وامتدت إلى ميادين علمية أخرى كالإجتماع والسياسة والبيئة والإعلام والثقافة والعلاقات الدولية ، وأوعز المختصون أن سقوط الاتحاد الصوفيائي والكتلة الشرقية ككل كان له بالغ الأثر في ظهور مصطلح العولمة المعاصر (معتز خالد و صلاح ياسين ، 2011 ، صفحة 507) ، نشير ان مصطلح العولمة جديد في الطرح لكن جذوره التاريخية تعود لفترة قديمة والتخطيط له كان في وقت مبكر ، وهذا المصطلح يعني عالمية العادات والقيم والثقافات لصالح العالم المتقدم اقتصادياً ، وبمعنى آخر محاولة سيطرة قيم وعادات وثقافات العالم الغربي على بقية دول العالم ، خاصة العالم النامي بشكل يؤدي إلى خلط كافة الحضارات وحصرها في حضارة واحدة ، بالإضافة إلى استهداف تهميش القيم الدينية (سليمان بن صالح ، 1419هـ ، صفحة 7).

والعولمة هي ترجمة لكلمة (Globalisation) الإنجليزية التي كان أول ظهور لها بالولايات المتحدة الأمريكية ، وهي تقيّد معنى تعميم الشيء أو توسيع دائرته ليشمل الكل ، ومن هنا فإن مصطلح (Globalisation) في حد ذاته يضعنا أمام مشكلتين ، الأولى تتعلق بكلمة (Global) التي تعني نظام موحد

، والثانية تتعلق بالشرط الثاني (isation) وتعني أنها تتم الآن (فرغلي، 2006، صفحة 66) ونستنتج أن المعنى اللغوي للعولمة يعني جعل الشيء عالمي يخضع لمنظومة واحدة.
مفهوم العولمة:

أن مصطلح العولمة (mondialisation) هو مصطلح جديد وأول من أطلقه هو عالم الاجتماع الكندي مارشال ماك لوهان عند صياغته لمفهوم القرية الكونية في نهاية الستينيات من القرن السابق ، وتبنى هذه الفكرة بعده المستشار الأمريكي (رويغينو بريجنسكي) وهي مصطلح مرادف للحدثة ، وقد كانت أمريكا هي السبابة لتطوير هذا المفهوم، والمؤكد أن ظاهرة العولمة أثارت ومازالت تثير العديد من التساؤلات وأسالت حبرا كثيرا ، كونها ظاهرة من ظواهر السياسة الدولية (غزلاني، 2009-2010، صفحة 8).

والعولمة أيضا ظاهرة إيديولوجية قديمة يسعى الغرب من خلالها إلى السيطرة على العالم في مختلف المجالات ، وهي ليست ظاهرة إقتصادية او سياسية أو ثقافية أو اجتماعية فحسب ، بل هي كذلك ظاهرة تاريخية لها جذورها التاريخية (مصطفى، 2007، صفحة 603).

ويبقى المفهوم النظري للعولمة يحيط به جدل واسع كونها ظاهرة ذات أبعاد مركبة سياسية، اجتماعية، إقتصادية، ثقافية.....الخ، وقد تناولها المختصون في العلاقات الدولية (غزلاني، 2009-2010، صفحة 9) ، هذا ويتميز مفهوم العولمة بالغموض والتعقيد وعدم التوافق بين ما هو نظري وما هو في الواقع ، فهي تشير إلى مجموعة من التطورات التي ظهرت بعد الحرب الباردة، وتهدف إلى إزالة الحدود والفواصل بين دول العالم ، وهي في ظاهرها تتعلق بتطور المجتمع البشري والتغيرات العالمية (غربي، 2008، صفحة 18) . ويرى المختصون أن بروز العولمة كان مباشرة بعد الحرب العالمية الثانية ، مع إنشاء عدة مؤسسات إقتصادية دولية ، كالبنك الدولي ، وصندوق النقد الدولي ، ومنظمة التجارة العالمية ، وهناك رأي آخر يرى أن مفهوم العولمة بدأ في الظهور في منتصف الستينيات من خلال ما كتب عن حرب الفيتنام والدور الذي لعبته وسائل الإعلام آنذاك ، رغم محدودية خدماتها كالتلفزة ، والمتأمل في فكرة العولمة يرى أنها ليست جديدة بالدرجة التي توحى بحدثة المصطلح ، وفي نفس السياق يبدو أن العولمة مرتبطة بالرأسمالية الحديثة التي سعت إلى تنظيم معالم النظام العالمي الذي أطلق عليه اسم النظام الاقتصادي العالمي الموحد ، وظهرت هذه الفكرة أولا في أوروبا ومنها إلى باقي الدول بداية من القرن الثامن عشر (غربي، 2008، صفحة 19) .

كما أن المفهوم الثقافي للعولمة يعني تحويل العالم المتعدد في دياناته وثقافته وعاداته وتقاليده إلى شيء متجانس، يتميز بعلاقة واحدة (فرغلي، 2006، صفحة 69) ، و هي العملية التي يتم بمقتضاها إلغاء الحواجز والفوارق بين الشعوب، وهي الظاهرة التي مكنت إنتقال الشعوب من حالة الفرقة والتجزئة إلى حالة الإقتراب والتوحد، ومن حالة الصراع إلى حالة التوافق والتجانس (غربي، 2008، صفحة 20) .
 كما ويمكن اعتبارها أيضا ظاهرة تختلط فيها الجوانب الاقتصادية، السياسية، الثقافية والاجتماعية (غربي، 2008، صفحة 21) .

بالإضافة إلى العديد من التعريفات التي سبق ذكرها للعولمة فان هناك تعريف يركز على المضمون السياسي والفكري ، ووفقا لهذا المضمون فإن العولمة هي التدفق الحر للسلع والخدمات والأفكار بدون قيود ولا حدود ، وبالتالي فهو تعريف مادي في شقه الأول ومعنوي في شقه الثاني ، لكن رغم ذلك يبقى تعريفا إجرائيا (فرغلي، 2006، صفحة 68) .

وتعود الجذور التاريخية للعولمة حسب رأي بعض الباحثين إلى عصر الدولة الرومانية التي سيطرت على معظم العالم القديم آنذاك، ثم امتدت إلى منتصف القرن التاسع عشر الذي شهد ثورة كبرى في مجال

الاتصالات ، كما يرى البعض الآخر أن العولمة ظاهرة جديدة ساعدت على تشكيلها إتساع سوق المال أو بمعنى الرأسمالية ، وتعد الثورة العلمية والتكنولوجية من أهم العوامل التي ساعدت على نجاح فكرة العولمة واتساع مجالاتها (كلاوس ، 2010 ، صفحة 8) .

نستنتج : انه ليس هناك تعريف ثابت ومتفق عليه للعولمة باعتبار العديد من التعريفات التي تطرقنا لها خلال هذه الدراسة تختلف في المفهوم والمحتوى بحسب إيديولوجيات الباحثين والمؤلفين ، فالنظرة التي يراها عالم الإقتصاد حول موضوع العولمة ليست كذلك التي يراها السياسي ، او المؤرخ ، وعالم الإجتماع له رأي آخر ، والكل يدلوا بدلوه في الموضوع .

مفهوم العولمة في الفكر الغربي :

يرى المفكر الفرنسي برترون بادي أن العولمة هي عملية تؤدي إلى قيام نظام دولي يتجه نحو التوحد في القواعد والقيم والأهداف، ويرى أن هذه الظاهرة لها جذور تاريخية بدأت في التطور بواسطة الحركات الاستعمارية واستطاعت أن تأخذ أبعادا جديدة غداة إنشاء الأمم المتحدة ، ونهاية الحرب العالمية الثانية تمثلت في إقامة نظام عالمي جديد من خلال تنظيم التبادل الإنساني في مختلف المجالات (غربي ، 2008 ، صفحة 22) .

والمفكرون الفرنسيون يتعاملون في مجملهم مع مصطلح العولمة بالكلمة اللاتينية (Mondialisation)، في حين يستعمل الأمريكيون والانجليز كلمة (Globalisation) وهي تقييد معنى تعميم الشيء، ليشمل الكل ، وبما أن مصطلح العولمة ظهر أول مرة في الولايات المتحدة الأمريكية مثلما اشرنا آنفا ، فهذا يعني توسيع النموذج الأمريكي وفسح المجال له ليشمل العالم كله، هذا وقد أشار قاموس اوكسفورد للكلمات الانجليزية الجديدة لمفهوم العولمة سنة 1991م ، واصفا إياها بأنها من الكلمات الجديدة التي برزت خلال التسعينيات (معتز خالد و صلاح ياسين، 2011 ، صفحة 510)، وتعني كلمة (Globalisation) الشمولية دون إقصاء، أما المفهوم الفرنسي (Mondialisation) فيعني التعامل مع الآخر (معتز خالد و صلاح ياسين، 2011 ، صفحة 511) .

نستنتج من خلال هذين المفهومين أي الأمريكي والفرنسي ، أن الأول يدعو إلى طمس العرقيات والإبقاء على عرقية واحدة وهو ما يعزز فيدرالية الدولة، بينما يفضل الفرنسيون الحفاظ على خصوصيتهم والمصطلح بالنسبة لهم ثقافي أكثر منه تهميشا للطرف الآخر.

نستنتج : أن العولمة لها مفاهيم عديدة ومتنوعة فهي مرتبطة بالجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والفكرية ، العولمة هي ثورة تكنولوجية وعلمية تستغلها الولايات المتحدة الأمريكية في فرض منطقتها على دول العالم الثالث ومنها الدول العربية والإسلامية ، فأمریکا والغرب يهدفان من خلال هذه الثورة إلى طمس الهوية العربية والمبادئ الإسلامية وهو الهدف الأسمى لها ، لتفرض مكانها القيم والأفكار الغربية ، كما نستنتج أن العولمة هي التبعية الاقتصادية والسياسية للدول النامية .

الفصل الثاني : الإنعكاسات المترتبة عن العولمة في مختلف المجالات.

لقد أدى ظهور مصطلح العولمة إلى عدة آثار سلبية على مختلف الأصعدة وسنحاول في الآتي سرد مفصل لهذه الآثار:

الإنعكاسات الإقتصادية للعولمة:

يعتبر التطور الإقتصادي أساس العولمة ، ومنه تنبثق باقي صفاتها ، فهو الأساس الذي تعمل الولايات المتحدة الأمريكية الراعي الرسمي للعولمة على فرضه على باقي دول العالم ، خاصة الناشئة منها ،

وهذا من خلال المنظمات الإقتصادية الكبرى ، كمنظمة التجارة الدولية ، والمؤسسات الدولية والشركات المتعددة الجنسيات ، والبنك العالمي للتجارة وغيرها ، فهي تمثل اليد الطولى للعولمة ، وتمثل الأداة التي تستعملها الدول العظمى من اجل الوصول إلى الهدف الإقتصادي للعولمة ، للهيمنة على الأنظمة والسياسات وإقتصاديات الدول النامية (عبد الهادي ، وليد ، و سنان ، 2005 ، صفحة 200) .

ومن الآثار السلبية للعولمة على المستوى الإقتصادي هو تزايد معاناة الدول النامية في المجال الإقتصادي ، نظرا لإفتقارها للإمكانيات التقنية والإقتصادية التي تأهلها للدخول في منافسة متكافئة مع مؤسسات الدول المتقدمة والشركات المتعددة الجنسيات ، مما يهدد مجتمعات الدول النامية بالتأخر والتخلف وتحويلها إلى مستهلك لإنتاج العولمة فقط (احمد ، جاسم ، و فراس عبد الجليل ، 2011 ، صفحة 69) . إن القدرة الإقتصادية الهائلة لحكومات الدول الرأسمالية المتقدمة ، تستغل أسلوب الشركات المتعددة الجنسيات وهي إحدى أساليب العولمة الإقتصادية ، وهذا للضغط إقتصاديا على البلدان النامية (غربي ، 2008 ، صفحة 25) ، وقد نجم عن نفوذ هذه الشركات المتعددة الجنسيات في البلدان النامية اختلال الهياكل الإقتصادية لهذه الأخيرة ، وان هدف هذه الشركات إلحاق خسائر معتبرة و آثار سلبية على إقتصاديات الدول النامية (غربي ، 2008 ، صفحة 26) .

الإنعكاسات الإجتماعية للعولمة:

يشير اغلب المتخصصين في الدراسات الإنسانية أن الآثار الإجتماعية والثقافية التي تخلفها العولمة هي أخطر ما في الموضوع ، فعلى الصعيد الإجتماعي خلفت ظاهرة العولمة في المجتمعات النامية العديد من الظواهر الإجتماعية السلبية ، كتفشي البطالة وإهمال العلاقات الإجتماعية وإنهيارها ، وإهمال البعد الإنساني وإضعاف التماسك الإجتماعي ، كل هذا يضاف إليه خلق عادات وتقاليد وأعراف إجتماعية جديدة مناقضة لها هو مألوف ، موازاة مع ضعف مسؤولية الدولة في تحسين أوضاع مواطنيها ، مما يؤدي إلى نتيجة حتمية تتمثل في ظهور بؤادر التوتر الإجتماعي (معتز خالد و صلاح ياسين ، 2011 ، صفحة 511) .

لقد عكف الصهاينة واليهود على العمل على تفكيك المجتمعات وفك الروابط الإجتماعية بين أفرادها ، للوصول إلى إنحلالها خلقيا وإجتماعيا ، وبفضل المهارة التي اكتسبها اليهود تمكنوا من نقل العدوى الناجمة عن العولمة من المجتمعات الغربية إلى العالم العربي ، وقد استطاعت أن تصل إلى أهدافها ، وتمكنت من تمرير مخططاتها ، حيث أصبح المواطن العربي تأثها ، وإضطر للإنصهار داخل المجتمع العولمي بعدما نجحت الامبريالية الغربية في نشر ثقافتها المنحلة داخل المجتمعات العربية (نعيمه ، 2007 ، صفحة 35) .

في هذا الصدد يقول محمد مهدي شمس الدين حول هذه الظاهرة السلبية للعولمة الإجتماعية "لا أريد أن أنسى دور الغرب في تدمير قدرتنا وطاقتنا على متابعة مسيرتنا ، وعلى متابعة نمونا.نحن نتحدث عن العيش في نطاق عالم قيمي ، في عالم القيم نحن نلاحظ أننا مستهدفون ، أما على صعيد التقنيات هذا القرب الذي أنتج هذه المنتوجات هو الغرب الذي أنجز النازية والفاشية والماركسية بتطبيقاتها الشرسة ، هو الذي أنتج فكرة اللذة ، وفكر العنف ، وفكر الاستهلاك المفرط والتدمير الوحشي للطبيعة ولكل الإمكانيات (محمد مهدي ، 1998 ، صفحة 74) .

نستنتج من هذا القول أن التقنيات والوسائل التي إبتكرتها الدول العظمى من وسائط إتصال وتجهيزات تقنية متطورة ، ومؤسسات إعلامية ضخمة ، قد قامت بتزويدها بأفكار تنتج اللذة وتغذي العنف وتهاجم الطبيعة الإنسانية ، ثم تصدرها للمستهلك العربي الذي يتأثر بها إجتماعيا وإخلاقيا ، وللتوضيح أكثر

نطرح للقارئ هذا المثال النموذجي " قامت ألمانيا بإنتاج أجهزة إستقبال رقمية جد متطورة وزودتها ببرامج وقنوات إباحية وقنوات تشجع العنف المادي والمعنوي ، وتهدف إلى مهاجمة وتدمير الفكر السوي ، ثم صدرتها للمشاهد العربي ، النتيجة إنحلال خلقي وتقشي لمظاهر الإباحية والعنف وتعاطي الممنوعات في أوساط الشباب خاصة ، والفائز في هذه العملية التفاعلية هو ألمانيا والدول الغربية التي تمكنت من تمرير أفكارها الهدامة إلى المجتمع العربي عبر التقنيات التي ابتكرتها في إطار العولمة ، وهدفها الأسمى في ذلك محاربة القيم الإسلامية في المقام الأول.

في نفس السياق ومواصلة لحديثنا عن الآثار السلبية للعولمة على الجانب الإجتماعي ، نشير إلى الحقيقة التاريخية والتي لا مفر منها ، هي أن العولمة تؤدي إلى الفقر ، وتعمل على إنقسام المجتمع صنفين : أغنياء وفقراء ، مع إقصاء كلي للطبقة الوسطى ، هذه الفوارق الإجتماعية قد تدفع حكومات الدول النائية إلى القيام بإصلاحات عشوائية ، تضاعف من حدة عدم المساواة وتأجج الوضع الاجتماعي أكثر فأكثر، وتؤدي إلى سوء توزيع الثروة على المواطنين وبالتالي غياب العدالة الاجتماعية التي هي أساس إستقرار الدول ، مما يؤثر في التوافق الإجتماعي ويعمل على تمزيق الروابط الإجتماعية داخل المجتمع الواحد (محمد عابد، 1997، صفحة 140).

ومن الآثار الاجتماعية كذلك للعولمة هي إرتفاع نسبة الفقر في دول العالم الثالث ، فقد بلغت نسبة الفقر في الدول النامية أدنى مستويات لها نتيجة آثار العولمة ، حيث تشير بعض الإحصائيات أن نسبة معدلات الفقر في الدول النامية ، تشير إلى وجود عدد كبير من ساكنة هذه الدول يعيشون بأقل من دولار واحد يوميا (محمد، 2004، صفحة 117)، وفيما ما يلي جدول لهذه الإحصائيات:

الاقليم	بالمليون	معدل الفقر بالنسبة المئوية
شرق اسيا	278,3	15,3
الصين	65,1	11,3
جنوب إفريقيا	522	40
الصحراء الإفريقية	290,9	46,3
أمريكا اللاتينية	78,1	15,6
الشرق الأوسط وشمال إفريقيا	5,5	1,9

المصدر: محمد القفاص / دور الدولة والمؤسسات في ظل العولمة ، ص 117.

وفي تحليل مقتضب لهذه الأرقام نجد أن نسبة الفقر في جنوب إفريقيا والصحراء الإفريقية بلغت أعلى مستوياتها ، هذا ما يفسر نجاح الإنعكاسات الإقتصادية للعولمة في هذه البلدان ، والتي قد يبدو أنها أساءت التعامل مع ظاهرة العولمة ، مما يعني أيضا نجاح الدول العظمي في تمرير مخططاتها في هذه الدول ، وبالتالي الإستفادة من ثرواتها ، في المقابل تبقى نسب الفقر بكل من شرق آسيا و الصين وأمريكا اللاتينية تراوح معدلات متوسطة ، بينما بلغ الفقر أدنى مستوياته حسب الإحصائيات المشار إليها أعلاه في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا ، وربما راجع ذلك إلى الثروات الإقتصادية الهائلة التي تحويها هذه المناطق وقلة حدة تأثير العولمة .

إن من بين الإنعكاسات الاجتماعية للعولمة أيضا هي تركيز النشاط الإقتصادي العالمي في يد مجموعات قليلة ، وتهميش الأغلبية ، والنتيجة الاجتماعية لهذا التركيز المفرط للثروة في منطقة محصورة ، هي إتساع الهوة بين الدول وشرائح المجتمع الواحد ، وحتى بين الفئات في الطبقة الاجتماعية الواحدة ، ولتوضيح

الرؤية أكثر حول هذه الفكرة ، نطرح هذا المثال التوضيحي: حاملي الشهادة العلمية نفسها لا يحصلون على الراتب أو الدخل المادي نفسه ، وهذا حاصل بكثرة في الدول النامية ، وهو ما يفسر ظاهرة إتساع الفوارق الإجتماعية ، وهذه صورة على سبيل المثال لا الحصر من صور التخلف الذي تعاني منه بلدان العالم الثالث ، والتي كانت نتيجة الفهم السئ للعولمة الاجتماعية (محمد عابد، 1997، صفحة 140).

الإنعكاسات الثقافية للعولمة:

تعتبر الثقافة جزء من النشاط الإنساني ، وتطوير هذا النشاط يتم عبر وسائل الإعلام والاتصال فهي تساعد على دعم المواقف الثقافية والتأثير فيها من خلال البث والنشر والشرح ، وتظهر جليا أثار العولمة في هذا الجانب ، فالدول المتقدمة تستعمل مصطلح الغزو الثقافي لفرض فكرها على الجمهور المنتمي للدول النامية ، وهي بذلك تشكل غزوا ثقافيا كبيرا ، ينتشر بسرعة كبيرة بين طبقات المجتمعات النامية والمجتمع العربي واحدا منها ، وخاصة بين الشباب ، والقنوات الناقلة لهذا الغزو تتمثل في الأفلام والأدوات الموسيقية والأشرطة والاسطوانات وأجهزة التصوير ، وغيرها من الوسائط ، والتي تحمل في طياتها أو تنقل أفكارا هداما إلى الشباب العربي ، من خلال التركيز على إثارة العنف وإثارة الغرائز والشهوات ، ونذكر أن هذا الاتجاه بدأ يهدد حتى الدول المتقدمة مثل كندا التي تأثر مواطنوها بغزو البرامج والمسلسلات التلفزيونية والسينمائية القادمة من الولايات المتحدة الأمريكية والتي تؤدي إلى كثرة العنف والجرائم (معتز خالد و صلاح ياسين، 2011، صفحة 512).

ومن بين المظاهر الثقافية للعولمة نجد أنها تقوم على نسق ثقافي عالمي للقيم ، وهذا يؤثر على الخصوصيات الثقافية للمجتمعات ، وهو ما تجلى على سبيل المثال في المجتمع العربي الذي بدا عليه التخلف الثقافي في عصر العولمة (كلاوس، 2010، صفحة 9) ، من جانب آخر فإن العولمة الفكرية أو الثقافية لدى الدول الغربية عجلت بإلغاء خصوصية الأوطان ، وتفكيك الروابط القومية للأمم ، وفي مقدمتهم الأمة العربية ، فهي ليست بريئة مما يحدث من فوضى في الدول العربية والتي زادت حدتها بعد الأزمة المالية العالمية (كلاوس، 2010، صفحة 10).

ما يجب الإشارة إليه أن العولمة تهدف إلى تحطيم القيم والهويات التقليدية والثقافات الوطنية والترويج للقيم الفردية الإستهلاكية والمفاهيم الغربية بصفة عامة ، وتعتبر تلك المفاهيم والقيم هي المقبولة في نظر الغرب ، باعتبارها أساسية في التعامل الدولي طبقا لما تقتضيه العولمة ، وتتم العولمة الثقافية في المجتمعات بصورة متصاعدة (حتوت، 2007، صفحة 222).

ومن بين الآثار السلبية كذلك للعولمة على المستوى الثقافي هو ترويج ثقافة الإستهلاك ، فالرأسمالية الغربية الأمريكية تسعى إلى تصدير منتجاتها من مأكولات ومشروبات وملابس وتريد أن تشيع في المجتمع الإسلامي ثقافة الإباحية ، والخطر كل الخطر هو إشاعتها لثقافة الجنس وما يتعارض مع الشريعة الإسلامية وتسعى من خلال ذلك إلى محو ذاكرة المسلمين (ابو بكر، 2007، صفحة 10).

وأمام الزخم المتزايد للعولمة الغربية فإن المدرسة أو الجامعة العربية لا تستطيع الوقوف أمام الإعلام الغربي الذي يشيع الفاحشة ، ما ظهر منها وما بطن، ونشر الأفكار الغربية الهدامة ، من خلال ما يطرحه من مفاهيم حول الحرية الشخصية ، والزواج المبكر ، والعلاقة بين الجنسين، وما يعرضه من صور تخدش الحياء ، وتقذح في الرجولة و تطلق العنان للرغبات والشهوات ، وتؤدي إلى التخث والميوعة، والإنحلال الخلقي، وإشاعة أدب الجنس والعنف والجريمة (مصطفى، 2007، صفحة 611).

ومن آثارها أيضا ما تجلبه مواقع التواصل الاجتماعي وشبكة الأنترنت من مخاطر بالعنف والجريمة و إنحسار اللغة العربية، وإدمان المواقع الإباحية والمواقع التي تروج للعنف ، والاغتراب والعزلة والتشكيك العقائدي إلى جانب الأخطار الصحية (مصطفى، 2007، صفحة 613). وهو ما تتجلى صورته اليوم في سلوكيات شبابنا العربي .

إلى ذلك تبقى العولمة الثقافية إحدى أكبر أنواع مخاطر العولمة ، إذ يمكن إعتبارها عملية إغتصاب ثقافي تربوي للفرد والأمة والمجتمع ، ويتضح ذلك من خلال التدخلات الخارجية في المجال التربوي بفرض تغيير المناهج وعملية التعليم لدى الدول النامية ، باستخدام وسائل الدعاية والإعلام وشبكات الإتصال الحديثة ، مما يؤدي إلى إهتزاز النظم التربوية والتعليمية للدول العربية (مصطفى، 2007، صفحة 603) .

وتسعى العولمة الغربية إلى عولمة الدين في اتجاه تنصير العالم ككل، عن طريق نشر العقيدة المسيحية، في هذا الصدد يقول الدكتور القرصاوي "إن الإمبريالية النصرانية تستخدم قوة الغرب العسكرية والإقتصادية والسياسية والتكنولوجية والإعلامية والإتصالية المعلوماتية، لتتخذ منها أدوات جديدة متطورة في تحقيق غايتهم المنشودة وهي تحويل العالم كله إلى المسيحية (ابو بكر، 2007، صفحة 12) ". وبالعودة إلى مصطلح الغزو الثقافي فإنه يهدف إلى إخضاع الشعوب وتهديم الثقافات وطمس هويتها ، وتحقيق التبعية الكاملة للإمبريالية الأمريكية ، والذي يؤدي حتما إلى نتائج غاية في الخطورة كإضعاف الإلتفاء الوطني وإهمال المشاعر الإنسانية ، وزعزعة الثوابت الدينية ، بالمقابل يؤدي إلى نشر الأفكار النفسية والفكرية للقوى العظمى وفرض ثقافتها على الدول العربية (شفيعة، 2019، صفحة 243)

نستنتج: أن سياسة التنصير هي الخطر الذي يواجه الدين الإسلامي ، والذي يصدره الغربيون إلى البلدان الإسلامية بشكل خاص تحت غطاء العولمة الثقافية.

الانعكاسات السياسية للعولمة:

خلف تصدير العولمة إلى الدول النامية تأثيرا واضحا على سيادة الدول ، حيث لم تعد هذه الأخيرة قادرة على فرض السيادة بمفهومها الواسع في ظل تنامي ظاهرة العولمة ، حيث أصبحت عاجزة على السيطرة على الظواهر الناجمة عنها والتي يفرضها الآخرون في صورة الشركات المتعددة الجنسيات ، والأقمار الصناعية والأسواق المالية العالمية كصندوق النقد الدولي، والبنك العالمي ومنظمة التجارة العالمية ، التي أصبحت تقرض قيود إلزامية على سيادة هذه الدول ، مما حتم عليها الخضوع لمنطق الدول الغربية (العاقب، 2015-2016، صفحة 40).

وتتجلى آثار العولمة السياسية كذلك في محاولة إعادة صياغة مفاهيم العلاقات الدولية بما يعطي للدول الدافعة للعولمة حق التدخل في شؤون الجنوب ، ولذلك نجد الدول المصدرة للعولمة تطرح مفاهيم مثل حقوق الإنسان ، الديمقراطية وغيرها ، لتحقيق الإندماج في سيرورة النظام الدولي ليصبح بالإمكان عولمة السياسة العالمية ، مع إعطاء الحق للدول الكبرى في التدخل في شؤون الدول الجنوبية تحت ذريعة مراقبة وحماية تطبيق تلك المفاهيم ، لكن هذا التدخل في حد ذاته يكون حماية للمصالح الحيوية للدول الكبرى التي بادرت بالتدخل ، وهي تتنازل عن مراقبة هذه المفاهيم بمجرد ضمان حماية مصالحها (حتحوت، 2007، صفحة 221) .

الفصل الثالث: آليات وسبل مواجهة خطر العولمة .

تعد الأمة العربية مطمعا للكثير من الغربيين لإعتبارات إستراتيجية ، لذا فهم يوظفون الجانب السلبي للعولمة لضرب هذه الدول ، وهو ما دفع المخلصين لهذه الأمة العربية إلى الإلحاح في بناء رؤية مشتركة حول

سبل مواجهة هذه الظاهرة والتصدي لها ، ترسيخا للهوية العربية ، وفي هذه الصدد كانت مصر السبابة في بذل الكثير من الجهود على مدى عدة عقود ، من اجل إحياء فكرة السوق العربية المشتركة كواحدة من الحلول لمواجهة وحماية العالم العربي من المخاطر المترتبة عن ظاهرة العولمة (كلاوس ، 2010 ، صفحة 11). وهناك العديد من الطرق الفعالة التي أشار إليها المختصون ، والتي يجب على المجتمعات العربية إتباعها لمواجهة خطر العولمة ، منها صياغة إستراتيجية عربية محكمة للتعامل مع العلم والتكنولوجيا الحديثة ، وإعادة النظر في المناهج التعليمية الدراسية والجامعية على نحو يهدف إلى تأصيل الملامح الحضارية في الشخصية العربية لمواجهة التحولات الناجمة عن العولمة ، إضافة إلى ضرورة خلق إعلام ناضج قادر على مواجهة مخاطر العولمة والمحافظة على هوية الأمة ومقوماتها ، إلى ذلك تبقى الإحاطة بمختلف مجالات العولمة الثقافية والكشف عن مواطن القوة والضعف فيها، ودراسة سلبياتها وإيجابياتها والتعامل بحذر مع مقتضياتها من بين أهم الطرق لمجابهة ما تخلفه من مخاطر على الهوية والثقافة العربية الإسلامية (جمال، 2015 ، صفحة 2).

إضافة إلى ما سبق يمكن إعتبار إصلاح طرق التعليم والمنظومة التربوية لدى الدول العربية من أهم الطرق لمواجهة التداعيات السلبية للعولمة ، فالأمة في خطر ولا سبيل من مواجهة ذلك إلا بالتربية والمناهج التعليمية التي تعزز القيم الروحية والأخلاقية للمجتمعات العربية ، فإحداث إصلاحات عميقة بالنظم التعليمية والتربوية لمختلف الدول العربية ، كتعميم التعليم وتفعيل البحث العلمي وغيرها، كفيل بالوقوف في وجه الخطر القادم من وراء البحار (مصطفى ، 2007 ، صفحة 614).

وتبقى المحافظة على العقيدة الإسلامية ووصون الأخلاق من بين الوسائل والطرق لمواجهة خطر العولمة ، حيث يمكن تعزيز الهوية بالعودة إلى مبادئ الإسلام وتربية الأمة على عقيدة توحيد الله ومحاولة الرفع من معنويات الأشخاص ، وإبراز لهم فضل الإسلام ودفعهم للاعتزاز به ، وبتاريخ المسلمين ، هذا على الصعيد العقائدي ، أما على الصعيد السياسي فيمكن التعامل مع مخاطر العولمة بإصلاح الأوضاع الداخلية في دول العالم الثالث ، ومن ضمنها الدول العربية، والشروع في عملية الإصلاح السياسي وتحقيق العدالة الإجتماعية ، ومكافحة مظاهر الفساد السياسي والإداري، وتحقيق سيادة القانون ، أما على المستوى الخارجي فعلى الدول العربية خلق عمل مشترك من شأنه تذليل العقبات ، أما على الصعيد الإقتصادي فلا بد على الدول العربية تنسيق جهودها وخططها التنموية وإتباع سياسة اقتصادية محكمة ، لمواجهة آثار العولمة (جمال، 2015 ، صفحة 7) ، كما يتطلب في النسق ذاته مواجهة الآثار الإقتصادية للعولمة من الدول العربية إقامة مناطق التبادل الحر ، ووضع خطط وبرامج إقتصادية تدعم إقامة سوق عربية إصلاحية مشتركة ، وتعزيز التكامل الإقتصادي بين مختلف الدول العربية وتشجيع الإستثمارات فيما بينها، إضافة لتغليب المصالح الإقتصادية على الخلافات السياسية (احمد، جاسم، و فراس عبد الجليل، 2011 ، صفحة 80).

أما على الصعيد الثقافي يجب إتباع خصوصيات المجتمعات العربية والإسلامية والمحافظة على العادات الحميدة والتقاليد الأصيلة ، ومقاومة الغزو الثقافي الذي يمارسه المالكون للعلم والتكنولوجيا تحت غطاء العولمة الثقافية (جمال، 2015 ، صفحة 8) ، كما يجب على حكومات الدول العربية فرض ضوابط وقوانين صارمة للولوج إلى مواقع الأنترنت والشبكة العنكبوتية ، وفرض رقابة إلكترونية صارمة على المواقع التي تثير العنف والإباحية .

خاتمة:

من خلال هذه الدراسة المقتضبة والمحدودة لموضوع العولمة وتحدياتها ، نستنتج أن هذا المصطلح واسع من الناحية المعرفية ، بدليل وجود عدد كبير من التعاريف حوله ، فكثرة اللفظ حوله جعل الفاعلين والباحثين في مختلف الحقول المعرفية يولونه اهتماما متميزا ، لكن الثابت أن هذا المصطلح إستطاع أن يشمل جميع المجالات ، فهناك المفهوم الإقتصادي للعولمة ، ويعني الهيمنة الأحادية الإقتصادية للدول العظمى وإحتكار السوق العالمية ، وإرغام الدول النامية بالتبعية الإقتصادية لها ، وهناك المفهوم السياسي ويتمثل في فرض السياسة الأمريكية على باقي دول العالم وسياسة أمريكا حاضرة في جل الشؤون الداخلية لدول العالم الثالث بالأخص ، كما هناك المفهوم الإجتماعي والمفهوم الثقافي ، وكلها تعبر عن أحادية وشمولية المعنى ، لكن رغم كثرة التعاريف والمفاهيم حول العولمة ، إلا أن ضبط تعريف شامل ومتكامل لها يبقى بعيد المنال في ظل المستجدات التي يعرفها العالم برمته .

ونستخلص أيضا من هذه الدراسة إلى الإنعكاسات والمخاطر التي تخلفها العولمة على كافة الأصعدة ، فالإنعكاسات السياسية تتمثل أساسا في فرض الدول العظمى لمنطقها الذي يحمل طابع التدخل السياسي في الشؤون الداخلية للدول النامية ، وهو ما تنفذه الولايات المتحدة الأمريكية ليومنا هذا ، وما يدفعها لذلك هو قوتها العسكرية والإقتصادية والدبلوماسية والتكنولوجية ، الشأن نفسه بالنسبة للمخاطر والإنعكاسات الإقتصادية للعولمة على المنطقة العربية برمتها ، فالأوجه المتعددة للعولمة الإقتصادية والتي أفرزت منظمات إقتصادية أحادية القطب ، كالشركات المتعددة الجنسيات ومنظمة التجارة العالمية ، والبنك الدولي وصندوق النقد الدولي ، فهذه المؤسسات الضخمة تفرض على الدول النامية نمطا إقتصاديا موحدا أدى إلى التذبذب والإنهيار الإقتصادي لها ، أما تلك المخاطر والإنعكاسات التي خلفتها العولمة الثقافية فتبقى هي الأخطر على الإطلاق ، لأنها تغزو الفكر العربي ثقافيا وفي الصميم ، أو ما يسمى بالإستعمار الثقافي والغزو الثقافي ، فهي تهدف إلى تحطيم القيم الدينية والروحية و الأخلاقية للعرب والمسلمين ، وتعددت صور هذه المخاطر التي يتم زرعها في العالم العربي عبر وسائل الإعلام والاتصال ، وتصدير الثقافة الغربية ، واستطاعت ان تحقق مبتغاها إلى حد بعيد ، بعدما أصبح الشباب العربي اليوم يلهث وراء شهواته ونزواته ويلهث وراء كل ما هو قادم من وراء البحار ، ما جعله بهمل عقيدته الدينية ، ومقومات الإسلام ، وغلبت عليه مظاهر التقليد الأعمى للسلوكيات الغربية والتي تتنافى جملة وتفصيلا مع عقيدتنا الدينية .

حاولنا في آخر هذه الدراسة إن نبدي بعض الآليات والحلول التي من شأنها أن تقف ضد الخطر الذي أفرزته العولمة بمختلف مظاهرها ، فعلى المستوى الثقافي والتربوي ، يمكن للدول العربية صياغة إستراتيجية عربية محكمة للتعامل مع العلم والتكنولوجيا الحديثة بحذر وإعادة النظر في المناهج التعليمية الدراسية والجامعية ، لمواجهة التحولات الناجمة عن العولمة ، إضافة إلى ضرورة خلق إعلام ناضج قادر على مواجهة مخاطر العولمة والمحافظة على هوية الأمة ومقوماتها ، وسن قوانين من شأنها ضمان الإستغلال الأمثل لمواقع التواصل الإجتماعي وشبكات الأنترنت ، وفرض رقابة إلكترونية على المواقع التي تبث الأفكار الهدامة وتدعو للانحلال الخلفي ، التي تعتبر في رأي الباحث المنفذ الأفضل الذي تستغله الدول الرأسمالية والغربية لتمرير أفكارها الهدامة إلى عقول الشباب العربي ، أما على الصعيد الإقتصادي ، فإن مواجهة الآثار الإقتصادية للعولمة يتطلب من الدول العربية إقامة مناطق التبادل الحر وسوق عربية مشتركة ، ووضع خطط وبرامج إقتصادية تعزز التكامل الاقتصادي بينها .

قائمة المصادر والمراجع :

- الجابري محمد عابد. (1997). الفكر المعاصر(العولمة-صراع الحضارات-العودة الى الاخلاق-التسامح- الديمقراطية ونظام القيم-الفلسفة والمدنية). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- الخداشي سليمان بن صالح. (1419هـ). العولمة (الإصدار ط1). الرياض: دار بلنسية للنشر والتوزيع.
- الرفاعي عبد الهادي ، عامر وليد، و علي ديب سنان. (2005). العولمة وبعض الاثار الاجتماعية والاقتصادية الناجمة عنها. مجلة تشرين للدراسات والبحوث العلمية ، مجلد 27 (1).
- القفاص محمد. (2004). دور الدولة والمؤسسات في ظل العولمة (الإصدار ط1). مؤسسة محمد احمد القفاص .
- حداد شفيعة. (جويلية، 2019). تأثير العولمة في بعدها الثقافي الهوياتي. المجلة الجزائرية للامن الانساني ، المجلد 4 (2)، صفحة 243.
- رفيق ابو بكر. (ديسمبر، 2007). مخاطر العولمة على الهوية الثقافية للعالم الاسلامي. مجلة دراسات ، مجلد4، صفحة 10.
- سفيان العاقب. (2015-2016). الدولة والعولمة نهاية السيادة - فرانسيس فوكوياما انموذجا-. مذكرة ماجستير . وهران، كلية العلوم الاجتماعية /جامعة وهران 2، الجزائر.
- شمس الدين محمد مهدي. (1998). الفكر العربي المعاصر. مجلة قضايا اسلامية معاصرة (3)، صفحة 74.
- شوفان نعيمة. (2007). العولمة بداية ونهاية (الإصدار ط1). بيروت: دار الفارابي للنشر.
- عبد العزيز احمد، زكريا جاسم، و الطحان فراس عبد الجليل. (2011). العولمة الاقتصادية وتأثيراتها على الدول العربية. مجلة الادارة والاقتصاد (86)، صفحة 69.
- عبد العزيز معتز خالد، و محمد الحديثي صلاح ياسين. (2011). التأثيرات السلبية والايجابية للعولمة في القضايا الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية. مجلة ابحاث ، مجلد11 (01)، صفحة 506.
- محمد غربي. (2008). تحديات العولمة واثارها على العالم العربي. مجلة اقتصاديات شمال افريقيا (6)، صفحة 18.
- مولر كلاوس. (2010). العولمة (الإصدار ط1). (عصفور جابر، المحرر، و خالد محمد ابو حطب، المترجمون) القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية.
- نصار جمال. (28 يناير، 2015). قضايا الهوية الثقافية وتحديات العولمة. مركز الجزيرة للدراسات ، صفحة 2.
- نور الدين حتوت. (جوان، 2007). خصائص العلاقات الدولية ما بعد الحرب الباردة واظروحات العولمة. مجلة العلوم الانسانية (22)، صفحة 221.
- هارون فرغلي. (2006). الارهاب العولمي وانهيال الامبراطورية الامريكية (الإصدار د.ط.). (فريد سامي، المحرر) دار الوافي للنشر.
- وداد غزلاني. (2009-2010). العولمة والارهاب الدولي. 9. باتنة، كلية العلوم السياسية/ جامعة الحاج لخضر باتنة، الجزائر.
- يوسف منصور مصطفى. (3، 2 افريل، 2007). تحديات العولمة التربوية المتعلقة بالمدرسة وسبل مواجهتها. مؤتمر الاسلام والتحديات المعاصرة ، 611. كلية اصول الدين / الجامعة الاسلامية.

الذات والغيرية، مشروع إنساني لتجاوز ظاهرة الإرهاب والعنف.

Self and altruism, a humanitarian

project to overcome the phenomenon of terrorism and violence.

د / عبد الرحيم برواكي

المؤسسة: أستاذ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة مولاي إسماعيل، مكناس

berouaguitazouda@gmail.com

ملخص:

ما نهدف إليه في هذه الدراسة التي حددنا عنوانها " الذات والغيرية، مشروع إنساني لتجاوز ظاهرة الإرهاب والعنف " وهي محاولة للنظر في علاقة الفيلسوف الفرنسي بقضايا التواصل والغيرية كنموذج تأويلي لعلاقة الأنا بالغير، وتشريح حريات هاته العلاقة من أجل القضاء على مظاهر العنف والإرهاب داخل المجتمعات الإنسانية، وهذا يفترض مبدئياً طرح المفاهيم والعدة الفلسفية المنتجة لهاته العلاقة، من خلال وضع الذات في نسق تواصلية يترجم في قالب تأويلي-أخلاقي يعاود طرح سؤال الذات بوصفها غيراً. لتأخذ ثقافة التواصل داخل المجتمع الدولي المعاصر بعداً هيرمينوطيقياً يشكل ماهية الإنسان ويحفظ خصوصيته. ومن هنا تنكسر الحاجة إلى التواصل والتسامح في أفق المغايرة التي تتناول الوجود الإنساني في بعده التواصلية، وبوصفه كائناً ذو فاعلية قائمة على الفهم ومصاغة وفق مسارات الإمكان ومجالات الانتظار

Abstract :

This article presents " Self and Altruism, a humanitarian project to overcome the phenomenon of terrorism and violence", which is an attempt to interpret the relationship of the ego with others, and dissect the fossils of this relationship in order to eliminate the manifestations of violence and terrorism within human societies, and this assumes the position of the self in a communicative pattern that translates into an interpretive- ethic again poses the question of the self like other. To take the culture of communication within the contemporary international community a hermeneutical dimension that constitutes the essence of the human being and preserves his privacy.

مقدمة

ارتبط انتشار الإرهاب والتطرف داخل المجتمعات إلى مجموعة من الأسباب والعوامل المتداخلة والمتشابكة فيما بينها، ويعتبر التعصب ونفي وجود الآخر الذي غلب على سلوكيات الكثير من الدوغمائيين والوثوقيين أحد الأسباب التي أدت إلى تجذر الإرهاب والتطرف في العالم، فالمتعصب يصر على انتصار عقيدته على عقيدة الآخرين مهما كلفه الأمر، ومن ثم يلجأ إلى العنف الجسدي لتدمير عقيدة الآخرين واهما بأنه يمتلك الحقيقة المطلقة، كما أن الفهم القبلي والمغلوط للنصوص الدينية وتفرغها من مضمونها الحقيقي يعتبر خطراً على الوعي في بناء الثقافة والمجتمع، وينضاف إلى هذه العوامل انتشار الأمية والجهل، وتضافر هذه العوامل أدى إلى عرقلة البناء الحضاري الذي تنشده الأمم، خاصة المجتمعات العربية والإسلامية، لذا تعتبر ثقافة التواصل هي المنقذ من الضلال والانحراف والإرهاب والراديكالية، وهي الحصن الذي يحتمي به المتمدين والمتسامح لطرد الرجعية والعنف الدموي، كما أن ثقافة التواصل تعتبر بارقة أمل وخارطة طريق لتصحيح مسار الذين يعتقدون بالأفكار المغشوشة التي تغذي مصادر الإرهاب والتطرف، وعليه تعتبر ثقافة التواصل مع الغير مدخلاً لمحاربة التطرف والإرهاب، وتفعيل العلاقة بين الذات والغير، وقد شكلت هذه العلاقة مجال اهتمام خاص من طرف الفلاسفة والانتروبولوجيين وعلماء النفس والشعراء والأدباء ورجال الدين، لما تقتضيه معالجتها من انفتاح على قضايا الفهم والتفاهم والتأويل والتبادل والاختلاف... الخ، وهي قضايا مرتبطة

بالفعالية الإنسانية في تجلياتها الفلسفية والاجتماعية والسياسية والأخلاقية والثقافية، فإذا كان الأمر كذلك، كيف يكون التقاء الثقافات المتنوعة أمراً ممكناً؟ وكيف يمكن أن يكون هذا الالتقاء غير قاتل للمجتمع؟ وإلى أي حد يمكن القول أن الوعي بوجود الغير مدخلاً لمحاربة التطرف والإرهاب؟ وبأي معنى تكون ثقافة التواصل مرجعاً لإحلال التسامح والثقة بين الأنا والغير؟

* المحور الأول: الذات والغيرية، مشروع إنساني لتجاوز ظاهرة الإرهاب.

في هذا المحور من الدراسة سنفتح على مختلف الصور المحددة للغيرية كمدخل لتجاوز ظاهرة الإرهاب، وذلك من خلال الارتباط بالقراءة الريكورية، وسنحاول وبتكرير أكبر اعتماداً على حجج عقلانية صارمة، استشراف السيورة الجدلية بين الأنا والغير من أجل البحث عن نقط رسو لهاته الجدلية يتحقق من خلالها القضاء على العنف وذلك بتفعيل دور الذات والغير دون إقصاء أي طرف، إن الهدف متمثل في تكريس مشروع وجود الذات مع الغير لا بوصفه مختلفاً ولا شبيهاً، بل كما أراد ريكور أن يكون عين الذات، وهذا المشروع تنمهي فيه مع الغير ضمن مجال رحب يجمع بينهما ويحقق التوافق بينهما من خلال إحلال مرجعية التسامح واحترام الإنسان بهدف أسمى يتمثل في استئصال مظاهر الإرهاب والشر(صبحي أحمد محمود، 2004، صفحة 168).

إن احترام الوجود الإنساني يعتبر إطاراً ستتوحد فيه جميع الأنظمة الفكرية والرمزية المتعلقة بوجود الذات أو الغير. كما أنه إطار حامل لمختلف أشكال الوعي البشري التي تتفاوت في درجة تعاملها مع هذا الوجود، وكذلك ارتباطاً بالغاية المرجوة من طرح هذا الوجود في ظل ما يعرفه العالم من مظاهر شتى للشر والعنف، ومع ذلك تظل إمكانية التواصل بين الناس كمدخل لمحاربة العنف والإرهاب المتفشي في العالم. سننطلق في هذه الدراسة من تفسير وجود الإرهاب بمرجعية الشر في العالم، وتصور هذه المسألة في الديانة المسيحية حسب ريكور أعطت رؤية جديدة للحياة الإنسانية، إن المقاربة الدينية تعتمد على مرجعية أن التاريخ الإنساني يسير وفق مسار خطي له بداية ونهاية. وهذه المقاربة ترتبط ارتباطاً مشروطاً بإثم الخطيئة الأولى، لهذا سعى الإنسان جاهداً للتخلص من عقاب الإثم العالق في فكره ومخيلته بشتى الطرق. لهذا تعتبر الحياة البشرية بالنسبة للتصور الديني المسيحي على أنها مرحلة تتوسط قدوم المسيح وحادثه الصلب وعودته في آخر الزمان، وهذه العودة ستكون من أجل تحرير البشر من تبعات الخطيئة الأولى وإقامة مملكة السماء على أنقاض الشر. إن تحمل الذات الإنسانية مأساوية الوجود الإنساني، الذي نشأ في ظل الاعتقاد بالخطيئة، وفي سيطرة الشر الذي أضحى كائناً وجزءاً من كيان الإنسان، وهذا ما يشكل تسويغاً لاقتراف الشر.

إن وجود الشر والعنف في العالم ارتبط أساساً بوجود الخطيئة الأولى، وهذا الارتباط قام على بعدين واحد سلبي، في حين أن الثاني إيجابي، فمن الناحية الأولى فالإنسان هو أصل الشر، الإنسان صادفه واستأنفه، فأصبح السؤال ما إذا كان اعتراف الإنسان بخطيئته يجعله يستبعد بالكامل أصل الشر في الإرادة السيئة التي يتهم بها نفسه، والتي يعترف بأنه صاحبها(ريكور، 2003، صفحة 11). أما من الناحية الثانية، فإن مسألة الشر ارتبطت بجذور قديمة، إنه قديم قدم كل الكائنات وأن الشر هو ماضي الكائنات، وهو ما هزم بإنشاء العالم، وأن الإله هو مستقبل الكائنات. والحقيقة التي تسبج البعدين معا هي أن الشر نتاج إنساني لأنه نابع من رغبة وقدرة وإرادة وكذا منفعة، وإذا ما حاولنا سجن أنفسنا في صلب فهمنا للخطيئة سيبقى الشر أمراً محتوماً ووجوداً لا بد منه.

وكما هو معلوم فإن بول ريكور قد انطلق من هيرمينوطيقا الرموز والأساطير، ومنها انتقل إلى هيرمينوطيقا النصوص، ومن هاته الأخيرة انتقل إلى هيرمينوطيقا الفعل، ليصل إلى أخلاق وسياسة قادرة على

الرد على انتظارات الكائن الهش الذي يقترب الشر داخل العالم، ورغم هذه الهشاشة إلا أن الإنسان باستطاعته أن يتجاوز العطب الأصلي الذي يمنعه من أن يكون ماهيته الأصلية، كما أنه قادر على أن يحطم الزوايا المظلمة التي تحاصر وجوده وأن يدرك حقيقته في هذا العالم، كما أنه يدرك أصوله وغاياته النهائية في هذا الكون، وأن يعيش وفقاً لحكمة تمكنه من أن يكون في منتهى الانسجام مع ذاته والعالم والآخرين.

إذا كانت فرصة استعمال العنف واللجوء إلى إرهاب الآخرين كآمنة حسب ريكور في هشاشة الوساطة التي يلجأ إليها الإنسان في بلورة معنى الإنسانية، فإن الإحراج المعرفي الذي يطرح نفسه بقوة في هذا السياق يكمن: إلى أي حد يمكن للهشاشة الإنسانية أن تكون قادرة على إنتاج منابع الإرهاب والانغلاق والتشدد؟

إن تقديم جواب ملائم لهذا الإحراج يقتضي بالضرورة التسيب المفاهيمي للهشاشة الإنسانية، من أجل تخفيف منابع الشر والإرهاب الكامنة في نفس الإنسان. إن الهشاشة تعطي للشر إمكانية في الظهور، ومن ثم يكون حال الإنسان هو الواقع الفعلي الذي ينكشف في منابع الشر، حيث تنعكس المسافة بين الإمكانية والواقع داخل علاقة انتروبولوجية تؤول إلى عدم العصمة والأخلاق، وهنا نكون أمام إمكانيتين للهشاشة تتمثل الأولى في إمكانية ظهور الشر، وتعارض الثانية حضور الشر بمفهوم الخير (Ricoeur, 2009, p. 194). وتؤكد الأنتروبولوجيا الفلسفية لبول ريكور أن عدم العصمة هي تجسيد قوي للحضور القوي للشر في العالم انطلاقاً من اعتراف الإنسان، إن هذا الأخير هو دائم الاعتراف بأنه يقترب الشر مع الإقرار بوجود إرادة واختيار في هذا الاقترب، وهذا ما يؤكد على التهافت الموجود في نفس الإنسان بين الحرية والإرادة وإمكانية ارتكاب الشر بحرية وإرادة تامة، إن ريكور في هذا السياق لا يرنو تحذير الشر في بنية الوجود الإنساني بوصفه كائناً شريراً بالطبع، ولكنه أراد أن يبين أن الإنسان مادام قادراً على الوعي بالخير والطيب فإنه في نفس الوقت قادر كذلك على الوعي بالشر والخبث (Ricoeur, 2009, p. 197).

إن القول بأن سلوك الإنسان نابعة من الشر، تؤول إلى أن الكائن غير المتطابق مع نفسه هي محور الارتكاز التي يبنى عليها الإرهاب والعنف في المجتمعات، ومنها يتأسس العنف والإرهاب كسلوك واعي مرتبط بالإرادة والحرية، وهذا الأمر ناتج عن اعتقاد الإنسان بكونه كائن يعتقد مسبقاً بأنه بريء، وهذا الانتقال من البراءة إلى الخطأ هو الذي يجعل مفهوم عدم العصمة مفهوماً غامضاً (Ricoeur, 2009, p. 199). لقد تبين أن عدم عصمة الإنسان وارتكابه للخطأ جعله يتأرجح بين عدم التناسق وعدم التناسب، اللذان يسيطران على سلوكيات الإنسان بوصفه كائناً خطئاً ميالاً لممارسة العنف والإرهاب، لكنه مقابل ذلك يعترف ببراءته وحرية، فإذا كان الأمر كذلك، إلى حد يمكن تجاوز إمكانية الشر البشري باعتباره ممكن الحدوث؟ بمعنى تجسيده في الواقع اليومي من خلال سلوكيات إرهابية؟ وبأي معنى يمكن الاعتماد على بدائل سردية تعتمد على ركائز أخلاقية من خلال التواصل بين الذات والغير؟

* المحور الثاني: الطاقة العلاجية والأخلاقية للسرد كميكانيزم للتواصل بين الذات والغير.

إن الذات حسب ريكور تملك إمكانيات رحبة للوجود، وهذه الإمكانيات هي نمط الوجود المشترك الذي يتحقق من خلال افتتاح الأنا على الغير، فماهية الذات تتجسد من خلال تحقق الغير، والمقصود بهذا أن كل لحظات الذات هي إمكانياتها السردية في تحقيق شكل من الانخراط مع الغير وتجاوز أشكال العنف والإقصاء. بهذا المعنى تكمن مهمة ريكور في تأصيل الذات انطلاقاً من تأصيله للغيرية، والطريقة المثلى التي تسمح بهذا التأصيل هي الإحالة إلى التبادل السردية بين الذات والغير، وهذا التبادل يعتمد على إلغاء المسافة الموجودة بينهما. إن الغير ينتمي إلى الذات كظاهرة أصلية أي أنه مكون إثباتي للوجود من خلال جدلية العطاء والأخذ (Greisch, 1997, p. 340).

هذا التأصيل المتبادل يمكن الذات من تتبع تجارب الغير التي تكشف عن هويته، وهذه الهوية تمكن الذات من تقادي الخلط بين الغير وموضوعات العالم، فالغير يوجد في العالم ووجوده يتميز عن وجود الحيوان أو الأشياء، إن وجود الغير مكمل للوجود الذات لأنه ينتج دلالات جديدة تمكن الأنا من فهم ذاته والعالم. وعملية التأصيل بالنسبة لريكور لا تعتمد على طرف وإلغاء الطرف الثاني، إن التأصيل في هذا السياق متبادل، فالذات شرط وجود الغير، وهذا الأخير شرط وجود الذات، بمعنى أن الغيرية كامنة في الطرفين، لهذا أقر ريكور بضرورة الاعتراف بالغير بوصفه ذاتي كآخر، فالتوسيع السردي يتطلب احترام الفردية، واستقلالية الغير التي تتضمن الاعتراف به كذات مشابهة لي حاملة للحقوق والمسؤولية الكونية، أي كأحد قادر على الاعتراف بي، في العودة كذات قادرة على الاعتراف والتقدير (Kearny, 2010, p. 214).

إن الغرابة تعني عدم اكتراث الذات بالغير، والعكس صحيح، وهي بذلك تمثل العمق المدمر لوجود الإنسان في العالم، وموطن الإشكال هنا أن وجود الإنسان في العالم هو غرابة حقيقة تنتهي إلى مقبرة جماعية للجنس البشري من خلال مظاهر الإقصاء والتعنيف وممارسة الشر، إن ريكور في هذا الإطار لا يراهن على الغرابة لأنها تؤدي إلى انغلاق الذات على ذاتها، وهذا ما أدى به الاعتماد على الهوية السردية المدججة بأشكال الحوار والتوسيع الأخلاقي بين الذات والغير" فالآخر ليس فقط المقابل للعينه، بل إنه ينتمي إلى التكوين الحميمي لمعناه، وفي الواقع، فعلى الصعيد الفينومينولوجي الفعلي، هناك طرق متعددة يؤثر فيها الآخر غير الذات في فهمها لذاتها، ويرسم الاختلاف بين الأنا التي تقيم وتثبت، والذات التي لا تعرف نفسها إلا من خلال هذه التأثيرات عينها" (ريكور، الذات عينها كآخر، 2006، صفحة 606 و607).

تطرح الهوية السردية مفاهيم التوسيع الأخلاقي، الذات، الغير، باعتبار أن الذات في رفقة المشاركة الوجدانية والأخلاقية مع الغير، وإذا كان التوسيع الأخلاقي يعني استحضار أفق مشترك يحضر فيه الأنا والغير بقيمهما وأفعالهما التي تضاهي حضور عمليات السرد، فإن نتائج هذا التوسيع تهتم الربط بين الذاتية والغيرية في إطار جدلية حوارية تتم عن شبكة علائقية قائمة على الطاقة العلاجية للسرد، وبواسطة السرد تتحمل العلاقة بين الأنا والغير أكثر من دلالة أخلاقية، فالسرد يحيل إلى التواجد العلاجي وكيفية تقبل الذات للغير ومن خلال هذه الطاقة العلاجية يمكن تجاوز تجليات العنف والإرهاب المتفشي في دول العالم.

إن انفتاح الذات على الغير يكشف عن الطاقة العلاجية للسرد، وحديث ريكور عن هذه الطاقة ارتبط بالسؤال الذي وجه إليه من طرف رشارد كيرني: ما إذا كان السرد يحمل دلالات علاجية؟ وفي سياق الإجابة التي قدمها ريكور، يحيل إلى عمل حنة أرندنت Hannah Arendt في كتابها الظرف الإنساني The Humain Condition في محاولتها صياغة قراءة متماسكة تكشف عن الفاعل في الكلام والفعل وبين ميراث سيجموند فرويد في التحليل النفسي، إن الرجوع إلى هذه الأعمال يفسر مصدر السؤال، من أين أتت القصص؟ ذلك أن الحزن هو الإجابة التي تمنح مشروعية طرح السؤال، ومن هنا ربط ريكور السرد بعملية الاستيعاب، وهو نوع من التكرار المرضي الذي تسقط فيه الذاكرة بتكرار موضوع ألمها، والسرد من هذا المنظور بداية القبول بالخسارة التي تؤلم الذاكرة وبداية تحررها من ربكة العصاب، باعتبار أن السرد هو نوع من الاستشفاء الذي يمارسه القاص والقارئ معا (مندي، 2016، صفحة 18).

بعد السرد نشاطا علاجيا متميزا في تجاوز مظاهر العنف وإقصاء الآخر، وهذا النشاط يؤول إلى الوظيفة العلاجية التي تقوم على تزويد الناس بمعاني الهوية والتماسك، وذلك اعتمادا على وظيفة الحداد الذي يعمل على نظم العلاقة بين المادة التخيلية والمرجعيات الثقافية والتاريخية، فأهميته بالنسبة لريكور شبيهة بعمل المؤرخ الذي يسمح بتجاوز العصاب الوسواسي الذي يوقف الماضي دون أن يسمح له بالمرور، إنه عمل حي

فيه يكشف المؤرخ عن ذاته بكونه قادرا على العمل في تخصصه، وهذا ما استبعده هايدجر في كتابه "الوجود والزمان" (Castelli, 2006, p. 105). وهذا النشاط حسب ريكور يظهر من خلال العملية العلاجية التي يعتمد السرد فيها إلى تركيب سلسلة متداخلة من عناصر العلاج التي تحضر في تضاعيف السرد، ففيه يتم الكشف عن الفاعل السردى بفضل ما ينسجه السرد من شبكة تعود إلى العلاقات بين الفاعلين وظروف الفعل (مندي، 2016، صفحة 27).

شكك ريكور في كون السرد لا يرتبط بوظائف العلاج المتعددة، فالسرد حسبه يتوفر على لغز أو سر يحول عملية التلقي نحو وجهة جمالية موسومة بطاقة علاجية لمجموعة من الأمراض وهذا يرتبط بوظيفة الذاكرة، وهذا التوجه بقدر ما أولى للبناء السردى أهمية خاصة باعتباره عملا واعيا، وديناميكيا متعدد الأبعاد، فهو يستند إلى مهارة التطهير Catharsis والبرهان الذي قدمه هو أن الحياة نفسها بحث عن السرد، لأنها تجاهد من أجل اكتشاف طرق علاجية للتغلب على تجارب الرعب والفوضى والألم والعنف، وعمليات السرد هي التي تمكن من ربط المعاناة بالفعل. ومهما يكن الأمر فما يسرد عن الحياة، كما يرى أرسطو، يعاد توسطه في الفعل من أجل عرض موضوع المحاكاة التي هي محاكاة للفعل، وعليه فكل حياة إنسانية هي دائما قصة ضمنية (مندي، 2016، صفحة 30).

تتأسس الوظيفة العلاجية للسرد عند ريكور انطلاقا من فكرته حول عمل الحداد الذي طعم به تأملاته حول عمل السرد بوصفه علاجاً للحزن، فالمواقف التي يحيل إليها الحداد هي مواقف محزنة فعلا (مندي، 2016، صفحة 32). وفيما يتعلق بمنظومة الحداد والتمثيلات الثقافية والرمزية المرتبطة بها تشي أن الشخص المتوفى لم يعد موجودا، مما يعني أن الرابطة التي تربط الأنا بالغير المتوفى لم تعد موجودة، واعتمادا على تصور فرويد أكد ريكور أن الليبدو يخضع لمبدأ الواقع الحتمي على الرغم من استمرار وجود الموضوع المفتقد في الحميمية، فعمل الحداد هو بمثابة إدراك بين لكل مبدأ يتخلى عنه الواقع، فالسرد بهذا المعنى يكافح الشكوى والانتهاكات الناتجة عن فقدان الغير (مندي، 2016، صفحة 32).

وخلافا لهايدجر قد تكون تجربة الحداد تجربة الوجود الأصيل مع الغير، ولكن هذا لا يعني أنها تجربة حقيقية عن الموت (Dastur, 2003, p. 22). لهذا تساءل ريكور عن إمكانية توسيع وتعزيز عمل الحداد، من خلال الوظيفة العلاجية التي يقوم بها السرد، وفي هذا السياق يمارس تأويلا نقديا للنظريات السيكلوجية المهمة بعمل الحداد، ومن هنا وجب الإقرار حسب ريكور أن نعتبر السرد مجالا يعبر الإنسان من خلاله عن نمط وجوده، وعليه وجب التسليم بأن الأحزان الناتجة عن فقد الغير يمكن تحملها لو تم وضعها في قصة أو سردت قصة حولها، بمعنى أن السرد قادر على أن يجعل المآسي متحملة وعلى أن يجعلنا قادرين على تحمل تراكمها (مندي، 2016، صفحة 33).

إن عمل السرد في تجربة الحداد يرتبط بنمط الوجود والمعاناة الخاصة بالذات من خلال ارتمائها في مستنقع الهم، والعودة إلى الخبرة الإنسانية بما هي تجلي لأشكال الفقد والمعاناة تجعلنا نفهم هذه المشاعر المرتبطة بالهشاشة (Hall, 2007, p. 39) ويعتبر عمل السرد قدرة مميزة على احتواء هذه الهشاشة، أي احتواء الأحزان والمشاعر السلبية المرتبطة بالموت، فعمل السرد عنصر جوهري في عمل الحداد بوصفه قبولا بالخسران، فقضايا السرد المعززة بإضافة المعاناة إلى الفعل والحزن إلى الممارسة، إنه الأفضل على الإطلاق في بسط طرق وضع الحياة في قصص تروى (مندي، 2016، صفحة 34).

* المحور الثالث: الذاكرة والغفران كميكانيزم لتجاوز الصراع الحضاري في المجتمع الدولي المعاصر.

يعتبر العنف من المفاهيم المنتشرة بشكل حديث في المجتمعات الحديثة، وهذا الانتشار ارتبط أساساً بالفكر السياسي المعاصر، لكن ممارسته قديمة قدم الإنسان في العالم خاصة مع قتل قابيل لأخيه هابيل، وعلى المستوى الفكري لم يهتم المفكرون الأوائل بالعنف بوصفه مرتبط بذاته، بل كنتيجة لأبعاد تيوقراطية، كمخالفة تامة لتعاليم الآلهة، لهذا لا نجد أي حضور للمفهوم في كتابات الفلاسفة من أفلاطون إلى ابن خلدون باعتباره مفهوما قائم الوجود، "فقد كان العنف مختلطاً بمعاني أخرى أو مضافاً لها كالفتنة أو الحرب وكل ما يؤدي إلى خراب الدول كما يبدو ذلك في جمهورية أفلاطون أو في سياسة أرسطو أو في مدينة الفارابي، أو في مقدمة ابن خلدون" (المسكيني، 1997، صفحة 6).

أما إذا تحدثنا عن العنف من الناحية الحقوقية والسياسية فقد اقترن أساساً بظهور الدولة الحديثة، إن اعتبار العنف "كمقولة حقوقية يعود إلى القرن التاسع عشر، حيث فكر فيه من داخل التصور الحديث للدولة بوصفها فعلاً أو ظاهرة ترمي إلى إحداث خلل في البنى التي تنظم مجتمعاً ما مما ينتج عنه تهديد نظام الحقوق والواجبات التي يتوفر عليه الأفراد طالما أنهم ينتمون إلى شرعية قائمة" (المسكيني، 1997، صفحة 6).

إن إضفاء الشرعية على العنف والتأسيس النظري لهذا المفهوم اقترن أساساً بالمرحلة الأولى لقيام المجتمعات الإنسانية، وهذه الشرعنة تؤول في حقيقة الأمر إلى الخطيئة الأولى، ولم يتمكن العقل الإنساني إلى يومنا هذا أن يتحرر من ثقل هذه الخطيئة أو أن يحرره من عقابها، فإذا نظرنا إلى الحرب كظاهرة من خلالها تتجلى ممارسة العنف نجد إن الفيلسوف ليفيناس يفسرها على أنها "توقف علم الأخلاق، لكن من الخطأ أن نفهمها على أنه ظاهرة خارجية، فالحرب ليست خارجية بل داخلية في الإنسان" (لاكروا، 2004، صفحة 362).

إن بناء المجتمع الدولي المعاصر يؤول أساساً إلى تحرير الذات الإنسانية من عقدة الارتباط بالخطيئة الأولى، لهذا رفض ريكور أن ينظر إلى العنف بوصفه سلوكاً أخلاقياً، لا بد من الرجوع إلى مقاربة إي تقنية تعمل على محاصرة المفهوم، "لأن الظهور الأول للإرادة الواعية للذات في ممارسة العقاب هو الثأر، فما أن نتأمل غرامة العقاب كفعل لإرادة ذاتية فإن خصوصية هذه الإرادة وعرضيتها تملأن العيون، فالثأر هو العرضية نفسها للعدل للقائم به، والذي يقوم بالعدل، فإن العقاب أولاً يعد غير نقي، والعقوبة ليست بادئ ذي بدء سوى طريقة لإدامة العنف في سلسلة غير متناهية من الجرائم" (ريكور، صراع التأويلات، 2005، صفحة 420).

يكمن الميكانيزم الأساسي في تجاوز الصراع الحضاري في المجتمع الدولي المعاصر، في ربط الذاكرة بالتاريخ والغفران في كون الرؤية الفردية للذاكرة هي أعمق من الرؤية الجماعية، وذلك أن الذاكرة الفردية هي ذاكرة الشاهد الذي ولد منه التاريخ، حتى وإن كان من المستحيل الفصل بينهما، لأن الهدف هنا يتمثل في تدوين الأحداث التاريخية الخاصة بممارسة العنف، فالمؤرخ كي يعيد إلى الجماعة تصوراً ما أو بالأحرى تمثيلاً حقيقياً للماضي يضعه أمام الأمة كي تكون عندها ذاكرة جماعية جاءت من هذا الذي لم يعد قائماً، ولا تستطيع أن تستعيده وتحقق من صدق هذه الاستعادة (ريكور، صراع التأويلات، 2005، صفحة 18). لا يمكن إذن الفصل بين الذاكرة والتاريخ، لكن هناك أولويات يضعها ريكور في الحساب وتمثل في البعد التوثيقي للتاريخ، فهذا الأخير يحاول أن ينقذ الذاكرة من النسيان وأن يعلمها حقيقة الإنسان كما تبدت في ماضيه، لكن هذا الرهان كما يضعه ريكور بقدر ما يعلم الذاكرة، يجرحها ويجعلها حزينة خاصة مع ظاهرة الموت والدفن والعنف في تقبل حاضر داخلي لن يعود بالمرّة (Castelli, 2006, p. 72).

لكن في حقيقة الأمر، لا يمكن الحديث عن الذاكرة سوى بتفاعل الذات مع الغير، فأى علاقة تقيمها الذات بأشياء العالم وكائناته، لا بد من أن تتيح مسألة مغادرة الدائرة الضيقة وتنعطف بالتالي على الغير الذي تعقد معه علاقة تأثير وتأثر، فواجب الذاكرة هنا أن تساهم في تأسيس علاقة اعتراف عادلة بين الذات والغير،

ويتوقف ريكور عند معضلة الاعتراف بحجم الصراع والعنف الذي عرفته الإنسانية وخاصة الحضارة الأوروبية في القرن العشرين، فتقافة الاعتراف تذكر الإنسان بالمآسي والويلات التي عني منها من جهة، وكذلك احتفالاته التي تذكره بفترات فرحه وسروره، والذاكرة في هذا السياق محتارة بين التملك والنسيان، لهذا اقترح التوصل إلى ذاكرة عادلة، متوازنة بمعنى ما، أي أنها ذاكرة تستطيع أن تنسى وأن تخرج من الحزن ومن التاريخ الشقي المعذب والمؤلم وأن تسامح وتغفر، حتى من دون أن تنسى بالضرورة (ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، 2009، صفحة 18).

بالنظر إلى المآسي والأحزان، والأحداث المؤلمة التي ميزت تاريخ الإنسانية، يبدو أن ريكور أقل تشاؤماً من غيره، وهذا الموقف الأخلاقي عرضه لجملة من الانتقادات، صحيح أنه يربط الذاكرة بالنسيان، غير أنه يعترف بكل مآسي العنف، وحاول أن يكون منصفاً نحو كل ضحايا التاريخ والذاكرة المنصفة التي تأخذ في الحسبان الوضعيات التي يحيا فيها الإنسان وكان مأسوراً فيها، ولكن له قدرة على تجاوز هذه الوضعيات بتشكيل ذاكرة لا تصم أذنيها أمام صرخات كل المتألمين: "لهذا السبب انتقد ريكور فكرة التقادم prescription التي تحاول عبثاً طمس ذاكرة الجرم الذي اقترفه المجرم بالفعل، لأن فكرة التقادم لا تهدف إلا إلى التخلي عن المتابعة بعد انصرام آجال معينة. لكننا حتى لا نقوم بمعاقبة الجاني، لا تعني المحاكمة أننا قد محونا آثار الجريمة ولا قمنا برد الاعتبار إلى الجاني، لأننا نحتاج بعد ذلك إلى اعتراف الجاني أمام الضحية وإلى صفح الضحية عن الجاني". (عز العرب لحكيم بناني، 2017، صفحة 178) فهو لا يعتبر الذاكرة كمعطي مباشر يفرض نفسه بثقله التاريخي الموسوم بالعنف والحيرة والجراح، لكنه يعتبرها كعامل من عوامل تشكيل الغفران، أي أن ريكور يرجح كفة السمو الذي يقابل هوة الذنب، والذي يختلف عن أي تبادل أو هبة تنظر المعاملة بالمثل ليصل إلى رحابة السماحة التي هي عطاء من دون مقابل، ومحبة لا متناهية تعلو على كل الجراح (ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، 2009، صفحة 19).

إن الذاكرة يجب أن ترتبط بالغفران، ولا يخفى على ريكور أن الغفران عند الإنسان يقوم على مبدأ التسامح باعتبار أنه مستعد لفعل الخير والشر معاً، "لهذا يعتبر ريكور من هذه الزاوية أن الإنسان من حيث إمكاناته أكبر من كل الأفعال الخيرة والسيئة التي قام بها في السابق، لا يتجسد الخير ولا الشر بصورة حتمية في وجوه محددة وبصورة نهائية، فالميل إلى الخير موجود في صلب الإنسان قدر وجود ميل إلى الشر، ولا يمكن الحكم على مستقبل الإنسان انطلاقاً من أفعاله السابقة" (بناني، 2017، صفحة 178). وهنا لجأ ريكور مرة إلى كانط، فإذا كان هذا الأخير قد نظر للشر المتجذر في الإنسان، إلا أن هناك عمقا غائراً في أعماقه ينشد الطيبة والخير والتعايش والمحبة (ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، 2009، صفحة 19).

إذا كان ريكور قد تنبه إلى نقص في إشكالية كتابي "الزمان والسرد" وكذلك "الذات عينها كآخر"، حيث تتواجه التجربة الزمانية والعملية السردية وذلك على حساب إهمال الذاكرة والنسيان معاً، فإنهما في هذا السياق يشكلان مستويين متوسطين بين الزمان والسرد (ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، 2009، صفحة 27). ويستلزم هذا التنبيه دوماً فهم آراء الغير والانفتاح عليه، باعتبار أن الذات تنطوي على قدرة أنطولوجية تستحضر السرد كآلية للفعل والممارسة وفهم الآخر في نطاق الحوار والتسامح، وهذا يتم بتحويل هذه المقتضيات إلى حبكة روائية (ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، 2009، صفحة 19).

أخيراً، يمكن القول أن الذاكرة هي العصب القوي لتجاوز العنف عبر تجلياته، ولم يكن الغرض في هذه الدراسة الإشارة إلى الإحراجات المرتبطة أساساً: "بالمشهد المقلق حين نرى الفائض من الذاكرة هنا، والفائض من النسيان هناك، هذا إذا لم نقل شيئاً عن مدى تأثير إقامة الاحتفالات بذكرى أو أخرى، وعن مدى إساءة

استعمال الذاكرة وكذلك النسيان" (ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، 2009، صفحة 27). ولكن الغرض منه تفعيل الذاكرة كملكة تربط الذات بالغير وتشكل شبكة تمكن الإنسان من تجاوز تاريخه المأساوي، فهي بهذا المعنى العصب الحيوي في تحريك البنيات السردية المرتبطة بتسجيل الذكريات والشهادات ومن ثم تكريس مصير مشترك عبر تأسيس الذاكرة الجماعية وكتابة التاريخ.

ولا يتشكل وجود الإنسان إلا عندما يتيقن أن الشقاء الذي يبرزه التاريخ تبهره وتتغلب عليه الذاكرة السعيدة التي تعلن النهاية السعيدة للفرد القادر على تخطي حزنه (ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، 2009، صفحة 20). والذاكرة السعيدة في هذا السياق هي رديفة السرد، فالشقاء والتعاسة تجارب ضرورية في الحياة، والذاكرة تمكن الإنسان من تجاوز هاته العتبات وأن يصرفها سردا ليجعل منها مطية للنجاح، فلا بد من أن يتعلم من الأخطاء التي ارتكبها والمحن التي اجتازها، وهذه العتبات هي التي تجعل فكرة السرد ممكنة، فالمحن مهما كانت قساوتها يمكن تجاوزها إذا رواها الإنسان كقصة أو أخبرنا عنها سردا (ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، 2009، صفحة 719).

خاتمة:

تعززم الإيتيقا الريكورية التي تهدف إلى حماية الوجود الإنساني، والإبقاء على مفاهيم التواصل والذاكرة والغفران مراجع أساسية للفعل الإنساني والانتقال به إلى حوار الثقافات وتجاوز كل أشكال الإقصاء والعنف. واعتمادا على هذه المفاهيم التي طبعت الإنسان بما هو كائن معرفي وأنطولوجي وأخلاقي على التوالي، تتأسس المركزية التواصلية من خلال انتقال الإنسان من دائرة ممارسة العنف واستعماله إلى دائرة تأسيس المجتمع المعاصر من خلال نسيانه لكل مظاهر العنف، والحكم الذي يجب بلورته في هذا السياق يتصف بالأصالة والذي يجدر به توجيه الوجود التاريخي للإنسان الذي يفترض أن يكون إجراء قائما على احترام كثرة الفواصل اللغوية والاجتماعية الغنية بالوسائط الرمزية والدلالية التي تمكن الناس من تجاوز الصراع.

وبموجب تعدد هذه الفواصل، تغدو المحتويات الأخلاقية مرجعا أساسيا لمختلف اختبارات الإنسان، كما تعتبر الحيز المفضل لقيام جمالية لغوية واجتماعية، تتحول بفعل الذاكرة إلى حيز خصب للحوار والتبادل الذي تندرج فيه غنى الثقافة الإنسانية. وهذا الفعل هو الذي سيتيح للإنسان التحوار بين الثقافات المختلفة ومن ثم تنجيه من شر النزعات الذاتية الموسومة بالمركزية المعرفية والأنطولوجية. كما أن تطبيق الفواصل اللغوية والاجتماعية سيمكن الذات من فهم أفضل للعناصر المؤلفة لكيانها من مخيلة وزمان وفعل وسرد يجعلها دائما منفتحة على الآخر.

وعليه يقابل تعدد الوسائط تعدد الوجود، وإذا كان الوجود يقال بمعاني عدة وطرائق شتى، فليس من سبب أن لا نقول أن الأخلاق هي أحد هذه الطرائق، والحال أنه في عصر العولمة وصراع الهويات، أن نعتمد الأخلاق والحكي منهجا لفهم الوجود، وباعتماده ستدرك مجمل الثقافات كيف تدرج إسهاماتها في هذا الفهم، بالقدر الذي تعمل فيه العقول على إظهار غنى الوجود، وسيتبين أن الوسائط الأخلاقية السردية ستكون هي الطريق الأفضل جاهزية من الطرق الأنطولوجية والمعرفية، فعوض أن نبحث عن حقيقة الوجود من خلال إرغامه على كشف حقيقته بذاته، فمن الأفضل حسب ريكور أن نجعل الاستدعاءات السردية هي التي تقوم بهذا الكشف.

المصادر والمراجع المعتمد عليها:

أولا، المصادر:

بالعربية:

- بول ريكور(2003)، *فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء، الطبعة الأولى*، ترجمة عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب.
 - بول ريكور(2005) *صراع التأويلات، الطبعة الأولى*، ترجمة منذر عياشي، مراجعة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا.
 - بول ريكور(2009) *الذاكرة، التاريخ، النسيان، الطبعة الأولى* ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا.
 - بول ريكور(2005) *الذات عينها كآخر، الطبعة الأولى*، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- بالفرنسية:

- Paul Ricoeur(2009) *Philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité*, volume 1 l'homme faillible, éd Points, Paris.

ثانياً، المراجع:

- جان لاکروا (2004) *للامتناهي والجار في فلسفة ليفيناس*، ترجمة يحيى الهويدي، مجلة لأوراق فلسفية، العدد 12.
 - سمير مندي (2016) بول ريكور، الذاكرة والسرد، حوارات، ترجمة وتقديم سمير مندي، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع.
 - صبحي أحمد محمود (بدون تاريخ) *فلسفة التاريخ، الطبعة الثالثة*، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت.
 - عز العرب لحكيم بناني (2017) *ثقافة الاحتجاج بين الفلسفة والقانون، مقالات في الأخلاق والسياسة*، الطبعة الأولى، منشورات مختبر الدراسات الرشدية.
 - فتحي المسكيني (1997) *ما هو الإرهاب؟ نحو مساءلة فلسفية*، مجلة الدراسات العربية، العدد 34.
- بالفرنسية:

- Françoise Dastur (2003) *Heidegger et la question anthropologique*, éditions Peeters, Paris.
- Jean Greisch (1997) *Paul Ricoeur : L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, édition Beauchesne.
- Olivier Abel, Enrico Castelli (2006) *La juste mémoire, lectures autour Paul Ricoeur*, édition Labor et Fides.
- Richard Kearny (sans date) *Entre soi-même et un autre : l'herméneutique diacritique de Paul Ricoeur*, ouvrage collective sous la coordination de Myriam Revault d'Allonnes et François Azouvi

بالإنجليزية:

- W. David Hall (2007) *Paul Ricoeur and Poetic imperative*, State University of New York.

مستوى وعي طلبة الجامعة العرب لدور المناعة النفسية في الحد من نشر الفكر الإرهابي المتطرف بينهم من وجهة نظرهم في ضوء التخصص الدراسي ونوع الجنس والجنسية

The level of awareness of Arab University students of the role of psychological immunity in limiting the spread of extremist terrorist ideology among them from their point of view in light of academic specialization, gender and nationality

د/ سليمان عبد الواحد يوسف، جامعة قناة السويس - مصر
د/ هدى ملوح الفضلي، جامعة الكويت - الكويت

المخلص:

هدفت الدراسة الحالية إلى التعرف على مستوى وعي طلبة الجامعة العرب لدور المناعة النفسية في الحد من نشر الفكر الإرهابي المتطرف بينهم من وجهة نظرهم في ضوء بعض المتغيرات الديموجرافية والمتمثلة في: التخصص الدراسي (علمي - إنساني)، ونوع الجنس (ذكور - إناث)، والجنسية (مصرية - كويتية)، وتكونت العينة من (600) طالبًا وطالبة بجامعة قناة السويس بمصر، والكويت بدولة الكويت. وبتطبيق مقياس الوعي لدور المناعة النفسية في الحد من نشر الفكر الإرهابي المتطرف إعداد/ الباحثان؛ أشارت النتائج إلى امتلاك طلبة الجامعة العرب لمستوى متوسط من الوعي بدور المناعة النفسية في الحد من نشر الفكر الإرهابي المتطرف. إضافة إلى عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية في مستوى وعي طلبة الجامعة العرب لدور المناعة النفسية في الحد من نشر الفكر الإرهابي المتطرف تعزى لكل من التخصص الدراسي، ونوع الجنس، والجنسية. كلمات مفتاحية: الوعي - المناعة النفسية - الفكر الإرهابي المتطرف - طلبة الجامعة العرب.

Abstract:

The study aimed to identify the level of awareness of Arab university students of the role of psychological immunity in limiting the spread of extremist terrorist ideology among them from their point of view in light of specialization, gender, and nationality. The sample consisted of (600) university students, and by applying the study tool, the results indicated a high level of awareness among Arab university students of the role of psychological immunity in limiting the spread of extremist terrorist ideology. In addition to that, there were no statistically significant differences attributed to the three variables.

Key Words: Awareness - Psychological Immunity - Extremist Terrorist Ideology - Arab University Students.

مقدمة:

يقول الله في كتابه العزيز {مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ} (سورة النحل، الآية: 97). وهذه الآيات الكريمة إن دلت على شيء فإنما تدل على أن الله عز وجل يحث الإنسان على العمل وتجويده من أجل الحياة الطيبة، فالنجاح في بناء الإنسان يتم من خلال التربية والتعليم، ويهدف التعليم ضمن ما يهدف إلى إعداد الأفراد للحياة الناجحة من خلال تزويدهم بالمهارات اللازمة والتي تساعدهم على تحقيق أهداف المجتمع الذي يعيشون فيه، وعلى حل المشكلات التي تواجههم، وتنمية إدراكاتهم لجودة حياتهم.

ولما كان العالم اليوم يشهد العديد من التغيرات العلمية والتكنولوجية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية أثرت في جميع مجالات الحياة وانعكست آثارها الإيجابية والسلبية، الأمر الذي أدى إلى زيادة الأعباء التي تواجه الفرد وزيادة مشكلاته الحياتية، وجعلت الفرد يعاني من كثير من المشكلات والضغوط الحياتية.

ونتيجة لذلك ظهر علم النفس الإيجابي بعد أن زادت الضغوط والأعباء على كاهل الفرد حتى كادت تفقده معنى الحياة والشعور بالسعادة والرضا عنها فجاء هذا العلم ليعيد للحياة بهجتها حيث يركز على الجوانب الإيجابية في حياة الفرد والتي من أهمها المناعة النفسية وجودة الحياة.

وقد أشار سليجمان Seligman إلى أن علم النفس الإيجابي يقوم على الفكرة القائلة بأنه "إذا تعلم الفرد العودة إلى الهدوء والأمل، وكذلك التفاؤل وامتلاك مناعة نفسية مرتفعة فإنه سيكون أقل عرضة للإصابة بالاكتئاب وسيشعر بالسعادة، وستكون حياته أكثر إثماراً". (Seligman & Csikszentmihalyi, 2000., Snyder & Lopez, 2002).

وتُعد المناعة النفسية Psycho immunology إحدى أهداف علم النفس الإيجابي بل أهمها. كما يشير سُلَيْمان عبد الواحد (2016 ب، 249) إلى أنها من النظريات العلمية التي ظهرت حديثاً، ولاقت قبولاً كبيراً في الأوساط العلمية، وكشفت عن الكثير من أسباب القصور والضعف في النواحي الفكرية والنفسية والجسمية. والحقيقة أن المناعة النفسية هي أكسير الحياة، وهي السبب الحقيقي لوجودتها النفسية، ولكن يختلف الشعور بها والتعبير عنها من فرد إلى آخر، بل ومن مرحلة عمرية إلى أخرى، ومن ثقافة إلى أخرى، وأكثر من ذلك، فإن مصادر المناعة النفسية قد تتباين من فرد إلى آخر، فقد يكون تأكيد الذات مصدر للمناعة النفسية لفرد ما، بينما يكون النجاح في الحياة الزوجية والدراسة والعمل قمة المناعة النفسية لدى آخر، في حين أن الشعور بالاستقرار والأمن والرضا عن الحياة هما المناعة النفسية بعينها لدى ثالث، ولذلك تظل المناعة النفسية قمة مطالب الإنسان في هذه الحياة بل ومن أهم أهدافه التي يسعى إلى تحقيقها (سُلَيْمان عبد الواحد، 2019، 222).

ونجد أن كثير من المتعلمين بالتعليم الجامعي العربي، لديهم شعور بنقص المناعة النفسية داخل الإطار الدراسي الخاص بهم نحو أقرانهم ونحو مُعلميهم، وليس بالضرورة أن يُعزى كل ما يصدر عنهم إلى خصائصهم الانفعالية الحادة من عدوان وعنف وغضب وفكر متطرف وغيرها من السلوكيات غير المرغوبة، فقد يصبحون بذلك مصدرًا لخطر مستمر يهدد من حولهم بسلوكياتهم غير المرغوبة المتكررة والتي يجدون فيها تعبيرًا عن أنفسهم أو عما يجول بداخلهم نحو المحيطين بهم من نقص مناعتهم النفسية.

وفي هذا الصدد يرى كثير من الباحثين أن المناعة النفسية لها أهمية في حياتنا اليومية، ومنهم: وادلي (Wadley, 2011)، وعصام زيدان (2013)، ونادية الأعجم (2013)، ونبيلة السوروي (2014)، وسُلَيْمان عبد الواحد (2016 أ)، وميرفت سويعد (2016)، ووفاء بركات (2017)، وأمل غنايم (2018)، وسُلَيْمان عبد الواحد (2018)، وشيماء جاد الله ومنتصر فتحي (2018)، وناهد فتحي (2019)، وسُلَيْمان عبد الواحد (2020)، ونسمة لطفي وأسماء فتحي (2020)، وسُلَيْمان عبد الواحد وهدي الفضلي (2021).

ولما كانت حياة الإنسان لا تمضي على وتيرة واحدة وعلى نمط واحد؛ فإن عالم اليوم يشهد العديد من التغيرات العلمية والتكنولوجية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية أثرت في جميع مجالات الحياة وانعكست آثارها الإيجابية والسلبية، مما أدى إلى زيادة الأعباء التي تواجه الفرد وزيادة مشكلاته الحياتية، وجعلت الفرد

يعانى من كثير من المشكلات والضغوط الحياتية (سليمان عبد الواحد، 2020، 531)؛ الأمر الذي يجعل البعض يفكر تفكيراً متطرفاً.

ومن ناحية أخرى نجد أن مفهوم التطرف بحسب بعض المصادر كل ما يؤدي إلى الخروج عن القواعد الفكرية والقيم والمعايير والأساليب السلوكية الشائعة في المجتمع، مُعبّراً عنه بالعزلة أو بالسلبية والانسحاب، أو تبني قيم ومعايير مختلفة قد يصل الدفاع عنها إلى الاتجاه نحو العنف في شكل فردي أو سلوك جماعي منظم، بهدف إحداث التغيير في المجتمع وفرض الرأي بقوة على الآخرين. وبهذا التوصيف فلا أحسن من شبكة الإنترنت لمخالفة القيم والتعبير عن هذه المخالفات والدعوة لها من خلال البث الصوتي والنصوص والأفلام وأحداث الضجيج للتعبير عن الأفكار التي يرى صاحبها أهمية إيصالها للناس، والتطرف وفقاً للمفاهيم الثقافية والأيدلوجية قد يتحول من مجرد فكر إلى سلوك ظاهري أو عمل سياسي، يلجأ عادة إلى استخدام العنف، وسيلة إلى تحقيق المبادئ التي يؤمن بها الفكر المتطرف، أو اللجوء إلى الإرهاب النفسي أو المادي أو الفكري ضد كل ما يقف عقبة في طريق تحقيق تلك المبادئ والأفكار التي ينادي بها هذا الفكر المتطرف (فادي سماوي وهبة حماد ومصطفى عيروط، 2017، 191).

وفي هذا الصدد يشير جميل الريان (2020، 35) إلى أن الفكر المتطرف هو الفكر الذي يكون الأصل فيه أنه فكر عقلي سليم، ثم اتخذ منحى متطرفاً، فنقله من الاستقامة إلى الاعوجاج، ومن السلامة والالتزان إلى الانحراف والتطرف ومن ثم انحراف عن قواعد العقل البديهية؛ وعليه يكون للتطرف الفكري وجهان؛ أحدهما مكشوف، والآخر، مُقنّع، فكما يوجد التطرف الفكري المكشوف والذي يمكن تشخيصه دون تعقيد، كذلك هناك التطرف الفكري المُقنّع الذي تضيع معه البوصلة، لا سيما إذا اتخذ صيغة علمية، وظهر بوجه حضاري، فيترك تأثيراً كبيراً وخطيراً في الشعوب والمجتمعات، وربما يصل إضلاله حد تصور أنه النهج الصحيح، وما عداه هو الشذوذ والخطأ.

ولما كان الفكر الإرهابي المتطرف والمتشدد والتعصب والميل والتحيز محدد نفسي ومعرفي وسلوكي للشخصية؛ فإنه موجود حيث يوجد الإنسان؛ لانه نتاجاً للظروف الحياتية النفسية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ولكنه ليس أصلاً في شخصية الإنسان، بل هو نتاج يظهر على السلوك الإنساني كنتيجة لها تعرض له منذ طفولته إلى يومه الحالي، ولذلك فقد أصبح الفكر الإرهابي المتطرف من أهم المشكلات النفسية الخطرة التي تحيط بمجتمعات العالم وتهدد أمنه وسلامته.

مشكلة الدراسة:

إن التطرف في الآراء والأفكار والاتجاهات نحو بعض القضايا الاجتماعية والسياسية والدينية والثقافية ظاهر قديمة ولكن أخذت أبعاد جديدة في المجتمعات الحديثة، وخاصة عندما ارتبط هذا النوع من التطرف بالعنف والإرهاب، فلقد أصبح مشكلة في غابة الخطورة والتعقيد. والتي تحتاج إلى الكثير من الدراسات نظراً لاختلاط المفاهيم فيما بينها (جوهر عامر، 2017، 91).

ولما كان الطلبة الجامعيين هم الأكثر استخداماً لشبكة الإنترنت وشبكات التواصل الاجتماعي من خلال تبادل الآراء والأفكار والتعارف من خلال العالم الافتراضي الذي يلي رغباتهم، فإنهم يجدون من يوافقهم آرائهم ويقدم لهم الحلول ويملي وقت فراغهم، ولذلك اعتمد الطلبة الجامعيين عليها في الحصول على المعلومات التي تنمي أفكارهم واستعاضوا بالصحة الافتراضية على الصحة الواقعية من خلال مواقع التواصل الاجتماعي، من خلال نظام اجتماعي إلكتروني مع أعضاء لديهم نفس الميول والاهتمامات، ومن هذه الأفكار التي باتت الخوف منها على الطلبة الجامعيين العرب هو الفكر الإرهابي المتطرف الذي يتبناه جهات معينة في

العالم، حيث بدأت بها هذه الفئة الضالة من خلال شبكات التواصل لجذب الشباب إلى الاقتناع وتبني أفكارها في جميع دول العالم، وهذا ما دعا الباحثان الحاليان بإجراء الدراسة الحالية من خلال تسليط الضوء على الطلبة الجامعيين لمعرفة مستوى وعي طلبة الجامعة العرب لدور المناعة النفسية في الحد من نشر الفكر الإرهابي المتطرف بينهم من وجهة نظرهم في ضوء بعض المتغيرات الديموجرافية. وعليه يمكن أن تتحدد مشكلة الدراسة الحالية في محاولة الإجابة عن السؤالين التاليين:

1. ما مستوى وعي طلبة الجامعة العرب لدور المناعة النفسية في الحد من نشر الفكر الإرهابي المتطرف؟.
2. هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية في مستوى وعي طلبة الجامعة العرب لدور المناعة النفسية في الحد من نشر الفكر الإرهابي المتطرف تبعاً لمتغيرات (التخصص الدراسي، ونوع الجنس، والجنسية)؟.

أهداف الدراسة:

هدفت الدراسة الحالية إلى التعرف على مستوى وعي طلبة الجامعة العرب لدور المناعة النفسية في الحد من نشر الفكر الإرهابي المتطرف، وبيان مدى اختلاف الوعي باختلاف متغيرات (التخصص الدراسي، ونوع الجنس، والجنسية).

أهمية الدراسة:

تتبع أهمية الدراسة من أهمية متغيراتها المتمثلة في المناعة النفسية التي تُعد أكسير الحياة، والفكر الإرهابي المتطرف الذي بات الشغل الشاغل لمجتمعات العالم عامة، ومجتمعاتنا العربية خاصة، وإظهار دور الجامعة الأساس في تنشيط المناعة النفسية لدى طلابها، وتوعيتهم بأهمية تحصينهم بالمناعة النفسية، وكذا توعيتهم بخطورة الفكر الإرهابي المتطرف على الفرد والمجتمع.

مصطلحات الدراسة:

1. الوعي Awareness:

هو مدى اهتمام الفرد نحو قضية او مشكلة ما من خلال المعرفة، ووالفهم، والإدراك لهذه المشكلة (السيد شهده وإيمان الشحات، 2019، 9)، وهو جزء لا يتجزأ من العمليات العقلية المعرفية، وأحد نواتج التعلم التي تركز عليها العملية التعليمية التربوية.

2. المناعة النفسية Psycho immunology:

هي منظومة عقلية من الأفكار المنهجية القادرة على إنتاج الأفكار المضادة للأفكار المدمرة للفرد أو المجتمع (عبد الوهاب كامل، 1994 ب، 203)، ومن خلالها يكتسب الفرد منهجاً فكرياً موضوعياً يستخدمه في توليد الأفكار المضادة للأمراض الاجتماعية والأفكار التدميرية (عبد الوهاب كامل، 1999، 51)، ويفترض عبد الوهاب كامل (1994 أ) أن جهاز المناعة النفسية يتكون من أربع وحدات أساسية هي: (وحدة تكوين أو إنتاج الأفكار المنطقية - وحدة التحكم الذاتي - وحدة الحث الذاتي ومقاومة الفشل - ووحدة التعبير عن الذات). وتُعرف إجرائياً في الدراسة الحالية بأنها "مجموع درجات المتعلم على مقياس المناعة النفسية للشباب الجامعي إعداد/ سليمان عبد الواحد وهدي الفضلي (2021)".

3. الفكر الإرهابي المتطرف Extremist Terrorist Ideology:

هو الاستخدام الخاطيء للعقل، والميل به عن جادة الصواب، وحالة سقيمة تجعل الفرد يتخذ موقفاً متشدداً نحو رؤية ما، كما تجعله متعصباً لرأي معين دون غيره من الآراء الأخرى، مما يجعله بعيداً عن الاعتدال بل المغالاة في التشبث بهذا الرأي والإصرار عليه، أو الأفكار أو المعتقدات الدينية حتى ولو كانت

خاطئة، ومُعبراً عنه بالعزلة أو بالسلبية والانسحاب، أو تبني قيم ومعايير مختلفة قد يصل الدفاع عنها إلى الاتجاه نحو العنف في شكل فردي أو سلوك جماعي منظم، بهدف إحداث التغيير في المجتمع وفرض الرأي بقوة على الآخرين، مما ينتج عنه الضرر بالنفس والضرر بالآخرين". ويُعرف إجرائياً في الدراسة الحالية بأنه "مجموع درجات المتعلم على مقياس مستوى وعي طلبة الجامعة لدور المناعة النفسية في الحد من نشر الفكر الإرهابي المتطرف إعداد/ الباحثان".

4. طلبة الجامعة العرب Arab University Students:

يقصد بهم في الدراسة الحالية "الطلاب والطالبات الذين يدرسون من الفرقة الأولى حتى الفرقة النهائية بالكليات الإنسانية والعلمية بجامعة قناة السويس بمصر، والكويت بدولة الكويت".
فرضا الدراسة:

- في ضوء مشكلة الدراسة وأهدافها وأهميتها تم صياغة فرضين للدراسة الحالية على النحو التالي:
1. يمتلك طلبة الجامعة العرب مستوى متوسط من الوعي بدور المناعة النفسية في الحد من نشر الفكر الإرهابي المتطرف.
 2. لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية في مستوى وعي طلبة الجامعة العرب لدور المناعة النفسية في الحد من نشر الفكر الإرهابي المتطرف تبعاً لمتغيرات (التخصص الدراسي، ونوع الجنس، والجنسية).
- الطريقة والإجراءات:
أولاً: منهج الدراسة:

تم استخدام المنهج الوصفي المقارن؛ حيث إنه المناسب لنوعية الفروض ونوعية البيانات في الدراسة الحالية.
ثانياً: عينة الدراسة:

1. عينة الخصائص السيكومترية: تكونت من (200) طالباً وطالبة من الذين يدرسون بالفرق من الأولى حتى الفرقة النهائية بالكليات الإنسانية والعلمية بجامعة قناة السويس بمصر، والكويت بدولة الكويت منهن (100) من مصر و(100) من الكويت، بمتوسط عمر زمني قدره (19.634)، وبانحراف معياري قدره (1.982)، بهدف التحقق من كفاءة أداة الدراسة.
2. العينة الأساسية: وتكونت من (600) طالباً وطالبة من الذين يدرسون بالفرق من الأولى حتى الفرقة النهائية بالكليات الإنسانية والعلمية بجامعة قناة السويس بمصر، والكويت بدولة الكويت منهم (380) بالكليات الإنسانية، و(220) بالكليات العلمية، و(338) ذكور، و(262) إناث، و(350) من مصر، و(250) من الكويت، بمتوسط عمر زمني قدره (19.259)، وبانحراف معياري قدره (1.988).

ثالثاً: أداة الدراسة:

- مقياس الوعي لدور المناعة النفسية في الحد من نشر الفكر الإرهابي المتطرف (إعداد/ الباحثان):
يهدف المقياس الحالي إلى قياس الوعي لدور المناعة النفسية في الحد من نشر الفكر الإرهابي المتطرف لدى الطلبة الجامعيين، وذلك استناداً إلى بعض الأدبيات التي تناولت الوعي والمناعة النفسية والفكر الإرهابي المتطرف، مثل: عبد الوهاب كامل (1994 ج)، وعثمان الخصر (2000)، عبد الوهاب كامل (2002)، ووايت- أجماني وبيرسيك (White-Ajmani & Burski, 2011)، وميشرا (Mishra, 2013)، وسمية بن لمبارك (2014)، وحمزة المعاينة (2015)، وأحمد مرعي (2016)، وياسمين يونس وفراس جاسم (2017)، ولوفروودو وأمیزو (Loffredo & Omizo., 2017)، وبدر العصيمي (2018)، وعبد المنعم شحاتة (2018)،

وسعيد الزهراني (2019)، وجميل الريان (2020)، وعبد المنعم شحاتة (2020). ويتكون المقياس في صورته النهائية (ملحق 2) من (20) مفردة، وتتم الاستجابة على كل مفردة من خلال اختيار إحدى الاستجابات الخمس وهي (تنطبق عليّ كثيراً جداً - تنطبق عليّ كثيراً - تنطبق عليّ إلى حد ما - لا تنطبق عليّ كثيراً - لا تنطبق عليّ إطلاقاً)، بحيث يحصل الفرد على الدرجات (5، 4، 3، 2، 1) لكل تقدير على التوالي وبذلك تكون أقل درجة على المقياس (20) درجة وأعلى درجة هي (100) درجة. حيث تدل الدرجة المرتفعة على ارتفاع مستوى الوعي، في حين تدل الدرجة المنخفضة على انخفاض مستواه لدى الطلبة الجامعيين.

وقد تم تحديد مستوى الوعي لدور المناعة النفسية في الحد من نشر الفكر الإرهابي المتطرف (مرتفع - متوسط - منخفض) لدى أفراد عينة الدراسة في المقياس ككل على أساس أن طول الفئة (1.33) وهو خارج قسمة الفرق بين أعلى تقدير على المقياس (5)، وأقل تقدير (1) على (3) والتي تعبر عن المستويات الثلاثة: مرتفع - متوسط - منخفض، ومن ثم فإن: ذوى الوعي المنخفض هم من تتراوح درجاتهم من (1 - 2.33)؛ وذوى الوعي المتوسط هم من تتراوح درجاتهم من (2.34 - 3.67)؛ وذوى الوعي المرتفع هم من تتراوح درجاتهم من (3.68 - 5).

الخصائص السيكومترية للمقياس:

■ صدق المقياس:

1. صدق المحكمين:

بعد أن تم صياغة مفردات المقياس، تم عرضه على مجموعة من السادة المحكمين المتخصصين في علم النفس (ملحق 1)، وقد أجمع المحكمون على صدق مضمون المفردات بنسبة اتفاق تراوحت ما بين (90 - 100%). ومن ثم اعتُبر ذلك مؤشراً لصدق المقياس.

2. الصدق البنائي (صدق التكوين الفرضي):

تم التحقق من الصدق البنائي من خلال إيجاد تجانس المقياس Test Homogeneity (علي ماهر خطاب، 2008، 135 - 136)، وذلك بحساب معامل الارتباط بين درجة كل مفردة والدرجة الكلية للمقياس، وذلك على أفراد عينة الخصائص السيكومترية، والجدول التالي يوضح ذلك. جدول (1) معاملات الارتباط بين درجة كل مفردة والدرجة الكلية لمقياس الوعي

معاملات الارتباط	أرقام المفردات	عوامل الارتباط	رقام المفردات	عوامل الارتباط	رقام المفردات	عوامل الارتباط	رقام المفردات
0.630	16	706.	1	587.	6	741.	0
0.599	17	587.	2	876.	7	869.	0
0.780	18	563.	3	821.	8	635.	0
0.782	19	667.	4	660.	9	804.	0
0.694	20	550.	5	698.	10	756.	0

* جميع هذه القيم دالة عند مستوى (0.01)

يتضح من جدول (1) أن جميع مفردات المقياس دالة إحصائياً عند مستوى (0.01)، حيث تراوحت قيم معاملات ارتباطها بالدرجة الكلية للاختبار ما بين (0.876 - 0.550) وجميعها قيم دالة إحصائياً عند

مستوي دلالة (0.01)، (0.05)، مما يدل على تجانس المقياس، وبالتالي يتمتع المقياس بدرجة مناسبة من الصدق.

3. الصدق التمييزي (المقارنات الطرفية):

تم حساب صدق المقياس الحالي من خلال طريقة المقارنات الطرفية (الصدق التمييزي)؛ التي ذكرها (رجاء أبو علام، 2003، 427)، حيث تم تطبيق محك خارجي وهو مقياس مستوى وعي طلبة الجامعات الأردنية لدور وسائل التواصل الاجتماعي في نشر الفكر المتطرفي إعداد/ فادي سماوي وآخرين (2017)، وذلك بغرض تحديد ال (٪27) الأعلى وال (٪27) الأدنى على المحك الخارجي، ثم تم تطبيق مقياس الوعي لدور المناعة النفسية في الحد من نشر الفكر الإرهابي المتطرف المُعد والمستخدم في الدراسة الحالية على المجموعتي الطرفيتين (أعلى ٪27، وأدنى ٪27)، أي أعلى (54) فرداً، وأدنى (54) فرداً (200 X ٪27)، وتم حساب اختبار "ت" لدلالة الفروق بين متوسطي المجموعتين الطرفيتين، فكانت قيمة "ت" المحسوبة (12.507) وهي قيمة دالة إحصائياً عند مستوى (0.01)، مما يُعد دليلاً على قدرة المقياس الحالي على التمييز بين مرتفعي ومنخفضي الأداء عليه، ومن ثم أُعْتَبِر ذلك مؤشراً لصدق المقياس.

■ ثبات المقياس:

تم حساب ثبات المقياس بطريقتي ألفا كرونباخ، والتطبيق وإعادة التطبيق، وذلك على أفراد عينة الخصائص السيكومترية، فكانت القيم المتحصل عليها (0.861)؛ (0.889) لألفا كرونباخ، والتطبيق وإعادة التطبيق على الترتيب، وهما قيمتان دالتين عند مستوى (0.01) ومُرضية وتؤكد ثبات المقياس الحالي.

نتائج الدراسة وتفسيرها:

1. نتائج الفرض الأول وتفسيرها:

ينص هذا الفرض على أنه "يمتلك طلبة الجامعة العرب مستوى متوسط من الوعي بدور المناعة النفسية في الحد من نشر الفكر الإرهابي المتطرف". ولاختبار هذا الفرض استخدم الباحثان المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لمستوى وعي طلبة الجامعة العرب لدور المناعة النفسية في الحد من نشر الفكر الإرهابي المتطرف، كالتالي.

جدول (2) المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لمفردات مستوى وعي طلبة الجامعة العرب لدور المناعة النفسية في الحد من نشر الفكر الإرهابي المتطرف مرتبة تنازلياً حسب المتوسطات الحسابية

الرتبة	رقم المفردة	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	المستوى	الرتبة	رقم المفردة	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	المستوى
1	18	4.745	0.698	مرتفع	11	16	2.863	0.547	متوسط
2	20	3.999	0.830	مرتفع	12	17	2.830	0.592	متوسط
3	8	3.924	0.508	مرتفع	13	9	2.756	0.497	متوسط
4	10	3.836	0.839	مرتفع	14	19	2.750	0.660	متوسط
5	5	3.801	0.963	مرتفع	15	2	2.634	0.608	متوسط
6	6	3.756	0.586	مرتفع	16	1	2.599	0.660	متوسط
7	13	3.705	0.625	مرتفع	17	15	2.530	0.804	متوسط
8	12	3.587	0.463	متوسط	18	7	2.446	0.725	متوسط
9	3	3.463	0.852	متوسط	19	11	2.436	0.639	متوسط
10	4	3.446	0.724	متوسط	20	14	2.201	0.745	منخفض
الدرجة الكلية									
		3.215	1.356	متوسط					

يبين الجدول (2) أن المتوسطات الحسابية قد تراوحت ما بين (2.201 - 4.745)، حيث جاءت المفردة رقم (18) والتي تنص على "تدني مستوى المناعة النفسية يجعل الفرد يفكر بتطرف" في المرتبة الأولى وبمتوسط حسابي بلغ (4.745) بمستوى مرتفع، بينما جاءت المفردة رقم (14) والتي تنص "تقصير المؤسسات التربوي وخاصة الجامعة في تنشيط المناعة النفسية لدى طلابها يساهم في نشر الفكر الإرهابي المتطرف" بالمرتبة الأخيرة وبمتوسط حسابي بلغ (2.201) بمستوى منخفض. وبلغ المتوسط الحسابي لمستوى الوعي ككل (3.215) بمستوى متوسط.

وعلى الرغم من عدم وجود دراسات سابقة تؤيد أو تعارض هذه النتيجة التي توصل إليها الباحثان والمتعلقة بهذا الفرض نتيجة لندرة الدراسات السابقة - في حدود إطلاعهما - فإن هذه النتيجة يمكن تفسيرها في ضوء ما أشار إليه حسن ورتي (2021، 150) من استهداف الجماعات الإرهابية واستقطابها للشباب الجامعي للتعاطي معهم فكرياً وثقافياً واقتصادياً وتكوين خلايا إرهابية تابعة لها في أرجاء العالم، وهذا يتفق مع أشار إليه فادي سماوي وآخرين (2017، 208) أن فئة الشباب الجامعي هي الفئة المستهدفة من قبل الإرهابيين في ظل نشاط أجهزة الدولة والإعلام والمدارس والجامعات ومؤسسات المجتمع المدني والعائلات الممتدة والجيران والمجتمع الأمر الذي يسهم بشكل واضح في ارتفاع درجة وعي الشباب لخطر استهدافهم. فوجود الأمن والأسرة الواعدة والمؤسسات التربوية الرائدة كالجامعات يكمل أحدهم الآخر ويوجد بينهم الترابط الوثيق، وذلك لأن الأمن يتحقق من أبنائنا، ولا يمكن للأمن أن يتحقق إلا في بيئة أسرية مترابطة وبيئة جامعية تُعزز النقد والفكر الوسطي والحقيقة بعيداً عن الأساطير والأفكار التكفيرية السوداء وزرع لفكر السلام والتسامح وحب الغير والوسطية واحترام الأفكار والديانات المتعددة والعروق المختلفة، وتوفر مناخ اجتماعي متماسك ووسطي يسوده الألفة والمحبة وتقبل الآخر. كل ذلك ضمن عقيدة إيمانية راسخة، غير متطرفة وسطية تؤمن بالسلام والمحبة بين البشر يكون كفيلاً بتحقيق الأمن الشامل والدائم، الذي يحمي المجتمع من المخاوف، ويبعده عن الانحراف، وارتكاب الجرائم، وإتباع الفئات الإرهابية والمتطرفة.

2. نتائج الفرض الثاني وتفسيرها:

ينص هذا الفرض على أنه "لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية في مستوى وعي طلبة الجامعة العرب لدور المناعة النفسية في الحد من نشر الفكر الإرهابي المتطرف تبعاً لمتغيرات (التخصص الدراسي، ونوع

الجنس، والجنسية)". ولاختبار هذا الفرض استخدم الباحثان المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لمستوى وعي طلبة الجامعة العرب لدور المناعة النفسية في الحد من نشر الفكر الإرهابي المتطرف تبعاً للمتغيرات الثلاثة كالتالي.

جدول (3) المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية وقيمة "ت" لمستوى وعي طلبة الجامعة العرب لدور المناعة النفسية في الحد من نشر الفكر الإرهابي المتطرف تبعاً لمتغيرات (التخصص الدراسي، ونوع الجنس، والجنسية)

المتغير	الفئات	م	ع	F.	قيمة "ت"	الدلالة الإحصائية
التخصص الدراسي	كليات إنسانية	80	674.	98	323	غير دالة
	كليات علمية	20	037.			
نوع الجنس	ذكور	38	655.	98	422	غير دالة
	إناث	62	999.			
الجنسية	مصرية	50	609.	98	802	غير دالة
	كويتية	50	056.			

قيمة "ت" الجدولية عند مستوى (0.01) = 2.576، وعند مستوى (0.05) = 1.960 لدلالة الطرفين.

يتضح من جدول (3) عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية في مستوى وعي طلبة الجامعة العرب لدور المناعة النفسية في الحد من نشر الفكر الإرهابي المتطرف تعزى لكل من التخصص الدراسي، ونوع الجنس، والجنسية، حيث كانت جميع قيم "ت" غير دالة عند مستويي (0.01؛ 0.05). مما يشير إلى تحقق الفرض الثاني للدراسة الحالية.

ويمكن تفسير نتيجة هذا الفرض في إطار ما أشارت إليه بدر العصيمي (2018، 237) من أن الجهل بالإسلام هو من الأسباب الرئيسة لبزوغ الفكر الإرهابي المتطرف، وأيضاً الفراغ الفكري الذي يقع فيه كثير من الطلبة الجامعيين العرب، وتوقفهم عن الإبداع والإنتاج؛ وهو الذي يسد الحاجات المعاصرة للفكر الإنساني، وعدم الاهتمام بشؤون الثقافة والمعرفة، وصد التيارات الفكرية المادية التي غزت المجتمعات العربية؛ وكذا الإفتقار إلى وجود مرجعيات دينية موثوقة؛ حيث إن الناظر إلى حال الشباب اليوم يجده تائهاً في فراغ فكري لا تملؤه مرجعيات دينية يمكن لهم أن يرجعوا إليها، وقد أدى هذا الخلو في الساحة من هذه المرجعيات إلى بروز بعض الجهلة الذين يُحكّمون فهمهم للواقع عن طريق أهوائهم وجهلهم، ويعملون على تسخير هؤلاء الشباب لتحقيق أهدافهم الهدّامة، فينتج عن ذلك تأسيس خاطيء لعقول الشباب، وهذا ما يجرفهم نحو الضياع في متاهات الفكر الإرهابي المتطرف والذي يُولد هذه التذاعيات الخطيرة التي نعاني منها اليوم؛ إضافة إلى فراغ الشباب وصعوبة المعيشة، وضعف تعلق الشباب بأوطانهم مما يُسهم في بروز بعض الفئات المنحرفة الضالة فكرياً التي تعتبر خطراً على نفسها، ومجتمعها، وأمتها.

توصيات تربوية وبحوث مقترحة:

1. ضرورة توعية الطلبة الجامعيين بمخاطر الفكر الإرهابي المتطرف وما يشكله من تهديد على المجتمعات.

2. ضرورة تنشيط المناعة النفسية لدى الطلبة الجامعيين العرب من خلال عقد دورات تدريبية وندوات تثقيفية في هذا الشأن من أجل التصدي للفيروسات الفكرية والذي يُعد من أهمها (الفكر الإرهابي المتطرف).
3. يقترح الباحثان إجراء عدد من البحوث والدراسات المستقبلية، ومنها إجراء دراسات وبحوث بينية بالتعاون بين التخصصات النفسية والعصبية بكليات الطب وبين أقسام علم النفس بكليات التربية والآداب بالجامعات العربية التي تتناول الأفراد المنغلقيين فكريًا والدوجماتيين والمتطرفين فكريًا والمساعدة في الكشف عنهم من أجل المساهمة في القيام بإجراءات تدخلية سيكولوجية مناسبة لتعديل أفكارهم الإرهابية المتطرفة المضادة للمجتمع.
- المراجع:**
- أحمد محمد مرعي (2016). دور معلمي المرحلة الثانوية في تعزيز الامن الفكري لمواجهة تحديات التطرف والإرهاب والغزو الفكري من وجهة نظر الموجهين ومديري المدارس. المجلة العلمية لكلية التربية، جامعة مصراتة، ليبيا، 2 (6)، 255 – 284.
- السيد علي شهنه، وإيمان الشحات أحمد (2019). مستوى وعي طلبة كلية التربية بجامعة الزقازيق بأبعاد المواطنة الرقمية. دراسات تربوية ونفسية (مجلة كلية التربية بالزقازيق)، جامعة الزقازيق، 105، 2، 37.
- أمل محمد غنايم (2018). برنامج إرشادي نفسي ديني لتنشيط المناعة النفسية وأثره في تحقيق الأمن الفكري لدى الموهوبين بالمرحلة الثانوية. مجلة الإرشاد النفسي، مركز الإرشاد النفسي، جامعة عين شمس، 55، 385 – 426.
- بدر بنت عبد الله العصيمي (2018). التطرف الفكري: تعريفه، أسبابه، مظاهره، آثاره وسبل القضاء عليه. مجلة كلية التربية، جامعة بنها، 29 (115)، 1، 235 – 248.
- جميل أبو العباس الريان (2020). المتطرفون - التطرف الفكري: نشأته، وأساليبه، وآثاره، وطرق علاجه (ط 2). تقديم: بهاء درويش، برلين – ألمانيا: المركز الديمقراطي العربي للدراسات الإستراتيجية والسياسية والاقتصادية.
- جوهر عامر (2017). إشكالية التطرف وعلاقته بالعنف والإرهاب. مجلة جيل الدراسات السياسية والعلاقات الدولية، مركز جيل البحث العلمي، 11، 91 – 102.
- حسن كلي ورتي (2021). الإرهاب في منطقة الساحل والصحراء والجهود الإفريقية المبذولة لمواجهتها. مجلة الدراسات الإفريقية وحوض النيل، المركز الديمقراطي العربي، برلين – ألمانيا، 3 (10)، 148 – 171.
- حمزة عبد المطلب المعاينة (2015). توعية وحماية الشباب من ظاهرة الانحراف الفكري المتطرف عبر مواقع التواصل الاجتماعي. عالم التربية، المؤسسة العربية للاستشارات العلمية وتنمية الموارد البشرية، 16، 52، 1 – 35.
- رجاء محمود أبو غلام (2003). التحليل الإحصائي للبيانات باستخدام برنامج SPSS. القاهرة: دار النشر للجامعات.
- سعيد مساعد الزهراني (2019). الجمود الفكري (الدوجماتية) وعلاقته باضطراب الشخصية الحدية لدى طلاب المرحلة الثانوية بمحافظة قولة. المجلة التربوية، كلية التربية، جامعة سوهاج، 57، 419 – 445.
- سليمان عبد الواحد يوسف (2016 أ). المناعة النفسية وتنشيطها لدى الشباب الجامعي: مدخل إلى خفض الإرهاب النفسي "دراسة تجريبية في إطار التفاعل بين المخ وجهاز المناعة". مؤتمر العلوم الاجتماعية والإنسانية في مكافحة الإرهاب، والمنعقد خلال الفترة من 13 – 14 نوفمبر، بكلية الآداب – جامعة بني سويف.
- سليمان عبد الواحد يوسف (2016 ب). فعالية برنامج تدريبي في تنشيط المناعة النفسية لدى طلاب الجامعة في ضوء أساليب التفكير وعادات العقل لديهم. المجلة المصرية للدراسات النفسية، 26 (90)، 245 – 291.
- سليمان عبد الواحد يوسف (2018). تكوين جهاز المناعة النفسية مطلب حتمي لبناء الشخصية الوطنية من أجل حماية الشباب من التطرف والإرهاب. مجلة الإرشاد النفسي، مركز الإرشاد النفسي، جامعة عين شمس، 54، 645 – 660.
- سليمان عبد الواحد يوسف (2019). أساليب التفكير وأنماط معالجة المعلومات المرتبطة بنصفي المخ لدى مرتفعي ومنخفضي المناعة النفسية من المُسنين مرضى باركينسون "دراسة نيوروسيكولوجية في إطار التفاعل بين المخ وجهاز المناعة". المؤتمر الدولي الأول: "مشكلات المُسنين .. بين الواقع والآفاق"، والذي نظّمته كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة آكلي محند أولحاج، البويرة، الجزائر، خلال الفترة من 17 – 18 نوفمبر، 219 – 250.

- سليمان عبد الواحد يوسف (2020). دور المناعة النفسية في التنبؤ بجودة الحياة لذوي صعوبات التعلم الاجتماعية والانفعالية بالمدارس الثانوية الفنية الزراعية في ضوء نظرية عربية جديدة. *مجلة بحوث في التربية النوعية*، كلية التربية النوعية، جامعة القاهرة، 37، 1، 531-560.
- سليمان عبد الواحد يوسف، وهدي ملوح الفضلي (2021). المناعة النفسية "وفق تصور عبد الوهاب كامل": دراسة عاملية عبر ثقافية. *دراسات عربية في التربية وعلم النفس*، 129، 459-490.
- سمية بن مبارك (2014). الانغلاق الذهني بين التخصص العلمي والتخصص الديني. *مجلة أنسنة للبحوث والدراسات*، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة زيان عاشون بالجلفة، 9، 78-85.
- شيماء محمد جاد الله، ومنتصر صلاح فتحي (2018). أبعاد المناعة النفسية لدى طلاب الجامعة بالوادي الجديد في ضوء الجنس والتخصص الأكاديمي. *دراسات عربية في علم النفس*، 17 (3)، 509-539.
- عبد المنعم شحاتة (2018). التحول لإرهابي. *علم النفس*، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 31، 117، 13-48.
- عبد المنعم شحاتة (2020). *الإرهاب: منظور نفسي اجتماعي*. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- عبد الوهاب محمد كامل (1994 أ). التعلم وتكوين جهاز المناعة النفسية (برنامج علاجي). *مجلة المعلومات*، تصدرها: إدارة النشر بمرکز المعلومات والتوثيق، جامعة طنطا، 5.
- عبد الوهاب محمد كامل (1994 ب). المناعة النفسية ومثلث الرعب. *مجلة المعلومات*، تصدرها: إدارة النشر بمرکز المعلومات والتوثيق، جامعة طنطا.
- عبد الوهاب محمد كامل (1994 ج). نحو منظومة تربوية لمواجهة التخريب الفكري. المؤتمر الأول للعلوم التربوية والنفسية، كلية التربية بكفر الشيخ، جامعة طنطا.
- عبد الوهاب محمد كامل (1999). *التعلم العلاجي بين النظرية والتطبيق "الأسس العلمية لبرامج تعديل السلوك"*. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.
- عبد الوهاب محمد كامل (2002). غسيل المخ وضبط العقل: مداخل دراسة السلوك الإرهابي. *المجلة المصرية للدراسات النفسية*، 12 (36)، 1-25.
- عثمان حمود الخضر (2000). التدين والشخصية أحادية العقلية في بعض شرائح المجتمع الكويتي. *دراسات نفسية*، 10 (1)، 3-28.
- عصام محمد زيدان (2013). المناعة النفسية مفهومها وأبعادها وقياسها. *مجلة كلية التربية*، جامعة طنطا، 51، 811-882.
- علي ماهر خطاب (2008). *القياس والتقويم في العلوم النفسية والتربوية والاجتماعية (ط 7)*. القاهرة: المكتبة الأكاديمية.
- فادي سعود سماوي، وهبة إبراهيم حماد، ومصطفى محمد عيروط (2017). مستوى وعي طلبة الجامعات الأردنية لدور وسائل التواصل الاجتماعي في نشر الفكر الإرهابي المتطرف بينهم من وجهة نظرهم وفق بعض المتغيرات. *مجلة كلية التربية*، جامعة بنها، 28 (111)، 1، 187-215.
- ميرفت ياسر سويعد (2016). الحصانة النفسية وعلاقتها بقلق المستقبل وجودة الحياة لدى الشباب في مراكز الإيواء في قطاع غزة. *رسالة ماجستير*، كلية التربية، الجامعة الإسلامية، غزة، فلسطين.
- نادية محمد الأعجم (2013). المناعة النفسية وعلاقتها بالمساندة الاجتماعية لدى طلبة الجامعة. *رسالة ماجستير*، كلية التربية للعلوم الإنسانية، جامعة ديالى، العراق.
- ناهد أحمد فتحي (2019). الكفاءة الذاتية المدركة والقدرة على حل المشكلات والتوجه نحو الهدف كمنبئات بالمناعة النفسية لدى المتفوقين دراسياً (المكونات العاملة لقياس المناعة النفسية). *دراسات نفسية*، 29 (3)، 549-618.
- نبيلة عبد الرقيب السروري (2014). المقاومة النفسية كمتغير معدل بين الأحداث الضاغطة وبعض المشكلات السلوكية لدى أطفال الشوارع في اليمن. *رسالة ماجستير*، كلية الآداب، جامعة القاهرة.
- نسمة لطفي شعبان، وأسماء فتحي أحمد (2020). المناعة النفسية وعلاقتها بالاكْتئاب لدى عينة من المراهقين المعاقين بصرياً. *مجلة البحث في التربية وعلم النفس*، كلية التربية، جامعة المنيا، 35 (2)، 41-58.
- وفاء إمام بركات (2017). المقاومة النفسية كمتغير معدل للعلاقة بين نوعية الحياة وزملة أعراض التعب المزمن. *رسالة دكتوراه*، كلية الآداب، جامعة القاهرة.
- ياسمين جرجيس يونس، وفراس نعيم جاسم (2017). السلوك الإرهابي بين القانون وعلم النفس (بحث نظري). *مجلة الآداب*، كلية الآداب، جامعة بغداد، 120، 413-444.

- Loffredo, D. A., & Omizo, M. M. (2017). Differences in Ego States, Locus of Control, and Dogmatism between African-American and Anglo-American Undergraduate College Students with Visual Impairments. *Transactional Analysis Journal*, 3 (11), 168-174.
- Mishra, V. (2013). A Study Of Dogmatism In Relation To Ego- Strength Of Sighted And Visually Impaired Students. *International Journal on New Trends in Education and Their Implications*, 4 (1), 203-207.
- Seligman, M. E. P., & Csikszentmihalyi, M. (2000). Positive psychology: An introduction. *American Psychologist*, 55, 5-14.
- Snyder, C. R & Lopez, Sh. J (2002). Hand Book of Positive Psychology, 829.
- Wadley, J. (2011). Postive thinking, optimism lower risk of having stroke, University of Michigan, www.ns.umich.edu.
- White-Ajmani, M. & Burski, K. (2011). What Lies Beneath: Dogmatism, Intolerance, and Political Self - Identification. *Individual Differences Research*, 9 (3), 153-164.

النزاعات الأمنية غير المتماثلة في العالم "Asymmetric security conflicts in the world"

ط د / خولة بوشامة

ط د / حسينة حلاق

جامعة عبد الحميد مهري ، قسنطينة 2

الملخص:

بعد الحرب الباردة ، وانتهاء الإتحاد السوفياتي ، ظهر نظام دولي جديد تميز بالهيمنة الأمريكية على الساحة الدولية ، وانتقل العالم من الثنائية إلى القطبية الأحادية ، وساد اعتقاد واضح بانتهاء فترة الحرب و الصراع ، وعم الحرب والسلام الدوليين ، في أطار ما يسمى "بتوازن الرعب النووي" .
لكن الواقع الدولي أفرز لنا تهديدات من نوع آخر ، أدت بدورها إلى ظهور نمط جديد من النزاعات أخذت عدة تسميات جديدة منها النزاعات الأمنية الغير متماثلة ، التي تعتبر حرب بين أطراف تختلف قوتها العسكرية اختلافا كبيرا ، يستعمل فيها الطرف الضعيف إستراتيجيته ليعوض عجزه الكمي والكمي .
استقطب هذا العديد من المنظرين والمحللين الذين تناولوا الموضوع بالتحليل ، خاصة في ظل العجز النظري للمنظور الواقعي عن تفسيره ، لذا ارتأينا أن نسلط الضوء من خلال مداخلتنا عن طبيعة النزاعات الأمنية غير المتماثلة و ماهيتها .
الكلمات المفتاحية: الحرب الباردة - الحرب بالوكالة - دعم النزاعات - الإستراتيجية - معاهدة وستفاليا .

Abstract:

After the Cold War and the collapse of the Soviet Union, a new international order emerged which is characterized by the American dominance on the International arena. The world moved to the unipolarity, there was a clear belief prevailed over the end of the period of war and conflict and international war and peace reigned within the framework of what is called "nuclear balance of terror". But the international reality has produced for us threats of another kind, which in turn led to the emergence of a new type of conflicts. Those conflicts took several new names including asymmetric security conflicts which are considered a war between parties whose military strength varies greatly. The weak party uses its strategy to compensate for its quantitative and qualitative deficit. This attracted many theorists and analysts who dealt with the issue with analysis and interpretation, especially in the theoretical inability of the realistic perspective to explain it. Therefore, we will highlight in our intervention what the nature of asymmetric security conflicts is.

Keywords: Cold War, Proxy War, Conflicts Support, Strategy, Peace of Westphalia

مقدمة:

لقد اعتقد المجتمع الدولي بعد نهاية الحرب الباردة وانتهاء الإتحاد السوفياتي ، أنه بعد إخفاء عدو واضح ستنتهي الحروب ويعم السلام والأمن الدوليين ، إلا أن التطورات والتحولات العميقة في السياسة الدولية أدت إلى ظهور عدو من نوع آخر مخفي داخل المجتمعات نتيجة التغير في طبيعة الفواعل ، وبالتالي طبيعة النزاعات التي أصبحت تدور داخل الدولة في حد ذاتها — نزاعات داخلية — بعدما كانت في السابق تدور بين دول أو جبهات ، فإذا كانت النزاعات أثناء الحرب الباردة ذات مصدر إستراتيجي ، أي تنتمي إلى دائرة المواجهة بين الشرق والغرب ، فإن تلاشي الصراع الإيديولوجي أحيانا من جديد الهويات القومية والإثنية ، وأعطى نفسا قويا لعودة النزاعات العرقية والإثنية في عدة مناطق من العالم من بينها نجد النزاعات الأمنية غير المتماثلة التي تعتبر بؤرة التوتر الرئيسية في المسرح السياسي العالمي للقرن الواحد والعشرين ، و من هنا تمحورت إشكالية

مداخلتنا عن معرفة النزاعات الأمنية غير المتماثلة التي عرفها العالم بعد الحرب الباردة ، خصائصها وأنوعها ونماذجها المطبقة .

لقد ساد نزاع وصراع المصالح بين الأطراف المتماثلة التي سبقت نهاية الحرب الباردة، وهو نوع يسمى بالنزاعات المتماثلة (Symetric Conflict) ، لكنه بعد الحرب الباردة عرف العالم نوعا جديدا من النزاعات، كان بين أطراف غير متماثلة كالنزاع بين أغلبية وأقلية، أو بين حكومة وجماعة من المتمردين ، وهذا النوع من النزاعات يسمى بنزاعات غير المتماثلة (Asymetric Conflicts).

1- تعريف النزاعات الأمنية غير المتماثلة :

عرفت النزاعات غير المتماثلة على أنها حرب بين أطراف تختلف قوتها العسكرية إختلافا كبيرا يستعمل فيها الطرف الضعيف إستراتيجية تعويض عجزه الكمي والكيفي، وترجع أول تسمية لهذا المصطلح لـ (Andrew Mack) "أندرو ماك" في مقال نشره في مجلة السياسة العالمية (World politics) سنة 1975 بعنوان "لماذا تخسر الأمم الكبرى بحروب صغيرة".

كما تعتبر حروب بين دول ذات سيادة تعود مرة أخرى بعد إنهيار جدار برلين 9 نوفمبر 1989 ، وتوحيد الالمانيتين عام 1990، إلى ما كانت عليه قبل تأسيس النظام الواسطالي، أي حروب ما قبل الحداثة (Guerres Pré Modernes)، وهي نزاعات حول "الهوية" بالدرجة الأولى¹، هذه النزاعات ليست جديدة بل كانت موجودة قبل نصف قرن ، أي بعد نظام واستفاليا (Peace of Westphalia)²، لكنها لم تكن ظاهرة لأنها كانت محتواة في ظل ظروف جغرافية معينة³.

وتعرف أيضا على أنها الحروب التي يكون طرفها دولتين فأكثر ، تستخدمان كل أساليب قتالية بشكل غير متكافئ ، أو يكون أحد أطرافها الدولة و الطرف الأخر عبارة عن تنظيم غير حكومي يستعمل أيضا في هذا النزاع⁴ وسائل وأساليب قتالية غير متكافئة ويكون هذا النزاع بين مجموعات مسلحة في غياب الدولة⁵. إن النزاعات التي سيطرت على فترة ما بعد الحرب الباردة لم تعد تستهدف المواجهة بين الوحدات الدولية وخاصة بين الدول الكبرى، وإنما بين دول صغيرة، وعليه فقد تطورت من نزاعات تدور بين الدول—حروب كلاوزوفيتشية— التي تجد أسبابها في النزاعات التوسعية والخلافات الحدودية إلى نزاعات داخلية (ما قبل تأسيس الدولة — الأمة) تجد أسبابها في الصراع من أجل السلطة والثروة تحت شعار النزاعات العرقية، الدينية، الثقافية ... فتطور طبيعة العنف والتهديد خاصة بعد الحرب الباردة فرض تبني المختصين والمنظرين بناء⁶.

¹ مغريش عادل ، 2010/2009، النزاعات في منطقة القرن الأفريقي في مرحلة الحرب الباردة، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير في العلوم السياسية و العلاقات الدولية ، جامعة الجزائر ص 62.

² معاهدة وستفاليا او ما يعرف بصلح او سلام وستفاليا : 15ماي-24 اكتوبر 1648 ، أنهت المعاهدة حرب الثلاثين (30) سنة ، وقعها مندوبون عن الامبرطورية الرومانية المقدسة ، فرنسا ، السويد ، الإمارات البروتستانتية التابعة لروما ، و بموجبها حصلت المناطق المنتدبة علة بعض الامتيازات و بذلك وضعت المعاهدة أسس جديدة من خلال إعادة ترسيم حدود الدول .انظر الى المقرحي ميلاد ، 1996 ، تاريخ اوروبا الحديث 1453-1848 ، ليبيا ، ص 142

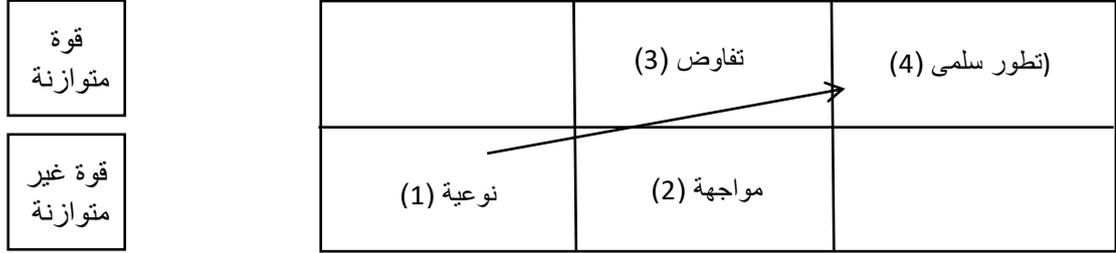
³ عبد الغفار محمد أحمد ، 2003، فض النزاعات في الفكر والممارسة الغربية: الدبلوماسية الوقائية وصنع السلام: مقدمة في علم النزاعات في نظام الإنذار المبكر، ج1، دار هومة، الجزائر .، ص.11.

⁴ عبد الغفار محمد احمد، 2003، ص.13.

⁵ رواجي عمر، 2015، تحديات تطبيق القانون الدولي الإنساني أثناء النزاعات غير المتماثلة، المجلة الدولية للقانون، الجزائر ، ص.2.

⁶ دورتي جيمس و بلستغراف روبرت ، 1985، النظريات المتقاربة في العلاقات الدولية ، تر:وليد عبد الحي، الكاظمة للنشر و التوزيع ، الكويت، ص.11.

وتطوير مناهج وأطر تحليلية ملائمة وذلك بتكييف المصادر القديمة مع تحديات العالم الجديد، وحسب اعتقاد "هولستي" (Holssti)؛ فإن التحاليل الكلاوزوفيتشية غير ملائمة لتحليل هذا النوع من النزاعات بما أن التحاليل التقليدية من الصعب جدا أن تطبق على دراسة النزاعات الداخلية¹. وعلى هذا الأساس قدم كيرل (Kurlil) نموذجا يوضح فيه تحول النزاع غير المتماثل كالتالي:



الشكل رقم (1): عملية التحول في النزاع غير المتماثل.

تمثل المرحلة الأولى (1) مرحلة التعلم أو التوعية، وهي مرحلة تعمل فيها الجماعة على تنظيم نفسها والتعبير عن مطالبها، أما المرحلة الثانية (2) فهي مرحلة المواجهة والتي تشير إلى أن الجماعة تمكنت في هذه المرحلة من الحصول على أرجحية من القوة مساوية للطرف الذي بسط عليها قوته، ثم تأتي المرحلة الثالثة (3) وهي المرحلة التي تلتقي فيها الجماعة مع الطرف الآخر بهدف إعادة صياغة لعلاقة تقوم على أساس المساومات والعدل، ثم أخيرا تأتي المرحلة الرابعة (4)، وهي مرحلة حل النزاع. وهناك عدة طرق للوصول إلى هذه النهاية²، لقد عرفت هذه النزاعات تزايدا ملحوظا منذ نهاية الحرب الباردة في مقابل انحسار نظيرتها ما بين الدولاتية³.

إن الحروب الجديدة نشأت في فراغ السلطة المميز للفترة الانتقالية التي بدأت بنهاية الحرب الباردة، وما صاحبها من انهيار للإيديولوجيات المستقبلية، فهناك تفكك للوحدات السياسية الكبرى، وهناك انتهاء للعزلة والانغلاق (يوغسلافيا والإتحاد السوفياتي مثلا)، هذه العوامل هي نتاج "العولمة"⁴.

2- خصائص النزاعات الأمنية غير متماثلة :

لقد شهد عالم ما بعد الحرب الباردة تغيرات كبيرة ومتسارعة، فالنظام الدولي الجديد الذي يروج له البعض لم تتضح معالمه بعد، في حين تشتت المنازعات على مختلف الجبهات، وهو ما يجعلنا نضع النظريات التقليدية التي كنا نعتد بها حول العلاقات الدولية موضع تساؤل، إذ أن معظم النزاعات الجديدة هي منازعات بعيدة كل البعد عن الحروب التي كانت تحدث من قبل فهي تتميز بمجموعة من الخصائص نذكر منها:

— هذه المنازعات لم تعد تجري بين الدول، وإنما تجري داخل الدول نفسها وتمس بالدرجة الأولى المدنيين، وليس العسكريين، تدمر المدن والأرياف، وتخرب البنى الأساسية للمجتمع، باختصار فهي تهدم الاقتصاديات الوطنية وتقوض الوحدة الوطنية، وتعرض الدولة نفسها للتآكل والتجزئة والتفكك⁵.

¹ معريش عادل، 2010/2009، ص 62.

² محمد أحمد عبد الغفار، 2003، ص 80

³ حمايدعزدين، 2002، دور التدخلات الخارجية في النزاعات العرقية، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في العلاقات الدولية، جامعة قسنطينة، ص 40

⁴ فالج عبد الجبار، نوفمبر 2008، ص 65.

⁵ محمد أحمد عبد الغفار، 2003، ص 176.

- لها أثر الانتشار: فهي تنتشر بسرعة تشمل أطراف أو بلدانا أخرى لم تكن طرفا في النزاع عند بروزه¹.
- المنازعات الجديدة لا تشنها الجيوش النظامية كما جرت العادة من قبل، بل تشنها عصابات منظمة إلى حد ما، لكنها لا تخضع لقدر كاف من السيطرة، لهذا عادة ما تعم الفوضى بين صفوفها لتشمل طبيعة تنفيذ العمليات ذاتها، اتفاقيات وقف إطلاق النار من الصعب احترامها، واتفاقيات الهدنة من الصعب التأكد من استمرارها².
- المنازعات الجديدة ليس لها هدف واضح ومحدد من الحرب، فهي مزيج من القضايا المتداخلة والمتشابكة، وفيها تعقيد يأتري على طبيعة القتال³.

3- النزاعات غير المتماثلة مقابل النزاعات التقليدية :

يرشح الكثير من منظري العلاقات الدولية أن تكون النزاعات الإثنية بؤرة التوتر الرئيسية في المسرح السياسي العالمي للقرن الواحد والعشرين، نظرا للبعد الثوري الجديد الذي أخذه حق تقرير المصير، والذي قد يجعل الإثنيات أكبر قوة سياسية على الساحة الدولية، ويرى في ذلك رود لارسن (R.Larson) بأن هذه النزاعات ليست نتيجة "صدام الحضارات" بل "صدام القيم" ضمن المجتمع الواحد، متحدثا في ذلك عن التحولات الجذرية في أولويات هذه النزاعات، مشيرا عدة مرات على أنها دائرة بين القيم والطوائف والإثنيات أو القوميات⁴.

لقد جسدت الباحثة ماري كالدور (Marry Kaldor) صاحبة كتاب "الحروب القديمة والجديدة"، والتي ترفض فكرة أن الحروب الجديدة هي نتاج "ثورة التكنولوجيا" - وسائل الإتصال وثورة المعلومات - بل ترى أنها ثورة في العلاقات الإجتماعية للحرب، رغم أن هته العلاقات تتأثر بالثورة التكنولوجية وتستخدمها⁵. يلاحظ هنا أن الحروب الجديدة نشأت في فراغ السلطة المميز للفترة الانتقالية التي بدأت بنهاية الحرب الباردة، وما صاحبها من إنهاء للإيديولوجيات المستقبلية، فهناك تفكك للوحدات السياسية الكبرى، وهناك انتهاء للعزلة والانغلاق (يوغسلافيا والاتحاد السوفياتي مثلا)، هذه العوامل هي نتاج "العولمة" - حسب رأي الباحث كالدور (Kaldor) - التي شددت من تكامل العالم لجهة التفاعل والمعلومات والتجانس، لكنها شددت من تفتته وتنوعه، ما أدى إلى احتكار الدولة لاستخدام وسائل العنف الشرعي، وجاء هذا التآكل من أعلى ومن أسفل، أي من العالم ومن المجتمع المحلي؛ فعلى صعيد "العالم" ضعفت قدرة أية دولة على استخدام قوتها المسلحة انفراديا، وبات تنظيم القوات المسلحة متعدد القوميات هو التنظيم السائد، أما من الأسفل فالملاحظ هو نمو ظاهرة خصخصة قوى الأمن (مثل شركة بلاك ووتر في العراق)⁶، إضافة إلى ذلك

¹ ريناتا دوان و ميكايلاغوستافسون، 2004، ص 227.

² بطرس بطرس غالي، نوفمبر 1995، "الأمم المتحدة والمنازعات الدولية الجديدة"، مجلة المستقبل العربي، العدد 201، (د، ب، ن)، ص 6.

³ ريناتا دوان و ميكايلاغوستافسون، 2004، النزاعات المسلحة الكبيرة، معهد ستوكهولم لأبحاث السلام الدولي، بيروت، ص 192.

⁴ صفي الدين هشام، 2008، "الإستشراقون الجدد والاستعمار عن بعد: رجال وآليات"، مجلة الآداب، العدد 97، ص 98.

⁵ Marry Kaldor, 2012, p110.

⁶ إيفان إيفيكوفيتش، 2004، المسألة القومية في شرق ووسط أوروبا بعد انتهاء الحرب الباردة: تحولاتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، مركز دراسات وبحوث الدول النامية، القاهرة، ص 21.

فقد أصبحت أنماط الهوية أكثر تعقيدا مع تأكيد الناس لواءاتهم المحلية في مقابل الولاء الوطني، حيث يتولد لديهم شعور المشاركة في الحياة العالمية بقيمهم وأساليبهم، لا بقيم وضوابط الدولة¹. في مرحلة ما بعد الحرب الباردة اندلع العنف الجديد - الحرب الجديدة - مزيلا بذلك الفوارق بين البربرية والمدنية، بين المحارب النظامي والمقاتل غير النظامي، بين رجل البوليس ورجل العصابات. ولا تقتصر هذه الظاهرة على آسيا وإفريقيا، بل تمتد إلى أوروبا الغربية وأمريكا وإن كانت بدرجة أخف. وهكذا يبدو أن هناك تراجعا للمفهوم التقليدي للقوة والحرب، بفعل صعود نزاعات ذات أبعاد إثنية أو دينية أو ثقافية أو اجتماعية، وذلك في ظل ما أصبح يعرف بالنزاعات ذات الشدة المنخفضة، إذ أصبحنا أمام وضعيات دون الحرب التقليدية وتتجاوز مستوى التنافس السلمي المدني، أي أن طبيعة الحروب قد تغيرت، فهي لم تعد وسيلة عقلانية للسياسة - حسب الطرح الواقعي- إذ لم نعد نحارب من أجل المصالح العامة للدولة، وإنما في سبيل مصالح شخصية مرتبطة بالدين والهوية والكرامة².

لقد قامت النزاعات الجديدة أساسية هي الأطراف - الأهداف - التمويل. والتقليدية على ثلاث معايير

1.3- الأطراف:

لقد أفرزت المرحلة المعاصرة أشكالا جديدة من النزاعات خاصة في المناطق التي اختفت فيها عوامل التنظيم، فهذه النزاعات الجديدة لم تعد تخوضها جيوش نظامية كما جرت العادة في النزاعات التقليدية، وإنما تشنها عصابات منظمة إلى حد ما لكنها لا تخضع لقدر كاف من السيطرة، فإذا كانت الحرب التقليدية تضع مواطنين من أمم مختلفة في المواجهة، فإن الحروب الجديدة - الأهلية مثلا - يتواجه فيها مواطنو البلد نفسه ولا تخضع في ذلك لأي منطق عدا منطق العنف، إذ نلاحظ أن الحرب في هذا الشكل من النزاعات أصبحت "غير مؤسسة"³.

إن مقاتلي هذا النوع من النزاعات، يبدون كعناصر متناثرة ترتبط بسلسلة قيادات متدربة تتسم بتراخ أو بتباعد شديد - إذا لم تكن قامت أساسا -، تصعب السيطرة عليهم بقدر شعورهم بأنهم لا يخضعون لأي قيود قانونية أو واجبات اجتماعية أو أدبية أخلاقية، ويتصرفون من هذا المنطلق بثقة كاملة في الإفلات من العقاب في مناخ تتعدم فيه القوانين، ويتفاقم هذا الواقع في دول تدخل مرحلة الانحلال، حيث تكون بكل بساطة على حافة الزوال - كما هو الحال في الصومال⁴، هذا ما يكسبها طابعا أكثر دموية ووحشية، فمن النادر جدا تدخل الجيوش بالمفهوم الكلاسيكي فيها⁵، إلا إذا كان هذا الأخير طرفا فيه، بالتالي فإن هذا النوع من النزاعات يصعب فيه تحديد أطرافه و فواعله الرئيسية، لأنهم ليسوا حكومات كما كان الحال في النزاعات التقليدية الدولية، فمعظم النزاعات الحالية تقع ضمن دول ضعيفة أو تقتصر للشرعية، وتشتمل على أكثر من جماعة متمردة واحدة⁶، بحيث ينتمي الأعضاء المجندين فيها عموما إلى مجتمع هش، سواء كانوا أبناء أسر معدمة أو انتهازيين أو بؤساء فإنه من السهل أن يتحولوا إلى متمردين لا يتوقع ما يمكن أن يفعلوا، عكس المجندين ضمن الجيوش النظامية في النزاعات التقليدية الذين يتقاضون أجرا ليقاتلوا، وهم في الغالب لا يكونون

¹ معمرى خالد، 2008/2007، التنظير في الدراسات الأمنية لفترة ما بعد الحرب الباردة، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في العلوم السياسية والعلاقات الدولية، الجزائر، ص 35.

² عماد مغريش، 2010/2009، ص 61.

³ M.gén. Carlo Jean, 1995, Conséquences Politiques Sécuritaires de la globalisation», politique Etrangère, N :1/19, printemps, p176.

⁴ إيرين هرمان ودانيال بالميري، 2003، النزاعات الجديدة: الماضي في إطار الحداثة"، المجلة الدولية للصليب الأحمر، العدد 849، (د، ب، ن)، ص 849.

⁵ عماد مغريش، 2010/2009، ص 61.

⁶ أندرو كوتي، 2004، حرب العراق: الخلافات والتحديات المستديمة، مركز ستوكهولم لأبحاث السلام الدولي، بيروت، ص 179.

متحمسين للقضية التي يقاتلون من أجلها، فهم يقومون بذلك من قبيل المنصب والوظيفة فقط، ولذلك لم يكن من المستغرب أن هذه الجيوش المركبة من عناصر مختلفة -المرتزقة- غير مستقرة ومتقلبة وعلى استعداد لبيع نفسها لمن يدفع ثمنا أكبر، أو للهروب لدى تعرضها لأقل هجوم قد يهدد حياتها¹.

إذن الملاحظ في هذا النوع من الحروب -على عكس نظيرتها التقليدية- التورط المتزايد للمدنيين الذين يتعرضون للمجازر و الابتزاز و الاغتصاب والنزوح و اللجوء بحيث يتساءل المرء عما إذا كانوا يحتلون في نظر الأطراف المتحاربة المكان المحجوز للعدو، فأطراف هذه النزاعات لا يميزون بين الأهداف المدنية والأهداف العسكرية، عكس النزاعات التقليدية التي كانت تهدف إلى تدمير الترسانة العسكرية للعدو.

2.3- الأهداف:

بينما كانت النزاعات التقليدية يهدف من خلالها كل طرف إلى تحقيق مركز نفوذ إقليمي أو التوسع على حساب أراضي دول أخرى أو محاولة نشر إيديولوجية معينة -أهداف ذات طبيعة جيوسياسية، إيديولوجية، إقليمية- فإن الحروب والنزاعات الجديدة-اللامتاثلة- تدور حول سياسة "الهوية"²، التي يهدف من خلالها أطراف النزاع إلى التعبير عن ذواتهم وأهدافهم و بدائلهم الإيديولوجية ومحاولة تحقيق الانتصار لأفكارهم ومعتقداتهم، أي أنهم يسعون لتحقيق "أهداف إنفصالية".

نجد الحروب الجديدة تمتاز عن التقليدية في كونها تتوخى الكسب السياسي للسكان عبر كسب العقول والقلوب كونها تهدف إلى زعزعة الاستقرار وزرع الخوف والحقد والسيطرة على السكان عبر إزالة كل هوية مختلفة، فهي حرب يتعاون فيها دعاة الهوية الخاصة التجزيئية لقمع قيم المدنية والتعدد الثقافي، ومحاولة خلق مناخ انعدام الأمن. فهي حرب ضد الغريب وهي حرب ضد المخالف من داخل الجماعة نفسها³، هذه الحروب هي مثال للوحشية والفوضى التي يمكن أن تؤدي إليها مجابهة تملئها ضمائر الأشخاص، أي بسبب اقتناع المرء بأنه على حق ومحاولته إثبات ذلك⁴.

3.3- الوسائل وطرق التمويل:

منذ انهيار نظام القطبين شهد العالم تكاثر المواجهات غير النظامية التي استهدفت المدنيين بصورة أساسية، واستخدمت ترسانة كبير من الوسائل المتباينة والتي ارتبطت أساسا بطابعها السري غير المشروع، وقد اختلفت هته المواجهات عن مظاهر النزاع التقليدي، وعليه فإنها تبدو عسيرة الحل، ونظرا لطابعها الجدي فإنها أيضا تفتقر للأى رابطة منطقية أو تاريخية مع المنازعات المسلحة من حيث:

- الوسائل وأساليب القتال:

فبينما قامت استراتيجية القتال التي اعتمدها القوى غير النظامية سابقا -كان من أبرز مؤسسيها ماو وجيفارا- على التضامن مع المدنيين واستمالتهم، تقوم فلسفة الحركات الثورية والمليشيات غير المنظمة الحالية على مبدأ زرع الاضطراب والرعب بين المواطنين بهدف السيطرة عليهم والتخلص ممن لا ينتمون إلى هوية المقاتلين⁵.

إن هذا النوع من النزاعات لا يمكن توقع الوسائل التي سوف يستخدمها العدو في هجوماته، ذلك لتباينها - بين متطورة وتقليدية- واتسامها بطابع السرية على عكس النزاعات التقليدية التي يمكن فيها توقع الأسلحة

¹ إيرين هرمان ودانيال بالميري، 2003، ص ص 44.47.

² صفى الدين هشام، 2008، ص 97.

³ فالج عبد الجبار، 2008، ص ص 12.14.

⁴ إيرين هيرمان، دانيال بالميري، 2003، ع 849.

⁵ Guevara, 1998, Guerrilla Warfare, the University of Nebraska Press, the United States of America, p.88.

وكذلك الأساليب التي يمكن أن يضرب بها العدو، ما يمكن الطرف الآخر من أخذ احتياطاته والإستعداد لها ، فالحروب التقليدية تعتمد على أسلوب المواجهة المكشوفة وضرب العدو مباشرة، أما النزاعات الحديثة فتعتمد أكثر على أسلوب حرب العصابات – أسلوب الكر والفر – والإبادات الجماعية مستخدمة في الغالب أسلحة خفيفة.

- التمويل :

إقتصاد الحرب القديمة كان يقوم على التنظيم المركزي الوطني، أما إقتصاد الحرب الجديدة فهو نقيض ذلك، فهو لامركزي تماما؛ بما يتناسب مع عولمة النظام المالي الدولي ، فهو يعتمد على الموارد الخارجية وعلى التمويل الذاتي¹، فخلال السنوات العشر الأخيرة ، لقي حوالي أربعة ملايين شخص غالبيتهم من المدنيين حتفهم خلال حروب إجرامية غير تقليدية جاء تمويلها من تهريب الماس والنفط والمخدرات والأسلحة، كما يعتمد إقتصادها على شبكات ضرائب تجبى على مهاجري الشتات، ويغدو الحفاظ على هذه الموارد بقوة السلاح هدفا بذاته، حيث يتبنى منطق وظيفة الحرب في وظيفة الإقتصاد نفسه ، وينشئ هذا النوع من الإقتصاد عبر الحدود بفضل شبكات الإجرام المنظم والأقليات الإثنية.

من خلال كل ما سبق نخلص إلى القول بأنه بالرغم من زوال العدو التقليدي الظاهر للعيان بوسائله وأساليبه ومقاصده المعروفة وبروز بوادر وإشارات لظهور قوى تعمل في الخفاء وتستخدم تكتيكات جديدة من عمليات غير اعتيادية في طرقها، تخطيطها، توقيتها، مكانها، وحتى في الأسلحة ، نحو حروب من نوع آخر هي في حقيقتها "نزاعات غير متماثلة" سواء من حيث أطرافها أو أهدافها أو وسائلها تنشط داخل إقليم الدولة الواحدة، إلا أنه بالرغم من ذلك لا يمكننا التسليم بموت أو اختفاء الحروب التقليدية².

4- أنواع النزاعات الأمنية غير المتماثلة

قبل نهاية الحرب الباردة وإلى زمن بعيد- بعد مؤتمر واستفاليا 1648م، كانت معظم النزاعات تدور بين الدول في إطار نظام دولي تلعب فيه الدولة القومية الدور المحوري والفاعل الوحيد والرئيسي- الطرح الواقعي- لكن نهاية الحرب الباردة كانت إيذانا بالدخول في مرحلة جديدة تميزت بظهور نمط جديد من النزاعات اختلفت أنواعها باختلاف أطرافها وكذا الأهداف التي تسعى إلى تحقيقها، والوسائل المعتمدة في ذلك، ويمكن تقسيمها إلى عدة أنواع:

- نزاع بين دولة ودولة.

- نزاع بين دولة وجماعة.

- نزاع بين جماعة وجماعة.

- نزاع بين دولة ومنظمة.

قبل التفصيل في هذه الأنواع لابد من الإشارة إلى أن القاعدة الإستراتيجية للحروب غير المتماثلة تقوم على أساس أنه: بينما الحروب التقليدية تقوم فيها الأطراف المتصارعة بتوزيع قواتها حسب النوع الذي يستعمله الخصم، وتتنبأ بالنتائج المحتملة استنادا إلى العامل الكمي للقوات المتصارعة أو بنوعيتها وأدائها العالي ، إلا أن هناك أوقاتا يصبح فيها عامل الكم والكيف غير ممكن التنبؤ بواسطة مسار الحرب ، وذلك نظرا للاختلاف في إستراتيجية الطرف الآخر، مثل المواجهة بين القوات البرية الفرنسية والقوات الملكية البحرية البريطانية في الحروب النابوليونية، حيث علق عليها نابليون بونبرت قائلا: « ستكون تماما كالمواجهة بين الفيل و

¹ صفى الدين هشام، 2008، ص. 45.

² قالج عبد الجبار ، 2008 ، ص. 45.

الحوت»¹، هذا يجعلنا نطرح سؤالاً رئيسياً يعتبر من أهم الأسئلة التي طرحتها الدراسات حول هذا النوع من النزاعات وهو كالتالي: ما الذي يجعل فاعل ضعيف عسكرياً واستراتيجياً قادراً على التفوق و جعل مخرجات الحرب لصالحه في مواجهة فاعل قوي، و قد يكون نووياً ؟.

لقد اختلفت الدراسات في الإجابة عن هذا التساؤل؛ أهمها مجموعة من النماذج النظرية التي سوف تساعدنا في الإجابة عن هذه الإشكالية والتي تمثلت في:

- نموذج نسبية القوة (Relative power).

- نموذج الحرب بالوكالة (الدعم الخارجي) (WarlyBroxy).

- نموذج صراع البقاء و تحمل تكاليف عالية (النموذج البيولوجي) (BearHiyhercosts)².

- نموذج الفاعل الاستراتيجي (StrategicActor)³.

1.4: نموذج نسبة القوة :

يفسر هذا النموذج ظاهرة غالبية الضعيف و تفوقه على القوي ، نجد الطرف القوي له مصلحة ضعيفة في ربح الحرب إذا لم تكن الحرب "تهدد بقاءه" عكس الضعيف الذي تمس الحرب بقاءه و يصبح النجاح و ربح الصدام مرتبطاً أساساً بالاستمرار في الوجود وهذا ما يعرف بالنسبة القوة التي تفسر نسبة المصلحة ، فإذا كانت مصلحة الفاعل في الحرب صغيرة فإن هذا سيزيد من قابلية التأثر السياسي و إذا كانت مصلحة الفاعل في الحرب كبيرة فهذا سينقض من قابلية التأثر السياسي — حتى و لو بالنسبة لدولة ضعيفة — مما يزيد من فاعليتها في الحرب ، لقد طبق مثل هذا النموذج على الحرب في الفيتنام أثناء الحرب الباردة، و التي خسرت فيها الولايات المتحدة الأمريكية رغم أنها دولة عظمى ضد الفيتنام التي تعتبر دولة صغيرة من حيث الإمكانيات ، يعبر هذا النموذج عن نزاع بين دولة و دولة⁴.

2.4- نموذج الحرب بالوكالة :

إن الحرب بالوكالة في جوهرها هي حرب بين الطرف المتدخل و الطرف المستهدف أكثر منها حرب بين الطرف المدعم و الطرف المستهدف، و تبرز هذه الحرب من خلال تدخل الدول لحماية جماعاتها الإثنية في دول أخرى ، فتصبح هذه الجماعات امتداداً لقوة الدولة خارج إقليمها، و تستخدم مصالحه بطريقة غير مباشرة، هذا الدعم قد يكون مباشر أو غير مباشر⁵.

— الدعم المباشر: هو تدخل جيش الدولة المدعومة مباشرة في ساحة القتال⁶.

— الدعم غير المباشر: يتمثل في دعم لوجيستي (مالي—اقتصادي، إعلامي، ...إلخ) لصالح الطرف الضعيف ، وهذا ما يظهر مصدر قوته ويثبت استمراره في النزاع ، فعلى الرغم من تصاعد حدة النزاع يبقى محافظاً على قدرته في الاستمرار؛ بمعنى آخر أن غياب الدعم الخارجي هو بالضرورة انهزام الطرف الضعيف.

3.4: النموذج البيولوجي :

¹Toft IvanArregin ,2005, How the Weak Win Wars: A Theory of Asymmetric Conflict, Cambridge University Press, New York,p.5.

²Toft IvanArregin , 2005,p5.

³Toft Ivan Arregin, 2005, p 05.

⁴Toft Ivan Arregin, 2005, p09.

⁵جيمس دورتي و روبرت بالاستغراف ، 1985، ص 78.

⁶ روث ويجوود، 2001، "حملة منظمة حلق شمال الأطلسي في يوغسلافيا". ترجمة : الطاهر بوسماحة، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية ، العدد 40، أبو ظبي ، الإمارات العربية المتحدة، ص.23.

لقد طور السلوكيون هذا النموذج مع "نظرية الدوافع" التي تقوم على افتراض أن الدافع هو الذي يحدد طبيعة السلوك ، فإذا كانت الدوافع ضعيفة سوف يؤدي ذلك إلى سلوك ضعيف و العكس صحيح ، نجد الطرف الضعيف يستعمل زيادة في كل طاقاته ، في حين أن الطرف القوي يستعمل جزء منها فقط ، فإذا زادت التكاليف سواء المادية أو البشرية قد ينسحب لأن هدفه ليس بيولوجي بل هدفه هو تحقيق مكاسب جديدة و ليس فقدان أدنى هذه المكاسب و هو وجوده المادي¹.

4.4: نموذج الفاعل الاستراتيجي:

يمكن تعريف الإستراتيجية على أنها خطة الفاعل في استعمال القوة لتحقيق أهدافه سواء كانت عسكرية أو اقتصادية أو سياسية... إلخ²، ويمكن تقسيم الإستراتيجية التي تعتبر عامل مهم في الحرب إلى :
استراتيجيات الهجوم وتشمل استراتيجيه الهجوم المباشر و الاستراتيجيه البربرية:
استراتيجيه الهجوم المباشر (Direct Attaque):

هو استعمال مباشر للقوة بهدف إخضاع الطرف الآخر والتحكم في سلوكه ، الهدف منه هو ربح الحرب بتدمير قدراته على مقاومة الهجوم ، و قد يكون ها الأخير مبالغت يقوم فيه المهاجم باستهداف قيم الطرف الآخر ، في حين أن المدافع يحاول أن يفشل هذه العملية ، وقد تدوم مدة الصدام حتى يخضع أحد الطرفين للآخر.
الإستراتيجية البربرية (Barbarisme):

وهي تعبير عن الانتهاك الصريح لقوانين الحرب وأخلاقياتها لتحقيق الأهداف المسطرة ، و هذا المعنى يشمل استعمال الأسلحة المحظورة دوليا (الكيميائية و البيولوجية) ولو كان ذلك ضد المدنيين ، هذا لأن الطرف الآخر قد يستعمل حرب العصابات فلا يمكن إيجاده بسهولة مما يدفع الطرف القوي-أي المهاجم- إلى الانتقام من المدنيين³.

و قد طبقت الولايات المتحدة هذه الإستراتيجية -استراتيجية الهجوم- في حربها الوقائية على العراق التي أطلقت عليها اسم "الصدمة والرعب" باعتمادها على قوة عسكرية ذات تقنيات متطورة وسرعة وقدرة تدميرية هائلة⁴.

-استراتيجيات الدفاع وتشمل استراتيجيه الدفاع المباشر و استراتيجيه حرب العصابات:
الدفاع المباشر (Direct Difence) :

هي استعمال القوة العسكرية لمنع الطرف القوي من تحطيم قيم الطرف الآخر ، هدفها تعطيل قدرة الفاعل ، وأحسن مثال يمكن أن ينطبق على هذه الإستراتيجية هو هجوم العرب على إسرائيل في أكتوبر 1973⁵.
إستراتيجية حرب العصابات (Guerrillawarfare):

هي تجنب المواجهة مع العدو ومحاولة القضاء عليه بطريقة فجائية وخاطفة ، ويشمل هذا التعريف أيضا استعمال مواطنين و تجنيدهم داخل المدن -الانتحاريين- و في الجبال لضرب أهداف العدو ، وهدف حرب العصابات لا يرتبط بتحطيم قدرات العدو بقدر ما يرتبط بمحاولة القضاء على معنوياته (هجمات 11 سبتمبر 2001 على الولايات المتحدة الأمريكية)⁶.

¹KnaurRosnaw,(S.A.P),sans date, contending approach in Interntional politics, Oxford University press, pub year missed,(S.A.P), p12.

²Toft Ivan Arregin, 2005, p12.

³Toft Ivan Arregin, 2005, p11.

⁴عاطف السيد ، 2003 ، الغزو الأمريكي البريطاني للعراق: دراسة سياسية إستراتيجية ، ص 100.

⁵Toft Ivan Arregin,2005, p,15.

⁶Toft Ivan Arregin,2005, p20.

لقد عملت الولايات المتحدة الأمريكية في حربها على لهذا النوع من الإستراتيجية ، حيث قامت بخلق الإرهاب لتوسيع دائرة أهدافها، حيث ترمي إلى شن ضربات وقائية تؤدي إلى خلق أزمات جديدة من خلال النتائج غير المعروفة التي تسفر عنها الضربات الوقائية- فتجعل بذلك من الحرب على الإرهاب عملية مستمرة بلا نهاية، حيث تكون الحرب بديلا عن السياسة، لأنه لطالما افترضت المواجهة عدوا محتملا و ليس مؤكدا، ما يفتح الباب لاصطناع أعداء جدد والدخول في مواجهات لا تنتهي¹.

فالحرب على الإرهاب لا تمثل شكلا من أشكال الصراع الدولي بقدر ما يمكن النظر إليها على أنها حروب المسلمين، وهي حروب قد تتطور إلى صدام كبير للحضارات بين الإسلام والغرب، أو بين الإسلام و بقية العالم²، دون أن يكون هناك هدف أساسي و محدد لهذه الحرب، و هو اتجاه يدفع بالعالم إلى عصر الاضطرابات و الفوضى³.

بالرغم من وجود العصابات و الحركات الانفصالية في كثير من مناطق العالم، إلا أن أمريكا لم تقم بشن حرب عالمية ضدها مثلما فعلته في أفغانستان والعراق في إطار تنفيذ إستراتيجية الأمن القومي الأمريكي ، أو "الإستراتيجية الشاملة" والمرتبطة بالمرحلة المباشرة لأحداث 11 سبتمبر 2001⁴.

حوصلة هذه الدراسة يمكننا القول أن النزاعات غير المتماثلة تبدو كنموذج عاكس للتغيرات الجوهرية التي خضع لها مفهوم التهديد ، وكحتمية علمية وعملية للتوسعات التي خضع لها مفهوم الأمن في مرحلة التحولات الكبرى أو مرحلة نهاية التاريخ، أو مرحلة نهاية الجغرافيا –كما عبر عنها الكثيرون- التي تكشف عنها انهيار جدار برلين، وهذه النزاعات في النهاية تفرض نفسها كرهانات وتحديات جديدة على المجموعة الدولية وفعاليتها التي أثبتت في الماضي كما تثبت في الحاضر فشلها في التعاطي مع هذه التهديدات الجديدة، بل أن سلوكياتها في الكثر من الأحيان هي التي تغذيها و تزيدها خطرا وتعقيدا.

قائمة المصادر والمراجع:

(أ)- المراجع باللغة العربية :

- إيفان إيفيكوفيتش، 2004، المسألة القومية في شرق ووسط أوروبا بعد انتهاء الحرب الباردة : تحولاتها السياسية والإقتصادية والإجتماعية، مركز دراسات وبحوث الدول النامية، القاهرة.
- أحمد إبراهيم محمود، 2002، " الإرهاب الجديد: الشكل الرئيسي للصراع المسلح في الساحة الدولية"، مجلة السياسة الدولية، العدد 147، (د، ب، ن).
- أندرو كوتي، 2004، حرب العراق: الخلافات والتحديات المستديمة ، مركز ستوكهولم لأبحاث السلام الدولي، بيروت.

¹ أكتوبر 2002، " الضربات الوقائية في الإستراتيجية الأمنية الأمريكية الجديدة، مجلة السياسة الدولية، العدد 150، (د، ب، ن)، المجلد

27 حمايدي عز الدين ، ص 291.

² أحمد إبراهيم محمود، 2002، " الإرهاب الجديد: الشكل الرئيسي للصراع المسلح في الساحة الدولية"، مجلة السياسة الدولية، العدد 147،

(د، ب، ن)، ص 51.

³ حسام سويلم، 2002، ص 293.

⁴ خالد معمري، 2008/2007، ص 128.

- إيرين هرمان ودانيال بالميري، 2003، "النزاعات الجديدة : الماضي في إطار الحداثة"، المجلة الدولية للصليب الأحمر، العدد 849، (د، ب، ن).
- بطرس بطرس غالي، نوفمبر 1995، "الأمم المتحدة والمنازعات الدولية الجديدة"، مجلة المستقبل العربي، العدد 201، (د، ب، ن).
- حسام سويلم، أكتوبر 2002، "الضربات الوقائية في الإستراتيجية الأمنية الأمريكية الجديدة، مجلة السياسة الدولية، العدد 150، (د، ب، ن)، المجلد 27 حمايدي عز الدين .
- حمايديعزدين، 2002، دور التدخلات الخارجية في النزاعات العربية، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في العلاقات الدولية، جامعة قسنطينة.
- دورتي جيمس و بلستغراف روبرت، 1985، النظريات المتقاربة في العلاقات الدولية، تر:وليد عبد الحي، الكاضمة للنشر و التوزيع، الكويت.
- روابحي عمر، 2015، تحديات تطبيق القانون الدولي الإنساني أثناء النزاعات غير المتماثلة، المجلة الدولية للقانون، الجزائر.
- روث ويجوود، 2001، "حملة منظمة حلق شمال الأطلسي في يوغسلافيا". ترجمة : الطاهر بوسماحة، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، العدد 40، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة.
- ريناتا دوان و ميكايلاغوستافسون، 2004، النزاعات المسلحة الكبيرة، معهد ستوكهولم لأبحاث السلام الدولي، بيروت.
- صفى الدين هشام، 2008، "الإستشراقيون الجدد والإستعمار عن بعد: رجال وآليات"، مجلة الآداب، العدد 97.
- عاطف السيد، 2003، الغزو الأمريكي للبرطاني للعراق: دراسة سياسية إستراتيجية، (د، د، ن)، (د، ب، ن).
- عبد الجبار فالح، نوفمبر 2008، عن الحروب القديمة والحروب الجديدة، عن موقع : <http://alshahed.free.forums.org/viewtopic.php>
- عبد الغفار محمد أحمد، 2003، فض النزاعات في الفكر والممارسة الغربية: الدبلوماسية الوقائية وصنع السلام: مقدمة في علم النزاعات في نظام الإنذار المبكر، ج1، دار هومة، الجزائر.
- معمري خالد، 2008/2007، التنظير في الدراسات الأمنية لفترة مابعد الحرب الباردة، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في العلوم السياسية والعلاقات الدولية، الجزائر.
- مغريش عادل، 2010/2009، النزاعات في منطقة القرن الأفريقي في مرحلة الحرب الباردة، مذكرة مكتملة لنيل شهادة الماجستير في العلوم السياسية و العلاقات الدولية، جامعة الجزائر.
- (ب)- المراجع باللغة الأجنبية:
- Andrew Mack Why, 1975, Big Nations Lose Small Wars: The Politics of Asymmetric Conflict, World Politics Journal, p175-p200.
- Guevara, 1998, Guerrilla Warfare, the University of Nebraska Press, the United States of America.
- Knauer Rosnaw, contending approach in Interntional politics, Oxford University press, pub year missed, (S.A.P).
- M.gén. Carlo Jean, 1995, " Conséquences Politiques Sécuritaires de la globalisation", politique Etrangère, N :1/19, printemps.
- Marry Kaldor, 2012, New and Old Wars, Third Edition, Polity Press, Britain.
- Toft Ivan Arregin, 2005, How the Weak Win Wars: A Theory of Asymmetric Conflict, Cambridge University Press, New York.

تجليات التعايش الإسلامي اليهودي بتلمسان من خلال نوازل الونشريسي

The manifestations of the Jewish-Islamic coexistence

in Tlemcen through the caliphs of Alonchaersi

ط د / عبد الرحمان بلخير جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان.

belkhirabderrahmane1@gmail.com

المخلص:

نعالج في هذا البحث الموسوم بـ "تجليات التعايش الإسلامي اليهودي بحاضرة تلمسان من خلال نوازل الونشريسي"، دراسة وصفية وإحصائية للنوازل والفتاوى الفقهية المتعلقة بالجاليات اليهودية في كتاب المعيار والجامع المغرب عن فتاوى علماء افريقية والأندلس والمغرب"، ويمثل الكتاب موسوعة فقهية ضم في طياته مسائل وقضايا عديدة مست مختلف مجالات ومناحي الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والعقائدية لأهل المغرب الإسلامي عامة، فأضحى بذلك مصدرا تاريخيا وفقهيا هاما اشترك في دراسته الفقيه والمؤرخ وعالم الاجتماع على حد سواء.

ونستشف من خلال هذه النوازل الفقهية مدى التسامح الديني والتعايش ما بين المسلمين وأهل الذمة على وجه العموم وفئة اليهود على وجه الخصوص بحاضرة تلمسان، حيث غدت مدينة تلمسان مدينة السلم والسلام والتعايش في الفترة الوسيطة في بلاد المغرب الإسلامي. الكلمات المفتاحية: التعايش؛ المسلمين؛ اليهود؛ تلمسان؛ كتاب المعيار.

Abstract:

In this research entitled "Coexistence between Muslims and Jews in the metropolis of Tlemcen through the calamities of Al-Wancharisi", we deal with a descriptive and statistical study of the calamities and jurisprudential fatwas related to the Jewish communities in the Book of Standard and the Mosque of Morocco on the fatwas of African scholars, Andalusia and Morocco. The book represents a jurisprudential encyclopedia that included issues and issues Many different fields and aspects of social, economic, cultural and ideological life touched the people of the Islamic Maghreb in general, thus becoming an important historical and jurisprudential source involved in the study of the jurist, historian and sociologist alike..

Through these doctrinal issues, we discern the extent of religious tolerance and coexistence between Muslims and the dhimmis in general, and the Jews in particular in the metropolis of Tlemcen, as the city of Tlemcen became a city of peace, peace and coexistence in the intermediate period in the Islamic Maghreb

Keywords: coexistence; Muslims; Jews; Tlemcen; book of the Almieyar.

مقدمة:

عرفت القاعدة البشرية والتركيبية الاجتماعية لحاضرة تلمسان خليطا من الأجناس و الأعراق والطوائف الدينية، حيث ضمت كل من المسلمين منقسمين بين العرب والبربر والأعزاز والأندلسيون وغيرهم، كما عاشت بها أيضا مجموعة من الجاليات غير الإسلامية كالمسيحيين واليهود، أو ما اصطلاح عليهم بأهل الذمة،

وكان لهذه الجاليات القاطنة بتلمسان لاسيما فئة اليهود حضورا قويا داخل المجتمع ، ودورا وإسهامات بارزة جليلة في مختلف مناحي الاجتماعية والاقتصادية والثقافية وحتى الدينية منها، تفاعلوا مع جل المعطيات والمقومات الاجتماعية بكافة خصائصها الزمنية والمكانية، متأثرين بحياة المسلمين ومؤثرين بدورهم فيها. ومما لا مرية فيه أن الشريعة الإسلامية هي بمثابة دستور للمسلمين، قد سطرت قوانين ومبادئ وجب على المسلم أن يعمل ويتخلق بها ، تكفل بالمقابل حق وحماية الأقليات العرقية والدينية ، وهذا ما نستشفه من خلال كتب ومصنفات الفقه والنوازل، التي تبين مدى التسامح والتعايش الديني الذي لقيه اليهود بالمجتمع المغاربي عامة والتلمساني خاصة.

ولعل أبرز المؤلفات الفقهية التي تعد من أهم الكتب في مجال النوازل الفقهية ، والتي حملت في طياتها كنوز وذخائر معرفية هامة حول أحوال المجتمع بالمغرب الإسلامي من كافة النواحي، كتاب المعيار المغربي والجامع المغربي عن فتاوي أهل افريقية والأندلس والمغرب لأبي العباس أحمد بن يحيى الونشريسي، حيث يمدنا بإشارات عدة في نوازل مختلفة حول اليهود في المجتمع التلمساني ووضعتهم الدينية والاجتماعية والاقتصادية

1/ - قراءة في المصطلحات والمفاهيم:

إن دراسة أي موضوع تاريخي ما، يستوجب ضبط المصطلحات والمفاهيم لاسيما الخاصة بتلك الفترة، فبتحديد المصطلح وتفكيكه يسهل عملية توصيل المعلومة ، ومن جهة أخرى يذلل لغة التواصل بين الكاتب والقارئ، وفي بحثنا هذا سنحاول التطرق إلى المفاهيم الأساسية التي تمت بالصلة لموضوع الدراسة.

1 - 1/ - التعايش:

لغة: اشتقت مفردة التعايش من كلمة عيش، والعيش كما ورد في لسان العرب هو الحياة : عاش يعيش عيشا وعيشة ومعيشا ومعاشا وعيشوشة، وأعاشه الله عيشة راضية. والمعيشة ما يعاش به ، وقد قال تعالى " وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ " (منظور، صفحة 3190).

ومما ورد أيضا في القاموس المحيط عن كلمة عيش هي الطعام وما يعاش به ، والخبز ، والمعيشة التي تعيش بها من المطعم والمشرب (الفيروزآبادي، 2005، صفحة 599).

وقد اتفقت أغلب المعاجم على أن مفردة عيش تحمل دلالات ومعاني متقاربة، كلها تنم عن مجال الحياة والخبز والمطعم والمشرب.

اصطلاحا: لقد عرف مصطلح التعايش انتشارا واسعا أكثر في العالم في الفترة المعاصرة، تبعا للظروف السياسية والأمنية الدولية، ومن بين أهم التعريفات لمفهوم التعايش نذكر منها:

يعني البديل للعلاقة العدائية بين الشعوب بمختلف اتجاهاتهم وانتماءاتهم وعقائدهم المتباينة (بلبشير، 2020، صفحة 3) ، وجاء في تعريف آخر هو حسن المعاملة والعيش بصورة ملائمة بين كافة المجتمعات مع الاختلاف الديني والفكري والثقافي (السلي، صفحة 19).

والتعايش حق نصت عليه الشريعة الإسلامية في مصادرها التشريعية الأساسية ، ويتجلى في قوله تعالى " يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ " (القرآن الكريم، سورة الحجرات، الآية 13).

1 - 2/ - النوازل الفقهية:

وردت أيضا عدة تعريفات ومفاهيم لمصطلح النوازل الفقهية، من الناحية اللغوية ، نذكر منها:

النوازل كلمة ذات دلالة ومعنى، تدل على هبوط الشيء ووقوعه، حيث تقول نزل عن دابته نزولا، ونزل المطر من السماء نزولا، والنازلة الشديدة من شدائد الدهر تنزل (بن زكرياء، 1979، صفحة 417).
كما عرف الجوهري أيضا النوازل فقال "النازلة الشديدة من شدائد الدهر تنزل بالناس" (بن زكرياء، 1979، صفحة 417).

وقد جاء في الحديث النبوي الشريف "رفع اليدين في قنوت النازلة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في دعائه على المشركين الذين قتلوا السبعين قارئا" (زغروت، 2009، صفحة 13).
وجاء على لسان ابن خلكان: (زغروت، 2009، صفحة 13)

وَلَرَبُّ نَازِلَةٍ يَضِيقُ لَهَا الْفُتَى
ذَرَعًا وَعِنْدَ اللَّهِ مِنْهَا الْمَخْرَجُ
صَافَتْ فَلَمَّا اسْتَحْكَمَتْ حَلَقَاتُهَا
فُرِجَتْ وَكُنْتُ أَطُّبُّهَا لِأَنْفَرَجُ.

أما في الجانب الاصطلاحي فقد وردت أيضا عدة تعريفات للنوازل، واختلفت المفاهيم ما بين الأولين و المتأخرين والمعاصرين، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

يقصد بالنوازل المصائب والشدائد التي تنزل بالأمة فيشرع لها القنوت (الشافعي، 1393هـ، صفحة 205).
قال الإمام الشافعي "ولا قنوت في شيء من الصلوات إلا الصبح إلا أن تنزل نازلة فيقنت في الصلوات كلهن إن شاء الإمام" (الشافعي، 1393هـ، صفحة 205).

وأيضا: "وقائع حقيقية تنزل بالناس، فيتجهون إلى الفقهاء بحثا عن الفتوى" (بن بية، صفحة 22).
ويرى روجي إدريس في تقديم لأطروحة الدكتوراه حول النوازل: أن النازلة هي في الواقع مشكلة عقائدية أو أخلاقية يصطدم بها المسلم في حياته اليومية، فيحاول أن يجد لها حلا يتلاءم وقيم المجتمع بناء على قواعد شرعية (بن بية، صفحة 23).

وللنوازل الفقهية عدة مصطلحات أخرى مرادفة لها نذكر منها "الفتاوى، والأجوبة أو الجوابات، والمسائل أو الأسئلة والوقائع والمستجدات، والأحكام والحوادث والعمليات والقضايا.

إلا أن المصطلح كثير الاستعمال وشائع التداول عند الفقهاء المالكية، مصطلح النوازل.
2/ - القيمة العلمية والتاريخية لكتاب المعيار للونشريسي :

يعد كتاب المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب للشيخ أحمد بن يحيى الونشريسي، التلمساني الأصل والمنشأ، الفاسي الدار والوفاة (834 - 914هـ) (الونشريسي، 1981، صفحة أ، ب)، من أهم المصنفات الفقهية التي احتوت على نوازل وفتاوى ومسائل فقهية متعددة الجوانب ومختلفة المجالات، ما أهله أن يكون من أهم المصنفات والمؤلفات الفقهية في مجال النوازل، وأكبر موسوعة في النوازل الفقهية بالغرب الإسلامي، وأوثق سجل لاجتهادات فقهاء هذه المنطقة طوال سبعة قرون (حجي، 1999، صفحة 81).

أما عن مكانة وقيمة المعيار العلمية، لا تتجلى فقط في الجانب الفقهي، بل تتعدى ذلك إلى جوانب أخرى عديدة، ما جعله يمثل مادة علمية غنية وثرية في مجال الدراسات التاريخية والحضارية، لاسيما الاجتماعية والاقتصادية منها، ولقد صدق من قال إن الونشريسي قد فاق الأوائل والأواخر (سعد الله أ، 1998، صفحة 129). فأضحى بذلك مصدرا مشتركا أساسيا وثيقا للمؤرخ والاجتماعي مثلما هو للفقهاء (أبو مصطفى، 1997، صفحة 7، 8)، فقد جمع فيه من النوازل والفتاوى الفقهية ما ندر في كتب فقهية جمّة، تميزت باختلافها عن الافتراضات النظرية التي طالما شعبت الفقه وضخمته وعقدته (الونشريسي، 1981،

صفحة و)، ومن جهة أخرى فقد عبرت عن واقع و الأحداث اليومية التي عاشها مجتمع المغرب الإسلامي مصطبغة بالصبغة المحلية و متأثرة بالمؤثرات الوقوتية (الونشريسي، 1981، صفحة ز).
وقد درس في هذا المؤلف الذي استغرق في تأليفه ربع قرن من الزمن، مسائل ونوازل طرأت بمجتمع الغرب الإسلامي في كل مجالات الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية وغيرها، وهذا ما أشار إليه بقوله: "جمعت فيه من أجوبة متأخر يهتم العصريين و متقدميهم ما يعسر الوقوف على أكثره في أماكنه، واستخراجه من مكانه، لتبدهه وتقريفه، وانبهام محله وطريقه، رغبة في عموم النفع به، ومضاعفة الأجر بسببه" (عياض، 1967، صفحة 442).

كما تتجلى مكانة الكتاب من خلال اهتمام فقهاء الأمصار به منذ عصر المؤلف إلى أيامنا هذه، حتى لا تكاد تجد كتابا فقهيا ألف بعده إلا وفيه نقول منه أو إحالات عليه، ومما زاد في أهميته هو التوجه الجديد للدراسات التاريخية، بإعطاء نصيب أكثر للجانب الاجتماعي والاقتصادي والثقافي، فقد تناول الكثير من الباحثين والدارسين في بحوثهم على هذا الكتاب "المعيار"، كما نوه العديد من المؤرخين على أهمية الكتاب وقيمته العلمية التاريخية والاجتماعية، فقال فيه المؤرخ المغربي محمد المنوني مادحا إياه "يتم النقص الكبير الواقع في المصادر الموضوعية لتاريخ المغرب الإسلامي، وبالخصوص في الجوانب الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، مما يجعله مصدرا لا غنى للباحث المغربي عن دراسته واستخراج دوائمه" (المنوني، صفحة 1، 28)، كما نوه أبو القاسم سعد الله أيضا عن كتاب المعيار وقيمته العلمية وحث الباحثين لتدارس ما فيه من نوازل فقهية، فهو بحق مرآة عاكسة لأحوال العصر وأحوال المجتمع المغربي عامة، بالإضافة إلى معرفة آراء المؤلف نفسه في محيطه وقضايا عصره (سعد الله أ.، 1998، صفحة 128).

حقيقة إن كتاب المعيار للونشريسي كتاب قيم احتوى في طياته على جل الأحوال الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعقائدية وغيرها التي عاشها المغاربة في العصر الوسيط، ورغم الدراسات التاريخية المتأخرة والمعاصرة التي درست الكتاب واستنبطت ما فيه من ذخائر وكنوز معرفية حول الفترة الوسيطة لبلاد المغرب الإسلامي، إلا أن هناك مواضيع عدة مازالت دفينه في طيات هذا الكتاب.

3- الاندماج الاجتماعي وتفاعل المرجعيات الدينية :

شكلت مدينة تلمسان خاصية تاريخية هامة في تاريخ الجزائر عبر العصور، وهذا يتجلى في كونها من أهم المدن التي كان لها حضور قوي وإشعاع فكري وثقافي في بلاد المغرب الأوسط على وجه الخصوص والمغرب الإسلامي على وجه العموم، لاسيما في العهد الزياني، حيث غدت قاعدة وعاصمة لبني زيان.

كما تعتبر حاضرة تلمسان في الفترة الوسيطة من أهم المدن التي شهدت اندماجا اجتماعيا وتعايشا دينيا وثقافيا واقتصاديا ما بين القاعدة البشرية والتركيبية الاجتماعية المكونة للمجتمع بمختلف المرجعيات الدينية.

وجدير بالإشارة إلى أن المرجعيات والخلفيات الدينية للقاعدة السكانية للمجتمع التلمساني في الفترة الوسيطة، قد عرفت تنوعا واختلافا دينيا كبيرا، حيث احتوت على العنصر الإسلامي والذي ضم عدة أعراق وأجناس متعددة كالعرب والبربر...، ثم المكون والعنصر الثاني وهم أهل الذمة، ومن بين أهم عناصره الأساسية اليهود والنصارى.

وقد حظي اليهود والنصارى في المجتمع التلمساني بتعايش تام، كان مزاجه السلام والأمن والاطمئنان، سمح لهم بممارسة الطقوس والشعائر الدينية الخاصة بهم بكل أريحية، وفق الضوابط الشرعية تحت رعاية حكام وسلطين الدولة.

وقد شارك أهل الذمة بصفة عامة واليهود على وجه الخصوص وتفاعلوا مع كل مظهرات المجتمع وخصائصه التي انفرد بها في كل جوانبه ومختلف مجالاته، حيث وصل بالبعض منهم إلى تقلد بعض الوظائف السامية في هرم الدولة كالسفارات مثلا (فيلالي، 2002، صفحة 191)، وتم توظيفهم أيضا كترجمين لإبرام اتفاقيات تجارية أو معاهدات صلح (بوعمامة، اليهود في المغرب الإسلامي خلال القرنين السابع والثامن الهجريين الموافق ل 14-15 ميلادي، 2011، صفحة 233)، كما كان لهم حضورا قويا في الجيش الزياني، فقد اعتمد السلطان الزياني أبو حمو الثاني على المرتزقة المسيحيين في جيشه (فيلالي، 2002، صفحة 189)، وقدموا خدمات جليلة للعاهل الزياني، كما كانت لهم أدوار وحضور في مجالات عدة كالتجارة وغيرها، مما يدل على الاندماج الاجتماعي في المجتمع التلمساني في هذه الفترة مع هذه الطائفة أي المسيحيين.

أما عن الحضور اليهودي بالمغرب الأوسط عامة وحاضرة تلمسان خاصة، فقد عرفت الهجرة اليهودية إلى المنطقة منذ أن أرست السفن التجارية للفنيقيين بسواحل شمال إفريقيا (بوعمامة، اليهود في المغرب الإسلامي خلال القرنين السابع والثامن الهجريين الموافق ل 14-15 ميلادي، 2011، صفحة 13)، ولم تتوقف تلك الهجرات بل تضاعفت أكثر على مسار التاريخ لاسيما بعد سقوط غرناطة 898هـ / 1492م، حيث زاد عددهم أكثر مما كان عليه، وهذا نظرا للاضطهاد الذي تعرضوا إليه.

وقد عاشت الجماعات اليهودية نظام الجوار أو الحماية في كنف القبائل البربرية والقبائل العربية أيضا، إذ عاشت أعداد من اليهود وسط هؤلاء وبين ظهرانهم ليكفلوا لهم الحماية (بشير، 2001، صفحة 112)، وقد لعب اليهود دورا مهما في تلمسان في العهد الزياني متأثرين بالمسلمين ومؤثرين بدورهم في مختلف المجالات وجوانب الحياة الاقتصادية والاجتماعية والعلمية، وهذا نتيجة التعايش والتسامح الديني الذي لقوه من المجتمع والسلطة على حد سواء في حاضرة تلمسان.

وتتجلى صورة التسامح من خلال نوازل الونشريسي، حيث يمدنا بإشارات في فتاوى فقهية عديدة حول التسامح التام بين اليهود وجيرانهم المسلمين، وما كان يجري بينهم في الالتقاء ببعضهم البعض من حديث وابتسام وكلام لين (الونشريسي، 1981، صفحة 300)، وهذا كله ينم عن حسن الجوار والتفاعل مع معطيات المجتمع بكافة أشكاله ومقوماته.

4- روح التسامح والتعايش الإسلامي اليهودي بالمجتمع التلمساني (صور وتجليات):

عرفت القاعدة البشرية والتركيبة السكانية للمجتمع التلمساني تنوعا عرقيا ودينيا، فوجد المسلمون بخليط من الأجناس العرب والبربر والأندلسيون وغيرهم، ووجد العنصر والمكون الثاني للمجتمع، أهل الذمة وهذه هو الآخر كل من اليهود والنصارى، منسجمين فيما بينهم إلى أبعد حد، ومما امتاز به المجتمع في ظل هذه الفترة التسامح الديني والتعايش ما بين الطوائف والأعراق والأجناس المختلفة رغم خصوصية كل واحدة منها سواء الطائفة الدينية أو انتماء الجنس البشري إلى جهة معينة، راسمين بذلك صورة لأسمى معاني التعايش للمجتمع، وهذا من الأهداف الأولية و المقاصد الأساسية التي حثت عليها الشريعة الإسلامية، وتميز بها العالم الإسلامي عامة، والمجتمع التلمساني على وجه الخصوص، مما دفع بهذه المكونات الاجتماعية، لاسيما فئة اليهود الذي كان لها دور وحضور هام، المساهمة في بناء وتطور المجتمع، كل حسب رتبته ومهامه، فقدموا بذلك خدمات جليلة للسلطة وللمجتمع على حد سواء، في مختلف مجالات ومناحي الحياة.

ويمدنا الونشريسي في كتابه المعيار العديد من النوازل والفتاوى الفقهية المتعلقة بطائفة اليهود في المجتمع التلمساني، مما دل على تعدد أدوارهم وتكثف نشاطهم وحضورهم في عدة مجالات وكذا معاملات، ومن جهة

أخرى على كثرة أعدادهم التي استقطبتها حاضرة تلمسان لاسيما بعد سقوط غرناطة وما لقوه من اضطهاد وتعسف.

ونظرا لتعدد النوازل الفقهية المتعلقة باليهود ارتأيت أن أقسمها حسب مجالات ذكرها والتي تبين حضور اليهود في المجتمع التلمساني، ومدى تفاعله وتعايشه مع باقي المكونات الاجتماعية الأخرى متأثر ومؤثرا بكل المعطيات الزمنية والمكانية.

4-1/ الجانب الديني (ممارسة الشعائر والاحتفالات الدينية):

ومن جملة النوازل والفتاوى الفقهية المتعلقة بممارسة الطقوس والشعائر الدينية والتعبدية لليهود، أورد الونشريسي نوازل عدة تبين لنا ممارسة اليهود لشعائرهم الدينية، حيث كان لهم الحرية في إقامة شعائرهم الدينية والرجوع إلى رؤسائهم الدينين في أحوالهم الشخصية، (سيليني، 2012، صفحة 33)، دون مضايقة أو تعنيف من المسلمين، كما كانوا يؤدون اليمين أو الحلف إذا وجب عليهم في موضع عبادتهم، فيكون يوم السبت لليهود والأحد للنصارى، وهذا حسب نازلة ذكرها الونشريسي (أين يحلف اليهود والنصارى)، فأجاب التازغدي " في ذمي سكن في بادية لا يجد مسجدا يعظمه، ووجبت عليه يمين أنه يحلف في موضعه، وفي المتيطية، قال ابن وضاح قلت لسحنون إن ابن عجلان قال أنه يحلف اليهودي يوم السبت، والنصراني يوم الأحد، وقال إنني رأيتهم يرهبون ذلك " (الونشريسي، 1981، صفحة 309).

وكذلك من دلائل ممارستهم بحرية تامة لطقوسهم وشعائرهم الدينية، هو سؤالهم للفقهاء والعلماء المسلمين ومناظرتهم في المسائل والقضايا الدينية، ففي نازلة ذكرها الونشريسي في كتابه المعيار سؤال يهودي عن مسائل ثلاث، لأبا عبد الله الشريف، الأولى: إن أبا نصر الفارابي قال لها ذكر التقدم بالزمان والعلة التامة وباقي أقسام التقدم، والثانية: لم حرم إنزاء الحمار عن الفرس على بني إسرائيل وأبيح لكم؟ والثالثة: قال له لم كان موسى عليه السلام إذا أكثر الجماع عوقب وكان محمد صلى الله عليه وسلم لا يعاقب عليه؟، فأجابه أبا عبد الله الشريف على ما يسر له فقبل اليهودي رجله وأعجبه ما أجاب به إعجابا تاما (الونشريسي، 1981، صفحة 154).

كما كان اليهود يمارسون شعائرهم الدينية، كذلك خول لهم الاحتفال بأعيادهم الدينية الخاصة بهم، حيث كانوا يحتفلون بأعيادهم الدينية بحرية مطلقة، فكانوا يعدون الطعام ويهدون لجيرانهم المسلمين، ففي نازلة أوردتها الونشريسي ما يهديه اليهود في أعيادهم للمسلمين حيث سئل القاضي أبو عبد الله بن الأزرق عن اليهود، يصنعون رغائف في عيد لهم يسمونه عيد الفطر، ويهدونها لبعض جيرانهم من المسلمين، فهل يجوز قبولها منهم وأكلها أم لا، فأجاب قبول هدية الكافر منه على الإطلاق، نهي كراهة (الونشريسي، 1981، صفحة 42).

ومن خلال النوازل التي ذكرناها آنفا، يتبين لنا تجليات التعايش السلمي والحرية التامة التي وجدها اليهود في المجتمع التلمساني في ممارسة للشعائر التعبدية والاحتفالات الدينية، كما سمح لهم ببناء البيع الخاصة بهم لإقامة شعائرهم الدينية شريطة ألا يضربوا النواقيس.

لقد عاش اليهود في كنف المسلمين وتحت حمايتهم، مقابل دفع الجزية التي قررها الشرع الإسلامي، وكانوا ينعمون بحرية أداء الشعائر الدينية والعناية والدعم المعنوي من قبل سلاطين بني زيان (بن خلدون، صفحة 1402).

4-2/ الجانب الاجتماعي (حق السكن ونظام الجوار):

من خلال النوازل الفقهية التي يحتوي عليها كتاب المعيار للونشريسي ، والمتعلقة بفئة اليهود تعكس لنا روح التسامح الديني وميزة التعايش التي عرفها المجتمع التلمساني بين التركيبة الاجتماعية خاصة أهل الذمة بصفة عامة واليهود بصفة خاصة ، ويتجلى من خلال سكن اليهود مع المسلمين واختلاطهم في أحياء المدينة مع كل فئات المجتمع ، دون تجمعهم في حي واحد ، فالونشريسي يمدنا بإشارات عديدة في هذا السياق ، فيشير في نازلة سكنى يهودي في درب المسلمين " وسئل عن يهودي اشترى دارا من مسلم في درب ليس فيه إلا مسلمون من أهل العافية والخير فسكن اليهودي الدار " (الونشريسي ، 1981 ، صفحة 437) ، ويتبين لنا من هذه النازلة أنه كان بإمكان اليهود السكن في أحياء المسلمين دون تمييز عرقي ولا ديني ، فسماحة الدين الإسلامي لم تفرض على اليهود أماكن للاستقرار ، بل وفرت لهم حرية السكن والتنقل ، شريطة أن لا ترتفع أو تغلو مساكنهم ومنازلهم على منازل المسلمين ومساجدهم (الونشريسي ، 1981 ، صفحة 59 ، 60 ، 75) .

إلا أن اليهود بصفة عامة يميلون إلى حياة التجمع ويفرضون الاختلاط ، وهذا ما دفعهم للسعي من أجل إقامة أحياء خاصة بهم (عبدلي ، 2011 ، صفحة 200) .

وفي نازلة أخرى مفادها كيف يعامل الجار اليهودي ، حيث سئل القابسي "عن رجل بجواره يهودي قد ربي معهم ، فربما جاءوه في حاجة ، أو عرضت له إليهم حاجة ، وربما مشى في طريق ملاصقة لهم ، فيجري بينهم حديث وابتسام وكلام لين..." (الونشريسي ، 1981 ، صفحة 300) ، ويتبين لنا من خلال هذه النازلة ما نعم به اليهود في الوسط الاجتماعي ، من اختلاط في السكنى ما بينهم وبين المسلمين ، بل أكثر من ذلك كانت تربطهم علاقات طيبة ، فالمسلم يقضي حاجة اليهودي ، واليهودي يقضي حاجة المسلم ، وهذا تحقيقا لأوامر الشريعة الإسلامية الداعية إلى حق الجوار وحسن التعامل مع الجار ، فكان بينهم حديث وكلام لين ، وهذا كله ينم عن الارتقاء في معاملة المسلمين لليهود حتى في أبسط الأمور وأدق تفاصيلها .

ومن نوازل الونشريسي أيضا المتعلقة باليهود أن كان لهم لباس وزي خاص بهم ، لا يشبه زي المسلمين ، وهذا للالتزامهم بعدم تقليد المسلمين في زيهم وزينتهم ، لكن دائما عرفوا بالسبق للأذية ونكث العهود ونقض المواثيق والالتزامات ، حيث يروي الونشريسي في نازلة اليهودي إذا تزي بزى المسلمين ، " وسئل بعضهم عن يهودي تشبه بزى المسلمين وأسقط حليته التي يعرف بها " (الونشريسي ، 1981 ، صفحة 69) ، فأجاب بالمنع وعدم الجواز والعقوبة بالسجن والضرب ، والطواف به في مواضع اليهود والنصارى حتى يكون عبرة لمن بعده (الونشريسي ، 1981 ، صفحة 69) .

ووقعت حادثة مماثلة للنازلة التي سبقت ذكرها ، أي تشبه اليهود والنصارى بالمسلمين في المغرب الأدنى بالقيروان ، فكان نفس الجواب المنع والعقاب ، وتبدوا هذه الظاهرة بسيطة في فهم أسبابها ، فهذا كله يعود إلى درجة التسامح العالية التي لقيها اليهود في المجتمعات الإسلامية من جهة ، ومن جهة أخرى ضعف بعض الدولة وأجهزة الحكم .

وقد عرف اليهود بعدم التزامهم ، واستغلالهم تسامح السلطات وضعفها في بعض الفترات ، ونكثهم للعهود والمواثيق من عدم تقليد المسلمين في زيهم ولباسهم وأحوالهم ، وهذا ما بينه القاضي العقباني في كتابه تحفة الناظر في تغيير المناكر ، قال " وما يفعله اليهود اليوم في الأسفار من ركوب الخيل والسروج الثمينة ولبس فاخر اللباس والتخلي بحلية المسلمين في لبس الخف والمهراز و التعمم بالعمائم فمحذور شنيع ، ومنكر فظيع ، يتقدم في إزالته بما أمكن... " (الونشريسي ، 1981 ، صفحة 248) .

ومن مظاهر التعايش الديني والسلام الذي نعم به اليهود في المجتمع التلمساني ، والحقوق المدنية التي تمتعت بها هذه الطائفة ، حتى وصل بهم الأمر إلى التمرد على المجتمع وإظهار الكبرياء والتجبر والخط من

نسب وحسب المسلمين، فيورد الونشريسي نازلة حول ظهور ساحر يهودي بقلعة هوارا من نظر تلمسان، حيث استفتى فيها الشيخ أبي الفاضل العقباني "... ثم قال ورد علينا يهودي فاشتغل بأعماله أمثال اليهود، ثم اشتهر أمره أنه شاعر وساحر ومهين للمسلمين، وأظهر الكبرياء وصار يمشي بين المسلمين مشية المتجبرين والمتكبرين، فاشتهر أمره إلى أن سب المسلمين بأن لا أصل لهم ولا حسب ولا نسب ... " (الونشريسي، 1981، صفحة 399)، فأجاب باستحقاق اليهودي بالضرب الوجيع والسجن الطويل في القيد (الونشريسي، 1981، صفحة 309).

ونستنبط من هذه النازلة حالة التعايش الديني والسلمي الذي تميز بها المجتمع التلمساني، حيث كان لليهود مكانة اجتماعية تحظى بالاحترام وحسن الجوار في مودة تامة وصداقة بعيدة عن العداوة، وحق في الحياة والعمل، ما جعلهم في العديد من المرات يتمردون على الأعراف الاجتماعية المقيدة بالضوابط الشرعية، باستغلال نفوذهم من جهة، ومن جهة أخرى حسن التعامل والجوار وطيبة المسلمون، وبعدهم عن التفرقة والتمييز.

4-3 الجانب الاقتصادي (التعاملات المالية والبيع):

لقد كان لليهود حضور في المجتمع التلمساني في كافة المجالات الاجتماعية، بل تعدى ذلك للمجال الاقتصادي والمعاملات المالية، خاصة في التجارة والأسواق والبيع، فعقد الذمة يبيح لهم حرية العمل والكسب والتعامل مع المسلمين وفيما بينهم، وممارسة كل أنواع النشاط الاقتصادي (فياض، 1994، صفحة 33)، فيورد الونشريسي في كتابه المعيار عدة إشارات لنوازل في هذا السياق تبين لنا ما ذكرناه سابقا، ومن بين هذه النوازل لا تباع ذبيحة اليهود المحرمة (طريفة) للمسلمين، " حيث سئل عن قوم يهود ذبحوا الغنم لأنفسهم ... وما علمنا أن أحدا منهم بين ذلك، ومنهم من يذبح وهو جزار هذه صنغته وبيع للمسلمين"، فأجاب بمنعهم من البيع في الأسواق (الونشريسي، 1981، صفحة 29).

ويتبين لنا من هذه النازلة اشتغال اليهود بالتجارة والبيع في الأسواق، وامتهانهم الجزارة والقصابة، وفي نازلة أخرى حول حكم بيع طريفة اليهود " فأجاب بأنه ليس حرام عندنا وإن كان عندهم عيبا لأن الله تعالى لم يحرمه " (الونشريسي، 1981، صفحة 250).

وقد تعددت النوازل والفتاوى التي تبين لنا اشتغال اليهود بالبيع والتجارة، وحضورهم في الأسواق، وهذا ناتج عن الحرية التامة التي نعم بها اليهود بعد اختلاطهم بالمسلمين فأضحوا يذبحون لهم الماشية، ويهيئون لهم الطعام ويبادلونهم التجارة ويقرضونهم المال... (بوعمامة، اليهود في المغرب الإسلامي خلال القرنين السابع والثامن الهجريين الموافق ل 14-15 ميلادي، 2011، صفحة 65).

وفي نازلة أخرى يوردها الونشريسي أن مسلما ابتاع جنة من يهودي وحبسها، " حيث سئل ابن عتاب عن مسلم اشترى جنا من يهوديين ونزل فيها وحازها عشر أو نحوها و اعتمرها ... " (الونشريسي، 1981، صفحة 60)، ونستشف من هذه النازلة اشتغال اليهود في المزارعة والبستنة والجنان، على غرار ما رأينا سابقا في نوازل أخرى اشتغالهم في الأسواق لبيع اللحوم وكذا القصابة.

ويورد الونشريسي أيضا نازلة أخرى حول اهتمام واشتغال اليهود بالتجارة والبيع، أن مسلما أكرى دابة من يهودي وسافر فأراد إقامة السبت، حيث سئل ابن أبي زيد عمير عن أكرى من يهودي دوابا فيأتي يوم السبت فيريد اليهودي السبت، هل يقضي لليهودي على المسلم بالسبت معا أم لا؟ فأجاب لا يقضي عليه، وكذلك لو كان بينهما خصومة، وجاء يوم السبت فيقضي على اليهود بالسير معه أو يوكل وكيلا (الونشريسي، 1981، صفحة 262).

ومن خلال النوازل المتعددة التي أوردها الونشريسي في كتابه المعيار حول الحضور اليهودي في الأسواق والجانب التجاري، يتبين لنا الاهتمام البالغ لهذه الفئة والشريحة من المجتمع التلمساني بالتجارة والجانب المالي وهذا ليس بجديد على اليهود ، فعلى مر العصور كان لهم أدوار كبرى في المجال المالي والاقتصادي في المغرب الأوسط بصفة عامة وحاضرة تلمسان بصفة خاصة، لا سيما بعد هجرة اليهود الوافدين من الأندلس، الذين عملوا على تنمية الصناعة المحلية وتدعيمها، وتنمية الحركة التجارية بتلمسان وتطويرها إلى جانب أهلها من التجار (فيلالي، 2002، صفحة 193).

الخاتمة:

عرف المجتمع التلمساني تنوعا واختلافا واضحا وصارخا بين مقوماته ومكوناته، حيث ضم عدة طوائف دينية وأجناس وأعراق مختلطة، ومن بين أهم العناصر غير المسلمة أهل الذمة، والمتمثلة في الجاليات المسيحية واليهودية، وقد شاركت هذه الطائفة لاسيما اليهود في كل مجالات ومناحي الحياة الدينية والاجتماعية والاقتصادية.

لم يكن للجالية المسيحية دور وإسهامات هامة مقارنة بفئة اليهود التي استطاعت أن تفرض وجودها ، وتتغلغل في المجتمع التلمساني متأثرة بمظاهره ومميزاته الخاصة، ومؤثرة فيه بكل ثقلها. عرفت فئة اليهود على وجه الخصوص حرية تامة، مكنتها من ممارسة الطقوس والشعائر التعبدية ، وإقامة الاحتفالات الدينية الخاصة بكل أريحية، كما تمتعت بنظام الحماية من قبل سلاطين وحكام بني زيان، وبنظام حسن الجوار من قبل العامة من المسلمين.

كما شاركوا في الحياة الاقتصادية والمالية، وهذا يتجلى من خلال الحضور اليهودي في التجارة والأسواق والبيوع، بل وصل بهم الأمر إلى تقلد مناصب سامية في السلطة كالسفارات مثلا، وممارسة التعليم ومهنة الطب، فبرز عدة شخصيات كان لها أثر بالغ في تطور الحركة العلمية بتلمسان ، خاصة بعد هجرتهم التي تمت بعد الاضطهاد الذي لقوه بعد سقوط غرناطة 898هـ / 1492م.

الملاحق:

الملحق رقم 01: النوازل الفقهية المتعلقة باليهود في الجانب الديني من خلال كتاب المعيار للونشريسي.

المجال	موضوع النازلة	الجزء	الصفحة
المجال الديني	1 - نازلة يهود توات من قصور صحراء المغرب الأوسط .	الجزء 2	214
	2 - رأي الونشريسي بوجوب هدم كنائس اليهود بتوات .	الجزء 2	232
	3 - فتوى العبدوسي بالتشدد في منع إحداث متعبّد لليهود .		
	4 - أفتى شيوخ المغرب أيام بني مرين بالأذمة لليهود .	الجزء 2	249
	5 - تضرب الجزية على يهود البادية كغيرهم .	الجزء 2	250
	6 - عدم قبول تحبّيس اليهود على مساجد المسلمين .		
	7 - كيفية إقرار اليهود على مراتب شريعتهم .	الجزء 2	253
	8 - اختلاف يهودي ويهودية بقرطبة على التقاضي عند	الجزء 7	65

58	الجزء 8	المسلمين أو اليهود . 9 – سؤال يهودي عن مسائل ثلاث .
128	الجزء 10	
154	الجزء 11	

الملحق رقم 02: النوازل الفقهية المتعلقة باليهود في الجانب الاجتماعي من خلال كتاب المعيار للونشريسي.

الصفحة	الجزء	موضوع النازلة	المجال
	الجزء 2	1 – ظهور ساحر يهودي بقلعة هواره من نظر تلمسان .	الجانب الاجتماعي
	الجزء 6	2 – اليهود إذا تزي بزّي المسلمين .	
	الجزء 6	3 – اليهود والنصارى يتشبهون بالمسلمين .	
	الجزء 6	4 – جواز استيجاز ماء المسجد لليهود بشروط .	
	الجزء 7	5 – هل يمنع اليهود من الاستقاء من النهر في وسط البلد .	
	الجزء 8	5 – سكنى يهودي في درب مسلمين .	
	الجزء 8	6 – ما يهديه اليهود في أعيادهم للمسلمين .	
	الجزء 11	7 – كيف يعامل الجار اليهودي .	
	الجزء 11		

الملحق رقم 03: النوازل الفقهية المتعلقة باليهود في الجانب الاقتصادي من خلال كتاب المعيار للونشريسي.

الصفحة	الجزء	موضوع النازلة	المجال
29	الجزء 2	1 – لا تباع ذبيحة اليهود المحرمة عليهم (طريقة) للمسلمين .	الجانب المالي و الاقتصادي
250	الجزء 5	2 – بيع طريقة اليهود .	
	الجزء 7	3 – يهودي حبس على عقبه وجعل المرجع لفقراء المسلمين .	
59	الجزء 7	4 – مسلم ابتاع جنة من يهودي وحبسها، فقام يهودي يدعي استحقاقها بحبس .	
437	الجزء 7	5 – من أكرى دابة من يهودي وسافر فأراد إقامة السبت .	
262	الجزء 8	6 – غلام مملوك ادعاه يهودي، وزعم الغلام أنه حر أكره على	

349	الجزء 8	اليهودية. 7 – تولية اليهودي الصرف بيت مال المسلمين .
376	الجزء 12	

قائمة المصادر والمراجع:

- القرءان الكريم، سورة الحجرات، الآية 13.
- ابن منظور. *لسان العرب*. القاهرة: دار المعارف.
- أبو القاسم سعد الله. (1998). *تاريخ الجزائر الثقافي* (المجلد الطبعة 1). بيروت: دار الغرب الإسلامي.
- أبي العباس أحمد بن يحيى الونشريسي. (1981). *المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب*. الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- أحمد بن فارس بن زكرياء. (1979). *معجم مقاييس اللغة*. بيروت: دار الفكر.
- القاضي عياض. (1967). *ترتيب المارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك*. بيروت: دار مكتبة الحياة.
- عبد الرحمان بشير. (2001). *اليهود في المغرب العربي* (المجلد الطبعة 1). الهم: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية .
- عبد الرحمان بن خلدون. *المقدمة*. بيروت: منشورات دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر .
- عبد الرحيم بن صمايل السلمي. *الحوار بين الأديان (حقيقته وأنواعه)*.
- عبد العزيز فيلالي. (2002). *تلمسان في العهد الزياني*. الجزائر: موفم للنشر والتوزيع .
- عبد الله بن بية. *صناعة الفتوى* .
- عطية فياض. (1994). *فته المعاملات مع أهل الذمة* (المجلد الطبعة 1). مصر: دار النشر للجامعات.
- فاطمة بوعمامة. (2011). *اليهود في المغرب الإسلامي خلال القرنين السابع والثامن الهجريين الموافق ل 14 - 15 ميلادي*. الجزائر: مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع .
- فتحي زغروت. (2009). *النوازل الكبرى في التاريخ الإسلامي* (المجلد الطبعة 1). الأندلس للنشر والتوزيع.
- كمال أبو مصطفى. (1997). *جوانب من حضارة المغرب الإسلامي من خلال نوازل الونشريسي*. مؤسسة شباب الجامعة .
- لخضر عبدلي. (2011). *التاريخ السياسي والحضاري لدولة بني عبد الواد*. الطبعة 1 . دار النديم للنشر والتوزيع.
- مجدالدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي. (2005). *القاموس المحيط* (المجلد الطبعة 8). بيروت: مؤسسة الرسالة.
- محمد المنوني. *المصادر العربية لتاريخ المغرب*. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية .
- محمد بلبشير. (2020, 06 15). *تجليات التعايش الإسلامي اليهودي مقارنة لعصر المرابطين*. *مجلة أنثروبولوجية الأديان* ، المجلد 16 (العدد2)، صفحة 3.
- محمد بن ادريس الشافعي. (1393هـ). *الأم*. بيروت: دار المعرفة.
- محمد حجي. (1999). *نظرات في النوازل الفقهية* (المجلد الطبعة 1). الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر.
- نور السادات سيليني. (2012). *أحكام كنائس النصرى في بلاد المسلمين*. الجزائر.

دور الحوار بين الحضارات في نشر قيم التسامح والتضامن في العالم

The Role of Dialogue among Civilizations in Spreading the Values of Tolerance and Solidarity in the World

د / جحنيط حمزة، محاضراً، جامعة محمد البشير الابراهيمي – برج بوعرييج -
ط د / لعبيدي امال، جامعة محمد البشير الابراهيمي – برج بوعرييج -

المخلص:

حوار الحضارات هو نوع من التفاعل والتعاطي الإيجابي بين الحضارات التي تعتنى به، وهو فعل ثقافي رفيع يؤمن بالحق في الاختلاف إن لم يكن واجب الاختلاف، حيث يكون الحوار حول الأهداف والغايات حتى لا يكون الحوار والتعايش فارغاً من أي مدلول عملي او لا يحقق فائدة للطرفين، بحيث يكون القصد الرئيس من التعايش هو خدمة الأهداف الإنسانية السامية مثل التضامن والتسامح وتحقيق المصالح البشرية العليا والحيولة دون قيام أسباب الحروب والنزاعات، فلا بد من الاتفاق على الحوار بدل الحرب والنزاع والذي يعد محفزاً لاستمرارية التعايش السلمي بين المكونات المختلفة، وكل ذلك لن يتأتى إلا بوجود بيئة ديمقراطية كمسرع للتعايش السلمي المبني على التسامح والتضامن الدائم والتبادل لضمان التفاعل الطبيعي بين مكونات الحوار.

الكلمات المفتاحية: حوار الحضارات، التسامح، التعايش السلمي، التضامن، القيم الإنسانية

Abstract

Dialogue of civilizations is a type of interaction and positive involvement between civilizations that take care of it. It is a sublime cultural act that believes in the right and even the duty of disagreement and diversity, since it is primarily related to the objectives and purposes of the dialogue without the coexistence being empty of practical meaning or benefit to both parties. Therefore, the main objective of coexistence is to serve noble human goals such as solidarity, tolerance and the realization of supreme human interests and the prevention of wars and conflicts. It is required to agree on dialogue, rather than war and conflict, which is a catalyst for the sustainability of peaceful coexistence between the different components, and which will only be applicable in a democratic environment as an accelerator of peaceful coexistence based on tolerance, permanent solidarity and exchange in order to guarantee the natural interaction between the different components of the dialogue.

Keywords : Dialogue of civilizations, Tolerance, Peaceful coexistence, Solidarity, Human values.

مقدمة:

حوار الحضارات هو من القضايا التي تسعى اليها الكثير من المنظمات والجمعيات الإنسانية، من أجل لم شمل البشرية جمعاء تحت رايه التضامن والتسامح، ولكن من منطلق سليم واساس مبني على ان يعترف أطراف الحوار ببعضهم البعض، حيث إن الحوار يتطلب قبولاً مبدئياً من كافة الأطراف بحقه في الوجود، وخصوصيته التي لا ينبغي لأحد تغييرها، وحقه بالحفاظ على مقوماته، وتناقلها عبر أجيال متعاقبة، والاعتراف بالآخر لا يعين أننا ندرك وجود الحيوانات والجمادات والأشياء الأخرى من حولنا، إنما يتطلب حصول تقارب بين المتعارفين، والاقتناع بأن كل من أطراف الحوار مختلف عن الآخر، وغير ذلك يؤدي إلى محاولة كل طرف غزو وتدمري الطرف الآخر، مما يؤدي إلى عيش العالم بالصراع والصدام الدائم بعيداً عن

الحوار والتعارف. التبادل الحضاري الذي هو أن يكون هناك تبادل لكل طرف من أطراف الحوار بحق إبداء الرأي

أولاً: مفاهيم الدراسة:

1/ حوار الحضارات:

مفهوم الحوار في اللغة: تراجع الكلام.

وفي لسان العرب: (وهم يتحاورون أي: يتراجعون الكلام والمحاورة: مراجعة المنطق والكلام في المخاطبة).

أما الجدل: فقال ابن فارس: (الجيم والبدال واللام أصل واحد وهو من باب استحكام الشيء في استرسال يكون فيه وامتداد الخصومة ومراجعة الكلام)

ويقول صاحب معجم اللغة العربية:

حوار [مفرد]: جمع حوارات (لغير المصدر)

● مصدر حاورَ.

● حديث يجري بين شخصين أو أكثر "جرى حوار مفتوح بين الرئيس ومندوبي الصحف" ° حوار أدبيّ - حوار الطُّرش: تباحث بين مخاطبين لا يفهم بعضهم بعضاً- حوار هادئ: خال من الانفعال.

● نصّ إذاعيّ أو سينمائيّ أو تليفزيوني في قالب حديث بين أشخاص "حوار إذاعيّ / تليفزيوني / سينمائيّ".

يشير مصطلح الحوار إلى درجة من التفاعل و التثاقف والتعاطي الإيجابي بين الحضارات التي تعني به، وهو فعل ثقافي رفيع يؤمن بالحق في الاختلاف إن لم يكن واجب الاختلاف، ويكرس التعددية، ويؤمن بالمساواة. وعليه فإن الحوار لا يدعو المغاير أو المختلف إلى مغادرة موقعه الثقافي أو السياسي، وإنما لاكتشاف المساحة المشتركة وبلورتها، والانطلاق منها مجدداً. على أن الباحثين يربطون أحيانا الحوار بالحضارات ويلحقونه حيناً آخر بالثقافات أسوة بالتصنيف الكلاسيكي، الذي يجعل من الحضارة تجسيدا وبلورة للثقافة.. فالثقافة عبارة عن: عادات وتقاليد ومعتقدات المجموعات البشرية التي تمتاز بسمات مستقرة، كما أنها بمعنى آخر مجموع الاستجابات والمواقف التي يواجه بها شعب من الشعوب ضرورات وجوده الطبيعي بما تحمله من عادات ومعتقدات وآداب وأعياد.

أما الحضارة فكثيراً ما تعرف بكونها التجسيد العملي لتلك الاستجابات والمواقف وهي بالتالي تنزع إلى العمومية خلافاً للثقافة التي تنزع إلى الخصوصية، كما أننا نعني بها - أي الحضارة - " ذلك الطور الأرقى في سلم تقدم الإنسان".

وتعرف أيضاً. أي الحضارة. بأنها مجموعة المفاهيم الموجودة عند مجموعة من البشر، وما ينبثق عن هذه المفاهيم من مثل وتقاليد وأفكار، ونظم وقوانين ومؤسسات تعالج المشكلات المتعلقة بأفراد هذه المجموعة البشرية وما يتصل بهم من مصالح مشتركة، أو بعبارة مختصرة " جميع مظاهره النشاط البشري الصادر عن تديبر عقلي".

بيد أن أشمل تعريفات الحضارة ذلك التعريف القائل: " أن الحضارة تعني الحصيلة الشاملة للمدنية والثقافة؛ فهي مجموع الحياة في صورتها وأنماطها المادية والمعنوية" .. وهو تعريف يشير إلى جناحي الحضارة، وهما: المادة والروح، حتى تلائم فطرة الإنسان، وتتجاوب مع مشاعره وعواطفه وحاجاته، كما أنه يشير أيضاً إلى عناصرها التي يمكن حصرها في

- تصور الحياة وغايتها.
 - المقومات الأساسية التي تقوم عليها.
 - المنهج الذي يستوعبها.
 - النظام الاجتماعي الخاص بها.
- وبعد بيان معنى " الحوار " وتعريف مصطلح " الحضارة " فإن الباحث يرى أن " الحور بين الحضارات " يعني:
- تلاقح الثقافات الإنسانية بين هذه الحضارات.
 - تفاعل سياسي متبادل بين هذه الحضارات.
 - امتزاج اجتماعي منضبط بين هذه الحضارات.
 - تبادل تقني وتكنولوجي بين هذه الحضارات.

2/ مفهوم التسامح:

يقابل مفهوم التسامح مفهوم التعصب، وقد برز مفهوم التسامح في نهايات القرن السادس عشر الميلادي في الغرب بعدما رأى الناس ويلات الحروب الدينية المتلاحقة في وسط أوروبا. وأصبح التسامح منذ القرن السابع عشر محل دراسة وبحث، ولا يخفى أثر تحرر الفكر من سلطة الكنيسة في أوروبا في نشوء مفهوم التسامح.

ويظهر من خلال لفظ كلمة: تسامح في اللغات الغربية لاسيما الإنكليزية والفرنسية أن هذا التعبير: Tolerance, Toleration يراد به- بحسب تعريف القواميس الإنكليزية والفرنسية لهذه الكلمة: أنها: السماح لشيء ما أن يفعل مع أنكلا تحب هذا الشيء. فتستعمل هذه الكلمة مثلاً في سماح الدولة بالتدخين أو شرب الخمر مع أنها تدرك أذى ذلك.

ومن الكلمات المرادفة لهذه الكلمة: Lenience, indulgence وغيرهما. ويشتمل هذا المفهوم في اللغات الأجنبية على معنى وجود هامش للتسامح، فهو يستعمل عند عدم وجود معيار دقيق في الموضوع، كحالة عدم وجود دقة مطلقة في المنتج، ووجود عتبة عليا وأخرى دنيا لهامش الخطأ.

وهذا يظهر أن ثمة مخاضاً في هذه المجتمعات لتحديد الحق والواجب والصلاحيات، وقد نتج عن هذا المخاض ولادة مفهوم العلمانية في الغرب، وما تبعها من مقولات كان من بينها: فصل الدين عن الدولة. ثم صار معنى التسامح: القدرة على احترام الاختلاف مما يؤدي إلى إمكان ممارسة الأفراد والجماعات للعلاقات في جو من المساواة، وينطوي هذا المعنى على كون التسامح فيه غير مقبول عند المتسامح من حيث الأصل، لكنه قبل به لاستمرار التعايش مع الآخر. ولا يخفى أن مفهوم التسامح بهذا المعنى يتعلق بمفهومي: الحق والواجب؛ لأن قبول الإنسان بشيء يستدعي إنشاء واجبات للغير عليه، وقبوله بحقوق الغير.

ومما يلاحظ في موضوع التسامح في الغرب: أن الكنيسة بدأت بالتسامح تحت ضغوط المطالبة والاحتجاج في بدايات القرن السابع عشر، كما يلاحظ أنه قد اقترح الاستبدال بكلمة التسامح كلمة: الاحترام، واقترح إضافة الاحترام إلى التسامح لئلا يفهم التسامح على أنه تساهل من طرف أعلى لطرف أدنى.

3/ التضامن:

هو حالة أو ظرف تتميز به الجماعة يسود فيه الالتحام الاجتماعي والتعاون والعمل الجمعي الموجه نحو انجاز أهدافها.

وهو كذلك عملية اجتماعية تعبر عن علاقة مساندة ودعم من طرف شخص أو فئة اجتماعية لصالح شخص أو فئة اجتماعية أخرى، فهو نوع من تقديم المساعدة المعنوية أو المادية أو كلاهما لهم طواعية دون إلزام، وقد يكون ذلك بين الأشخاص أو الفئات المتماثلة والمتفاوتة في المكانة الاجتماعية

ثانياً: أسس الحوار الحضاري والتعايش:

1/ الإرادة الحرة المشتركة بحيث تكون الرغبة في التعايش نابعة من الذات، وليست مفروضة تحت ضغوط أيا كان مصدرها، أو مرهونة بشروط مهما تكن مسبباتها.

2/ التفاهم حول الأهداف والغايات حتى لا يكون الحوار والتعايش فارغاً من أي مدلول عملي أو لا يحقق فائدة للطرفين، بحيث يكون القصد الرئيس من التعايش هو خدمة الأهداف الإنسانية السامية وتحقيق المصالح البشرية العليا والحيلولة دون قيام أسباب الحروب والنزاعات، وردع العدوان والظلم والاضطهاد الذي يلحق بالأفراد والجماعات واستنكار كل السياسات والممارسات، والممارسات التي تهضم فيها حقوق الشعوب على أي مستوى من مستويات ...

3/ التعاون على العمل المشترك من أجل تحقيق الأهداف المتفق عليها، ووفقاً لخطط التنفيذ التي يضعها الطرفان صيانة هذا الحوار بأطر من الاحترام المتبادل، من الثقة حتى لا ينجر هذا الحوار والسلام عن الأساس الذي بني من أجله، وحتى لا تغلب مصلحة طرف على الطرف الثاني، مهم تكن الدوافع والضغوط ... والاحتكام إلى المبادئ والقيم والمثل التي لا خلاف عليها ولا نزاع حولها، ويعزز هذا الالتزام من الجانبين إلى إرادة المجتمع الدولي، ومن مبادئ قانونية استوحاها تطور الفكر السياسي الإنساني من قيم الأديان السماوية عبر تراكم المعرفة عبر طوال حقبة التاريخ. (بتصرف)

4/ الاتفاق دائماً خلال الازمات والصراعات على الحوار بدل الحرب والنزاع والذي يعد محفزاً لاستمرارية التعايش السلمي بين المكونات المختلفة، وكل ذلك لن يتأتى إلا بوجود بيئة ديموقراطية كمسرع للتعايش السلمي المبني على التسامح والتضامن الدائم والتبادل لضمان التفاعل الطبيعي بين المكونات.

ثالثاً: شروط الحوار الحضاري

الاعتراف بالآخر لكي يتحقق الحوار الحضاري، فيجب أن يعترف أطراف الحوار ببعضهم البعض، حيث إن الحوار يتطلب قبولاً مبدئياً من كافة الأطراف بحقه في الوجود، وخصوصيته التي لا ينبغي لأحد تغييرها، وحقه بالحفاظ على مقوماته، وتناقضها عبر أجيال متعاقبة، والاعتراف بالآخر لا يعين أننا ندرك وجود الحيوانات والجمادات والأشياء الأخرى من حولنا، وإنما يتطلب حصول تقارب بين المتعارفين، والاعتناع بأن كل من أطراف الحوار مختلف عن الآخر، وغير ذلك يؤدي إلى محاولة كل طرف غزو وتدمير الطرف الآخر، مما يؤدي إلى عيش العالم بالصراع والصدام الدائم بعيداً عن الحوار والتعارف. التبادل الحضاري الذي هو أن يكون هناك تبادل لكل طرف من أطراف الحوار بحق إبداء الرأي، وتوضيح موقفه من الأمور التي يتم الحوار حولها مهما كان هناك اختلاف في وجهات النظر، والحوار في اللغة العربية كلمة على صيغة فعال، وهي جمع فعل الذي لا يمكن أن يتحقق بوجود طرف واحد فقط، ولكن بمجموعة من الأطراف، وإلا سيصبح هذا الحوار عبارة عن إلقاء درس أو محاضرة، أو فرض رأي معين لا يفيد المتكلم ولا المستمع، ولا يضيف إلى عقولهما القوة أو الفرصة للتعبيري عن الرأي.

فالحوار قبل كل شيء هو "موقف" لشخص معين في علاقته مع أشخاص آخرين، هذا الموقف يفترض معرفة الذات أولاً حتى يتمكن هذا الطرف من القيام بكل أدواره أمام تعقد العلاقات الإنسانية. هذا الموقف مرادف كذلك " للاستعداد " و " القابلية " للإصغاء " أو تقبل الآخر وذلك بالاستماع المتبادل بين الطرفين والذي يفرض في آخر العملية الى تبادل المواقف والآراء فيما بين الأطراف المتحدثة ويمكننا من التعريف السابق وضع ثلاث شروط للحوار الحقيقي:

● الحوار يفترض موقفاً محدداً من الذات؛

● يفترض معرفة الطرف الآخر؛

ج - أن يكون هناك موقف متبادل بين الأطراف المتحاوره

أ- الموقف والنظرة الى الذات :

قبل أن تتحاور الذات (أو الحضارات) باعتبارها كائنات حيّة- حسب تعبير شينغلر و توينبي- مع " الآخرين " يجب أن نكون كما نحن بكل ما نحمله من توجهات وتصورات وقيم، بحيث نتحاور ونتصل مع أنفسنا بهدف تقادي الوقوع تحت طائلة أي ضغط نفسي كالتردد والتوتر، وعند الدخول في التحاور مع الطرف الآخر يجب طرح هذه الملامح بصورة كلية فلا نخفي منها أي شيء لأن ذلك يسهل مهمة إيجاد نقاط التشابه والاختلاف . ان مثل هذا الاتصال مع الطرف الآخر الذي أساسه فهم الذات أولاً وعرضها كما هي على الطرف الآخر، تجرنا في آخر المطاف الى إعادة النظر في أنفسنا، وإعادة النظر الى ذاتنا من زاوية أخرى تعتبر وسيلة من وسائل الانتقاد الذاتي، وبالتالي أول خطوة نحو البدء في تقبل فكرة التغيير وعدم التصلب والتعصب لمواقف الذات.

ب / معرفة الطرف الآخر :

ان رؤية كل جماعة بشرية في نظرتها الى ذاتها والى طبيعة العلاقات التي ترغب بإقامتها مع غيرها هي التي تحدد نوعية العلاقات التي تقيمها هل هي حوارية أو صراعية صدامية، ان الحوار يفترض طرفين "الأنا " و " الآخر " * ، والشيء المهم في العلاقة مع الطرف الآخر يقوم على رفض " الأحكام المسبقة " لأن هذه الأحكام التي تشكل عامة من عقد تاريخية وتجارب تركت بصماتها طول المسار التاريخي تضع الفرد في موقف دفاعي . يقول غاستون بوتول : " يمكن العثور في قلب جميع الحضارات على " العقد العدواني " التي تتكون من طفرات العنف الفردية والجماعية ومن خصائص هذه الطفرات أنها تطفئ عند ظهورها على جميع أنواع التفكير العقلاني والفكر الناقد " .

ومن ثمة لا يجب ألا نعترف بالآخر بل يجب اعتباره بأنه ذات أخرى لها خصوصيتها وتجاربها الخاصة، فالحوار لا يكون ممكناً إلا إذا كان هناك اختلاف ، فإذا كان النزاع عائقاً أمام الاعتراف بهذه الاختلافات فان الحوار يجعل منها عاملاً للبناء يسمح بالوصول الى اتفاق ما ، لأن تقبل الطرف الآخر كما هو يشكل الطريق الوحيد لإمكانية تحويل المواقف المتشددة والرافضة لكل حوار.

وبناء على هذا كيف يمكن تصور حوار بين الحضارات باعتبارها كما يقول هنتغتون: " أعلى تجمع ثقافي للبشر وأوسع مستوى من الهوية الثقافية يكاد يكون شعب ما قد وصل إليها والتي تميز بين البشر عن الأنواع الأخرى " 2، إذا كان من يدعو للحوار لا يعترف بالآخر.

ج أن يكون هناك موقف متبادل بين الأطراف المتحاوره :

لا يكون هناك حوار إذا لم تكن هناك حركية بين الأطراف المتحاوره بمعنى عرض وتلقي كل طرف لأفكار الآخر ، وعدم اللجوء الى استخدام أي نوع من أنواع الضغط من قبل أي طرف ، من شأنه أن يجبر الطرف الآخر على

تحويل موقفه ، فهذه الآلية المتبادلة للأخذ والرد لوجهات النظر تقوم على الحرية ، ومن ثم حتى وان حدث تعديل أو تغيير في أي موقف ، يجب أن ينطلق من قناعة "الذات" المتحاورة ذاتها .
كما أن الحوار يستلزم حدا أدنى من الاتفاق ، فعلى المتحاورين تقاسم على الأقل قيمة وغاية هي " الحوار في حد ذاته " ذلك لأنه من المستحيل التحاور مع من يرفض كلية فكرة الحوار أو مع من يستعملها لأهداف استيعابية .

رابعا: مجالات الحوار:

تتنوع مجالات الحوار الإسلامي بتنوع أطرافها ، ووسائلها ، وموضوعا

فعلى أساس أطراف الحوار يمكن تقسيمه إلى:

الطرف الأول: حوار داخلي مع النفس بمحاسبتها وحملها على الحق ، ويكون بين النفس الأمانة بالسوء ، والنفس اللوامة حتى يصل الإنسان إلى الاطمئنان ، قال تعالى: "وما أبرئ نفسي إن النفس لأمرارة بالسوء إلا ما رحم ربي إن ربي غفور رحيم" سورة يوسف .
لأن مطالب النفس دائم أبحاجة إلى مراجعة و" الكيس من دان نفسه " وقول عمر حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا .

الطرف الثاني: حوار بين أفراد المجتمع الإسلامي مثل: علماء الدين ، والمتقنين ، والمفكرين وغيرهم والغرض منه تبين وتوضيح الحق واطهاره جليا لا لبس فيه . فيكون مع الفئات الاسلامية وغيرها من العلمانيين والبراليين واليساريين وأصحاب الأحزاب المختلفة في توجهاتها وأفكارها .

الطرف الثالث: حوار المسلم مع أهل الأديان الأخرى ، ومع المدنيات ، والحضارات الأخرى .

وهو حوار يجري وفق مبدأ "المدافعة" الذي يمنع الفساد ويثمي الخير لإعمار الأرض

حيث يقول تعالى " ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين "

رابعا: الحوار وهدف تحقيق الأمن والسلام:

الأمان مطلب انساني فطري يستمد جذوره من أهم غريزة وجدت في فطرة الإنسان ، وهي غريزة " حب الذات " وتعمل هذه الغريزة مع باقي الغرائز الأخرى بشكل متناسق ، لتحقيق سير إنساني متوازن نحو الأهداف التكاملية العليا للإنسان .

وتأكيدا من الفطرة نفسها على توفير الجو الأمن نجد العناية الإلهية قد غرست فيها بديهيات الحكمة والميول نحو العدل ، والنفور من الظلم والاعتداء ، بل منحها القدر على تعيين الكثير من مصاديق العدل والظلم مما يمهدها السبيل للاتصال بالخالق العظيم وتقديم معاني الولاء له ، وحينئذ تنفتح لها آفاق الوحي ، تكشف بذلك الأطروحات السماوية الرحيمة التي تعطي المخطط الكامل للمسيرة ، وتضمن لها كل ما يوصلها إلى أهدافها .

فالأمن – إذا- حاجة إنسانية دائمة لا تغيرها الظروف وليست ظاهرة عرضية حتى يقال بأنها معلولة لوضع اجتماعي معين إذا ما تبدل تبدلت هذه الظاهرة معه ، ومن هنا فمن الطبيعي أن نتصور الحاجة إلى نظام شامل يتكفل حماية الامن الفردي والاجتماعي على مدى مسيرة الإنسان الطويلة ، ولا يمكننا ان نتصور حدودا لمسألة حماية السلام والأمن إلا في مسألة التكامل الإنساني ذاتها ، وذلك أمر طبيعي بعد أن ندرك أن الفطرة معيار الحقوق لإنسانية كلها ، وانها تحدد إنسانية الانسان وأهدافه ، وتفرض حماية الأمن الإنساني الذي هو حلم الإنسانية الكبير .

وحينئذ لن يقبل الأمن تحديد إلا إذا خرج عن وظيفته الحياتية، وعاد عنصرا ضد الأمن نفسه، فلا معنى — إذا — لزمانه، وإلا كيف نتصور الفطرة التي أعلنت الحاجة إلى الأمن وهي تسمح للفرد بالقضاء على امن نفسه هو، او من الآخرين، وبالتالي على امن المسيرة الإنسانية كلها دون أن تحدده بما يردعه عن فعلته، حتى لو أدى ذلك إلى تهديد أمنة؟

وإذا شئنا تتبع المحاولات الإنسانية الحضارية الجادة لتوفير نظام أمن للبشرية جمعاء، فعلينا ان نتبع محاولات الاديان، باعتبارها أقدم الظواهر في حياة الإنسان وأكثرها دعوة للكمال كهدف انساني، وأشدّها سعيا لتحقيقه، ثم نستعرض محاولات الفلاسفة المتنوعة لبناء القوة العادلة العاقلة التي تضمن للبشرية هذه الحاجة، ونصل أخيرا إلى المحاولات الشخصية والجماعية لضم العالم تحت حكومة واحدة، منذ فجر التاريخ وحتى يومنا هذا بشتى الحجج والدوافع والشعارات وفي طليعتها شعار تأمين العدل لكل البشرية، والدفاع عن حقوق المحرومين وتوفير السلام العالمي.

خامسا: فوائد واهداف الحوار:

هدف الحوار إن المقصود من الحوار ليس المجابهة والإقحام إذ إن ذلك هو من باب المناظرة ومحاولة الظهور على الخصم وتعجيزه عن الرد.

1/ معرفة أطروحات الطرف الآخر ووجهات نظره وحججه في القضايا التي هي موضوع الحوار.
2/ تعريف الطرف الآخر بما يغيب عنه أو يلتبس عليه من المعلومات ووجهات النظر والبراهين في القضايا التي هي موضوع الحوار.

3/ العمل على إقناع الطرف الآخر ليتخلص من وجهات نظره ومواقفه كلياً أو جزئياً في القضايا التي هي موضوع الحوار ليتقبلها ويعمل على تبنيها بعد اقتناعه سواء بعد الحوار مباشرة أو تدريجياً على المدى الطويل
4/ العمل على استكشاف ما لدى الطرف الآخر من حقائق وإيجابيات والاعتراف بها وقبولها والاستفادة منها طالما (أن الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أولى).

5/ العمل على استكشاف ما عند المحاور من معلومات غير صحيحة أو دقيقة ومما في وجهات نظره أو مواقفه من ثغرات وأخطاء والعمل على تداركها وإصلاحها.

6/ تشييد جسر للتواصل السلمي البناء وسد الطريق أمام المواجهات والمصادمات مما يبدد الجهود وخاصة مع اهل الاديان وغير المسلمين فالمحاورة والمجادلة بالحسنى مطلب للمسلمين يقومون به تبليغ للدين ونشره بين الناس.

7/ أن الحوار يساعد على التوقد الذهني وهي صفة ملازمة لأجواء التحدي الفكري والحوار المتبادل وتنمية القدرات والمهارات لدى المتحاورين فيساعد على تنمية الذكاء وسرعة البدهة وتوسع الفكر.

8/ إحباط حجج المتطرفين والمتعدين فكثير من حوارات كبار علماء الإسلام مع الفرق الضالة كشفت زيف أفكارهم وذلك ما سجلته كتب تراثية خالدة كالمثل والنحل للشهر ستاني والفصل بين الملل والأهواء والنحل لابن رشد والرد على الجهمية لابن تيمية والصواعق المرسله لابن القيم والمسألة القاديانية للمودودي وغيرها وكما ورد في حوار ابن عباس مع الخوارج في عهد امير المؤمنين على ابن ابي طالب.

خاتمة:

ما يمكن قوله في نهاية هذه المداخلة ان الحوار بين الحضارات يساعد على التوقد الذهني وهي صفة ملازمة لأجواء التحدي الفكري والحوار المتبادل وتنمية القدرات والمهارات لدى المتحاورين فيساعد على تنمية الذكاء وسرعة البدهة وتوسع الفكر، كما يساعد الأطراف على معرفة بعضها البعض مما يساعد على بناء رابطة قوية

للتواصل والتعايش السلمي وتشيد شد متين وقوي ضد أي اختلافات تؤدي إلى النزاعات العنيفة والحروب، فالحوار دائما يؤدي إلى الوصول إلى حل لكل القضايا المختلف فيها سواء حل جزئي أو كلي في والسعي إلى تقبل الحلول المتفق عليها والعمل بها وتبنيها بعد اقتناعه سواء بعد الحوار مباشرة أو تدريجي أ أعلى المدى الطويل.

قائمة المراجع:

أولا: معاجم:

1/ معجم اللغة العربية المعاصرة، لأحمد ج 1.

ثانيا: كتب

2/ أحمد عبد الرازق أحمد: الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى، دار الفكر العربي، القاهرة، 1990.

3/ برهان زريق، حوار الحضارات وبعده الديني، وزارة الاعلام السورية، ط1، 2018.

4/ محمد عمارة: التراث والمستقبل، دار الرشاد، القاهرة، ط 2، ص215، 1997م.

5/ محمد مسعد ياقوت: حوار الحضارات وخناجر في جسد الإسلام، مشرف العام على موقع نبي الرحمة،

www.nabialrahma.com

6/ عاطف غيث: قاموس علم الاجتماع، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية .

7/ عبد السلام حمود غالب: أثر الحوار في التعايش مع الآخر، شبكة الألوثة، جامعة عاليكره الإسلامية الهند.

8/ توفيق محمد سبع: قيم حضارية في القرآن الكريم، عالم ما قبل القرآن، ج1، دار المنار، القاهرة،

ثالثا: مجلات

9/ محمد جعيرير: أسس حوار الحضارات في الإسلام، الأكاديمية للدراسات الإنسانية والاجتماعية، قسم العلوم الاجتماعية،

جامعة حسيبة بن بوعلي، الشلف، العدد 19، جانفي 2019

10/ بلال صفي الدين: مفهوم التسامح في الإسلام وصلته بمفهوم الواجب، مؤتمر التسامح الديني في الشريعة الإسلامية،

11 و 12 سبتمبر 2009، جامعة دمشق، كلية الشريعة.

11/ على الطالقاني، مؤتمرات الحوار والتعايش، مفاهيم عامة، شبكة النبأ، نقلا عن: عبير سهام مهدي: مفهوم التعايش

السلمي ودوره في تحقيق الوحدة، كلية العلوم السياسية جامعة بغداد.

رابعا: رسائل ماجستير

12/ ياسين بوللوي، حوار الحضارات كأحد المرتكزات الثقافية، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، 2002.

خامسا: كتب اجنبية

13 Lahcen Zeghdar, " le discours des européens libéraux d'Algérie face à la guerre de libération nationale

14 Michel Bon, Le dialogue et les dialogues. Paris : Editions du Centurion,1967.

آثار تعايش مهاجري الأندلس في أيلة الجزائر يهود الميغوراشيم أنموذجا

د. دلباز محمد .دة .بوشيبة ذهبية
جامعة د. الطاهر مولاي . سعيدة (الجزائر)

المقدمة :

أعتبر اليهود المهاجرين من الأندلس إلى الجزائر، جماعة متميزة بالحواضر الكبرى تمارس التجارة والصنائع الثمينة : (نسواخ زهف) أي صياغة الذهب ذات المردود المالي المرتفع. وكان من أهم الجماعات اليهودية ذات الأصل الأندلسي، فئة الميغوراشيم التي استوطنت الجزائر العاصمة وتلمسان، واندمجت في المجتمع المحلي واتخذت اللسان العربي لغة للتواصل مع الأهالي المسلمين واللغة الأرامية مع اليهود التونسيين فلم يعد يميزهم عن غيرهم من الأندلسيين (الموريسكيين) سو شعائر معتقدتهم اليهودي والتزامهم بلباس ذيلونداكنو منعهم من ركوب الخيل وحمل السلاح نظرا لكونهم من أهل الذمة .
رغم الصعوبة التي وجدها يهود الأندلس في التأقلم بالجزائر في بادئ الأمر بسبب ترك الكثير منهم لأموالهم وأملاكهم بإسباني أثناء الفرار والطرده والقمع، إلا أنهم بفضل تكوينهم الديني المتفوق على مستوى اليهود الأهالي، وبفضل إمكانياتهم العددية والثقافية والحضارية النابعة من البيئة الأندلسية، تمكنوا من اعتلاء الريادة والطلاقة اليهودية بالجزائر في ظرف وجيز.

■ هجرات الميغوراشيم في تراثيهود أيلة الجزائر

تركت الأحداث المصيرية والظروف الصعبة التي عاشها اليهود الفارين من إسبانيا إلى الجزائر آثارا بالغة العمق في الذاكرة الجماعية للطائفة اليهودية خصوصا الدور الذي قدّمه لهم الزعماء الروحيون من تأطير ديني واجتماعي أثناء هجرتهم من إسبانيا لتجاوز المحنة السياسية الدينية التي ألمت بهم في قشتالة وكتلونيا والباليار، لذلك احتفظ اليهود الإسبان بروايات تنقل وترسم معالم هجرتهم بدقة، وتعكس لنا فكرة العناية الإلهية التي تحرس شعب الله المختار والتي رافقته في مراحل تاريخية في النفي والتشتت والتي جسدها أقطابها الروحيون، وهي بذلك تعيد إلى الأذهان الحادثة التأسيسية¹ Evènement fondateur في تاريخ بني إسرائيل، حادثة عبور البحر الأحمر فرارا من فرعون بقيادة سيدنا موسى عليه السلام و ما جاء في الإصحاح 8 سفر الخروج من الإنجيل.

«And the Lord spoke into moyses go unto pharaoh, and say unto him thus saith the lord, let my people go....²»

ويحاول اليهود التأكيد عليها في كل منعرج من منعرجات تاريخهم السياسي والديني ومن بعض ما تواتره أسطورة Simon Ben Smia (سيمون بن سماية) التي تصور لنا هذا الحاخام صاحب المكانة المرموقة بين اليهود الإسبان، وقد أودع السجن هو وأتباعه بأمر من ملك إسبانيا سنة 1390، وحكم عليهم بالموت، غير أنه ليلة تنفيذ الحكم، ووسط جوّ من اليأس والتسليم بالقدر، أخذ سيمون قطعة فحم، ورسم سفينة على جدار السجن، والتفت إلي من معه وقال : " كل من يؤمن بالرب ويرغب في الخروج من هنا حالا، يضع أصبعه

¹ - فوزي سعد الله ، يهود الجزائر هؤلاء المجهولون، الجزء الأول، دار قرطبة للنشر والتوزيع ، الطبعة الثانية 1426هـ/2005، ص 169.

² - الإنجيل ، الإصحاح 8 سفر الخروج وترجمته " وكلم الرب موسى إذهب إلي فرعون وقل له هكذا قال الرب ، دع قومي يرحلون....".

معي على هذا الرسم¹، الكل نفذ الأمر ليتحول الرسم إلي حقيقة، ويخترق جدار السجن، ويقطع المدينة، دون أن يؤذي أحداً أو يهدم منزلاً، ويصل البحر بمن فيه بسلام، في رحلة انتهت بنجاتهم ووصولهم ميناء مدينة الجزائر².

مرورا بأسطورة الحاخام إفرامعناوة (Ephraim Ankawa)(1442-1359) الذي روى قصة فراره من المطاردات المسيحية مهتطيا أسداً، وكان لجامه شعبان بصورة سريالية سحرية عجيبة إفرام هذا عند وصوله إلى تلمسان مدّ يد العون إلي مواطنيه من اليهود وساعدهم على احتلال مكانة مرموقة عندما عالج بنت أمير تلمسان من المرض³.

كما روى جماعة من اليهود " أنهم وقعوا في قبضة الأتراك⁴ بالبحر المتوسط الذين عزموا على تسليمهم للإسبان⁵... (18) ولم يجدوا مخرجاً من هذه الورطة إلا بفضل القدرات الخارقة للشيخين الذين كانا يقودان السفينة، اليهوديان افتعلوا عاصفة هوجاء، يالقائهم انبوا سحريا في البحر، فأعاقا الطريق في وجه الأتراك الذين كانوا يحاصرونهم ويطاردونهم، وهكذا نجوا جميعاً بأعجوبة...".

وما تناقلوه عن أسفار موسى التي رميت في عرض البحر لإنقاذها من محاولة تدنيس المسيحيين لها، في وقت تسلط محاكم التفتيش ياسبانيا على اليهود والمسلمين على حد سواء، الأوراق التي كتبت عليها أسفار موسى عند وصولها إلي سواحل عنابة، حاول بعض المسلمين انتشالها ولكن محاولاتهم باءت بالفشل، لأن كل المراكب التي كانت تقترب منها تغرق اليهود وحدهم الذين تمكنوا من انتشالها، وأخذوها في موكب نصر إلى إحدى بيعة بتونس الغربية⁶.

مثل هذه الأساطير عديدة ومتنوعة في الفلكلور اليهودي، وتعتبر عن الأثر الخاص لأحداث 1391 في الذاكرة الجماعية للطائفة اليهودية وحالة الذعر واللامن التي كانوا يعانون منها والتي كان ضروريا أن يتجاوزوها بطريقة لاواعية بالتعويض عما افتقدوه بالأساطير لتعيد لهم بعض التوازن البسيكو اجتماعي⁷. تصور لنا التفكير اليهودي في مواجهته للأزمات، وسعيه للمحافظة على الذات بصفتها ديانة منغلقة ترفض الدخيل، فالذاكرة الجماعية اليهودية تتناقل هذه الروايات وتعمل على الحفاظ عليها ضمن موروثها الثقافي والديني وسط مجتمعات غريبة عنها.

كما توضح مدى تأثير الهجرة على اليهود بصفة عامة، حيث عدّها الكثير منهم نهاية مذهلة un apocalypse ومحتومة لولا العناية الإلهية التي أنقذت شعب الله المختار⁸، بينما عدّها آخرون بداية تاريخ جديد، حيث أن معظم اليهود أصبحوا يؤرخون ابتداءاً من تاريخ الهجرة.

¹ - Rozet (M), op-cit, Rozet .M : voyage dans la régence d'Alger , ou description du pays occupe par l'armée française, en Afrique , A.Bertonard, édition 3tome, paris 1830.p211.

⁴ - فوزي سعد الله، المرجع السابق، ص 168.

⁵ - ان هذه الرواية اليهودية ليس لها دلالة تاريخية بحجة أن خلال فترة 1391 لم يكن للاتراك العثمانيين أي أثر في المنطقة بحكم أن فكرة الامبراطورية العثمانية كانت لم تستكمل بعد أي أنها كان في اطار البحث عن مقومات الدولة، كما يسجل التاريخ أول ظهور لها في الحوض الغربي للمتوسط سنة 1514.

⁶ - Rozet, op.cit,p210.

⁷ - فوزي سعد الله، المرجع السابق، ص 168.

⁸ - AndreChourauqui, la saga des juifs en Afrique du nord, paris : Hachette, 1972,p25.

وهو الأمر الذي لاحظته حاييم الزعفراني بالرجوع إلي عدة رزنامات لليهود الاسبان واليهود الأهالي في المغرب الأوسط.¹

إن هذه الروايات أو الأساطير على أصح التعبير ما هي إلا تجارب نفسية يهودية اختمرت مع واقعهم القاسي والمرير في شتى أصقاع العالم وعبر مرآة حل مختلفة من تاريخهم الطويل لذلك فإنهم يعطون بعض من أحداث تاريخهم بعدا دينيا رقيقا في إشارة سياسية عميقة، والتي هي في حقيقة الأمر محاولة إثبات للهوية اليهودية المفقودة منذ القدم.

2- البنية الاقتصادية والثقافية لليهود الاسبان وأثرها على اليهود التوشايم:

تعتبر هجرة اليهود من اسبانيا إلى الجزائر مرحلة انتقالية قلبت الموازين الاجتماعية والثقافية والاقتصادية للفئات اليهودية الأخرى، حيث ظهر الميغورشم كطبقة أرستقراطية مثلت التفوق الفكري، والتجاري أمام التوشايم (اليهود الأهالي) نظرا لخبرتهم التجارية وتنظيمهم المهني، أو ما يعرف بـ (Haburot) أو رابطة نقابات المهن والحرف التي لعبت دورا كبيرا في تطوير المبادلات التجارية في المغرب الأوسط وحتى في أوربا²، كما استطاعوا تحقيق نهضة دينية قوية، أهلتها التجارب العقائدية والفكرية لتفرض مبادئها على المبادئ اليهودية الكلاسيكية، حيث أصبح حاخامات اسبانيا على رأس الطائفة اليهودية بالجزائر Simon Ben Semah Duran في مدينة الجزائر وفي وهران Aram Ben Meronas، وفي قسنطينة Joseph Ben menir Ephati وفي تلمسان ibrahim Ben Hahom و Ephraim hankawa وفي بجاية Ben Jamin Amar حيث كان لهؤلاء سمعة جيدة في اسبانيا ومرموقة خاصة حاخامي مدينة الجزائر اللذان كانا لهما تأثير كبير وجذري في توجيه اليهود الأهالي روحيا³، عملا على توحيد اليهود من خلال فرض الشريعة اليهودية الكتالونية ونظام الحلخة (Halakha) واعتبارها دستورا قانونيا ودينا لتأطير حياة الطائفة اليهودية بالجزائر وتقنين الأحوال الشخصية بها من زواج وطلاق وميراث والأمور الدينية بكل ما تحويه من شعائر وطقوس وصلوات وأعياد وتنظيم الشؤون الاقتصادية كالتجارة والضرائب⁴.

وهذا ما أدى إلى ميلاد يهودية جزائرية حديثة، فزيادة على النهضة الفكرية والدينية التي قاموا بها، ساهموا في نهضة اقتصادية بنفس المستوى، بفضل ما جلبوه من رؤوس أموال ونظرا لخبرتهم التجارية واحتكاك الكثير منهم بأوروبا وبالتقنيات الجديدة التي ظهرت بها خلال التوسع الكبير للمبادلات الدولية وخدماتهم المستمرة للأمرء وتسهيل المعاملات في مستوى عمليات البيع والشراء مع الخواص، وفي الواقع لم يرد ما يبين احتجاج المسلمين على قدومهم فالعكس استقبلوهم بطيب خاطر وخاصة في تلمسان من طرف بني عبد الواد⁵ واتخذوا منهم حليفا معتبرا فيما يتعلق بتنشيط الصناعة، وميدان العملة⁶.

3- سياسة تعايش يهود الميغورشم مع الطائفة اليهودية في إيالة الجزائر:

أحدث توافد الفئات الجديدة من اليهود (الاسبان) أثارا عميقة على الطائفة اليهودية التقليدية (الأهالي) التي رفضت رفضا قاطعا ما حملته في ثنايا ثقافتها هاتين الفئتين، الأمر الذي ولد صراعا خفيا بينها وبين كل

¹ - Haïm Zafrani, les juifs d'Andalousie et de maghreb ,op.cit, p 124.

² -, Richard Ayoun et Bernard cohen, les juifs d'Algerie 2000 ans d'histoire, paris, édition Jean claude Lattes, 1982. p92.

³ - Joseph toledamo : les juifs maghrébines, paris,1983 p20.

⁴ - فوزي سعد الله، المرجع السابق، ص 165.

⁵ - Robert Brunschvig, la barbarie orientale sous les hafcides ,des origines a la du XV siècle , T1,Paris : librairie d,amerique et d'orient, 1940, p400- 401.

⁶ - كمال بن صحراوي، بن صحراوي كمال، الدور الدبلوماسي ليهود الجزائر في أواخر عهد الدايات، بيت الحكمة للنشر والتوزيع، ص 34.

فئة جديدة تستقر بالإيالة وتحاول فرض سيطرتها عليها، وظهر صدام ديني ثقافي بين اليهود الأهالي واليهود الإسبان تارة ثم بين اليهود الأفرنج واليهود الإسبان تارة أخرى، وهذا ما أدى بالفئة الأولى أن تتبنى سياسة العزلة في حاراتها وبالمناطق الجبلية والصحراوية عن الفئات الأخرى.

فقضية العلاقات بين اليهود الوافدين واليهود الأهالي المستقرين بشمال أفريقيا منذ زمن بعيد معقدة للغاية، فالصراع بين الطائفتين يبدأ من الاختلاف في الشعائر الدينية وكيفية تأويل وتفسير النصوص الدينية ليأخذ مظاهر أخرى، ويؤكد الكثير من الكتاب اليهود مثل (Eisenbeth، André Chouraqui) والزعفراني (Zaffarines).

على أنه هناك فرق شاسع بين اليهود الأهالي والوافدين الجدد، ولهذا كانت تقابل رغبة وجهود بعض الحاخامات الإسبان والذين يعتبرون القيادات الثقافية للطائفة في توحيد الديانة ومجموع المتدينين بها داخل المجموعة واحدة الاختلافات في المذهب واللغة والمفاهيم الاجتماعية والعادات اليهودية على وجه الخصوص، وعلى ما يبدو فإن هذه النظرة للتوشايم (الأهالي) لم تخلوا من العنصرية والازدراء بسبب تأثرهم ببيئة الحضارة الإسلامية (العربية-البربرية)¹، فالفئة الجديدة أنكرت صفة اليهودية عن معتقدات وشعائر اليهود الأهالي، وبذلك دخلوا في صراع ديني عقائدي داخلي وهذا ما يعترف به كل من حايم الزعفراني وكلود مارتن بقولهم "بأنّ يهود الإيالة لم يشكلوا مجموعة إثنية صافية ومتجانسة"²، كما أنكر ريشارد حيون وبرنارد كوهين ابتعاد اليهود الأهالي عن التعاليم اليهودية الصحيحة "مدينة الجزائر...تدهورت جاليتها اليهودية الأصلية (منذ القرن 10م)، وتمزقت لأن يهودها تعربوا"³، فهذه النظرة العنصرية إلى اليهود الأهالي أحدثت أزمة داخل الطائفة اليهودية لمحاولة كل فئة احتواء الأخرى، وقد دلت عليها بعض المؤشرات التي تبدأ من التسمية، فالسفارديم⁴ كانوا يشيرون إلى اليهود الأهالي بأنهم "التوشايم" أي السكان الأصليين بكل ما تحمله الكلمة من إيحاءات قذحية، كما أطلقوا عليهم لقب "الجريجوس" وهي تسمية كانت هي الأخرى ذات دلالات سلبية⁵، وكان اليهود الأهالي يشيرون بدورهم إلى السفارديم باعتبارهم "ميغوراشيم" أي المطرودين أو المنبوذين⁶، هذه المشادات الكلامية ستكون لها تأثيرات سلبية على مستقبل اليهودية في الجزائر وفي العالم. عدم استكمال الوحدة اليهودية بين (التوباشيم، الميغوراشيم، غرانا) التي سعى إليها كل من ريباش⁷ وراشباش نظرا للنزعة الانطوائية التي عمد إليها اليهود الأهالي خاصة يهود الصحراء

¹ - فوزي سعد الله، المرجع السابق، ص 161.

² - Claude Martin: les israélites Algériens de 1830-1902 éditions Herkat les paris 1936., p9.

Voir aussi : Haim zafarani, les juifs d'Andalousie et du Maghreb, op.cit, p 515.

³ - Richard Ayoun, Bernard Cohen, op.cit, p11 et le text original « Alger (...) sa communauté juive originale (depuis le 10^e siècles) s'était delabrée disloquée, les juifs algerois s'arabisaient».

⁴ - السفارديم، المقصود بهم يهود اسبانيا في البداية، وحوض البحر الأبيض المتوسط، كما تشير إلي مكان شمال فلسطين، نفي اليه اليهود بعد السبي السبي البابلي، لكن معنى الكلمة تغير وأصبح يدل على الفكر اليهودي في العصور الوسطى على شبه جزيرة إيبيريا التي تضم اسبانيا والبرتغال، واطلق على نسل أولئك اليهود الذين عاشوا في اسبانيا والبرتغال مقابل الأشكناز الذين كانوا يعيشون في ألمانيا، وتدعي الصهيونية بأن الجذور العرقية للسفارديم يمتد تاريخها بعيد ليتصل بالعرق السامي الذي دخل اسبانيا عقب سقوط مدينة أورشليم والتي على إثرها توزع اليهود في أنحاء الامبراطورية، لمزيد من التفاصيل راجع: عبد الوهاب المسيري، موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية، 1975، ص 213.

⁵ - عبد الوهاب المسيري، المرجع السابق، مجلد 4، ج 2، ص 2067.

⁶ - المرجع نفسه، مجلد 4، ج 2، ص 2067.

⁷ - ريباش وراشباش من أكبر زعماء الحاخامات اليهودية في الجزائر، هاجر الاثنان إلي الجزائر بعد أحداث 1391 بالأندلس فراراً من ملاحقات محاكم التفتش ومن القمع والاضطهاد المسيحي الإسباني، اتخذ ريباش من الشريعة اليهودية الكتلونية ونظام الحلحة (Halakha) التي كان

امتد الصراع إلي المجال الديني بين الطوائف اليهودية، فقد كان الوافدون من الميغورشم يتحاشون اليهود الأهالي خوفا من نشوب صراعات خطيرة، كان اليهود في غنى عنها خصوصا خلال هذه الفترة التي سعى فيها الحاخامات إلي التآليف والتوحيد بين مختلف الفئات اليهودية.

فالكتابات الحاخامية تنقل المناظرات اليهود الأهالي واليهود الاسبان، والتي غالبا ما كانت تنتهي بمشاكل جد خطيرة¹، اتخذت أشكالا عنيفة في بجاية، وتنس وشرشال، لأن اليهود الأهالي غلب عليهم الطابع التقليدي الذي لا يقبل بدوره محاولة إصلاح في الجانب الديني أو الاجتماعي سواء من الميغورشم أو من غيرهم، حيث كتب ريباش Ribach إلى أحد الحاخامات في وهران حول موضوع اليهود الأهالي "لقد طلبت إليك وفي مناسبات عدة عدم محاولة إصلاح ما تعودوا عليه من ممارسات في مواضيع كهذه، إذا أردت أن تكون في سلام معهم...اعلم أنهم ممن لا يتقبلون الإصلاح من أي كان، وحتى في الأمور الخطيرة فإنهم يقاومون"²، وكتب حاخام من قسنطينة "هل سنترك تعاليم ديننا الصحيحة، ونغيّر القوانين والنواميس لأجلهم؟"³

أدى الاحتكاك الثقافي بين اليهود الأهالي والميغورشم إلي ميلاد خليط لغوي هو حوصلة لغات هذه الثقافات في القرنين 17م-18م لدى يهود الجزائر، يتكون أصلا من اللّغة العربية ومن مفردات تركية وإفريقية أغلبها اسبانية أو ايطالية أو فرنسية بصورة ثانوية، هذا الخليط اللّغوي الجديد الذي يحتوي بطبيعة الحال على العبرية أطلق عليه "لغة الفرنك"⁴ (le Franc) أو اللادينو (ladino) في بعض الأحيان، لكن على العموم كانت اللغة العبرية ضعيفة الاستعمال في الحياة اليومية ذلك أن التواصل الاجتماعي للعادي لليهود يعتمد أساسا على لغة الفرنك لأنها لغة تجارة ومعاملات اقتصادية، وفي هذا الصدد يذكر محمد دادة "أن اللغة العبرية لم تك تستعمل إلا في المعابد كلغة رسمية لممارسة الشعائر الدينية فقط وكان معظم اليهود حسبه يجهلون معانيها"⁵.

إن هذا الاحتكاك الثقافي بقدر ما قرّب بين مختلف الأعراق والملل اليهودية⁶ في ميادين معينة كاللّغة وبعض العادات خلق تصادما ومواجهات في ميادين أخرى، تحولت إلى عناصر فتنة وتفرقة دفعت عادة بكل فئة إلى الانطواء على نفسها، والتصرف بعنصرية وعدوانية تجاه الفئات الأخرى، هذا الصدام يدور حول نقطة حساسة تمثلت في الطقوس الدينية وكيفية ممارسة الشعائر العبرية، حيث تمسكت كل فئة بعاداتها

قد وضعها سنة 1422 نموذجاً للتشريع اليهودي أي تقنوت مدينة الجزائر الذي جعله دستوراً قانونياً ودينياً لتأطير حياة الطائفة اليهودية بالجزائر وتقنين الأحوال الشخصية (زواج، طلاق، ميراث) والأمور الدينية (شعائر، طقوس، أعياد، صلوات) وحتى الاقتصادية (تجارة، ضرائب) غير انه لم ينجح في فرضها على جميع التجمعات والجاليات اليهودية بالجزائر، التي انقسمت بين مؤيد ورافض لها، بعد وفاة راشباش (سيمون بن سماح بن دوران الطبيب الحبر المايورقي اللاجئ إلي الجزائر) توفي ريباش وراشباش ب "البهجة" مدينة الجزائر ودفنا إلى جوار بعضهما البعض ودفن بالمقبرة اليهودية باب الوادي في سنة 1844 اصدر الحاكم العام للجزائر في 11مارس قرارا جعل المقبرة اليهودية ملكا للاحتلال في سنة 1880 حولت رفاتهما إلي مقبرة بولوغين الحالية حيث مازال محل تقديس وتبرك من طرف اليهود هو ما يعرف بـ الربانيم ribanim بالعبرية واشعال الشموع وتلاوة أسفار التوراة والدعاء والتضرع لها، فوزي سعد الله، يهودالجزائر هؤلاء المجهولون، ج 2، ص 165-166.

¹- André Chouraqui, , la saga des juifs en Afrique du nord, Hachette, paris, 1972. p121.

²- Claude Martin, op.cit, p16. م

³- Ibid.

⁴- فوزي سعد الله، المرجع السابق، ص 208.

⁵- محمد دادة، اليهود في الجزائر في العهد العثماني (منذ مطلع القرن 18م حتى 1830م)، مذكرة ماجستير جامعة دمشق، سوريا، 1985، المرجع السابق، ص 60.

⁶- فوزي سعد الله، المرجع السابق، ص 208.

وتقاليدها وطريقة ترتيب أشعارها الدينية داخل المعبد¹، وهذا ما يمكن أن تطلق عليه صراع طائفي أو خلاف مذهبي إلى حد ما، وعبر André Chouraqui عن هذا الاختلاف قائلاً " ان الطابع الشرقي لليهودية المغربية هو السبب الأول للاختلافات العميقة بين اليهود الأهالي ويهود اسبانيا حتى الوجود الفرنسي".² وهذا يوحي باعترافهم بوجود اختلاف عميق بين الحضارتين، غير أنهم ينكرون انقلاباً ثقافياً، اقتصادياً، ويؤكدون على الذوبان العفوي للتوشايم في الثقافة الميغورشمية ثم اندماج الاثنيين في الثقافة الليفورنية، ويفسرون هذا الاندماج للتوشايم في الميغورشم إلى تخلف الفئة الأولى نظراً لتأثرها بالحضارة العربية الإسلامية، عن اليهودية الصحيحة، لذلك كان هدف اليهود الاسبان إرجاع هذه الفئة إلى جادة الصواب والتي حملت على عاتقها إعادة تأهيل اليهود الأهالي وإجبارهم على العودة الحقيقية للأصول اليهودية الصحيحة.

عمل اليهود الاسبان (الميغورشم) على تغيير مختلف جوانب حياة اليهود الأهالي، الأمر الذي ساعد اليهود الأهالي على تحسن مستواهم الثقافي والديني والاقتصادي، وطابعهم الاجتماعي، فالحقيقة أن الميغورشم كانت ثقافتهم غربية متشعبة بأفكار شرقية مما أهلهم لتجديد وتغيير المنظومة الفكرية والاجتماعية للتوشايم، وفي هذا السياق يذكر Robert Brunschvig انطلاقاً من إطلاع على الأسئلة الموجهة إلى كبار العلماء التلموديين بالجزائر في القرن الخامس عشر، "إن أحبار افريقيا لم يكونوا بارزين آنذاك في العلوم الدينية، ويتضح من تلك الأسئلة أن معلوماتهم التوراتية والتلمودية، كانت ضعيفة للغاية، فقد كانوا يحثرون بخصوص أبسط المسائل وأكثرها شيوعاً، وقد أدى قدوم اليهود الإسبان إلى إثارة حب الدراسة والاقبال على العلم لدى الأحبار المحليين وبالتالي إلى رفع المستوى الثقافي".³

والملاحظ أن هدف الميغورشم لم يك تغيير المستوى الفكري والديني والاجتماعي للتوشايم بقدر ما كان محاولة القضاء على تأثيرهم بالإسلام، وهذا ما نلمسه في تصريح الحاخام ريباش قائلاً: ".....حين قدمنا إلى هذه البلاد لم نجد عادات يهودية، لان سكان هذه البلاد (اليهود) لم يعتادوا الحكم في منازعاتهم وفقاً لقوانين ديانتنا، فجميع القضايا التي كانت تعرض على القاضي المسلم"⁴ وهذا ما يمكن ان نطلق عليه الصراع بين الشرق والغرب وتجلي في :

- إحياء تعاليم الديانة اليهودية التي تتبنى العنصرية وترفض الآخر (غير اليهود دينا وجنسا) من خلال تكثيف اجتماعات التوجيه والإرشاد وتلقين اليهودية الصحيحة للتوشايم .
- العمل على القطيعة النهائية بين اليهود الأهالي والمسلمين لأن في نظرهم تشعب اليهود بالإسلام يهدد مستقبل اليهود في العالم.

هذا يمكن اعتباره صراع الواجهة، أما الصراع الذي حدث في عمق الجالية اليهودية يرجع إلى أسباب اقتصادية، أي تخوف اليهود الأهالي من فقدان مواقعهم الاقتصادية - ولو كانت بسيطة، أمام قوة اليهود الاسبان، فالحرص على اجتناب المنافسة الاقتصادية في ممارسة نفس المهنة، لاسيما ان تلك المنافسة كانت في غاية الحدة، بالنظر إلى ما كان يتميز به اليهود الاسبان من مهارات فنية فائقة في مختلف المجالات، لذلك

¹ - يرجع هذا الصدام حول ترتيب الأشعار الدينية اليهودية، فاليهود الأهالي كانت ترتيبهم عتيقة، فحاول الميغورشم إدخال البيوت (Piyyut) وفي أشعار دينية أندلسية الروح والنغم داخل المعابد حسب النوبات الأندلسية التي وضعها زرياب في القرن التاسع ميلادي، على الأشعار الدينية العادية للتوشايم وهو نوع من التجديد والتنوع في التراتيل الدينية العبرية، وهو الأمر الذي رفضه اليهود الأهالي شكلاً ومضموناً.

² - André Chouraqui, op-cit, p128.

³ - Robert Brinsching, op.cit, p419.

⁴ - محمد دادة، المرجع السابق، ص 37.

عمل اليهود الأهالي على استبعاد هذه الفئة الأخيرة كإجراء وقائي واحترازي من طرف اليهود الأهالي كل في مهنته وفي ميدانه باعتبارهم جماعة وظيفية وهذه الأخيرة يستند وجودها بأسره إلى وظيفتها فصراع التوشابيم والميغورشيم كان اقتصاديا بالدرجة الأولى وكثيرا ما انتهى بمواجهات دموية .

والجدير بالذكر أن هذه المنافسة الشديدة اتخذت أشكالا عدوانية عنصرية وصلت إلى القطيعة بين الطرفين وكنماذج على ذلك: إصرار الحاخام صموئيل ناحون (Samuel Nahon) وهو من الأبحار المحليين قرار تحريم الزواج من اليهوديات الوهرانيات الاسبانيات الأصل (فئة الميغورشيم)، فالمصلحة الشخصية لهذه الفئة فوق كل اعتبار وفي هذا الصدد يذكر الحاخام الأكبر (Cohen) بأن اليهود الأهالي تخوفوا إثر قدوم يهود اسبانيا من زيادة في أسعار المعيشة التي كانت غالية أساسا، ولكن ما حدث بعدها وعلى المدى المتوسط هو زيادة معتبرة في عائدات البلاد¹، وبالفعل لتظهر تميز وقوة يهود اسبانيا مقارنة باليهود الأهالي على الصعيد الاقتصادي بجلاء ووضوح².

أدت نتائج الصراع الثقافي الاقتصادي- السياسي بين هذه الفئات في نهاية المطاف إلى تفكيك النظام الطائفي القديم وتهميشه في مرحلة أولى، إذ سرعان ما تجدد الصراع ذاته بأكثر حدة عند قدوم يهود ليفورن الذين تفوقوا على اليهود الإسبانيين دينيا وثقافيا واقتصاديا واستطاعوا السيطرة على الطائفة اليهودية في ظرف قياسي، خاصة عندما استطاعوا السيطرة على منصب المقدم أو رئيس الطائفة، ورغم أن هذا المنصب يظهر بأنه سلطة روحية إلا أنه كان منفذا مهما لوظائف سياسية مرموقة درت أرباحا طائلة على زعماء يهود ليفورن و هذا ما أدى بهم في الأخير إلى فرض سيطرتهم على الطائفة اليهودية خاصة وعلى الإيالة عامة منذ منتصف القرن 18م جسده عائلتي بن دوران، وبكري بين سنتي 1805-1811م، فالحياة اليهودية في الإيالة عامة تم تقاسمها في الأخير على النحو التالي: السياسة والتجارة ليهود ليفورن، والحياة الاجتماعية والثقافية الدينية متقاسمة بين الميغورشيم الذين تكفلوا بالخدمات المكملة (Sous-traitance)³ خاصة، أما الدوران في فلك هاتين القوتين فقد كان من نصيب اليهود الأهالي، وبالتالي التهميش والإقصاء من البنى الفوقية.

إن القوى الجديدة تفوقت في النهاية واحتكرت كل شيء ولم يترك للقوى المحلية سوى المشاركة في جدلية المبادلات الثقافية الفلكلورية على مستوى البنى التحتية وبصورة محدودة.

إن المعطيات السابقة توضح سبب اللاتعايش بين اليهود الاسبان واليهود الأهالي الذي يفسره اختلاف الشرق والغرب، مولدا صداما ثقافيا ودينيا بل نفورا إيديولوجيا بين الفئتين رغم أنهما يشكلان قطبا واحدا. لكن ما يدفعنا إلى التساؤل أكثر سبب اللاتعايش بين اليهود الاسبان واليهود الافرنج؟ لماذا تجددت الازمة في عمق الطائفة اليهودية بعد توافد يهود ليفورن؟ لماذا هذا الاختلاف العميق رغم التقارب الواضح في الانتماء (أوربا) في المجال الثقافي والديني والاقتصادي؟

ذلك أن المصالح الاقتصادية لا تقبل القسمة على اثنين والصراع كان حول المصالح نعم كان صراعا اقتصاديا بالدرجة الأولى.

4- التعايش بين اليهود والفئات الاجتماعية المسلمة

- علاقة اليهود بالأهالي:

¹ - Bernard Cohen et Richard Ayoun, les juifs d'Algérie 2000 ans d'histoire, paris : édition Jean claude Lattes, 1982p49.

² - Armand Lévy, il était une fois les juifs marocains, Paris : édition l'harmattan, p32.

³ - فوزي سعد الله، المرجع السابق، ص210.

اتفقت أغلب المصادر على أن اليهود وجدوا في الجزائر ملاذاً آمناً، منذ هجرتهم الأولى وحتى المتأخرة، حيث تفرقوا في مناطق عديدة من الإيالة شملت مدن الساحلية (الجزائر، وهران، جيجل، بجاية، عنابة) والداخلية (تلمسان، معسكر، مازونة، قسنطينة) وحتى الصحراء (تقوت، توات، غرداية، ووادي ميزاب) هذا دون أن نستثني الريف الجزائري، حيث استقروا جنبا إلى جنب مع المسلمين وواجهوا معا الكوارث الطبيعية (زلازل، فيضانات، أوبئة ومجاعات) وظروف سياسية واقتصادية صنعتها التحولات التي عرفتها منطقة البحر الأبيض المتوسط منذ 1509.

الأمر الذي أدى إلى تفاعل اليهود مع مختلف جوانب حياة المسلمين، والأکید أن الكثير من العادات والأعراف التي سادت لمدة طويلة بين اليهود المحليين (التوشايم) تغيرت تدريجياً بفعل تأثير اليهود بالأهالي على المستوى الاجتماعي ولا سيما العادات والتقاليد اليهودية التي كانت روحها جزائرية تتداخل فيها الثقافات وتتمازج تمازجاً عجيماً، فالكثير من السلوكيات الثقافية والعادات والتقاليد التي تبنتها الطائفة اليهودية نابعة أصلاً من البيئة الثقافية الجزائرية الإسلامية، نظام الزواج والخطوبة والطلاق تعدد الزوجات¹ على غرار المسلمين، وشيوع الزواج المبكر، والألقاب وطريقة إحياء الأعياد الدينية والأفراح.

إن محاولة اليهود تقليد الأهالي في نمط حياتهم وسلوكهم الاجتماعي أدى إلى تغيير وجوه مختلفة من المجتمع اليهودي خاصة في مجال العادات والمعاملات، فالمرأة اليهودية لم تعرف قيمتها الإنسانية ووزنها في الأسرة إلا من خلال تأثير اليهود بالمسلمين² في معاملة النساء عامة والمرأة خاصة باعتبارها فرد فعال داخل المجتمع، وحلقة جوهرية فيه وفق ما جاء في تعاليم الدين الإسلامي.

فأصبحت المرأة اليهودية تتمتع بحقوقها الدينية والاجتماعية كالإرث، والشهادة والحق في امتلاك المحلات التجارية والدور شرط أن تشارك مع الرجل في الملكية أو الإيجار أو الرهن... الخ.

أدت علاقة جوار اليهود للمسلمين، وكثرة المعاملات التجارية بينهم (البيع، الشراء، الاستدانة) إلى تأثير اليهود بأسلوب المسلمين في مرونة المعاملات اجتناب الغش وقضاء الديون) حيث تسجل لنا إحدى الوثائق دفع أحد اليهود لجميع ما ترتب عليه من دين: « الحمد لله والصلاة على رسول الله تسلم السيد الحاج عمر شاوش من ذمة الذمي مسعود أبو ميمون اليهودي ما قيمته ثلاثمائة ريال كلها وهو ما تبقى من ربع ثمن الحرير الذي ابتاعه من الحاج شاوش وعليه براءة الذمي من جميع المستحقات³ تمت بحمد الله في ألف ومائة واثنتون وستون لهجرته صلى الله عليه وسلم». وجاء في وثيقة أخرى: « الحمد لله بالمحكمة الحنفية وبلاد الجزائر المحمية بالله تعالى أمام الشيخ القاضي؟ أيده الله الواضع لكل حمد أعلاه دام عزه وعلاه بلغ السيد مصطفى بن باي المال في رسم الجنة الكاينة في زنيقة... التي باعها لمخلوف الذمي بمبلغ من المال... وبعد وفاة مصطفى المذكور جاء الذمي مخلوف للقاضي ليبرا ذمته من ما تبقى مصطفى المذكور التي هي في غرمه... حيث تم معاينة ألفين ريال تام تم ذلك يوم واحد وعشرين من صفر عام ألف وسبعة وثلاثين⁴».

¹ - سمح التشريع التلمودي بتعدد الزوجات في حدود معينة واستثنائية مثل عقم الزوجة الأولى، أو عندما تدعو الضرورة إلى احترام الوصية الخاصة "الليفرا" وهي إلزام يفرضه الدين اليهودي على كل أخ توفي أخوه، حيث يلزمه بتزوج الأرملة التي لم تنجب من أخيه المتوفى، حتى يضمن لأخيه دوام النسل، سفر التثنية 5XXV. وبحلول اليهود الميغورشم بالجزائر أدرجت المراسيم القشتالية البند المانع لتعدد الزوجات فبعد أن كان اختيارياً صار إجبارياً وقد نص على هذه الشروط في العقود، حيث أصبح هذا التشريع ساري المفعول دون أدنى صعوبة، غير أنه تعرض للرفض فيما بعد من قبل اليهود ولعل السبب في ذلك هو التأثير بعادات وسنن المسلمين في اتخاذ أكثر من زوجة.

² - فوزي سعد الله، المرجع السابق، ص 186.

³ - م.ش ع 1-37 الرقم الجديد 31 (40).

⁴ - م.ش ع 91 الرقم الجديد 101 (20).

رغم سياسة التسامح الديني التي طبعت الوجود اليهودي بالإيالة إلا أن هذا الأمر لم يمنعهم من العمل على تحقيق مصالحهم على حساب الأهالي فلم يتورعوا على احتكار التجارة إلى درجة ضاقت بها أرواق الناس فارتفعت الأسعار ونضبت المواد الأساسية فأصابتهم المجاعات نظرا لسعي اليهود لتحقيق مصالحهم دون مراعاة الضرر الذي كانوا يلحقونه بالمجتمع، وفي هذا الصدد عبر Fernand Grégoire: « في الجزائر خاصة تتنفس الملايا اليهودية»¹. فاليهود تأثروا بمختلف جوانب الواقع الاجتماعي لأهالي الجزائر، لكن هذا التأثير كان سطحيا حسب ما تتطلبه الظروف وتقتضيه المصالح، وتجاوزوا في بعض الأحيان المجتمع وثوابته دون مراعاة شعور المسلمين، فقد سب الحاخام مردوخاي نربوني الرسول صلى الله عليه وسلم في خصام مع مسلم، فخيره القاضي بين الإسلام والإعدام، فاختر الأمر الثاني وأعدم يوم 16 جويلية 1794.

- الكراغلة:

لم تخرج علاقة اليهود بالكراغلة عن إطار المعاملات المالية، حيث أدى اليهود دور الوسيط بين هذه الفئة وحكومة الإيالة بدفع مستحقات الجنود الكراغلة الذين ظلوا يتقاضون رواتبهم عن طريق السفجة (La lettre de change) كضمان لأموالهم، وهذه العلاقة طبعت الطرفين في بعض معاملات البيع والشراء والرهن.

- الأتراك:

أقرت موثيق السلاطين العثمانيين على السماح لليهود بالاستقرار في الإمبراطورية والإيالات التابعة لها، حيث أصدر السلطان العثماني بايزيد الثاني (1481-1512) فرمانا سمح بموجبه لليهود بالإقامة في الأراضي التابعة لدولته.

وفي إيالة الجزائر رحب الحكام بالميفورثيم وسهلوا عمليات ترحيلهم إلى مناطق مختلفة بالإيالة، خاصة لما رأوا فيهم عنصرا حليفا يستخدمونه في صراعاتهم مع الإسبان، والاستفادة في خبراتهم الاقتصادية (التجارية، الصناعية) من أجل تنشيط التجارة المتوسطية.

غير أنهم حددوا إقامتهم بالإيالة بدفع الجزية إلى خزينة الدولة والتي كان مقدم الطائفة اليهودية يتكفل بجمعها وأدائها للخزناجي أو شيخ البلد واختلفت مبالغ الجزية من بايليك إلى آخر كما خضعت لظروف سياسية معينة وفي بعض الأحيان إلى رغبات شخصية، والجدول التالي يبين قيمة الجزية التي كان يدفعها اليهود حسب ما أورده الدكتور محمد دادة:

المؤرخ	ما يدفعه اليهود أسبوعيا	ما يعادلها بالفرنك	قيمة الصرف
Martin	7 آلاف بوجو	13020	بوجو = 1,86 فرنك
Pananti	2 ألفين دولار	10 آلاف ²	1 دولار = 5 فرنك
Du Bois Tainville	ألف بدقة شيك	450	1 بدقه شيك = 0,45 فرنك
Haedo			

يبين الجدول اختلاف المصادر في تحديد قيمة الجزية التي كانت تدفع أسبوعيا إلى خزينة الدولة، كما نلاحظ عدم ثبات القيمة، وتنوع عملات الدفع (بين الإسبانية والأمريكية، والتركية) وهذا يبين حياة اليهود على جميع العملات المتداولة في الإيالة، وعدم اعتماد خزينة الدولة لعملة واحدة في التداول مع غياب

¹ -Grégoire Fernand, La juiverie algérienne, Radical Algerian 1888, p 05.

² -محمد دادة، اليهود في الجزائر في العهد العثماني، المرجع السابق، ص 76.

واضح لسياسة محددة في جمع الجزية من اليهود التي كانت تخضع في الكثير من الأحيان لأهواء والرغبات الشخصية للحكام بالجزائر، إذن تباين المواقف تجاه اليهود هي المؤشر الحقيقي في تحديد قيمة الجزية. وهذا راجع إلى الاحتكاك المستمر بين الموظفين الرسميين في الدولة (الدايات، البايات، الخوجات، الجند...) مع اليهود، حيث اتخذ بعض البايات من اليهود مستشارين وكتاب وسماسرة في بيالكهم فمثلا بعد أن استعاد الباي محمد الكبير (1779-1776م) وهران من الأسبان 1791 استدعى اليهود للاستقرار بها، فانتقل إليها يهود معسكر، تلمسان، ندرومة، ومستغانم، وتم إعفاؤهم من الضرائب، وتحصلوا على أرض بثمن رمزي للإقامة عليها واقتطعت لهم أرض لاتخاذها مقبرة.

كما عين محمد الكبير بعضا منهم في جهاز إدارة البايليك، فاتخذ منهم وكلاء دبلوماسيين ومستشارين أهمهم ماردوخاي دارمون مقدم الطائفة اليهودية ببايلك معسكر، دون محاسبتهم على قضية اليهودي 1508¹.

يمكن إرجاع سبب مرونة الباي محمد الكبير مع اليهود إلى:

- 1- حاجته إلى يد عاملة نشيطة في جميع المجالات وهذا لتعمير وتشيد مدينة وهران بعد الخراب الذي ألحقته بها الجيوش الإسبانية قبل جلائها.
 - 2- محاولة مهادنة هذه الفئة تجنباً لمؤامراتهم وما قد يشكلون من خطر على حياته وعلى منصبه إن هو قاسمهم العدا لأن الوضعية العامة لبايلك الغرب لم تكن تسمح بفتنة محلية.
- أما صالح باي قسنطينة (1771-1791م) فقد خصص قطعة أرض لليهود يقيمون عليها مساكنهم (الحارة) حيث تجمعوا في مكان واحد².

هذا ناهيك عن المعاملات التي كانت تتم بين الحكام العثمانيين بالجزائر وبعض الأغنياء اليهود أو حتى التجار اليهود وهذا حسب ما ورد في بعض وثائق المحاكم الشرعية: «... اشترى الحاج محمد بلكباشي بن بابا حاجي الربع الواحد شايحا من جميع الدار التي كانت على ملك شمويل بن مخلوف سرور سنة 1769...»³، وجاء في عقد مؤرخ سنة 1763: «... إن الذمي يعقوب المدعو اعقيبات، مقدم جماعة اليهود... كان له مالا من ماله وملكا صحيحا من جملة أملاكه جميع الدويرة بالسوق الكبير داخل محروسة الجزائر... الواقعة بزقاق غير نافذ هناك التي على ناحية الشمال لداخل الزقاق المذكور المجاورة من أحد جهاتها لدار العربي الكاينة هناك من ناحية بابها للزقاق المذكور ومن الناحيتين الباقيتين الحوانيت الفاصلة بينها وبين السوق المذكور انجرت له الدويرة المذكورة بالاتباع الصحيح والثلث المقبوض... وباع نصيبه إلى الداوي علي باشا...»⁴. وفي إطار هذه

¹ - كان احتلال وهران في ماي 1509م من طرف الأسبان بسبب خيانة اليهودي زاوي بن كبيسة المعروف بابن زهو وهو قابض المكوس العام لمدينة وهران واثنين من مساعديه عيسى العربي والغناس طاهر العبدلاوي، حيث اشترى حاكم المرسى الكبير ذمة اليهودي بمبلغ معين مقابل فتح أبواب المدينة التي جمعت جيوش Pedro Navarro أمام أحد أبواب المدينة تقربا لفتح اليهودي ومن كان في عونه للباب وبالفعل تم فتح الباب الموالي للمرسى ودخل الأسبان وهران. ينظر الأغا بن عوزه لمزاري، طلوع سعد السعود في أخبار وهران ومخزنها الأسود، تقديم وتحقيق يحي بوعزيز.

أحمد توفيق المدني، حرب الثلاثمائة سنة بين الجزائر وإسبانيا (1492-1792)، ط 2 منقحة، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1976، ص 110.

² - أرزقي شويتام، المرجع السابق، ص 136.

³ - م.ش ع 140 (16).

⁴ - م.ش ع ؟ (28).

المعاملات المالية أوكل الدايات إلى اليهود، صك العملة ومراقبة المكايل، نظرا لخبرتهم في مجال الصرف، حيث ذكر شارل أن الحكومة لا توظف سوى اليهود لصك النقود»¹.

كفل النظام الإسلامي الخاص بالطوائف في إيالة الجزائر لليهود حرية دينية وسياسية واجتماعية أعطتهم وزنهم الاجتماعي الذي فقدوه في الكثير من دول العالم، كما سمح لهم إثبات كفاءتهم المهنية والحرفية على جميع المستويات، غير أن هذا التسامح الكبير تجاه هذه الفئة انجر عنه أزمات سياسية واقتصادية وإقليمية انتهت باحتلال الجزائر سنة 1830.

وهذا عكس ما ورد في بعض كتابات ومذكرات اليهود وغيرهم من المتعاطفين مع هذه الفئة عن التضييق عليهم وعزلهم في أحياء خاصة بهم حيث لا يجوز لهم أن يسكنوا حيث يسكن المسلمون²، وهذا الأمر عادي لم يسد بالجزائر وإنما بجميع الإيالات والدول التي استقبلت اليهود، فمن الشائع أن تجتمع كل طائفة في مكان معين، سواء تعلق الوضع بطوائف عرقية أو دينية أو حتى حرفية، ولعل ذلك كان شكلا من أشكال الدفاع الذاتي تتخذه الأقليات لتحافظ على مقوماتها الخاصة³.

ضف إلى ذلك الإشاعات الواردة عن المعاملات السيئة التي كان اليهود عرضة لها، غير ما نورهه في هذا السياق أن الأمر كان صحيحا بالنسبة للفترات السابقة لحكم الجزائر، البايلربايات والباشوات نظرا لاطلاعهم بدسائس وتجاوزات اليهود كلما سمحت لهم الفرصة.

غير أن الأمر تغير بموجب ظهور علاقات ودبة بين الحكام وبعض اليهود لعل أبرزها علاقة الداوي مصطفى وبوجناح التي أعطت لليهود فضاء أرحب لممارسة جميع تجاوزاتهم السياسية والمالية وحتى الدينية والاجتماعية. ومع تطور الأوضاع ألقوا بالجزائر في واجهة الاحتلال دون أدنى ما شعور بالمسؤولية تجاه بلاد كفلتهم منذ العصور القديمة، وأعطتهم كيان اجتماعي افتقدوه منذ حملة تيتو 71م على مملكة يهودا.

¹- شارل، المصدر السابق، ص 89.

²- Laugier De Tassy, op.cit., p 77.

³- كامل بن صحراوي، المرجع السابق، ص 57.

التحليل السوسيولوجي لمفهوم التعايش والاندماج الاجتماعي

د.حسن عالي (جامعة سعيدة)

د.زرقة دليلة (جامعة سعيدة)

مقدمة:

النقطة الأساسية للاتفاق في علم الاجتماع هي ما يلي: يعيش الناس في كل مكان ودائمًا في مجموعات. هذه البديهية تميز علم الاجتماع عن تلك التخصصات التي تأخذ وجهة النظر هذه كأمر مسلم به ، أو تتجاهلها. عدة أشياء تتبع من هذا.

ينطلق علم الاجتماع من الفلسفة الاجتماعية عندما يتشكل المجتمع الحديث. تُطرح أسئلة حول تنظيم الظواهر الاجتماعية: الفقر ، النظافة ، الأمن ، الحالة الاجتماعية للجماهير ، الصراعات الاجتماعية ، الأمانة الاجتماعية ، الأسرة ، الاندماج الاجتماعي.

لأن الناس يعيشون في مجموعات ، فإنهم يفعلون ما يفعلونه معًا. يتضمن إجراء تحقيق اجتماعي في شيء ما البحث عن جميع المشاركين فيه وجميع الطرق التي يرتبطون بها ببعضهم البعض. نحن نحقق في مجمل وجود عملهم الجماعي. هذا الاهتمام بحقيقة أن الأشياء تتم معًا يميز وجهة النظر الاجتماعية عن وجهات النظر الأخرى.

بعض طرق القيام بالأشياء معًا ليست بالمعنى الدقيق للكلمة "اجتماعية". قد لا يشارك الأشخاص المنخرطون في تفاعلات معينة في الأعراف الاجتماعية ، وقد لا يدركون حتى وجودهم المتبادل. لكنهم مع ذلك يتأثرون بأفعال بعضهم البعض ويستجيبون لها.

التحليل والمنهج:

حتى اليوم ، ركز جزء مهم من المناقشات العلمية في علم الاجتماع على أسئلة المنهج. منذ عام 1895 والعمل التأسيسي لإميل دوركهايم قواعد المنهج الاجتماعي¹ ، يمكن للمرء أن يقول حتى أن المنهجية ، التي تُفهم على أنها مجموعة قواعد التحقيق وإدارة الأدلة ، لا تزال تشغل قضايا المركز في الانضباط. في علم الاجتماع ، هناك عدد من التقسيمات (الحقيقية أو الظاهرة) قبل كل شيء منهجية في الجوهر. وهكذا ، على سبيل المثال ، استخدام التحليل الإحصائي كأداة للتحقق من صحة النظريات الاجتماعية المتنافسة ، وحدودها ، وطبيعة وحالة الملاحظة المباشرة للسلوك ، وتحديات الوصف والفهم.

التحليل والنظرية:

غالبًا ما يتم تقديم علم الاجتماع من خلال المواجهة النظرية لنوعين رئيسيين من المقاربات المرتبطة بـ "الآباء المؤسسين" للنظام: "الكلية"² الناتجة عن إميل دوركهايم (وأحيانًا أيضًا من كارل ماركس) و "الفردية المنهجية"³ المرتبطة بـ ماكس ووبر (وأحيانًا أيضًا إلى جورج سيميل). تم رفض هذين "علم الاجتماع" بشكل عام في التيارات (الوظيفية ، الماركسية ، البنيوية ، التفاعل ...) التي اعتبرت معادية أو ، على الأقل ، منفصلة تمامًا عن بعضها البعض. لقد أصبح هذا العرض كاريكاتوريًا للغاية ولم يعد يتوافق مع حالة علم الاجتماع المعاصر. منذ الثمانينيات ، تم تمييز هذا من خلال التعايش بين المحاولات المتعددة للتغلب على

¹ E. Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique* (1894), Paris, Payot, coll. "Petite Bibliothèque Payot",

² الحقيقة الاجتماعية الكلية هي عبارة عن نشاط ذو ردود أفعال خلال المجتمع على الأجواء الاقتصادية والقانونية والسياسية والدينية.

³ يحدد تعبير الفردانية المنهجية ، في العلوم الاجتماعية ، العملية التفسيرية التي بموجبها يتم حساب ظاهرة جماعية تتمثل في تحليلها كنتيجة لمجموعة من الإجراءات أو المعتقدات أو المواقف الفردية.

الانقسامات القديمة ، وخاصة تلك التي عارضت مفهوم الاجتماعي على أنه "كلية" تحدد السلوك الفردي ("الكلية") وتعريف الاجتماعي. "تجميع السلوكيات الفردية" ، وهي نتيجة ناشئة لهذه الإجراءات ("الفردية"). يشكل التحليل السببي والفردية المنهجية والعقلانية المعرفية الطرق الاجتماعية الرئيسية الثلاثة ، الموصوفة والموضحة بوضوح من خلال العديد من الأمثلة من واقعنا الاجتماعي. يحلل عالم الاجتماع الآليات التي تحكم العلاقات بين الأفراد والجماعات والعلاقات الخاصة بمجموعة معينة. يدرس الظواهر والسلوك الاجتماعي وتطور المجتمعات.

طرق وأساليب التحليل الاجتماعي:

1. تحليل المحتوى: تحليل الخطاب هو مجال من مجالات العلوم الإنسانية والاجتماعية التي يكون موضوعها الخطاب والتي تنطوي على اعتبار منهجي. تحليل الكلام هو نهج متعدد التخصصات ، نوعي وكمي ، يدرس سياق ومحتوى الخطب الشفوية أو المكتوبة.
2. تحليل السياسة العامة: تحليل السياسة العامة هو دراسة للعمل العام ، وبعبارة أخرى ، دراسة لعمل الدولة. ... الهدف أيضاً هو فهم كيفية تنفيذ الحكومة لسياساتها العامة وما هي آثارها على المجتمع
3. هرم ماسلو¹: يصنف عمل ماسلو (1954) الاحتياجات البشرية بالترتيب من حيث الأهمية إلى خمس مستويات.
4. البحث الإجرائي: إجراء البحث (أو البحث - التدخل ، أو البحث - التجريب) هو نهج ومنهجية البحث العلمي التي تهدف إلى القيام بالتوازي وبطريقة معقدة باكتساب المعرفة العلمية والإجراءات الملموسة والتحويلية في هذا المجال.
5. دراسة الحالة: دراسة الحالة هي طريقة تستخدم في الدراسات النوعية في العلوم الإنسانية والاجتماعية أو علم النفس أو التحليل النفسي ، ولكن يمكن استخدامها في الدراسات للتركيز على حالة معينة.

التعايش والاندماج الاجتماعي:

يشير التماسك الاجتماعي² إلى الروابط التي تربط أعضاء مجموعة اجتماعية ببعضهم البعض وبالمجموعة ككل. على الرغم من أن التماسك عملية متعددة الأوجه ، إلا أنه يمكن تقسيمها إلى أربعة مكونات رئيسية: العلاقات الاجتماعية ، وعلاقات العمل ، والوحدة المتصورة ، والعواطف. التماسك الاجتماعي هو مفهوم في العلوم الاجتماعية يشير إلى شدة العلاقات الاجتماعية الموجودة بين أعضاء بنية اجتماعية معينة.

يستخدم هذا المفهوم بالمعنى الواسع دون دلالات للدلالة على شدة الرابطة الاجتماعية ، أي مدى ارتباط أعضاء المجموعة ببعضهم البعض. ذاتية في الطبيعة ، يمكن تقييم شدة التماسك الاجتماعي من خلال استطلاعات الرضا.

ربما تعود فكرة التماسك الاجتماعي إلى مفهوم العصبية¹ ، الذي وضع نظريته عام 1377 من قبل ابن خلدون في مقدمة كتابه² ، أما بالنسبة للتعبير نفسه ، فقد نشره عالم الاجتماع إميل دوركايم في عمله عام 1893 ، *De la Division du travail social*³ .

¹ هرم الاحتياجات ، أو هرم ماسلو ، هو تمثيل هرمي للتسلسل الهرمي للاحتياجات ، وهي نظرية تحفيز تم تطويرها من الملاحظات التي قدمها عالم النفس أبراهام ماسلو في الأربعينيات. المقال الذي عرض فيه ماسلو لأول مرة نظريته ، نظرية التحفيز البشري ، ظهر عام 1943. هذا التمثيل الآن موضع تساؤل من قبل غالبية المجتمع العلمي.

² إميل دوركايم ، قواعد المنهج في علم الاجتماع ، ترجمة محمد قاسم مصدر مذكور ، ص 229 - 233.

أنواع التعايش الاجتماعي:

وفقاً لإميل دوركايم⁴، ترى المجتمعات والمنظمات البشرية أن تماسكها الاجتماعي يتطور من خلال وجود روابط تجارية أو روابط سياسية أو روابط مجتمعية:

1. تظهر روابط السوق من خلال استخدام العقود أو الاتفاقيات .
 2. تظهر الروابط السياسية من خلال قواعد خاصة بالمؤسسات التي تم إنشاؤها من أجل إرساء شرعية معينة .
 3. تظهر الروابط المجتمعية عند إنشاء بعض أوجه التشابه (الاختلافات والتكامل للمجتمعات الحديثة) ؛ قد تكون هذه الخصائص كافية للكشف عن مصدر للتماسك الاجتماعي للتضامن .
- وعند ييار بورديو⁵ الذي دافع بشدة عن التعايش والاختلاف في ظل النظام العالمي الراهن من جهة وحضارة العولمة الجديدة التي أصبحت مفروضة على المجتمعات البشرية من جهة أخرى. وهذا البحث يقتصر على ثلاث نقاط أساسية في فكر بورديو⁶ تتمثل فيما يلي:
1. موقف بورديو من مفهومي العولمة والليبرالية الجديدة ،
 2. النضال والالتزام من أهم المبادئ الأساسية تجاه المسؤولية الاجتماعية في فلسفة بورديو ،
 3. نحو منظور جديد للسوسيولوجيا الجديدة في ظل التعايش و الاختلاف في فلسفة بورديو .
- الاندماج الاجتماعي :

هو مفهوم ينشئه كل مجتمع وكل جماعة بهدف انتقال الأفراد والجماعات من حالة المواجهة والصراع إلى حالة العيش معا هذه الآلية تمر بثلاث مراحل :

- التضامن الاجتماعي solidarite

- التكيف الاجتماعي adaptation

- الاندماج الاجتماعي integration

تعريف آخر : الاندماج الاجتماعي : هو عملية التنسيق بين مختلف الطبقات والجماعات المختلفة السلالة وغيرها من أنماط المجتمع في وحدة متكاملة . أو هو : عملية ضم مختلف عناصر الحياة الاجتماعية في مجتمع ما لتشكيل علاقة واحدة متناسقة أو إزالة الحواجز القائمة بين المجموعات المختلفة .

¹ يشير هذا المصطلح إلى التضامن الاجتماعي مع التركيز على الوحدة والوعي الجماعي والتماسك الاجتماعي. كان في الأصل مصطلحاً مستخدماً في سياق قبلي أو عشائري ، ولكن وفقاً لبعض المعاني ، يمكن أن يشير أيضاً إلى القومية الحديثة ، بطريقة مماثلة للشيوعية. وهو مفهوم مألوف في عصور ما قبل الإسلام ، وقد شاع من قبل مقدمة ابن خلدون ، التي وصفها بأنها الرابطة الأساسية للمجتمع البشري ، والقوة الدافعة الرئيسية للتاريخ. عصبية ليست بالضرورة بدوية ولا تقوم على روابط الدم. بل يجب مقارنتها بالنزعة الجمهورية الكلاسيكية. في العصر الحديث ، يمكن أن يكون المصطلح مرادفاً للتضامن. ومع ذلك ، غالباً ما يكون له دلالة سلبية ، لأنه يضع الولاء فوق الظروف.

² Ibn Khaldun, *Discours sur l'histoire universelle. Al-Muqaddima*, Traduction nouvelle de l'arabe, préface et notes par Vincent Monteil, Troisième édition revue, Paris, Sinbad, coll. « Thésaurus », 1997, 1132 p.

³ *De la division du travail social*, Paris, Félix Alcan, 1893; réimpression Paris, PUF

⁴ *Émile Durkheim, De la division du travail social*, t. Livre II et III, Paris, [Presses universitaires de France](http://www.puf.fr/), coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1893, 416 p. 8^e réédition en 1967.

⁵ يعتبر من أهم علماء الاجتماع في النصف الثاني من القرن العشرين. يعتبر عمله *La Distinction* أحد أهم عشرة أعمال في علم الاجتماع في القرن من قبل الرابطة الدولية لعلم الاجتماع.

⁶ Pierre Bourdieu, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, [Les Éditions de Minuit](http://www.minuit.com/), 1979, 670 p.

الكيان الاجتماعي الذي يفتقر لمقومات الاندماج الاجتماعي أو ما يصطلح عليه الآن تورين ودومنيك شناير بـ "الاندماج الديمقراطي"¹، يدفع عدداً كبيراً من الأفراد والجماعات إلى الانفلات من مجال تأثيره أو فعله، ويلقي بهم في أحضان الجريمة والانتحار والعنف والإرهاب... إلخ

خلاصة:

يمكن القول إن التحليل الاجتماعي يعطي الأولوية لنية المتحدث على تأثيرات المعنى لخطابه. بالنسبة لعالم الاجتماع ، فإن الأمر يتعلق بفهم الكون الاجتماعي للمتحدث أكثر من الطريقة التي ينظر بها الجمهور إلى خطابه. من هذا المنظور ، لا يتمثل الهدف في الوصول إلى مقاصد "الذات العميقة" لموضوع التحليل ، والتي تنتمي إلى عالم افتراضي للغاية وربما لا يسبر غوره .

¹ الان تورين، ماهي الديمقراطية، ترجمة عبود كاسوحة، سلسلة دراسات فلسفية (57)، دمشق: منشورات وزارة الثقافة السورية 2000.

انعكاسات أطروحة صدام الحضارات على السلم و التعايش الدوليين

Title article : the implications of the thioryb of the clach of civilizations on international peace and existence

ط د / دغول دنيا زاد ، جامعة وهران (الجزائر)

الملخص:

الوضع العالمي المعاصر تسوده قوتين عالميتين هما أمريكا و أوروبا الغربية و تعتبر الدول الغربية نفسها الآلة المحركة للعالم و كما وصفها المفكر روجي غارودي بأنها توهم العالم أن تراثها اليوناني و عصر النهضة بمثابة معجزة التاريخ الإنساني ، و أنها وصلت إلى أسمى منازل الحاضرة و عندها تنتهي عجلة التاريخ حسب رؤية فرانسيس فوكوياما الإستشرافية ، و يضع صامويل هنتكتون بداية جديدة للتاريخ عنونها الصراع القائم بين الحضارات ، و قد لخصت الأطروحة الوضع العالمي الراهن الذي تسوده الحروب الدينية و الطائفية و إنتشار الإرهاب هذه الحروب التي أشعلت فتيلتها الدول الغربية و الاعلام و الأطروحات الفكرية التي تدعو الى الحروب و الصراعات بدل الإسهام في البحث عن حلول كونية للتعايش و السلم بين الدول.

الكلمات المفتاحية : صدام الحضارات ، الدول الغربية ، الحروب الثقافية ، الارهاب ، الصراع

The abstract : the contemporary global situation is dominated by tow worldpowers ; and the european countries concider themselves the movintg machines of the word during the period of thier greek history and the renaissance as a historical miracle , and when its power ends the wheel of history, huntecton puts anew beginingin its history entitledthe conflict between civilization and thesis summarized the globalsituation by sectarian wars , the european counties and the media have contributing to igniting them instead of contributing to the serch for global solutions for peace between countries;

المقدمة

الوضع العالمي المعاصر تسوده قوتين عالميتين هما أمريكا و أوروبا الغربية و تعتبر الدول الغربية نفسها الآلة المحركة للعالم و كما وصفها المفكر روجي غارودي بأنها توهم العالم أن تراثها اليوناني و عصر النهضة بمثابة معجزة التاريخ الإنساني ، و أنها وصلت إلى أسمى منازل الحاضرة و عندها تنتهي عجلة التاريخ حسب رؤية فرانسيس فوكوياما الإستشرافية ، و يضع صامويل هنتكتون بداية جديدة للتاريخ عنونها الصراع القائم بين الحضارات ، و قد لخصت الأطروحة الوضع العالمي الراهن الذي تسوده الحروب الدينية و الطائفية و إنتشار الإرهاب هذه الحروب التي أشعلت فتيلتها الدول الغربية و الاعلام و الأطروحات الفكرية التي تدعو الى الحروب و الصراعات بدل الإسهام في البحث عن حلول كونية للتعايش و السلم بين الدول و على ضوء ما ذكر فإن السؤال المطروح : ما هي الخلفيات الفكرية التي تركز لمفهوم الصراع بين الحضارات و كيف تشكل هذا الصراع و ماهي انعكاساته و الاخلاقية على مستقبل العلاقات العالمية ، كيف يواجه اليوم العالم هذه الأفكار المدججة بالعنف و الحروب و الإنقسام في ظل الأزمات الأمنية و السياسية و الإقتصادية و الاجتماعية و ماهي مخلفات ذلك على الأمن و الإستقرار الدوليين ؟

و للإجابة على الإشكالية المطروحة تم تقسيم البحث إلى أربعة عناصر أساسية

أولا : مفهوم الحضارة و صراع الحضارات

ثانيا : الخلفيات الفكرية لأطروحة صراع الحضارات

ثالثا : الانعكاسات الأخلاقية لمفهوم الصراع و العنف على مستقبل العلاقات الدولية

رابعاً تحديات الأزمات الأمنية و السياسية و الاجتماعية في العالم
و قد تم الإعتماد في البحث على المنهج التحليلي و المنهج النقدي.
أولاً : مفهوم الحضارة و صراع الحضارات

لا تخلو حقبة تاريخية من وجود حضارات و هذا واضح من خلال الآثار التي خلفتها العديد من الحضارات كالحضارة الفرعونية أو الاغريقية أو الإسلامية ، فتاريخ الإنسان هو تاريخ تعاقب الحضارات كما وصفه أوند تويهمي و هو كذلك تاريخ تكتل المعرفة البشرية كما يرى جورج ساطون في كتابه تاريخ العبلوم و الإنسية الجديدة ، و كثيرا ما نتصادف بكلمة الحضارة فما دلالتها اللغوية و الصطلاحية ؟

__ مفهوم الحضارة لغة : هي مأخوذة من الفعل حضر و الحضارة هي عكس البداوة التي يعيش فيها الناس حياة قبلية و الحضارة هنا تعني الاستقرار(https://mawdoo3.com)

و كلمة حضارة تختلف في استعمالها الغربي عن اللغة العربية فقد ترجمت كلمة حضارة و تعني حضارة أو مدينة أما كولتور فهذه الكلمة الصوتية الأجنبية فتعني ثقافة civilization

__ اصطلاحاً يعرفها صامويل هنتكتون في كتابه صدام الحضارات بأنها كيان ثقافي يضم الجماعات الثقافية مثل القبائل و الجماعات العرقية و الدينية و فيها يعرف الناس أنفسهم بالنسب و الدين و اللغة و التاريخ و القيم و العادات و حسبه أن الحضارات هي قبائل انسانية كبرى و صدام الحضارات هو صراع قبائلي على نطاق عالمي (صامويل هنتكتون، ص 10، 1999)

و أما أوزفالد شبنغلر فقد نظر في كتابه نشوء الثقافات و الحضارات و أفولها بموصفها مرحلة انحلال الثقافة أي المرحلة التي ينصرف فيها الشعب نحو الأشياء العملية و في مقدمتها التجارة (شبنغلر، الجزء الأول)

__ و أما عن مفهوم صراع الحضارات فهو عنوان لكتاب صامويل هنتكتون ، و قد وضع من خلال هذه التسمية نظريته السياسية حول الوضع العالمي الراهن و يقصد هنتكتون بصدام الحضارات أن الصراع في العالم الجديد هو ليس صراع ايديولوجي أو اقتصادي بل هو صراع ثقافي يقوم على الإنقسام الكبير بين البشر (صامويل هنتكتون، ص 10، 1999)

و السؤال الذي يطرح نفسه هنا : هل هذا يعني أننا نعيش في عالم لا تسيطر عليه مصالح الدول ؟ و اذا كان الصرا ثقافي فبماذا نفسر السياسات و الممارسات التي تنتهجها الدول الغربية لضمان مصالحها و بماذا نفسر شكل النظام الرأسمالي الذي يقوم في أساسه على المصلحة و الربح ؟
ثانياً : الخلفيات الفكرية لأطروحة صراع الحضارات :

أطروحة صراع الحضارات هي من الأطروحات الساخنة و التي أسيل عليها الكثير من الحبر خصوصا من المنتقدين لها فكلمة صراع لها دلالات سلبية و تشير الى الحروب و العنف و القهر و الانقسام و العداء بين الشعوب و الدول ، كما أنها تحمل دلالات العنصرية فهنتكتون يقول أن الفروق الثقافية هي التي تحتل الأساس و المركز في التصنيف و التمييز بين البشر (صامويل هنتكتون، ص 10، 1999).

فلا وجود لحضارة واحدة بل توجد ثقافات و هويات و كل ثقافة تصارع ثقافة أخرى يقول هنتكتون :
حينما توجد حروب في العالم فإن هوية الشعوب هي التي تبرز و تصبح الشعوب تقاتل من أجل هويتها و انتماءها الثقافي و الديني و يصبح الصراع ثقافي و ديني (11)

و من الخلفيات الفكرية التي استندت عليها أطروحة الصراع بين الحضارات هي الخصائص التي يعدها هنتكتون حول الحضارة الغربية و التي تتمثل في : التراث الكلاسيكي من الاغريق و الرومان ، المسيحية الغربية ، اللغات الأوروبية ، الفصل بين السلطتين الروحية و الدينية ، التعددية الاجتماعية و المجتمع

المدني ، و النزعة الفردية و لكن عند العودة الى هذه الخصائص نجد أن الحضارة الغربية لم تأت من عدم فسبب تحضرها يعود الى فضل الحضارة الاسلامية و ترجمات علماءها لكتب الفلسفة اليونانية و من العوامل المغذية لأطروحة الصراع هي أحداث سبتمبر 2001 التي كانت بداية لنظام الارهابي و التي جعلت من الولايات المتحدة الامريكية تبدو بلداً بريئاً في نظر العالم بفعل الاعلام الغربي و بعد هذه الأحداث صرح الرئيس الأمريكي جورج دبلو بوش : انني متأثر بوجود مثل هذا القدر من عدم الادراك لحقيقة بلدنا و بأن الناس يمكن أن يكرهونا إنني مثل غالبية الأمريكيين ، لا أستطيع أن أتصور هذا لانني أعرف أننا طيبون و هذا التصريح يحمل في طياته الكثير في المفارقات فهو يبدي براءة أمريكا في الظاهر بينما شاركت في أعمال سياسية عنيفة مثل الحرب الصليبية ضد الشيوعية و حرب الابادة في ايران التي قتل جرائها آلاف الايرانيين و لانسى حرب الفيتنام و الابادة ضد الهنود الحمر و محاولة تصفيتهم من القارة الأمريكية (رامونيه) و قد كرست هذه السياسات المفتعلة تصور حول الأصولية السياسية ، أو ما اصطلح عليه بتسمية الاسلام فوبيا

كما أن السياسات التي تقوم بها الدول الغربية خصوصا في منطقة الشرق الأوسط و التي تسببت في الصدام و النزاع و الأصولية و من بين هذه السياسات تنفيذ اتفاقية سايكس بيكو و وعد بلفور الذي تضمن اقامة وطن قومي لليهود في فلسطين و بروز الصراع العربي الاسرائيلي و تأييد الدول الغربية و أمريكا لاسرائيل و ممارستها للأخلاقية و اللإنسانية ضد الفلسطينيين المدنيين من قتل و تعذيب و تنكيل بالإضافة الى تدنيس القدس و احتلالها ، و من السياسات الغربية الحرب الفكرية التي تشنها ضد الاسلام و عززت من النظرة الدونية للآخر أينما حل ، كما لعب الاعلام الغربي الدور الكبير في تضخيم العداء بين الاسلام و الغرب (2016 ، 258) ثالثا : الانعكاسات الأخلاقية لمفهوم الصراع و العنف على مستقبل العلاقات الدولية لم يبق عصر النهضة معجزة كما لم تبق ثمة معجزة يونانية ، فخلق مجتمع يسوده العنف و الصراع فان هذا خلق لعقائد تبرر الممارسة

ان سياسات الدول الغربية التي تسعى في الغالب الى الربح و السيطرة هي حسب تعبير روجي غارودي إرادة الغازي الذي لا يتردد في اقتحام تخوم العالم المعروف و لا في تدمير القارات و الحضارات (34) و الرأسمالية أساسها الاضطهاد و النزعة الفردية التي تنسف بالقيم الانسانية و كذلك تنسف بإنسانية الانسان ، و هي تنظر الى التقنية على أنها مادة السيطرة و شكل الاستعمار الجديد و المجتمع الغربي ينظر الى نفسه على أنه مصدر العلم الوحيد و أنه منبع القيمة الوحيد و من ثم فهو ينكر و يهدم جميع الثقافات الاخرى فالمجتمع الاوروبي أحال الانسان الى العمل و الاستهلاك و أحال الفكر الى الذكاء و اللانهائي الى الحكم فاصبحت بذلك الحضارة الغربية مؤهلة للانتحار و هو انتحار لفقدان الهدف.

و هذا العنف الذي نعيشه اليوم ليس فقط عنف و صراع شعوب ضد شعوب بل هو كذلك عنف ضد الطبيعة و ذلك بسبب تصور لا يرى في الطبيعة شيئا سوى أنها مستودع و معمل للانتاج ، و يمكن اختزال مظاهر العنف و تجلياته في عدة عناصر :

الحركة الاستعمارية على افريقيا و جزء من اسيا

استغلال دول العالم الثالث من خلال شركات متعددة الجنسيات

اعادة وجود الرق من طرف الراسمالية الاوروبية من القرن السادس عشر حتى القرن التاسع عشر

رابعا تحديات الأزمات الأمنية و السياسية و الاجتماعية في العالم

إن أي أزمة في العالم لا تنطوي على أبعاد أمنية و سياسية فحسب بل أيضا على الأبعاد الاقتصادية و الاجتماعية كالفقر و مستوى التعليم في الدول التي تعاني من الحروب الطائفية و الاهلية و تسعى الأمم المتحدة الى منع الإبادة الجماعية من خلال المادة 99 من ميثاق الأمم المتحدة ، كما يلعب الاعلام دورا مهما في الاحاطة بالازمات و ايصال صوت البلدان التي تعاني من الحروب ، و على مر العقود ساعدت الأمم المتحدة في انتهاء النزاعات من خلال الاجراءات التي يتخذها مجلس الأمن و عندما يتم تقديم شكوى اليه يقوم بتقديم توصيات الى الاطراف في محاولة للتوصل الى اتفاق بطرق سلمية ، و يعتبر نزع السلاح من الاستراتيجيات الرئيسية لمنع الصراعات و منع تكراره (<https://www.un.org>) و هذه بمثابة محاولات و تحديات لتحقيق السلام و الامن الدوليين

الخاتمة

و من خلال ما ذكر سابقا يمكن الوصول الى النقاط التالية

- _ اطروحة صدام الحضارات تحمل الكثير من التناقضات و تغذي مفاهيم العنف و الصراع و الانقسام
- _ لا وجود لحضارة مستقلة عن حضارة اخرى بل ان كل حضارة تؤثر و تتاثر في حضارة اخرى
- _ ان التاريخ الشامل لا يمكن ان يكون التاريخ الامكانات البشرية
- _ و الختام يكون بالسؤال التالي كيف يمكن بناء حوار للحضارات بدل الصراع بينها و كيف نتجاوز الانقسام الثنائي انا و الاخر و اعتبار الانسان الاخر و الثقافة الاخرى هي جزء من الانا؟

قائمة المصادر و المراجع

- _ صامويل هنتكتون ، صدام الحضارات (شبنغلر ، الجزء الأول) اعادة صنع النظام العالمي
- _ اسوالد شبنغلر ، تدهور الحضارة الغربية
- _ رامويه انياسو ، حروب القرن الحادي و العشرين
- _ روجي قارودي ، في سبيل حوار الحضارات
- _ ليلي مداني نقد أطروحة صدام الحضارات
- _ (<https://mawdoo3.com>)
- _ (<https://www.un.org>)

ظاهرة العنف وعلاقتها بالسياسة (من منظور الفكر الفلسفي)

The phenomenon of violence and its relationship to politics (from the perspective of philosophical thought)

د زريق مولود ابوطلاق، جامعة الزاوية، ليبيا

ملخص:

تُعد ظاهرة العنف من أخطر الظواهر التي تهدد خطر استقرار كافة المجتمعات الإنسانية وخاصة العربية منها، حيث أن خطرها يهدد الأمن والنظام العام، وصورها واسعة وأثارها كثيرة الحدوث في حياتنا اليومية من فتن وحروب وتطرف وإرهاب وغيرها.

وتكمن أهمية الموضوع في كونه لا يمس مجتمع دون غيره، ولا دولة دون غيرها، وإنما هو موضوع شامل يخص الوجود الإنساني ككل. وهذا في الأساس يرجع إلى الطبيعة البشرية التي يغلب عليها حب التملك والسيطرة علي الآخرين.

وتتمثل إشكالية الدراسة في: هل العنف أصيل في طبيعة الإنسان نفسه؟ وما علاقة ظاهرة العنف بالسياسة؟ الكلمات المفتاحية: العنف، السياسة، السلطة، الفلسفة، الإنسان.

Summary:

The phenomenon of violence appears in the danger of phenomena facing the threat of exposure to terrorism, especially the environment around them, and many have witnessed it and its effects in our daily life, such as sedition, wars, extremism, terrorism and others.

The importance of the issue lies in the fact that it does not affect a society alone, nor a state without others, but rather a comprehensive issue that concerns existence as a whole. The human nature that is dominated by the love of ownership over others.

Reflecting on the study in: Is violence inherent in the nature of man himself? What is the relationship of the phenomenon of violence to politics?

Key words: violence, politics, power, society, people.

المقدمة

تعيش معظم دولالعالم وخاصة العربية منها اليوم، صرعات وخلافات تمس تماسكها واستقرارها واستمرارها، ومن المرجح أن تتجه الصراعات نحو العنف، والفساد، والفوضى، والحروب والنزعات. خاصة إذا كانت مصحوبة باستخدام السلاح، مما يفقد المنطقة الأمان والسلام، وهذا يؤدي إلى تدميرها اقتصادياً واجتماعياً.

من هنا شغلت ظاهرة العنف وعلاقتها بالسياسة اهتمام الكثير من المفكرين والفلاسفة، عبر العصور. وهو ما سيأتي الحديث عنها.

أهمية الدراسة:

تأتي أهمية البحث بأن مجتمعنا اليوم يعاني من انتشار هذه الظاهرة، والتي أصبحت تهددخطر استقراره.

وتتجسد أيضاً أهميتها في كونها تتركز حول ظاهرة العنف، وهل العنف والسياسة مفهومان متداخلان أم منفصلان؟ وما موقف الفكر الفلسفي منها؟

أهداف الدراسة:

- تسعى هذه الدراسة إلى تحقيق عدد من الأهداف، وهي كالتالي:
- التعرف علي مفهوم العنف من الناحية اللغوية والاصطلاحية.
- التعرف علي مفهوم العنف في الفكر اليوناني والإسلامي.
- التعرف عن علاقة العنف بالسياسة من منظور الفكر الفلسفي.
- الاستفادة من آراء الفلاسفة لتجاوز الصراعات والخلافات.
- إقادة الباحثين والمعنيين في نتائج الدراسة.

منهج الدراسة:

المناهج التي اتبعناها في دراستنا للموضوع هي: المنهج التاريخي: فقد تتبعنا إرهابات فكرة العنف في الفكر اليوناني ومدلولاته عند اليونان والفكر الإسلامي ثم العصر الحديث وصولاً إلى حنة برادات. المنهج التحليلي: حيث قمنا بتحليل النصوص الفلسفية المتعلقة بعنوان الدراسة.

إشكالية الدراسة:

تمثل إشكالية الدراسة في: هل العنف أصيل في طبيعة الإنسان نفسه؟ وهل يعتبر العنف والسياسة مفهومان متداخلان أم منفصلان؟ وإشكالياتها الفرعية هي: ما مفهوم العنف؟ وكيف نظر الفكر الفلسفي عبر العصور لظاهرة العنف؟ كيف عالج الفكر الفلسفي هذه الظاهرة؟

خطة الدراسة:

لمعالجة هذه الإشكالية وتساؤلاتها الفرعية اعتمدنا علي الخطة التالية:

المبحث الأول: العنف بين المفهوم والنشأة.

المبحث الثاني: تطور مفهوم العنف عبر التاريخ.

المبحث الثالث: العنف والسياسة بين التبرير والرفض.

● المبحث الأول - مفهوم العنف:

- لغة: جاء لفظ العنف في لسان العرب بمعنى: "الخرق بالأمر وقلة الرفق به، وهو ضد الرفق، يقال: أعنفته تعنيفاً: أي غيرته ولمته ووبخته بالتقريب، والعنيف: الشديد القول، والعنف: الغلظ والصلابة، واعتنف الأمر: إذا أخذه بعنف، وأعنف الشيء: أي أخذه بشدة، والتعنيف هو التقريب واللوم".
- كما أننا نجد له نفس التعريف في المعجم الفلسفي، حيث يقول جميل: "بأنه مضاد للرفق، ومرادف للشدة والقسوة، والعنيف هو المتصف بالعنف، فكل فعل شديد يخالف طبيعة الشيء ويكون مفروضاً عليه من خارج فهو بمعنى ما فعل عنيف"¹.
- نستنتج من خلال هذه التعريفات بأن العنف هو كل سلوك إنساني يتضمن الشدة والقسوة.
- اصطلاحاً: توجد العديد من التعريفات للعنف من الناحية الاصطلاحية، نذكر منها:

¹ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب، بيروت، ج 2، 1982م، ص 112.

تعريف الشيخ القرضاوي يقول هو: "استخدام الشدة والغلظة في غير وضعها، أو في غير أداؤها، أو بأكثر مما يلزم أو بغير حاجة إليها أو دون ضوابط استعمالها، ولا خطة"¹.
 أيضاً تُعرف الموسوعة الفلسفية العنف: "بأنه سمة ظاهرة أو عمل عنيف بالمعاني وهو الاستعمال غير المشروع أو علي الأقل غير القانوني للقوة"².
 كذلك نجد له تعريف في معجم العلوم الاجتماعية، بأنه: "استخدام الضبط أو القوة استخداماً غير مشروع أو غير مطابق للقانون من شأنه التأثير علي إرادة فرد ما"³.
 هكذا يتضح لنا من خلال هذه التعريفات بان العنف هو مجموعة من الأنماط السلوكية واللفظية التي تلحق الأذى في نفسية الفرد.

● المبحث الثاني - نشأة ظاهرة العنف عبر التاريخ:

تُعتبر ظاهرة العنف من أقدم الظواهر التي عرفها الإنسان عبر العصور. فقد عرفت هذه الظاهرة مع أول جريمة قتل في التاريخ، جريمة قتل قابيل أخيه هابيل، وتطورت هذه الظاهرة عبر العصور حتى أصبحت أكثر تنظيماً وأكثر انتشاراً.

كما أننا نجدها قد اتخذت أشكالاً عديدة ومتنوعة، منها: العنف السياسي _ كما سيأتي الحديث عنه – ومنها العنف الاجتماعي، والعنف الثقافي. يقول المفكر العربي محمد أركون "2010/1928": "هناك عنف مقدس يخلع المشروعية علي ذاته من خلال التعاليم الإلهية للأديان، وعنف مادي أو دنيوي محض نزعته عنه أغلال التقديس"⁴.

أذاً ثقافة العنف والقتل والتطرف وغيرها من أقدم الثقافات عبر العصور، فهي حاضرة في قلب التفاعلات السياسية والاجتماعية في كافة مراحل التطور التاريخي، والشعوب والأنظمة الاجتماعية والسياسية.
 السؤال الذي يطرحه نفسه هنا، هل العنف أصيل في طبيعة الإنسان، أم لا؟
 للإجابة عن هذا التساؤل، كان علينا الوقوف علي ظاهرة العنف في الفكر الفلسفي العربي والغربي وموقف الدين الإسلامي منها. ولكن قبل ذلك لا بد لنا من معرفة هل الإنسان مدني اجتماعي بطبعه أم لا؟

1 الإنسان مدني بطبعه:

يؤكد لنا الفيلسوف اليوناني الشهير أرسطو⁵ "322/384ق.م" بأن الإنسان مدني بطبعه أي اجتماعي بطبيعته لا يستطيع العيش وحده بل يفضل ليكون فرداً في جماعة تضمه وتأويه وتتنقوى به. فالإنسان لا يمكن له أن يستغنى في وجوده عن غيره، لأنه أكثر حاجة من جميع المخلوقات إلي العيش في ظل كيان ينظم حاجات ورغبات الجماعة والفرد، وينظم الواجبات والحقوق ويتتبع مؤسسات تحتكم إليها العلاقات الجماعية منعاً للفوضى وعدم الاستقرار. قال تعالى: (وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا)، "سورة النساء، 28".

¹ القرضاوي، المسلمون والعنف السياسي، مجلة الكلمة، عدد43، ربيع 2004، ص11.

² أندري لاند، موسوعة الفلسفية، المجلد الثالث، منشورات عويدات، بيروت، 1996م، ص1554.

³ أحمد زكي، معجم المصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، بيروت، 1986م، ص68.

⁴ محمد أركون، نزع الأنعام في الفكر العربي جبل مسكوبه والتوحيدي، ترجمة: هشام صالح، دار الساقى، بيروت، 1997م، ص27.

⁵ فاروق عبد المعطي، أرسطو أستاذ فلاسفة اليونان، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992م، ص59.

كما أننا نجد المفكر العربي ابن خلدون "1406 / 1332" يؤكد علي ما قاله أرسطو في مقدمته المشهورة إلي أن: "الاجتماع الإنساني ضروري، ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم: الأنسان مدني بالطبع، أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم، وهو معنى العمران"¹.
الحقيقة ابن خلدون قد بدأ فلسفته في نشأة المجتمع الإنساني علي غرار ما فعله قبله أرسطو – كما ذكرنا. فالاجتماع الإنساني ضروري من أجل التعاون فيما بينهم لسد الاحتياجات بسبب عدم قدرة الفرد الواحد علي سد حاجته.

كما أن الإنسان يميل للعيش في جماعة ليضمن الحصول علي الأمان، ووسائل الدفاع عن النفس ضد الأخطار التي تحيط به. يقول: "ثم إن الاجتماع إذا حصل لبشر، كما قرنا، وثم عمران العالم بهم، فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض، لها في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم. وليست السلاح التي جعلت دافعة لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية في دفع العدوان عنهم، لأنها موجودة لجميعهم، فلا بد من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض، ولا يكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم، وإلهامهم، فيكون ذلك الوازع واحدا منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة، وحتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان هذا هو معنى الملك"².

هكذا يتضح لنا من رأي ابن خلدون بان الاجتماع الإنساني من ضرورات الحياة فرضتها الطبيعة، وبالتالي فإن بقاءه واستمراره لا بد من وجود سلطان أو وازع يجبر الأفراد علي التعاون ويلزمهم علي أن يكونوا متعاونين.

2 ظاهرة العنف في الفكر الفلسفي الغربي:

يذهب توماس هوبز "1679/1588" إلي أن الإنسان الأول لم يكن اجتماعياً بل هو علي العكس محب لذاته لا يعمل إلا مدفوعاً بمصلحته، لذلك فقد كانت حالة الفطرة تقوم علي الفوضى وسيطرة الأقوياء. يقول: "الإنسان ذئب لأخيه الإنسان"³. أي أن الإنسان في حالة حرب مع أخيه الإنسان.

المجال السياسي – في نظره – له قواعده وقوانينه الخاصة ولا علاقة له بالقيم السائدة، إذ يعد العنف عنصراً أساسياً في العلاقات الاجتماعية⁴. وبالتالي فإن مواجهة هذه الظاهرة ومعالجتها تكمن في فكرة التعاقد الاجتماعي.

أما الفيلسوف الألماني نيتشه "1900/1844" له رأي مخالف عن ما ذهب إليه الفلاسفة الآخرين، بل تعد فلسفته - كما أكد معظم الباحثين - واحدة من أكثر الفلسفات تطرفاً، وتعتبر عن أقصى أنواع العنف. ويمكن لنا أن نلخص رائه علي النحو التالي، يقول: "إن الحرب والشجاعة قد صنعت أعظم مما صنع حب الجار". أي أن العنف والقوة هما الأساس في بقاء البشرية إذ لا مجال – في رائه – للتسامح، والأخلاق في حياة الإنسان⁵. فالقوة هي الخير والفضيلة، والضعف هو الرذيلة والشر.

الحقيقة أن رأي نيتشه يعكس قدراً كبيراً من الرغبة في السيطرة واستخدام القوة والعنف وتجريد الإنسانية من كل القيم الأخلاقية النبيلة من التسامح والعفو وإنكار الذات وغيرها. والتي يصفها في الأساس بانها أخلاق العبيد.

¹ ابن خلدون، المقدمة، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1996، ص 37.

² ابن خلدون، المقدمة، المصدر السابق، ص 38.

³ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، "د-ت"، ص 55.

⁴ محمد إسماعيل فضل الله، فلسفة القوة أصولها في الفكر السياسي الغربي، المصدر السابق، ص 42.

⁵ عبد الغفار مكاي، شعر وفكر دراسات في الأدب والفلسفة، الهيئة المصرية، القاهرة، 1995، ص 88.

هذا ويرى الباحث بان وقعنا اليوم يدل علي أثار تلك الفلسفة والثقافة التشبيه علي العديد من الشخصيات السياسية المعروفة التي مارست العنف علي مدار سنوات عديدة برغم بان تلك الثقافة ترجع إلي القرن الثامن عشر.

أننا اليوم نرفض هذه الفلسفة المتطرفة والتي لا يمكن أن نقبل بها، فإنها في الحقيقة ترجع بنا إلي الحياة الأولى البدائية حياة الصراع من أجل البقاء. فعلينا أن نحافظ علي القيم الإنسانية الأخلاقية، وان يكون شعارنا التسامح والعفو.

3 ظاهرة العنف في الفكر الإسلامي:

بادئ ذي بدء لا بد لنا من الوقوف علي موقف الدين الإسلامي من ظاهرة العنف، ثم الحديث عن رأي بعض مفكري الإسلام من هذه الظاهرة.

دعا ديننا الحنيف إلى التسامح والحوار بدلاً من التزمت بالرأي واستخدام العنف وأشكاله؛ وقد قدم أعلى درجات التسامح مع مخالفي عقيدته. وكان كتاب الله أعظم مصادر التسامح لدى المسلمين سواء في تسامحهم مع أصحاب الديانات والمعتقدات الأخرى، أو بين المسلمين أنفسهم.

ومن الآيات التي تؤكد علي قيم التسامح والعفو والابتعاد عن العنف، قوله تعالى: (وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ ۗ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ) "سورة المائدة، الآية: 2"، وأيضا قوله تعالى: (فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ ۗ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ). "الشورى: الآية: 40".

وأيضا توجد العديد من الاحاديث النبوية الشريفة التي تدعو إلي نبذ العنف واستخدام القوة، والالتزام بالعفو والتسامح، قال رسول "ع": "المسلم أخو المسلم، لا يظلمه ولا يخذله ولا يحقره"¹. ولكن كيف السبيل إلى التعامل مع الغير الذين لا يجدى معهم سلوك التسامح، فالتسامح في نظرهم يعنى الضعف، ويصرون علي الإمعان في الظلم والإذلال. والشواهد علي هذا كثيرة في حياتنا اليومية.

الحقيقة أن مواجهة ظاهرة العنف تكمن في إحياء تعاليم الدين الإسلامي. يقول مالك بن نبي "1905/ 1973": "أن المشكلة ليس تعليم المسلم عقيدته فهو يمتلكها، إنما المهم أن نرد إلي هذه العقيدة فاعليتها وقوتها الإيجابية وتأثيرها الاجتماعي"². فالعنف ظاهرة خطيرة تهدد أمن المجتمع واستقراره، وعليه يجب الابتعاد علي العنف بكل أشكاله ومعالجته بالرجوع إلى تعاليم الدين الإسلامي، الذي يحث علي التسامح والعفو والصفح.

المبحث الثالث - العنف السياسي بين الرفض والتبرير:

لقد انقسم الفلاسفة في نظرهم لأصل ظاهرة العنف وعلاقتها بالسلطة ومشروعيتها علي فريقين كبيرين: الفريق الأول يعتقد أن الإنسان شرير بطبعه وهذا الشر والعنف متأصل في طبيعة التكونية، وان الفلسفات الأخلاقية والتربوية والأديان والقوانين والتشريعات وقيام الدولة بمؤسساتها المتعددة والأعراف والتقاليد إنما جاءت لتحد من هذه الظواهر التي فطر عليها. ويذهب هذا الفريق إلي أن استخدام العنف مباح وضروري ومشروع، وبها تنتظم الحياة وما فيها.

وسنخصص هذا المبحث للحديث عن الفيلسوف الإيطالي الشهير صاحب كتاب الأمير ميكافيلي "1527/1469".

¹ رواه مسلم، كتاب البر والصلة والأدب، باب تحريم ظلم المسلم، حديث رقم: 2564.

² مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، سوريا، 1987م، ص34.

نبدأ أولاً: بطرح مجموعة من التساؤلات الفلسفية منها: من أين تستمد السلطة شرعيتها؟ هل مما هو قانوني وشرعي؟ أما من استخدام أساليب العنف والإرهاب؟ وهل السلطة غاية في ذاتها أم مجرد وسيلة؟

هذا وسيتم الإجابة علي التساؤلات من خلال:

1 شرعية العنف كوسيلة للمحافظة علي السلطة.

2 العدالة والقوانين أساس السلطة.

1- شرعية العنف:

لقد اثبت تجارب الأنظمة السياسية علي مر تاريخها الطويل عن وجود أشكال متعددة من الممارسات والأساليب الغير أخلاقية الصادرة عن تلك الأنظمة. فالعنف السياسي دائماً يبحث عن ما يبرر وجوده وما يمنحه المشروعية والتزكية.

من خلال هذا الموقف سيتم التركيز علي أكثر الفلاسفات مؤيدة لاستخدام العنف: فلسفة ميكافيللي. يؤكد الفيلسوف الإيطالي السياسي ميكافيللي من خلال كتابه الشهير "الأمير"، بأن مجال السياسة مجال صراع بين الأفراد والجماعات من أجل الاستمرار في الحكم والسيطرة.

فالقاعدة الأساسية عنده والتي ما زالت مستمرة إلى يومنا هذا في معظم أنظمة الحكم في العالم "الغاية تبرر الوسيلة". وبالتالي علي الأمير والحاكم إذا أراد أن يستمر في الحكم والسلطة أن يستخدم كل الوسائل المتاحة لديه الشرعية منها وغير الشرعية. وهذا تبرير واضح من الأمير للجوء إلى أية وسيلة عملية متاحة تحقق هذا الغرض بصرف النظر عن الاعتبارات الأخلاقية، بما في ذلك العنف.

فالحاكم يهلك إذا كان سلوكه مقيد دائماً بالأخلاق الفاضلة، لذلك يجب أن يكون مأكراً مكرماً الذئب¹.

هذا وقد وجه الأمير مجموعة من النصائح للحاكم، نذكر منها:

1 علي الأمير عند استخدام الخير والشر حسب ما تقتضيه الحاجة لا بمقتضي خيرية الخير وشرية الشر.

2 ليس شرطاً علي الأمير أن يفي بوعوده وعهوده، لأنه بالمكر والادعاء والضحك علي عقول الناس يمكن تحقيق الأمور العظيمة لصالح الأمير والدولة.

3 إن يكون علي استعداد للممارسة القسوة والابتعاد عن الرحمة وجعل رعاياه في حالة خوف ما يسهل عليه ذلك توحيدهم والحصول علي ولائهم له².

4 أن يلجأ الأمير إلي القوة في القتال، وليس استخدام القوانين.

هذا وقد ذكر ميكافيللي بأن: "الإسكندر السادس لم يفعل شيئاً إلا أن يخدع الناس، ولم يخطر بباله أن يفعل شيئاً آخر، وجد الفرصة لذلك، ولم يكن هناك من هو أقدر منه علي إعطاء التأكيدات، وتوثيق الأشياء بأغلظ الأيمان، ولم يكن أحد يرعى ذلك أقل منه، ومع ذلك فقد نجح في خدعاه"³.

فاستخدم العنف من قبل الحاكم يمكن أن ينقلب عليه ويقضي عليه. وبالتالي وكما قالت حنة: "إن جوهر فعل العنف نفسه إنما تسيره مقولة الغاية والوسيلة التي كانت ميزتها الرئيسية، إن طبقت علي الشؤون الإنسانية، إن الغاية محاطة بخطر أن تتجاوزها الوسيلة التي يبررها والتي لا يمكن الوصول إليها من دونها"⁴.

الحقيقة لا يمكننا قبول براى الأمير بل يجب أن ترتبط الوسيلة مع الغاية، ولا يمكن تبرير الغاية. فالارتباط بينهما عضوي.

¹ محمد أسماعيل، فلسفة القوة أصولها وتطورها في الفكر السياسي الغربي، ص 30.

² الحمداوي علي عبود، الفلسفة السياسية، ص 110.

³ ميكافيللي، الأمير، ترجمة: أكرم مؤمن، مكتبة ابن سينا للطبع، القاهرة، 2004، ص 51.

⁴ حنة أرنت، في العنف، ترجمة: إبراهيم العريس، دار الساقى، بيروت، 1992، ص 6.

2- العنف السياسي لا مبرر له:

يؤكد الفيلسوف الفرنسي مونتسكيو "1689/1755" في كتابه الشهير "روح القوانين"، بأن الهدف الأساسي من وجود النظام والسلطة هو ضمان تطبيق العدالة والقوانين، فكل نظام حكم هدفه حرية الإنسان وصيانة حقوقه.

وهذا — في نظره — لا يتم إلا من خلال الفصل بين السلطات الثلاث "التشريعية، التنفيذية، والقضائية"، وذلك إيماناً منه بأنه ما من فرد يتمتع بسلطة إلا ويميل إلى استخدام أساليب العنف والإرهاب، وهو بلا شك مستمر في تعسفه مصر عليه حتى يصد من يوقفه. ولا يوقف السلطة إلا السلطة.

ففي ظل اجتماع السلطات الثلاث — كما ذكرنا — في يد رجل واحد أو جماعة، يتحول الحكم إلى دكتاتوري استبدادي يمارس كل أساليب البطش والعنف ضد كل من يبدي رأياً، أو يبتكر عمالاً، أو يتفوه بقول. فهده الأساس هو السيطرة علي مقدرات الدولة.

وبالتالي لا بد من فصل السلطات الثلاث:

السلطة التشريعية.

السلطة التنفيذية.

السلطة القضائية¹.

حتى يسود المجتمع العدالة والمساواة وتطبيق القوانين.

أما مفكرنا العربي ابن خلدون نجده يؤكد علي ضرورة أن تقوم السلطة "المملك" علي العدل وتطبيق القوانين وليس علي استخدام أساليب التهيب والعنف².

فالسطة عنده أمر طبيعي للبشر، إذ أن كل اجتماع إنساني بحاجة إلي وازع أو حاكم يقيم العدل، وان يكون حكمه صالحاً.

أما الفيلسوفة حنة أرنت "1975/1906"، تقول: "من فوهة البندقية تنبع أكثر القيادات فاعلية، مسفرة عن أكثر أشكال الطاعة كمالاً. أما ما لا يمكنه أن ينبع من فوهة البندقية فهو السلطة".

فالعنف والسلطة عندها كلمتين مترادفتين، وهذا يعتبر — في نظرها — أمر مربك ومقلق بقدر ما في الخلط بين الطاعة والدعم من إرباك وإفلاق. تنبثق السلطة في كل مكان يجتمع فيه الناس ويتصرف بشكل متناسق فيما بينهم، لكنها تستنبط مشروعيتها انطلاقاً من اللقاء الأول، أكثر مما تستنبطها من أي عمل عن طريق العنف قد يأتي بعد ذلك.

من الناحية السياسة — كما ترى — حنة: "لا يمكن أن تقول إن السلطة والعنف ليسا الشيء نفسه. فالسلطة والعنف يتعارضان: فحين يحكم أحدهما حكماً مطلقاً يكون الآخر غائباً. والعنف يظهر حين تكون السلطة مهددة، لكنه إن ترك علي سجيته سينتهي الأمر باختفاء السلطة، ويترتب علي هذا أنه من الخطأ التفكير في اللاعنف بوصفه نقيض العنف، والحديث عن سلطة خالية من العنف لا معنى له. إن بإمكان العنف أن يدمر السلطة... لكنه بالضرورة عاجز عن خلقها"³.

الحقيقة لا يمكن لنا تبرير العنف، ولن يحصل علي مشروعته.

الخاتمة:

¹ محمد إسماعيل فضل الله، رواد الفكر السياسي الحديث، مكتبة بستان المعرفة، الإسكندرية، 2005، ص 71، 66.

² محمد وقيع أحمد، مدخل إلى فلسفة السياسة، دار الفكر، دمشق، 2010، ص 124.

³ حنة، في العنف، المصدر السابق، ص 50.

توصلت من خلال البحث إلى النتائج الآتية:

- 1 تعد ظاهرة العنف من أقدم الظواهر التي عرفتها البشرية.
- 2 العنف كما يرى بعض الفلاسفة ليس ظاهرة طبيعية، بل هي من وضع الإنسان.
- 3 نرفض العنف بكل أشكاله فهو يتخذ شعار الغاية تبرر الوسيلة.
- 4 وجود السلطة مهم جداً، فبدونها لا يمكن السيطرة على سلوكيات البشر.
- 5 العنف كما تؤكد حنة يتعارض جوهرياً مع السياسة بل يقصدها ويغيبها تماماً.
- 6 يوجد اليوم عنف مسلط على الأشخاص من قبل السلطة الحاكمة، يأخذ شكلاً سياسياً، واقتصادياً وفكرياً، فلا يمكن التساهل معه، لأنه سلب لإنسانية الإنسان، وحقوق الأفراد.
- 7 دعا ديننا الحنيف إلى التسامح والحوار بدلاً من التزمّت بالرأي واستخدام العنف.
- 8 رفع شعار التسامح قيمة أخلاقية وواجب وطني.

المصادر والمراجع:

- 1 ابن خلدون، المقدمة، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1996.
- 2 ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ج 9، 1986م.
- 3 أحمد زكي، معجم المصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، بيروت، 1986م.
- 4 اندري لالاند، موسوعة الفلسفية، المجلد الثالث، منشورات عويدات، بيروت، 1996م،
- 5 جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب، بيروت، ج2، 1982م.
- 6 حنة أرنت، في العنف، ترجمة: إبراهيم العريس، دار الساقى، بيروت، 1992.
- 7 عبد الغفار مكاوي، شعر وفكر دراسات في الأدب والفلسفة، الهيئة المصرية، القاهرة، 1995،
- 8 فاروق عبد المعطي، أرسطو أستاذ فلاسفة اليونان، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992م،
- 9 فضل الله محمد إسماعيل، رواد الفكر السياسي الحديث، مكتبة بستان المعرفة، الإسكندرية، "د-ت".
- 10 فضل الله محمد إسماعيل، فلسفة القوة أصولها وتطورها في الفكر السياسي الغربي، مكتبة بستان، الإسكندرية، 2014.
- 11 القرضاوي، المسلمون والعنف السياسي، مجلة الكلمة، عدد43، ربيع 2004.
- 12 مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، سوريا، 1987م.
- 13 محمد أركون، نزعة الأنعام في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيد، ترجمة: هشام صالح، دار الساقى، بيروت، 1997م.
- 14 محمد وقيع أحمد، مدخل إلى فلسفة السياسة، دار الفكر، دمشق، 2010م.
- 15 مسلم، صحيح مسلم، دار الكتب العالمية، بيروت، 2010م.
- 16 ميكافيللي، الأمير، ترجمة: أكرم مؤمن، مكتبة ابن سينا للطبع، القاهرة، 2004.
- 17 يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، "د-ت".

مبدأ السلام وأحقية الحياة بأرض الأندلس قديما وحديثا

The Principle of Peace and the Merits of Life

in the Land of Andalusia, Old and New

د/ محمد سرير، أستاذ محاضر أ، جامعة يحيى فارس المدينة

Serirmohamed_2017@yahoo.com

الملخص:

تعتمد الحياة البشرية على مبدأ السلام المؤسس على أحقيتهم في الحياة، فالأرض واسعة تتسع للجميع طبعاً إذا خلا ذلك من الطمع والأنانية، ونظر إلى الآخر على أساس أنه فرد من الجماعة يستحق الحياة، دون التركيز على طبيعته الدينية وخلفيته الفكرية، شرط أن يخدم الجميع، وقد عمل الأديب والرحالة أمين الريحاني على هذا المبدأ فقد قام برحلات إلى دول عربية وأجنبية، محاولاً فهم الفكر ووضع همزة وصل بين الشعوب محكماً النزعة الإنسانية، جاعلاً من اختلاف الأديان معبراً للحياة، زار منطقة الأندلس التي عمرها أجناس عدة ورغم الحروب القائمة بها، إلا أن الحياة كانت مستمرة، لأن ما يجمع البشر هو حب الحياة ليكون الأنا يكمل الآخر لا يناقضه. الكلمات المفتاحية: السلام، الرحلة، خطاب، الأنا، الآخر.

Abstract

Human life depends on the principle of peace based on their right to life, the land is vast and expands for all of course if it is free of greed and selfishness, and the other is seen as a member of the community worthy of life, without focusing on his religious nature and intellectual background, provided that he serves everyone, and the writer and traveler Amin Rihani worked on this principle, he made trips to Arab and foreign countries, trying to understand the thought and put a link between peoples to preserve humanism, making different religions a way of life, visited the Region of Andalusia Life was going on, because what human beings have in common is the love of life so that the ego complements the other.

Keywords: Peace , the trip, Speech, Ego, other

مقدمة:

اعتبرت الرحلة من أكثر النصوص الأدبية مخاطبة للآخر ودارسة لأحواله النفسية والثقافية والدينية والاجتماعية ومن بين الرحالة نجد رحلة الريحاني إلى الأندلس، والتي تمثلت في معرفة سكانها وتبع تاريخهم وحضارتهم، ومحاولة دمج ذلك مع فكر أوري، هو فكر إسبانيا التي جمعت بين أجناس عدة وشهدت بطولات جمة، تحركت فيها منابع الإنسانية، وسمها فيها الفكر، فتعددت الثقافات وكثرت الفتوحات، هذا زاد من رقعة الإقليم الإسلامي.

قد زار الرحالة جزيرة العرب، وبلاد المغرب الأقصى، فعرف بذلك الفكر العربي ورام محاولة التوحيد بين الشعوب، وتحقيق القومية العربية، دارساً بذلك حياتهم في الماضي متعرضاً لتاريخهم ومعاشهم لحاضرهم، فما وجد غير التشابه في العصبية والفرقة، والتخلف بعد الرقي، والضعف بعد القوة، والتقهقر بعد العظمة.

هي الأندلس التي بزت بنورها العالم، وخط العرب بحروف من ذهب فيها تاريخهم وحضارتهم، ولا زال اسم طارق بن زياد يدوي في الأذان، ليسمع الصغير قبل الكبير، فتدمع العين ويحزن القلب، لاندثار حضارة عربية إسلامية شهد لها العدو قبل الصديق، لكن كما يقال إن عرف السبب بطل العجب، فالحضارة تبقى

صامدة شامخة بصمود أعيانها، وأبطالها وعلمائها، فلا مكان للترف المسرف، وللعصبية العمياء وللتعجرف، الذي أودى بالملك قبل الجندي، فالحضارة تتطلب العمل المتواصل، والرأي السديد، والإيمان الثابت. ما إن تقرأ تاريخ الأندلس، حتى تجد تحارب الشعوب على أرضها بغية امتلاكها، إنها تشبه تلك العروس الفاتنة التي يُتنافس عليها، و لن تكون إلا للأقوى والأجدر، فألفيناها بين هذا وذلك بين شباب وشيب، حتى استقرت لمن كان أكثر قوة و أثبت رأيا، وأوحدهم كلمة، كانت للمسلمين قرونا من الدهر، لتتحول بعد ذلك للنصارى عباد الصليب، فأضحى الإسلام فيها مجرد ذكرى، بسبب حب حكامه للذهب والفضة و السلطان، فلا السلطان بقي ولا الذهب ولا الفضة.

1- البعد الاجتماعي:

أ. طبيعة المجتمع الأندلسي:

إذا ما نظرنا إلى المجتمع الأندلسي فإننا سنجد تباينا في الأجناس التي سكنت هذه الأرض، فقد كان فيها القوط، و قبلهم كان سكان بالأندلس، وقيل جاء الرومان إليها أيضا، وكانوا على دين النصرانية عبادا للصليب، إلى أن جاء المسلمون فاتحين بلادهم سنة 92هـ، فأضحى بذلك المجتمع الاسباني مزيجا من القوط والرومان والعرب، كما دخل مع العرب الجنس البربري، وقد كان على رأسهم القائد طارق بن زياد، ((ومن بين هذه العناصر الأخيرة التي توطنت في البلاد نتيجة لموجات المهاجرين المتتابة، وإن كانت قليلة العدد، يبدو أن عنصر البربر كان أهمها جميعا، الظاهر أن البربر لم يأتوا من جميع بلاد البربر، ولكنهم جاءوا من أقاليم المغرب الدانية، وهي جبل مراکش، والريف)) (كولان، د.ت، صفحة 88).

لكن مما يلاحظ أن الأغلبية المؤثرة في الأندلس تمثلت في العرب، أصحاب الفتح، فقد استفردوا بالحكم وباكتساب الأراضي الخصبة الشاسعة، في أكبر مدن الأندلس كاشبيلية وقرطبة وغرناطة وطليلطة، كما يمكن ملاحظة ذلك التأثير المتبادل بين العرب والبربر والقوط، والأندلسيين الأوائل، فقد حصل هناك تزواج وتبادل للصنائع ولشكل البنايات ((فمنذ القرن الثالث الهجري على وجه التقريب أو بدءا من القرن الرابع بالتأكيد، أصبح هناك عدد من السكان المساميين الاسبانيين يشكلون بعد أن تكيفوا في موطنهم الجديد، نواة هامة في مجموع أهالي البلاد العام الخاضعين للإسلام، هذه النواة كانت تتزايد باطراد سواء بالمؤمنين الجدد أو من جراء تيار الهجرة المتدفق نحو شبه الجزيرة، الذي يستمر طويلا يجذب الراغبين فيها أو المكروهين على النفي إليها، وقد أخذ هؤلاء الأهالي من المسلمين الأندلسيين باستشعار أصالتهم الخاصة والواقعية سواء في مراميمهم السياسية أم في حياتهم الفكرية على نحو أشد أيضا، و لم يلبثوا وهم المتعلقين بالإسلام و قواعده ومثله الديني الأعلى تعلقا عنيدا، إن تميزوا على نحو كاف في أهم مظاهر حياتهم اليومية في طريقة الملبس والأساليب المهنية و الزراعية، و لهذا سرعان ما تبدوا للأعين بقية العالم الإسلامي على إنهم لم يكونوا غرباء عنه، فإنهم على الأقل يمتون بصلة إليه بقرابة بعيدة، إنهم أشقاء أصبحوا بعيدين بسبب من تراخي الروابط العائلية، و الإقامة خارج المركز)) (بروفنسال، لفي، د.ت، صفحة 17).

نجد العرب في اسبانيا فاعلين ايجابيين، وذلك بسبب مبدئهم المعروف بعدم العنصرية والتفرقة بين العباد، خاصة الذي دخل في دينهم أصبح منهم، له ما لهم وعليه ما عليهم، وتاريخ الأندلس شاهد على هذا، ومثال ذلك نرى أين وصل شأن البربر، و أين وصل المولدون، والمستعربين، حتى إن منهم من بز أقرانه العرب في لغتهم و أديهم و فكرهم، و حسبنا في ذلك الأديب و الفيلسوف ابن حزم الأندلسي.

و نجد المولدين الذين ولدوا بالأندلس بتزواج العرب من الاسبانيات، حيث كان لهم صيت كبير حتى إننا نجد منهم من وصل إلى الحكم، وإن كان هذا حسب المؤرخين والدارسين في الحضارة الإسلامية

بالأندلس من أسباب ضعف المسلمين وتفرق شملهم، وكلمتهم لم تعد موحدة، حيث كثر الأعداء والمتربصين بهم، وصار الأمير الأندلسي يحالف النصراني على أخيه الأندلسي فهلك هذا الأخير وانتصر النصراني.

((وهناك أسباب أخرى لضعف العرب، وفساد أمرهم، منها التسري وما يخلفه في الحريم وفي الأمة وفي الملك، من مشاكل واضطرابات وفتن، ومنها في ذلك الزمان تزوج المسلمين بالمسيحيات، وقد شاع شيوعاً ذريعاً خصوصاً في قشتالة وأراغون فنشأ في البلاد صنف من الناس سمو المولدين، وهم المولدون لكل ما فيه اضطراب وفساد في الهيئة الاجتماعية وفي السياسة والدين، ما كان أولئك المولدين من الذين آمنوا ولا من الذين كفروا، بل كانوا إمّعات حطابين في كل واد مغفرين في كل كرمة وحصاد، وشر المولدين على الأمة مولد في البيت المالك فان تقلد الحكم كان ضعيف الهمة والرأي مراوغاً متذبذباً وإن تقلده أخ له أو ابن عم كان مثيراً عليه الفتن طمعا بمنصبه)) (الريحاني، أمين، 1980، صفحة 743)

لكننا قد لا نرجع كل التهم إلى المولدين بل صنعة أفكار وأهواء العرب، تناسوا في وقت ما هدفهم الأساسي من الحياة وذهبوا إلى الترف والثراء، الذي بسط عليهم وتمادوا فيه، فكانت العاقبة وخيمة، وكانوا بذلك عبرة لمن اعتبر.

فالجنس البشري إن آمن بما يفعله هو كان مخلصاً له وعاملاً على إعلائه، فالأمر الهام هنا إلى أي جهة كان الإخلاص موجه؟ وأكد أن الظروف الاجتماعية هي من تجيب، فالإخلاص يعود لمن هو أحق به لمن يعطيه الأمان والحياة الكريمة، ويراه عاملاً على هذا فيكون له الرد بالمثل.

كما نجد من مكونات المجتمع الأندلسي عنصر اليهود الذي عمّر على أرض الأندلس منذ زمن، وقد أحسن المسلمون معاملتهم، حيث كانوا يتركونهم داخل البلاد التي يفتحونها حين كان الفتح في أوله، وقد استطاعت هذه الفئة أن تؤثر وتتأثر، وإن تنتظم فيم بينها تنظيمًا دقيقاً لم يحدث بهذا المقدار في زمن يسير إلا في هذه الأندلس، وقد يرجع سبب هذا التنظيم لهلامة الجو من مساعدة فعلية من طرف المسلمين، الذين هياؤا لهم العمل والمحافظة على دياتهم، وهم في سلامة ما داموا محافظين على العهد، فهم من أهل الذمة.

وقد ذكر ابن الخطيب في كتابه الإحاطة، عن ابن نغرالة المشهور ((قال ابن حيان، وكان هذا اللعين في ذاته، على ما زوى الله عنه من هدايته، من أكمل الرجال علماً وحلماً وفهماً، وذكاءً، ودماثة، وركانة، ودهاء، ومكرًا، وملكا لنفسه، وبسطاً من خلقه، ومعرفةً بزمانه، ومدارة لعدوه، واستسلاماً لحقودهم بحلمه، ناهيك من رجل كتب بالقلمين، واعتنى بالعلمين، وشغف باللسان العربي، ونظر فيه، وقرأ كتبه، وطالع أصوله، فانطلقت يده ولسانه، وصار يكتب عنه وعن صاحبه بالعربي، فيما احتاج إليه من فصول التحميد لله تعالى، والصلاة على رسوله صلى الله عليه وسلم، والتزكية لدين الإسلام، وذكر فضائله، ما يريده، ولا يقصر فيما ينشئه عن أوسط كتاب الإسلام، فجمع لذلك، السجيج في علوم الأوائل الرياضية وتقدم منتحليها بالتدقيق للمعرفة النجومية، ويشارك في الهندسة والمنطق، ويفوق في الجدل كل مستول منه على غاية، قليل الكلام مع ذكائه، ماقناً للسباب، دائم التفكير، جماعةً للكتب. هلك في العشر الثاني لمحرم سنة تسع وخمسين وأربعمائة، فجلل اليهود نعشه، ونكسوا لها أعناقهم خاضعين، وتعاقدوه جازعين، وبكوه معلنين، وكان قد حمل ولده يوسف المكنى بأبي حسين على مطالعة الكتب، وجمع إليه المعلمين والأدباء من كل ناحية، يعلمونه ويدارسونه، وأعلقه بصناعة الكتابة، ورشحه لأول حركته، لكتابة ابن مخدومه ولكن برتبة المترشح

لمكانه، تمهيداً لقواعد خدمته، فلما هلك إسماعيل في هذا الوقت، أدناه باديس إليه، وأظهر الاعتباط به، والاستعاضة بخدمته عن أبيه)) (الخطيب، لسان الدين، 1987، صفحة 105).

نتبين من هذا مكانة اليهود في الأندلس، وقد كان لهم دور هام في الحياة السياسية والاجتماعية للبلاد، وذلك راجع إلى نبوغهم في العلم و براعتهم فيه، و لهذا يكثر ابن حزم من الحديث عنهم حتى غيّر بهم حين نشب خلاف بينه وبين ابن عمه أبي المغيرة، ولازال اليهود يعيشون إلى جانب العرب، إلا أننا نرى الخداع والمكر منهم، فإنهم لا يوفون بالعهد وما ذكره ابن حزم على ابن اليهودي المدعو يوسف بن اسماعيل الذي ظل و أظل، فهؤلاء هم اليهود، كما نجد منهم من قوي باعه في الشعر كابن سهل الإسرائيلي يقول:

و ألمي بقلبي منه جمر مؤجج تراه على خديه يندى و يبرد
يسألني من أي دين مداعبا و شمل اعتقادي في هواه مبدد

فؤادي حنفي و لكن مقلتي مجوسية من خده النار تعبد
(الخطيب، لسان الدين، 1987، صفحة 523)

كما نجد بالأندلس عنصر الصقالبة والعبيد، فالعبيد جلبوا من السودان وكانوا يعملون في البيوت وفي الأراضي الفلاحية، و كان لهم تزواج بعبدات كن بالأندلس، و كذلك قدرت لهم الحياة الهنية في أرض عم فيها الخير و الأمن، فقد كانوا بأحسن حال من وجودهم في سودانهم.

و الصقالبة الذين جلبوا من قارة أوربا كأسرى، كان لهم دور مهم في الحياة الأندلسية ومشاركة هامة في بناء وهدم الأندلس المسلمة، و يقول الريحاني عن هذه الأجناس ((ونشأ في طليطلة جيل من الناس يتكلمون باللسان العربي، و يكتب النابغون الكتب وينظمون القصائد باللغة العربية، فأكلوا المسلمين وشاربوهم، وشهدوا أنهم من خير الناس، وبما أنهم لم يشهدوا غير ذلك سمو موزاراب (MOZARAB) أي مستعربين، انعقدت عرى الولاء والإخاء بين جميع سكان طليطلة في ذلك العهد العربي السعيد الذي دام ثلاثمئة وخمس وسبعين سنة، منقطعاً طبعاً في سعده تقطع جبل الخير في الإنسان)) (الريحاني، أمين، 1980، صفحة 43).

من خلال محاورتنا للأجناس البشرية الأندلسية، نستخلص أن أهل الأندلس عرفوا بعدة عادات وتقاليد قد يطول بنا الحديث عنها، و ذلك راجع إلى اختلاف هذه الأجناس، فإذا سلمنا بأن أغلبية السكان مسلمين، فإننا نؤكد أن أغليبتهم كانت لهم خصائص مميزة في اللباس والأكل والمهن، فإذا ما ذهبنا مثلاً إلى أهل غرناطة التي تعد من أهم مدن الأندلس عراقية وعلما وسلطانا، يقول لسان الدين ابن الخطيب في وصف أهلها: ((أحوال هذا القطر في الدين وصلاح العقائد، أحوال سنية، والنحل فيهم معروفة، فمذاهبهم على مذهب مالك بن أنس، إمام دار الهجرة جارية، وطاعتهم للأمرء محكمة، و أخلاقهم في احتمال المعاون الجبائية جميلة، وصورهم حسنة، وأنوفهم معتدلة غير حادة، وشعورهم سوّد مرسلّة، و قدودهم متوسطة معتدلة إلى القصر، وألوانهم زهر مشربة بحمرة، وألسنتهم فصيحة عربية، يتخللها غربٌ كثير، و تغلب عليهم الإمالة، وأخلاقهم أبية في معاني المنازعات، وأنسابهم عربية، وفيهم من البربر و المهاجرة كثير، ولباسهم الغالب على طرقاتهم الفاشي بينهم، الملف المصبوغ شتاء، و تفاضل أجناس البز بتفاضل الجدة، و المقدار، والكتان والحريز، والقطن، والمرعزي، والأردية الإفريقية، والمقاطع التونسية، و المآزر المشفوعة صيفاً، فتبصرهم في المساجد، أيام الجمع، كأنهم الأزهار المفتحة، في البطاح الكريمة، تحت الأهوية المعتدلة)) (الخطيب، لسان الدين، 1987، صفحة 152).

وإن كانت هذه هي حياتهم فهي وليدة الثقافة المعاصرة لهم، والحضارة المسيطرة، وكل إلى عصره منتم، يبدو أن الإسلام قد صقل صفاتهم، و وحد أفكارهم حتى إن استبعدنا العامل السياسي عند بعض الوزراء، أو الحجاب الذين كانوا يميلون إلى حب السلطة و الحكم، بأي طريقة كانت، و هم في ذلك تابعين لأهلهم، موافقيهم في لباسهم و سكناهم ومعيشتهم. ((وأهل الأندلس أشد خلق الله اعتناء بنظافة ما يلبسون وما يفرشون، وغير ذلك مما يتعلق بهم، وفيهم من لا يكون عنده إلا ما يقوته يومه، فيطويه صائماً و يبتاع صابوناً يغسل به ثيابه، ولا يظهر فيها ساعة على حالة تنبو العين عنها، وهم أهل احتياط و تدبير في المعاش، و حفظ لما في أيديهم خوف ذل السؤال، فلذلك قد ينسبون للبخل، ولهم مروءات على عادة بلادهم)) (التلمساني، أحمد بن محمد المقرئ، 1968، صفحة 223).

إضافة إلى نظافة أهل الأندلس، و حسن تديبرهم لأحوال دنياه، نجد بسالتهم و شجاعتهم التي أظهروها في الحرب، ضد عباد الصليب، و خلال فتحهم للأندلس، فقد كانوا يحبون الجهاد في سبيل الله، و رفع راية الحق و إعلاء كلمة التوحيد.

كما نجد لأهل الأندلس زيا معيناً، و إن كان لا يخرج عن زيهم العربي الأصيل، المتمثل في العمامة و العباة، إلا أننا نجد أن هذه الصفات بدأت تتغير مع امتداد الزمن، و ذلك راجع لاختلاطهم بالإسبان، فنجد مثلاً في مدينة قرطبة نزعمهم للعمامة، و بقيت فقط عند شيوخهم و قضاتهم، و كأنها رمز للوقار و العلم و المشيخة و الرياسة.

إضافة إلى نظافة أهل الأندلس، و حسن تديبرهم لأحوال دنياه، نجد بسالتهم و شجاعتهم التي أظهروها في الحرب، ضد عباد الصليب، و خلال فتحهم للأندلس، فقد كانوا يحبون الجهاد في سبيل الله، و رفع راية الحق و إعلاء كلمة التوحيد.

كما نجد لأهل الأندلس زيا معيناً، و إن كان لا يخرج عن زيهم العربي الأصيل، المتمثل في العمامة و العباة، إلا أننا نجد أن هذه الصفات بدأت تتغير مع امتداد الزمن، و ذلك راجع لاختلاطهم بالإسبان، فنجد مثلاً في مدينة قرطبة نزعمهم للعمامة، و بقيت فقط عند شيوخهم و قضاتهم، و كأنها رمز للوقار و العلم و المشيخة و الرياسة.

عرف أهل الأندلس بالشعر و الولع به، و إبداعهم فيه إضافة إلى شعرهم العربي الفصيح، ظهر ما يعرف بالموشح و الزجل، و أعلامه في ذلك كثر، من أشهرهم ابن قزمان و اتصف هذا الشعر باللهجة العامية في بعض ألفاظه، فأحبه الكثير و شاع بين الأندلسيين، و دخل إلى المغرب و كان له شعراء و ملحنون، ما أدى إلى ظهور الغناء عندهم، خاصة عند ظهور زرياب القادم من المشرق، الذي أبدع في فنون الألحان، كما تطورت آلات الغناء كالعود و الرباب و القانون و المزمار ((و زاد زرياب بالأندلس في أوتار عوده و تروا خامساً اختراعاً منه، إذ لم يزل العود ذا أربعة أوتار على الصنعة القديمة التي قوبلت بها الطبائع الأربع، فزاد عليها و تروا خامساً أحمر متوسطاً فاكتمسب به عوده ألطف معنى و أكمل فائدة)) (التلمساني، أحمد بن محمد المقرئ، 1968، صفحة 126).

فالأدب و الشعر سمياً في الأندلس و بقيا بها خالدين، حتى بعد أن خرج منها المسلمون، نجد كتاباً بالأندلس مثل سرفنتس و بطله دون كيخوته، الذي يظهر الحقيقة و يدافع عنها مبرزاً أحوال المجتمع الإسباني و صراع الطبقات فيه.

أ. الهدينة:

إن وصف المدن من اهتمامات الرحالة، و يعتبر من مميزات السرد الرحلي، حيث يصف الرحالة كل ما يراه ذا أهمية كالقصور و الحدائق و المزارع و البيوت، كما تعتبر المدينة مجمع لشرائح اجتماعية متباينة، نجد فيها السيد و العبد، الغني و الفقير، العالم و الجاهل، العامل و العاطل، الحاكم و المحكوم، الكل يتفاعل مع بعضه البعض، مكونا ما يسمى بالمجتمع، هذا الأخير الذي يعطي الحياة للمدينة، فيكسوها بال عمران، و يزينها بالحدائق حتى تكون ملاذ في الفرح و الحزن، و حصنه الأمين إذا ما بادره بلاء.

● اشبيلية:

من أبرز المدن الاسبانية مدينة اشبيلية هذه المدينة التي يشبهها الريحاني بالمرأة التي تفتن بزينتها و تقيد بحبها، المتقلبة المزاج، قد ترضي فتحسن، و تجازي بالضعف، و قد تغضب فتعاقب أيضا بالضعف، فهي ذات أحوال و أهوال.

((هذه المرأة هي اشبيلية سيدة الشقيفات، و بنت الكنيسة، و ربة الخصب و المتع، ترقص فنسمع الدنيا صوت خشبياتها، و تصلي فتردد صلواتها المدن و القوى، فهي الأم و هي الابنة و هي فتنة العاشقين، تضع المشط الرفيع العريض التاج في شعرها، و تهز رأسها غنجا و دلالا، تقتل خصرها إذ تسكت الخشية بيديها، فتفتح طيات فستانها، و تنتشر منه الأمانى و الصدود، ثم تضرب الأرض برجلها فتنتصت إليها قلوب الرجال)) (الريحاني، أمين، 1980، صفحة 721)

إنها مدينة مرّ عليها أقوام عدّة، و خلفوا فيها آثارا دلت على تواجدهم، فقد سكنها الرومان لزمان طويل ما يقارب الثمانية قرون، ثم جاءها القوط الإسبان، فعمروها إلى حين دخول المسلمين إليها في القرن الثامن ميلادي سنة 711م، فكانت بذلك مدينة عرفت حضارات متباينة، لا زال لكل واحدة منها أثرا ينبئ عن وجودها و مجدها و حسرتها يوم سقوطها، و هي الآن اسبانية تشهد الأعياد الدينية في كنائسها و صراع الثيران، كما تجد بها بهجة الخمر بين بساتينها و شوارعها، و يصفها الريحاني قائلا: ((هي مدينة الأعياد و المواكب، و المهرجانات مواكب القديسين، و مهرجانات الربيع، و حرب الثيران، هي مدينة البهجة و الحبور بما فيها من خمر و بخور، و بما يتضوع في عرصاتها من طيب الرياحين و الزهور)) (الريحاني، أمين، 1980، صفحة 621).

هذه المدينة قد وصفها العديد ممن أرخوا للأندلس، و نجد من بينهم عبد الواحد المراكشي في كتبه المعجب يقول: ((وقد زاد أمر هذه المدينة على صفة كل و اصف، و أتى فوق نعت كل ناعت، و هي على شاطئ نهر عظيم، ينصب من جبل شقورة و تنصب فيه أنهار كثيرة، فلا يصل إلى اشبيلية إلا وهو بحر خضم، تصعد فيه السفن الكبار من البحر الأعظم، ترسي على باب المدينة بينها و بين البحر الأعظم سبعون ميلاً و ذلك مرحلتان)) (المراكشي، عبد الواحد، 1980، صفحة 109).

ومما يبدو أن اشبيلية مدينة ذات صروح و قصور و حقول، إضافة إلى ذلك ما كان بها من علماء و فقهاء و شعراء، و من هؤلاء الشعراء المعتمد بن عباد، الذي ذاع صيته و نما ثراءه، إلى أن حلت عليه الفاجعة على يد يوسف بن تاشفين، الذي نفاه إلى أغمات بمراكش، و بقي بها إلى إن وافاه الأجل، كما تعد اشبيلية مدينة للكنايس، حيث تمارس فيها الشعائر الدينية، طلبا للراحة النفسية، المتمثلة في التسليم لقدرة الخالق، و الاعتراف له بالذنب، فيكون الغفران منه.

ثم نجد انتقال هذا العابد إلى معبوده الثاني، الذي تمثل في الكأس النبيذ، لينسه همومه و يعطيه راحة نفسية، تمتزج مع رؤيته للمهرجان الأسبوعي، المتجه إلى الكتدرائية التي توجد بها تماثيل لأشهر الرسامين، تلك الرسوم التي تحقق لهم جوا من العبادة، في رؤية أبطالهم و قداسهم عليها، ((هي اشبيلية تتأهب لمهرجانها الأكبر، مهرجان الأسبوع المقدس المهرجان المنقطع النظير في العالم المسيحي، بل في

العالم أجمع، فمن أحد الشعانيين، إلى أحد الفصح، تغدو اشبيلية بأجمعها مهرجانا حافلا باهرا، يستمر أسبوعا كاملا، هو أسبوع الآلام عند نصارى الشرق، و الأسبوع المقدس عند الأوربيين)) (الريحاني، أمين، 1980، صفحة 625).

إنه أسبوع الآلام و الأسبوع المقدس، الذي يسبق عيد الفصح و هو احتفال بخروج عيسى عليه السلام، من القبر، و رمزوا إليه بيم الأحد، و بما أن معظم الجماهير تكون فيه لأنه يوافق عطلتهم، التي تكون بسببه، فهم يجدون فيه لذة و متعة يناجون فيه الرب، حسب طريقتهم ويقدمون القرابين ليغفر لهم، ويتطهرون من ذنوبهم، ليسكنوا عند موتهم الملكوت.

كما يصف لنا الرحالة مهرجانا آخر متجه إلى ربة العيد، و التي تدعى أيضا الحمامة البيضاء، الواقعة بقرية مريسم، التي تبعد خمسين كيلومترا عن اشبيلية، ((و السيدة ربة العيد تدعى عذراء الظل أو الندى، ومركزها في مريسم، و هي قرية خارج اشبيلية على خمسين كيلو متر منها، و ربة العيد تدعى كذلك الحمامة البيضاء، فيقام لها مهرجان يليق باسمها الطاهرين، مهرجان يدوم ثمانية أيام)) (الريحاني، أمين، 1980، صفحة 629).

إنه الموكب الذي يخرج من اشبيلية متجها إلى مريسم، على عربات تجرها الثيران يركبها الرجال والنساء، يحفهم الغناء و الرقص و شرب النبيذ، و يستمر معهم الهرج و المرح إلى أن يصلوا إلى مبتغاهم. و ما كان يميز هذا المهرجان نسوة يصحبنه، ينشدن و يرقصن صحبة الرجال، و كان هذا المهرجان أنوثي أكثر منه ذكوري، كيف لا يكون و هو لزيارة القديسة "ربة العيد"، الحمامة البيضاء، إنها بهجة المهرجان بما فيه من النساء الراقصات، حتى إننا نجد الرحالة يتجه بصره إليهن ليخفف عن نفسه عناء مواكبة المهرجان، ((كنت أتأمل غير الثيران، كنت أتأمل النساء المعبدات بأيديهن و أصواتهن، فما كانت تقف تلك الخشبيات في ترتاتها، حتى خلال الانتظار، و لا تلك الأصوات في أغانيها، بل كانت تزداد عملا و عنفا لله درها)) (الريحاني، أمين، 1980، صفحة 133).

هذه الحركة المستمرة في سكان اشبيلية، هي ما أعطى لها صورة خاصة جعلتها تحتل المراتب الأولى للمدن الإسبانية، فنجد لها الجو الطبيعي والمهرجان الأسبوعي، والعمران الدال على ثقافة عريقة، والكنيسة الدالة على دين متبع له قوانينه وقداسه، ونجد عند الرحالة وصفا قائما على تمازج الألوان التي تجد في النفس فسحة وفي العقلمدرسة، فيهم فيها الزائر، وتوجد لها الأقلام وصفا و تعريفا، فقد واكبتها حضارات متباينة، وكل أضاف إليها لمسة خاصة عبرت عن زمن معين و فكر خاص، ((إنما تختلف اشبيلية عن سائر المدن، بلطف مزاجها و قلبه، وشدة هواها على الدوام، هي روح مركبة من أرواح مختلفة متعددة، صاحبة الألوان، حمراء حتى الأرجوان، صفراء حتى الذهب، زرقاء حتى اللازورد، خضراء حتى الزمرد، فهي الراضة و هي القديسة و هي المحسنة، و هي العاتبة القلب)) (الريحاني، أمين، 1980، صفحة 672).

إنها مدينة مشكلة من نواقض، قد سادها حكم روماني، و غوطي وإسلامي، ثم صليبي اسباني، فكانت للبعث نعيما تحول إلى جحيم، ونورا وأضحى ظلاما، وهي بين هذا و ذاك مدينة تسمو بأنفتها، واقفة أمام الأعاصير، يدك فيها سور فيقام على أنقاضه قلعة.

● طليطلة:

تعتبر طليطلة من المدن التي عرفت استوطانا بشريا كبيرا منذ أن وجد بها الرومان، وأثناء القوط وخلال الفتح الإسلامي، و بعد حين عمرها أهل الصليب الإسبان، و هي في ذلك من المدن التي عرفت بنهرها الكبير نهر تاجة، الذي منح لأراضيها الزرع و التمر و شجر الزيتون، كما عرفت بجبالها العالية التي زادت من

ثبات المدينة وجمالها، هي تلك الأرض التي ألفها سكانها فأحبوها و أفنوا العمر في خدمتها، وإن كثرة خيراتها لدليل على هذا الحب، و ما وجد بها من معادن و مجوهرات، و على رأس ذلك المائدة التي وجدها المسلمون بها، و التي حملها موسى بن نصير إلى خليفة المسلمين، و قيل أنها كانت لسليمان عليه السلام، كما قيل أنها كانت للكنيسة، صنعت من الذهب الذي كان يتقرب به إليها، و كان الصناعات يزيدون فيها الآخر عن الأول حتى وصلت إلى ما هي عليه، و ظفر بها طارق بن زياد ((و وجد أهل الإسلام فيها ذخائر عند افتتاح الأندلس كادت تقوت الوصف كثرة، فمنها مائة وسبعون تاجاً من الذهب مرصعة بالدر، وأصناف الحجارة الثمينة، ووجد فيها ألف سيف مجوهر ملوكي، ووجد بها من الدر والياقوت أكبال و أوساق، ومن آنية الذهب والفضة، وأنواعها ما لا يحيط به وصف، ووجد بها مائدة سليمان بن داود عليهما السلام، وكانت فيما يذكر من زمردة، وهذه المائدة اليوم بمدينة رومة)) (الحميري، 1974، صفحة 393).

و يصفها الريحاني قائلاً: ((مثل لنفسك نجدا من الأرض ثمانمائة مترا فوق سطح البحر فيه ضلوع ونجاويف، هي منازل المياه و مجاريها، و بطاح شاسعة بينها مزروعة قمحا، مغروسة زيتونا يحيط بها عند الأفق هلال من الجبال العالية، ثم مثل في وسط ذلك النجد راية صخرية تعلو مئة متر عن مستواه، يجري عند سفحها و يكتنفها نهر نشيط ضحاك هو الطاخوس، فتتصل صخور صفتيه العاليتين بالصف الأول من الحجارة المرسوخة المتراسة على تلك الرابية، وقد تخللها خطوط و حروف رفيعة، معوجة كالضلال الممدودة المتقطعة، هي ذي طليطلة بأسواقها وساحاتها وبيوتها المزدحمة، وهي طليطلة في بيئتها الجغرافية)) (الريحاني، أمين، 1980، صفحة 712).

يرسم لنا الريحاني صورة لطليلطة، نجد عنده هذه النزعة الفنية، فقد كان فنانا تشكيليا مارس الرسم، و ها هو يرسم بالكلمات مجسدا مدينة قد زارها فأعجب بطبيعتها و عمرانها، فهو الرحالة الذي يجول بجسده و فكره مشاهدا و دارسا ومؤرخا، واصفا بعين ترى الواقع من أبوابه الواسعة محاولة ربط السكان بمحيطهم الثقافي و الاجتماعي و السياسي و الديني و التاريخي، فالرحالة دارس لوضعيات الشعوب عاملا بمبدأ المقارنة، و اندماج الشعوب المختلفة في البلد الواحد.

قد عمل العرب المسلمين على بناء طليطلة بما يحفظ لهم الحياة، و يمهدهم لهم بناء حضارتهم، فكانت بذلك المساجد و المدارس و المعاهد، و لم يجرموا غير المسلم من التعليم والتداوي، ممن كان معهم كأهل الذمة و اليهود، وهكذا انتشرت العربية و صار حتى الإسبان يتكلمونها، ما خلق تآخي بينهم، فكان لذلك للعرب حسنة يذكرها التاريخ ((و مما لا ريب فيه أنه كان أسعد زمان من أزمنة هذه المدينة، فازدهرت فيها الثقافة العربية العبرية، و شيد فيها صروح للعمران، فتعددت أنوال النسيج، وتجددت مصانع الحديد والسلاح، فزاد عمران طليطلة، و بلغ عدد سكانها مئتي ألف نفس، طليطلة السعيدة بنت قرطبة السعدي، وبعد ذلك؟ لكل شيء إذا ما تم نقصان !!)) (الريحاني، أمين، 1980، صفحة 715).

قد جمعت طليطلة بين جناباتها أقوام عاشوا متكاتفين في رغدها، إلى أن آن أوان الفراق، فهام كل واحد منهم إلى وجهة معينة، مختارا مكان يأويه من شر الحرب و شر الأسر، و هذا هو النقصان فلا حضارة دائمة و لا استقرار، جاءت الحرب بين الأمراء و القواد، ثم بين الملوك لتعود طليطلة مدينة اسبانية تنتظر حظها السعيد من جديد.

و كما كان الحال في سقوط قرطبة كان سقوط طليطلة، من طرف ملك قشتالة و ليون، سنة 478هـ، 1075م، وكان يحكمها بني ذي النون، فتحولت المساجد إلى كنائس، و أضحى الإسلام غريبا، و من أراد حفظ دينه فما عليه إلا الهجرة إلى العدو بالمغرب، أو كتمان إسلامه، وأضحت طليطلة اسبانية غوطية، و للأساقفة

الكلمة العليا، و لا يوجد أشد منهم كرها لمن اتبع غير دينهم فهو على حق و من ناوهم فهو على خطأ، يستحق السجن و التعذيب و القتل، بهم أصبحت تعرف طليطلة بروما اسبانيا، كأنها امتداد للإمبراطورية الرومانية، في بطشها ((و أمست طليطلة تدعى "روما اسبانيا"، فاشتهر فيها أصحاب الأرجوان ذوو القلنسوة منهم، و ذوو العراقية الحمراء، الأساقفة و الكرادلة أولى الأمر والنهي، فكانوا دولة ضمن دولة، فأنشأوا المدارس وأسسوا المستشفيات، و عمروا الجسور و الحصون، و جددوا في الناس النعرة الدينية الخبيثة)) (الريحاني، أمين، 1980، صفحة 717).

وكأنها العداوة المتأصلة في البشر بسبب فكرهم في الأديان، و خاصة إذا كانت من أصحاب الصليب، فهم يعادون و يحاربون كل من عاداهم و خالفهم، و لا زال التاريخ يشهد على ما قامت به محاكم التفتيش من أهوال و جرائم في حق المسلمين الأبرياء.

لكن رغم ذلك حافظت طليطلة على شكلها العربي الإسلامي، و بقيت آثار العرب شامخة بما فيها من مساجد وقصور و حصون و أحياء اتسمت بالضيق، و بيوت نجد نوافذها تطل على فناء البيت لا على الشارع، و أبواب من صفائح من حديد، إنه بناء مغاربي ينم عن روح عربية إسلامية ألفت الحشمة و الحياء.

((و طليطلة اليوم هي المدينة الإسبانية الوحيدة التي لا زال طابعها العربي سليما في شكله القديم، لا جديد في بناء طليطلة، و لا تجدد في حياتها بيوتها عالية واجمة، ذات أبواب ضخمة مصفحة بالحديد، بخوات تذكر بأبواب القلاع و القصور، و بحلقات دقاقت طريفة الأشكال، و بنوافذ تفتح على الصحن لا على الجادة، و أكثر تلك الجادات لا تأذن لغير الأرجل البشرية أن تطأ حجارتها، و أرجل أشباح الماضي كذلك، فيسود فيها على ازدحامها سكون رهيب هو الماضي يجيبك صامتا، و قد يهمس في قلبك باللسان العربي كلمة حنين و أسى من وراء خوخة مفتوحة، تثيرها عين نجلاء أو من خلال الدقات لحلقة صقلتها أيدي الطوارق والطرارق)) (الريحاني، أمين، 1980، صفحة 719).

قد رحل المسلمون من طليطلة كما رحلوا من الأندلس، لكن ثقافتهم و تاريخهم شاهد عليهم و على أعمالهم، التي يعترف بها دارسيهم بأن للعرب فضل كبير على الاسبانيين، فقد تركوا لهم حضارة قوامها الفكر الإنساني، العامل على تطوير الذات، و تنظيم المجتمع، و زرع روح التأخي و التأزر.

و مما قيل في رثاء طليطلة قول الشاعر أبي البقاء صالح بن شريف الرندي:

لكل شيء إذا ما تم نقصان	فلا يغرنك بطيب العيش إنسان
هي الأمور كما شاهدتها دول	من سره زمن ساءته أزمان
و هذه الدار لا تبقي على أحد	و لا يدوم على حال لها شأن
تبكي الحنيفية البيضاء من أسف	كما بكى لفرق الألف هيمان
على ديار من الإسلام خالية	قد أقفرت و لها بالكفر عمران
حيث المساجد قد صارت كنائس ما	فيهن إلا نواقيس و صلبان

(التلمساني، أحمد بن محمد المقرئ، 1968،

صفحة 483)

أ. المرأة:

تعد المرأة طرف اجتماعي، منتم إلى مجتمع له خصوصياته و مميزاته، الناشئة عن طبيعة الأفراد المتعلقة بأفكارهم و عقائدهم و أعرافهم، و نجد المرأة الأندلسية أو الاسبانية، لها مميزات خاصة، لكننا إذا

تفحصناها في رحلة الريحاني، لألفيناها تتسم بالقلة، و لا ندري عدم إسهابه في وصفها، بل نجده اهتم بوصف المدن و الحالة السياسية، والتاريخية للبلاد، إضافة إلى بعض العقائد و الأعراف الاجتماعية. و إذا تفحصنا طبيعة المرأة الأندلسية في وسط مجتمعها، الذي يعتبر مزيجاً من الأعراف والأجناس، نجد فيه الاسباني المسلم و النصراني، و نجد اليهودي، كما يمكننا أن نجد ما هو من أصل عربي، العرب الذين بقوا مختفين خوفاً من محاكم التفتيش، التي كثر بطشها و طغيانها وحقدها على المسلمين. و نجد من النساء الاسبانيات من تعمل في المتجر بائعة و ذلك في قول الريحاني: ((وكننا ندخل المخزن بهدريد ففسأل عن حاجة ما، فتحضرها البائعة باسمه، أو البائع ساكنا دون أن يفوها بغير كلمة السعر)) (التمساني، أحمد بن محمد المقري، 1968، صفحة 734)، يبين لنا صفة البيع، فلا نجد البائعة تكثر الكلام و التودد إلى الزبون بغية شراء سلعتها بل تكتفي بالابتسامة، فيم يقدمها البائع ساكنا دون ابتسامة، وقد يدل هذا على صدقهم وقناعتهم.

كما شابهت المرأة الاسبانية، المرأة العربية و قد يكون ذلك حيننا إلى أصالتها، فهن متمسكات بعاداتهن و تقاليدهن، و قد حدد الريحاني هذا في الماضي القريب خلال زيارته الأولى لاسبانيا سنة 1917، حيث يقول: ((قلت إن الاسبان متشبثون بالتقاليد مقيمون على ما ورثوا من عقيدة و عادة، فيجب علي أن أقول كذلك إتماماً للحقيقة في جميع نواحي الحياة، إن في اسبانيا روحاً جديدة و خصوصاً في المدن الكبرى، و في السياسة و الاجتماع، كنت في اسبانيا منذ ربع قرن في السنة الثالثة من الحرب العظمى، و كنت في ارتيادي المقاهي أعجب لوجهها المذكر و لوجهها العريق في التذكير، ما كنت أشاهد امرأة في مقهى، و قلماً كانت ترى ماشية في الشارع، دون خادمة أو وصيفة لها، اللهم إذا لم تكن من إحدى الطبقتين الوسطى أو العليا، كانت المرأة اسبانية عربية)) (الريحاني، أمين، 1980، صفحة 735).

من خلال كلام الريحاني نستنبط أن المرأة الاسبانية كان سلوكها اليومي حسب طبقتها الاجتماعية التي تنتمي إليها فإن كانت من الطبقة العليا أو الوسطى فلا تخرج خارج البيت، و إن خرجت فمع وصيفتها، وكان هذه المرأة تمتاز بالوقار، و هنا قد أشبهت العربية التي تبقى سيدة في بيتها، أما إن كانت من الطبقة الدنيا فقد تخرج هذه المرأة، و الظاهر أن سبب خروجها هو طلب الرزق، و مساعدة الرجل، فقد تكون تعمل بالتجارة أو في السوق، كما يمكن أن نجد في الحقول بين الأشجار و مختلف أنواع الخضرة و الفواكه، و حامله للمنجل متقلدة دور الحاصدة للقمح، ((و رأينا النساء في ساعة الغروب يحصدن بالمنجل قمح السنة و يذكرك بصورة ميليه المشهورة)) (الريحاني، أمين، 1980، صفحة 733).

خلال هذه المرحلة أي قبل الخمسينيات من القرن العشرين، كانت اسبانيا بلداً زراعياً بقدر كبير، فمعظم السكان يعملون في الزراعة، فمنهم من يعمل بأرضه و منهم من يعمل عند ملاك الأراضي الواسعة بالأجرة، و نلمس ذلك التعاون بين الرجل و المرأة في الأعمال الفلاحية، و نجد المرأة الاسبانية قد شابهت العربية في هذا، فهي تعمل مساندة أسرتها على البقاء بتوفير لقمة العيش.

و قد نجد المرأة تخضع للتغيرات الطارئة على المجتمع، فإنها تتطور بتطوره و تتخلف بتخلفه، و حينها نرى تغير المجتمع الاسباني خلال القرن العشرين، و التطور الحاصل في النظام السياسي، قد مس هذه المرأة فأصبحت مشاركة في الأعمال الاجتماعية و السياسية، محافظة في ذلك على حشمتها و تقاليدها، ولم تسهب في مرحها و لهوها كالأمركية أو الأوروبية، ((أما اليوم فالمرأة الاسبانية أمست أوروبية، و هي تشارك في الأعمال الاجتماعية و السياسية كالرجال، و مع ذلك فهي لا تزال على شيء كثير من حشمة المرأة العربية، وهذا ما يزيد في فضلها و فتنتها، المرأة الاسبانية مهما يكن اهتمامها بشؤون بلادها السياسية و الاجتماعية، لا

تنتقل في زهوها و مرحها مثلا انطلاق الأمريكية أو الفرنسية، ولا تسترسل في حريتها الفكرية و النفسية استرسال الإنكليزيات)) (الريحاني, أمين، 1980، صفحة 735).

يحاول الرحالة هنا وضع مقارنة بين المرأة الاسبانية و المرأة العربية و المرأة الأوروبية الأمريكية والفرنسية، فيضعها بين ثقافات متباينة بين حشمة العربية و وقارها، و بين زهو الأمريكية و مرحها، فهي قريبة من العربية في وقارها، و مشابهة للأوروبية في عملها الاجتماعي و السياسي.

قد يرجع هذا إلى عامل التعايش مع العرب حينما كانوا هم حكام الأندلس، و قد رأى الإسبان منهم حسن الجوار والمعاملة، حتى إننا نجد من أسلم منهم، و أصبحوا قوة في وجه الصليبيين، و في شبهها للأوربية، فهي تعتبر من أوربا، و تنتمي إلى فئتها الاجتماعية، فلماذا أخذت من الطرفين ما يجعلها كامرأة فاضلة تفيد أسرتها و مجتمعها، و إن كان هذا الفضل قد لا يكون ذو قدر كبير خاصة إن كان في التزواج، حيثما تكون زوجة مسلم، و إن كان هذا المسلم هو حاكم المسلمين و ملكهم، فيصبح عامل ضعف هذا ما كان من زواج الحكم الثاني بن عبد الرحمن الثالث الملقب بالناصر، بامرأة اسبانية أنجب منها ولدا الذي سيكون ملكا، لكنه ملك ضعيف لا يقو على المواجهة و اتخاذ القرار الصائب.

((و قد دام ازدهار الملك و رونق الحضارة في عهد ابنه الحكم الثاني، الذي اقتفى أثر والده، و كان مع ذلك محبا للعلم و العلماء، مشجعا على الأعمال الثقافية و العمرانية، و لكنه أساء إلى الإرث الأموي الملكي، ما أدخل عليه من دم أجنبي، فقد تزوج الحكم من امرأة من شعب "آل باسك" BASQUE الاسباني الديار اسمها أورورا AURORA فدعيت بالعربية صباحا فولدت ابنا كان وحيد أبيه هو هشام الذي خلفه سنة 976 على العرش)) (الريحاني, أمين، 1980، صفحة 745).

هذا التزواج هو ما أنتج ما سمي بالمولدين، الذين تقاسموا النسب بين العرب و الإسبان، ولكن هذا التزواج قد لا يكون دائما نافعا و صائبا، فقد يخطئ و يجر إلى الدمار، خاصة إذا كان في البيت الملكي، هذا ما حدث مع هشام ابن الحكم ابن صبح الباسكية، حيث تدهورت في عهده الأوضاع السياسية، و كثرت الفتن و بدأت أركان الدولة الأموية تتزعزع، و ما عرف منذ ذلك الحين خليفة صلبا و حكما قويا، ما آل بالدولة إلى الانقسام، فظهر ما يسمى بملوك الطوائف، ثم تداولت على الأندلس دول، كالمرابطين و الموحدين، إلى أن زال الحكم الإسلامي بالأندلس نهائيا، و آخر دولة إسلامية وجدت كانت دولة بني الأحمر، و كان خروجهم من الأندلس سنة 1492م و نجد الكلمة التي قالتها امرأة، وهي أم الأمير أبي عبد الله الصغير حين كان خارجا من القصر مسلما المفاتيح للصليبيين:

ابك مثل النساء ملكا مضاعا لم تحافظ عليه مثل الرجال

(سعيد, الدغلي محمد، 1984، صفحة 50)

إلا أننا نجد من المولدين من سما شأنهم في الإسلام و برعوا في العمل و العلم، فالإنسان حسب ظروفه و ما يحيط به، و مكتسباته الشخصية.

2. البعد الثقافي:

إن ثقافة الأندلس من الثقافات التي ذاع صيتها في العالم، و إذا ما ذكرنا هذه الثقافة ذكرنا تاريخ المسلمين بها و ما خلفوه من آثار مادية كالمساجد و القلاع و الحصون، و آثار علمية تمثلت في الكتب العلمية و الدينية و الأدبية.

و من خلال نص الرحلة الذي بين أيدينا نجد الرحالة قد أولى اهتمامه في هذا الجانب للآثار المادية، ولا يذكر الأدباء و العلماء إلا ما جاء به عن ابن رشد ما وافق به رأيا له.
أ. مسجد قرطبة:

من أهم معالم الأندلس مسجد قرطبة، الذي بدأ بناءه عبد الرحمن الداخل و هو منقطع النظر في العالم، ((وقفنا في قرطبة للزيارة، و في قولي قرطبة أقول الجامع الكبير ذلك الأثر التاريخي الديني الفني النادر المنقطع النظر في العالم)) (الريحاني، أمين، 1980، صفحة 614).

من طبيعة المسلمين أنهم إذا حلوا بمكان، من أولى اهتماماتهم بناء المسجد، فهو الجامع للمسلمين و لفقهاءها و علمائها، فيكون بذلك منبرا للعلم و للعبادة، لكن مما عرف عن هذا المسجد أنه كان كنيسة غوطية ثم حول نصفها إلى مسجد، و ترك النصف الآخر كنيسة، و ذلك تحت مبدأ حرية التدين، و لما كثر المسلمون بالأندلس حيث صار النصف المخصص لهم لا يسعهم، هذا ما أدى بالخليفة عبد الرحمن إلى شراء النصف الآخر من الكنيسة، و بذل لهم المال وسمح لهم ببناء الكنائس التي هدمت فرضوا بذلك، فزيد في توسيع المسجد، و توالى الخلفاء من بعده البناء و التزويق و التوسيع، إلى أن تم ذلك في عهد الحاجب المنصور.

و مما جاء في وصف هذا الجامع، ما رواه المقرئ في نفعه، ((كان العمل في زيادة المنصور سنتين ونصفا، وخدم فيه بنفسه، و طول الصحن من المشرق إلى المغرب مائة ذراع وثمان وعشرون ذراعا، و عرضه من القبلة إلى الجوف مائة ذراع و خمسة أذرع، و عرض كل واحدة من السقائف المستديرة بصحنه عشرة أذرع فتكسيه ثلاثة و ثلاثون ألف ذراع، و مائة و خمسون ذراعا و عدد أبوابه تسعة : ثلاثة في صحنه غربا و شرقا و جوفها، و أربعة في بلاطاته : اثنان شرقيان و اثنان غربيان و في مقاصير النساء من السقائف بابان، و جميع ما فيه من الأعمدة ألف عمود و مائتا عمود و ثلاثة و تسعون عمودا رخاما كلها، و باب مقصورة الجامع ذهب و كذلك جدار المحراب و ما يليه قد أجري فيه الذهب على السيفساء، و ثريات المقصورة فضة محضه و ارتفاع الصومعة اليوم - وهي من بناء عبد الرحمن بن محمد - ثلاثة و سبعون ذراعا إلى أعلى القبة المفتحة التي يستدير بها المؤذن، و في رأس هذه القبة تفاعيح ذهب و فضة و دور كل تفاعح ثلاثة أشبار و نصف فائتان من التفاعيح ذهب إبريز و واحدة فضة، و تحت كل واحدة منها و فوقها سوسنة قد هندست بأبداع صنعة، و رمانة ذهب صغيرة على رأس الزج وهي إحدى غرائب الأرض)) (التلمساني، أحمد بن محمد المقرئ، 1968، صفحة ج 01، 574)

هذا ما يدل على حضارة و ثقافة المسلمين بالأندلس، و ما بلغ علمهم في العمارة و الهندسة و أبلغ ما كان عندهم من المعادن، لم يدخروا جهدا في بناء جامع يجتمع فيه المسلمون، و يكون منارة لهم و دليلا على وجودهم، و لا زال الجامع إلى اليوم ذكرى لكل عاقل، و رمزا من رموز الحضارة، حتى إن أعداء الدين شهدوا بذلك ((روى أن الملك شارس الخامس قال يوم زار الجامع بعد أن استولى المسيحيون عليه لو كنت عالما بما عزموا على عمله لما أذنت به، لأن ما بنيتم موجود في كل مكان، أما ما هدمتم فمنقطع النظر في العالم)) (الريحاني، أمين، 1980، صفحة 614)

هو اعتراف من عدو للإسلام بحق للمسلمين و بحضارتهم و قيمة إبداعهم، فقد حق للمسلمين أن يفخروا به و بحضارتهم في الأندلس، تلك الحضارة التي تدل على حب و ترسخ العلم فيهم، إنهم قوم علم و عمل، هذا ما يجب أن يكون حتى يكونوا خير أمة أخرجت للناس، هذا ليس من باب التفاخر، بل قراءة في الفكر الإسلامي، و حتى يعرف الخلف حقيقة ما كان عليه السلف، فيواصل ما بدأه الأولون، و يقيم حضارة تضاهي حضارتهم الأولى.

((فإذا كان الفكر صالحا و الإرادة مقرونة بالعمل و الثبات و الأمل و البشاشة، فليس في العالم قوة تحول دون الفوز، و لو بعد جهاد طويل)) (أمين، الريحاني، 2012، صفحة ج 02، 68)، هي دعوة للعمل وعدم التخاذل واليأس، والنظر إلى الأمام، متسلحين بقوة العزيمة، وصدق الإخلاص و نور الفكر، حتى يصلوا للقيمة، مرافقين ذلك بإحلال العدل وتجسيد قواعد الإنسانية على أرض الواقع، فتعود الحضارة كما عاد جمال جامع قرطبة، بعدما خربه النصارى، الذين كانت تتقد صدورهم بنار الحقد و البغض للمسلمين، جاءت الحكومة الاسبانية لتخرج الوجه الحقيقي للجامع، و تعمل على ترميمه و تنميته، حتى يكون صورة خالدة لكل دارس و محقق و زائر للأندلس ولتاريخها الإسلامي.

((وبعد ستمئة سنة قامت الحكومة الاسبانية تصلح ما أفسده النصارى الأقدمون، فقد أخرجت من وراء الجص أمثلة من الروافد المنقوشة الملونة، و قد كادت تبلى في ظلمات الجهل والتعصب، وراء ذلك السقف السمج، إلا أنه لا يزال للفن شكلا و لونا أثر فيها، فباشر الصناع عمل الروافد الجديدة الشبيهة بها وبالنقوش و الألوان الأصلية، و كانوا قد أنجزوا جزء من ذلك السقف فأعادوا إليه جماله الحقيقي، وهو إلى جنب ما بقي من السقف الأسح المبيض آية من الحسن و البهاء)) (الريحاني، أمين، 1980، صفحة 615).

هذا ما يظهر ذلك التواصل بين الإسبان و المسلمين، فيم يخص الفن المعماري، إنه تواصل إنساني حضاري، قد يكون مما ساهم في البناء من الإسبان، فقد استعملهم المسلمين فأصبح كل يتعلم من الآخر في جو من التسامح و التعايش الإنساني.

ب. الكنائس:

إلى جانب المسجد الرامز إلى الدين الإسلامي، نجد الكنيسة الرامزة إلى الدين المسيحي، التي اعتنى بها أهلها وعملوا على بنائها إلى جانب ترميمها، فترى فيها الأشكال الهندسية، والتمثيل و الصور، و المتعبد فيها يتحول من عبادة الله و التضرع إليه، إلى تأمل التماثيل و الصور، و التساؤل كيف وصل المصور إلى هذا؟ ((الكنائس الكبرى التي تتم فيها كل شروط العبادة، و أولها حصر الفكر و الإرادة في الاتجاه الروحي، إلا إذا كان المتعبد ضريرا فلا يرى من الكنيسة غير غرضها الديني الأسمى، و أين هذا الغرض من الفنون الجميلة التي تملأ المكان بآثارها و خنفشارها، بتحفيها و توافيها، فتتحكم بالإحساسات، وتبعدها عن كل ما هناك من بواعث الغبطة و الحبور)) (الريحاني، أمين، 1980، صفحة 635).

قد كانت الكنائس فضاء للإبداع، و استخراجا لمكان و جماليات الفن، من هندسة و تلوين و نقش ونحت، و لا شك أنها تبنى بكثير من أموال الملوك و الأساقفة، وقد يكون لها نصيب وافر من الضرائب، المفروضة على الشعب، هذا ما كان يضخم خزينة الكنيسة.

تعتبر الكنائس مكانا لدفن الملوك و العظماء، كما هو في كنيسة اشبيلية حيث دفن فيها المكتشف كولمبوس و ابنه فرندو كولون كولمبوس، ((و ها هو ذا الأثر التذكاري للوالد الخالد، هو مؤلف من قاعدة ويقوم فوقها أربعة أشخاص رمزيون يمثلون الممالك الإسبانية الأربع: قشطليل و ليون و أرغون و نابرو، يرفعون على أيديهم التابوت المحتوي على جثة خريسوفركولمبوس و عليه كتابة و هي توبيخ لأمریکا "الناكرة الجميل، العاقبة أمها إسبانيا")) (الريحاني، أمين، 1980، صفحة 637).

والناس حين يدخلون يتعبدون في الكنيسة فهم عاملون على عبادة هؤلاء الموتى لأنهم أبطال و جب شكرهم وحمدهم، فلولاهم لما أصبحت هذه الأرض للإسبان، هي الكنائس مقبرة للجثث وللدعوات وللقرابين، هي جسر ممتد بين العبد و خالقه و جبل الجسر هو الكاهن، أو القسيس المنزه عن الترهات، وما هم بالمعصوم منها، و لكنه هو الناصح و الماسك و هو العذاب لمن خالفه، و النعيم لمن اتبعه.

كما توجد بالكتدرائية صومعة، وهي بناء إسلامي موحد، بناها المعلم جابر للسلطان أبي يعقوب يوسف، وهذا كان من اهتمام السلاطين في بناء القصور، وترك ما يشهد لهم به التاريخ، وقد كان البناء والعمارة من أولى اهتمامات السلطان، فهي ثقافة مسيطرة، دالة على الرقي العلمي والحضاري، وقد أضيف إلى هذه الصومعة تمثال الفتاة، الرامز إلى الإيمان كما كان فوق الصومعة البرج الأعلى، هذا ما شكل صورة للترابط بين الفن العربي والإسباني، اللذين بقيا كتحتفة تتوارثها الأجيال، وترى مدى تقدم أجدادهما في الفن المعماري، وترى حتى الأجناس الأخرى مدى إبداع الإنسان، وحسن تعامله مع الطبيعة، وحسن استعماله لخياله العلمي في خدمة نفسه وغيره.

((في اشبيلية من هذا الفن الهندسي بيتان مفتوحان للسياح هما بيت الكونت ده إلبا الحافل بالفن العربي والقوطي والنقوش في الآثار الفضية بالأسلوبين، وبيت بيلاطوس الذي كان في أيام صاحبه فرنندو ده ريبيرا محط رحال الشعراء والفنانين، وفي مقدمتهم عنغورا، وسرفنتس، وهزبرا، هو جامع في أساليبه الهندسية بين العربي والقوطي والإيطالي، جمعا طريفا منسجما تلتئم فيه العناصر المختلفة، ولا تضيع أشكالها الأصلية)) (الريحاني، أمين، 1980، صفحة 640).

الفنون تعمل على الجمع بين الشعوب، وقد يكون من أسباب ذلك توافق الذائقة الجماعية لكل ما هو جميل، لذا نجد هذه الفنون يكمل بعضها بعضا، وإن كان كل مستقل بذاته، إلا أننا نجد ذلك التوافق والتكامل فكل مصدره فكر وخيال الإنسان، وما نراه في إسبانيا دليل على ذلك فقد أخذ المسلمون من الغوط والرومان، وقد يكون أخذ الرومان من اليونان، والإسبان من المسلمين، فالفن والعلم خير سفيران بين الأمم وتحكمها الحدود الجغرافية.

قائمة المصادر والمراجع:

- التلمساني، أحمد بن محمد المقرئ. (1968). *نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب*. بيروت: دار صادر.
- 1 الخطيب، لسان الدين. (1987). *الإحاطة في أخبار غرناطة*. الجزائر: دار الأمل للدراسات والنشر والتوزيع.
 - 2 الريحاني، أمين. (1980). *نور الأندلس*. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
 - 3 المراكشي، عبد الواحد. (1980). *المعجب في تلخيص أخبار المغرب*. بيروت: دار صادر.
 - 4 أمين الريحاني. (2012). *رحلات ملوك العرب*. لبنان: المؤسسة العربية للتوزيع والنشر.
 - 5 أمين، الريحاني. (2012). *الريحانيات* (المجلد ج 02). القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.
 - 6 بروفنسال، لفي. (د.ت). *حضارة العرب في الأندلس*. ترجمة ذوقان قرقوط، بيروت لبنان، لبنان: دار مكتبة الحياة.
 - 7 سعيد، الدغلي محمد. (1984). *الحياة الاجتماعية في الأندلس وأثرها في الأدب العربي وفي الأدب الأندلسي* (الإصدار د.ط.). مصر: دار أسامة.
 - 8 كولان. (د.ت). *الأندلس*. (ط. 01، ترجمة، و ابراهيم خورشيد، عبد الحميد يونس، مصر: دار الكتاب المصري.
 - 9 محمد عبد المنعم الحميري. (1974). *الروض المعطار في خبر الأقطار*. لبنان: دار صادر.

التعايش الحضاري وأثره على الإنتاج الأدبي

Civilizational coexistence and its impact on literary production

د/ صليحة لطرش

جامعة البويرة ، / الجزائر

الملخص:

تروم هذه المداخلة إلى مناقشة موضوع التعايش الأدبي الحضاري، وهو بعبارة أخرى الاقتراب من الآخر والاطلاع على أهم منجزاته، حيث كانت فكرة التعايش سامحة للتعلم وفي الوقت نفسه الميول إلى دراسة الحياة الثقافية والاجتماعية والسياسية. قوبل الآخر هو هدف التعايش الحضاري الذي جاء في أبهى صورته ليعمل على تسطير الجوانب الإيجابية لمثل هذه الجهود.

Abstract:

This intervention aims to discuss the issue of literary and civilized coexistence, which is in other words getting close to the other and seeing its most important achievements, as the idea of coexistence allowed learning and at the same time tended to study cultural, social and political life. Acceptance of the other is the goal of civilized coexistence, which came in its best form, to work on underlining the positive aspects of such efforts. Young researchers suffer from many problems that hinder the scientific publishing process...

مقدمة:

في ظل العولمة وآثارها والتجاذب بين الحوار الحضاري وصراع الحضارات، وما ينتج عن ذلك كله من آثار تنعكس سلباً وإيجاباً على كياننا الحضاري، نحن مدعوون إلى تصحيح مسيرة الأدب، والانتقال من حضارة الأدب إلى أدب الحضارة، من أجل أن نجعل الأدب مساهماً حقيقياً في البناء الحضاري الذي لا يستكمل شروطه الإنسانية إلا بالعناية بالروح، ومن أعظم تجليات تلك العناية الروحية العناية بالأدب والفن. ولا بأس من الاستعانة مرة أخرى بكلام كولن ولسن وهو يتحدث من داخل المدينة الغربية ويرى آثارها المدمرة، ويبحث عن ملاذ في الشعر الذي هو قرين التصوف: إن الرؤيا الصوفية تتم حين يزاول الإنسان نظرة عصفورية على الحياة؛ أي حين ينسحب منها ولو للحظة واحدة، فيرى منها قدراً أكبر بدلاً من بقائه محصوراً ضمن البؤرة الضيقة بؤرة نظرتة الدودية المعتادة¹.

(<https://www.mugtama.com/ntellectual/item/27307-2015-12-29-08-02-03.html>)

يعتبر الأدب واحداً من أبرز مكونات الحضارة الإنسانية عامة، والحضارة العربية الإسلامية على وجه الخصوص. فلا يخفى على أحد الوجه المشرق للصبح للأدب العربي عبر عصوره منذ الجاهلية مروراً بالعصر الإسلامي والأموي والعباسي وانتهاءً بالعصر الحديث. ومعلوم أنه مع توسع الفتوحات الإسلامية، انتقل الدين الجديد وعلى جناحيه القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، وفي طياته اللغة العربية وما فيها من أدب وحكمة.. فتعلم الأعاجم اللغة وأتقنوا الأدب وتفننوا فيه، حتى صار حظهم منه موفوراً، فأنشأوا الشعر، وكتبوا النثر، وصنّفوا الكتب العلمية..

فخلّف ذلك للمسلمين في الأزمان والأصقاع المتباينة من الخطباء والكتاب والشعراء بعدد الرمل والحصي والتراب. كانت لهم أدوار طلائعية رائدة في بناء صرح حضاري قل نظيره. استلهم الشرق والغرب قبساً من نورانيته وإشعاعه الوهاج.

ولكن قبل عصر النهضة الحديثة، أتى على الناس حين من الدهر صوّحت فيه واحة الأدب وذبلت رياضه في قرون طويلة عرفت بعصر الانحطاط (أواخر العصر العباسي والعصران المملوكي والعثماني)، ركنت فيه

¹) <https://www.mugtama.com/ntellectual/item/27307-2015-12-29-08-02-03.html>

الأمة إلى التقليد والجمود. وإن انبعث من رماده أساطين مثل ابن خلدون وصاحب لسان العرب والقلقشندي وغيرهم.

ولم تظهر بوادر الإقالة من عثرات الانحطاط وومضات الخروج من الظلام الدامس حتى القرن التاسع عشر، ليبنتلى العرب والمسلمون بموجة استعمارية كاسحة، فرزحوا تحت نير الحجر والعبودية والإذلال.. يتلمسون طريق النجاة.

كان لظهور الطباعة وتطور الصحافة وإرسال البعثات الطلابية إلى ديار الغرب أثر واضح على تطور الأدب شعراً ونثراً على مستوى الشكل والمضامين، فبزغ الشعر المسرحي مع أبي خليل القباني وأحمد شوقي وعزيز أباطة وعلي أحمد باكثير. وخرج من عباءة النثر القصة والأقصوصة والمقالة والسيرة الذاتية. وإن كان لبعض هذه الأجناس الأدبية أصول وبدائيات في مغارس التربة العربية الأصيلة.

بصم على البدايات المشرفة لنهضة الأدب كوكبة من الشعراء والكتاب والأدباء مثل أمير الشعراء وحافظ إبراهيم ومحمود سامي البارودي وإسماعيل صبري وجميل صدقي الزهاوي ومحمد مهدي الجواهري ومعروف الرصافي وعبد الوهاب البياتي وعباس محمود العقاد وطه حسين وجبران خليل جبران ومطران وميخائيل نعيمة وعلال الفاسي والمختار السوسي وعبد الرحمان حجي ومحمد الحلوي وآخرون كثر من أقطار عربية وإسلامية مختلفة.

إن الأديب المبدع صاحب رسالة، فهو من رواد الفكر وقادة النهضة في كل المجتمعات، فغداة الحركة الاستعمارية التي جابت ربوع الوطن العربي، برز الشعر السياسي الوطني بما هو تجديد على مستوى المضامين، تحركت من خلاله أقلام في كل الأرجاء تدعو للمقاومة ودحر أعداء الأمة الذين بفعل حركاتهم التوسعية استغلوا خيرات البلاد ونهبوا مقدراتها وعاثوا فيها فسادا وعملوا على طمس الهوية والثقافة حيث كان الأدب يذكي جذوة الحس الوطني والوعي القومي في نفوس الشعوب، ويبعثها على شن غارات شعراء وحملات مسعورة على المعمر وأذنابه من الخونة والجبناء الرعايد، حتى تحقق النصر، ونالت الأوطان حريتها ونعمت بفجر استقلالها ودكت حصون الحجر والحماية الأجنبية.

فمصطلح الحوار فعلا ثقافيا رفيعا يؤمن بالحق في الاختلاف، يكرس التعددية، ويؤمن بالمساواة، يدعو لاكتشاف المساحة المشتركة وبلورتها، وكثيرا ما يرتبط هذا المفهوم بمصطلح الحضارة الموسوم ب: " ذلك الطور الأرقى في سلم تقدم الإنسان "،¹ أو ما يعبر عنها بأنها مجموعة المفاهيم الموجودة عند مجموعة من البشر، وما ينبثق عن هذه وما المفاهيم من مثل وتقاليد وأفكار، ونظم وقوانين ومؤسسات تعالج المشكلات المتعلقة بأفراد هذه المجموعة البشرية يتصل بهم من مصالح مشتركة، أو بعبارة مختصرة " جميع مظاهره النشاط البشري الصادر عن تديير عقلي "،² ويدخل ضمن هذا النشاط كل ممارسة فكرية، اعتقادية، لغوية، أدبية، وما يصحبها من تفاعل في علاقات التأثر و التأثير بين هذه النشاطات وعليه ناقشت هذه المداخلة المحاور الرئيسية التالية :

1-حركة التأثير والتأثر الحضاري الأدبي

2-الترجمة ومدى مساهمتها في الوعي الأدبي الحضاري

أولا -حركة التأثير والتأثر الحضاري الأدبي

¹ محمد عمارة : التراث والمستقبل ، القاهرة : دار الرشاد ، ط 1418 ، 2-1997هـ - م ، ص21

² أحمد عبد الرازق أحمد : الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى ، القاهرة : دار الفكر العربي ، 1990ص1.

إن التأثير والتأثر بين اللغات قانون اجتماعي إنساني، وان تلاقي الثقافات، واحتضان بعضها لبعض، مظهر طبيعي وصحي للثقافة الإنسانية، ويمكن الإشارة إلى حركتي التأثير والتأثر بين الثقافتين العربية والغربية، على مر المراحل التاريخية، وداخل هاتين الثقافتين أيضاً كانت هناك على الدوام تيارات أدبية تنتقل من بلد إلى آخر، أما للتأثير في الآداب الأخرى، وأما نشداننا لما به يُغني ويكمل ويساير الركب الأدبي العالمي،

ولابد من ذكر أن التواصل بين الشعوب القاطنة بين بلاد العرب والبلدان الأجنبية، لم ينقطع أبداً منذ بداية التاريخ، وأنه قد اشدت وتوثق بعد رسالة النبي محمد (ص). أو ما يسميه المؤرخون المضارة الإسلامية رافداً رئيساً مؤثراً في الحضارة الغربية بما حملوه معهم من فنون وآداب .

فمجرد التشابه أو التقارب بين نص أدبي عربي أو غربي لا يعد دليلاً على التأثير والتأثر بينهما، ولكن الموازنة بين أوجه هذا التشابه على أساس تاريخي وتقني لعناصر أي جنس أدبي هي التي تحدد إمكانية الأخذ والعطاء بينهما، ومن الأشكال الأدبية المتأثرة هي:¹ (<https://www.almothaqaf.com/b/readings-5/952239>)

أولا (الفابلو): تعد الفابلو أحد الأجناس الأدبية الأولى للقصة، ظهرت في فرنسا منذ منتصف القرن الثاني عشر الميلادي، وحتى أوائل القرن الرابع عشر وهي أقصوصة شعرية تحمل روح ومعنى الهجاء الاجتماعي، يقول (جاستون باري) أحد أعمدة الأدب المقارن الأوائل عن الفابلو، إنها استمدت عناصرها وروحها من كتاب (كليلا ودمنة) الفارسي الأصل، والذي ترجمه ابن المقفع وكانت فكرته الأساسية هي الحكم والفلسفات التي تقال على السنة الحيوان، وتعد الترجمة العربية ل (ابن المقفع)، أساساً مباشراً أخذت عنه الفابلو . ومن أمثلة الفابلو الغربية أقصوصة تسمى (اللس الذي اعتنق ضوء القمر). تحكي عن لص يخدعه احد الأشخاص بأن للقمر سحراً خاصاً في نقل الأشخاص دون صوت من مكان إلى آخر، ويصدق اللص الخدعة، ويقع في يد الشرطة، ونجد هذه الأقصوصة نفسها بالكيفية والفكرة والتفاصيل الدقيقة نفسها في كتاب (كليلا ودمنة) لابن المقفع.²

ثانياً: قصة حي بن يقضان

من أشهر القصص العربية التي تأثر بها الأدب الغربي (قصة حي بن يقضان) التي كتبها الفيلسوف ابن طفيل في القرن الثالث عشر الميلادي في أسلوب قصصي رمزي في شكل صوفي يدعو فيها إلى معرفة الله عن طريق العقل والتأمل الواعي، وقد ترجمت إلى العبرية واللاتينية والانكليزية في القرنين الرابع عشر والسابع عشر، وراجت في أوروبا رواجاً كبيراً، فألفوا على منوالها، وتأثروا بها الكلاسيكيون، والرومانسيون، وترجمت إلى الفرنسية والروسية وقد تأثر بهذه القصة الكاتب الاسباني (بلباسار حراثيان) حتى انه كتب قصته (النقاد) على نفس خط - حي بن يقظان لابن طفيل الأندلسي - ولو تأملنا الفضاء المكاني للرواية للاحظنا تشابهاً كبيراً، فنحن أمام فضاء واحد (جزيرة نائية) كذلك نجد فيها إنساناً وحيداً، يحاول أن يفهم ويستكشف ما يحيط به فهو يعيش العزلة والبدائية، ويصل إلى الإيمان عن طريق استخدام العقل أولاً ثم الحدس، وكأنه يطلب من الناس أن يمعنوا النظر في هذا الكون ليتواصلوا إلى الإيمان بعقولهم وقلوبهم، لا أن يكون إيمانهم إيماناً تقليدياً. إلا أن هناك أسباباً أثرت على الانتاج الأدبي نوجزها على النحو التالي:³

1-الابتعاد عن قضايا المجتمع: فترى الكاتب في أوقات الحرب والأزمة، يكتب عن العشق والغرام، ونرى الشّعْر ملبياً بـ "نتف الثلج المتراكمة على الجبل والشجر"، وألفاظٍ مثل "اللازورد"، و"زهور الليلك"، وهي أشياء لا يعرفها المواطن العادي، وإن

¹ <https://www.almothaqaf.com/b/readings-5/952239>

² محمد كمال الدين عز الدين، أربعة مؤرخين وأربعة مؤلفات "من دولة المماليك الجراكسة"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1992 ص16

³ <https://ar.wikipedia.org/wiki>

عَرَفَهَا، فَهُوَ عَاجِزٌ فِي الْغَالِبِ عَنِ تَذَوُّقِ جَمَالِهَا؛ إِذْ لَا يَرَاهَا فِي حَيَاتِهِ وَبَعِيدَةً كُلَّ الْبَعْدِ عَنِ وَاقِعِهِ الْمَعِيشِ، لَكِنَّ كَثِيرًا مِنَ الشُّعْرَاءِ وَالْكَتَّابِ يَغْرِقُونَ حَتَّى الْأَذْنِينَ فِي هَذَا الْعَالَمِ الْوَهْمِيِّ، وَالَّذِي إِنْ كَانَ جَمِيلًا عِنْدَ الْبَعْضِ، فَهُوَ غَامِضٌ عِنْدَ الْبَعْضِ الْآخَرَ، وَنَقُولُ لِلْإِنصَافِ: إِنَّهُ لَا يَخْلُو الْأَدَبُ الْعَرَبِيَّ مِنْ شُعْرَاءِ كـ"أحمد مطر" مِثْلًا، قَدْ كَتَبُوا مَا يَمُوجُ فِي قَلْبِ الْمَوَاطِنِ الْعَرَبِيِّ مَبَاشَرَةً.

2 -الانبهار والتأثر الشديد بدعاوي الأحداث:

وما أدراك ما الحداثة، وما بعد الحداثة في الصِّحَاحِ الْأَدَبِيَّةِ الْيَوْمِ؟! ففي الشُّعْرِ نَرَى "شعر النثر"، وهو كلام لا يلتزم وزنًا ولا قافية، ويموج بالأساليب اللُّغوية والتعبيرية الصَّعبة، لكنه موافق "للحداثة" الأدبية، وكثيرًا ما تكون قِصَائِدٌ كِهَذِهِ غَيْرَ ذَاتِ هَدَفٍ، بَلْ أحيانًا غَيْرَ ذَاتِ مَعْنَى، وَإِنْ كَانَ فإِدْرَاكِهِ - فِي الْغَالِبِ - أْبْعَدُ مِنْ إِدْرَاكِ الْقَارِئِ

أَمَّا فِي النَثْرِ، فَنَرَى تَأَثُّرًا بِبَعْضِ نَمَازِجِ الْأَدَبِ الْفَرَنْسِيِّ الْحَدِيثِ، كَمَدَارِسِ الْعَبَثِ أَوْ اللَّامَعْفُولِ، وَمَا تَبَعَهُ مِنْ إِغْرَاقٍ فِي الذَاتِيَّةِ عِنْدَ الْكِتَابَةِ وَعَدَمِ الْاعْتِنَاءِ كَثِيرًا بِالْمُتَلَقِّيِّ، وَهَذَا أَيْضًا مُرْتَبِطٌ بِالنَّقْطَةِ الثَّانِيَةِ الَّتِي ذَكَرْنَاهَا.

3-تأثر بعض الكُتَّابِ بِبَعْضِ الْأَعْمَالِ الَّتِي رَاجَتْ وَمُحَاوَلَةٌ تَقْلِيدِيَّةً:

فَعَلَى صَعِيدِ الْأَعْمَالِ الْعَرَبِيَّةِ، قَدْ يَنْجَحُ بَيْنَ فِينَةٍ وَأُخْرَى عَمَلٌ أَدَبِيٌّ، لَا يَعُودُ نِجَاحُهُ إِلَى جُودَتِهِ أَوْ جَمَالِهِ؛ بَلْ لِاسْتِخْدَامِهِ "مَشْهِيَاتٍ" مَعْرُوفَةٍ لَجَلْبِ الشُّهُرَةِ وَإِثَارَةِ الصَّجَّةِ، وَهَنَّاكَ تِلْكَ الْوَصْفَةُ الَّتِي يَتَّبِعُهَا بَعْضُ الْكُتَّابِ عِنْدَ الرَّغْبَةِ فِي الشُّهُرَةِ السَّرِيعَةِ، أَوْ إِثَارَةِ الصُّوْضَاءِ حَوْلَ كِتَابَاتِهِمْ، أَلَا وَهِيَ الْإِغْرَاقُ فِي الْجِنْسِ الْفَاحِشِ وَالتَّجْدِيفِ الدِّينِيِّ؛ مِمَّا يَضْمَنُ لَكَ مَهَاجِمَاتٍ وَمَرَاغِمَاتٍ وَمُنَاقَشَاتٍ، هَذِهِ الصُّوْضَاءُ الْفَارِغَةُ كَثِيرًا مَا تَبْهَرُ أَدْبَاءَ صِغَارٍ، فَيَلْجَأُونَ لِتَقْلِيدِ هَذِهِ الْأَعْمَالِ الْمَسْفُوفَةِ الرَّدِيئَةِ؛ طَمَعًا فِي الشُّهُرَةِ أَوْ الْمَالِ، أَوْ تَنْصِيهِهِمْ كُتَّابًا مُنَاضِلِينَ لِحَرِيَةِ الْكَلِمَةِ، هَذِهِ النُّسخُ الرَّدِيئَةُ مِنَ الْأَدَبِ تَشَارِكُ فِي ابْتِعَادِ نِسْبَةٍ كَبِيرَةٍ مِنَ الْقُرَّاءِ عَنِ الْأَدَبِ، فَهِيَ وَإِنْ كَانَتْ تَلْقَى رَوَاجًا عِنْدَ فِئَةٍ مَعِينَةٍ - يَهْدَفُ الْفُضُولُ لَيْسَ أَكْثَرَ - فَهِيَ تَلْقَى نَبْذًا وَاحْتِقَارًا عِنْدَ الْبَعْضِ الْآخَرَ، وَتَصَوُّرًا خَاطِئًا أَنَّ أَغْلَبَ الرُّوَايَاتِ تَحْوِي هَذَا الْكَمَّ¹ مِنَ الْفَضَائِحِ وَالْإِنْفِلَاتِ².

2-الترجمة ومدى مساهمتها في الوعي الأدبي الحضاري

إن الترجمة عملية دقيقة وحساسة تنقل نوا بجمع أبعاده من بيئة قد وضع لأجلها إلى بيئة جديدة مغايرة عبر مخاض إبداعي جديد وعسير، وقد أدرك العرب قديما أهمية الترجمة وأولوها اهتمامهم. إلا أن العالم العربي عرف نوعا من التقهقر والاضمحلال الذي أدى إلى ضعف في جميع المجالات، ناهيك عن ركود وسبات ثقافي أدبي استمر لقرون وأجيال، لم يتداركه الوعي العربي إلا خلال القرن الماضي أين عاد الاهتمام بالترجمة، وبلغ الأدب درجة من التطور الفكري والفني جعله يرقى إلى مصاف الآداب الغربية؛ ليطلع العالم على أسماء من أمثال طه حسين، نجيب محفوظ، الطيب صالح، غسان كنفاني، نزار قباني، محمود درويش³ وإذا كانت الترجمة ضرورة لكل إقلاع حضاري، فإنها بالمقابل تلعب دور تيرمومتر قياس الدورة الحضارية من خلال ازدهارها أو انحدارها أو انحطاطها. فحيثما ضعفت الترجمة وفترت وغابت، علت في الاجوار رائحة الانحطاط والاستبداد والاستعلاء العرقي... وحيثما ازدهرت الترجمة، ارتفعت الواردات المعرفية والعلمية وتضخمت الصادرات والفكرية والفنية والأدبية وانتفت مشكلة ضعف الشهية القرائية لدى القراء مع إغراءات

¹ https://www.alukah.net/publications_competitions/0/6085

² <https://ar.wikipedia.org/wiki>

³ محمد جمزة مراهب: ترجمة الخصوصيات الثقافية في الرواية المغاربية واشكالية التلقي، كلية الآداب واللغات، قسم الترجمة مدرسة الدكتوراه 2008-2009 - ص ب-

العناوين اللامحدودة في المجالات اللامحدودة بالمقاربات اللامحدودة¹... فالأدب كائن حي يستمد حياته الخالدة من قوته الذاتية، ومن تلك الأجيال من المترجمين الذين رعوه ونفخوا فيه من أرواحهم، فعاشت بفضلهم كنوز أدبية امتدت حياته الزمنية عبر الأجيال. فلقد عاش الأدب وازدهر بفضل الترجمة التي رعته وحافظت عليه وانتشلته من براثن الضياع أحيانا آخر. ويكاد معظم الباحثين في الحقل الترجمي يجمعون أن لترجمة الأدبية جاءت تالي للترجمة الدينية؛ فهي تجربة إنسانية قديمة قدم الإلياذة والأوديسة، قديمة قدم الملاحم والأساطير وألف ليلة وليلة. إن النص الأدبي ليس جمادا ولا غيابا، بل كائن حي له حضور، يؤثر على بني البشر، في تناقله القارئ والمثقف والمترجم؛ هذا الأخير الذي يسعى إلى تقديم إبداع جمالي أصيل خاضع لأسس لغوية جمالية نظرا لاعتماد النص الأدبي على التصوير والعاطفة والانفعال والخيال وتعدد القراءات والمعاني، خاصة فيما يتعلق بالنص الشعري، ناهيك عن الكناية والرمز، لذلك نجد أحيانا كثيرة ترجمات مختلفة لنص أدبي واحد، فكل قراءة جديدة تولد معان أخرى في ذهن المترجم وبالتالي إبداع آخر للنص. على مستوى الشعر والمسرح. (مداخلة الدكتور: مُحَمَّد سَعِيد الرَّيْحَانِي فِي ندوة "من الفكر الموسوعي إلى فن الترجمة" التي نظمتها كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز بفاس المغربية يوم الخميس 8 أبريل 2010)

أولا على مستوى الشعر

لعل أبرز انعطاف طرأ على الشعر العربي في العصر العباسي هو انبثاق غرضين آخرين أضيفا إلى سائر الأغراض المعهودة في الشعر العربي، وهما غرض المجون و الزندقة، وغرض الزهد و التصوف. ومع أن لهذين الغرضين جذورا في الشعر العربي القديم، إلا أنهما بلغا في هذا العصر المدى من التطرف. لقد انطوى المجتمع الإسلامي في العصر العباسي على كثير من التعقيد، وعرض له كثير من الاختلال. وكان ذلك كله بسبب التبدل الشديد الذي أصاب الحياة الاجتماعية والفكرية والدينية. إذ التفت الناس إلى حياة الدعة واللهو نتيجة انقضاء مرحلة الجهاد والفتح، فازدهرت التجارة وحركة القوافل، وتكاثر الممولون وتركزت الثروة في جيوب فئة من الأغنياء. ونشطت تبعاً لذلك حركة المتاجرة بالرقيق، وانتشرت أسواق النخاسة، وشاع اقتناء الجواري والغلمان، بعد أن انصبت عناصر أعجمية كثيرة على الحياة العربية من فرس و روم و ترك، حاملة معها نزعاتها ونزواتها، وعاداتها وأهواءها، فكثرت عناصر الموالى، وتزعزعت القيم، وضعفت الأعراف والتقاليد. وهكذا برزت الزندقة لتغدو مظهراً من مظاهر المروق من الدين وفساد العقيدة، كما برز المجون مظهراً آخر من مظاهر التحلل في الأخلاق والسلوك، والاستهتار بالقيم والأعراف. وقد تطرف الشعراء في ذلك، من أمثال بشار و أبي نواس و مطيع بن إياس، حين أطلقوا لأنفسهم عنان القول، وخرجوا عن نطاق الحشمة والوقار. ولم يفترق الأدب ذلك الحب العذري أو العفيف، وما اتسمت به من ملامح الطهر والنقاء، بل ابتلي بنمط شاذ مستحدث من الشعر الهابط في مضمونه لم يعهده العرب من قبل، وهو التغزل بالمذكر. كما لم يعد الكثيرون يجدون حرجاً في شرب الخمر وارتكاب المعاصي متحللين من كل خلق ودين .

وثمة نزوات كثيرة اشتهر بها أبو نواس وتجلت في أقواله وأفعاله، إنه يخاطب ساقية في الحانة بكلمات طافحة بالاستهتار والتحدي :

ألا فاسقني خمرأً وقل لي هي الخمر² ولا تسقني سرأً إذا أمكن الجهر

¹ مداخلة الدكتور: مُحَمَّد سَعِيد الرَّيْحَانِي فِي ندوة "من الفكر الموسوعي إلى فن الترجمة" التي نظمتها كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز بفاس

المغربية يوم الخميس 8 أبريل 2010

² <https://ar.wikipedia.org/wiki>

حتى إن بعضهم جهر بالزندقة ومنهم بشار ابن برد وحماد عجرد والحسين بن الضحاك و صالح بن عبد القدوس وسواهم، وقد عرف أكثرهم بالمجون والتهتك. والملاحظ أن هذه النزعات المتطرفة قد برزت في مدن العراق كالبصرة والكوفة وبغداد نتيجة انصباب فئات كبيرة من الأعاجم على سكان تلك الحواضر، حاملة معها نحلها الغريبة، من بوذية وزرادشتية و مانوية وغير ذلك .

وكان من الطبيعي داخل ذلك المجتمع الحافل الذي كان يضطرب بتيارات شتى أن تتعدد النزعات، وتتعارض الاتجاهات. ولم يكن بوسع مجتمع عميق الجذور ورث القيم العربية وتشبع بالروح الإسلامية أن يتقبل الزيغ والانحراف، ويرتضي الطيش والمروق. لقد هال الأتقياء وذوي الغيرة على الدين والأخلاق ما تعرض له ذلك الجيل من غزو لأفكاره ومعتقداته، وفساد في قيمه وسجاياه. ورأوا أن خير سبيل إلى النجاة من تلك الشرور العودة إلى جوهر الدين والتمسك بحبل الله. وهكذا اشتد تيار الزهد والتقشف في مقابل نزوع الآخرين إلى المجون والتحلل. وقد غلا بعض هؤلاء في التضييق على أنفسهم غلو أولئك في تحللهم واستهتارهم. فدأبوا على الوعظ والتعبد، وحضوا على حياة النسك ونبت حطام الدنيا .

ويعد الشاعر أبو العتاهية الذي عاش في صدر العصر العباسي ممثل تيار الزهد في الشعر العربي، حين أكثر من نظم قصائده الزهديات وبرع فيها، حتى إنه جعل من ذلك الشعر غرضاً جديداً انضم إلى سائر الأغراض المعهودة .

وقد نظم في غرض الزهد شعراء كثيرون، منهم سفيان بن عيينة و عبد الله بن المبارك ومحمود الوراق و مالك بن دينار، إضافة إلى أبي نواس في أواخر حياته .

ثم أخذ تيار الزهد يخرج عن بساطته ويزداد اتساعاً وتعقيداً، فلم يعد أعلامه يكتفون بالوعظ والتذكير بالموت، والإكثار من ذكر القيامة والنار، بل راحوا يرتكزون إلى أصول فكرية وفلسفية، انبثق منها في نهاية الأمر مذهب التصوف. وقد تجلى مفهوم الحب الإلهي في عصر مبكر لدى رابعة العدوية (ت135هـ أو 185هـ) الزاهدة العابدة، التي يقال أنها استعملت لأول مرة لفظة الحب للتعبير عن إقبالها على الله، وإعراضها عن كل ما سواه .

خصائص الشعر¹

اتسع مجال القول على صعيد الشعر والنثر في أدب العصر العباسي، تبعاً لاتساع مناحي الحياة وتشعبها في هذا الطور المتألق من حضارة العرب. فتكاثرت الموضوعات التي تناولها الشعراء فضلاً عن الأغراض الشعرية التي نظموا فيها. من ذلك توسعهم في وصف مشاهد الطبيعة المختلفة، مثل وصف الربيع لأبي تمام و للبحريري وكذلك ما وصف به أبو الطيب المتنبي شعب بوان في بلاد الفرس .

وأوغل شعراء هذا العصر في وصف الأيك والحمائم، والرياض والحياض، والأزهار والثمار، حتى حفلت دواوين البحريري وابن الرومي وأبي بكر الصنوبري وأمثالهم بهذه الأوصاف الجميلة التي انطوت على التشبيهات الطريفة والألوان البهيجة .

وكان لوصف المدن والمنشآت العمرانية حيز آخر في قصائد الشعراء الذين عاش معظمهم في الحواضر، وعرفوا حياة البلاط ومجالس الأمراء، فوصفوا القصور والرياض وكثيراً من مظاهر الحضارة الجديدة ومناحي الحياة المستحدثة. فوصف البحريري قصر الجعفري الممرد، كما وصف بركة المتوكل التي كانت آية في الحسن بفضل إبداع هندستها .

¹ <https://ar.wikipedia.org/wiki>

وفي الوقت نفسه التفت شعراء العصر العباسي في أحوال قليلة إلى شؤون تتصل بحياة عامة الناس بعيداً عن بلاط الخلفاء وقصور الأمراء .

ومن الموضوعات الجديدة على هذا الصعيد الشعبي وصف ابن الرومي لبسطاء الناس وكادحيهم، وما كان يمتاز به بعضهم من براعة في مهنتهم، كوصفه للخباز وللحمال وقالي الزلاية.. في مقطعات شعرية حافلة بالصور الطريفة .

ولعل في طليعة ما طرأ على معاني الشعر العباسي من تطور، على صعيد آخر، أنها جنحت للرقعة والعذوبة، بفضل غلبة الحضارة وانصقال الأذواق، كما اتسمت في جانب منها بالابتكار والعمق، تبعاً لنضج العقل العربي وتوسع آفاقه. كذلك امتازت معاني الشعر بالجدّة والطرافة بعد أن قيص لها شعراء أفاذ عرفوا بقوة فنهم وشدة براعتهم وسعة ثقافتهم. وكان لشعر الغزل وشعر الوصف نصيب واف من ملامح الحداثة التي أغنت الشعر العربي وزادته رونقاً وبهاء .

وتجلى الإبداع الشعري في هذا العصر من خلال اختراع المعاني وابتكار الصور ونفاذ الرؤية. وغلب على جانب من الشعر فكر الفلاسفة وعلماء الكلام، واقتحمته ألفاظهم واصطلاحاتهم، كالجوهر والعرض والشك واليقين، مثل شعر أبي العتاهية الذي ينم على آثار إلمانية. الفارسية وعقيدتها الثنائية :

لكل إنسان طبيعتان خير وشر وهما ضدان

على أن هذا المنحى في التحديث لم يرق المحافظين الذين تمسكوا بعمود الشعر التقليدي، ونهج القصيدة الموروث، إذ الشعر في رأيهم لا يحتمل وطأة الحقائق الذهنية المجردة، والاصطلاحات الفلسفية المعقدة، والمنطق الذهني الصارم. ورأى البحثري في مثل ذلك بدعة في الأدب لم يعرفها فحول المتقدمين، ولم يجنح إليها امرؤ القيس. إمام الشعراء كلفتمونا حدود منطقتكم والشعر يغني عن صدقه كذبه

أما المبنى الشعري فقد تعرض لتغيير ملموس في بعض نماذجه، سواء على صعيد الأوزان أو صعيد الأسلوب. فقد مالت القصائد إلى القصر وسارت المقطعات على الألسنة ولاسيما في مجال الغزل والهجاء والزهد والحكم... كذلك آثر الشعراء البحور القصيرة مثل بحر الهزج والمجتث والمقتضب، كما جنحوا للأوزان المجزوءة في بحور الوافر والكامل والبسيط والخفيف..

كذلك جددوا في القوافي تخفيفاً من وطأة القافية الواحدة الغالبة، فأحدثوا نوعاً من النظم سموه «المزدوج»، وهو في الغالب من بحر الرجز يختص فيه كل شطرين في البيت بقافية واحدة، وتليها قافية مغايرة في البيت التالي وهكذا. وقد استعاره الفرس وسموه «المثنوي». وشاع المزدوج لدى أبي العتاهية الذي نظم مطولة بالغة الطول عرفت بذات الأمثال، وقد ضاع معظمها .

وقد ساغ هذا النمط العروضي الميسر للنحاة والفقهاء وسائر العلماء، فأكثروا فيه المنظومات التعليمية، كما آثره أبان اللاحقي فيما نظمه من أقاصيص كليلة ودمنة، وسواه ممن نظموا في شؤون العلم والدين والتاريخ. ولا ريب في أن شيوع الغناء والرغبة في تلحين الأشعار في المحافل والأسمار من أهم ما أسهم في رواج هذه الأنماط الجديدة التي تعد من حقائق النظم .

واستتبع هذا المنحى إيثار الألفاظ السهلة المأنوسة، حتى كادت تنحصر الغرابة اللفظية لدى فئة الرجاز البداة أول الأمر ثم آل أمرهم إلى الانزواء .

ومن جهة أخرى على هذا الصعيد الأسلوبى غلبت الصنعة على مبنى الشعر، وأوغلت فيه أضرب التزويق والتزيين، فكثرت فيه الزخارف اللفظية والمحسنات البديعية، ويعد أبو تمام وابن المعتز في طليعة أصحاب هذا المذهب الفني، إذ جدا في طلبه وأكثر منه حتى عرفا به.¹

وازداد الشعراء إيفالاً في الصنعة مع مضي الزمن، وغدا الشعر لديهم معرضاً للتزيين والتلوين كقول الوأواء الدمشقي (385) هـ/994م:

قَالَتْ لِيَطِيفِ حَيَالِ زَارِنِي وَمَضَى بِاللَّهِ صَفْهُ وَلَا تُنْقِصْ وَلَا تَزِدِ
فَقَالَ أَبْصَرْتُهُ لَوْ مَاتَ مِنْ ظَمًا وَقُلْتِ قِفْ عَنْ وُرُودِ الْمَاءِ لَمْ يَرِدْ

كذلك اكتسب الخيال غنى ومضاء، فغدت الصور الشعرية متممة بالتلوين والتعقيد، وخرج التشبيه عن بساطته المعهودة وأطرافه الواضحة المحددة .

فحين يود أبو تمام وصف الطبيعة يستخدم توافر الأضداد، وعندما يتعاورها الصحو والمطر يكون لذلك في مرأى الشاعر منظر معجب::

مطر يذوب الصحو منه وبعده صحو يكاد من النضارة يمطر

وبالإجمال اكتسب الشعر العباسي تبعاً لمواكبته هذا العصر الحضاري كثيراً من ملامح الجدة والطرافة. حتى ليتمكن القول إنه بفضل ما انطوى عليه من جمال التعبير، وطرافة التصوير، وسمو الخيال، وجدة المعنى، وسعة الثقافة وغنى الفكر...، غدا فناً مزدهراً وعاش عصره الذهبي..

الشعر أقرب الفنون إلى نفس الإنسان؛ لأن اللغة أنفاس الإنسان، والصوت آتة الفنيّة الأولى، كطائرٍ بشريٍّ مُغردٍ. ولذلك فإن الأصل في الشعر أنه فنٌّ فطريٌّ، لا يتطلّب علماً، ولا فلسفة، ولا صناعة مكتسبة- بما تعنيه هذه العبارة من معنى- ولا أكثر من الاستعداد اللغوي الفطري والموهبة. بخلاف الفنون الأخرى التي لا بدُّ لها من ثقافةٍ خاصّة، ودريّة شاقّة، وتفاعلٍ اجتماعيٍّ، بقدرٍ أو بأخر. فهي صناعاتٌ فنيّة متقدّمة، ظهرت بتطور الإنسان وحضور الآلة ونشوء المجتمعات، بخلاف الكلمة الشعريّة. وبرزت تلك الفنون في بعض المجتمعات دون بعض، وفي حقبةٍ دون أخرى، ولكن ليس هناك مجتمعٌ بشريٌّ في أيّ زمانٍ ومكانٍ لم يكن له شعر أو غناء. ربما كان فنّ الرسم قد بدأ في مرحلةٍ لاحقةٍ كثيراً بعد الشعر، فبدأ بدائيّاً جداً مع سكّنى الإنسان الكهوف، والرسم على الجدران، ثمّ منه انبثقت فنون الكتابة، من مقطعيّةٍ إلى تصويريّةٍ إلى أبجديّة، في الألف الثاني قبل الميلاد.

من هذه المنطلقات يبدو التعبير الصوتي أقدم، بطبيعة الحال، والتعبير الصوتي ملازم للكائنات الحيّة كافة. بحيث لا يتصوّر أن الإنسان الأوّل، في أوّل وجوده على هذا الكوكب، كان يرسم، مثلاً، أو يخطب، أو يقصُّ قصّة، أو يزاول فناً آخر كهذه الفنون، لكنه قطعاً كان يعبرُ بالغناء، فرحاً أو ترحاً، ويقضي عمّا في نفسه بلغة. وقد كانت لغة الإنسان توهّله لذلك، كما أهّلته للحوار الكوني، في قضايا الوجود والمصير، والحقّ والباطل. وهذا ما ميّزه عن سائر المخلوقات.

ومن هنا فلا خلاف في أن اللغة هي أوّل مكتسبٍ معرفيٍّ للإنسان. وبما أنها كذلك، فإنها أداة العقل والتخيّل والفنّ، وكلُّ اللغات الفنيّة الأخرى ثانويّة ولاحقة ورامزة، وإنما وقع الجدل منذ القَدَم في أيّهما أسبق: الشعر أم النثر؟ النثر: بمعنى التعبير الفبيّ نثراً، غير المنظوم في قوالب موسيقيّة. بيد أن الفطرة الطبيعيّة، وسنن الله في خلقه، تدلّنا على أن الشعر، بأفهومه العامّ، أسبق من النثر الأدبي؛ من حيث حاجة الإنسان للإرواء الصوتي، والموسيقي، وللبثّ الروحي، لا الفكري، وللتأثير الإيحائي، لا العلمي. بل إن اللغة لتبدو في

¹ مصطفى الشكعة: الشعر والشعراء في العصر العباسي.. ط2 بيروت، دار العلم للملايين. ص25

ذاتها أقرب إلى الموسيقى، حتى في نثرها، بحيث أستطيع القول: إن اللغة هي أول كُرَاسَة موسيقية، أو «نوتة»، عزفها الإنسان. وشواهد ذلك ما تزال قائمة لدى علماء اللغة، في ما يسمونه محاكاة (1) أصوات الطبيعة Onomatopoeia، والعربية حافلة بهذا النوع جداً. وقد عالجتُ بعض هذه القضية من خلال كتابي «الصورة البصرية في شعر العميان: دراسة نقدية في نظرية الخيال والإبداع»، (وهو رسالتي للدكتوراه 1993، ونُشر في نادي الرياض الأدبي، (1996) ولذلك كان الشِّعر فنَّ المجتمعات الرعوية والشفاهية الأولى في مختلف الأمم¹.

قد يقول قائل: «إنه من الصعوبة الحصول على دراسة أنثروبولوجية تربط بين الشِّعر والحضارة، وأثر خفوت الأولى على مآل الأخرى». لكن ما كلُّ أمرٍ يتطلَّب دراسات أنثروبولوجية لاستنتاجه بالضرورة؛ إذ إن طغيان الماديَّات -ولا أقول «الحضارة» بمعناها الشمولي المتوازن- يُبعد الإنسان عادةً عن روحانيَّاته، الدِّينية والفِئِيَّة، ويتحوَّل بالإنسان إلى ما يشبه تَبْدُّ الآلة. وهذا ملموس على مستوى المجتمعات والحضارات، فلن تجد رجلَ مالٍ واقتصاد، مثلاً، يحفل كثيراً بالشِّعر، إلا ما ندر، والنادر لا حكم له؛ فالعقل الصرف سيشغل لديه هذا الحيز. وبمقدار غرق المجتمع في متطلِّبات الحياة اليومية، وضغوط الماديَّات، يبتعد عن الكلمة والفنون والآداب، ولا سيما الشِّعر؛ لأن خصوصية الشِّعر، وصفاءه من الأغراض -حتى الأغراض الدلالية المباشرة- تحتم شفافيةً على متلقِّيه، ومَلَكة متخيِّلة تسمو على القراءة الحرفية والمباشرة للنص، وأن تكون لديه قدرةً ذاتيةً لإعادة إنتاج النص، إلى ما لا نهاية. فأنتي سيكون هذا في مجتمع يلهث وراء حاجاته البسيطة، والمُهلِحة، والبهيمية أحياناً. ولذا فإن الشاعر نفسه في مثل هذه المجتمعات يغدو منبوذاً. وقد قالها (أفلاطون) قديماً، حين طرد الشعراء من مدينته الفاضلة؛ لأنه رأىهم فارغين، لا يفيدون المجتمع بشيء، بحسب فهمه للإفادة. وهذا ما خالفه الرأي فيه (أرسطو) في محاورته معه حول هذه المسألة، أو «الثيمة» كما يحلو اللفظ في بعض الأفواه العربية المعاصرة.²

بناءً على ما سبق - كما يقول كاتب المقال عبدالله بن أحمد القيفي - فإن الفنون اللغوية، وبخاصة الشِّعر، بوسعها أن تكون معاول بناءٍ أو هدمٍ للإنسان ومجتمعه، أكثر من غيرها من الفنون.

(1) مصطلح المحاكاة: هو المقابل للمصطلح الإنجليزي Imitation، من الأصل اللاتيني Mimesis. مع أن التَّيْمُم، في العربية: القصد، والتوحي، والاتباع. واليَمَامَة: القصد. والمُئْمُّ: الدليل الهادي. والأُمَّة والأُمَّة: الشِّرعة والدين والسُّنَّة. والإمام: المثال. وكلُّ ذلك من: أمَّ الشيء، وهو أصله. ومنه سُمِّيت الأمُّ بهذا الاسم. قال (الجوهري): (أصل الأمُّ أمَّهَةٌ، ولذلك تُجمَع على أمَّهات. ويقال: يا أمَّة لا تفعلي، ويا أبة أفعلي. (انظر: الجوهري، الصحاح؛ ابن منظور، اللسان، (أم)). وما زال هذا هو المسموع في لهجات (نجد): «يَمَّة / يا أمَّة، يَبَّة / يا أبة». ومن هذا يتضح أن الأصل اللاتيني للمصطلح الذي قابلناه حديثاً بمحاكاة)، والكلمة الإنجليزية لهذا المصطلح، شبيهان بالجذر العربي، الذي يشير إلى الإتياعية والاستنان والتقليد، وكأن الأصل في العربية واللاتينية واحد، وهو الذي كان يحسن أن يكون منه اشتقاق المصطلح في العربية، لما ينطوي عليه من دلالة أعمق من محض التقليد الظاهري الذي تعبر عنه كلمة «محاكاة». فلو قلنا «الإتِّمام»، مثلاً، في مقابل Imitation، لكان مصطلحنا عربياً صميمًا، ومجانسًا للمصطلح الأجنبي، وأدلى على معنى الإتياعية المؤنَّمة المتمذهبة. غير أنه قد سبق السيفُ العذَل، فاستقرار مصطلحٍ يجعل تغييره غير ميسور ولا مستساغ.

¹ محمد زغلول الأدب في عصر العباسيين "منذ قيام الدولة حتى نهاية القرن الثالث" .. الاسكندرية .. منشأة المعارف ص 23.

² المبرج نفسه: ص 24

(2) كثيراً ما نقرأ لدى بعض نقادنا المغرمين بطرائف الألفاظ كلمة «تِيْمَة»، كقولهم: «هذه تِيْمَة أساسية في النص!» على الرغم من أن التِيْمَة في العربية هي: الشاة تُذْبَح في المَجَاعَة، وقيل: الشاة في المنزل، وليست بسائمة، فإذا ذُبِحَت، قيل: قد أْتَمَّ فلان. وفي الحديث: التِيْمَة لأهلها. (انظر: ابن منظور، اللسان، (تيم)). فهل يصح قول الناقد: «هذه (شاة) أساسية في النص»؟! على أن الكلمة بالإنجليزية theme:، وتعني: مسألة أو قضية أو موضوع ما. غير أن اللهجة العربية تتدخَّل أيضاً هاهنا، حتى في الإنجليزية، فمن ينطق الثاء ثاء في لهجته، فالمصطلح: «تيم-ة»، وقد أُثِّثَ، ومَن ينطق الثاء تاءً، فهو: «تيمه»، وربما صار «سيمه»، حسب لهجة ثالثة/ أعني: تالته/ أو سالسه! ولم لا تتدخَّل اللهجات في الإنجليزية، مادامت تتدخَّل في الفصحى، حتى لدى علية القوم من الأدباء واللغويين، وربما قارئ «القرآن المجيد»! وذلك مثل كتابة الروائي (الطيب صالح): «أزرعات»، بالزاي، على الطريقة السودانية، وهي «أذرعَات»، بالذال، في إشارته إلى قول (امرئ القيس)¹:

تَنَوَّرَتْهَا مِنْ أَذْرِعَاتٍ وَأَهْلُهَا

يَيْتَرِبُ أَدْنَى دَارِهَا نَظْرٌ عَالٍ

في روايته (منسي: إنسان نادر على طريقته، ص146، (رياض الريس، 2004. (هذا، ولعل (أذرعَات) اسمٌ معروفٌ إلى الآن باسم (أذيرعات)، من روافد جبل طُويق، على يمين الطريق إلى الحجاز. (وانظر: ابن خميس، عبدالله، (1970)، المجاز بين اليمامة والحجاز، (الرياض: دار اليمامة)، 39، 115). على حين يفعل روائيٌّ آخر، هو (يوسف زيدان، عزازيل، الرِّقَّ الثالث عشر)، عكس ذلك، فيقلب الزاي ذالاً، في كتابته كلمة: «الوَحَّاز»، بالذال، وهو يعني «الوَحَّاز»، بالزاي، وذلك في حديثه عن نبات العوسج ذي الشوك الوَحَّاز. والسبب أنه ظن الزاي لهجةً والأصل بالذال؛ فوقع في ما فرَّ منه! وما ضربت المثل بهذين الكاتبين إلا مثلاً طريفاً ودالاً على التأثير اللهجي الطاغي، وجَلَّ من لا يخطئ ولا يلتبس. وعودةً إلى مصطلح «تيمه»، لماذا لا نستعمل: مسألة أو قضية أو موضوع، ونفتك من البلبلة اللغوية اللهجية؟ يبدو سؤالاً بريئاً؛ لأنه: من سيضمن الصورة الحدائبة الطليعية الكاذبة لناقدنا (التِيْمَة) لو عرَّب مصطلحاته، لا قدر الله؟ وإلا فالأمر هنا يختلف عن مصطلح (محاكاة) المذكور في الحاشية السابقة؛ من حيث هو هنا مأخوذ، بعد تشويبه، من لغةٍ أخرى، وتعريبه سائغ سائر في كثير من الكتابات، سوى تلك التي تُصِرُّ على أن تلبس قُبَّعة السيد الأبيض، ولو بالمقلوب!

خاتمة

نصل في نهاية ورقة هذه المداخلة إلى أن الأدب يتعامل مع الفرد من حيث هو كائن اجتماعي. فنحن كأفراد نقوم بأدوار اجتماعية تحدد ما نشعر به وما نقوم به من أفعال – رجال ونساء وأطفال وآباء وأمهات وأصدقاء وغرباء إلى غير ذلك. ويدرس الأدب هذه الأدوار الاجتماعية ويجيز لنا أن نُؤديها مع أنها قد لا تكون متوفرة لنا في الحياة الواقعية. ليس هذا فحسب، بل إن دراسة الأدب بهذا المفهوم توفر لنا فرصة دراسة ما نقوم به من أدوار في حياتنا الواقعية على نحو أكثر وعياً وأكثر انتقاديته. ويمكن أن نسمي هذا بالتأثير الأخلاقي للأدب: فدراسة الأدب تطور شخصية أكثر قدرة على الاستجابة لإمكانيات العالم الذي نعيش فيه وأكثر قدرة على التعامل مع ما تفرضه الحياة والمجتمع علينا من قيود.

هذا الدور الأساسي الذي تقوم به الترجمة نراه واضحاً من خلال النظرية التي تقول: إن للحضارة أطواراً ومراحل، وإن لكل طور ومرحلة شعباً من الشعوب يحمل مشعل الحضارة، تماماً كما في سباق الماراثون، إذ

¹ <https://www.diwanalarab.com>

ليس باستطاعة أي شعب أن يحمل هذا المشعل إلى الأبد... بل هو يأخذه من شعب سابق ويسلمه إلى شعب لاحق... يأخذ ويعطي... مستفيداً من مجمل الإنجازات التي توصلت إليها الشعوب الأخرى قبله... ناقلاً ما وصل إليه وما استطاع أن يطوره بإمكاناته الذاتية إلى ما بعده... وعملية النقل هنا تعتمد اعتماداً رئيسياً على الترجمة .

مصادر ومراجع المداخلة

¹ محمد عمارة : التراث والمستقبل ، القاهرة : دار الرشد ، ط 1418 ، 2 هـ 1997 .

² أحمد عبد الرازق أحمد : الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى ، القاهرة : دار الفكر العربي ، ، 1990 .

³ محمد كمال الدين عز الدين ، أربعة مؤرخين وأربعة مؤلفات " من دولة المماليك الجراكسة " ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة 1992 .

⁴ محمد جمزة مرابش: ترجمة الخصوصيات الثقافية في الرواية المغاربية واشكالها التلقيني ، كلية الآداب واللغات ، قسم الترجمة مدرسة الدكتوراه 2008-2009- ص ب-

5:-مُحمَّد سَعِيد الرَّجَّانِي فِي ندوة "من الفكر الموسوعي إلى فن الترجمة" التي نظمتها كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز بفاة المغربية يوم الخميس 8 أبريل 2010

6-مصطفى الشكعة : الشعر والشعراء في العصر العباسي.. ط2 بيروت ، دار العلم للملايين.دت

7-محمد زغلول الأدب في عصر العباسيين "منذ قيام الدولة حتى نهاية القرن الثالث .. الاسكندرية .. منشأة المعارف .دت الانترنت

1-<https://www.almothaqaf.com/b/readings-5/952239>

2-<https://ar.wikipedia.org/wiki>

https://www.alukah.net/publications_competitions/0/6085-3

التنوع الثقافي كمؤهل للحوار والتعايش

The Cultural Diversity as a Qualification for Dialogue and Coexistence

ط د/ بلغنامي نادية ، جامعة طاهري محمد بشار

nanab7801@gmail.com

الملخص:

اليوم العالمي للتنوع الثقافي من اجل الحوار والتطور الذي يحتفل به في الواحد والعشرون من ماي من كل سنة هاته التظاهرة ليست من اجل اظهار الجانب الثقافي فقط بل الغاية من ذلك نشر ثقافة الحوار وإظهار الجانب السلمي والحضاري الجمعية العامة للولايات المتحدة اقترت بجعل هذا اليوم العالمي لأول مرة في 2002 بعدما تبنت اليونسكو تقريرا عالميا بخصوص التنوع الثقافي في 2001 بالأخذ بعين الاعتبار الحاجة لأساس الثقافة كوسيلة للازدهار وتحقيق التنمية المستدامة والتعايش السلمي العالمي التنوع الثقافي هو تنوع الانسان في المجتمع او تنوع الثقافة في منطقة ما او في جميع انحاء العالم كما هو وضع ان الثقافة تختلف باختلاف الشعوب ، هناك اختلافات كبيرة في المجتمعات في التعامل مع الثقافة

الكلمات المفتاحية:الثقافة;التنوع;الحوار;التعايش;اليونسكو.

Abstract

World Day for Cultural Diversity for Dialogue and Development, which was celebrated every year on May 21st, doesn't celebrate the richness of the culture's world only but also the essential role of intercultural dialogue in the realization of peace and sustainability development. The General Assembly of the United Nations declared this World Day for the first time in 2002 after UNESCO adopted the Universal Declaration on Cultural Diversity in 2001, recognizing the need to "strengthen the potential of culture as a means of achieving prosperity and sustainable development" and peaceful global coexistence. CULTURAL DIVERSITY "Is the variety of human societies or culture in a specific region or the world as a whole. As well as more obvious cultural differences that exist between people, there are significant variations in the societies in dealing with culture.

Keywords: CULTURE; DIVERSITY; DIALOGUE; COEXISTANCE; UNESCO

مضمون المقال:

Cultural diversity is the term used to describe many different cultures co-existing within one larger culture. The fact that we can eat so many different types of cuisine in the United States is because people from other countries have immigrated to the US and brought aspects of their own cultures with them. This means that under the umbrella of American culture many different ethnic traditions are being practised in communities around the country.

As an abstract concept, cultural diversity is pretty straightforward; however, finding a concrete definition of culture can be a little bit tricky. This is because the definition of culture can change depending on who's using it and the context in which it's being used. For example, some people use the term to describe the creative arts, like dancing

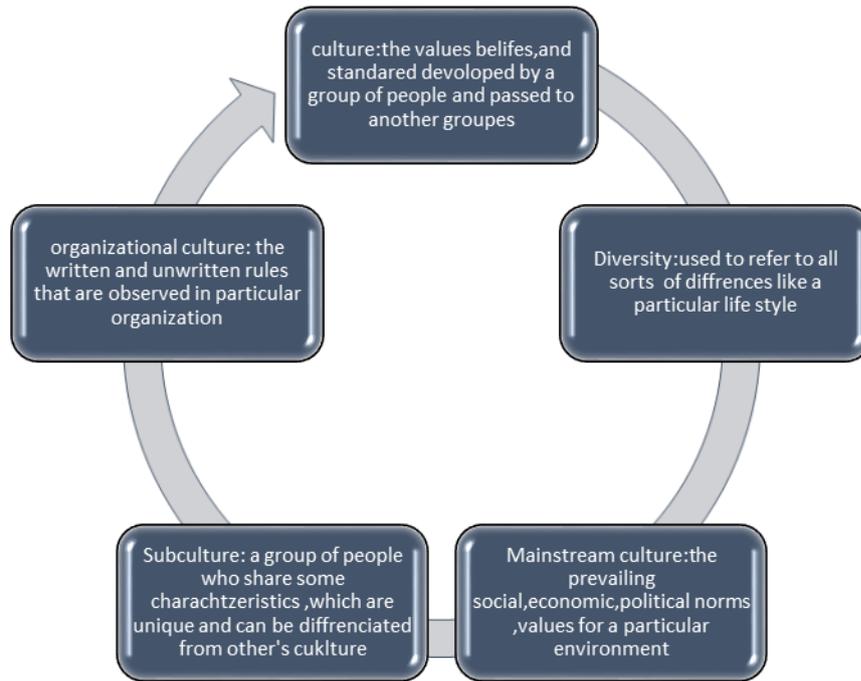
or painting, while others use it in a much broader context to refer to all of the traditions, practices, and belief systems of a particular population of people. For this lesson, we are going to look at culture as the latter of these two definitions.

Coexistence is a basic principle for maintaining cultural diversity. The latter can only be achieved if the basic conditions are created that make this principle effective and successful. It opens the field of dialogue and the culture of understanding and accepts the other in a climate of mutual harmony and disunity. The coexistence between individuals within a society and between communities, even nations between them, according to their differences and their problems. Because the philosophy of coexistence reduces the culture of coexistence based on respect for identities, so that cultural diversity can become a threat to society if the fabric of coexistence and tolerance is not loved, the aim of writing this article is to know the impact of cultural diversity on society, so what are the roles of the cultural diversity? does it affect people positively or negatively? And what is the role of dialogue in spreading culture?

Intercultural experiences have become more common in an increasingly mobile, complex, and interconnected society become an unavoidable part of urban existence. They have the power to generate new modes of expression of creativity, invention, and increased cultural awareness, taking people together in new ways never felt possible before. They often run the risk of being entrenched if not adequately handled societal division, resulting in racism, intolerance, oppression, and radicalization as well as a serious crime. Culture is part of each of us; its characteristics are defined by a combination of multiple conditions such as language, religion, places, people, lifestyle, etc. People in different societies have different cultures, sometimes they can be significantly different, but they can also have similarities. We are all surrounded by people of different backgrounds, religion and culture. This expands our knowledge and being surrounded by different cultures, it let us think with an open mind accepting our differences, but also celebrating our similarities. Some of us might have greater knowledge in this subject; some of us have live between a mix of cultures. People that have emigrated from a different country know how different cultures can be. I believe every one of us at some point has seen the differences of cultures, some might know little about them, but at least everyone can be identified with their own culture. Knowing who we are and what our culture represents is important, it is also important to expand our knowledge of cultures from people that surround us because we are in a diverse world where millions of people live differently and it might surprise us how different but also how similar we all are.

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيْضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَعَرَايِبُ سُودٌ * وَمِنَ النَّاسِ وَالْدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ * إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَاطَانِيَةً يَرْجُونَ تِجَارَةً لَّن تَبُورَ * لِيُؤَفِّيَهُمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدَهُم مِّن فَضْلِهِ إِنَّهُ غَفُورٌ شَكُورٌ {فاطر:35-38}

Thou not that Allah Sends down rain from the sky? with it we then bring out produce of various colors. And In the montais are tracts white and red, of various shades of color, and black intense In hue. And so amongst men and crawling creatures and cattle, are They of various colors. Those truly fear Allah, among His servants, who have knowledge: for Allah is Exalted In Might, Oft-Forgiving (35: 27-28). And among His Signs is the creation of the heavens and the earth, and the variations In your r languages and your colors: Verily In that are Signs for those who know (30:22). These verses state clearly the nature of “Diversity” in the globe, The human community is also characterized of being “Diverse», too Scholars, researchers, and scientists are the societies’ leaders and think tanks, They should respect this “Diversity” and call other people for taking this phenomenon into account, As a part of society, culture has been manifested in different ways through different times and places, This “Diversity” has existed in different identities which characterized human societies, and which interacted with each other, As these diverse human societies grow more and more, people, despite their differences, live and integrate within societies and communities which are best characterized of their cultural diversity, Diversity commonly used concept; It is a wide concept that could mean many things, it was a contested term with many different definitions (Nkomo & Taylor, 1999.)



Many people only refer to diversity as race and ethnicity, but the concept includes much more today (Stevens & Ogunji, 2011). Parvis (2003) emphasized that diversity exists in every society and every workplace. It includes culture and ethnicity as well as the difference in physical abilities/ qualities, languages, class, religious beliefs, sexual orientation, and gender identity. Accordingly, diversity brings great benefits that enrich our lives in many ways. Loden and Rosener (1991) divided the concept into two categories; primary dimensions and secondary dimensions. The primary dimensions: the unchangeable differences that are inborn and have an important impact on our development in early socialization as well as for our ongoing life. These would include age, gender, ethnicity, physical features, race and sexual orientation. The secondary dimensions are explained as things that can be changed; such as, education, geographic location, income, marital status and religious beliefs. These two dimensions are very important to how people relate to others and see the world. Diversity: “a mixture of people with different group identities within the same social system” (Nkomo & Taylor, 1999). Cultural diversity has emerged as a key concern at the turn of a new century. Globalization and the liberalization of the goods and services market led to cultural standardization, reinforcing existing imbalances between cultures. The end of the Cold War and the eclipse of political ideologies resulted in new religious, cultural, and even ethnic lines, precluding a possible ‘clash of civilizations’; Cultural diversity is similarly posing a challenge to the principles of international cooperation: it is invoked by some to contest universally recognized human rights, while others— like UNESCO— hold firmly to the view that full and unqualified recognition of cultural

diversity strengthens the universality of human rights and ensures their effective exercise

Cultural Diversity defined as “the representation, in one social system, of people with distinctly different group affiliations of cultural significance”. Cultural diversity: the presence of different cultures within a social system, which differs in values, norms and behaviour. A mixture of people with different group identities within the same social system; one with cultural significance. Cultural diversity is the quality of diverse or different cultures, as opposed to monoculture, the global monoculture, or a homogenization of cultures. It also refers to having different cultures respect each other's differences. The variety of human societies or cultures in a specific region, or in the world as a whole. Cultural diversity refers to differences among people because of their racial or ethnic backgrounds, language, dress and traditions. An example of cultural diversity is how the Chinese immigrants to the United States had a hard time adapting to American culture and instead chose to live in communities with large concentrations of Chinese. Cultural diversity refers to having a variety of cultures or human societies within a specific region, Cultural diversity is possible when individuals accept, acknowledge and value the different ways in which people interact and live in the world, Cultural diversity based on an understanding that even if people have cultural differences, they desire the same things: acceptance, well-being, security, esteem and equity, Cultural diversity is based also on the idea that people should not ignore or discard their cultural identities but rather value and maintain them. The foundation of cultural diversity is that every race or culture contributes positively to social and economic development. UNESCO notes that cultural diversity depends on the flow of human population across borders, and it is a source of creativity, innovation and social exchange. it reveals that policies for participation and inclusion of all people promote social cohesion, peace and the vitality of a culturally diverse society. Cultural diversity is a means to a more emotional, spiritual, intellectual and moral existence.

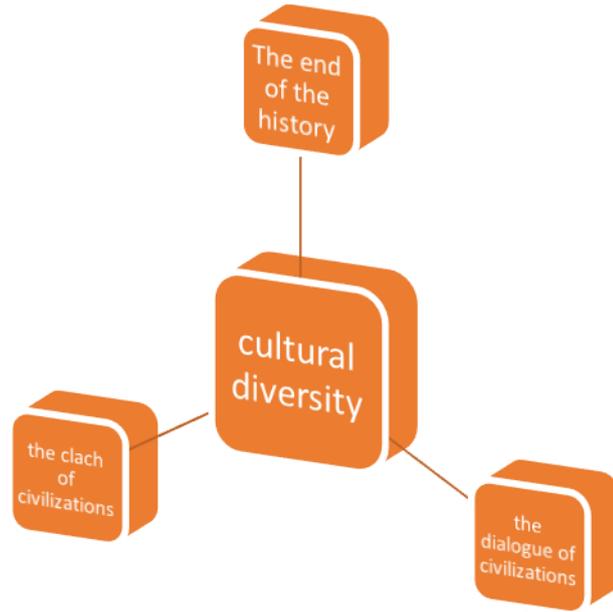
Culture takes diverse forms across time and space. This diversity is embodied in the uniqueness and plurality of the identities of the groups and societies making up humankind. As a source of exchange, innovation and creativity, cultural diversity is as necessary for humankind as biodiversity for nature. In this sense, it is the common heritage of humanity and should be recognized and affirmed for the benefit of present and future generations (UNESCO, Paris, Nov. 2, 2001). Diversity exists within any cultural group. Not everyone from the same culture behaves and thinks in the same way. There are differences acts within the same cultural group due to: The subculture/ or

subgroup the person belongs to; the person's unique experience; Personal/ or individual factors.

The International governmental conference on cultural policies for sustainable development held in Stockholm (Mar. 30- Apr. 2, 1998) has insisted on the roles of cultural policies in providing a suitable environment, in which talented abilities will flourish and develop, and regarding the social, economic, technological, and cultural changes, and the differences that exist in the world, adopts the followings: Cultural creativity is the source of human development; cultural diversity is a human richness and a developmental factor, Cultural policies should promote creativity in all its forms, manages to benefit from the various cultural practices and experiences of individuals regardless of the sex, gender, age, etc., and enriches the individuals' feeling of belonging to their societies. Successful communities is a social fabric composed of multiple ethnic and religious groups that have different cultures

However, all are linked to the political system, or policymaking in these societies, Cultural diversity needs a more liberalized environment to ensure freedom of expression under a democratic system that provides equal opportunities to all members, The more cultural diversity is available and?protected by politicians, the richer and more?influential it becomes in renewing the community in its ideas, orientations, and activities. The first primary advantage of cultural diversity: To constitute a homogeneous social fabric (multi-cultures) The factor of ethnic diversity may lead to conflicts and rivalry between the social fabrics, in case of recognizing, accepting, protecting, and developing cultural diversity among minorities and ethnic community, it will be a completed process towards building a more liberalized community with modern advantages that make it easier for catching up other advanced contemporary free societies, Cultural diversity in the community: An important factor and catalyst for all forms and types of development, Is not limited to the development of culture; It helps talents and creativity of human developments in all fields, Cultural diversity widens the range of options open to everyone; it is one of the roots of development, understood not simply in terms of economic growth, but also as a means to achieve a more satisfactory intellectual, emotional, moral and spiritual existence. (UNESCO Universal Declaration on Cultural Diversity).

Cultural diversity leads to the creation of an integrated and sophisticated life system. Among the most important benefits of cultural diversity, it provides the individual opportunities to express his opinions, whether through art, culture, politics, or other means that are guaranteed by a democratic system which protects, promotes, and makes it available to everyone without exception. Thus, it constitutes a mutual force between the political power and the diverse community diversity. Political leaders and decision makers in the community need to cooperate with various NGOs and civil society organizations to protect cultural diversity within the same society. Creating a state of rapid evolution in society. Building a society that accepts, embraces, and helps individual's continuous innovation and development. The defense of cultural diversity is an ethical imperative, inseparable from respect for human dignity. It implies a commitment to human rights and fundamental freedoms, in particular, the rights of persons belonging to minorities and those of indigenous peoples. No one may invoke cultural diversity to infringe upon human rights guaranteed by international law, nor to limit their scope. (UNESCO Universal Declaration on Cultural Diversity). While ensuring the free flow of ideas by word and image, care should be exercised that all cultures can express themselves and make themselves known. Freedom of expression, media pluralism, multilingualism, equal access to art and scientific and technological knowledge, including in digital form, and the possibility for all cultures to have access to the means of expression and dissemination are the guarantees of cultural diversity. While ensuring the free circulation of ideas and works, cultural policies must create conditions conducive to the production and dissemination of diversified cultural goods through cultural industries that have the means to assert themselves at the local and global level. It is for each State, with due regard to its international obligations, to define its cultural policy and to implement it through the means it considers fit, whether by operational support or appropriate regulations. UNESCO, under its mandate and functions, has the responsibility to promote the incorporation of the principles set out in the present Declaration into the development strategies drawn up within the various intergovernmental bodies; Serve as a reference point and a forum where States, international governmental and non-governmental organizations, civil society and the private sector may join together in elaborating concepts, objectives and policies in favour of cultural diversity; Pursue its activities in standard-setting, awareness-raising and capacity-building in the areas related to the present Declaration within its fields of competence; Facilitate the implementation of the Action Plan, the main lines of which are appended to the present Declaration.



Interaction and communication between cultures is a human phenomenon, and tomorrow globalization has contributed to the rapprochement between peoples and the interaction of cultures with each other, a period for the emergence of cultural intolerance, religious intolerance and self-isolation. Cultural diversity has many types for certain foundations, in some societies or the world, a group of cultural diversity, which respects each other and it used much in the social cultures, and it is possible to be the reasons and cultivate fully In many communities such as traditions, dress and language as there are many differences between societies in how to organize themselves and visualize themselves to artificiality. And balance during tensions and crises and leads to absorption of violence, Cultural diversity refers to the different forms of cultures that coexist in the same society. This is an aspect that opposes monoculture, which can lead to cultural decline.

The existence of cultural diversity guarantees respect for all communities that exist in a single society. Cultural diversity is a global requirement that ensures human progress. You can also find more essay writing articles on events, people, sports, technology, and so much more. Cultural diversity is about appreciating society, made up of people whose interests, skills, talents, and needs vary based on their religion, worldview, and sexual orientation. A term that is closely related to cultural diversity is “equality”. The existence of cultural diversity must go hand in hand with equality, in which all people are treated equally regardless of their differences., Demographic

factors, as well as cultural norms, can "differentiate" one person from another. Other factors such as caste, creed, gender, religion, and morals draw a line between people, but a person's identity is often contrasted with their culture. Cultural diversity thus enables a better understanding between people and contributes to the strengthening of society.

World Cultural Diversity Day is celebrated on May 21st, as declared by the United Nations General Assembly. The UNESCO Universal Declaration on Cultural Diversity dates back to 2001 and recognizes cultural diversity as a "common heritage of humanity". This makes cultural diversity a fundamental right for every person and protects their interests. Survival International and UNESCO are among the organizations working to protect endangered societies and cultures; however, the abuse of cultural diversity also includes promoting poverty in underdeveloped countries. Other unethical practices recognized by WHO and the United Nations, such as polygamy, child marriage, human sacrifice and female genital mutilation, are strictly unethical. They should not be practiced under the name of "cultural diversity."

Coexistence is a basic principle for preserving cultural diversity, and the latter can only be achieved by providing basic conditions that make this principle effective and successful, clearing the field for dialogue and a culture of understanding, and accepting the other in the light of an attraction that does not disagree and in disagreement, according to the term "Al-Jabri." That there be coexistence between individuals within the same society and between societies each other, and even nations among them, according to their different dislikes and differences. Because the philosophy of coexistence allows downloading a culture of coexistence based on respect for identities, so that cultural diversity may become a threat to society if it does not love you in the fabric of coexistence and tolerance. Keywords: coexistence, culture, civilizational dialogue, cultural diversity. From religious principles and inspired by successive cultures and civilizations. For this reason, coexistence, moderation and tolerance are principles that create a homogeneous social fabric, even if it has multiple cultures, this fabric creates diversity at the level of mentalities so that there is no conflict, but cultural diversity must serve the talents and innovations of humanity and extend them to other areas and this is what was mentioned in the UNESCO global declaration regarding Cultural Diversity "Cultural diversity expands the range of options available to everyone. It is one of the sources of development, not only in the sense of economic growth but also a means to attain a satisfying emotional, moral and spiritual life. Thus diversity leads to the creation of an integrated life system". Hence, the focus was on the

principle of coexistence. Moderation and even moderation as the driving principles of the wheel of cultural diversity, now moderation is the characteristic of societies, and by which it knows among the unorthodox is a praiseworthy condition that pushes its people on the gift of Islam, so they establish justice among people, accept the other and spread the good, and achieve the architecture of the earth and the servitude of God and preserve the rights, culture and origin of humanity, the Almighty said. We also made you an MS and the Messenger will be a martyr against you. ” We understand from all this that encouraging cultural diversity is necessary because it is a right. The basic principles of society and its various components, as mentioned in the fourth paragraph of the aforementioned declaration, “Defending cultural diversity is an ethical duty that is inseparable from the dignity of the human being, as it presupposes the obligation to respect human rights and basic freedoms” given that culture includes a general framework that embraces diversity. We notice closed cultures that do not interact with other parties and open cultures that take and give that they nourish from cultures and nourish them, The benefits of cultural diversity include mutual inspiration, which translates into better understanding and productivity, creating a talent pool and sharing innovative ideas. Cultural sensitivity helps to respect, demonstrate and appreciate other forms of culture. Cultural diversity opens up a space for cultural exchange where people can discuss universal issues that can have global effects. Without compromise, however, cultural diversity can lead to misunderstandings between a group of people and embarrassment and imbalance.

The protection of minority rights and the provision of adequate facilities for them, as well as social interaction with all performers and beliefs, help to promote cultural diversity within the community and thus maintain community harmony. The exchange of information is the backbone of evolution, recently promoted by the use of modern technology and the avid use of the easily accessible Internet. An individual is a slave to the culture he inherits, but when he lives in a culturally diverse society he acquires knowledge and is inspired by other cultures that coexist and influence the decisions they make, the outcomes of which are those who welcome the Cultural Revolution. . Since we are all descended from the same population, communication and information transformation have led to cultural diversity in society. Human cultivation is the inevitable result of how our species comes to behave. The experience of the exploitation of our environment, the values of what is important in life, are among other things that define culture. We are very adept at conveying cultural information to others, sometimes through open teaching, but also through the constant social interaction that

is characteristic of human life. This social interaction does not only mean personal contact, but also includes the media as a whole as an excellent source of information and knowledge in today's world; Hence the exchange and dissemination of information is the backbone of the process of formation and development of cultures, and this information is disseminated and exchanged through the gigantic media network of modern times. The network is designed in such a way that its influence can be felt in all areas of life. Besides, it is now supported by such advanced technology that the process of sharing and communicating information has become faster and more sophisticated than ever. The exchange of cultural information enables groups of people to interact and work together effectively. It is therefore important that certain processes limit diversity. If such processes did not exist, human societies could not function the way they do. Languages and dialects are common examples of shared cultural information. Genetic evidence shows how closely all modern humans are related to one another. Many elements make up the vast body of information that encompasses a population's culture. Culture and cultural change are best viewed as population-level phenomena. Singles are for the most part prisoners of the culture they inherit, but the choices they make based on the information and knowledge they have or are acquiring to reinforce or reject or ignore from the start, and the results of these decisions, are what promote the Cultural Revolution, Combined over a population a

d over some time, certain behaviours, beliefs, and values characteristic of the culture become more common in the population, some become rarer, and others disappear entirely. New cultural features emerge that survive and spread or disappear in the population; Therefore, the phenomena of cultural evolution among population-level became has great importance, the result of the aggregation of innumerable events and decisions at the individual and social levels. It's about learning from information and accumulating knowledge.

Diversity refers to two concepts of respect and acceptance and recognition of the existence of individual differences in a safe, positive and interactive environment. Each of the humanitarian groups has its peculiarities and cultural characteristics such as language, customs, traditions, social and economic status. Noting that it is a source of human integration with one another and is related to progress and development and how it relates to the conviction of parishioners to respect their cultural rights. This current study shows us what the vision for cultural diversity is. What are the approaches to addressing cultural diversity? The concept of cultural diversity (Harold and Vincent, 2012) indicated in their study to define cultural diversity as race, religion, gender and

other dimensions of differences that result from belonging to socially and culturally different groups, i.e. they share common certain norms and values. While other terms indicate ways of dealing with cultural diversity, such as social justice, there is a lot of injustice in society and a misunderstanding of cultural law. (Annamari, 2005) The relationship between cultural rights and cultural diversity Cultural rights are linked to the right to participate in cultural life. From a legal point of view, there have been many attempts to regulate the relationship between human rights and fundamental freedoms on the one hand. Recognition of cultural diversity in various forms, including political, social and personal recognition and recognition of school curricula. Political recognition belongs to legal and political areas such as citizenship and the right to vote. In terms of social recognition, different groups of people need to recognize the cultures and identities of others in the sphere and respect changing curricula. This is necessary because students need education and have nowhere to go if they don't feel included, and personal appreciation. It enables an individual to see and feel like a worthy individual in the eyes of others. Treat people of different cultures equally, and one of the most important conditions is the responsibility of the decision-maker to do so from a theoretical and practical point of view and while respecting all fundamental rights of all (Cong Lin, 2019) of the assimilation of cultural diversity in several stages, including structural assimilation, that is, the large-scale entry of minorities into groups of friends and institutions of the host society, as well as understanding the reception of the situation and pointing out the lack of prejudice, as well as assimilation of identity, that is, the minority feels attached to the prevailing culture, and assimilation marriage. that is large mixed marriages. Also understand the reception of behaviour, which means the absence of discrimination or the understanding of citizens in the absence of values and power struggles. Christopher. (2015) reported in their study Sandra et al. (1998). The impact of cultural assimilation on the importance of entertainment is related to the family and nature of American Hispanics, although there may be some degree of cultural diversity within an ethnic group.

Loss of cultural identity means loss of memory, Memory helps in decision making because the individual who has lost his memory cannot close the door of his home and that is the case when his memory creates future and development, and as for the individual, includes the cultural Identity in general different types and classifications, including • Oral inheritance: includes novels and stories, sayings, familiar or melodic poetry, music of all kinds, folk dances. Written heritage: documents, manuscripts, old libraries, historical texts, rock drawings. • Built heritage, ancient cities, historical

neighbourhoods, palaces, Qasba, mosques, decorations and inscriptions. Movable Heritage: The museums have items such as cash, jewellery, ceramics, old weapons, personal items, large historical and other household items, agriculture and handicrafts. Each nation has a heritage that it cherishes and considers that the root extends into the distant past to tell the nation's past and its great glories, and sees the present as an extension of the milestones of cultural identity to the past what is the specificity of every nation nation. others, and cultural heritage includes information about aesthetic, historical, scientific, socio-economic or spiritual values of the past, and present.

Although many noble terms (such as justice and social justice) relating to cultural diversity have been widely used and used in politics around the world as a politically correct means of dealing with cultural diversity and people from different backgrounds, many cultures are and People still marginalized society due to historical injustices, prejudices, fears and misunderstandings. Significant advances in access to education and participation have been made in recent years. In 2017, however, 262 million children and adolescents between the ages of 6 and 17 were still out of school, and more than half of the children and adolescents do not meet the minimum standards for reading and math skills (Economic and Social Council Nations 2019). Besides, people from marginalized countries, cultures and backgrounds are more likely to lack access to quality education and lifelong learning opportunities. Of the 750 million adults who remained illiterate in 2016, two-thirds are women (United Nations Economic and Social Council 2019). Half of the world's illiterate people live in South Asia and a quarter in sub-Saharan Africa (United Nations Economic and Social Council 2019). Many developing countries still lack the basic infrastructure and facilities to provide effective learning environments. Sub-Saharan Africa faces the greatest challenges: In primary and lower secondary education, less than half of schools have access to electricity, internet, computers and basic drinking water (Conseil économique et social des United Nations 2019). Therefore, it is time for people to rethink what cultural diversity could bring to this world and how people can work together to seize this opportunity. This is also the goal of the Sustainable Development Goals, in particular Goal 4. Understanding cultural diversity and diversity. Identify aspects of the culture that are referenced in different situations. In many situations, culture can exist in society on both a superficial and a substantial level. "Superficial" means easily observable things that do not necessarily have a significant impact on basic identities and people's sense of belonging, as opposed to a substantial view of the spectrum of cultural concepts. However, it should be used here instead of a binary view. For

example, festivals can be superficial, but they can also be related to people's identities, such as a gay rights parade or a religious holiday. Language is another example of cultural differences that can be viewed as superficial or essential. For many people, language (especially languages other than their mother tongue) is just a means of communication. However, behind the notable superficial differences, the languages reflect more substantial aspects related to psychology, linguistics, culture, politics, etc. The literature in psychology and linguistics shows that languages (especially the mother tongue) shape the modes of interpretation, understanding and communication with the world. Once people have made a connection between inherited languages and themselves at a young age, protecting that connection rather than depriving it is critical for people's mental health. Language is important to the survival of a culture because it reflects the way people see the world. Many essential meanings of culture are embedded in the language used. Also, language connects with power and resources. In many societies, social status, a sense of belonging and access to resources are largely influenced by mastering the dominant language of society, such as Cantonese in Hong Kong, Mandarin in mainland China and English in many western countries (Lin and Jackson) 2019b, c). In this sense, language is not just a personal matter, but also a connection with politics in the form of identity politics, as is the case with French in Quebec, Cantonese in Hong Kong, and Scottish. Two perspectives on cultural understanding are mentioned and discussed by theorists, policymakers, educators and the public in reviewing and explaining many subjects, but which were different in the UK in English. Stakeholders don't always mean the same thing. Culture can be used to refer to "other" people, but it can also be used to respect people's differences.

Understanding cultural diversity and different identities is the first step in communicating cultural diversity. To better understand it, it is worth explaining here what recognition means. As a basic human need, recognition should be seen as a courtesy (Taylor and Gutmann 1994). In a society where people from different cultures mix in public and private, it is important to give everyone a sense of belonging. A recognized culture is an essential element in maintaining a sense of belonging (Taylor and Gutmann 1994). As with any concept, however, there is no consensus on what recognition means, although recognition is recognized as a desirable element in communicating cultural diversity. This can include basic appreciation, respect, appreciation, love, friendship, and knowing and recognizing and enabling coexistence and interaction (Bingham 2001). Given these many meanings, recognition is not a concept that can be precisely defined and implemented accordingly. People should

expand their potential roles (Bingham 2001). Life is synonymous with ethnic pluralism but is mostly used in philosophy, politics, and education as a theory, policy, and program. In the last few decades, the central topic of discussion, regardless of the form of cultural diversity, has always been justice and justice, the meaning of which is very different, from the same respect for all cultures to the preservation of diversity. Culturally through the recognition of all associated identities, cultures and transformation of social systems. Since cultural diversity is not just a reality of coexistence of different knowledge, beliefs, arts, morals, laws, customs, religions, languages, skills and disabilities, genders, ethnicities, races, nationalities, sexual orientations, etc., people, it also extends how people react to this reality and how people choose to live with this reality. Hence, it is necessary to summarize the current approaches people use to respond to cultural diversity and how they think it would be better to live with cultural diversity. Recognizing cultural diversity. It is part of the pioneering movements of the name. This approach fundamentally defends the political struggle for cultural diversity, such as civil rights movements. Recognizing different cultures and identities is an important approach to recognizing and correcting past injustices as contributions. In some groups and many societies, individuals are rejected or ignored, as is the rejection of their culture and identity (Banks 2008b). Denying the contribution of certain groups and individuals, as well as their cultures and identities, has been dishonest in the history of such immigrant countries as the United States, Australia and Canada. The message is also sent that the common past of all citizens of a nation-state is not valued by society. However, without admitting the mistakes of the past, it would be difficult to correct the injustices of the past, let alone create a just and inclusive environment for all. People need mutual recognition to live in dignity, especially in a society where cultural diversity is a matter of course and not something you can believe or not believe (Bingham 2001). In this sense, recognition is about how people should treat one another (Taylor and Gutmann 1994). This approach involves recognizing different cultures and identities associated with the recognition, social recognition, curriculum recognition, and personal recognition (on an individual and psychological level). These four categories overlap and differ in some ways. Political recognition refers to the recognition of cultures in legal and political areas such as citizenship and the right to vote. It emphasizes the combination of recognition and redistribution to ensure fair participation in public life (Fraser 2003). However, they don't need the majority to support you in your daily life. This distinguishes it from social recognition, in which different groups of people have to recognize and respect the

cultures and identities of others in the public sphere of society (Taylor and Gutmann 1994). By highlighting the boundaries of a single national narrative, which is problematic in practice given these differences.

Conveying cultural diversity through dialogue in many societies, people from different cultures are excluded from mainstream society, classified under different names, live in segregation and lead a parallel life (Girishkumar 2015). This approach reaffirms that dialogue is essential in communicating cultural diversity and stresses that different cultures must be viewed as treasures so that people can have a more complete and global vision of this world and preserve human culture. All people must be included in the dialogue process to achieve cooperation (Servaes 2005). In a world full of mobility and diversity, dialogue from the perspective of different cultures of peoples is essential to find out what people have in common (Darling Hammond et al. 2002). No culture or person can claim to have the whole truth or all of the precious things about people. Welcoming different thoughts and viewpoints can be a remedy against people's parochialism, as being different reminds people that the value of a culture is independent of whether outsiders like it or not (Parekh 2006). Living in a diverse society requires that students become citizens who are willing to show tolerance and mutual respect towards others, as all voices in society are important (Hess 2011). In many different societies where the classroom is monological, there is no room for students to express or receive different cultures and identities (2016 English). The students would not know why it is worthwhile to respect and tolerate cultural diversity with initiative, which obliges the educators to facilitate the dialogue between the students. Numerous studies have shown that the dialogue between different perspectives and the discussion of controversial topics (including culture and identity) can be very useful for students in promoting tolerance and mutual respect (English 2016; Hess 2011); This is what Kazepides claims

“The educational institutions function as centres Three of the dialogues become an authentic human community. Communities of openness, respect, trust and Cooperation that motivates students and Promote transformative and sustainable learning.»(2010, p. 110): Dialogue in class can take many forms of cultural diversity. For example, it could be religious community (Martin Buber); Philosophy-hermeneutic lime (Gadamer); rational considerations (Habermas); radical pedagogy (Freire); Dialogueisme "dialogical imagination" (Bakhtin); Dialogue like "The awakening of consciousness" (Bohm); and dia-Sign up as a one and a half liberal talks learning (Oakeshott and Rorty). (Besley et al.2011, p. 3-4);However, the deal is not always

guaranteed.in dialogue: Similarities or moral consensus are not that but for the time being the product of an ideal dialogue. [Dialogue] is not about finding out the truth or Ask to explain to others where they are wrong or even a call to a person's moral autonomy, however mutual exchange of public reasons. (Seglow2003, p. 94) It should be seen as an advancement in understanding Each other. The main criticism of this approach is that the dialogue can still be controlled by the majority, which is not the case in an egalitarian dialogue (Sensoy and DiAngelo 2017). These faces a challenge like speak outside of the dominant sensory system You risk losing the ability to communicate fully. Only speak within the dominant at the same time The detection system runs the risk of reproducing the- language.the calibre of the dominant discourse itself. (Langmann2016, p. 236)

Dialogue is not necessary for minority students It seems like a good thing if they have to adopt the language of the majority (which you have already predefined Sense of justice and other basic principles and Values) to join the dialogue. However Minority students "don't want to be silenced or recognized and forced to do so speak of within institutions of interpretation imperial [modern liberal] constitutions, it was forced upon them "(Tully 1995, p. 24). Intercultural competence consists of knowledge, skills and attitudes, complemented by the values that one has from belonging to several social groups. These values are part of everyone's social identity. Intercultural attitudes Curiosity and openness, willingness to cancel disbelief in other cultures and beliefs about their own This means a willingness of 59% to relativize their values, beliefs and behaviours, not to assume that they are the only possible and naturally correct ones, and to be able to see what they might look like from the perspective of an outsider who has different values, beliefs and behaviours. Another crucial factor is knowledge, not primarily knowledge of a particular culture, but knowledge of the functioning and identity of social groups and what intercultural interaction means. Knowledge of social groups and their practices in one's own country and the partner country as well as general processes of social and individual interaction. Hence, knowledge can be defined as having two main components: knowledge of social processes and illustrations of those processes; Knowledge of how others are likely to perceive it, as well as knowledge of others. To be able to say that students have the intercultural skills they need to acquire: knowledge of cultures, histories and lifestyles of different communities and the ability to understand their impact on norms of behavior in specific areas of communication for the relationship between cultural and social Recognize communication contexts Critical awareness of their own beliefs and values as well as

others, sensitivity to cultural stereotypes and related barriers to successful intercultural communication (Michael Byram, 2002) Students who have acquired this knowledge and understanding must demonstrate their ability to be: effective Communication with the interlocutor Application of knowledge about culture and cultural values in intercultural contexts Adaptation of your behavior to the requirements of different intercultural situations Identification and critical analysis of composers ducks Culture of communication Reflection on the influence of cultural factors (Michael Byram, 2002) About the new culture The pupils can also learn more about their festivals and rituals. • Dress code, food, cuisine, ways to buy addresses and greetings. • Gestures and bodies in the national language attitudes towards smoking, alcohol and drugs. Delivery of gifts and daily plans of the district's political system and organization.

List of references bibliography:

- Antony, M. G. (2016). Exploring diversity through dialogue: Avowed and ascribed identities. *Communication Teacher*, 30(3), 125–130.
- As cultural diversity in our societies and within the classrooms increases the Free Essay Example.* (2019, August 20). StudyMoose. <https://studymoose.com/as-cultural-diversity-in-our-societies-and-within-the-classrooms-increases-the-essay>
- Cultural Demands for Constitutional Recognition*—Tully—1995—Journal of Political Philosophy—Wiley Online Library.* (n.d.). Retrieved 17 April 2021, from <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1467-9760.1995.tb00031.x>
- Cultural Diversity Essay | Essay on Cultural Diversity for Students and Children in English. (2021, January 8). *A Plus Topper*. <https://www.aplustopper.com/cultural-diversity-essay/>
- Essays on Cultural Diversity. Essay topics and examples of research paper about Cultural Diversity.* (n.d.). StudyMoose. Retrieved 15 April 2021, from <https://studymoose.com/cultural-diversity>
- Fuentes, J. L. (2016). Cultural diversity on the Council of Europe documents: The role of education and the intercultural dialogue. *Policy Futures in Education*, 14(3), 377–391.
- <https://plus.google.com/+UNESCO>. (2020, June 8). *World Day for Cultural Diversity for Dialogue and Development2020*. UNESCO. <https://en.unesco.org/commemorations/culturaldiversityday>
- Intercultural skills today.* (n.d.). Retrieved 17 April 2021, from <http://archive.ecml.at/mtp2/gulliver/results/en/intercultural-skills-today2.htm?fbclid=IwAR2AEBVQWuNKiYdvOX7hG750Kw7V1yXOCdaf5lldk8vOsSMrNYthEcjkYZk>
- Is cultural diversity necessary to develop a successful organisation—Recherche Google.* (n.d.). Retrieved 17 April 2021, from <https://www.google.com/search?sxsrf=ALeKk01kiRO8vIEFdGbS224l0ezaLYZPdG:1618656686534&q=Is+cultural+diversity+necessary+to+develop+a+successful+organisation&sa=X&ved=2ahUKEwiurMGGjoXwAhWKyoUKHRUmB9MQ1QIwHXoECA0QAQ&biw=1600&bih=762>
- Kersten, A. (2000). Diversity management: Dialogue, dialectics and diversion. *Journal of Organizational Change Management*.
- Kochoska, J. (2015). *Intercultural Dialogue as Powerful Instrument for Development of the Student's Intercultural Competence*. 3. <https://doi.org/10.15547/PF.2015.029>
- Lin, C. (2020). Understanding Cultural Diversity and Diverse Identities. In W. Leal Filho, A. M. Azul, L. Brandli, P. G. Özuyar, & T. Wall (Eds.), *Quality Education* (pp. 929–938). Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-319-95870-5_37

Seglow, J. (2012). Recognition and Religious Diversity: The Case of Legal Exemptions. In S. O'Neill & N. H. Smith (Eds.), *Recognition Theory as Social Research: Investigating the Dynamics of Social Conflict* (pp. 127–146). Palgrave Macmillan UK. https://doi.org/10.1057/9781137262929_7

Taylor%2C%20Politics%20of%20Recognition.pdf. (n.d.). Retrieved 17 April 2021, from <https://www.amherst.edu/system/files/media/1417/Taylor%252C%2520Politics%2520of%2520Recognition.pdf>

الجزائر —Recherche Google. (n.d.). Retrieved 17 April 2021, from <https://www.google.com/search?q=%D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%86%D9%88%D8%B9+%D8%A7%D9%84%D8%AB%D9%82%D8%A7%D9%81%D9%8A+%D9%81%D9%8A+%D8%A7%D9%84%D8%AC%D8%B2%D8%A7%D8%A6%D8%B1&oq=%D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%86%D9%88%D8%B9&aqs=chrome.3.69i57j35i39l2j0l2j69i61j69i60l2.12006j0j4&sourceid=chrome&ie=UTF-8>

صدوقي, ي. (2018). مظاهر و نتائج التنوع الثقافي في الجزائر. *مجلة دائرة البحوث و الدراسات القانونية و السياسية*, 2(4), 193–180. <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/132116>

فهرس المحتويات

الصفحة	المداخلات
28 - 10	المستشرق الألماني آدم متز مصدرا لدراسة الأحوال الاجتماعية لأهل الذمة دراسة تحليلية مقارنة أ.د. يوسف كاظم جغيل الشمري، جامعة بابل، كلية التربية (العراق)
41 - 29	رؤى ومواقف جبهة وجيش التحرير والحكومة المؤقتة من الأقلية الأوروبية د/ داغي محمد، أستاذ محاضر "أ"، جامعة الدكتور مولاي الطاهر - سعيدة (الجزائر)
51 - 42	أثر العولمة على العلاقات الدولية في بنائها (السياسي، الاقتصادي، الثقافي، والاجتماعي) د/ة / بوحسون يمينة، جامعة محمد بن احمد وهران 02.
63 - 52	الإساءة الغربية للمقدسات الإسلامية وسبل مواجهتها في إطار فكرة حوار الأديان د/ة / حورية جيلالي، المركز الوطني للبحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، Crasc، وهران، الجزائر.
67 - 64	الأصول التاريخية لحوار الحضارات د.بن بوزيان عبد الرحمان، أستاذ محاضر "أ"، جامعة سكيكدة (الجزائر)
81 - 68	التباين الديني واللغوي في الأندلس تحت الحكم الإسلامي وأثره الحضاري. د/ة / بكوش فافة، جامعة الدكتور مولاي الطاهر - سعيدة - (الجزائر) د/ة / سكاكو مريم، جامعة الدكتور مولاي الطاهر - سعيدة - (الجزائر)
85 - 82	التعايش بين المسلمين و المعاهدين في المغرب الأوسط خلال العصر الوسيط د/ شباب عبد الكريم، أستاذ محاضر - أ - جامعة سعيدة (الجزائر)
94 - 86	الإسلام والغرب ومعوقات الحوار د/ة / نضال سليمان الإمام أستاذة الحضارة العربية الإسلامية، الجامعة اللبنانية الدولية / فرع البقاع
104 - 95	الدين والإيديولوجيا في صراع الغرب مع الإسلام د/ بوقرو ناصر أستاذ محاضر "أ"، جامعة د. يحيى فارس بالمدينة، الجزائر
114 - 105	المشترك الإنساني الإسلامي والغربي من الصدام إلى الحوار د/ هشام مصباح، جامعة عبد الحميد مهري قسنطينة 2، الجزائر
128 - 115	حقوق الرقيق وأنظمتها في الحضارة العربية الإسلامي (الأندلس نموذج) أ.م. هيفاء سليمان الامام الجامعة اللبنانية الدولية / لبنان
138 - 129	آفاق جديدة للمنظمات الدولية في تحقيق التعايش الحضاري وتحسين العلاقات الدولية ووأد، مظاهر الصراع والتحديات ط د/ سويسي محمد، جامعة ابن خلدون - تيارت - د / كاكي محم، جامعة زيان عاشور - الجلفة -

146 – 139	البعد التاريخي والحضاري للجزائر وأثرهما في إرساء معالم التعايش والتسامح الديني د/ عثمانى رمضان، جامعة تلمسان-الجزائر-
156 – 147	التحديات الأمنية الجديدة بعد الحرب الباردة ط.د سارة خباشة، جامعة عبد الحميد مهري قسنطينة 2، الجزائر ط.د فاروق زروق، جامعة عبد الحميد مهري قسنطينة 2، الجزائر
167 – 157	الحوار الحضاري بين ضغط العولمة و البديل الإسلامي ط د / سعاد بلكوش قسم التاريخ – جامعة عبد الحميد مهري-قسنطينة 2- الجزائر
180 – 168	مظاهر التسامح الديني في عهد السلطان محمد الفاتح خلال نصف الثاني من القرن الخامس عشر ط د / يونس زخور، جامعة اسطنبول مصطفى – معسكر –
191 – 181	أهل الذمة في اية الجزائر العثمانية خلال مرحلة حكم الدايات (بين التعايش والتصادم) د / فطيمة شيخ، جامعة الدكتور مولاي الطاهر-سعيدة، الجزائر
200 - 192	التعايش الاجتماعي بين المسلمين وأهل الذمة في مصر المملوكية (648-923هـ/1250 / 1517م)" د / سماح عبد المنعم السلاوي، وزارة التربية والتعليم المصرية
212 - 201	العولمة وانعكاساتها على العالم العربي (اقتصاديا، سياسيا، ثقافيا، اجتماعيا) ط د / صديقي محمد، جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان
221 - 213	الذات والغيرية، مشروع إنساني لتجاوز ظاهرة الإرهاب والعنف. د / عبد الرحيم برواكي المؤسسة: أستاذ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة مولاي إسماعيل، مكناس
233 – 222	مستوى وعي طلبة الجامعة العرب لدور المناعة النفسية في الحد من نشر الفكر الإرهابي المتطرف بينهم من وجهة نظرهم في ضوء التخصص الدراسي ونوع الجنس والجنسية د/ سليمان عبد الواحد يوسف، جامعة قناة السويس - مصر د / هدى ملوح الفضلي، جامعة الكويت - الكويت
244 – 234	النزاعات الأمنية غير المتماثلة في العالم ط د / خولة بوشامة، ط د / حسينة حلاق جامعة قسنطينة 02 (الجزائر)
255 - 245	تجليات التعايش الإسلامي اليهودي بتلمسان من خلال نوازل الونشريسي ط د / عبد الرحمان بلخير جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان.
263 - 256	دور الحوار بين الحضارات في نشر قيم التسامح والتضامن في العالم جحيث حمزة، محاضراً، جامعة محمد البشير الابراهيمي – برج بوعربريج- لعبيدي امال، ط.د جامعة محمد البشير الابراهيمي – برج بوعربريج-

274 - 264	آثار تعايش مهاجري الأندلس في أيلة الجزائر يهود الميغوراشيم أنموذجا د. دلباز محمد .د. بوشيبة ذهبية جامعة د. الطاهر مولاي . سعيدة (الجزائر)
278 - 275	التحليل السوسولوجي لمفهوم التعايش والاندماج الاجتماعي د/ حسن عالي ، د/ زرقة دليلة جامعة سعيدة (الجزائر)
282 - 279	انعكاسات أطروحة صدام الحضارات على السلم و التعايش الدوليين ط د/ دغول دنيازاد ، جامعة وهران (الجزائر)
290 - 283	ظاهرة العنف وعلاقتها بالسياسة (من منظور الفكر الفلسفي) د زريهق مولود ابو طلاق ، جامعة الزاوية ، ليبيا
304 - 291	مبدأ السلام وأحقية الحياة بأرض الأندلس قديما وحديثا د/ محمد سرير ، أستاذ محاضر ، جامعة يحيى فارس المدينة
315 - 305	التعايش الحضاري وأثره على الإنتاج الأدبي د/ صليحة لطرش ، جامعة البويرة ، الجزائر
334 - 316	التنوع الثقافي كمؤهل للحوار والتعايش ط د/ بلغنامي نادية ، جامعة طاهري محمد بشار



المركز الديمقراطي العربي
للدراستات الاستراتيجية، الاقتصادية والسياسية

Democratic Arab Center
for Strategic, Political & Economic Studies

كتاب:

أطروحات التعايش والصراع ما بين الحضارات وممتقبل العلاقات الدولية في ظل تحديات القرن 21 (الجزء الثاني)

رئيس المركز الديمقراطي العربي: أ. عمار شرعان

مدير النشر: د. أحمد بوهكو

منسق الكتاب: د. موسم عبد الحفيظ

رقم تسجيل الكتاب: VR. 3383.6513. B

الطبعة الأولى

جوان 2021 م

