

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

Benzjakhed

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 ومستقبل 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 و 09 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 ودغيري: 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. حنفي 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 شنتي، جامعة تبسة (الجزائر).
- د. طيبي محمد، جامعة تلمسان (الجزائر).
- د. مجدوب نوال، المركز الجامعي مغنية (الجزائر).
- د. طالب دليلة، جامعة تلمسان (الجزائر).
- د. حليبي وهيبية، 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. مجاود حسين، جامعة سعيدة (الجزائر).
- د. بكيري محمد أمين، جامعة خميس مليانة (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، والمشارك 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 أفرز 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 للعولمة، 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 ينبئ 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:

وتأسيساً على ما 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 عنصراً 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: واقع 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، سياسياً، ثقافياً واجتماعياً...)
 - السباق على التسلح 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 في 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 والصلوة 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 بوربابة، 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 بترشيحه لشخصي لرئاسة اللجنة العلمية لهذا المؤتمر، فتحمّلت 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

يهود العراق في العهد الملكي رأي في ظروف تهجيرهم

الأستاذ الدكتور كريم مطر حمزة الزبيدي
جامعة بابل - كلية التربية للعلوم الإنسانية

تعد دراسة تاريخ اليهود العراقيين منذ وجودهم في العراق والى وقت تهجيرهم الى إسرائيل من المواضيع التي لم يسدل الستار عنها ، وذات أهمية حتى وقتنا الحالي ، ودراسة تاريخهم قبل الإسلام ، وفي العهد الإسلامي ومن ثم في عهد الدولة العثمانية وصولا الى الدولة العراقية الحديثة ، والتركيز على اندماجهم في المجتمع العراقي وانتشارهم في مختلف مدن وقرى العراق ، يدل على انهم عراقيين بغض النظر عن دينهم وعرقهم . ثم اثاره التساؤلات حول تهجيرهم الى اسرائيل من اجل الوصول الى إجابات شافية مستمرة ، هل كانت الهجرة طوعية ام قسرية ، هل كانت الهجرة نتيجة صفقة تجارية بين الحكومة العراقية وحكومة إسرائيل؟ ، هل كان المسلمون العراقيين هم من ارغم اليهود على الرحيل بسبب زيادة الكراهية لهم نتيجة أوضاع فلسطين . وكثير من الأسئلة التي تثير علامات الاستفهام حول موضوع الهجرة سنحاول مناقشتها في الدراسة بموضوعية ووفق المنهج العلمي .

قسمنا الدراسة الى نقاط عدة تستعرض جذور اليهود العراقيين وطبيعة حياتهم ونشاطاتهم في العهد العثماني وعهد الاحتلال البريطاني والعهد الملكي العراقي وصولا الى تهجيرهم في مطلع الخمسينيات من القرن الماضي ، وتحليل أسباب هجرة اليهود واهم نتائجها على العراق والمجتمع الدولي والإقليمي . اعتمدنا في هذه الدراسة على مجموعة من المصادر المهمة حول اليهود ، كما اكدنا على منهج البحث التاريخي في دراسة الموضوع ، وبيننا وجهة نظرنا حول الهجرة واهم اثارها السلبية على المجتمع العراقي والعرب .

أولا : جذور اليهود في العراق

وصل اليهود⁽¹⁾ الأوائل إلى العراق في القرن السادس قبل الميلاد بعد نفيهم من قبل الملك البابلي نبوخذ نصر الثاني⁽²⁾ إلى بابل (الأسر البابلي الأول والثاني)⁽³⁾. لكن في الواقع يعود تواجد اليهود في العراق الى زمن اقدم ، الى عصر (الإمبراطورية الآشورية الثانية)، لاسيما حملات الملك الاشوري سنحاريب (705 – 681 ق.م) التي أنهى بها حكم مملكة يهوذا اليهودية⁽⁴⁾.

إن تأسيس الدولة الكلدانية في بابل بين سنتي (612-539 ق.م) وقيام الملك الكلداني الشهير (نبوخذ نصرالثاني بالقضاء على (مملكة يهوذا)⁽⁵⁾ وأسر سكانها ونقلهم إلى بابل ، كانت فاصلة زمنية مهمة في تاريخ اليهود في العراق ، إذ مهدت الطريق نحو إرساء دعائم المجتمع اليهودي فيما بعد ، لاسيما وان عدد الذين تم إحضارهم إلى بابل وقتذاك كان يقرب من (60) ألف يهودي⁽⁶⁾.

في بابل مارس اليهود الاسرى شعائرهم الدينية وواصل كهنتهم أعمالهم الدينية بتحرير اهم فصول التوراة والتمهيد لتدوين التعاليم اليهودية المعروفة باسم التلمود البابلي ، حتى ليقال ان السبي البابلي كان عاملا قويا في تطوير الديانة اليهودية في القرون التي تلت . ومن المؤكد ان مدوني التوراة كانوا محيطين بالمدونات القديمة التي كانت في متناول أيديهم ، وكانوا يحسنون جميع لهجاتها السامية وحتى اللغة السومرية . ومن الثابت انهم اقتبسوا الكثير من هذه المدونات التي لم نعثر حتى الان الا على جزء يسير جدا منها بين الأنقاض⁽⁷⁾. وتميز البابليون عن الآشوريين بحسن معاملة اليهود الأسرى وعدم تشيبتهم في أماكن مختلفة وبعيدة ونائية وقرى معزولة كما فعل الآشوريون من قبل ، بل سمحوا لهم بممارسة طقوسهم الدينية

وتقاليدهم الاجتماعية والثقافية بكل حرية، ويعد ذلك عاملاً مهماً في خلق أنظمة دينية واجتماعية جديدة، كما ساعدهم على سرعة التأقلم في الحياة الجديدة والاندماج مع الآخرين بسرعة⁽⁸⁾.

عد هجوم الفرس الأخمينيين بقيادة كورش على بابل سنة 539 ق.م نهاية للدولة البابلية المستقلة، وهؤلاء الغزاة سمحوا لليهود بالعودة إلى فلسطين سنة 536 ق.م خوفاً من غدرهم⁽⁹⁾. وبحلول عام 220 م أصبح العراق مركزاً للعلم والمعرفة والتطور اليهودي، وظل على هذا النحو لمدة دامت 500 عام. وعندما استولى العرب المسلمين على المنطقة في عام 638، أصبح الإسلام الدين الرسمي واللغة العربية اللغة الرسمية للبلاد وأستبشر اليهود والنصارى بالفتوحات الإسلامية لأنهم كانوا تحت وطأة حكم الفرس الوثنيين⁽¹⁰⁾، ولما بنيت بغداد قصدتها الناس من مختلف الأصقاع واللغات والأديان ومنهم اليهود بسبب سياسة التسامح الديني التي انتهجها معظم الخلفاء العباسيين، وقد حظي اليهود بثقة الخلفاء والقادة العرب ونالوا حقوقهم المدنية والدينية⁽¹¹⁾.

إن سقوط بغداد على يد المغول سنة 1258م أحدث انتكاسة كبيرة وتراجعت حضارياً شمل مختلف نواحي الحياة، وترك بصماته على سكان العراق بمن فيهم اليهود، إلا أن ليل الظلمة كان قصيراً على اليهود، حيث قام فيهم رجلاً كانت له حظوة كبيرة لدى السلطان المغولي أرغون (1284-1291م)، هو (سعد الدولة اليهودي)⁽¹²⁾ الذي استغل نفوذه في إدارة الدولة، فزج عدد غير قليل من اليهود في مفاصلها المختلفة بعد أن تمكن من إقناع السلطان بأهمية دور اليهود⁽¹³⁾.

سواء وضع اليهود كثيراً في العهد الجلائري (1338-1411م) وضاق بهم سبل الحياة، ونهبت أملاكهم وخربت كنائسهم وأتلفت أسفار توراتهم في سنة 1344م⁽¹⁴⁾، وأستمر الحال هكذا إلى أن نجحت بعض الشخصيات اليهودية الثرية من إنقاذ اليهود من أوضاعهم السيئة وإشاعة روح التسامح والانسجام⁽¹⁵⁾.

ثانياً: اليهود في العهد العثماني

منذ عام 1058م تم احتلال العراق من قبل الأتراك السلاجقة والمغول والأتراك العثمانيين ثم الفرس على التوالي. وخلال تلك الحقبة كثيراً ما عومل اليهود كـ "أهل الذمة"، وتعرضوا للضرائب الشخصية وغيرها من القوانين التمييزية. وفي ذلك الوقت تراوح عدد السكان اليهود بين 40000 إلى 80000 نسمة. ففي الوقت الذي ساءت فيه أحوال اليهود وتناقص عددهم عقب الاحتلالين المغولي والجلائري للعراق، بسبب القتل والسلب والنهب الذي طال البعض منهم وهجرة القسم الآخر، إلا إن أوضاعهم أخذت بالتحسن نوعاً ما في ظل السيطرة العثمانية على العراق سنة 1534م، لا سيما في عهد السلطان (سليمان القانوني) (1520-1566م) وذلك لما عرف عنه من رشد وحكمة وتساهل⁽¹⁶⁾، وبهذا الصدد كتب لونكريك: "عاش النصارى واليهود في ظل نظام كان التساهل فيه يزيد على ما كان في الولايات العثمانية الأخرى، فان بغداد كانت عالمية إلى حد أنها لا تشجع شيوع التعصب، وعلاوة على ذلك إن هذه الطوائف ذوات الأقليات من السكان كانت تسلك سلوكاً أخلاقياً حسناً"⁽¹⁷⁾.

ومما تجدر الإشارة إليه، وجود قواسم مشتركة كانت تجمع اليهود في كل مدن العراق، وهي تتعلق بنسق الحياة الاجتماعية والطقوس الدينية والرغبة في التعايش مع بقية شرائح المجتمع العراقي، وللدلالة على ذلك ما ذكره الرحالة الإيطالي (فنشنسو) حينما زار العراق عام 1656م متنقلاً بين أغلب مدنه من الموصل إلى بغداد والحلة والبصرة واصفاً التركيبة السكانية المتنوعة للعراق حيث قال: "فيها الأتراك والفرس والعرب والغرباء واليهود والأرمن والصابئة والنصارى من مختلف الطوائف المسيحية، ويمارس هؤلاء كلهم شعائرهم الدينية بكل حرية"⁽¹⁸⁾، وفي عام 1765م زار الرحالة الدنماركي (نيبور) الحلة وذكر في رحلته انه مر بالقرب من

مرقد النبي (حسقل أو حزقيال)، وذكر إن مئات من اليهود سنوياً يزورون قبره كما وصف حالة التجانس والانسجام بين المسلمين واليهود⁽¹⁹⁾، وأكد (نيبور) في رحلته إلى العراق إن الأقلية اليهودية في عموم العراق كانت أقوى من باقي الأقليات الأخرى، فضلاً عن مشاركتهم للأمرء والمماليك في النفوذ والسلطة بسبب سيطرتهم على التجارة وأسواق المال⁽²⁰⁾.

إن الأقلية اليهودية في العهد العثماني تمتعت باستقلال في الإشراف على أمورها الدينية وأدارتها لمؤسساتها الخيرية والتعليمية، وكان على رأس الطائفة اليهودية جهازان أحدهما ديني والآخر مدني، وكانت الأمور الروحية بيد رئيس الحاخامين (حاحام باشي) الذي يعينه (الباب العالي)⁽²¹⁾، والإدارة المدنية بيد أحد أفراد أرفع الأسر مكانة ويدعى (الناسي). (Nasi)⁽²²⁾

ولم يكن (الحاحام باشي) زعيماً روحياً بل كان بالدرجة الأولى يمثل طائفته أمام الحكومة وينقل أوامرها إليها، إن (حاحام باشي) استانبول هو الممثل لكل يهود الدولة العثمانية في مجلس الدولة، وكان (رئيس حاخامي) يهود بغداد يتبعه في تنظيم أمور الطائفة اليهودية⁽²³⁾

ويعد اليهود العراقيين امتداداً لليهود الذين عاشوا عبر حقب زمنية مختلفة في وسط العراق، وهم يتشابهون إلى حد كبير من حيث العادات والتقاليد الاجتماعية والقدرة على التفاعل مع الآخرين، وهذا ما ذكره لنا الرحالة الفرنسي (أوليفيه) عندما زار العراق في سنة 1794م عن حالة الانسجام السكاني بين العرب واليهود، والتعايش السلمي بين مكوناته الدينية والقومية من مسيحيين (يعاقبة ونساطرة)، ويهود وعرب مسلمين وأكراد وتركماني⁽²⁴⁾.

لقد كان يهود العراق يشتغلون بالأعمال التجارية والمصرفية، وكانت تلك الأقلية ذات فائدة كبيرة لكل حكام العراق في تلك الحقبة الزمنية وذلك لاستدانة الحكام للأموال في تمشية أمور الدولة⁽²⁵⁾.

كان يهود ولاية بغداد يعيشون في جو يسوده الأمن والاستقرار وحالة من التفاعل والحوار الثقافي ما بين الأديان، فقد كان المسلمون واليهود يزورون مرقد النبي (ذي الكفل أو حزقيال) عليه السلام باعتباره أحد الأنبياء الصالحين، وكانت هذه الزيارات تتكرر عدة مرات في العام دون أن تحدث أي مشاكل بين المسلمين واليهود، فقد كان الانسجام كبير بين الجانبين يسوده الحوار الثقافي العلمي من أجل تقريب الأفكار بين اتباع الأديان المختلفة⁽²⁶⁾.

ارتقى العديد من أبناء الأقلية اليهودية الوظائف المهمة في الإدارة العثمانية لولايات العراق، حتى تدرج كثير منهم ليشغلوا مناصب إدارية مهمة كمستشارين ومصرفيين لحكام الولايات العراقية⁽²⁷⁾، كما إن تحسن الظروف السياسية في الدولة العثمانية خلال القرن التاسع عشر أسهم في استقرار وتطور أوضاع الأقلية اليهودية في العراق، وخاصة عندما تسلم السلطان عبد المجيد الحكم (1839-1861م)، فقد أصدر مرسومين شهيرين، منح المرسوم الأول (خط شريف كولخانه) الذي صدر في تشرين الأول عام 1839م الأقلية اليهودية حقوقاً متساوية مع بقية رعايا الدول الأخرى، فضلاً عن إلغاء ضريبة الجزية التي كانت مفروضة عليهم، وأستعيض عنها بضريبة جماعية تعفيهم من أداء الخدمة العسكرية، إلا إن تلك الإصلاحات لم تنفذ في حينها إلا بعد صدور المرسوم الثاني (خط همايون) في 18 شباط سنة 1856م وجدد فيه التأكيد على حقوق المواطنة المتساوية والالتحاق بالوظائف المدنية والعسكرية، والمساواة في الضرائب وحرية العبادة والمحاكم الخاصة⁽²⁸⁾.

لقد نال اليهود حظوة كبيرة في عهد الوزير العثماني محمد رشيد الكوزلكي والي العراق (1852-1856م)، وخصوصاً عائلة (ال دانيال)⁽²⁹⁾ وحتى عظمت منزلتهم، وقد أدت تلك العلاقة إلى انتفاع هذه الأسرة

المشهوره في عالم المال في التزام الأراضي الزراعية في مدينتي الهندية والحلة مقابل إعطاء الوالي بعض العوائد المالية⁽³⁰⁾.

وفي عهد الوزير العثماني عمر باشا والي العراق (1858-1859م) تولى سنجد الحلة شبلي باشا العريان سنة 1858م وفي عهده سرق كنيس لليهود المعروف ب(التوراة) في محلة التعيس، وكان المسروق منه أشياء نفيسة من مصوغات ذهبية وفضية وسجاد وغيرها، فأهتم شبلي باشا بالأمر وبث العيون لجلب الأخبار، ولكن لم يهتد إلى فاعليها، وأخيراً رأى أن يأخذ ثمن المسروقات من أهل محلة التعيس، فأمتنع أهل المحلة عن الدفع محتجين إن ذلك القرار ينافي أبسط قواعد العدالة، لان الحكومة بمالها من سلطة يمكنها الكشف عن الفاعلين، وأنهم غير مسؤولين عن ذلك ولكن شبلي باشا أصر على أخذها منهم، فتشكل وفد منهم ذهب لمقابلة والي بغداد، وعندما قابله شرحوا له القضية وذكروا إن شبلي باشا يريد منهم أن يدفعوا ثمن المسروقات، فاقنع الوالي بحقيقة شكواهم ووعدهم بنقل شبلي باشا من الحلة، فرجعوا إلى الحلة ونقل شبلي باشا منها⁽³¹⁾.

وفي عهد الوالي مدحت باشا (1869-1872م) بدأت الإصلاحات الإدارية في العراق مبتدأ بإشراك الأهالي في إدارة أمور البلاد مع الموظفين الأتراك، ولهذا الغرض أنشأت المجالس البلدية في كل ولاية وسنجد وقضاء وناحية، مؤكداً على اشتراك أبناء الأقليات في تلك المجالس⁽³²⁾.

لقد بدأ يهود العراق منذ سنة 1870م بالتحرك نحو الجنوب من أجل الاستقرار، وذلك بسبب انتشار الأمن وازدهار التجارة، فاستقرت جماعتان يهوديتان في البصرة والحلة، ومما تجدر الإشارة إليه في هذا الصدد ازدياد أعداد اليهود في تلك المدينتين بعد سنة 1870م بشكل كبير⁽³³⁾.

وكان لإصلاحات الوالي مدحت باشا أثر على أبناء الأقلية اليهودية، الأمر الذي دفعهم للمطالبة بتمثيلهم في المجالس البلدية، وبالتالي حصولهم على تمثيل رسمي في مجلس النواب (المبعوثان) العثماني عند إعلان الدستور في عهد السلطان عبد الحميد الثاني (1875-1909م) سنة 1876م⁽³⁴⁾.

حاولت بعض المنظمات اليهودية الإنكليزية والفرنسية مرات عديدة ان توطن في العراق مجموعات من الفلاحين اليهود من اوربا الشرقية، لإتساع الأرض ووفرة الماء في العراق مع قلة السكان الذين يقومون بزراعتها، وفي سنة 1907م اوفدت جمعية التوطين اليهودية التي مقرها لندن وتتعاون وتعاون وثيقاً مع جمعية الاتحاد الإسرائيلي في باريس، اليهودي الفرنسي نيغو الى بغداد لدراسة موضوع التوطين، وقد بقي نيغو أربعة اشهر او خمسة في بغداد، واقترح توطين خمسين الف يهودي روسي وبولوني، فأيد المشروع وزير خارجية الدولة العثمانية جاويد بك، ولكن السلطان عبد الحميد الثاني رفضه⁽³⁵⁾.

وبعد انقلاب سنة 1908م ووصول (جمعية الاتحاد والترقي) إلى الحكم، صدر مرسوم جديد أكد على المساواة في الحقوق والواجبات لكل رعايا الدولة العثمانية بدون تمييز من الناحية الدينية أو القومية، وبذلك أصبح لليهود العراق أربعة ممثلين في البرلمان (المبعوثان) العثماني، اثنان من ولاية بغداد وواحد لكل من ولايتي البصرة والموصل⁽³⁶⁾.

إن الإصلاحات التي جرت في الدولة العثمانية خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين أعطت يهود العراق العديد من الحقوق التي أسهمت في تطور وتقدم الأقلية اليهودية في مختلف المجالات لا سيما في المجال الاقتصادي، ففي الجانب التجاري كانت لهم سيطرة شبه مطلقة على السوق المحلية في العراق، وأصبحت لهم علاقات تجارية واسعة مع الدول الأجنبية لدرجة إن تجارتهم امتدت لتصل إلى انكلترا والهند والشرق الأقصى، كما تركزت عمليات البيع والشراء للبضائع الإنكليزية في أيديهم⁽³⁷⁾.

إن تدهور الحالة الاقتصادية في العراق بسبب تدهور الحالة السياسية للدولة العثمانية ومارافقها من سوء إدارة وقلة الخدمات وازدياد الضرائب المفروضة على كاهل المجتمع العراقي بسبب دخول العثمانيين في حروب أستنزافية، كل تلك الأمور خدمت يهود العراق، فجمع العديد منهم ثروات طائلة من جراء تعاملهم بالربا، فقد كان أكثرهم تجاراً وصرافين، وبذلك أصبحت سيطرتهم واضحة على أسواق المال وعمليات الصيرفة وتقديم القروض، وتجلت ذلك واضحاً في احتكارهم لمنصب (صراف باشي)⁽³⁸⁾، وقد تولى يهود العراق نقل الأموال من بغداد إلى الأستانة، لأن الحكومة العثمانية كان من مصلحتها إن يتولى أمر الشؤون المالية وسك النقود يهود، والسبب في ذلك يعود إلى خبرتهم في شؤون المال ودهائهم في الحسابات المالية، كما كان يهود العراق همزة الوصل بين بغداد وباقي أجزاء الدولة العثمانية من الناحية المالية⁽³⁹⁾ وفضلاً عن ممارسة التجارة والصيرفة، اتجه اليهود إلى تملك الأراضي الزراعية فقد ظهرت طبقة من الملاكين اليهود الذين امتلكوا الكثير من الأراضي الزراعية في عدة مدن عراقية مثل الحلة، ولعل امتلاك الأراضي الزراعية في العراق لا سيما تلك التي أشتروها في منطقة الفرات الأوسط كان مؤشراً واضحاً على مدى الثراء والقدرة المالية التي كان يتمتع بها يهود الحلة يومذاك⁽⁴⁰⁾.

ثالثاً: اليهود اثناء الحرب العالمية الاولى

حقق يهود العراق أبان الحرب العالمية الأولى فوائد عظيمة، حيث أثرى الكثير منهم نتيجة ارتفاع الأسعار⁽⁴¹⁾، وبيع ما احتوته مخازنهم من البضائع التي كانت تصلهم عبر وكلائهم المنتشرين في مانشستر وبومباي وباريس، وبذلك استطاع يهود العراق من خلال نشاطهم الاقتصادي وانتشارهم في معظم المدن العراقية، إن يرسخوا قوتهم الاقتصادية بالتدريج، ويسيطروا على أهم الحلقات الاقتصادية وقتذاك وهي التجارة، حتى غدو قوة اقتصادية لها وزنها في العراق لعدم وجود أي منافس حقيقي لهم في ذلك المجال⁽⁴²⁾.
كان للحرية التي تمتع بها اليهود في العراق، ونشاطهم الاقتصادي المتميز، من العوامل التي أدت الى انسجامهم الاجتماعي مع المجتمع العراقي، فضلاً عن زيادة اعدادهم بشكل ملحوظ أبان الحرب العالمية الأولى، نتيجة هجرة اعداد كبيرة من يهود ايران والدول المجاورة الأخرى للعمل في العراق الذي تسيطر على اقتصاده عائلات يهودية ثرية.

ومما تجدر الإشارة إليه، إن عدد يهود العراق قبل اندلاع الحرب العالمية الأولى لم يكن معلوماً، حتى إن جميع الرحالة الذي زاروا العراق قدموا إحصاءات بسيطة عن أعداد اليهود في المدن التي يتواجدون فيها، وكانت معظمها إحصاءات غير دقيقة ومشوشة في بعض الأحيان، ولعل السبب في ذلك يعود إلى عدم توفر إحصاءات رسمية من قبل الدولة العثمانية إلا بقدر حاجتها للضرائب أو للتجنيد، مما لا يعول عليها كثيراً لأنها لا تعطي الأعداد الصحيحة وغير مضبوطة هذا من جانب، وكثرة الأوبئة والأمراض التي كانت تجتاح العراق بين آونة وأخرى، فكان لها نصيب في عدم ضبط الأعداد من جانب آخر⁽⁴³⁾.

إن اختلاف المصادر التاريخية بصدد تقدير عدد سكان يهود العراق، لم يبلغ حقيقة إن تلك الأقلية شهدت تطوراً ملحوظاً في مختلف نواحي الحياة، لا سيما خلال مدة الاحتلال البريطاني للعراق، ولعل من أبرز مظاهر ذلك التطور هو ارتفاع معدلات النمو في عدد سكان اليهود في العراق بشكل عام، إذ قدر (آرنولد تي ويلسون)⁽⁴⁴⁾ عدد اليهود في العراق سنة 1919 بـ (86,488) نسمة من مجموع سكان العراق البالغ عددهم (2,694,282) نسمة، أي إن نسبة عدد اليهود إلى سكان العراق بحدود (3%)، أما سلطات الاحتلال البريطاني فقد قدرت عدد يهود العراق في سنة 1920 بـ (87,488) نسمة موزعين في معظم المدن العراقية،

والجدول التالي يوضح التوزيع السكاني لليهود العراق في الولايات والمدن العراقية حسب تقديرات سلطات الاحتلال البريطاني سنة 1920⁽⁴⁵⁾

ولاية بغداد العدد	ولاية الموصل العدد	ولاية البصرة العدد
بغداد 50,000	الموصل 7,635	البصرة 6,928
الديوانية 6,000	اريل 4,800	العمارة 3,000
الدليم 2,600	كركوك 1,400	المنتفق 160
ديالى 1,689	سليمانية 1,000	
الحلة 1,063		
الشامية 530		
كوت الإمارة 381		
سامراء 300		
المجموع 62,565	المجموع 14,835	المجموع 10,088

من خلال الجدول أعلاه نستطيع ان نؤكد انتشار اليهود في مختلف المدن العراقية وهو دليل على الاستقرار الاجتماعي وعدم وجود كراهية تجاههم ، فضلا عن ذلك يبين لنا الجدول اهم المدن التي فيها ثقل لليهود بسبب نشاطهم الاقتصادي او لوجود المزارات الدينية الخاصة بهم .

ومن الجدير بالذكر إن أبناء الأقلية اليهودية في العراق لم تكن لهم أحياء خاصة بهم، كما هو الحال في أوربا ومدن المشرق العربي الأخرى، بل عاشوا في المدن العراقية كافة، بل حتى في المدن المقدسة لدى المسلمين مثل سامراء و كربلاء⁽⁴⁶⁾.

لقد عاش اليهود في العراق في مختلف الاقضية والنواحي وليس فقط في المدن الكبرى ، فمثلا في لواء الحلة سكن اليهود في مدينة الحلة والاقضية التابعة لها مثل المسيب والنواحي التابعة له (السدة والإسكندرية)، والهندية والنواحي التابعة لها (أبو غرق والكفل والجدول الغربي)، والهاشمية والنواحي التابعة لها (القاسم والمدحتية)، فضلاً عن قضاء الحلة والناحية التابعة لها (المحاويل)، وبذلك يكون يهود الحلة قد سكنوا جميع أفضية ونواحي الحلة دون تمييز طائفي إلا بحسب مصالحهم الاقتصادية والتجارية، وكان لليهود الحلة زقاق في مركز المدينة يدعى (عكد اليهود) أو بوابة اليهود⁽⁴⁷⁾.

لقد تمكن أبناء الأقلية اليهودية من العمل بحرية في شتى ضروب النشاط الاقتصادي مثل التجارة والصيرفة واستثمار الأراضي الزراعية وغيرها، ولو دققنا في التركيبة الاجتماعية لأبناء الأقلية اليهودية خلال الربع الأول من القرن الماضي لظهر لنا إنها لا تختلف عن التركيبة الاجتماعية للمجتمع الذي عاشت فيه، سوى الاختلاف في بعض المهن والأعمال التي مارسها أبناء الأقلية اليهودية دون بقية فئات المجتمع العراقي، وعليه يمكن تقسيم مجتمع الأقلية اليهودية إلى ثلاث فئات وهي كالآتي:-⁽⁴⁸⁾

أ- الفئة الثرية: والمتكونة من فئة التجار الكبار والمصرفيين والملاكين للأراضي الزراعية والصاغة، ويشكلون ما يقرب من (5%)

ب -الفئة المتوسطة: والمتكونة من التجار الصغار وبائعي المفرد والموظفين في دوائر الدولة والصيدلة والمحامين والأطباء، وهؤلاء يشكلون ما يقرب من (35%)

ج- الفئة الفقيرة: ويشكلون الغالبية العظمى من أبناء الأقلية اليهودية، والمتكونة من العمال في دوائر الدولة والقطاع الخاص، والعاملين في الخدمات المحاسبية للتجار نظير أجور أسبوعية زهيدة، وأرباب الحرف والمهن والبقالون وغيرهم، وهؤلاء يشكلون ما يقرب من (60%) من مجموع أبناء الأقلية اليهودية. إن نسبة ضئيلة من أبناء الأقلية اليهودية وخاصة الفئة الأولى كانت هي المتنفة والمسيطرة على الحلقات الاقتصادية، وخاصة التجارة والصيرفة وامتلاك الأراضي الزراعية والعقارات في مدن العراق واربافها.

رابعا: اليهود في العهد الملكي وتهجيرهم

في عام 1918 بدأ الحكم البريطاني على العراق الذي أدى فيه اليهود دوراً مركزياً من خلال مساعدتهم في تطوير النظام القضائي والخدمة البريدية. وبالإضافة إلى ذلك، شغل اليهود مناصب أخرى متعددة مما أدى إلى استياء بعض المواطنين العراقيين من غير اليهود⁽⁴⁹⁾.

لم تكن حياة اليهود في العراق بأقل استمئاعاً واستقراراً من حياتهم في دول أخرى، فقد تغلغلوا في جميع نواحي الحياة العراقية السياسية والاجتماعية والاقتصادية. ولما تألفت حكومة العراق المؤقتة في عام 1920 كان وزير المالية في هذه الحكومة وزير يهودي هو ساسون حسقيل، وقد جدد تعيينه في عدة وزارات تعاقبت على الحكم بعد تبوء الملك فيصل عرش العراق، وكان لليهود مقاعد في مجلسي النواب والاعيان⁽⁵⁰⁾ في تاريخ العراق المعاصر كانت الغالبية العظمى من يهود العراق تسكن المدن، وكانت فئة قليلة منهم تسكن الريف، وتركزت في ريف شمال العراق. سكن هؤلاء اليهود بشكل أساسي في المدن الرئيسية مثل بغداد والبصرة والموصل، لكن كان لليهود وجود رئيسي في العديد من المدن الأخرى مثل السليمانية والحلة والناصرية والعمارة والديوانية والعزير والكفل وأربيل وتكريت وحتى النجف التي احتوت على حي لليهود سمي بعقد اليهود (عكد اليهود) وحي آخر في الساحل الأيمن من الموصل يسمى بمحلة اليهود (سوق اليهود) وغيرها من المدن. وساهم هؤلاء اليهود في بناء العراق⁽⁵¹⁾.

عندما حصل العراق على استقلاله من بريطانيا عام 1932م وأصبح رشيد عالي رئيساً للوزراء، تغير وضع العراق بشكل جذري، اذ رحب رشيد عالي بالدعاية النازية في العراق التي أدت إلى زيادة الكراهية ضد اليهود العراقيين. وواجه اليهود التمييز وإصدار قوانين قاسية ضدّهم وتحديد حصص لهم في الوظائف التي تم إعدادها لاستبعاد اليهود عن الوظائف الحكومية⁽⁵²⁾.

تسلم الملك فيصل الأول خلال زيارة له الى لندن في أيلول عام 1933 اقتراحاً بتوطين مئة الف يهودي في دجلة السفلى، في المنطقة بين العزيزية وكوت العمارة، وعرضت على الحكومة العراقية في حالة قبولها بعض الفوائد المالية، وخاصة تسهيلات في الحصول على قرض كبير. وكان المفروض ان يكون قسم من هؤلاء المائة الف يهودي من مهاجري المانيا. فأرسل الملك فيصل الاقتراح الى الحكومة العراقية للنظر فيه⁽⁵³⁾.

وفي 1-2 حزيران عام 1941 اندلعت أحداث "الفهود" العنيفة ضد اليهود مما أدى إلى مقتل ما يقرب من 300 يهودي وجرح أكثر من 2000 آخرين وترك ممتلكات متضررة تقدر خسائرها بـ3 ملايين دولار. وخلال السنوات العشر التالية، عانى اليهود من اندلاع أعمال شغب وعنف عشوائية ضدّهم. وفر أكثر من 15000 يهودي من العراق في المدة بين 1941 و 1951⁽⁵⁴⁾.

وفي عام 1948، شارك العراق في الحرب ضد إسرائيل. وفي ذلك الحين كان يعيش 130000 يهودي في العراق، وتم ادراج الصهيونية في القانون الجنائي العراقي حيث أصبحت جريمة يعاقب عليها بالإعدام. ونتيجة لذلك، سُجن 1500 يهودي وتم تعذيبهم وتجريدتهم من ممتلكاتهم. وبين السنوات 1949-1951، سُح

لليهود بمغادرة العراق بشرط تخليهم عن جنسياتهم. وتم إجلاء 104000 يهودي في "عملية عزرا ونحاميا"، وتهريب 20000 يهودي آخر عن طريق إيران⁽⁵⁵⁾

كان أول تشريع انتهك حقوق اليهود في العراق هو التعديل رقم 12 من عام 1948 الذي حل محل ملحق رقم 13 من عام 1938 الخاص بـ "قانون العقوبات البغدادي". وقد حدد "قانون العقوبات البغدادي" الأحكام المتعلقة بالشيوعية والفوضى والفجور في المادة 89 أ. وعموماً تحظر المادة نشر أي شيء يحرّض على انتشار الكراهية والإساءة للحكومة أو يهدد سلامة الناس. إن هذا التعديل الذي صدر في عام 1948، أضاف "الصهيونية" إلى الشيوعية والفوضوية والفجور، بحيث أن الدعوة إليها تشكل جريمة يعاقب عليها بالسجن سبع سنوات / أو دفع غرامة⁽⁵⁶⁾

وأفاد مقال ظهر في صحيفة "نيويورك تايمز" في 16 أيار/مايو 1948 بأنه: "لا يسمح لأي يهودي في العراق بمغادرة البلاد إلا إذا وضع ودائع مع الحكومة قدرها £5000 (20000 دولار) لضمان عودته. ولا يسمح لأي يهودي أجنبي بدخول العراق حتى خلال التنقل والسفر"⁽⁵⁷⁾

وفي الواقع، إن قانون رقم 1 لعام 1950، بعنوان "ملحق لقانون إلغاء الجنسية العراقية"، يحرم اليهود من جنسيتهم العراقية، حيث تنص المادة 1 بأن "مجلس الوزراء قد يلغي الجنسية العراقية عن اليهودي العراقي الذي يرغب عن طيب خاطر مغادرة العراق..."⁽⁵⁸⁾

والقانون رقم 5 لعام 1951 بعنوان "قانون مراقبة وإدارة أموال اليهود الذين سقطت عنهم الجنسية العراقية" يحرمهم أيضاً من ممتلكاتهم. فالمادة 2 (أ) "تجمد" الممتلكات اليهودية⁽⁵⁹⁾

كانت هناك سلسلة من القوانين التي توسعت لاحقاً حول مصادرة أصول وممتلكات اليهود "المسقطه عنهم الجنسية العراقية". وشملت هذه قانون رقم 12 لعام 1951، [والقانون رقم] 16 والقانون المرفق رقم 64 لعام 1967 (المتعلقة بملكية الأسهم في الشركات التجارية) وقانون رقم 10 لسنة 1968 بشأن قيود المصرف⁽⁶⁰⁾ في سبيل حث اليهود على الهجرة الى إسرائيل قامت إحدى المنظمات الصهيونية في العراق عام 1951 بالقاء قنابل يدوية على أماكن اليهود لإرغامهم على الهجرة الى إسرائيل فقتل من جراء ذلك يهوديان وجرح عدد آخر من اليهود فهاجر بسبب ذلك 115 ألف من يهود العراق الى إسرائيل ، وقد اكتشفت الشرطة العراقية هذه المنظمة الصهيونية السرية ، فحكم بالاعدام على اثنين من أعضائها ، كما صدرت احكام سجن تتراوح بين خمس سنوات وثمان سنوات على آخرين⁽⁶¹⁾ ، وبرزت شخصيات يهودية بمختلف الاختصاصات ، وكانت معروفة في المجتمع العراقي . منها⁽⁶²⁾:

- 1/ المطربة سليمة مراد.
- 2/ عوفاديا يوسف حاخام اليهود الشرقيين في إسرائيل والزعيم الروحي لحزب شاس لليهود الارثوذكس ، وهو من مواليد 1920 البصرة في العراق.
- 3/ رينيه دنكور أول ملكة جمال في تاريخ العراق عام 1947.
- 4/ بنيامين بن إيعازر وزير الدفاع الإسرائيلي الأسبق.
- 5/ اسحاق موردخاي وزير دفاع إسرائيلي سابق.
- 6/ مناحيم دانيال - كان عضواً في مجلس الأعيان في العهد الملكي ، وتوفي عام 1940 م. وأبنة عزرا مناحيم عين كذلك عضواً في مجلس الأعيان .
- 7/ الأستاذ مير بصري كان مشهوراً في علوم الاقتصاد وألف كتباً عديدة منها كتاب مباحث في الاقتصاد والمجتمع العراقي.

- 8/ الكاتب المعادي للصهيونية نعيم جلعادي
- 9/ نعيم دنكور رجل أعمال عراقي منحه الملكة إليزابيث لقب "سير" لأنشطته الخيرية والثقافية.
- 10/ أنور شاؤول أديب وشاعر ومحامي.
- 11/ نعيم قطان كاتب روائي وباحث وناقد كندي الجنسية من اصول عراقية يهودية.
- 12/ الموسيقار صالح يعقوب عزرا أو كما هو مشهور صالح الكويتي وهو من كبار الموسيقيين العراقيين
- 13/ الموسيقار داود يعقوب عزرا أو كما هو مشهور داود الكويتي وهو من كبار الموسيقيين العراقيين
- 14/ عزوري العواد وهو العازف على آلة العود وموسيقي مشهور
- كذلك أستوديو بغداد السينمائي تم تأسيسه عام 1948 م من قبل التجار اليهود الأغنياء وأنتج أفلام ناجحة منها عاليا وعصام وليلى في العراق وكان ملحق به (أستوديو هاماز) مختبر لتظهير الأفلام التي يصورها.
- ومُنعت الهجرة في عام 1952 في الوقت الذي بقي فيه 6000 يهودي في العراق. واستمر اليهود يعانون الاضطهاد الشديد والاعتقالات التعسفية والعزلة الاقتصادية. وفي عام 1969، شق علناً 9 رجال يهود في بغداد والبصرة بعد اكتشاف الحكومة "شبكة تجسس" مزعومة. وفي أعقاب تلك الأحداث، لم يعد اليهود يشعرون بالأمان في العراق ، وفي السبعينات من القرن الماضي سمح لهم بمغادرة البلاد بصورة هادئة وبصمت. واليوم بقي أقل من عشر يهود في العراق⁽⁶²⁾

تعرض اليهود في العراق إلى عملية قتل ونهب للممتلكات، وعرفت هذه العمليات باسم الفهود حيث قتل فيها العديد من اليهود ونهبت ممتلكاتهم في بداية الأربعينيات. وبعد قيام دولة إسرائيل عام 1948م زادت الحكومة ضغوطها باتجاه اليهود العراقيين. في البداية لم تكن الهجرة خياراً واضحاً في عموم يهود العراق حيث كان التيار السائد بينهم هو تيار لا يوافق الصهيونية. وتعرضت عدة دور عبادة يهودية في بغداد للتفجير مما أثار حالة من الهلع بين أبناء الطائفة والتي اتهم بها لاحقاً ناشطون صهيانية لتشجيع الهجرة من العراق. في البداية لم تسمح الحكومة العراقية لليهود بالسفر، لكن لاحقاً أصدرت آنذاك قراراً يسمح لليهود بالسفر بشرط إسقاط الجنسية العراقية عن المهاجرين منهم. وقد هاجرت غالبية الطائفة من العراق خلال عامي 1949 و1950م في عملية سميت عزرا ونحميا إلى أن تم إغلاق باب الهجرة أمامهم وقد كان في بداية الخمسينيات حوالي 15 ألف يهودي بقي في العراق من أصل حوالي 135 ألف نسمة عام 1948م. وعند وصول عبد الكريم قاسم للسلطة رفع القيود عن اليهود المتبقين في العراق وقد بدأت أوضاعهم تتحسن وأخذت الأمور تعود إلى طبيعتها. لكن انقلاب حزب البعث واستلامه للسلطة أعاد الاضطهاد والقيود عليهم ، وفي عام 1969 م أعدم عددا من التجار معظمهم من اليهود بتهمة التجسس لإسرائيل مما أدى إلى تسارع حملة الهجرة في البقية الباقية من يهود العراق والتي شهدت ذروتها في بداية السبعينيات⁽⁶³⁾.

الاستنتاجات :

في نهاية الدراسة توصلت الى الاستنتاجات التالية :

- 1/ عاش اليهود في العراق باستقرار وانسجام مع مكونات الشعب العراقي الأخرى لأكثر من ألفي عام ، وهم بذلك جزء أساسي من مكونات المجتمع العراقي .
- 2/ عمل اليهود في مختلف الأعمال الاقتصادية (الزراعة والصناعة والتجارة ، ومختلف أعمال السوق) ، وكذلك عملوا في التعليم والفن والشؤون الدينية وغيرها من الأعمال ، وهم بارعون في عملهم ، وناجحون في تحقيق أهدافهم المالية والإعلامية ، وبذلك تصدروا المشهد الاقتصادي في العراق رغم قلة عددهم بالقياس لفئات المجتمع الأخرى .

- 3/ سكن اليهود في أماكن متعددة من العراق ، من شماله الى جنوبه ، في المدن والقرى والارياف ، وهم بذلك لم يكونوا في أحياء مغلقة كما تذكر بعض المصادر التاريخية .
- 5/ لم يتعرض اليهود الى المضايقات او العداء من المسلمين طيلة تاريخهم الطويل في العراق الا في حالات قليلة وفي أماكن محددة ، فكانوا يتمتعون بكافة حقوقهم الدينية والمدنية وبحرية تامة .
- 6/ تبوأ عدد من اليهود مناصب مهمة في الدولة العراقية الحديثة ، ومنهم على سبيل الذكر ساسون حسقيل اول وزير مالية في العراق في العهد الملكي .
- 7/ كان للصهيونية العالمية دور كبير في تهجير اليهود الى إسرائيل بالتعاون مع بريطانيا وبتواطؤ واضح من الحكومة العراقية آنذاك .
- 8/ يعد تهجير اليهود الى إسرائيل خطأ تاريخي دفع العراقيون ثمنه فيما بعد ، ولغة التهجير في تاريخ العراق المعاصر التي تبنتها الحكومات العراقية المتعاقبة أعطت نتائج سلبية على المجتمع العراقي .
- 9/ لم يكن معظم اليهود راغبين في الهجرة الى إسرائيل وانما كان تهجيرهم قسريا ، وهو دليل لإنسجامهم في المجتمع العراقي وكرههم للمنظمة الصهيونية .
- 10 / كانت هجرة اليهود لإسرائيل تمثل اعتراف ضمني من الحكومة العراقية لدولة إسرائيل وتشجيع لبناء مقوماتها .

الهوامش

- (1) تسمية اليهود اطلقت على بقايا جماعة يهوذا الذين سباهم نبوخذ نصر الى بابل في القرن السادس قبل الميلاد ، وقد سموا كذلك نسبة الى مملكة يهوذا المنقرضة . وقد اقتبس هؤلاء قبيل السبي لهجتهم العبرية المقتبسة من الآرامية وبها دونوا التوراة التي بين أيدينا في الاسر في بابل ، أي بعد زمن موسى بثمانمئة عام . لذلك صارت تعرف هذه اللهجة بآرامية التوراة ، وهي بالتأكيد غير الشريعة التي نزلت على موسى ، ويمكن ان نطلق عليها اسم توراة اليهود لتمييزها عن توراة موسى . يراجع : احمد سوسة ، مفصل العرب واليهود في التاريخ ، العربي للإعلان والنشر والطباعة ، دمشق ، 1973 ، ص ر
- (2) نبوخذ نصر الثاني(605-562 ق.م): هو ثاني ملوك دولة بابل الكلدانية ، الملك الثاني في السلالة البابلية الكلدانية ، وقد حكم لمدة (43) سنة ، استطاع خلال أن يعيد هيبة الإمبراطورية البابلية من خلال قضائه على مملكة يهوذا ، فضلاً عن أعماله العمرانية وإصلاحاته في الزراعة والري ، دام حكمه قرابة ثلاثة وأربعين عاما . للمزيد ينظر: حسن الأنجفي ، معجم المصطلحات والأعلام في العراق القديم ، بغداد ، دار واسط للطباعة والنشر ، 1981 ، ص 144.
- (3) قاد نبوخذ نصر الثاني حملة عسكرية ضد مملكة يهوذا سنة 597 ق . م وأسر اعداد كبيرة من اليهود ، وجلب الآف منهم الى بابل وسمي ذلك (الأسر البابلي الأول) ، وفي سنة 586 ق.م قاد نبوخذنصر حملة عسكرية أخرى ضد مملكة يهوذا وأسر أعداد كبيرة من اليهود حيث جلب الآلاف منهم إلى بلاد بابل وسمي ب (الأسر البابلي الثاني). للمزيد ينظر: يوسف رزق الله غنيمية ، نزهة المشتاق في تاريخ يهود العراق ، لندن ، دار الوراق للنشر ، ط 2 ، 1997 ، ص ص 68-69.
- (4) الإمبراطورية الآشورية الثانية(745-612ق.م): من خلال عدة حملات عسكرية ، استطاع الملوك الآشوريون الأوائل من القضاء على الدويلات الآرامية في سوريا والقضاء على مملكة إسرائيل سنة 732 ق.م وتم سبي اليهود إلى آشور عاصمة الدولة الآشورية. للمزيد ينظر: أحمد سوسة ، المصدر السابق ، ص ص 86-87.

- (5) مملكة يهوذا (931-586 ق.م): عاصمتها مدينة أورشليم، استطاع نبوخذ نصر الثاني من القضاء عليها واسر ملكها (يهويا كين) مع حاشيته وقادة جيشه وحملهم إلى بلاد بابل كأسرى حرب. للمزيد ينظر: أحمد سوسة، ملامح من التاريخ القديم ليهود العراق، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 2001، ص125.
- (6) كتب اليهود كتابهم شرح التلمود الذي أصبح مرجعاً لتفسير الدينية والمعاملات الدنيوية في الاسر البابلي ويعرف ب (التلمود البابلي). ينظر: علي كامل حمزة السرحان، الأقلية اليهودية في لواء الحلة 1921 – 1958 دراسة تاريخية لأحوالهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، جامعة بابل، مركز بابل للدراسات الحضارية والتاريخية، 2009، ص18.
- (7) احمد سوسة، العرب واليهود في التاريخ، ص223
- (8) فؤاد محمد شبل، مشكلة اليهودية العالمية (دراسة تحليلية لآراء المؤرخ العالمي آرنولد توينبي)، القاهرة، المكتبة الثقافية، 1970، ص140؛ Max warmberand and ceil Roth, The Jewish people 4000 year of survival, Jerusalem, Massada press 1960, P.43.
- (9) منال ماجد دودين، اليهود ألد الأعداء وأصل البلاء ومصدر الداء، عمان، دار الإسرائ للنشر، ط1، 2001، ص16
- (10) خلدون ناجي معروف، الأقلية اليهودية في العراق بين 1921 و 1952، ج1، بغداد، مطبعة سلمان الاعظمي، ط1، 1975، ص ص 24-25.
- (11) فاروق عمر فوزي، لمحات تاريخية عن أحوال اليهود في العصر العباسي (750-1258 م)، الدراسات الفلسطينية "مجلة"، بغداد، المجلد (1)، العدد (3)، 1972، ص ص 71-72.
- (12) سعد الدولة اليهودي: وهو طبيب يهودي، عارفاً بالأمر الإداري والمالية فعين عضواً في ديوان إدارة بغداد سنة 1284م، ثم أصبح وزيراً للسلطان المغولي أرغون. للمزيد ينظر: فيشل، المصدر السابق، ص ص 115-116.
- (13) عباس العزاوي، تاريخ العراق بين أحتلالين (حكومة المغول)، ج1، قم، المكتبة الحيدرية، ط1، 2004، ص340، علي كامل حمزة السرحان، المصدر السابق، ص19
- (14) علي عبد الحمزة لازم الناصري، موجز تاريخ يهود بابل منذ بدايتهم وحتى اليوم، رسالة دبلوم عالي غير منشورة، كلية اللغات- جامعة بغداد، 2000، ص71.
- (15) عباس العزاوي، المصدر السابق، ج2، ص ص 176-177.
- (16) خلدون ناجي معروف، لمحات عن يهود العراق في العهد العثماني، الدراسات الفلسطينية "مجلة"، بغداد، المجلد (2)، العدد (4)، أيلول، 1973، ص ص 49-50.
- (17) ستيفن همسلي لونكريك، أربعة قرون من تاريخ العراق الحديث، ترجمة جعفر خياط، قم، المكتبة الحيدرية، ط4، 2004، ص113.
- (18) فنشنسو ماريه دي سانتا، رحلة فنشنسو إلى العراق في القرن السابع عشر، ترجمة بطرس حداد، المورد "مجلة"، بغداد، المجلد (5)، العدد (3)، 1976، ص85.
- (19) كارستن نيبور، مشاهدات نيبور في رحلته من البصرة إلى الحلة سنة 1765م، ترجمة سعاد هادي العمري، بغداد، مطبعة دار المعرفة، 1955، ص ص 88-89.
- (20) علي كامل حمزة السرحان، المصدر السابق، ص23، ريمون أندريه، المدن العربية الكبرى في العصر العثماني، ترجمة لطيف فرج، القاهرة، دار الفكر للدراسات والنشر، ط1، 1991، ص86.

- (21) الباب العالي: وهو مصطلح يطلق على الحكومة المركزية للدولة العثمانية. للمزيد ينظر: أحمد عبد الرحيم مصطفى، في أصول التاريخ العثماني، بيروت، دار الشروق، ط1، 1982، ص 112.
- (22) الناسي: (Nasi) هي كلمة عبرية معناها قائد أو زعيم أو شيخ القبيلة، وكان هذا اللقب يمنح لرؤساء اليهود، ويعطي إلى أكثر اليهود غنى واحتراما، ويقوم بنفس المهام التي يقوم بها رئيس الحاخامين ولكن بشكل غير رسمي، و (الناسي) يقوم بمهام مستشار مالي للولاة ويسمى في هذه الحالة (صراف باشي)، وعمله هذا جعله مسؤولاً عن النشاط المالي للإدارة الحكومية. للمزيد ينظر: خلدون ناجي معروف، لمحات عن يهود العراق، المصدر السابق، ص ص 53-54.
- (23) علي كامل حموة السرحان، المصدر السابق، ص 24.
- (24) ج.أ. أوليفيه، رحلة أوليفيه إلى العراق (1794-1796)، ترجمة يوسف حبي، بغداد، مطبعة المجمع العراقي، 1988، ص 44.
- (25) سليمان فائق بك، تاريخ المماليك (الكوله مند) في بغداد، ترجمة محمد نجيب ارمنازي، بغداد، مطبعة المعارف، 1961، ص 46؛ عباس العزاوي، المصدر السابق، ج 6، ص 231.
- (26) كريم مطر حمرة الزبيدي، الحلة في عصر المماليك 1749 – 1831 دراسة تاريخية، مؤسسة تائر العصامي للنشر والتوزيع، بغداد، 2018، ص 33.
- (27) ماريون ولفسون، أنبياء في بابل، ترجمة ناجي الحديثي، آفاق عربية "مجلة"، بغداد، العدد (7)، الحلقة (2)، 1982، ص 20.
- (28) Walid Khadduri, The Jews of Iraq in the Nineteenth century: A Case Study of Social Harmony in Zionism imperialism and Racism, London, Croom, Helm, 1979, P 204.
- (29) وهي احد العوائل اليهودية التي اشتهرت في عالم المال والاستثمار والسباسة في العراق. ينظر: عباس العزاوي، المصدر السابق، ج 7، ص ص 112-114.
- (30) المصدر نفسه.
- (31) يوسف كركوش الحلي، تاريخ الحلة، ق1، النجف الاشرف، المطبعة الحيدرية، ط1، 1965، ص 144، علي كامل حمزة السرحان، المصدر السابق، ص 25.
- (32) عبد العزيز سليمان نوار، تاريخ العراق الحديث من نهاية حكم داود باشا إلى نهاية حكم مدحت باشا، القاهرة، دار الكتاب العربي، 1968، ص ص 361-362.
- (33) Hayyim J. Cohen, A Note on Social change among Iraqi Jews (1917-1951), The Jewish Journal of Sociology, Vol.7, London, 1965, P. 205.
- (34) صباح عبد الرحمن، الطائفة اليهودية في بغداد (1921-1952)، أطروحة دكتوراه غير منشورة، بغداد، معهد التاريخ العربي للدراسات العليا، 2001، ص 13؛ ميم كامل أوكي، السلطان عبد الحميد الثاني بين الصهيونية العالمية والمشكلة الفلسطينية، ترجمة إسماعيل صادق، القاهرة، الزهراء للإعلام العربي، ط1، 1992، ص 43.
- (35) فريتز غروبا، العراق في مذكرات الدبلوماسيين الأجانب، ترجمة نجدت فتحي صفوت، بغداد 1969، ص ص 123 – 124.
- (36) Sylvia G. Haim, A Spect of Jewish life in Baghdad under the monarchy in middle East, Eastern studies, Vol.12, No.2, May, 1976, P.190.

- (37) حنا بطاطو، العراق (الطبقات والحركات الثورية من العهد العثماني حتى قيام الجمهورية العراقية)، ترجمة عفيف الرزاز، ج1، قم، مكتبة الغدير، ط1، 2005، ص281.
- (38) يعني رئيس الصرافين، حيث كان هذا المنصب يشغله احد أبناء الأقلية اليهودية في الدولة العثمانية دون منافس. ينظر: خلدون ناجي معروف، لمحات عن يهود العراق في العهد العثماني، المصدر السابق، ص ص 56-57؛ ودبيع أبو زيدون، تاريخ الإمبراطورية العثمانية من التأسيس إلى السقوط، عمان، الأهلية للنشر والتوزيع، ط1، 2003، ص358.
- (39) عبد العزيز سليمان نوار، داود باشا والي بغداد، القاهرة، دار الكتاب العربي، 1986، ص202.
- (40) نجدة فتحي صفوة، العراق في مذكرات الدبلوماسيين الأجانب، بغداد، مطبعة منير، ط2، 1984، ص123؛ فؤاد قرانجي، العراق في الوثائق البريطانية (1905-1930)، بغداد، دار المأمون، ط1، 1989، ص69.
- (41) صباح عبد الرحمن، المصدر السابق، ص20.
- (42) خلدون ناجي معروف، لمحات عن يهود العراق، المصدر السابق، ص79.
- (43) علي كامل حمزة السرحان، المصدر السابق، ص31.
- (44) أرنو لد تي ويلسون: (A. T. A Willson) نائب الحاكم الملكي العام في العراق خلال مدة الاحتلال البريطاني المباشر للعراق، أتمت سياسته بالقوة والعنف، فكانت من العوامل التي أدت إلى قيام ثورة العشرين في العراق، كما انه كان من دعاة إلحاق العراق بحكومة الهند، وفي تشرين الأول سنة 1920 تم عزله من منصبه فغادر العراق وأنيط بالسير برسي كوكس مسؤولية إدارة البلاد. للمزيد ينظر: السير آرنولدي ويلسون، بلاد ما بين النهرين بين ولأئين، ترجمة فؤاد جميل، ج2، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، 1992، ص9.
- (45) أحمد عبد القادر مخلص القيسي، الدور الاقتصادي لليهود في العراق (1920-1952)، أطروحة دكتوراه غير منشورة، بغداد، كلية التربية- الجامعة المستنصرية، 1998، ص9.
- (46) خلدون ناجي معروف، الأقلية اليهودية، ج1، المصدر السابق، ص90.
- (47) أنور شاؤول، قصة حياتي في وادي الرافدين، القدس، منشورات رابطة الجامعيين، اليهود النازحين من العراق، 1980، ص24.
- (48) خلدون ناجي معروف، لمحات عن يهود العراق، المصدر السابق، ص71؛ صباح عبد الرحمن، المصدر السابق، ص39.
- (49) أحمد عبد القادر مخلص القيسي، المصدر السابق، ص22.
- (50) أحمد سوسه، العرب واليهود في التاريخ، ص363.
- (51) المصدر نفسه، ص367.
- (52) صباح عبد الرحمن، المصدر السابق، ص22.
- (53) نجدت فتحي صفوة، المصدر السابق، ص.
- (54) خلدون ناجي معروف، المصدر السابق، ص33.
- (55) صباح عبد الرحمن، المصدر السابق، ص32.
- (56) شبكة الانترنت، ويكيبيديا، الموسوعة الحرة.
- (57) المصدر نفسه.
- (58) المصدر نفسه.

(59)المصدر نفسه

(60)المصدر نفسه

(61) نجدت فتحي صفوة ، المصدر السابق ، ص35

(62) كاظم محمد النقيب، نحن واليهود، بغداد، مطبعة الإرشاد، ط1، 1967، ص ص 52-54.

(63) علي كامل حمزة السرحان ، المصدر السابق ، ص54

الحوار بين عالمية المعرفة وخصوصية الثقافات والشعوب

Dialogue between the universality of knowledge and the privacy of cultures and peoples

أ.د / مناد طالب

جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله / قسم الفلسفة

Taleb16@yahoo.fr

ملخص المداخلة:

تروم هذه الورقة الموسومة بـ "الحوار بين عالمية المعرفة وخصوصية الثقافات والشعوب" إلى ضبط مفهوم الحوار والغاية منه أولاً، ثم تفرعه إلى حوار يجري في إطار التبادل المعرفي الموضوعي العلمي المستند إلى مبادئ العقل الصريح الذي هو أعدل قسمة بين الناس، بحيث قيمة الأشياء المتحاور حولها فيه تكون عالمية لموضوعيتها وحياديتها أي غير خاضعة لميولات الذوات، وهذا هو حدها الضامن لنجاح الحوار حولها. وإلى حوار يجري في إطار التبادل المعرفي الذاتي النسبي الناتج عن تمايز الشعوب والثقافات والديانات، بحيث قيمة الأشياء المتحاور حولها فيه تكون هي الأخرى نسبية ومتميزة بتمايز الثقافات والشعوب، وحدها الضامن لنجاح الحوار حولها يقتضي ضرورة من المتحاورين ضبط الشروط والآداب المرافقة للحوار وضرورة الالتزام بها حتى يحقق هذا الأخير الغاية المنشودة منه. ولهذا عملت هذه الورقة على ضبط شروط وآداب وأدوات الحوار مع تنوعه وتنوع مواضيعه، مع تقديم نماذج حوارية ناجحة لالتزامها بمثل هذه الشروط والآداب، وأخرى فاشلة لعدم الالتزام بها، خاصة في المجال الديني.

الكلمات المفتاحية: الحوار، المعرفة، الخصوصية، الثقافات، العقل، الديانات.

Abstract :

This paper which is characterized by the dialogue between the universality of knowledge and the specificity of cultures and peoples aims, firstly, to control the concept of dialogue and its purpose, then subdivide it into a dialogue that takes place within the framework of objective, scientific knowledge exchange based on the principles of an explicit mind, which is the fairest division between people, discussing the value of things in discussion in which it is universal for its objectivity and impartiality, that is, not subject to subjective sayings, and this is it slim it that guarantees the success of the dialogue around it. And to a dialogue that takes place within the framework of the relative self-knowledge exchange resulting from the differentiation of people, cultures and religions, so that the value of the things in discussion about it is also relative and distinguished by the differentiation of cultures and peoples, and it slim it which guarantees the dialogue around it requires the interlocutors to control the conditions and morals accompanying the dialogue and the need to adhere to them so that the later achieves the desired goal of it. That is why this paper worked on controlling the conditions, etiquette and tools of dialogue with its diversity and diversity of its topics, and presenting successful models of dialogue for their commitment to such conditions and morals, and failed ones because they are not obligated, especially in the religious field.

Keywords : dialogue, knowledge, specificity, cultures, mind, religions.

- المقدمة.

الحوار أولاً هو ما كان قائماً بين اثنين أو جهتين، يحترم أحدهما الآخر ويقدره ويحاوره بالحجة العقلية التي هي أهم عامل مشترك بين البشرية كافة، فهي، كما قالت المعتزلة ومن بعدها ديكارت Descartes: "أعدل قسمة كانت بين الناس"¹. ومتى استعملت هذه الحجة بالكيفية والإطار السليمين لا يمكن لها أن تنتج غير الحق، والحق لا يرده إلا ظالم لنفسه أو متكبر..

فالحوار إذن حفرة في الفكر البشري عن الحق أو الحقيقة لترتد إلى هذا الإنسان نفسه وتجعل منه إنساناً عالمياً في علمه، في أفكاره، في أخلاقه؛ وقد تجعل منه، في يوم ما، عالمياً في دينه.

من هنا كان الغرض من هذه الورقة محاولة ضبط شروط وآداب ووسائل ومواضيع وغايات كل حوار يريد أن يكون جاداً ومنتجاً. إلا أن هذا الحوار لا يمكن له أن يحقق الغاية النبيلة والمرجوة منه إلا إذا راع المعرفة في بعديها: البعد العلمي القائم على وحدة وعالمية القيمة العلمية، والبعد الخصوصي للثقافات والشعوب القائم على نسبية القيمة والتنوع في الطرح وحيث مرجعية الإقناع والاقناع تعود فيه للفرد وحده.

- الحوار: المفهوم والغاية.

الحوار، عادة، هو تجاذب أطراف الحديث بين اثنين أو طرفين، أي كان هذان الطرفان. هذان الطرفان قد يتمثلان في شخص ما وهو يحاور ذاته، وهو ما نطلق عليه اسم "الحوار مع الذات". وقد يتمثلان في الحوار بين الأستاذ والتلميذ أو الطالب، وهذا ما يمكن تسميته بـ"الحوار البيداغوجي". وقد يُمثل الطرفين أفراد أسرة ما، أو أفراد مجتمع ما. وقد يكون الحوار بين الحاكم والمحكوم. وكل هذه الأنواع من الحوارات يمكن أن نطلق عليها اسم "الحوار المدني" أو "الحوار الداخلي" لأنه لا يتعدى حدود وطن أو أمة واحدة تجمعها هوية واحدة. وقد يتعدى الحوار هذا إلى ما بين الهويات فيكون بين الحكومات المتغايرة أو بين الدول والشعوب المتميزة، وفوق هذا وذاك قد يكون بين الحضارات؛ وقد ذهب أحد الباحثين إلى القول: "الحوار قبل كل شيء سلوك، يتخذ ثلاثة أشكال: سلوك تجاه الذات، وسلوك تجاه الآخر، وأخيراً سلوك متبادل."²

ولكي يكون الحوار جاداً وحقيقياً، واعياً ومسئولاً وناجحاً فإن: "وجود قطبين متميزين من الشعور هو أمر ضروري لأي حوار: الشعور بوجود الذات ومسؤولياتها. والشعور بوجود الآخر كطرف محاور."³ وعلى هذين القطبين المتحاورين أن لا يطغى أحدهما على الآخر ولا أن يفكر في مثل هذا السلوك، لأن مجرد الشعور بالطغيان من أحد الطرفين هو فشل للحوار: "فلا يمكن أن يكون هناك حوار إلا إذا كان متسماً بالحرية وبين رجال أحرار."⁴ فالحرية إذن شرط ضروري لتحقيق أي حوار مفتوح، عادل ومثمر. ولعل هذا ما دفع بالفيلسوف دولوز G. Deleuze إلى القول: "الحوار هو، بكل بساطة، رسم خطوط لمصيرنا."⁵ أي أن نتائج الحوار لا يمكن بحال من الأحوال أن تسبق الحوار ذاته ولا أن تضبط أو توجه مصيره سلفاً، وعلى الفرد أن يكون سيدياً في صنع مصيره، وأن لا يُملَى عليه. والمصير ذاته هو في صيرورة مستمرة بين طرفين لا يقف على ثبات إلا بتراض الطرفين. وبالتالي فالحوار هو التنازل عن فكرة إرغام الآخر على أن يفكر كما أفكر أو أن أضع له الغاية قبل المقدمات أو أن ألزمه إياها وهو لها كاره: "والحوار لا يكون ممكناً إلا إذا كنا مختلفين... ولا حوار إذا كان زخم الكلام يُملَى في اتجاه واحد."⁶

غير أن هذا لا يعني أن الحوار لا يقام إلا في حالة السلم والمهادنة بل هو الوسيلة الفعالة في تخطي الصراعات والحروب وتحقيق السلم والمهادنة أو لتغيير علاقة ما من "علاقة صراع وتدمير" إلى "علاقة سلم وبناء"؛ وقد يكون في الحوار ذاته نوع من المواجهة، المواجهة التي قد تتخذ مسارات مختلفة وذلك بحسب الأغراض المسطرة لها.

ولذلك فمن شروط الحوار أيضا أن لا يكون الطرف الآخر رافضا للحوار أو لا يؤمن بمؤسساته: " فمثلا يستحيل أن نحاوّر مستبدا أو فاشيا يعتبر أن الديمقراطية [كمنهج] وباء ويؤسس لكل العلاقات مع الأفراد على أساس التبعية والاستجابة العمياء مهما كانت تبريراته... وإذا انحرف الحوار إلى حد انعدامه، فإن العلاقات بين الأفراد لا يمكن أن تكون إلا جسمانية وتجلب العنف، والتمرد والحرب." ⁷ فالحوار إذن هو الوسيلة الفعالة التي تسمح بمعالجة القضايا وفك الخلافات بطريقة جذرية إذا ما تم وفق مقتضياته.

وللحوار أهداف، وأهدافه وأغراضه تتعدد وتتنوع وتتعدد وتنوع المواضيع والميادين. أما أهدافه العامة فنذكر منها تحقيق التغيير الإيجابي الذي شملته الآية الكريمة: " إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ." ⁸ ولا نحسب وسيلة تغيير الأنفس هنا إلا الحوار الجاد والهادف بجميع أنواعه وعلى جميع المستويات والميادين بدءا بالحوار النفسى إلى الحوار مع الآخر. وكثيرا ما نجد طبيعة البشر تأبى التغيير وتتشبث بما اعتادت عليه إما استعلاء وتكبرا وعنادا، وإما خوفا من أن الحقيقة تكون على غير ما هم عليه؛ ومثل هؤلاء كمثّل أقوام ذكرهم القرآن وهم يُدعون إلى التغيير فأبوا: " بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَٰبِءًا نَّاعِلِينَ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَرِهِمْ مُّهْتَدُونَ. وَكَذَٰلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فَيَقْرَأُ الْقُرْآنَ يُدْعَىٰ إِلَى الْإِسْلَامِ فَيُكْفِرُ بِهِ يُضَلِّبْهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَٰبِءًا نَّاعِلِينَ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَرِهِمْ مُّهْتَدُونَ." ⁹ ولهذا نجد عادة أن " أول سلوك نسله تجاه الآخر المحاور قولنا: " أنت على خطأ" ونحن على ثقة من أمرنا ونريد التأثير في الآخرين. والحقيقة أننا نخاف من أن يؤثر فينا ونخشى التغيير في أفكارنا وأحاسيسنا في حين قبول الحوار يقتضي قبول مغامرة التغيير فينا." ¹⁰

مما سبق يتضح أن الحوار في الحقيقة من أهم أهدافه أنه يساعدنا على تشخيص أنفسنا وكشف قصورنا الذي لا يمكن تجاوزه ربما إلا من خلال تكاملنا مع الآخر، وبالتالي فالتعامل بالحوار مع الآخر ليس بالضرورة تعامل التابع والمتبوع بل إذا كان الحوار حرا ومفتوحا وبين حرين فإنه يكون الوسيلة التي بها يحدث التغيير وتحقق الحقيقة المطلوبة التي لا يمكن لعقل أن يدفعها إذا ما كانت كذلك أي حقيقة في ذاتها، ولهذا قيل: " في الحوار... هناك دائما رابحان، فالشريكان كل منهما يستفيد من الآخر." ¹¹

ومن فوائد الحوار أيضا أنه يربي الإنسان على طريقة حضارية في حل النزعات الناشئة بين أفراد جنسه ويجنبه الطرائق الوحشية ويرفعه إلى مستوى احترام الإنسان والإنسانية جمعاء، وإلى هذا وذلك: " فإذا كان الحوار يسمح بتبادل الأفكار ونقدها، فإنه يفعل أكثر من ذلك: إنه يولد الأفكار الجديدة... وبالتالي فالحوار يولد الحقيقة ومن ثمة يساهم في إعدادها النوع البشري كله قديمه وحاضره ومستقبله. فهي تبنى على أساس التكامل والتقارب فيما بين كل أجزائها المتواجدة على مستوى كل شخص منا." ¹²

ومن دون شك فتوليد الأفكار الجديدة وبناء الحقيقة وإظهارها للناس، إذا كان فضلها يرجع إلى الحوار، فإن هذه الأهداف، وبلا ريب، يتولد عنها تحقيق أهم نعمة يطمح إليها الإنسان العاقل، إنها نعمة السلام: " فبالكلمة نبعد الفعل الجسدي. والسلام بين الطبقات الاجتماعية، وبين الأمم، وبين الغرب والعالم الثالث، وبين الأيديولوجيين يبنى أيضا بالحوار. هذا الأخير إذا تم في إطار إنساني، وعلى مستوى كل التبادلات الدولية: سياسية، وعلمية، واقتصادية، وسياحية، وتعاونية... الخ. فإن هذه المستويات الضامن الأكبر للسلام." ¹³

ثم إن الحوار داخل البلد الواحد أو الأمة الواحدة، أو فيما بين الأمم سيحقق مبدأ إنسانيا هاما، إنه مبدأ الشورى أو ما يعرف اليوم بمبدأ الديمقراطية كمنهج: فتحقيق الشورى أو الديمقراطية بين الأمم يضمن التجانس والتعاون ويبعد شبح الحروب والنزاعات المدمرة وشبح المجاعات والأمراض التي كثيرا ما نجدتها أكثر تدميرا

لبني البشر من الحروب المدمرة، أو قل: " بكل بساطة [وفي تلازم متعاكس] الديمقراطية [أو الشورى] هي مشاركة الكل في الحوار الاجتماعي، الديمقراطية [أو الشورى] هي الحوار.¹⁴" وهكذا يتبين لنا أن الحوار إذا ما وضع في إطاره الإنساني السليم، وطُبق في جميع المجالات وفي كل الأوقات، فهو يعكس بهذا، وبكل بساطة، وبكيفية سليمة، الطبيعة البشرية الفطرية القابلة للتغيير. فبه تبنى البشرية جمعاء مجتمعها ومصيرها المشترك، ومن دونه ترهن مصيرها ومستقبلها. ولهذا فنسبة نجاح الحوار ونسبة تحقيق أهدافه تتوقفان أيضا على نسبة تحقيق هذا الحوار نفسه الذي يستدعي جملة من الآداب والشروط.

وأولى هذه الآداب والشروط، بعد النية الصادقة في كشف الحقائق أو في حل المسائل العالقة بالحوار، هو الشعور بأن الآخر طرف في الحوار ووزنه بقدر وزنا في المعادلة: "لأن التحوار مع الآخر، يعني الشعور بوجوده أولا."¹⁵ فإذا اعتبر الذي هو في الطرف الآخر مجرد متلق للأفكار، فإن هذه الأفكار ستتحول إلى مجرد أوامر وهذا الآخر إلى مجرد منفذ لما يرغب وما لا يرغب، والحوار إلى مجرد استعباد، وبالتالي: "فالأمر يقتضي أن نكون ناضجين، أي أن المسائل التي تطرح علينا تكون مسائل وليست تهديدات، وأن تكون معقلنة ولا تُترك لتلاعبات الدوافع العاطفية: الخوف، غريزة السيطرة، الغضب..."¹⁶

والثانية منها تتمثل في آداب الاستماع إلى الآخر، الاستماع على أساس تتبع الحقيقة، ولا يهيم على لسان من تتكشف الحقيقة، لأن من المتحاورين من يتتبع فقط، عند الآخر، ما يمكنه من متابعة تدليله هو، وهذا السلوك لا يجعله يركز إلا على ما يفكر فيه هو، وهذا من دون شك يناقض منطق الحوار الذي يقتضي منا أن نكون منفتحين على الآخر وأن نعيه كل اهتمامنا وهو يعرض أفكاره: "هذا يعني أنه لكي يكون حوار فلا يجب علينا أن نستمع لذواتنا وهي تتحدث، ولكن، وعلى العكس من ذلك، علينا أن نتقن سماع الآخر. إنها مسألة تربية."¹⁷

ولهذا فعلى المتحاورين أن لا يتعالى الواحد على الآخر، وأن يستقبل الواحد منا الآخر على أساس: "التساوي، من غير أبوية ومن غير تنازل ولا تصنع ولا إعجاب بالنفس... فالحوار بتطلب المعاملة بالمثل والاحترام المتبادل لحرية الآخر... ولا ينبغي، في الحوار، التفكير في القضاء على الشريك."¹⁸

- أدوات الحوار، وأهميته.

إذا تقرر ما سبق، فإنه يتبين لنا ابتداء، أن لا أحد يدعى امتلاك الحقيقة والصواب في القول والعمل ما لم يقدّم دليل على ذلك. ولما كان الفكر الإنساني، في عمومته، يمتاز بالنسبية في الطرح، وكل أمة تملك فكرا تدعى - وبناء على ما تملك من دلائل في نظرها - امتلاك الحقيقة والصواب، فإنه يشرع لهذا الفكر ابتداء أن يطرح في أن يصير فكرا عالميا، وأن يصير الفكر الأنموذج الذي ينبغي تصديره لغيره من البشر حتى تعم المصلحة والسعادة. وبالتالي، ومن هذه الزاوية، فإن كل فكر مشروع له أن يطرح في تحقيق العالمية. لكن تحقيق هذا الطموح لا يمر إلا عبر حوار يهتم بعرض الطروحات الفلسفية والأخلاقية والسياسية والعلمية، ويسعى إلى إقناع الآخر، لكن ليس عن طريق الخطاب الأمر بل بمقابلة دلائل هذه الطروحات المتعاكسة. ولا يمكن بحال من الأحوال إقصاء فكر أو ازدرائه ابتداء، بل الوحيد الكفيل بعملية التصفية هو المعيار الموضوعي. فما هو هذا المعيار الموضوعي الذي تلوى له الرقاب وتسلم له، إنه العقل الصريح، العقل الذي قالت عنه المعتزلة وقال عنه ديكرت من بعدها: "العقل الصريح هو أعدل قسمة كانت بين الناس."¹⁹ مبادئه فطرية، ومن أهم مبادئه مبدأ عدم التناقض، المبدأ الذي ترند إليه جميع باقي مبادئ العقل: مبدأ الهوية، ومبدأ السببية، ومبدأ الغائية خاصة، والذي قال فيه أرسطو Aristote: "المبدأ الأكيد بامتياز هو الذي لا

يقبل الخطأ. وعليه فهذا المبدأ يجب أن يكون أعرف المبادئ لأننا دائماً نخطئ فيما لا نعرف، وأن يكون المبدأ الذي ليس فيه من الشك شيئاً، لأن المبدأ الذي لا بد من امتلاكه لمعرفة كل شيء ليس بافتراض. وأخيراً فالمبدأ الضروري معرفته لمعرفة أي شيء يجب أيضاً امتلاكه بالضرورة للدخول في أي نوع من الدراسة. ولكن هذا المبدأ ما هو؟ إنه ما سنقول: إنه من المستحيل أن المحمول نفسه ينتمي ولا ينتمي إلى نفس الموضوع، في نفس الوقت وتحت نفس العلاقة.²⁰

إذن، ومن دون شك، إن أهم أداة يستخدمها الحوار السليم هو العقل الصريح المجانب للهوى أبداً وهو المؤهل الوحيد حتى في ضبط وتأليف ما تنتجه التجارب الحسية من حقائق علمية. فبالعقل الصريح وحده يتحقق الطرح الموضوعي للقضايا، وهو ما أطلق عليه القرآن الكريم وصف "التي هي أحسن". فالحوار القائم على المجادلة ب"التي هي أحسن" هو حوار قائم على قوة الحجة لا على حجة القوة التي تبقى مدمرة حتى في أحسن أحوالها. ومن غير شك أن هذه القوة متى استعملت بالكيفية وفي الإطار السليمين لا يمكنها أن تنتج غير الحق ولا يرد الحق إلا ظالم أو متكبر جاحد..

فالحوار إذن هو حفر في الفكر البشري عن الحق والحقيقة، وفق الشروط والآداب التي سلف ذكر بعضها، لترتد (أي الحقيقة) لهذا الإنسان وتجعل منه إنساناً عالمياً في علمه، في أفكاره، وفي أخلاقه، بل وعالمياً في دينه.

- الحوار الثقافي والمعرفي (العالمية والخصوصية).

ولما كان وجود الشعوب والقبائل الفاضلة من أهم غاياتها التعارف والتكامل ونشر العدل والسلم والفضائل كان الاتصال الثقافي الذي هو نوع من أنواع الحوارات من أهم الوسائل التي تحقق هذا الغرض الإنساني الهام، فهو نقطة تقاطع الحضارات أو قل هو أهم المعابر أو القنوات الضامنة لديمومة الحضارة الإنسانية إذ ما تفتأ أمة تتأخر حتى تنهض أمة أخرى مستلمة منها بالاحتكاك مشعل الحضارة: فمن الحضارات القديمة إلى الحضارة اليونانية فالرومانية والفارسية إلى الإسلامية فالغربية اليوم وهكذا دواليك.

فالحوار إذن تبادل معرفي وثقافي مباشر. والاتصال الثقافي (ما بين الثقافات) هو نوع من الحوار غير المباشر، وقد يكون مباشراً إذا ما أقيمت على إثره الندوات والمحاضرات والمناقشات الفكرية والعلمية في جميع ميادين الفكر والمعرفة، وبهذا يكون الحوار، عموماً، عملاً يهتم بعرض الأطروحات الفلسفية والأخلاقية والسياسية والعلمية، ويسعى إلى الإقناع، ليس من جانب واحد، كما يفعل الخطاب، ولكن يعرض حجج الأطروحات المتقابلة. وهذا العمل كفيل يبعث الحضارات وإرساء قواعد العدل والمساواة والسلم والتقارب والتعارف فيما بين الأمم والشعوب. أما ما كان فرضاً بالقوة فهو يُجانبه بالقوة ويولد الصدام الدائم والكرهية المغذية للحروب والدمار الإنساني ولنا في التاريخ البشري، في هذا الجانب وللأسف، شواهد كثيرة.

وإذا كانت نتائج الحوار متفاوتة فذلك مرده إلى طبيعة المواضيع المعالجة أو المطروحة للأخذ والرد أولاً. فالحوار مثلاً في مجال المعرفة العلمية والتعاون العلمي فهو محل اتفاق في الغالب ذلك أنه من مميزاته الموضوعية في الطرح ويهدف بالدرجة الأولى إلى خدمة البعد الإنساني من غير أن يميز بين أبيض وأسود أو عرق وآخر؛ وهذا ما عبر عنه أحد الأطباء القائلين: "لا عرق ولا ديانتك التي أريد معالجتها بل مرضك". ولهذا نجد المنظمات العالمية المتخصصة التابعة لمنظمة الأمم المتحدة قد حققت (وهذا عكس منظماتها الأخرى) بعض النجاحات عبر العالم، وقربت الأمم والشعوب من بعضها البعض، وهي منظمات لم تعد تعترف بالحدود الجغرافية ولا العرقية، بل صارت تؤمن بالمجتمع أو القرية العالمية: "ونجاحها - كما يقول أحد الباحثين - مرده أولاً إلى الطابع التقني للمواضيع المتناولة، ثم، في الواقع إلى كون المنظمات الدولية

المتخصصة التابعة للأمم المتحدة تعمل في ميادين حيث القيمة مسلم بها من طرف الضمير العالمي.²¹ أي أن نسبة نجاح الحوار متوقفة على نوعية الحوار وعلى طبيعة موضوع الحوار، أو بعبارة أخرى نجاح الحوار بتوقف على طبيعة المعايير الحوارية التي تتراوح ما بين الذاتية والموضوعية والتي تخضع بنسبة كبيرة في تحديداتها إلى طبيعة المواضيع المطروحة للحوار. فبقدر ما تكون ذات طابع تقني بقدر ما تحقق من نجاحات إذا ما أريد لها ذلك، والعكس صحيح. ومن هنا فإن الأمر بالنسبة لهذه المنظمات المتخصصة يعتقد أن لا تكون قائمة على مصالح ومنافع ضيقة أو ذاتية كمنظمة الفاو FAO التي من أهدافها القضاء على المجاعة، ومنظمة الصحة OMS التي تعمل في مجال الصحة ومكافحة الأمراض عبر العالم، وبدرجة أقل منظمة اليونسكو UNESCO التي تنشط في مجال العلم والثقافة؛ ذلك أن هذه المنظمات استطاعت على الأقل أن تقيم، في ميادين معينة، حواراً بين شعوب المعمورة.

كل هذا جعلنا نخلص إلى نقطة هامة مفادها أن الحوار الناجح المحقق لأغراضه هو ذلك الحوار الذي يعتمد على قوة الحجّة لا حجة القوة، بمعنى أن قوة الحجّة تجعل من القيمة ذات بعد عالمي والمعرفة الحاصلة منها لا تكون إلا كذلك.

والمعرفة هذه التي هي عالمية بحكم عالمية معاييرها (العقل أعدل قسمة بين الناس) فإنها لا تتعارض وخصوصية الثقافات والشعوب. فالشعوب تختلف عن بعضها البعض بحكم الموقع والمناخ كما يشير إلى ذلك علماء الاجتماع ومنهم ابن خلدون²² فضلاً عن العرق نفسه. واختلافها هذا يفضي، من دون شك، إلى اختلاف في العادات والتقاليد والثقافات. وبهذا فالثقافات لا يمكن إزالتها واستبدالها بغيرها كلية، فهي شبيهة بالفطرة التي تأتي الزوال، لكنها مع ذلك فهي مرنة تحمل في ثناياها قابلية التطور والتغير نحو الأفضل من دون قطيعة تامة، لأن في القطيعة التامة تيه وربما فناء. ولهذا كان اتصال الثقافات بحكمه نوع من الحوار أولى به أن يفكر فيما تقاطع فيه الثقافات من إيجابيات إنسانية ويعمل على تثبيتها وتطويرها بدلاً من أن يلجأ القوي إلى تصدير أنموذجه الثقافي إلى الغير بحجة القوة وبشتى أنواعها رغم تمايزه. والثقافة أشبه بالنسق الذي يرفض العناصر التي لا يمكنها أن تتكيف مع مبادئه العامة.

ومنه فالمعرفة العالمية قد تتشكل وتتنوع بتشكّل وتنوع الثقافات والشعوب من غير المساس بجوهرها. ألا ترى مثلاً الشكل المصنوع يكشف لنا في الغالب عن هو وراء المصنوع، هذا فضلاً عن الصناعات التقليدية التي هي بمثابة الحدود الجغرافية بين الشعوب وثقافتها.

ولهذا فالحوار العلمي إذا كان مضمون النتائج لأنه مبني على معايير عالمية أي على مبادئ العقل الإنساني فإن الحوار أو الاحتكاك الثقافي، مباشراً كان أو غير مباشر، فهو مع ما فيه من الموضوعية فهو أيضاً يتميز بجانب من الذاتية، هذه الذاتية هي التي تفضي عليه صبغة الخصوصية التي تأتي الذوبان، وهي مكمّن المقاومة ومربط الفرس في الحوار، وهي تمثل جزءاً هاماً من هوية الشعوب.

ومن هنا فحوار الثقافات بجميع أنواعه لكي يحقق نجاحات عليه أن يحاكي في طرحه المعرفة العلمية من حيث الموضوعية وطرق الإقناع ما استطاع إلى ذلك سبيلاً. فكثيراً ما نجد مظاهر ثقافية منتشرة عند مجتمع هي تمثل انحلالاً وتفسخاً أخلاقياً عند مجتمع آخر. فالتبرج إذا كان علامة حضارة في الغرب فهو انحلال خلقي في المشرق والعالم الإسلامي عموماً، لكن مع ذلك فالمظاهر الثقافية المشتركة كثيرة وهي عامل مهم لدى جميع الشعوب، وهي حجر الزاوية الذي ينبغي أن يبنى عليه التقارب والتعارف والتكامل فيما بينها من غير فرض لأنموذج على آخر، والتحول والتغيير يترك للإقناع والاقتناع.

فالثقافة السياسية مثلا إذا كان فيها من الخصوصيات ما تأبى القرية أو المجتمع العالمي (المواطنة والسيادة)، فهي قابلة لأن تحتضن مثلا فكرة الديمقراطية الأصيلة كمنهج لا المزيفة لأنها فكرة قابلة لأن تُحتضن على المستوى العالمي لا لشيء إلا لأنها تقوم على قوة الحجة التي تخضع لها كل العقول الصريحة. فالمجتمعات الغربية تتخللها مجتمعات غير غربية مصغرة (الجالية المهاجرة) تتمتع بالديمقراطية وتمارسها ومع ذلك فهي - رغم صغرها - لم تستغن عن الكثير من ثقافتها الأصيلة وعاداتها وتقاليدها. فلا المجتمع الغربي استطاع "ابتلاعها" ولا هي انسلخت من ثقافتها التي هي جزء من هويتها، وهذا أكبر شاهد على أن من الثقافات ما هو خاص وغير قابل للزوال. فالاتحاد الأوروبي اليوم لم يقبل بعضوية تركيا لا لشيء إلا لاختلاف في الثقافة (وهو يطالبها بأن تتخلى عن الكثير والمهم من ثقافتها) ذلك أن المجتمع الديمقراطي المسيحي يقلقه الاتحاد مع المجتمع الديمقراطي الإسلامي. فالمسيحية في الاتحاد الأوروبي هي من أهم عناصر هويته، والإسلام في نظرهم خطر على هذه الهوية بدليل أن الكتلة المسيحية دون الكتلة الاشتراكية في الاتحاد الأوروبي هي التي تعارض هذا الانضمام إلا بشروط، ومن شروطها تخلي تركيا عن "إسلامها" ولو جزئيا. وهذا النوع من الحوار لا يراد له أن يكون حوارا متوازنا وحرا وبين رجال أحرار، ويقوم على نوايا مسبقة ظاهرها اقتصادي وباطنها ثقافي، الغرض منه المساس بهوية الشعوب. ولعل هذا الرفض المتنامي لدى القطب المسيحي في الاتحاد الأوروبي هو ناتج عما عبر عنه أحد الباحثين بقوله: "إن أول سلوك نسله تجاه الآخر هو قولنا: (أنت على خطأ) ونرى أنفسنا على يقين، ونريد أن نُؤثر في الآخرين. لكننا، في المقابل، نحن خائفون من أن يؤثر فينا الآخر، وخائفون من أن نُغير أفكارنا وأحاسيسنا. والصواب في أن الحوار يعني القبول بمغامرة تغيير أنفسنا."²³

والواقع التاريخي للعنصر البشري قد أثبت في الكثير من الحالات أن الإنسان لم يرتفع بعد إلى مستوى الإنسان العالمي، الإنسان الحر الذي ناضل من أجله حديثا في الغرب الفيلسوف الفرنسي سارتر لما قال: "لا يمكنني أن أكون حرا ما لم يكن الآخرون أحرارا."²⁴ ولا إلى حوار حقيقي مفاده إسعاد الإنسانية، بل لم يكن حوار إلا في ظل توازنات القوى المادية كما حدث ويحدث أثناء صراع العمالقة: الاتحاد السوفياتي سابقا وروسيا اليوم أو الصين من جهة والولايات المتحدة من جهة أخرى. أما: "العلاقات بين الغرب والعالم الثالث قد عرفت مرحلة الاستغلال ثم مرحلة الأبوة ثم مرحلة "الحضانة" (l'assistance). وفي أيامنا هذه صار مفهوم "التعاون" (coopération) يفضل على مفهوم "الحضانة"، وأخذت فكرة المساواة تظهر وبدأ التحول من نوع من العلاقات الموضوعية الخالصة إلى نوع من العلاقات التي هي أكثر فأكثر ذاتية إذ كل بلد أخذ يهتم بحضارة وأفكار الآخر."²⁵ وهذا الذي صار يعرف اليوم بمشروع "ما بين الثقافات".

لكن هذا الاهتمام نريده بريئا لأن الدول القوية لا تحتك بالدول الضعيفة إلا وعزتها وفرضت عليها نمطا اجتماعيا مزيفا خاصة في ظل حرب الإعلام غير المتوازنة. وإذا كانت العولمة اليوم قد قطعت شوطا في المجال الاقتصادي وإلى حد ما في المجال السياسي، فإنها تقاوم بشدة في المجال الثقافي. إن فكرة الاتحاد الأوروبي في عمومها ما هي إلا ضرب من ضروب المقاومة والمعارضة لفكرة أمركة العالم خاصة في بعده الثقافي ذلك أنه قد تم، تحت مظلة (اليونسكو)، إقرار الإعلان العالمي للتنوع الثقافي في يوم 2002/11/02 بباريس لغرض وقف المد الثقافي الأمريكي وهيمنته، الأمر الذي دفع بأمريكا إلى مراجعة أوراقها والعودة من جديد إلى (اليونسكو) يوم 2003/09/23، وكانت قد انسحبت منها في 1984، سعيا منها لوقف هذا الإقرار. لكنها لم تجد من يقف إلى جانبها غير حليفاتها الدائمة ورفيقة دربها إسرائيل. ثم الأدهى والأمر من هذا وذاك أن ما يُصدّر

للدول الضعيفة من ثقافات فلا يعدو أن يكون مجرد ثقافة استهلاكية أو ثقافات ساقطة تزيدها تخلفا إلى تخلفها. أما ما كان جوهريا وعاملا من عوامل النهضة والتطور فهو بلا ريب محجور عنها لا سبيل إليه. فالحوار الثقافي إذن، وبجميع أنواعه، بما في ذلك ما يعرف بالاتصال الثقافي، هو عامل مهم وجوهري في بعث الثقافات وإثرائها من جهة، وعامل من عوامل التقارب والتعارف من جهة أخرى شريطة أن يتم بعيدا عن النوايا السيئة وفي إطار الاحترام المتبادل من غير هيمنة ولا إقصاء. ومتى كان التبادل حرا وتركت الكلمة لقوة الحجة كان التأثير للذي هو أقوم: "إن ما يطلقون عليه اسم "غزو إسبانية" لم يكن غزوا عسكريا. لقد كان عدد سكان إسبانية في ذلك الحين زهاء عشرة ملايين نسمة ولم يزد عدد الفرسان العرب في الأرض الإسبانية البتة على سبعين ألفا، وإنما لعب التفوق الحضاري دورا حاسما... فقد جلبوا معهم نظاما اجتماعيا أعلى جدا من النظام الراهن، وسرعان ما ظهروا محررين." ²⁶ وشتان بين المحرر والمهيمن؛ فالهيمنة والإقصاء يولدان المقاومة والنفور من الآخر مهما كانت حجة هذا الآخر، ولعل تاريخ المستدمر الغاصب حافل بهذه الشواهد. ²⁷ فليكن إذن الاتصال الثقافي (ما بين الثقافات) نوعا من الحوار الهادئ يهدف إلى إخصاب متبادل يعرف فيه كل طرف كيف يفتح فيه على حقيقة الآخر دون أن ينحل إليها مرغما. ولما كان حقل الرؤيا الغربي هو الذي كان ولا يزال يحدد العالم بحدود أفقه الخاص ²⁸ فإن كل محاولة جادة تهدف إلى بعث اتصال ثقافي أو حوار حضاري جاد وهادف يكون مألها الفشل. ف"الأنا" الفختية (نسبة إلى الفيلسوف الألماني فخته) انطلاقا من حقل الرؤيا هذا لا يزال الطريق إليها شاقا وبعيدا.

- الحوار في المجال الديني.

أما عن الحوار أو الاتصال في المجال الديني فالأمر فيه، من حيث المنهج خاصة، هو الآخر، وحتى يكون مثمرا، عليه أن لا يشهر حجة القوة والإلا ولدت في القلوب التقية أو النفاق الذي هو شكل من أشكال المقاومة، وهو من أخطر المقاومات لأنها تهدم البناء من حيث يعتقد أنها تبنيه. ولهذا فقوة الحجة هي الوسيلة المثلى، ذلك أن الاقتناع يحصل بها وتنصاع العقول الصريحة لها، ومتى انصاعت العقول تحقق المراد وتحولت القوى المتحاورة إلى قوى متعاضدة بدلا من قوى متصارعة.

ولما كانت الديانات موجهة للناس كافة، لا تأبه لا بالحدود الجغرافية ولا باللون أو العرق البشري، كان مشروعا لكل دين أن يتوجه للعالمين. ولما كان الدين رباطا روحيا بين العبد وربّه قبل أن يكون معاملة أي رباطا بين العبد والعبد في إطار ما تمليه كليات الشريعة، كان لا بد أن يبنى هذا الاعتقاد على أساس الإقناع والاقتناع؛ ف"لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ". ²⁹ أي تبين للعقل، ومتى ظهر الرشد أبعد الغي بمحض الإلزام الذاتي المبني على قوة الحجة.

والإسلام، بحكم أنه أحد الديانات التي تخاطب كافة الناس، مبناه يقوم على العقل. غرضه السعي إلى إظهار الحقيقة ناصعة، ومنهجه: "أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ". ³⁰ إذن ف: "لا يغيب عنا أن هذا الحوار هو من مناهج الإسلام فكريا، نظريا وعمليا، نظريا يظهر حين عرض القرآن قضياه العقديّة الإلهية، كذلك عرض مقابلها قضايا العقائد غير الإلهية، وفي حوار بليغ إيطاره الحسنى". ³¹ ومن هنا كان لزاما على المسلم أن يبنى نفسه أولا أي أن يرفع مستواه إلى مستوى الحضارة أو أعلى منها كي يرفع الحضارة بذلك إلى قداسة الوجود، إلى ربانية الوجود كما يقول مالك بن نبي، ثم عليه أن يبدأ حوارا بينه وبين العالم الخارجي، وبهذا تتجلى شخصيته على حقيقتها أمام نفسه أولا ثم أمام الآخر ثانيا.

ولكى يكون هناك حوار حقيقي بين الأديان، فعلى حاملي الأديان أن يخرجوا من قوقعتهم وأن يتوجهوا نحو الآخر لا على أساس فكر مسبق قوامه "تحويل" الآخر بل على أساسين هامين: أولهما السعي وراء التعارف

والتكامل، فهذا الأساس يجعل من الديانات تتجاوز الخلاف إلى ما هو مشترك بينها وتسعى إلى تميته بغية إسعاد البشرية. وثانيهما المجادلة بالحسنى (بالعقل) لمن هو شغوف بالحفر في المجال المعرفي والسعي وراء الحقيقة والأخذ بها أنى كانت ومن أى جنس جاءت كما يلاحظ ذلك الفيلسوف الكندي³²، ولا إلزام إلا ما كان مصدره العقل الصريح من غير تحقير ولا ازدراء لما يقول به الآخر بل وجعل الآخر يعتنق (embrasser) فكرتنا بكل حرية لا العمل على تحويله (convertir) بشتى الوسائل. فماذا يكون موقف "الأنا" عندما يخاطبه "الآخر" بقوله: "إننا نقوم في الجزائر بعمل هو من أكبر الأعمال التي يمكن للشعوب أن تقدم عليها، إننا ننزع بقوة إمبراطورية من البربرية لنسلمها إلى الحضارة...إنهم يخرجون من تعاستهم، من جهلهم، من فساد أخلاقهم ليدخلوا في الإيمان، أي في حضارة فرنسا."³³؟! أي حضارة هذه التي تكلم عنها هذا الكاتب في 1846م ونحن نعلم أنه عند استقلال الجزائر كان الشعب الجزائري يفرق في الأمية حيث قاربت المائة بالمائة. فهل حدث الشيء ذاته خلال فتح الأندلس أم هو عين ما حدث مع كل مستدمر غربي؟

ولكن، ومع وجود مثل هؤلاء المتطرفين، فإننا وجدنا أناسا يسعون إلى إقامة حوار واتصال جادين مثمريين شغلهم التقريب بين الشعوب وبعث التعاون فيما بينهم في المجال الديني، وهذا، أولاً، مقطع من تصريح (للفاتيكان الثاني Vatican II) حول الديانات غير المسيحية، يقول فيه: "الكنيسة الكاثوليكية تحث أبناءها، وفق مبدأ التبصر والإحسان، والحوار، والتعاون مع من يتبعون ديانات أخرى، مع إظهارهم الإيمان والحياة المسيحية، تحثهم على أن يقروا، ويحفظوا ويطوروا القيم الروحية والأخلاقية والاجتماعية - الثقافية الموجودة فيهم.

والكنيسة تنظر أيضا بتقدير إلى المسلمين يحبون الله الواحد، الحي القيوم، الرحيم القادر على كل شيء، خالق السماوات والأرض الذي خاطب عباده (الوحي). وهم (المسلمون) يسعون إلى أن يخضعوا لأوامر الله بكل جوارحهم حتى وهم في السر تماما كما خضع إبراهيم (عليه السلام) لربه والذي يتخذه المسلمون مرجعا لهم بكل طواعية. ومع أنهم لا يعترفون بألوهية عيسى (عليه السلام) فهم يحترمون كرسول، ويشرفون أمه البتول مريم (عليها السلام)...وفوق هذا، فهم ينتظرون اليوم الآخر، يوم البعث حيث يجزي الله كل المبعوثين. ويقدرون الحياة الخلقية ويعبدون الله خاصة بإقامة الصلاة وأداء الزكاة والصوم.

وإذا كان قد ظهر عبر العصور خصومات وعداوات بين المسيحيين والمسلمين، المجمع يحث الجميع على أن ينسوا الماضي ويجبروا أنفسهم وبإخلاص على التفاهم المتبادل، وكذلك على حفظ وتطوير، معا، ولصالح الإنسانية، العدالة الاجتماعية، والقيم الأخلاقية، والسلم والحرية...³⁴

هذا عن المسيحيين. أما عن المسلمين فالدعوة إلى الحوار أو ممارسته ليست وليدة اليوم وقد مارس الرسول صلى الله عليه وسلم على سبيل المثال الحوار مع يهود يثرب، وتأسى به فيما بعد نظار المسلمين وحكامه؛ وهذا مقطع، على سبيل المثال لا الحصر، من رسالة كان قد بعث بها السيد أحمد طالب الإبراهيمي، وزير سابق في الحكومة الجزائرية، إلى الباستور جاك بومون J.Beaumont في 07 أبريل 1961 يضبط من خلالها شروط نجاح الحوار وآدابه والنقاط التي ينبغي الاستثمار فيها أو التحاور حولها، فيقول: "...في الآونة هذه، أقول لك فقط بأنه، وفي تقديري:

لا يوجد حوار من دون معرفة واحترام متبادل. لهذا يصعب علينا نحن الذين نحب ونحترم المسيح (عليه السلام) أن نرى أستاذا مسيحيا يقارن القرآن ب"الجنة الهامدة".

الحوار بين مؤمنين من ديانات مختلفة ليس ممكنا إلا إذا تخلصوا من الرغبة في تحويل الآخر إلى ما هم عليه من اعتقاد.

الحوار المسيحي - الإسلامي المقصور على المجال الديني، ينتهي في الغالب إلى مأزق أو إلى سوء تفاهم. انطلاقاً من مقدمات مختلفة، كان ينبغي عليهم التركيز على ما يوحدهم وليس على ما يفرقهم من دون أن يقعوا في فخ التطابق في الرؤى.

فالحوار المسيحي - الإسلامي يكون مثمراً بالفعل عندما يتخذ كنقطة انطلاق احترام الذات الإنسانية، وكنقطة وصول الثقافة، التحصيل الثقافي والبعد الحضاري ..³⁵

وهذا مقطع من نص حرره فريق من المسلمين والمسيحيين بتنشيط من السيد شاطي رئيس علماء المسلمين بكازا بلانكا/الدار البيضاء بالمغرب يلخص أهم النقاط التي يمكنها أن تقوي التقارب بين الفريقين، فيقول: "[في إطار ما هو مشترك بيننا] ... أقترح وباختصار النقاط الآتية التي يمكنها أن تحقق هذا الحلم (التقارب والتعاون):

- رغم عدم التطابق السهل، علينا أن نأخذ بجدية ما يجمعنا: الإيمان بالإله الواحد، الخالق، الرحيم الذي تكلم عن طريق الرسل، وباليوم الآخر وبال دعوة إلى تعظيم الله بالمحبة والطاعة، والصلاة... الخ.
- أن ندعوا معا دوريا.

- أن نقبل بعضنا البعض ونتبادل الاحترام مع اختلافنا: لا للفكر المموه بالروح الدعائية (التبشيرية) أو التبشيرية. ولكن بذل الجهد لمعرفة الآخر بعمق، والاهتمام بالاستماع إلى الآخر وفهمه بدلا من أن نتكلم ونفهم الآخر...³⁶ إلى غيرها من اقتراحات أخرى تصب كلها في إطار التعاون المتبادل لصالح الإنسانية.

- الخاتمة.

في الأخير نقول: الحوار، إذا ما استخدم في إطار بعده الإنساني، هو الوسيلة الحضارية الكفيلة في تقريب الشعوب، وتعريف بعضها ببعض، وتبادل الحقائق فيما بينها، وربما تحقيق عالميتها في إطار حرية الاعتناق. وهو أمر مشروع لكل فكر محاور، حر، واع، ومسئول، يدعي امتلاك الحقيقة ابتداء، ويشعر بالآخر كما يشعر بذاته يحترمه ويقدره ويرفعه إلى مستواه، سلاحه في ذلك قوة الحجة العقلية لا حجة القوة المادية. أما من يوهم الآخر بأنه محاور متحضر وينقل أفكاره أو أنموذجه الاجتماعي إلى الآخر عبر التهديدات أو على ظهر الدبابات وفوق جماجم الأحرار، ويذهب إلى حد استغناء الآخر في ظل استخدام الفكر المغالط والمموه كأن يشعره بأنه جاء ليحرره من الإرهاب أو الاستبداد، ويؤمّيه بالنهضة والتحرر، ولا يُصدّر له سوى القشور، ويستولي على ثرواته مبقيا إياه في التخلف أبداً، ولا يستفيق هذا الآخر إلا وقد سلب منه كل شيء، نقول له: إن الشعوب تأبى هذا النوع من الحوار المادي المفضي إلى الخضوع والاستبداد والاستغناء المقنع بالديمقراطية؛ وإن حدث فهو أمر عارض لا يدوم. وما أشكال المقاومات التي تحدث باستمرار لكل غزو مهما كان نوعه: ماديا أو معنويا، وفي مقدمة ذلك مقاومة العولمة أو الأمركة، لخير دليل وأكبر شاهد على فشل مثل هذا "الحوار" المموه والمغشوش.

- المصادر والمراجع.

¹René Descartes, Discours de la méthode, suivis de : les passions de l'âme,bookking international, Paris, 1995, P. 15.

²Michel Bon, Le sens du dialogue ; in « Le Dialogue et les dialogues », Centurion, Paris, P. 214.

³ Berrada Med, Dialogue entre l'occident et le tiers-monde, in« Le Dialogues et les dialogues », Centurion, Paris, P. 112.

⁴Michel Bon, Le sens du dialogue,In « Le Dialogue et les dialogues », P. 222.

⁵ Deleuze G., Dialogue, Flammarion, Paris, 1966, P. 8.

⁶ Michel Bon, Le sens du dialogue, In « Le Dialogue et les dialogues », PP. 218,222.

⁷ Ibid. P. 223.

⁸ القرآن الكريم، سورة الرعد، الآية 11.

⁹ القرآن الكريم، سورة الزخرف، الآية 23، 22.

¹⁰ Michel Bon, Le sens du dialogue, In « Le Dialogue et les dialogues », P. 215.

¹¹ Ibid. P.222.

¹² Ibid. P. 225.

¹³ Ibid. P. 227.

¹⁴ Ibid. P. 228.

¹⁵ FrankPerriez, Le dialogue du Nations dans la guerre et dans la paix, In « Le Dialogue et les dialogues », centurion, Paris, 1966, P. 111.

¹⁶ Michel Bon, Le sens du dialogue, In « Le Dialogue et les dialogues », P. 215.

¹⁷ Ibid. P.220.

¹⁸ Ibid. PP. 220,221 ,222.

¹⁹ Descartes R., Discours de la méthode, Suivis de : Les passions de l'âme, Booking international, 1995, P. 15.

²⁰ Aristote, La métaphysique, Liv. IV, Trad. Par Alexis Piéron et Charles Zévot, Ebrand, Librairie éditeur, Paris, 1940, P. 114.

²¹ FrankPerriez, Le dialogue dans la guerre et dans la paix, In « Le Dialogue et les dialogues », P. 106.

²² أنظر: ابن خلدون، المقدمة، دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، بيروت، 1979، ص 141 وما بعدها.

²³ Michel Bon, Le sens du dialogue, In « le Dialogue et les dialogues », P. 215.

²⁴ Sartre J.P., D'après une conférence sur l'Algérie à Rome, Citée par Didier Julia , Dictionnaire de la philosophie, Larousse, Paris , 1964, P. 231.

²⁵ FrankPerriez, Le dialogue du Nations dans la guerre et dans la paix, In « Le Dialogue et les dialogues », centurion, Paris, 1966, P. 111.

²⁶ روجيفارودي، حوار الحضارات، تر: د. عادل العوا، منشورات عويدات، ط3، بيروت، 1982، ص 97.

²⁷ أنظر: المرجع نفسه، ص 58 وما بعدها.

²⁸ أنظر: المرجع نفسه، ص 32.

²⁹ القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 256.

³⁰ القرآن الكريم، سورة النحل، الآية 125.

³¹ الفيومي محمد ابراهيم، رسالة في الحوار الفكري بين الإسلام والحضارة، عالم الكتب، القاهرة، من دون تاريخ، ص 37.

³² الكندي، رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، تحقيق الدكتور عبد الهادي أبو ريده، ص 98 وما بعدها.

³³ Veillot Louis, Mélange, In Dictionnaire de la bélise de Betchtel et carrière, Ed. Laffont, P. 29.

³⁴ Vatican II, Déclaration sur les religions non chrétiennes du vatican II, Documents conciliaires.2, Ed. du centurion, P. 215.

³⁵ Voir : Revue Esprit, Avril 1964, Citée par : Michel Bon, IN Le Dialogue et les dialogues, P. 207.

³⁶ Bon Michel, Le Dialogue et les dialogues, P. 207.

وتُعرَّف المواطنة بشكل عام أنَّها المكان الذي يستقر فيه الفرد بشكل ثابت داخل الدولة أو يحمل جنسيتها ويكون مشاركاً في الحكم ويخضع للقوانين الصادرة عنها، ويتمتع بشكل متساوي دون أي نوع من التمييز - كاللون أو اللغة - مع بقية المواطنين بمجموعة من الحقوق، ويلتزم بأداء مجموعة من الواجبات تجاه الدولة التي ينتمي إليها، بما تُشعره بالانتماء إليها. ويترتب على المواطنة الديمقراطية أنواع رئيسية من الحقوق والحريات التي يجب أن يتمتع بها جميع المواطنين كالحقوق المدنية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية الخ...

وقد عرفت دائرة المعارف البريطانية المواطنة بأنها علاقة بين فرد ودولة كما يحددها قانون تلك الدولة، وبما تتضمنه من واجبات وحقوق، كما تشير إلى مرتبة من الحرية مع ما يصاحبها من مسؤوليات، فالمواطنة بشكل عام تسبغ على المواطن حقوقاً سياسية مثل حق الانتخاب وتولي المناصب...².

ولعلَّ التجارب التاريخية أفرزت معانٍ مختلفة للمواطنة فكراً وممارسةً تفاوتت قرباً وبعداً من المفهوم المعاصر للمواطنة حسب آراء المؤرخين. وحتى في التاريخ المعاصر تنوعت في إفرزها لمفهوم المواطنة بحسب التيارات الفكرية السياسية والاجتماعية التي لا يمكن قراءتها وفهمها وتقدها بمعزل عن الظروف المحيطة بها أو بعيداً عن الزمان والمكان بكل أبعادها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والأيدولوجية والتربوية، ومن ثم لا يمكن التأسيس السليم لمفهوم المواطنة باعتباره نتاجاً لفكر واحد مبسط وإنما باعتبار أنَّه نشأ ونما في ظل محاضن فكرية متعددة تنوعت نظرياتها وعقائدها بل وظروف تشكلها على المستوى المحلي والقومي والدولي. ولأن قضية المواطنة محورياً رئيساً في النظرية والممارسة الديمقراطية الحديثة، فإن تحديد أبعادها وكيفية ممارستها ينبع من الطريقة التي يمنح بها هذا النظام أو ذاك حقوق المواطنة للجميع ومدى وعي المواطنين وحرصهم على أداء هذه الحقوق والواجبات.

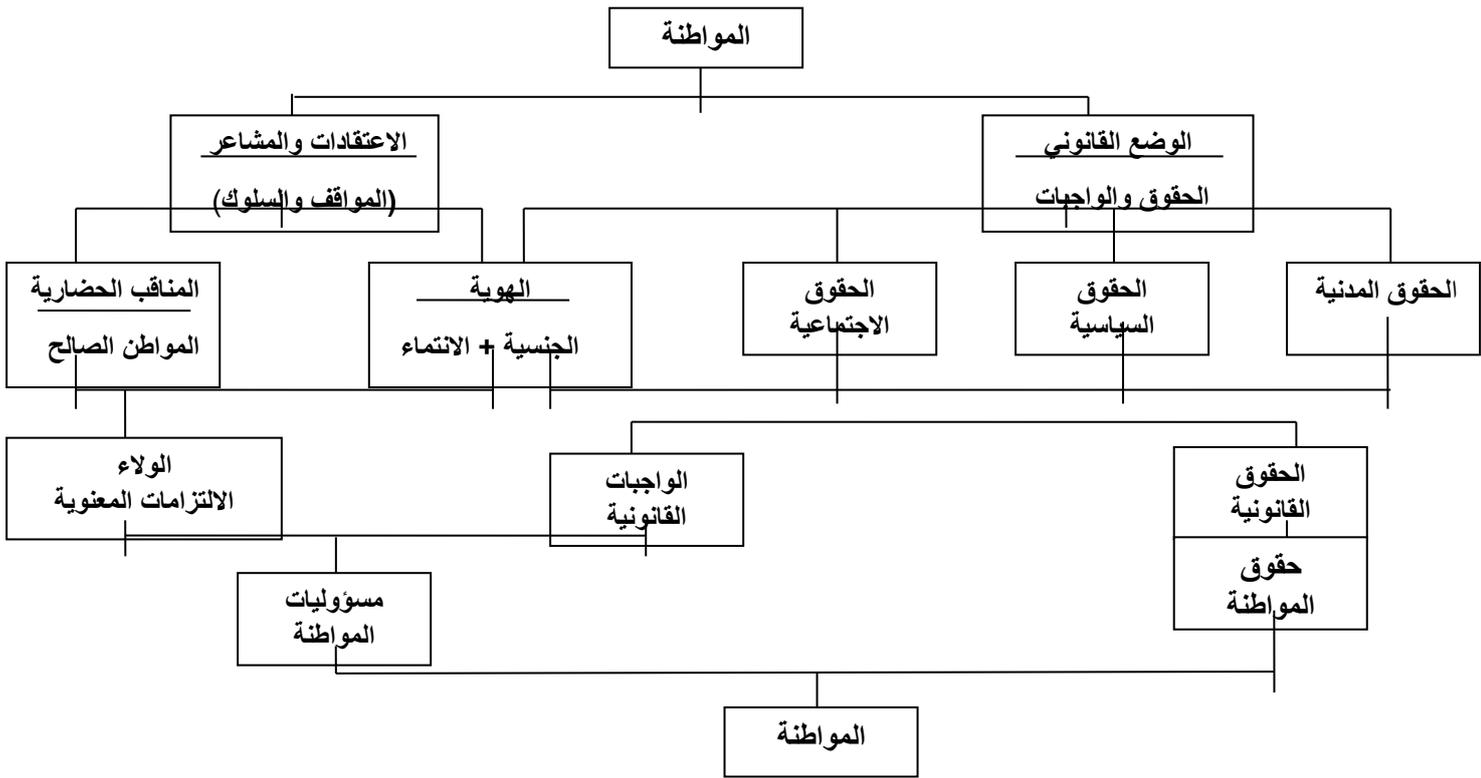
وتستوجب المواطنة توفر مجموعة من الشروط تتمثل في الحقوق القانونية والدستورية وضمانات المشاركة السياسية الفعالة والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي تمكن المواطن من التعبير عن رأيه ومصالحه بحرية كما تتاح له فرص الوصول إلى معلومات من مصادر مختلفة علاوة على تنمية فرص العمل والرعاية الاجتماعية وغيرها ويأتي تنفيذ تلك الحقوق في سياق التزام سياسي بمبدأ المواطنة.

وعليه يمكن اعتبار دولة ما بأنها مراعية لمبدأ المواطنة من عدمه من خلال وجود شرطين جوهريين أولهما زوال حكم الفرد أو القلة من الناس وتحرير الدولة من التبعية للحكام، وذلك باعتبار الشعب مصدر السلطات وفق شرعية دستور ديمقراطي، وثانيهما اعتبار جميع السكان الذين يتمتعون بجنسية الدولة أو الذين لا يحوزون على جنسية دولة أخرى المقيمين على أرض الدولة وليس لهم وطناً غيرها مواطنين متساوين في الحقوق والواجبات³.

مثلما يوضحه النموذج التالي:

2- علي خليفة، الكواري، "مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية" في علي خليفة، الكواري وآخرون، المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004، ص 30²

3- نفس المرجع، ص 37-38³



وأما بالنسبة للمفهوم الإسلامي للمواطنة ينطلق من خلال القواعد والأسس التي تنبني عليها الرؤية الإسلامية لعنصري المواطنة وهما الوطن والمواطن، وبالتالي فإن الشريعة الإسلامية ترى أنّ المواطنة هي تعبير عن الصلة التي تربط بين المسلم كفرد وعناصر الأمة، وهي الأفراد المسلمين، والحاكم والإمام، وتتوج هذه الصلات جميعاً الصلة التي تجمع بين المسلمين وحاكمهم من جهة، وبين الأرض التي يقيمون عليها من جهة أخرى، وبمعنى آخر فإنّ المواطنة هي تعبير عن طبيعة وجوهر الصلات القائمة بين دار الإسلام وهي (وطن الإسلام) وبين من يقيمون على هذا الوطن أو هذه الدار من المسلمين وغيرهم، ومنهم من يرى مفهوم المواطنة من المنظور الإسلامي هو "مجموع العلاقات والروابط والصلات التي تنشأ بين دار الإسلام وكل من يقطن هذه الدار سواء أكانوا مسلمين أم ذميين أم مستأمنين"⁴.

وعلى صعيد آخر نجد بعض الآراء التي تنفي ذلك حيث يرى "برنارد لويس" أن مفهوم المواطنة غريب تماماً على الإسلام، ويمثل هذا الغياب بالنسبة للويس حقيقة تاريخية وثقافية مميزة عن الفكر الإسلامي. وبحسبه فإنه لا توجد كلمة «Citizen» (مواطن) في اللغات العربية والفارسية والتركية، وإنما يوجد مصطلح مقابل لها يستخدم في كل منها بمعنى ابن البلد، وهي كلمة تخلو بدرجة كبيرة من أية مضامين أو إيحاءات لكلمة «Citizen» الانجليزية التي تنحدر من أصول لاتينية وإغريقية بمعنى الفرد الذي يشارك في الشؤون المدنية، وإن سبب غياب كلمة (مواطن) في اللغة العربية واللغات الأخرى يرجع إلى غياب فكرة المواطن كمشارك وفكرة المواطنة كعملية مشاركة.

4- عبد الله، ليوز، " مفهوم المواطنة بين التأصيل الإسلامي والحداثة الغربية"، مداخلة نشرت في كتاب أعمال ملتقى التربية على المواطنة

وحقوق الانسان، د.ر، ص 13⁴

وفي ذات السياق يرى "محمد أركون" أن مفهوم الجماعة السياسية في الإسلام يخلو من أية محاولة لتطوير "سياق للمواطنة كشرط ضروري ليس لنشوء حكم القانون فحسب، بل لظهور المجتمع المدني الذي يستطيع السيطرة على سلطات الدولة".

2- مقومات المواطنة:

من خلال ما تقدم يتبين أن المواطنة ليست وضعية جاهزة يمكن تجليها بصورة آلية عندما تتحقق الرغبة في ذلك، وإنما هي سيرورة تاريخية، وديناميكية مستمرة، وسلوك يكتسب عندما تنهيا له الظروف الملائمة، وهي ممارسة في ظل مجموعة من المبادئ والقواعد، وفي إطار مؤسسات وآليات تضمن ترجمة مفهوم المواطنة على أرض الواقع، وهي تختلف نسبياً هذه المتطلبات من دولة إلى أخرى، ومن زمن إلى آخر بسبب اختلاف الثقافات والحضارات، والعقائد والقيم، ومستوى النضج السياسي، ومن أهم المقومات والشروط التي يفترض أن تتوفر في المواطنة نذكر:

1- المساواة والعدالة: أن يتساوى جميع المواطنين في الحقوق والواجبات وتتاح أمام الجميع نفس الفرص، دون أي تمييز على أساس الجنس أو اللون أو الأصل العرقي أو المعتقد الديني أو القناعات الفكرية أو الانتماء والنشاط الفكري.

2- الولاء والانتماء: ويعني الرابطة التي تجمع المواطن بوطنه لا خضوع فيها إلا لسيادة القانون والولاء للوطن واعتبار المصالح العليا للوطن فوق كل اعتبار.

3- المشاركة والمسؤولية: المشاركة في الحياة العامة تعني إمكانية ولوج الجميع للمجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية وأنها متاحة أمام الجميع دون أي تمييز، بدءاً من استفادة الأطفال من الحق في التعليم والتكوين والتربية على المواطنة وحقوق الإنسان، واستفادة عموم المواطنين والمواطنين من الخدمات العامة، ومروراً بحرية المبادرة الاقتصادية، وحرية الإبداع الفكري والفني، وحرية النشاط الثقافي والاجتماعي...

فعندما تتاح الفرص المتكافئة للمشاركة أمام كل الكفاءات والطاقات يكون المجال مفتوحاً للتنافس النوعي الذي يضمن فعالية النخب السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ويضفي الحيوية على المشهد الوطني، مما يساهم في خلق واقع ينشد التطور المتواصل والارتقاء المستمر.

والمشاركة بالمفهوم الواسع المبين أعلاه، تعني توفر فرص الانخراط التلقائي في مختلف مجالات الحياة العامة وحقوقها، ولا يأتي نمو استعداد المواطنين والمواطنات للمشاركة في الحياة العامة إلا في ظل حرية الفكر والتعبير، وحرية الانتماء والنشاط السياسي والنقابي والجمعي، وفي إطار الديمقراطية التي يكون فيها الشعب هو صاحب السيادة ومصدراً لجميع السلطات⁵.

2-آليات تجسيد المواطنة الحاضنة للتنوع وتفعيل قيم التسامح والتعايش

1-2- الاحترام الفعال: يعني التقدير الإيجابي لأفكار وتوجهات الغير، والاهتمام الإيجابي بفهم مشروعاتهم ومساعدتهم على تنفيذ ذلك، طالما أنها تمثل وجهة نظر محترمة، ونجد بعض المفكرين يفرقون ما بين التسامح والاحترام، مثلما ذهبت إليه "أمي جوتمان" فالتسامح يمتد لينسحب على كم كبير من وجهات

5- مفهوم المواطنة - 4- لهوسوعة السياسية

<https://political-encyclopedia.org/dictionary/%D9%85%D9%81%D9%87%D9%88%D9%85%20%D8%A> بتاريخ

2019-08-15

النظر، طالما أنها لا تهدد ولا تؤذي الأشخاص بشكل مباشر ومنتعمد، أما الاحترام فهو قيمة شديدة الانتقائية، فإذا لم تكن على اتفاق مع فكرة فعلينا أن ندرك أنها تعكس وجهة نظر أخلاقية.

2-2- التضامن: وهو شكل من أشكال التأخي ويتجسد من خلال مشاركة الأفراد في الاهتمام بموضوع أو قضية معينة، ويتوقف نجاح هذه الأخيرة على ترابط جهود الجميع، ومن ثم فالتضامن قيمة ضرورية لبقاء الفرد والجماعة⁶.

وجدير بالذكر أن التضامن ليس في كل حالات يعبر عن قيمة أخلاقية، ففي بعض الحالات هناك من يبذلون جهودهم في سبيل قضية مشتركة لكنها غير عادلة، وإنما يتضامنون من منطلق المصلحة المشتركة التي تجمعهم على حساب باقي الأطراف.

2-3- مفهوم التسامح وأنواعه: التسامح أو العفو هي كلمة تستخدم للإشارة إلى الممارسات الجماعية كانت أم الفردية تقضي بنبذ التطرف أو ملاحقة كل من يعتقد أو يتصرف بطريقة مخالفة قد لا يوافق عليها المرء، وتعد ممارسات النظم الشمولية نقيضاً للتسامح وتسمى تعصباً.

والتسامح كمفهوم يتضمن القدرة على إيقاع العقوبة إلى جانب القرار الواعي بعدم استخدام تلك القدرة، وله عدة أشكال تتعلق بالعلاقات الاجتماعية بين الأفراد و الجماعات و العلاقات بين الدولة ومن أهمها:

-التسامح الديني: وهو التعايش بين الأديان بمعنى ممارسة الشعائر الدينية والتخلي عن التعصب الديني والتمييز العنصري، قال الله تعالى "إن الذين آمنوا و الذين هادوا و الصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون"⁷.

-التسامح في المعاملات: قال الله تعالى " ادفع بالتي هي أحسن السيئة نحن أعلم بما يصفون"⁸.
- التسامح العرقي: قال الرسول صلى الله عليه وسلم في خطبة حجة الوداع "إن أباكم واحد، كلكم لآدم وآدم من تراب، إن أكرمكم عند الله أتقاكم، ليس لعربي فضل على أعجمي إلا بالتقوى".

-التسامح الثقافي و الفكري: ويعني هذا الأخير آداب الحوار والتخاطب وعدم التعصب للأفكار الشخصية والحق في الإبداع والاجتهاد، وذلك في نطاق التسامح الثقافي الذي يعني أن لكل مجتمع ثقافة التي من حقه أن يعتز بها ويحاول أن ينشرها⁹.

ويسود هذا التنوع في المجتمعات المتعددة العرقيات والأقليات، حيث كل جماعة تسعى إلى تشكيل تصور عام لنوع الجماعة التي هي عليها سواء كانت على أسس دينية أو عرقية أو لغوية... للتمييز عن غيرها، أي تضع تصور عام لهويتها القومية، ويمكن أن تكون تلك الأقليات باعثة قويا للخلاف والشقاق إذا لم تحترم الدول خصوصياتها¹⁰.

-التسامح السياسي: إن كل تلك الأشكال المتعددة للتسامح من شأنها أن تتعايش في نطاق التسامح السياسي.

6-عديلة، كورتينا، مواطنون في العالم نحو نظرية للمواطنة، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2015، ص 172

7-سورة المائدة آية 69

8-سورة المؤمنون: آية (96)

9-http://ebn-khaldoun.com/article_details.php?article=9 -ملتقى ابن خلدون " حول فلسفة التسامح في الإسلام «، بتاريخ 18 -

08-2016 الساعة 18:00

10-بيكو، باريك، " تحديد الهوية القومية في مجتمع متعدد الثقافات " في إدوارد مورتيير و روبرت، فاين، الشعب والأمة والدولة مدلول العرقية والقومية، (تر: أكرم، حمدان و نزهت، الطيب)، مصر: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة 2007، ص 137.

2-4-الاختلاف: هو أن ينهج كل شخص طريقا مغايرا للآخر في حاله وقوله ، وأما الخلاف فهو أعم من الضد لأن كل ضدين مختلفان وليس كل مختلفين ضدين ، فالخلاف يراد به مطلق المغايرة في القول أو الرأي أو الهيئة أو الموقف ، والاختلاف هو من حكم الله في خلقه للكون عامة فقد ورد في قوله تعالى : "ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين"¹¹.

وهو على ثلاثة أنواع وهي:الاختلاف في الأصول وهذا حرام وبدعة وضلال ، والاختلاف في الآراء والحروب وهذا حرام لما فيه من تضييع المصالح ، والاختلاف في الفروع كالاختلاف في الحلال والحرام فيما ليس له أصل ونحو ذلك.وقدحذر العلماء من الاختلاف بكل أنواعه، ودعوا إلى التسامح والتعايش بين الثقافات والديانات المختلفة.

2-5-مفهوم التعايش: هو نوع من التعاون الذي يبنى بالثقة والاحترام ويهدف إلى إيجاد أرضية تتفق عليها الأطراف المختلفة ، ويتم عن طريق الاقتناع الداخلي والرضا والحوار ، كالتحاور بين الأديان أو التعايش فيما بينها لإيجاد النقاط المشتركة بينهم ، وإبراز منظومة القيم الإنسانية المشتركة كالتسامح والمحبة وضمان حقوق الإنسان وسلامته ، امتثالاً لما ورد في قوله تعالى: " قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم، ألا نعبد إلا الله، ولا نشرك به شيئاً، ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله، فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون "

فالآية الكريمة توضح لنا القاعدة الشرعية التي تحدد موقف الإسلام من التعايش بين الأديان من أجل الله وحده لا شريك له، ومن أجل الحياة الإنسانية الحرة الكريمة وفي ظل الإيمان والخير والفضيلة وما فيه مصلحة الإنسان في كل الأحوال¹².

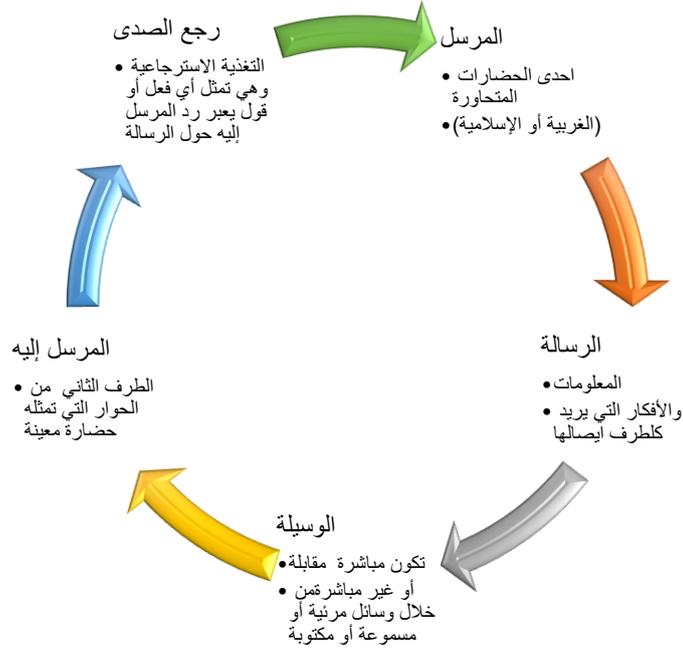
2-6-مفهوم الحوار:الحوار يعني اكتشاف الآخر داخل الذات، ويعني أيضا بنفس المرتبة اكتشاف الذات في نظر الآخر، أي التعرف على الأنا الموضوعية التي يراها الآخرون مقابل الأنا الذاتية التي نراها نحن¹³. وهو لا يعني (الحوار) تخلي عن الذات، وإنما توضيح للذات وعرضها على الآخر وهكذا يتم التفاعل، والحضارة الحقيقية مثلما يراها المفكر المغربي "المهدي المنجرة" هي التي تعرف ما يجب أن ترفض وما يجب أن تقبل¹⁴. -عناصر عملية الحوار: الحوار هو عملية اتصال وبالتالي يجب أن تتضمن عملية الحوار عناصر عملية الاتصال وهي: المرسل والرسالة و وسيلة الاتصال والمرسل إليه...ويتم ذلك وفق عملية، مثلما سنوضحه أكثر من خلال شرح النموذج التالي:

11- سورة هود ، الآية 118

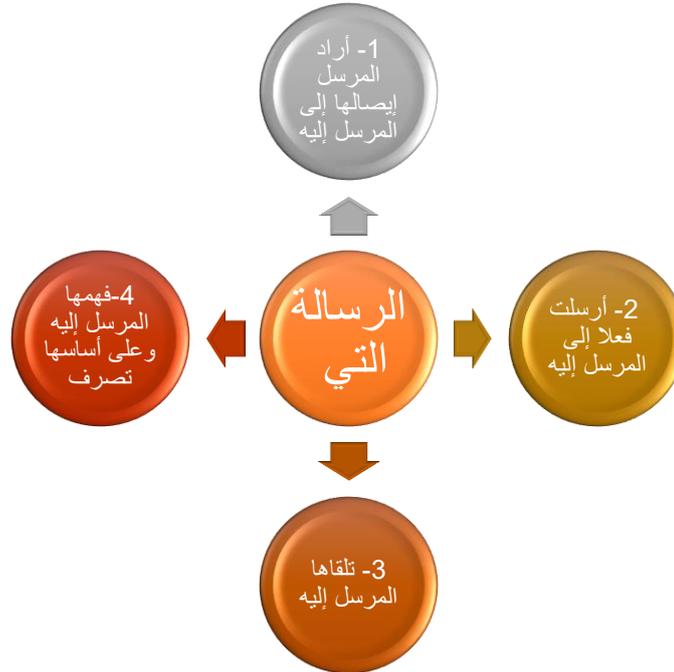
12 حطارق، محمد ، "التعايش بين الأديان" بتاريخ 18-08-2016 الساعة 18:00 <http://mawdoo3.com>

13- وجيه ، قانصوه ، "حوار الحضارات والتأسيس للمختلف " ، جريدة السفير، 27-02-2002 ، ص21

14-المهدي ، المنجرة ، في الخليج الثقافي ، 18-03-2002 ، ص 1



وتلك العناصر لا تتحرك في فراغ، وإنما تتم في ظل مجموعة من الظروف والآليات، وهو ما يجعل في كل عملية اتصال أو حوار يمكن أن يترتب عنها أربع رسائل مختلفة وهي :



فاختلاف تلك الرسائل هو ما يؤدي إلى فشل الحوار، فحتى ينجح هذا الأخير يجب أن تتطابق الرسالة رقم أربعة مع الرسالة رقم واحد، وكذا تتطابق التغذية الرجعية مع الغاية من عملية الحوار.

3- نموذج دولة المدينة في تجسيد المواطنة الحاضنة لقيم التعايش:

1-3- لمحة عن مفاهيم التسامح والتعايش في الديانات السماوية والحضارات الإنسانية:

إن الإسلام يعترف بوجود الغير المخالف فرداً كان أو جماعة، ويقر بشرعية ما لهذا الغير من وجهة نظر ذاتية في الاعتقاد والتصوّر والممارسة، تخالف ما يرتئيه شكلاً ومضموناً، ويكفي أن نعلم أن القرآن الكريم قد

سمّى الشّرك ديناً على الرغم من وضوح بطلانه، لا لشيء إلاّ لأنه في وجدان معتنقيه دين، و من هنا فإن جريمة المشركين لم تكن في إعراضهم عن الإسلام، وإنما في كونهم رفضوا أن يعيش دين جديد بجوار دينهم . ولم يكتف القرآن بتشريع حرية التدين، بل نجده قد وضع جملة من الآداب إلى أن يكونوا لغيرهم موضع حفاوة ومودة وبر وإحسان قال تعالى: " لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يُخرجوكم من دياركم أن تبرّهم وثقسّوا إليهم إن الله يحب المقسطين"، وعلاوة على حسن التعامل، نرى القرآن يحذّر أتباعه وبينهاهم عن سب المشركين وشتيم عقائدهم، حيث ورد في قوله تعالى: "ولا تسبّوا الذين يدعون من دون الله فيسبّوا الله عدوّاً بغير علم"، وفي الواقع إن المتصفح لتلك المبادئ المتعلقة بموضوع حرية التدين التي أقرّها القرآن بموضوعية، لا يسعه إلاّ الاعتراف بأنها فعلاً مبادئ التسامح الديني في أعرق معانيه وأروع صورته وأبعد قيمه .

وجدير بالذكر أن كل الديانات السماوية اهتمت بموضوع المعاملات وقائمة على فكرة التسامح، مثلما ورد في الديانة المسيحية "لقد قيل لكم من قبل أن السنّ بالسنّ والأنف بالأنف، وأنا أقول لكم: لا تقاوموا الشرّ بالشرّ بل من ضرب خدك الأيمن فحوّل إليه الخد الأيسر ومن أخذ رداءك فأعطه إزارك"، "ومن سخرّك لتسير معه ميلاً فسر معه ميلين".

كما نجد الديانة اليهودية تدعو إلى التسامح أيضاً فلننظر إلى مثل هذه الوصايا: "كل ما تكره أن يفعله غيرك بك فإياك أن تفعله أنت بغيرك"، "اغتسلوا وتطهّروا وأزيلوا شرّ أفكاركم وكفّوا عن الإساءة، تعلّموا الإحسان والتمسوا الإنصاف".

إلا أن الدارس لسلوك الأمم يجد بعضها في تناقض واضح مع تراثها الحضاري، وهذا التناقض غالباً ما صاحب الانتصارات العسكرية لأمة أو إمبراطورية، وينبع مفهوم عدم التسامح من تصور الآخر أو النظرة إليه على أنه يستحق العزل والاحتقار، ومعاملته على أنه أدنى، مثلما ساد في الحضارة الإغريقية التي رأت أن الناس نوعان: أحرأ وعبيد، وهو ما انجر عنه تكريس لنظام الطبقات، وكذلك اعتبرت الحضارة الرومانية أن الانتساب لروما هو أساس المواطنة، وبيبرر فلاسفة الرومان ورجال القانون تلك النظرة بأنها تمثل "قانون الطبيعة"، فالمواطن الروماني وحده يتمتع بالحقوق بينما الباقي سواء يعيش داخل روما أو خارجها هم عبيد، وإن تلك النظرة الاستعلائية لم تتغير حتى باعتناق أوروبا الديانة المسيحية، بالرغم من أن هذه الأخيرة هي ديانة الحب والتسامح، إلا أن أباطرة الرومان تجاهلوا تلك المفاهيم واخترعوا مذاهب دينية متصارعة التي راح ضحيتها آلاف البشر من خلال شن الحروب كالحروب الصليبية ضد المسلمين في فلسطين والشام ومصر...

ولقد استمرت تلك الفلسفة والنظرة الاستعلائية في الفكر الأوروبي مثلما يظهر مثلاً في ألمانيا، فتاريخ هذه الأخيرة مليء بالعنصرية والحقد، حيث تقوم القومية الألمانية على فلسفة نقاء الدم الألماني وتميزه عن باقي شعوب العالم وما الحرب العالمية الأولى والثانية إلا خير دليل على العنصرية الألمانية، حيث تنص المادة الرابعة من الحزب الألماني القومي الاشتراكي على ما يلي: "ليس من مواطن إلا من كان من ملتنا، وليس من ملتنا إلا من كان دمه ألمانيا بغض النظر عن طائفته"، وباسم العرق الألماني حاولوا غزو العالم والسيطرة عليه¹⁵.

15- عروبة جبار، الخزرجي، ، القانون الدولي الإنسان، الأردن: دار الثقافة ، 2012 ، ص 48.

3-2- مبادئ وأسس دولة المدينة للرسول صلى الله عليه وسلم:

لقد شرع الإسلام التسامح والمجادلة بالتي هي أحسن، وأقر حرية الأديان والتدين مثلما ورد في قوله تعالى: "من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر" وفي قوله تعالى: "لكم دينكم ولي ديني"، ومارس المسلمون أقصى درجات التسامح مع غير المسلمين ممن أطلق عليهم أهل الذمة¹⁶.

فالإسلام عايش أصنافا شتى من الطوائف والملل والأديان وعايش أهل الكتاب ومن لهم شبه كتاب والمشركون من عبدة الأوثان والنيران... والملحدون والمسيحيين واليهود... واحترم جميع هؤلاء و ما يدينون ولم يتعرض لهم بسوء بل دعا إلى العدل معهم والإحسان إليهم في المعاملة¹⁷.

وهو ما تجسد في دولة المدينة التي أنشأها الرسول صلى الله عليه وسلم، حيث من خلال دراسة طبيعة شعبها المكون لها، نجد صحيفة المدينة التي اعتبرت بمثابة دستوراً احتوت مجموعة من المبادئ التي تنظم عمل الدولة، وأول تلك الأسس الواردة في الصحيفة وهو إعطائه صفة للجماعة البشرية المكونة لدولة المدينة، حيث ورد فيها أن المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم أمة واحدة، من دون الناس وكلمة الناس ليست اسماً للجماعة العربية القديمة التي تربطها رابطة النسب، بل هي تدل على الجماعة بالمعنى المطلق¹⁸.

وبالتالي كون الرسول صلى الله عليه وسلم أمة إسلامية يدخلها الناس بصرف النظر عن قبائلهم وأجناسهم، وعمل أثناء ذلك على إقامة الاستقرار بين الجماعة البشرية، على أساس رابطة العقيدة بعدما فشلت رابطة الدم في التآليف بينهم، إذ أصلح ما بين القبائل المتناحرة و تم إدماجها تحت اسم واحد "الأنصار"، وذلك لإزالة روح العصبية والعداء وتحقيق الاندماج وكذا التآليف بين المهاجرين والأنصار وذلك من أجل تحقيق الاستقرار الاجتماعي والسياسي.

فالرسول صلى الله عليه وسلم كان خبيراً بالطبيعة البشرية لذلك عمل على تشكيل الحياة النفسية والعاطفية لأتباعه إذ لبناء مجتمع جديد لا بد من بناء إنسان جديد، فأحل القرابة الدينية محل القرابة الدموية¹⁹، حيث ابتلعت الجماعة القائمة على أساس الدين تلك الجماعة القائمة على أساس رابطة الدم—مثلما عبر عن ذلك أحمد إبراهيم الشرف— وهذا رغم حفاظ النبي على الكيان القبلي لتلك الجماعات مثلما تم ذكرهم في الصحيفة، ولكنه نقل منها اختصاصاتها كوحدات قبلية إلى الدولة.

ومن ثم فإن الدعوة المحمدية تأسست على قيم التسامح والتعايش مع القبائل التي لم تسلم و إقرار حقوق لأهل الذمة و الإحسان إليهم في المعاملة، وبذلك تجلت ملامح الدولة القانونية في التاريخ الإسلامي في دولة الرسول صلى الله عليه وسلم «دولة المدينة» التي أسسها، حيث وضع النبي دستوراً لتنظيم الحياة العامة داخل المدينة و تحديد العلاقات بينها وبين جيرانها، ويدل ذلك الدستور على مقدرة فائقة من الناحية التشريعية، وعلى علم كبير بأحوال الناس وفهم لظروفهم، ولا يكاد يعرف من قبل دولة قامت منذ أول أمرها على دستور مكتوب غير هذه الدولة الإسلامية، فإنما تقوم الدولة أولاً ثم يتطور أمرها إلى وضع دستور، لكن النبي صلى الله عليه وسلم ما كاد يستقر في المدينة في العام الأول من هجرته إليها ينتهي، حتى كتب الصحيفة

16- فؤاد، شهاب، "الأفق الإنساني للتسامح في الإسلام"، في معهد البحرين للتنمية السياسية، التسامح السياسي في الإسلام، 2014، ص 23-27

17- السيد علي، الأمين " مفهوم التسامح"، في معهد البحرين للتنمية السياسية، التسامح السياسي في الإسلام، مرجع سابق، ص 08

18- أحمد إبراهيم، الشريف، الدولة الإسلامية الأولى، دار العلم، 1965، ص 78

19- عبد الوهاب، مروان، النظرية السياسية بين اليونان والإسلام، مقارنة اتفاق واقتراق، المغرب: قدمس للنشر والتوزيع، 2004، ص

التي جعل طرفها الأول المهاجرين والطرف الثاني الأنصار هم الأوس والخزرج جميعا والطرف الثالث هم اليهود

فالصحيفة كانت بمثابة دستور للدولة حيث كانت أول تشريع يعترف بحقوق وحرقات الأفراد السياسية والمدنية وحتى المعنوية في الوقت الذي كان فيه العالم خارج دار الإسلام يهدر حقوق وحرقات، إلى غاية عام 1946 بإصدار الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، فالدولة الإسلامية دولة قانونية يخضع الجميع فيها حكاما ومحكومين للتشريع الإلهي.

4- مقومات الحوار الديني بين الحضارات في ظل مفاهيم العولمة:

إن الثقافة الغربية تقابلنا بمفاهيمها وتقرضها علينا وهذا ليس حوارا، فهذا الأخير يجب أن يكون حوارا متكافئا بعيدا عن تقديس الفكرة أو الرأي واستصغار الطرف الآخر هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يفترض علينا تأسيس الذاتية العربية الإسلامية أولا قبل الحوار مع الآخر، فلا بد أن تكون لدينا ثقافة تصنع وتبدع وتميز بالديناميكية حتى يمكننا مواجهة الهويات القاتلة والرافضة لوجود التنوع، والقائمة على التعصب والتعالي على الآخر سواء من خلال اللفظ أو عن طريق السلوك، فنحن نستورد قيم وأفكار غيرنا مادما عاجزين عن الامتثال لقيمنا بالدرجة الأولى ثم الترويج لها بالدرجة الثانية.

ومن أساليب الحوار تدريس بحوث ونظريات الغرب لأسباب معرفية وعلمية، ولدواعي حضارية بغية التعرف على طريقة الحوار معهم، ومن ثم الاستفادة من إيجابياتهم وتفادي سلبياتهم وهو ما نتناوله في ما يلي:

4-1- معرفة الذات وتقديرها: يجب على كل حضارة أن تكون فخورة بما أنجزته وقدمته للإنسانية، ومن جانب آخر يفترض عليها إجراء تقييم موضوعي للتعرف على النقاط المظلمة في تاريخها، وهو ما تحتاجه الحضارة العربية على وجه الخصوص، من خلال إعادة تأسيس الذاتية العربية أولا قبل الدخول في حوار مع الآخر، أي أن تكون لها ثقافة تصنع وتبدع ولها ديناميكية، لأجل مواجهة الهويات القاتلة القائمة على التعصب والتعالي على الآخر سواء من خلال اللفظ أو السلوك، فنحن نستورد قيم وأفكار غيرنا ما دمنا عاجزين عن الامتثال لقيمنا بالدرجة الأولى ثم الترويج لها بعد ذلك²⁰.

فيجب احترام الذات والشعور بالثقة تجاه القيم والتأسيس لحوار غني بالممارسة وليس بالقول فحسب، فلاشك أن العربي يتفوق على كل إنسان في حبه لذاته وفي قوة انتمائه إلى حضارته، لكن عند احتكاكه بالحضارات الأخرى ولا سيما الغربية يبدأ بالتنكر لذاته فيفقد احترام الآخر له، فكثيرون هم العرب الذين غيروا أسماءهم بمجرد وصولهم لبلاد الغرب والبعض يفتخر بأن أولادهم لا يعرفون اللغة العربية...

4-2- معرفة الآخر واحترامه: يفترض حوار الحضارات احترام الآخر، وهذا يتطلب معرفته معرفة حقيقية لأن "من جهل شيئا عاده"، ومعرفة الآخر أصبحت اليوم سهلة بفضل التطور المدهش في وسائل الاتصال التي توفر كما هائلا من المعلومات، واحترام الآخر يعني الاستماع له والعمل معه، فالغرب يعرفنا بشكل جيد، حيث منذ عقود تعكف مراكز البحوث والجامعات الغربية على دراسة مجتمعاتنا في أدق تفاصيلها وحتى في حياتنا اليومية، لكن تلك المعرفة من الغرب نتج عنا الاستخفاف بقوتنا وعدم احترامنا، فهناك من الغرب من يعتقد بتفوق الحضارة الغربية ولا يتردد في التقليل من شأن الحضارات الأخرى ولا سيما الحضارة العربية

20-عيد الرزاق، جولي "حصّة إذاعية الحوار في الثقافة العربية"، الإذاعة الثقافية الجزائرية، يوم 30-12-2016 الساعة

الإسلامية، وهو ما دعى إليه "بيرلسكوني" بأن تعميم الحضارة الغربية على شعوب ما هو إلا دليل على تفوقها²¹.

إن هذا التصور ما هو سوى انعكاس لتصورات بعض مفكري الغرب أمثال كل من فرنسيس فوكوياما وصمويل هنتغتون، حيث يرى فوكوياما أن العولمة تعبر عن نهاية التاريخ وهيمنة القطب الرأسمالي بعد انهيار المعسكر الاشتراكي، وتكوين سوق عالمية واحدة مندمجة وبناء مجتمع دولي متجانس، قائم على تعميم الشركات العملاقة المتعددة الجنسيات وإزالة الحواجز الجمركية، الأمر الذي أدى إلى المساس بسيادة الدول النامية، مما أدى إلى انتشار ظاهرة الصراع، بينما هنتغتون فركز على عامل الصراع الثقافي الذي يعد المنبع الرئيسي للحروب المعاصرة حسبه، حيث لم يعد صراعاً أيديولوجياً أو اقتصادياً بل تحول إلى صراع القيم والمبادئ والمفاهيم كما يحصل بين الإسلام والغرب²².

وقد استخدم المفكرين جدلية الآن والأخر بوصف الولايات المتحدة الأمريكية كنموذج لدولة عالمية، من خلال سيناريوهات لمستقبل العالم في القرن 21 من خلال تحديد العلاقات بين الديمقراطية الفردية وباقي الحضارات²³.

غير أن الإشكال لا يكمن في وجود الجدل ذاته، من وجهة نظر الحضارة الإسلامية، بل على العكس من ذلك فهذا الأخير يخلق تمازج و تكامل بين الثقافات والحضارات المختلفة، فيكفي أن يكون الجدل مدلولاً ورد في القرآن الكريم في قوله تعالى "ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون"²⁴، إلا أنه يمكن الحديث عن علاقة جدلية سليمة بين الحضارات، دون وجود مجال فكري قادر على استيعاب الأطروحات المختلفة، وكفيل بحماية كل طرف من فوضوية أو تمرد باقي الأطراف.

3-4- شروط الحوار الديني وأسس نجاحه: من شروط الحوار بشكل عام نذكر:

- يجب أن يشارك في الحوار كل من هم معنيون بقضية ما، وإن تعذر حضور البعض يجب أن يكون هناك من يمثلهم.

- أن يدخل الأطراف إلى الحوار وهم مقتنعين به، ومهيئون للاستماع إلى وجهات النظر المختلفة. -من يتحاور حواراً جاداً يكون على استعداد لأن يستمع للآخر، ومن ثم يبقى على موقفه إن لم تقنعه الحجج التي يسوقها محدثه، أو يعدل من موقفه إذا ما أفنعتة هذه الحجج.

- ضرورة البحث عن حل عادل والاستعداد للتفاهم من خلال اكتشاف النقاط المشتركة. - حتى يكون القرار النهائي للحوار عادلاً يجب أن لا يكون يعنى بالمصالح الفردية أو مصالح جماعة بعينها. - ضرورة خضوع القرار النهائي المنبثق عن الحوار إلى المراجعات، في حالة إذا ما وجد فيه أخطاء في حق أي فئة معينة، حتى وإن كانت هذه الأخيرة غير مشاركة في الحوار، وذلك وفق ما ينص عليه منطق العدالة.

وإذا ما حاولنا إسقاط تلك الشروط على حوار الحضارات، نجد في ميثاق الأمم المتحدة تنص على تمتع الدول صغیرها وكبیرها بحق المساواة والسيادة، وذلك في نطاق تساوي الحضارات في كرامتها، وبحقها في التفاعل والاحترام المتبادل بين الحضارات الأخرى، إذ تشكل التعددية الحضارية مبدأً من مبادئ حوار الحضارات، حيث يفترض على كل حضارة أن تعترف بالحضارات الأخرى وبتمايزها.

21- حسين ، علي ، نهاية التاريخ أم صدام الحضارات ، بيروت : دار النفائس ، 2002 ، 136-141

22- آمال، علاوشيش ، " رهائن العولمة"، مجلة التربية والأبستيمولوجيا ، العدد 04 ، 2013 ، ص 42-43

23- يحيي سعيد ، القاعود ، أطروحات فوكوياما وهنتغتون والنظام العالمي الجديد ، مصر : مركز البيان ، 2015 ، ص 22.

24 - سورة العنكبوت ، الآية 46

وعلى صعيد الممارسة لفكرة الحوار ما بين الحضارات نجد الندوة الإسلامية للحوار ما بين الحضارات عام 1999 والمعروف بإعلان طهران عام 1999 المنظمة من قبل منظمة المؤتمر الإسلامي، ومن أهم ما خلصت إليه:

-القبول الفعلي بالتنوع الثقافي بوصفه أحد الملامح الثابتة للمجتمع الإنساني .
- احترام كرامة الإنسانية والمساواة بين جميع البشر والدول، ورفض كل أشكال الهيمنة والسيطرة الثقافية، والتصدي للمذاهب والممارسات الرامية لخلق الصراع والصدام بين الحضارات.
-السعي لإيجاد أرضية مشتركة بين مختلف الحضارات والقبول بالتعاون والسعي للتفاهم كألية لتعزيز القيم العالمية المشتركة ووضع حد للتهديدات العالمية...²⁵

كما تنص هيئة الأمم المتحدة على تمتع الدول صغيرها وكبيرها بحق المساواة والسيادة، وذلك في نطاق تساوي الحضارات في كرامتها، وبحقها في التفاعل والاحترام المتبادل بين الحضارات الأخرى، إذ تشكل التعددية الحضارية مبدأ من مبادئ حوار الحضارات، حيث يفترض على كل حضارة أن تعترف بالحضارات الأخرى وبتمايزها، ففي تاريخ 5 أكتوبر 2001 اتخذت الجمعية العامة القرار 3\56 القاضي بعقد جلسات العامة المكرسة للبند المعنونة " سنة الأمم المتحدة للحوار بين الحضارات"، ومن بين الأهداف و المبادئ المنبثقة عن ذلك البرنامج العالمي للحوار بين الحضارات نذكر:

-يشكل الحوار بين الحضارات عملية لتحقيق مجموعة من الأهداف كالتفاهم والتسامح والاحترام المتبادل .
-التعرف على القواسم المشتركة بين الحضارات والترويج لها من أجل مواجهة التحديات المشتركة.
- الالتزام الجماعي بمبادئ حقوق الإنسان وحرياته المنصوص عليها في ميثاق الأمم المتحدة وفي الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.
-الاعتراف بالمصادر المتنوعة للمعرفة والتنوع الثقافي بصفته سمات أساسية للمجتمع الإنساني، ومن ثم الاعتراف بحق جميع أبناء الحضارات في المحافظة على تراثهم المادي واللامادي.
-كما يجب أن يكون الحوار بين الحضارات على نطاق عالمي يشارك فيه جميع الشعوب و الباحثون والمتقنون ووسائل الإعلام ومنظمات المجتمع المدني والمنظمات غير الحكومية.
-يفترض على الحكومات والدول الترويج للحوار وتشجعه .

فالحوار بين الحضارات عملية تتم ما بين الحضارات وداخل الحضارة الواحدة، ويقوم على الرغبة الجماعية في التعلم وكشف المسلمات ودراستها، وتوضيح المعاني المشتركة والقيم الأساسية وتكامل وجهات النظر المتعددة، كما يسهم الحوار في بناء الثقة بين الإنسانية جمعاء

يتوقع العديد من الباحثين، أن يتصدر الدين بورصة الأفكار العالمية أي أن القرن 21 هو قرن الدين، وبالتالي فحوار الأديان يحتل أجندة القضايا المطروحة عالميا لفترة طويلة، لذلك من البديهي أن نرى اليوم الحوار أصبح موضة العصر، حيث تتولى اجتماعات القمم التي يلتقي فيها الأقوياء ليتحدثوا عن المشاكل التي تؤثر على الجميع، وذلك في غياب الأطراف الأكثر تضررا من تلك المشاكل، وإن تلك الاجتماعات ليس لها صلة بالحوار، ذلك أن الحوار الجاد يجب أن يلتزم ببعض الشروط التي من دونها يكون مجرد هراء.

الخاتمة :

لقد اكتسحت ظاهرة العولمة الثقافية العالم العربي والإسلامي وتركت نتائج جد خطيرة خاصة وأنها تتخذ شكل الأمركة، تبسط نفوذها ونموذجها بمنطق القوة، قوة التكنولوجيا والمال والاقتصاد...وإن هذا

الواقع ينبئ بأنه لا أمل للمجتمعات المتخلفة بالبقاء حيث سيتم ابتلاع وطمس معالمها الثقافية والحضارية إذا لم تتمكن من الصمود والمقاومة لإثبات الذات.

وفي مقابل سلبيات العولمة نجد في الإسلام إمكانيات أخلاقية وتشريعية وحضارية في غاية الأهمية بإمكانها أن تعبر عن عولمة أخرى مختلفة في جوهرها وماهيتها وفلسفتها ومقاصدها عن عولمة الغرب، وهو ما نلمسه في الإسلام الذي جاء عالميا للناس كافة، بلا عنصرية أو تمييز وهو أول من سعى نحو العالمية، التي تهدف إلى الانفتاح على العالم وعلى الثقافات الأخرى، على عكس العولمة التي تقوم على نفي الآخر وإحلال الصراع الأيديولوجي والاختراق الثقافي للشعوب مثلما يعبر عن ذلك المفكر "جون بول سارتر" "الآخر هو الجحيم".

ولعل من أكثر الآيات التي عبرت عن الرؤية العالمية للإسلام قوله تعالى: "يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير" (سورة الحجرات الآية 13)، وفي هذا الصدد نجد الباحث "زكي الميلاد يدعو إلى تأسيس فكرة "تعارف الحضارات" بدلا من صدام الحضارات، فتلك الفكرة من شأنها أن تؤدي إلى التكامل بين الحضارات على المستوى الإنساني، فأقرب مفهوم يمكن أن يعبر عن الرؤية الإسلامية لفكرة العولمة هو مفهوم التعارف، وهو بذلك يمثل دعوة لأن تكتشف وتتعرف كل أمة على الأمم الأخرى بلا سيطرة أو هيمنة وإقصاء.²⁶

وهذا على عكس العولمة التي عمقت من حدة الصراع بين العالم الإسلامي والغربي، نظرا لترويجها لثقافة الهيمنة والسيطرة للفكر الرأسمالي قصد اصطناع الصراع بين الحضارات، حيث تعمل على نشر ثقافة الاستلاب والاستهلاك لتتمكن من الوصول إلى قطاعات واسعة من الجماعات والمجتمعات دون مراعاة لثقافتهم وخصوصياتهم، من خلال السعي إلى تنميط العادات والثقافات وطرائق العيش على نمط واحد.

قائمة المراجع:

- 1- وجيه، قانصوه، "حوار الحضارات والتأسيس للمختلّف"، جريدة السفير، 27-02-2002، ص21
- 227-المهدي، المنجزة، في الخليج الثقافي، 18-03-2002، ص 1
- 3-عديلة، كورتينا، مواطنون في العالم نحو نظرية للمواطنة، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2015، ص 172
- 4-سورة المائدة آية 69-
- 5-سورة المؤمنون: آية(96)-
- 6-http://ebn-khaldoun.com/article_details.php?article=-66-ملتقى ابن خلدون "حول فلسفة التسامح في الإسلام"، بتاريخ 18-08-2016 الساعة 18:00
- 7-بيكو، باريك، "تحديد الهوية القومية في مجتمع متعدد الثقافات" في إدوارد مورتيير وروبرت، فاين، الشعب والأمة والدولة مدلول العرقية والقومية، (تر: أكرم، حمدان و نزهة، الطيب)، مصر: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة 2007، ص 137.
- 8-سورة هود، الآية 118
- 9-طارق، محمد، "التعايش بين الأديان" بتاريخ 18-08-2016 الساعة 00-<http://mawdoo3.com>
- 10-عيد الرزاق، جلولي "حصة إذاعية الحوار في الثقافة العربية"، الإذاعة الثقافية الجزائرية، يوم 30-12-2016 الساعة 20:00

²-ميلاد، زكي، المسألة الحضارية كيف نبتر مستقبلنا في عالم متغير؟، بيروت: مركز الحضارة للتنمية الفكر الإسلامية، 2008، ص84-

- 11- حسين ، علي ، نهاية التاريخ أم صدام الحضارات ، بيروت : دار النفائس ، 2002 ، 136-141
- 12-آمال، علاوشيش ، "رهائن العولمة"، مجلة التربية والأبستمولوجيا ، العدد 04 ، 2013 ، ص 42-43
- 13- يحي سعيد ، القاعد ، أطروحات فوكوياما وهنتغتون والنظام العالمي الجديد ، مصر : مركز البيان ، 2015 ، ص 22
- 14- سورة العنكبوت ، الآية 46
- 15 - حسين ، علي ، مرجع سابق ، ص 163-165¹⁵
- 16-عروبة جبار، الخزرجي ، القانون الدولي الإنسان، الأردن: دار الثقافة ، 2012 ، 48
- 17-فؤاد ، شهاب ، " الأفق الإنساني للتسامح في الإسلام " ، في معهد البحرين للتنمية السياسية، التسامح السياسي في الإسلام، 2014 ، ص 23-27
- 18-السيد علي، الأمين " مفهوم التسامح "، في معهد البحرين للتنمية السياسية، التسامح السياسي في الإسلام، مرجع سابق ، ص 08
- 19- أحمد إبراهيم، الشريف ، الدولة الإسلامية الأولى ، دار العلم، 1965، ص 78
- 20-عبد الوهاب ، مروان ، مروان، عبد الوهاب ، النظرية السياسية بين اليونان والإسلام ،مقاربة اتفاق وافتراق، المغرب:قدمس للنشر والتوزيع، 2004 ، ص 366-367
- 21-ميلاد ، زكي ، المسألة الحضارية كيف نبكر مستقبلنا في عالم متغير ؟ ، بيروت : مركز الحضارة للتنمية الفكر الإسلامي، 2008 ، ص 84-85

تيمية التعايش من منظور الفكر الإسلامي

د / حاج بن دحمان ، جامعة غليزان (الجزائر)

ط د / جلاط محمد ، جامعة سيدي بلعباس (الجزائر)

الملخص :

تروم هذه المداخلة مقارنة تيمية التعايش من منظور الأطروحة الإسلامية، ذلك أنّ قيمة التّعایش — بما هي قيمة إنسانية — لم تسلم مفهمتها من انحياز الإيديولوجيات، فما هو حدّ هذه التيمية في الواقع المعرفي، وما حاجة الوجود الإنساني إليها، وما حدود انحياز خطاب التّعایش في ظلّ التّجاذبات والأزمات الدّولية.

Summary

This intervention aims to approach the value of coexistence from the perspective of the islamic thesis, because the value of coexistence —as it is a human value —has not escape dits mission from the perjudice of ideologie, so what is limit of this value in the cognitive reality ? what is the need for human existence ti it ? and what are the limits of the discourse of coexistence in the face of international disputes and crises ?

-مقدمة :

الاختلاف سنة كونية، وهي هي قوام الوجود، والوجود الإنساني خاصة، وهو سنة الدفع التي تدفع بالوجود الإنساني إلى صناعة المزيد من صفحات التاريخ، وإنشاء مختلف أشكال الإبداع غير أن هذا الاختلاف حين يتعلّق بالفكر ربما أفضى إلى الصّدام، لأن الكائن العاقل تحرّكه الفكرة كما تحرّكه الفردانية، فلا يرى نفسه إلا متبوعاً، من هنا نجد أنفسنا دوماً في حاجة وجودية إلى التعايش بما هو قيمة تكفل استمرار الحياة، وتبقي على سنة الاختلاف كميزة إنسانية لا وازعاً للصّدام.

فما حاجة الإنسانية للتعايش؟ وما حدود المقاربة الإسلامية لقيمة التعايش؟

1- مفهوم التعايش :

من مادّة عاش، أي حيي، وكان ذا حياة. وعاش وتعاش هو المزيد من الفعل على وزن فاعل وتفاعل، "من منطلق اللّغة فإنّ عايش و تعايش يستلزم آخر لممارسة فعل الحياة والبقاء، وهكذا يصبح من اليسير علينا أن نخلص إلى التعريف الأمثل لهذه القيمة وهو: تقبّل الآخر ومحاولة التّأقلم معه وجودياً؛ بصرف النّظر عن محمولاته التي تجعله مفارقاً لنا الدين والمذهب والطائفة والعرق"²⁸.

غير أنّ من المهمّ أن نشير إلى جزئية لا تدخل في لغة المفهوم ولكنها تكمله اصطلاحياً، "فإنّ كلمة التعايش لا يصح التعامل معها – إن على مستوى النّظرية أو التّطبيق – إلا من خلال علامة (السّلمي)، على اعتبار أنّ هناك تعايشاً غير سلمي، فتكون علامة (سلمي) شرطاً في مفهومة مثلى لهذا المصطلح"²⁹.

ولسنا في حاجة إلى تعقّب هذا المفهوم عند مختلف المرجعيّات، لأنّ هذه المرجعيّات على اختلاف المشارب تتفق على تأييد قيمة التعايش بثلاث قيم³⁰

الحريّة بما هي تصوّر أزلّي لا يسع الإنسان أن ينكره، وهي الأساس لكلّ إبداع، ومن ثمّة وجب الإيمان بحريّة الآخر.

الجانب النّفسيّ أو الفردانية بما هي وازع يكون في أغلب الأحيان مع الذات، وضدّ تصوّرات الآخر وهذا يجب ترويضه وترقيته ليتقبّل نوازع الآخر، وحقّه في العيس مهما كان مختلفاً، مادام اختلافه لا يشكّل خطراً.

الجانب الحضاري، أو الرقيّ الإنساني حيث يمكّن هذا الوازع من الاندماج اللين مع المختلف، وتحويل الاختلاف من اختلاق التّضادّ والصّدام، إلى اختلاف التّنوع والثراء.

2- تيمة التعايش في التراث الإسلامي :

ليس هناك ما يشي بأدنى مبالغة إذا زعمنا أنّ الدين الإسلامي يؤثث أغلب أطروحاته ارتكازاً على مفهوم التعايش، فقد جاء هذا الدين لعموم البشر: ((وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً))³¹. وقد قرّر هذا الدين كونيّة الاختلاف، وجعلها من كبرى الآيات الدالة على كمال الرّبوبيّة: ومن آياته اختلاف ألسنتكم وألوانكم

((³².

28 يوسف غلاوي، نحو تجديد خطاب الفقه، ط1، القرويين للنشر، الرباط، ص 15

29 ينظر المرجع السابق صفحة 45 وما بعدها.

30 سورة سبأ الآية 28

31 سورة الرّوم الآية 22

32 سورة النحل الآية 62

ويذهب الإسلام أبعد من هذا حين يجعل مفهوم الاختلاف مفهومًا جماليًا: ((يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه فيه شفاء للناس))³³.

لقد حسم الإسلام مسألة التعايش من أول وهلة حين جعلها غاية الخلق هي التعارف، بصرف النظر عن الممارسات التعبديّة، هذه الأخيرة التي قد يحرم منها من كان في بيت النبي المرسل فضلًا عن غيرهم³⁴: ((يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله اتقاكم))³⁵. فقد خاطب المشرّع الخلق بالناس ولم يخاطبهم بالمؤمنين، وجعل غاية الخلق هي التعارف وما ينبثق عن هذا التعارف من احتكاك وثقاف ومنفعة، وجعل التقوى دليل الكرامة على الله، وليست سببًا لبقاء الإنسان حيًّا، لأنّ الحقّ في الحياة أزلّي؛ مؤمنًا كان الإنسان أو كافرًا.

من المهمّ أن نذكر أنّ الإسلام قدّم لمفهوم التعايش في كلّ تفاصيله، بداية من الأسرة، فقد منع الإسلام أن يعدّ الرجل إذا لم يكن في مقدوره صون قيمة التعايش بين النساء: ((فإن خفتم أن لا تعدلوا فواحدة))³⁶، هذا بعد أن قرّر القاعدة العامّة ((ولن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم))³⁷.

من جانب آخر راعى الإسلام إمكانية فشل العلاقات الزوجية، فأسس لمفهوم الانفصال أو الطلاق بتعبير الفقهاء، وجعله جغرافية ثانية لممارسة التعايش، فيمثل الزواج الجغرافية الأولى – والطبيعية للتعايش: ((إمسك بعمروف))، ويمثل الطلاق جغرافيته الثانية: ((أو تسريح يا حسان))، ولا يخفى ما تمثله لفظة الإحسان في الذّاكرة النصّية الإسلاميّة، حين تمثّل أرقى أنواع المراقبة: الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك.

بعد الأسرة سنكون أمام مستوى آخر وجغرافية أخرى لممارسة قيمة التعايش، نقصد بهذا المستوى السياسي يقول الله مخاطبًا نبيّه داوود: ((يا داوود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالعدل ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله))³⁸.

"فداود عليه السلام مأمور أن يراعي حقّ المواطنة، فيحكم بين الناس - مهما كانت مشاربهم ومذاهبهم وأعرافهم – وليس المؤمنين به فقط، ثم يحذّره الله من مغبّة الانحياز، ويجعلها من إتباع الهوى والضلال المفسد، فالمواطنون كلّهم سواسية أمام الخليفة؛ بصرف النظر عن توجّهاتهم"³⁹.

3- الفقه الإسلامي وقيمة التعايش :

وإذا كانت رؤية الإسلام بهذه الأصالة لقيمة الاختلاف والتعايش فقد سنّ الكثير من القوانين حفاظًا على هذه القيمة، يتجلّى هذا في مجموعة من الممارسات الفقهية النبوية التي تسمّى المخالف في الدين من "أهل الكتاب"، لإيمانه بإمكانية وجود علاقة بين السّماء والأرض، وأنّ انحرافه عن الدين ناتج سوء في تأويل النصّ، وأنّ دينه ينبثق والإسلام من مشكاة واحدة، ومن هذه القوانين:

الجزية: وهي في مقابل الزكاة عند الأتباع، بل أخفّ من الزكاة من ناحية العبء المادّي، فإذا كانت الزكاة هي التقد الذي يؤخذ من أصحاب اليسار ليردّ على الفقراء والخزانة العموميّة؛ "فإنّ الجزية هي ضريبة على الرؤوس

33 بديعة الكمال، مدخل إلى فقه الواقع، ط2 ابن التّديم للطبع والتوزيع، بيروت ص158

34 سورة الحجرات الآية13

35 سورة النساء الآية 3

36 سورة النساء الآية3

37 سورة ص الآية 26

38 محمد الغزالي، فقه السيرة ط3 دار العلم للملايين، بيروت، 2013، ص186

39 بديعة الكمال، مدخل إلى فقه الواقع، ص189

تؤخذ من غير المسلمين مقابل إعفائهم من واجب الجهاد، وهي بهذا أقل مساحة من الزكاة لأنها لا تعني الكبير والمرأة والطفل ولو كانوا ذوي أموال، المعني بها فقط هم القادرون على الغزو، ومن ثمة لم نجد أدنى ذرة من الحقد الطائفي في القرون الأولى للإسلام، فقد كان المواطنون على اختلاف مشاربهم يشعرون بعدل الدولة في المعاملة⁴⁰.

الزواج: سنّ الإسلام زواج المسلم من الكتائية تكريماً لدينها السماوي، وأنّ تؤتمن على أولاد الرجل ودينهم، ومن ثمة فقد رسخ الإسلام صورة أخرى من صور التعايش، فيصير البيت الواحد ملتقى ديانات مختلفة، "كلّ منهم يمارس شعيرته بكلّ حرّية، دون اعتداء أو إكراه في الاستقطاب فلا إكراه في الدين، بل وقد قرّر بعض الفقهاء أنّه من الواجب على المسلم أن يأخذ زوجته الكتائية إلى مكان العبادة الخاصّ بطائفتها تودّداً إلى إنسانيتها، وأنّه تجوز مهاداتها ومهاداة طائفتها، وتناول طعامهم، وحضور مناسباتهم"⁴¹.

4- قراءة في الوثيقة النبوية مع أهل الكتاب :

نص الوثيقة :⁴²

هذا كتاب من محمّد صلى الله عليه وسلّم بين المؤمنين والمسلمين من قريش، وأهل يثرب ومن لحق بهم وجاهد معهم:

- 1/ -أنّهم أمة واحدة من دون الناس.
- 2/ -وأنّه من تبعنا من يهود فله النصر، والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم.
- 3/ -لا يحق لمؤمن أقرّ بما في هذه الصّحيفة وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثاً أو يؤويه، وأنّ من نصره أو آواه فإنّ عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة.
- 4/ -وأن اليهود بنو عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم.
- 5/ -أنّ اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين.

هذا جزء من اتفاقية عقدها النبي صلى الله عليه وسلّم مع يهود يثرب حين دخلها، لن يكون عسيرا على المطّلع عليها أن يدرك حرفية النبي صلى الله عليه وسلّم في إرساء أولى دعائم التعايش السلمي مع المخالفين، بل ومع طائفة لها في الذاكرة الدينيّة ما لها من سمعة تكتنفها العديد من الرّضوض، وصلت إلى حدّ قتل الأنبياء، ومعاندة الذات الإلهيّة.

نحن هنا أمام عقد اجتماعي يعطي الأقلية كيانها، ويعدّها أمة لها أن تمارس شعائرها، وتجتمع بأتباعها في إطار احترام النّظام العام، أي لا تنسحب إلى دوائر العنف فتكون بهذا من المحاربين. البند(1).

في البند(2) تلتزم دولة الإسلام بتوفير الحماية للأقليات كما توقّرها لأتباعها، وتتدخل لحلّ الإشكالات أيّاً كان نوعها، ولا تنصر عليهم أعداءهم ماداموا يملكون حقّ المواطنة.

يشير البند(3) إلى قضية التدخّل الخارجي (المحدث)، أو الاتصالات المشبوهة أو الاتفاقيات المشبوهة التي تتمّ خارج أطر قوانين الدولة، والتي يمكن للبعض أن يعقدها بهدف الإضرار بمصالح الدولة، وهذا يقرأ من وجهين:

أولاً: سريان قانون الدولة على الكلّ، أتباع وأقليات.

40 محمد الغزالي، فقه السيرة ص 45

41 ابن هشام، السيرة النبويّة، ط 5، دارالفكر، 1999، ص 245

42 عمر كريم الهوني، مطارحات فلسفيّة، ط 1 دارالملك السنوسي للنشر، طرابلس، 2020، ص 23

وثانياً: اعتبار الأقليات مواطنين من نفس الدرجة مع المواطنين التقليديين، لهذا فأى اتفاق خارج إطار الدولة هو إضرار بهم أولاً من هنا يستحق هؤلاء عقاب القانون في الدنيا ولعنة الله في الآخرة.

يتعرض البند(4) إلى قضية ممارسة الشعائر الدينية وهو تأسيس لحرية المعتقد، سنكون فيما بعد أمام نصوص ظاهرها تقييد حرية المعتقد، ولكن علينا إن نعرض تفصيلاً مهماً يخص المسألة، وهو موضوع مبحثنا التالي.

يتعرض البند(5) إلى الأمور المادية وانه ليس هناك تفريق في الثقة على اساس الدين مادام الكل (أتباع وأقليات) على الولاء للدولة، من المهم جداً أن نشير هنا إلى قضية الولاء للدولة وكيف يمكن تعزيزه مادياً.

لقد ربط الإسلام بين الاعتقاد وبين الجانب المادي حين قال: قلت استغفروا ربكم إنه كان غفّاراً، يرسل السماء عليكم مدراراً، ويمددكم بأموال وبنين ويجعل لكم أنهاراً.

التص واضح في إيجاد علاقة بين الاستغفار والمصلحة المادية، كذلك على مستوى المواطنة يلعب الرّخاء دوراً بالغاً في صناعة الانتماء، فإنّ المواطن حين يجد من الدولة اهتماماً لا يمكن أن يضرّ بمصلحتها.

5- ثنائية التعايش والتسامح:

إذا كان التعايش هو الآلية التي تضمن حياة منسجمة بين الذات والآخر، فإنّ التسامح هو الوقود الذي يضمن بقاء جذوة التعايش مشتعلة، لأنّ الأمر لا يخلو من صدمات تقتعلها السياسة بغرض تحقيق مآرب لخدمة العرش، غير أننا سنجد مفاهيم متعدّدة للتسامح تنطلق من خلفيات إيديولوجية معيّنة، ولعلّ أهمّ نظريتين في هذا المجال هما: النظرية العلمانية والنظرية الإسلامية، فكلاهما يتفقان على أهمية التسامح؛ ولكن من زاوية نظر تقترب من التناقض أحياناً.

أ/ النظرية العلمانية:

حاولت العلمانية منذ نشأتها أن تؤسس لمفهوم الحرية الفردية وإعادة مركزية الذات، ومن ثمّة فلا يمكن الحديث عن التعايش — وفق منظورها — ما لم تتحقّق الحرية الكاملة، وأول عتبات هذه الحرية أن تجعل من الدين شيئاً شبيهاً بالعادة، فتحقّق مساءلة أصول البيانات، كما يحقّ للذات أن تنكر مفهوم الألوهية، بالمقابل يحقّ للمتدين ممارسة طقوسه كما يريد، ويبقى المرتكز الأساس هو تهميش الدين.

"لا يمكن اعتبار هذا المنظور العلماني إلّا جزءاً من ردة فعل عنيفة ضدّ حقب من الظلم الذي مارسه الكنيسة على التنوير، ومن ثمّة فإقصاء الدين كفيل بإطلاق العنان للعقل وللعلم، حيث النظرة الموضوعية لكلّ شيء"⁴³.

ستندرج العلمانية بعد هذا بذريعة حرية الأديان وحمائيتها، بينما يثبت الواقع إنها أفرزت ديناً جديداً هو اللاتدين، فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي يتدين، ومحاولة إقصاء الدين عن السلوك الإنساني — سياسياً كان أو اجتماعياً — هو محاولة خلق شيء يشبه الفوضى.

ب/ النظرية الإسلامية:

حاول الإسلام تقديم مقاربة أكثر واقعية حول التسامح، من منطلق ثنائية الثوابت والمتغيّرات، حيث يقوم الإسلام على مجموعة من الثوابت لا تحتمل أدنى اجتهاد، وتعبير الفقهاء: المعلوم من الدين بالضرورة، ومنها قضايا الاعتقاد، والشعائر التعبديّة التي تمارس منذ قرون عبر التواتر الاجتماعي، وكذا جملة ما جاءت النصوص بتحريمه تحريماً مطلقاً، "في ظلّ هذه الثوابت يرسم الإسلام هويته، ويعمل على زيادة سمك

43 يوسف القرزاوي، في رحاب السنة، ط3 دار الأرقم، الجزائر، 1997، ص 238

السِّيَاح الحامي لها، ومن ثمّة فلا يدخل ما ذكرنا في مفهوم التّسامح، فلا يصحّ مثلاً للأقلية الملحدة أن تدعو إلى الإلحاد في دولة الإسلام، لأنّه إضرار بدين العوام، ولا يحقّ لهذه الأقلية أن تدعو إلى حرّية الجسد وما يتفرّع عنها من مثليّة ومخادنة وأشكال الزّيجات المشبوهة لأنّها بهذا تصادم نصوصاً قطعياً⁴⁴، وتنتشر الفساد الأخلاقيّ، ولا يصحّ من باب احترام مشاعر الآخر أن تنتهك حرمة الصّيام بدعوى الحرّية، لأنّ هذا من إشاعة الفساد.

وغير هذا يمكن أن يدخل في باب المتغيّرات، ومنه احتفالات الطّوائف بأعيادها حفاظاً على هويّتها، ومثله أعياد الميلاد والفصح، وغيرها مما لا يهدّد الدولة الوطنيّة.

خاتمة :

على الإنسان أن يعترف بأنّه من العسير جعل الناس نسخاً كربونيّة تفكر وفق نمط معيّن، لأنّ هذا ضدّ هذا، سيكون مصادمة للفطرة التي ترنو إلى التّجدّد والاختلاف، غير أنّ هذا الاختلاف لا بدّ أن يبقى ضمن الأطر الحضاريّة، وضمن قيمة التّعايش التي تكفل السّلام، وتدع للتاريخ مهمّة نشر فكرة أو قتلها أخرى. الإسلام كمنهج حياة قدّم أطروحته حول قيمة التّعايش، لأنّه دين سلام بالدرجة الأولى، لكنّه دين يستमित في الحفاظ على هويّته، وعلى مختلف القيم التي يؤمن بها أتباعه.

المصادر والمراجع :

المصادر:

- القرآن الكريم .
- ابن هشام ، السيرة النبويّة، ط 5، دار الفكر، 1999

المراجع :

- بديعة الكمال ، مدخل إلى فقه الواقع، ط 2 ابن التّديم للطبع والتوزيع ، بيروت
- عمر كريم الهوني ، مطارحات فلسفيّة، ط 1 دار الملك السنوسي للنشر، 2020
- كمال تسوري ، مقاربات في الفكر، الرّيحان للنشر والتوزيع، تونس 2011
- محمد الغزالي ، فقه السيرة ط 3 دار العلم للملايين، بيروت ، 2013
- يوسف القرضاوي ، في رحاب السنّة، ط 3 دار الأرقم، الجزائر، 1997
- يوسف غلاوي ، نحو تجديد خطاب الفقه، ط 1، القرويين للنشر، الرباط.

⁴⁴ صامويل هنتنغتون، صدام الحضارات إعادة صنع النظام العالمي، مطبعة سطور ، ط 2، ترجمة طلعت الشايب، ص 293

العنف والتحرر في فكر فرانز فانون

Violence and liberation in the thought of Frantz Fanon

أ.د/ مهدي العربي

جامعة ابن خلدون بتيارت

ملخص

سوف أناقش في هذا المقال الاصطدام النفسي الذي عاشه فرانز فانون نتيجة معاملات غير إنسانية بفرنسا بسبب لون بشرته الأسود، ثم أشرح كيف تمكن من بناء "قناعة علمية" بخطورة المعاملات المماثلة على الصحة النفسية والعقلية للإنسان، بحيث أدت انتقاداته العلمية إلى إبعاده من فرنسا ليجد نفسه طبيباً نفسانياً في مستشفى البلدية بالجزائر المستعمرة أمام حالات نفسية جديدة، أكثر خطورة من التي تعايش معها من قبل. أنهى مقالتي بمناقشة نتيجته العلمية في علم الأمراض النفسية والعقلية، ثم عزوفه على مهنته وعلى حياته الأوروبية ومغادرة كل ما لديه من أجل المشاركة في صنع عالم جديد بفضل النضال السياسي مع الجبهة التحريرية الوطنية الجزائرية وتحقيق المشروع الذي راوده منذ سن التاسعة عشر والمتمثل في تحرر الشعوب المقهورة من استعمار وعنف الإنسان الأبيض.

كلمات مفتاحية: الاستعمار، الانتماء العرقي والديني، الصحة النفسية، الاصطدام النفسي، العنف المؤسس. الإنسانية.

Summary

In this article I will discuss the psychological collision that Franz Fanon experienced as a result of inhumane treatment in France due to the black color of his skin, and then explain how he managed to build a "scientific conviction" of the seriousness of similar treatments on the psychological and mental health of a person. So that his scientific criticisms led to his expulsion from France, to find himself a psychiatrist in the Blida Hospital in colonial Algeria, in front of new psychological conditions, more dangerous than the one he had lived with before. I finish my article by discussing his scientific findings in psychiatric and mental pathology, Then, his reluctance to pursue his profession and his European life and to leave everything he had in order to participate in the making of a new world thanks to the political struggle with the Algerian National Liberation Front and the realization of the project that he had pursued since the age of nineteen, which is the liberation of oppressed peoples from colonialism and white human violence.

Key words: Colonialism, ethnic and religious affiliation, mental health, psychological collision, and institutionalized violence. Humanity

مدخل :

يمتاز التاريخ المعاصر لكل من الدول المتطورة والضعيفة بإفراز ظواهر اجتماعية جديدة كالإقصاء من المجال الاقتصادي والسياسي للذين أصبحوا يمثلون إهانة لسمعة الإنسان ويحرمانه من كسب مكانة اجتماعية تحميه من الفقر والعنف بشتى أنواعه. لم تستطع الحروب العالمية ولا حركات التحرر التي حاربت الاستعمار بأشكاله المختلفة من تغليب المصالح العامة على المصالح الخاصة، بحيث أصبحت الحقوق العامة التي نادى إليها الفلاسفة الإنسانية العالمية الراسخة في فلسفة عصر الأنوار حبراً على ورق. فبالرغم من اختلاف ظروف العيش في كل من دول الشمال ودول الجنوب فإن الوضع الاجتماعي للاجئين والمهاجرين غير الشرعيين في دول الشمال مثلاً لا يختلف كثيراً مقارنة بالوضع الذي تتخبط فيه جبهة كبيرة من المقهورين والمتشردين في دول الجنوب. تشير هذه الصورة الموجزة لبقايا أنظمة سياسية أدارت ظهرها على شريحة كبيرة من الذين فقدوا

الأمل في العيش الكريم بسبب تراجع وإهمال الآليات القانونية التي تضمن حماية الإنسان في مجالات الحياة المختلفة. وكان الديمقراطية التي أنجبتها أوروبا بعد ثوراتها التاريخية والحاسمة كالتي امتازت بها "الدول الاجتماعية" من أجل التكفل بالشرائح الاجتماعية الهشة أصبحت لا تختلف بكثير عن الأنظمة الدكتاتورية التي انتشرت في دول الجنوب التي انفردت بالحكم حتى تحمي مصالحها دون مراعاة المخلفات السلبية لسياساتها، والتي نتج عنها ضياع حقوق عامة الناس. يجب التذكير في هذا السياق بأن مسألة الحقوق كانت ولا تزال من اختصاص المشرفين على السلطة وإهمالها هو بمثابة فتح الباب على جميع المخاطر المهددة لحياة الإنسان، مثلما أشارت إليه أعمال فرانز فانون المتخصصة في الأمراض النفسية والعقلية.

تعتبر حياة فرانز فانون ومساره الشخصي والعلمي نموذج منهجي وبيداغوجي يساعد على معرفة خطورة السياسات التعسفية مهما اختلفت مصادرها والمشيرة للمعاملات غير الإنسانية المؤدية لإهدار حقوق الآخرين.

لماذا الرجوع إلى فرانز فانون؟

نشأ فكر فرانز فانون من واقع اجتماعي يقصي الأفراد والجماعات من فضاءاته بسبب انتمائهم العرقي والديني. تأسس هذا الواقع الاجتماعي "العنصري" بسبب نظام استعماري فرض وجوده بالقوة العسكرية والاقتصادية على السكان الأصليين للجزائر، ومنح تسهيلات قانونية لمجموعة بشرية نزحت من بلدان أوربية مختلفة وزودها بإمكانيات مادية ومالية وأمنية حتى تستقر وتهيمن على السكان الأصليين بتجريدتهم من ممتلكاتهم المادية والرمزية وتجعل منهم "عبدا" لخدمة مصلحة الأقليات الأوربية. تطورت لدى فرانز فانون مسألة التحرر من جميع أشكال العنف من خلال معاينته لهذا الواقع الذي عرفه بـ "الواقع الاجتماعي المريض" وأصبح همه الوحيد متمثل في كيفية الخروج منه. أصبحت مسألة العدالة الإنسانية قضيته الشخصية وما زاد إيمانه بتبنيها والدفاع عليها هو تفشي الأمراض النفسية والعقلية التي اكتشفها كطبيب نفساني عند السكان الأصليين بسبب السياسة العنصرية للاستعمار الفرنسي في الجزائر. قام بعدها بتجسيد هذا الوضع غير إنساني في كتبه المشهورة لينبه شعوب العالم على الجرائم الإنسانية المرتكبة من جراء الأنظمة الاستعمارية والاستبدادية، بحيث تبلورت أفكاره كمشروع سياسي مستقبلي يطمح إلى بناء تضامن إنساني عالمي ضد الاستعمار وضد جميع أشكال الحكم التي تهين وتقهقر الإنسان. اقتنع بأن مشروع العدالة الإنسانية لا يبنى قطعيا مع بقاء الأنظمة السياسية التي لا تراعي حقوق الإنسان القاعدية ولا تحفظ له كرامته، وكتب على هذه الأشكال التسلطية بأنها: "ليست آلة تفكير، وليس جسما محصنا عقلا، إنه العنف في حالته الطبيعية ولا يمكنه الانحناء إلا أمام العنف المتزايد". (ف، فانون، ص، 1979، 25)

إن مسألة المعاناة والعذاب بشتى أنواعه أثرا كثيرا وبقوة في شخصية فرانز فانون، ولهذا شخص لنا حالات متنوعة بأسلوب دقيق وواضح في كتابه "المعذبون في الأرض" لكي تبقى عبرة أبدية. على هذا الأساس يظهر فكر فرانز فانون بأنه فكر أزلي لا يتحدد في الزمان ولا في المكان، بحيث تبرز أهميته كلما انتشرت المعاناة المصطنعة وكلما استفحلت أشكال العنف.

إن الأحداث التي نتعايش معها كحرمان الأفراد من حرياتهم الأساسية مثل تلك المتعلقة بحرية بناء خطاب شخصي والتعبير عنه، حرية التفكير، حرية المعتقد، أو سجن السياسيين الذين تتعارض أفكارهم مع أفكار أصحاب السلطة مثلا، كلها ظواهر تلفت الانتباه لنضال فرانز فانون السياسي والعلمي باعتبارها إرثا وأداة في نفس الوقت قدمها للإنسانية من أجل مراجعة ذاكرتها والتقييد بما فيها من أفكار للوصول إلى مخرج آمن يقضي على مثل هذه الأوضاع، ويفتح الطريق لتأسيس العدالة الاجتماعية. كتب فانون على هذا الأساس بأن:

"عندما تكون حرية الإنسان وكرامته موضع تساؤل، كل إنسان فوق هذه الأرض معني بهذا الأمر، سواء أكان أبيض أو أسود أو أصفر". (ابن عيسى، 2018، ص 83)

الاصطدام بواقع عنصري

ولد فرانس فانون في 20-07-1925 بفور-فرانس بالمارتينيك، مستعمرة يحمل سكانها الجنسية الفرنسية. نشأ في عائلة بورجوازية بسيطة متكونة من سبعة أطفال، وبدأ مشواره الخاص عندما التحق بالجيش الفرنسي سنة 1943 لمشاركتهم في الحرب العالمية الثانية ضد النازية الألمانية التي قامت على مبدأ عنصري. نشأ الالتزام الذي تبناه فرانس فانون اتجاه قضايا حقوق الإنسان من تجربته الخاصة مع المجتمع الفرنسي، عندما اصطدم بمعاملات عنصرية أهانته بسبب اللون الأسود لبشرته.

كانت هذه الحادثة بمثابة دافع أساسي سمح له بالتفكير في مسألة تعايش الإنسان مع بعضه البعض وكيفية تبلور مسألة العلاقة ما بين الأسود والأبيض. استطاع مناقشة هذه الفكرة في كتابه الأول "بشرة سوداء، أقنعة بيضاء" والذي عبر فيه بنفي العالم الحالي لمسألة التعايش بسبب غياب وجود الإنسانية: "الأسود غير موجود، مثلها هو عليه الأبيض" (ابن عيسى، 2018، ص 43)

اتضح بأن فرانس فانون استعمل موارد علمية عديدة من أجل تحليل ظاهرة توتر "الأعصاب الجماعية" نتيجة الاستعمار والمثلية في علم النفس، الفلسفة، علم اللغات والأدب، وتوصل بعد هذا العمل بالقول بأن "الثقافة هي أيضا فعل سياسي".

تحصل بعدها على منحة دراسية باعتباره محارب سابق في الجيش الفرنسي والتحق بجامعة ليون ليواصل تعليمه في تخصص الطب. انصب اهتمامه بعلم النفس، وأنجز أطروحة دكتوراه انفردت بنقد علمي لجميع أشكال الاستلاب والاعتراب، وعبر عنهما في مقولة مشهورة تمثلت في أن: "نظرة الآخر لنا هي التي تجعل منا غرباء عن أنفسنا" (ف، فانون، ص، 1979، 25)

في الحقيقة، تركزت نظرتة الأولى خصيصا لمسألة الاستلاب الاقتصادي مثلما يؤكد عليها الفيلسوف جوزف دجوسو في محاضرتة المسجلة، بحيث يقرب مقاربتة بالفلسفة المادية التي اشتهر بها كارل ماركس، ثم توسعت نظرتة بعدها لتشمل جميع أشكالها باعتبارها استعباد الإنسان بسبب قيود خارجية (اقتصادية، وسياسية، وثقافية، واجتماعية) تؤدي إلى فقدان قدراته وحرية. في نفس السياق تحدثت طالبته الطيبية النفسانية أليس شرقي بأن مسألة الاستلاب عند فانون تعددت أشكالها، وهي أيضا مرتبطة بذات الإنسان وبفردية التي سلبت منه أثناء الوضعية الاستعمارية، ولهذا السبب أراد للإنسان حرية الكاملة المتعلقة بجميع جوانبها، وبهذا ظهرت شخصية فرانس فانون وأصالة فكره.

استطاع فرانس فانون من بناء هذا التصور العقلاني من خلال ملاحظة طريقة العلاج النفسي الشائع ما بين الأطباء النفسانيين الفرنسيين، وبدأ ينتقدها بفحص جديد قام به على حالات العمال المهاجرين ذوي الأصول المغاربية بالمدينة التي كان يدرس فيها. رفض العمل بمنهجيتهم وطريقة علاجهم بسبب غرابة معاملة شخصية المهاجر باعتبارها "شيء" لا إنسانية لها ولا حياة، لا ماضي ولا مستقبل.

وقد تقطن بأن طريقة علاج الأطباء النفسانيين للمهاجرين فيها نوع من المعاملات العنصرية التي تعايش معها في السابق والتي دفعت به للكتابة منذ الإحساس الأول بالإهانة والإذلال. أصبحت طريقة تدخله تزج الأوساط الطبية الفرنسية فاتخذت قرارات تملي عليه العمل بعد تخرجه في مستعمرة فرنسية، وهكذا وجد نفسه طبيبا نفسانيا ليعالج الاضطرابات النفسية وحالات الجنون بمستشفى "جوان فيل" بمدينة البليدة بالجزائر.

السياسة والصحة

في الحقيقة إن قرار بعث فرانز فانون لممارسة الطب النفساني في الجزائر المستعمرة سنة 1953 هو بمثابة فرصة ثمينة له لممارسة طريقته الجديدة في العلاج النفسي بكل حرية ومن دون مراقبة ولا صعوبات. قال مؤرخ الأفكار جون خالفة على تجربة فانون في العلاج النفسي بأنه:

"اعتبر الجنون مرض سببه غياب الحرية ويعني هذا طريقة حياة محددة بالتلقائية وعمل الطبيب النفساني استرجاع للمريض حريته" (ج، خالفة، يوتوب)

عبر الكاتب فريديريك سيرى والرسام رومان لامي الذين أنجزا عليه رواية مصورة بأن عمله اقتصر على: تحرير الإنسان يعني إبعاده عن غيره، أي شفاؤه داخل وخارج أسوار المستشفى. إذا كان الاستعمار جنوناً، فهذا الجنون يهنا جميعاً، مستوطنين ومستعمرين". (س، ر، 2020، ص، 2)

ألغى فرانز فانون أثناء الفحص الطبي قميص الأكمام المنغلقة والمزودة بروابط لشل حركة المصابين بالأمراض النفسية والعقلية، وأسس لعلاج جديد منفتح على المحيط الاجتماعي والثقافي للمريض، بحيث عمل على تجديد علاقة هذا الأخير مع الممارسات الثقافية القديمة كاللعب، الغناء والحكايات، وبهذا أصبح أول طبيب نفساني مارس طريقة حديثة في طب النفس وحارب في نفس الوقت المفاهيم الطبية العنصرية التي كانت مهيمنة آنذاك.

أثناء مشاركته في مؤتمر عالمي للمؤلفين والفنانين السود سنة 1956 قدم فانون مداخلته حول المفاهيم العنصرية وقال بأن:

"العنصرية الدنيئة، البدائية والبسيطة تدعي بأنها توصلت إلى اكتشاف في البيولوجيا القاعدة المادية للمذهب: شكل مقارن للجمجمة، وأبعاد الفقرات، وما إلى ذلك وهذا يعني أن الإنسان الأفريقي الأسود، عادة، يكون متفكك فيزيولوجياً". (مخاضة مسجلة، 2)

في هذه الفترة الزمنية وفي هذه الأرض المستعمرة بالذات بدأت حياة فرانز فانون تأخذ مساراً جديداً بسبب ملاحظاته اليومية لسياسة الاستعمار الفرنسي في الجزائر ومعاملته العنصرية لسكانه الأصليين، حيث اندهش بتواجد عالمين متناقضين في مجتمع واحد، غير متساوين، وهما عالم المستعمر وعالم المستعمر. انفرد كل واحد بحياة خاصة حسب طبيعة سكانه، حيث أشار الأول لعالم الأوروبيين الذي امتاز بالتطور ووفرة جميع مستلزمات الحياة الحضرية وكذا الرفاهية والترف، أما الثاني ظهر متدني الشكل، يعيش فيه السكان الأصليون منحطي المكانة وفي حالة بؤس وفقير بسبب مستوى معيشي مزري، حيث غابت فيه جميع مستلزمات الحياة. العالم الأول مثله فرانز فانون بعالم "النور" يحيا فيه سكانه بسعادة، أما الثاني فقد مثله بعالم "الظلام" يموت فيه سكانه ببطء وتعاسة.

كتب فرانز فانون على هذين الصورتين ليشرح الحدود المتعددة التي أسسها الاستعمار الفرنسي حتى يفرق ما بين الأوروبيين والمسلمين مثلما عرفوا آنذاك، ومنعت هذه الحدود دخول الضعفاء إلى عالم الأقوياء. زيادة على الحدود الجغرافية المحروسة بقوة أمنية وعسكرية هائلة، هنالك أيضاً حدود أخرى أملت قوتها على المسلمين باعتبارهم الآخر «الغريب» حتى لا يقاسموا الأوروبي ونحياتهم، وظهرت هذه الحواجز في العامل العرقي والديني والثقافي. اتضح جلياً تنافر العالمين واستحالة تعايش سكانهما مع بعضهم البعض. قالت الصحفية دلفين شومان في حوار مسجل حول كتاب المعذبون في الأرض بأن مؤلفه:

"وصف المدينة الكولونيالية من زاوية الاضطرابات العضلية والعقلية". (د، ش، ح م 24.02.2019)

إضافة لهذا توصل فرانز فانون أثناء القيام بوظيفته الطبية إلى اكتشاف أضرار مادية أخرى تؤثر على حياة الإنسان، متمثلة في العنف الجسدي الممارس بطريقة مفرطة والذي سبب اضطرابات نفسية وأمراض عصبية لكل من الضحية والجلاد. يضاف إلى هذا أشكال أخرى من العنف كالذي سمي بـ "العنف الرمزي" المتمثل في العامل الثقافي الذي تفوق به الأوروبي على المسلمين حينما وضع المؤسسات التعليمية لتنافس المؤسسات التقليدية. تكاثرت الأمراض العصبية وتواصلت الاضطرابات النفسية بسبب تواصل تنافر العالمين وفقدت "الذات" المحلية (التمثلة في السكان الأصليين) قدرتها للتعرف على نفسها وعلى ما هو موجود من حولها. كتب ف. فانون بأن "هنالك استلاب كلي لهذه الحالات المرضية". (ف، فانون، 1979، 36)

قدم فرانز فانون معرفة جديدة حول هذه الحالات المرضية واكتشف بأن الأمراض النفسية والعقلية ليست بالضرورة حالات فردية، ولكن العنف والتعذيب المبرح تسبب في ظهورها وتكاثرها. يعني هذا بأن المرض المتكاثر لا يفسر باعتباره حالات فردية ولا بيولوجية ولا فيزيولوجية مثل ما يزعم الأطباء النفسانيون الفرنسيون، ولكن السبب راجع لما يفرزه المجتمع. أثار هذا الاستنتاج العلمي جدلا كبيرا في الأوساط الطبية آنذاك ولكن قناعة فرانز فانون بنتيجة تجاربه الطبية دفعت به إلى رفض مواصلة العلاج لأنه مضيعة للوقت، ولا يستطيع تقديم نتيجة إيجابية طالما واصل الاستعمار سياسته القمعية والعنصرية. قدم بعدها استقالته ليخوض تجربة نضالية جديدة، تنامت لديه أهميتها طيلة حياته الشخصية والمهنية، وتكون لديه شعور إنساني بالمشاركة في العمل الثوري من أجل زوال وتحطيم الاستعمار باعتباره ظاهرة غريبة عن الفضيلة الإنسانية وبقاؤها يؤدي حتما لتحطيم الإنسان.

العنف كظاهرة حتمية لميلاد الإنسان الجديد

إن عدم تدارك الوضع والعزوف عن ممارسة العنف أدى بظهور ردة فعل عنيفة بحثت بشتى الطرق من أجل إزالة العنف المطبق بأشكاله المختلفة. يتضح لنا من خلال هذه الفكرة سبب اندفاع فرانز فانون وتحمسه لملاقاة الثوار الذين أسسوا جبهة التحرير الوطني ورفضوا السلاح ضد الاستعمار الفرنسي من أجل التحرر أو الموت. اتجه فانون إليهم لأنه رأى في الحرية كل شيء ولهذا كتب بأن: "السعي وراء الحرية يتطلب التضحية بكل شيء من أجلها، والتمرد واجب، حتى لو كان ذلك يعني استخدام العنف". (ف، فانون، ص، 1979، 61) ظهرت مسألة العنف عند فرانز فانون كظاهرة اجتماعية وسياسية حتمية نتجت من طبيعة واقع اجتماعي معين، تحدده معايير غير إنسانية كالتعذيب مثلا، الاستغلال والمعاملات العنصرية التي جعلت من الإنسان مادة أو شيء من دون الشعور به أو الاهتمام بمعاناته. في الحقيقة ظهر العنف مسبقا في وسط المعتدين عليهم، الذين عانوا من القهر والاضطهاد، وكانت المشادات العنيفة المسجلة بينهم نتيجة شعور كل واحد منهم بالإذلال والإهانة. في ظل غياب القدرة على تغيير الوضع الذي فرضه المعتدي عليهم، قام هؤلاء باحتوائه من خلال استرجاع وإعادة إحياء طقوس وعادات قديمة للاحتفال بها حتى تساعدهم على تهدئة الوضع وطمأنة الأنفس ولو مؤقتا. توضح هذه الصورة اهتمام فرانز فانون بظاهرة العنف من زاوية علمية مختلفة بحيث طرحها كمشكلة وكعائق يحجب في نفس الوقت الرؤية "الطوباوية" على المعنى الفلسفي والحقيقي للإنسانية. في هذه الحالة نظر للعنف الممارس من طرف الاستعمار بأنه تسبب في وضع كلا الطرفين "المستعمر" و"المستعمر" في إطار غير إنساني فرض على كل واحد رؤية الحياة من وضعيته الخاصة وتغليب مصالحه على مصالح الآخرين.

في نفس السياق فإن وضع "المعتدي عليه" يختلف جذريا على وضع "المعتدي" باعتباره ضحية لا يوجد أمامها عدالة تعلي من شأن قصاص شرعي وعادل. كتبت أليس شرقي بأنه في الوقت الذي كتب

الفيلسوف سارتر ليبرر العنف " كان فانون يحلله ولا يروج له كغاية في حد ذاتها ولكن كخطوة ضرورية".
(ب، د، 2001، ص، 146)

اختلفت رؤية فانون لظاهرة العنف عن رؤية الفيلسوف الفرنسي جون بول سارتر، حيث ظهر التباين بينهما عندما طلب الطبيب من الفيلسوف كتابة تصدير لكتابه المعنون ب"المعذبون في الأرض".
لقد خاطب فرانز فانون في كتابه المذكور "المعتدين عليهم" الأفرقة السود والشعوب الآسيوية وأمريكا الجنوبية لتوضيح الرؤية على ضرورة استعمال العنف من أجل تحرير أنفسهم من ظلم وسلطة الاستعمار. أما الفيلسوف سارتر خاطب الشعوب الأوربية ليوبخها بجرائمها من خلال الفضائح التي استطاع فرانز فانون كتابتها حتى يرسخها لتبقى نقطة سوداء في تاريخها وعبرة لكل قوة مستقبلية تطمح في التوسع والهيمنة على شعوب ضعيفة ومسالمة مثلما فعلت القوى الأوربية سابقا. كتب سارتر في مقدمة كتاب فرانز فانون ما يلي: " ولئن كان يفصح أساليب الاستعمار، ويحلل ما هنالك من حركة معقدة في العلاقات التي تجمع وتفرق ما بين المستوطنين وبين سكان العاصمة الأوربية فهو إنما يفعل ذلك لإخوته، لأن هدفه هو أن يعلمهم كيف يحبطون مؤامراتنا". (زز، ص، 21-22)

إن عدم قدرة المعتدين عليهم تحمل المزيد من المعاناة والتشريد واستنفاد الصبر من السياسة الاستعمارية الدنيئة ضدهم أرغمتهم على ضرورة حمل السلاح لاسترجاع ما سلب منهم. أصبح استعمال العنف عامل ضروري للشفاء من اليأس المتكبد وانتقاله ضد العدو تسبب في تراجع شعور الذل والإهانة الجماعية اللتين تقاسماه منذ سنين خلت.

كتب فانون بأن: " محو الاستعمار إنما هو نزال بين قوتين متعارضتين أساسا، قوتين تستمد كل منهما صفتها الخاصة من ذلك التكوين الذي يفرزه الظرف الاستعماري ويغذيه، إن التجابه الأول الذي تم بين هاتين القوتين إنما تم تحت شعار العنف، كما أن تساكنهما- أو قل استغلال المستعمر للمستعمر-إنما تلاحق بدعم قوي من الخراب والمدافع. إن المستعمر والمستعمر يعرف أحدهما الآخر من زمان طويل. والمستعمر حين يقول إنه "يعرفهم" هو على حق فيما يقول. فالمستعمر هو الذي صنع المستعمر وما يزال يصنعه. إن المستعمر يستمد حقيقته، أي خيراته، من النظام الاستعماري". (زز، ص، ص، 39-40)

حطم نضال الثوار صورة الكيان الاستعماري القوية التي عظمها باستحالة استقلالية الضعيف من هيمنتها، بحيث عبرت ردة الفعل لهؤلاء على عنف الاستعمار بإجباره الاعتراف بهم من خلال الحصول على حرياتهم. رأى فرانز فانون ردة الفعل العنيفة بأنها تجربة تاريخية أساسية وضرورية كونها توحد قوة الضعفاء وتنظمهم لبناء رجل جديد، قادر على إنتاج رابط اجتماعي حديث ينظم حياته من أجل حماية حريته. تحدث جون خالفة في هذا الشأن وقال بأن فانون كتب بأن: " الشعب الذي حرر نفسه هو شعب لن يتم استعباده، أو سيكون من الصعب استعباده في المستقبل". (حوار ج، خالفة، يوتيوب)

استطاع فرانز فانون من بناء مكانة راقية ما بين النخب السياسية التي مثلت الشعوب المستعمرة والمقهورة بحيث تنازل عن الجنسية الفرنسية وغادر الجزائر متوجها إلى تونس لكي يعمل في مستشفى منوبة، ومحرراً في صحيفة «المجاهد» الناطقة باسم الجبهة، كما تولى مهام تنظيمية مباشرة، وأخرى دبلوماسية وعسكرية ذات حساسية فائقة. عمل كسفير الحكومة الجزائرية المؤقتة في سنة 1960 وتقلد بعدها مناصب في دول إفريقية من أجل تطوير حركة إفريقية تناضل لتحرير باقي الشعوب من الاستعمار. لاحقه مرض "سرطان الدم" وتوفي عن عمر ناهز 36 سنة بمدينة واشنطن الأمريكية ودفن في الجزائر بجانب إخوانه الشهداء.

خاتمة

نتوصل في ختام المقال باستيعاب الدروس التي تركها فرانز فانون للإنسانية بحيث حذر الشعوب المستقلة حديثا من خطورة الطبقات البورجوازية المحلية الضعيفة والزانفة، ومن تعظيم الزعامة الشخصية التي تستعمل ماضي الشعوب وتقاليدتها وتقديسها من أجل الحفاظ على كرسي الحكم. هكذا أصبحت حياة فرانز فانون منهجا يساعد الأفراد والشعوب التي أظلت طريق الحرية والحياة الكريمة من إيجاد الحلول الصائبة التي تجسد لهم حقوقهم الإنسانية.

المراجع باللغة العربية

- د. زبير بن مبارك، 2021، فرانز فانون والأطباء النفسانيون الجزائريون بين العرفان الرمزي والنكران الفعلي، مجلة دراسات ومقالات للأطباء النفسانيين العرب.
- فرانز فانون، 2015، معذبو الأرض، ترجمة سامي الدروبي وجمال الأتاسي، مدار للأبحاث والنشر، القاهرة، مصر.
- إكرام بن عيسى، 2018، حياة فرانز فانون وبضاله مع الثورة الجزائرية (1925-1961) مجلة القرطاس للدراسات الحضارية والفكرية، العدد الثامن، ص، 81-112

Bibliographie

- Alice CHERKI, [Frantz Fanon, mémoire d'asile, conférence postée sur YouTube](#) le 3 Avril 2017
- Bernard Doray, 2001, De notre histoire, de notre temps, a propos de Frantz Fanon, portrait d'Alice Cherk, Cairn.info/Revue Sud-Nord, p, 146
- Delphine Chaume, conférence-débat sur l'ouvrage de Frantz Fanon, « Les damnés de la terre, Débat posté sur YouTube le 4 févr. 2019
- Frantz, Fanon, 1979, Les damnés de la terre, François Maspero, France.
- Frantz Fanon, 1952, Peau noire, masques blancs, Seuil, France.
- Frantz Fanon contre toute aliénation - #Culture Prime — YouTube, Com, Watch
- Frédéric Ciriez, Romain Lamy, 2020, Un roman graphique sur l'œuvre de Frantz Fanon, La Découverte, Site histoire coloniale et post coloniale, France.
- Joseph Djossou, professeur de philosophie, Décolonisation : la pensée de Frantz Fanon. Conférence postée sur YouTube le 18 avr. 2020

التعايش الديني

Religious Coexistence

شريف الدين بن دوبه، أستاذ محاضر "أ"، جامعة سعيدة: الدكتور مولاي الطاهر

charif.bendouba@univ-saida.dz

الملخص:

التعايش أو العيش المشترك مطلب وجودي ومدني نابع من جلبة فطر عليها جميع البشر، فالميل الى العيش مع الآخر حقيقة وجودية تفرضها الطبيعة وليست نابعة من اعتبارات مدنية او سياسية، فالعيش دون الآخر ليس من طبيعة البشر، وقديما قال الفلاسفة " إذا اردت أن تعيش وحيدا فإما أن تكون الها أو حيوانا" فالتعايش لا ينبغي أنم يكون نظريا صرفا، وموضوعا للنقاش، بل هو حقيقة وجودية، ولهذا يصبح تجسيد الفعل على أرض الواقع تعبيرا عن انسانية الانسان، والابتعاد عنه علامة بارزة تؤكد غياب الشخص من قائمة الانسانية، وفي هذه الوريقة سنتعرض لتجربة انسانية سجلها التاريخ لأمير المقاومة عبدالقادر الحسيني في تجسيد، وتمثيل الانسانية كما تقدمها الشريعة الاسلامية الأصيلة، وليس الاسلام الذي يصنع في المخابر.

ومن التجارب الفريدة التي عرفتها البشرية دفاع الامير عبد القادر الجزائري على المسيحيين في سنة 1860 أمام هجمات الدروز ضدهم، حيث استمات الجزائريين دفاعا عن اخوانهم المسيحيين على قاعدة انهم من أهل الكتاب وقدموا لهم يد المساعدة ماديا، ومعنويا، وأمنيا، في حين تجد الكثير من المفكرين من يقرأ هذه البطولة ويحاول أن يرجعها الى رغبة في الملك، والجاه، وفي هذه الورقة نروم الاشادة بتجربة عملية للتعايش، وليست مجرد حذقة وتشدق في الكلام مثل ما نراه حاليا، خطابات، وتديد، وعلى المستوى الفعل والسلوك نكتفي بذرف الدموع.

الكلمات المفتاحية: التعايش، التسامح، المحبة، التعالي

Abstract

The massacres of Damascus intervene following the massacres of the Christians of Mount Lebanon by the Druze mainly. What triggered them mainly was the fall of the city of Zahlewith a Greek-Catholic Melkite majority, considered impregnable by all, and the impunity of those responsible for the massacres of Mount Lebanon, suggesting that the massacres of Christians would not be reprimanded by the Sublime Porte, the Ottoman government. It is also necessary to recall that these massacres surely intervened by the play of external and internal manipulations, but also mainly by economic rivalries, the Christians being mainly holders of monopolies in certain markets, and having probably aroused jealousy. These events also intervene in a logic of weakening of the Ottoman Empire, of the Spring of the Peoples in Europe in 1848, and of the new equality more or less granted by the Porte for all of its subjects. This nightmarish period in the history of Eastern Christians was the main cause of

the start of their exodus to Europe, Africa and the Americas but also to Egypt, where many Syrian and Lebanese Christian families settled. at the end of the 19th century.

Emir Abd el-Kader intervened to stop the massacre and protect, at the risk of his life³, the community of Christians in Damascus. Thanks to his influence with the dignitaries of the city and with the members of his retinue who had followed him in his exile, it is estimated that only 5,000 people will perish⁴, out of a concerned population estimated at around 20,000⁵. the exile, in Cairo or Beirut in particular, of several thousand Christian inhabitants of Damascus

Keywords:

Mount Lebanon, Emir Abd el-Kader, the Christian, the Ottoman government, coexistence

مدخل:

الإرهاب من المفاهيم الإنسانية التي عرفت زُبُقِيَّة لأمثيل لها في الخطابات الإنسانية، لدرجة أصبح المفهوم ظاهرة عسية عن التعريف والضبط فالسياقات المتعددة تربك العقل في بلوغ وادراك حقيقته، فمن ارهاب غير مشروع الى مشروع، و الكل يرفض وصفه بهذا النعت، ويبقى ماصدق الإرهابي مفتوح دلاليا، ولكن هذا الامكان الدلالي لم يبق في هذه الصورة بل بدا في الانحصار الى ان انطبق بشكل كلي ودقيق على المنتمين الى الديانة الإسلامية بالضبط، واصبح المسلم وحشا، ومصاص دماء في مخيال المواطن الغربي، وهي ظاهرة الإسلاموفوبيا التي هي: "مخاوف او احكام مسبقة تأخذ شكل صور سلوكية عدوانية عنيفة: رمزية او فعلية تجاه المسلمين، تصل الى درجة الاعتداءات الجسمانية، بهذا تتساوى الإسلاموفوبيا مع التمييز العنصري تجاه فئة من المجتمع الغربي بسبب انتمائها الديني.." (غوماري، 2016، صفحة 117)

ولكن البحث بموضوعية في ظاهرة الإسلاموفوبيا يكشف عن استثمار سياسي امبريالي لجملة من الاساطير، والاحداث التي سجلها التاريخ، فلو اجرينا مقارنة احصائية بين ضحايا محاكم التفتيش مثلا، وبين الضحايا الذين سقطوا بسبب نزاعات دينية اسلامية – مسيحية او يهودية لوجدنا انها تعد على الاصابع مقارنة بها، وليس الغرض منا القبول او التبرير بل من اجل التعليل فقط، لأن قتل النفس بغير حق لا يجد مسوغا او تبرير شرعيا او قانونيا، واي شريعة تسمح بذلك تصبح اما للإرهاب في العالم، وان كان البحث عند البعض من مفكري الغرب على قدم وساق في اثبات هذه الشبهة الى العقيدة الإسلامية، ولهذا ينبغي علينا النظر الى تاريخ هذه العقيدة وليس الى الراهن الذي نعيشه الممثل في (داعش) وسنستأنس بتجربة الامير عبد القادر في حماية النصارى في سنة 1860 والاعتبار بتلك الحادثة وليس بما تقوم به تلك الجماعات التي تجسد المفهوم بكل دلالاته التاريخية والثقافية.

التعددية من النعمة الى النعمة:

الأمة العربية كيان ثقافي، تاريخي انصهرت فيه ثقافات وحضارات متعددة، والعوامل المؤثرة والمساهمة في صهر وبلورة هذه المتضادات يحضر فيها السياسي والعسكري بقوة، إذ لم تلتحم المكونات الاثنية المتعددة في المجتمع الإسلامي بإرادتها وبغفوية والتاريخ يؤكد هذه الحقيقة: إذ لو كانت الاثنيات قد تعاقبت اخلاقيا ومعنويا مع السلطة لما كانت هناك ثورات عبر التاريخ، ولهذا نجد أن مؤشرات الاهتزاز داخل البنية الاجتماعية للمجتمع المدني جاهزة.

والملاحظة الأولية التي ميزت الحراك الشعبي السياسي والمدني في المجتمع العربي قديما وحديثا قيامه على الاختلافات الثقافية والاثنية كمادة لإشعال نار الفتنة بين عناصر النسيج الاجتماعي، فالعراق على سبيل المثال استثمرت في تفكيكه اعلاميا وسياسيا التعددية الطائفية خصوصا بين السنة والشيعة – أما الطوائف الاخرى فكانت مجردة مادة اعلامية انتهكت فيها الاعراض، وايبحت فيها الدماء – والأصل في المشكلة هو المصالح الاقتصادية والامنية التي تركز عليها الامبريالية. والرجوع الى التاريخ السياسي للمجتمعات نجد امكانية استثمار التعددية الثقافية مطروحة دوما على البرنامج السياسي لكل جماعة حزبية،

كما لعبت البنية الفكرية للنخبة القيادية في المجتمعات الشرقية على تحريف وتحويل التصورات والاحكام العقديّة، لأنّ التسليم في التشريع الديني عموماً والاسلام على الأخص جوهر التعبد، ولكن للأسف تاريخياً أخذ فهم التسليم مساراً سلبياً في كثير من السياقات الاجتماعية، فالتسليم بالأصل هو امتثال لأوامر الشرع، وليس لفهومات المشرّع الانساني الذي هو محكوم بثقافته وادواته الشخصية في تاويل النص التشريعي، ونجد ان هذه النقطة هي التي استثمرها الأعداء في تشويه العقيدة الاسلامية، ولهذا نجد الصحفي البريطاني روبرت فيسك يؤكد في مقاله على وجب العودة الى ماضي الاسلام لمعرفة اصول التسامح والتعايش، وليس الى الجماعات المنتسبة الى الاسلام، لان الانتساب مسالة سهلة ويسيرة لكل من شاء، ولكن التمثيل الحقيقي للعقيدة مسالة معيارية تتطلب مقاييس موضوعية.

وإذا اخذنا التعددية والتناحر العاطفي كظاهرة بحثية، وتعاطينا معها بشكل موضوعي لوجدنا أن التعددية نعمة اجتماعية، ولكنها تصبح بعد توظيفها لأغراض سياسية نعمة ومعول هدم للنسيج الاجتماعي، فحادثة دمشق 1860 او ما تعرف عند العامة بطوشة الستين التي ستكون مجال بحثنا الذي سنستخلص منه دروس التسامح، وقيم التعايش الحضارية من خلال شخصية الامير عبد القادر الجزائري، و الأصل في الاستثمار السياسي هو المصلحة الاقتصادية اذ يؤكد بعض الباحثين ان المصلحة الاقتصادية لفرنسا وراء تلك الفتنة، حيث كانت دمشق مركزاً أساساً لإنتاج وصناعة الحرير، وحي القيمة تحديداً، وكانت تسمى بالهند الصغرى، وتزامن آنذاك ان تراجع انتاج الحرير في الدول المنتجة للحرير بسبب موت دودة القز في كل من فرنسا والصين التي كانت تتراس هذا النوع من الصناعة، وقامت آنذاك فرنسا بالطلب من ارباب المصانع في حي القيمة السفر والهجرة الى الجزائر التي كانت محتلة من قبل فرنسا، ولكن ارباب الصناعة رفضوا ذلك واصرروا على البقاء في سورية، ولكن الاستعمار دبر مكيده الطائفية، فحصلت الحادثة التي كانت مقدماتها في جبل لبنان.

فتنة الجبل:

التعددية الثقافية والمذهبية في المجتمع الشرقي تكاد تكون خاصية طبيعية اصلية فيه، فالتركيبية الاثنية والطائفية للمجتمع الشامي (سوريا ولبنان) متنوعة ومتعددة، والراهن السياسي للبنان يؤكد هذه التعددية، وسنقتصر على حدث تاريخي سجّل صراعاً طائفيًا بين شريحتين اجتماعيتين في لبنان، بين طائفة الموارنة المسيحيين، وطائفة الموحدين الدروز ما عرف بفتنة الجبل الذي تحولت دلالاته من سياق طبيعي الى ثقافي، حيث كان يرمز للتعايش والتعايش الطائفي، فتركيبته مؤلفة من: "نصارى ودروز وبينهم قليل من المسلمين والمتاوله. اما النصارى الذين في الجبل المذكور فيبلغ عددهم نحو تسعين الفا من الذكور واكثرهم من طائفة المارونيين ثم طائفة الروم الأرثوذكسيين ثم طائفة الروم الكاثوليكيين واما الدروز فيبلغ عددهم من الالوف خمسة عشر وبنوف. وهم من اشد الطوائف باسا وأقواهم مراسا موصوفين بالنخوة والكرم والمروة وحسن الشيم وكان بينهم عداوة من قديم الزمن لان بعضهم كان ينتسب الى قيس وبعضهم الى يمن وقد جرت بينهم حروب يتناوبونها مرة بعد مرة ..". (ابكاربوس، صفحة 83)

وفي شهر ماي من سنة 1860 اندلعت "الحرب الاهلية بين الدروز والمسيحيين ، وهي الحرب التي اوقد نارها وجد في ايقادها الترك وفي مدة شهر ونيف اصبح لبنان مسرحا واسعا لمذابح والحرائق وفي لحظة سوداء سمح المسيحيون لأنفسهم ان يخدعوا بالدعاوى الرسمية للباشوات والعقداء الاتراك...فتوجه المسيحيون بالمئات الى مختلف المراكز العسكرية التركية المنبثة في الجبل. وهناك طلب منه بلطف ان يسلموا اسلحتهم، علامة على الثقة، ثم حشروا في ساحات مفتوحة...وبعد ذلك وقع عليهم الدروز و الجنود الاتراك وذبحوهم جميعا..."(تشرشل ، 1982 ، صفحة 281)

حادثة دمشق

ولم تقف الفتنة بين الدروز والمسيحيين عند حدود الجبل، بل انتقل فيروس الإحن الى دمشق، حيث شجع الاعيان في دمشق الدروز على نقل هذه الفتنة الى دمشق، ويصف الامير محمد بن عبد القادر هذا الانتقال بما يلي: "...تفاقم الأمر في جبل لبنان. وتغلّبت طائفة الدروز، يغرونهم على نصارى بلدتهم. ويعدونهم بمساعدتهم. ويرغبونهم في اموالهم فوعدهم بالإجابة، بعد فراغهم من امر الجبل.."

(عبد القادر، 1964، صفحة 632)

ويظهر من خلال هذا النص البعد المادي الاقتصادي الذي كان هو المطلب الرئيس، لأن نصارى دمشق، وفي حي القيمرية على الخصوص كانت تمثل طبقة ذات نفوذ اقتصادي قوي، والذي يمكنها من الممارسة السياسية، ولهذا عملت السياسة على تفكيك، وهدم الأسس الاقتصادية للنصارى. ويلخص المؤرخ الحادثة محمد كرد علي في قوله: "وخلاصتها قيام رعاغ المسلمين والدروز على نصارى دمشق وقتلهم ونهبهم وإلقاء النار خمسة أيام في حيّهم حتى خرب كلّه، جرى هذا في مدينة التسامح واللطف. فسوّد الأشقياء سمعة دمشق، بعد أن عاش المواطنون قروناً في صفاء وولاء. وخسرت دمشق ألوفاً من البيوت المسيحية هاجرت إلى بيروت وقبرص ومصر واستوطنوها استيطاناً قطعياً".(كرد، 2021، صفحة 26)

ويؤكد محمد كرد علي التواطؤ السياسي للفتنة، حيث يقول: "ويكاد المؤرخون يجمعون على ان الدولة هي التي دفعت الرعاغ او غضت الطرف عنهم فارتكبوا ما ارتكبوا.."(كرد، 2021، صفحة 26)

الأمير عبد القادر الجزائري و حادثة دمشق 1860

الأمير عبد القادر الحسني (1808/1883) شخصية جزائرية، تجاوزت بسلوكها وقيمتها الحدود الثقافية والطبيعية؛ والدليل على ذلك ان تاريخه الشخصي هو تاريخ للجزائر نفسها، كما كانت رمزيتها الثقافية عند الغرب شرقية بامتياز، حيث تصفه مارتين لوكوز Martine le Coz عند وصوله الى مدينة امبواز بانه كان يمثل الشرق بالنسبة للأهالي الفرنسيين ويعني ان الشرق يحضر الى فرنسا بلحمه ودمه ممثلا في شخص الامير عبد القادر.

ويلاحظ اختلافا جوهريا بين المؤرخين العرب والغرب في قراءة شخصيته، فالكثير منهم يصنف الامير شخصية انتهازية تطمح الى تكوين ثروة، ومنهم المؤرخ التونسي عبد الجليل التميمي، والمحقق كتاب ابكار يوس ابراهيم السمك اذ يورد هذا النص في هامش الفصل الذي افرده ابكار يوس للأمير عبد القادر جاء فيه: "ومن خلال اقامته بدمشق فقد حرص الامير على اقتناء الدور والاراضي الفلاحية والحصول العلى المتال

باي وسيلة كانت ففي البداية اقرت الحكومة الفرنسية منح الامير راتبا سنويا بما قدره (150000 فرنك) وقد زاد مع السنين حتى وصل الى 300 الف فرنك وتظاهر لدى الخديوي مصر بالفقر والحاجة الى المال ...". (ابكار يوس ، صفحة 263)

هذا التوصيف الذي نجده عند المؤرخين المعاصرين ، والذي يظهر من خلاله العمل على اظهار شخصية الامير عبد القادر في صورة الطماع ، والانتهازي ، وفي اعتقادي البسيط ، وان كنت لست من المؤرخين اجد توصيف ابكار يوس اقرب الى الصواب من نظرة المؤرخين العرب المنتهين الى الاسلام ، والنص التالي لـ ابكار يوس يكشف عن الكرم ، والحلم الذي ميز الامير عبد القادر ، حيث تؤكد الدراسات النفسية ان الانتهازي والطماع لا يمكن ان يكون كريما مطلقا ، وما يتضمنه النص من اشارة الى كرم الامير كاف للدلالة على كذب الطرح العربي ، والنص: " وكان سعادة الهمام الاكرم والسيد الماجد الافخم الفائز من العلوم بأعلى المراتب ذو الفضل الباهر والاصل الطاهر الامير عبد القادر لما رأى تلك الاهوال وما وقع في المدينة من الاختلال والبوار والنكال اخذته الشفقة والحمية ودعته شيمته الايبة الى اغاثة الطائفة النصرانية وتخليصها من هذه البلية فسارع مبادرا الى الاسواق وفرق ابطاله في كل شارع وزقاق وخاض في جمهور المردة واطفا تلك النار المتقدة وخلص عددا كثيرا من الرجال والصبيان والبنات والنسوان ودفع عنهم سيوف البغي والعدوان وابدلهم خوفهم بأمان واحضرهم الى داره العامرة وكان يقدم لهم الاطعمة الفاخرة ويصرف عليهم المصاريف الجزيلة.. فانفق في تلك البرهة مبلغا عظيما ومقدارا من المال جسيما فتضاعفت في الارتقاء مرتبته وارتفعت عند الملوك منزلته.. " . (ابكار يوس ، صفحة 256)

ومن المؤرخين الذين انصفوا الامير عبد القادر في موقفه البطولي من النصارى المؤرخ السوري سهيل زكار ، والذي في النص التالي يشيد بشهامة الامير في مقابل هؤلاء المرخين الذين حاولوا تقزيم الامير من خلال تجريمه ، حيث يقول: "... تعددت عليهم - أي النصارى - المصائب ، وكثر ارتباكهم ، ولكن قدر لهم ان يكون بين المسلمين شهم يرق لحالهم ، ويرثي لمصائبهم ، وهذا الشهم الذي نعنيه هو الامير عبد القادر الجزائري الذي طبق ذكره الخافقين ، وعم فضله وكرمه نصارى الشام على السواء ، وكان لا يفوت فرصة تقوته من الدفاع عنهم ، واجتمع بالوالي مرات وبأعيان المدينة ووجوده قراها ، وحضهم على السكنينة والاخلاد الى السلام والاقلاع عن الثورة ، وترك النصارى وشأنهم ، وقد بين لهم وخامة العواقب التي تسقط على رؤوسهم اذا عملوا على الفتك بهم ، وكيف تخرج البلاد من ايديهم ، وظهر لهم عدم جواز قتل المسيحيين شرعا وديننا..." (زكار ، 2006 ، صفحة 254).

Bibliographie

1. أبكاريوس, ا. (s.d.). نوادر الزمان في وقائع جبل لبنان. لندن: رياض الريس للكتب والنشر.
2. تشرشل, بش. ه. (1982). حياة الامير عبد القادر (2. éd.). سعد الله (Trad.), الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.
3. زكار, س. (2006). تاريخ بلاد الشام في القرن التاسع عشر، دمشق: التكوين للدراسات والنشر.
4. عبد القادر, م. (1964). تحفة الزائر في تاريخ الجزائر. بيروت: دار اليقظة العربية.
5. غوماري, ط. (2016). الاساطير المؤسسة للاسلاموفوبيا الفرنسية. رؤية. 117 ,
6. كرد, م. ع. (2021). دمشق مدينة السحر والشعر. مصر: هنداوي للتعليم والثقافة.

نظرية صدام الحضارات : بين هنتنغتون وفوكوياما وابن لادن (رؤية فكرية وسياسية)

أ.د. محمد عبد الله سليمان
جامعة القرآن الكريم وتأسيس العلوم (السودان)

abomoneeb123@gmail.com

ملخص:

يهدف هذا البحث إلى دراسة نظرية صدام الحضارات والمدارس التي تبنتها لاسيما مدرسة هنتنغتون وفوكوياما وابن لادن، وأثرها على العلاقات الدولية، كما يدرس أثر الإعلام الغربي في صدام الحضارات. وقد اتبع الباحث المنهج التحليلي لإجراء هذه الدراسة التي خلصت إلى نتائج منها: أن هناك دوائر غربية، وإسلامية، ومدارس تؤسس لفكرة صدام الحضارات منها مدرسة هنتنغتون وفوكوياما وابن لادن، وأن الإعلام الغربي يسهم في تأجيج فكرة الصدام بين الغرب والإسلام والحضارات الأخرى، وأن العالم الآن يحتاج إلى حوار الحضارات، وليس إلى صدام الحضارات الذي سيأتي عليه بالخراب والدمار.

مقدمة:

على الرغم من أن الأغلبية الساحقة من البشر يريدون حوار الحضارات إلا أن فئات قليلة هي التي تقود العالم اليوم باتجاه صدام الحضارات فكرا ومنهجيا وسلوكا، وهذا ما يبدو واضحا للعيان على الأرض، وتُرثِّح الفئات الداعية إلى صدام الحضارات الإسلام والمسلمين بقيادة الصراع ضد الغرب وأمريكا، على خلفية بعض الجماعات المتطرفة التي تبني فكرة الصدام وهي لا تمثل المسلمين، وبعض الدوائر تحاول تعميق هذا الأمر في نفوس البشرية لخلق رأي عام ضد الحضارة الإسلامية وتصنيفها تصنيفا سلبا للتشويش عليها في محاولة لعزلها عن العالم بخلق حواجز نفسية عميقة قد تنتهي بقطيعة بين الإسلام والعالم، أو على أقل تقدير بين الإسلام والغرب وأمريكا، ويجب على المسلمين أن يرسخوا في نفوس البشرية بأن حضارتهم ودينهم يدعوان إلى الحوار والتعايش السلمي مع الآخر مهما كان ذلك الآخر. وتحتوي هذه الدراسة على أربعة محاور هي:

المحور الأول : مدرسة هنتنغتون

المحور الثاني : مدرسة وفوكوياما .

المحور الثالث: أثرهما على العلاقات الدولية .

المحور الرابع : مدرسة ابن لادن .

المحور الخامس: أثر الإعلام الغربي في صدام الحضارات .

ثم خاتمة أدرج فيها الباحث النتائج التي توصل إليها ، وقائمة المصادر والمراجع .

مدرسة صامويل هنتنغتون

صامويل هنتنغتون أستاذ جامعي أمريكي مشهور بجامعة هارفرد وهو مؤلف كتاب " صدام الحضارات وإعادة تشكيل النظام العالمي "The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order"، تتلخص نظرية صدام الحضارات عند هنتنغتون في أن العالم يتكون من تسع حضارات كبرى هي الغربية والأرثوذكسية الروسية والصينية والفلبينية واليابانية والهندوسية والأفريقية والاتو أمريكية والإسلامية وتعد الأخيرة العدو اللدود الأكثر خطرا على الحضارة الغربية . وهو يرى أن هذه الحضارات في صراع أشبه بصراع البقاء حيث أن قيمها وأهدافها مختلفة، ولا بد للحضارة الغربية من مواجهة هذا الصدام المنتظر من خلال

تشكيل وحدة وتكتل غربي في مواجهة الحضارة الإسلامية التي هي محور الخطر لديه وأحدثت هذه النظرية صدى واسعا في أوساط الأكاديميين والمفكرين والسياسيين الغربيين وأيضا في أوساط المثقفين من المسلمين وظل التباين واضحا بين من يتبنى "صدام الحضارات" ومن يتبنى "حوار الحضارات" وما زال الجدل قائما حتى اليوم . يقول هنتنغتون "في العالم الناشئ لن تكون العلاقات بين الدول والجماعات التي تنتمي إلى حضارات مختلفة علاقات وثيقة، بل غالبا ما ستكون عدائية، بيد أن هناك علاقات أكثر عرضة للصراع من غيرها . على المستوى الأصغر ، فإن أشد خطوط التقسيم الحضاري عنفا هي تلك الموجودة بين الإسلام وجيرانه الأرثوذكس والهندوس والأفارقة والمسيحيين والغربيين . وعلى المستوى الأكبر فإن التقسيم السائد هو بين الغرب والآخرين مع أشد الصراعات القائمة بين المجتمعات الإسلامية وبعضها من جهة، والمجتمعات الإسلامية والغرب من جهة أخرى. ومن المرجح أن تنشأ أخطر الصراعات في المستقبل نتيجة تفاعل الغطرسة الغربية والتعصب الإسلامي والتوكيد الصيني"⁴⁵ وهنتنغتون دائما ما يؤكد أن الصراع بين الغرب والإسلام سيظل مستمرا طالما أن الإسلام لا يتغير " طالما أن الإسلام يظل (وسيلظل) كما هو الإسلام والغرب يظل (وهذا غير مؤكد) كما هو الغرب فإن الصراع الأساسي بين الحضارتين الكبيرتين وأساليب كل منهما في الحياة سوف يستمر في تحديد علاقتهما في المستقبل ، كما حدد على مدى الأربعة عشر قرنا السابقة"⁴⁶

أجرت صحيفة "دي تسايت" الألمانية حوارا مفتوحا مع هنتنغتون كشف فيه عن أبعاد نظريته وعلاقتها بأحداث 11 سبتمبر تحت عنوان "الحدود الدموية للإسلام" زعم فيه أن القرن الـ 21 هو قرن حروب المسلمين، وسألته الصحيفة هذا السؤال :

قبل حوالي 10 سنوات الفت كتاب صدام الحضارات، وفي عام 1996 تمت ترجمته إلى 32 لغة، فهل أحداث 11 سبتمبر أيدت نظريتك؟ فأجاب : بالتأكيد نعم، لقد كانت أحداث 11 سبتمبر أهم تطبيق لنظريتي، فلم تكن حربا بين دول كما في القرن الـ(19) أو بين أيديولوجيات كما في القرن الـ(20)، بل كان هجوما لمجموعة إسلامية منظمة ضد صورة الحضارة الغربية أمريكا وكان المنفذون للهجوم ينتمون للحضارة الإسلامية، وأسامة بن لادن نفسه تحدث عن حرب الحضارات، لقد كانت بالنسبة له حربا ضد المسيحيين واليهود. نعم بالرغم من أن هذا الحادث كان محدودا، ولكن لا يجب أن يوصف الحدث بأنه حرب بين الغرب والإسلام، فالتصادم العالمي الحقيقي يحدث حينما تقف حكومات ومجتمعات إسلامية خلف بن لادن. في حرب الخليج كان العرب يقفون مع أمريكا ضد العراق، الآن حينما اقتربت الحرب العراقية الثانية وقف العالم الإسلامي كله ضد أمريكا و«إسرائيل» اللتين تمثلان الغرب، وهذا يظهر صراع الحضارات بصورة كبيرة. إن إمكانية حدوث صراع حقيقي موجودة، ففي صراع الحضارات يمكن أن يحدث شيئا يتضحان في الصراع بين الهند وباكستان، والانتفاضة الثانية، والمسلمون يروجون في العالم أنهم مع الفلسطينيين، بهذا يستمر الصراع. نظريتك واجهت نقدا شديدا!

لكن الآن تظهر صحتها، فقائمة الصراعات الحضارية تزداد كثافة من المسلمين ضد الهندوس في الهند وضد المسيحيين في نيجيريا وضد اليهود في الشرق الأوسط. لقد كان النصف الأول من القرن العشرين هو عصر الحرب العالمية، والنصف الثاني عصر الحرب الباردة، أما في القرن الـ(21) فقد بدأ عصر حرب المسلمين. ودائما ما يؤكد هنتنغتون على "أن عناصر صدام الحضارات متوافرة وان ردود الفعل تجاه أحداث 11 سبتمبر

⁴⁵ سامويل هنتنغتون ، صدام الحضارات إعادة صنع النظام العالمي ، مطبعة سطور ، ط 2 ، ترجمة طلعت الشايب ، ص 293

⁴⁶ هنتنغتون ، عصر حروب المسلمين ، موقع محيط ، 2001، www. Moheet. Com

وكذلك ردود الفعل الأمريكي تمت في حدود الخطوط، الأطر الأمريكي الحضارية بشكل صارم⁴⁷ ويؤكد على أن أحداث 11 سبتمبر وما أحدثته من تداعيات يعد مؤشرا هاما في دعم نظرية صدام الحضارات " إنه كلما طال أمد العمليات العسكرية للقوات الأمريكية وحلفائها ضد خصومها، زاد وانتشر رد الفعل الإسلامي. لقد أدت أحداث 11 سبتمبر إلى حدوث وحدة غربية ورد الفعل الطويل الأمد تجاه هذه الأحداث ربما يؤدي كذلك إلى وحدة إسلامية"⁴⁸ وهناك كثير من المفكرين والسياسيين والمثقفين من الغرب والمسلمين من وجهوا انتقادا حادا لنظرية صدام الحضارات ومن هؤلاء غراهام فولر، حيث يقول "كنت دائما اتخذ موقفا مضادا من نظرية هنتنغتون. وردى عليه هو: نعم هناك توترات بين الحضارات، ولكن المشكلة ليست في الحضارات وإنما في المصالح المختلفة. فهناك نزاعات وتوترات بين كل الجهات سواء بين حضارة وأخرى أو بين الحضارة نفسها. انظروا إلى الحروب بين الأوروبيين أنفسهم وقد دامت قرون عديدة"⁴⁹ إن اليمينيين الجدد يؤيدون فكرة ما يسمونه بالحرب العادلة ضد المسلمين وقد وقع ستين عالما ومثقفا ومفكرا وأكاديميا أمريكا على مذكرة تحت عنوان " على أي أساس نقاتل؟ "ومن بين هؤلاء هنتنغتون يقولون "إن المبرر الأخلاقي الرئيس للحرب هو صيانة الأبرياء من الضرر الأكيد، لقد ألف أوغسطين كتابه المسمى "مدينة الإله" في القرن الخامس الميلادي وهذا الكتاب له تأثير بارز في فكرة الحرب العادلة. يقول أوغسطين فيه - وهو يقرر المعنى الذي أتى به سقراط -: إن الأحسن للفرد النصراني أن يتأذى بالضرر من أن يؤدي غيره به، ولكن هل يجدر بصاحب المسؤولية الأخلاقية أن يلزم غيره من الأبرياء بترك الدفاع عن أنفسهم؟ الجواب عند أوغستين وعامة أصحاب فكرة الحرب العادلة هو أن ذلك الإلزام غير صحيح. إذا أقيمت الحجة على أن الأبرياء الذين لا يستطيعون الدفاع عن أنفسهم سيصيبهم ضرر هائل إن لم تستخدم قوة القاهرة لإيقافه. في هذه الحالة يدعونا المبدأ الأخلاقي لحب الجار إلى استخدام القوة."⁵⁰

فكرة الحدود الدموية للإسلام:

يسمى هنتنغتون هذا العصر بعصر حروب المسلمين ويحاول قلب الحقائق وتوجيه الاتهام للمسلمين بأنهم "مصاصو دماء" و"تجار حرب ودمار" عندما يقول "إن السياسة الكونية المعاصرة تتمثل في عصر حروب المسلمين فالمسلمون يحاربون بعضهم البعض كما أنهم يحاربون غير المسلمين وذلك بمعدل أكثر بكثير مما تقتضيه شعوب العالم الأخرى. إن حروب المسلمين قد احتلت مكانة الحرب الباردة كشكل أساسي يحاول هنتنغتون أن يفسر الصراع على أساس ديني وخاصة من جانب المسلمين، سواء كان صراع المسلمين فيما بينهم أو صراعهم مع الآخر، حين يقول " وعموما فإن حروب المسلمين له جذوره في أسباب أكثر عمومية، وهذه الأسباب تعنى العقيدة الإسلامية والقناعات الإيمانية في الإسلام، فإن هذه العقيدة وتلك القناعات الإيمانية مثلها في ذلك مثل ماضي المسيحية، حيث يبقى على معتنقي هذا الدين أو ذلك أن يستخدموا هذه الحقائق والقناعات الإيمانية لتبرير حالة السلام أو حالة الحرب كما يشاءون"⁵¹

يعدد هنتنغتون الصراعات بين المسلمين أو التي كانوا طرفا فيها ليؤكد على الحدود الدموية "لقد بدأ عصر حروب المسلمين في اللحظة التي كانت مرحلة الحرب الباردة في العالم تنزوي عن الأنظار في

⁴⁷ هنتنغتون، عصر حروب المسلمين، موقع محيط، www.Moheet.Com20012001

⁴⁸ غراهام فولر، هل كان هنتنغتون محقا؟، الجزيرة نت، www.algazeera.net2001/11/28

⁴⁹ بيان المثقفين الأمريكيين: على أي أساس نقاتل؟ "واشنطن 15 فبراير 2002م الموافق 3 ذو الحجة 1422هـ"، موقع اسلا أون لاين www

Islamonline.net

⁵⁰ هنتنغتون، عصر حروب المسلمين، موقع محيط، www.Moheet.Com2001

⁵¹ هنتنغتون، عصر حروب المسلمين، موقع محيط، www.Moheet.Com2001

الثمانينات، ففي عام 1981 قامت العراق بغزو إيران ... وفي نفس الوقت فإن الغزو السوفيتي لأفغانستان قد فجر مقاومة أفغانية عنيفة، أجبرت السوفيت في عام 1989 على الانسحاب لقد أمكن للأفغان إحراز مثل ذلك النصر من خلال المعونة التكنولوجية لهم، والأموال السعودية والأمريكية، وبالمساندة والتدريب من باكستان، ومشاركة آلاف المقاتلين من الدول الأخرى وغالبيتهم من الدول العربية والإسلامية، وبعد ذلك وفي عام 1990 قام صدام حسين بغزو الكويت ومحاولة ضمها للعراق. ونظمت الولايات المتحدة الأمريكية تحالفا دوليا ضم عدة دول إسلامية لإلحاق الهزيمة به . وفي التسعينات اندلع العنف بين المسلمين وغير المسلمين في البوسنة، كوسوفو ...، والشرق الأوسط، والسودان ...⁵² وهكذا يستمر في إحصاء الحروب على هذه الشاكلة في الوقت الذي يمكن أن تقوم فيه ذات الحروب في أي مكان غير بلاد الإسلام، وقد حدث ذلك من قبل في أوروبا وأمريكا وغيرها من بلاد الدنيا، ولكن يريد هنتنغتون أن يحمل المسلمين كل الحروب المعاصرة ، وأن يثبت أنهم هم الإرهابيون فقط. وهو يحرص على تعميق الكراهية بين العالم الإسلامي والغرب حين يقول " فإنه وعبر العالم الإسلامي ، خاصة فيما بين العرب يوجد إحساس قوي من الحزن الاستياء والحسد والعدوانية تجاه الغرب وثروته وقوته وثقافته " ⁵³

الربط بين القاعدة والدول الإسلامية :

يحاول هنتنغتون دائما الربط بين القاعدة والدول الإسلامية ويؤكد على أن القاعدة تقف وراءها دول إسلامية وهذه الفكرة يحاول من خلالها أن يوسع دائرة صدام الحضارات وخاصة مع الحضارة الإسلامية ليوقع الدول الإسلامية في شرك هذا الصدام المزعوم وهو بهذه الفكرة يريد جر المنطقة الإسلامية كلها إلى مستنقع الصدام الحضاري حيث يقول "ومع بداية 1993 كانت قراءة الموقف تقول أن الهجمات الرئيسية ضد الأمريكيين لها علاقة أساسية بأسامة بن لادن ولقد كشفت أحداث 11 سبتمبر عن الوجود الضخم لشبكة الإرهاب التي يديرها والتي تتضمن خلايا لها في لأربعين دولة ومدعومة بالخبرة بالمصادر التي مكنت لها القيام بمحاولة الهجمات المتزامنة والمعدة جيدا ... ومثل هذه الأفعال كان من شأنها أن تسلط الضوء على احتمال حدوث هجمات بيولوجية وكيميائية، مع وجود الاحتمال الأبعد لوجود واستخدام أسلحة نووية لقد وصل عصر حروب المسلمين إلى أمريكا"⁵⁴ "في حرب الخليج كان العرب يقفون مع أمريكا ضد العراق، الآن حينما اقتربت الحرب العراقية الثانية وقف العالم الإسلامي كله ضد أمريكا و«إسرائيل» اللتين تمثلان الغرب، وهذا يظهر صراع الحضارات بصورة كبيرة".⁵⁵ وهنتنغتون يتعمد ألا يفرق بين القاعدة وعامة المسلمين فهو يضع المسلمين جميعا بكل تنظيماتهم واختلاف أفكارهم وتوجهاتهم في سلة واحدة ويصفهم بأنهم دمويون وهنا تكمن الخطورة في تضليل الرأي العام الأمريكي وغيره وأحداث 11 سبتمبر دعمت هذا الخط المصادم بعد أن كاد أن يندثر ولكن " إذا كان الأمريكيان يرون أن أحداث سبتمبر – التي لا يمكن تجاهلها- تشكل بالنسبة لهم منعطفاً لتحديد العلاقة بينهم وبين المسلمين بعامة ولا يريدون أن ينسبوا للفئة التي قامت بها، فهل نلام حين نرى أن قيام الدولة اليهودية على أرض فلسطين وهيمنتها بدعم من الدول الكبرى على مقدرات المنطقة كان وما يزال عاملاً أساسياً في تحديد علاقتنا بالعالم الغربي وقيمه ومؤسساته، ورسم مواقفنا تجاهه".⁵⁶

مدرسة فرانسيس فوكوياما

⁵² هنتنغتون ، عصر حروب المسلمين ، موقع محيط ، 2001، www. Moheet. Com

⁵³ هنتنغتون ، عصر حروب المسلمين ، موقع محيط ، 2001، www. Moheet. Com

⁵⁴ صحيفة "دي تسايت" الألمانية ، حوار مع هنتنغتون

⁵⁵ بيان المثقفين السعوديين: على أيّ أساسٍ نتعايش؟! "الرياض 28 أبريل 2002م الموافق 16 صفر 1423هـ" موقع اسلام أون لاين

⁵⁶ فرانسيس فوكوياما ، نهاية التاريخ وخاتم البشر ، مركز الاهرام للترجمة والنشر ، ترجمة ، حسين أحمد أمين ط1، 1993، ص 8

إن فكرة نهاية التاريخ (The End of History and the Last Man) التي جاء بها فرانسيس فوكوياما Francis Fukuyama الياباني الأصل الأمريكي الجنسية تصب في خانة صدام الحضارات ، وتقف في صفها تماما إذ يرى فاكوياما أن التقدم التكنولوجي والتطور السياسي المتمثل في الديمقراطية والحريات المتاحة في الولايات المتحدة ونظام الاقتصاد الرأسمالي هو نهاية التاريخ، كما يرى إن على العالم أن يتبع الولايات المتحدة الأمريكية شبرا بشبر وذراعا بذراع حتى ولو دخلت جحر ضب خرب حتى يكون مجتمعا متقدما ومتحضرا وهذه السياسة أعنى سياسة إقصاء الآخر ومحاولة فرض الهيمنة عليه واعتباره قاصرا يحتاج إلى الرعاية والعناية وفرض الوصايا عليه تؤكد تأكيدا قاطعا على نظرية صدام الحضارات . يقول فوكوياما " أن إجماعا ملحوظا ظهر في السنوات القليلة الماضية في جميع أنحاء العالم حول شرعية الديمقراطية الليبرالية كنظام للحكم بعد أن لحقت الهزيمة بالإيديولوجيات المنافسة مثل الملكية الوراثية، والفاشية، والشيوعية في الفترة الأخيرة، وأن الديمقراطية الليبرالية قد تشكل نقطة النهاية في التطور الأيديولوجي للإنسانية، والصورة النهائية لنظام الحكم البشري وبالتالي فهي تمثل "نهاية التاريخ" ⁵⁷

وهو يرى ما يراه هنتنغتون بأن أحداث 11 سبتمبر تعد بداية لصدام الحضارات " هل نرى بداية "صدام حضارات" تستمر لعقود تضع الغرب في مواجهة الإسلام المواجهة التي تمتد بوحشية من المستنقع الأفغاني لتصل تدريجيا إلى مناطق أوسع من العالم؟ هل ستتحول التكنولوجيا ذاتها التي بدت وكأنها تعزز الحرية كالتطائرات وناطحات السحاب ومختبرات الأحياء ضدنا بأساليب لن نستطيع في النهاية وقفها؟ أم أن المواجهة الحالية ستراجع ويعود العالم القديم ذو الاقتصاد العالمي المتداخل إلى وضعه فور الانتهاء من أسامة بن لادن وطالبان وطي صفحة شبكة الإرهاب؟" ⁵⁸

وبيتهم فاكوياما الحضارة الإسلامية بأنها هي الوحيدة التي لها إشكالية مع الحداثة "إن الإسلام هو الحضارة الرئيسية الوحيدة في العالم التي يمكن الجدل بأن لديها بعض المشاكل الأساسية مع الحداثة ومع كل الحنكة التي تتمتع بها المجتمعات الإسلامية فإنها يمكن أن تتبجح بوجود ديمقراطية عاملة واحدة فقط (تركيا) وهي لم تشهد أي إنجازات اقتصادية مثل كوريا أو سنغافورة ومع ذلك فإنه من المهم أن نكون أكثر دقة في تحديد أين تكمن المشاكل الأساسية" ⁵⁹ ونقول إن الحضارة الإسلامية ليست لها إشكالية مع الحداثة ولكن الحضارة الإسلامية حضارة عريقة ليس من السهل أذابتها في الحضارات الأخرى مما يجعلها لا تتجاوب مع كثير من القيم والمفاهيم والثقافة الغربية فهي حضارة ذات أصالة لا تقبل التبعية ويصعب اختراقها .

ومن اكبر المشكلات وأخطرها أن المفكرين الذين على شاكلة هنتنغتون وفاكوياما وغيرهم من المحافظين الجدد أنهم يتعمدون الخلط بين الإسلام والجماعات المتطرفة لينالوا من الإسلام فيضعون البيض كله في سلة واحدة في محاولة للتضليل وإظهار الإسلام في شكل غير متسامح مع الآخر حيث يقول فاكوياما "ويختلف العالم الإسلامي اليوم عن غيره من الحضارات في وجه واحد مهم فهو وحده ولد تكرارا خلال الأعوام الأخيرة حركات أصولية مهمة ترفض لا السياسات الغربية فحسب بل المبدأ الأكثر أساسية للحداثة التسامح الديني واحتفلت هذه المجموعة بهجمات 11 سبتمبر لأنها قهرت مجتمعا اعتقدت أنه مجتمع

⁵⁷ فوكوياما ، الإسلاميون الأصوليون الذين أصبحوا فاشيي حاضرا ، موقع محيط ، نقلا عن نيوز ويك ، 2001/12/25 ، www. Moheet. Com

⁵⁸ فوكوياما ، الإسلاميون الأصوليون الذين أصبحوا فاشيي حاضرا ، موقع محيط ، نقلا عن نيوز ويك ، 2001/12/25 ، www. Moheet. Com

⁵⁹ فوكوياما ، الإسلاميون الأصوليون الذين أصبحوا فاشيي حاضرا ، موقع محيط ، نقلا عن نيوز ويك ، 2001/12/25 ، www. Moheet. Com

فاسد في جذوره ولم يكن هذا الفساد يقتصر على الإباحية والمثلية الجنسية وحقوق المرأة فحسب كما هي موجودة في الغرب ولكنه نجم من وجهة نظرها من العلمانية نفسها وما يكرهونه هو أن الدولة في المجتمعات الغربية يجب أن تركز التسامح الديني والتعددية بدلا من خدمة الحقيقة الدينية وبينما تجد شعوب آسيا وأمريكا اللاتينية ودول المعسكر الاشتراكي السابق أو أفريقيا الاستهلاكية الغربية مغربة وتود تقليدها لو أنها فقط استطاعت ذلك فإن الأصوليين مثل الوهابيين السعوديين وأسامة بن لادن أو طالبان يرون في ذلك دليلا على الانحلال الغربي " ⁶⁰ ويقول فوكاياما: "إن التحدي الذي يواجه الولايات المتحدة اليوم هو أكثر من مجرد معركة مع مجموعة صغيرة من الإرهابيين فبحر الفاشية الإسلامية الذي يسبح فيه الإرهابيون يشكل تحديا أيديولوجيا هو في بعض جوانبه أكثر أساسية من الخطر الذي شكلته الشيوعية كيف ستقدم مسيرة التاريخ العريضة بعد هذه النقطة هل سيحصل الإسلام الراديكالي على مزيد من المؤيدين وأسلحة جديدة أقوى يهاجم بها الغرب؟ من الواضح أننا لا نستطيع أن نعرف لكن بعض العوامل ستشكل مفاتيح لذلك ⁶¹

أثرهما على العلاقات الدولية :

ولنظريتي صدام الحضارات ونهاية التاريخ علاقة وثيقة بما يحدث الآن من حروب و صدام على الأرض فهي نظريات تحريضية تحض على معاداة الإسلام والمسلمين يشكل سافر وهي النظريات الأكثر إثارة للجدل والأكثر اقترابا من سياسة الولايات المتحدة الأمريكية، يقول هنتنغتون: "من المتوقع أن تكون علاقات الغرب بالإسلام والصين متوترة على نحو ثابت وعدائية جدا في معظم الأحوال. علاقات الغرب مع أمريكا اللاتينية وأفريقيا، وهما حضارتان أضعف ومعتمدتان إلى حد ما على الغرب، سوف تتضمن مستويات أقل من الصراع، وبخاصة بالنسبة لأمريكا اللاتينية، علاقات روسيا اليابان والهند بالغرب من المرجح أن تكون وسطا بين العلاقات مع المجموعتين السابقتين، وتتضمن عوامل تعاون وصراع، حيث أن دول المركز الثلاثة السابقة، تقف أحيانا إلى جانب حضارات التحدي وأحيانا إلى جانب الغرب أنها حضارات "التأرجح" بين الغرب من جهة والحضارتين الإسلامية والصينية من جهة أخرى. الحضارة الإسلامية والحضارة الصينية، كل منهما ينتظم تقاليد ثقافية عظيمة جدا تختلف جدا عن التي لدى الغرب وهي في نظرها أرقى من تقاليد الغرب بهراجل لا محدودة " ⁶²

وجاء في بيان المثقفين السعوديين: "إن من المدركات لدينا اليوم أن التجمعات الشرقية في اليابان والصين تبدو أكثر تباعداً في المفاهيم مع العالم الإسلامي مما عليه الناس في الغرب، وثمة جسور تواصل مع الغرب أكثر مما هي مع تلك المجتمعات الشرقية، وعلاقات متبادلة ومصالح مشتركة، ويفترض أن الغرب يدرك أن من الأفضل له حدوث التوازن والاستقرار في العالم الإسلامي، وأن يحفظ أن الأرض الإسلامية قدمت له الكثير لاسيما في مجال التكوين الاقتصادي الغربي، فالغرب هو المستفيد الأول من القوى الاقتصادية الإسلامية. ومع هذا فإن كل فرد في العالم الإسلامي يدرك أن الصين واليابان لم تصنع للمسلمين مشكلة صراع واضحة، ولم تمارس إساءة لقضاياها ودوله ومجتمعاته بشكل مفتوح، وفي مدركات المسلم العادي أن

⁶⁰ فوكاياما، الإسلاميون الأصوليون الذين أصبحوا فاشيين حاضرا، موقع محيط، نقل عن نيوز ويك، 2001/12/25، www.Moheet. Com

⁶¹ صامويل هنتنغتون، صدام الحضارات إعادة صنع النظام العالمي، مطبعة سطور، ط 2، ترجمة طلعت الشايب، ص 297

⁶² بيان المثقفين السعوديين: على أي أساس نتعايش؟! "الرياض 28 أبريل 2002م الموافق 16 صفر 1423هـ" موقع إسلام أون لاين

الشرقيين أكثر إنصافاً واعتدالاً وهدوءاً من الغربيين ، هذا الشعور يصنعه الغرب نفسه في داخل الفرد في المجتمع الإسلامي".⁶³

وجاء أيضاً: "إن الإسلام ليس عدواً للحضارة؛ لكنه يرفض الاستخدام السلبي لها. والإسلام ليس عدواً لحقوق الإنسان أو الحريات، ولكن الإسلام يرفض تحويل الحرية والحقوق إلى أداة للصراع، كما يرفض اعتماد رؤية ثقافية محددة على أنها القانون العالمي الذي يجب تعميمه بالإكراه. بل إن الإصرار في فرض هذه الرؤية ولو كانت تصور على أنها تسامح ديني، لا يقل تطرفاً عما تقع فيه المجموعات المتشددة دينياً. ومصادرة حق الآخرين في الاختيار تعني بالضرورة اختيار الصراع، وهذا هو المحرك الذي يستفز قوى المقاومة، ويجب أن يدرك الغرب أن إلحاق الأذى قد لا يتطلب الكثير، وأن صناعة الدمار هي أقل الصناعات تقنية في العالم، ويمكن أن يمارس بطرائق غير قابلة للمحاصرة، لكن ذلك سيولد له ألواناً من التطرف متزايدة داخل كل المجموعات الحضارية، بما فيها المتبنية لفصل الدين عن الدولة، بل ربما تكون الأكثر احترافاً لهذا التطرف"⁶⁴

"وأيضاً فإن التطرف الديني ليس مرتبطاً بديانة معينة وإن كنا نعتز بأشكال متطرفة مرتبطة ببعض المسلمين كغيرهم؛ لكننا على وعي أن كل التجمعات الدينية في العالم يوجد فيها أشكال متطرفة، وقراء الفكر والديانات والثقافات يعنون هذه الحقيقة. إنه ليس من العقل ولا العدل الإلحاح غير العقلاني على قضية التطرف الإسلامي وصناعة مشروع الاستفزاز له دون المعالجة الحقوقية لكل أشكال التطرف في العالم الديني وغير الديني".⁶⁵

مدرسة ابن لادن

إن ابن لادن من أشهر شخصيات القرن العشرين التي شغلت العالم وهو صاحب رؤية فكرية وسياسية تقف في خندق العداء للغرب وأمريكا من زاويتين زاوية دينية وأخرى فكرية وسياسية فالزاوية الدينية بناها على حديث "أخرجوا المشركين من جزيرة العرب"⁶⁶ زاعماً أن وجود الغربيين والأمريكيين يدخل ضمن دائرة هذا الحديث ، وأما نظريته الفكرية ناجمة عن معاداة بعض النخب السياسية والفكرية في الغرب وأمريكا للمسلمين وهجومهم على حضارتهم ، أما رؤيته السياسية فتتجه للظلم الواقع على العالم الإسلامي من قبل الغرب عامة والولايات المتحدة الأمريكية على وجه الخصوص والمتمثلة في سيطرة أمريكا على القرار السياسي في بلاد المسلمين وفرض سياستها بالقوة لتحقيق مصالحها في العالم الإسلامي وانحيازها المعلن والصريح لإسرائيل ومن المنطلقات التي ذكرناها أنفاً يعادى ابن لادن أمريكا والغرب ومن وجهة نظرنا أن أسامة بن لادن يدعو إلى فكرة صدام الحضارات بكل وضوح ويدعو لها من الزاوية الأكثر وضوحاً وخطراً وهي الزاوية الدينية يقول بن لادن في أحد بياناته حول ما يسميه الحملة الصليبية الأمريكية "إننا نلجأ أن يكون هؤلاء الإخوة من أول الشهداء في معركة الإسلام ضد الحملة اليهودية الجديدة التي يقودها كبير الصليبيين بوش تحت راية الصليب ، هذه المعركة التي تعد من معارك الإسلام الخالد" وفي المقابل يحدثنا الكاتب الأمريكي بيتر اسكاون في كتابه : (أمريكا الكتاب الأسود) في الفصل العاشر بعنوان (أمريكا الأصولية)" إذن كيف يشعر بقية العالم عندما يشكر الرئيس الأمريكي ، هاري ترو مان على إعطاء الولايات المتحدة القنبلة الذرية "نشكر الله أن القنبلة الذرية قد حضرت لدينا وليس لدى أعدائنا ونصلى أن يرشدنا أن استخدامها في سبيله

⁶³ بيان المثقفين السعوديين: على أيّ أساسٍ نتعايش؟! "الرياض 28 أبريل 2002م الموافق 16 صفر 1423هـ" موقع إسلام أون لاين

⁶⁴ بيان المثقفين السعوديين: على أيّ أساسٍ نتعايش؟! "الرياض 28 أبريل 2002م الموافق 16 صفر 1423هـ" موقع إسلام أون لاين

⁶⁵ صحیح البخاري ، باب الجهاد ، حديث رقم ، 3053

⁶⁶ بيتر اسكاون ، أمريكا الكتاب الأسود ، الدار العربية للعلوم ، ترجمة ايناس أبو حطب ، 2003 ، ص 184

ولأغراضه " ⁶⁷ و"عندما يستخدم الرئيس بوش كلمات مثل (الحرب الصليبية) ليصف رد الولايات المتحدة على الهجمات الإرهابية فإن أجراس الخطر تنطلق في جميع أنحاء أوروبا ... فإنها تعكس نبذة تعصب قومي وديني غير مريحة " ⁶⁸

ويلتقى ابن لادن مع هنتنغتون في ذات المنظور وإذا كان ابن لادن إسلامي متطرف فإن هنتنغتون يهودي متطرف فكلاهما يكرس إلى فكرة صدام الحضارات وخاصة الصدام بين الحضارة الغربية والإسلامية ففي حين يرى هنتنغتون (أن الإسلام دين دموي) فإن ابن لادن يرى (أن الغرب شيطان مارق) يستحق الرجم والمحو من الوجود.

ويدعو غراهام فلر الغرب إلى أن يفهم الإسلام فهما صحيحا ومن مصادرة الأصلحة "نعم ينبغي على الغرب أن يعمل أكثر لكي يتعلم الإسلام ويفهمه ولكن أي إسلام ؟ وإسلام من ؟ حتى الآن فإن الرؤية الراديكالية عن الإسلام هي التي استحوذت على الغرب من خلال الأعمال التي قام بها أسامة بن لادن" ⁶⁹ وينتقد الكاتب عبد الرحيم لمشيبي مقولة صدام الحضارات في كتابه الإسلام والغرب صدام الحضارات أم تعايش الثقافات "إن أيديولوجية صدام الحضارات، ذات الصدى في بعض الأوساط الأكاديمية ، والتي تعتبر الإسلام خطرا على الغرب تحول دون مقاربة سليمة للعالم الإسلامي في تنوعه . فهي نظرة شمولية ومجردة للإسلام" ⁷⁰

وجاء في بيان المثقفين الأمريكيين قولهم: "الذين قاموا بمهاجمتنا في 11 سبتمبر أعلنوا أنهم يقومون "بحرب مقدسة". كثير من مؤيديهم والمتعاطفين معهم يذكرون اسم الله على هذا الأمر ويبدو أنهم يعتقدون الفكرة الأساسية للحرب المقدسة، ويكفينا كأمرىكان أن نتذكر تاريخنا وتاريخ الغرب لندرك حجم الكارثة في هذه الطريقة من التفكير، الحروب الدينية النصرانية والعنف القائم بين فرق النصارى مزقت أوروبا لما يقرب من قرن من الزمان، وفي الولايات المتحدة لنا إلهام بالذين يعتقدون على الغير بالقتل باسم الدين، وهذه الظاهرة السيئة لا يخلو منها دين ولا تخلو منها حضارة.

بعض موقعي هذه الرسالة يعتقدون أن الإنسان كائن ديني بالطبع حتى الذين لا يؤمنون بالله ولا يشتركون في دين منظم فإن كل إنسان يقوم باختيار ما هو مهم وكل إنسان يفكر في القيم الكبرى، أما جميع موقعي هذه الرسالة فهم يعترفون بأن الإيمان الديني والمؤسسات الدينية أسس مهمة للحياة المدنية في جميع أنحاء العالم، وكثير ما تأتي بنتائج إيجابية للمجتمع وأحيانا بالشقاق والعنف. ونحن كأمة نحترم الحرية الدينية وتعدد الأديان ونحترم حقوق غير المؤمنين بالله ⁷¹.

"الذين ارتكبوا هذه الأعمال الحرية لم يقوموا بها بأنفسهم ولا بدون دعم من الآخرين أو لأسباب مجهولة، بل كانوا أعضاء في شبكة عالمية شبه إسلامية قائمة في أكثر من 40 دولة، وهي معروفة اليوم باسم القاعدة، وهذه الجماعة بدورها إنما تمثل جزءا تنفيذيا من حركة متطرفة كبيرة شبه إسلامية، وكانت هذه الحركة تنمو منذ عشرات السنين، وفي بعض الأحيان وجدت هذه الحركة التسامح من قبل حكومات وحتى الدعم من

⁶⁷ بيتر اسكاون ، أمريكا الكتاب الأسود ، ص 184

⁶⁸ غراهام فلر ، هل كان صمويل هنتنغتون محقا ؟ ، الجزيرة نت ، 28/11/2001 www.algazeera.net

⁶⁹ عبد الرحيم لمشيبي الإسلام والغرب صدام الحضارات أم تعايش الثقافات ، الجزيرة نت ، 27/11/2001

⁷⁰ بيان المثقفين الأمريكيين: على أي أساس نقاتل ؟ "واشنطن 15 فبراير 2002م الموافق 3 ذو الحجة 1422هـ" ، موقع إسلام أون لاين

⁷¹ بيان المثقفين الأمريكيين: على أي أساس نقاتل ؟ "واشنطن 15 فبراير 2002م الموافق 3 ذو الحجة 1422هـ" ، موقع إسلام أون لاين

بعضها مع أنها كانت تعلن رغبتها في اتخاذ القتل العمد العدواني وسيلة إلى تحقيق أهدافها وهو ما قد قامت به فعلاً".⁷²

"لدينا قناعة راسخة أن على أهل العلم والفكر أن يتمتعوا برؤية بعيدة وعميقة، لا تسمح لهم بالجري وراء خيارات يصنعها أفراد، أو دوائر واقعة تحت ضغط واقع لا يراعي الأخلاق ولا الحقوق، وقد تقود المجتمعات إلى دوامة القلق والحرمان والصراع اللإنساني. إن لغة الحوار هي لغة القوة، ومن الخطأ أن نجعل القوة هي لغة الحوار لأن من شأن ذلك أن يسمح لقوى الصراع أن تمارس دوراً معقداً في المستقبل. وفي مثل هذا المفصل المهم من التاريخ فإننا ندعو المفكرين الأحرار إلى حوار جاد يحقق الفهم الأفضل للفريقين، وينأى بشعوبنا عن دائرة التطاحن والصراع، ويمهّد لمستقبل أفضل لأجيالنا التي تنتظر منا الكثير".⁷³

وفي يوم من الأيام ستأتي نهاية لهذه الحرب. وعندها— أو قبل نهاية الحرب من بعض النواحي — نتتظرنا مهمة الاسترضاء، وإنا نتمنى أن إزالة شر عظيم عالمي بهذه الحرب سيزيد احتمال إقامة مجتمع عالمي مبني على العدل. لكننا نعرف أن صانعي السلام في كل مجتمع من مجتمعاتنا يقدررون على ضمان أن تكون هذه الحرب غير عابثة.⁷⁴

تأثير الإعلام الغربي والأمريكي على صدام الحضارات

عقب الهجمات على واشنطن ونيويورك التي حدثت في الحادي عشر من شهر سبتمبر 2001، وما تبعها من حملات إعلامية سياسية غربية وأمريكية هائلة تهدف إلى حشد وتصنيع الرأي العام باتجاه ما تريد واشنطن القيام به من رد على من تعتقد أنهم قاموا بتلك الهجمات. فالمتتبع لهذا الخطاب السياسي الدعائي الذي تبناه بقوة إدارة جورج بوش يلحظ القسوة والصلابة وعدم القبول بالرأي المخالف أثناء عملية تصنيع رأي عام يقف وراء صيحات الحرب كوصف بوش بالحرب بأنها حرب صليبية وشعارات من ليس معنا فهو ضدنا وغيرها فعملت الآلة الإعلامية الأمريكية الضخمة لتشكيل رأي عام لإقناع الجمهور الأمريكي والرأي العام العالمي بأحقية أمريكا في القيام بالحرب. وقد عبر عن ذلك نعوم تشومسكي وهو الذي نحت المصطلح الذائع الصيت والمعبر "تصنيع الإجماع" وذلك في كتاب شهير بنفس العنوان عالج فيه دور الإعلام الغربي في قولبة عقل رجل الشارع في الغرب، بمهارة ودهاء ومن دون أن يظهر ذلك معاكساً لشعارات حرية التعبير وتعددية الأصوات"⁷⁵

وتشومسكي يطرح العديد من الأسئلة فيما يتعلق بالإعلام الأمريكي "والسؤال المركزي الذي يدعونا لطرحه على أنفسنا عند متابعة الإعلام الأمريكي هو لماذا قالوا لنا هذا، ولماذا لم يقولوا لنا ما لم يقولوه؟ أي أن المسكوت عنه هو أخطر من المعلن عنه، وهذا الكتاب هو في الواقع ضوء كثيف مسلط على المسكوت عنه في السياسة الأمريكية وخاصة الخارجية والمتعلقة ببلدان العالم الثالث من أميركا اللاتينية إلى آسيا وأفريقيا إلى الشرق الأوسط. وإذا أردنا أن نطبق هذا السؤال على مجريات الإعلام الأمريكي الحالي الخاص بتصنيع رأي عام حول "ضرورة شن حرب" تمثل الرد الأميركي العسكري والقاسي على الهجمات التي حدثت، فإننا نلمح كيف أن هذا الإعلام يقود عملية واسعة النطاق للإجابة على أسئلة من مثل: من الذي قام بهذا العمل، وكيف قاموا به، ومن هي الدول التي ساعدتهم، وكيف يمكن الرد بفاعلية عليهم. ولكن في نفس الوقت فإن هذا الإعلام يتعامى عن سؤال مركزي هام ولا يدفع الرأي العام لمناقشته أو حتى التفكير فيه، وهو سؤال "لماذا" يحدث هذا

⁷² بيان المثقفين السعوديين: على أي أساس نتعايش؟! "الرياض 28 أبريل 2002م الموافق 16 صفر 1423هـ" موقع اسلام أون لاين

⁷³ بيان المثقفين الأمريكيين: على أي أساس نقاتل؟ "واشنطن 15 فبراير 2002م الموافق 3 ذو الحجة 1422هـ"، موقع اسلا أون لاين

⁷⁴ نعوم تشومسكي، الدعاية السياسية والعقل العام، ط 1 2001 بلوتو برس، لندن www.algazeera.net

⁷⁵ نعوم تشومسكي، الدعاية السياسية والعقل العام، ط 1 2001 بلوتو برس، لندن www.algazeera.net

للولايات المتحدة، ولماذا تتعمق الكراهية لسياستها في طول وعرض العالم بما ينتج عمليات إرهابية وحشية ضد مدنيها كما حدث مؤخرا؟ هذا السؤال يقض مضجع صناع القرار ويبعثر بوصله "الإجماع المصنع" لهذا فإن الإعلام الأميركي بماكينته الضخمة يحاول أن يهيئ عليه تراب التحليلات والأسئلة الأخرى، والتعامي عنه⁷⁶ وقد كتب أحد الصحفيين اليهود هو ريوفن كُورَت Reuven Koret المدير الناشر لمجلة إسرائيل من الداخل "Israel Insider" مقالا بعنوان "وقت مواجهة مكة" بعد أحداث 11 سبتمبر يقول فيه "وبالمثل فإن الغرب يتعين عليه إيجاد وسائل أخرى لردع الجهاديين، ويجب أن نفعل ذلك من خلال فهمهم وإجابتهم بمعايير نظام القيم الذي يؤمنون به، لا الذي نؤمن نحن به. فما الذي يجدي قصف مطار كابول، أو قواعد طالبان العسكرية؟ لقد تم فعل كل ذلك من قبل. ولم يؤد تعاضد كل الجهود الغربية إلى إجبار صدام حسين على الركوع. لقد فشل جورج بوش الأكبر، وسيحتقر الناس جورج بوش الأصغر إذا كانت تلك هي الفكرة الأساسية لمساعدته. ففي مكة يوجد برجان طويلان، في شكل منارتين شامختين تحيطان بعلبة سوداء عريضة، يعبدها المؤمنون، ويتجهون إليها في حجهم المقدس. وإلى هذا الشيء الرمزي يتجه كل المسلمين في صلواتهم لا بد أن يتجه الغرب الآن إلى مكة، ويتعامل بشكل مباشر مع التهديد الذي أرغمنا رجال الجهاد الجبناء على مواجهته، ويتحدث إلى القتلة باللغة الوحيدة التي يفهمونها.⁷⁷ إن مثل هذا الإعلام هو الذي يوجب نار الصدام الحضاري وينفخ في كيره ويوسع دائرة الخلاف بين الغرب والإسلام وقد أدى مفعولة في الهجوم على العالم الإسلامي في أفغانستان والعراق والتهديد لإيران وسوريا والسودان وتضييق الخناق على الحكومات والشعوب والأفراد من المسلمين .

خاتمة:

وختاماً يبقى تساؤل المعتدلين من المفكرين والمثقفين والشعوب البريئة من الغربيين والأمريكيين الذين هم ضحايا الصراع . لماذا يكرهوننا ؟ وتساؤل المسلمين لماذا نحن الإرهابيين فقط ؟ أسئلة من شعوب لا دخل لها في لعبة القط والفأر " أمريكا والتنظيمات الإسلامية المتطرفة ". وأخيراً لماذا لا تتجاوز كل هذه الأطراف المتناحرة هذا الصراع لمصلحة شعوبها ، وتدير فيما بينها حواراً حضارياً سياسياً عقلانياً هادئاً ، وتخلق نوعاً من الثقة فيما بينها بدلاً من الدعوة إلى فكرة الصدام وممارسة الإرهاب حتى يعيش العالم في سلام تحفظ به دماء الشعوب البريئة أم أن حديث الحوار السياسي الحضاري الذي ينتهي إلى السلام بين شعوب الدنيا يعد دعوة ساذجة في عالم ديدنه المكر والدهاء تقنى فيه البشرية بالصراع المستحكم .

نتائج البحث:

- 1- إن هناك دوائر غربية ، وإسلامية ومدارس تؤسس لفكرة صدام الحضارات منها مدرسة هنتغنتون وفوكاياما وابن لادن .
- 2- إن الإعلام الغربي يسهم بشكل أو بآخر في تأجيج فكرة الصدام بين الغرب والحضارات الأخرى ولا سيما الحضارة الإسلامية.
- 3- إن العالم يحتاج إلى حوار الحضارات ، وليس إلى الصدام الذي سيأتي عليها بالوبال والخراب .

⁷⁶ ريوفن كُورَت Reuven Koret ، مجلة "إسرائيل من الداخل" Israel Insider ، موقع المجلة على الإنترنت هو <http://www.israelinsider.com> مترجم على موقع المركز الفلسطيني للإعلام ، <http://www.palestine-info.net/arabic>

⁷⁷ -طورغاي يرلي غايا، الإسلاموفوبيا والإعلام: المظاهر المعاصرة لمعاداة الإسلام، (رؤية تركية، دورية محكمة)، العدد (ديسمبر 2016)، في:

<https://rouyaturkiyyah.com/research-articles-and-commentaries/>

المصادر والمراجع

- 1- بيان المثقفين الأمريكيين: على أي أساس نقاتل؟ "واشنطن 15 فبراير 2002م الموافق 3 ذو الحجة 1422هـ"، موقع اسلا أون لاين www.Islamonline.net
- 2- بيان المثقفين السعوديين: على أي أساسٍ نتعايش؟! "الرياض 28 أبريل 2002م الموافق 16 صفر 1423هـ" موقع إسلام أون لاين
- 3- بيتر اسكاون، أمريكا الكتاب الأسود، الدار العربية للعلوم، ترجمة إيناس أبو حطب، 2003 .
- 4- ريوفن كُورَت Reuven Koret، مجلة "إسرائيل من الداخل" Israel Insider، موقع المجلة على الإنترنت هو <http://www.israelinsider.com> مترجم على موقع المركز الفلسطيني للإعلام <http://www.palestine-info.net/arabic> ،
- 5- صامويل هنتنغتون، صدام الحضارات وإعادة صنع النظام العالمي، مطبعة سطور، ترجمة طلعت الشايب، ط2.
- 6- صامويل هنتنغتون، عصر حروب المسلمين، موقع محيط، www.Moheet.Com 2001
- 7- صحيح البخاري، باب الجهاد، حديث رقم، 3053 .
- 8- صحيفة "دي تسايت" الألمانية، حوار مع هنتنغتون
- 9- عبد الرحيم لمشيحي الإسلام والغرب صدام الحضارات أم تعايش الثقافات، الجزيرة نت، 27 /11/ 2001 .
- 10- غراهام فولر، هل كان هنتنغتون محقا؟، الجزيرة نت، www.algazeera.net 2001/11/ 28
- 11- فرانسيس فوكوياما، الإسلاميون الأصوليون الذين أصبحوا فاشيي حاضرنا، موقع محيط، نقلا عن نيوز ويك، www.Moheet.Com 2001/12/25
- 12- فرانسيس فوكوياما، أمريكا في مفترق الطرق .
- 13- فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ترجمة، حسين أحمد أمين، ط1، 1993.
- 14- نعوم تشومسكي، الدعاية السياسية والعقل العام، ط1، 2001، بلوتو برس، لندن www.algazeera.net

مآلات إحياء المنظور الغربي المتوارث وانعكاسات أطروحات التنظير للعداء للإسلام على الأمن والسلم الدوليين.

The outcomes of reviving the inherited Western perspective and the implications of theorizing theories of hostility to Islam On international peace and security.

عميري عبد الوهاب، أستاذ محاضر أ، جامعة بومرداس – كلية الحقوق والعلوم السياسية-
a.omiri@univ-boumerdes.dz

بن عمراوي عبد الدين، أستاذ محاضر أ، جامعة بومرداس – كلية الحقوق والعلوم السياسية-
a.benamraoui@univ-boumerdes.dz

الملخص.

عالجت هذه الورقة البحثية موضوع انعكاسات التنظير للعداء للإسلام على الأمن والسلم الدوليين. وتطرق الورقة لأهم الأطروحات التي ساهمت في التنظير للعداء للإسلام والتحذير من خطره، وتقديم المسلمين كعدو جديد للغرب. وتستند هذه الأطروحات إلى المنظور الغربي المتوارث للإسلام والمسلمين، الذي تم التشهير به إعلامياً وفي الأوساط الأكاديمية، على اعتبار أن المسلمين يمثلون آخر الممانعين للمنظور الغربي في كليته، ويتحفظون على القيم الغربية التي تتعارض مع القيم الإسلامية. وبناء عليه، يزداد تأجيج مشاعر العداء الغربي للإسلام، وتتعاظم فرضية صدام الحضارتين الغربية الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: المنظور الغربي للإسلام، تنظير العداء للإسلام والمسلمين، صدام الحضارتين.

Abstract

This research paper deals with the issue of the implications of the process of theorizing hostility to Islam on international peace and security, and how the theoretical theses were based on the inherited Western perspective on Islam and Muslims. Academics, to prove that Muslims are the last to resist the West, and that they have reservations about Western values that contradict Islamic values. Accordingly, the feelings of Western hostility to Islam are fueling, and the hypothesis of the clash of two Western Islamic civilizations is increasing.

Key words: *The Western Perspective of Islam, Theorizing of Hostility to Islam and Muslims, The Clash of Two Civilizations,*

مقدمة.

شهد العالم بعد زوال الشيوعية وتفكك معسكرها انتشاراً واسعاً للقيم الغربية، حيث توسعت رقعة الغرب لتشمل دولاً وشعوباً لا تنتمي للغرب جغرافياً، على اعتبار أن المفهوم الشامل للغرب جعل الدول التي تتبنى قيم الغرب محسوبة على الغرب وفي زمرته، طالما أنها اندمجت في النموذج الليبرالي بمحدداته المعروفة مثل الحرية المطلقة، والفرديّة.

فلقد واصل الغرب بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية سعيه لمزيد من نشر قيمه وعولمتها، وجعل اعتناقها معياراً للموالاتة أو العداوة، وفي خضم هذا المسعى استشعر الغرب ممانعة من طرف المسلمين. وعلى النقيض من الصينيين الذين كانت حضارتهم في نظر الغرب إحدى أهم الحضارات المعادية والمتحدية له، والتي يبدو أن توجهاتها الاقتصادية على الخصوص تدل على أنهم لانوا للغرب، فإن المسلمين

مازالوا في نظر الغرب يرسلون إشارات تدل على أنهم أصبحوا يشكلون آخر الممانعين للمنظور الغربي، و تؤكد على أنه ميئوس من ذوبانهم في القيم الغربية المتحررة من ضوابط الدين وأصوله الثابتة.

وقد جعل هذا الاستشعار الغرب يضع المسلمين في موقع العدو الأول، ويصف حضارتهم ومجتمعاتهم الإسلامية بصفة اللاتسامح، وينطلق في مسار إحياء الموروث العدائي التاريخي بين المسيحيين والمسلمين، وتقديم صورة الواقع على أنها الصورة المطابقة لصورة الماضي مجسدة في روما الجديدة ضد البرابرة الجدد.

إن الإطلاع على تاريخ العلاقات بين العالم المسيحي والعالم الإسلامي، يلاحظ أن مضامين الحملات الكنسية، والتقارير الإعلامية، وبعض الدراسات الأكاديمية والاجتهادات التنظيرية على غرار أطروحة "صدام الحضارات"، تندرج ضمن الاستمرارية التاريخية للمنظور المسيحي الغربي المعادي للإسلام المتخوف من انتشاره من جديد، خاصة وأنه دين يحمل قيما منافسة لقيم الغرب، وهو لا يرتبط مثلها بنطاق جغرافي ولا بعرق بشري.

كما أن الممانعة الإسلامية للانخراط الغير مشروط في القيم الغربية، جعلت الغرب يستشعر تهديد الإسلام له من حيث إمكانية تحوله لمنافسه الأول وربما الوحيد، من حيث وتيرة انتشار قيمه أمام القيم الغربية.

وهكذا، سارعت الكتابات الإعلامية والدراسات الأكاديمية، لبعث الموروث العدائي للإسلام من جديد، وإحياء الصور المشوهة له في المخيال الغربي.

وفي ذات السياق، تصاعدت حملات التشهير للغرب بأنه يحوز كل المحاسن، وتحميل الإسلام كل الشرور والمساوئ، استنادا للمنظور المسيحي المتوارث عن الإسلام، مما شجع على انتشار ظاهرة سب كل ما يرمز للإسلام باسم حرية التعبير، على نحو يؤكد الإمعان في تأجيج و تحجيش مشاعر العداء الغربي ضد المسلمين بكونهم آخر الممانعين للغرب والمهددين لعولمة قيمه .

وقد أخذت ظاهرة عداء الغرب للإسلام وتيرة متسارعة ومتصاعدة، وشملت مستويات متنوعة، مما دفع المتخصصين في حقل العلاقات الدولية والدراسات الإستشرافية إلى تأكيد مقاربة صدام الحضارات.

غير أن التمعن في مسار بلورة ملامح العدو الجديد والوحيد للغرب، يدفعنا من جهتنا إلى التحفظ عن تسويق مقاربة صدام الحضارات بصيغة الجمع، على اعتبار أن الواقع يؤكد على أن دائرة صدام الحضارات قد ضاقت لتشمل حضارتين فقط، هما الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية، وأن مستقبل التنافس على الانتشار عالميا بات يقتصر عليهما بالدرجة الأولى.

وبناء عليه، فإننا وفي ضوء طرف حملة غربية مستعيرة ضد الإسلام، وصل إلى حد الاجتهادات النظرية التي يسترشد بها صناع القرار في الغرب، وبالأخص في الولايات المتحدة الأمريكية، في رسم سياساتهم اتجاه البلدان المسلمة، فإننا نرجح استمرار الصدام بين الغرب والمسلمين، طالما واصل الغرب سياسات تأجيج المشاعر العدائية للإسلام ورموزه، وتمسك بسياساته العدوانية والتدخلية، وهو ما يؤسس لما أسميناه "صدام الحضارتين". و هذا ما تبثته الإشكالية التالية: كيف يؤسس التنظير لمعاداة الإسلام لصدام الحضارتين؟.

المحور الأول: عناصر إحياء المنظور الغربي المعادي للإسلام

تستند عملية إحياء المنظور الغربي المعادي للإسلام ورموزه المختلفة، إلى أولا: مجموعة من العناصر التي تشكل في مجموعها توليفة تستهدف تثبيت الرؤية العدائية، وثانيا: الاجتهادات التنظيرية لتأجيج العداء

للإسلام بعد الحرب الباردة، و إضافة المصادقية على تلك الرؤية العدائية، وتبرير تجسيدات الميدانية الواقعية.

الفرع الأول: توليفة العناصر العقديّة الكنسية والجيو إعلامية. 1. الخلفية العقائدية والديموغرافية.

يرجع الموقف الغربي المسيحي المتحفظ من الإسلام والمسلمين إلى معطيات عقديّة، تتأسس على تقييد الموالاة بشرط الإلتباع. وكما نعلم كمسلمين فإنه طالما لا يوجد توافق في العقيدة، فإن ذلك يتبعه الرفض وعدم القبول. وقد جاء في القرآن الكريم، الآية 120 من سورة البقرة ما يؤكد ذلك " وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ " ولطالما استمرت هذه القاعدة تحكم العلاقات المسيحية الإسلامية، وتزداد حدة كلما تم استشعار الخطر أكثر فأكثر.

ولعل ما نعيشه منذ سنوات قليلة يؤكد ذلك؛ فقد أدى صعود الأحزاب اليمينية المتطرّفة للحكم في الغرب، إلى إذكاء النزعة الدينية المتعصبة في نفوس المواطنين، مع العلم أن تلك الأحزاب تعتمد في كسب الشعبية والوعاء الانتخابي على عدائها للمسلمين كرد فعل على تزايدهم في بلاد الغرب وتمسكهم بالإسلام. وما يزيد تخوف هذه الأحزاب، هو مراقبتهم لتزايد المسلمين في بلاد الغرب، واعتقادهم أن أوروبا قد تتحول تلقائياً أمام أعينهم وبدون حرب إلى قارة مسلمة، بالنظر لأعداد الغربيين المعتنقين للإسلام كل عام، و تزايد المواليد من أصول مسلمة.

2. الاعتبارات الجيوسياسية وضرورة العدو البديل للشبوعية لتبرير السلوكات الخارجية.

دفع انهيار الاتحاد السوفيتي وزوال الشيوعية صناع القرار في الغرب عموماً، والولايات المتحدة الأمريكية خصوصاً، للبحث عن عدو جديد لتبرير سلوكياتهم الخارجية بما يحقق مصالحهم ويحافظ على مناطق نفوذهم. وقد كان الإسلام البديل الأمثل للغرب، على اعتبار التاريخ العدائي لهم مع المسلمين.

وقد تشكل في سياق تقديم المسلمين كأخطر عدوّ في أعين الشعوب الغربية المسيحية، تحالف بين السياسيين والعسكريين؛ فمن جهة يستمر الساسة في سياسات الانتشار والهيمنة، ومن جهة ثاني يواصل المركب الصناعي في تموين تلك التوجهات الخارجية، وبذلك تتحقق مصالح الطرفين.⁷⁸

3. استرجاع رواسب المتخيل الغربي حول الإسلام.

نسج الغرب المسيحي قديماً خطاباً حول الإسلام تداخلت فيه المعلومة المنتزعة من سياقها وواقعها مع الخيال المتدقق، بقصد تقديمه بأسوأ الصور. وقد ترسخت تلك المزاعم ضمن ما عرف في الغرب بظاهرة "أناشيد البطولة"، التي تقدم الآخر الذي هو المسلم، بكونه الأجنبي الغريب، والإنسان السلبي الذي يستحق الإدانة. وهكذا، عمل رجال الكنيسة على إنتاج صور خيالية هدفها التنفير من الإسلام، والحط منه باستحداث مساوئ له قياساً بأخلاقيات الكنيسة المسيحية، وذلك بهدف تشكيل "رأي عام" مسيحي ينفر من الإسلام والمسلم،⁷⁹ حتى أنهم قدموا المسلم حسب اعتقادهم بكونه sarrasin (حنطة سوداء)، بمعنى أنه ليس محارباً أجلفاً ومتوحشاً فحسب، بل زنجي أسود، و شيطان مدمر.⁸⁰

⁷⁸ Jean Flori, *Radiographie d'un stéréotype: la caricature de l'Islam dans l'Occident chrétien: sens et contresens*, in *Maroc-Europe*, n° 3, 1992, pp. 104-107

⁷⁹ Philippe Sénac, *Musulmans et Sarrasins, dans le Sud de la Gaule du VIII au XI*. Ed. Le Sycomore Paris 1980, p.

63.

⁸⁰ Norman Daniel, *Sarrasins, chevaliers et moines dans les chansons de gestes et aussi, la persistance des perceptions médiévales du Monde Arabe* in, *d'un Orient l'Autre*, Ed. C.N.R.S. Paris, 1991, pp. 75-76.

وهكذا، تعمدت الكنيسة تشويه المسلم لتعزز الوعي المسيحي بالذات، ولتؤكد خصوصية الهوية المسيحية الأوروبية،⁸¹ التجأت إلى كل ما ينتج ردود أفعال رافضة للإسلام، وبعيبي المعنويات لمحاربتة، وهو ما عكسته الظاهرة الصليبية .

وكشف تقرير "رينيمد تراست" The Runnymede Trust الصور التي تبلورت في أذهان الغرب حول الإسلام، فيما يلي:⁸²

- الإسلام كتلة واحدة متجانسة ، ثابتة ولا تستجيب للحقائق الجديدة
- الإسلام منفصل ليس له أي أهداف أو قيم مشتركة مع الثقافات الأخرى ، فهو دين متفرد، لا يؤثر في الثقافات الأخرى ولا يتأثر بها. وهو أدنى من الغرب، كونه بربري ، غير عقلائي ، بدائي ، و متحيز جنسياً
- الإسلام خصم ذو طبيعة عدوانية عنيف ، مهدد ، داعم للإرهاب ، يشارك في "صدام الحضارات .
- الإسلام أيديولوجية سياسية، يستخدم لتحقيق مكاسب سياسية أو عسكرية.
- الإسلام محل عداة طبيعي وعادي ،
- تبرير العداة للإسلام و التمييز تجاه المسلمين وإقصائهم من التيار الرئيسي للمجتمع

4.تواطؤ الصحف والمجلات الأكاديمية والكنيسة في تشويه الإسلام.

تفاقت الدعاية الغربية المعادية للإسلام بعد الحرب الباردة، وبلغت ذروتها على إثر هجمات 11 سبتمبر 2001 . وقد أنتجت هذه الدعاية ما أطلق عليه " هانس كوتششر " "معضلة التعددية الثقافية" ، وذلك بحسبه راجع لعدم انسجام الإسلام مع نظام القيم الغربية والنظام العالمي، مما أفضى إلى شعور معادي للإسلام تحت مسمى "معاداة الإسلام" أو "أنتي إسلاميزم" فبعد هجمات 11 سبتمبر 2001، نشرت عديد الصحف والمجلات الأكاديمية منشورات معادية للمسلمين، وشكل الإعلام أهم الوسائل المؤثرة في الترويج لهذه المنشورات والمواقف المعادية، وتحويلها إلى أمر اعتيادي.

لقد كان للآلة الإعلامية الغربية قدرة على تصنيع حقيقة مغايرة للواقع، ويكفي المقارنة بين الخطاب الصحفي قبل 11 سبتمبر وبعده، لمعرفة مدى زيادة استخدام عبارات تجريم المسلمين عبر ألفاظ الأصولية الإسلامية، والتطرف الإسلامي، والتشدد الإسلامي. وهكذا، أصبح اتهام المسلمين علني ومباشر، وتحولت إدانة المسلمين بشكل آلي وتحميلهم مسؤولية أي حادث يقع في أي مكان من العالم، الأمر الذي زاد في تعزيز الانطباع بأن المسلمين إرهابيون محتملون.

وتأزم الوضع أكثر بانخراط أوساط أكاديمية في مسارات شيطنة الإسلام والمسلمين، فانخرطها هذا أعطى الانطباع بأن تجريم الإسلام مؤسس وله مصداقية علمية، وبالتالي ساهمت هذه الأوساط في تغليب العامة من الناس وعمق العداة أكثر.

والملفت للانتباه أن تلك التقارير الأكاديمية يتم الاعتماد عليها، والاسترشاد بها في توجيه بعض صناع القرار، ناهيك عن توجيه سلوكيات عامة الناس، بالرغم من وجود دلالات على هشاشة تلك التقارير ومصداقيتها العلمية المزعومة، بدليل أن كثير من الدراسات الأكاديمية المعادية للإسلام، ترعاها مؤسسات

⁸¹ *Islamophobia A Challenge For Us All, Report Of The Runnymede Trust Commission On British Muslims and Islamophobia, in*

<https://www.runnymedetrust.org/uploads/publications/pdfs/islamophobia.pdf>

⁸² -الإسلاموفوبيا والإعلام: المظاهر المعاصرة لمعاداة الإسلام، مرجع سابق

معادية أصلاً للمسلمين، وهي تؤدّي دور الجهات المانحة لاستمرار هذا العداء، وتكريس توجهاتها السياسية، ومن بين تلك المؤسسات، نذكر مركز ديفيد هورويتز للحرية David Horowitz Freedom Center، ومعهد الأبحاث الإعلامية للشرق الأوسط Middle East Media Research Institute، ومنتدى الشرق الأوسط Middle East Forum.⁸³

وفي نفس السياق، تلعب مؤسسة الكنيسة دوراً في تهيئة بيئة معادية للإسلام ورموزه، وترسيخ صورة مشوهة عنه في متخيل الغرب. فقد دفع انتشار الإسلام المؤسسة المسيحية للانتقاص منه بتلفيق صور قذية للآخر المسلم، من أجل إعادة بناء الوعي المسيحي. لهذا، وراحت تجمع بين الإسلام والوثنية لتحريك الخوف في اللاوعي المسيحي الجمعي من انتعاش جديد لتلك الوثنية التي هددت المسيحية أكثر من مرة، وتعميق الشعور بضرورة إنقاذها من خطر الإسلام، وتحرير الأماكن المقدسة منه، كونه دين عنيف شعاره السيف والقتال، وبأن المسلم محارب متوحش وعدواني، ينزع للنهب والتنكيل.⁸⁴

وتمكنت الكنيسة بنهجها هذا، من إنتاج متخيل جمعي حاقده على الإسلام، يساعد على تنشيط الشعور بضرورة الاستجابة لمحاصرته والحد من انتشاره وإعادة الاعتبار للمسيحية.⁸⁵

وهكذا، مثلما هيئ توصيف الكنيسة للإسلام بالدين العنيف في الماضي، الظرف لظهور وجه جديد للعدوان والغزو عبر الحروب الصليبية تحت مسميات "الحروب العادلة" و"الحروب المقدسة"، ها هو الأمر يتكرر في سياقات ما بعد الحرب الباردة، حيث أسس استظهار الإسلام كعدو جديد بديل للشيوعية، لإطلاق ما أسماه الغرب أو روما الجديدة "الحرب العادلة" و"الحرب العالمية على الإرهاب" وغيرها من المفردات التبريرية.

الفرع الثاني: التنظير لتأجيج العداء للإسلام بعد الحرب الباردة.

أفاق الغرب بعد انهيار الاتحاد السوفياتي على واقع فراغ إستراتيجي كبير، وسرعان ما سارع لشغله وملئه بالإسلام، فبعد زوال الشيوعية، تحول الإسلام إلى الخصم العالمي الجديد للغرب، وهو ما عبر عنه عديد المفكرين الغربيين من خلال مقارباتهم النظرية، التي تصب في نطاق تنظير العداء للإسلام والمسلمين، ومن بين هؤلاء المفكرين "سامويل هنتغتون" و"فرانيسيس فوكوياما" و"جون كريستوف روفان".

ولقد أطلق "هنتغتون" أطروحته "صدام الحضارات"، والتي حسم فيها بأن الاختلافات الثقافية والحضارية ستكون مصدر الصراع الدولي، في فترة ما بعد القطبية الثنائية. وقد كسبت أطروحته موقعا لها داخل بعض أجنحة الحكم في بلاد الغرب، ونهج "هنتغتون" منهجا تحليليا ركز فيه دائرة ضوء الخطورة على الإسلام، وقدم إحصائيات لتأكيد المرتبة المتقدمة للإسلام في الصدام المرتقب. فقد أشار إلى أن غالبية الصراعات التي شهدتها فترة 1993-1994 كانت بين مسلمين وأطرافاً من حضارات أخرى، وبمعدل ثلاثة أمثال ما كان بين كل الحضارات غير الإسلامية. كما نوه بكون الصراعات داخل الإسلام نفسه كانت كثيرة، بل أكثر مما كانت داخل أي حضارة أخرى. ويعقب هنتغتون مثنياً على الغرب، بكونه على العكس من الإسلام لم يتورط إلا في صراعات بين حضارات مختلفة، و صراعين داخل حضارات بعينها.⁸⁶

⁸³ Norman Daniel, *Islam et Occident*, traduit par Alain Spiess, Ed. Du Cerf, Paris, 1993, p 151

⁸⁴ Jean Flori, *op cit*, p. 97.

⁸⁵ سامويل هنتغتون، صدام الحضارات وإعادة صياغة النظام العالمي، ترجمة: طلعت الشايب (مصر: دار سطور، الطبعة الثانية، 1998) ص 416

⁸⁶ فرانيسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة: حسين أحمد أمين (مصر: مركز الأهرام للترجمة والنشر، الطبعة الأولى، 1993)،

وبعدما نوه باستمرارية قوة الغرب في القرن الـ21، نبه هنتغتون إلى أن قوة الغرب قد تتعرض للاضمحلال. ثم ربط بين احتمالية الاضمحلال والصفة العنيفة للإسلام، ليقدم تحذيرا صريحا بكون المواجهة القادمة للغرب ستأتي تحديدا من العالم الإسلامي من أجل نظام عالمي جديد. مشددا على أن المشكل لا يتعلق بالأصولية الإسلامية بل بالإسلام، فهو حضارة مختلفة، وشعبها مقتنع بتفوق ثقافته، وهاجسه يتمثل في ضالة قوته فقط.. وهو بذلك يشكل خطرا كبيرا على الممارسات الليبرالية.⁸⁷ ويبدو أن هنتغتون يقدم صورة تجعل من الإسلام بمثابة الخطر البديل للشيوعية الذي يتهدد الهيمنة الغربية.

وجاءت أحداث سبتمبر 2001 لتفجر الخلافات الحضارية في علاقات الغرب بالإسلام والمسلمين، حيث مثلت مدخلا لإعادة صياغة السياسات الدبلوماسية والأمنية والعسكرية وحتى الثقافية تجاه العالم الإسلامي. وهكذا، تنامت الضغوط لتجفيف ما سمي "منابع الإرهاب"، والقضاء على أسباب التطرف، وإصلاح البرامج التعليمية، وغيرها من الإجراءات.⁸⁸

من جهته، جزم "فرانيسيس فوكوياما" في كتابه (نهاية التاريخ)، بأن الرأسمالية المسيطرة على العالم هي أفضل وأكمل نموذج لحياة البشر، وهي المحطة النهائية في مسيرة التاريخ. غير أنه سرعان ما يعود ويلمح للخطر الإسلامي، على اعتبار أن أحد أسباب الصحوة الأصولية تتمثل في قوة الخطر الملموس من جانب القيم الغربية على المجتمعات الإسلامية التقليدية، بعدما اجتذبت المثل الليبرالية إلى نفسها أنصارا عديدين على مدى القرن ونصف القرن الأخيرين.⁸⁹

لكن "فوكوياما" لم يتوقف عند هذا التوصيف الذي يتضمن مكامن التخوف من المد العربي؛ ففي الوقت الذي عبر عن قناعته بعالمية ثقافة الغرب، اعترف بأن الطرف المسلم هو الآخر يعتقد بتفوق ثقافته وعالميتها، وأن الإسلام يمثل نظاما إيديولوجيا متسقا ومتماسكا مثل الليبرالية، نظرا لامتلاكه لقانون ومعايير أخلاقية وتمتعه بجاذبية يمكن أن تكون عالمية. فالإسلام حسب، له بعد كوني لأنه يتوجه لكافة البشر، ولا يخص مجموعة بشرية قومية أو عرقية بعينها.⁹⁰

وبناء على التصورات التي قدمها، يطالب "فوكوياما" بضرورة التخلّص من أصحاب الأفكار والنظريات الأخرى المخالفة للإسلام، وبمن يعتنقونها من مسلمين. وبالفعل، كانت هذه الدعوة مستجابة عبر الحروب المعلنة تباعا ضد المسلمين.⁹¹

كما ساهم الفرنسي "جون كريستوف روفان" في السياق التنظيري المخوف من الإسلام والداعي لمعاداته، وهذا عبر كتابه (الإمبراطورية والبرابرة الجدد) الذي صدر في 1991 عامين بعد سقوط جدار برلين، وقد تحدث "روفان" عن خصوصيات النظام العالمي الحالي، مشبها إياه بالنظام الذي ساد في العصور القديمة إبان الإمبراطورية الرومانية، انطلاقا من وجود من أسماهم "نحن" إشارة للشمال الذي يمثل الإمبراطورية، و

⁸⁷ - أوهام الغرب عن الإسلام، في: <http://www.aljazeera.net/knowledgegate/books/2013/5/19/>

⁸⁸ - فرانيسيس فوكوياما، نفس المرجع، ص 57

⁸⁹ - لامية طالة، حوار ثقافات أم صراع حضارات: دراسة تحليلية لكتاب صدام الحضارات وإعادة صياغة النظام العالمي ل"صامويل

هنتغتون"، ونهاية التاريخ وخاتم البشر ل"فرانيسيس فوكوياما" مجلة مقاربات، المجلد 6، عدد 2، 2020، (ص 95-109)، ص 103

⁹⁰ - راغب السرجاني، نظرة الغرب إلى الإسلام والمسلمين، في: <http://islamstory.com/ar/>

⁹¹ L'empire et les nouveaux barbares Résumé, dans: <https://livre.fnac.com/>

يملك الثروة والسلطة، ويضع المعيار والقانون، مقابل "الأخر" إشارة للجنوب غير المتجانس، الذي يمثل "البرابرة" كقوى معادية⁹².

ويشير "روفان" إلى أن العالم توحد فعلا كما قال "فوكوياما"، لكن هذه الوحدة ظهرت في جزء واحد من العالم سواء في الدول المتقدمة في الشمال أو تلك الدول الناشئة التي تهيمن عليها التوجهات والسياسات الغربية ضمن مفهوم العولمة. لكن في نفس الوقت نجد أن مناطق كثيرة من العالم ظلت على هامش العولمة، وهي ترفض كل ما له صلة بالحضارة الغربية؛ فهذه المناطق تسيطر عليها قوى تستخدم أدوات الحداثة الغربية، لكنها ترفض المفاهيم الغربية من قبيل الديمقراطية وحقوق الإنسان وحرية المرأة.

ويرد "روفان" مؤكدا مرة أخرى على أنه سيكون على الغرب في نهاية المطاف اختيار عدوه الأول لهيكله الجدلية القائمة ما بين الشمال والجنوب، مشيرا في هذا الخصوص إلى كون الإسلام "الراديكالي" يعتبر العدو الأمثل. ويكفي بعد ذلك أن يتم تأجيج مشاعر العداء للإسلام والمسلمين (الاسلاموفوبيا) حتى ينشأ الصراع.

وفي سؤال حول الجهاديين الغربيين الذين فرخهم العالم الخاوي من القيم والمعاني، يلتمس "روفان" لهم الأعذار، بكونهم أوروبيون كانوا يبحثون عن معنى لحياتهم، وهو ما استغلته التنظيمات الراديكالية - الإسلامية لاستقطابهم. وبالتالي على الغرب أن يوفر لهم البديل الايجابي حتى لا يكون جيلا ضائعا بامتياز في عالم مجنون⁹³.

وبناء على ما تقدم، نكتشف معالم تجريم الطرف المعادي للغرب في نظر "روفان"، الذي يمثله تحديدا من أسماهم الإسلاميون الراديكاليون، وهذا مدخل ضمن فلسفة "روفان" لتحميل المسلم صفات الهمجية والتطرف، وأنه مصدر الخطر.

وما يؤكد حكمنا هذا، نجده في مضمون كتاب "روفان" المشار إليه، الذي يشبه فيه الانقسامات الجديدة لعالم ما بعد الحرب الباردة، بالانقسامات التي سادت العالم في العصر الروماني.؛ فقد كانت روما حسبه تجسد السلام والاستقرار وتمتع بسلطة وثقافة موحدة، وتحترم القانون وتطبق العدالة، أما البرابرة فكانوا لا يفكرون إلا في الحروب، ولا يعرفون إلا القوة والعنف.

وتتمثل المشابهة التاريخية بين روما القديمة وروما الجديدة بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية، في كون الغرب بعد انتصاره في الحرب الباردة أصبح في منزلة الإمبراطورية الرومانية القديمة من حيث القوة والاستقرار والسلم والإشعاع الحضاري العالمي، وأنه يتبنى وينادي للقيم الإنسانية الحضارية العالمية مثل الديمقراطية واحترام التعددية والدفاع عن حقوق الإنسان.

وبناء عليه، يؤسس "روفان" لحكم مفاده أن كل من لا ينتمي للإمبراطورية ويتعارض معها فهو بربري، وأن الحدود بين الإمبراطورية والبرابرة هي حدود بين الحضارة والطبيعة، أي بين الإنساني والحيواني.

وعلى غرار عصر الإمبراطورية الرومانية حيث كانت هناك مناطق عازلة بين الشمال والجنوب تطوق الإمبراطورية لصد هجومات البرابرة، يرى "روفان" أن الواقع الحالي يستدعي من روما الجديدة توفير مناطق عازلة بين الشمال والجنوب، تتكون من الدول التي تشكل نقاط التماس بين العالمين الإمبراطوري والبربري،

⁹² -أمريكا دمرت الأنظمة الحداثية العربية، حوار للصحفي آلان باروليت مع الكاتب الأكاديمي جون كرسstof روفان مؤلف كتاب «الإمبراطورية والبرابرة الجدد»، صحيفة لوفيجارو الفرنسية، في:

<http://www.akhbar-alkhaleej.com/13580/article/25376.html>

⁹³ - السيد يسين، النظام الدولي.. فوضى أم انهيار؟، في: <https://alqabas.com/article/243898>

وتكون محل اهتمام اقتصادي وعسكري ودبلوماسي من قبل دول الشمال، لحماية مصالحها السياسية والاقتصادية، والحيلولة دون اجتياح البرابرة لدول الشمال.⁹⁴ ونفهم مما تقدم أن التحفظ على قيم الغرب وتصرفاته حتى لا نقول رفضها كلياً، يضع الدول الراضة في قائمة البرابرة، وأن درجة البربرية تزداد عندما يكون الممانع ذو خلفية دينية وتحديداً إسلامية. ولعل هذا ما يفسر الحملات العسكرية ضد عديد الدول الإسلامية التي يرى الغرب أنها على رأس قائمة البرابرة الجدد الذين يتهددون روما الجديدة.

وقد وصلت قناعة الغرب ببربرية هؤلاء، إلى حد تجاوز القانون والعدالة، التي زعم "روفان" بأنهما من سمات روما الجديدة كسابقتهما؛ فقد شنت عديد الحروب بعد الحرب الباردة ضد دول مسلمة، وعبرت تعبيراً صريحاً عن عدم احترام القانون الدولي، كونها تمت خارج هذا القانون، وتمت عبر مداخل جديدة، وتبريرات غير مؤسسة، وهكذا، تمخض على هذه التوليفة من عناصر إحياء المنظور المعادي للإسلام، تنميط عدو جديد للغرب يتمثل في المسلمين، لما يحملونه من ممانعة للقيم التي تتعارض مع الإسلام، وكونهم يأخذون بالحدثة الغربية التي قد تساعد على نشر قيمهم كبديل عالمي. وهكذا، يتكشف جلياً طرفاً الصدام الحضاري المرشح، وهما الغرب والإسلام.

المحور الثاني: صدام الحضارتين في ضوء الممانعة الإسلامية و العداء الغربي للإسلام.

الفرع الأول: التأسيس لصراع الحضارتين من خلال تنميط العدو الجديد للغرب.

عرف النظام الدولي على مر التاريخ سيطرة الوحدات القوية على باقي الوحدات. و يميز "مارتن وايت" بين نظام الدول الدولي، ونظام الدولة المتنفذة؛ فالأول تشكل دول ذات سيادة تتفاعل فيما بينها في إطار نسق دولي معين، أما الثاني فتمارس فيه دولة واحدة سلطتها على باقي الدول⁹⁵. وعلى هذا الأساس نجد أن الولايات المتحدة الأمريكية بعد نهاية الحرب الباردة، تحرص على توفير مركزية للنظام العالمي الجديد من خلال أشكال وصيغ مختلفة من الشراكة مع الآخرين، والتعامل مع كل طرف حسب الحالة والهدف للحفاظ على وضع قائم يسمح لها بالسيطرة والنفوذ.⁹⁶

وقد واصلت الولايات المتحدة الأمريكية صياغة النظام الدولي وفق التصورات الغربية و النموذج الغربي الذي تنزعه، والعمل على تعميم الغربنة، وهكذا، تماشت سياسات الغرب بنشر القيم الغربية عبر العالم، مما يتماشى مع التعريف الذي قدمه "جيمس غاو" حول مدلول الغرب في كتابه "الدفاع عن الغرب" ، (2005) ، ومفاده أن الغرب يستند لتبني قيم الانفتاح والشفافية، ولا يستند لمحدد جغرافي⁹⁷، وحتى لا يفقد مسار التمدد والانتشار الغربي دافعه ديناميكيته ومحركه تم التفكير في إيجاد عدو وخطر جديد بديل للشيوعية.

وقد جاءت هجمات سبتمبر 2001، لتؤسس لحركة جديدة قوامها الخير والشر، خير محله ومصدره الغرب الذي تم استهداف مركزه، وشر محله ومصدره دول ممانعة لتوجهات الغرب، وصلت ممانعتهم حد

⁹⁴ - هيدلي بول، المجتمع الفوضوي دراسة النظام في السياسة العالمية، تر: مركز الخليج للأبحاث، الطبعة الثالثة (دي: مركز الخليج للأبحاث، 2006)، ص. 60.

⁹⁵ - علي صبح، الصراع الدولي في نصف قرن 1945 - 1995 (بيروت: دار المنهل اللبناني للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، 2006)، ص. 211 - 212.

⁹⁶ - كريستوفر بينت، استعراض إصدارات حول حلف شمالي الأطلسي "الناتو"، في:

<http://www.nato.int/docu/review/2007/issue1/arabic/book.html>

⁹⁷ - مسعد عبد الرحمان زيدان، الإرهاب الدولي في ضوء القانون الدولي (القاهرة: دار الكتب القانونية، 2007)، ص. 376.

استهداف معالمه الاقتصادية والعسكرية والسياسية. ولم تتأخر التقارير الإعلامية والتصريحات السياسية لترسم اسم العدو البديل للشيوعية، وهو عدو مكتمل الأوصاف معادي للغرب و لونه ديني، وكما دفعت خلاصة التغطيات الإعلامية، والتقارير الاستخبارية بالرئيس الأمريكي إلى تعزيز الصبغة الدينية للعدو البديل، فقد وصف الرئيس الأمريكي جورج بوش الابن، الحرب العالمية على الإرهاب، بأنها حرب صليبية جديدة.⁹⁸ ولعل هذا الإعلان الذي رفع مستوى الحرب إلى المستوى العالمي، إنما هو نابع من التأثر بالفكر الذي ما فتى ينتشر، وهو وليد الأطروحات النظرية التي أشرنا إليها من قبل، على غرار أطروحتي "هنتغتون" و "فوكوياما"، فقد ركز "هنتغتون" في أطروحته على الإسلام كأكبر مصدر لتهديد الغرب، و بأن المسلمين مهما تعددت أعراقهم وألسنتهم، يجمعهم دين واحد ويشكلون حضارة واحدة، وهي مصدر الخطر الوحيد للغرب والمسيحية.⁹⁹ وهذا التعميم هو الأساس الأول الذي تركز عليه عالمية الحرب على الإرهاب التي أعلنها بوش، وأما بخصوص الصبغة الصليبية للحرب، فهي تتماشى مع الرؤية التي ساقها "هنتغتون" دائماً في تحاليله، حيث وصف "هنتغتون" الأمة الأمريكية أنها تحيا بروح الكنيسة، ومن ثم فإن الولايات المتحدة الأمريكية هي أمة مختارة يحميها الله ويباركها، بل أكثر من ذلك كلفها برسالة سامية في هذا العالم.¹⁰⁰ وعلى صعيد متصل ياستراتيجية تنميط العدو الجديد للغرب وتلوينه باللون الديني الإسلامي، وتوصيف الصراع بأنه مواجهة بين الخير والشر، عادت أفكار فوكوياما لتكون إحدى الأسانيد التي استند عليها صناع القرار الغرب في بلورة رد فعلهم اتجاه المسلمين بعد هجمات سبتمبر، فقد اعرب "فوكوياما" عن اعتقاده بأن التطرف الإسلامي، هو رد فعل للعولمة والحدثة في القرن 21، وبأن المسلمين يعترضون على السياسة الأمريكية في الشرق الأوسط، ومن ثم فإن مصدر التهديد الحقيقي للولايات المتحدة الأمريكية، يكمن في المجتمعات الإسلامية.¹⁰¹

وبالفعل، جاءت السياسات التي أعقبت هجمات سبتمبر و من قبلها تنبيهات "فوكوياما" من الخطر القادم من المجتمعات الإسلامية، لتبين مدى الاهتمام الجدي بذلك الخطر، وبالمانعة الإسلامية لتوجهات الغرب، وقد تم في هذا السياق، إطلاق مبادرة الشرق الأوسط الكبير التي تحمل في طياتها بوادر وملامح التدخل في الشؤون الداخلية للدول الإسلامية، من خلال الدفع بتغيير منظومة قيمها عبر الإصلاح السياسي، الذي يفتح المجال لنشر الديمقراطية وحقوق الإنسان، وحرية المرأة،¹⁰² على النحو الذي يريده الغرب. ويبدو أن مبادرة الشرق الأوسط الكبير، ربما تأتي في سياق استباق الخطر الذي نبه إليه "هنتغتون"، ومفاده أن السنوات الأولى من القرن 21، من المرجح أن تشهد صحوة في الثقافات غير الغربية، وأن الغرب حتى يحافظ على هيمنته يجب أن يراعي متطلبات ذلك. ومن جملة ما طالب به هنتغتون ضمن تلك المتطلبات الاحترازية، الحفاظ على التفوق العسكري، والعمل على انتشار القيم والمؤسسات السياسية الغربية (قيم حقوق الإنسان والديمقراطية على النسق الغربي)، وحماية التماسك الثقافي في المجتمعات الغربية، عن طريق فرض قيود على الهجرة واللجوء السياسي على غير الغربيين، وهكذا، لعبت رؤى

⁹⁸ عصمان نعمان، أمريكا والمسلمون: مشكلة علاقة، في: "العرب والعالم بعد 11 أيلول- سبتمبر"، مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: سلسلة كتب المستقبل العربي) (العدد 23)، الطبعة الأولى، 2002، ص 301.

⁹⁹ منار الشوربجي "الثابت والمتغير في سياسة الولايات المتحدة الخارجية"، السياسة الدولية، العدد 165، (جوليه 2005)، ص.ص. 206. 215.

¹⁰⁰ داليا عبد القادر عبد الوهاب "فوكوياما والانقلاب على المحافظين الجدد، السياسة الدولية، العدد 166 (أكتوبر 2006)، ص.ص. 13.

¹⁰¹ شاهر إسماعيل الشاهر، أولويات السياسة الخارجية الأمريكية بعد 11 أيلول 2001 (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2009)، ص.ص. 249.

¹⁰² شاهر إسماعيل الشاهر، نفس المرجع، ص.ص. 249-251.

"هنتغتون" و فوكوياما و مواقفهما اتجاه الإسلام والحضارة الإسلامية، دورا مؤثرا على إدراكات العديد من دوائر التفكير الغربية، ووسائل إعلامها، ومن ثمة شريحة معتبرة من الرأي العام الغربي، حيث بات هؤلاء يؤمنون بأن الإسلام هو الوجه المعاكس للحضارة، فهو يتنافى معها بوصفه يمثل العنف والغدر.

لقد أمعن "هنتغتون" في التخويف من الإسلام، والتحذير منه، كوجه من أوجه الدعوة الضمنية المبطنة للتجيش ضده، بوصفه الخطر القادم المههدد لأمريكا والعالم ككل، ودليله في ذلك أن الإسلام يمثل الحضارة الوحيدة التي جعلت الغرب تاريخيا موضع شك، و بأن هناك صلة بين الإسلام وسياسة الاستعداد العسكري، فالعنف والصراع في الدين الإسلامي وتاريخه، يبين أن المسلمين دعاة عنف، والدول الإسلامية لديها ميل شديد للجوء إلى العنف في الأزمات الدولية.¹⁰³

وقد انعكست توجهات مفكري الغرب خوفا من الخطر الإسلامي، على الممارسات الميدانية للغرب اتجاه الأقليات المسلمة المتواجدة في دول غير مسلمة عبر العالم، أو اتجاه دول إسلامية بذاتها، فبالنسبة لممارسات الغرب تجاه الأقليات المسلمة المتواجدة في دول غير مسلمة عبر العالم، نلاحظ أن التدخل الإنساني بالنسبة للانتهاكات التي تتعرض لها هذه الأقليات يتأخر إلى أجل غير مسمى، وإن حدث التدخل الإنساني فإنه لا يحدث إلا في حالات نادرة جدا، يحكمها عامل المصلحة و المنطقة الجيوسياسية الحساسة لمركز الغرب أوروبا. فقد حدث التدخل الإنساني في يوغسلافيا السابقة خلال تسعينيات القرن الماضي، لكن ذلك التدخل ارتبط بأمن واستقرار المنطقة الإقليمية التي تنتمي لها تلك الأقلية المسلمة، وهي أوروبا، بمعنى أن التدخل ارتبط بدواعي أمن و استقرار أوروبا كحليف استراتيجي، وبالتالي فالتدخل لا يحركه بالضرورة الاهتمام الإنساني الصرف، ولا تدفع إليه مسؤولية الحماية "المزعومة"، وبعيدا عن دافع مراعاة حساسية المنطقة أو المصلحة، فإن التدخل الإنساني لأجل الأقليات المسلمة يصبح حينها وكأنه "آلية" منتهية الصلاحية، والملفت للانتباه في ازدواجية التعامل مع حالات إنسانية تستدعي التدخل، أنه إذا ما فكرت أقلية مسلمة غير مستفيدة من آلية التدخل الإنساني القيام برد فعل في إطار حق الدفاع الشرعي، أو قدر لها تجسيد ذلك فعلا، فإنه سرعان ما تتحرك الدبلوماسية الغربية ومؤسسات الدعاية الإعلامية، للدفع بالمؤسسة العسكرية للتحرك الفوري لمحاربة ومواجهة المقاومة المسلحة لهذه الأقلية المسلمة، تحت مبرر محاربة الإرهاب التي تمارسه تلك الأقلية، وفق المنظور الغربي للإرهاب.

هذا بالنسبة، للأقليات المسلمة، أما بالنسبة لممارسات الغرب واستهدافه للدول الإسلامية، فيأخذ بنظرنا صورا متنوعة، فقد تكون صورة التدخل ضد دول مسلمة ممانعة للغرب واستراتيجياته التدخلية العسكرية في إطار الحرب على الإرهاب، واحتواء خطر انتشار أسلحة الدمار الشامل، كما حصل مع العراق، كما يمكن أن يتم استهداف دول إسلامية في سياق تحولات سياسية إقليمية كما كان الحال في إطار ما سمي "الربيع العربي". لقد أبانت تطورات ما بعد الربيع العربي، أنه استغل ليكون بمثابة آلية من آليات تنفيذ نظرية الفوضى الخلاقة، وطريقة لتنفيذ برامج الإصلاح السياسي، ونشر الديمقراطية، وحقوق الإنسان، وحرية المرأة، وغير ذلك من مشتقات البرامج الإصلاحية المفروضة من الغرب، والتي تدخل في إطار مبادرة الشرق الأوسط الكبير.

وإذا حصل وأن تعارض مسار الإصلاحات مع مبادرة الشرق الأوسط الكبير، وكان يشكل خطرا على الوضع القائم المواتي للغرب، ويتهدده بالتغيير، فإن ردة الفعل الغربية سرعان ما تندرج في مسار تعطيل مسار الإصلاحات السيادية، حتى ولو كان على نحو يتعارض مع الشرعية الديمقراطية التي ينادي بها الغرب.

¹⁰³ ريتشارد نيكسون، الفرصة السانحة، ترجمة صدقي مراد (القاهرة: دار الهلال، 1992)، ص 135. 162.

أما الإستراتيجية الثانية لتقويض تماسك الدول الممانعة للغرب فتتمثل في سياسات التطبيع مع الكيان الصهيوني، مع العلم أن قبول سياسات التطبيع أو رفضها، أو بالأحرى طبيعة العلاقة مع الكيان الصهيوني هو مؤشر للغرب لقياس درجة الممانعة للقيم الغربية.

وإمعانا في هذه السياسة التدخلية، يكون الغرب قد أسهم في تهيئة البيئة المواتية، والظروف المشجعة لظهور تيارات وجماعات إسلامية لا تؤمن بنهج التغيير السلمي، كونها تعتقد جازمة أن النهج السلمي لن يأتي بالنتائج المأمولة، وهكذا، تسهم السياسات التدخلية للغرب، في دفع هذه التيارات والجماعات إلى العمل المسلح بطريقة أكثر تشدداً، وهو ما يمنح بعدها للغرب الحجة والمبرر لاستخدام القوة العسكرية ضد تلك الجماعات، ومن خلالها ضد الدول التي تتواجد بها وهي بطبيعة الحال دول إسلامية.

الفرع الثاني: إصباغ اللون الديني على عدو الغرب الأول لتفعيل الحرب العادلة.

أولاً: إصباغ اللون الديني على عدو الغرب الأول الجديد ضمن إستراتيجية الأمن القومي.

بالرغم من أن لمعظم النزاعات في العالم جذورا سياسية واقتصادية، لكن تطورات ما بعد الحرب الباردة جعلت التعبير عن تلك النزاعات يتم على نحو متزايد بصورة دينية، ففي أعقاب انتهاء الحرب الباردة، تراجعت الأيديولوجيات العلمانية على غرار الاشتراكية، وبدأ العامل الديني في البروز كمحرك للعلاقات الدولية عموماً، والظاهرة النزاعية تحديداً، وقد ساهمت ممارسات الغرب في عودة المحدد الديني بقوة ضمن العلاقات الدولية؛ فبعدما فقد الغرب بقيادة الولايات المتحدة محركها في المجال الدولي بعد زوال العدو الشيوعي، عمل على استحداث عدو جديد وإصباغ اللون الديني الإسلامي عليه، وإقران الإرهاب به لتبرير سلوكاته إزاء كل من ينطبق عليه الوصف.

وعلى إثر تحديد العدو الأول الجديد للغرب، ما فتئ التحرك الغربي بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية يزداد باتجاه الدول المسلمة، وهو ما ترتب عنه بروز الإسلام السياسي، وتنامي ظهور الحركات والجماعات المسلحة "الإسلامية"، وقد تم تسليط الضوء على تلك الجماعات وسلوكياتها لإضفاء المصداقية على مخاوف الغرب من المد الإسلامي، على اعتبار أن جوهر نظرة الغرب إلى الإسلام السياسي كظاهرة، يتمثل في اعتباره منهجا بديلا للمنهج الليبرالي الغربي في الفكر والممارسة، وإذا كانت ظاهرة الإسلام السياسي ترفض النموذج الحضاري الغربي، وتدعو بدلا من ذلك إلى إقامة المجتمع الإسلامي، فإن قطاعات بالغة الأهمية داخل المنظومة الرأسمالية العالمية، تنظر إلى هذا السلوك الذي تنتهجه ظاهرة الإسلام السياسي، بشكل مصدرا رئيسيا من مصادر التهديد في النظام الدولي.

وفي هذا السياق، ندرج ما جاء في كتاب الرئيس الأمريكي الأسبق "ريتشارد نيكسون" الموسوم "انتهزوا الفرصة"، والذي خصص فيه فصلا كاملا عن العالم الإسلامي، ودعا فيه إلى تحجيم "الأصوليين" و"الرجعيين" من النظم الحاكمة في العالم الإسلامي، والاقتران على التعاون مع النظم التقدمية الإسلامية، الساعية إلى الارتباط مع العالم المتحضر من الناحية السياسية والاقتصادية.¹⁰⁴

وهكذا، كان التفكير في ما بعد الشيوعية يركز على الطرف المتحفظ على التوجهات الغربية، وكانت التلميحات موجهة لجهة ما هو إسلامي، قبل أن تبلور صراحة اتجاه الدول الإسلامية بعد الحرب الباردة، في شكل خطابات وتقارير رسمية، أو نظريات ودراسات أكاديمية، أو سياسات تدخلية فعلية اقتصادية وعسكرية. ومع تعاضل الممارسات المعادية للطرف المسلم، وغياب أو تغييب دور هيئة الأمم المتحدة، تبلور رد الفعل في البلدان الإسلامية المستهدفة، في شكل حركات وجماعات بعضها سلمي، وبعضها يتبنى العمل

¹⁰⁴ السيد ولد أباه، عالم ما بعد 11 سبتمبر 2001، بيروت: الدار العربية للعلوم، 2004. ص. 12.

المسلح كنهج لا بد منه، وفي هذا الخصوص، نلاحظ أن المتابعة الإعلامية والدبلوماسية الغربية لحركات المواجهة أو التغيير، لم تركز على الحركات السلمية التي تملك القدرات على تحسين الوضع الداخلي لدولها، وإنما كانت دوماً تسلط الضوء على الحركات المسلحة، وتتابع نشاطاتها وتصدر تقارير بخصوصها على نحو يضخم خطرها يوماً بعد يوم، ويبرر ردعها، وتدفع سياسات الردع في الغالب تلك الجماعات المسلحة إلى مزيد من التشدد، وارتكاب أفعال تكون حجة عليها، وبالتالي تمنح فرصة للغرب بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية لإشهاد الرأي العام والمجتمع الدولي، بأن الوقت قد حان لتشكيل حلف "للخير" لمحاربة "شر" الإرهاب، و القضاء على الجماعات والدول التي تمثل ذلك الشر.

وهكذا، فإن الولايات المتحدة الأمريكية، وهي تنتهج هذا النهج، إنما ترسم للعالم الغربي ذلك العدو الجديد البديل للشيوعية، وتنصب نفسها على مركز قيادة الغرب لمحاربته، وتحقق الولايات المتحدة على هذا النحو هدف الحفاظ على الريادة العالمية، وتستفيد من إقناع الرأي العام الأمريكي بخطورة هذا العدو، بزيادة الإنفاق العسكري وإيجاد مبرر للنزعة التدخلية العسكرية.¹⁰⁵

وتجدر الإشارة إلى أن دفع الجماعات الإسلامية المسلحة إلى التشدد لتبرير مسوغ محاربة الإرهاب، والتركيز على منطقة الشرق الأوسط، تدخل ضمن إستراتيجية مدروسة وهادفة، فقد تضمنت وثيقة "إستراتيجية الأمن القومي الأمريكي 2002" محاربة الإرهاب كهدف إستراتيجي، وخصت بالذكر العالم الإسلامي ومنطقة الشرق الأوسط تحديداً. وبذلك تكون الوثيقة قد ربطت بين الإرهاب ومنطقة إسلامية. ولعل هذا ما يوضح لماذا تعتبر الولايات المتحدة أن المجموعة الأولى المهتدة لأمنها، هي المجموعة المشكلة من الأعداء المباشرين الذين تستهدفهم الحرب على الإرهاب الدولي، وهي المنظمات الإسلامية.

وحتى تنجح الولايات المتحدة الأمريكية في إنشاء تحالفات لمحاربة الإرهاب وفق إستراتيجية الأمن القومي الأمريكي، كان عليها الترويج لعدو اسمه القاعدة، ومن ثمة مطاردته في مختلف الدول الإسلامية. وبعدها ظهرت على تنظيم القاعدة علامات الأفول ودلالات فقدان المصداقية الإعلامية، تم توجيه الآلة المكبرة لتنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام "داعش"، وركزت عليه الأضواء الإعلامية العالمية والدبلوماسية، ل يبدو في أعلى درجات الخطر والتهديد على جميع الدول، وكل الملل والأعراف، ومختلف الديانات.

لقد تم تعظيم خطورة "داعش" إلى درجة يستدعي معها الأمر تحالفاً أوسع من التحالف الذي حارب القاعدة، ويشترط خضوعاً تاماً وغير مشروط للقيادة الأمريكية، على اعتبار أنها الأجدر بقيادة تلك الحرب، ويكمن الدليل على الهدف الأمريكي السالف الذكر، في إستراتيجية الأمن القومي الأمريكي نفسها، فقد حددت هذه الأخيرة من ضمن أولويات السياسة الخارجية الأمريكية، قيادة تحالف دولي لهزيمة الإرهاب الدولي، وتشجيع الديمقراطية والعمل على نشرها بالقوة، والقضاء على الإسلام المتطرف.

وعليه، فإن فلسفة تحريك الغرب وفق الرؤية الأمريكية، تستند إلى الاعتقاد بأن الإرهاب قرين بالإسلام، وبأن الإسلام عدو للديمقراطية، وحينها يتحرك الغرب مقتنعاً بأن القضاء على الإسلام هو السبيل الوحيد لنشر الديمقراطية، ولأجل ذلك لا بد من استخدام القوة، وهو ما حصل بالفعل، غير أن حيثيات الإستراتيجية الأمريكية وتطبيقاتها، زادت من ظهور الجماعات المسلحة، ودفعتها إلى مزيد من التطرف والتشدد، وبالتالي استفحال ظاهرة الإرهاب.

¹⁰⁵ خليل حسين، الإستراتيجية الأمريكية تجاه العراق وخلفيات الاتفاقية الأمنية، (29. 9. 2009)، نقل عن:

http://drkhalilhusein.blogspot.com/2009/05/blog-post_29.html

وعلى غرار وثيقة 2002 ، صدرت وثيقة إستراتيجية الأمن القومي الأمريكي 2006 لتؤكد على طبيعة التحرك الأمريكي دوليا ، الذي يستند إلى التفوق الاستراتيجي لفرض التصور الأمريكي للعالم ، وفي هذا الصدد ، أوضح الرئيس جورج بوش في خطاب إعلانه عن الوثيقة ، بأن بلاده تسعى إلى تشكيل العالم ، والتأثير في الأحداث من أجل الأفضل ، بدلا من أن تكون تحت رحمتها ، وقد كررت الإستراتيجية التذكير بأن "أمريكا في حالة حرب" ، وهو ما يتطلب حتمية البقاء في حالة هجوم و استعداد تام لمن يصوب عليها ، مما يعني أن مرتكز هذه الإستراتيجية هي الحرب الإستباقية .

وبخصوص فكرة الاستباق ، أكدت الوثيقة أنه وفقا لمبادئ الدفاع عن النفس ، لا يستبعد استخدام القوة قبل أن تحدث الهجمات ضد أمريكا ، حتى في حالة عدم اليقين بشأن توقيت ومكان هجوم العدو ، وفي هذا الصدد ، نشير إلى المفارقة التي تضمنتها الوثيقة أنفة الذكر ؛ ففي الوقت الذي التزمت في أول كلمة فيها بنشر الديمقراطية ، تعترف بأن "الانتخابات ليست كافية في حد ذاتها" ، وقد تقود إلى "نتائج غير مرغوبة" ¹⁰⁶ و في هذا السياق يمكن القول أن إستراتيجية الاستباق ، تشمل كذلك التدخل في مسارات التحول السياسي السلمي الديمقراطي داخل الدول الإسلامية ، لاحتواء الخطر المحتمل على انتشار الغرابة ، بمنع صعود تنظيمات ترفض أو تتحفظ على القيم الغربية .

ونشير في الأخير ، أن وثيقة إستراتيجية الأمن القومي الأمريكي تحدثت عن الإسلام السياسي "الراييكالي" وقد تم اعتماد صفة الراييكالية لتبرير النزعة التدخلية ، وإضفاء العدالة على محاربة الإرهاب ، من أجل تثبيت القيم الغربية بتشريع قانوني ذاتي يعتمد على القوة .

ثانيا: الحرب العادلة على الإرهاب لمغالطة الرأي العام العالمي بحقيقة العداء للإسلام.

أخذت آلية استخدام القوة في العلاقات الدولية بعد الحرب الباردة اتجاها مغايرا لما كان مأمولا من طرف المجتمع الدولي ، وهو التشريع القانوني الذاتي بدل التشريع الأممي ، وفي هذا السياق ، شهد العالم تدخلات عسكرية بداعي الحماية الإنسانية ، وفرض الديمقراطية ، واحتواء خطر وتهديدات الدول المارقة ، ثم أخيرا ودائما محاربة الإرهاب ، فاستخدام القوة بعد الحرب الباردة ، قد تم استجماع مبرره في دافع واحد هو الحرب العالمية على الإرهاب ، على اعتبار أنه أفضل وأنسب الدوافع وأشملها ، وهو أوفر حظا لإصباغ العدالة على الحرب التي يشنها الغرب .

إن التركيز على الإرهاب يمنح فسحة للمناورة في تبرير التدخلات العسكرية ؛ فاستخدام القوة لمحاربة الإرهاب يمكن أن يتم تبريره بكونه يدخل في إطار التدخل الإنساني ومسؤولية الحماية ، على اعتبار أن الإرهاب يتسبب في انتهاكات إنسانية وعرقية . ويمكن أن يكون المبرر مثلا في اعتبار الإرهاب يمنع المسار الديمقراطي لبناء دولة الحرية ، مما يستدعي تدخلا عسكريا لمحاربه وفرض الديمقراطية ، أو أن تتم محاربة الإرهاب بداعي احتمال حصول الإرهابيين على أسلحة دمار شامل واستعمالها ، وهو ما يهدد الأمن والسلام الدوليين .

وهكذا لا يوجد في الألفية الثالثة بالنسبة للغرب بزعامة أمريكا ، أفضل من الإرهاب لخوض ضد من يتبناه (دولا أو جماعات) حربا تكون عادلة بنظر المجتمع الدولي ، كونها حربا بين الخير والشر ، فالمعيار الجديد الذي بات يحتكم إليه في استخدام القوة بعد الحرب الباردة ، هو معيار الخطر على المنظومة الغربية .

ومن الواضح أن الاحتكام لمعيار الخطر المحتمل ، وفي الغالب يكون خطر افتراضي وغير حقيقي حتى ، يعتبر بمثابة بداية عهد دولي جديد لا يخضع فيه السلوك الخارجي لمبادئ القانون والشرعية الدولية ،

¹⁰⁶ . ولد اباه ، مرجع سابق ، ص ص 79-96

بل يحتكم لمعيار التقديرات الذاتية على خطر ما، وهكذا تم التحول من قانونية الحرب إلى عدالتها بالمفهوم الغربي للعدالة، ومن الشرعية الدولية إلى مشروعية قيمية قوامها الخير الغربي في مواجهة الشر الإسلامي. وفي هذا الصدد، تجدر الإشارة إلى اتجاه أمريكي في حقل الدراسات الإستراتيجية، يرى في مفهوم الحرب العادلة نقطة التقاء ممكن بين مقتضيات الهيمنة الأمريكية الأحادية على العالم، والالتزامات الأخلاقية المترتبة على تلك المقتضيات، فضلا عن تلاؤمها مع التحدي الجديد الذي يواجه المصالح الأمريكية المعرف بالإرهاب والموصوف إسلاميا جورا، فحسب جين إشتاين، فإنه لا مناص من مواجهة خطر الإرهاب بآليات وتشريعات الحرب الباردة، وأن مشروعية الحرب لا تتحدد بامتثالها الشكلي لمدونة قانونية شكلية، وإنما بآثارها الأخلاقية، وأن الإستراتيجية الناجعة هي الإستراتيجية الأخلاقية التي تقوم على تسخير القوة لإصلاح العالم، بالقضاء على الإرهاب، وفرض الديمقراطية الليبرالية في العالم، حسب الصورة الغربية، ورفض حق التنوع الثقافي والحضاري، بصفته وهما زائفا، خاصة بالنسبة للإسلام الذي وصفه بالانغلاق والعدوانية، في مقابل انفتاح ورحابة المسيحية.

ومن جهته، قارن "جيمس تورنر جونسون" بين الحرب العادلة في التقليد المسيحي التي اعتبرها مفهوما أخلاقيا عاما، والجهاد الإسلامي القائم بزعمه على التمييز والإقصاء. وبالتالي الغرض من العودة للحرب العادلة في السياق الراهن، هو استرجاع المقوم الأخلاقي في إدارة الحروب، لكن إخضاع الفعل في المجال الدولي للأخلاق بالمنظور الغربي يتناقض مع تحري الشرعية، خاصة وأن المشاعر الأخلاقية تستجيب لمشاهد أو صور خاصة تعظم القيم الغربية وتستصغر وتستعدي الإسلام والمسلمين، وفي هذا السياق، يوضح "يورغن هابرماس"، أن المشاعر الأخلاقية قد تؤدي إلى الخطأ، لكونها تستجيب لمشاهد أو صور خاصة، إذ ليست ثمة طريقة تمكن من ضبط مسألة الشرعية في كليتها.¹⁰⁷

وانطلاقا مما تقدم، دأب العرب بعد الحرب الباردة على صياغة قواعد قانونية عبر الممارسة المتكررة، وليس عبر الأطر المؤسسية العالمية والاتفاقية لجميع فواعل النظام الدولي، وبذلك فهم يسعون لامتلاك القيم الكونية للقانون الدولي والاستحواذ عليها، وفي سياق التحليل هذا، يبدو أن التوجه الحاصل منذ هجمات سبتمبر 2001 يميل بشدة نحو إصباغ اللون الإسلامي على الإرهاب، وتعزيز سبل الانتقال من قانونية الحرب إلى عدالتها بالمفهوم الغربي للعدالة، ومن الشرعية الدولية إلى مشروعية قيمية، قوامها الخير الغربي في مواجهة الشر الإسلامي، وهو ما يجعلنا نتوقع أن هذا التوجه سيهدد أكثر فأكثر الأمن والسلم الدوليين، ويكرس الظاهرة النزاعية أكثر، ويضيق دائرة صدام الحضارات التي تحدث عنه هنتغتون، إلى ما نسميه صدام الحضارتين (الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية)، وتنامي صدام الحضارتين قد يكون مقدمة لبداية نهاية التاريخ، نهاية ليست على النحو الذي ذكره فوكوياما، إنما قد تكون نهاية حقيقية وفعالية للتاريخ. خاتمة.

لا ننكر وجود أصوات غربية منصفة تتحدث في الغرب نفسه عن الإسلام والمسلمين بعدل وحق، لكن هذه الأصوات تبقى الاستثناء الذي يؤكد القاعدة، متمثلة في ظاهرة كراهية جماعية متضخمة للإسلام وأهله، تؤججها منظمات وقوى مختلفة المشارب والانتماءات، نتيجة أوهام مستقرة تغذيها وسائل إعلام مغرضة ومراكز أبحاث تنطلق من أحكام مسبقة، وترسخها تيارات ذات مصالح هائلة في تثبيت العداء الجماهيري للإسلام في المجتمعات الغربية بل وتنمية هذا العداء واصطناع مزيد من عوامل تسعير نيرانه.

*- ريتشارد مكينون (1985-1900) Richard McKeon، فيلسوف أمريكي.

وتعتمد المنظومة الغربية العامة لتمرير الصورة النمطية للإسلام والمسلمين على عدة محاور من بينها أطروحات بعض المفكرين المعروفين التي تهمل من الموروث الكنسي والمخيال الغربي المتوارث عبر الأجيال..

وترتكز الصورة النمطية الغربية عن المسلم في الوقت الحالي على الإرهاب بوصفه يشتمل على كل المساوئ التي تؤسس للعداء الغربي للإسلام، فعندما يحمل الغرب المسلمين مسؤولية الظاهرة الإرهابية، فإنهم يشيرون إلى التطرف ومعاداة القيم الغربية والحرية وحقوق الإنسان، بمعنى معاداة القيم الغربية وممانعة انتشارها، ومن خلالها تعميم الهيمنة الغربية.

إن تصاعد موجة العداء للإسلام والانتقاص من رموزه المقدسة، تزامن مع زوال المعسكر الاشتراكي والمنافسة الشيوعية، ولم يبق من تهديد لعولمة نهائية للقيم الغربية سوى المنظور الإسلامي، الذي بات في نظر الغرب يشكل نموذجاً للممانعة ومقاومة المد الغربي، بحكم ضوابط الدين الإسلامي التي تجعل المسلمين يتحفظون في قبول الطرح الغربي بشكل كامل غير منقوص، وهو ما يرفضه الغرب.

وفي ضوء الممانعة الإسلامية، والتعننت الغربي، ترتسم معالم صدام الحضارتين الغربية والإسلامية، التي قد يتأسس عليها خلاص العالم من خلال عالمية القيم الإسلامية العادلة، قيم لا تجرد الإنسان من إنسانيته ليستعبد إنساناً آخر من درجة أدنى.

المراجع.

الكتب.

- شاهر إسماعيل الشاهر، أولويات السياسة الخارجية الأمريكية بعد 11 أيلول 2001، دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2009.

- مسعد عبد الرحمان زيدان، الارهاب الدولي في ضوء القانون الدولي، القاهرة: دار الكتب القانونية، 2007.
- هيدلي بول، المجتمع الفوضوي دراسة النظام في السياسة العالمية، ترجمة مركز الخليج للأبحاث، الطبعة الثالثة، دبي: مركز الخليج للأبحاث، 2006.

- علي صبح، الصراع الدولي في نصف قرن 1945 - 1995، بيروت: دار المنهل اللبناني للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، 2006.

- السيد ولد أباه، عالم ما بعد 11 سبتمبر 2001، بيروت: الدار العربية للعلوم، 2004.

- صامويل هنتغنتن، صدام الحضارات وإعادة صياغة النظام العالمي، ترجمة: طلعت الشايب، مصر: دار سطور، الطبعة الثانية، 1998.

- فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة حسين أحمد أمين (مصر: مركز الأهرام للترجمة والنشر، الطبعة الأولى، 1993).

- فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ و الرجل الأخير، ترجمة، حسين الشيخ، بيروت: دار العلوم العربية، 1992.

- ريتشارد نيكسون، الفرصة السانحة، ترجمة صدقي مراد، القاهرة: دار الهلال، 1992.

- Norman Daniel, Sarrasins, chevaliers et moines dans les chansons de gestes et aussi, la persistance des perceptions médiévales du Monde Arabe in, d'un Orient l'Autre, Ed. C.N.R.S. Paris, 1991

- Norman Daniel, Islam et Occident, traduit par Alain spieß, Ed. Du Cerf, Paris, 1993

Philippe Sénac, *Musulmans et Sarrasins, dans le Sud de la Gaule du VIII au XI*. Ed. Le Sycomore Paris 1980

Philippe Sénac, *Musulmans et Sarrasins, dans le Sud de la Gaule du VIII au XI*. Ed. Le Sycomore Paris 1980

مجالات.

- لامية طالة ، حوار ثقافات أم صراع حضارات: دراسة تحليلية لكتاب صدام الحضارات وإعادة صياغة النظام العالمي لـ "صامويل هنتغتون" ، ونهاية التاريخ وخاتم البشر لـ "فرانسيس فوكوياما" مجلة مقاربات ، المجلد 6، عدد 2، 2020،

- عصمان نعمان ، أمريكا والمسلمون : مشكلة علاقة ، في: "العرب والعالم بعد 11 أيلول- سبتمبر" ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت: سلسلة كتب المستقبل العربي (العدد 23) ، الطبعة الأولى ، 2002
- منار الشوربجي "الثابت والمتغير في سياسة الولايات المتحدة الخارجية ، "السياسة الدولية، العدد 165 ، جويلية 2005 ،

- داليا عبد القادر عبد الوهاب " فوكوياما والانقلاب على المحافظين الجدد، السياسة الدولية، العدد 166 ، أكتوبر 2006

-Jean Flori, *Radiographie d'un stéréotype: la caricature de l'Islam dans l'Occident chrétien: sens et contresens*, in *Maroc-Europe*, n° 3, 1992,

المواقع الالكترونية.

- كريستوفر بينت ، استعراض إصدارات حول حلف شمالي الأطلسي "الناتو" ، في:

<http://www.nato.int/docu/review/2007/issue1/arabic/book.html>

- أوهام الغرب عن الإسلام، في:

<http://www.aljazeera.net/knowledgegate/books/2013/5/19/>

- خليل حسين ، الإستراتيجية الأمريكية تجاه العراق وخلفيات الاتفاقية الأمنية، (29 .9 .2009) ، في:

http://drkhalilhussein.blogspot.com/2009/05/blog-post_29.html

-السيد يسين ، النظام الدولي.. فوضى أم انهيار؟ ، في:

<https://alqabas.com/article/243898>

- أمريكا دمرت الأنظمة الحداثية العربية ، حوار للصحفي آلان باروليت مع الكاتب الأكاديمي جون كرسنوف روفان مؤلف كتاب «الإمبراطورية والبرابرة الجدد» ، صحيفة لوفيجارو الفرنسية: ، في:

<http://www.akhbar-alkhaleej.com/13580/article/25376.html>

-L'empire et les nouveaux barbares Résumé ,dans:

<https://livre.fnac.com/a1247086/Jean-Christophe-Rufin-L-empire-et-les-nouveaux-barbares>

-Islamophobia A Challenge For Us All, Report Of The Runnymede Trust Commission On British Muslims and Islamophobia, in

<https://www.runnymedetrust.org/uploads/publications/pdfs/islamophobia.pdf>.

قيم التعايش والتواصل في المجتمع الأندلسي خلال القرن 5هـ/11م Values of coexistence and communication in Andalusian society during the 5th century AH / 11th century AD

سمير مزرعي، أستاذ محاضر صنف "أ"، جامعة مولود معمري - تيزي وزو -
Samir_mezerai@hotmail.com

المخلص:

لقد شغل مفهوم التعايش حيزاً واسعاً ضمن سوسيولوجية المجتمع الأندلسي خلال القرن 5هـ/11م، وإننا لنرى ذلك ماثلاً أمامنا أينما وجَّهنا النظر، فقد تعايش المجتمع الأندلسي المُتشكَّل حديثاً من (العرب والبربر) مع فئة اليهود والنصارى الذين عرفوا بـ"أهل الذمة"؛ وفق نظام اجتماعي لم يكن مألوفاً في وقت سابق، بحيث تولدت لديهم قابلية لاحتضان ذلك الفكر التنويري، وتم استساغته واستيعابه بقدر كافي من التعقل والإدراك، بحيث خُلِقَ من أرحام ذلك التعايش أفراداً اجتماعيين مولعين بالتعرف على ثقافة الغير، ومستعدين لاحتضان طمي ترسبات مورثات مجتمعات الحضارات الأخرى، ومتى استشعرنا تلك الفلسفة الأخلاقية التي باركت تلك الفضائل الاجتماعية والتربوية؛ جاز لنا أن نقول بأن المجتمع البسيط هو من صَنَعَ مفاهيم التعايش والحوار الحضاري.

الكلمات المفتاحية: التعايش الديني، التعايش الحضاري، التربية، الأخلاق، المجتمع الأندلسي، النصارى، اليهود، أهل الذمة.

Abstract

The concept of coexistence occupied a large space within the sociology of Andalusian society during the 5th century AH/11th century AD. To see that present before us wherever we look, the newly formed Andalusian society (Arabs and Berbers) has coexisted with the Jewish and Christian category known as the "Dhimma people" according to a social system that was not familiar earlier. Hence, they generated an ability to embrace that enlightenment thought and was believed and absorbed with sufficient sanity and cognition. Social individuals were created from the wombs of that coexistence who were fond of knowing the culture of others, willing to embrace the deep-rooted remnants of other civilizations' societies. Once we sense the moral philosophy that has blessed those social and educational virtues, we may say that the simple society is the one that created the concepts of coexistence and civilized dialogue.

Keywords: religious coexistence, civilizational coexistence, education, morality, Andalusian society, Christians, Jews, Dhimmis.

مقدمة: إن كل ما من شأنه أن يثبت هوية الأفراد داخل مجتمعاتهم قد لا يكون وكما يتصور البعض نتيجة غريزة الاعتزاز بالذات، بالمعنى الذي يجعل قيم التواصل والاعتراف بالآخر ضرباً من الوهم غير ممكنة التحقيق، تسليماً للحكمة الفلسفية القائلة بـ "طبيعة الفرد الاجتماعية"، ثم إن حدود الماضي التي رسمتها الاختلافات الدينية تحت مفهوم "العقيدة والمعتقد" قد تتلاشى في أول خطوة قد تخطوها البشرية نحو ما يعرف بـ "الحقيقة" - أي حقيقة إجتماعنا البشري - على ضوء الاختلاف الطبيعي الذي ألفناه، إذ لا يمكن لمفهوم الحقيقة أن يتجسد من دون الاستسلام للقانون الطبيعي العام، والعيش والاجتماع تحت سقف قيم الاعتراف بالآخرين والتواصل معهم، ضمن أطر اجتماعية ونفسية ودينية يمكن على إثرها تحقيق ما يعرف بـ "التعايش الديني".

1- التعايش في الأندلس... نظرة عن كثب: فعالم الأشياء المشتركة الذي تجمع بين مختلف المجتمعات الدينية قد يجعلهم في رضا غير ذي سبق منهم وفي انسياب تام لاستيعاب حقيقة اختلافاتهم الطبيعية وفق مفهوم أكثر جودة وتحضراً من ذي قبل، ذلك يعني أن الاجتماع البشري بضرورياته الحتمية قد يزيل مجموعة من الترسبات الإثنية التي عقلت في مفاهيمهم المتأزمة تاريخياً، وتجعل الاختلافات الدينية على هامش أولوياتهم الشخصية، إذ أن التأريخ للذات لا يمكن أن يكون جزئياً منطوياً على ذاته، طالما هناك عالم آخر يحيط به ويقاسمه علاقة التأثير والتأثر، وقد يعني في مجمل صورته تحديد بعض المفاهيم الذي تخضع للتغيرات وفق العمران البشري الذي تحيا فيه كـ الاضطهاد والتصديق والتدجين والتكفير، ومن هنا يجوز لنا أن نقول بأن التعايش بين مختلف الفئات الاجتماعية الأندلسية خلال القرن 5/11م قد يتولد من النظرة الشمولية للتاريخ المشترك الراض للحواجز التاريخية، إذ يخضع وفي كثير من المرات إلى أسلوب مقارن في تجربة اجتماعية من فترة تاريخية إلى أخرى.

فالحالة الاجتماعية التي عاشها اليهود مثلاً في المرحلة التي سبقت الفتح الإسلامي قد امتازت بضروب المهانة والملاحقة من طرف القوط، بعد أن حرموا من ممارسة شعائرهم الدينية وتعرضوا لمساومات تنصيرهم (بولعراس، 2006-2007، صفحة 56) (سالم، 1961، صفحة 133)، وفي مقاربة تاريخية بين ما كانت تعيشه الفئات اليهودية والاقليات في المغرب، فإن تحديد أوجه مفهوم الحرية بالنسبة لليهود الأندلس قد يكون من خلال تشاركية الحياة الاجتماعية، فتأييد الوجود العربي في الأندلس (سالم، 1961، صفحة 133) هو في الحقيقة واحداً من أوجه تلك الحرية، وبعدها كان المجتمع اليهودي يفضل وحدة العيش والمعتقد، نجده يتنازل عن إثنيته مع أول متغير تاريخي يهدد وجوده واستقراره في الأندلس، ومع أن تلك الحواجز التاريخية ما انفكت تبقى ماثلة مستقرة تحت الظواهر الاجتماعية، نتيجة تشكيل فئات اليهود لمجتمعات منعزلة في أرباض وشوارع خاصة بهم منفصلة عن مراكز وجود الفئات الاجتماعية الأخرى (وتوراس، 2003، صفحة 314) (بولعراس، 2006-2007، صفحة 58) إلا أنهم أصبحوا يمثلون فئة اجتماعية مهمة داخل العمران البشري للمجتمع الأندلسي نتيجة الدعم الذي قدموه للفاتحين (الخطيب، 2009، صفحة 16) (سالم، 1961، صفحة 133) بحيث احترمت شعائرهم الدينية وطُبقت عليهم قوانين أهل الذمة التي تقضي بحمايتهم مقابل تقديم الجزية، كما كانت لهم مؤسسات قضائية وإدارية خاصة بهم تعنى بحل مشاكلهم الداخلية وتقضي في منازعاتهم (الخالدي، 2005، الصفحات 146-147).

لقد شغل مفهوم التعايش حيزاً واسعاً ضمن سوسيولوجية المجتمع الأندلسي، إذ أن الثقافة العامية حول ذلك ومع ما تتميز به من بساطة، لم تكن منحصرة في حدود الرؤية الدينية التي تقيد الفكر الاجتماعي بين حدي الانتماء الديني والعقائدي من جهة، والتكفير والخروج عن الملة من جهة أخرى؛ فالفكر التنويري

الذي يتيح لجميع الفئات والمعتقدات أن تعيش جنبا إلى جنب سمح باستيعاب أنماط إجتماعية لم تكن مألوفة في وقت سابق، بحيث تولد لديهم نوع من القابلية لاحتضان ذلك تماما، كما حدث لمختلف العلوم التي ولجت ولأول مرة أرض الأندلس، وعلى هذا الأساس نجد بأن القرنين الرابع والخامس الهجريين/10-11م شهدا ازدهارا كبيرا بخصوص نشاط الإفتاء في النوازل المتعلقة بأهل الذمة المصاحب لشيوع الدراسات الفقهية (بنميرة، 1995، الصفحات 50-51) التي نالت حظوة في عصر ملوك الطوائف، ككناية عن اهتمام المجتمع بأساسيات النظام الاجتماعي؛ فبعض النوازل كانت بمثابة قوانين دينية تؤدي وظائف اجتماعية لتنظيم العمران البشري، ومن مجمل تلك المسائل نجد إشكالية أثارها القاضي عياض حول أهل الذمة من أهل الأندلس بقوله: "إن أمر نصارى الأندلس مشكل هل هم صلحيون وصلحهم على ما بأيديهم فيجري في أمرهم في جميع ما بأيديهم مجرى الصلحيين؟ أم هم عنون وأرضهم عنوة فيجري مجرى أهل العنوة؟ أم بأيديهم مكتسب لهم وأصل جماجمهم على الصلح أو العنوة؟" (الونشريسي، 1981، صفحة 74).

ولما أصبح التعايش يمثل الصورة السائدة في الحياة اليومية للمجتمع الأندلسي جعل منهم أفرادا اجتماعيين مولعين بالتعرف على ثقافات الغير في إطار غير محدد، كونها مرحلة تشخيص الذات والغير في إطار تاريخي جماعي واحد، وإذا كانت فلسفة الأخلاق هي التي تبارك هذه الفضائل الاجتماعية والتربوية بنسق أكثر تحضرا وانفتاحا، جاز لنا أن نقول بأن المجتمع البسيط هو من صنع مفاهيم التعايش والحوار الحضاري، إذ نجده لا يتوارى عن الانظار ليقاسم أفراد المجتمع الأندلسي من النصارى وغيرهم فرحة أعيادهم ومناسباتهم في خطوة لتثبيت حقيقة التعايش، مثل عيد ميلاد السيد المسيح وعيد النيروز (المقري، 1988، صفحة 63) رأس السنة الميلادية (يناير) وعيد القديس يوحنا (بالنثيا، 1955، صفحة 21)، (مصطفى، 1989، صفحة 186)، وعيد المهرجان الذي يسمى بالعنصرة (كحيلة، 1993، الصفحات 109-110)، (بولعراس، 2006-2007، صفحة 88) وهو عيد سان خوان (San Juan) الذي يصادف اليوم السادس من شهر حزيران (جوان)، وخميس نيسان (أفريل) أو خميس العهد الذي يسبق عيد الفصح المسيحي بثلاثة أيام (طويل، 1994، صفحة 65)، (مريم، 1994، صفحة 249)، (العبادي، 1998، صفحة 107).

ومتى كانت هذه الممارسات في أبعث حلتها فإنها لا تمثل الا صورة نسبية مع ما استساغته أحاسيس وعقول الذميين ضمن الخليط الاجتماعي الأندلسي، ولما كان تصورهم للحياة الاجتماعية لا يزيد عن مجرد استقرار وانعزال طائفي، فإن ما أقدمت عليه دول ملوك الطوائف خلال القرن 5هـ/11م غير كثيرا من توقعاتهم، فقد تفاقمت عنايتها كثيرا بمجتمعات أهل الذمة بحيث أنها أعطت للنصارى المسالمين حريتهم في تسيير شؤونهم وإدارة أعمالهم، ومن مجمل ما قامت به أنها عينت قومس منهم في مقر يسمى سوقة القومس يسجل أسماءهم وينظم شؤونهم الإدارية، كما كان لهم قاض خاص بهم يسمى قاضي النصارى أو قاضي العجم (فكري، 1983، صفحة 245)؛ أما فئة اليهود فكان رئيس طائفتهم يسمى بناسي (Nasi, Ashtor) (1983, pp. 169-171) وهي كلمة عبرية تعني الرئيس، وكان يعين من قبل الطائفة اليهودية بتوصية من الحكام المسلمين، ولم تكن مسؤوليته محصورة على طائفة اليهود فحسب، بل كان له نفوذ سياسي واجتماعي واقتصادي في الأندلس، وهذه قد تعني قمة الحرية والتعايش ضمن إطار المجتمع الأندلسي.

ونتيجة للحرية الدينية ونظام التعايش في الأندلس، فإن فئة اليهود قد بادرت وفي خطوة تاريخية إلى الاستقلال عن يهود المشرق دينيا، فبعدها "كانوا قبل يضطرون في فقه دينهم وسني تاريخهم ومواقيت أعيادهم إلى يهود بغداد، فيستجلبون من عندهم حساب عدة من السنين يتعرفون به مداخل تاريخهم ومبادئ سنينهم، فلما اتصل حسداي بالحكم، ونال عنده نهاية الحظوة توصل به إلى استجلاب ما شاء من

تأليف اليهود بالشرق، فعلم حينئذ يهود الأندلس ما كانوا قبل يجهلونه، واستغنوا عما كانوا يتحشمون الكلفة فيه" (أصبغة، د.ت، صفحة 498)، وبذلك أصبح وجودهم في الأندلس لا يخضع لمباركتهم بل أصبح يمتاز بكثير من الحرية.

ومع هذه النقلة التاريخية فإن إصلاحات إدارية طرأت على كيانه، حيث أصبح خلال القرن الخامس الهجري (11م) يطلق على رئيس الطائفة اليهودية إسم نجيد (Nagid) وهي تعني بالعبرية الزعيم، وربما أن روحانية الدين والعقيدة هي ما طغى على الإصلاح الجديد، كون أن النجيد يمثل الزعيم الروحي لطائفة اليهود؛ ومن الشخصيات اليهودية التي تسمت بهذه التسمية نذكر مثلاً: "إسماعيل بن النغريلة" المعروف بصموئيل هالي في حسب ما يذكره ابن بسام بقوله: "وتسمى في خططهم الشرعية بالناغيد، معناه المدبر بالعربية، خطة تحامها قداموهم وتطاطاً قديماً زعماءوهم" (بسام، 1997، صفحة 767) (دوزي، 1995، صفحة 24).

وتثبت الوثائق التاريخية أن المجتمع اليهودي كان يحظى بكثير من الحرية الاجتماعية، حيث كان في مقدوره تعيين رئيس له عن طريق الانتخاب، فقد كانت رئاسة المقدم (العزير، 1996، الصفحات 8-9) تمنح للشخصيات اليهودية المرموقة، وتقتصر مسؤولياته على فئات بني جلدتهم أمام الحكومة الإسلامية بكل ما يتعلق بالضرائب والإشراف على تطبيع علاقات التعايش مع غيرهم من الفئات الاجتماعية الأخرى، ويشير ابن حيان لهذا المنصب في مرحلة متقدمة عن فترة ملوك الطوائف، ففي سنة 363هـ/973م عين الخليفة المستنصر "الحجاج بن متوكل اليهودي على قسامة قومه يهود أليسانة" (القرطبي، 1965، صفحة 149) (العامري، 2012، صفحة 81)، وتجدر الإشارة إلى أن التعايش بين مسلمي ويهود الأندلس كانت تشرف عليه الشخصيات الدينية الروحية التي تمثل المثل العليا بالنسبة إليهم، إذ أن الأدوار التي كان يقوم بها علماء المسلمين وقضاةهم من خلال الفتاوى والنوازل التي تجسد أنماط التعاملات مع أهل الذمة كانت تبرز في شيء من الوضوح تقارب وجهات النظر بينهم وبين الزعيم الروحي لفئة اليهود الذي يسمى بالحاخام (تعليق رقم 1) بحيث أنه كان يتولى تطبيق الأحكام المتعلقة بالديانة اليهودية على فئة اليهود التي يشرف عليها (العزير، 1996، صفحة 9)، وفي حال وقوع خلافات بينهم وبين المسلمين فإن المسألة ترفع إلى قاضي المسلمين، وهذا نمط اجتماعي يمثل قمة التعايش الذي احتفت به الكثير من المصادر التاريخية: مثلما نجده في قضية قتل المسلم لليهودي الذي سب الدين علنا في السوق زمن المعتمد بن عباد سنة 463هـ/1070م (الشتريني، 1997، صفحة 418).

وبالقدر الذي يمكننا أن نحلل به الأحداث التاريخية ونقف على عتبة الحقيقة، فإن هناك خطاباً تاريخياً تقليدياً يواجهنا يعارض في مضمونه بلاغة التصور والاعتقاد، وهذا ما قد يدفعنا إلى مقارنة النصوص مقارنة لا متناهية مع بعضها البعض بصفة جدلية، ويدخلنا في دهاليز التحقيق بناء على الشكوك التي ظلت تساورنا طوال فترة البحث، غير أن استيفاء ذلك ربما قد يكون من خلال تناولنا لذلك الخطاب برؤية فلسفية تأملية، إذ أن الحدود الفاصلة المتأتمية من حقيقة الأحداث التي سنأتي إلى ذكرها قد تفصح لنا كثيراً مما نجعل، فالنوادير والسوابق التاريخية التي عاشتها مثلاً مملكة غرناطة في عهد حبوس بن ماكسن من خلال تعيينه لشخصية إسماعيل بن النغريلة في منصب الوزارة قد تعطينا نظرة محددة عن معنى التعايش بنظرة ذات طابع حضاري، وقد لا يتكرر ذلك أو لا يصح إلا في دولة بني زيري بغرناطة على حد تعبير "رينهارتدوزي" (دوزي، 1995، صفحة 22)، كونها كانت مقراً لأغلب الجالية اليهودية حتى سميت "أغرناطة اليهود" (الحميري، 1984، صفحة 45)، ثم إن دار بيت مال المسلمين في غرناطة كان مقرها دار أبي الربيع اليهودي في عهد حبوس بن ماكسن (بلقين، 2006، صفحة 163)، ناهيك عن استئناس المجتمع الأندلسي بفئة اليهود كقوة اقتصادية

ومالية بحيث سكنوا المدن والأرياف، واشتغلوا بالزراعة والصناعة ومختلف الحرف، وكانوا أكبر تجار الذهب والفضة والنحاس والمصارفة(الحكيم، 1958، الصفحات 115-116).

فالتعايش الاجتماعي من خلال ما سبق يبدو ماثلاً أمامنا متجاهلاً كل التحديات التي عاشتها فئة أهل الذمة، وحتى إذا تعددت صور الإثنية التي تزيح عن العمران البشري صفة السلم الاجتماعي، فإن هناك مشاعراً تُكبت داخل الوجدان وتحد من استفحال وشيوع تلك الأحاسيس، فالمواقف التي خلفها اسماعيل بن النفريلة وبعض مؤيديه من شيوخ صنهاجة تجاه الرعايا الاشبيليين المقيمين في غرناطة، والتي كادت أن تتحول إلى مجزرة على يد باديس بن حبوس(الدين، 1973، الصفحات 436-437)(عذاري، 1983، الصفحات 313-314)، وإن احتواء عبد الله بن بلقين لثورة يهود أيسانة بقيادة زعيمهم ميمون 482هـ/1089م بطريقة سلمية استجابة لوزيره ابن مؤمل(بلقين، 2006، الصفحات 163-165)(مريم، 1994، صفحة 176)، قد تقدم لنا عرضاً استثنائياً يفيض بلاغة عن قيم التعايش، وينم عن تصور عقلائي لمفاهيم قيم التواصل والاعتراف بالآخر مع مختلف الفئات والأقليات، ومهما يكن أمر الصورة التي يتخذها، فإنه في مقدورنا أن نلمس جمالية تلك المواقف التي تولدها غرائز الإحساس بالمجتمع.

وإنه لمن الغريب أن يجد ذلك التعايش سبيلاً للنضج مع كثير من القابلية، متنكراً لتلك المجزرة التي طالت فئة اليهود على يد باديس بن حبوس سنة 459هـ/1066م(مجهول، 2013، الصفحات 343-344)(خلدون، 2000، صفحة 206)(الدين، 1973، الصفحات 439-440)في رؤية قد تبدو ولأول وهلة دحضا وتقنيدا لادعاء المجتمع الغرناطي؛ باستفحال سلطة اليهود واستبدادهم بالأمر السياسي في دولة بني زيري، غير أنه قد لا نفهم أبداً تلك المقايضة بين النصوص التاريخية واختلاف مواقف المجتمع الأندلسي تجاه فئة أهل الذمة، وحتى إذا حاولنا أن نبعد الشبهة عن المجتمع كونه يمثل سلطة خاصة في تشكيل عمران البشري، فإنه من الصعب أن نتنكر لقصور إدراك السلطة السياسية لمفهوم التعايش، فكتب الحسبة مثلاً نجدها تستأنس بخطاب صادم ذي لهجة مفعمة بالسيطرة والإثنية، ويميل إلى توجيه نظرة اجتماعية تاريخية معينة قد لا تمثل وفي أغلب الأحيان رؤية شمولية بقدر ما تعبر عن جزئية الخطاب، التي تكون فيها السلطة وراء الخلل الذي أصاب الاجتماع البشري للمجتمع الأندلسي وبعض المتغيرات التي أصابت مفهوم التعايش، إذ تقدم صيغاً صورية كتبرير لمواقفها حفاظاً منها على أندلسية المجتمع.

فيمنع مثلاً "أهل الذمة من الاشراف على المسلمين في منازلهم، والتكثيف عليهم من إظهار الخمر والخزير في أسواق المسلمين، ومن ركوب الخيل بالسروج والزي بما هو زي المسلمين، أو بما هو من أبهة، وينصب عليهم علماً يمتازون به عن المسلمين: كالشكلة في حق الرجال، والجلجل في حق النساء؛ ويمنع المسلمون أن يحاولوا لهم كل ما فيه خسارة أو إذلال للمسلمين: كطرح الكناسة ونقل آلات الخمر، ورعاية الخنازير وشبه ذلك، لما فيه من علو الكفر على الإسلام، ويؤدب من فعل ذلك"(الجرسي، 1955، صفحة 122)، ولما يكون اجتماعهم مع غيرهم يقوم على الفوارق المبنية على أساس الجنس والعرق والعقيدة والتوجه الفكري، فإن الفرد في المجتمع الأندلسي يبني عليها تصورات بحيث توقعه في شرك الوهم وبطول تكرارها تصبح معايير يقدر بها طبيعة شخصيته، غير أنها تفتقر مواهبه النفسية والاجتماعية التي اكتسبها حول كيفية مجانبته غيره مجانبته سلمية، وتجعلهم منافسين لبعضهم البعض بل وقاضمة لطبيعة التعايش الاجتماعي.

ومن تلك الرؤية قد يولد التفاضل بين المجتمع الأندلسي وبين غيره باعتباره مجتمعاً منسلخاً عن الذميين، وتُسترجع في تلك الآونة أسقام الرؤية الإثنية حتى في الأعمال البسيطة التي تصبغ نوعاً من قيم التكافل والتكامل، فيذكر ابن عبدون في قضية أعمال الكياسة في الحمام مثلاً بقوله: "يجب ألا يحك مسلم

اليهودي ولا النصراني، ولا يرمي زبله ولا ينقي كنيفه، اليهودي والنصراني كانوا أولى بهذه الصنع لأنها صنع الأردلين، لا يخدم مسلم دابة يهودي ولا نصراني ولا يسترمل له، ولا يضبط بركابه، وإن عرف هذا أنكر على فاعله" (عبدون، 1955، صفحة 48).

وإذا ما تناولنا نصوصاً أخرى من وجهات نظر متفاوتة، كالأحكام التي سنتها السلطة إذ يقول ابن عبدون: "يجب أن يؤمر القسيسون بالزواج كما في ديار المشرق، ولو شاؤوا لفعلوا... يجب أن يجبروا على الختان كما كان يفعل بهم المعتضد عباد، فإنهم متبعون بزعمهم لسنن عيسى عليه السلام وعيسى قد اختن، ولهم في يوم اختنائهم عيد يعظّمونه، ويتركون ذلك" (عبدون، 1955، الصفحات 48-49)، فإن لهذا الخطاب أن يزداد قساوة إذا ما كُتبت أكثر فأكثر حريات الذميين بمزيد من الاعراف والعقائد التي لا تلزمهم بها شرائعهم ومعتقداتهم، وعندما لا يصير في مقدور السلطة وغالبية المجتمع الأندلسي أن يروا مدنيتهم الطبيعية إلا في أنفسهم، متناسين عن قصد أو غير قصد عوالم أخرى، إذ لا يمكنهم أن يستمدوا شعورهم بوجودهم الخاص إلا من خلال من الحرية الكلية التي تعم كل فئات المجتمع الأندلسي، وإن كان التعايش يؤدي بطريقة عكس ما يظن الفرد البسيط، فإن لتلك الأحكام والشروط التي تسنها أعراف المجتمع قد تحكّم على نفسها بأن تصير لا اجتماعية ولا مدنية.

2- التعايش الحضاري والإستراتيجي: فالامتداد التاريخي لوجود فئة أهل الذمة في الأندلس قد يقدم لنا تصوراً عكسيا عما كانت عليه في القرن 5هـ/11م، ويكشف لنا عن مجموعة من المتغيرات التي طالت حرياتهم الدينية، فالروابط المقدسة التي تجمع المجتمعات المتدينة قد تجد تبريراتها أمام تلك الاختلافات الدينية التي ميزت عصر ملوك الطوائف، إذ يكون من حق اليهود والنصارى مثلاً الحفاظ على تراثهم الديني والعقائدي واللغوي تماماً كما كان بإمكان العرب والبربر الحفاظ على تراثهم الحضاري كونهم يشكلون خليطاً لمجتمع مركب لا يعير اهتماماً لمثل تلك الاختلافات الطبيعية؛ فقد عمل حسداي بن شبروط مثلاً (تعليق رقم 2) بحكم أنه كان وزيراً لعبد الرحمن الناصر على تأسيس مدرسة التلمود (تعليق رقم 3) في قرطبة بمشورته وبتشجيع منه، حيث كان يصدق الأموال على أساتذتها، ومن أبرز الشخصيات التي تناوبت على رئاستها نجد موسى بن حنوخ (تعليق رقم 4) حانوك العالم اليهودي (العزیز، 1996، صفحة 6).

لقد أصبحت تلك المدرسة مستقلة عن المدارس اليهودية في المشرق، وتحولت إلى دار للإفتاء في مجال الشريعة اليهودية، وفي القرن 5هـ/11م أنشأ اليهود مراكز أخرى للدراسات اليهودية في قرطبة، منها: المدرسة اللغوية واللاهوتية في لوسانيا، والتي كان من أساتذتها الشاعر اليهودي إسحاق بن مرشأول (بالنثيا، 1955، الصفحات 488-489) (LENDON, 1948, pp. 66-159)، ثم إن تلك الحرية الدينية التي نعم بها اليهود وسياسة التعايش سمحت لهم بالاعتناء بتراثهم التاريخي واللغوي، إذ احتضنت طليطلة أحد أهم المراكز اللغوية التي تعنى بترجمة مختلف المؤلفات في شتى العلوم من العربية إلى العبرية ومنها إلى اللاتينية، فقد ترجم إبراهيم بن داود الطليطلي (503-575هـ/1110-1180م) كتاب "ميزان العمل" للفارابي من اللغة العربية إلى اللغة العبرية، كما ازدهرت حركة ترجمة الانتاجات العلمية اليهودية على يد مشلم بن يعقوب بن أهل لونل، من خلال حث أهل ملته من اليهود البروفنسين على ترجمة مختلف الكتب والمؤلفات ككتاب "إصلاح الأخلاق" لابن جبرول وكتاب "الهداية إلى فرائض القلوب" ليوسف بن يحيى بن باقودا الأندلسي وغيرها من الكتب والمؤلفات الأخرى (بالنثيا، 1955، صفحة 501) (العزیز، 1996، صفحة 7) (لومبار، 1990، صفحة 119).

وربما أمكننا أن نصلح على هذا النوع من التعايش بـ"التعايش الحضاري"، كون النمط الاجتماعي الذي أله أهل الذمة قام في رحاب الدويلات الطائفية الإسلامية وتحت إشراف منها، إذ كان خاضعا للقيم السلوكية والتربوية بصفة تفاعلية متبادلة بينهم وبين المجتمع الأندلسي، فحتى المسائل المتعلقة بالأمور الدينية والعقائدية لم تكن تشكل عائقا لذلك التقارب، بل كانت تقام مناظرات ومراسلات كالمناظرة التي أجراها ابن رشيقي (390-463هـ/1000-1071م) مع مجموعة من القساوسة الذين وردوا مرسية موضوعها الدين الإسلامي والدين المسيحي (الونشريسي أ.، 1981، الصفحات 155-158) (بنميرة، 1995، صفحة 57)، وقد استمر ذلك الجدل وتلك المناظرات حتى في مرحلة متأخرة عن عصر ملوك الطوائف، فقد سجل لنا أبو إسحاق الشاطبي بعضا من حواراته ومناظراته مع اليهود حول قضية خلق عيسى عليه السلام مثلا، إذ هموا بنكران خلقه من غير أب متحججين في ذلك بقولهم: "هل يكون شيء من غير مادة؟" فكان رده: "فيلزمك إذا أن يكون العالم مخلوقا من مادة وأنتم -معشر اليهود- لا تقولون بذلك، فأحد الامرين لازم، إما صحة خلق عيسى من غير أب وإما بطلان خلق العالم من غير مادة" (الأندلسي، 1983، صفحة 156) (سلمان، 2014).

فكانت المناظرات تقوم على مثل هذا الشكل، ونحن أخذنا غيضا من فيض كأمثلة نستدل بها على ذلك، كما نجد بعضا من المراسلات والخطابات الرسمية التي أوردها بعض الفقهاء والعلماء على نظرائهم من أهل الذمة بطرق حضارية وتربوية، مثل رد ابن حزم على يوسف بن النغريلة الذي ألف كتابا مستهزئا بالقرآن تحت عنوان "في تناقض القرآن الكريم" (الأمين، 2015، صفحة 86) برسالة ضمها إلى مجموع رسائله والتي عنوانها "رسالة في الرد على ابن النغريلة اليهودي" (الأندلسي أ.، 1987، الصفحات 39-70)، ومع كل ذلك لم نجد في رسائل وخطابات ابن حزم ما يفيد انتقاده لفكرة التعايش مع أهل الذمة، بل إن تلك الوجوه العابسة المكفهرة لعامة المجتمع الأندلسي هي ما جعلته ينتقد بشدة سياسة الدويلات الطائفية التي جعلت معظم المناصب المالية من نصيب فئة اليهود، بحيث يسلطونهم على قوارع الطرق ويشرفون على أخذ الجزية والضريبة من أهل الإسلام (الأندلسي أ.، 1987، صفحة 173).

لم تكن مواقف عامة المجتمع الأندلسي لتستتر وراء تلك الأحاسيس التي تولدت من رحم ذلك التفاوت والتفاضل، ومتى لم تتحقق حاجاته الضرورية من ذلك الاجتماع والتعايش، فإن كراهية أفراد المجتمع الأندلسي لبعضه البعض هي ما ستحل محل التعايش والتقارب، وبدل أن يتوجه بما يحمل من قوى فكرية وإرادة جماعية إلى مواجهة السلطة ومحاولة تغيير أساليب عيشه، تراه لا يجيد سوى رؤية نفسه في مرآة الآخرين، إذ يصبح الاختلاف الديني والعقائدي -بعدها كان في منأى عن حاجاته- مصدر تعاسة بالنسبة له، وأصلا من أصول النكبة التي لحقت بالمجتمع ككل، ومن حقنا أن نستدل ها هنا بتغير مواقف العرب والبربر تجاه فئة اليهود مثلا بعدما قام إسماعيل بن النغريلة بنسخ التلمود وتوزيعه على أبناء عقيدته، وتزايد اهتمامه بالأدب العبري وعطفه على اليهود وبذل الأموال عليهم (الأمين، 2015، صفحة 85)، ولكن ألم تكن السلطة السياسية هي من منحهم حق ممارسة طقوسهم وشرائعهم الدينية وشجعت ترجمة إنتاجاتهم الأدبية؟ ألم تكن هذه الممارسات تشكل تصورا بالغ الأهمية من قيم التعايش والتواصل مع الآخرين في وقت سابق؟

قد لا تتهيا للفرد في المجتمع الأندلسي علاقة وثيقة العرى مع باقي أفراد الفئات الأخرى إذا ما جعل وجوده مشروطا بذاته من دون الآخر، ومتى كان المجتمع خاضعا للطائفية والعرقية كما هو الشأن بالنسبة لدويلات ملوك الطوائف، ضاقت رؤية الأفراد لمفهوم الاجتماع البشري وانثنى على نفسه في ركن منعزل، بحيث تصبح قوانينه وعاداته تصاغ بناء على تلك المبادئ والقيم التي أسسها لنفسه، وكلما أراد المجتمع أن

يبتكر طرق عيش وأساليب تربية مستحدثة، انتهى به المطاف في عالم جديد قد يصعب عليه التأقلم معه ومسايرة نظمه.

وربما قد يفهم التعايش في بعض المجتمعات حديثة التكوين؛ أن تخضع الأقليات العرقية للفئات الاجتماعية المسيطرة والأكثر عدداً، وتقوم بخدمتها تحت إشراف منها لمجرد أنها سمحت لهم بالانضمام إلى تجمعاتهم والانتماء إليها، إذ لا تصح الحقوق والواجبات على قدر من التساوي فيما بينهم، وهذا المفهوم هو أول ما يبدأ به الاستبداد والتفاوت، وتلك النظرة قد تترجم أفعالاً وسلوكيات تعكس نوعاً جديداً من التعايش يطلق عليه أحد الباحثين تسمية "التعايش الاستراتيجي" (شهير، 1995، صفحة 33)، وإن كان يحاول من خلال هذا المفهوم تحليل واقع تاريخي آخر في عصر ملوك الطوائف، إلا أنه يمكننا أن نكون نظرة تاريخية أخرى ومن وجهة نظر مختلفة.

وبناء على المعطيات التاريخية فإن مبدأ التشكك وسيطرة عامل الخوف من فقدان الحريات هما ما حركا وبنوع من التحفظ الأحداث التاريخية في عصر ملوك الطوائف؛ فالحرية التي كانت تتمتع بها طائفة اليهود سرعان ما أصبحت مصدر قلق للمجتمع الغرناطي، وفي مقدورها أن تُترجم إلى إمكانية تأسيسهم لدولة مستقلة لهم وسط الدويلات العربية والبربرية من جهة، وفي المقابل أصبحت فئة اليهود تخشى على نفسها من الدوبان والانصهار وسط ذلك الخليط الاجتماعي الأندلسي، فمن خلال حادثة استعانة يوسف بن النغريلة بالمعتصم بن صمادح في الاستيلاء على غرناطة (بسام، 1997، صفحة 768) (عذارى، 1983، الصفحات 265-266) (بلقين، 2006، الصفحات 69-73) قد نستمد استدلالاً على ذلك الخوف من فقدان أحقية وجودهم في الأندلس، كما أن تصفية أهل غرناطة لفئة اليهود ومقتل زعيمهم يوسف بن النغريلة (مجهول، 2013، الصفحات 343-344) (خلدون، 2000، صفحة 206) (الدين، 1973، الصفحات 439-440) قد تثبت بما لا يدع مجالاً للشك خوفهم من قيام دولة يهودية في غرناطة على أنقاض دولة بني زيري الصنهاجية (الأمين، 2015، صفحة 89)، ولكن ألم يكن من حق اليهود تأسيس دولة طائفية مستقلة كباقي الدويلات الطائفية الأخرى في ظل تلك الظروف المتأزمة؟ أم أن مجتمع أهل الذمة كان يمثل حالة استثنائية شاذة؟ إنه لسؤال وجيه يحتاج إلى إجابة قد تترك لدراسات تاريخية أكاديمية أخرى.

يمكن من جهة أخرى لحياة التدجين التي تعرض لها المجتمع الأندلسي على يد الممالك النصرانية أن تقدم لنا تصوراً آخر عن أساليب التعايش في عصر ملوك الطوائف خلال القرن 5هـ/11م، وهو ما اصطلح عليه وكما أوردنا سابقاً بـ"التعايش الاستراتيجي"؛ فقد طبق هذه السياسة ألفونسو السادس بعد استيلائه على طليطلة سنة 478هـ/1085م، بحيث أنه انصاع إلى رؤية وقراءة سيسناندودافيديث (Sisnando Davidez) وقام بمسالمة أهل طليطلة الذين كان أغلبيتهم من المسلمين (الشتريني، 1997، الصفحات 167-168) (شهير، 1995، صفحة 33)، وامتنع عن التعرض لهم خوفاً من معاداته ومداخلة سواه، كما أنه سالم فئة اليهود والنصارى واستفاد من خبراتهم في مجالات الزراعة والصناعة والتجارة بعدما نقل منهم عدداً كبيراً سنة 487هـ/1094م لعمارة أرض طليطلة، وفي هذا يقول ابن عذاري: "فقصد أرض وادي آش من نظر أغرناطة، فتردد في جهاتها، واكتسح ما ألفاه بها، وحمل جملة من رعيها المعاهدة لعمارة أرض طليطلة" (عذارى، 1983، صفحة 36).

وكلا المفهومين -أقصد بهما التعايش الاستراتيجي أو التعايش الحضاري- يعتبران في الحقيقة وجهين لعملة واحدة، غير أن ما يشوب المفهوم الأخير من نظم اجتماعية وأنماط فكرية تجعله يستتر وراء جو مهيب كل المهابة، ويخفي أساليب الاستبداد والتفاوت في ثنايا اللاشعور، إذ يحس الفرد في المجتمع الأندلسي إذا ما

هم لتصور واقعه الحقيقي أنه ممتن لقوة سلطة المجتمع التي تؤويه وسمحت له بأخذ نصيب من حقه في العيش، وهو يرى في ذلك -في تصور يقع تحت الحصر- أنه إطراد متكرر لوجوده في المجتمع الأندلسي، لأنه إذا ما تعلق آماله بتحقيق غاية العيش وفي تطعيم تعايشه مع الآخرين بمختلف الوسائل والمهارات التي يمتلكها، وطالما أنه سيعيش في نفس الاطار الجغرافي الذي عاش فيه، فإنه لا يرى في ذلك الاستمرارا طبيعيا لوجوده تحت ظروف وقوى آنية تختلف نوعا عما كان يحياه سابقا.

- التعليقات والشروح:

التعليق رقم 1: حاخامية أو (ربانوت) هي مؤسسة تضم كل الوظائف المتعلقة بالحياة الروحية للطوائف اليهودية، ومن الصعب تحديد متى تأسست غير أن بدايتها ربما بدأت مع انهيار المدارس الدينية في بابل ظهرت هذه المؤسسة للحفاظ على استمرارية الوظائف اليهودية، وموطن الحاخامية هي الأندلس، وأول حاخام هو موسى بن حانوح، ومع انهيار الطائفة اليهودية في قرطبة انتقل مركزهم إلى غرناطة (الشامي، 2002، الصفحات 276-277).

التعليق رقم 2: حسداي بن عزرا بن شبروط، رئيس الجماعة اليهودية في قرطبة، جاءت أسرته من شرق الأندلس ثم استقرت في قرطبة، دخل في خدمة الخليفة عبد الرحمن الناصر (300-350هـ/912-961م)، كان يهوديا مستعربا، مثل معظم أعضاء النخبة اليهودية في زمانه، وعمل مستشارا في الشؤون الخارجية ومترجما أيضا. (أصبيعة، د.ت، صفحة 948)، (المسيري، 1999، صفحة 287).

التعليق رقم 3: التلمود من أهم الكتب المقدسة عند اليهود، وكلمة تلمود تعني التعليم والتعلم والدرس، وهي مشتقة من (Lamad) بمعنى علم وهو الأساس في كلمة تلمود للدلالة على تعليم التوراة أو دراسة شريعة اليهود. (بوعمامة، 2011، صفحة 79).

التعليق رقم 4: موسى بن حنوخ: عالم تلمودي نقل العلوم التلمودية من العراق وإيطاليا إلى الأندلس، اشتراه حسداي بن شبروط من سوق العبيد وعينه فيما بعد رئيسا للحلقة التلمودية في قرطبة، في عهد عبد الرحمن الثالث لكي يحقق الإستقلال لليهود الأندلس، توفي سنة (355هـ/965م) (المسيري، 1999، صفحة 287)

المراجع

- أحمد مختار العبادي. الإسلام في أرض الأندلس (أثر البيئة الأوروبية). (يوليو، أغسطس، سبتمبر، 1998). عالم الفكر (م10، ع2)، صفحة 107.
- لسان الدين ابن الخطيب. (1973). الإحاطة في أخبار غرناطة (الإصدار الأول، المجلد 2). (تحقيق: محمد بن عبد الله عنان) القاهرة، مصر: مكتبة الخانجي.
- ابن بسلام أبو الحسن علي الشنتري. (1997). النخبة في محاسن أهل الجزيرة (الإصدار القسم الأول، المجلد الأول). (تحقيق إحسان عباس) بيروت، لبنان: دار الثقافة.
- ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي. (1987). رسائل ابن حزم الأندلسي (الإصدار 3، المجلد 2). (تحقيق: إحسان عباس) بيروت، لبنان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- ابن حيان القرطبي. (1965). المقتبس في أخبار بلد الأندلس. (تحقيق: علي عبد الرحمان حجي) بيروت، لبنان: دار الثقافة.
- ابن عذاري. (1983). البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب (المجلد 3). (تحقيق: ج.س كولان، و بروفنسال ليفي) بيروت، لبنان: دار الثقافة.
- ابن عذاري. (1983). البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب (الإصدار الثالث، المجلد 3). (تحقيق: ج.س كولان، و ليفي بروفنسال) بيروت، لبنان: دار الثقافة.
- النشاطي الأندلسي أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. (1983). الإفادات والانشادات (المجلد 1). (تحقيق: محمد أبو الألفان) بيروت، لبنان: مؤسسة الرسالة.
- أبو الحسن علي بن يوسف الحكيم. (1958). النوحة المشتبكة في خواطر دار السكة (الإصدار المجلد السادس، العدد 1-2). (تحقيق: حسين مؤنس) مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد.

- الونشريسي أبو العباس أحمد بن يحيى. (1981). المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب (الإصدار 7، المجلد 1). (تحقيق: محمد حجي) الرباط، المغرب: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية الإسلامية للمملكة المغربية.
- الونشريسي أبو العباس أحمد بن يحيى. (1981). المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب (الإصدار 11، المجلد 1). (تحقيق: محمد حجي) الرباط، المغرب: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية الإسلامية للمملكة المغربية.
- أحمد بن القاسم ابن أبي أصيبعة. (د.ت). عيون الأنبياء في طبقات الأطباء. (تحقيق: نزار رضا) بيروت، لبنان: مكتبة الحياة.
- المقري أحمد بن محمد. (1988). نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب (الإصدار 4). (تحقيق: إحسان عباس) بيروت، لبنان: دار صادر.
- أحمد فكري. (1983). قرطبة في العصر الإسلامي تاريخ وحضارة. الإسكندرية، مصر: مؤسسة شباب الجامعة.
- السيد عبد العزيز سالم. (1961). تاريخ المسلمين وأثارهم في الأندلس من الفتح العربي حتى سقوط الخلافة بقرطبة. بيروت، لبنان: دار المعارف.
- الشنتريني ابن بسام أو الحسن علي. (1997). الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة (الإصدار القسم الأول، المجلد الثاني). (تحقيق: إحسان عباس) بيروت، لبنان: دار الثقافة.
- أنخل جنثالث بالنثيا. (1955). تاريخ الفكر الأندلسي. (تحقيق: حسين مؤنس) القاهرة، مصر: مكتبة الثقافة الدينية.
- خالد يونس الخالدي. (أذار، 2005). طلب اليهود من المسلمين فتح الأندلس حقيقة أم ادعاء. التراث العربي، الصفحات 146-147.
- خميسي بولعراس. (2006-2007). الحياة الإجتماعية والثقافية للأندلس في عصر ملوك الطوائف (400-479/1009-1086م) (رسالة ماجستير). باتنة، الجزائر: جامعة الحاج لخضر.
- رشاد الشامي. (2002). موسوعة المصطلحات الدينية اليهودية. القاهرة، مصر: المكتب المصري.
- رينهت دورزي. (1995). المسلمون في الأندلس (الإصدار 3). (ترجمة: حسن حبشي) القاهرة، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- عبادة كحيلة. (1993). تاريخ النصارى في الأندلس (المجلد 1). القاهرة، مصر: المطبعة الإسلامية الحديثة.
- ابن خلدون عبد الرحمان. (2000). كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر (الإصدار 4). (تحقيق: خليل شحادة، و سهيل زكار) بيروت، لبنان: دار الفكر.
- عبد العزيز شهير. (1995). التعايش بين الأديان في الأندلس من خلال نصوص شعرية أندلسية. تونس: المطبعة المغربية للطباعة والنشر والتوزيع.
- عبد الله بن بلقين. (2006). كتاب التبيان عن الحادثة عن الحادثة الكائنة بدولة بني زيري في غرناطة (المجلد 1). (تحقيق: علي عمر) القاهرة، مصر: مكتبة الثقافة الدينية.
- عدنان مصطفى. (1989). نظرية ريبيرا حول عروبة الأندلس. حولية كلية الإنسانيات والعلوم الإجتماعية (12)، صفحة 186.
- علي محسن سلمان. (2014). الأندلس أرض التسامح والتعايش الديني. مجلة كلية التربية الإسلامية (المجلد 20، العدد 82)، صفحة 400.
- الجرسيفي عمر بن عثمان بن العباس. (1955). رسالة في الحسبة ضمن ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسبة والمحتسب. (تحقيق: ليفي بروفنسال) القاهرة، مصر: مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للأثار الشرقية بالقاهرة.
- عمر بنميرة. (جوان، 1995). جوانب من تاريخ أهل النمة في الأندلس الإسلامية. دراسات أندلسية (14)، الصفحات 50-51.
- فاطمة بوعمامة. (2011). اليهود في المغرب الإسلامي خلال القرنين السابع والثامن الهجريين الموافق لـ 14-15 ميلادي. الجزائر، الجزائر: كنوز الحكمة.
- مريم قاسم طويل. (1994). مملكة غرناطة في عهد بني زيري البربر (403-483/1012-1090م) (المجلد 1). بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.
- لسان الدين ابن الخطيب. (2009). اللمة البدرية في الدولة النصرانية (المجلد 1). (محمد جبران الخطيب، المحرر) بيروت، لبنان: دار المدار الإسلامي.
- ليو بولد بالاس وتوراس. (2003). المدن الإسبانية الإسلامية. (ترجمة: إلبو دورودي لا بنيا) السويدية: مركز الملك فيصل للبحوث الإسلامية.
- مجهول. (2013). جغرافية وتاريخ الأندلس. (تحقيق: عبد القادر بوباية) الجزائر: مؤسسة البلاغ للدراسات والنشر والأبحاث.
- محمد بشير العامري. (2012). مظاهر الإبداع الحضاري في التاريخ الأندلسي (المجلد 1). الأردن: دار غيداء للنشر والتوزيع.
- ابن عبدون محمد بن أحمد التيجيبي. (1955). رسالة في الحسبة ضمن ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسبة والمحتسب. (تحقيق: ليفي بروفنسال) القاهرة، مصر: مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للأثار الشرقية بالقاهرة.
- الحميري محمد بن عبد المنعم. (1984). الروض المعطار في خبر الأقطار (المجلد 2). (تحقيق: أحسان عباس) بيروت، لبنان: مكتبة لبنان.
- محمد بن عبد الوهاب المسيري. (1999). موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية نموذج تفسيري جديد (الإصدار 2، المجلد 1). القاهرة، مصر: دار الشروق.
- مريم قاسم طويل. (1994). مملكة ألمرية في عهد المعتصم بن صمادح (443-484/1051-1091م) (المجلد 1). بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.

- موريس لومبار. (1990). *الإسلام في مجده الأول من القرن 2 إلى القرن 5 (8-11م)* (المجلد 3). (ترجمة: إسماعيل العربي) المغرب: دار الأفاق الجديدة.
- هاشم فوزي عبد العزيز. (جوتن, 1996). *يهود الأندلس في ظل الحكم الاسلامي (92-711/1492م)* (القسم الثاني). *دراسات أندلسية* (16)، الصفحات 8-9.
- ولد أن محمد الأمين. (2015). *اليهود في دولة بني زيري الصنهاجيين في غرناطة. دراسات* (7)، صفحة 86.
- Ashtor, E. (1983). *the jews of the moslem spain tarduit de l'hébreu (cahiers de civilisation médiévale)*.
- LENDO, E. (1948). *The history of the Jews of Spain and Portugal*. London: London : Longman, Brown, Green and Longmans.

النبوغ العلمي ليهود المغرب الأوسط
- نموذج للتعايش السلمي في العصر الوسيط -
Scientific brilliance of the Jews of Central Maghreb
-A model of peaceful coexistence in the middle age-

د.عبد الصمد حمزة، جامعة يحي فارس بالمدينة، الجزائر
hamza.abdo1978@gmail.com

المخلص:

ضربت بلاد المغرب الإسلامي عامة والمغرب الأوسط خاصة مثالا رائعا للتعايش السلمي وتقبل الآخر، وقد وجد اليهود في هذه المنطقة ملاذا آمنا من الأخطار التي كانت تحدق بهم في العصر الوسيط من تهجير ومتابعات وملاحقات من قبل السلطات والأفراد خصوصا إبان حركة الاسترداد المسيحي التي طال جحيمها المسلمين واليهود، وقد نبغ في المغرب الأوسط علماء يهود وجدوا الأمن والاستقرار ليقوموا بأعمالهم ويكتبوها، وفي هذه المداخلة سنعطي نماذج لهؤلاء العلماء ممن استقبلتهم هذه البلاد. الكلمات المفتاحية: التعايش السلمي، المسلمين، اليهود، العلوم، العلماء.

Abstract :

The country of the Islamic Maghreb in general and the central Maghreb in particular have struck a wonderful example of peaceful coexistence and acceptance of the other, and the Jews in this region found a safe haven from the dangers that were beset with them in the middle age of displacement, follow-ups by the authorities and individuals, especially during the Christian restoration movement that affected Muslims and Jews. In the Middle Maghreb, Jewish scholars have found security and stability to do their work and write them, and in this intervention we will give examples of these scholars who were received by this country.

Key words : Peaceful coexistence, Muslims, Jews, sciences, scholars

عرفت بلاد المغرب الإسلامي وخاصة منطقة المغرب الأوسط تواجدا لأهل الذمة بعد الفتح الإسلامي، ولم يكن عدد النصارى كبيرا لأنهم كانوا يؤثرون الهجرة نحو البلاد المسيحية عوض البقاء تحت سلطة المسلمين، لكن اليهود عُرفوا بتأقلمهم مع كافة الدول وتحت حكم أي سلطة، وفي المغرب الأوسط وجدت أعداد معتبرة منهم خاصة في المدن والحواضر، وتمتعوا في ظل الحكم الإسلامي بعيش كريم وممارسة لشعائهم بكل راحة وحرية، وكفلت لهم السلطات الحاكمة هذه الحرية والأمان ما داموا ملتزمين بما عليهم في الشريعة الإسلامية من التزام الأحكام الشرعية وأداء الجزية، وقد اختلط هؤلاء بالمجتمع الإسلامي حتى أنهم كانوا يعيشون مع المسلمين في أحيائهم ويتاجرون معهم دون أي حرج أو عقدة أو خوف. ونظرا لجو الحرية الذي ساد معظم فترات الحكم الإسلامي بالمغرب الأوسط فقد نبغ عديد اليهود في شتى العلوم فألفوا وكتبوا وعلموا، وسنتطرق هنا إلى أهم العلوم التي برع فيها اليهود ببلاد المغرب الأوسط خاصة في عهد الدولة الزيانية التي ستكون نموذجا في هذه القراءة.

1- الفلسفة:

عرفت الفلسفة في العصور الوسطى اهتماما ملحوظا من قبل العلماء والمفكرين، خاصة ما تعلق بالفلسفة الإسلامية، واشتهر ابن رشد بأرائه الفلسفية التي ذاع صداها في كل أرجاء المعمورة ولعل اهتمام علماء اليهود بترجمة آراء ابن رشد يبين الأثر الكبير الذي خلفته على التفكير اليهودي، إلى درجة استعمالها في تثبيت العقيدة لدى اليهود. ومن أبرز علماء اليهود الذين نهجوا هذا المنحى نذكر موسى ابن ميمون (530-601هـ/1135-1204م) أشهر فيلسوف يهودي عرفته الأندلس، والذي طابق في كثير من توجهاته الفلسفية الرشدية، وجعلها مصدر أفكاره، وفي كتاب "دلالة الحائرين" -الذي يعد جمعا بين اللاهوت والفلسفة اليهوديتين- نلاحظ هذا التوجه، إن لم نقل التطابق بين الفلسفتين، إذ حاول أن يوفق فيه بين العقل والدين كما فعل ابن رشد وابن حزم (بالنثيا، آ. 1955: 503، 502)، وقد كُتِب الكتاب باللغة العربية، ثم تُرجم إلى العبرية واللاتينية، وإلى لغات أوربية أخرى كثيرة.

لاقت أفكار ابن ميمون رواجاً بين الأوساط اليهودية، رغم وجود معارضين لها، لكن الطرف الأبرز كان يشيد بها وبقدرتها على تعميق الفهم الديني بين أفراد المجتمع، ونهج علماء وأحبار اليهود هذا النهج وألفوا على هذا المنوال ومن أبرز الأعمال في المجال الفلسفي على عهد دولة بني عبد الوادي: كتاب "Maguen Aboth" وترجمته "الدفاع عن الآباء" وهو كتاب فلسفي موجه لعامة الشعب، ألفه "راشباس" سنة 1423م، مدافعا فيه عن نظرتة للتلمود وأنه مصدر التشريع اليهودي منذ عهد الأجداد (Iancu-Agou, D. 2010: 121).

كتاب "ماقيد ميشينييه *Maguid Mishné*" لمؤلفه "يهودا خلاص"، وهو كتاب عن أحد أعمال الفيلسوف ابن ميمون (سعد الله، ف. 2005: 203).

كتاب "طريق الحكمة *Derekh Hassekhel*" وقد حارب فيه مؤلفه "يعقوب غابسون Jacob Gabison" -الذي عاش بتلمسان- بشدة معارضي الدراسات الفلسفية بصفة عامة وكتاب دلالة الحائرين لابن ميمون بصفة خاصة (بوعمامة، ف. 2011: 188).

وقد جرى ذكر رحالة ميورقي قيل عنه أنه فيلسوف، هذا الرحالة مر بمنطقة توات وبالضبط بمدينة تلبالة سنة 1283م، وإن لم يكن قد ترك مؤلفات تذكر في هذا المجال، إلا أن ما يؤثر عنه في المصادر أنه أظهر للعالم الأوربي واليهود وجود مصطلح القبالة، وقد عاش هذا الفيلسوف في الفترة بين (1235-1315م). (Oliel, J. 1994: 158)

2- التاريخ والجغرافيا:

لم يهتم اليهود كثيرا بعلم التاريخ والجغرافيا، لذلك لم تظهر لهم مؤلفات في هذا المجال، غير أن هناك إشارات إلى تدوين بعض الوثائق خاصة ما تعلق منها بالمراسلات بينهم، ولعل أهم هذه المراسلات هي التي كانت تتم بين أفراد من المجتمع اليهودي وأحبارهم، خصوصا بعد قدوم الميغوراشيم إلى البلاد الزبانية، وتبوئهم لمركز الإفتاء والقضاء بين أفراد طائفتهم، ما جعل هؤلاء يلجؤون إليهم للاستفسار والاستفتاء، وفك الخصومات والمنازعات بينهم، وقد تم توثيق بعض هذه المراسلات وإن لم يكن بالدرجة الكبيرة، مثل التي كانت عليها الحال بالنسبة لوثائق جنيزة القاهرة، بعض هذه الرسائل التي حفظتها الجنيزة واكتشفت مع مئات الآلاف من مثيلاتها -والتي تغطي أكثر منطقة المشرق الإسلامي وبخاصة البلاد المصرية-، تظهر طلبا للفتوى أو ردا من الأحبار اليهود وبالأخص كل من ريباخ وراشباس وابنه، وفي نفس الوقت تعطي معلومات تاريخية وجغرافية مهمة عن بلاد المغرب الإسلامي في فترة الحكم الزياني.

وكنموذج عن هذه المراسلات نذكر الرسبونسة رقم 33 و34، من مجموعة رسبونسات سلومون بن شمعون الذي تولى رئاسة الطائفة اليهودية في مدينة الجزائر بين سنوات (1444-1467م) بعد وفاة والده، تظهر هاتين المراسلتين تواجد العنصر اليهودي كتجمع كبير في مكان يسمى "دلدول" (لا زالت هذه التسمية والمكان قائما إلى وقتنا هذا، وهي عبارة عن مدينة تابعة إقليميا لولاية أدرار الجزائرية، الواقعة إلى الجنوب الغربي من البلاد الجزائرية). بين منطقتي توات وقورارة، كما تظهر المراسلة حالة اللأمن التي كانت تتسم بها المنطقة في الفترة الممتدة بين (1444-1467م) في إقليم توات، خاصة بالنسبة للتجار الذين يتعرضون باستمرار لهجمات قطاع الطرق فيموتون إما قتلا وإما عطشا في الصحراء القاحلة، مثلما حدث للتاجر اليهودي المسمى "روبن Reuben" (Oluel, J. 1994: 98-99).

كذلك تعلمنا بعض المصادر عن بعض الرحالة المسيحيين أو اليهود الذين جابوا بلاد المغرب الإسلامي ودونوا ملاحظاتهم، ومشاهداتهم فأصبحت بذلك دليلا تاريخيا وجغرافيا على المنطقة، ومن هؤلاء الرحالة الجنوي "أنتونيو مالفنت Antonio Malfent" (1409-1450) وهو تاجر من أصول جنوبية كان مقيما ببيورقة، قام برحلته سنة 1447م إلى إقليم توات وبالتحديد إلى مدينة تمنطيط التي أقام بها عند رئيسها "يحي بن إدير"، وكتب منها رسالة أعطى فيها تفاصيل مهمة عن الحياة والمجتمع التواتي في منتصف القرن التاسع الهجري، الخامس عشر للميلاد، وكانت مهمته الأصلية هي اكتشاف طريق الذهب، ورسالته هذه وجهت إلى من بعثه في هذه المهمة وهو التاجر الجنوي "جيوفاني ماريانو Giovanni Mariano" وقد اكتشفت هذه الرسالة من طرف الكاتب "شارل دولارونسيار Charles de la Roncière" في بداية القرن الماضي. (Oluel, J. 1994: 158)

وقد أمدتنا هذه الرسالة بمعلومات تاريخية وجغرافية، فعن معلوماتها التاريخية فهي تتحدث عن وضع اليهود في إقليم توات وتحكمهم في الأسواق والتجارة بشكل كبير ورئاستهم للقوافل التجارية، وكذا بعض طوائف اليهود في هذا الإقليم الصحراوي ومنهم الفلسطينيين والذين يمثلون اليهود المنحدرين من نسل "جالوت"، بالإضافة إلى العرب الذين يشكلون نسبة كبيرة من سكان المنطقة، ولهم معرفة واسعة وخبرة كبيرة بالطرق والمسالك، كما ذكر في رسالته العنصر التارقي الذي يمثل قبائل المثلثين الضاربة في أعماق الصحراء، وكذا عمل الأدلاء في الطرق التجارية لأنهم أصحاب خبرة بها وهم أدري بالمسالك الآمنة، وهم يأخذون على عملهم هذا أجورا كبيرة.

أما فيما يخص المعلومات الجغرافية فيتحدث "مالفنت" في رسالته عن المسالك بين هنين المجاورة لعاصمة الزيبانيين والتي بدأ منها رحلته إلى إقليم توات وتفضيل التجار لهذا المسلك على المسلك القديم الذي يمر عبر "تبلباله" لأن هذا الأخير أصبح يشكل خطرا كبيرا عليهم بسبب نقص الأمن وتعرضه المستمر لهجمات قطاع الطرق، والمدة التي يمكن أن يقضيها سالكو هذه الطريق للوصول إلى "تمنطيط"، التي أنقصت من القيمة الاقتصادية التي كانت تحتلها مدن "سجلماسة" و"درعة" بعد أن هجرها التجار، كما وذكر في رسالته أعداد قصور إقليم توات والتي تتراوح بين 150 و200 قصر وسكانها الذين يشكل اليهود عددا معتبرا منهم ويحتلون بينهم مكانة كبيرة، ويسيطرون فيها على الحياة الاقتصادية.

وأورد "مالفنت" تصورا لبعض الأودية المتواجدة بالصحراء مثل نهر النيل الذي يشق إفريقيا، ونهري النيجر، والسينغال الذي يشكل حسب أحد الأنهار الكبرى في المنطقة والذي يقسمها إلى قسمين (Olhel, J. 1994: 85-95).

وتذكر بعض المصادر وجود جغرافيين تمكنوا من رسم خرائط لبلاد المغرب والسودان وحتى البحر المتوسط، منهم المسيحيون واليهود، وأغلب هؤلاء من أصل ميورقي، وذلك بسبب حرص المسيحيين على معرفة تفاصيل الجغرافيا في البلاد التي حاولوا الاستيلاء عليها والسيطرة على منابع ذهب السودان ومعرفة مسالكه، لذلك كلف ملوك ميورقة بعضهم برسم هذه الخرائط، وقد ظهر منهم في القرن الثامن هجري، الرابع عشر ميلادي "أ. ديلسار A. Dulcert" و"أبراهام غراسك أو القريشي Abraham Gresques"، "سوليري Soleri" "ميسيا دوفيلاديسست Mecia De Villadestes" و"جوان دوفالسيكا Juan De Vallsecha". وقد برع هؤلاء في رسم الخرائط الجغرافية وخاصة منها البحرية، وأتقنوا وضع مواقع لجزر البحر، حتى غدا ما صنعه يحتل المرتبة العليا في علم البحار والخرائط، من حيث دقته وجماله وبفضلهم أصبحت مدرسة ميورقة مشتهرة عالميا. (Olhel, J. 1994: 83).

ولم يتوقف الأمر بهؤلاء الجغرافيين عند هذا الحد، بل برعوا كذلك في صناعة الأدوات المستعملة في البحرية وحتى في علم الفلك والنجوم، فقد صنع اليهودي يعقوب بن مخير بن تبون المتوفى سنة 1303م الأسطرلاب الذي حمل أسماء أكبر المدن في الجانب الإسلامي كسلا وطنجة ووزان، وتعدى إلى مدن المشرق الإسلامي كالقاهرة ومكة المكرمة والمدينة المنورة، وخاصة ذكره لمدينة سجلماسة، وإشارته إلى إقليم توات (الزعراني، ح. 2000: 68/1).

كما ترجم "موسى بن طيبون" كتاب "البطروجي" وهو كتاب في الهيئة وعلم الفلك إلى اللغة العبرية وذلك سنة 1296م (طالبي، م. 1988: 92)، وربما يكون "بن طيبون" هذا هو نفسه "بن تبون" الذي صنع الأسطرلاب، وذلك بسبب تشابه اسميهما وفترة حياتهما.

وساهم جغرافيون آخرون في رسم خرائط كافية وموسعة عن كل بلاد المغرب والغرب المسيحي، مثل "أطلس كتالان" "L'Atlas de Catalane" أو يسمى "أطلس شارل الخامس" "L'Atlas de Charles V" المؤلف سنة 1375م، وصاحبه هو "أبراهام غراسك" الذي أصبح أحد أبرز الأعمال في مجال الجغرافيا ومنه استمد اللاحقون معظم المعلومات عن جغرافية هذه المنطقة (Dufourcq, E. 1966: 144-145). وقد حدد فيه خاصة الأودية المؤدية إلى بلاد السودان أي إلى مناطق تواجد الذهب، وركز فيها على الطريق البادية بمدينة تلمسان. (Dhina, A. s.d: 57).

بينما استطاع "دوفيلاديسست" المذكور سابقا رسم خريطة شاملة لإفريقيا والصحراء، أثبت فيها الطريق العابرة للصحراء الشرقية مرورا بتقرت والقصر الكبير والقفار وإنزيرا إلى غاية تمبكتو، كما أورد فيها

الطريق القديمة المارة عبر تمنطيط وبودا أكبر مدن إقليم توات لذلك العصر، وصولاً على أنهار النيجر والسينغال مع تحديد بعض الأودية الفرعية في تلك المناطق، وذكر فيها الطريق التي تعبر شمال بلاد الصحراء وتقطعها عرضياً إلى غاية البحر المحيط. (Ohel, J. 1994: 85)

وقد استقى مؤلفو هذه الخرائط معلوماتهم من طرف التجار الذين كانوا يجوبون المناطق انطلاقاً من الممالك المسيحية إلى بلاد السودان، ويعرفون جيداً هذه المسالك والمدن المتواجدة هناك، فهم شهود عيان يروون ما خبروه وشاهدوه وعاشوه، لذلك جاءت هذه الخرائط مقاربة إلى حد كبير الخرائط الحالية، إذ أنها كانت أولى المحاولات لرسم صورة مصغرة عن جغرافيا المنطقة، استغلها علماء الجغرافيا اللاحقون في رسم خرائطهم عن هذه البلاد.

وفي الجانب العمراني تجدر الإشارة إلى أن اليهود خاصة ساكني الصحراء قاموا بتأسيس قصور جديدة مثل "قصر تازولت"، أما الذين استقروا في القصور الأخرى فإنهم اختاروا لأنفسهم أحياء ودروب خاصة بهم مثل "أولاد ميمون" بتمنطيط، هذه القصور والدروب التي أنشأها اليهود تميزت عن غيرها في العديد من المجالات، خاصة في الجانب العمراني، مما جعلهم يشكلون إضافة في هذا المجال، فظهرت العمارة اليهودية التي شيدت من نفس المواد المحلية (الطين والحجارة)، وتختلف عن العمارة البربرية بشكلها الدائري في غالب الأحيان، والبرج الواحد الذي يتوسطها، وهي عبارة عن قلعة تتموضع فوق مرتفع وتتكون من أزقة رئيسية وأخرى ثانوية، ومسكنها بها حجرات تحت أرضية (دهاليز)، بالإضافة إلى بناء المعابد الخاصة بهم، مثل المعبد اليهودي في قصر "أولاد أهالي" بتمنطيط الذي عثر به على حجر منحوت بالعبرية. (قومي، م. 2013-2014: 103)

كما أن هناك أسطورة تقول أن قلعة المنصورة التي بناها السلطان المريني أبو يعقوب يوسف بن عبد الحق أثناء حصاره مدينة تلمسان لسبع سنوات من سنة 699هـ إلى غاية 706هـ، قد تولى بناءها مهندس يهودي لا يُذكر اسمه، وبما أن المسجد كان في أسفل القلعة والسلالم تهبط مباشرة إليه، فإن اليهودي لما وصل إلى قمة البناء مُنع من النزول لئلا يندس المسجد، ثم تضيف الحكاية كيف أن هذا اليهودي المجهول حاول الطيران باستعمال ريش الطيور لكنه سقط سريعاً وسمي هذا المكان الذي سقط فيه "ممر اليهودي". (Allouche et Laloum. 1978: 134)

هذا وإن كانت الإضافات التي ترونها الحكاية السابقة تعتبر أسطورية إلا أننا يمكن أن نقبل بفرضية أن يكون المهندس يهودياً، على اعتبار أن اليهود قد نبغوا في مجالات متعددة، ولا يستبعد أن يكونوا قد استخدموا حتى في البناء، على اعتبار أن المرينيين استعملوهم خلال دولتهم في مجالات عدة.

3- الطب:

نبغ بعض الذميين في مهنة الطب والتطبيب، وازدهرت على أيديهم العلوم الطبية، ولا سيما بين أولئك المهجرين من بلاد الأندلس، وقد كان أغلبهم يمتحن الطب والفلسفة في آن واحد، بالإضافة إلى تجرعه في العلوم الدينية، وقد اهتمَّ اليهود بتعلم الطب، وعدُّوه وسيلةً للكسب وللحصول على مناصب رفيعة لدى الحكام (ابن أبي أصيبعة، 1965: 488-500)؛ وقد تعلم معظم الأطباء اليهود الأندلسيين في المعاهد الإسلامية، على أيدي الأطباء المسلمين الذين تفوقوا في هذا المجال، وأكثروا فيه التأليف. يظهر ذلك من خلال قائمة تراجم الأطباء الأندلسيين التي أوردها ابن أبي أصيبعة في "عيون الأبناء"، وأشهر عالم يهودي كتب في الطب، واشتهر به، وتأثر بأطباء المسلمين هو موسى بن ميمون الذي تعلم الطب على أيدي المسلمين في الأندلس والمغرب (ولفنسون، 1936: 142)، يقول عنه القفطي: "قرأ علم الأوائل بالأندلس،

وأحكم الرياضيات وأخذ أشياء من المنطقيات، وقرأ هناك الطب فأجاده"، ومارسها في مصر، ووضع فيها مؤلفاته الطبيعة التي بلغت عشرًا، بين مقالةٍ ورسالةٍ دُونت جميعها بالعربية، منها اختصار الكتب الستة عشر للطبيب الإغريقي "جالينوس"، والذي يسمى كتاب "المختصر"، الذي تحدّث عنه القفطي بقوله: "وصنف مختصراً لواحد وعشرين كتاباً من كتب جالينوس، فجاء في غاية الاختصار" (القفطي، ج. د.ت: 329) ومقالة في البواسير وعلاجها، ومقالة في السموم والتحرز من الأدوية القتّالة (ولفنسون، إ. 1936: 150).

ومن أبرز أمثلة هؤلاء الذين برزوا في العلوم الطبية ونبغوا فيها خلال عهد دولة بني عبد الواد نذكر: -إفرايم أنقاوة وهو الطبيب الشهير والحبر بمدينة تلمسان وقد زاول بها مهنة الطب بعد تهجيريه من الأندلس سنة 1392م، وقد تمكن من إيجاد دواء لابنة السلطان الزياني آنذاك وهو أبو العباس أحمد بن أبي حمو موسى الثاني الملقب بالعاقل الذي حكم بين (834-866هـ / 1428-1462م)، وهذا بعد أن عجز الأطباء عن إيجاد دواء شاف لها، فكافأه السلطان بالسماح لليهود بسكنى مدينة تلمسان بجوار قصره بعد أن كان لا يسمح لهم بالدخول إليها (Allouche et Laloum. 1978: 134-135).

-وكان موشي بن صموئيل المعروف بابن الأشقر يعد من أشهر الأطباء وأمهرهم قدوة وحذقا في ميدان الطب، وزاول بمدينة تلمسان مهنته، وقد قال عنه الرحالة المصري "عبد الباسط بن خليل" الذي زار المدينة حوالي سنة 867هـ / 1462م، "أنه لم يعرف ذمياً أمهر ولا أقدر في صنعته منه" (التدمري، ع. 2003: 107.192 (Brunschvig, R. 1936: 107.192)، حتى صار الطبيب الخاص للبلاط الزياني والمقرب من أمرائه، وقد تعلم عبد الباسط على يدي هذا الطبيب اليهودي نبذة نافعة من الطب-كما قال-، وأجازه في ذلك.

ويذكر ابن مرزوق في مسنده عن طبيب ماهر في تلمسان فيقول: "ولما استولى مولانا على تلمسان- ويقصد أبا الحسن المريني- جرى ذكر يهودي كان بها مشتهراً بالمهارة في الطب، وكان عجبا في نوعه ونحن بفاس، وكان قد عرض لمولانا في باطن كوعه الأيمن وجع بسبب بلغم تحجر فيه، فعاناه جهده، فقال قائل: "نبعث عن اليهودي المذكور" فلم يعرج عليه، فلما وصلنا إلى تلمسان جرى ذكرهن فقال لي: "وجه عنه" فجاء، فسئل عن الشكية، فاستفسر عن السبب وعمما عولجت به الشكية، ثم تحدث فيها فبالغ في الإجابة وشرح السبب والعلامات وذكر العلاج، فأطنب الحاضرون في استحسانه" (ابن مرزوق، م. 2007: 381). لكن السلطان المريني لم يقبل منه العلاج إلا أن يسلم فيجعله مقرباً منه وطبيباً وأميناً، لكن هذا اليهودي لم يقبل رغم محاولات ابن مرزوق واجتهاده في ذلك، ويذكر أنه قد صنع للسلطان مرهما ووصف له علاجاً لدائه، لكنه لم يقبل منه ولم يعمل به (ابن مرزوق، م. 2007: 381).

وكان إبراهيم بن زميرو-المذكور سابقاً في ميدان الشعر- طبيبياً كذلك (Serfati, N. 1999 : 115). -ومن الأطباء الذين اشتهروا كذلك نجد عائلة "غابيسون Gabison"، الإشبيلية الأصل التي هاجرت إلى الجزائر سنة 1492م، وكان "أبراهام غابيسون Abraham Gabison" من بين أشهرهم وامتحن الطب ونبغ فيه مما جعله يشتهر في مدينة تلمسان، ثم انتقل إلى مدينة الجزائر بعد زوال الدولة الزيانية، اشتغل هنالك طبيباً للباشا العثماني أحمد أعراب (1571-1574م)، وعاد إلى مدينة تلمسان سنة 1579م لمعالجة المرضى الذين عصف بهم الطاعون، والذي أودى بحياة أرواح الكثيرين في مدينة بني عبد الوادي، ويبدو أنه مات متأثراً بالوباء عن عمر ناهز 59 سنة (سعد الله، ف. 2005: 204-205).

وقد كان شمعون بن سماح دوران "راشباس" طبيباً في بداية حياته العملية في مدينة "بالما" بجزيرة ميورقة، وكان يأمل أن يعيش من خلالها حياة رغيدة، لكنه عند هجرته إلى الجزائر لم يجد ضالته في ممارسة هذه المهنة، ربما لعدم إقبال الناس عليه، أو لكون سكان الجزائر كانوا يفضلون التداوي بالأعشاب على الطب

الحديث الذي كان يمارسه راشباس (Jews Encyclopedia. 6:302). وتظهر بعض ملكاته في عالم الطب في مؤلفه السابق الذكر "Maguen Aboth أو الدفاع عن الآباء" الذي يظهر فيه إطلاعه في ميدان التطبيب، حيث أورد معلومات عن الدورة الشهرية للمرأة وتأثير ذلك على العلاقة الزوجية وعلى الأطفال، ثم ذكر بعض آراء علماء اليهود عن ذلك وحتى أنه حاول في بعض المرات رد رأي "ابن سينا" بخصوص طبيعة الرجل والمرأة بين الحارة أو الباردة، ثم عرّج على ذكر العوامل المتحكمة في إنجاب الذكور أو الإناث، إلى غير ذلك من المعلومات المتعلقة بالزواج والإنجاب. (Jahier et Fingerhuth, . 1955: 1-8).

وكان ابنه سلومون الذي تولى بعده رئاسة الطائفة اليهودية بمدينة الجزائر دارسا للطب والعلوم في بداية تعلمه، إلى جانب دراسته الدينية (Jews Encyclopedia. 6:306).

واشتهر قبل هؤلاء "أستروك كوهين Astruc Cohen" وهو من أوائل المهاجرين من الأندلس إلى الجزائر قبل سنة 1391م، وقد كان طبيبا خاصا للسلطان الزياني "أبو تاشفين الثاني" ومقربا منه (سعد الله، ف. 2005: 109).

4-أبرز علماء أهل الذمة:

1-4-إسحاق بن شيشيت برفات: Issac Bar Chechet Barfet:

المعروف برياح (وهو الذي سبق ذكره في محور وظيفة الناجد في الفصل الأول)، وقد درس مع أعلام اليهودية الكبار مثل "بيريزها كوهين Perez Ha Cohen" و"نسيم جيروندي Nissim Gérondi" نسبة إلى مدينة "جيرونده Géronde" التي اشتغل بها حاخاما قبل أن ينتقل إلى مدينة سرقسطة وقلعة اليهود (Calatayud) أو قلعة أيوب (أرسلان، ش. 1936: 106)، وكتالونيا، وبلنسية، وطرطوشة، وقد كان على رأس الطائفة اليهودية في مدينة سرقسطة سنة 1372م (Allouche et Laloum. 1978: 134-135). وبعد أحداث 1391م والتهجير القسري لليهود من الأندلس، غادرها إلى بلاد المغرب واختار مدينة مليانة أولا ملجأ له ثم استقر نهائيا بمدينة الجزائر وحظي بتعيين السلطان الزياني وعلى الأرجح هو الأمير "أبو تاشفين الثاني" الذي حكم بين سنوات (791-795هـ/1389-1393م) كحاخام أكبر (Grand Rabbin) لكل الطائفة اليهودية المتواجدة على الأراضي التابعة لحكم بني عبد الواد، وكان ذلك بدعم من الطبيب الخاص والمقرب من السلطان الزياني "أستروك كوهين Astruc Cohen" (سعد الله، ف. 2005: 109).

وظل في منصب الحاخام الأكبر حتى وفاته سنة 811هـ/1408م على أرجح الأقوال، وهو أول حاخام يعين مباشرة من طرف السلطة الإسلامية دون إجماع وانتخاب من طرف طائفة اليهود مثلما جرت عليه العادة، وهذا ما لاقى رفضا من قبل يهود الجزائر آنذاك (Cahen, C. 1867: 57).

لقد كان ريباخ قبل قدومه إلى الجزائر صديقا وشريكا في المناظرات الاجتهادية الروحية اليهودية في الأندلس لـ: "موسى بن عباس Mosse ben Abas"، "بن فينيست دي لاكافاليريا Benvenist de la Cavalleria" و"حسداي غريسكاس (أو القرشي) الأرغوني HasdaiGrascas d'Aragon"، إضافة إلى أن هذا الزعيم الروحي الإسرائيلي كان يمثل جيلا جديدا من المثقفين ورجال الدين اليهود الداعين للعودة إلى الدراسة الخالصة للتلמוד والتوراة الحصن الواقي الوحيد لوحدة يهود الممالك الإسبانية في عهد المجازر المسيحية الأولى (سعد الله، ف. 2005: 109-110).

وبنظرة روحية تصوفية فإن هذه الفلسفة في الحقيقة تبدو صدى للمدرسة السلفية الإسلامية التي تبلورت مع ابن تيمية في المشرق واتخذت لنفسها أشكالا متعددة في الجزائر، مثلا، وفي المغرب على يد مجموعة من الفقهاء منهم "عبد الحق الإسلامي السبتي" المعاصر للسلطان المريني (801-831هـ/1398-

1427م) (المنوني، م. 1971: 93-94) ومحمد بن عبد الكريم المغيلي (ت 909هـ/1504م)، وهي حركات تدعو إلى العودة إلى أصول الدين ومراجعته الأساسية بصرامة كرد فعل على الانحطاط والضعف الذي مس الأمة (سعد الله، ف. 2005: 101).

شارك ريباخ مع صديقه راشباس في وضع تقانوت الجزائر التي نشرت فيما بعد بإسطنبول سنة 1546م، والتي نظمت الحياة المدنية والدينية لليهود في الجزائر، وقد حاولا إدخال نوع من الديمقراطية في القرارات، وأصبحت السلطة داخل المجتمع اليهودي بيد مجلس يضم كبار الحاخامات، ولم تعد للأطراف الخارجية يد في تسيير وظيفة الناجد، بل غدت سلطة الانتخاب هي السائدة وأي شيء يراد تقريره يمر عبر الإعلان عنه ثم التصويت في يوم السبت قبل إخراج لفائف التوراة (السفاريم Sépharim)، وبفضل جهود هذين الربيين أصبحت مدينة الجزائر القطب الرئيسي لليهودية الشمال إفريقية (Allouche et Laloum. 1978: 220).

2-4- شمعون بن سماح دوران Shimon Bar Shemah Duran:

الملقب براشباس أو راشباخ، ولد في ميورقة، ودرس بها في مدينة بالمبا على يد الربّي "إفرايم فيدال Ephraim Vidal" الذي توفي سنة 1391م، وفي أرغونة على يد "جناح ديمستري Jonah Desmastre"، وتزوج ابنته فيما بعد، وأصبح بفضل هذه المصاهرة ينتسب إلى أشهر الأسر اليهودية (Jews Encyclopedia. 6:302).

وبعد أحداث سنة 1391م في الأندلس، هاجر مع عائلته إلى الجزائر تاركا ثروته وراءه، مع كثير من أبناء جلدته، وقد صاحب في هذه الهجرة رجل الدين إسحاق بن شيشيت برفات، هجرتهم هذه كانت إضافة كبيرة للأهالي من اليهود، إذ أنهم احتلوا مركز رئاسة الطائفة وغيروا الكثير من القوانين التي كان أهل البلاد من أبناء ديارتهم يتبعونها.

وربما كان عدم نجاحه المهني في الطب من أحد أسباب تحوله إلى امتهان التنظيم الطائفي خلفا لصديقه "بن شيشيت"، من جهة، ومن جهة أخرى لأنه عندما قبل تعيينه على رأس الطائفة اليهودية بمدينة الجزائر كان أول من تقاضى أجرا على هذا المنصب، وقد أدى به هذا إلى تذيير طاقة وجهد كبيرين في الدفاع عن نفسه من السنة أبناء جلدته الذين كانوا يرددون أنه يتاجر بالدين، وأنه حول العقيدة الموسوية إلى سجل تجاري ومصدرا لاكتساب المال، فقدم لهم الفتاوى والأدلة الشرعية على جواز تقاضيه لأجره وعدم تناقضه مع شريعة موسى، وأنه لم يكن بحاجة لهذا الأجر كي يعيش لأنه من عائلة ميسورة الحال (سعد الله، ف. 2005: 111).

وقد اجتهد راشباس كثيرا في تغيير عادات اليهود الأهالي الذين اتبعوا عادات البلاد التي سكنوها وابتعدوا-حسب رأيه- عن تعاليم دينهم، إذ يقول عنهم ريباش: "حين قدمنا إلى هذه البلاد لم نجد عادات يهودية، لأن سكان هذه البلاد لم يعتادوا الحكم في منازعاتهم وفقا لقوانين ديارتنا، فجميع القضايا كانت تعرض على القاضي المسلم". وهذا مالم يتقبله الريبان وعدوه بمثابة خيانة يعاقب عليها التشريع اليهودي (الزعفراني، ح. 2000: 357/2).

لقد حاول راشباس-الذي كان مستاء من تعيين ريباش في منصب الناجد- إثبات أحقيته برئاسة الطائفة اليهودية في الجزائر، لأنه كان يرى في نفسه الكفاءة والمقدرة على تحمل تبعات هذا المنصب إلا أن احترامه لرفيقه وكبر سنه منعاه من إبداء هذا الرأي صراحة، غير أنه كان يقوم في الواقع بإثبات جدارته حتى

بتصرفات غير لائقة، إذ يقول عن نفسه في مجموعة أجوبته (رسبونسة) المعروفة بتاشباص "Tashbaz": "لقد كنت طفوليا وتصرفت بوقاحة اتجاه الربى الذي كان كبيرا وصاحب علم" (Jews Encyclopedia. 6:302). وقد تعاون الريبان على تقديم قوانين جديدة تحكم الطائفة اليهودية وتغير من تقاليدھا التي ورثھا عن المسلمين، لذا فقد قدما ما يسمى "بتقانونت الجزائر" وهي مجموعة الفتاوى التي وضعھا ريباش وراشباس سنة 797هـ/1394م وتتكون من اثنتي عشرة مادة. إلى جانب ذلك فقد قدم راشباس إجابات على ما كان يردھ من نوازل ومستجدات من مختلف مناطق الدولة الزيانية أو غيرها، وكان له في ذلك معاونين من بينهم تلميذھ "أبراهام هاكوهين شلال" بميناء "هنين"، وكانت له اتصالات مع يهود توات وقسنطينة وتلمسان... وترك راشباس بعد وفاته إرثا ثقافيا كبيرا في التشريع والأدب والشعر والفلسفة ورسائل كثيرة ذكرھا في مجموعة أجوبته (Jews Encyclopedia. 6:305)، كما تداولت ذريته على منصب الزعامة ورئاسة الطائفة اليهودية في مدينة الجزائر، فقد خلفه ابنه سلومون أو سليمان في هذا المنصب إلى غاية سنة 1467م، ثم خلفه ابنه سماح بن سلومون إلى غاية سنة 1500م ثم أخوه شمعون دوران الثاني حتى وفاته سنة 1502م، ثم انتقلت الرئاسة إلى شمعون بن سماح إلى غاية سنة 1531م (بوعمامة، ف. 2011: 172) وبقيت في فرع آل دوران حتى انتقلت إلى عائلة بوشعرة في العهد العثماني بداية من سنة 1735م (طوبال، ن. 2005: 180).

ويبدو أن منصب المقدم أو الناجد كان من المناصب المتوارثة، إذ بقي أفراد عائلة دوران يتوارثونه لستة أجيال كاملة، ورغم ضياع المنصب وخروجه من أسرتهم إلا أنهم كانوا طرفا هاما في الصراع الذي حدث حوله بين أكبر العائلات اليهودية، فبعدما فقدت هذه العائلة زعامة جماعة اليهود لمدة 71 سنة، تمكن أحد أفرادھا ويدعى "دافيد دوران David Duran" من تولي الوظيفة مرة أخرى سنة 1805م، إلا أنه لم يبق في منصبه إلا أشهر معدودة، فقد تمت إقالته من طرف الداى أحمد باشا في جويلية 1806م (طوبال، ن. 2005: 134).

وتوفي كل من ريباخ وراشباس بمدينة الجزائر، ودفنا إلى جوار بعضھما البعض بالمقبرة اليهودية خارج القصبة بمحاذاة الباب الشمالي الغربي للحي المعروف "بباب الوادي"، وفي سنة 1844م أصدر الحاكم العام للجزائر قرارا في 11 مارس جعل المقبرة اليهودية ملكا للإدارة الاحتلالية ريثما تبدأ هذه الأخيرة في إنجاز مشاريع عمومية كانت تقتضي حسبھا تحويل المقبرة إلى مكان آخر. وفي سنة 1880م حولت رفاتھما لأسباب عمرانية أثناء توسيع المدينة إلى مقبرة بولوغين الحالية، حيث مازالا محل تقديس وتبرك من طرف اليهود الجزائريين وحتى الفرنسيين، وأول ما يقوم به عادة اليهود العائدون إلى البلاد بعد رحيل 1962م هو زيارة ضريح الحاخامين أو الربانيم "Rabbanim" كما يقال بالعبرية، وإشعال الشموع على قبريھما وتلاوة أسفار من التوراة والعهد القديم والدعاء والتضرع لھما (سعد الله، ف. 2005: 166).

3-4-إفرايم بن إسرائيل أنقاوة Ephraim ben Israel Ankoa:

طبيب وربي وفيلسوف يهودي من أتباع موسى بن ميمون، واضع لبننة المجتمع اليهودي التلمساني، نزع من إسبانيا ومن التعسف المسيحي بھا، بعد أن قتل والداه في أحداث سنة 1391م، وتقول الأسطورة اليهودية أنه قدم إلى شمال إفريقيا على ظهر أسد متخذا من ثعبان لجاما له، وحط رحاله أول الأمر بمدينة مراكش ظنا منه أنها لا تزال مدينة الأطباء، ولم يمكث بھا سوى شهر، غادرھا متوجھا إلى تلمسان التي طاب له بھا المقام، وحدث أن مرضت البنت الوحيدة للسلطان الزياني وهو أبو العباس العاقل، ورفض كل العطايا التي قدمت له من طرف السلطان كمكافأة له، وكان طلبه الوحيد هو إسكان الجماعة اليهودية داخل مدينة تلمسان، وهو ما قبله السلطان وأمر بإسكان اليهود بجوار قصر المشور، وكان اهتمام "أنقاوة" الأول هو إنشاء

بيعة كبيرة لتعليم شريعة موسى (Jews Encyclopedia. 6:127)، وهو ما حققه إذ بنى في عهد الدولة الزيانية كنيسة يحمل اسمه ولا يزال قائما إلى حد الآن، وفي نفس المكان بنى ابنه "إسرائيل Israel" مدرسة كانت موجهة للتعليم العالي لشريعة موسى، وأطلق على هذه المدرسة اسم "Masria" (Darmon, R. 1870: 381). وبعد وفاته سنة 1442م دفن بمقبرة خارج مدينة ندرومة لا تزال محجا لليهود الجزائر والعالم. وقد خلف بعد وفاته ابنين أحدهما: "يهودا Judah" الذي استقر بمدينة وهران، والآخر إسرائيل -المذكور سابقا- والذي بقي بمدينة تلمسان وهو والد زوجة "سماح بن دوران" (Jews Encyclopedia. 6:127). وقد ترك "أنقاوة" عدة مؤلفات بعضها لا يزال مخطوطا تضم معظمها نصائح إلى ولده، وأجوبة على بعض الانتقادات تجاه الفلسفة الميمونية. وأناشيد دينية لا تزال تترتل في المعابد اليهودية وفي الصلوات (Jews Encyclopedia. 6:306).

4-4- يوسف الأشقر Joseph Alaschkar:

المعروف بـ "الركيز Er-Rkyèse" عاش في القرن 9 هـ/15م، اسمه الكامل يوسف بن موسى الأشقر من أسرة إسبانية عريقة، جده الأول هو السموال المولود حوالي 1310م بإشبيلية، وكان طبيبا، غادر ابنه يهودا إشبيلية واستقر بمالقا بعد موجة الاضطهاد التي تعرض لها اليهود عام 1391م، وأصبح على رأس الجماعة اليهودية، كان ليهودا ابنٌ وُلد حوالي 1380م، صار رجل دين وشاعرا، له قصيدة تضم حوالي 51 بيتا حول الأحكام الغذائية اليهودية، ورزق بولدين يهودا ويوسف، أصبحا من رجال الدين وبعد قرار الطرد عام 1492م انتقل الأخوان إلى بلاد المغرب، فاستقر يهودا بمدينة مستغانم واختار يوسف مدينة تلمسان والتي أصبحت منذ عام 1391م مركزا للعلوم الدينية اليهودية إذ قدم إليها العديد من رجال العلم والدين اليهود من غرناطة وإشبيلية ونقلوا إليها علومهم ومعرفتهم (بوعمامة، ف. 2011: 177-178).

أصبح يوسف الأشقر بعد استقراره في تلمسان رئيسا لمدرسة "الياشيفاه"، وكان ذا إنتاج علمي غزير سواء في التشريع والتفسير، وحتى الشعر لكن أيا من كتبه لم ينشر إلا قصيدة في مدح معاصره سلومون بن شمعون دوران بعنوان "*Tikkon Soferim*" (Jews Encyclopedia. 2:511).

وتنسج حول شخصية يوسف الأشقر روايات بلغت حد الأساطير منها أن الحاخام توفي في منتصف نهار الجمعة، وقبل أن يلفظ أنفاسه الأخيرة وهو في كامل قواه العقلية طلب من تلاميذه أن يضعوا مسمارا في جدار البيت وألا ينزعوه حتى ينتهوا من مراسيم دفنه، فنفذ التلاميذ وصيته، لكن تخوفهم كان من عدم مقدرتهم على إتمام المراسيم قبل حلول الغروب ودخول يوم السبت، لكن الحدث الذي أبهر الجميع هو أن كل الطقوس وحتى الدفن وكل ما يتعلق به قد انتهت والشمس لا تزال في الأفق، وبعد العودة إلى منزل الحاخام ثم نزع المسامير من الجدار فاخفت الشمس مباشرة وحل الظلام، فأمن الحضور بقداسة الربى وأنه هو الذي عطل بمعجزاته غروب الشمس حتى ينتهي من دفنه، ويقول "ألفرد بيل" بأن لقب "الركيز" معناه الرجل الذي أوقف الشمس (بوعمامة، ف. 2011: 179-180).

ولا يزال قبر الركيز إلى جانب قبر الربى أنقاوة مزارا ومحجا لليهود، واعتبر كتاب "*Safenat Paaneah*" ليوسف الأشقر بمثابة صورة ورمز لليهودية الجزائرية المعروفة بصرامتها ودقتها في تطبيق تعاليم الحلخة، وبنظرتها الصوفية إلى التعليم الديني، كون كثير من الجمعيات دراسة الزوهار تكونت وتطورت عن طريق وساطة أكاديميات الجزائر (Allouche et Laloum. 1978: 222).

4-5- علماء آخرون:

-موشي بن صمويل بن يهودا الإسرائيلي المالقي الأندلسي اليهودي المتطرب المعروف بابن الأشقر، يعد من أشهر الأطباء وأمهريهم قدوة وحذاقا في ميدان الطب، ولد بمالقة قبل سنة 820هـ/1418م، أخذ هذا العلم عن أبيه واشتهر بهذه الصنعة في الأندلس انتقل إلى تلمسان وحط رحاله بها، حيث زاول مهنة الطب وتدرسه للطلاب المهتمين به فلزمه كثير منهم وتوافدوا عليه من حواضر وأقطار مختلفة طلبا لهذا العلم مثل الرحالة عبد الباسط بن خليل، وقد أخذ ابن الأشقر شهرة كبيرة في مدينة تلمسان وذاع صيته خارجها، وانتهت إليه رئاسة الطب، حتى صار الطبيب الخاص والمقرب للبلاط الزياني (فيلالي، ع. 2007: 249/1).

-يوسف إفرايم قارو Joseph Ephraim Caro (1488-1575م) وهو شخصية مخضرمة عاشت نهاية عصر الدويلات في المغرب الإسلامي وبداية العهد العثماني، وأحد أعلام عصره الذين ملأوا الفراغ الذي تركه لدى الطائفة اليهودية موت ريباخ وراشباس، وكان يوسف قارو حاخاما إسباني الأصل، وأقام مدة طويلة في الجزائر ثم لجأ إلى مدينة صفا احتجاج على ما كان يعتبره تجاوزات دينية لليهود في الجزائر، كان واسع الثقافة الدينية اليهودية ومطلعا على الهموم الروحية والفكرية والتنظيمية لبني إسرائيل، خاصة وأنه تنقل بين مختلف الجاليات العبرية والبلدان الإسلامية والمسيحية، وترك للطائفة اليهودية عدة مؤلفات أبرزها، بيت يوسف، وشولحان عاروخ أي المائدة المنضودة الذي أصبح المرجع الديني الأول لليهود شمال إفريقيا ومصر والمشرق (سعد الله، ف. 2005: 120-121).

وانتشر مذهب يوسف قارو بين الأبحار المغاربة أيا كانت أصولهم، سواء منهم المهجرون أو الأهالي، الذين تلقوا مذهبه سريعا واعتبروه بمثابة "وحي منزل على طور سيناء"، وكان لعمل يوسف قارو وشروحه نفوذ كبير وأثر عميق مازالت آثاره ممتدة حتى الآن على تعاليم التشريع في مختلف المدارس الكبرى اليهودية، وفي فقه المحاكم الربية وفي الكتابات التشريعية التي تفرعت عن هذه (الزعراني، ح. 2000: 269/1).

-يهودا خلاص (أو قلاش) Joda Kallash: الذي عاصر رب "أنقاوة" واستقر بتلمسان، اشتهر بكتابه "مسيح يلمين Messiah Yllemin" الذي علق فيه على تفسير وشرح الفقيه اليهودي الفرنسي "راشي Rachy" للكتاب المقدس، وقد كان "خلاص" حاخاما مشهورا في تلمسان، يقال أنه عاش في عصر ريباخ وراشباس ورب أنقاوة، غير أن بعض المؤرخين يقولون أنه عاش في نهاية القرن 16م، وأنه ألف آنذاك كتابه "سفر هامستار Sefer Hamoussar" يلقي ببعض الغموض على هذه المسألة، إلا إذا كان قد عاش 120 سنة على الأقل، "يهودا خلاص" ألف كذلك كتابا عن أحد أعمال الفيلسوف "موس بن ميمون" عنوانه "ماقيد ميشنيه Maguid Mishné" ونظم الأشعار الدينية، ما يزال محفوظا كمخطوط إلى اليوم، ويبدو على هذا المثقف المخضرم هو الآخر مثل "يوسف قارو" أنه كان يتمتع باحترام وتقدير كبيرين عند الطائفة الموسوية (سعد الله، ف. 2005: 203).

-إسحاق بوناستروك Issac Bonastruc: حاخام وعالم يهودي يعتبر من مجموعة العلماء التي هاجرت إلى الجزائر بعد سنة 1391م، رفقة ريباخ وراشباس، وشارك رفقتهم في تحضير تقانوت الجزائر ذات الاثنتي عشرة مادة، المتعلقة بقوانين الزواج سنة 1394م والتي بقيت لعقود تعتبر مرجعا أساسيا للتشريعات اليهودية، وكان "بوناستروك" ذا شخصية قوية قادرة على الإقناع بالحجة والبرهان، وقد اضطر إلى مغادرة مدينة الجزائر سنة 1404م إثر انتقاداته ضد "ساؤل أستروك هاكوهين Saul Astruc Hakohen"، كبير الحاخامات اليهود، وبعد وفاة هذا الأخير استقر "بوناستروك" في مدينة قسنطينة، أين أصبح من جديد هدفا لهجمات اليهود بسبب

ردوده وانتقاداته لحاخاماتهم، ولم يتخل عن هجماته ضدهم إلا بعد تلقيه ترضيات من طرف رياخ وراشباس (Jews Encyclopedia. 4:1200).

الربي عمرام بن مرواس عفراتي Rabbi Amram Ben Merrouas Ephrati، لاجئ إسباني بعد أحداث 1391م، نزل بوهران التي وجد بها جماعة يهودية هامة تنحدر من أصول إسبانية، كان جده "عمرام بن ناثن" ريبا في فالنسيا، وبعد قدوم عمرام الحفيد إلى وهران أصبح بها رئيسا للطائفة اليهودية حيث كان معاصرا لريباخ وراشباس، وتبادل معهما المراسلات والتساؤلات حول بعض المسائل، وقبل وفاته غادر وهران واستقر في مدينة غرناطة، ورغم أنه له عدة تأليف ومخطوطات إلا أن كتاباته ومؤلفاته لم تكتشف لحد الآن (Allouche et Laloum. 1978: 224).

خاتمة:

كان لجو الحرية والتسامح الديني الذي شهده المغرب الأوسط أثر كبير في نبوغ ثلة من اليهود في المجال العلمي والفكري، وظهر بذلك كثير من الأدباء والفلاسفة والجغرافيين والأطباء الذين أثروا الحياة الفكرية في المنطقة، ومن أبرز العلماء اليهود في بلاد المغرب الأوسط نذكر: -في الفلسفة موسى بن ميمون الذي حذا حذو الفلاسفة المسلمين أمثال ابن سينا وابن رشد وألف على منوالهم كتبه وكانت فلسفته صورة للفلسفة الإسلامية في ذلك الوقت. -في الطب نجد موشي بن صموئيل الأشقر، وإفرايم النقاوة الذي كان مقربا من السلطان الزياني ونال ثقته وكان سببا في السماح لليهود بالسكنى داخل مدينة تلمسان بعد أن كانوا مجبرين على الخروج منها ليلا، وهذا يدل على التسامح الكبير من قبل السلطة الزيانية اتجاه غير المسلمين. -في الجغرافيا: أبراهام غراسك ورفاقه الذين برعوا في رسم الخرائط الجغرافية وخاصة البحرية منها، وحازت أعمالهم الجغرافية قصب السبق في هذا الميدان، واهتدى بها من جاء بعدهم في هذا الميدان. في الأخير ننوه إلى التعايش الذي شهده المغرب الأوسط بين المسلمين وغيرهم واحترام الآخر مادام ملتزما بالقوانين والشرائع المنظمة لمناحي الحياة المختلفة، ويعتبر هذا نبراسا نهتدي به من أجل تعلم تقبل الآخر والعيش في كنف الأمن والسلام.

مراجع البحث:

I-المراجع العربية:

- 1- ابن أبي أصيبعة، أبو العباس أحمد، 1965م، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، شرح وتحقيق: نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت.
- 2- ابن مرزوق، محمد الخطيب التلمساني، 2007، المسند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا أبي الحسن، دراسة وتحقيق ماريا خيسوسبيغرا، الجزائر، الطباعة الشعبية للجيش.
- 3- بالنتيا، أنخلجنثالث. 1955م، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمه عن الإسبانية: حسين مؤنس، ط1. القاهرة: مكتبة النهضة.
- 4- بوعمامة، فاطمة. 1432هـ/2011م. اليهود في المغرب الإسلامي خلال القرنين السابع والثامن هجري، الموافق للرابع عشر والخامس عشر ميلاديين. الجزائر: مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع.
- 5- التدمري، عمر عبد السلام 2003م، مشاهدات وأخبار عبد الباسط الظاهري في بلاد المغرب والأندلس من خلال كتابه المخطوط "الروض الباسم في حوادث العمر والتراجم (866-871هـ/1462-1467م)"، ضمن كتاب من مظاهر التضامن المغاربي عبر التاريخ، إعداد عبد الكريم كريم.
- 6- الزعفراني، حاييم. 2000م. يهود الأندلس والمغرب، ترجمة أحمد شحلان. الرباط: مرسوم للنشر.
- 7- سعد الله، فوزي. 1426هـ/2005م. يهود الجزائر-هؤلاء المجهولون-، الجزء الأول، الجزائر: دار قرطبة.

- 8-طوبال، نجوى. 1425-1424هـ/2004-2005م، طائفة اليهود بمجتمع مدينة الجزائر ما بين (1700-1830م) من خلال سجلات المحاكم الشرعية، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، تخصص تاريخ حديث، إشراف: د.عائشة غطاس، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر.
- 9- فيلالي، عبد العزيز، 2007م، تلمسان في العهد الزياني، موفم للنشر، الجزائر.
- 10 القفطي، جمال الدين، دت، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، دار الآثار، بيروت.
- 11-قومي، محمد، 1434-1435هـ / 2013-2014م، دور الطائفة اليهودية بتوات خلال القرنين 9-10هـ/15-16م، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ، إشراف:أ.د.غازي الشمري، المدرسة الدكتورالية (الدين والمجتمع)، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران 2.
- 12-محمد طالبي، 1988م، إشعاع الحضارة المغربية وتأثيرها على الحضارة الغربية، ضمن كتاب تاريخ إفريقيا العام، مج 4، اللجنة العلمية الدولية لتحرير تاريخ إفريقيا العام، اليونسكو، باريس.
- 13- محمد المنوني، 1971م، التيارات الفكرية في المغرب الميريني، مجلة الثقافة المغربية، العدد 5، المغرب.
- 14- ولفنسون، إسرائيل، 1355هـ/1936م، موسى بن ميمون، حياته ومصنفاته، ط2، مطبعة لجنة التأليف والنشر، القاهرة.

II-المراجع الأجنبية:

- 1-Allouche, Jean Luc- et Laloum, Jean. 1978. Les Juifs d'Algérie, Images et textes, Paris : Editions du Scribe.
- 2-Cahen, Claude. 1867, Histoire des Juifs de l'Afrique septentrionale, extrait du recueil des notices et mémoires de la société de la province de Constantine, Constantine.
- 3-Daniele, Iancu-Agou, 2010, Les Juifs méditerranéens au Moyen Âge, culture et prosopographie, Séminaire de l'année universitaire 2005-2006, avec la collaboration d'Elie Nicolas, Les Editions du CERF, Paris.
- 4-Darmon, Raoul. 1870, Origine et constitution de la communauté Israélite de Tlemcen, in Revue Africaine, V14, N°79, OPU, Alger.
- 5-Dhina, Atallah. Le Royaume Abdelouadide à l'époque d'Abou Hammou Moussa 1^{er} et d'Abou Tachfin 1^{er}, OPU, Alger.
- 6-Dufourcq, Charles-Emmanuel. 1966, L'Espagne catalane et le Maghreb au XIII^e et XIV^e Siècles —De la bataille de Las Navas de Tolosa(1212 j.c) à l'avènement du Sultan mérinide Abou-l-Hasan (1313 j.c), Presses Universitaires de France, Paris.
- 7-Henri Jahier et A. Fingerhuth, 1955, Extrait du « Maguen Aboth » « Le Bouclier des Pères » du Grand Rabbin d'Alger, Simeon ben Zemah Duran, Imprimerie Abécé, Paris.
- 8-Hirschberg, J.W. 1974. A History of the Jews in North Africa, Volume 1 -from the antiquity to the sixteenth century-, Leiden: E.J. Brill.
- 9-Jewish Encyclopedia. 1901.Juresalem :Keterpress.
- 10-Nicol Serfati, 1999, Les courtisans Juifs des Sultans Marocains 13^e-18eme siècle —hommes politiques et hauts dignitaires XIIIe-XVIII Siècles, Préface de Haïm Zafrani, Editions Bouchène, Saint Denis, France.
- 11-Oliel, Jacob. 1994. Les Juifs au Sahara, le Touat au Moyen Âge, Paris : CNRS Editions.
- 12-Robert Brunschvig , 1936, Deux récits de voyages inédits en Afrique du Nord, Paris.

مفهوم التسامح في الفكر التنويري مع نموذجي (جون لوك وفولتير) The concept of Tolerance in Enlightenment thought with Models of (John Locke and Voltaire)

نورة قدور ، أستاذة محاضرة (أ)، (المركز الجامعي البيضا)

Leonnourakaddour62@yahoo.com

غراز الطاهر ، أستاذ محاضر (أ)، (جامعة جيجل)

الايمل: tgherraz@yahoo.com

المخلص: لقد عانت المجتمعات البشرية من تقادم مظاهر العنف واللاتسامح ، مما أحدث خلافا في الأسس والهادئ والقيم التي تحكم العلاقة بالآخر لدرجة إقصائه ، ويعتبر التسامح من بين المفاهيم التي حظيت باهتمام كبير عند فلاسفة ، وخاصة فلاسفة التنوير أمثال (جون لوك) و(فولتير) حيث أن هذا الاهتمام كان بدافع الحد من سيطرة الكنيسة وحروبها الدامية التي أرهقت أوروبا كثيراً.

فكانت أفكار (لوك) كرد فعل على الاضطهاد الديني الذي شهدته أوروبا ، وفي الدعوة إلى القضاء على بنية التفكير الأحادي المطلق ، وروح التعصب الديني المغلق ، وإقامة الدين على العقل ، وبناء منظومة حقوق تؤسس للتسامح تسعى لفصل الحياة السياسية عن الدينية .

أما (فولتير) لنشر التسامح كرسالة عالمية بين جميع الأفراد والشعوب والمعتقدات ، إذ لم يقتصر التسامح على المسيحيين بل هو عام وعالمي بين جميع الأفراد باعتبار جميع الأفراد إخوة ، ويمكن أن نؤكد أن قيم التسامح ستظل ضرورة حتمية لكل المجتمعات ولتعايش الأديان .
الكلمات المفتاحية: التسامح ؛ التنوير ؛ التعايش ؛ التعصب الديني ؛ العنف .

Abstract

The human societies have suffered from the increasing of violence and intolerance, which has caused a breakdown in the foundations, principles and values that govern the relation between the other to the extent of his exclusion. Tolerance is one of the concepts that have been of great interest to philosophers, especially the philosophers of Enlightenment (John Locke and Voltaire) this concern was motivated by the reduction of the Church's control and bloody wars that have swept over much of Europe. The ideas of Locke were a response to the religious persecution of Europe, and in calling for the elimination of the thinking structure of the absolute single - minded, and the spirit of religious intolerance, the establishment of religion on the basis of reason, and the establishment of a system of rights based on tolerance that sought to separate political life from religion, while, according to Voltaire to spread tolerance as a universal message among all individuals, peoples and beliefs. Tolerance is not limited to Christians but is general and universal among all individuals, considering that all individuals are brothers. We can affirm that the values of tolerance will continue as an imperative for all societies and for the coexistence of religions.

Keywords: Tolerance; Enlightenment; Coexistence; Religious Intolerance; Violence.

مقدمة:

تدعو الفلسفة دومًا إلى التفكير المشترك الذي تجتمع فيه الأفكار المختلفة رغم تناقضاتها، فتقف حدًا فاصلاً أمام استمرار علاقة الأنا بالآخر، هذه العلاقة التي يجب أن تقوم على التسامح الذي يؤسس للحوار المشترك والتعايش السلمي بين المعتقدات والأفراد والشعوب رغم اختلافاتها العميقة في الدين واللغة والفكر.

فالتسامح خاصية إنسانية ذات بعد إيديولوجي ارتبطت بالإنسان منذ القدم، وهي قديمة قدم الوجود الإنساني، وحديثة حادثة الفكر التنويري، وما يصنع هذه المفارقة هو تطور المفاهيم مع تطور العقل البشري ومع التغير على مستوى المفاهيم، فهو مفهوم مجرد كغيره من المفاهيم الحديثة ارتبط بالسياسة والأخلاق والدين.

حيث أن التسامح من بين أهم القضايا التي شغلت صفوة المفكرين والفلاسفة في عصر التنوير بأوروبا، واستقطبت اهتماماتهم المستقبلية ومصيرهم الحضاري في جميع مستوياته، فكانت قضية التسامح بما طرحته المسألة من تشعب وفرضته من تحديات تخطت النطاق الديني والحضاري والثقافي، لتصير قضية الفكر والرأي الأوسع، إذ أن فلاسفة التنوير طرحوا المشكلة من خلال ما خلفته الحروب الدينية من اضطهاد ودمار ومنه يمكننا طرح التساؤلات التالية: ما مفهوم التسامح؟ وكيف تجلى عبر مختلف الحضارات ليؤسس لتعايش الأفراد ويغرس فيهم محبة الآخر؟ كيف كان لصراع المذهبين البروتستانت والكاثوليك في الدور الكبير في فتح باب التسامح في أوروبا؟ كيف تجلت فكرة التسامح عند فيلسوفي التنوير (جون لوك) و(فولتير)؟ وكيف انعكست على العالم كافة؟

وقبل الاستفاضة في الموضوع لا بد من تحديد مفهوم التسامح وكيفية ظهور هذا المفهوم.

2. ضبط المفاهيم:

اضبط لمفهوم التسامح (Tolérance):

لغة: السماحة والسموح: وهي التي لا عقدة فيها، تسميح الرمح: تثقيفه، أي جعله رمحًا قويًا حادًا (ابن منظور، 1303: ج 3 489)، والمساميح جمع مسامح: وهو الكثير السماحة (ابن منظور، 1303 هـ: ج 4، 264) // (ج 5: 360).

سمح وسمح، السماحة والمسامحة، وتعني لغة الجود إذا جاد وأعطى بكرم وسخاء، وأسمح وتسامح، وافقتني على المطلوب والمسامحة هي المساهلة (ابن منظور، 1303 هـ: 250) وسُحح بالضم: جاد بما لديه، واسمحت الدابة بعد صعوبة إذا ذُلَّ، وسمحت الناقة: إذا انقادت فأسرعت (ابن منظور، د.ت: ج 4، 264).

المسامحة: المساهلة (الرازي، 1995: 326) وفي الحديث (السماح رباح) (أخرجه البخاري، كتاب الإيمان، باب: الدين يسر، ج 1، ص 22، رقم 38) أي المساهلة في الأشياء تريح صاحبها (أحمد، ر.، 1960: 204).

في اللغة اللاتينية يشتق مصطلح التسامح من الفعل اللاتيني يتحمل (Tolérance) والكلمة نفسها (Tolleranza) بوصفها مصطلحًا فنيًا، أي أقصى توتر يمكن لجسم ما تحمله قبل أن يصل إلى نقطة الانهيار وفي قاموس (لاروس) الفرنسي يقصد بالتسامح (Tolerance) احترام حرية الآخر وطرق تفكيره وسلوكه وآرائه السياسية والدينية (أشرف، ع.، 2005: ص 15).

وجاء في موسوعة (الاند) أنه يعني طريقة تصرف شخص يتحمل - بلا اعتراض - أذى مألوفًا يمس حقوقه الدقيقة في حين يكون قادر على رد الأذى وهو استعداد عقلي أو قاعدة سلوكية ثقافية قوامها ترك حرية التعبير عن الرأي لكل فرد وحتى وإن كان لا يشاطره رأيه والتسامح بمعنى العفو عند المقدرة والذي يتضمن المقدرة والذي يتضمن القدرة على إيقاع العقوبة مع القرار الواعي بعدم استخدام تلك القدرة (الاند، 2001: 146/ 161).

التسامح اصطلاحًا: يقصد به احترام الحق في الاختلاف، وأن يجهد النفس في طلب الحجج والخصومة، كما يجهد نفسه في طلب الحجج لمذهبه، وهو أيضًا موقف فكري وعملي قوامه تقبل المواقف الفكرية والعملية التي تصدر من الغير، سواء كانت موافقة أو مخالفة موافقنا، أي هو احترام الموقف المخالف، سواء كان ذلك الغير مشاركًا لنا في الهمة أو غير مشارك لنا (ابن رشد، 1980: 369).

وعرفه (الجرجاني): هو استعمال اللفظ في غير الحقيقة بلا قصد علاقته معنوية ويعني التساهل في العبارة، أي أداء اللفظ بحيث لا يدل على المراد دلالة صريحة (الجرجاني، 1405: 79).

ووردت عدة معانٍ للتسامح عند (الجباري) منها:

أ/التسامح: هو التساهل مع الغير، أو الترخيص له بكذا وكذا : الشيء الذي يجعل المسامح في وضعية أعلى من المسامح له يعني الارتفاع بهذه العلاقة إلى مستوى الإيثار (الجابري، 1997: 31).

ب/ التسامح: يعني التخفيف إلى أقصى حد ممكن من الهيمنة المقصودة أو غير المقصودة التي يمارسها مذهب الأغلبية داخل الدين الواحد، ودين الأكثرية داخل المجتمع الواحد(الجابري، 1997: 29).

ج/التسامح : هو عدم الغلو في الدين الواحد، وسلوك سبيل اليسر، سبيل التي هي أحسن من جهة واحترام حق الأقليات الدينية في ممارسة عقائدها وشعائر دينها دون تضييق أو ضغط (الجابري، 1997: 29).

ويشير مفهوم التسامح إلى أنها كلمة دارجة تستخدم للإشارة إلى الممارسات الجماعية كانت أم فردية تقتضي نبذ التطرف أو ملاحقة كل من يعتقد أو يتصرف بطريقة مخالفة قد لا يوافق عليها المرء.

من خلال ما سبق يمكن أن نؤكد أن التسامح يدل على قبول اختلاف الآخرين -سواء في الدين أو العرق أو السياسة -أو عدم منع الآخرين من أن يكونوا آخرين أو إكراههم على التخلي عن قناعاتهم ، أي هو احترام الموقف المخالف لنا.

2.2 /ضبط مفهوم التنوير (Enlightenment , lumière):

لغة : يقصد به إسفار الصبح يقال قد نُورَ الصبح تنويرًا، والتنوير من الإنارة والإسفار، ويقال صَلَّى الفجر في التنوير) ابن منظور، د.ت: 600).

اصطلاحًا: حركة فلسفية نقطة بدايتها موضع خلاف، أرجعها (بول هازار) إلى النصف الثاني من القرن 17م، أما (كريستفو هل) فيرى أنها تعود إلى القرن 16م بانجلترا (وهبه، 2007: 219).

كما عرف (إيمانويل كانط) التنوير في مقالته الشهيرة ما التنوير؟ : "إن بلوغ الأنوار هو خروج الإنسان من القصور الذي هو مسؤول عنه، والذي يعني عجزه عن استعمال عقله دون إرشاد الغير... هذا هو شعار الأنوار" (كانط، 2005: 83)، حيث يعتقد العديد من المفكرين أن القرن الثامن عشرة هو عصر التنوير وهو من صنع من أطلق عليهم لفظ الفلاسفة(دوريندا، 2008: 55) إذ أن الفلاسفة هم من أطلقوا هذا المفهوم من خلال إبداعاتهم الفكرية والأدبية التي أثارَت دروب المعرفة، فحتمت روح العصر التحرر من كل الوصايات وأن تكون للإنسان القدرة على التحرر بذكائه الخاص وبطريقة إرادية.

3. مفهوم التسامح عبر الحقب التاريخية:

إذا تبعنا البدايات الأولى لمفهوم التسامح، فنجد أنه قد تطور ليأخذ بعدًا أخلاقيًا وفلسفيًا، وحتى دينيًا وسياسيًا مع تطور العصور وتشبيد الحضارات.

مما هو مؤكد أن مفهوم التسامح بمفهومه الحالي لم يظهر إلا في العصر الحديث ولكن الحضارات السابقة له مارسته فعليًا من خلال نشر قيم العدل والفضيلة والمحبة والتعايش ومن أول هذه الحضارات الحضارة المصرية التي كانت مختلفة عن الحضارات الأخرى باعتبارها بالإنسان المصري وحضارته، وتقديسه للحياة الآخرة وهذا ما أكدته كتبهم عن الموتى وجنائزهم وطقوسها: "قد آمن الإنسان المصري بالحياة الآخرة، وقام بتبويرها أخلاقيًا، على أساس أفعاله في هذه الحياة وما تحتويه من خير وشر، فمثل هذا الإيمان دافعًا لهم إلى فعل الخير والابتعاد عن الآثام" (النشار، 1998: 77).

لم يقتصر التسامح عند المصريين في التعامل والقانون بل خير للآخرين عند الحاجة كالسماح للفقير بعبور النهر إن عجز عن دفع الثمن وفعل المعروف دون توقع معروف آخر بالمقابل (ه.فرانكفورت، 1980: 129) ما يوضح تجلي فكرة التسامح رغم قسوة الطبيعة وغلو بعض المعتقدات الدينية، وأن الحياة تنتصر في مظهرين على الموت: "ميلاد الشمس المظفر من جديد كل يوم، وميلاد النهر المظفر من جديد كل يوم" (ه.فرانكفورت، 1998: 49).

لقد تحدثت البوذية عن التسامح: مع (بوذا) واعتبرته أنك تجاوزت حاجات الجسد وتخطيت كل الحواجز النفسية وهكذا وأصبحت سيد نفسك، ويعني أنك تحررت من حاجات الجسد، غير خاضع لقوى خارجية هي التي تحدد قرارك، صرت تتصرف بوعي، وهكذا صار بمقدورك تحويل الشغف أنت حر التصرف بكل طاقاتك، الشغف يدعوك لاستغلال الآخرين والعطاء مشاركة، يدعوك لاحترامهم وتحول مسار طاقاتك(أشو، 2011: 5).

التسامح عند اليونان: في حين أن الفلسفة اليونانية دعت للفنائل الكبرى العدالة والمحبة والخير، فهذه الفنائل أم دلت على شيء حتمًا ستدل على القيم الإنسانية منذ القدم، والبحث عن التسامح والتعايش.

من أول فلاسفة اليونان (سقراط) الذي قدس المعرفة وربطها بالخير، واعتبر "أن الخير هو الفضيلة، والفضيلة هي المعرفة" (بدوي، 1981: 578)، وآمن أن القانون يجب تطبيقه حتى لو يؤذينا، وهذا ما تجسد في دفاعه عن ماهية

الفضائل، حيث يقال أنه تعامل مع السجن بطريقة لطيفة، قد يتعامل بها إنسان في الكون في وجه شخص يحمل كأس السم ويطلب منك تجربته، فقال (سقراط): "أقبل تحتك الطيبة، وسأفعل ما طلبت" فاتجه نحو تلاميذه وقال: "يا له من رجل ساحر ولطيف، منذ أن جئت لهذا السجن وهو يحضر لرؤيتي والآن تشاهدون كبير حزنه علي ولكن يجب أن نفعل بما يقول (ول.ديوارنت، 1988: 17) فتجرع (سقراط) السم دون أي مقاومة وسقط أول شهيد للحكمة وبهذا مثل أفضل مثال للتسامح والمحبة في أثنينا.

أما تلميذه (أفلاطون) فميز بين عالمين عالم مثالي كان سابقاً لعالم حسي، وهذا الأخير لا يحقق الخير، ويدعو للعالم المثالي الذي خلقه الله والذي على الإنسان التشبه به، لأنه هو الخير، وهو مصدر الصلاح والحقيقة، وهو غاية كل شيء، وهو العقل الأسمى (اللوغوس) فالله هو العالم المثالي وما العالم الحسي إلا صورة غير كاملة عنه، وهو روحه وهو الفاعل صانع المادة فيه ومحركها، وهو مكان السعادة والمحبة" (رشاد، 1988: 98).

التسامح في الفلسفة المسيحية: فقد دلت عليه نصوص الإنجيل الداعية للمحبة والسلام بين الناس وأمره بالنهي عن الظلم والاحتقار في العصر الأول، وإنه لطالما سمعنا: "العين بالعين والسن بالسن" في علاقات الناس مع بعضهم البعض لكن في إنجيل (متى) فجاء: "أما أنا فأقول لا تقاوموا الشرير من لطمك على خدك الأيمن فأعرض له الآخر، ومن أراد أن يحاكمك ليأخذ ثوبك فأترك له رداءك أيضاً، ومن سخرك لتسير معه ميلاً فسر معه ميلين، ومن سألك فأعطيه ومن استقرضك فلا تعرض عنه" هذا نموذج من نماذج عدة تدعو إلى بأهم الصفات الأساسية في الإنسان المسيحي من محبة ونقاوة شخصية والوداعة وإيمان، فكان الإيمان بالله والثقة به ثم محبة الآخرين بالمساعدة والتضحية من أجل الآخرين حتى ولو كانوا أعداء لهم مضطهدين، وهذا ما اعترف به الرومانيون: "أنظروا كيف يحب المسيحيون بعضهم بعضاً" (فارس، 1992: 21). وهذه الفضائل تنم عن طاعة الرب.

أما من أهم آباء الكنيسة القديس (أوغسطين) الذي أقر بالحرية والإرادة الإنسانية، فالحرية تكمن في إتباع القانون العام الذي فيه خير الإنسان، أما الاعتراض عليه شر له، لأنه خاضع للإرادة إلهية بحريته التامة، عكس الشرير المرغم، وذلك أشبه بالأمة التي تطيع سيدها مرغمة، والخلاص بالإيمان والدين الحق (كامل، 1993: 59).

ولكن ما يمكن الإشارة إليه هو أن التسامح كان أشبه بالمفقود في العصور المسيحية، فكان الصراع بين الفلاسفة والعلماء ورجال الدين الذين يؤمنون ببعض المعتقدات ويرفضون سيطرة العقل، مما أدى لطغيان الكنيسة وهيمنتها على المناخ العام معتبرة كل حقيقة علمية أو نظرية لم تجيء بالكتاب المقدس ضلالاً، بمحاكم التفتيش واضطهاد المسلمين ببلاد الأندلس وإسبانيا، إضافة لصراع المذهبين البروتستانت والكاثوليك.

وفي المقابل من ذلك عند المسلمين فقد تجلت مظاهر التسامح: مع آيات القرآن الكريم، التي جعلت الإنسان يتخذ الأسباب لتحقيق غاية وجوده الإنساني، وسعيه وراء تحقيق الرضا في الحياة الآخرة، ولأجل هذه الغاية وهبه الله ما وهب وأرسل الرسل وأنزل الكتب أن يقوم الناس بالقسط (قطب، 1998: 81)، ومن ضروب هذا القسط أن يتعايش الناس بالمساواة والمعاملة الحسنة، ويشهد التاريخ أن التسامح تجلى في أحسن صوره من خلال معاملات المسلمين مع غيرهم من أهل الكتاب، ويتضح مدى نبل ذلك بالمقارنة مع وضع الأقليات الإسلامية التي تقع تحت سيطرة اليهود والنصارى والمشركين عامة (قطب، 1998: 82).

ومنها ما دلت عليه الآيات القرآنية كقوله تعالى:

(ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ) (سورة النحل: الآية 125)

وقال أيضاً: (وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ) (سورة الأنعام: الآية 108)

وخير الأدلة هو معاملة الرسول في المدينة المنورة لليهود، وكذا تصرف الخليفة (عمر بن الخطاب) وهو فاتحاً لبلاد المقدس وكيف نزع خفيه عند بابها وأمر أن لا تمس كنائسهم ولا تندس ومن أراد البقاء على دينه عليه بدفع الجزية، وكذا فتح المسلمين لبلاد العالم التي تتم عن تسامحهم (التويجري، 1998: 26).

مما يدل على الإقرار بوجود الغير المخالف لنا، ويعترف بشرعية ما له من رأي وعقيدة والتصور والممارسة تخالف ما ترتبه شكلاً ومضموناً، ويكفي أن نعلم أن الإسلام سمي الشرك دينا على الرغم من بطلانه، ولا شيء في وجدان معتنقيه ديناً (ميشال. ج، 1961: 159).

التسامح أصل أصيل في المسلمين، وتعايشهم مع غيرهم، مبدأ ثابت من المبادئ التي قامت عليها الحضارة الإسلامية، مما يجعله قيمة من القيم التي اصطبغت بها الحضارة الإسلامية عبر الأحقاب، ولا يسع الناظر إلا الإقرار بالتسامح الديني في أرقى معانيه، إذ رفع الإسلام التسامح نظرياً وطبقه المسلمون تطبيقاً إذ أقر المستشرق (ول ديوارنت): (كان أهل الذمة من المسيحيين والزرادشتيون واليهود والصابئون يتمتعون في عهد الخلافة الأموية بدرجة من التسامح لا نجد لها نظيراً في البلاد المسيحية اليوم) (ول ديوارنت، 130، 1988)

ففي الفكر الغربي الحديث يمكننا أن نؤكد: أن الجذر اللاهوتي لمفهوم التسامح عند (أوغسطين) نقله عنه الراهب (مارتن لوثر) ومفاده الصبر على المارقين من الدين وانتظار عودتهم إلى جادة الصواب وأكد أن السبيل الوحيد لخلاص الإنسان هم الإيمان والدين الحق، والمسيحيون بحسبه كلهم رجال كنيسة والاحتكام لسلطة النص الديني، وكانت الإرهاصات الأولى لمفهوم التسامح بدأت في دوائر مختلفة كهرسوم (Nante) بفرنسا والذي جاء لإنهاء حروب دينية طاحنة وقرار (أمبواز 1562) ومعاهدة الأراضي المنخفضة (الواطئة) وإعلان التسامح بانجلترا، ليأخذ مفهوم التسامح بعداً فلسفياً وسياسياً مع رسالة التسامح ل (جون لوك).

4/ تحليلات مفهوم التسامح مع فلاسفة التنوير:

يمكننا أن نستجلي هذا المفهوم من خلال تاريخ الفلسفة بوصفه مقوماً من مقوماتها أثناء بحثها عن الحقيقة واستشراف المحبة والتعايش والتي هي أحسن والموعظة الحسنة، حيث بدأت فكرة التسامح تتجلى وتنتشر بأوروبا منذ عصر النهضة، فظهرت في العديد من الكتابات الفلسفية بعد الحروب الدينية التي وقعت بالقرن 16م و 17م، فتحوّلت أوروبا إثرها لأراضٍ قاحلة بسبب الحروب الدينية الدائمة (خليل، 1992: 14)، فمن المحتمل ظهور المفهوم جاء كردة فعل على هذه الفظائع والجرائم الدينية.

1.4 / مفهوم التسامح مع جون لوك:

فكلمة التسامح أو الاحتمال هي كلمة سجلها (جون لوك) (1632/ 1704) في القرن 17 كرد فعل على الاضطهاد الديني الذي شهدته أوروبا، فلم تحسم المعارك العقائدية هنا أو هناك ولم يحل السلام، وبات يترسخ شيئاً فشيئاً أن التنوع الفكري والعقائدي والمذهبي حقيقة لا بد منها، وأن التطور الاجتماعي لن يحصل لو لم تنتهي هذه الحروب الدائرة بين الدول، فما كان من فيلسوفنا الناظر لحال المجتمعات إلا أن ينظر لحكم شرعي يضمن الأمن والاستقرار ويمكن المواطنين من حقوقهم، ومن هنا جاء كتابي (محاولة في التسامح الديني) (1667) و (رسالة في التسامح) (1685/1686).

يمكننا الانطلاق من مسلمة أساسية في فلسفة (لوك) وهي أن الناس متساوون في الطبيعة ويتميزون بالطبيعة الخيرة عكس ما اعتقد (توماس هوبز) (الإنسان ذئب لأخيه الإنسان): (أي أننا متساوون في الطبيعة والحرية لا يملك أحدنا سلطة على الآخر إلا سلطة الآباء على الأبناء، التي تعتبر واجب طبيعي أكثر منه سلطة) (كروم، 1986: 151) وممارسة السلطة تقوم على أساس عقد اجتماعي يضمن للأفراد حقوقهم وحريةهم.

ينطلق (لوك) من أنه على الحاكم أن يقوم بأي الأعمال أو يتدخل في أي شأن لأجل ضمان الاجتماعي وحماية وحفظ الملكيات، وصنف الناس إلى ثلاث نسبة إلى التسامح:

أولاً: حال الآراء النظرية والإيمانية أي جميع الآراء والتصرفات التي طبيعتها لا تمس الدولة والمجتمع، وهذا النوع وحده الذي يملك الحق المطلق والشامل في التسامح (لوك، 1998: 67) والمبررات التي يسوقها لذلك:

1/ الإيمان بالثلاثية أو المطهر أو بإعادة التجسيد، وبعث المسيح، الحرية لكل إنسان الحرية المطلقة، وتقوم هذه الحرية على كون هذه الآراء النظرية لا تمس علاقات إنسان بآخر ولا تؤثر على تصرفاته كعضو بالمجتمع ولا تؤدي إخلال السلام، ومن هنا لا تدخل في تصرفات الحاكم.

2/ أن التسامح اللامحدود مطلب عادل لأمر مثل: مكان وزمان عبادة الإنسان لربه، وما يتعلق بالخلود خارج نطاق السياسة والحكومة اللتين توجدان فقط لخير هذا إنسان، فالحاكم وسيط بين الإنسان وأخيه الإنسان ويمكنه حمايته منه، ولكن لا يستطيع حمايته من الله (وهو لا يفعل أكثر من حماية المواطنين من التعرض في هذه الأمور إلى العدوان والضرر من قبل الآخرين وهذا هو التسامح الأكثر كمالاً) (لوك، 1998: 68)، فليس للحاكم علاقة بمصلحة الإنسان مع العالم الآخر، فكل من المواطن والحاكم مجرد رعايا الله لذا تساءل (لوك): (هل يعقل أن من يعجز عن إكراهي على شراء منزل يرغمني

على طريقته أن أسعى لامتلاك مملكة السماء، وأن من يملي على قواعد الحفاظ على صحتي يملي علي سبل خلاص النفس) (لوك، 1، 1998: 69).

ومن هنا أقر (لوك) بحرية التفكير والمعتقد اللامحدودة والحرية التي هي حصانة للمواطن دون الحاجة لإذن الحاكم، وأن يتمتع المواطن بالقلب الصادق والضمير.

ثانياً: تلك التي من طبيعتها الخاصة لا طيبة ولا بطالة، ولكنها تمس المجتمع وعلاقات الناس بعضها البعض، وهذا هو حال جميع الآراء العملية والتصرفات نحو الأشياء المحايدة، أي التي ليس لها علاقة مباشرة بالدين، حيث يؤكد أن الأسس العملية التي ينظم الناس على أساسها العلاقات فيما بينهم، فالأفراد أحرار في اختيار ملكياتهم والمحافظة عليها (الإنجاب، الطلاق، الأفعال والآراء..) ومن هنا على الحاكم أن لا يتدخل بشرط أن (يخدم تدخله رفاهية وأمن الشعب) (لوك، 1998: 71)، ويجد (لوك) أنه من الضروري تحديد جملة درجات الإكراه التي تستخدم أو يمكن أن يستخدم بشأن الآراء تناسبها درجات مماثلة من التسامح: يمكن ان تكون:

- 1/ يمكن للحاكم منع نشر الآراء التي يمكن أن تنسف الحكومة.
- 2/ لا ينبغي إكراه أحدهم عن التخلي عن رأيه أو تغييره قد يؤدي إلى النقيض: "فهو لا يقدر على تغيير نمط تفكير الناس، وكل ما يقدر عليه هو أن يجعلهم مناقبين" (لوك، 1998: 72).
- 3/ يمكن للحاكم أن يمنع بعض الأفعال التي تؤدي لزعة الأمن والاستقرار.
- 4/ إذ حاول الحاكم عن طريق الإكراه الحد من حريات الأفراد أو إرغامهم، عليهم أن يقوموا بما تأمر به ضمائرهم دون اللجوء للقوة.

ثالثاً: كل ما يتعلق بالمجتمع، ومن حيث طبيعته خير وشر، هي فضائل الفلاسفة الأخلاقية، رغم أهميتها بالنسبة للدولة إلا (أنه ليس للمشرع شأن بالفضائل والردائل) (لوك، 1998: 74).

يتجلى فكر (لوك) في الدعوة إلى القضاء على بنية التفكير الأحادي المطلق، وروح التعصب الديني المغلق، وإقامة الدين على العقل، وبناء منظومة حقوق تؤسس للتسامح تسعى لفصل الحياة السياسية عن الدينية، قال: (يجب أن تتخذ الكنائس من التسامح أساساً لحيثيتها، وأن تعلم أن حرية الضمير حق طبيعي لكل إنسان يخصها كما يخص المنشقين عنها وان لا إكراه في الدين سواء بالقانون أو القوة) (لوك، 1998: 58).

استنتاج:

رغم أهمية التسامح الذي دعا إليه (لوك) إلا أنه أعتبر ناقصاً، لأنه لم يشمل الملحدين والكاثوليك، إذ أن الملحدين استثناهم من تسامحه لعدم إيمانهم بأي خالق، وهذا ما قد يؤدي إلى تمردهم على القوانين والأخلاق التي يحتكم إليها الأفراد، مما قد يهدد الأمن والاستقرار بالمجتمع، أما الكاثوليك استثناهم بسبب عدم ولائهم لحاكم البلد الذي يقيمون به، فولائهم لسلطة خارجية وهي (البابا) بروما، وهذا في حد ذاته يهدد أمن البلد.

يمكن أن نؤكد أن فكرة التسامح تمثل جزء من فلسفة (لوك) السياسية مرتكزة على أساس تاريخي ومعرفي واجتماعي، فالدعوة لتسامح تمكنا من التمييز بين الإنسان كعضو من المجتمع ملزم بالتقييد بالقوانين التي تخدم الصالح العام، وأنه جسداً فائياً وجوهراً خالداً، كما أنه ميز بين الحياة الدنيا والآخرة، وأن ما يميز الحاكم هو الحياة الدنيا لا الآخرة، وأن استقرار الدولة وازدهار اقتصادها يدعو إلى ضرورة التسامح والمصلحة العامة هي الغاية القصوى من التسامح الديني.

وبهذا أعتبر من أهم منظري فلاسفة التنوير الذين أسسوا التسامح كأحد أهم مرتكزات البشرية على علاقات الأفراد والدول والعقائد، كما أن أفكاره السياسية كانت تلخيصاً للواقع الفعلي لإنجلترا في تلك الفترة فإن نظرياته أحدثت تغييراً كبيراً، لم يقتصر على إنجلترا بل تجاوزه لتغيرات كبرى بفرنسا وأمريكا وحتى تصل لتفعيل حقوق الإنسان بالأمم المتحدة وفضيلة التسامح بين الأفراد والمعتقدات والأديان، وأنه كان امتداداً للإصلاحات التي شيدها بعض المصلحين الأوائل ك(مارتن لوثر) و(جون كالفن)، فكان خير من حمل مشعل الإصلاح الديني وخفف من حدة التطرف الديني والتشدد مع أصحاب المعتقدات الأخرى، وأبرز حميمية وخصوصية العلاقة بين الفرد وخالقه، بالإضافة لتأثر كل من (كانط) و(مونتسكيو) به وبفكره التسامحي.

2. 4 / التسامح عند فولتير:

يعتبر (فولتير) رمزاً للتنوير الذي طبع القرن 18م ، ليس في فرنسا فقط بل في كامل أوروبا ، وهذا بشهادة مؤرخي الفكر الإنساني ، ويرى (ول ديوارنت): (قبل أن فولتير جوهر عصره وروحه ، قفل عنه (فيكتور هيغو): أنه اسم يصف القرن 18م كله ، فإذا كان لإيطاليا نهضة ، فإن لألمانيا إصلاحاً ، فإم لفرنسا فولتير)(ول ديوارنت ، 1985 :250)، حيث من الذين اقترنت أسماؤهم بالتسامح : (إتي أخالفك الرأي ، ولكنني أدافع حتى الموت عن حرك في إبدائه)، فكان لصداقته مع الملك (فريديريك) هدف أساسي هو محاربة تراث الكنيسة التي مازالت تهيمن على التفكير الفرنسي .

سعى (فولتير) لنقد الكنيسة التي كانت بالنسبة له العدو الذي يغرس الأباطيل والخرافات فسماها بالوحش الضاري ، فسعى لتحليل المصادر التاريخية للمذهب المسيحي وعقد المقارنات ، ساعياً وراء كشف المغالطات المذهب وحروبه الدينية ، حيث اعتقد البعض أنه مرافعة فكرية فلسفية ضدّ اللاتسامح والتعصب ، مما يجعل اقتران التسامح عنده بحرية العقيدة واضطهاد الإنسان لأخيه الإنسان بسبب اختلاف العقائد.(هاشم ، 2005 :6).

ندد (فولتير) بقسوة اللاهوت المسيحي وبالحرّوب المذهبية التي صبغت القرنين 16م و17م ، حيث "لا يمكن الاعتقاد بالأساطير المسيحية وعقائدها ، فالدين المسيحي نسيج من السخافات والكذب لا يمكن أن يدافع هن نفسه إلا إذا أبقى العالم في البلاء المقدسة" (أندري ، 1974 :52 /53) .

كان (فولتير) مثله مثل (لوك ، واسبينوزا) يدعوا لتحكيم العقل في الوحي ، إذ قال عن الله : " لقد صوروك كطاغية ، وأنا أبحث فيك عن أب رحيم " (هاشم ، 2005 :225).

يُعبّر التسامح عن كينونتنا الإنسانية حسب (فولتير) فهو يعبر عن ضعفنا ، فكلنا هَشُون وضعفاء وميالون للخطأ ، لذا دعا لضرورة التسامح بين بعضنا البعض بشكل متبادل ، وذلك هو المبدأ الأول لقانون ، المبدأ الأول لحقوق الإنسان كافة .

كان لحادثتي تعذيب (بيير كالاس) و(جان فرانسوا لوفيفر) من بين جرائم الكاثوليكية الأصولية على البروتستانتين ، وخاصة بعد وجود قاموسه الفلسفي في غرفة (جان فرانسوا لوفيفر) ، خاصة عندما أتهم بإفساد أخلاق الشباب ، أقر (فولتير) أن التعصب سلوك همجي فضيع وهو قانون النمر ، وقدم عدة أمثلة عن التسامح في الشعوب الإنسانية : " لقد كان اليابانيون أكثر الناس تسامحاً ، فقد تعايشت اثنتا عشر ديانة بأمان في إمبراطوريتهم " ، رغم تسامحهم الديني فقد فقدوه بسبب تأثير جماعة من المسيحيين المتعصبين فحدثت حرب أهلية باليابان (فولتير ، 2009 :39).

كما أن الرومانيون القدامى كانوا أيضاً متسامحين: " ما كان الرومان يتعبدون بالديانات كافة ، وما كانوا يخلعون صفة الشرعية الرسمية عليها جميعها ، بيد أنهم كانوا يسمحون بها بغير استثناء" (فولتير ، 2009 :54) ، إذ لا نجد رجلاً واحداً اضطهد بسبب آراءه أو مشاعره ، كما أكد على أنه على كل مواطن أن لا يتصرف إلا بعقله وأن يعتقد فقط بما يملبه عليه هذا العقل سواءً أكان مستنيراً أو جاهلاً (سلامة ، دت :10).

يرى (فولتير) أنه يجب على الحكومة معاقبة المتعصبين ، إذ في تعصبهم إخلال بأمن الدولة ، وجرائم ترتكب باسم الدين " كي لا يكون من حق حكومة من الحكومات أن تعاقب البشر يلزم ألا تكون هذه الأخطاء جرائم ، وهي لا تغدوا جرائم إلا عندما تخل بأمن المجتمع ، وهي تخل بهذا الأمن عندما تحرض على التعصب الديني ، فعلى البشر ، أن يبدؤوا بالتحرر من كل تعصب ديني كي يستحقوا التسامح " (فولتير ، 2009 :145).

رغم أن التعصب هو عدو الدين ، فإن غاية الدين لا تتحقق إلا بفضل التسامح: (لقد وجد الدين ليجعلنا سعداء في هذه الحياة الدنيا وفي الآخرة ، ما المطلوب كي نكون سعداء في الآخرة هو أن نكون في هذه الدنيا في حدود ما يسمح بؤس طبيعتنا أن نكون متسامحين " (فولتير ، 2009 :161) .

حدود التسامح عند (فولتير):

لقد سعى (فولتير) لنشر التسامح كرسالة عالمية بين جميع الأفراد والشعوب والمعتقدات ، إذ لم يقتصر التسامح على المسيحيين بل هو عام وعالمي بين جميع الأفراد باعتبار جميع الأفراد إخوة لكم ماذا ؟ قد تجيبون ، أكون التركي شقيقي؟ والصيني شقيقي؟ واليهودي والسيامي ؟ أجل بلاريب ، أفلسنا جميعاً أبناء أب واحد ومخلوقات إله واحد ؟ (فولتير ، 2009 :165).

حيث أن التسامح قيمة إنسانية تسود العالم على اختلاف الأفراد ولغاتهم وأماكنهم ودياناتهم وعاداتهم ، فدعا إلى التسامح العام والمطلق ، والذي بفضل يعم السلم الدائم والكلي ، والتسامح لن يتحقق ما لم يتسامح مع بعضهم البعض ،

وأن يتعلم الناس التسامح مع بعضهم البعض، ومع من يخالفهم فالدين واللغة والعادات، والقضاء على التعصب الديني الذي سيطر على الكنيسة الأوروبية لعدة عهود.

ولقد كان الفصل الثالث والعشرون من رسالة (فولتير) للتسامح دعوة منه إلى الله أسماها (الصلاة إلى الله) جاء فيها: (لم أعد للبشر أتوجه، بل إليك يا رب جميع الكائنات والعوالم والأزمان: فإن جاز لمخلوقات ضعيفة، تأثمة في فضاء العالم اللامحدود، وغير منظورة من قبل بقية الكون، أن تتجرأ فتطلب منك شيئاً أنت يا من رسم كل شيء ويا من قضاؤك ثابت سرمدي، فهو أن تتطف وتتنظر بعين الرحمة والشفقة إلى الأخطاء والضلالات المترتبة على طبيعتنا، ولا تسمح أن تكون هذه الأخطاء والضلالات سبب هلاكنا، أنت لم تمنحنا قلباً كي نبغض بعضنا بعضاً...) إن لم يكن من سبيل إلي تفادي آفات الحروب وويلاتها، فلنتفادا، على الأقل، أن لا نتذابح ولا نتحارب فيما بيننا أيام السلم، ولنبارك رحمتك التي منحتنا هذه اللحظة (فولتير، 2009: 170).

نستنتج مما سبق عن فكر (فولتير) التسامحي أنه غرس في الفكر الفرنسي والأوروبي حب الحرية والتسامح ونبذ التعصب الديني والاضطهاد، واعتبرت فلسفته من بين الفلسفات التنويرية التي حملت لواء فهم الحياة وحكمة علمية وفن العيش بسعادة والاستفادة من خيرات الحضارة ومحاسنها ونقد للتعاليم القديمة وأمل في مستقبل أفضل للبشر في سبيل العدالة والتسامح.

ويعتبر التسامح عند (فولتير) بمثابة محاولة منه نشر قيمه بالمجتمع الفرنسي الظالم للأفراد والحرية ونظامه الديني والسياسي الفاسد لتعم قيم التسامح بفرنسا مثلما كانت منتشرة بالمجتمع الانجليزي، كما أن أفكاره شجعت المجتمع الفرنسي على التمرد على الكنيسة والأفكار الدينية والسياسية بالسخرية منها.

وإن كان (فولتير) محرراً أساسياً في أحداث الانقلاب الحقيقي وانتقال البشرية الأوروبية وتجاوز عقلية القرون الوسطى الكهنوتية إلى العصر العقلاني، وكان بهذا رمزاً للحرية والشجاعة، وإن كانت أفكاره وجدت لها صداها بعد موته بمائة عام من موته.

5. خاتمة:

يمكننا أن نؤكد في الختام كيف أن ما تضمنته رسائل التسامح لكل من (لوك) و(فولير) حتى كتابات (مونتسكيو) ك(روح القوانين) هي بمثابة الدعامة الأساسية ولبنة الأولى لفكرة التسامح عبر العالم، وأنها بسطت ومهدت الأرضية لحقوق الإنسان وبنات مقوم رئيسي للأنظمة الديمقراطية بالعالم، وكما نص المؤتمر العام لليونسكو على أن التسامح يعني الاحترام والقبول والتقدير للتنوع الثري لثقافات عالمنا، وأشكال التعبير، وللصفات الإنسانية لدينا، ويتعزز هذا التسامح بالمعرفة والانفتاح، والاتصال وحرية الفكر والضمير والمعتقد، وأنه الوثام في سياق الاختلاف، وهو ليس واجباً أخلاقياً فحسب، وهذا ما يجعل من التسامح لا يعني التنازل أو التساهل، بل هو قبل كل شيء موقف ايجابي، يقر بحق الآخرين في التمتع بحقوقهم وحياتهم الأساسية المعترف بها عالمياً، ولا تعني تقبل الظلم الاجتماعي أو تخلي المرء عن معتقداته أو التهاون بشأنها...

وأما انعكاس قيم التسامح على الصعيد الدولي، فبات التسامح بمثابة اختيار حضاري يستوجب تلافي الحروب ونبذ المواجهات العنيفة، ونشر السلم العالمي بين الدول، وتحقيق التعايش والتعاون بين الدول، وحماية كرامة الإنسان واحترام حقوقه وحيواته الأساسية، رغم توسع دلالات التسامح وتنوع حقوقه استخدامه الديني والسياسي.. إلا أنه ظل مرتبط بالمحبة والإحسان والجانبين الأخلاقي والديني، كما أن تاريخ المجتمعات يؤكد دوماً صور اللاتسامح التي تطفئ على الممارسات الإنسانية سواء بالمستعمرات أو الأقليات الدينية أو غيرها.

صفوة القول أن الطموحات الرامية لإرساء قيم التسامح، مهما كانت بعيدة المنال، بسبب الممارسات التي تضرب بالتعاليم الدينية والمواثيق الدولية، فإنها تبقى الخيار الوحيد الذي لا بديل عنه لتخليص البشرية من عوامل دمارها.

كما أن التسامح الديني وحقوق الإنسان باتا ضرورتان ملحة في ظل التحولات السياسية المعاصرة التي يشهدها العالم، سواء كانت حروب أهلية أو استعمارية أو ثورات شعبية كالربيع العربي وتحولات وتغيرات في جميع الأصعدة، مما يطرح بالحاح تمتع الأفراد بجميع حقوقهم مهما كانت بسيطة، وهذه دعوة لعدة التساؤلات مفتوحة عن دور ومكانة الأديان في الممارسات الدولية؟ وإمكانية فصله عن السياسة؟ وهل حقاً يمكن للأفراد التنازل عن حقوقهم من أجل

ترسيخ قيم التسامح بكل أنواعه سواء ديني أو سياسي أو ثقافي؟؟ ربما ستبرز مواقف فكرية أكثر ليونة ومرونة وأكثر تسامحاً من مواقف (لوك ، وفولتير) لتفك شفرة الصراعات بين الأديان والعقائد وحتى الدول...

6. قائمة المراجع:

1. محمد بن أبي بكر الرازي ، مختار الصحاح ، تحقيق محمود خاطر ، مكتبة لبنان ، بيروت ، 1995.
2. ابن منظور ، لسان العرب ، ط1 ، (ج2 ، ج7 ، ج4 ، ج15) دار الصادر ، بيروت ، 1303 هـ .
3. أحمد رضا ، متن اللغة العربية ، دار الحياة ، بيروت ، المجلد 4 ، د.ط ، 1960.
4. الحديث النبوي أخرجه البخاري ، كتاب الإيمان ، باب: الدين يسر ، ج1 ، ص22 ، برقم 38.
5. أشرف عبد الوهاب ، التسامح الاجتماعي بين التراث والتغيير ، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية ، كلية الآداب ، القاهرة ، 2005.
6. أندريه لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية ، منشورات عويرات ، لبنان ، ط2 ، 2001 .
7. محمد ابن أحمد ابن رشد ، تهافت التهافت ، تحقيق :سليمان دنيا ، دار المعارف ، القاهرة ، ط3 ، 1980
8. علي بن محمد الجرجاني ، التعريفات ، تحقيق: إبراهيم الأبياري ، دار الكتاب العربي ، لبنان ، 1405.
9. محمد العابد الجابري ، قضايا الفكر المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط1 ، 1997.
10. مراد وهبه ، المعجم الفلسفي ، دار قباء الحديثة ، القاهرة ، د.ط ، 2007 .
11. إيمانويل كانط ، ما التنوير ؟ تر: محمود بن جماعه ، دار محمد علي للنشر ، تونس ، ط1 ، 2005.
12. دوريندا اترام ، التنوير ، تر: ماجد موريسي إبراهيم ، دار الفارابي ، بيروت ، ط1 ، 2008.
13. مصطفى النشار ، المصادر الشرقية للفلسفة ، دار الأنباء للطباعة والنشر ، القاهرة ، ط1 ، 1998 .
14. هـ.فرانكفورت ، ما قبل الفلسفة(الإنسان في مغامراته الفكرية الأولى) ، المؤسسة العربية للدراسة والنشر ، بيروت ، ط2 ، 1980.
15. عبد الرحمان بدوي ، الموسوعة الفلسفية ، المؤسسة العربية للنشر والتوزيع ، بيروت ، ط1 ، 1984 .
16. ول ديوارنت ، قصة الفلسفة ، تر: فتح الله محمد المشعشع ، منشورات مكتبة المعارف ، بيروت ، ط6 ، 1988.
17. ول ديوارنت ، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي ، تر: فتح الله محمد المشعشع ، منشورات مكتبة المعارف ، بيروت ، ط1 ، 1985.
18. محمد رشاد عبد العزيز وهمين ، مع مسيرة الفكر الإنساني في العصر القديم ، مطبعة الفجر الجديد ، ط1 ، 1988.
19. فايز فارس ، الأخلاق المسيحية ، دار الثقافة ، القاهرة ، ط1 ، 1992.
20. كامل محمد عويصة ، الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط1 ، 1993.
21. السيد قطب ، حول التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية ، دار الشروق ، مصر ، ط1 ، 1998 .
22. عبد العزيز بن عثمان التويجري ، الإسلام والتعايش بين الأديان في أفق القرن 21 ، مطبعة الايسيسكو ، المغرب ، ط1 ، 1998.
23. ميشال الحايك ، المسيح في الإسلام ، دار النهار ، بيروت ، ط4 ، 1961.
24. سمير خليلي ، التسامح بين الشرق والغرب ، دار الساقى ، بيروت ، ط1 ، 1992.
25. أشو ، التسامح رؤية جديدة تزهر الحياة ، تر: علي حداد ، دار الخيال ، بيروت ، ط1 ، 2011.
26. جون لوك ، رسالة في التسامح الديني ، تر: منى أبو سنة ، المجلس الأعلى للثقافة مصر ، ط1 ، 1999.
27. هاشم صالح ، مدخل إلى التنوير الأوربي ، دار الفكر اللبناني ، بيروت ، ط1 ، 2005.
28. سلامة موسى ، حرية الفكر وأبطالها عبر التاريخ ، دار الهلال ، مصر ، د.ط ، د.ت.
29. فولتير ، رسالة في التسامح ، تر: هنريت عبودي ، دار بتر للنشر والتوزيع ، سوريا ، 2009.
30. يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف ، القاهرة ، ط1 ، 1986.

الانفتاح على الآخر ضرورة حتمية للتعايش Openness to the other is an imperative for coexistence

محمد كوشنان، أستاذ محاضر (أ)، جامعة المهديّة
Kouchenane1980@gmail.com

المخلص:

يعالج هذا المقال إشكالية الانفتاح كضرورة ملحة للتعايش مع الآخر، إذ صار في الوقت الراهن من الضروري الانفتاح معرفياً وثقافياً مع الغير من أجل التعايش سواء داخل المجتمع الواحد، أو ما بين المجتمعات، ولا ينفك أن يكون التعايش مبنياً على أساس من الاحترام المتبادل الذي يؤمن بالاختلاف والتنوع، والتفاهم والاعتماد المتشارك، ويعتمد في سبيل تحقيق ذلك جملة من الآليات، أساسها الحوار البناء والمؤسس، والتسامح من أجل تحقيق التواصل البشري وتقاربه، وضمان التعايش المشترك في أعلى مستوياته.

الكلمات المفتاحية: الانفتاح على الآخر، الاختلاف، التعايش، الحوار، الفكر، التسامح..

Abstract

This article deals with the issue of openness as an urgent necessity for coexistence with the other, as it has become necessary at the present time to open up with other's knowledge and culture for the sake of coexistence, whether within the same society or between societies, and it is not necessary for coexistence to be based on the basis of mutual respect that believes in difference Diversity, mutual understanding and dependence, in order to achieve this, a set of mechanisms are based on the basis of constructive and institutional dialogue, and tolerance in order to achieve human communication and Convergence, and to ensure coexistence at its highest levels.

Key words: openness to other, difference, coexistence, dialogue, thought, tolerance.

مقدمة:

ليس من شك أن الاختلاف بين بني البشر سنة كونية وقاعدة اجتماعية، لا يمكن نفيها وإنكارها أو التفاضل عنها، فعملية تطوير العلاقات المجتمعية المتعددة تستند إلى مبدأ الاختلاف من أجل تجاوز كل المحن والضغائن والأحقاد، التي تقع بين الأفراد والمجتمعات، بسبب التضارب في المصالح، أو التباين في وجهات النظر، أو الاختلاف في المشارب الإثنية والإيديولوجية.

ويعد الاختلاف بين الناس والتباين في الآراء، من جملة ما تتميز به المجتمعات في الوقت الراهن، إذ نرى أنه في كثير من دول العالم تتعدّد الألسن والثقافات، وألوان الناس ومعتقداتهم، وتختلف طرق عيشهم، ورغم هذا الاختلاف البين والواضح، إلا أن هؤلاء الأفراد يتعايشون فيما بينهم في أمن ووثام وسلام، تجمعهم روح الجماعة التي تنصهر فيها كل الاختلافات وتبتد في كل النزاعات.

وعليه فإن الاختلاف بين الأفراد والجماعات، لا يتضمن دعاوي التنابذ والنزاع والحروب والصراعات المفتوحة، وإنما هو دعوة للتعايش السلمي المبني على التفاعل الإيجابي مع الآخر، والانفتاح على ثقافته. ولا ريب أن الدين الإسلامي جعل الاختلاف رحمة بين الناس، وأن التفاضل بينهم لا يكمن في اللون أو العرق أو الجنس، وإنما الجميع سواسية، يقول عز وجل: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾، فعلى أساس مبدأ التقوى يكون التفاضل بين الناس، وبالتالي يظهر أن الاختلاف حسب الشرع لا ينبني على الأسس التفاضلية المتمثلة في العرق أو اللون أو القوة، وإنما الاختلاف هو طريق يؤدي إلى الحوار مع الآخرين والإطلاع على ثقافتهم، وتبادل الرؤى، والانفتاح على عالم يسوده التشارك والتعاون والتعايش.

1- الانفتاح ضرورة للتعايش:

لقد عرف العالم الحديث جملة من التغيرات على جميع الأصعدة منها الفكرية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها، رافقتها تغييرات كثيرة في المفاهيم والأعراف الدولية، فعلى سبيل المثال جميع المواثيق والعهود الدولية التي صدرت في الخمسين سنة الأخيرة تعتمد معاني إنسانية كالتسامح، والتعايش، والتعاون، وإنهاء العلاقات الودية بين الدول، وتحقيق التعاون والدفع بالرقى الاجتماعي قُدماً، من أجل الرفع من مستوى الحياة في جو من الحرية، والعمل الجماعي المشترك (التوحيدي، 1998، صفحة 11).

فالتواصل بين الناس والتفاعل بين الثقافات المختلفة ميزة إنسانية لها باعها في تاريخ الحضارة الإنسانية، بيد أن العولمة وما رافقها من تجاذبات، وبقدر ما كان لها من دور بارز وفعال في التقارب بين الشعوب، وانفتاح الثقافات وتفاعلها مع بعضها البعض، بقدر ما أدت إلى ظهور حضارات متمزعة، ومنغلقة، لا ترى في الوجود إلا نفسها، وبروز ثقافات تتعصب لذاتها وتتغلق على نفسها.

ولعلّه من مسلمات البحث قبل الخوض في تحليل العلاقة بين الانفتاح والتعايش، والإدلاء بالآراء التي تخدم الموضوع، لابد من استجلاء ما يشوب المفاهيم من غموض وتعدد، ونقصد هنا مفهومي الانفتاح والتعايش.

وبناء على ذلك يمكن أن نطرح الإشكال الآتي: إلى أي مدى يمكن أن يُسهّم الانفتاح على الآخرين في تحقيق سبل التعايش معهم؟ أو بمعنى آخر: هل أصبح الانفتاح على ثقافة الآخر ضرورة ملحة من أجل التعايش معه؟

أ. دلالة الانفتاح والتعايش:

1. مفهوم الانفتاح:

بالرجوع إلى تتبع الدلالة اللغوية لمصطلح (الانفتاح) في المعاجم اللغوية، نجد في لسان العرب: (الْفَتْحُ): وهو نقيض الإغلاق، يقول تعالى: ﴿لَا تُفْتَحْ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ﴾، والمِفْتَحُ، بكسر الميم، والمفتاح: مفتاح الباب، وكل ما فُتِحَ به الشيء؛ وفي الحديث: "أوتيتُ مفاتيح الكَلِمِ"، ومفاتيح، جمع مفتاح وهو ما يُتَوَصَّلُ به إلى استخراج المُغْلَقَاتِ التي يتعدّر الوصول إليها، وهو ما يَسِرُّ الله لرسولنا الكريم من البلاغة والفصاحة (منظور، د ت، صفحة 337)، ودلالة الفتح ضد الغلق، ترد في القاموس المحيط، ولها معنى: الماء الجاري أيضاً، والاستفتاح: الاستنصار (آبادي، 2005، صفحة 232).

يظهر من الدلالات اللغوية السابقة أن مصطلح (الانفتاح)، لم يأت إطلاقاً بحروفه الكاملة (المزيدة)، وإنما الذي جاء في معاجم اللغة العربية، هو الجذر اللغوي المتمثل في مادة (ف، ت، ح)، وهذا ما يؤكد من دون شك على حداثة هذا المصطلح من خلال جريانه على الألسنة في وقتنا الحالي.

كذلك مصطلح (الانفتاح) لا يعتبر مصطلحا شرعيا، فهو لم يرد في القرآن الكريم ولا في أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهذا الأمر لا ينفى بأي حال من الأحوال، المعاني السامية للمفهوم، والتي تتضح دلالاتها في الكثير من النصوص القرآنية وسيرة نبينا الكريم.

ولعل الكثير من الدارسين يؤكدون على أن الانفتاح مصطلح عُرفي، صار يدرجُ على الألسن حديثا، وقد أخذ العامة في تداوله من كتاب إلى كتاب، ويراد به في غالب الأحيان، حُبّ الاطلاع على ثقافة الغير، أو سعة الاطلاع والإدراك، وعدم الاقتصار على نوع معين من العلوم أو المعارف.

وقد يُضَافُ مصطلح الانفتاح إلى معارف أخرى أكثر شساعة واتساعا، منها الانفتاح الثقافي والانفتاح الفكري والعقلي، وغيرها من المعارف؛ ويذهب أحد الدارسين إلى نفي وجود الانفتاح العقلي والفكري في اللسان العربي وتركيباته، بينما يُثبته ويؤكد على وجوده في النسق اللغوي الغربي، الذي تأثر حسبه بالأوضاع الفكرية والثقافية التي سادت في المجتمع الغربي (كاريدرس، 1998، صفحة 207).

ولعل الاختلاف الحاصل بين الشعوب والأمم، وعدم التوافق في كثير من القضايا الفكرية والحضارية، أدى إلى أن يُلَفَّ مصطلح الانفتاح الكثير من الغموض، ويشوبه الكثير من الضبابية، فالانفتاح في التداول الإنساني الحالي يمكن أن يطلق على جملة من التجارب الفكرية الفردية والجماعية، ويمكن أن ينزاح المفهوم والدلالة أيضا، إلى أنواع متعددة من الفنون والصناعات التي ينتج عنها التألف والتعاون البناء.

ولا نجانب الصواب إذا قلنا أن إعطاء تعريف لمصطلح (التعايش) في الوقت الحاضر، إشكالية في حد ذاتها، ذلك لإصرار العموم على ربطه بالدولة ومنهجها في التعامل مع الغير بعد التدخل في شؤونه وعدم الاعتداء عليه.

ولِدْرءُ الهوة الحاصلة بين المدلولات المتعددة لمصطلح الانفتاح لجأ العديد من علماء الاجتماع والتربية إلى تضييق مفهوم المصطلح من وجهة نظر إسلامية، بصورة مُمنهجة تحت مُسمى (التواصل مع الآخر) وتم حصره في أنه يمثل: "جميع أشكال التفاعل والتعاون والتكامل الإيجابي البناء المنبثق عن الإحسان والرّفق والرعاية والعناية بين المسلم والآخر - فردا ومجمعا- وذلك بغية الوصول إلى ما فيه مصلحة الطرفين ديناً ودُنيا، وحالا ومآلا، وينتظم هذا التفاعل الإيجابي جانب الفكر، والاجتماع، والسياسة، والاقتصاد، والثقافة، والتربية، وتحكمه جملة من الضوابط الفكرية والموضوعية والمنهجية" (الرفاعي و الشبول، 2018، صفحة 144).

وبالتالي فإن الانفتاح المعرفي أو الفكري بات سمة رئيسية من سمات العصر على المستوى الكوني، والتفاعل الحضاري الذي يشهده العالم اليوم، لم يشهد له مثيلاً من قبل، أمْلته جملة من التغييرات الكونية الفكرية والمادية، لم يعد من الممكن لمجموعة بشرية أو لدولة ما أن تعيش في معزل عن بقية العالم، ودون أن تؤثر أو تتأثر في مختلف التغييرات الحادثة (جاموس، 2019).

وبذلك يتمظهر مفهوم الانفتاح في تحقيقه غايات إنسانية معينة، لطالما حلم بها بنو البشر، تلك الغايات تتمحور حول فكرة تحقيق التواصل الاجتماعي، والتعايش البشري المنشود، المراد منه بناء مجتمع يحقق الغايات الإنسانية المتمثلة في التعارف والتكامل، وليس التكامل إلا هو عملية تفاعل متبادل بين الشعوب، مبتغاه تحصيل التقارب في الرؤى، للتوصل إلى غايات مشتركة، تقود نحو التعايش السلمي بين هذا وذاك، من أجل ضمان الحقوق والمصالح المشتركة، بعيداً عن الصدامات والنزاعات.

2. مفهوم التعايش:

جاء في لسان العرب في مادة (عيش)، العيش: بمعنى الحياة، ويقال: أعاشه الله عيشة راضية، وعاشه: عاش معه، وجاء في التنزيل قوله تعالى: "وجعلنا لكم فيها مَعَايِشَ"، بمعنى عيشة، وقال الأزهري: أو ما يعيشون به (منظور، د ت، صفحة 3190)؛ وورد في المعجم الوسيط، تعايشوا: عاشوا على الألفة والموودة، ومنه التعايش السلمي، والعيش معناه: الحياة وما تكون به من أسباب المطعم والمشرب والدخل، والمعاش: زمانُ التماس العيش ومكانه (مجمع اللغة العربية، 2004، صفحة 639).

فإذا ما نظرنا إلى مدلولات مصطلح التعايش في اللغة- ومنها يتم استخلاص المعنى الاصطلاحي- لأمكننا وبملاحظة يسيرة، أن المعنى العام للتعايش يدور في فلك قبول الآخر وتقاسمه زمان تحصيل العيش ومكانه، أو بصيغة أخرى، التعايش معه في وِدٍّ، وأمن، وسلام.

ولكنَّ؛ قبل الحديث عن معنى التعايش، يجب التنبيه إلى أن مصطلح التعايش بدأ يتناقل مفهومه في الاستعمال الدولي، مع ظهور الصراع بين المعسكرين الشرقي والغربي، عقب انتهاء الحرب العالمية الثانية، إذ ظهر الصراع بين القطبين فيما يعرف بالحرب الباردة.

ولعل البحث بأكثر دقة في مدلول مصطلح التعايش، يقود إلى الحديث عن جملة من المعاني المحملة بمفاهيم متضاربة فيما بينها، إذ يمكن تصنيف تلك المفاهيم في مستويات ثلاثة؛ ففي بداية الأمر راج مصطلح التعايش على المستوى السياسي الإيديولوجي بين الكتلتين المتصارعتين بمعنى الحد من الصراع واحتوائه، وفتح قنوات الاتصال والحوار؛ وعلى المستوى الثاني، كان التعايش اقتصاديا بحثا من خلال إنشاء علاقات التعاون بين الحكومات؛ أما المستوى الثالث وهو الأحدث تداولاً بين الأفراد والمجتمعات، ويتعلق بالمكونات الدينية والثقافية، ويطلق عليه تحديدا معنى التعايش الديني، أو التعايش الحضاري، وهو الاستعمال الذي شاع في وقتنا الراهن، إذ يراد به أن تكون هناك إرادة بين أهل الأديان السماوية، والحضارات المختلفة، من أجل الالتقاء والتحاور، حتى تعيش الإنسانية في جوٍّ من الهدوء والسلام، والإخاء والتعاون، بما يكفل الخير لجميع الشعوب، وكل ذلك يدخل تحت مسمى التعايش الحضاري (التويجري، 1998، صفحة 76).

وقد شكل التعايش الديني إشكالية كبيرة وأساسية، خاصة في عصرنا الحديث، فقد حظيت بالاهتمام البالغ والكبير من قبل الفلاسفة والمفكرين، المهتمين بقضايا الدين والعلاقات المجتمعية القائمة على العقائدية، لذلك بتنا نسمع ونرى، خاصة مع بداية الألفية الثالثة، فكرة الحوار بين الأديان، أو فكرة التعايش الديني (السلمي) داخل المجتمعات، من خلال إحلال قيم السلم، وإشاعة التعارف، خاصة داخل تلك المجتمعات المتعددة الأعراق والديانات.

وبذلك نرى أن مصطلح التعايش يركز بشكل خاص على العلاقات القائمة بين المجموعات، من خلال إحداث رؤية واقعية تبني على مبدأ التماسك والاندماج والتكامل بين الأفراد، سواء داخل المجتمع الواحد، أو بين المجتمع وأقرانه، وبناء عليه يمكن القول بأن التعايش في أكمل مفهوماته يعد "تفاعلا متبادلا بين طرفين مختلفين في العادات أو المعتقد والدين، ويكون في المجتمعات المتنوعة الديانات والثقافات التي ينتمي أفرادها إلى أصول مختلفة في الثقافة أو الدين أو العرق" (الكعبي، 2014، صفحة 36)

2- آليات الانفتاح من أجل التعايش:

يقول مايكل كاريدرس Carothers Michael وهو أحد علماء الأنثروبولوجيا: "إننا كتنوع بشري، نكشف عن قدر كبير من الاهتمام المتبادل والاعتمادية الهائلة على بعضنا البعض... ونحن لا نستطيع أن نعرف أنفسنا إلا إذا عرفنا أنفسنا في علاقتنا بالآخرين (كاريدرس، 1998، الصفحات 17-18). يبدو قول العالم السابق، مجسدا بشكل كبير لآلية من الآليات المهمة لتحقيق الانفتاح على الآخر، وهي فكرة تطرح مصطلح الانفتاح على الآخر والتعايش معه، بعيدا عن الصور التنظيرية، عبر تجسيده في خطوات تطبيقية وواقعية، بحيث يكون لها صدى وتأثير كبيرين على الأطياف المختلفة المشكلة للمجتمعات، والعالم بأسره.

ولعل أهم فكرة يطرحها القول، هي الانفتاح على الآخر، من خلال التفاعل معه، وذلك لا يتأتى إلا من خلال فتح أبواب الذات على الآخرين، لأن الكثير من أفكارنا لا نتمكن من قراءتها وفهمها بأنفسنا، ولكن لو حدث أن شاركناها مع غيرنا لتضح لنا الكثير من خباياها، وكل ذلك يحدث من خلال تفاعلنا مع الآخر وإشراكه فهمنا وإدراكنا على أسس مبنية على الحوار والتفاهم، والاهتمام والاعتماد المتبادلين.

فمعرفة الذات لا يمكن أن تحدث وتقع في الوجود إلا من خلال الانفتاح على الآخرين، والتعرف على ثقافتهم، وقيمهم، والتوافق معهم، واحترام حرياتهم الفردية، وذلك يكون بقبول الاختلاف معهم، حتى ولو كان الاختلاف بيّنا، يجب أن يراعى ويصان. يقول أحمد المالكي موضحا ذلك: "وهنا يدرك الفرد أنه لكي يعيش في مجتمعة في أمن وسلام، يجب عليه أن يتنازل عن بعض رغباته أو يقيد بعض حرياته، حتى يحدث التناغم والتوافق بين أفراد المجتمع، وهو ما يتطلب الصبر على ذلك، أن نصبر على ما فقدناه، وأن نصبر على غيرنا، فالتعايش مع الآخر المختلف معي فكريا وثقافيا ودينيا نوع من الابتلاء الذي يتطلب صبرا وحكمة في التعامل معه" (المالكي، 2018).

وفكرة الانفتاح الفكري على الآخر-كآلية من أجل تحقيق التعايش- أصبحت ميزة من مميزات العصر الحالي، أوجبتها جملة التغييرات الهائلة التي يشهدها العالم اليوم على جميع الميادين، فقد صار من غير الممكن لأي مجتمع العيش في معزل بعيدا عن بقية المجتمعات الأخرى، ودون أن يؤثر أو يتأثر بهذه التغييرات الحاصلة.

وليس من شك في أن المجتمعات التي تنمو في ظروف الانغلاق، تختلف في الأداء عن غيرها من المجتمعات التي تنمو في ظروف الانفتاح على الآخر، أخذا وعطاء مع المحافظة على قيمها وأسسها ومبادئها، فالمجتمعات المنغلقة تعجز عن النهوض والتنمية المحلية، وكذا السير في طريق التطور والحضارة، في حين أن المجتمعات المنفتحة نجد أفرادها ينعمون في ظل الحضارة، ويعيشون إنسانيتهم بعيدا عن الصراعات المتنوعة (كاريدرس، 1998، صفحة 145).

ومن الأسس التي يقوم عليها الانفتاح على الآخر، الإيمان بالتنوع الفكري والثقافي لديه، فلا يمكن بأي حال من الأحوال أن يقع التوافق مع الغير، والتفاعل معه، ما لم يكن هناك قبول لفكره في بعده الإنساني العميق. فبناء البشرية في هذا العالم، يتعايشون على تنوعهم وتمايزهم، ضمن حياة مشتركة، متداخلة المصالح والمنافع، ولا يمكن لأي نوع من أنواع البشر، أن يختاروا لأنفسهم زاوية من زوايا الدنيا، فيقبعون فيها بعيدا عن الآخرين، دون أي تأثير أو تأثير، ذلك لأن التنوع يوجد داخل كل نوع، فمثلا لو اختار السود أو

البيض، جهة من الكرة الأرضية، فإنهم لن يكونوا جميعاً متطابقين في كل شيء، بل سيعيشون أدوار التنوع المختلفة داخلهم، قومياً أو قبلياً أو دينياً. والأمر ذلك لو انحاز المسلمون أو المسيحيون مثلاً، إلى ركن من الأرض، فإنهم سيشتملون على تعددية في الأعراق، والقوميات والمذاهب والتوجهات، وذلك يعني أن تستمر حالة الفرز والانعزال؛ حتى تصل إلى أضييق الدوائر، مما يتنافى مع طبيعة الحياة والبشر (الصفار، 1999، صفحة 55). وبذلك يتبدى أن التنوع أمر طبيعي وفطري في الإنسان، وما يبقى على البشرية إلا قبول هذا التنوع وتعايش الفرد مع أخيه الفرد؛ من دون أي إقصاء.

ونحن كمسلمين، تبرز عندنا أهمية الانفتاح على الآخر والتفاعل مع فكره وثقافته، من خلال ما تمليه أعرافنا الإسلامية وتقاليدنا العربية، التي تحث على التعامل مع الغير، والتحاور معه، حتى ولو لم يكن على العقيدة الإسلامية، فرسالة القرآن الكريم جاءت واضحة في دعواتها، جاءت لتدعو المسلمين إلى حسن التعامل مع المخالفين لهم في الدين، وتشجعهم على التواصل معهم، على أسس تكفل الاحترام والإحسان. ولكن، لا ينبغي للمرء أن يتذرع بذريعة الانفتاح، حتى يتنصل من هويته، ويخرج عن عادات مجتمعه وتقاليدته، سواء بقصد أو بغير قصد، ومن جهة أخرى، ما يُعدُّ مقبولاً من أشكال الانفتاح، هو الانفتاح على ثقافة الآخر وفكره دون الانبهار بهما، لأنه إن حدث ووقع مثل ذلك، إنما يدلُّ على ضعف في الشخصية وقصور في العلم، وهزيمة نفسية وفكرية. يقول يوسف القرضاوي: "ومن الانفتاح المحذور... الانفتاح المبهور بثقافة الآخر، حين ينظر إليه مضخماً من شأنه، معظماً من فكره، شاعراً بالدونية تجاهه لسبب أو لآخر، فكل ما قاله هذا الآخر، فهو صدق وكل ما رآه فهو صواب، وكل ما فعله فهو جميل..." (القرضاوي، 2000، صفحة 76).

والأهم في كل هذا، أن الفرد لا ينبغي له أن يقطع السبيل مع الآخر، بشبهة التأثير الذي يفسد العقل أو الفكر أو يقضي على الهوية، وإنما المهم هو أن يتمكن الإنسان من الانفتاح على الآخر بغرض الإطلاع على ثقافات الأمم الأخرى وإبداعاتها وعلومها والاستفادة منها، في إطار لا يتعارض مع العقيدة والأعراف. ولعل الحوار هو السبيل الوحيد الذي يكفل التعايش بين الأفراد والمجتمعات، ولأن التعايش لا يمكن حدوثه بين المجتمعات والحضارات في ظل انغلاقها على نفسها، وجب إذن تفعيل أرضية ملائمة تضمن سبل الحوار من أجل تخليص الحضارة من براثن الانغلاق. فالحوار إذن، يعد الركيزة الأساسية في تكريس التعايش السلمي من خلال الاعتراف بحق الآخر في الوجود، انطلاقاً من الواقع الملموس الذي يُنصُّ على حتمية الاختلاف كظاهرة طبيعية في الحياة الإنسانية... فالحوار ينبغي أن تسنِّده حرية اجتماعية، وسياسية، تعزز من إمكانية تداول الأماكن وتبادل الآراء والقناعات (مهدي، 2011، صفحة 177). وليس من شك، بعد ذلك، أنه بالحوار وتداخل هذه العناصر مع بعضها البعض، يتم إحداث أولاً: قيمة الانفتاح على الآخر وفهمه، وثانياً: إيقاع التعايش إما في المجتمع الواحد أو بين المجتمعات المختلفة.

إضافة إلى الحوار الهادف، الذي تلتئم تحت رايته الرؤى المختلفة، والأفكار المتضاربة، والذي بواسطته ينتقل الأفراد أو المجتمعات من حالة التعصب، أو اللامبالاة تجاه القضية التي تتعدد حولها الآراء وتختلف، إلى حال قد تُحقِّق الإجماع، أو التوافق على الأقل، تبرز آلية أخرى تُعد أساسية في تحقيق التعايش السلمي والحوار المتبادل بين الذوات المتحاوره، تلك هي آلية التسامح المتماشي مع القيم الحضارية التي

تلغي كل مظاهر العنف، وأشكاله، وتؤسس للعلاقات المجتمعية في ظل التعددية الدينية أو القومية أو العرقية.

وفي وقتنا الحاضر الذي يشهد فيه العالم صراعا كبيرا بين الحضارات، بما تتضمنه من قيم ومبادئ، وصار فيه الانفتاح ضرورة حيوية وحتمية، يفرضها الواقع الاجتماعي للإنسان من أجل تحقيق التعايش المشترك، يظهر التسامح كقيمة إنسانية لها وزنها الكبير، لأنه الجوهر الواحد المشترك بين أبناء البشر، لذلك ينبغي عليهم أن يحترموا إنسانيتهم باحترام بعضهم البعض، وحتى إذا ما اختلفت اتجاهاتهم، لكنهم نظراء ومتساوون في إنسانيتهم من خلال تسامحهم مع بعضهم البعض.

وحسب علماء الأنثروبولوجيا يعد التسامح اليوم مقوما من مقومات الحداثة السياسية والاجتماعية، لقدرتة على حل الإشكالات الناتجة عن التعددية داخل المجتمع الواحد وبين المجتمعات، فهو حسب رأيهم البديل العادل للتعصب ورفض حق الآخر في الاختلاف، والسبيل الوحيد إلى تعايش سلمي قائم على الاستواء في الحقوق بين مختلف مكونات المجتمع (الوريبي، 2015، صفحة 04).

ويعد محمد عابد الجابري التسامح: "موقفا فكريا وعمليا قوامه تقبل المواقف الفكرية والعملية التي تصدر من الغير سواء كانت موافقة أو مخالفة لمواقفنا. وبعبارة مختصرة التسامح هو احترام الموقف المخالف" (الجابري، 1997، صفحة 20)، وعليه فالتسامح عند الجابري هو الإقرار بالاختلاف وشرعيته، مع إجبارية احترام الآخر وما يصدر عنه من فكر أو ممارسة، مع ضمان أحقيته في ذلك، وصون حُرِيته.

ولعل العوائق التي تقف حائلا في وجه الانفتاح والتعايش على الآخر كثيرة ومتعددة، منها غياب الفهم الحقيقي لمعنى التسامح باعتباره أساسا ومبدأ هاما للتعايش، لأن "التسامح لا يعني بأي حال من الأحوال التنازل عن المعتقد أو الخضوع لمبدأ المساومة والتنازل، وإنما يعني القبول بالآخر، والتعامل معه على أسس العدالة والمساواة بصرف النظر عن أفكاره وقناعاته الأخرى" (محفوظ، 2012، صفحة 12).

هذا الفهم الخاطئ من دون شك، نابع من قناعات متطرفة لا تمتلك ثقافة قبول الآخر واحترام توجهه الفكري أو العقدي، وبالتالي لا إمكانية لفكرٍ تشاركي معها، لأنها تقتصر لمفاهيم المساواة والتعايش السلمي، ولعل هذا النوع من التعصب لا يمكنه إنتاج تسامح، أو تنوع فكري، بل يجعل المجتمع يعاني من شتى أوجه التشدد والمغالاة في الأفكار، فالتطرف في والآراء، والتشدد والعنف في العلاقات الإنسانية، هو الأمر المناقض للعادة والأعراف المبنية على التسامح والتآلف.

ولعل هذا الفكر المتطرف الذي لا يقبل بوجود الآخر، والذي لا يؤمن بالتشاركية في التعايش، كان سببا في إنتاج أيديولوجيا مقبنة أضحت تشكل عقبة في وجه النهوض بالمجتمعات.

وديننا الإسلامي الحنيف بتعاليمه السمحة، منذ أن جاء لا يزال يضرب أروع الأمثلة في التعايش الإيجابي والتسامح بين الأفراد والشعوب من مختلف الأديان والثقافات والأجناس، ولا تزال هذه التعاليم الإسلامية حية في النفوس، وقادرة على بناء عقل الأفراد وتوجيه سلوكهم وتعاملهم مع كل العالم بعيدا عن خطابات الغلو والتطرف المقبنة.

فالتسامح في ديننا الإسلامي هو فضيلة أخلاقية، وضرورة اجتماعية، وسبيل لفض الخلافات وضبطها، ومنطلقاته متجذرة في تاريخ الحضارة الإسلامية يقول تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ (سورة الحجرات

الآية 13) فمن خلال هذه الدعوة الإلهية، تظهر قيمة الإنسان في الوجود، ويظهر المطلوب منه تقديمه وما يجب عمله في هذه الحياة الدنيا، فلطالما دعا ديننا الحنيف وسنتنا النبوية إلى قيم التسامح والتعايش، وبعث سبلهما في خطاباتنا اليومية، ونبذ الفوضى والتشتت والحروب والغلو وشتى أصناف التطرف.

خاتمة:

وحاصل القول في ختام هذا المقال، أنه من أجل تحقيق التعايش السلمي والمشارك بين الأفراد والمجتمعات، لا بد من امتلاك الرغبة الأكيدة في الانفتاح على ثقافة الآخر مع الإيمان بالاختلاف والتنوع، فما يشهده العالم اليوم من صراع حاد وكبير بين الحضارات، والذي تعددت صورته لا يمكن أن يستمر، فإذن لا بد من انفتاح معرفي بين الشعوب والأمم يتيح للأفراد التعرف على ثقافات بعضهم البعض.

وللانفتاح على الآخر والتعايش معه، لا بد من تأسيس أرضية للتفاهم المشترك بين الأطراف المختلفة في الأفكار، هذه الأرضية تكون قائمة على الحوار البناء والمسؤول، الذي يؤدي من دون شك إلى العمل الجماعي بينهم دون التجاوز على الخصوصية الدينية والأخلاقية لتلك الأطراف.

ولا بد في خلال كل ذلك، من إشاعة ثقافة التسامح سواء بين الأفراد المتفكرين في المذهب والفكر، أو المختلفين في ذلك، من خلال تعزيز قيم احترام الآخر، وإحلال أجواء من الثقة المتبادلة بين الأفراد، في ظل ضوابط وحدود لا يجب تخطيها أو تجاوزها، من ذلك مثلا لا يجب القبول بالطعن في العقيدة أو الإساءة للإسلام ورموز الهوية، وفي الآن ذاته لا بد من التوقف عن تسفيه الآخر وتحقير فكره أو توجهاته، أو التَّيْل من معتقداته.

وما يؤسف له في وقتنا الحالي هو هذا العجز الكبير والقصور الفادح الذي صارت تعاني منه المجتمعات، حيث بدا يظهر بشكل لافت انعدام مبادرات الحوار بين الأطراف المختلفة، ما خلق صورا غير واضحة المعالم عند الطرف الآخر، فقد تجد أن الانغلاق ولَّد مجموعات يعيشون في بلد واحد وهم جنبا إلى جنب، قريبين من بعضهم البعض، ولكن على صعيد التوجهات والأفكار تفصل بينهم المسافات الطوال، لذلك صار الانفتاح أكثر من ضرورة حتمية يفرضها الواقع الاجتماعي للإنسان من أجل تحقيق التعايش السلمي المشترك، ونشر مبادئه، دون تهيمش أو إقصاء، رغم التضيق المتزايد على الحريات.

مصادر ومراجع:

القرآن الكريم

- ابن منظور. (د ت). لسان العرب. القاهرة: دار المعارف.
- الصفار، حسن. (1999). التنوع والتعايش، بحث في تاصيل الوحدة الوطنية والاجتماعية. ط1. بيروت. دار الساقى.
- الفيروز آبادي. (2005). القاموس المحيط. بيروت. مؤسسة الرسالة.
- القرضاوي، يوسف. (2000). ثقافتنا بين الانفتاح والانغلاق. ط1. القاهرة. دار الشروق.
- المالكي، أحمد. (2018, 07 29). الانفتاح على الآخر والتعرف على ثقافتهم. على موقع اليوم السابع <https://www.youm7.com>.
- سميرة عبد الله الرفاعي، و ربة هاشم الشبول. (2018). الانفتاح على الآخر: مفهومه وضوابطه في ضوء التربية الاسلامي. مجلة الجامعة الاسلامي للدراسات التربوية والنفسية ، 144.
- سورة الحجرات. الآية 13
- عبد الرحيم محمود جاموس. (2019, 03 10). سمة العصر الانفتاح على الآخر. 03- 04- 2021، على الموقع: <https://www.amad.ps/ar/post/285613>
- عبد العزيز بن عثمان التويجري. (1998). الحوار من اجل التعايش. القاهرة: دار الشروق.
- علي عطية الكعبي. (2014). التعايش السلمي بين الأديان السماوية في الأندلس من الفتح الإسلامي حتى نهاية دول الطوائف. ط 1. بغداد. مكتبة عدنان للطباعة والنشر.

- مايكل كاريندرس. (1998). لماذا يفرد الإنسان بالثقافة؟ الثقافات البشرية نشأتها وتنوعها. (ترجمة شوقي جلال) الكويت. سلسلة عالم المعرفة.
- مجمع اللغة العربية. (2004). المعجم الوسيط. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية.
- محمد عابد الجابري. (1997). قضايا في الفكر المعاصر: العولمة- صراع الحضارات- العودة إلى الأخلاق- التسامح - الديمقراطية ونظام القيم- الفلسفة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- محمد محفوظ. (2012). التسامح وقضايا العيش المشترك ط 2. بيروت. المركز الاسلامي الثقافي.
- عبيد سهام مهدي. (2011). مفهوم التعايش السلمي ودوره في تحقيق الوحدة الوطنية. المنتدى الوطني لأبحاث الفكر والثقافة. حولية المنتدى . مج 7 . عدد 4 (ص171-194)
- ناجية الوريهي. (2015). الاختلاف وسياسة التسامح. ط 1. الرباط. مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

قراءة في واقع التعايش ما بين اليهود والمسلمين في الجزائر خلال العهد العثماني المجال الديني أنموذجا-

A reading in the reality of coexistence between Jews and Muslims in Algeria during the Ottoman era -The religious field as a model-

د. رفيق تلي

جامعة سعيدة-الجزائر

rafik.telli87@gmail.com

rafik.telli@univ-saida.dz

الملخص:

لقد سكن اليهود في الجزائر خلال العهد العثماني بمختلف أصولهم مختلطين مع المسلمين، وفي نفس الأحياء والمدن والحارات المحاذية لها، وإن النظام العثماني في الجزائر ترك لليهود حرية تنظيم أمورهم وعلاقاتهم الداخلية حسب شعائرهم الخاصة وعبادتهم في ظل التسامح والتعايش، ومنحهم حرية العبادة والإقامة، وأن يحافظوا على حياتهم وأموالهم، وألا يتدخلوا في شؤونهم الداخلية التي عهد بإدارتها إلى الرؤساء الدينيين، ومقابل تلك الحماية التي كانوا يتمتعون بها فرضت عليهم ضريبة معينة هي: الجزية.

الكلمات المفتاحية: التعايش؛ التعايش الديني؛ المسلمين؛ اليهود؛ العهد العثماني؛ الجزائر.

Abstract

During the Ottoman era, Jews lived in Algeria with all their different origins mixed with Muslims in the same neighborhoods, cities, and alleys adjacent to it. The Ottoman regime in Algeria provide Jews with freedom to organize their affairs and internal relations according to their own rituals and worship in the light of tolerance and coexistence. They were granted freedom of worship and residence, the right to preserve their lives and property, and noninterference in their internal affairs, which were entrusted to religious leaders. In exchange for that protection, they were subjected to a certain tax: tribute.

Keywords: Coexistence, Religious coexistence, Muslims, Jews, Ottoman era

مقدمة:

تكونت الطائفة اليهودية بالجزائر خلال العهد العثماني من عدّة فئات مختلفة الأصول والأعراق، خضعت لسلطة الحكام العثمانيين، لكنّها تمتعت بنظامها الديني، في ظل قانون أهل الذمة، وتمتعت بحريّتها في ممارسة شعائرها الدينية، فكانت لها معابدها الخاصة ومدارسها ومحاكمها، وعاداتها وتقاليدها المستوحاة من ثقافتها اليهودية، ومنه طرحنا الإشكاليات التالية: كيف عاش اليهود في الجزائر خلال العهد العثماني؟، وكيف كان التعايش ما بين اليهود والمسلمين في الجزائر خلال العهد العثماني في المجال الديني؟ وعليه وارتباطا بالقضايا المطروحة سلفا، كان من الضروري طرق الموضوع، وفي محاولة منّي للإجابة على التساؤلات التي طرحتها، فإنني اعتمدت في معالجة مضمون هذه الدراسة على المنهج التاريخي التحليلي وكذا المنهج الوصفي الذي تفرضه متطلبات بناء الواقعة التاريخية في قلبها الأكاديمي المنهجي.

1- تعريف التعايش:

لغةً: بالرجوع إلى الدلالة اللغوية للتعايش، نجد في المعجم الوسيط، تعايشوا: عاشوا على الألفة والموودة، ومنه التعايش السلمي، وعَايشَه: عاش معه. والعيش معناه الحياة.

وجاء تعريفه في القاموس الموسوعي الإسباني أوثيانو طبعة 1996: التعايش من العيش، والتعايش هو العيش برفقة آخر أو آخرين، العيش مع بعض (السعيد، 2020).

العيش: الحياة، عاش- يعيش عيشا ومعاشا، والمعيشة: ما تكون به الحياة من المطاعم والمشارب، وعایش له حالة حسنة، والمُتَعَيِّش، له بُلغة في العيش، ومعایشه: علاقة بين نوعين من الأحياء بحصول الغذاء والمأوى والوقاية دون تضرر الآخر، ومنه التعايش السلمي (البغا، د.ت، صفحة 04).

اصطلاحاً: إن مفهوم التعايش ذكره القرآن في آية الممتحنة: "لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ".

وذكر التعايش في سورة آل عمران فقال: "قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ، شَيْئاً وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ".

وذكر التعايش في قوله تعالى: "لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ". وكذلك في قوله تعالى: "لَكُمْ دِينُكُمْ وَلي دين".

إن النظر في هذه الآيات وتفسيراتها يوضح أن هناك وفاءً وبراً وصلة مع المخالفين من أهل الكتاب وغيرهم بعدل واستقامة مع الإقرار والاعتراف من المسلمين بالتزام شرع الله تعالى فيما أمر في المخالفين من بر وصلة وعلى كل حال من نقاش لتقبل الحق أو لا. فالتعايش بالمعنى الإسلامي في الدولة الإسلامية هو استقامة المعاملة مع المخالفين المودعين وإكرامهم (البغا، د.ت، الصفحات 04-05).

2- أهل الذمة والتعايش:

وهم اليهود والنصارى الذين يعيشون في الدولة المسلمة كمواطنين مكتسبين للجنسية السياسية الإسلامية ولو كانوا غير مسلمين وهو ما يعبر عنه بالمواطنة، والتي تعدُّ مبدأً من مبادئ التعايش.

والذمة من العهد والضمان والأمان لأهل الكتاب من اليهود والنصارى إقراراً لهم على دينهم مع تمتعهم بالحماية والحقوق التي يكتسبها المواطنون الآخرون من المسلمين في صيانة وحماية حقوق الإنسان وحرياته في الدين والنفس والعقل والنسل والمال، وبعبارة أخرى فيما يسمى بحقوق المواطنة إلا في المنصب الرئيس وفيما لا يمس عقيدة المسلمين أو يهين أو يحتقر عقيدة أهل الكتاب لضمان مبدأ (البغا، د.ت، صفحة 06) "لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ" (سورة البقرة، صفحة 252). ولقوله تعالى: "وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدُوًّا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ" (سورة الأنعام، صفحة 108).

3- نبذة عن الوجود اليهودي بالجزائر:

الوجود اليهودي بالجزائر قديم، لكن بداياته غير معروفة على وجه التحديد، فمن المؤرخين من أرجعه إلى قرابة 3000 سنة، أي منذ أن قدم الفينيقيون إلى شمال إفريقيا لممارسة التجارة، خاصة بعد إنشائهم لمدينة قرطاج عام 814 ق م. ولا يمكن اعتبار هذا التواجد فعلياً ابتداءً من هذا الزمن، ذلك أن اليهود كانوا غير

مستقرين في شمال إفريقيا بشكل دائم، فقد كانوا يمارسون التجارة كغيرهم، ثم يعودون إلى المناطق التي قدموا منها، أي من الشرق الأدنى (صحراوي، 2008، صفحة 13).

لما دخل الإسلام شمال إفريقيا صار اليهود جزءاً من المجتمع الإسلامي، رغم الخلافات العقيدية الواضحة. فلم يجبر اليهود على ترك ديانتهم واعتناق الإسلام، وإنما حفظت لهم حقوق متعلقة بحرية العقيدة، على أن يلتزموا في المقابل بما أقره الإسلام من جزية يدفعونها للدولة الإسلامية، في مقابل حمايتها لهم. كما كان عليهم الالتزام ببعض الضوابط داخل المجتمع، حيث حرمت عليهم ممارسة ما من شأنه إفساد أخلاق الناس، كالزنا والربا وبيع الخمر. ورغم كل ما قيل عن اضطهاد اليهود في المجتمع الإسلامي في شمال إفريقيا، فإن الإسلام في الجزائر قد كفل لهم حرية تنظيم علاقاتهم الداخلية، تحت رئاسة زعماء الطائفة في إطار حقوق أهل الذمة، حيث تمكنوا من مزاولة شعائرهم، وتعليمهم، ونشاطاتهم الاقتصادية بحرية تامة. ورغم أن المطلوب منهم لم يكن أكثر من دفع الجزية والتقييد بضوابط المجتمع، فإنهم كثيراً ما تهربوا من دفعها (صحراوي، 2008، صفحة 18).

وأصبح لليهود حق الوجود بالجزائر ليس هناك ما يعيقهم أو يعارض بقائهم لا من الساكنة من الناس، ولا حتى من طرف أنظمة الحكم المتعاقبة على البلاد منذ الفتح الإسلامي، فلم تكن هناك مدينة لا يوجد بها يهود ضمن سكانها، فنجدهم منتشرين وموزعين في كل المدن حتى الصحراء في تقرت ووادي ميزاب وغيرها (Carette, 1850, p. 214). كما نجدهم قد استقروا في المدن الساحلية، واتخذوا منها مراكز تجارية يزاولون بها تجارتهم مثل: تلمسان التي كان بها جالية يهودية قديمة تتعامل مع اليهود في مايوركا (دادة، 1985، صفحة 19).

4- تعداد اليهود في الجزائر خلال العهد العثماني:

تتكون الجالية اليهودية التي عاشت بالجزائر طيلة العهد العثماني من فئتين رئيسيتين هما: اليهود الأهالي، ذوي التاريخ العريق على هذه الأرض، الذين توالوا على البلاد منذ ما قبل الميلاد حتى الفترة التي سبقت المطاردات المسيحية الإسبانية لليهود في القرن 14م والقرن 15م ودفعت بالآلاف منهم إلى الهجرة إلى الجزائر. وكذلك اليهود القادمين منذ هذا التاريخ من أوروبا ومن إسبانيا بصفة خاصة إلى مختلف المدن الجزائرية حيث استمر تدفقهم على البلاد حتى وقت متأخر من فترة الحكم العثماني. الفئة الأولى تدعى "توشابيم" (tochabin) بالعبرية و(les tochab) بالفرنسية والأهالي بالعربية، أما الفئة الثانية فتعرف بـ "ميغوراشيم" (Mégorachim) بالعبرية و (les Mégorachim) بالفرنسية ويهود الأندلس أو إسبانيا بالعربية (فوزي، 2004، صفحة 142).

اختلفت الدراسات في تقدير تعداد اليهود في الجزائر خلال العهد العثماني، حيث ذكر ناصر الدين سعيدوني أن عدد اليهود نهاية القرن السادس عشر بلغ حوالي 5000 نسمة وفي منتصف القرن السابع عشر ناهز عددهم العشر آلاف نسمة ثم تناقصوا بعض الشيء مع تضائل عدد السكان فأصبحوا في نهاية القرن الثامن عشر لا يزيدون عن 7000 نسمة (سعيدوني، 1984، صفحة 103)، وذلك لظهور الأمراض والأوبئة

وأخطرها مرض الطاعون الذي ظهر ما بين 1787-1788 وأودى بحياة العديد من العناصر اليهودية وكانت الحصيلة 1771 يهودي (صحراوي، 2008، صفحة 27).

وذكر ماسون أن عدد اليهود سنة 1621 قدر بـ 10 آلاف يهودي أما إيزنبيث وباعتماده على وثيقة تحصل عليها من الأرشيف الفرنسي تعود إلى الفترة ما بين 1616-1660، فقد قدر عددهم بـ 8000 نسمة و9000 نسمة، وقدر دارفيو عددهم لعام 1674م ما بين 10000 نسمة و12000 نسمة (صحراوي، 2008، صفحة 27). أما هايدو فقد قام بإحصاء عدد المنازل وقدرهم بـ 150 منزلاً أواخر القرن السادس عشر (Diego De Haedo, 1870, p. 108). وعند الاحتلال انخفض عددهم إلى 5000 نسمة من مجموع اليهود بالبلاد الجزائرية (سعيدوني، 1984، صفحة 103).

5- مظاهر التعايش بين اليهود والمسلمين في الجزائر خلال العهد العثماني:

إن موقف الإسلام من اليهود معروف وواضح، إذ حدده عقد الذمة الذي ينطبق على اليهود والنصارى على السواء، والذي شرع بعد فتح مكة في السنة التاسعة من الهجرة بنص من القرآن الكريم، إذ قال سبحانه وتعالى: "قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ، وَلَا يُدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ" (سورة التوبة، الآية 29)، فأهل الذمة إذن يهود ونصارى لهم الأمان على أرواحهم ومتاعهم وأملاكهم وبإمكانهم أيضا البقاء على كفرهم مقابل شرط دفع الجزية المفروضة على الرؤوس والتي تزول بدخول الذمي في الإسلام (فوزي، 2004، صفحة 47). وخلال العهد العثماني في الجزائر تم فرض الجزية، لكن هناك اختلاف بين المؤرخون في تقديرها، وهذا الجدول يبين ذلك (شيخ، 2017، صفحة 34):

المؤرخ	ما يدفعه اليهود أسبوعيا كجزية	ما يعادلها بالفرنك	قيمة الصرف
Maulin	7000 بوجو	13020	1 بوجو=1.86 فرنك
Pananti	2000 دولار	10000	1 دولار=5 فرنك
Du Bois Tainville	1000 بدقة شيك	450	1 بدقة شيك=0.45 فرنك
سعيدوني	1000-5000 بشيك الدرهم الأبيض	450-225	نفسها

حرص أغلب الكتاب اليهود على المبالغة في تصوير ألوان الإضطهاد التي تعرض لها اليهود في الجزائر خلال العهد العثماني، متناسين عن عمد ذلك الرخاء الذي شهدته يهودهم في مختلف النواحي، ومتجاهلين

عن قصد أن الجزائر كانت من أهم المناطق التي أوت اليهود الفارين من وجه الاضطهاد المسيحي في أوروبا، يشهد على ذلك ازدياد عددهم المطرد، والذي ما كان ليزداد لولا شعورهم بالأمن والطمأنينة والسلام. فقد لجأ اليهود إلى الجزائر هرباً من الإضطهاد الديني الذي كانوا يلاقونه في هذه البلاد، كما قدم مستوطنون يهود من بعض المدن الأوروبية منذ بداية القرن 18م، ولا سيما من ليفورن بحثاً عن الثروة والاستغلال التجاري. ومنذ ذلك الوقت بدأ يظهر فرق واضح بين اليهود المحليين (القدامى والوافدين من الأندلس)، الذين كانوا على صلات طيبة مع المسلمين، وبين اليهود اللفورنيين، الذين أفادوا بصفتهم أجنب، من نظام الإمتيازات. ومن حماية الحكام الأتراك، ومن تم بدووا يسيطرون على الطائفة اليهودية المحلية وعلى اقتصاد الجزائر وسياستها. وقد سمحت طبيعة الحكم العثماني في الجزائر خلال هذه الفترة لليهود اللفورنيين بتدعيم مراكزهم في البلاد (دادة، 2013، صفحة 165).

إن النظام العثماني في الجزائر ترك لليهود حرية تنظيم أمورهم وعلاقاتهم الداخلية حسب شعائهم الخاصة وعبادتهم المرعية. حيث نظر العثمانيون إلى اليهود بوصفهم جماعة متميزة لها ديانتها وعقائدها الخاصة، فوجب عليهم إذن، في ظل التسامح والتعايش، أن يمنحهم حرية العبادة والإقامة والسفر والتعليم، وأن يحافظوا على حياتهم وأملاكهم، وألا يتدخلوا في شؤونهم الداخلية التي عهد بإدارتها إلى الرؤساء الدينيين، ومقابل تلك الحماية التي كانوا يتمتعون بها فرضت عليهم ضريبة معينة هي: الجزية (دادة، 2013، صفحة 166).

وفي هذا الخصوص يذكر القنصل الأمريكي وليام شالر في شأن ممارسة اليهود لشعائهم الدينية فيقول: "...يتمتعون بحرية تامة في ممارسة عقائدهم الدينية، وهم يخضعون لقوانينهم الدينية في الأحوال الشخصية..." (وليام، 1982، صفحة 89).

فرغم أن الديانة اليهودية تمنع الرجل من أن يتزوج أكثر من امرأة، فإن كثيرا من اليهود خالفوا هذه القاعدة، تأثرا بالمجتمع الذي كانوا يعيشون فيه، والذي أحل الزواج بأربع نساء. وكثيرا ما عاشت المرأة اليهودية محتقرة من قبل دينها، لا ترث ولا تقبل لها شهادة ولا نذر، غير أن العدل الإسلامي في الميراث، جعل بعض اليهود يعيدون حساباتهم، فأنصفوا النساء بتوريثهن، وقبلوا شهادة المرأة، وسمحوا لها بامتلاك المنازل، وإن كان إبعادهم لها عن امتلاك المحلات التجارية أمرا واردا بوضوح، إلا إذا قبلت أن تشارك رجلا في ذلك (صحراوي، 2008، صفحة 34).

وتجدر الإشارة إلى أنه قد وقعت أحداث في منطقة توات قبيل دخول العثمانيين إلى الجزائر في القرن 9 هـ الموافق للقرن 15م، حيث أن محمد بن عبد الكريم المغيلي، الذي قدم من تلمسان إلى تمنطيط التي تبعد عن مدينة أضرار بحوالي 12 كلم عام 1477م، هذا الأخير الذي رأى أنها تحت سيطرة اليهود يتصرفون فيها كما يشاؤون، وكان السبب المباشر لهذه الأحداث، أنهم عمدوا إلى توسيع كنيستهم وتجديدها، دون الرجوع إلى السلطة التي كانت تحكم المنطقة، مما أدى إلى ثورة الرأي العام عليهم، حيث هدمت الكنيسة، وتم جلاء اليهود عن هذه المدينة (البوعبدلي، 1986، الصفحات 86-91). وتعتبر هذه المواقف ضد اليهود حوادث فردية عابرة، ولا تنفي روح التسامح التي تعامل بها المسلمون معهم.

لقد سكن اليهود في الجزائر بمختلف أصولهم مختلطين مع المسلمين، وفي نفس الأحياء والمدن والحارات المحاذية لها، أو بالقرب من حصون الملوك في العهد العثماني، كما وجدت لهم حارات خاصة بهم، تمركز ديمغرافي يهودي، بهدف حمايتهم من الاعتداءات والتجاوزات في أوقات الأزمات والاضطرابات السياسية والاجتماعية، وهي تجمعات تشكلت على أسس عرقية ودينية أو الاثنيين معاً، ومنها من تكون على يد حكام عثمانيين وبقرار رسمي، ومثل ذلك (حارة اليهود) بقسنطينة التي تكونت بأمر من صالح باي، بحيث خصصا لهم أرض واسعة (بسيدي الكتايي) وقدم لهم مساعدات ومساهمات في إنشائها وتزيينها ليحقق لهم الأمن والاستقرار والاستقلال والمشاركة في الحياة العامة بصورة طبيعية (شيخ، 2017، صفحة 28).

وفي نفس السياق نجد أن الباي محمد الكبير حاكم بايلك الغرب (1779-1797) قد استدعى يهود معسكر ومستغانم وندرومة وتلمسان وخصص لهم مكانا واسعا لبناء حيهم الجديد، وقطعة أرض اتخذوها مقبرة، كما وجد اليهود في بني ميزاب التي عاشوا بها في جو من الأخوة والتسامح مع المسلمين الإباضيين، وكان كل طرف يعيش في حيه، محترما غيره وسط تقسيم اجتماعي منتظم، وكان الميزابيون من مشجعي إقامة العنصر اليهودي في مدنهم، أما منطقة القبائل فكان اليهود يعيشون مثل سكان المنطقة جنبا إلى جنب بصورة طبيعية، ولقلة عددهم لم يحتاجوا إلى التجمع في حي خاص، وتكلموا باللهجة القبائلية ولبسوا اللباس القبائلي (شيخ، 2017، صفحة 29).

كان الحاكم يعين للطائفة اليهودية رئيس يتولى إدارة شؤونهم ويدعى بالمقدم أو الشيخ، هذا الأخير الذي يمثل الطائفة كل الأمور المتعلقة بهم أمام السلطة العثمانية، ويقوم بتنفيذ أوامر الداوي ونزواته الشخصية، فهو المسؤول عن دفع الضرائب تجاه الإدارة العثمانية (وليام، 1982، صفحة 89).

إلى جانب المقدم أو رئيس الطائفة يوجد مجلس للطائفة اليهودية يتألف من أربعة أشخاص، غالبا ما يختارهم المقدم، وقد اختص هذا المجلس بإدارة شؤون الطائفة، وخاصة من الناحية المالية، ويقدم خدمات فيما يخص الضرائب والمساهمات (دادة، 2009، صفحة 215)، وهناك وظائف أخرى اشتملت عليها المؤسسة اليهودية الدينية مثل:

- وظيفة الكزبار: ودوره هو تنظيم المعابد ومراقبتها.

- وظيفة الجباي أو الكباي: مهمته هو الإشراف على تحضير مراسيم الجنازة ومراسيم الدفن (طوبال،

2008، صفحة 228).

- وظيفة الشابر: وهو المشرف على تنظيم حفلات الزواج (دادة، 2013، صفحة 167).

والجدير بالذكر أن المصادر الأوروبية في معظمها تجمع على أنه لم تكن هناك قيود على إقامة دور العبادة في الأحياء اليهودية، ويعد المعبد أهم مؤسسة دينية للطائفة اليهودية باعتباره مكان يجمع اليهود وهو متعلق بكافة ميادين الحياة، ومكان للعبادة وممارسة طقوسهم وشعائرتهم المختلفة (الهواري، 1988، صفحة 125).

احتفظت الطائفة اليهودية بخصوصيتها وشعائرها الدينية، حيث ظهرت العديد من المؤسسات الدينية اليهودية في الجزائر فنجد في تلمسان حوالي سبعة عشرة معبدا، وفي وهران وخلال سنة 1708 سمح لليهود

بإقامة معبد لهم، وفي قسنطينة سمح لليهود من طرف صالح باي بتشييد معابدهم ومساكنهم وذلك بمنحهم قطعة أرض.

ويلاحظ أن أغلب اليهود في الجزائر خلال العهد العثماني عاشوا تحت تأثير التقاليد الدينية المستمدة من تعاليم التلمود، والتلمود إسم عبري مشتق من لامود أي تعاليم أو ما يسمى تورا شيبيل ليه (التوراة الشفهي)، وقد أطلق هذا الاسم على ما دونت فيه الأسفار الشفهية أو السرية مع شروحاتها والتعليقات عليها، وهو بصورة عامة هو سجل الشرائع والتقاليد والأدعية الدينية والشروح كانوا يتناقلونها شفاهة، ويقال أن أول من جمعه في كتاب هو الحاخام يوخاس وقد سماه المشنا (المتن) تعني الدرس أو الشريعة مجموعة تعاليم وقوانين دينية ومدنية كالصلاة الدعاء الأعياد السبت المواسم الأحوال الشخصية (زواج، طلاق، ميراث...) الذبح الختان الطهارة... (كركار، 2017، صفحة 214)

تعلموا الديانة مشافهة عن طريق الحاخامية. وكانت الصلوات تقام بالعبرية التي كانت مجرد لغة دينية لا غير، وكان معظم اليهود يجهلون معانيها. واليهود في الجزائر كانوا على مذهبين، فالتلموديون الذين كانوا منقسمين إلى سلكيين وكبوسيين يمسونهم الأجانب أو العجم، والآخرون أي الأهالي ويدعون توشايم (Residents) أي المقيمين، والمذهب كان مذهب السفارديم وبعض القرائين. أما الاشكنازيم الذي ينحدرون من أصل ألماني، فلم يكن لهم وجود في الجزائر (دادة، 2013، صفحة 167).

نتيجة للظروف الملائمة التي وجدتتها الطائفة اليهودية وحرية ممارستهم لشعائهم الدينية خلال العهد العثماني عمل اليهود على تعليم أطفالهم في الإيالة الجزائرية (كركار، 2017، صفحة 198)، حيث أن التعليم اليهودي في الجزائر كان منتشرا في الإيالة ولم تتدخل السلطة العثمانية فيه فكان اليهود يتمتعون بالحرية في تعليم أطفالهم (بوعمامة، 2011، صفحة 158).

اعتبرت السلطة العثمانية التعليم من جملة الأمور المرتبطة بالطوائف الدينية، فحولت الجماعات اليهودية المنتشرة في أنحاء البلاد حق تأسيس المدارس الخاصة بها وإدارتها، وغالبا ما تكون غرفا ملحقة بالكنيسة. وكانت الطائفة اليهودية تهدف أن يكون تعليم أبنائها تحت إشرافها حتى توجههم الوجهة التي تريدها، وحتى يشبوا على ولائهم لدينهم وطائفتهم، وفي هذا المجال عنيت بالتعليم الديني وبحث المفاهيم الدينية فيهم، وظل التعليم اليهودي كالسابق تعليما دينيا بحثا، حيث أن التعليم في المدارس كان يشرف عليه رجال الدين (دادة، 2013، صفحة 168). والتعليم في المدارس الدينية كان يتم باللغة العبرية، والتلاميذ تعلموا اللغة العربية التي كانوا يكتبونها بأحرف عبرية (Diego De Haedo, 1870, p. 91).

إن سعي اليهود وراء تحقيق مصالحهم، دون مراعاة للضرر الذي كانوا يلحقونه بالمجتمع، جعل السكان يحذرون منهم على الدوام، ثم تحول هذا الحذر مع الوقت إلى حقد، وتحول الحقد إلى ثورة، وقد عبر فرناند قريقوار عن تصرفات اليهود غير اللائقة، بأنه في أوقات الأزمة الاجتماعية، يظهر اليهودي مثل الغراب بعد المعركة، ليتغدى على لحوم الجيف: "في الجزائر خاصة، تتنفس الملايا اليهودية"، ورغم أن الإسلام هو الذي حفظ لليهود حقوقهم في إطار أهل الذمة، فإنهم تناولوا على تعاليمه، إفسادا للمجتمع، وتحقيقا لمصالحهم المادية الخاصة، إذ استخدموا نفوذهم السياسي لدى الحكام، فحصلوا على إذن بفتح مواخير تباع فيها

الخمير، بحجة تسليية الشبان الأتراك. وقد تجاوز الكثير من اليهود حدودهم، خاصة الحاخامات، فتناولوا على المجتمع وثوابته، دون مراعاة لشعور المسلمين، فقد سب الحاخام موردوخاينربوني الإسلام، وفي خصام مع مسلم، فيخيره القاضي بين اعتناق الإسلام والإعدام، لكنه رفض الإسلام فتم إعدامه يوم 16 جويلية 1794م (صحراوي، 2008، الصفحات 36-37).

والجدير بالذكر أن حياة اليهود طراً عليها تحول عميق أواخر العهد العثماني وذلك بعد حلول يهود ليفورن والموانئ الأوروبية الأخرى بالجزائر وبعد زيادة اتصال تجار اليهود بالبلاد الأوروبية، فأصبحوا يعيشون في عزلة عن باقي السكان، ويقتصرون في علاقاتهم معهم على ما تمليه مصالحهم الخاصة للحصول على الثروة والنفوذ. ومرد هذا التحول ارتباط مصالحهم بالخارج وفتحهم على الثقافات الغربية، وهذا ما دفع الأهالي إلى التشكيك في نشاطاتهم والاشتمزاز من مناوراتهم فاعتبروهم أجنب عن البلاد واتهموهم بالتواطؤ مع الأعداء وأصبح من الشائع أن استيلاء الاسبان على وهران في المرة الأولى كان على يد أحد اليهود الذي خدع المسلمين وغر بهم ومكن النصرى منهم. وقد قام الأهالي بعدة انتفاضات ضد اليهود وذلك للحد من تزايد نفوذهم، وتضخم ثرواتهم، واحباط تواطؤ الحكام معهم. وقد تكررت هذه الانتفاضات في السنوات الأولى من القرن التاسع عشر، 1801، 1804، 1805، 1815. هذا وقد تميز الهياج الذي حدث في 28 جوان 1805 بخطورته وعنفه إذ انتهى بمقتل الداى مصطفى باشا التعامل مع التجار اليهود، كما لقي كبير اليهود ومستشار الداى بوشناق مصرعه على يد انكشاري يدعى يحيى، الذي أجهز عليه وهو يصيح فيه "السلام عليك يا ملك الجزائر"، وكان ذلك تعبيراً على مدى تحكم اليهود في مقدرات الجزائر الاقتصادية، وبسبب هذه الثورة هاجرت مائة عائلة يهودية إلى تونس و200 عائلة يهودية أخرى إلى ليفورن، وهذا ما عمق شعور العداء والتنافر بينهم وبين بقية السكان (سعيدوني، 1984، الصفحات 103-104).

خاتمة:

بعد دراستنا لموضوع قراءة في واقع التعايش ما بين اليهود والمسلمين في الجزائر خلال العهد العثماني-المجال الديني أنموذجاً-، حيث عاش اليهود في المجتمع الجزائري خلال العهد العثماني حياة عادية فقام اليهود ببناء مؤسساتهم الدينية والثقافية وهذا راجع لسياسة التسامح والتعايش الديني، كما قاموا بتشييد معابدهم ومارسوا حياتهم الدينية وحافظوا على شعائرهم ومعتقداتهم الدينية.

قائمة المصادر والمراجع:

-المراجع باللغة العربية:

- الشيخ المهدي بوعبدلي وناصر الدين سعيدوني. (1984). *الجزائر في التاريخ*. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب.
- المهدي البوعبدلي. (1986). *أضواء على تاريخ مدينة تمنطيط، ودور الإمام المغيلي بها في قضية يهود توات*. مجلة الثقافة.
- سعد الله فوزي. (2004). *يهود الجزائر، هؤلاء المجهولون*. الجزائر: دار الأمة للطباعة والنشر.

- شالر، وليام. (1982). *قنصل أمريكا في الجزائر*، (1824-1816 مذكرات وليام شالر. (تعريب وتعليق وتقديم إسماعيل العربي، المترجمون) الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.
- عبد القادر كركار. (2017). دور المدرسة في تحقيق الاندماج الاجتماعي والتحول الثقافي ليهود الجزائر. *مجلة المعارف* (العدد 17).
- فاطمة بوعمامة. (2011). *اليهود في الغرب الإسلامي*. الجزائر: مؤسسة كنوز الحكمة .
- فطيمة شيخ. (2017). *اليهود في الجزائر خلال العهد الاستعماري 1830-1962 مقارنة سياسية، اقتصادية واجتماعية*. سيدي بلعباس: أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر جامعة سيدي بلعباس.
- كمال بن صحراوي. (2008). *الدور الدبلوماسي ليهود الجزائر أواخر عهد الدايات*. معسكر: مذكرة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في التاريخ الحديث، جامعة معسكر.
- محمد الحسن البغا. (د.ت). *مفهوم التعايش وضروراته ومبادئه بين المسلمين وغيرهم*. على الموقع الإلكتروني الآتي: <https://www.mara.gov.om/nadwa/data/pages/32.pdf>
- محمد الهواري. (1988). *السبت والجمعة في اليهودية والاسلام*. القاهرة: دار الماني للطباعة والنشر والتوزيع.
- محمد دادة. (1985). *اليهود في الجزائر في العهد العثماني منذ مطلع القرن 18 حتى 1830*. دمشق: جامعة دمشق.
- محمد دادة. (2009). *لمحات عن أوضاع يهود الجزائر في العهد العثماني*. مجلة *عصور* (العدد 54)، دار المنظومة.
- محمد دادة. (2013). *جوانب من الحياة الاجتماعية الاقتصادية و السياسية ليهود الجزائر في الفترة العثمانية*. مجلة *عصور الجديدة* (العدد 10).
- نجوى طوبال. (2008). *طائفة اليهود بمجتمع مدينة الجزائر من خلال سجلات المحاكم الشرعية*. الجزائر: الصندوق الوطني لترقية الآداب والفنون.
- يسرى وجيه السعيد. (14 مارس، 2020). *في مفهوم التعايش الديني: الماضي والحاضر والآفاق المستقبلية*. تم الاسترداد من مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث على الموقع الإلكتروني الآتي: <https://www.mominoun.com>
- المراجع باللغة الأجنبية:
- Carette, R. e. (1850). *L'Algérie par MM. Les capitaines du Génie Rozet et Carette*. Paris: Firmin Didot Frères.
- Diego De Haedo. (1870). *Topographie Et Histoire General Dalyer*. (T. M. Barbrugger, Trad.) Prime Avalla Dolid.

دور الجامعة الجزائرية في ترسيخ فلسفة المحبة كمنهج حضاري للتعايش السلمي

The role of the Algerian University in consolidating the philosophy of love as a civilized approach to peaceful coexistence

د . عبد القادر مداح ، جامعة تيارت (الجزائر)

meddah.abdel@yahoo.fr

الملخص:

إن التباين الذي يطبع العالم سياسيا واقتصاديا، اجتماعيا وثقافيا، أفرز فارقية فيما يتعلق بمبدأ التعامل ضمن ما يسمى العلاقات الدولية، وقد اتخذت العلاقات وفق السياسات المختلفة شكلين أساسيين؛ الصراع والتعايش، فمنطق التفوق والقوة كنظرية لها انعكاسات خطيرة على المجتمع الدولي برمته، تدفعه المصلحة التي بموجبها يتحرك ليفيد من علاقاته في أغلبها ولا يفيد إلا مضطرا،

إن جذور المشكلة ومقولاتها متجسدة في محاولات كثيرة من طرف مجموعات بشرية تحاول جاهدة وباستمرار خلق فضاء إنساني جامع يسوده القبول والتسامح بصرف النظر عن اختلاف الثقافات والهويات، وتهديدات الخطر العام يخلق تضامنا إنسانيا مبهرا، لكنه يزول بزوال هذا الخطر، فنحن بحاجة إلى شيء أقوى وأبقى ليتحقق التعايش. إن الجامعة كمركز تعليم عليها مسؤولية من خلال نخبتها في غرس وترسيخ فلسفة المحبة التي تتحقق من خلال الوعي والادراك، نحاول في هذه الورقة البحثية الكشف عن جزئية مهمة نغفلها أثناء أدائنا لواجبنا في الجامعة وهي دور النخبة في ترسيخ فلسفة المحبة لدى الطلبة من خلال طروحات ذات طابع معرفي إنساني نتناول فيه:

فلسفة المحبة والحب - المحبة والتضحية - المحبة والمسؤولية - المحبة بين الوجود المادي والروحي - المحبة والعنف. المحبة والشخصية الإنسانية والمحبة والشر، ونختم هذه الورقة ببعض النتائج لها توصلنا إليه.

الكلمات المفتاحية: الجامعة، فلسفة، محبة، منهج، التعايش

Summary:

The disparity that characterizes the world politically, economically, socially and culturally, has resulted in a difference in the principle of dealing within the so-called international relations, and relations according to the different policies have taken two basic forms; Conflict and coexistence, the logic of supremacy and power as a theory that has dangerous repercussions on the international community as a whole.

The roots of the problem and its arguments are embodied in many attempts by human groups that are constantly trying hard to create an inclusive human space dominated by acceptance and tolerance regardless of the differences in cultures and identities, and the threats of general danger create an impressive human solidarity, but it will disappear with the disappearance of this danger, we need something stronger and kept to be achieved coexistence. The university, as a center of education, has a responsibility, through its elites, to inculcate and consolidate the philosophy of love that is achieved through awareness and awareness,

In this research paper, we try to uncover an important part that we overlook while performing our duty at the university, which is the role of the elite in instilling a philosophy of love among students through propositions of a human cognitive nature in which we address:

Philosophy of love and love - love and sacrifice - love and responsibility - love between material and spiritual existence - love and violence - love and the personality of a humanity - love and evil, and we conclude this paper with some results of what we have reached,

key words :The University. philosophy. love. Method. Coexistence.

مقدمة

قال بير كهاردت حول حرب الثلاثين سنة بين الكاثوليك والبروتستانت: {{إنها مخزية للعقيدة سواء كانت كاثوليكية أم بروتستانتية لأنها تضع خلاصها فوق سلامة الأمة}}، فالمحبة هي كل شيء في حياة العظماء، لأنها تنبثق من الداخل وبعبارة أخرى فإن الأحداث الكبرى لا تولد بالضرورة أثرا كبيرا. فالمحبة في صدر المعطي وليس الامكانية التي يفرضها العطاء. وهذا مبدأ أخلاقي يفرض على الإنسان محبة الله أولا ومحبة الغير ثانيا، وهو تلازم لا ينفك مادام الجوهر واحد.

إن الأرضية المناسبة لتفعيل وغرس فلسفة المحبة هي المؤسسات التعليمية ولا سيما الجامعة، فكيف يمكن للنخبة المثقفة أن تزواج بين التعليم وترسيخ فلسفة المحبة لدى الطالب من أجل بناء إنسان يحمل بذرة التعايش والحوار؟

قبل أن نتوغل في موضوعنا والإجابة عن هذا التساؤل، لابد من أن نقيم علاقة بين المحبة والمعرفة في البداية ومن ثم العلاقة بينها وبين الفضيلة نرسم بها محبة المعرفة التي تتم في فضاء الحرية، حتى نفرق بين الحب والمحبة، وهذه العلائق (يحي هويدي، 2016ص105)، تفرض علينا الوقوف على ماهية المعرفة؟ المعرفة: تبدأ في الإنسان كونه جوهرًا قائمًا بذاته، وهو الذي يبدعها ولا يمكن أن يبدع دون أن يحب، قالت مس تشيلد: دواء جميع الأدوية وعلاج هموم الإنسانية وأحزانها وجرائمها هو الحب، فهو العنصر الحيوي الإلهي، الذي يحدث الحياة ويزيدها، وهو إذا شئنا سبيل القوة وفعل المعجزات. وقال بتراركه: الحب هو النعمة التي تتوج بها الإنسانية، وهو أيضا أقدس صفوق النفس، وهو الحلقة الذهبية التي تربطنا بالواجب والحق، وهو مبدأ الفادي الذي يصلح بين القلب والحياة، وهو بشير السعادة الأبدية. (J, Burckhardt.1958p179)

من هنا نفهم بأن الدافع الرئيسي للمعرفة هو المحبة واشتهرت المعرفة أكثر من الحب بأنها تطرد الخوف (أ.ف. توملين. تر. عبد الحليم سليم، 1994، ص278). إذن فهم الوجود يتوقف على حب هذا الوجود وكل الأمثلة التي تركت آثارا في المجتمع الجزائري وخاصة خلال فترة الاستعمار الفرنسي دفعت بالجزائريين لإدراك وجودهم ومحبة الدفاع عنه واكتسبوا تصورا حول محبة الغير، وقد تحقق نموذج التعايش السلمي في تلك الفترة جسده ووقوف بعض الأوربيين ضد الاستعمار الفرنسي نتيجة المحبة التي أفضت إلى المعرفة وإدراك العدل الذي تنشده الإنسانية بصرف النظر عن أي انتماء أو ولاء مهما كان شكله أو لونه. غير أن هذه التجربة التي عاشها العالم تحققت فقط في مكانين وزمنين مختلفين؛ الأندلس والجزائر. وتم تحطيم هذا النموذج بفعل الصراع الداخلي لاختلاف الآراء فيما بينها. (بوعزيز يحي، 2005، ص168) الذي اتخذ منحى آخر وابتعد عن المحبة ليعود إلى أدران الرذيلة في ثوب الفضيلة وفرض تسامح والسلم كالذي حدث أعقاب الحرب العالمية الثانية.

اليوم الدور يقع على عاتق النخبة المثقفة وبصفة خاصة في مؤسسات التعليم العالي بالدرجة الأولى، نظرا لأهليتها من جميع النواحي. وكون هذه الأخيرة فضاء يسمح بخلق أبعاد إنسانية يمكنها أن تحقق التعايش بالحوار الذي يرتكز على محبة الغير من فوق منبر المعرفة.

إن الشعب الجزائري ضحي بدافع المحبة وذلك من خلال بذل النفس من أجل الغير حتى تتحدد في ألا يكون العبد تحت رق المخلوقات، ولا يجري عليه سلطان المكونات⁶، حيث يمكننا استلهاهم وتوظيف ذلك في كيفية خلق جيل من قلب جامعاتنا، ليقدم مواهبه وقدراته وملكاته لبني الإنسانية لإسعادهم وتمجيدهم وتعظيمهم. وهذا يعني الوجود الذي يحقق الغاية فيه، وأن نجعل من الطالب يشعر بوجوده في هذا العالم مع مجموعة الآخرين، وإن الغاية من وجوده معهم هي خدمتهم وتحقيق مواهبهم ورفع مستواهم الخلقي والمادي والروحي، لذلك فالتضحية تحتل الدرجة الأولى في سلم المحبة.

فالتضحية هي السبيل الوحيد لتقدم الإنسانية، ونحن نرى أن الأمم تقدمت بفضل من ضحوا من أجلها كل من موضعه، وإذا كانت التضحية في أعلى هرم المحبة، فإن الواجب والمسؤولية يأتيان ثانيا.

المحبة بين الواجب والمسؤولية:

إذا تساءلنا من هو المسؤول في المجتمع؟ ومن يمكنه التصدر لحمل أعباء المسؤولية؟ نجد في الذي يضحي وذو مقدرة على تحمل المشاق نتيجة المحبة الراسخة بأعماقه، فمسؤوليته عن الآخرين تفرضها محبته لهم، فأعماله تسير في طريق الحق ليكون مثالا لغيره. وكل تصرفاته مسؤولة مدركا بالمعرفة مساواته للغير دون سيطرة أو تعاضم، وبذلك فهو متيقن أنه يقوم بواجبه شاعرا بالمسؤولية. فالمهمل والحاقد والمتكبر والأناي إنسان لا يقوم بواجبه لاعتقاده أن من واجب الغير خدمته واحترامه. لكن المتواضع الذي ينفي أنه بفعل المحبة، يرى نفسه خادما للغير لا مخدوم وهذا هو الواجب الذي تقتضيه المحبة.

أن الذي يقوم بواجبه يسمو بعطاءه ولا يكون العطاء ماديا ولنا أمثلة ساطعة علينا أن نغرسها في طلابنا ونحن نؤدي واجبنا التعليمي أيضا بفعل المحبة، فمنها الأنبياء فقد أعطوا الكثير مع أنهم لم يوزعوا أموالا، ومنها العلماء والفلاسفة والفكرين الأخلاقيون قدموا الكثير، وكذلك لم يوزعوا الأموال، فالعطاء يكون من القلب والعقل، ولا يمكن أن يكن هذا إلا من قلب محب، وعقل مدرك مشبع بالمعرفة التي يمكنها بناء جسور التعايش والسلم الذي يتنافى مع العنف الذي نشهده اليوم،

كلما ابتعدنا عن المحبة. إن التعايش السلمي الذي تشده البشرية اليوم لا يمكن أن يتحقق في ظل أشكال العنف التي تمارس اليوم على نطاق واسع والتي خلفها الاستعمار في العصر الحديث وشكل لها مذاهب مطلية بوهم المساواة وعدم التمييز في ظل ما اصطلح عليه بالديمقراطية وحرية التعبير، التي تحبل كل مرة فتلد شكلا جديدا من العنف، لأنها أفرغت محتواها من المحبة، فلماذا تسود ظاهرة العنف في كل أنحاء العالم؟ أهي تنتمي إلى التاريخ ام من صنع الإنسان؟

المحبة دلالة على اللاعنف:

الحوار والتعايش يفضي إلى التسامح وهو يعني اللاعنف، ولا يصدر هذا إلا من يتصف بالمحبة، فالمكائد للغير وسبل تحطيمه، أو الوقوف وإجباره على التوقف في حد معين، وممارسة الغلبة والانتصار عليه بكل الوسائل وخاصة اللإنسانية منها المتبدي على الميول النفعية وعلى حال التباغض والمنافسة، والتناقض العدائي والمنافسة العدوانية والغرور(يونان كلود 2009 ص ص31،30)؛ هو فعل العنف، حتى وإن كان في ثوب المحبة، لأن التسامح هو اللاعنف، هو العطف واحتمال الغير والشعور العميق مع الآخرين، وتقديم المساعدة،

فالجزائر لقيت المساعدة من الغير أثناء حربها ضد الاستعمار العنيف، والكثير من الأوربيين والفرنسيين وخاصة النخبة منهم قدموا المساعدة للثورة، واعتبروا أن ما تقوم به فرنسا هو العنف بكل أشكاله

وقد أمنوا بفضل المعرفة التي كانت سببها المحبة بعدالة قضيتنا وهذا فعل إنساني يمكن أن نتخذه نموذج لمد جسور الحوار وبناء تعايش سلمي،

لقد عاش المجتمع الجزائري بكل مكوناته تحت سيطرة استعمارية طبقت فيها كل أشكال العنف، وحتى الصراع الذي ورثناه من هذه الفترة هو صراع الهوية والذي لا تزال أطرافاً تغذيه لوجود اتجاهين كل منهما متمسك بموقفه، ففي فترة الصراع مع الاستعمار الفرنسي، كان هناك تيار في الوسط الفرنسي إقصائي لا يقبل بالمساواة والاعتراف بحق المواطن الجزائري تحت أي مبدأ، في حين يقابله التيار الجزائري بمختلف توجهاته برفض وجوده على الإطلاق وظل الصراع محتدماً وهذا الذي لم يؤدي بالرغم من الادعاءات إلى تعايش بين المستعمر (بفتح الميم) والمستعمر (بكسر الميم)، ولم تنجح القوة في إيقاف هذا الصراع،

لكن حدثت التجربة التي أشرت إليها في المقدمة أن تعايش الأوربيين مع الجزائريين لفترة تماماً مثلما حدث في الأندلس، وإذا تفحصنا هذه الظاهرة وجدناها أولاً من النخبة وبدافع المحبة في إطار احترام الشخصية الإنسانية لأن الإيمان بعدالة قضية ما والدفاع عنها إلى حد التضحية من طرف لا تعنيه هو فعل إنساني نتج عن المحبة والمعرفة التي تعني احترام الشخصية الإنسانية مهما كانت ثقافتها أو هويتها أو ديانتها، وموضوعها جوهر تكشف عنه في نظام من العلاقات والترابطات المختلفة (أ.ب. شبتولين، ص 72)

المحبة واحترام الشخصية الإنسانية:

الإنسان هو المعبر عن الإنسانية بصرف النظر عن جنسه أو عرقه، ولها هو كذلك كان احترامه واجباً، واحترام الشخصية الإنسانية تعني تقييم وتقدير حضور صورة الله في الإنسان، فعلى النخبة في جامعاتنا ولا سيما الأساتذة التحلي بهذا المبدأ الذي يستمد وجوده من الوجود الإنساني، وأن نعمل على غرس احترام الشخصية الإنسانية بكل أشكالها، وفي المجتمعات المتعددة وهذا حتماً يؤدي إلى تجنب المشاكل التي تعترض الإنسان المراد إعداده للتعايش والحوار، ونحن على يقين بأن المشاكل تؤدي إلى القلاقل والاضطرابات التي تسود عالمنا اليوم، وتحاول الجامعات ونخبها في الأقسام المتعددة دراسة المشكلات وتقديم الحلول. (نويل تايمز، تر، غريب محمد سيد أحمد 1987، 64)، التي لا تقيد في صنع عالم يسوده اللاعنف والتسامح والتعايش.

بينما يمكننا في المؤسسات التعليمية وأقصد بها الجامعات أن نغرس فلسفة المحبة ولماذا الجامعة؟ لأنها مصدر اكتساب الشخصية الإنسانية من جهة وثانياً أن الاستعمار الفرنسي ترك صراعاً بقصد أو بغير قصد بين المفرنسين والمعربين مما خلق إرثاً لا تزال تحمله مؤسساتنا الجامعية من خلال نخبتها وحتماً يرثه الطلاب. لذا علينا أن نعمل على ترسيخ فلسفة المحبة أولاً بين نخبتنا ومن ثم نعمل على تجسيدها في الوسط الجامعي حتى نتمكن من إيجاد إنسان يتحلى بهذه الصفة الوجدانية من جهة ويقراً التاريخ والتراث برمته بطريقة يمكنه أن ينصف فيها العدل في كل مراحل التاريخ ليصل في الأخير إلى استشراق إنساني ينشد التعاون والحوار من أجل الوصول إلى سلام وسعادة،

إن احترام الشخصية الإنسانية نتاج المحبة والمعرفة وهي دلالة على محبة الوجود بشقيه المادي والروحي وبذلك تتحقق الأهداف المنشودة التي لا تزال بعيدين عنها بالرغم من تظافر الجهود الفردية والجماعية وما تقوم به بعض النخب لتذويب الفوارق، فإن تحقيق التعايش خارج إطار الجامعة يكون ظرفي أو تفاعل نتيجة المساعدات المادية الذي ينتهي بانتهاء هذه المساعدات المادية لكن الوجود هو وجود مادي وروحي وفلسفة المحبة تزواج بينهما ويمكن تحقيق التعايش ولو على المدى الطويل بفضل محبة الوجود المادي والروحي،

المحبة جوهر الوجود المادي والروحي:

على النخبة في الجامعة أن تعمل على جعل الطالب يتعاطف مع الوجود تعاطفا صحيحا، وهذا يجعله يرى فيه كل خير وكل صلاح وكل عظمة، بحيث يجد في كل كائن حي صدى لنفسه وبذلك تتجلى محبته في الكائنات على اختلافها ويستشعر ذلك التجاذب الذي لا يرى فيه فروقا مادية بينه وبين الكائنات وبالتالي يعود إلى طبيعته المادية، هذا من جهة ومن جهة ثانية يعود إلى طبيعته الروحية التي تفرض عليه محبة كل شيء في الحياة والانجذاب إلى العالم العلوي.

فالعداء بين الإنسان وغيره هو خروج عن مبدأ الطبيعة وعلى الأساتذة استغلال فرصة التعليم في جعل الطالب صديقا لمظاهر الحياة كلها، فالمحبة تقوده إلى قبول محبة الوجود بكامله وأعني به الوجود المادي والروحي وبالتالي جعل الطالب يحترم كل ما هو كائن في الوجود ولا يكون هذا إلا نتاجا لعمل خلاق مبدع وإرادة نابغة من الإدراك والوعي.

إن الماضي التاريخي للجزائر وعلى اعتبار خصوصيتها تمثل مرجعية يمكن لجامعاتنا اتخاذها أساسا لتفعيل تلك العبر وتمكين الطالب الجزائري من اتخاذ موقع لا يمنعه الانتماء ولا التفافة ولا الدين من أن يحارب العنف والشر بدافع المحبة وبذلك يمكن أن ندفع بجيل إلى المجتمع يؤمن بالحوار والتعايش بل ويحقق ذلك على المستوى الأسري وفي المجتمع وحتى على المستوى العالمي.

المحبة فلسفة تقضي على الشر:

يمكن لأساتذتنا تحقيق المحبة لدى طلابنا على الصعيدين: أولا على الصعيد الإنساني والثاني على الصعيد الإنساني الإلهي. فعلى الصعيد الإنساني نجعل الطالب ينجذب للغير ويحبه لأنه بفعل المحبة تموت الشرور الاجتماعية كالكبرياء وحب الذات والأنانية والبغض والكراهة واستثمار الآخرين واستعبادهم واستغلالهم. فالمحب عكس ذلك تماما فهو يتمنى لغيره ما يتمناه لنفسه، وهكذا نجعل الطالب يتحول وجوده كإنسان مع غيره إلى فردوس أرضي عظيم وبذا يموت الشر.

وعلى الصعيد الإنساني الإلهي يتحقق الانجذاب إلى الله عقلا وقلبا وإذا قلنا الانجذاب العقلي فهو تركيز قوى العقل على الله وعدم تشتيتها مثلها في ذلك تركيز الشعاع على بؤرة واحدة. أما قلبيا فهو تركيز الوجدان والإيمان على الله ومتى تحقق الاثنان تحققت المحبة بكل قواها، لذا عملنا كأساتذة في الجامعة يقتضي منا القضاء على الشر بترسيخ هذا المبدأ الإنساني بالدرجة الأولى.

فالمحبة هي فلسفة الكون المادي والروحي التي يجب علينا في المؤسسات الجامعية ان نحبيها حياة حقيقية من أجل القضاء على الشر إن كنا ننشد المحبة الإنسانية ونسعى إلى التعايش وهي ذاتها الفكرة التي أرادها الله وهي فكرة الخير للإنسانية.

الاستنتاجات:

إذا نظرنا إلى العالم وجدناه مجزءا إلى أقسام، لأن دراسة القوانين التي بموجبها تحكم المجتمعات البشرية تشترك في آخر المطاف في كينونة الإنسان ذاته، ومن هذا المنطلق نلتزم اعتقادا بوحدة العلم وهذا يعني ترابط ظواهر الكون، بحيث أن المعرفة التامة تقودنا إلى معرفة المعقد من الحوادث. إن الموقف الذي يتمحور حول تقييم الوجود وهي مسألة هامة وليست نهائية بالرغم من الوعي الكامل الذي تعددت فيه محطات مختلفة ومتبدلة من فهمه وتقييمه للوجود.

إن الجامعة اليوم تقتفر إلى الإجابة عن الإشكالات متعددة أهمها الحد الذي نعتبره تقييما حقيقيا متيقن منه؟ وهو يقودنا إلى طرق باب المعرفة لأنها الطريق الوحيد إلى اليقين. فالمعرفة إذن هي البحث المتواصل عن الحقبة بكل أشكالها وظواهرها المادية والروحية، وهي السبيل الذي تولد عن المحبة التي يجب علينا ترسيخها

وفق خطوات مرجعيتها التاريخ من جهة ونتاج التفاعلات مع الأحداث التي يكتسيها العنف في المجتمع من جهة ثانية، والربط بينها يشكل النموذج الذي يجب تجربته على الواقع وتحديدًا في المؤسسات الجامعية. إن النتائج التي خلصنا إليها من خلال عرض هذه الورقة البحثية تنتمي إلى فئة الإصلاح الذي يتوجب علينا إحداثه في منظومتنا الجامعية من أجل بناء جسر حقيقي يتماشى والواقع الاجتماعي لإنتاج مجتمع يستشرف مستقبل إنساني يسوده السلم والحوار المعرفي الإنساني خالي من التمييز والعنف بكل أشكاله. وهذا الطرح ليس طوباويا أو تنظيريا أو مثاليا، بل هو حركة وجدانية تحيلك إلى مبدأ المادة التي تتجسد واقعا معاشا. فالجامعة تشكل ذلك المناخ الذي يمكن الأستاذ من تجسيد هذا المشروع تساوقا مع أدائه الوظيفي بكل روح مسؤولية وإدراك ووعي. إن التعويل على الجامعة يكون السبيل الوحيد في اختبار نموذج المحبة وترسيخها لتقوم هي بدورها في فسح المجال لمخرجاتها من إيجاد الحلول الحقيقة مبنية على الإرث التاريخي، دون إقصاء لمن حاول فهم المجتمع الجزائري وتقديم المساعدة الإنسانية أثناء الاستعمار وبعد جلائه بناء على الموقف والقناعة التي تشكلت لديه للوصول إلى تعايش سلمي بغض النظر عن انتمائه وولائه. ومن أهم النتائج التي توصلنا إليها من خلال معالجة هذا الموضوع ومن خلال حال الجامعة بعد أطوارا من الإصلاحات هي: ضرورة إشراك الفاعلين في مؤسسات التعليم العالي في إصلاحات تقييمية لدور الجامعة؛ أولا في نوعية المورد البشري الذي يمكنه من الإسهام في الإصلاح الروحي ومن ثم المادي للمجتمع، وثانيا في إسهامات نخبتها في تحقيق الحوار والتعايش فيما بينهم وبين المحيط الاجتماعي.

ضرورة التنبيه إلى اتساع الهوية في هذا العصر بين المادة والروح في الظاهر وليس الباطن، وما نتج عنها من تقسخ بفعل التقدم الذي طرأ على العلوم المادية وعكسه الذي يمثل الدراسات الروحية، وبالرغم من أننا على دراية بأن المؤسسات التي تعنى بالأمور الروحية تعمل على إدخال الصفة العلمية إلى مبادئها. إن محبة المعرفة تجعلنا مطلعين على جوانب الموضوع كلها ولاسيما موضوع مثل التعايش والحوار، وإن تمعنا جيدا وجدنا أن المادة في حد ذاتها مظهر من مظاهر الروح التي تعمل ككل، واستيعاب الجامعة لهذه الجزئية تجعل من طلابنا يستشعرون وجودهم من خلال دراسة المادة والانطلاق بها إلى درجات أعلى تعبر عن الوجود السامي في عالم الواقع.

ضرورة الاطلاع على الأفكار التي يمكن تجسيدها في مؤسسات التعليمية وأقصد بها الجامعة وهي كثيرة تصب في غاية واحدة وتهدف إلى التنبؤ الإنساني للأفكار التي من شأنها خلق التقارب بين الأفراد في إطار محبة المعرفة، واستشهد بمثال وليس حصرا مثل قول ليكونت دي نوي: في كتابه (مصير البشرية): ((إن القوانين العلمية نسبية للإنسان الذي هو الآلة المفكرة المسجلة التي تعبر عن الرابطة أو الروابط الموجودة بينه وبين السبب الخارجي، وهي تصف تتابع الحالات النفسية التي تنتج عن هذه الأسباب في نفوسنا)). بمعنى أن التعليم في الجامعة ليس السير نحو الحقيقة بواسطة العلم فحسب بل يجب إرفاق ذلك بمجموعة من الإحساسات التي عرفناها بالتجربة أنها تتبع بعضها بالترتيب وقد تقودنا إلى تجسيد ما نصبو إليه من ترسيخ فلسفة المحبة كأرضية لتحقيق التعايش والسلم

ضرورة الخروج بمفهوم وترسيخه في الوسط الجامعي أن الحياة كيف من خلال كم، بحيث تصبح الأهمية في نهاية الأشياء آخر المطاف اعتقادا راسخا أنه كيفا ولا ليس كما.

ضرورة جعل الطالب في المؤسسة الجامعية يستخلص النتائج التي يراها تحقق ذاتيته الفردية والجماعية، ويوازنها مع تحقيق المطالب المادية بمعنى الموازنة بين كيف والكم، وإذا ما استطعنا رفع مستوى الطالب في جامعاتنا من الكم إلى كيف يمكننا القضاء على نزعاته وميولاته الصاخبة، وبذلك يتحول من إنسان

يطالب بالعيش إلى إنسان يطالب بالحياة نتيجة ارتفاع قيمه إلى عالم الوجدان ونجعل منه أنسانا حقا،
 وحينئذ نمكنه من المحبة التي تنشده الحياة والحياة لا تكون إلا بالتعايش.
 - أخيرا يبقى على النخبة أن تسجل بارتياح ضرورة الالتفات إلى ما تقدمه للمجتمع من خلال التعليم لتستنتج
 أنها تخرج فردا ذو اهتمام مادي أو كمي بلغة أهل الاجتماع وهذا إن دل على شيء إنما يدل على عدم إدراكنا
 للأبعاد الروحية وتأثيراتها في مؤسساتنا الجامعية في حال عملنا على تجسيد فلسفة المحبة في وسطها ومنها في
 المجتمع حتى نتمكن من تحقيق الحوار والتعايش الذي تنشده الإنسانية ولم يتحقق بعد
 المراجع

1- J. Burckhardt. Judgement on History and historians 1958

2- هويدي يحي، (2016)، قصة الفلسفة الغربية، د ط، دار المعارف، القاهرة، مصر

3- سلامة موسى، (2012)، الحب في التاريخ، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، جمهورية مصر العربية

4- أ.ف. توملين، تر، عبد الحليم سليم، (1994)، فلاسفة الشرق، الطبعة الثانية، دار المعارف، القاهرة، مصر

5- بوعزيز يحي، (2009)، سياسة التسلط الاستعماري، طبعة خاصة، دار البصائر للنشر والتوزيع، الجزائر

6- القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان (1995)، الرسالة القشيرية في علم التصوف، دار الخير للطباعة والنشر
 والتوزيع، الطبعة الثانية، بيروت، لبنان

7- يونان كلود (2009)، طرق التضليل السياسي، الطبعة الأولى مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،
 بيروت، لبنان

8- أ.ب. شبتولين، (دت)، النظرية العلمية في الطبيعة والمجتمع والمعرفة، مطابع الأمل، بيروت، لبنان

9- تايهز نويل، تر، غريب محمد سيد أحمد (1987)، علم الاجتماع ودراسة المشكلات الاجتماعية، دار المعرفة الجامعية،
 الإسكندرية، مصر

أهل الذمة في الجزائر خلال العهد العثماني (1830-1519) People of Dhimma in Algeria during the Ottoman era (1519-1830)

د. سليم بعلوج، أستاذ محاضر - أ-
جامعة مولود معمري. تيزي وزو. الجزائر
البريد الإلكتروني: selim.baaloudj@ummto.dz

الملخص:

سجل لنا التاريخ عبر العصور أن أهل الذمة، قد عوملوا بتسامح في بلاد الإسلام قل نظيره في تعامل أهل الملل والنحل مع مخالفيهم في مختلف الحضارات؛ وهذا ما أكده المؤرخون والكتاب الغربيون. إن إنصاف هؤلاء المؤرخين في انفراد الحضارة الإسلامية بتسامحها المطلق مع الذين يعتقدون بديانات أخرى غير الإسلام وهم يعيشون تحت مظلتها، مرده إلى أن الإسلام يدعو إلى عدم الإكراه في الدين. فقد عاش هؤلاء وعرفوا معنى الحياة والحرية في كنف الدولة الإسلامية؛ بل إن منهم من تمكن من الحصول على مكانة مرموقة في السلطة، غير أن ما يمكن تسجيله أن اليهود والأوروبيين المسيحيين الأحرار ظلوا دخلاء على المجتمع الجزائري خلال العهد العثماني. فاليهود لم يكن لهم الشعور بالانتماء للجزائر كمواطن لهم، في حين فإن الأوروبيين المسيحيين الأحرار كان عددهم قليل جدا، ومع ذلك منهم من مارس التجسس بدلا عن ممارسة مهامه القنصلية أو التجارية، أما الأسرى المسيحيين فظل التعامل معهم بما لا يخالف مبادئ القرآن والسنة.

الكلمات المفتاحية: اليهود، الأوروبيون، الجزائري في العهد العثماني، المجتمع، الإدماج.

Abstract

History has recorded for us through the ages that the people of Dhimma (the people of the covenant) have been treated with tolerance in the land of Islam, in contrast to the people of Milal and Nihal (Non-Muslim people) who treated their dissenters with less tolerance in various civilizations. This has been confirmed by Western historians and writers. The fairness of these historians in allocating the Islamic civilization by its absolute tolerance with those who believe in religions other than Islam while living under its umbrella is due to the fact that Islam calls for no coercion in religion. Those people lived and knew the meaning of life and freedom within the Islamic State and some of them even managed to gain a prominent place in power. What can be recorded, however, is that Jews and free Christian Europeans remained outsiders to Algerian society during the Ottoman era. The Jews did not have a sense of belonging to Algeria as their home, while there were very few free Christian Europeans. However, some of them practiced espionage instead of exercising their consular or commercial duties, while Christian prisoners were being treated in a way that did not violate the principles of the Qur'an and Sunnah.

Keywords: Jews, Europeans, Algerian in the Ottoman era, society, integration.

مقدمة:

يعتبر الاهتمام بدراسة التاريخ الاجتماعي من الأهمية بمكان، لأن الاهتمام بدراسة المجتمع ومختلف أجناسه ومدى الاختلاط الذي تعرفه هذه الفئات ذات الأيديولوجيات المتنوعة يجعل الباحث يدرك ما طرأ على هذه المجتمعات من ظواهر في حياتها الاجتماعية. فالمجتمعات الإسلامية لم تكن بمعزل عن وجود فئات أخرى تدين بغير الإسلام؛ والتي تعيش تحت مظلتها، والذين يطلق عليهم أهل الذمة.

إن المجتمع الجزائري لا يختلف عن باقي المجتمعات الإسلامية الأخرى. فهو الآخر قد عرف فئات متنوعة، وبالرغم من تنوع فئاته السكانية فإن الطابع الرئيسي لها هو الانسجام والترابط الاجتماعي. يمكننا القول أن أهم تقسيم للمجتمع الجزائري في الفترة العثمانية الممتدة ما بين 1519 و1830 خاصة منها في المدن والذي يمثل حقيقة الواقع الذي كان سائدا حينها، هو تقسيمه إلى قسمين اثنتين وهما:

المجموعة الأولى وهي جماعة المسلمين (الحضر)، الذين ينحدرون من أصول عربية وأمازيغية والأندلسيين، والأتراك العثمانيين، والكراغلة. أما المجموعة الثانية: وهم أهل الذمة (الدخلاء) والذين بدورهم ينقسمون إلى فئتين وهما: جماعة المسيحيين الذين يتكونون من المسيحيين الأحرار والأسرى. وجماعة اليهود. وحتى تتمكن من معرفة حضور أهل الذمة في الجزائر، كانت الإشكالية المتناولة في هذا البحث تتعلق أساسا بالبحث في حياة هؤلاء الذميين في الجزائر خلال العهد العثماني، وكيف كانت العلاقة التي تربطهم بالسلطة القائمة حينها؟ وإلى أي مدى كان هؤلاء - خاصة اليهود منهم - على ارتباط وثيق بالدولة الجزائرية. وللإجابة على محور هذه الإشكالية حاولنا الإجابة على التساؤلات التالية: من هم جماعة أهل الذمة في الجزائر؟ وما هي أقسامهم؟ وكيف كانت علاقتهم بالسلطة؟

أولا: جماعة أهل الذمة في الجزائر:

إن الذين يسكنون بين حدود الدولة الإسلامية يقسمون إلى فئتين: فئة الذين يؤمنون بالمبادئ التي قامت عليها الدولة وهم المسلمون، وفئة الذين لا يؤمنون بتلك المبادئ وهم غير المسلمين (الخربوطلي، علي الحسني، 1969، صفحة 07). وقد أطلق على هذه الفئة عدة تسميات، فأحيانا يطلق عليهم "الدخلاء" أو "المعاهدون"، وكثيرا من الكتابات تعتمد على ذكر مصطلح "الرعايا غير المسلمين".

أصبحت الجزائر رسميا منذ سنة 1519م ولمدة تزيد عن الثلاثة قرون إيالة في الخلافة العثمانية؛ كان السلاطين العثمانيون ولفترة طويلة يعتبرون أنفسهم حماة العالم الإسلامي، كما أنهم أعطوا للشريعة الإسلامية الأولوية في تسيير شؤون الخلافة (رئيس، إدريس الناصر، 2007، صفحة 40)، ولكون الجزائر إحدى إيالات الخلافة العثمانية، فإن السلطات القائمة سواء المركزية في دار السلطان أو في مختلف البياليك، تعتمد أساسا على الشريعة الإسلامية في تعاملها سواء مع أبنائها أو مع الرعايا الأجانب.

كان المجتمع الجزائري في العهد العثماني يتكون من عدد من الفئات. فبالإضافة إلى السكان الأصليين، والأندلسيين، والأتراك العثمانيين عرف المجتمع جماعة ثانية يطلق عليها: جماعة أهل الذمة أو الدخلاء (والذين نعني بهم الدخلاء على الوطن)، والتي تتكون أساسا من اليهود، والأوروبيين المسيحيين الأحرار والعبيد.

وبما أن الجزائر هي إحدى إيالات الدولة العثمانية، فقد كانت تعيش فيها جاليات من هذه الفئات: اليهود والأوروبيون المسيحيون الأحرار والأسرى.

1- زمرة اليهود: تواجد اليهود بالجزائر منذ عهود سابقة (التعليق_01)، فهناك من يرى بأنها تعود إلى أزيد من ثلاثة آلاف سنة، وهناك من يرى بأن الاستناد إلى التواجد اليهودي بالجزائر في الفترات البعيدة جدا

كاعتبارهم قدموا مع مجيء الفينيقيين هو على أساس أسطوري محض (Darmon, 1870, p. 376)، ومنهم من يفند ذلك ويستبعد هذا الرأي فيرجح وجودهم إلى مرحلة الاحتلال الروماني للجزائر (سعد الله، فوزي، 2004، صفحة 28). ومنذ أن استقر المسلمون في بلاد المغرب الإسلامي عموما والمغرب الأوسط خصوصا أصبح اليهود كغيرهم من الرعايا فتمت معاملتهم في إطار أهل الذمة، حيث ضمنت لهم حقوقهم مع أداء ما عليهم من واجبات ماداموا محافظين على عهودهم (حمزة، عبد الصمد، 2017/2016، صفحة 20).

هناك من يقسمهم إلى مجموعتين وهذا استنادا إلى فترة مجيئهم. فالمجموعة الأولى والذين يطلق عليهم باليهود الأهالي (التعليق_02)؛ هم الذين تعود فترة تواجدهم إلى القرن 02هـ / 08م وذلك بعد أن تفرق شملهم. تمكن أحفادهم من المحافظة على عاداتهم، وتقاليدهم، وكذا على طقوس ديانتهم. وقد اندمج هؤلاء مع السكان الأصليين في البلد (Mercier, Ernest, 1871, p. 430)، وظلوا يمثلون لبنة هامة في البناء الاجتماعي بالمغرب الإسلامي عموما وفي الجزائر خصوصا.

أما المجموعة الثانية فهم الذين قدموا مع بداية القرن 7هـ / 13م نازحين من جزر البليار وإيطاليا، وأوروبا الشمالية، وفرنسا وإنجلترا. وفي نهاية القرن 8هـ / 14م، شهد المغرب الأوسط لجوء عدد كبير من اليهود بعد الأحداث التي وقعت لهم في سنة 793هـ / 1391م في كل من مدينتي قشتالة وأراغون، أين عرفت الطائفة اليهودية اضطهادا من طرف المسيحيين الإسبان (شنوف، عيسى، 2008، صفحة 37)، وازداد عدد هذه المجموعة بالجزائر مع سقوط غرناطة سنة 898هـ / 1492م، عندما التحق بالجزائر عدد كبير من اليهود المهجرين من الأندلس (شويتام، أرزقي، 2006/2005، صفحة 64). إثر الحملات المتتالية التي نفذها المسيحيون بعد استيلائهم على الأندلس والقضاء على آخر معاقل الإسلام فيها، فاستقر عدد كبير منهم في مختلف المدن الجزائرية خاصة الساحلية منها. ويطلق على هذه الفئة اسم المطرودين (التعليق_03)

رغم أن عدد اليهود قد عرف ارتفاعا ملموسا في فترة الزيانيين؛ خاصة بعد حملة التهجير من الأندلس والتي قادها كل من الملك فرديناند (Ferdinand) والملكة إيزابيلا (Isabelle)، غير أنه لم يتم معرفة العدد الإجمالي لهم بالجزائر خلال العهد العثماني، لأن المصادر تحدثت عن عددهم في المدن الكبرى كتلمسان، وقسنطينة، ومدينة الجزائر. ولم يشر إلى عددهم في مختلف المدن الداخلية. أحصى شالر (Shaler) في مذكراته بأن عدد اليهود قارب 5000 نسمة في مدينة الجزائر، ثم أشار بعد ذلك إلى أن عددهم في مملكة الجزائر قد بلغ سنة 1816م، ثلاثة آلاف نسمة. وأن كثيرا من المسنين منهم، وأصحاب العاهات، الذين يشعرون باقتراب أجلهم، يتركون ممتلكاتهم لورثتهم ويركبون البحر باتجاه القدس حتى يدفنوا هناك (وليام، شالر، 1982، صفحة 89، 91).

هذا التصرف الذي يعمد إليه اليهود يدل على أن كثيرا منهم لا تربطهم بالجزائر رابطة الاعتزاز بالانتساب للوطن، ولا الإخلاص له، وربما هذا ما جعل الحكام - وحتى باقي المجتمع - دوما يضعونهم محل شك وريبة.

تضاعف عدد اليهود خاصة بعد أن تم طردهم من المدن الإسبانية، وذلك في بداية القرن 11هـ / 17م. هذه الزيادة الكبيرة في العدد وصلت إلى درجة أنه بمدينة الجزائر، أصبحت معابدهم الستة رغم شساعتها، لا تستوعب لاحتواء العدد الكبير من الذين كانوا يتوافدون عليها يوم السبت لأداء شعائرتهم الدينية (شويتام، أرزقي، 2006/2005، صفحة 64).

تواجدت الأسر اليهودية في كثير من المدن الجزائرية مثل قسنطينة، ووهران، والمدية، وبوسعادة. بل إن المناطق الصحراوية وكذا الريفية، قد عرفت هي أيضا استقرار بعض العائلات اليهودية بها،

إلا أن الأغلبية كانت تقيم في المدن؛ لأن قوانين البلاد، لم تكن تسمح لليهود بامتلاك الأراضي، وهذا ما جعل أكثرهم يمارسون التجارة والحرف. وقد عرفت الفترة الممتدة من القرن 11هـ/17م إلى غاية 12هـ/18م هجرة اليهود بين الجزائر وليفونو، والتي ساهمت في تقوية العلاقات التجارية بين ليفونو وشمال إفريقيا، خاصة مع تونس والجزائر (شويتام، أرزقي، 2005/2006، الصفحات 65-66).

2- زمرة الأوروبيين: تواجد المسيحيون ببلاد الجزائر، حتى قبل العهد الزياني، فقد كان التجار المسيحيون يترددون باستمرار على مدن المغرب الأوسط؛ خاصة الساحلية التي كانت تضم مراكز تجارية عالمية، حيث كانت المبادلات التجارية تتم في الموانئ العامرة بالمواد الواردة والصادرة منها، وقد كان الرعايا المسيحيون يستقدمون مختلف المنتوجات الأوروبية إلى سكان المغرب الأوسط (حمزة، عبد الصمد، 2016/2017، صفحة 17).

كان يعيش في مدينة الجزائر، وكذلك بعض المواقع الساحلية، عدد من الأوروبيين، الذين كانوا ينقسمون إلى فئتين اثنتين؛ الفئة الأولى وهما الأحرار أو الطلقاء، والتي تتكون من القناصل، وموظفي القنصليات، والإرساليات، ووكلاء المؤسسات التجارية، والتجار. والفئة الثانية وهم الأسرى والذين يطلق عليهم أيضا مصطلح "العبيد".

1-2- فئة الأوروبيين الأحرار: كان عدد هذه الفئة من المجتمع قليلا، نظرا لوظائفهم ومهامهم بالجزائر؛ فقد كان أكثرهم إما قناصلة وبعض موظفي القنصليات، أو تجارا، أو وكلاء مؤسسات تجارية. وقد كانت القوة العسكرية البحرية الجزائرية لها دور كبير في التأثير على العلاقات بين الجزائر والدول الأوروبية، فقد كرسّت الدولة الجزائرية اهتمامها بالجيش البحري، حتى غدا الأسطول البحري الجزائري يمثل قوة وسيادة وهيبة الجزائر العالمية.

عرفت الجزائر عدد من القناصل الفرنسيين كان منهم سنة 1581م، بيونو (BIONNEAU) كأول قنصل فرنسي استقر بالجزائر. جاء بعده في سنة 1597م، دي فيا (DEVIAS). (Devoulx, Albert, 1872, pp. 356-357). أما القناصل الإنجليز فكان منهم جون أوديلاي (John Audelay) ما بين 1600 و1605 ليخلفه ريشار آلان (Richard Allen) من 1606 إلى 1609 في حين كان آخر قنصل إنجليزي هو جون روبرت ويليام (St- Jean Robert William) من 1827 إلى 1830، إضافة إلى قناصل آخرين من مختلف الدول الأجنبية كهولندا والسويد والولايات المتحدة الأمريكية (التعليق_04)

وبداية من القرن الثامن عشر ميلادي تحسنت ظروف وإقامة القناصل الأجانب خاصة في فترة حكم محمد بن عثمان باشا، وهو ما أشار إليه فاليري (Valliere) في رسالته المؤرخة في 05 أبريل 1769 بقوله: «لم يكن الفرنسيون أبدا في حالة أفضل مما هي عليه اليوم في الجزائر في ظل الحكومة القائمة، فقنصلهم له مكانة معتبرة ورعاياه يتمتعون بالأفضلية وبحارتنا محميين» (بليل، رحمونة، 2010/2011، صفحة 73).

فعدد المسيحيين الأوروبيين بالجزائر لا يمكن مقارنته بعدد اليهود، لأن ارتباطهم اقتصر فقط على ما كانوا يؤديونه من وظائف سامية ارتبطت بالعلاقة التي كانت تميز بلدانهم بالإيالة.

كان عددهم ضئيلا جدا، ويرجع السبب أيضا لوجود عدد كبير من اليهود الذين سيطروا على التجارة. كما أن تنقل الأوروبيين إلى الإيالة، وخاصة إلى مدينة الجزائر، قد ارتبط بالوضع العام في عرض البحر المتوسط، فكلما كان هناك توتر في العلاقات بين دول الضفتين أثر ذلك على العلاقات التجارية بينها، وكان ذلك سببا في تناقص حركة الأشخاص وتنقلهم (شويتام، أرزقي، 2005/2006، صفحة 66).

تعد فرنسا من الدول الأوروبية التي كانت تربطها علاقات تجارية ودبلوماسية مكثفة مع الجزائر خاصة بعد سنة 1536م تاريخ توقيعها لمعاهدة الإمتيازات مع الدولة العثمانية، لذا عرفت إيالة الجزائر ترددا مستمرا للفرنسيين، سواء أكانوا تجارا، وكلاء مؤسسات أم سفراء؛ فقد وصل عدد المقيمين منهم بمدينة الجزائر، قرابة إثنتين وعشرين شخصا، وذلك في النصف الثاني من القرن 12هـ/18م والقرن 13هـ/19م، وينطبق كذلك على رعايا الدول الأوروبية الأخرى، الذين كان وجودهم مقصورا على القناصل وبعض التجار(شويتام، أرزقي، 2006/2005، الصفحات 66-67).

2-2- فئة المسيحيين الأسرى: كانت الفئة الثانية من الأوروبيين المسيحيين الموجودين بالجزائر، هي فئة المسيحيين العبيد والذين كان عددهم معتبرا. فقد ارتبط تواجدهم في الجزائر بالجهاد البحري في عرض البحر المتوسط، وكذا إلى العلاقة التي كانت تربط الجزائر بمختلف الدول الغربية. كان يوجد بالجزائر عدد من الأسرى المسيحيين الذين تعود أصولهم إلى مختلف الدول الأوروبية، كما كان هناك بعض الأسرى الأمريكيين. وكان عددهم غير مستقر، تتحكم فيه طبيعة علاقات الجزائر بالدول الأوروبية من جهة، ومدى تفوق أسطولها في عرض البحر من جهة أخرى. وصل عدد الأسرى في القرن 10هـ/16م، إلى خمسة وعشرين ألف أسير. عرف العدد ارتفاعا محسوسا في القرن 11هـ/17م، حيث قدر بخمسة وثلاثين ألف أسير؛ وهذا نظرا لتزايد الجهاد البحري للجزائريين في هذه الفترة. فقد تم خلال عشر سنوات 1017-1028هـ/1608/1618م، الاستحواذ على مائتين وواحد وخمسين سفينة، وتم أسر زهاء سبعة آلاف وخمسمائة وثلاثين أسير من مختلف الجنسيات الأوروبية. غير أنه في أواخر القرن 12هـ/18م، عرف عدد الأسرى تراجعا كبيرا، حيث لم يعد يتجاوز عددهم ثلاثة آلاف أسير نظرا لهيمنة الأساطيل الأوروبية، خاصة منها الأسطولين الفرنسي والبريطاني. وبموازاة ذلك عرف الأسطول الجزائري تراجعا كبيرا.

شهدت الفترة الاخيرة من القرن 12هـ/18م، مرض الطاعون، والذي أودى بحياة عدد كبير من الأسرى، حتى وصل عددهم في سجون مدينة الجزائر إلى خمسمائة أسير فقط. ومن أسباب تراجع عددهم أيضا، قيام جمهورية نابولي وإسبانيا بافتداء عدد من الأسرى، وكذا إبرام الجزائر لاتفاقيات مع الولايات المتحدة الأمريكية وبعض الدول الأوروبية.

لم يستمر الوضع كما هو عليه في مطلع القرن 13هـ/19م، بل ارتفع عدد الأسرى نسبيا، حيث قدر عددهم بألف وخمسمائة أسير؛ ترجع أصول بعضهم إلى البرتغال، وصقلية واليونان، والرومان، ونابولي. وكان من أسباب هذا الارتفاع، هو الانتعاش الذي عرفه الأسطول الجزائري بقيادة الرايس حميدو(شويتام، أرزقي، 2006/2005، صفحة 68).

ثانيا: علاقات السلطة بجماعة أهل الذمة:

يعد اليهود والأوروبيون إحدى الفئات التي تشكلت منها المدن الجزائرية، وقد كان اليهود مندمجين بشكل كبير جدا داخل المجتمع مقارنة بالأوروبيين؛ وهذا لأن العدد الكبير من الأوروبيين كانوا أسرى، في حين أن القلة منهم وهم الأحرار، اقتصر دورهم على ممارسة التجارة أو بعض الوظائف والأعمال الأخرى. وقد كانت العلاقة بين هؤلاء جميعا والسلطة الحاكمة تختلف من فئة لأخرى .

1- العلاقة مع اليهود: يتكون اليهود من عدة فئات، ويختلف الوضع الاجتماعي لجماعة اليهود من فئة إلى أخرى، فبالنسبة للحرفيين والصناع؛ والذين يمثلون غالبية فئة اليهود، فقد كانوا يعيشون حياة متواضعة. أما التجار خاصة منهم المرتبطين بالعمل التجاري في الموانئ، كانت أوضاعهم جيدة وكان النشاط المستمر

لهذه الفئة بأن تأثرت بالحضارة الغربية، وهذا جعلهم يختلفون عن باقي اليهود في نمط الحياة (شويتام، أرزقي، 2006/2005، صفحة 131).

فضل اليهود الفارين من الأندلس، الاستقرار بالجزائر دون غيرها من الدول «لما رأوا فيها من حكم معتدل وأمن على أشخاصهم» (خوجة، حمدان بن عثمان، 1982، صفحة 109). إن الاستقرار وعدم التعرض للمضايقات كان غاية كل فار من القمع، ومادامت هناك سلطة قائمة تتولى حماية ممتلكاتهم فقد «اتسمت علاقة اليهود بالمجتمع المحيط بهم بقدر كبير من الاستقرار» (أتينجر، صموئيل، 1995، صفحة 45) وجد اليهود بالجزائر الحرية التي يريدونها أي إنسان؛ كحرية العبادة، والتنقل، وغيرها. بحيث لم يتدخل الحكام في تسيير شؤونهم الإدارية والثقافية (بوعمامة، فاطمة، 2011، صفحة 60)، لذا فقد تواجدوا في معظم جهات الوطن، ويتمتعون بكامل الحرية في ممارسة شعائرهم الدينية، كما كانوا يخضعون في أحوالهم الشخصية لقوانينهم الدينية، ويمارسون المهنة التي يرونها في حدود القانون، ويتولى إدارة شؤونهم أحد أبنائهم والذي يقوم الداي بتعيينه (وليام، شالر، 1982، صفحة 89). يطلق عليه المقدم وقد وجد هؤلاء المقدمون على رأس هيئة القضاء في كل مدينة تقريبا وكان دورهم يتمثل في النظر في شؤون هذه الفئة باسم الداي (شنوف، عيسى، 2008، صفحة 32)، غير أنه إذا ارتكب أي يهودي مخالفة، أو جنحة، فإنه يمثل أمام قوانين البلد. وتمت معاقبته، وفقا لطبيعة الجرم المرتكب.

عرفت المدن الجزائرية أحياء خاصة باليهود تعرف بحارة اليهود، كانت بهذه الأحياء مختلف المرافق الضرورية (شويتام، أرزقي، 2006/2005، صفحة 132). وقد وجد اليهود في الجزائر جميع التسهيلات في مختلف المناطق التي حلوا بها، غير أنه فرضت عليهم بعض الاجراءات الصارمة والتي منها على سبيل المثال:

- نوعية اللباس (التعليق_05) الذي فرض عليهم، والذي يكون داكن اللون، مع أكمام مفرطة، وقد ارتدى رجال اليهود السراويل العريضة والفضفاضة، كما كان من الألبسة التي يرتدوها البرانس والتي تكون في الغالب ذات اللون الأزرق، غير أنهم لبسوا ببايلك التيطري البرنوس الرمادي الداكن، في حين فإنه في بايلك قسنطينة لم يسمح لهم بلباس البرانس إلا مدة محدودة فقط (شنوف، عيسى، 2008، صفحة 31). وهذا الإجراء ربما لتمييزهم عن باقي الفئات الأخرى من السكان، لتسهيل عملية مراقبة تحركاتهم (التعليق_06)؛ لأن التاريخ يشهد بأنهم دوما مصدر خطر. فسقوط مدينة وهران بيد الإسبان سنة 915هـ/1509م، كان بمساعدة اليهود (شويتام، أرزقي، 2006/2005، صفحة 135). وهم مصدر نصائح الغدر التي يقدمونها للحكام والتي تكون ويلاتها وبالاً على البلد (خوجة، حمدان بن عثمان، 1982، صفحة 158).
- منعهم من ركوب الخيل وحمل السلاح بما في ذلك العصا (وليام، شالر، 1982، صفحة 90)، ومع ذلك فحمل السلاح لم يطبق هذا في كل البلاد (شويتام، أرزقي، 2006/2005، صفحة 135)، أما اكتساب الحمير والبغال كدابة للركوب فقد سمح لهم بذلك شريطة عدم استعمال السروج (شنوف، عيسى، 2008، صفحة 31).
- عدم السماح لهم بامتلاك الأراضي (شويتام، أرزقي، 2006/2005، صفحة 136).
- عدم السماح لهم بالخروج من أبواب المدينة، إلا بعد حصولهم على رخصة، وكان هذا الإجراء لا يطبق يومي السبت والأربعاء (وليام، شالر، 1982، صفحة 90).
- يجب عليهم ليلا حمل ضوءا بدون مصباح يتميز عن الذي يسير به المسلم أو المسيحي (وليام، شالر، 1982، صفحة 90).

رغم هذه الإجراءات التي أقرتها السلطة العثمانية على اليهود، غير أن أوضاعهم القانونية والاجتماعية طيلة الفترة الممتدة من القرن 10هـ/16م إلى غاية القرن 12هـ/18م كانت مستقرة بحيث « نعم اليهود من الناحية الاجتماعية طيلة هذه الفترة بحرية التنقل من مدينة إلى أخرى، وباستقرار علاقاتهم مع المجتمع المحيط »(أتينجر، صموئيل، 1995، صفحة 191). ومع ذلك فإن طبائعهم كغيرهم من يهود أوروبا أو إفريقيا «سوء الظن نفسه والخجل نفسه والدهاء نفسه، وكثيرة هي أعمال الخداع التي يقومون بها في الجزائر أيضا»(بفايفر، سيمون، 2009، الصفحات 175-176).
كان لبعض اليهود نفوذ قوي وتأثير في المجال السياسي (التعليق_07) في أواخر القرن 12هـ/18م، ومطلع القرن 13هـ/19م، مما جعل بعض الحكام يثقون فيهم، مثل الداوي مصطفى الذي جعل بوشناق اليهودي مستشارا له (شويتام، أرزقي، 2006/2005، صفحة 136). يقول حمدان بن عثمان خوجة أن اليهود قد ارتبطوا بالأتراك من أجل المصلحة، وقد جمعوا في تلك الظروف أموالا طائلة، فقد استطاعت عائلة بكري أن تجعل ثروتها تقدر بالملايين (خوجة، حمدان بن عثمان، 1982، الصفحات 158-159).

فمختلف الإجراءات القانونية التي اتخذتها السلطة ضد فئة اليهود كانت نتيجة لتصرفاتهم، فبالرغم من المعاملة التي كان يحضى بها اليهود طيلة تواجدهم بالجزائر، غير أنهم لا يشعرون بانتمائهم له. إن اليهود إذا أحسوا بدنو أجلهم ركبوا البحر إلى القدس؛ حتى يتم دفنهم هناك وهذا يدل على أنهم لم يكونوا مرتبطين ارتباطا وثيقا بالجزائر (شويتام، أرزقي، 2006/2005، صفحة 137). إن ما يهم هذه الفئة هي مصالحهم لا غير. فعندما غزا الاستعمار الفرنسي الجزائر، أظهرت هذه الطائفة ميلها الواضح للفرنسيين، وبادلهم الغزاة الفرنسيون العطف، وتقريبهم منهم. بحيث كان اليوم التالي للاحتلال تعيين أحد اليهود رئيسا للمترجمين غير الفرنسيين، وصار لليهودي " بكري " نفوذا واسعا إلى درجة أن الجيش لا يقدم على شيء دون استشارته (سعد الله، أبو القاسم، 1982، صفحة 61). ورغم تقرب الفرنسيين لليهود فإنهم يقرون بأنهم غير أوفياء مطلقا، ويذكرون ذلك صراحة بقولهم: « أن اليهود الذين أظهروا التعاون معهم أولا كانوا على استعداد لبيع الجيش الفرنسي في سبيل مصالحهم »(سعد الله، أبو القاسم، 1982، صفحة 61)

2- العلاقة مع الأوربيين: ينقسم الأوربيون إلى قسمين اثنين: الأحرار منهم والأسرى.

1-1- الأوربيون الأحرار: وتتكون المجموعة الأولى من القناصل، وموظفي القنصليات، ووكلاء المؤسسات التجارية، وقساوسة الإرساليات، والتجار. ونتيجة للظروف الاقتصادية المزدهرة أواخر القرن 10هـ/16م، عرفت المدن الجزائرية ارتفاعا لعدد الأوربيين الوافدين عليها، وكان الفرنسيون يشكلون نسبة كبيرة منهم. كان استقرار الأوربيين في المدن كبيرا، فهو يرتبط بأشغالهم، ففي الوقت الذي تنتهي أشغالهم يعودون إلى بلدانهم. وقد تمتع الأوربيون بحرية كبيرة أثناء وجودهم بالجزائر، كما خصصت السلطة بمدينة الجزائر للجالية الأوروبية أماكن لدفن موتاهم (شويتام، أرزقي، 2006/2005، الصفحات 138-139).

إن الأوربيين بالإضافة إلى دورهم الرسمي الدبلوماسي، والتجاري، والديني. فإن هناك من قام بأدوار أخرى مثل التجسس لصالح حكوماتهم. وما كان يشغل الأوربيون الوافدون على الجزائر هو جمع الثروة، وخدمة مصالح دولهم؛ وربما لقلّة عددهم، لم يكن تأثيرهم الحضاري قويا رغم الاختلاط بينهم وبين الجزائريين (شويتام، أرزقي، 2006/2005، الصفحات 139-140)

2-2- الأوروبيون الأسرى: تمثل هذه الفئة الأغلبية من مجموع الأوروبيين الموجودين بالجزائر وكان وضع كل أسير يختلف عن الأسير الآخر، ومع ذلك فوضع الأسرى عموماً، كان أحسن حالاً وبكثير من حال الأسرى المسلمين في الدول الأوروبية.

كان جزء منهم في دار السلطان، ففي سنة 1519 مثلاً كان لدى خير الدين أسيراً وهو مقدم في جيش شارل الخامس (Charles Quin)، والذي رغم إحسانه إليه لم يتوانى في البحث عن المخرج الذي يمكنه من الحصول على حريته غير محاولة الفرار والتي لم تنجح. وقد أجاب الأسير خير الدين بعد حوار معه حيث ذكره خير الدين بمدى إحسانه له فكان رده قائلاً: « أنت أحسنت إلي وأنا قابلتك بالإساءة ... جرت عادة الأسير أنه يسعى في خلاص رقبته بما يمكنه من الحيلة» (مجهول، 1934، صفحة 38)، وهي دلالة قوية على عدم الرضى بهذه الوضعية وإن كان الإحسان وحسن المعاملة قائمتين، لأن الفرد يحب العيش بالطريقة التي يريد.

والجزء الآخر من الأسرى يباع للخوادم؛ فيقومون بتشغيلهم. أما الباقون فيوضعون في مختلف سجون المدينة (شويتام، أرزقي، 2006/2005، صفحة 141). كان الأسرى يصنفون حسب مهنتهم الأربعة: الحرفيون، الملاحون، الحمالون، والمكلفون بالأشغال العامة.

فالحرفيون مثل الحدادين، والبنائين، والنجارين، وصانعي الأشرطة يتوجهون في الصباح إلى الورشات لأداء أعمالهم. أما الملاحون، والحمالون، والمكلفون بالأشغال العامة؛ فهم الذين لا يملكون أي حرفة، فهؤلاء يقسمون إلى مجموعات، ويكلفون بالقيام بمختلف الأشغال العمومية، ك شحن السفن وتفريغها، ونقل الأحجار من المحاجر الواقعة خارج المدينة. وكان عدد منهم يرسل إلى الفنصليات، ومستشفيات المسيحيين، والإرساليات، والثكنات الإنكشارية للقيام بأعمال الصيانة والتنظيف، وكانوا بعد إنهاء أعمالهم يعودون إلى سجونهم (شويتام، أرزقي، 2006/2005، صفحة 142).

تمتع الأسرى في الجزائر بحرية نسبية، حيث خصصت لهم مقبرة خارج باب الوادي لدفن موتاهم، كما سمح لهم بالاحتفال بأعيادهم وممارسة شعائرهم الدينية (شويتام، أرزقي، 2006/2005، صفحة 142). فمنهم من ارتقى في مناصبهم كالأسير الألماني سيمون فريدريك بفايفر (Simon Frederick Pfeiffer) الذي قضى قرابة الخمس سنوات في مدينة الجزائر كانت كلها داخل قصر الداى؛ حيث اشتغل في مطبخه لمدة سنتين ثم صار طبيبه الخاص، وهذا ما يمكنه من ربط علاقات بعدد كبير من الشخصيات داخل القصر وخارجه (بفايفر، سيمون، 2009، صفحة 03).

ساهم كثير من الأسرى في تطوير بعض القطاعات مثل صناعة السفن والأشعة، والمنشآت العمرانية والدفاعية، كما أن الكثير منهم تحصل على حريته بعد دفع الفدية وقد كان ثمن فديتهم دعماً للخزينة العامة للدولة (شويتام، أرزقي، 2006/2005، صفحة 144). كانت عملية فدية الأسرى المسيحيين في الجزائر خلال العهد العثماني سبيلاً أقدمت عليه الإدارة الجزائرية، نظير حصولهم على حريتهم، وتنتهي عملية فدي الأسير بعد المرور على إجراءات واسعة بدءاً بالمبلغ المتفق عليه بين الطرفين بشأن الأسير، مروراً باستخراج بيان ممضى من القاضي يظهر فيه إطلاق سراح الأسير، وتتضمن هذه الوثيقة (البيان) جميع البيانات المتعلقة به والتي منها: اسمه ولقبه، وبلده، إضافة إلى جميع الملامح الخارجية كلون الشعر والعينين وطول القامة والعلامات الخصوصية البادية عليه (Lucien, Chaillou, 1974, pp. 58,115). وهذا بالنظر للمعاهدات التي كانت إيالة الجزائر تبرمها مع الدول الأوروبية والمتعلقة بوضعية الأسرى (التعليق_08).

الخاتمة:

إن اليهود والأوروبيين المسيحيين الأحرار مهما كانت الفترة التي قضاها بإيالة الجزائر ظلوا دخلاء عن المجتمع. فاليهود لم يكن لديهم ذلك الإحساس بالانتماء للوطن، بل على العكس من ذلك فما كان يربطهم بالجزائر هي تلك الثروات التي يجنونها نظير ممارستهم لمختلف الحرف وامتھانهم التجارة التي برعوا فيها. وكان الأوروبيون المسيحيون الأحرار لا يمثلون نسبة تذكر في المجتمع الجزائري، لأن أكثرهم موظفون في قنصليات بلدانهم. أما الأسرى فمنهم من اندمج مع المجتمع، وهم الذين اعتنقوا الإسلام. في حين فإن غيرهم استطاع الكثير منهم الحصول على حريته بعد تقديمه فدية ذلك.

استطاعت فئة اليهود أن يكون لها تأثير قوي، ونفوذ كبير في الجزائر، من أواخر القرن 12هـ/18م، واستمر إلى مطلع القرن 13هـ/19م. ورغم المعاملة الجيدة التي كانت تتمتع بها هذه الفئة طيلة مكوثهم بالجزائر، غير أنهم لا يشعرون بأنهم مواطنون جزائريون. فركوبهم البحر إلى القدس حتى يتم دفنهم هناك، يدل على عدم وجود صلة وثيقة بينهم وبين هذا الوطن. أما الأوروبيون الأحرار، فبالرغم من قلة عددهم، ورغم أن الظاهر هو قيامهم بأدوار رسمية، سواء دبلوماسية أو تجارية، أودينية، غير أن منهم من مارس التجسس لصالح حكوماتهم. وما يقال عن وضع الأسرى المسيحيين بالجزائر عموماً، فقد تمتع عدد كبير منهم بحرية نسبية. عموماً فقد كانوا أحسن حال من الأسرى المسلمين في الدول الأوروبية.

التعليقات والشروح:

التعليق رقم 01: الذين يقولون بأن وجود اليهود يرجع إلى استقرار الفينيقيين ببلاد المغرب الإسلامي، وتأسيسهم مدينة قرطاج، هم من اليهود الداعيين بأنهم السكان الأصليين للبلد (حمزة، عبد الصمد، 2017/2016، صفحة 17).

التعليق رقم 02: أطلقت هذه الجماعة منذ القرن 09هـ/15م، على نفسها اسم التوشابيم (Tochabim) والتي تعني بالعبرية الأهالي (بوعمامة، فاطمة، 2011، صفحة 55).

التعليق رقم 03: إن اليهود المطرودين من مختلف دول أوروبا وخاصة منهم الذين هُجروا من الأندلس قد أطلقوا على أنفسهم اسم الميغاروشيم (Megorachim)، كما ينسبون إلى الكبوسة الحمراء التي يضعونها على رؤوسهم فيطلق عليهم أيضاً الكابوسيين (بوعمامة، فاطمة، 2011، صفحة 56).

التعليق رقم 04: كان عدد قناصل فرنسا من 1564 إلى 1827 هو 39 قنصلاً، أولهم برتهول (Berthol) وآخرهم بيار دي فال (Pierre Duval). أما القناصل الهولنديين في الفترة من 1616 إلى 1830 فقد كان عددهم 17 قنصلاً، أولهم كايسار (Wijnant de Keyser) وآخرهم فريسيني (Antoine Joseph-Fraissinet) كما عرفت إيالة الجزائر العديد من القناصل الأوروبية. للتفصيل حول أسماء وفترات تواجد القناصل الأوروبيين وكذا من الولايات المتحدة الأمريكية ينظر: (بليل، رحمونة، 2011/2010)

التعليق رقم 05: بالنسبة للباس فقد أُلزم اليهود بارتداء ملابس معينة وذلك في عهد الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز (99-101هـ/717-720م) (بوعمامة، فاطمة، 2011، صفحة 62).

التعليق رقم 06: بالنسبة للعهد الإسلامي فإن اليهود قد خضعوا في الفترة العثمانية لعقد شريطة أن يحترموا السلطة القائمة، وحتى يتم التعرف على اليهود فرضت عليهم أمور تتعلق بالركوب واللباس وغيرها للتفصيل ينظر: (شنوف، عيسى، 2008، الصفحات 30-32).

التعليق رقم 07: بداية من أواخر القرن 12هـ/18م ساهم اليهود بشكل كبير في مختلف الثورات الداخلية التي حدثت في الجزائر بين الحكام والجيش، كما كان لهم دور بارز في تأجيج الاضطرابات بين الجزائر والدول الأوروبية. لتفصيل ينظر: (شويتام، أرزقي، 2011، صفحة 117).

التعليق رقم 08: بالنسبة للاتفاقيات المبرمة بين الجزائر وإسبانيا حول افتداء الأسرى المسيحيين ينظر: (المدني، أحمد توفيق، 2010، صفحة 473) وبالنسبة للمعاهدات المبرمة مع فرنسا فقد كانت عديدة منها الاتفاقية المؤرخة في 21 مارس 1619، واتفاقية 24 أبريل 1684، ومعاهدة 24 سبتمبر 1689 للتفصيل حول مختلف المعاهدات ينظر: (قنان، جمال، 2009، الصفحات 306-354)

قائمة المصادر والمراجع

- Darmon. (1870). Origine et Constitution de la communauté Israélite à Tlemcene. *Révue Africaine*(14), 376.
- Devoux, Albert . (1872). Relevé des principaux Français qui ont résidé à Alger de 1686 à 1830. *Révue Africaine*(16).
- Lucien, Chaillou . (1974). *L'Algérie en 1781, mémoire du Consul C Ph. Vallière* . Toulon : imprimerie nouvelle.
- Mercier, Ernest. (1871). Ethnographie de l'Afrique septentrionale, notes sur l'origine du peuple Berbère. *Révue Africaine*(15).
- أتينجر، صموئيل. (1995). اليهود في البلدان الإسلامية (1850-1950). *عالم المعرفة* (197)، 45.
- الخبوطلي، علي الحسني. (1969). *الإسلام وأهل النمة*. القاهرة: مطابع شركة الإعلانات الشرقية.
- المدني، أحمد توفيق. (2010). *حرب الثلاثمائة سنة بين الجزائر وإسبانيا (1492-1792)*. الجزائر: عالم المعرفة للنشر والتوزيع.
- بغايفر، سيمون. (2009). *مذكرات جزائرية عشية الإحتلال*. (أبو العبد دودو، المترجمون) الجزائر: شركة دار الأمة.
- بليل، رحمونة. (2010/2011). *القناصل والقنصليات الأجنبية بالجزائر من 1564 إلى 1830*. أطروحة دكتوراه في تاريخ الجزائر الحديث والمعاصر. جامعة وهران.
- بوعمامة، فاطمة. (2011). *اليهود في المغرب الإسلامي خلال القرنين السابع والثامن هجري الموافق لـ 14-15 ميلادي*. الجزائر: مؤسسة كنوز الحكمة.
- حمزة، عبد الصمد. (2016/2017). *أهل الذمة في الدولة الزيانية (633-962هـ / 1235-1554م)* دراسة سياسية، اقتصادية، اجتماعية وثقافية. رسالة الدكتوراه في التاريخ والحضارة الإسلامية. جامعة أحمد بن بلة وهران.
- خوجة، حمدان بن عثمان. (1982). *المرأة* (الإصدار 02). (محمد العربي الزبيري، المترجمون) الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.
- رائيس، إدريس الناصر. (2007). *العلاقات العثمانية الأوروبية في القرن السادس عشر* (الإصدار 01). بيروت، لبنان: دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع.
- سعد الله، أبو القاسم. (1982). *محاضرات في تاريخ الجزائر الحديث (بداية الإحتلال)*. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.
- سعد الله، فوزي. (2004). *يهود الجزائر؛ هؤلاء المجهولون* (الإصدار 02). الجزائر: دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع.
- شنوف، عيسى. (2008). *يهود الجزائر 200 سنة من الوجود*. الجزائر: دار المعرفة.
- شويتام، أرزقي. (2005/2006). *المجتمع الجزائري وفعالياته في العهد العثماني (1519-1830)*. رسالة مقدمة لنيل درجة دكتوراه دولة في التاريخ الحديث والمعاصر. جامعة الجزائر.
- شويتام، أرزقي. (2011). *نهاية الحكم العثماني في الجزائر وعوامل انهياره (1800-1830)*. الجزائر: دار الكتاب العربي.

قنان، جمال. (2009). *معاهدات الجزائر مع فرنسا. الجزائر: منشورات وزارة المجاهدين.*

مجهول. (1934). *كتاب غزوات عروج وخير الدين، . (تصحيح وتعليق عبد القادر نور الدين، المترجمون) الجزائر: د. م.ن.*

وليام، شالر. (1982). *مذكرات قنصل أمريكا في الجزائر (1816-1824)، . (إسماعيل العربي، المترجمون) الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.*

حضور التسامح في الحضارات القديمة

د/بكييري محمد أمين /جامعة خميس مليانة /m.bakiri@univ-dbkm.dz
 د/شرقي رحمة /جامعة قاصدي مرباح /ورقلة /rahima-chargi@hotmail.fr
 أ/هشام قاضي / جامعة خميس مليانة /h.gadi@univ-dbkm.dz

ملخص:

إن الممارسة التاريخية في نظر كثير من الباحثين تعتقد أن الأديان التوحيدية تحمل مقومات التسامح بالمفهوم الحديث، ولكي نفهم ما مدى حضور التسامح في الحضارات القديمة، وجب علينا الرجوع إلى البدايات أولى للتسامح. «فالحقيقة أن الإمبراطورية الرومانية لم تكن تتصدى مبدئياً لكل الحريات الدينية، بل إن العبادات الشرقية كانت تحظى فيها بتسامح وللمواطن الحرية في أن يعبد ما شاء من الآلهة الشرقية مادامت عبادته تلك لا تقود إلى رفض الآلهة الرومانية». (لوكلير، 2009، صفحة 62) ويجدر الإشارة ان الهدف من هذه الدراسات تفنيد بأن التسامح مفهوما ومضمونا وتطبيقا ملامحه لم تنضج إلا في الفكر السياسي الحديث والمعاصر. لأن خلو الحضارات من التسامح يعني معاناته من حالة دائمة من العنف والحروب. وعليه هل يمكن القول بأن فكرة التسامح نبعت من ثقافة غير متسامحة في جوهرها؟ الكلمات المفتاحية: التسامح، الحوار، التعايش، الحضارات الشرقية.

مقدمة:

عديدة هي المفردات والمصطلحات الرائجة اليوم، التي تقتضي حصر دقيق لمعانيها ودلالاتها لأن استخدام المصطلح دون تقديم المعنى الدقيق له، يساهم في إعطاء صورة مشوهة له ويصبح المصطلح عرضة للتوظيف الأيديولوجي المتعسف الذي يخدم مصلحة فئة على فئة أخرى، مع العلم إن تحديد معنى المفردات المتداولة قد يساهم في خلق الوعي الاجتماعي والسياسي السليم والتسامح يعد من بين أهم المصطلحات التي تحتاج الى تحديد وضبط دقيق لمعناه ومضمونه الفلسفي والأخلاقي والمعرفي مع العلم أن المصطلح يسجل حضوره في عمق التجربة الإنسانية إلا أنه لا يعتل المعنى نفسه بالنسبة لكل المجتمعات، يقول ريتشارد مكينون* : «إذا لم تسألني عن ماهية التسامح فأنا أعرف هذه الماهية، وإذا سألتني فأنا لا أعرف»، (مرسييه، 1978، صفحة 50) يدفعنا هذا للتريث، لأن المصطلح ليس ذا دلالة مفاهيمية دينية فقط، ولا يمكن حصره في نطاق معين، فقد كثر استخدام هذا المصطلح في مجتمعات وثقافات ودلالات عديدة، لذلك كان من الصعب أن يتفق الدارسين حول مفهوم التسامح نشأته وتطوره. وقبل الخوض في تحديد معنى التسامح في الفضاء الفلسفي وجب علينا في هذا المبحث التعمق في البعد اللغوي، الغرض تقديم تصور واضح عن مفهوم التسامح في سياقاته المختلفة، لذلك كان لزاما علينا أننا بحاجة ضرورية إلى تأصيل اللغوي لمصطلح التسامح، باعتباره منطلقاً وأرضية أساسية التي تسمح لنا بتحديد المسار الصحيح لهذا المفهوم حتى نتفادى الوقوع في اللبس والتأويلات الخاطئة له.

مفهوم التسامح لغة واصطلاحاً

المعنى اللغوي:

أصل كلمة التسامح في اللغة العربية يعود إلى مادة (سمح) بمعنى اللين والسهولة يأتي في اللغة مرادف للتساهل (وآخرون، 1989، صفحة 447) وفي لسان العرب، يقول ابن منظور: "سمح": التسامح والسماحة، وهي الجود. يُقال: سَمِحَ وأَسْمَحَ إذا جاد وأعطى عن كرم وسخاء. ويقال أَسْمَحَتْ نفسه إذا لانت أو انقادت، وسمح لي فلان، أي أعطاني، وسمح، وافقني على المطلوب، والمسامحة المساهلة، وسمح وتسمح، بمعنى فعل شيئاً فسهل فيه. (منظور، 1988) ونجده في قاموس المحيط سمح بكذا يسمح سماحا جاد وسمح لي بالشيء سماحة أعطاني وافقني على ما طلبت، سمح تسميحا أي سهلا... والسماحة في الأمر مسامحة ساهله والعامية تقول: سامحك الله أي غفر لك وسامحته بذنبه أي صفحت عنه.... التسامح مصدر تسامح وتسامح القوم تساهلوا (البيستاني، 2009، الصفحات 465-466) وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن التسامح في اللغة العربية كلمة غالبا ما تشير معناه إلى الجود والكرم والتساهل.

ويبدو أن معظم معاجم اللغة العربية الأخرى، نقلت لفظة "التساهل" باعتبارها مرادفة للتسامح. ربما لأن التساهل والتسامح واللين والرفق، يدل في الواقع إلى أسلوب معين في التعامل.

غير أن المصطلح قد يأخذ بعدا آخر في قواميس ومعاجم اللغات الأجنبية - الفرنسية والإنكليزية -، غير البعد اللغوي الذي بني عليه في اللغة العربية ونجد أن أصل الترجمة إلى اللغة العربية عن لفظ (Tolerance) الذي يعني التحمل والاحتمال (Toleration) ويدور معناها حول التسامح الديني (منير، 2005، صفحة 643) ووفقا لمعجم ويبستر تعني كلمة TOLERATION سياسة السماح، بوجود كل الآراء الدينية وأشكال العبادة المناقضة أو المختلفة مع المعتقد السائد، بينما لفظ TOLERANCE يعني استعداد المرء لتحمل معتقدات وممارسات وعادات تختلف عما يعتقد به. (عاصم، 2006، صفحة 15)

تشتق كلمة تسامح TOLERANCE في الإنجليزية من الكلمتين اللاتينيتين TOLERE أي يعاني ويقاسي، و TOLERANTIA وتعني لغويا التساهل (الثقافي، 2005، صفحة 17) وتستخدم TOLERANCE بمعنى استعداد المرء لتحمل معتقدات وممارسات وعادات تختلف عما يعتقد به، وتعني أيضا فعل التسامح نفسه، وتشير TOLERATION بدرجة أكبر إلى التسامح الديني أي السماح بوجود الآراء الدينية وأشكال العبادة المتناقضة أو المختلفة مع المعتقد السائد (الثقافي، 2005، صفحة 17) لذا يبدو أن هذه النظرة هي تعبير يعكس التصور الثقافية اللامنطوق للمجتمع يشير من خلاله عن موقف ثقافي/اجتماعي تجاه التسامح، الذي يعتبر ترجمة للقدر على الاحتمال (منير، 2005، صفحة 975) وهناك أيضا التعريف الذي نجده في المعجم الفرنسي لاروس على سبيل المثال: التسامح هو: «احترام حرية الآخر، وطرق تفكيره، وعمله وآرائه السياسيّة والدينيّة» وإذا حاولنا أن نتصفح المفهوم نجده يتعارض مع مفهوم التسلط والقهر والعنف، فنحن لا نتسامح مع من نوافقه الرأي أو وجهة النظر ذاتها، لذلك يبدو أننا بحاجة ضرورية إلى التأسيس اللغوي لمصطلح التسامح، باعتباره منطلقاً وأرضية أساسية التي تسمح لنا بتحديد المسار الصحيح لهذا المفهوم حتى نتفادى الوقوع في اللبس والتأويلات الخاطئة له.

هل يمكن القول بأن فكرة التسامح نبعت من ثقافة غير متسامحة في جوهرها؟ وفق التجربة الغربية والفكر الغربي الحديث والمعاصر، فالاختلافات والصراعات قادت في فترة من الفترات إلى نشأة التعصب والتطرف، لذلك يمكن الاستنتاج أن التسامح جاء كبديل عنها.

وإذا عدنا إلى اللغة العربية فقد جاء لفظ تسامح كما سبق وأن ذكرنا في لسان العرب في مادة (سمح) السماح والسماحة، فالبحث في هذا المفهوم لا يجب أن ينحصر ويتوقف هنا بل يجب النظر والتمحيص في مفاهيم أخرى وذلك حتى يتسنى لنا ضبط وتحديد خصوصياته في اللغة العربية. إن الجذور اللغوية للفظة – التسامح-المستخدمة في لسان العرب، وغيرها من المعاجم العربية، لا يحيل على المعاني الحديثة للتسامح، مادامت تعني الكرم والسخاء والجود والمساهلة «لأنها تلغي مبدأ التسامح، الذي يعتبر شرطا في الدلالة الحديثة للتسامح، ففي مفهوم الكرم والسخاء تبرز علاقة التفاوت بين أطراف العلاقة» (وظفة، 2004، صفحة 913)

يقال في كثير من المواقف أن مفهوم التسامح هو وليد الحداثة عند الغرب، ويبدو أن احتكاك العرب بالغرب دفع بجيل من رواد الفكر والمثقفين باختلاف توجهاتهم باتخاذ موقف منه. إما الرفض التام أو الخضوع لذلك التيار-الحداثة-الجارف، أو التوفيق بينهما، فحاول البعض المطابقة بين المفاهيم الغربية والسعي للبحث عنها في اللغة العربية ونذكر على سبيل المثال "مفهوم الديمقراطية" الغربية "ومفهوم الثورة" الإسلام. واللحظة التي تهمنا هنا هي كيفية انتقال لفظة تسامح من الغرب إلى اللغة العربية «لأن الكلمة "التسامح" هي كلمة مولودة لا نجدها في قواميس اللغة العربية الكلاسيكية» والظاهر بعد محاولة تعرية المفهوم في اللغة العربية والأجنبية اتضح أن كلمة "التسامح" العربية لا تعبر عن "TOLERANCE" عنه بدقة.

فهل يعني هذا أن المفهوم كان غائبا في الثقافة العربية الكلاسيكية مادامت اللغة تعكس ثقافة المجتمع وفكره؟ (اعراب، 2000، صفحة 211)

هذا الطرح يذكرنا بقول سمير خليل أنه في العالم العربي يلفت التسامح النظر بغيابه فرغم استسلامنا لفكر الحداثة واقتناعنا أحيانا بكل ما يصدره الغرب من إيديولوجيات ودوغماتيات: «...فمن المؤكد أن التسامح ليس واحد منها. مهما يكن فإن الواقع المدهش حقا، هو أن التسامح الذي يعتبر سمة عامة في الفكر الغربي منذ النصف الثاني من القرن السابع عشر، وفكرة معاصرة في زمننا هذا، هذا التسامح يبدو في المقام الأول

غائباً عن اللغة العربية، وبالتالي غائباً طبيعياً عن أنماط التفكير...»، (خليل، 1992، صفحة 07) والذي ساهم في ذلك التغيب يبدو جلياً أن المثقف العربي في لحظة ما وجد نفسه محاصر -بحكم انتمائه الحضاري- في البحث عن نافذة أو مرجعية تجعله يشتغل على مطابقة المفهوم الغربي مع اللفظ العربي و«...لا يزال الحديث عن التسامح مبعث ارتياب لدى الكثير من النخب الفكرية والثقافية والسياسية العربية بوجه عام، ... إن جزءاً منه يعود للفهم القاصر والمحدود لمعنى التسامح ومبناه» (بلقزيز، 2013، صفحة 117)، لكن لن نتوقف عند هذه النقطة بل سنعمل على طرحها لرفع اللبس عنها في المباحث الآتية.

المعنى الاصطلاحي للتسامح:

يظهر جلياً أنه بالرغم من الاختلاف بين المفهوم اللغوي للتسامح عربياً وغريباً، إلا أن ذلك لم يعيق من إحراز نوع من التقارب في التعريف الاصطلاحي للتسامح، حيث سعى الكثير من الدارسين والمثقفين العرب المعاصرين لتجاوز دلالاته اللغوية «لكي يواكبوا في ذلك الرؤية الغربية التي تجاوزت المعنى اللغوي، والاعتراف بأنها تطورت وأصبحت تتضمن اصطلاحياً عنصرين أساسيين يتفاعلان: الحق والواجب، حق الفرد أو الجماعة في الاختلاف من جهة وواجب الفرد في احترام حق الغير في الاختلاف من جهة أخرى». (وآخرون ن.، 1995، صفحة 11) وبذلك لم يعد المفهوم اصطلاحياً أو لغوياً يرتبط بالكرم والسخاء والجود والعمو والصفح والغفران والتساهل وغيرها، بل وصل إلى الاعتراف بالحق.

فالتسامح كما يقول مايكل ولترز هو «ما يجعل بالإمكان وجود الاختلافات، والاختلافات تجعل من الضروري ممارسة التسامح» (Wiltzer, 1998, p. 10) ومن وجه نظر أخرى فالتسامح هو قبول الآخر كما هو، والاعتراف بحقوقه في الوجود والحرية والسعادة، إنه يعبر عن صيغة احترام مشاعر الآخرين ومعتقداتهم، أي معاملة الآخرين كبشر بصرف النظر عن ألوانهم، وانتماءاتهم الدينية والعرقية والمذهبية أو خلفياتهم الاجتماعية.

عرف حسن حنفي* التسامح: «على أنه سلوك شخص يتحمل دون اعتراض أي هجوم على حقوقه في الوقت الذي يمكنه فيه تجنب هذه الإساءة، ويعني استعداد المرء لأن يترك للآخر حرية التعبير عن رأيه ولو مخالفاً ولو خطأ» (حسن، 1993، صفحة 178) ويقصد بذلك -التسامح- أننا نفر من الشيء المقصود، ولدينا القدرة على إيقافه لكننا لسبباً ما اخترنا قمع ذاتنا. (طوني، 2010، صفحة 180)

وحسب فرح أنطوان: «أن الإنسان لا يجب أن يدين أخوه الإنسان، لأن الدين علاقة خصوصية بين الخالق والمخلوق. وإذا كان الله سبحانه وتعالى يشرق شمس في هذه الأرض على الصالحين وعلى الأشرار فيجب على الإنسان أن يتشبه به ولا يضيق على غيره لكون اعتقاده مخالفاً لمعتقده»، (حسن، 1993، صفحة 67) من خلال التعريفات السابقة يتضح أن فكرة التسامح ذات بعد خلقي وسياسي وفكري، وكلها تدعوا إلى السخاء والجود، وهو موقف ضد كل تعصب أو انغلاق في العلوم والأديان والسياسة والأخلاق. (عطا، 1964) كما أورد لاند تعريفات متعددة لمفهوم التسامح نذكر بعض منها: «طريقة تصرف لشخص يتحمل بلا اعتراض أذى مألوف يمس حقوقه الدقيقة، بينما في إمكانه رد الأذى»، (لاند، 2001، صفحة 1460) المعنى الثاني هو: «استعداد عقلي أو قاعدة مسلكية قوامها ترك حرية التعبير عن الرأي لكل فرد، حتى وإن كنا لا نشاطره رأيه»، (لاند، 2001) أما المعنى التالي: «احترام ودي لآراء الآخر، وذلك باعتبارها مساهمة الحقيقة الشاملة». (لاند، 2001)

*- حسن حنفي، ولد في القاهرة سنة 1935، أستاذ فلسفة بجامعة القاهرة، ينتمي إلى المدرسة الإصلاحية التي يتزعمها جمال الدين الأفغاني من أهم مؤلفاته: التراث والتجديد، وكتاب من العقيدة إلى الثورة محاولة لإعادة أصول الدين.

في عُرف فلاسفة الأخلاق والسياسة التسامح فضيلة وقيمة من القيم الأساسية التي يبني عليها كل بناء اجتماعي، ويتقوم بها التعايش البشري ومن هذا المنظور فإن فيلسوف مثل جون رولز* «ينظر إلى مفهومه عن المجتمع المنظم كونه مجرد امتداد لفكرة التسامح الديني». (Rawls, 1991, p. 312) نفهم من وراء ذلك أن التسامح شرط أولي للحديث عن مجتمع منظم، ويظهر جليا أن نفس المعاني للتسامح نجدتها في المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية، ومعجم جميل صليبا مشيرا أن التسامح هو: « أن تترك لكل إنسان حرية التعبير عن آرائه وإن كانت مضادة لآرائك ... وأن يحترم المرء آراء غيره لاعتقاده أنها محاولة للتعبير عن جانب من الجوانب الحقيقية»، (صليبا، 1994، الصفحات 271-272) فالظاهر أن جميل صليبا يركز في بداية تعريفه للتسامح على المعنى في اللغة العربية الذي يحيل إلى التساهل، حيث يستدل في هذا السياق إلى تعريف الجرجاني الذي يرى أن المسامح هي ترك ما يجب تنزها.

وعُرف التسامح على أنه: « موقف يقبل لدى الآخرين وجود طرق تفكير وطرق حياة مختلفة عما لديه... وبذلك يصبح التسامح مبدأ توافقياً ويكون الغرض منه ليس الأخذ بالمنوعات ولكن الوصول إلى التوافقات»، (علبي، 2004، صفحة 300) أما عبد الرحمن بدوي فجاء عرضه لمفهوم التسامح كالآتي: « استعداد نفسي وسلوك ناتج عن هذا الاستعداد لكي تفهم آراء ومواقف الآخرين المغايرين لنا في الاعتقاد والتصرف»، (بدوي، 1984، صفحة 58) يمكن القول أن التسامح بهذا المعنى يدل على المقاربة الموجودة بين ما نفكر فيه وما نقوم به فعلا، وقد حرص المفكر فتحي التريكي على إبراز المعقولية والأخلاق وإظهار الجدلية القائمة بينهما في قوله: «...إذا كان العقل ملكة تهتم بتنظيم معارفنا وسلوكنا، فإن التسامح موقف متعقل وأخلاقي في السلوك والعلاقات البشرية. ولهذا فإننا لا نحصره في الميدان الديني فقط، بل نجعل منه موقفا سياسيا ضد كل تعصب وانغلاق في العلوم والأديان وسياسة الأخلاق. هو بالأحرى مبدأ النضال ضد ما لا يقبل انطلاقا من إنسانية الإنسان. فالتسامح نضال ضد اللامقبول». (التريكي، 1990، صفحة 21) إن النضال ضد اللامقبول يكمن في كيفية تغيير أو الانتقال بالتسامح من مجرد وعي فردي بوجود قبول الآخر إلى واجب الفعل السياسي.

وأعتمد المؤتمر العام لمنظمة التربية والثقافة والعلوم (اليونسكو) في دورته الثامن والعشرون في باريس في نوفمبر 1995م تعريفا للتسامح أصدرته المنظمة، الذي بات مرجعا من المراجع القيمة خصوصا بعد إعلان مبادئ بشأن التسامح من مبادئ حقوق الإنسان، لقد تحولت قيم التسامح بعد ذلك الإعلان بالخصوص في الغرب إلى قوانين فانتشرت ودخلت هذه المبادئ في بناء وتشكيل الدساتير الوطنية للعديد من الدول. وقد أعلنت الأمم المتحدة أن العام 1996م سيكون عام التسامح على المستوى الدولي، وحث على الاحتفال بيوم 16 نوفمبر من كل عام كيوم دولي للتسامح، وإذا حاولنا شرح هذا التوجه، يعني أن المجتمع البشري اليوم بحاجة ماسة إلى نشر وتأسيس قيم التسامح، لأنه لا يمكن للمجتمع الدولي والإنسان أن يتقدم دون تجاوز التشدد والتعصب ولا يتم ذلك إلا بتعميم فكرة قبول الرأي الآخر، حتى وإن تناقض مع آراء الجماعة.

ويقضي إعلان المبادئ بشأن التسامح لتفسير مفهوم التسامح فيقول: «إنه الوثام في سياق الاختلاف وليس واجب أخلاقيا فحسب، وإنما واجب سياسي وقانوني» ويضيف إلى أن التسامح: «احترام وقبول التنوع والاختلاف عبر الانفتاح والمعرفة وحرية الفكر والضمير والمعتقدات، والتسامح ليس أخلاقيا فقط بل سياسي وقانوني، وهو فضيلة تسهم في إحلال ثقافة السلم محل ثقافة الحرب». ثم يؤكد أن «التسامح مسؤولية تشكل

*- جون رولز (1991-2002) John Rawls: فيلسوف أمريكي ذو نزعة ليبرالية، أستاذ فلسفة سياسية في جامعة برن ستون، وأكسفورد، حيث يعتبر رولز من مؤسسي الليبرالية الجديدة، من أهم مؤلفاته، نظرية في العدالة 1971، وكتاب الليبرالية السياسية.

عماد حقوق الإنسان والتعددية " بما في ذلك التعددية الثقافية" والديمقراطية وحكم القانون، وهو ينطوي على نبذ الدوغمائية والاستبدادية... إن المرء حر في التمسك بمعتقداته وأنه يقبل أن يتمسك الآخرون بمعتقداتهم».

فالغاية من تقديم الموثيق والاتفاقيات الدولية التي اعتمدها إعلان اليونسكو في عرضه لمفهوم التسامح، هو إخراج المفهوم من العاطفة والوجدان إلى الموضوعية والعمل السياسي والمؤسستي والفعل القانوني، لذلك نجد الفلاسفة والمفكرين ينظرون إلى كل نظام سياسي على أنه ديمقراطي إذا كان يحمل في طياته ثلاث مبادئ والمتمثلة في: مبدأ التسامح، ومبدأ الفصل بين السلطات ومبدأ العدالة.

ونلمس كذلك أن محمد عابد الجابري لم يتعد كثيرا عن غيره في تحديد هذا المفهوم، فحسبه التسامح يعني: «احترام الحق في الاختلاف والحق في التعبير الديمقراطي»، (الجابري، 1997، صفحة 30) لكن الذي يشدنا لإعادة النظر في موقف الجابري من التسامح طرحه التساؤل التالي: هل هناك فلسفة للتسامح؟ وهل لفظ التسامح مفهوم فلسفي؟ يجيب الجابري عن هذا الطرح بقوله: «إن التسامح ليس مفهوم أصيلا في الفلسفة بل هو يقع بين الفلسفة والإيديولوجيا، دليلنا على ذلك هو أن هذه الكلمة لم تدخل الفلسفة من باب الفلسفة نفسها بل من باب الفكر الذي يعبر عن الصراع الاجتماعي أو يحاول التخفيف منه، بعبارة أخرى باب الإيديولوجيا. ولذلك بقي مفهوم "التسامح" موضوع تشكيك واعتراض، ولم يقبل في رحاب الفلسفة إلا بامتعاض ومع كثير من التسامح والتساهل»، (الجابري، 1997، صفحة 25) وبناء على هذا يعبر التسامح عن علاقات بين قوى على مستويات متعددة اجتماعية وسياسية ودينية. لكن يعود الجابري في أكثر من مرة إلى محاولة تشريح لمفهوم التسامح معتقداً أن المفهوم يحمل الكثير من الالتباس والاعتراض، يذكرنا ذلك بالتعريف الذي قدمه محمد أركون للتسامح في قوله: «أنه اعتراف للفرد المواطن بحقه في أن يعبر داخل الفضاء المدني عن كل الأفكار السياسية والدينية والفلسفية التي يريدها ولا يستطيع أن يعاقبه على آرائه إلا إذا حاول فرضها بالقوة والعنف على الآخرين». (أركون، 2000، صفحة 243)

بعد كل ما سبق ذكره يمكن القول إن فكرة التسامح تعني القدرة على تحمل الرأي الآخر بالصبر على ما يصدر منه في بعض الأحيان تكون أفكاره لا تتوافق مع منظومتنا الفكرية والأخلاقية وهكذا يبدو «أن التسامح... أن نحيا نحن والآخرون على اختلافنا في عالم واحد يضمنا». (الجزار، 2005، صفحة 23) فالتسامح بهذا المنظور أن نتعايش مع من له فوارق واختلافات، وخصوصيات ثقافية وحضارية خاصة به تختلف عن فوارقنا وخصوصياتنا، لذلك لا سبيل إلى إلغائها بل العمل على التعايش معها.

المفاهيم مضافة لمفهوم للتسامح:

فالنظر إلى مفهوم التسامح يحملنا للكشف على مدى تعقيده وصعوبة فهمه، لذلك فهو يحتاج إلى شبكة من المفاهيم والمصطلحات تعمل على رفع اللبس، تلك المفاهيم المحايدة التي يمكن أن تعبر عن التسامح، ويبدو أن مفهوم التسامح يتداخل مع العديد من المفاهيم الأخرى هذا ما أدى إلى الاختلاف حول معنى التسامح. من هذا المنطلق يمكن تحديد عدة مفاهيم تدل على التسامح ولذلك: «فإن الاختلاف حول معنى التسامح يمكن أن يفهم باعتباره صراعاً بين المفاهيم» (الوهاب، 2006، صفحة 79) أي اعتقاد بوجود ما يخالف. ويمكن القول إن تداخل مفهوم التسامح مع المفاهيم الأخرى ما هو إلا تعبير عن الحيوي ومرونة المفهوم.

التساهل:

يذهب أمين الريحاني إلى القول إنه لا يوجد فارق كبير بين التسامح والتساهل، ويتضح ذلك من قوله: «التساهل هو التسامح بوجود ما يخالفك وهذا تحديد عام، أما الخاص فهو إجازة العقائد والطقوس التي تخالف العقائد والطقوس المألوفة» (الريحاني، 1993، صفحة 67) نشير أن لفظة تساهل وردت في القاموس المحيط مرادفة للتسامح: «المساهلة كالمسامحة، تسامحوا: تساهلوا سهله: يسره». (الفيروز آبادي، 1987، صفحة 46)

وقد يحمل التسامح معنى التساهل لأن كثير من الدراسات ترى بوجود علاقة بين طرفين أحدهما غالب والآخر مغلوب، وهنا نلمس تسامح أو تساهل الأكثرية لمجموعة تعتبر أقلية بالعيش وفق لتصوراتها دون أن تعارض أراء الأغلبية، يعني هذا أن التساهل يرد من منطلق أساسي يتمثل في ترك الأقلية تعيش وفق معتقداتها. فمن الواضح في هذا السياق أن العرب قد ترجموا في الغالب كلمة **Tolérance** إلى العربية بالتساهل وذكرونا ذلك بقول أديب إسحاق بقوله: «وأجريت هاهنا لفظ التساهل بمعنى الاعتدال في المذهب والمعتقد ضد ذلك الغلو، متابعة للإفرنج في لفظهم المعبر عن هذا القصد توليرانس». (حسن، 1993، صفحة 13)

وقد عرف الشيخ الطاهر ابن عاشور السماحة بقوله: السماحة سهولة المعاملة في الاعتدال، فهي وسط بين التضييق والتساهل، وهي السهولة المحمودة أنها لا تقضي إلى ضرر أو فساد. (عشور، 2011، صفحة 99) من الواضح أن الغالبية اليوم في الخطاب العربي يعترض على كلمة تساهل، باعتبارها ترجمة غير مناسبة لكلمة **Tolérance**، لأن الذي يتساهل لا يكثر ولا يهيمه الآخر، وبذلك يبدو أن هذا المفهوم يقلل من قيمة التعامل مع الآخرين ويصبح التساهل بذلك يعد نوع من الرأفة والشفقة، لأنه لكي تتسامح فإن هذا يعني مباشرة بأنك تملك القوة والقدرة على فرض ما تشاء لكنك لا تفعل، يدل هذا على وجود علاقة سلطوية المتمثلة بين طرفين أحدهما يكون موقع قوة، فيتسامح والآخر يكون في موقع ضعف فيقبل ذلك التسامح. الحرية:

عرّف إعلان مبادئ حول التسامح في البند الثاني بأن التسامح ليس تنازلاً أو تعاطفاً أو تساهلاً، التسامح قبل كل شيء الإقرار بحقوق الإنسان العالمية والحريات الأساسية للآخرين، فالحرية بذلك تعد من المبادئ الأساسية التي يتضمنها مفهوم التسامح، باعتبارها حق من الحقوق الطبيعية للإنسان، من هذا المنطلق فالإنسان حر، حر في التعبير عن رأيه ومعتقداته، لا يمكن لأي أحد أن يمنعه من ممارسة هذا الحق مادام لا يمس بمصلحة الآخرين، يقول توماس بالدوين في دراسته حول التسامح والحق في الحرية: «هناك ظروف عديدة يكون من الحكمة للدول أن تكون متسامحة تجاه مواطنيها، وفي بعض الظروف، على أي حال لا يكون التسامح مجرد مسألة حكمة، بل مسألة واجب. ويفسر هذا الواجب، كما يبدو أنه ينبع من حق يمتلكه المواطنون، في أن يتم التسامح معهم. وغالبا ما ينظر إلى هذا الحق، على أنه الحق في الحرية والهدف الأساسي الذي أسعى إليه من هذه الدراسة، يقوم على تفحص حقنا في الحرية، عبر معاينة الحرية التي يمكننا ان ندعي عن صدق حقنا فيها». (خليل، 1992، صفحة 51)

إن الحرية بذلك تعتبر مفهوم محايت لمفهوم التسامح في مقابل هذا يمكن القول إن التسامح يفتح المجال ويشجع على التنوع الفكري والعقائدي، رغم اعتبارنا أن الحرية هي إحدى سمات التسامح، إلا أن التسامح يعد أرقى درجة من الحرية، لأن تطبيق التسامح يفتح المجال مباشرة للحرية في جل المجالات سياسية كانت أو عقائدية.

فالدعوة إلى التسامح في مجملها دعوة إلى الحرية، «حين توجد أذهان منفتحة تمارس التسامح من تلقاء نفسها – بحرية تامة – تشعر بتجاوز التسامح ينطوي أعلى... أكثر إيجابية هو أن نترك لكل شخص حرية التعبير عن آرائه، وهذا المعنى فيه احترام للشخص واحترام الآراء التي لا تشاركه إياها»، (حسن، 1993، صفحة 179) لأن الإنسان الحر في نظر سبينوزا ليس خادماً واحداً والتحرر من الجهل والتعصب والحقد والحكمة تؤدي إلى التسامح إلى مزيد من الحكمة وهكذا تجد الإنسان المتحرر حقاً لا يحب لنفسه على ما يحب لبقية الجنس البشري.

التعايش:

فالتعايش هو المصطلح الذي تم استخدامه بشكل مرادف في سياقات عدة، التعايش في اللغة مشتق من العيش، والعيش الحياة (الفيروز آبادي، 1987، صفحة 409)، يقول صاحب معجم اللغة العربية المعاصرة: تعايش يتعايش، تعايشاً، فهو مُتعايش (عمر، 2008، صفحة 1983) وتعايش الجيران: عاشوا على الموادة والعطاء وحسن الجوار، وتعايش الناس: وُجِدوا في نفس الزمان والمكان. بالاستناد إلى المصطلح الإنجليزي التعايش (coexistence) أو المساعدة على العيش، أو عش ودع غيرك يعيش، طالما هو موجود مثلك والتعايش في الاصطلاح يقصد به العيش المتبادل مع الآخرين القائم على التسامح.

ففي هذا المفهوم نلمس حضور تكافؤ (تقريبي) في امتلاك مقومات القوة عكس التساهل، بحيث يتم الاتفاق على أن الغاية من السلام الاجتماعي والتسامح هي أفضل من كل البدائل الممكنة. ولذلك يفضلون التعايش السلمي على الصراع، ويتقبلون طرق العيش والمصالح المشتركة للطرف الآخر، «فالوعد بالتسامح هو أن يتحقق التعايش بالرغم من وجود الخلاف» (Forest، 2013، صفحة 01) ونتيجة لما سبق يمكن القول إن التسامح يعمل على توفير أرضية مشتركة من أجل التعايش في بيئة يعم فيها السلام وعليه يمكن القول أن التسامح يبحث عن أرضية مشتركة من أجل التعايش بالرغم من الاختلافات: «عن مبدأ التسامح يتطلب من الناس أن يتعايشوا في سلام مع من يحملون معتقدات وقيم مغايرة». (مارتن، صفحة 191) إن ما سبق ذكره يحيلنا إلى القول إن هناك علاقة تلازم بين التسامح والتعايش لأن هذا التعايش لا ينفى ولا يمنع ولا يجمع أي نوع من أنواع الاعتراض أو الاختلاف وعليه فإن الحفاظ على هذه التعددية والتنوع والاختلاف هو شرط التسامح (ريمون، 1993، صفحة 155)

حقوق الإنسان:

لقد تزايد الاهتمام بحقوق الإنسان في العقد الأخير من القرن العشرين سيما مع نهاية الحرب العالمية الثانية التي تركت وراءها دماراً كبيراً لتزال البشرية شاهدة عليه، لذلك أصبح من الضروري البحث عن الطرق التي تسمح بنشر ثقافة حقوق الإنسان على نطاقاً أوسع.

ويمكن تعريف حقوق الإنسان حسب مبادئ تدريس حقوق الإنسان بأنها: «تلك الحقوق المتأصلة في طبيعتنا، والتي لا يمكن من دونها أن نحيا كبشر» (أنظر: منشورات الأمم المتحدة، جنيف، ماي، 2003). وبناءً لما سبق أصبح مفهوم التسامح من بين المفاهيم المحورية في مواثيق حقوق الإنسان، وذلك منذ إعلان 1948، الذي تم فيه التنصيص على حرية المعتقد والرأي والتعبير، من هنا بدأ العمل على تفعيله في المنظمات الدولية، حيث أصدرت منظمة اليونسكو إعلان مبادئ التسامح لسنة 1995، واعتمده الجمعية العامة للأمم المتحدة بتاريخ 16 نوفمبر 1995 بباريس، وقد دعا هذا الإعلان إلى ضرورة العمل على اتخاذ الإجراءات والتدابير الكفيلة بتجسيد وتعزيز التسامح بين الأفراد والمجتمعات. للاطلاع أكثر أنظر: الإعلان العالمي لمبادئ التسامح على موقع منظمة اليونسكو: www.unesco.org

انجر عن ذلك أنّ شبكات حقوق الإنسان ارتقت بمفهوم التسامح من حدوده اللأهوتية إلى مجالات أوسع، فأصبح بذلك التسامح يحمل اليوم معاني عديدة: الاحترام وقبول التعدد والاختلاف، وكذلك تنوع الثقافات والانفتاح وحرية الفكر، ولم يعد مجرد واجب أخلاقي، بل تحول إلى قضية تساهم في إحلال السلام ونشره، وبذلك في ظل هذا الإطار لا يطرح مشكل التسامح خصوصاً إذا اعترف لكل فرد في المجتمع ولكل إنسان بحقوقه الطبيعية وداخل هذا السياق، يعد اليوم التسامح مبدأ من مبادئ حقوق الإنسان فهو إذا حقاً إنسانياً، يعمل على ضمان الأجواء الملائمة لتحقيق الأمن والوئام داخل سياق الاختلاف، لأن التسامح يتجلى في القدرة على قبول اختلافات الآخر وبذلك إدراك المعنى الحقيقي للتعددية مع الوعي أن الاختلاف لا يقودنا دائماً إلى التصادم والصراع.

قبول الآخر:

إن ربط التسامح بقبول الآخر يتطلب منا أن نحدد من هو الآخر، وبالرجوع إلى المعجم "لاند" الفلسفي نجده يعرف الآخر باعتباره أحد المفاهيم الأساسية للفكر التي يستعسر إيجاد تعريف محدد لها، لذلك يمكن اعتباره مفهوم مضاد لما هو نفسه، بحيث يمكن التعبير عنه بعدة ألفاظ، المختلف، المغاير أو المتميز. يوضح ميلاد حنا في كتابه "قبول الآخر: إن ذهنية أو ثقافة "قبول الآخر" ليس فلسفة رومانسية طوباوية، توجه للفقير ليقبل الآخر الثري، وليس دعوة ليقبل الأسود المقهور الآخر الأبيض، وليس دعوة للمرأة لكي تقبل تفوق الرجل لمجرد أنه رجل وهي ليست دعوة لقبول أن هناك شعباً اختاره الله ليميزه على الآخرين، لأن الله خلق آل البشر، وهم لديه مثل أسنان المشط، وليس لعجمي فضل على عربي إلا بالتقوى والإيمان، وعليه ثقافة قبول الآخر هي ذهنية تدعوا إلى الديمقراطية وتكافؤ الفرص»، (حنا، 1999، صفحة 20) ويبدو مما سبق أن ثقافة قبول الآخر لم تتوقف عند مفهوم المساواة أو التحرر وحقوق الإنسان بل أصبحت اليوم، تمثل آلية من آليات التي تتحصن بها المجتمعات لكي تتمكن من مواجهة الذهنيات التي تدعو إلى الانغلاق والتعصب.

يذكرنا ذلك بموقف حسن حنفي حينما حاول الكشف عما يتضمنه التسامح من معاني بقوله: «يتضمن التسامح اكتشاف الآخر، والخروج من دائرة الأنانية والنرجسية وحب الذات، وابتلاعها كل شيء خارجها، الآخر والعالم، الناس والكون؛ فالآخر هو صنو الذات... والتسامح انفتاح الذات على غيرها»، (حنفي ح، 2011، صفحة 24) إن التسامح هو قبول الآخر كما هو، مع الاعتراف بكل حقوقه كبشر، بصرف النظر عن انتماءاتهم، وما يحمله من اختلافات، يذكرنا ذلك إلى تعريف سلامي موسى للتسامح بقوله: «أن التسامح هو الرضى بالأراء المخالفة، و لو كان في التصريح بها ما يؤلمنا بعض الألم، فكل منا بطبيعته غيور على أن يرى آراءه الشخصية أو الطائفية فاشية حوله، ولكن لا يمكن أن تقوم حضارة حتى تتسع صدورنا لآراء الغير الشخصية والطائفية» (موسى، 2016، صفحة 117)

التسامح نشأته وتطوره:

التسامح في الحضارات الشرقية القديمة:

لا يمكن فهم التسامح إلا إذا وضعناه ضمن سياقه التاريخي فالواضح أن التسامح تجربة متجذرة بعمق في ضمير الإنسانية، لأن الأفكار لا تنشأ من العدم ولا تبرز ولا تنتشر إلا إذا كانت تحمل في طياتها أغراض محددة أو تظهر لضرورة تاريخية ما.

في مقابل ما سبق يتوجب علينا طرح بعض الأسئلة حول مفهوم التسامح لرفع البس عن نشأته: إذا ما المفهوم التسامح قديماً؟ وما علاقة التسامح بالضرورة التاريخية؟ وهل حقاً يولد التسامح من رحم التعصب؟

التسامح في حضارة وادي الرافدين

من المؤكد أن بداية التسامح تعود إلى ما قبل التاريخ الحديث، ويرجع بعض الدارسين أن التسامح تعود بدايته إلى بدايات الرسائل السماوية، لكن نجد كثير من الدارسين يقرون أنه يتعذر العثور على مفهوم التسامح لفظاً ومعنى في الحضارات الشرقية القديمة، ولكن إذا نظرنا في مقومات التسامح في حضارة وادي الرافدين لوجدنا حضور بعض الإرهاصات الخاصة بالمعنى الاستدلالي لمفهوم التسامح، لذلك كان لزاماً علينا لإبراز ذلك العودة إلى أصل السلطة السياسية في مجتمع حضارة واد الرافدين.

يتولى السلطة داخل مجتمع حضارة واد الرافدين المجلس الإلهي الذي يترأسه الإله الملك، حيث تتخذ القرارات المهمة فيه بعد أن تقترح وتبحث وتناقش، وكل ما سبق ذكره يشعرونا إلى مدى أهمية تلك النقاشات وتباحث في حياة العراقيين القدامى التي تعبر عن ديمقراطية بدائية، فوجود هذا النوع البسيط من الديمقراطية يشير بدوره إلى أحد مقومات التسامح، وإذا كانت العدالة احد شروط الديمقراطية عموماً والديمقراطية البدائية في وادي الرافدين خصوصاً، فقد: «عدّ الفكر السياسي العراقي القديم تحقيق العدالة أحد شروط استمرار السلطة السياسية وهو أمر طبيعي جداً طالما أن السلطة السياسية تمثل التجسيد الحقيقي لإرادة الآلهة» (الطعان، 1971، صفحة 535) ويذكرنا ذلك بقول إدغار موران* (1921) EdgarMorin: «إن التسامح ضرورة ديمقراطية لأن الديمقراطية تتغذى من صراع الأفكار و تندثر بصراع الأجساد» (الحيدري، 2015، صفحة 220) لحضارة وادي الرافدين مكانة معتبرة في مجمل الحضارات البشرية، نظراً للإسهامات التي قدمتها للإنسانية، حيث كانت السبابة إلى وضع أول منظومة الحقوق والواجبات، ها هو إله أتو(إله الشمس عند البابليين) «راعي العدالة في الكون حيث يبذل الظلمات بنوره والقاضي الأعظم الذي ينظر إلى الضعفاء بعين العطف والرضا وإن العدالة والحق هما ابنتاه بحسب الميثولوجيا البابلية»، بذلك أصبحت منظومة الحقوق والواجبات تسير المجتمع حيث نلمس ذلك في بعض الأمثال: «من سار مع الحق ربح الحياة»، ونجد بعض النصوص في المجتمع العراقي القديم تحتوي لفظ الإنسانية حيث تدعو للأخوة الإنسانية، (حبيب، صفحة 06) مما يدل على وجود التسامح.

بطبيعة الحال فإننا لا نجد حضور صريح لكلمة التسامح في تلك النصوص ولكننا نلمس تواجد لروح التسامح والتي يمكن القول أنها تتجسد من خلال المعاملات والمظاهر اليومية التي لا تقصي الضعفاء وحتى من يختلف معهم. (ChesneL، 2017، صفحة 08) يحملنا هذا إلى القول أن مجتمع وادي الرافدين يتميز بوعي متطور وبالأخص في باب الحقوق والواجبات حتى أنهم اعتادوا على ممارسة حقوقهم وحررياتهم في حدود القانون حيث يعتبرونه الأداة التي تحقق وتضمن لهم الحرية والتسامح والعدالة.

التسامح في الحضارة المصرية القديمة.

يقول هيرودوت إن المصريين أكثر تقوى من سائر البشر، يهتمون كل الاهتمام بالشعائر المقدسة، فقد سبقوا شعوب العالم إلى إقامة الأعياد العامة والمواكب العظيمة.

فلقد شهدت الحضارة المصرية القديمة على نحو متكرر صراعات دينية، نظراً لكثرة المعتقدات الدينية والأعراق التي كانت تعيش على طول ضفاف نهر النيل، هذا ما مهد لبروز حسب العديد من الدراسات لمذهب وحدة الوجود والمعتقد وذلك للحد من تلك الصراعات والعمل على نشر فضائل وأخلاق جديدة تخدم أولاً مصلحة الحاكم "الفرعون" والمحكوم: « فعقيدة المصريين تنطلق من الواحد ثم إلى التعدد، وهذا التعدد

*-إدغار موران: فيلسوف و عالم اجتماع فرنسي معاصر من أهم مؤلفاته: "الأحمق الغبي هو من لا يفكر"، "وحدة الإنسان"، "الإنسان والموت"

يخضع حسبهم لسلطة الواحد، ... الذي يعتبر السبب الأعلى الذي يوحد كل شيء» (سيبلو، 2014، صفحة 17)، هذا التطور الذي مس المعتقدات بمصر عمل على توحيد المجتمع، لكن إذا تصفحنا اللغة المصرية القديمة فلا نجد حضور لكلمة تسامح بنفس اللفظ، إلا أننا نجد مرادفات لها:

« فعل "أوخذكلمة مصرية قديمة ويعني" تألم، عانى، تحمل" وفعل "تجام" الذي يعني "تحجب"... ويشتق من هذا الفعل إسمي "جامت" ويعني التساهل». (سيبلو، 2014، صفحة 17)

وبناءً على ذلك يبدو أن المصريون أبدوا تسامحا دينيا فيما بينهم كما أبدوا مثل ذلك مع المعتقدات البلدان الأخرى، ففي مثل هذه الظروف، من البديهي ألا يظهر طوال عصور الديانة المصرية أي مظهر من مظاهر الاضطهاد الديني باستثناء بعض الفترة، لأن الحكام في ذلك الزمن سعوا لتوحيد البلاد بإرساء قوانين ثابتة للحكم، أساسها العدل والمساواة بين الجميع «فيعلن حق كل فرد في الهواء والماء، وفي أن يعيش أمنا مطمئنا، لا يظلم ولا يظلم، وفي ضرورة أن تسود روح المودة والتسامح بين الجميع، يتساوى في ذلك فقيرهم وغنيهم، ضعفهم وقويهم، حاكمهم». للاطلاع أكثر أنظر كتاب جمال المرزوقي: الفكر الشرقي القديم وباديات التأمل الفلسفي.

التسامح في الحضارة الهندية القديمة.

تشير أغلب البحوث على أن البوذية تركت أثر واسع النطاق على الحضارة الآسيوية بالأخص وعلى الحضارة العالمية على العموم، وتعتبر في نظر كثيرين أهم وأقوى الفلسفات تأثيرا على العالم، ظهرت حوالي 2500 قبل الميلاد في شمال شرق الهند، "كفلسفة حياة مشددة على التأمل البشري".

نجد أن معالم الثقافة البوذية بالغة الانتشار والوضوح في الواقع اليومي للرجل الهندي والصيني وفي مقدمة هذه المعالم «التأكيد على كرامة الإنسان، موقف اللاتعليق، التسامح، روح الشفقة واللاعنف، الميل إلى التأمل والتوجه العلمي»، ونجد كذلك أن الحب يعتبر بمثابة محور الفلسفة البوذية، وبالتالي لا يمكن إدراك فكرة اللاعنف والتسامح إلا بإتباع الحكمة والسلوك الأخلاقي والانضباط الذهني، وهذا ما نلمسه من نصائح بوذا: «لا تدع كلمة الشر تخرج من شفتيك، ابق محبا للخير لا تغمر الحقد بل من لا يحب الخير بالنوايا الطيبة وسعة الصدر النقية من غضب وكره... فالكراهة لن يقطع دابر الكراهة أو العنف... إن التسامح وقبول الآخر هما التنسك الأعظم، فالإنسان الرحيم القلب محبوب من الجميع» (ميغوليفسكي، 2009، صفحة 194) فالبوذية إذا أسلوب حياة مبني على المحبة وعدم الأذية الفلسفة البوذية هي فلسفة إنسانية تحكمها ثلاث قواعد جوهرية الحكمة والانضباط والسلوك الأخلاقي.

التسامح عند اليونان والرومان:

إن الحضارة اليونانية في نظر بعض الدارسين المتخصصين في ذلك لم تعرف التسامح لا من المنظور الديني ولا من المنظور الاجتماعي، حيث نجدهم يطلقون على الغريب اسم الهمجي، «فتعددية الآلهة لم تمنعهم من التعامل مع من ينكرون وجودها بأقصى درجة اللاتسامح في الحكم عليه بالموت بشرب السم» (وظفة ع.، صفحة 217) وفي مقابل هذا نجد موقف فولتير يعارض ذلك التوجه، حيث يرى أن الإغريق كانوا يحترمون الديانات والاختلافات الأخرى، أما القول بأنهم لا متسامحين يعود في نظر فولتير إلى القول أنهم لم يكونوا مؤهلين لقبول وجهات نظر ومواقف الآخر، حيث نجد بروتاغوراس قد اتهم بارتكاب المعاصي، الحكم على سقراط بسبب مواقفه بالإعدام. ويبدو (سقراط) من أبرز الفلاسفة اليونانيين الذين عرفوا بالتسامح ويظهر ذلك من خلال إدراكه نسبية اليقين لأن الحوار السقراطي يتسم بعدم امتلاك الحقيقة يتضح ذلك من قوله: «إنني أعرف أكاد لا أعرف شيئا -وحتى هذا أكاد لا أعرفه». ولقد كشفت محاورات أفلاطون عن روح

التسامح، فنجد بالرغم من اختلافه مع السفسطائيون إلا أفلاطون يذكر مواقفهم ويعرض أفكارهم في محاوراته.

وإذا تريتنا قليلا في العصور اليونانية لوجدنا أن التسامح كان متاحا إلى حد بعيد، ويظهر ذلك لدى السفسطائيين حيث نلمس بعض الأفكار التي تقضي إلى مواقف تدل عن وجود ولو لحظة تسامح، حيث نجدهم يرفضون التمييز بين الناس المبني على الأصول الأثنية والوضع الاجتماعي والمعتقدات الدينية. ونجد موقف آخر يعبر عن التسامح، عندما راح البعض يقوم بتصرفات لا يحتملها الرأي العام ولا يقبلها التقليد السائد فمثلا نجد **ديوجين*** كان يتجول في وضح النهار ويديه فانوس مشتعل لكي يرى، وذلك ليتحدى الأعراف والنواميس السائدة في عصره، وكان يبالي في ذلك عن قصد لكي يبرهن على ضرورة الحرية والتسامح في المجتمع وكان اليونانيون يعبرون حرية الفكر من المثل العليا التي يكافح المجتمع الإغريقي في سبيل تحقيقها، حيث كان ذلك من الصعب عليهم. (العزب، 1979، صفحة 45)

ونلمس في كثير من المواقف دعوة فلاسفة وشعراء الملاحح اليونانيين إلى التسامح والاحترام، حيث يوصي "هيرودوت أننا يجب أن ننظر بعين التسامح، بل وبعين الاحترام إلى العادات وقوانين الأعراف التي تختلف عن عوائدنا وأعرافنا. وإذا حدثت هذه المجابهة المتعينة أصلا، فإن بعض المساهمين قد يتصرفون إزاءها بالطريقة المستنيرة التي رغب هيرودوت في أن نتصرف بها إزاء أقصوصته، وعليه يبدو أن الترحال والاحتكاك بثقافات عديدة جعلت هيرودوت يكتسب القدرة على التعلم بأن يكون متسامحا.

ذكر عبد الرحمن بدوي في مؤلفه **شبيخلو*** «أن اليوناني متسامح كل التسامح لأن التسامح جزء من فكرة الطمأنينة، التي هي المثل الأعلى للأخلاق اليوناني» ويبدو من هذا أن الإغريق كانوا يحترمون الديانات الأخرى والاختلافات بينهما، وإذا كان هناك نوع من التسامح الداخلي بينهما فمن المعروف أنهم وقفوا موقفا عدائيا مع غير اليونانيين، لذلك في بعض الأحيان ينعدم لديهم الشعور بالتسامح مع الآخر. (الحيدري، 2015، صفحة 221).

وأخيرا يمكن القول إن موت سقراط يعتبر البداية الأولى لنشأت عقيدة التسامح في اليونان، حيث نلمس في كثير من الكتابات والنصوص التي خلفها اليونان انعدام الدعوة إلى نشر التسامح، بل نجد تلك النصوص تدعو إلى نبذ ورفض اللاتسامح، لذا نجد دراسات متعددة تقر بعدم حضور تسامح في الحضارة اليونانية والسبب يعود كما سبق وأن أشرنا أن اليونانيين لم يحاولوا البحث عن التسامح بقدر ما عملوا على التصدي ومواجهة اللاتسامح، ويتراءى أن ذلك ساهم بصورة غير مباشرة في انتشار البذور الأولى للتسامح. لأن إعدام سقراط يعد اللحظة التي أعاد اليونانيين النظر في موقفهم إزاء كل من يختلف أو يخالفهم الرأي. (Barret-Ducrocq، 1998)

والبحث في تاريخ الحضارة الرومانية يظهر لنا مدى ممارسة الرومان للتسامح من خلال حضور فسيفساء وتنوع من العقائد والفلسفات والثقافات المختلفة في تلك الفترة، التي سُمح لها أن تفصح عن ذاتها بحرية تامة، طالما أنها لا تمس باستقرار نظام الدولة، ولا تطعن في مصداقية القول بالحق الإلهي للإمبراطور في حكمه.

يبدو حسب "إيمي شوا" من أهم الملاحح اللافتة للنظر في الحضارة الرومانية اتسامها بمقاربتها العالمية للدين، فنجد عموما كافة الأنماط المختلفة والمتنوعة للعبادات التي شاعت في كافة أنحاء العالم الروماني،

*- ديوجين، (412 ق م - 323 ق م) Diogène، فيلسوف ومؤرخ يوناني قديم، جمع كثير من الأعمال الفلاسفة القدماء، يعتبر أبرز ممثلي المدرسة الكلبيية (Cynicism).

كانت جميعها بالنسبة للناس متساوية فعلى ضوء هذا الواقع نجد أن «التسامح الديني قد وفر ليس فقط تساهلاً متبادلاً بين أتباع الديانات المختلفة، بل أيضاً انسجاماً دينياً». (شوا، 2011، صفحة 92)

كما نشير أن الرومان كانوا قوماً عمليين لا يشتغلون أنفسهم بالاهتمامات النظرية، بل اختصوا بإدارة إمبراطوريتهم الشاسعة ونشر السلام الروماني بين ربوعها، وبذلك تمتع الكثير من الذين عاشوا تحت حكم الرومان بالحرية الكاملة في معتقداتهم ما داموا يؤدون الضرائب للدولة. فالسلام الروماني يقوم على مبدأ "عش ودع غيرك يعيش"، (العزب، 1979، صفحة 46) فالغرض من إصدار هذا القانون هو ضمان العدل في البلاد والعمل على إصلاح أحوال رعاياه.

والذي ساعد على انتشار تلك الممارسات هو عدم احتلال المقدس الأولوية في تلك المجتمعات، لأنهم يؤمنون بديانة تعددية الآلهة حيث كانوا يعتبرون أنه من الطبيعي أن تعبد الشعوب المختلفة آلهة مختلفة، لذا نلمس أن الاتجاه العام للسياسة الرومانية يتوجه إلى محاولة تجسيد التسامح في جميع أقطار الإمبراطورية للحفاظ على الاستقرار، وبذلك عدم الإيمان بالمعتقدات السائدة لم يعد ذنباً يضطهد من أجله صاحبه "فالحاكم هنا رأى في الديانات المختلفة شيء مفيداً وقال في نفسه: فلندعهم يختلفون ما دام اختلافهم يؤيد سلطتنا" ويتبدى لنا أن ذلك سمح بدوره بحضور نوع من التعايش بين الثقافات المتعددة والمختلفة من ناحية المعتقد مع بعضها البعض. يذكرنا هذا بالوصف الذي قدمه المؤرخ هوبن حول التسامح في الحضارة الرومانية قائلاً: «إن أنواع العبادات على اختلافها كانت سائدة في العالم الروماني، وكان الشعب يعتقد أنها صحيحة والفلاسفة يعتقدونها كلها خرافية، والحكام يعتقدونها نافعة مفيدة» (حسن، 1993، صفحة 52)، لذلك لم يكن ممارسة التسامح الذي أظهرته الحضارة الرومانية باعثاً للدهشة، لأنه تم النظر إليه من الزاوية الدينية، ولعل هذا الذي ساهم أكثر في حضور تلك الممارسة في هذه الحضارة.

وهنا يمكن أن نقف أمام دراسات متعددة تبين أن الحضارة الرومانية قد مرت بمرحلتين مختلفتين أنتجتا فكراً سياسياً مختلفاً: حيث أشار مونتيكيو إلى أنه: «وبينما كان الرومان القدامى يعززون تحصين إمبراطوريتهم من خلال التسامح مع كل أصحاب المعتقدات الدينية، فإن خلفاءهم أسهموا في تلاشي هذه الحضارة وذلك من خلال قيامهم بالقضاء على المعتقدات الدينية الواحدة بعد الأخرى»، يحيلنا هذا لتوضيح أن التسامح فقد معناه في الحضارة الرومانية عندما استفزهم الدين الجديد –المسيحية- فتصدوا له بأسلوب قمعي خالٍ من الرحمة و التساهل، حيث يرى بيوري*: « أن موقف الرومان هذا يمكن اعتباره استهلالاً للاضطهاد الديني في أوروبا ». (Bury، 1913، صفحة 47)

المتأمل في واقع الحضارة الرومانية يتضح له أنها عرفت تسامح من جانب واحد وهو التسامح الديني لذا نجدها أهملت الجانب الاجتماعي والسياسي، ويظهر ذلك من خلال تمييز فئة على حساب فئة أخرى فنجد العبيد، الطبقة العاملة وحتى المرأة كانت تعاني من التمييز واللاتسامح، فإذا نظرنا إلى العبيد كانوا مهمشين سياسياً على الرغم من حضور نوع من التسامح الديني والاجتماعي، فالطبقة العاملة بالرغم من وجود حرية الممارسة الدينية إلا أنهم مهمشون سياسياً، أما المرأة مهمشة على جميع المستويات.

الخاتمة:

وكنتيجه لما سبق ذكره يمكن الوقوف على أن غياب التسامح في بعض الحضارات يأتي دائماً مرتبطاً باحتكار السلطة مع الرغبة لفرض الهيمنة والاستبداد، لذلك نجد في أغلب الحضارات القديمة أن كل من يمتلك سلطة يعمل على فرض معتقداته وآراءه مع التأكيد على أنها هي الحل الأوحده والأمثل وأي مشروع معاداً

لها يقابل بالرفض وبذلك تصبح لحظة «امتلاك السلطة –أي القدرة على منعه-من الحق في أن يكون مختلفاً».
(Ricœur، 1997، صفحة 105)

قائمة المراجع:

- 1- Barret-Ducrocq, F. (1998). l'intolérance. Académie Universelle des Cultures.
- 2- Bury, A. (1913). History of Freedom of Thought. New York .
- 3- ChesneL, G. (2017). petite histoire de la tolérance, l'expérience des rois de scicile. paris: les implique éditeur,.
- 4- Forest, R. (2013). Toleration in Conflict: Past and Present. Cambridge : Cambridge University Press.
- 5- Rawls, J. (1991). une conception kantienne de l'égalitaire. paris: puff.
- 6- Ricœur, P. (1997). le dialogue des cultures: la confrontation des héritages culturels. paris: le courte d'autres, la découverte.
- 7- Wiltzer, M. (1998). Traité sur la tolérance. éditions Gallimard.
- 8- أركون، م. (2000). قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر.
- 9- اعراب، إ. (2000). الإسلام السياسي والحداثة. لبنان: إفريقيا الشرق.
- 10- البستاني، أ. ب. (2009). محيط المحيط قاموس عصري مطول للغة العربية. بيروت.
- 11- التريكي، ف. (1990). الحداثة والفكر السياسي، ضمن الفكر العربي المعاصر. مجلة فكرية مستقلة تصدر عن مركز الانتماء القومي.
- 12- الثقافي، أ. أ. (2005). المقومات الفلسفية للتسامح الثقافي. الامارات العربية المتحدة.
- 13- الجابري، م. ع. (1997). قضايا في الفكر المعاصر. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- 14- الجزائر، ه. (2005). في أسباب التعصب: نحو رؤية تكاملية. مصرعين للبحوث والدراسات الإنسانية والاجتماعية.
- 15- الحيدري، أ. (2015). سيولوجيا العنف. دار الساقى.
- 16- الريحاني، أ. (1993). معنى التساهل، ضمن كتاب: أضواء على التعصب من أديب إسحاق والافغاني. دار أمواج.
- 17- الطعان، ع. أ. (1971). الفكر السياسي في العراق القديم. بغداد: دار الرشيد للنشر وزارة الثقافة والإعلام.
- 18- العزب، م. م. (1979). حرية الفكر. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- 19- الفيروز آبادي، م. أ. (1987). القاموس المحيط. بيروت: دار إحياء التراث.
- 20- الوهاب، أ. ع. (2006). التسامح الاجتماعي بين التراث والتغير. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- 21- بدوي، ع. أ. (1984). الموسوعة الفلسفية. منشورات ذوي القربى.
- 22- بلقزيز، ع. أ. (2013). الطائفية والتسامح والعدالة الانتقالية من الفتنة إلى دولة القانون. بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربية .
- 23- حبيب، ب. م. (s.d.). منظومة الحقوق والواجبات في العراق القديم.
- 24- حسن، ح. و. (1993). أضواء على التعصب. بيروت: دار أمواج للطباعة والنشر.
- 25- حنا، د. م. (1999). قبول الآخر. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

- 26- حنفي، ح. (2011). من التسامح إلى التفاهم. مجلة التفاهم. p. 24 ,
- 27- خليل، س. (1992). التسامح بين الشرق والغرب، دراسات في التسامح وقبول الآخر. لبنان: دار الساقى.
- 28- ريمون، ب. (1993). الحرية في عصرنا. دمشق: دار طلاس.
- 29- سيبلو، و. ب. (2014). التسامح في كلمة. الطباعة الحاسوبية والتنضيد.
- 30- شوا، إ. (2011). عصر الإمبراطورية: كيف تتربع القوى المطلقة على عرش العالم وأسباب سقوطها. الرياض: مكتبة العبيكان.
- 31- صليبا، ج. (1994). المعجم الفلسفي. بيروت: دار الكتاب اللبناني.
- 32- طوني، ب. (2010). مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع. بيروت: المنظمة العربية للترجمة.
- 33- عاصم، ع. ا. (2006). كتاب التسامح. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- 34- عشور، م. ا. (2011). مقاصد الشريعة الإسلامية. الإسكندرية: دار الكتاب المصري.
- 35- عطا، م. (1964). عطا محمد، الحرية الدينية حق من حقوق الإنسان. المجلة العربية لحقوق الإنسان. (44)
- 36- علي، ع. (2004). التسامح والثقافات. مجلة التسامح. p. 300 ,
- 37- عمر، أ. م. (2008). معجم اللغة العربية المعاصرة. عالم الكتب.
- 38- لاند، أ. ل. (2001). الموسوعة الفلسفة، المجلد A-G. بيروت: منشورات عويدات.
- 39- لوكير، ج. (2009). تاريخ التسامح في عصر الإصلاح .
- 40- مارتن، ت. (s.d.). التسامح الفضيلة النادرة. مجلة التسامح، العدد. 18, p. 191
- 41- مرسيه، أ. (1978). التسامح كأمر فلسفي .
- 42- منظور، إ. (1988). لسان العرب الجزء الثالث. بيروت: دار الجيل.
- 43- منير، ا. (2005). قاموس المورد. بيروت: دار العلم للملايين.
- 44- موسى، س. (2016). الأدب والحياة. القاهرة: مؤسسة الهداوي للتعليم والثقافة.
- 45- ميغوليفسكي. (2009). أسرار الآلهة والديانا. دمشق: دار علاء الدين للنشر والطباعة.
- 46- وآخرون، إ. م. (1989). معجم الوسيط. (éd. ط. 2) إسطنبول: دار الدعوة.
- 47- وآخرون، ن. ا. (1995). دراسات في التسامح. تونس: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون وبيت الحكمة .
- 48- وطفة، ع. أ. (2004). المضامين الإنسانية لمفهوم التسامح، الأسبوع الأدبي. دمشق: اتحاد الكتاب العرب.
- 49- وطفة، ع. أ. (s.d.). التربية على قيم التسامح .

الحوار بين الحضارات: المفهوم، الحدود والبدائل

Dialogue between Civilizations: Concept, Limits and Alternatives

د. سعيد حفطاوي

جامعة عباس لغرور- خنشلة- الجزائر

البريد الإلكتروني: hafdaouisaid40@gmail.com

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى تسليط الضوء على مدى مصداقية مفهوم "الحوار بين الحضارات"، وذلك من خلال البدء بتحديد مفهوم "الحوار بين الحضارات" الذي يشمل المعنى اللغوي والاصطلاحي للمصطلح وكذا شروط نجاح "الحوار بين الحضارات"، ثم التعرض إلى مدى نجاعة هذا المفهوم على الصعيد العملي من خلال عرض أهم المعوقات التي تحول دون تكريس الحوار بين الحضارات على الواقع الدولي، إضافة إلى الانتقادات الموجهة لمقولة الحوار بين الحضارات، ثم انتهاءً بعرض البدائل المطروحة والأكثر نجاعة من "الحوار بين الحضارات" وهي "تعارف الحضارات" و"تفاعل الحضارات".

الكلمات المفتاحية: الحوار بين الحضارات، المفهوم، حدود المفهوم، تعارف الحضارات، تفاعل الحضارات.

Abstract:

This research aims to shed light on the credibility of the concept of "dialogue between civilizations", by starting with defining the concept of "dialogue between civilizations", which includes the linguistic and idiomatic meaning of the term as well as the conditions for the success of "dialogue between civilizations", and then examining the extent of the effectiveness of this concept on The practical level by presenting the most important obstacles that prevent the consolidation of dialogue between civilizations on the international reality, in addition to the criticisms directed at the notion of dialogue between civilizations, and then finishing by presenting the most effective alternatives to the "dialogue between civilizations", which is the acquaintance of civilizations and the interaction of civilizations.

Keywords: Dialogue between civilizations, Concept, Concept limits, Acquaintance of civilizations, Interaction of civilizations.

مقدمة:

لعل من بين أهم الطروحات السائدة خلال النصف الثاني من القرن العشرين طرح "الحوار بين الحضارات"، وكأن العالم أدرك أن البشرية لا تستطيع تحمل المزيد من الحروب والصراعات بعدما شهدته البشرية من حربين عالميتين راح ضحيتها عشرات الملايين من البشر وتدمير البنى التحتية لعشرات الدول، كما تجددت الدعوة إلى حوار الحضارات بعد أحداث الحادي عشر سبتمبر 2001، ومن ثم استقطب هذا الطرح اهتمام الكثير من المتخصصين سواء على الصعيد الأكاديمي أو الإعلامي أو الرسمي في مختلف دول العالم، بل ونال اهتماما موازيا في أروقة مختلف المنظمات الدولية وعلى رأسها منظمة الأمم المتحدة ومنظمة المؤتمر الإسلامي.

من هنا كانت الحاجة ملحة إلى البحث في موضوع الحوار بين الحضارات من خلال طرح الإشكالية التالية: ما مدى مصداقية طرح الحوار بين الحضارات؟.

لمعالجة الإشكالية المطروحة لابد من الاجابة على الأسئلة الفرعية التالية:

ما مفهوم الحوار بين الحضارات؟

ما هي حدود تطبيق الحوار بين الحضارات على الواقع الدولي؟

وما هي البدائل المطروحة عن الحوار بين الحضارات؟

حيث سيتم الإجابة على الأسئلة المطروحة وفقا للخطة التالية:

المحور الأول: مفهوم "الحوار بين الحضارات".

أولا - حول معنى "الحوار بين الحضارات"

ثانيا - شروط نجاح الحوار بين الحضارات

المحور الثاني: حدود "الحوار بين الحضارات"

أولا - معوقات "الحوار بين الحضارات"

ثانيا- نقد "الحوار بين الحضارات"

المحور الثالث: البديل عن حوار الحضارات

أولا - تعارف الحضارات

ثانيا - تفاعل الحضارات

المحور الأول: مفهوم "الحوار بين الحضارات".

يتعرض هذا المحور بشيء من التفصيل إلى مفهوم الحوار بين الحضارات من خلال تناول التعريف اللغوي والإصطلاحي للمفهوم، وكذا شروط نجاح الحوار بين الحضارات.

أولا - حول معنى "الحوار بين الحضارات"

معنى الحوار:

معنى الحوار لغة: أصل كلمة الحوار هي الحاء والواو والراء، وهي ثلاث أصول أحدها اللون والآخر الرجوع والثالث أن يدور الشيء دورا. ويعود أصل الكلمة إلى الحور وهو الرجوع عن الشيء (عيسى قدام علي صالح، 2017، ص08).

ورد في القاموس المحيط: الحوار، أو المحاورة هي مراجعة النطق، وتجاوزوا تراجعوا الكلام بينهم. وفي التبيان: "يحاوره يخاطبه، يقال تحاور الرجلان إذا رد كل منهما على صاحبه، والمحاورة: الخطاب من اثنين

فما فوق. أما في مختار الصحاح: "الحوار المجاوبة، والتحاور التجاوب" (مصطفى فاضل كريم الخفاجي وعقيل محمد صالح، 2017، ص 87).

كما ورد في تاج العروس: يقصد بالمحاورة المجاوبة ومراجعة النطق والكلام في المخاطبة. وقد ذهب آخرون إلى أن الحوار لغة هو: المجاوبة والمجادلة والمراجعة. (محمد جعير، 2018، ص 14).

معنى الحوار اصطلاحاً: إن الحوار هو حديث بين طرفين أو أكثر حول قضية معينة، الهدف منه الوصول إلى الحقيقة بعيداً عن الخصومة والتعصب، ولا يشترط فيها الحصول على نتائج فورية (عيسى قدام علي صالح، 2017، ص 09).

ويعتبره البعض نوعاً من الحديث بين شخصين أو فريقين يتم فيه تداول الكلام بينهما بطريقة متكافئة فلا يستأثر به أحدهما دون الآخر، ويغلب عليه الهدوء والبعد عن الخصومة والتعصب (محمد جعير، 2018، ص 14).

كذلك يعتبر الحوار ضرباً من الأدب الرفيع وأسلوباً من أساليبه، فهو المراجعة في الكلام ومنه التحاور (مصطفى فاضل كريم الخفاجي وعقيل محمد صالح، 2017، ص 87).

الملاحظ أنه رغم تعدد التعريفات الصادرة بشأن الحوار إلا أن هناك اتفاقاً عاماً لدى أغلب المفكرين على أن الحوار يعني إجراء علاقة مباشرة بين طرفين أو أكثر يقوم على التعبير والتحليل وتبادل الأفكار والمعلومات والحجج والبراهين لغايات الإقناع والتأثير (أحمد عارف أرحيل الكفارنة، 2015، ص 288).

معنى الحضارة:

معنى الحضارة لغة: جاء في لسان العرب في مادة "حضر": الحضور: نقيض المغيب الغيبة، والحضر: خلاف البدو، والحاضر: خلاف البادي، والحَضْرُ خلاف البادية، وهي القرى والمدن والريف، سميت بذلك أهلها حضروا الأمصار ومساكن الديار التي يكون لهم بها قرار... الحاضرة: الحي العظيم أو القوم (محمد نصر عارف، 1994، ص 15).

وورد في المعجم الوسيط أن الحضارة تعني الإقامة في الحضر، وأن مظاهر الرقي العلمي والفني والأدبي والاجتماعي توجد في الحضر.

وفي قاموس المحيط، الحضارة ضد فعل غاب، والحاضرة والحضارة خلاف البادية (ياسين بوللوى، 2002، ص 09).

كما تعني التحضر أو التمدن أو التقدم (فهد بن عبد العزيز بن عبد الله السندي، 1430 هـ، ص 47).

معنى الحضارة اصطلاحاً: تعتبر كلمة حضارة من الألفاظ اللغوية الأكثر شيوعاً في الاستعمال لدى الكتاب والمفكرين في العصر المعاصر، غير أن هناك غموضاً يكتنف مدلولها الاصطلاحي، ولعل ذلك راجع إلى الخلفية الفكرية والتكوينية العلمي والزاد المعرفي لدى هؤلاء الكتاب، مما أدى إلى عدم الاتفاق على معنى محدد لها.

تُعرف 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 مظاهر النشاط البشري الصادر عن تديير عقلي" (طاهر أحمد محمد الريامي، 2016، ص 309).

وتعني الحضارة أيضاً كل ما اخترعه الإنسان في سائر جوانب أنشطته العقلية والخلقية، المادية والنفسية (فهد بن عبد العزيز بن عبد الله السندي، 1430 هـ، ص 43).

كما يقصد بها البعض مجموعة الانجازات المادية والمعرفية والقيمية في فترة تاريخية ما. أيضا تعرف الحضارة بأنها التجسيد العملي لتلك الاستجابات والمواقف التي ينزع إليها الأفراد، وهي بالتالي تنزع إلى العمومية خلافا للثقافة التي تنزع الخصوصية، فالحضارة هي الطور الأرقى في سلم تقدم الإنسان (فهد بن عبد العزيز بن عبد الله السنيدي، 1430 هـ، ص 47) يمكن الإشارة إلى تعريف دقيق شامل لمعنى الحضارة مفاده أن الحضارة تعني الحصيلة الشاملة للمدنية والثقافة فهي مجموع الحياة في صورها وأنماطها المادية والمعنوية (أحمد عارف أرحيل الكفارنة، 2015، ص289).

معنى الحوار بين الحضارات

على المستوى النظري يمكن القول أن الحوار بين الحضارات في معناه العام هو التواصل بين الأمم والشعوب، وحوار الحضارات هو التشاور والتفاعل الثقافي بين الشعوب، والقدرة على التكيف مع الأفكار المخالفة والتعامل مع جميع الآراء الثقافية والدينية والسياسية (هرنون نصيرة، ص445). أما على المستوى المعرفي والتاريخي فانطلاقا من اعتبار الحضارة منجزا إنسانيا اشتركت جميع الأنشطة الذهنية والجسدية في صناعته وتحقيقه في الواقع الخارجي، وأنها بمثابة تجسيد حي ومتقدم لمجموع الإيرادات والمبادرات التي قام بها الإنسان في هذا السبيل، فإنه لا يمكن إنكار دور عملية التراكم الإنساني على صعيد عمليات الإبداع وتوظيف الطبيعة وثرواتها. من هذا المنظور الإنساني تأتي أهمية الحوار بين الحضارات باعتبار أن الإنسان تاريخا وحاضرا هو الذي صنع ملحمة الحضارة، إذ لم يسجل تاريخ الإنسانية قاطبة أن حضارة واحدة استطاعت أن تتحكم وحدها في العالم، وإنما نجد باستمرار حالات الأقطاب الحضارية المتعددة (محمد محفوظ، المرجع السابق، ص 138).

وفي إشارة للحوار بين الحضارات، قامت منظمة العالم الإسلامي للتربية والعلوم والثقافة "إيسيسكو icesco" بتأصيل علمي لمفهوم الحوار، وتأسيسا عليه أكدت على أن الحوار هو مفهوم سياسي أيديولوجي ثقافي وليس مفهوما قانونيا، كما أنها وضعت ثلاثة مستويات للحوار هي: (فؤاد بلخير، 2009-2010، ص 126)

- الحوار بين الحضارات.
- الحوار بين الثقافات.
- الحوار بين الأديان.

ثانيا - شروط الحوار بين الحضارات: إن الحوار بين الحضارات لا يمكن أن يتحقق إلا إذا توافرت جملة من الشروط أهمها:

- المعرفة: ويقصد بها أن يدرك كل محاور ذاته جيدا، وما هدفه من الحوار.
- التعرف على الآخر: من خلال التعرف على الحضارات الأخرى والإطلاع على قيمها وتاريخها.
- الاعتراف بالآخر: بمعنى أن يكون الحوار قائما على الاحترام المتبادل، فلا يكون الحوار بين قوي وضعيف، فإذا توازنت القوى كان هناك مجال للحوار (فريدة فلاك، داود جفافة، 2019، ص ص 490-491).
- أن لا يقوم الحوار على المركزية الحضارية التي تريد العالم حضارة واحدة مسيطرة ومهيمنة على الحضارات الأخرى (طاهر أحمد محمد الريامي، 2016، ص315).
- التركيز على القواسم المشتركة، حيث أن العودة إلى التاريخ المشترك والإرث الثقافي الكبير والقيم الانسانية الرفيعة كفيل بما يدعم ويعزز فرص الحوار والتقارب.

- أن يحترم الحوار المرجعيات والخصوصيات الثقافية ويتعدى عن التسلط وإلغاء الآخر (محمد جعير، 2018، ص 16).
- عدم الحوار من موقع دفاعي، بهدف إقصاء الآخر أو الاستخفاف به.
- نبذ العصبية المقيتة على جميع المستويات، سواء على مستوى الأفراد أو الجماعات أو الدول (صالح بوبشيش، 2004، ص ص 53-54).
- حضور النهضة، بمعنى لا يمكن الدخول في نسق الحوار الحضاري ونحن نعيش الجمود والتخلف (محمد محفوظ، 1998، ص ص 139-140).
- الندية والتكافؤ، حيث لا يقوم الحوار ولا يثمر إذا عمد القوي إلى فرض رؤاه وأنماط حياته على الآخرين، فالغرب يعرقل الحوار إذا ظن أن ثقافته أرقى وأسمى من ثقافة المسلمين، والمسلمون بدورهم يعرقلون الحوار إذا تطرفوا في التعالي على الآخرين بدعوى مركزية الحضارة الإسلامية.
- النزاهة والموضوعية في قضايا الاختلاف في إطار التعدد الثقافي والتمايز الحضاري.
- الاستعداد لنقد الذات قبل الإقدام على نقد الآخر، وتجدر الإشارة هنا إلى ضرورة تحلي المسلمين بالجرأة والشجاعة لنقد تراثهم الإسلامي وتاريخهم وواقعهم (نادية محمود مصطفى وآخرون، 2004، ص ص 14-15).
- الإيمان بالجوهر الانساني المشترك.
- الإقرار بالتنوع والتعدد الحضاري.
- الاعتراف بالانتماء الحضاري (محمد سعدي، 2012، ص ص 24-26).
- ربط الحوار بالجوانب المشتركة بين المجتمع الإنساني.
- الثقة بين أطراف المجتمع الإنساني (أحمد جاسم الشمري، 2016، ص 122).
- أن يتناول الحوار مختلف القضايا التي تهم الطرفين.
- أن يهدف الحوار إلى تحقيق منافع مشتركة للطرفين.
- أن يكون الحوار متحضرا ومرتفعا عن الموضوعات ذات الحساسية التي قد يؤدي تناولها إلى إفشال الحوار أو إيقافه.
- أن يسير الحوار وفق برنامج مُعد مسبقاً (عبد العزيز بن عثمان التويجري، 1998، ص ص 50-51).
- في السياق ذاته، اقترح رجب البنا شروطاً أخرى لإنجاح الحوار بين المسلمين والغرب، أهمها: (رجب البنا، 2002، ص ص 329-334).
- أن يفهم الغرب حقيقة الإسلام، وأن لا يخلط بين الإرهاب والإسلام.
- أن تخلو الساحة الإعلامية في الجانبين من الاتهامات المتبادلة التي تؤدي إلى توتر الأجواء.
- أن الحوار بين الغرب والعالم الإسلامي لا يبدأ في وسائل الإعلام، بل يجب أن يبدأ من المختصين والعلماء بقصد البحث عن أرضية مشتركة.
- ضرورة البدء بالقضايا التي تحتاج إلى تعاون العالم الإسلامي مع الغرب، مثل قضية انتشار جماعات العنف في العالم، وتناقص الموارد المائية، والتلوث البيئي.

أما منظمة العالم الإسلامي للتربية و العلوم و الثقافة "إيسيسكو" فقد حددت شروط الحوار فيما يلي: (فؤاد بلخير، 2009-2010، ص 126).

- أن يكون الحوار متكافئاً.
 - أن يهدف لتحقيق منافع مشتركة للطرفين.
 - أن يكون وفق برامج محددة وتخطيط مسبق.
- وفي سبيل ذلك برمجت وفعلت منظمة "إيسيسكو" عددا من الأنشطة مع الهيئات الإقليمية والعالمية، حيث عقدت عشرات الملتقيات الدولية والإقليمية حول قضايا الحوار المختلفة.

المحور الثاني: حدود "الحوار بين الحضارات"

يتناول هذا المحور بالتحليل حدود طرح "الحوار بين الحضارات"، وذلك من خلال التطرق إلى معوقات هذا الأخير، وكذا الانتقادات الموجهة له.

أولا - معوقات "الحوار بين الحضارات"

لقد ذهب بعض المحللين إلى التشكيك في جدوى الحوار بين الحضارات، واعتباره برمته موضوعا مهرجانيا بدأ الاحتفاء به بصورة مفاجئة منذ تسعينيات القرن العشرين كرد فعل على نظرية صراع الحضارات، ومن ثم فإنه لا يُعتبر موضوعا أصيلا ذا جدوى حقيقية ومحكوم عليه بالفشل، ويسوقون لذلك حججا أهمها:

- رفض التعددية وعدم احترام خصوصية الآخر نتيجة لسيادة الأفكار العنصرية التي تمجد كل ما هو غربي وتعتبر أن لا ثقافة ولا حضارة إلا الثقافة والحضارة الغربية (هرنون نصيرة، ، جوان 2017، ص 445)، حيث أن الغرب كان ولا يزال ينظر إلى ذاته على أنه مركز العالم وأعلى حضارة إنسانية فيه، ومن ثم ينظر نظرة استعلاء إلى ما سواه من الأمم والشعوب والحضارات، ومن ذلك أن الحضارة الغربية لا تدرك أنها مشترك إنساني تراكمي بنائي ساهمت فيه كل الحضارات وبالذات حضارات الشرق (أحمد عارف أرحيل الكفارنة، 2015، ص 294).

- الترويج لفكرة الصدام الحضاري التي ساهمت في تعقيد إشكالية العلاقة بين الإسلام والغرب خاصة من الناحية الحضارية، والتي مفادها أن الحرب ستأخذ شكل التصادم بين الخصوصيات الحضارية والثقافية بشكل عام، وأن هذه الأخيرة ستحل محل الحدود السياسية والأيدولوجية للحرب الباردة (سعيد فكرة، 2014، ص 158).

- عدم التكافؤ بين طرفي الحوار المتمثلين في الغرب والعالم الإسلامي سواء في القوة أو الحجم، وكنتيجة لذلك فإن الغرب هو دائما الذي يضع أجندة الحوار ويحدد قضاياها، في حين يرضخ الطرف الآخر ويقوم فقط بفعل الرد على المبادرة (نادية محمود مصطفى وعلا أبو زيد وآخرون، 2007، ص ص 7-8).

- صورة العدو المتبادلة التي تطورت عبر التاريخ، مع الجهود الحثيثة من جانب أصحاب المصالح من كلا الطرفين في الترويج لهذه الصورة السلبية (محمود حمدي زقروق، 2005، ص 46)، فمن خلال عرض صورة عامة عن موقف الغرب من الإسلام والمسلمين من جهة وموقف المسلمين من الغرب من جهة ثانية يتضح أن ثمة صورة عدائية يحملها الطرفان تجاه بعضهما البعض (رزيق رابح ورزقي بن عومر، 2019، ص 20). ومن ثم فإن من أهم معوقات الحوار بين الشرق والغرب كانت الحروب التي شكلت صورة واضحة المعالم في العلاقات بين الشرق والغرب، ولهذا تستدعي الذاكرة دائما حالة الخوف من الآخر في إطار لم يستطع

الطرفان التخلص منه، لأنه رسخ في الذاكرة وتناقلته الأجيال في صورة تعكس ما في الباطن من كراهية للآخر وحقد عليه (أحمد عارف أرحيل الكفارنة، 2015، ص 294).

- ربط ظاهرة الإرهاب بالإسلام والمسلمين في الخطاب الرسمي والإعلامي الغربي: لقد كانت أحداث الحادي عشر سبتمبر 2001 منعرجا خطيرا في علاقة الإسلام والعالم الإسلامي بالغرب، فمنذ تلك اللحظة تصدر مصطلحا الإرهاب والتطرف قائمة أولويات مختلف دول العالم وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية، وأصبح الإرهاب في الخطاب الإعلامي والرسمي الغربي صفة لصيقة بالإسلام والعالم الإسلامي (رزيق راج ورزقي بن عومر، 2019، ص 22)، مما أفرز انعكاسات جد خطيرة في الأوساط العالمية والإقليمية خاصة بسبب سوء التعامل مع المسلمين في الغرب، وهو ما زاد في تآزم العلاقة بين المسلمين والغرب. (سعيد فكرة، 2014، ص 158).

- تنامي ظاهرة الاسلاموفوبيا: والتي تعني الخوف المرضي من الإسلام والمسلمين، وهي ظاهرة سائدة في الغرب، وزادت حدتها ووتيرة انتشارها بعد أحداث الحادي عشر سبتمبر 2001، حيث لا يوجد مجال للشك أن هذه الأحداث وما تلاها قد امتحنت العلاقات بين الغرب وعلى رأسه الولايات المتحدة الأمريكية من جهة والعالم الإسلامي من جهة ثانية، وأظهرت النتائج انعداما واضحا للثقة بل وأكثر من ذلك عداء صارخا بين الطرفين (مأمون فندي، 2003، ص 206).

- المعوقات الدينية والعقدية: وهي جملة الاختلافات الدينية والعقدية بين الإسلام والمسيحية من جهة وبين الإسلام واليهودية من جهة أخرى وهي بطبيعتها صلبة غير قابلة للتنازل أو التسوية أو التجزئة، وبالتالي تقف حجر عثرة أمام مسار الحوار بين الحضارات (رزيق راج ورزقي بن عومر، 2019، ص 25).

- القضية الفلسطينية: إن من ضمن المعوقات الهامة للحوار هو انعدام الاستقرار في الشرق الأوسط، أي فيما يعرف بالقضية الفلسطينية، والمتمثل في رفض الكيان الصهيوني للسلام والالتزام بقرارات هيئة الأمم المتحدة، وعدم الاعتراف بحقوق الشعب الفلسطيني كحق العودة وإقامة دولته المستقلة عاصمتها القدس الشرقية (أحمد عارف أرحيل الكفارنة، 2015، ص 302)، خاصة وأن كل هذا الرفض والتعننت يتم تحت الحماية والرعاية والوصاية الغربية. وفي نفس السياق اعتبر حسن البنا أن انحياز الغرب تجاه إسرائيل هو العقبة الكبرى في طريق الحوار بين العالم الإسلامي والغرب (رجب البنا، 2002، ص 334).

- سياسة الكيل بمكيالين، التي تنتهجها الدول الغربية في موقفها تجاه مختلف القضايا التي تهم المسلمين (هرنون نصيرة، جوان 2017، ص ص 445 - 448)، كالقضية الفلسطينية وقضية الروهينغا وغيرهما.

- مشكلة التمثيل، وهو ما يطرح إشكالية من يحاور من؟، وبعبارة أخرى لإجراء حوار مثمر بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية، من هو المؤهل لحوار "الأخر": هل هم السياسيون أم رجال الدين أم المثقفون؟ (عبد الرحمان خرشي ومحمد بومانة، 2019، ص 465)، حيث يلاحظ على الواقع الدولي ما يلي:

أ- إشكالية تعدد المؤسسات الممثلة للغرب، حيث أنه على المسلمين أولاً أن يحددوا الطرف الذي سيحاورونه، فالغرب ليس واحدا في تركيبته وإنما مكوّن من عدة مؤسسات مختلفة، وأحيانا متناقضة، منها الكنسية والسياسيون والإعلاميون والجامعات والنقابات وجماعات الضغط، وهو تنوع يتطلب من المسلمين استيعاب الغرب بصورة أقرب من مجرد دراسة تاريخ الصليبيين واللوبي الصهيوني ونمطية الإعلام. لذلك على المسلمين أن يأخذوا بعين الاعتبار أن جميع هذه المؤسسات ظهرت وتطورت ضمن واقع متغير وبالتالي ينبغي التعامل معها بأشكال مختلفة.

ب- إشكالية تعدد المؤسسات الممثلة للمسلمين، مما يطرح مشكلة الطرف الذي يتولى محاوره الغرب، هل هو الأزهر أو السعودية أو إيران أو منظمة التعاون الإسلامي أو الإعلام أو الجامعات أو رجال الدين أو الساسة ..، وهو ما يثير عقبة في طريق محاوره الغرب للمسلمين وكيفية تحديد الجهة أو المؤسسة المخولة بتمثيلهم.

بالإضافة إلى معيقات أخرى مثل: (عبد الله علي العليان، 2004، ص ص 109-117)

- الاختلاف المفاهيمي بين طرفي الحوار، وعدم وجود قاعدة مفاهيم مشتركة.
- التعصب الذي كثيرا ما يعكس صفو الأجواء بين الأطراف.
- الأحكام المسبقة والعداوات القديمة.
- نقص المعلومات الصحيحة والموضوعية عن الآخر.
- تناقض المصالح.

ثانيا- نقد "الحوار بين الحضارات"

لقد تعرضت مقولة "الحوار بين الحضارات" إلى العديد من الانتقادات من طرف عدة مفكرين عبر العالم، ومن بينهم المفكر زكي الميلاد الذي انتقد تعبير "الحوار بين الحضارات" من خلال مجموعة من الثغرات أهمها: (زكي الميلاد، 2013، ص ص 14-15).

- عدم دقة تعبير "حوار الحضارات"، ذلك أن أول ما يعترض هذه المقولة هو هل أن الحضارات تتحاور فعلاً؟، وكيف نتصور هذا التحاور ونبرهن عليه؟، علماً بأن الباحثين والمؤرخين في ميادين التاريخ والاجتماع والأنثروبولوجيا والحضارة والثقافة الذين درسوا صور وأنماط العلاقات بين الحضارات لم يتحدثوا عن ظاهرة الحوار بين الحضارات، وإنما تحدثوا عن ظواهر أخرى كالفاعل والتعاقب والتبادل والاحتكاك إلى جانب الصراع والصدام.

- إن مقولة "حوار الحضارات" مليئة بالغموض والالتباس، وإن الذين يطرحون هذه المقولة يتوقفون عند منطوقها، ذلك أن الحوار بين الحضارات يكون عفويًا وتلقائيًا نتيجة الاحتكاك الطبيعي، فيكون عبارة عن تبادل التأثير من أخذ وعطاء بفعل السيرورة التاريخية، وهذا النوع من تلاقح الحضارات لا يحتاج إلى دعوة، ولا يكون بتخطيط مسبق بل هو عملية تاريخية تلقائية.

- عدم إمكانية تطبيق حوار الحضارات، لأن الغرب الذي يُفترض فيه أن يكون طرفًا أساسيًا في أي حوار على مستوى الحضارات ليس مستعدًا للانخراط في حوار مع حضارات يعتبرها غير متكافئة معه، وهو الذي يمثل الحضارة الغالبة والمسيطرة على العالم والمتحكمة في ثرواته، كما أن تاريخ علاقات الغرب بالحضارات الأخرى قد لا يشجعه على هذا الحوار.

- افتقار العالم العربي والإسلامي لنظرية واضحة حول حوار الحضارات، والتعامل مع مصطلح "الحوار بين الحضارات" بطريقة تغلب عليها العمومية والإطلاقية، لكنه رغم ذلك يبقى من المقولات التي يمكن اعتبارها دعوة أخلاقية نبيلة.

المحور الثالث: البديل عن الحوار بين الحضارات

بعد التعرض إلى الثغرات التي يعاني منها طرح "الحوار بين الحضارات" وكذا الانتقادات الموجهة له، يأتي هذا المحور الأخير من الدراسة لعرض أهم البدائل المطروحة في مجال العلاقة بين الحضارات، وهما طرحي "تعارف الحضارات" و"تفاعل الحضارات".

أولاً - تعارف الحضارات

نظراً للانتقادات السابقة الموجهة لطرح الحوار بين الحضارات، ونظراً لأن الحوار لا يقوم في أغلب الأحيان على التعارف المسبق الكفيل بانفتاح كل طرف على الآخر، وأن كل حضارة تشتكي من الحضارات الأخرى بأنها لا تُعرف بالشكل الذي ينبغي، أو لا تُعرف إلا من خلال بعض الظواهر العابرة والسطحية والمحدودة، الأمر الذي يؤكد أن هناك جهلاً متبادلاً بين الحضارات الذي قد يكون سبباً في أي تصادم يحصل بينها، وبالتالي فإن رفع هذا الجهل هو أحد أبعاد مقولة "تعارف الحضارات"، ذلك أن الجهل بالآخر هو من أشد العوائق في وجه مشروع "حوار الحضارات".

جدير بالملاحظة أن الإنسان عدو ما يجهل، فالذي لا أعرفه قد أتخذ منه موقفاً عدائياً دون شعور، وهذا يعني أنه كلما قلّ التعارف بين الشعوب زادت وتيرة الحرب وحدتها، وعلى العكس فإنه إذا زاد التعارف بين شعبين فإن هذه المعرفة ستحوّله من مجهول نخشى التصادم معه إلى معروف نأمل في التقرب إليه، وهذا لا شك سيقبل من الأزمات والحروب، وهو ما يضمن للعالم حياة أكثر أمناً وسلاماً (راغب السرجاني، 2011، ص 133).

من هنا تُعتبر فكرة "تعارف الحضارات" طرحاً جديداً أطلقه المفكر الإسلامي زكي الميلاد في رؤية مغايرة لحوار الحضارات، وهي نظرية مستوحاة من القرآن الكريم، هذا "التعارف" الذي يعتبره أكثر واقعية ومصداقية من "الحوار" في التعبير عن ما هو مأمول في هذه العلاقة.

إن مفهوم "تعارف الحضارات" يعبر عن رؤية إسلامية مستوحاة من القرآن الكريم وذلك في قول الله تعالى: { يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ } (سورة الحجرات - الآية 13)، وإن دراسة تحليلية لهذه الآية تمكّن من استخلاص أهم المراكز الأساسية لتعارف الحضارات وهي:

- شمولية الخطاب الإسلامي: { يَا أَيُّهَا النَّاسُ }، بمعنى أن القرآن الكريم خطاب إلى الناس كافة، من غير أن يتحيز إلى أمة بعينها بسبب القوم أو العرق أو اللغة (زكي الميلاد، 2013، ص 18).
- وحدة الأصل الإنساني: لقول الله تعالى: { إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ }، فالإنسانية بكل تنوعاتها وبكل مستوياتها في المعايير الاجتماعية والعلمية والاقتصادية إنما ترجع إلى أصل واحد، والقرآن الكريم يريد أن تعي الإنسانية هذه الحقيقة وتلتزمها كمبدأ في نظرة كل إنسان للآخر ونظرة كل أمة لأخرى.
- الإقرار بالتنوع الإنساني: { وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ }، حيث أن القرآن الكريم ربط بين وحدة الأصل الإنساني وبين التنوع الإنساني، هذا الربط الذي يفهم منه أن وحدة الأصل الإنساني لا تعني إلغاء التنوع بين الناس، وأن التنوع والانقسام في العيش إلى شعوب وقبائل لا تعني إلغاء وحدة الأصل الإنساني.
- ضرورة التعارف: { لِتَعَارَفُوا }، ذلك أنه لا يكفي أن يدرك الناس أنهم من أصل إنساني واحد، بل هم بحاجة إلى أن يتعارفوا، وأن يصل مستوى هذا التعارف إلى الشكل الذي يتحقق بين الأسرة ذات الأصل الواحد، ويسمو بالعالم إلى مستوى يعيش فيه الناس كما لو أنهم أسرة إنسانية واحدة ذات أصل إنساني واحد، فبدون تعارف بين الأمم والحضارات لن يكون هناك حوار، فالتعارف هو الذي يحدد مستويات الحوار ويثريها ويثمرها (زكي الميلاد، 1999، ص ص 74-75).

- عدم التناقض بين التفاضل والمساواة: {إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ}، حيث أن القرآن الكريم لا يلغي مبدأ التفاضل بين الناس وبين الشعوب والقبائل، لأن التفاضل إنما يعبر عن واقع موضوعي لا يتعارض مع مبدأ العدل والمساواة، والجديد الذي جاء به الإسلام هو تغييره لمقياس التفاضل، من مقياس التفاضل بالأنساب والقوم والقبيلة والعشيرة والعرق والمال إلى مقياس سامية تربط الأمم والحضارات بالجانب القيمي وأهمها المعيار الديني.

- شخصية كل أمة في كرامتها: لأن الكرامة هي التعبير الحقيقي لوجدان كل أمة وهي التي تشكّل للأمم نظرتها إلى ذاتها وإلى مكانتها وسيادتها وعزتها، وأكثر ما تصاب به الأمم حينما تتأثر كرامتها، حتى أن البعض فسّر سلوك ودور ألمانيا في الحرب العالمية الثانية أنه انتقام من الإذلال الذي فرضته عليها دول الحلفاء بعد هزيمتها في الحرب العالمية الأولى، فالأمة لها كرامة كما للفرد كرامة.

- أولوية المعيار الأخلاقي: {إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ}، إن العلاقات والروابط بين الأمم والشعوب والحضارات في المنظور الإسلامي ليست مجرد مصالح ومنافع، وليست محكومة بالسياسة والاقتصاد فحسب، وإنما هناك القيم والأخلاق والآداب، فالعالم لا يستطيع أن يعالج أزماته ومشاكله بالسياسة فحسب أو بالاقتصاد والعلم فقط، فالسياسة تحولت إلى أداة لجلب المصالح، والاقتصاد محكوم بالمنافع وبقاعدة الربح والخسارة، والعلم انفصل عن القيم، والذي يضيفه الإسلام في مجال العلاقات الدولية هو إدخال منظومة القيم والأخلاق التي بات من المؤكد أن العالم قد افتقدها وهو في أمس الحاجة إليها، وذلك بسبب ما لحق به من الضرر من جراء انعدام العامل الروحي والأخلاقي في العلاقات الدولية وفي العلاقات بين الأمم والحضارات (زكي الميلاد، 1999، ص ص 76-77).

يعتقد زكي الميلاد أن سبب ورود لفظ {لتعارفوا} في القرآن الكريم بدلاً من "ليتحدوا" أو "ليتعاونوا" أو غير ذلك من الكلمات المرتبطة بهذا النسق، هو مصدر القيمة والفاعلية في مفهوم "التعارف"، فهذا الأخير هو الذي يؤسس لمفاهيم مثل "الحوار" و"التعاون" و"الوحدة" ويحدد لها درجتها وضورها، وهو الذي يحافظ على فاعليتها وتطورها واستمرارها من جهة، ومن جهة أخرى فإن التعارف كمفهوم وفاعلية له دور وقائي في منع النزاع والصدام على مستوى الأمم والحضارات، بل وهو الذي حافظ على تعاقب الحضارات في التاريخ الإنساني (محمد بوارويح، 2010، ص 61).

كما تتمثل أهداف مقولة "تعارف الحضارات" فيما يلي:

- 1- التقارب: حيث أن التعارف الإيجابي هو الذي يبذل فيه كل طرف أقصى جهوده للتعرف على ما يقربه من الطرف الآخر.
- 2- التعايش السلمي: وذلك من خلال تعميق العمل بفلسفة السلام مع الآخر الحضاري.
- 3- فك عقدة الهيمنة وتجاوز فكرة الصراع: لأن الحضارة الغربية الحديثة بُنيت على الصراع والهيمنة، وما يزال الصراع هو المحرك الأساسي لسياسة الغرب.
- 4- معرفة الآخر على حقيقته وتصحيح الصورة المُسبقة عنه: فغالبا ما رسمت الحضارات صوراً نمطية لغيرها من الحضارات الأخرى وتعاملت معها على هذا الأساس.
- 5- تشجيع فكرة الانتفاع المتبادل: فالرؤية الإسلامية تنطلق من عقيدة أن الله تعالى لم يخلق الأرض لتُسفك الدماء بل لينتفع كل فريق بخير ما عند الفريق الآخر. (هجيرة شبلي، 2012-2013، ص ص 147-148)

6- تضييق مساحة الخلاف: حيث أن التعارف بين الحضارات يرتقي إلى مستوى أعلى هو تبادل المعرفة أو تبادل المعارف، بكل ما في المعنيين من دلالات لغوية ومعرفية وإنسانية عميقة، وذلك يعني أنه كلما اتسعت المعرفة المتبادلة بين الشعوب والأمم على مختلف المستويات، ضاقت مساحة الخلاف وانزوى الاختلاف وتراجع وفقد القدرة على التأثير السلبي الذي يضر بالعلاقات الإنسانية فيما بين الدول والأمم والشعوب (علي ليله، 2006، ص 103).

وعلى الصعيد الأكاديمي أكد زكي الميلاد أنه بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001 قد تنامت في المجتمعات الغربية ظاهرة لفتت إليها انتباه الكثيرين من داخل هذه المجتمعات ومن خارجها، إنها ظاهرة تزايد واتساع دائرة الاهتمام بالاطلاع والتعرف والتساؤل عن الإسلام من جديد، لدرجة أصبحت المؤلفات والكتابات في هذا المجال هي الأكثر انتشاراً وتداولاً وطلباً، وبدأت المراكز والمعاهد والجمعيات الإسلامية في الغرب تستقبل اتصالات لم تشهد مثيلاً لها من قبل، تدور في مجملها حول ماهية الإسلام والقضايا الإسلامية والمجتمعات الإسلامية، ووصل الحال ببعض المعاهد والكليات والجامعات الأوروبية والأمريكية إلى تخصيص برامج دراسية حول الإسلام، والاستجابة لرغبات طلابها في تكوين المعرفة بالإسلام والثقافة الإسلامية، ويمكن وصف هذه الظواهر بأنها تأتي في سياق تأكيد الحاجة إلى "تعارف الحضارات" (هجيرة شبلي، 2012-2013، ص 148).

مما سبق يتضح أنه من غير أن تبدأ الحضارات من التعارف فلن تتخلص من رواسب الصدام ولن تصل إلى حوار الحضارات، فالتعارف هو أحد أرقى المفاهيم وأكثرها قيمة وفعالية، ومن أشد وأهم ما تحتاج إليه الأمم والحضارات، وهو دعوة لأن تكتشف وتتعرف كل أمة وكل حضارة على الأمم والحضارات الأخرى، بلا سيطرة أو هيمنة أو إقصاء أو تدمير، والتعارف هو الذي يحقق وجود الآخر ولا يلغيه، ويؤسس العلاقة والشراكة والتواصل معه لا أن يقطعها أو يمنعها أو يقاومها.

ثانياً - تفاعل الحضارات

إن العلاقة بين "الأنا الحضارية" و"الآخر الحضاري" يجب أن يحكمها منطق التفاعل الحضاري، لا الهيمنة والتبعية بحجة المركزية الحضارية ولا الانغلاق والعزلة بحجة الاختلاف والتمايز، فكما أن التعددية في الأمم هي سنة من سنن الله في الخلق كذلك التعددية في الحضارات، لأن هذا التمايز الحضاري هو واحد من أهم أسباب التعددية بين الأمم (محمد عمارة وجمال البنا وآخرون، 2002، ص 62).

تقوم الفلسفة الإسلامية في رؤية الآخر، حسب الدكتور محمد عمارة، على نقطتين أساسيتين:

- التنوع والتعدد والاختلاف في كل عوالم المخلوقات كسنة من سنن الله في خلقه، وليس التمرکز حول الذات مع إنكار الآخر ومشروعية اختلافه وتمييزه.

- التدافع كطريق وسط للحراك الاجتماعي والفكري، فهو يعدّل المواقف إذا اختلت علاقات العدل والتوازن بين الفرقاء المختلفين فالصراع الحضاري ليس سبيل التقدم والصالح والإصلاح، بل سبيل ذلك هو التفاعل والتدافع والتنافس والتسابق على طريق التقدم، ففلسفة التدافع الحضاري - حسب الدكتور محمد عمارة - هي البديل الإسلامي لفلسفة الصراع الحضاري (محمد عمارة، 2006، ص 55-56).

من هنا يبقى التفاعل مع الحضارة الغربية الحديثة هو الطريق الذي ينبغي أن يسلكه العالم الإسلامي، لأن التفاعل هو عنوان لجملة قوى وتحولات وتصورات ومؤسسات مجتمعية تتجه جميعها إلى العلاقة والحوار مع الدوائر الحضارية الأخرى. وبهذا المعنى ليس التفاعل وصفاً جاهزة قد تختار جماعة بشرية ما رفضها أو تطبيقها، بل هو جملة من العمليات التراكمية عبر التاريخ.

في شأن متصل وفي إجابته على السؤال: هل نحن أمام قرن أمريكا أم أمام قرن الإسلام؟، أجاب الدكتور محمد عمارة أن هذا السؤال خاطئ من الأساس، ذلك أن الإسلام وهو يرفض الهيمنة الغربية وكل هيمنة استعمارية أو حضارية لا يقدم نفسه بديلاً للآخرين، ولا يسعى ليحل محل الآخرين، فالرؤية الإسلامية ترى العالم "منتدى حضارات" تتفاعل فيما هو مشترك إنساني عام وتتمايز في خصوصياتها العقائدية والقيمية والثقافية، ولا تريد العالم حضارةً واحدةً، حتى ولو كانت هذه الحضارة الواحدة هي حضارة الإسلام نفسها (محمد عمارة، 2003، ص 132)، لقول الله تعالى: { وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا فَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ } (سورة يونس - الآية 99).

إن الإسلام يريد منتدى حضارات تتفاعل وتتدافع فيه الحضارات، فلا تفاعل ولا تدافع بدون تعدد واختلاف، ولا إصلاح ولا صلاح بدون هذا التفاعل والتدافع بين الحضارات (محمد عمارة، 2003، ص 133)، مصداقاً لقول الله تعالى: {وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ} (سورة البقرة - الآية 251).

لذلك فإن الاجتهادات الإسلامية التي تعمل على بلورة معالم المشروع الحضاري الإسلامي، والتي تحاول تقديم إجابات إسلامية لأسئلة القرن الحادي والعشرين، إنما تعمل على تقديم إجابات إسلامية للنهضة في العالم الإسلامي، ولا تقدم بديلاً إسلامياً للحضارات غير الإسلامية، فالرؤية الإسلامية تريد إقامة النموذج الإسلامي في عالم الإسلام، وبعد ذلك فليُنظر فيه من يريد وليستفد منه من يريد (محمد عمارة، 2003، ص 134).

خاتمة:

بعد التعرض لمختلف مفاصل البحث بدءاً من مفهوم الحوار بين الحضارات، مروراً بحدود مصداقية هذا المفهوم من خلال تناول المعوقات التي تحول دون تطبيقه وكذا الانتقادات الموجهة إليه، وانتهاءً إلى المفاهيم البديلة المقترحة لتعويض مفهوم الحوار بين الحضارات ممثلة في "تعارف الحضارات" و"تفاعل الحضارات"، يمكن استنتاج ما يلي:

- إن مفهوم الحوار بين الحضارات رغم إيجابياته ومعانيه الإيجابية وبعض الأصوات المنادية به أكاديمياً وإعلامياً ورسمياً على المستوى الدولي والإقليمي والعالمي من مختلف الدول والأمم والحضارات، ورغم الإسهامات الفردية والدولية ومن بعض المنظمات الدولية في تأطير ندوات وملتقيات دولية في ذات السياق، يبقى مفهوم الحوار بين الحضارات مجرد طرح مثالي أو أمنية تختلج صدور المنادين بها، تحول دون تجسيده عقبات كثيرة ذُكرت في المحور الثاني من هذا البحث.

- إن مفهومي "تعارف الحضارات" و"تفاعل الحضارات" أكثر علمية وواقعية ومصداقية من مفهوم "الحوار بين الحضارات"، لأنهما يعبران عن سلوك حضاري تلقائي وتراكمي عبر الزمن، ويساهمان في تقريب المسافات وتليين العقبات بين مختلف الحضارات. فما بلغته البشرية من مستوى حضاري إنما هو نتاج التفاعل والتعارف بين مختلف الحضارات على مر العصور.

قائمة المراجع:

1. أحمد جاسم الشمري، (2016)، مشروع الحوار الحضاري: أبعاده ومستقبله، مجلة مركز بابل للدراسات الإنسانية، المجلد 16، العدد 4.
2. أحمد عارف أرحيل الكفارنة (جوان 2015)، معوقات الحوار بين الشرق والغرب، مجلة دفاتر السياسة والقانون، العدد 13.
3. راغب السرجاني، (2011)، المشترك الإنساني: نظرية جديدة للتقارب بين الشعوب، ط1، مؤسسة اقرأ، القاهرة، مصر.

4. رجب البنا (2002)، الغرب والإسلام، ب ط، هيئة الكتاب، القاهرة، مصر.
5. رزيق رايح ورزقي بن عومر (سبتمبر 2019)، معوقات الحوار بين الإسلام والغرب وآليات تجاوزها، مجلة متون، كلية العلوم الاجتماعية والانسانية، المجلد 11، العدد 02، جامعة الدكتور مولاي الطاهر سعيدة، الجزائر.
6. زكي الميلاد (1999)، المسألة الحضارية، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان.
7. زكي الميلاد (2013)، "تعارف الحضارات: الفكرة، الخبرة والتأسيس"، مجلة الحوار الثقافي، عدد خريف وشتاء 2013، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، الجزائر.
8. سعيد فكرة، جانفي (جانفي 2014)، إشكالية العلاقة بين الإسلام والغرب، مجلة كلية العلوم الإسلامية العدد 8، جامعة باتنة، الجزائر.
9. صالح بوبشيش (2004)، مستقبل العلاقة بين المسلمين والغرب وحتمية خيار الحوار، مجلة الإحياء، العدد 8.
10. طاهر أحمد محمد الريامي (أكتوبر 2016)، حوار الحضارات، مجلة الأندلس للعلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 15، العدد 12.
11. عبد الرحمان خرشي ومحمد بومانة (جوان 2019)، حوار الحضارات كأفق للعيش المشترك، مجلة الناصرية للدراسات الاجتماعية والتاريخية، مجلد 10، العدد 1.
12. عبد العزيز بن عثمان التويجري (1998)، الحوار من أجل التعايش، ط1، دار الشروق، القاهرة، مصر.
13. عبد الله علي العليان (2004)، حوار الحضارات في القرن الحادي والعشرين: رؤية إسلامية، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان.
14. علي ليله، (2006)، تفاعل الحضارات بين إمكانيات الالتقاء واحتمالات الصراع، ط1، كلية الآداب، جامعة عين شمس، القاهرة، مصر.
15. عيسى قدام علي صالح (2017)، الحوار في القرآن الكريم: مفهومه - أسلوبه - ضوابطه، رسالة ماجستير في الدراسات الإسلامية، جامعة الرباط، المغرب.
16. فريدة فلاك، داود جفافة (جوان 2019)، حوار الحضارات، الثقافات والأديان ودور وسائل الاعلام التقليدية والجديدة في تفعيله وإرساء دعائمه وتصحيح صورة الإسلام والمسلمين في الغرب، مجلة الناصرية للدراسات الاجتماعية والتاريخية، مجلد 10، العدد 1.
17. فهد بن عبد العزيز بن عبد الله السندي، (1430 هـ)، حوار الحضارات: المحددات والضوابط في ضوء الكتاب والسنة، رسالة دكتوراه، جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية.
18. فؤاد بلخير (2009-2010)، التعاون في إطار منظمة المؤتمر الإسلامي، مذكرة ماجستير تخصص القانون الدولي والعلاقات الدولية، كلية الحقوق، جامعة بن يوسف بن خدة الجزائر.
19. مأمون فندي، (2003)، ضحايا الحداثة: أمريكا والغرب بعد أحداث 11 سبتمبر، ط1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر.
20. محمد بواروايح (2010)، نظريات حوار وصدام الحضارات: رؤية تحليلية نقدية، ط1، دار بهاء الدين للنشر والتوزيع.
21. محمد جعير (جانفي 2018)، أسس حوار الحضارات في الإسلام، مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، العدد 19.
22. محمد سعدي، (2012)، دور الثقافة في بناء الحوار بين الأمم، سلسلة محاضرات الإمارات، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، العدد 154.
23. محمد عمارة (2003)، في فقه المواجهة بين الغرب والإسلام، ط1، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر.
24. محمد عمارة (2006)، هذا هو الإسلام 5، ط1، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر.
25. محمد عمارة وجمال البنا وآخرون (2002)، قارعة سبتمبر، ط1، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر.
26. محمد محفوظ (1998)، الإسلام، الغرب وحوار المستقبل، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المملكة المغربية.
27. محمد نصر عارف (1994)، الحضارة الثقافية- المدينة: دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، ط2، المعهد العلمي للفكر الإسلامي، عمان، الأردن.

28. محمود حمدي زقزوق (2005)، الإسلام والغرب، ط1، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر.
29. مصطفى فاضل كريم الخفاجي وعقيل محمد صالح (2017)، مفهوم الحوار مع الآخر وأهميته في الفكر الإنساني، مجلة مركز بابل للدراسات الإنسانية، المجلد 7، العدد 4.
30. نادية محمود مصطفى وآخرون (2004)، مسارات وخبرات في حوار الحضارات: رؤى متنوعة في عالم متغير، ط1، برنامج حوار الحضارات، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، مصر.
31. نادية محمود مصطفى وعلا أبو زيد وآخرون (2007)، خطابات عربية وغربية في حوار الحضارات، ط2، برنامج حوار الحضارات، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، مصر.
32. هجيرة شبلي (2012-2013)، إشكالية مستقبل العلاقة بين الحضارات: زكي الميلاذ نموذجا، مذكرة ماجستير في فلسفة الحضارة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر.
33. هرنون نصيرة (جوان 2017)، عوائق الحوار العربي الغربي، مجلة العلوم الإنسانية، المجلد أ، العدد 47، جامعة قسنطينة، الجزائر.
34. ياسين بوللوي (2002)، حوار الحضارات كأحد المرتكزات الثقافية للنظام الدولي لفترة ما بعد الحرب الباردة، مذكرة ماجستير في العلوم السياسية، جامعة الجزائر.

في ماهية الخطاب الفلسفي وصناعة الحوار بين الثقافات والشعوب

Philosophical discourse and establishment of dialogue between cultures and peoples

الشريف زروخي، أستاذ محاضر أ ، جامعة سطيف 2
cherifz@outlook.fr

المخلص: الإنسان صناعة ثقافية والثقافة صناعة بشرية، لهذا تقع على عاتق العقل الفلسفي داخل المجتمعات تأسيس الثقافة على مبادئ الحوار والتواصل، والحوار هو إحدى الأدوات الضامنة لعدم انحراف الثقافة إلى العنف والانغلاق، فهو شرط من شروط فاعلية الفكر ونجاعته، وقد صار الحوار موضوع للرؤية الفلسفية خاصة في هذا الزمن الذي تعيش فيه البشرية ما يسميه "هابرماس بالتواصل المعمم هذا الوضع جعل من الحوار فعل حضاري ينبغي التفكير فيه فلسفياً، بهدف تمكين البشرية من العيش المشترك في صورة أكثر انسجاماً وتأنساً ولن يتحقق ذلك إلا إذا توافرت شروط التعاون المشترك في إطار الاحترام المتبادل بين الشعوب، احترام يتأسس على مبادئ وقواعد متفق حولها. بهذه الكيفية يمكن فقط تجاوز حالة الصراع والصدام والعنف والإرهاب والإقصاء، لأن كل مظاهر الصراع ما هي إلا تعبير عن فشل العقل بكل أشكاله. الكلمات المفتاحية: الحوار الفلسفي، التعايش، التواصل، الاختلاف، الاعتراف.

Abstract: It is the responsibility of the philosophical mind within societies to establish culture on the principles of dialogue and communication, and dialogue is one of the tools that guarantee the non-deviation of culture to violence and closure, and dialogue has become a subject of the philosophical vision, especially because it is a civilized act that should be thought about philosophically, with the aim of enabling humanity to coexist in more Harmony, and in this way it is only possible to overcome the state of conflict, clash, violence, terrorism and exclusion, because all manifestations of conflict are nothing but an expression of the failure of the mind in all its forms.

Keywords: Philosophical dialogue, coexistence, communication, difference, recognition..

مقدمة

عرفت البشرية في القرن الواحد والعشرين جملة من المصطلحات: نهاية الأيديولوجية، نهاية التاريخ، صدام الحضارات والثقافات، وكلها نابعة من الشعور بالخوف من الخطر الذي يهدد مصير البشرية ومستقبلها، كما أنها أطروحات تعبر عن واقع يفتقد للحوار بين الثقافات، لكن يوجد في المقابل أطروحات متفائلة تدعو إلى ضرورة الاستفادة من تنوع الثقافات وتعزيز الحوار والتواصل لإغناء التجربة البشرية، وفي ظل هذا الوضع نتساءل عن دور الفلسفة وقدرتها على ارساء دعائم الحوار الثقافي بين الشعوب؟ وهل يمكن للخطاب الفلسفي أن يسعف المجتمعات من التصادم والمواجهة؟ هل يمكن للعقل الفلسفي التأسيس لحوار متكافئ بعيدا عن الهيمنة؟ هل يمكن له التأسيس لثقافة الاعتراف؟

أولا: في ماهية الحوار الفلسفي:

الإنسان صناعة ثقافية والثقافة صناعة بشرية، لهذا تقع على عاتق الإنسان داخل المجتمع تأسيس ثقافته على مبادئ الحوار والتواصل، والحوار هو الضامن لعدم انحراف الثقافة إلى العنف والانغلاق، فهو "شرط من شروط استقامة الفكر وماهيته، والاجتماع البشري بدءا بـ"moi-ego" و"l'autre" حتى "القرية الكونية" (إسماعيل زروخي، ص 36).

لقد صار الحوار "le Dialogue" موضوع للرؤية الفلسفية خاصة في هذا الزمن الذي تعيش فيه البشرية ما يسميه "هابرماس بالتواصل المعمم communication généralisée (Habermas, 1985, p221) هذا الوضع جعل من الحوار فعل حضاري ينبغي التفكير فيه فلسفيا، بهدف تمكين البشرية من العيش المشترك في صورة أكثر انسجاما وتانس، وهذا ما أكدت عليه الرواقية في الفلسفة اليونانية قبل القرن الثالث للميلاد "حين أهابوا بالإنسانية ان تحرر نفسها مما يفرق بين الإنسان وأخيه الإنسان، من فروق اللغات والأوطان والأديان،، ونظروا إلى الناس جميعا وكأنهم أسرة واحدة، قانونها العقل ودستورها الأخلاق" (عثمان أمين، 1945، ص 91).

فلو احتكمت الشعوب على اختلاف هوياتها الثقافية إلى الفلسفة الرواقية وقامت بتأسيس علاقاتها على المبدأ الإنساني ببعده الأخلاقي لها وصلت إلى هذا الوضع الذي صار محكوما بالعنف والتطرف والتباعد والخوف الدائم من الآخر بكونه يهدد الوجود باستمرار، وبدل التأسيس للعلاقات على مبادئ فلسفية إنسانية أسست على مبدأ العداة والتنافر، فكانت النتيجة حروب مدمرة لكل ما هو إنساني وأخلاقي، والتصور الذي دافعت عنه الرواقية هو نفسه التصور الذي رافع من أجله العديد من الفلاسفة فنجد في التراث الإسلامي "أبو نصر الفراءي"، في أطروحته "آراء أهل المدينة الفاضلة" (أبو نصر الفراءي، 1986، ص 157) يؤكد على مبدأ التواصل بين المجتمعات في أفق العدل، و"ابن خلدون" في العمران البشري بحجة أن الإنسان لوحده لا يستطيع تلبية كل حاجياته وتحت تأثير الرؤية الأرسطية يكون ابن خلدون قد أسس لفكرة العيش المشترك في ظل المختلف، (عبد الرحمان ابن خلدون، ص 407).

وهي نفس الأفكار أو التصورات نجدها في التراث الفلسفي الغربي عند الفيلسوف الألماني فيلسوف الأنوار إيمانويل كانط دعى إلى ضرورة بناء حلف بين الشعوب والثقافات لتجنب كل مظاهر الحروب والاضطرابات مؤكدا أن أكبر شيء يهدد فكرة التواصل والاستقرار هو الاستعداد الدائم للحرب، كما دعى إلى ضرورة تفكيك الجيوش والتأسيس لثقافة العيش في أفق إنساني يحترم الكرامة البشرية ولن يتحقق ذلك إلا اذا توافرت شروط

التعاون المشترك في إطار الاحترام المتبادل بين الشعوب، احترام يتأسس على مبادئ وقواعد متفق حولها. (إيمانويل كانط، 1952، ص 14)

بهذه الكيفية يمكن فقط تجاوز حالة الصراع والصدام والعنف والإرهاب والإقصاء، لأن كل مظاهر الصراع ما هي إلا تعبير عن فشل العقل الفلسفي. وقد تساءل "طه عبد الرحمان" عن إمكانية الحوار في عالم تسوده حضارة واحدة وثقافات متعددة؟ وكيف يحصل حوار في عالم يسوده إرهاب متعدد "إرهاب الفرد، الدولة، إرهاب المضطر وإرهاب المختار، الإرهاب الشامل والإرهاب المحدود، الإرهاب الدائم، والعابر، الجلي، والخفي، المادي، المعنوي، ثقافي، سياسي، اقتصادي، عسكري؟ (طه عبد الرحمان، ص 182)

ويجب طه عبد الرحمان عن هذه التساؤلات كعادته معتمدا أسلوبا منطقيا وحجاجيا لا حوار مع حضارة واحدة، ولا حوار مع الإرهاب بكونه تطرف وإقصاء للآخر، ويقول لا يمكننا نفي الحوار ولكنه يقر بوجود نوعين من الحوار:

أولاً: الحوار التقييمي (Dialogue d'évaluation)، يقوم هذا النوع من الحوار على ما يسميه بمبدأ ممارسة النقد المزدوج على ثقافة الأنا وثقافة الآخر، وهذا النوع مفقود لعدم توفر شروطه اليوم، ويمكن أن يتوفر إذا تجاوزت المجتمعات تلك الأطروحات الداعية إلى النظر إلى المغاير على أنه تهديد للوجود الأنطولوجي وخطر على الكيانات الثقافية والهوياتية. (طه عبد الرحمان، ص 184).

ثانياً: الحوار التفاوضي (Dialogue de négociation)، وهذا النوع من الحوار لا يتأسس على مبدأ الحجة والإقناع أو على أرضية حجاجية متكافئة، لأن أحد الأطراف المتحاورة غير مستعد للإقرار بخصمه أو المختلف عنه في الرؤية للعالم، وحتى وإن علم بأنه صاحب حق، مما يعني أن هذا النوع من الحوار يقوم على مبدأ مراعاة المصالح المتبادلة (مبدأ براغماتي) بين أطراف الحوار في ظل التنازلات للحفاظ على المصالح الفردية، وهذا الحوار عبارة عن صفقة يحقق فيها المتخاصمين أو المتصارعين أكبر المكاسب، وهذا ما يسمى بالحل الوسط. كما يقوم الحوار على مبدأ توازن القوى فإذا ضعف أحد الأطراف وخرج من دائرة التاريخ وصار على الهامش قام الآخر بفرض منطق رؤيته في ظل التفاوض فيسترد حقوقه، والحوار التفاوضي هو اعتراف بأن الإرهاب نبت في أرض الحضارة ومؤسساتها. لهذا وجب تكثيف الحوار التقييمي بين الثقافات.

والعلاقة بين الحوار التفاوضي والتقييمي علاقة جدلية، وأحسن ثقافة وحضارة هي تلك التي يسود فيها الحوار التقييمي المؤسس على مبدأ التكافؤ بين مختلف الفاعلين. (طه عبد الرحمان، ص 186) وأسوأ الحضارات هي تلك التي يسود فيها الحوار التفاوضي المؤسس على مبدأ المصلحة. وهذا يعد معياراً في تصور "طه عبد الرحمان" لتفاضل الحضارات، فإذا ارتفع حد الحوار التقييمي في حضارة ما كانت الأفضل وتمكن أفرادها من التواصل والعيش في أفق الاعتراف، وإن ساد الحوار التفاوضي كانت الحضارة أدنى.

والحضارة التي نعيش فيها اليوم يغلب عليها الحوار التفاوضي، وفي بعض الأحيان تتنازل عنه لصالح العنف منكراً حق الغير، لأننا نلحظ سيطرة الرؤية الغربية وأطروحاتها ومفاهيمها على المعمورة، وهي تحاول فرض أيديولوجيتها عبر التقنية والإعلام تحت شعار الكونية والعولمة والإنسانية، كما تلجأ إلى شرعنة سلوكياتها بتوظيف بعض المفكرين وأدلجتهم كما هو الشأن بالنسبة لأطروحة صراع الحضارات لصاحبها "هنتغتون".

ثانياً: نظرية صراع الحضارات رؤية نقدية:

انشغل الكثير من الدارسين والباحثين والسياسيين بمحاولة فهم التحولات المتسارعة التي عرفها القرن الواحد والعشرين، هذه التحولات والمنعرجات الكبرى التي عرفتها البشرية صاحبها ظهور جهاز مفهومي جديد يحاول استيعاب ما يحدث من تغيرات، ومن بينهم "صامويل هيننتغتون" الذي وصف التحولات والانقلابات

"صدام الحضارات" وكانت البداية مع مقال نشر في 1993م في مجلة (الشؤون الخارجية الأمريكية)، تضمن الإشارة إلى طبيعة الصراع بين الحضارات وبعدها تمت عملية توسيع الفكرة وشرحها لتتحول إلى نموذج تفسيري وينشر في كتاب (صدام الحضارات وإعادة صياغة النظام العالمي 1996م)، (زكي الميلاد، 1999، ص47).

وفعلا بفضل التداول الاعلامي للنظرية انتشرت بسرعة وصارت على مستوى عالمي، ومن الأسباب التي ساعدت الفكرة على الانتشار هو تزايد الصراع بين الحضارات فجاءت النظرية لتغذي هذا الصراع وتحذر من حرب باردة ثانية أخطر من الأولى، فهي نظرية تشاؤمية، هذه الرؤية تعتبر بمثابة ردة على نظرية حوار الحضارات التي تأسست على مبادئ: التعايش والتقارب والتفاهم والانفتاح بين الحضارات، ونظرية (صدام الحضارات) تدخل في دائرة توسيع الخلافات وخلق أعداء ضد الحضارة الغربية والمشروع الغربي، وهي استمرار لأطروحات الاستشراق العدائية التي عملت على تشويه صورة العالم الإسلامي في مخيال الإنسان الغربي ولا تزال العملية متواصلة وممنهجة، يقول زكي الميلاد: "مقولة" صدام الحضارات" التي تدفع الغرب لأن يصادم الحضارات، وبالذات تلك الحضارات التي تشهد انبعاثا ودينامية، كالحضارة الإسلامية والحضارة الكونفوشوسية الصينية، وتخلق في العالم توترا وانقسامًا حادا على مستوى الثقافات والحضارات أو مقولة "البحث عن عدو جديد" التي فضحت الغرب وكشفت عن عناصر الضعف في بنيتها الحضارية" (زكي الميلاد، 1999، ص29).

ولم تكن فكرة صدام الحضارات جديدة بل يوجد من حاول تقديم نموذج تفسيري لطبيعة العلاقات بين الحضارات على مبدأ الصراع والتصادم مثل ما فعل البريطاني (باري بوزان) والذي نشر مقال بمجلة (الشؤون الدولية) الأمريكية في 1991م تحت عنوان (السياسة الواقعية في العالم الجديد... أنماط جديدة للأمن العالمي في القرن الواحد والعشرين)، وقد لخص الصراع تحت مقولة (تصادم الهويات الحضارية المتنافسة) خاصة بين الغرب والإسلام، وأعتبر الهجرة من دول العالم الإسلامي إلى العالم الغربي بمثابة خطر يهدد هوية العالم الغربي، والتصادم يكون واضح إذا ما تعلق الأمر بالغرب والإسلام أو بين العلمانية والقيم الإسلامية، وبين المسيحية والإسلام.

والفرق بين النموذج الذي قدمه (بوزان) والنموذج الذي قدمه (هينتغتون) هو أن بوزان يضيف الهند إلى جانب العالم الإسلامي في حين هينتغتون يجعل العالم الإسلامي والصين في مواجهة مع الغرب وحضارته، وكل هذه الأفكار والتصورات تعود في الأصل إلى المستشرق بيرنارد لويس باعتباره مختصا بالدراسات المتعلقة بالعالم الشرقي وثقافته، وقد عرف بتحيزه للغرب في انموذجه التفسيري، وفعلا شبه محمد عابد الجابري النموذج الذي قدمه هينتغتون بالنموذج الذي قدمه برنارد لويس (محمد عابد الجابري، 1664، ص61).

ونجد المفكر المغربي "المهدي المنجرة" (1933-2014) من بين المفكرين الذين سبقوا "هينتغتون" في تفسير التحولات الكبرى التي تجري في العالم وفق مقولة الصراع والتصادم في 1991م، وكان ذلك في مقال نشره في مجلة ديرشبيغل ((Der Spiegel)) الألمانية وحولها إلى كتاب في نفس السنة تحت عنوان "الحرب الحضارية الأولى" والذي نشر بلغات مختلفة (الفرنسية والانجليزية واليابانية)، لكن لم تحظ هذه الأطروحة بالبحث كفاية كما لم تهتم بها وسائل الاعلام العالمية كما اهتمت بأطروحة هينتغتون، (المهدي المنجرة، 1995م، ص76).

والعالم الغربي في نظر المهدي المنجرة يحاول فرض قيم ورؤى على الحضارة الإسلامية والإفريقية والآسيوية والصينية واليابانية بدعوى الديمقراطية دون احترام مبدأ الاختلاف والتعدد، يقول: "الغرب لن يكون ديمقراطياً ما لم يؤمن بالاختلاف والتعدد الحضاري والثقافي بدل أن يمارس هيمنته اللغوية والفكرية ويفرضها داخل نماذجه" (المهدي المنجرة، 1995م، ص 11). وقسم المنجرة التاريخ المعاصر إلى ثلاث مراحل:

1- المرحلة الاستعمارية وكانت استجابة للنظام الرأسمالي في صورته الاقتصادية.

2- الاستعمار السياسي وهي استجابة للرأسمالية في صورتها السياسية.

3- مرحلة ما بعد الاستعمار وغلب عليها الصراع الثقافي.

وتبأ المنجرة بالحرب ما بعد الاستعمار في قوله: "الحرب القادمة هي حرب ثقافات وحضارات بين الشمال والجنوب، وهي حرب بين فكرة التسلط والاستبداد الحضاري وبين فكرة الاختلاف والتعدد" (المهدي المنجرة، 1995م، ص 14). وتمكن المنجرة من قراءة المشهد وتفكيك مكوناته كاشفاً على مخططات العالم الغربي اتجاه العالم المتخلف، والغرب في نظره يعيش حالة خوف من إمكانية نهوض العالم الثالث تحت ضغط النمو الديمغرافي في العالم الثالث مقابل تراجع رهيب في الغرب، لهذا الغرب لا يسمح بنجاح التجربة الديمقراطية في الغرب، لأن نجاح التجربة يحاصر كل قوى الهيمنة والاستبداد، وهناك ما يسميه: "الخطر الحضاري من شأنه الحد من هيمنة الحضارة الغربية، خاصة الإسلام بالنسبة للمجتمع الإسلامي العربي، فمذ 1986-85 بدأت الحملة ضد الإسلام بعد أن كشف معهد الفاتكان متخصص في دراسة الإسلام أن عدد الكاثوليك انخفض لأول مرة في التاريخ عن عدد المسلمين (850 مليون مسيحي مقابل 865 مسلم" (المهدي المنجرة، 1995م، ص 15).

وفي ظل هذا الوضع يؤكد المنجرة على أن الصراع في المستقبل سيكون صراع ثقافي يقول: "إن الحروب المقبلة ستكون قبل كل شيء حروباً حضارية ثقافية، فيها المصالح الحضارية أكثر مما هي اقتصادية وسياسية" (المهدي المنجرة، 1995م، ص 20).

والاختلاف في نظر زكي الميلاد بين النماذج التفسيرية راجع إلى السياقات التي يفكر من داخلها كل مفكر، "وهذا ما وقع فيه هيننتغتون الذي كرس حياته المهنية والأكاديمية في مجال الدراسات السياسية والإستراتيجية، فهو أستاذ العلوم السياسية بجامعة هارفارد، ومدير معهد الدراسات الاستراتيجية فيها أيضاً، ومدير أكاديمية هارفارد للدراسات الدولية والإقليمية، ورئيس الجمعية الأمريكية للعلوم السياسية، وكان مسؤولاً عن التخطيط بمجلس الأمن القومي في إدارة الرئيس السابق جيمي كارتر." (زكي الميلاد، 1999، ص 07)

ولم تسلم نظرية هيننتغتون من النقد ويعد "ادوارد سعيد" في نظر زكي الميلاد من أشد منتقدي النظرية في العالم العربي لأنه "اعتبر أن "هيننتغتون" اتبع منطقاً خاطئاً وتحليلاً دافعه سياسي، وأن منهجه مستقى من آراء مصادر ثانوية وصحافية وسطحية، وليس مبنياً على واقع الحضارات والخلافات، وشبه موقفه بموقف المؤرخ الأنجليزي "برنارد لويس" الذي ينتقي المصادر التي تناسبه في سرد تاريخ الشرق الأوسط والإسلام" (زكي الميلاد، 1999، ص 48).

وأثارت نظرية (صدام الحضارات) نقاشات حادة بلغت حد التصادم، ومن بين الذين تعرضوا للنظرية بالنقد زكي الميلاد، يرى أن صاحب النظرية يقرأ الأحداث من زاوية الصراع والتصادم بدل الحوار والتواصل والتعدد والتكامل، كما أنه قرأ الأحداث من منطلق الفكر السياسي (الدولة)، والفكر السياسي محكوم بمقولة الصراع، رغم أن هيننتغتون انطلق من واقع الصراعات والاضطرابات في الكثير من الدول لكنه لم ينتبه إلى

حقيقة الصراعات فبعضها أيديولوجية وبعضها الآخر اقتصادية وسياسية، فالأحداث مثلا في أفغانستان (أيديولوجية)، وفي البوسنة والهرسك عرقية ومذهبية، واقتصادية في حرب الخليج الثانية، ودينية في الهند وباكستان (زكي الميلاد، 1999، ص 84-49).

مما يعني صعوبة تفسير العلاقات بمنطق واحد أو فرضية واحدة، ومن سلبيات النظرية هو غياب التفكير في إمكانية الحوار الحضاري، كما أن المقدمات التي انطلقت منها النظرية لا تنسجم والنتيجة أو الدعوة التي انتهت إليها وهي ضرورة التعايش بين الحضارات، ولم يبين لنا هينتغتون كيفية تحول المجتمعات من لحظة التصادم إلى لحظة التعايش والحوار، فهي في الأصل دعوة لاستمرار التصادم، كما أن النظرية لا تعترف بفضائل الحضارة الإسلامية على الحضارة الغربية وتدعو إلى الحذر من تصاعد الإسلام وتوسعه في الغرب، ووصفه بالعدو الذي يتهدد مستقبل الغرب وأجياله القادمة، وعملت النظرية على تبرير التصادم انطلاقا من المحافظة على المصالح الاقتصادية للدول الغربية وتبرر هيمنتها على مقدرات العالم الثالث، وهذا ما جعل زكي الميلاد يقول أن النظرية بنيت على تقديم الفعل السياسي على الحضارة، وأنها تفتقد للموضوعية العلمية في التأسيس، لأنها لا تسهم في اخراج العالم من أزماته بل تعمل على اغراقه في الصراعات والنزاعات وتعميقها، كما أنها بنيت على فرضية إمكانية انبعاث حضارات في المستقبل تهدد مستقبل الحضارة الغربية وكيانها، وكأنها دعوة لمقاومة أية حضارة في طريق الانبعاث. (زكي الميلاد، 1999، ص 52-54)

وهينتغتون ينطلق من مفهوم الدولة كظاهرة سياسية، لكن المجتمع الدولي شعر بضرورة احياء أطروحة حوار الحضارات للخروج من الانحصار الذي تعرفه العلاقات بين الثقافات والحضارات.

ثالثا: الخطاب الفلسفي والتأسيس لحرية التعبير وحق الاختلاف:

يرى طه عبد الرحمان أن هناك تحديين حضاريين عظيمين لا بد للإنسانية من العمل على رفعهما أحدهما تحدي التفرد الحضاري والثاني تحدي التعدد الإرهابي ولا سبيل إلى رفع الأول إلا بالحوار التقويمي ولا إلى رفع الثاني إلا بالحوار التفاوضي، وكلما زاد لجوء الإنسانية إلى الحوار التقويمي في تصحيح مسار الحضارة، نقص لجوؤها إلى الحوار التفاوضي لأنه حينذاك يصير الحق مطلبها ويصير العدل مسلكها، ولا إرهاب موجود مع حق مصون وعدل محفوظ"، (طه عبد الرحمان، ص 187).

إن الفلسفة مسؤولة عن التأسيس لحرية التعبير وحق الاختلاف ولا وجود لحرية التعبير بإطلاق ولا وجود لاختلاف مطلق، لأن التفكير في الحق المطلق يجعل الإنسان يمارس فعل التعبير وحق الاختلاف في تحليل من القيم الإنسانية والاجتماعية، لهذا الفلسفة تعلم الإنسان مدى ارتباط الحرية بالمسؤولية، والمسؤولية لا تعني تقييد حرية التعبير وإنما تهذيبها بلغة طه عبد الرحمان (طه عبد الرحمان، ص 174)

فالمطلوب هو أخلة الحرية وأخلة الاختلاف، لأن الأخلاق تعبر عن إنسانية الإنسان والاختلاف غير المهذب يكون خروج عن الأخلاق وعن الشرط الأخلاقي، مثلا حرية التعبير لا تسمح بسب الرسل وقد لخص لنا طه عبد الرحمان طبيعة الصراع بين الغرب والمسلمين في قوله: "النزاع هو نزاع بين حق المسلمين في الاختلاف و بين حرية الغربيين في التعبير"، (طه عبد الرحمان، ص 177) وعلاقة المسلم بدينه تختلف عن علاقة الغربي بدينه، ولهذا أخلة فعل حرية التعبير من شروط الحوار البناء والناجح.

ويؤكد "طه عبد الرحمان" على أن الحضارة الإسلامية كانت سبابة عن طريق المناظرة من إبداع ما يسميه العقلانية الحوارية والحوار أمر طبيعي في الإنسان، لهذا الإنسان الأول الذي مارس فعل الكلام مارس الحوار، والحوار له صلة بالوجود وبالروح، لكن الحوار في صورته الأولى تم تهذيبه وضبطه. وللحوار أهمية اليوم، يمكن تحديدها في الأهمية الآلية، الداخلية، الخارجية .

1- الأهمية الآلية: تعني أن الحوار يمكن الإنسان من حقوق ويوجب عليه واجبات، فيعطينا حق القول والاعتقاد، وحق الرأي، وحق الانتقاد، ويوجب علينا ضرورة الاستدلال على الرأي وتقديم الأدلة على فهم الاعتقاد، كما يوجب علينا ضرورة احترام الرأي المخالف والاستماع لأدلته قبل الاعتراض عليها، يقول طه عبد الرحمان: "الحوار هو مجال لممارسة القوة الاستدلالية للإنسان، فعن طريقه تستطيع أن تظهر قوتك العقلية وقدرتك الاستدلالية، وبقدر ما تستطيع تملك آليات الاستدلال، فإنك تملك سير الحوار" (طه عبد الرحمان، ص 88_29).

2- الأهمية الداخلية: الحوار يعود بنا إلى الأصل وهي أن الإنسان ليس كائنا مفردا بل هو جمع فهو "ذات" و"غير" فالإنسان قد يحاور ذاته كما يحاور غيره، والعملية الحوارية تتم بكون الإنسان في علاقة مع غيره، لذلك العملية الحوارية (Le processus dialogique) توجد بوجود الإنسان في صورته الجمعية، فهي قدرة ممارسة الحوار خارج الذات قصد التعرف على الغيرية التي تشكلنا، فالحوار الذي ندخل من خلاله في علاقة مع الآخر يمكننا من معرفة ذاتنا.

3- الأهمية الخارجية: الحوار مع الآخر مهما كانت اعتقاداته وآرائه يساهم في معرفة الذات ومعرفة الآخر، وهكذا تتحقق إنسانية الإنسان وتنمو قدراته الاستدلالية. وقد آمن طه عبد الرحمان بتعدد طرق الوصول إلى الحق بل تعدد الحق ذاته. مما يفيد أن الاعتقاد في فلسفة الاختلاف يتناقض والاعتقاد في الحقيقة الواحدة (طه عبد الرحمان، ص 30).

وعليه فالفلسفة مطالبة اليوم بإعادة بناء الثقافة على أسس الاختلاف كحق للجميع وعلى مبدأ الحوار مع الجميع، والمعروف أن الفلسفة وعبر تاريخها الطويل سعت إلى التأسيس لثقافة الحوار والتواصل. بكون الحوار فعل إنساني وهو سبيل تحقيق التفاهم (la Compréhension) والخروج من دائرة سوء الفهم بلغة الفيلسوف واللاهوتي الألماني شلاير ماخر Friedrich Schleiermacher (1834-1768م)، كما أن الحوار بمعناه الفلسفي هو الوسيلة التي تمكن الشعوب من مواجهة مشكلاتها السياسية والتقنية مجتمعة، وهذا ما أطلق عليه محمد أركون (Mohammed Arkoun) (1928-2010م) بالعقل المنبثق (Esprit émergent) أو الاستطلاعي، وهو عقل مختلف عما سبق ومتجاوز للعقل الكلاسيكي، عقل قادر على تعميق مخرجات عقل الأنوار (محمد أركون، 1999 ص 240).

إن الوضع الذي آلت إليه البشرية يفترض تشكل عقل حوار (Un esprit dialogique) قادر على نشر ثقافة الحوار والتعايش المشترك، لأن واقعنا محكوم بالتنوع والاختلاف وليس محكوم بالتطابق. يقول علي حرب: "الاقْتِباس بين النظراء أو الشركاء لا يتأسس على التطابق بين المواقف أو بين وجهات النظر، إذ التطابق هو المستحيل عينه، ما دام الأصل هو الفرق والاختلاف الأعلى سبيل الخضوع الذي يجعل الواحد على شاكلة الآخر أو آلة له. أما الوحدة الغنية فهي التقاء النظراء المختلفين، لا لكي يتطابق الواحد مع الآخرين ويمسي نسخة عنهم، بل لكي يشتغلوا على اختلافاتهم... وذلك بخلق مناخ للحوار أو وسط للفهم، أو مساحة للتواصل، أو مجال للتبادل، أو هامش للحركة أو لغة مشتركة" (علي حرب، 2001، ص 148).

ولولا وجود الاختلاف لما كانت هناك حاجة للحوار والتواصل، والحوار الفلسفي يستدعي استحضار الآخر المختلف والعمل على إشاعة معاني التسامح (Tolérance) وحق الاختلاف واحترام غيرية الآخر، لهذا الحوار الحقيقي يستبعد سيطرة ثقافة على أخرى عبر العمل على تأسيس العلاقات على مبدأ التكافؤ، المساواة، العدالة، الحرية، حق الاختلاف.

كما أن فلسفة الحوار تؤكد أن السلام لن يتحقق في ظل منطوق الاستعلاء الحضاري والثقافي، وفلسفة الحوار تهدف إلى تقليص دوائر الانغلاق والأحادية القطبية، وقد أكد الكثير من علماء الأنثروبولوجية والاجتماع على ضرورة الحوار كما أكد ذلك كلود ليفي ستروس (Claude Lévi-Strauss) (1908 – 2009) على فعل التأنس (Humanisation/Socialisation)

إن الفلسفة مسؤولة على مستقبل الإنسان فهي القادرة على أخلاق الفعل التواصلي والحواري، كما أنها قادرة على فضح الأطروحات التي تنمي وتغذي الصراع والتصادم، إنها مطالبة بنشر ثقافة التسامح والانفتاح على تجارب الآخر دون محاولة اختزاله وتهميطه، ويمكن للفلسفة عبر النقد أن تؤسس للعيش المشترك (Vivre ensemble) في ظل الاختلاف. يقول ديلتاي (Wilhelm Dilthey) (1833-1911) "الفلسفة تبني الفهم القادر على إعادة اكتشاف الأنا في الغير" (ديلتاي، ص 164). ولكن يظل السؤال الخالد هل بإمكان الفلسفة التأسيس لحوار يمكن البشرية من تجاوز المواجهة والصدام؟

رابعا: مهمات الفلسفة اليوم:

الفلسفة مطالبة بإعادة تأسيس الثقافات على مبدأ الحوار في ظل الاختلاف والتنوع. لأن الفلسفة تتميز في نظر "علي حرب" بقدرتها على أن تفتح على جميع الأشياء والحقائق (علي حرب، ص 67) فهي المسؤولة على التأسيس لأخلاقيات الحوار البناء بين الثقافات والشعوب وتجنب الشعوب أطروحات الصراع والصدام وذلك أن العقل الفلسفي يضع الفلسفة في نسق نسبي قابل للنقد، وفعلا لما ننظر في تاريخ الفلسفة ومذاهبها نكتشف ذلك الحوار الخلاق بين الأطروحات بين أفلاطون وأرسطو، بين الغزالي وابن رشد، والفلسفة ترفع من أجل حقوق الإنسان العالمية وهي قادرة على تنمية روح الفعل الديمقراطي والمجتمع المدني، كما أنها – الفلسفة- مطالبة ببناء شخصية الفرد في ظل الغيرية واحترامها. وهذا ما أكده "ناصر" في (ناصر، ص 141).

وإذا كان عالمنا يعيش تحت ضغط مفاهيم سائلة بلغة البولندي (زيجمونت باومان Zygmunt Bauman) (1925 - 2017)، وهي في أغلبها مفاهيم متضادة، مثل الخصوصية في مقابل الكونية، التسامح واللاتسامح، العنف والسلام، الهوية والإنسانية، هذه التصورات والمفاهيم صاحبها تغير في معايير التصنيف بين الثقافات والمجتمعات، لهذا ينبغي أن ننتبه إلى أن المفاهيم غير بريئة فهي حامل أيديولوجي يخفي من ورائه صراعات وتناقضات، لكن كيف السبيل لتقليص دوائر الصراع والاختلاف؟

السبيل في رأينا هو تفعيل فلسفة الحوار بين الثقافات والشعوب، فهو السبيل الذي يمكن الشعوب من تجاوز صراعاتها الطائفية والاثنية والعرقية والثقافية، لأن البشرية لا تتحمل المزيد من العنف بكل أشكاله، ومن بين أسباب انتشار العنف وتزايد الصراعات هو الاعتقاد في امتلاك الحقيقة ومحاولة فرضها على باقي الأطراف حتى وإن اقتضى الأمر اللجوء إلى العنف، من هنا ضرورة إعادة بناء الثقافات على مبادئ الحوار والنقد المستنير بنور العقل، وكل ثقافة تعتقد في امتلاك الحقيقة يكون مصيرها الانغلاق والتخلف، لأنها بذلك تنتكر لكل طرق الحوار ووسائل البرهنة العقلانية.

وكل عقل نشأ في ثقافة تسلطية يجد صعوبة في الخروج من سياجته الدوغمائية، لأنه ببساطة يفكر داخل نسق مغلق على ذاته وغير منفتح على باقي الأنساق الفكرية، وحتى وإن حاول الخروج من سياجته الأيديولوجية فسيجد صعوبة، لأنه صار رهينة أو هام بلغة فرانسيس بيكون، وكل عقل سيطرت عليه الأوهام يجد صعوبة في التحرر والانفتاح على المختلف، لهذا عندما يدخل في العملية الحوارية نجده يسعى إلى فرض

شروطه وتصوراته ويعمل على توجيه الحوار لتحقيق اعتقاداته، يقول حسان الباهي مقترحاً آلية لتجنب الانزلاقات في قوله: "إنَّ تلافياً منزلقات الحوار يقتضي البدء بتحديد الشروط الضابطة لمختلف التفاعلات الحوارية وعلى رأسها الحق في الحوار القائم بدوره على الحق في الاختلاف. ليصبح الحوار وحق الاختلاف المنطلقين الأساسيين لقيام حوار فاعل وفعال يصون الآخر ويعترف به وبأحقيته في أن يتمتع بنفس الحقوق والواجبات" (حسان الباهي، 2004، ص 06).

وهذه المبادئ أو الشروط التي ينبغي أن تتوفر في العملية الحوارية ينبغي أن تنسحب على الفرد كما الجماعة والثقافات والأديان والحضارات، والحوار شرط من شروط التعاون بين الشعوب وتبادل مختلف الخبرات، كما أن الحوار هو الشرط الإنساني الذي يقرب بين الثقافات والشعوب فعن طريق الحوار يحصل التفاهم لأنه في جوهره اعتراف بالمختلف والتعددية، والاعتراف يؤدي إلى تقليص كل أشكال العنف والإقصاء والهيمنة وفضحها، لهذا الأفق الذي صارت إليه البشرية اليوم هو أفق كوني يلتقي فيه المختلف، وكل ثقافة مطالبة بإعادة النظر في عناصرها والعمل على خلق الانسجام بينها رغم اختلافها، وليس المطلوب استبعاد المختلف والتأسيس للتطابق، لأن مبدأ التعددية صار حاجة ملحة لكل ثقافة، فكل ثقافة مطالبة بتنمية ثقافة الحوار داخليا وخارجيا، وكلما انتشرت ثقافة الاختلاف بمعناه الغني كلما تمكنت من الخروج من انغلاقها وتوجهت صوب الغير المختلف، والاعتراف RECONNAISSANCE بالاختلاف حق لكل الشعوب، لأن الحوار الحقيقي يتأسس على فلسفة الاعتراف بالغير وبحقه في الاختلاف.

خامسا: الفلسفة وإمكانات التعايش السلمي.

الفلسفة من أهم الأدوات التي يمكن أن تعزز الحوار وترفع حالات سوء الفهم ليحصل التقارب بين المتخاصمين ويتعايشوا في أفق اختلاف طبيعي، لكن هل غاية الحوار الفلسفي التقريب بين الثقافات والمجتمعات وحتى أفراد المجتمع الواحد؟ وهل يقع على عاتق الفلسفة والمنشغل بالشأن الفلسفي توفير شروط التعايش السلمي؟ إن الإجابة على هذه التساؤلات تدعونا إلى النظر في تاريخ الفلسفة والفلاسفة لنكتشف وجود صراع وتنافر بين المذاهب الفلسفية والفلاسفة حتى الكبار، فالفضاء الفلسفي فضاء للاختلاف والتباين، والفلاسفة لم يؤسسوا لمكان محايد يمكن أن يتعايشوا فيه مع بعضهم البعض، يقول عبد السلام بن عبد العالي: "إنَّ الفلسفة كما نعلم، إستراتيجية تسعى إلى الكشف عن الاختلاف فيما وراء الائتلاف، وعن التعدد فيما وراء الوحدة. الأيديولوجية تجمع وتوحد، أما الفلسفة فهي تشتت وتفرد. إنها إستراتيجية لتكريس الانفصال، وسعي وراء إحداث الفجوات في ما يبدو متصلا، وخلق الفراغ في ما يبدو ممتلئا، وزرع الشك في ما يبدو بدهيا، وتوليد البارادوكس في ما يعمل دوكسا" (عبد السلام بن عبد العالي، 2011، ص 08).

وإذا كانت طبيعة التفكير الفلسفي طبيعة خلافية فهذا لا يعني أن الفلسفة ضد الوحدة والانسجام والتفاهم، لأن أغلب الفلاسفة من اللحظة السقراطية إلى اليوم لا يزالون يرافعون عن الحوار والتواصل والاعتراف ولا يعني ذلك أنهم يرافعون على التماثل والتطابق وإنما هم ضد كل توافق وهمي يخفي من ورائه صراع وتنافر سرعان ما يظهر على السطح، فهي ضد التعايش بمعناه الأيديولوجي الذي يسعى إلى تقليص دائرة التنوع والاختلاف، والحوار الفلسفي هو في الأصل حوار فاضح لكل محاولات التشويه والتزييف والادعاء بإمكانية التوافق، من هنا ضرورة إعادة التفكير في مفهوم الحوار، لأن الحوار ليس مجرد فعل كلامي بين أطراف متخاصمة تسعى إلى إيجاد مساحة للتفاهم، وإنما هو أداة تساعد الأطراف المتحاورة على محاولة شق طرق جديدة للتفكير عبر طرح الأسئلة الحقيقية التي يمكن الاشتغال عليها في مواجهة كل مظاهر العنف والتنافر، ويعد الفيلسوف الألماني "مارتن هايدغر" من الذين عملوا بجد على فضح كل مظاهر الحوار

والتواصل الكاذب والذي تفرضه علينا ثقافتنا المعاصرة وهي ثقافة التمنيظ التي تنتشر عبر وسائل الاعلام وهي وسائل لا تخرج عن دائرة التفسير ولا ترقى إلى مستوى طرح الأسئلة الحقيقية في نظر الفيلسوف "جيل دولوز"، كما أن وسائل الاعلام تعمل على تمنيظ الأذواق والآراء وحتى المشاعر والعواطف والعالم القيمي، هذا الوضع عمل "هايدغر" على فضحه وتعريته مؤكداً أن وراء هذا الوضع المزيف كل مظاهر العزلة بدل الوحدة (عبد السلام بنعبد العالي، 2011، ص11)

لقد تعامل هايدغر مع التقنية بذهنية نقدية فاضحا ومعربا لأدوارها الأيديولوجية والتي لا تخرج عن تزييف الواقع الاجتماعي والثقافي والسياسي والاقتصادي والفكري، فهي تدعي العمل على توحيد كل أنماط العيش والتفكير ومنح نفس الفرص لكل المجتمعات على درجة واحدة من المساواة، لكن الحقيقة غير ذلك لأن الاعلام قام بتقليص المسافات من أجل ترسيخ ثقافة الهيمنة والأمبريالية الرأسمالية، كما أن وسائل الاعلام سطحت المشاعر وجففتها إزاء الحروب والكوارث الإنسانية بفعل تكرر المشاهد على وسائل التلفزيون حتى صارت أمرا طبيعيا مالوفا، كما ساهمت في نشر ثقافة الاستهلاك اللاعقلاني، وفي النهاية صارت تتحكم في عقولنا ومشاعرنا وفي رؤيتنا لذواتنا حتى صرنا نعتقد أن الحل لكل المشاكل التي تعيشها البشرية ينبغي أن يكون حلا تقنيا (Martin Heidegger, 1997, p25). قام "هايدجر" بمساءلة الظواهر الاعلامية والتقنية مؤكداً أنها المعرفة في صورتها المطبقة، لكن من زاوية فلسفية التقنية ليست مجرد معرفة مطبقة وإنما هي موقف أيديولوجي يسعى إلى إعادة رسم حياتنا وفق تصور معين من قبل أولئك الذين يتحكمون في العقل التقني ويقفون وراءه، فإذا نظرنا للتقنية على أنها مجرد آلات صماء لا يمكنها أن تؤثر على طبيعة حياتنا الثقافية وهويتنا وتاريخنا وأفكارنا فهي رؤية ساذجة، لأن التقنية هي نظرية في المعرفة أريد لها تحقيق أهداف معينة، فمع التقنية يختفي الاختلاف ويحل محله الوحدة والنمطية.

إن العقل الفلسفي لا يعرف كيف يجامل الأشياء فهو يقول الحقيقة كما هي، لهذا أمام هذا الوضع المعقد الذي سيطرت عليه التقنية عبر الاعلام، مطالب بفضح كل مظاهر الزيف والتضليل الذي تمارسه وسائل الاتصال بدعوى الوحدة والتعايش، مما يعني أن مهمة الفلسفة تكمن في اسعاف الإنسانية ومساعدتها في الخروج من العزلة إلى التقارب والتفاهم، ومن التواصل والحوار الوهمي إلى حوار حقيقي، فهي حوار منفتح على كل مظاهر الحياة بما في ذلك عالم الأشياء، والفلسفة بإمكانها فضح كل مظاهر التواصل المزيف الذي يتأسس دائماً على نقيض الانفصال، لأن كل الثقافات تحاول تقليص دائرة الانفصال والتأسيس لثقافة الاتصال من أجل المحافظة على عناصر الهوية وتماسكها، كما تعمل على تماسك الانا بكل الطرق مثل المحافظة على قداسة التراث وتضخيم الذاكرة الجماعية والدفاع عما يسمى بالثوابت والأصول التي يشترك فيها عناصر المجتمع واللغة والعادات، كل هذه العناصر تساهم في تعزيز ثقافة التواصل، لكن الفلسفة لا تركز لهذا النوع من التواصل الذي يلغي العقل تحت رحمة المقدسات، فهي تسعى إلى احداث قطيعة وتحقيق انفصال مع هذا النوع من الأفكار القاتلة أو المهيمنة بلغة مالك بن نبي.

وفعلا حدث في العصر الحديث ومع مجيء عقل الحداثة أن فكك كل ما كان يعتقد أنه عامل من عوامل الوحدة، يقول عبد السلام بن عبد العالي: "قامت الحداثة لإظهار انشطار داخل المواقع التي اعتبرت مواقع التماسك والوحدة بلا منازع، وأعني الوعي والذاكرة والهوية. لا يعني هذا، بطبيعة الحال، أن تكريس الانفصال دعوة إلى إلغاء التاريخ ومحو الذاكرة وتفتيت الهوية. فليس الهدف الوصول إلى حد نعجز فيه عن كل ضم وتوحيد، ولا نستطيع عنده قول أنا أو نحن... ليس الهدف نفي تجذرننا التاريخي، ولا إلغاء الشعور بالتمايز عما ليس إيانا.. الهدف هو أن نصل إلى حيث لا تبقى قيمة كبرى للجهر بالأنا وإشهار الهوية والوحدة مقابل

التنوع الذي نكون عليه" (عبد السلام بنعبد العالي، 2001، ص 14). والمطلوب هو الانفتاح على الآخر بكونه مصدر غنى وعامل لمعرفة الأنا وتطويرها، فكل خطاب فلسفي يهدف إلى اخراج الذات من عزلتها ووضعها في حالة تفاعل وتواصل مع المختلف، فالعقل الفلسفي في صورته الحدائيه صار بإمكانه فتح الهويات على خارجها وتمكينها من الخروج عن ذاتها والدخول في علاقات تفاعلية مع ما يخالفها لتتحول من أفق محلي مغلق إلى أفق كوني منفتح ومتعدد.

خاتمة:

لا تزال ثقافة المركزية هي السائدة في أي حوار، وعليه ضرورة تأسيس (Institutionnalisation) الفعل الحوارية من أجل إيجاد حلول عقلانية لكل مشاكلنا اليوم، ولنصل إلى هذا المستوى من الحوار ينبغي أن يكون الحوار مشروع بحيث كل طرف يتمتع بالحقوق والواجبات نفسها، والحوار هو الآلية التي عبرها يمكن موضوعة الكثير من المفاهيم في الثقافات المعاصرة مثل مفهوم التسامح Tolérance والاعتراف والحق في الاختلاف، هذه المفاهيم إذا مركزناها في الثقافات عبر البرامج التربوية تمكنا من مواجهة كل مظاهر الهيمنة والاستعلاء بكل أشكاله، ولتصل البشرية إلى هذا المستوى لا بد من الاشتغال على مفهوم الحوار والتفكير في شروطه العقلانية والأخلاقية وفي كيفية بناء الثقافات على الحوار والتواصل.

كما ينبغي التفكير في المناهج التي تسعف الثقافات في الخروج من انغلاقها وانكماشها على ذاتها إلى أفق تلتقي فيه مع المختلف بكونه صاحب رؤية مغايرة ينبغي التعرف عليها لأنها جزء من التجربة البشرية عامة.

قائمة المراجع:

- ابو نصر الفرابي، (1986) آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم وتعليق ألبير نصري نادر، ط2، دار المشرق، بيروت لبنان.
- إسماعيل زروخي، (2004)، حوارات إنسانية في الثقافة العربية، ط1، دار الهدى، الجزائر.
- المهدي المنجرة (1995)، الحرب الحضارية الأولى، ط7، مكتبة الشروق، مصر.
- إيمانويل كانط في (1952) "مشروع للسلام الدائم، ترجمة وتقديم عثمان أمين، ط1، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة.
- حسان الباهي (2004)، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، إفريقيا الشرق، المغرب.
- زكي الميلاد (1999)، المسألة الحضارية، كيف نبتر مستقبلنا في عالم متغير، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت.
- طه عبد الرحمان (2013)، الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت لبنان.
- عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، تحقيق عبد الواحد وافي، ط1، ج2، مطبعة لجنة البيان العربي، القاهرة.
- عثمان أمين، (1945) الفلسفة الرواقية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة.
- علي حرب (1994)، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، مقاربات نقدية وسجالية، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان.
- علي حرب (2001)، الأختام الأصولية والشعائر القديمة. مصائر المشروع الثقافي العربي، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان.
- محمد أركون (1999)، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ط1، بيروت.
- محمد عابد الجابري (1994)، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية.

- ناصيف نصار، (1986) الفلسفة في معرفة الإيديولوجية دار الطليعة لطباعة والنشر، بيروت لبنان.
- عبد السلام بنعبد العالي(2011)، الفلسفة أداة للحوار، ط1، دار توبقال للنشر، المغرب.
- Martin Heidegger,(1997), La question de la technique, in Essais et Conférences, Gallimard, coll, Tel, paris,
- Jürgen Habermas, (1985) The Philosophical Discourse of Modernity .

التسامح الديني في القوانين والنظم المغولية (603-718هـ / 1206-1318م)
The title of the intervention: Religious Tolerance in Mongolian Laws and Regulations (603-718 AH / 1206-1318 AD)

د. حمزة حاجي
 جامعة: يحي فارس بالمهدية ، الجزائر
 alihamza.his1984@gmail.com

الملخص:

التسامح الديني هو قبول الآخر وتقبله، وهو منبع اسلامي اتصف به النخب القيادية و عامة الناس حتى صار خلقا ونظم وقوانين بين أغلب الديانات ، وصار خلقا بين العامة .
 وبذلك فهذا البحث يتناول موضوعا فكريا أخلاقيا و تاريخيا ، بين البوذيين والمسلمين والنصارى واليهود في زمن المغول ، في فترة الامبراطورية المغولية من جنكيزخان إلى أبي سعيد ، اخترت في هذا الموضوع مجموعة من الأمثلة التي تبين وتوضح مدى التسامح الديني والاعتقادي الذي امتاز به المغول بين جميع حضارات ومعتقدات العالم في تلك الفترة ، بفضل القوانين والنظم بالرغم عن ما عرف عن المغول من القتل ؛ إلا أنه عرف عنهم تقديرهم للشعوب المتحضرة من خلال استعمال أهل الديانات الأخرى، وكل هذا كان بفضل النظم والقوانين ،والاشكالية التي نطرحها هي :ما هي هذه القوانين والنظم ؟وكيف ساهمت في التسامح الديني لدى هذه الشعوب ؟
 الكلمات المفتاحية: التسامح الديني ، المسلمين ، المغول ، قانون الياسا ، قانون التورا .

Abstract Text:

The founder of the empire and the author of its laws and foundations from Djenkizkhan To Abu Saeed, in this matter I chose a set of examples that show and illustrate the extent of religious and belief tolerance that was distinguished by the Mongols among all the civilizations and beliefs of the world during that period, thanks to the laws and regulations in spite of About what was known about the Mongols from the killing; However, they knew about them their appreciation of civilized peoples through the use of people of other religions, and all this was thanks to the systems and laws, and the problem that we raise is: What are these laws and regulations? And how did they contribute to the religious tolerance of these peoples?

Key words : Religious Tolerance, Muslims, Mongols, the law of Yassa, the law of Tora.

ازدهرت العقائد الدينية في الامبراطورية المغولية بشكل عام ، وعرف عن المغول تسامحهم فيما يتعلق بمعتقدات أولئك الخاضعين لحكمهم ، فاشتملت معاملتهم لرجال الدين والقساوسة الذين خدموا تحت أيديهم بالاحترام ، وعبر السنوات المتعاقبة على الامبراطورية ورغم ظهور ديانات ومعتقدات مختلفة ، أعلن فيها رسميا في أنحاء المقاطعات المغولية الرئيسية عن التسامح الديني ، إلا أن المغول لم يعتنقوا دينا واحدا بعينه ، ولم يكن الدين محرضا على أعمالهم العدائية حتى وإن استخدمه أحيانا كذريعة لتلك الأعمال ، فقد اتبع حكامهم سلوكا معتدلا ومتسامحا تجاه معتقدات الناس ، سواء أكان داخل الامبراطورية أم خارجها .
ومما عزز هذا السلوك ، رغبة الخان وخلفائه في أن ينال دعاء جميع رعاياه من أجل دوام عافيته وبقائه (حتى وإن اختلفت أديانهم ومعتقداتهم) وتحقيقا لهذه الغاية سائر الحكام المغول مراكز الوعظ الديني ، وأصروا على إبداء حسن النوايا تجاه جميع الأديان .

ونتيجة لهذا السياسية فقد أعفي القضاة ورجال الدين المسلمون والمؤسسات الاسلامية ، وكذلك الرهبان والقساوسة المسيحيون ، واللامات والرهبان والبوذيين من الضرائب وأعمال السخرة ، والدليل على رفعهم الدين إلى مكانة مرموقة ، كان واضحا منذ السنوات الأولى للغزو . فهل كان هناك دور للقوانين المغولية في وحدة المغول ودياناتهم باختلافها ؟

أولا/مدونات قانون الياسا في المصادر الفارسية و المملوكية:

كان قانون الياسا أهم حدث تشريعي في تاريخ المغول ، وكان أول ما دَوّن من قوانين عند المغول ، ولهذا نجده متداولاً في حضارات أخرى شأن الحضارة الفارسية ، حيث استمدت من بعض عناصرها . ولا بد من توضيح أمر مهم في هذه القوانين أننا حينما نقرأها نجد فيها عادات وتقاليد مغولية غير ذي أهمية ، ولا نولي لها اهتمام لأنها من العادات اليومية نابعة من الشامانية أو من أعراف تعارفوا عليها . تعتبر ساذجة في مضامينها و نحن نذكرها للأمانة العلمية .

1/في المصادر الفارسية :جاءت المدونة الفارسية على الشكل التالي:

- كل من يتصدى لقتال جنكيزخان ، تكون عقوبته القضاء عليه وعلى أتباعه وأولاده وجنده وتدمر بلاده ونواحيه ، و كل من ينقاد لأمره يصبح أمينا من عقابه .
- الطاعة العمياء للقان ، فإن ارتكب "أمير المائة ألف" خطأ بسيطا وتوجد مسافة كبيرة بينه وبين القان ، يرسل إليه الأخير فارسا يعاقبه حسب الأوامر الصادرة له من القان .
- لا يجوز لأي جندي أن يخير مكانه ، ولا يجوز للأمرء أن يقبلوا هؤلاء ، ويقتل الجندي المخالف أمام الملاء ، وأما من آواه فإنهم يعاقبونه وينكلون به ، ولا يجوز لأي شخص أن يتستر على أميره أو قائده ، فلا محاباة في الجيش ولا تمييز . (الجويني ع . ، 1991م : 222-229-235-236)
- لا يجوز التعرض لأسرة القان المغولي ، تجري محاكمة المتعرضين وفق أحكام الياسة .
- ينحى القان المغولي إذا أهمل أمور القانية ولم يكن لائقا لتصرف شؤون الدولة .
- ينتقل مقام الوالد بحكم الياسة إلى الولد الأصغر وذلك في مجال تولي السلطة .
- يتحمل جنود الجيش - كالرعية- جميع أصناف المؤن من الضرائب والأموال وترتيب الجياد للبريد وما يلزمها من علف حتى في زمان الحرب وإذا أُلزم الرجل بمهمة ولم يكن حاضرا أُلزم زوجته بأدائها . (الجويني ، ع . ، 1991م : 234-235)
- المساواة الحقيقية بين أمراء الجيش ، فإذا أحدث شخص ضررا بآخر فلا يفرقون بينهما ولا يقيمون اعتبارا للثروة أو المكانة التي يتمتع بها أحدهما .

- في حالة هروب بعض الحيوانات من حلقة الفحص ، يعاقب أمراء الألوف والمئين والعشراوات على ذلك بضربهم بالعصا بل وكثيرا ما يقتلون ، ويعاقب ويؤدب من لم يستجيب للنداء أو تقدم أو قصر أو تأخر عما هو مرسوم له. (الجويني ، ع. ، 1991م ، 222)

-البعد عن التعصب المذهبي والنظر إلى جميع الطوائف على حد سواء وعدم التفرقة بينهما ، فالناس متساوون جميعا لا فرق بينهم. (الجويني ، ع. ، 1991م :222) وكان

- القضاء على الألقاب الكثيرة ومظاهر التكلف التي كانت سائدة بين لملوك فيخص من يجلس العرش بلقب " قان " أو " خان " ولا يزيدون على ذلك ، أما أولاده وإخوته فينادونهم بأسمائهم فحسب ، ولا يكتبون على أوامرهم الملكية ألقبا ، فلا فرق بين السلطان والعامي فيكتبون لب القول ويتحررون من زوائد الألقاب وحشو العبارات. (الجويني ، ع. ، 1991م :222)

- تجمع الفتيات الأبقار المرافقات للجيش ويختارون منهن مجموعة ترسل للخان أو إلى أبناء الملوك ، فينتقى منهن ما يروق له والباقي منهن يمرحن بإحسان ، حيث يحولن إلى سيدات القصر يستخدمن منهن ما شئن ويهبن ما شئن.

- وضع نظام الإحصاء السكاني في البلاد المغولية وتحميلهم نفقات الجيش ودور البريد والخراج والعلف وغيرها.

- يقتل الكذاب حتى يعتبر به الآخرون ، يقتل النمام مع الرخصة للقان في الإغفاء عنه .

- دية المسلم أربعون "بدره" من الذهب ، ودية دم الخطائي حمار (الجويني ، ع. ، 1991م :222) .

- من سحر قتل (الهمذاني، ر. ، 1960م :117-118).

- إغفاء الأرامل واليتامى من المؤمن والضرائب (الجويني ، ع. ، 1991م :238).

وهكذا في ضوء هذه العناصر كان قانون الياسا قد ترك بصماته واضحة في دنيا القانون الفارسي لاحقا.

2- في المصادر المملوكية:

كما جاءت المدونة المملوكية والتي انفرد بها المقريزي بحيث أخبرنا بأن هناك علاقة وطيدة ، بين الحجابة والسياسة حيث يرى أن هناك نوعين من السياسة :عادلة وظالمة وبقوله في هذا الشأن هناك علاقة وطيدة حسب المقريزي بين الحجابة والسياسة حيث يقول:

" وكانت أحكام الحجابة أولا يقال لها حكم السياسة ، وهي لفظة شيطانية لا يعرف أكثر أهل زمننا اليوم أصلها ، ويتساهلون في التلفظ بها ، ويقولون هذا الأمر مما لا يتماشى مع الأحكام الشرعية ، وإنما هو من حكم السياسة... وبحسبونه هينا ، وهو عند الله عظيم... (المقريزي ، ت. 1998م : 3 / 81).

أعلم أن الناس في زمننا بل ومنذ عهد الدولة التركية بديار مصر والشام ، يرون أن الأحكام على قسمين: حكم الشرع وحكم السياسة.

و لهذه الجملة شرح: فالشريعة ما شرع الله تعالى من الدين وأمر به ، كالصلاة والصيام والحج وسائر أعمال البر.

واشتق الشرع من شاطئ البحر: و ذلك أن الموضع الذي على شاطئ البحر تشرع فيه الدواب ، وتسميه العرب "الشريعة" ، فيقولون للإبل ، إذا وردت شريعة الماء وشربت: قد شرع فلان إبله ، وشرعها- تشديد الراء- إذا أوردتها شريعة الماء.

والشريعة ، والشرع ، والشريعة: الموضع التي ينحدر الماء فيها. ويقال شرع الدين يشرعه شرعا ، بمعنى سنه ، قال الله تعالى: " شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا" (سورة الشورى: الآية 13).

وقد ساس الأمر سياسة، بمعنى قام به، وهو سأس، من قوم ساسة وسوس، وسوسة القوم: جعلوه يسوسهم.

والسوس: الطبع والخلق فيقال الفصاحة من سوسه، والكرم من سوسه، أي من طبعه. فهذا أصل وضع السياسة في اللغة، ثم رسمت بأنها القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح، وانتظام الأحوال. (المقريزي، ت. 1998م: ج 3/ 83)

و السياسة نوعان: سياسة عادلة: تخرج الحق من الظالم الفاجر، فهي من الأحكام الشرعية، علمها من علمها، وجهلها من جهلها وقد صنف الناس في السياسة الشرعية كتباً متعددة.

والنوع الأخر: سياسة ظالمة، فالشريعة تحرمها. وليس ما يقوله أهل زماننا في شيء من هذا، وإنما هي كلمة مغلية أصلها "ياسة" فحرفها أهل مصر، وزادوا بأولها سينا فقالوا (المقريزي، ت. 1998م: 3 / 83): "ياسة"، وأدخلوا عليها الألف ولام، فظن من لا علم عنده أنها كلمة عربية.

وفي ذكر الياسة قول المقريزي " وذلك أن جنكيز خان، القائم بدولة التتر في بلاد الشرق، لما غلب الملك أونك خان، وصارت له دولة، قرر قواعد وعقوبات أثبتها في كتاب "ياسة"، ومن الناس من يسميه "يسق"، والأصل في اسمه ياسة. ولما تتم وضعه، كتب ذلك نقشا في صفائح الفولاذ، وجعله شريعة لقومه، فالتزموه حتى قطع الله دابرهم.

وكان جنكيز خان يتدين بشيء من أديان الأرض فصار الياسا حكماً باتاً، بقي في أعقابه لا يخرجون عن شيء من حكمه. (المقريزي، ت. 1998م: 3/ 83)

وأخبرني العبد الصالح، أبو هاشم أحمد بن البرهان رحمه الله، أنه رأى نسخة من الياسة بخزنة المدرسة المستنصرية ببغداد يتضح أن عبارة المقريزي بهذا الشكل قد تخلق الالتباس فيما يخص مصدره عن نقل أحكام الياسة من خلال إشارة البعض إلى أن المقريزي أورد تعاليم الياسة نقلاً من نسخة وجدت في خزنة المدرسة المستنصرية ببغداد. (حسن، إ. 1967م: 4/ 126). هذا حسب ما ذكره المقريزي في كتابه الاعتبار.

و من جملة ما شرعه جنكيز خان في الياسة ما هو عادي في نواحي الحياة اليومية للمغول وما هو مقتبس من الديانات التي اعتنقتها القبائل الشامانية أو المسيحية أو الاسلام و تضمنت :

- من زنى قتل، ولم يفرق بين المحصن وغير المحصن.
- من لاط قتل.
- من تعمد الكذب أو سحر أو تجسس على أحد أو دخل بين اثنين وهما يتخاصمان وأعان أحدهما على الآخر قتل.
- من بال على الماء أو الرماد قتل.
- من أعطى بضاعة فخرس فيها فإنه يقتل بعد الثالثة.
- من أطعم أسير قوم أو كساه بغير إذنه قتل.
- من وجد عبداً هارباً أو أسيراً قد هرب ولم يرده على من كان في يده قتل.
- وأن الحيوان تكتف قوائمه ويشق بطنه ويمرس قلبه إلى أن يموت ثم يؤكل لحمه.
- وأن من ذبح حيواناً كذبيحة المسلمين ذبح.
- ومن وقع حمله أو قوسه أو شيء من متاعه، وهو يكر أو يفر في حال القتال وكان وراءه أحد، فإنه ينزل ويناول صاحبه ما سقط منه، فإن لم ينزل ويناوله قتل.

- وشرط ألا يكون على أحد من ولد علي بن أبي طالب رضي الله عنه مؤنة ولا كلفة.
 - ألا يكون على أحد من الفقراء ، ولا القراء ، ولا الفقهاء ، ولا الأطباء ، ولا من عداهم من أرباب العلوم وأصحاب العبادة والزهد والمؤذنين ومغسلي الأموات كلفة ولا مؤنة. (المقريزي ، ت. 1998م: 3/ 83)
 - وشرط تعظيم جميع الملل من غير تعصب لملة على أخرى ، وجعل ذلك كله قرابة إلى الله تعالى.
 - و أزم قومه ألا يأكل أحد من يد أحد حتى يأكل المناول منه أولاً ، ولو أنه أمير ومن يناوله أسير.
 - و أزمهم ألا يتخصص أحد بكل شيء وغيره يراه ، بل يشركه معه في أكله.
 - و أزمهم ألا يتميز أحد منهم بالشعب على أصحابه.
 - و ألا يتخطى أحد ناراً ولا مائدة ، ولا الطبق الذي يأكل عليه.
 - و أنه من مر بقوم وهم يأكلون فله أن ينزل ويأكل معهم من غير إذنهم وليس لأحد منعه. (المقريزي ، ت. 1998م : 3/ 84)
 - و أزمهم ألا يدخل أحد منهم يده في الماء ولكنة يتناول الماء بشيء يغترفه به ، و منعهم من غسل ثيابهم بل يلبسونها حتى تُبلى ، و منع أن يقال لشيء أنه نجس ، و قال جميع الأشياء طاهرة ، ولم يفرق بين طهارة ونجس.
 - و أزمهم ألا يتعصبوا لشيء من المذاهب ، و منعهم من تفخيم الألقاب ووضع الألقاب ، وإنما يخاطب السلطان و من دونه ويدعى باسمه فقط.
 - و أزم القائم بعده بعرض العساكر وأسلحتها إذا أرادوا الخروج إلى القتال ، وأنه يعرض كل ما سافر به عسكره ، وينظر حتى الإبرة والخيط ، فمن وجده قد قصّر في شيء مما يحتاج إليه عند عرضه إياه عاقبه.
 - و أزم نساء العساكر بالقيام بما على الرجال من السفر والكلف ، في مدة غيبتهم في القتال ، وجعل على العساكر إذا قدمت من القتال كلفة يقومون بها للسلطان و يؤدونها إليه.
 - و أزمهم عند رأس كل سنة بعرض سائر بناتهم الأبنكار على السلطان ليختار منهن لنفسه وأولاده.
- ورتب لعساكره أمراء ، و جعلهم أمراء ألوف.
- وقد لاحظت أن بعض الدراسات الحديثة أشارت إلى وجود بنود أخرى تضمنت لمجموعة من الأحكام لم تذكرها المصادر -حسب علمي- كما جاءت عند عبد السلام عبد العزيز في كتابه أن أحكام الياسا تضمنت ما يلي:
- يتحرر من المسؤوليات الحكومية كل من الومّاظ والرهبان الذين كرسوا أنفسهم للخدمات الدينية وكذلك للمؤذنين و الأطباء وغاسلي الموتى. هذا هو أهم عنصر من عناصر التشريع المغولي لأن المغول أعفوا كل رجال الدين من الضرائب والتسلط الحكومي ومحاولة تقربهم قدر المستطاع من البلاط لكسب ود الناس واستعمالهم كمستشارين ووزراء عبر مراحل توسع واستقرار المغول.
 - يعاقب بالإعدام كل من يعلن نفسه إمبراطوراً خلافا لإرادة المؤتمر المغولي العام (القوريلتاي).
 - يمنع كافة الزعماء من غير المغول والعشائر الخاضعة للمغول من حمل الألقاب الفخرية .
 - لا يجوز عقد السلم مع أي ملك أو أمير أو أمة من الأمم مهما كانت إلا بعد تقديم الخضوع للمغول.
 - مراعاة القاعدة العسكرية في تعبئة الرجال إلى عشرات ومئات وألوف وعشرات الألوف.
 - يتسلم الجندي السلاح من قائده المباشر حال ابتداء المعركة وعل الضباط الاحتفاظ بالأسلحة السليمة والتأكد من صلاحيتها قبل المعركة.

-يعاقب بالإعدام من يحاول القيام بنهب أموال الأعداء قبل صدور الأوامر بذلك وللجند من الغنائم ما للضباط بعد أن يؤخذ منها حصته الإمبراطور.
-القيام بصيد عام في كل شتاء لاستمرار التدريب الحربي وتجهيز الأرزاق، وعلى كافة الأفراد الامتناع عن الصيد من بداية شهر مارس إلى أكتوبر من كل عام.
-لا يجوز ذبح الحيوانات المصطادة، بل يجب ربطها وشق الصدر وإخراج القلب منها.
-يسمح بأكل الأطراف من الحيوانات وأحشائها ولعق الدم ولو أن ذلك كان من المحرمات سابقاً.^{(عبد السلام، ف. 1984: 34).}

-إن الشخص الذي لا يساهم في الحرب عليه أن يؤدي خدمة أخرى للإمبراطور مجاناً لمدة من الزمن .
-يعاقب بالإعدام من يسرق جواد أو ما يساويه وذلك بقطع جسمه إلى شطرين.
أما عقوبات المسروقات الأخرى فتتوقف على نوعية المسروق و ثمنه، وتتراوح العقوبة لهذه الأشياء من سبع جلدات إلى سبعمائة. ويمكن تحويل الجلد إلى غرامة بمقدار تسعة أمثال الشيء المسروق.
-لا يجوز للأفراد الخاضعين للمغول تشغيل أي مغولي في أي عمل كان.
-لا يجوز إيذاء العبد الهارب، ومن يفعل ذلك يعرض نفسه للإعدام وأن الشخص الذي يعرف مكان العبد الهارب ولم يخبر السلطان عنه يعرض لشخصه لنفس العقوبة.
-لا يجوز الزواج من الأقارب الدرجتين الأولى الثانية، و يجوز الزواج بالأختين، ويحق للزوج اقتناء الجواري، ويسمح للنساء تعاطي الأعمال التجارية حسب رغباتهن. (عبد السلام، ف. 1984: 35).
-الأولاد الذين يولدون من أصل عبودي لهم نفس حقوق الأولاد الشرعيين على أن نسل الزوجة الأولى لهم الشرف الأول ولهم حق وراثته كل شيء.
-يعاقب الزنا بالموت وكذلك اللواط. (الكتبي، ش. 1974م: 302).
-لا يجوز غسل الملابس والاستحمام في المياه الجارية أثناء الرعد والصواعق.
-يعاقب بالموت أي ضابط أو زعيم لا يقوم بتأدية واجبه أو عند رفضه الحضور أمام الخاقان. (عبد السلام، ف. 1984: 35).

إذن كان الهدف واضحاً في قانون الياسا الجنكيزخانية المتمثل في تحقيق المساواة بين الأشراف ورجال الدين، وبين أفراد العامة، هذا أولاً وثانياً: نشر القانون وصياغة الأعراف لنزع الاحتكار لصناعة القانون وتفسيره وتطبيقه لصالح طبقة رجال الحكم والدين.

ثانياً - ماهية "التورا" المنسوبة إلى جنكيز خان:

لم ترتكز السلطنة المغولية على قوانين "الياسة" سنة (603هـ/1206م) فقط، كما عرفوا "التورا" وهما مصطلحان لقانونين منسويين لجنكيزخان ورد ذكرهما في المصادر التاريخية، عرف ما هي "الياسة"، فبقي أن نعرف "التورا" واستبيان هل هي شيء متميز عن الياسة أم هما مترادفتان؟
لقد أشار الأسدي إلى أن جنكيز خان وضع كتاباً مطولاً في درج طويل سماه "التورا" قام بالقيام بتحليل ما حرم الله، ووضع اليسق المشؤوم في الطالع المذموم الأسدي، م. 1967م: 57-58.⁽ فيتضح من هذا الكلام أنهما شيئان مختلفان.
ذكر بن ثغري يردي أن "أن الظاهر بيبرس كان يسير على قادة ملوك التتار وغالب أحكام جنكيز خان من أمر "الياسة و التورا" و اليسق هو الترتيب .

أما "التورا" فهو المذهب باللغة التركية (ابن ثغري، ب. 1413هـ/1992م: 7/ 162-163). وابن عربشاه ذكر بتطبيق التورا الجنكيزخانية مشاه في كل الدول الواقعة تحت سيطرة البلدان المجاورة بحيث من طبقها أمن شرهم -المغول- وكف كيدهم وضرهم. (ابن عربشاه، ش. 1883م: 410)

ذكر ابن عربشاه بعض الأحكام التي ابتدعتها جنكيز خان قال: "ولما فرغ من ترتيب هذه القواعد الملعونة، وقرر عليها الأحكام السلطانية والأمور الديوانية إلى خزانته، واسمها بالمغلي "التورا" و"تفسيرها المأثورة". (ابن عربشاه، ش. 1883م: 20.)

بعض ما ذكره ابن عربشاه من أحكام التورا المنسوبة إلى جنكيزخان:

- إدانة المذنب بجرم الزنا خنقا وتكفي شهادة الواحد لإدانته.
- من سرق صلب، فإن كانت السرقة من خيمة أو بيت شعر يصلب السارق وتقطع يده إن كانت بالنقب، ويؤخذ كل ما للسارقين من مال وعين ويسرق مالهم من أولادهم وينقل للسلطنة مالهم من طريق. (ابن عربشاه، ش. 1883م: 410)
- مطالبة الجار بالجار ومعاقة البريء بجريمة مرتكب الأوزار.
- أحقية دعوى من سبق سواء كذب أو صدق.
- جواز استعباد الأحرار وتوارث الفلاح.
- توريث نكاح الزوجة لأقارب الزوج وتداولهم إياها فردا بعد فرد، ولا تخرج عنهم إلا زوجها بمن شاءوا وأخذوا مهرها لهم.
- عدم وجود العدة الزوجية، وعدم انحصار الزوجات عن عدد محدد.
- عدم تقدم الوضيع على الشريف ولو كان ذا مال وجاه كثيف.
- منع عفو الحاكم وإن عفا المظلوم عن الظالم.
- معاملة الخلق بالمروءة والكرم والإحسان، والكف عن الظلم والغارات إلا في طلب الثأر.

بدأت العادات المغولية في ثوب من الدين، وبدأ التماثل عند المغول في الأحكام يأخذ صورة سهلة وواضحة وبسيطة تحميها الذاكرة الإنسانية لشعب المغول وكان الحكم يصدر في هيئة عبارات دارجة أو أمثلة مأثورة تمثل شكل الأحكام الجديدة وبدأ المغول يعرفونها، والقضاة؛ وهم من رجال الدين ينطقون بها ويتناقلونها جميعا جيلا بعد جيل.

وهكذا، لم يكن للمغول دين واحد يعتنقونه بل كانت طوائفهم تنازع الديانات المختلفة من شامانية، بوذية، مسيحية، وإسلام، وعلى الرغم من هذا فإنهم بصفة عامة كانوا بعيدين عن التعصب لمذهب دون آخر.

والشامانية البدائية التي هي نوع من الديانة الوثنية تقوم على عبادة الكواكب وأرواح الأجداد القدامى والأصنام والقليل منهم كانوا يدينون بالنصرانية ومنهم من كان لا يتدين بدين معين (القلقشندي، أ. 1418هـ/1998م: 4/ 310).

ويقال أن جنكيزخان كان على دين الشامان أسلافه الأقدمين، ولكنه في الوقت نفسه لم يتعصب لدين يعنيه بل كان يحترم جميع الأديان، ويحضر الحفلات الدينية التي يقيمها الرعايا كل على مقتضى شريعته (طقوش، س. 1428هـ/2007م: 41).

ويعتبر هذا دليل من قانون الياسا على البعد عن التعصب المذهبي والديني والنظر إلى جميع الطوائف على حد سواء وعدم التفرقة بينهما، فالناس متساوون جميعا لا فرق بينهم أما مورد هذه الديانات؛ فإنه قبل أن يدخل الترك إلى الإسلام، كانوا يدينون بأكثر من دين على مر العصور، فمنهم الشامانيون الذين يعتقدون

وجود إله السماء وآخر للأرض⁽¹⁾ السيوطي، ج. 1424 هـ / 2003م: 417). وسكن جنيات في المياه على المؤمن أن يقدم القرابين إليها. وقد عرفوا البوذية التي تسربت إليهم من الهند، والزرادشتية والمانوية هم أصحاب ماني بن فاتك الحكيم الذي ظهر بعد عيسى بن مريم عليه السلام، وقتله برهام ابن هرمز بن سابور، أحدث ديناً جديداً بين المجوسية والنصرانية، وكان يقول بنبوة المسيح، ولا يقول بنبوة موسى عليهما السلام. انظر، (الشهرستاني، أ. بدون تاريخ: 245). وقد دخلنا عليهم من فارس، والمسيحية النسطورية التي حملها المبشرون إليها^(حسن، م. 1421 هـ / 2001م: 209).

ومن هنا يتضح أن المغول كان نسلاً من الغزاة مختلفاً كلياً لم يكن لديهم أي ارتباط بالإسلام ولم يسعوا إلى فرض مزيجهم الخاص من المعتقدات البوذية والشامانية على المسلمين^(ناديا، ج. 2004م: 82) سرعان ما حلت الديانة محل الديانة والشامانية، وجذبت إليها طوائف المغول بعد أن استقرت هذه الديانة في هضبة التبت، وأخذ دعايتها يعملون على نشرها في الجزء الشرقي في آسيا وعندما اعتنق الخان الأعظم قوبلاي هذه الديانة زاد نفوذها^(الصيد، ف. بدون تاريخ: 335-336).

كذلك استطاعت المسيحية أن تجد لها مجالاً خصباً بين هؤلاء المغول حيث حرص المسيحيون على اجتذاب المغول إليهم واستمالتهم إلى جانبهم، واضعين نصب أعينهم أن يدخلوا هؤلاء الغزاة في الدين المسيحي وأن يتحالفوا معهم في سبيل القضاء على المسلمين والاستيلاء على أراضيهم ولكن هذه المحاولات منيت أغلبها بالفشل وتم النصر في النهاية للإسلام فقد اعتنق بركة خان: وهو ابن عم هولوكو وهو ابن جوجي بن جنكيزخان، وكان ممن أجلس مونكو على سرير القانية (الهمذاني، ر. 1983م: 123). القبيلة الذهبية: هم مغول القبقاق (القفجاق) كانوا يسكنون حول نهر الفولجا ويطلق عليهم القبيلة الذهبية Golden Horde نسبة إلى خيام معسكراتهم ذات اللون الذهبي (محمد، س.، بدون سنة نشر: 217، حاشية رقم 4) (654 - 666 هـ / 1256-1267م) فكان هذا أول نصر حقيقي للمسلمين لاسيما بعد أن أسلم أغلب رعيته وبعده اعتنق الكثير من حكام المغول الإلخانيين وقد أطلق على كل حاكم من هؤلاء الحاكم اسم (إيلخان) وعلى الأسرة كلها إيلخانيون كلمة (إيل) المغولية والتي تأتي بمعنى خاضع ومطيع أو قبيلة إذن بمعنى الكلمة المطيع للخاقان. (باعامر، م. 1428 هـ / 2006م: 05). الإسلام، منهم أحمد توكودار (681-283 هـ / 1282-1284م) وأعلنه ديناً رسمياً لدولته وبقي هذا الدين سارياً في أعقابها^(الصيد، ف. بدون سنة نشر: 337).

هذا وتجمع أغلب المصادر الإسلامية على أنه لم يكن للمغول ديانة على الإطلاق حيث يقول بن الأثير: "أما ديانتهم فإنهم يسجدون للشمس عند طلوعها ولا يحرمون شيئاً"^(ابن الأثير، ع. 1418 هـ / 1997م: 360/12) ويذكر الذهبي نقلاً عن ابن الأثير نفس الكلام^(الذهبي، ش. 1422 هـ / 2001م: 39/44).

أما الإسلام عند المغول فيرى ابن تيمية - شيخ الإسلام - رحمه الله "أن المغول خارجون عن الإسلام بمنزلة مانعي الزكاة وبمنزلة الخوارج الذي قاتلهم علي رضي الله عنه". ويثبت ذلك أن عندهم من الإسلام بعضه ويفصل في معتقدتهم وعاداتهم وقربهم وبعدهم من الإسلام فيقول "...هؤلاء القوم عسكرهم مشتمل على قوم كفار من النصرى والمشركين وعلى قوم مسيحيين إلى الإسلام وهم جمهور العسكر. ينطقون بالشهادتين إذا طلبت منهم ويعظمون الرسول صلى الله عليه وسلم وليس فيهم من يصلي إلا قليلاً جداً وأكثرهم لا يصوم رمضان، وعندهم من الإسلام بعضه وهم متفاوتون فيه، لكن الذي عليه عامتهم؛ والذي يعاتبون عليه متضمن ترك كثير من شرائع الإسلام، وأكثرها. فإنهم أولاً يوجبون الإسلام، ولا يقاتلون من تركه، بل من قاتل على دولة المغول عظموه وتركوه، وكان كافراً عدواً لله ورسوله، وكل من خرج على دولتهم استحلوا قتله وإن كان من خيار المسلمين ولا ينهاون أحد من عسكرهم^(ابن تيمية، أ. 503-504 / 28) وأن يعبد ما شاء من

شمس أو قمر وغير ذلك ، وعامتهم لا يلزمون أداء الواجبات لا من الصلاة ولا من الزكاة ولا من الحج ، ولا غير ذلك ، ولا يلتزمون الحكم ، بينهم بحكم الله ، بل يحكمون بأوضاع لهم توافق الإسلام تارة ، وتخالفه تارة أخرى." (ابن تيمية ، أ. 28. /503-504)

ثالثا- التقاليد العرفية والتسامح الديني :

من أهم القوانين والنظم التي شملت التسامح الديني هو شرط تعظيم جميع الملل من غير تعصب لملة على أخرى ، وجعل ذلك كله قرينة إلى الله تعالى.

ولشرح وتوضيح هذا القانون المغولي نقول إن من أثر التطور الاجتماعي والاقتصادي الذي أصاب المجتمعات المغولية ، وخاصة مرحلة الاستقرار مع ظهور الزراعة ، بدأت تتكون في المجتمع المغولي قواعد مستقاة من الأحكام الدينية التي كانت تصدر من رجال الدين ومع تواترها أخذت العادات الدينية حتى إذا استقر مقامها وتأكدت ، وظهرت عوامل أخرى قلبت مفاهيم الجماعة وظهرت قوى جديدة تواجه بل تنافس قوة رجال الدين ، وقد كانت الطريق ممهدة صوب استقرار عادات وتقاليد قانونية كانت بمثابة القانون المكتوب للجماعة المغولية. وقد تركت لنا هذه الجماعة المغولية بعض الصفات التي تجعلهم يتميزون عن غيرهم من الشعوب نذكر نماذج منها على سبيل المثال لا الحصر الشواهد التاريخية التالية :

أثناء اكتساح جنكيزخان المدمر للأراضي الإسلامية في آسيا الوسطى (1218-1222م) وقف على أبواب خوارزم الخارجية لإعطاء الانذار المغولي التقليدي-الذي تقشعر له الأبدان- لسكان المدينة المحاصرة ، إنما أيضا لتوفير ممر آمن للزعيم الصوفي نجم الدين كبري (1145-1221م) الذي تجاوزت شهرته الآفاق حتى وصلت إلى مسامع الخان الأعظم وكان على دراية تامة بمكانته . لكن نجم الدين رفض عرض الخان الأعظم (جورج ، ل. 1433هـ/2012م : 209).

اصطحب هولوكو معه طبيبا صينيا عندما اتجه إلى الغرب ، واستمر ذلك الطبيب في الاهتمام بصحته حتى وفاته (في عام 1265م) ، وحفيده وخليفته أرغون ، المترعرع في آسيا الغربية (خانات إيران) ، بقي لا يثق إلا بطب آسيا الشرقية (الصين). وقد ساد اعتقاد بأن الأطباء الفعليين الذين كانوا يعالجونه كانوا من الأيغور أو الهنود. وأما غازان خان فتابع مسيرة أجداده في الاعتماد على فضائل الطب الصيني (جورج ، ل. 1433هـ/2012م : 209).

وقد كان للمسيحية النسطورية تأثير واسع بشكل عام على آسيا الشرقية ، رافقه تأثير طبي وعلمي كما يحدث عادة ، كما اعتنقت بعض القبائل المغولية الأساسية النسطورية المسيحية مثل قبيلة الكرايت والنايمان والأونغو، وحتى قبيلة التتار كانت خاضعة لتأثير المسيحية النسطورية ، وفي الحقيقة أن زوجة هولوكو خان طقز خاتون (توفيت في 1265) كانت تدين بالنسطورية .

وقد ازدهرت العديد من المجتمعات النسطورية في العديد من المناطق و الأرياف الصينية على طول البلاد و عرضها كما في "أوربان" و "سيمرتشي" و "تاريم باسين" و "أوغرتيشان" ومثلما تأثرت المقاطعات الغربية من الإمبراطورية (بلاد فارس) بالطب الإسلامي ، كذلك تأثرت المقاطعات الشرقية –الصين والمناطق الأخرى – بالأساليب المسيحية النسطورية ، ويمكننا تفسير هذا التأثير إذا علمنا أن الأوغوز (وهو النسبة العظمى من إداريي المقاطعات الشرقية) كانوا يدينون بالنسطورية . وقد وصل بعضهم إلى مناصب راقية من بلاطات الخانات مثل تشنقاي المستشار الرئيسي لأوقطاي خان ، ومستشار جويوك خان (قادات) ومستشار مونكو خان (بولغاي) (جورج ، ل. 1433هـ/2012م ، ص 209). والطبيب شمعون: طبيب نسطوري ، موطنه الأم "كالا رومتيا" عمل عند هولوكو خان كطبيب ومستشار (العبري، غ. 2003م: 1/437).

المسمى من قبل الخان الأعظم أوقطاي ب "المعلم آتا"، استخدم معارفه ومهاراته الطبية ليحظى بمكانة سياسية رفيعة في البلاد المغولي. وقد استخدم تلك الخطوة للرفع من شأن المسيحيين ، مقابل الحط من شأن المسلمين . وتمكن في ما بعد من أن يصبح الطبيب الشخصي لهولاكو.

وقد لاحظ بعض الرحالة ممن زاروا الامبراطورية المغولية أن الكثير من الأساليب الطبية القادمة من تأثيرات إسلامية تم تقديمها إلى البلاد على يد مسيحيين نسطوريين ، فأوديريك البروديني ذكر أن فريق ال 400 طبيب الذي كان يشرف على صحة الخان الأعظم تضمن طبيبا واحدا مسلما ، وثمانية مسيحيين في حين كان البقية من الوثنيين الذين افترض أنهم صينيون (جورج ، ل. 1433هـ/2012م:210).

ومن أهم القوانين المغولية التي كفلت التسامح الديني النظام الضريبي:

فقد كان النظام المالي الذي يتضمن المحافظة على الإدارة العامة بفرض ضريبة على الأرض تبعا لسلم متحرك يتعلق بصفة التربة ونتائج المحصول ، وضريبة على انتقال البضائع ، (شبولير، ب. 1989م:21-24).

لقد فرض المغول العديد من الضرائب قدرت بنحو خمس و أربعين ضريبة ومنها الأغنام و الإبل وتؤخذ بنسبة واحد بالمائة وتقرض على أهالي البلاد المستولى عليها من قبل المغول يستثنى من الرعية طوائف تعفى من الخراج ، وهي طوائف رجال (الهمذاني، ر. ، 1960م:8).

الدين من المسلمين (السادات والمشايخ والأئمة)، ومن النصارى (كبار القساوسة والرهبان والأخبار)، ومن البوذيين (اللامات المشهورين) ويعفى من كافة التكاليف الشيوخ العاجزين عن العمل والكسب.

وحدد للخراج مبلغ سنوي ، وكان الثري الكبير من أهل بلاد الخطا يدفع أحد عشر دينار ، وينقص هذا القدر تدريجيا حسب قدرة المكلف حتى يبلغ دينارا واحدا في السنة، وسوى هذا الحكم على ما وراء النهر، أما في خراسان والعراق فكان الحد الأعلى سبعة دنانير، وتقرر بالنسبة للمواشي أن يدفع من يملك أكثر من مائة رأس من الماشية رأسا عن كل مائة إذا كانت ترعى في أرض الخراج الديواني (قريجور) وبعض من يملك أقل من مائة رأس (الهمذاني ، ر. 1960م: 8-9). كما عرف المغول العملات المعدنية و تعاملوا بها ثم قاموا بعمل عملات ورقية.

في حالات سوء الأحوال الاقتصادية و غاية القول أن الجميع داخل بلاد المغول لهم نفس الحقوق وعليهم نفس الواجبات ، و الدين لا يميز أحدا عن آخر شريطة أن يكون مغوليا وفي ذلك دلالة على عنصرية المغول وتعصبهم لبني جنسهم فهم بمثابة يهود ذلك الزمان ، فلقد وضع المغول جنسهم فوق سائر الأجناس وعملوا على إبادة سائر الأجناس الأخرى. (مرجونة، م. 2010م:248-249).

خاتمة :

- تضمن النظم والقوانين المغولية تنظيمات حسب قانون الياسا بوضع مجموعة من الأعراف والشرائع، برغم أن هناك جديد في هذه الإمبراطورية يكمن في أنها عاشت أقل من أسلافها ، فقد لعبت دورا معتبرا على المستوى العالمي خصوصا ارثها الاجتماعي و السياسي من خلال التسامح الديني الذي حدد تاريخ المغول حتى العصر الحاضر. كما إن قانون الياسا مختصر وبسيط إلا أنه مبني على الحزم والصرام

- التسامح الديني في القوانين والنظم المغولية تضمنت الحزم والحرص على أن ألا يتعصبوا لشيء من المذاهب، ومنعهم من تفخيم الألفاظ ووضع الألقاب، وإنما يخاطب السلطان ومن دونه ويدعى باسمه فقط.

-وجود العديد من الأمثلة التاريخية على التسامح الديني في عصر المغول لكل الديانات الشامانية والنسطورية والاسلام على كل المذاهب .

-المغول كانوا شعب همجي ولكن التزامهم بالتسامح الديني كفل لهم التواجد في أغلب أصقاع العالم بنظمهم وقوانينهم التي تطالب باحترام وتقدير العلماء ورجال الدين ، وحتى المذاهب المختلفة في دين واحد .
-حتى بعد دخول المغول في الديانات الأخرى المسيحية أو الاسلام بقي التزام المغول بقانون الياسا
قائمة المصادر والمراجع:

1-المصادر :

- 1-القرآن الكريم.
 - 2-ابن الأثير، 1418هـ/1997م، الكامل في التاريخ، دار الكتب العلمية، بيروت، ج12.
 - 3-ابن العبري غريغوريس ، 2003م، التاريخ السياسي للعالم، تر: إرنست أ. وآخرون، مطابع جورجيا، ج1.
 - 4-ابن تغري بردي، 1413هـ/1992م، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، دار الكتب العلمية، لبنان، ج7.
 - 5-ابن تيمية أحمد، مجموع الفتاوى، تحقيق، عبد الرحمان بن محمد، مكتبة المعارف، الرباط ، ج28.
 - 6-ابن عربشاه (شهاب الدين أحمد)، 1883م، عجائب المقدور في أخبار تيمور ، كاليكوتا.
 - 7-ابن عربشاه شهاب الدين أحمد، 1995م، فاكهة الخلفاء ومفاكهة الظرفاء، تح: حسن عاصي ، دار المواسم ، بيروت.
 - 8-الأسدي (محمد بن محمد بن خليل)، 1967م، التسيير والاعتبار والاختبار فيما يجب من حين التدبير والتصرف والاختيار، تح: عبد القادر أحمد طليعات ، دار الفكر العربي ، سوريا.
 - 9-الجويني عطا الله ملك ، 1991م تاريخ جهانكشاي ، ترجمة السباعي محمد السباعي ، القاهرة ، دار الزهراء للنشر.
 - 10-الذهبي، 1422هـ/2001م، تاريخ الإسلام، تحقيق عبد السلام تدمري، دار صادر، لبنان، ط2، ج44.
 - 11-السيوطي جلال الدين، 1424هـ/2003م ، تاريخ الخلفاء، ط4، دار الكتاب العربي، بيروت.
 - 12-الشهرستاني أبي الفتح ابن أبي بكر، بدون تاريخ، الملل والنحل، تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل، دار الفكر، بيروت.
 - 13-القلقشندي أبي العباس، 1418هـ/1998م، صبح الأعشى في صناعة الانشا، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة ، القاهرة، ج4.
 - 14-الكتبي محمد بن شاكر ، 1974م، فوات الوفيات والذيل عليه ، تحقيق: إحسان عباس ، دار صادر ، بيروت، ج1.
 - 15-المقريزي تقي الدين أحمد بن علي، 1998م، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروفة بالخطط المقريزية، تحقيق محمد زينهم و مديحة الشرقاوي ، مكتبة مدبولي، ج3 .
 - 16-الهمداني رشيد الدين فضل الله ، 1983م، جامع التواريخ تاريخ خلفاء جنكيزخان من أوكتاي قآن إلى تيمور قآن ، ترجمة: فؤاد عبد المعطي الصياد، دار النهضة العربية، بيروت.
 - 17-الهمداني، رشيد الدين فضل الله، 1960م، جامع التواريخ [الإلخانيون إلى تاريخ هولوكو] ، نقله إلى العربية:محمد صادق نشأت و محمد موسى و فؤاد الصياد ، دار الإحياء ، مجلد 2 ، ج1 .
- 2-المراجع:

- 1- باعمر محمد سالم بكر، 1428هـ / 2006م، الصراع بين الإسلام والوثنية في إكخانه مغول إيران على عهدى تكودارخان وأرغون خان (681-690هـ / 1282-1291م)، رسالة لنيل شهادة الماجستير فى التاريخ، جامعة الملك عبد العزيز كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جدة، السعودية، غير منشورة.
- 2- جورج لاین، 1433هـ / 2012م، عصر المغول، تر: تغريد الغضبان، هيئة أبو ظبى للسياحة والثقافة، أبو ظبى.
- 3- حسن إبراهيم حسن، 1967م، تاريخ الإسلام السياسى والثقافى والاجتماعى، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، ج4.
- 4- حسن مجيب المصرى، 1421هـ / 2001م، صلات بين العرب والفرس والترك، دار الثقافة للنشر، القاهرة، مصر.
- 5- شبولير (برتولد)، 1989م، المغول فى التاريخ، ترجمة: يوسف شلب الشام، طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط1.
- 6- الصياد فؤاد عبد المعطى، المغول فى التاريخ، دار النهضة العربية، بيروت.
- 7- طقوش سهيل محمد، 1428هـ / 2007م، تاريخ المغول العظام، ط1، دار النفائس، بيروت.
- 8- فهمى عبد السلام عبد العزيز، 1981م، تاريخ الدولة المغولية فى إيران، دار المعارف، القاهرة، مصر.
- 9- محمد أسد الله صفا، 1408هـ / 1981م، جنكيزخان الوحشى النابغة 1167-1227م، دار النفاس، بيروت.
- 10- محمد جمال سرور، دولة بنى قلاوون فى مصر، دار الفكر العربى، القاهرة، بدون سنة نشر.
- 11- مرجونة محمد على إبراهيم، 2010م، المغول والحضارة الإسلامية (رحلة المغول من الاستكبار إلى الانصهار)، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ط1.
- 12- ناديا ايبو جمال، 2004م، الناجون من الغزو المغولى، ترجمة: سيف الدين القصير، دار الساقى بالاشتراك مع معهد الدراسات الإسماعيلية، بيروت، لبنان.
- 13- نزار حسن، 2006م، مدى تطبيق القوانين المغولية (الوثنية) فى السلطنة المملوكية، مجلة الدراسات التاريخية، مصر، العدد 23، الجزء 93-94.

جدلية الأنا والآخر في خطاب حوار الحضارات-قراءة نقدية في حقيقة العلاقة- The ego and the other dialectic in the discourse of the dialogue of - civilizationsCritical reading about the reality of the relationship

الدكتورة: نرجس بخوش

جامعة الزيتونة، تونس

nerdjes.bekhouche7@gmail.com

الملخص:

لقد أخذ موضوع جدلية العلاقة بين الأنا والآخر في خطاب الحضارات اهتماماً واسعاً من قبل الباحثين على المستويين العربي والغربي، إذ تمثلت في أهم الأطروحات الفكرية أصحابها من خلالها الإجابة عن سؤال جوهري: على أي أساس تقوم العلاقة بين الأنا والآخر؟ وكيفية التواصل الحضاري بين الأنا (المشرق) والآخر (الغرب)، ذلك أن علاقة الأنا بالآخر تشكّل أهم مظاهر الوعي بعملية الانتقال الحضاري في المجتمعات، كون طبيعة هذه العلاقة تحدّد شروط الوعي، وكذا شكل حضور مفهوم الآخر في تجربة الوعي بالذات، وقد أنتج التفكير في ثنائية الأنا والآخر مشروعاً نهضوياً عربياً قائماً على اكتشاف تأخر الذات العربية مقابل تقدّم الآخر (الغرب الأوربي)، نتج عنه دراساتٍ سعت إلى البحث في طبيعة هذه الثنائية، ولا شكّ أنّ إعادة قراءة بعض تلك الكتابات التي تحدثت عن ثنائية الأنا والآخر، يعدّ شكلاً من أشكال قراءة ملامح الوعي العربي ورصد مظاهره

الكلمات المفتاحية: حوار الحضارات، الأنا والآخر، الشرق والغرب، حقيقة العلاقة.

Abstract

The topic of the dialectic of the relationship between the ego and the other in the discourse of civilizations has taken wide attention by researchers at the Arab and Western levels, as they were represented in the most important intellectual theses through which they tried to answer a fundamental question: On what basis is the relationship between the ego and the other based? And how the civilizational communication between the ego (the bright one) and the other (the west), because the ego's relationship with the other is the most important manifestation of awareness of the process of civilizational transition in societies, the fact that the nature of this relationship determines the conditions of consciousness, as well as the presence of the concept of the other in the experience of self-awareness. The duality of the ego and the other is an Arab revival project based on the discovery of the backwardness of the Arab self versus the progress of the other (the European West), which resulted in studies that sought to investigate the nature of this duality, and there is no doubt that re-reading some of those writings that talked about the duality of the ego and the other is a form of Read the features of Arab awareness and monitor its manifestations

Key words: Dialogue of Civilizations, The Ego and the Other, East and West, The truth of the relationship.

مقدمة

تعتبر فكرة حوار الحضارات من الأفكار والمفاهيم الأساسية التي ميّزت القرن العشرين، حيث أصبحت تحتل الصدارة في قائمة الاهتمامات لدى الدارسين، كما أصبح هذا الموضوع مطروحاً بقوة على جدول أعمال الكثير من الملتقيات الدولية الثقافية، والدعوة إلى حوار الحضارات في الوقت الراهن تعدُّ إحدى الإشكاليات الكبرى المثيرة للجدل المطروقة في الفكر العربي والإسلامي المعاصر، والذي أثار بدوره عدّة إشكالياتٍ جديدةٍ، وجدّد طرح أخرى قديمة، لعلَّ أهمّها: العلاقة بين الخصوصية والكونية، ومفاهيم الهوية، وقضية النقد الذاتي، والعلاقة مع الآخر (الغرب) بفكره وحضارته، سيّما في ظل العولمة التي تسعى إلى إعادة تشكيل الآخر وفق ثقافةٍ منمّطةٍ وموحّدةٍ يفرضها الطرف المهيمن، الأمر الذي يجعلنا نتساءل عن طبيعة العلاقة بين الأنا والآخر في الفكر العربي والغربي المعاصرين؟ وما هي حدود كل طرفٍ وإمكاناته الحضارية والثقافية؟ وهل العلاقات الدولية الراهنة مهينةٌ لحوارٍ حضاريٍّ نديٍّ بين الشرق والغرب أو بين الأنا والآخر؟، وهل يمكننا أن نكون ذاتاً فاعلةً في الحضارة ونحافظ على هويتنا؟. وهذه الأسئلة وغيرها سنحاول تسليط الضوء عليها من خلال بحثنا.

أولاً: مفهوم حوار الحضارات

وفيما يأتي أفصل القول في معنى حوار الحضارات، وذلك بتفكيك الكلمة إلى أجزائها المكوّنة لها، وهي "الحوار" و"الحضارة"، فمعرفة معنى كل مصطلح على حدة يعين على معرفة المصطلح الكلي.

1/ مفهوم الحوار

لغة: الحوار يفيد معنى الرجوع عن الشيء وإلى الشيء، يقال: حار إلى الشيء وعنه، حوارٌ ومحاورةٌ بمعنى رجوع عنه وإليه. ويقال: يتحاورون أي يتراجعون الكلام (ابن منظور، د.ت، (2/ 1042))، وقد ورد في هذا المعنى قوله تعالى: [وَكَانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا (34)] (سورة الكهف: 34).

اصطلاحاً: الحوار في أبسط تعاريفه هو: "حديث بين طرفين أو أكثر عن طريق السؤال والجواب، بشرط وحدة الموضوع أو الهدف، فيتبادلان النقاش حول أمرٍ معيّنٍ قد يصلان إلى نتيجة، وقد لا يقنع أحدهما الآخر، ولكنّ السّامع يأخذ العبرة ويكوّن لنفسه موقفاً" (النحلاوي، عبد الرحمن، 1983، (ص 206)). وغاية الحوار هي "توليد الأفكار الجديدة في ذهن المتكلّم، لا الاقتصار على عرض الأفكار القديمة، وفي هذا التجاوب توضيحٌ للمعاني وإغناءٌ للمفاهيم يفضيان إلى تقدّم الفكر" (السايق، أحمد عبد الرحيم، 1993، (ص 107)). وبالتالي فإنّ الخاصية الأولى للحوار هي ضرورة تعدّد الأطراف المشاركة فيه، لأنّ التعدّد يعني ضمناً قبول الآخر والاستعداد للتعايش معه، فالحوار لا يعني "التبعية قدر ما يعني عمليةً في المثاقفة تمكّن الأطراف المتحاورة من إنجاز ما يطور علاقتهما كذلك بموضوع الحوار" (صحراوي، إبراهيم، 2006، (ص 176-178)).

2/ مفهوم الحضارة

لغة: الحضارة مأخوذة من الحَضَرَ خلاف البدو، والحاضر خلاف البادي، وحضر الغائب حضوراً: قدم، ويقال حضر فلان-حضارة أقام في الحَضَرَ. وحاضر القوم أي جالسهم وحادثهم بما يحضره. ومنه فلان حَسَنُ المحاضرة. والمحاضرة خلاف البادية، وهي المدن والقرى والريف. والعاصمة وحاضرة الشيء: القرية منه، وفي القرآن الكريم: [وَأَسْأَلُهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ] (سورة الأعراف: 163)، والحضارة (بكسر الحاء) الإقامة في الحضر، وتأتي كذلك بالفتح، ومنه قول الشاعر (ابن منظور، د.ت، (2/ 906)):

وَمَنْ تَكُنَّ الْحَضَارَةُ أُعْجَبْتَهُ فَأَيُّ رَجَالٍ بَادِيَةٍ تُرَانَا.

وعليه فمعنى الحضارة لا يخرج عن دائرة الإقامة في الحضر، أي المدن والقرى، فهي نقيض البداوة، ويراد منها ما يستتبع من الإقامة في الحضر، من تعاونٍ وتآزرٍ وتبادلٍ للأفكار في مختلف ميادين الحياة، من علومٍ وعمرانٍ وثقافةٍ ومعارف. فالحضارة في جذرها اللغوي " تعنى وتُرَكِّز على الجانب الاجتماعي، وكأنَّ اللُّغة تشير إلى أنَّ الحضارة مفهومٌ اجتماعيٌّ منذ نشأته، كما أنَّها لا تكون إلاَّ حيث توجد علاقاتٌ اجتماعيةٌ متبادلةٌ بين الناس، ولعلَّ هذا فيه إشارةٌ لاهتمام النَّبي صلى الله عليه وسلم بتسمية (يثرب) باسم (المدينة)، بما يتضمَّنه لفظ المدينة من قيمٍ اجتماعيةٍ وحضاريةٍ بعيدة الأثر في النفس الإنسانية" (بن الحسن، بدران، 2003، ص10)).

وفي اللغة الأجنبية، نجد لفظ الحضارة (civilisation) قد ظهر في اللغة الفرنسية عام 1734م (عصر الأنوار)، وينحدر أصله من صفة (civilise) (متحضِّر) في القرن السابع عشر، هذه الصفة تنحدر من الفعل (civiliser) في القرن الثالث عشر المشتق من الظرف (civilement) ومن الصفة (civil)(مدني، متحضِّر) في القرن الحادي عشر، المأخوذة من (civitas) (بريتون، رولان، 1993، ص19))، ثم تطور المصطلح في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، فأصبح يعني حالة التحضُّر في مقابل التوحُّش والهمجية، فالمتحضر هو الذي يحمل الصفة المكتسبة والظواهر المميزة للعالم المتقدِّم الذي يمثله الإنسان الأوروبي آنذاك، وبذلك أُسس المفهوم على المركزية الأوروبية، أي هيمنة أوربا على شعوب العالم في جميع المجالات، وأصبح التقدم العلمي والتكنولوجي معيار التمييز بين المجتمعات المتحضرة عن المجتمعات غير المتحضرة.

اصطلاحاً: تعددت آراء العلماء والباحثين حول مفهوم الحضارة، حيث يُعدَّ ابن خلدون أوَّل من تصدى لمعالجة موضوع الحضارة بصورة شمولية ومنهجية في التراث العربي؛ بل عدَّه بعض المؤرخين مؤسس علم الحضارات أو كما أسماه هو "علم العمران البشري"، ويظهر من تعريفه أنَّه لا يفصل بين الحضارة والعمران؛ بل يعتبر الحضارة نتاجاً بشرياً تدولياً تعاقبياً تجتمع فيه الأجيال المتعاقبة، فهي عملٌ تاريخيٌّ تراكميٌّ لا ينبغي أن ينسب إلى جيلٍ من الأجيال أو مرحلةٍ تاريخيةٍ بعينها، وجاء ذلك في قوله: "طورٌ طبيعيٌّ أو جيلٌ من أجيالٍ طبيعيةٍ من حياة المجتمعات المختلفة، وأنها غاية العمران البشري" (ابن خلدون، عبد الرحمن، د.ت، ص38-42))، ويبدو أنَّ ابن خلدون يجعل الحضارة المرحلة المتطورة والمتقدمة التي ينتهي إليها العمل الحضاري، ولذلك جعلها غاية العمران. والمنحى الذي يذهب إليه ابن خلدون في مدلول لفظ الحضارة يشير إلى استعماله لفظ الحضارة للدلالة على نوع معين من الحياة يشبه إلى حدٍّ كبيرٍ مدلول لفظ " المدنية " في العصر الحاضر عند بعض الباحثين الذين يرون المدنية مجموعة المظاهر المادية التي تمثل مستوى إشباع الحاجات الإنسانية في المجتمع (بطاينة، محمد ضيف الله، <https://khutabaa.com/%D8>، <https://doi.org/10.21042/AE>)).

ويعرفها **ول ديورانت** بأنَّها: "نظامٌ اجتماعيٌّ يعين الإنسان على الزيادة من إنتاجه الثقافي، وإنَّ الحضارة تتألَّف من عناصر أربعة: الموارد الاقتصادية، والنظم السياسية، والتقاليد الخلقية، ومتابعة العلوم والفنون، وهي تبدأ حيث ينتهي الاضطراب والقلق (ديورانت، ول، د.ت، (1/194)).

ويعرفها **الأنثروبولوجي تايلور (tylor)** بأنَّها "الكل المركب الذي يحتوي على المعرفة والمعتقد والفن والأخلاقيات والقانون والعادة وكل القدرات والاعتبارات الأخرى، يكتسبها الإنسان كعضو في المجتمع" أو هي "درجة من التقدم الثقافي، تكون فيها الفنون والعلوم والحياة السياسية في درجة متقدمة" (E.B.Taylor).

ويعرفها **شبنجلر (shpingler)** (1880-1936) في كتابه "تدهور الحضارة الغربية" بقوله: هي "ظاهرةٌ روحيةٌ لجماعةٍ من الناس لها تصورٌ واحدٌ عن العالم، وتبلور وحدة تصورهم في مظاهر حضاريةٍ من الفن

والدين والفلسفة والسياسة والعلم" (شبنجلر، أوزالد، د.ت، (ص13، 14))، فالحضارة في نظره لا تخرج عن الصبغة الروحية والتي لا تتحقق إلا بوجود الدين كعاملٍ مهم في التكوين والبناء والحضاري إلى جانب مجموعة القيم الأخرى: الفن والفلسفة والسياسة والعلم، والتي سماها مع الدين- المظاهر الحضارية، ومن الواضح أن شبنجلر ينتقد النموذج الحضاري الغربي الذي أفرغ من محتواه الروحي والديني، والذي يفرضي لها سماه "تدهور الحضارة الغربية"، وهو التوجه الذي تسعى بعض الفلسفات المستنيرة المعاصرة لتأكيدده، وفي هذا المجال يعد كتاب "حوار بين الحضارات" لروجه غارودي من أهم الدراسات التي عالجت معادلة الرقي الحضاري والانحطاط الديني.

وعرّف هنتنجتون (Huntington) الحضارة بأنها كيانٌ ثقافيٌّ واسعٌ يمثل أوسع مستويات الهوية الثقافية، بحيث لا يوجد مستوى أعلى للتحديد والتمايز الهوياتي من مستوى الحضارة فيقول: "الحضارة هي الشكل الأعلى للتجمع والمستوى الأسمى للهوية الثقافية الذي يحتاج إليه البشر للتمايز عن باقي الأنواع" (Samuel huntington, 1997, p40).

وعليه يمكن القول إن المفاهيم السابقة للحضارة تعني مجتمعةً الحصيصة الشاملة للمدنية والثقافة، فهي مجموع الحياة في صورها وأنماطها المادية والمعنوية، فتشمل بذلك المادة والروح، حتى ثلاثم فطرة الإنسان وتتجاوز مع مشاعره وعواطفه وحاجاته، لهذا يمكن القول إن أقرب تعريف للحضارة هو ما جاء به ألبرت شفايتزر (Albert Schweitzer) الذي يعرفها بقوله: "الحضارة هي التقدم الروحي والمادي للأفراد والجماعات والجماهير على السواء" (صبحي، أحمد محمود، د.ت، (ص20))، لأنه جمع بين جانبيين أساسيين: المادة والروح، وهما أهم مقومات الحضارة.

3/ مفهوم حوار الحضارات

يعتبر "حوار الحضارات" من المصطلحات الحديثة التي دعت إلى استعماله وشيوعه العلاقات الدولية وتشابك المصالح بين الأمم، ويرتبط لفظ الحوار في هذا السياق بمصطلح الحضارات، فليس هناك مفهوم توافقي بين الباحثين لأنّ حوار الحضارات من المفاهيم الجدلية التي اختلفت بشأنها الآراء اختلافاً جماً، فإذا انطلقنا من مفهوم موسّع للحضارة، تكون مواضيع حوار الحضارات وميادينه كثيرة، تشمل الدين، والفكر الاجتماعي والسياسي، والتاريخ، والفنون، والقانون، والتراث، والأدب، وغير ذلك من الجوانب والأبعاد التي تتكون منها الحضارة، وفيما يأتي بيان لأهم تلك التعريفات:

يرى عبد الملك منصور حسن المصعبي أنّ "حوار الحضارات من حيث مفهومه العام، هو ذلك الحوار الذي يتم بين الحضارات بتوسط المنتميين إليها سواء على المستوى الفردي أو الجماعي أو الشعبي أو الرسمي، وسواء كان حواراً كلامياً أم حواراً غير كلامي، أو منظماً أو غير منظم وفي أي مجال كان، وذلك لهدفٍ موضوعي، أمّا بمعناه المتبادر والشائع فإنّ حوار الحضارات يقصد به الحوار الكلامي المنظم بين أتباع الحضارات لهدفٍ موضوعي" (المصعبي، عبد الملك منصور، 2005، (ص17)). ويرى عبد الملك منصور أنّ الهدف الموضوعي لحوار الحضارات _ كما سماه _ ليس من السهل تحقّقه أو تحقيقه في ظل وجود اختلافاتٍ جوهرية بين الحضارات لا مناص من الإقرار بها، وتعزى هذه الاختلافات في الأساس إلى جملة أمور:

- اختلاف الصبغة الدينية للحضارات والتي تحدّد المرجعية الدينية لكل حضارة ليس من السهل تذليله أو تجاوزه إلا في نطاقٍ محدودٍ.

- اختلاف الصبغة القومية للحضارات، فصراع القوميات المختلفة يزيد من صعوبة الوصول إلى أهدافٍ موضوعية في عملية الحوار الحضاري.

-اختلاف المواقف بشأن الحوار بين الحضارات في ظل وجود تيارات مؤيدة وأخرى رافضة لفكرة الحوار تحت ذريعة الحفاظ على الهوية والخصوصية (بوروايخ، محمد، 2010، (ص21، 22)).

يمكن القول إنَّ نظرية حوار الحضارات هي نتاج الفكر النقدي، ومن أهم الدراسات التي تؤكد هذه الفرضية والتي أنصفت بالانفتاح على الحضارات، وقدمت رؤية واضحة لمقولة "الحوار الحضاري" ما قام به المفكر الفرنسي روجيه غارودي (Roger Garaudy) في كتابه (في سبيل حوار بين الحضارات)، وجّه من خلاله نقداً للفكر الغربي في تاريخ علاقته بالأمم والحضارات غير الغربية، فحاول معالجة أزمة الحضارة الغربية وتصحيح موقفها من الحضارات الأخرى، لأنَّ نمط التطور الذي تمارسه الحضارة الغربية وخاصة في مجال التقدم التكنولوجي والصناعي إنّما من شأنه القضاء عليها، وقد عبّر عن قناعته تلك بقوله: "إنَّ حضارة تقوم على هذه الموضوعات الثلاث تحيل الإنسان إلى العمل والاستهلاك، تحيل الفكر إلى ذكاء تحيل اللانهائي إلى الكم، إنّما هي حضارة مؤهلة للانتحار" (غارودي، روجيه، 1982م، (ص62)). ولذلك يرى غارودي أنّ المشروع الذي يمكن أن يضع حداً للاعتداد الغربي، إنّما هو مشروع "حوار الحضارات"، الذي يقدمه كبديل للمشروع الحضاري الغربي الأحادي الإقصائي، وفي هذا الشأن يقول: "...وبهذا الحوار بين الحضارات وحده يمكن أن يولد مشروع كوني يتسق مع اختراع المستقبل، وذلك ابتغاء أن يخترع الجميع مستقبل الجميع، إنّ التجارب الحالية في آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية، تجارب غاندي وتجربة الثورة الثقافية الصينية، تجارب (تبريري) في (الجماعية) في إفريقيا، مثل تجارب لاهوتي التحرر في بيرو، تتيح لنا أن نرسم منذ اليوم الخطوط الأولى لهذا المشروع الكوني في القرن الحادي والعشرين، مشروع الأمل" (غارودي، روجيه، 1982، (ص8)).

ويرى غارودي أنّ من الغايات التي تسعى إليها فكرة الحوار بين الحضارات، هي محاولة إحداث التوازن والتكامل الحضاري، فهناك حضارة مادية محضة هي الحضارة الغربية، ينبغي التخفيف من غلوها لكي تتسجم مع القيم الروحية والأخلاقية التي تنطوي عليها بعض الحضارات، وهناك في الطرف المقابل حضارة روحية مفرطة في الجانب الروحي، وفي هذا السياق يقول غارودي: "لقد عرف الناس إلى الآن إنسانين، أحدهما روحي، هو إنسان الهند القديمة، والآخر مادي وهو إنسان الحضارة التقنية الغربية. هل تستطيع ضروب الحكمة الإفريقية تحقيق تركيب يُولف هذا التداول للعادة مع ثقافة الروح هذه؟ ففي المنظور الإفريقي يظهر الكون على أنّه حقل قويّ سواء كانت قوى الطبيعة أو الحدود أو الإنسان نفسه" (غارودي، روجيه، 1982، ص194). ومن ثم فإنَّ مشروع التوازن الحضاري البعيد عن الروحية المحضة والمادية المحضة، هو المشروع الذي يراهن غارودي على تحقيقه من خلال الدعوة إلى الحوار بين الحضارات، وهذا المشروع المتوازن لا يلغي بأي حال خصوصيات الحضارات، وإنّما هو السبيل الأمثل للخروج من حالة الصراع الحضاري أو الانفلاق الحضاري، الذي زاد من اتّساع هوة الخلاف بين الشرق والغرب.

ويسوق غارودي اقتراحاً يعدّه مخرجاً حقيقياً للأزمة الحضارية بين الغرب والعالم الآخر، تمثّل في قوله: "إنَّ تبادلاً سمح بفتح حوارٍ حقيقيٍّ بين الحضارات ليس مستحيلاً، ولكن الحوار يفترض أن يقتنع كل طرف بأنَّ له ما يتعلمه من الآخر، إنّ المونولوج الغربي (مخاطبة الذات) دام كثيراً، لقد حاول توجيه كل الثقافات بمقتضى تصوراتها الخاصة... إنّ التفكُّح على ثقافة أخرى يتطلب تحولاً جذرياً في عقليتنا الغربية، ومجهوداً كبيراً من التواضع الفكري ومن التلقي. إنّ غير الغربيين بإمكانهم أن يساعدونا على الإحساس بحدود رؤيتنا الكونية... إنّني أتمنى أن يأتي متعاونون من إفريقيا أو آسيا لإتمام تربيتنا، فنحن متخلفون في عدة أنماطٍ حياتية أساسية" (غارودي، روجيه، 1982، ص293). وبهذا ينادي غارودي إلى قيام ثورة ثقافية عارمة لتيسير الحوار بين الحضارات، ويذكر أنّ من شروط هذه الثورة:

أن تحتل الحضارات غير الغربية في الدراسات الغربية مكانة متساوية في الأهمية على الأقل لمكانة الثقافة الغربية.

أن ينظر إلى الفلسفة نظرةً جديدةً، فهي ليست كما يفهمها الغرب دائماً بحثاً فكرياً بحثاً؛ بل هي طريقة حياة.

أن يحتل علم الجمال مكانةً على الأقل في مثل أهمية تلقين العلوم والتقنيات.

أن تكون للمستقبلات، وهي فن تصوّر المستقبل والتفكير في الغايات، ما للتاريخ من أهمية على الأقل (غارودي، روجيه، 1982، ص 294).

ومن المصطلحات التي ينبني عليها جوهر حوار الحضارات ثنائية الأنا والآخر، واللذين يُعدّان من أكثر العبارات تداولاً في الخطاب العربي الحديث والمعاصر، وتبعاً لذلك فإنه لا بدّ من الوقوف على كنهه كلاً المفهومين والبحث عن العلاقة القائمة بينهما، كيف تنبني؟ وكيف انعكست على مستوى الشعر.

ثانياً: مفهوم الأنا والآخر

1/ مفهوم الأنا

وردت عدّة تعريفات تحدّد مفهوم "الأنا"، وفيما يأتي تفصيل ذلك:

الأنا لغة: "أنا" (The Ego) ضمير للمتكلم المفرد، واللغويون يصفون الضمائر على أنّها كلمات تستخدم بدائل للأسماء (إيغوركون، 1992، ص 6)). فقد ورد في لسان العرب: "أنا: اسم مكني، وهو للمتكلم وحده، وإنّما يبنى على الفتح فرقاً بينه وبين أن التي هي حرف ناصب للفعل، والألف الأخيرة إنّما هي لبيان الحركة في الوقف، فإن وسّطت سقطت، ومروياً عن قطرب أنّه قال: في أنا خمس لغات: أنا فعلت، أن فعلت، أنّ فعلت، وأن فعلت، وأنه فعلت" (ابن منظور، د.ت، 50/8)). و"أنا" ضمير منفصل واضح الدلالة على المتكلم وعلى إفراده، ولكنه يفتقر إلى الدلالة على النوع، فهو يستعمل للمذكر والمؤنث، وهو في هذا لا يخالف نظائره في اللغات السامية؛ بل لعل هذه الظاهرة عامة في باقي اللغات (جبر، محمد عبد الله، 1983، ص 19)). وقد قيل: أعرف المعارف "أنا"، و أوسطها "أنت"، وأدناها "هو" (صليبا، جميل، 1982، 139/1)). وذكرت "الأنا" في القرآن الكريم في مواقع كثيرة وبصيغ مختلفة للدلالة على الذات الإلهية المطلقة، وقدرته بصفة خاصة، وتعظيم شأنه، ونشر دينه الإسلامي بصفة عامّة. حيث ورد بصيغة المفرد (أنا، إني، إنني)، وبصيغة الجمع (إنّا، أنا، نحن)، يقول تعالى: [إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنُّوا فَأُولَئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ (160)] (سورة البقرة، 160).

اصطلاحاً

يعدّ مفهوم "الأنا" من أكثر المفاهيم تعقيداً لأنّه يدخل في مشاركة مع أغلب العلوم الإنسانية، سواء في الفلسفة أو في علم النفس أو في علم الاجتماع أو في الدراسات الأدبية، نظراً لكثرة الاتجاهات والآراء والنقاشات التي تحاول كلّ منها سبر أغوار النفس الإنسانية للوصول إلى حقيقتها، لذلك اختلفت تعريفات العلماء وتنوّعت في مفهوم الأنا، وفيما يأتي نعرض لأهم المفاهيم:

ففي الفلسفة تداخل مصطلح "الأنا" بين النفس والعقل عند الفلاسفة العرب، وفي ذلك يقول يوسف الحداد: "تطابقت الأنا بوصفها مع الذات المفكرة بوصفها عقلاً، وقد تآرجحت الأنا بين العقل والنفس في الفلسفة العربية حتى أصبحت أقرب إلى النفس منها إلى العقل" (الحداد، عباس يوسف، 2009، ص 102))، وبالتالي فهي ترمز إلى النفس المدركة، وهو مذهب ابن سينا حيث يقول: " المراد بالنفس ما يشير إليه كل احد بقوله: أنا"، وهو ما أشار إليه الرازي في قوله: "إنّ النفس لا معنى لها إلاّ المشار إليها بقولي أنا" (صليبا، جميل، 1982، 139 / 1، 140)). أمّا في الفلسفة الحديثة فلـ "الأنا" معاني عدّة، فالفيلسوف ديفيد هيوم

(David Hume) ينكر أن تكون "الأنا" مادة، وفي المقابل توصل إيمانويل كانط (Emmanuel Kant) إلى مصطلح الأنا الخالص، كما تدل كلمة "الأنا" على ما يهتم به الفرد من أفعال معتادة ينسبها إلى نفسه نحو: أنا فعلت، أنا بصرت (السليمانى، أحمد ياسين، 2009، (ص90)). وعند الوجوديين تشير "الأنا" إلى جوهر حقيقي ثابت، يحمل الأعراض نفسها التي يتألف منها الشعور الواقعي المفارق للإحساسات والعواطف والأفكار، وفي المعنى المنطقي تدل كلمة "الأنا" على المدرك من حيث أن وحدته وهويته شرطان ضروريان يتضمنها تركيب المختلف الذي في الحدس (صليبا، جميل، 1982، (1/141، 140)).

وفي علم النفس ارتبط "الأنا" بالشخصية الإنسانية، ويقصد به "المكوّن من الشخصية الذي يتعامل مع العالم الخارجي ومطالبه العملية، وبتحديد أكثر فإنّ الأنا هو الذي يمكّننا من أن ندرك، وأن نفكر، وأن نحل المشكلات، وأن نخبر الواقع" (عبد الحميد، جابر وكفاني، علاء الدين، 1990، (3/1084)). ويعرفه وليم جيمس (William James) بأنّه "مجموع كل ما يمكنه أن يسميه الإنسان خاصته، ليس فقط جسمه وقدرته النفسية وحسب؛ بل ثيابه وبيته وزوجته وأطفاله، جدوده، أصدقائه، شهرته، مؤلفاته، أرضه [...] (سيلامي، نوربير، دت، (311/1)).

ويعد فرويد (Freud) أوّل من تعرّض لدراسة "الأنا"، ومفهوم "الأنا" من المفاهيم التي ركّز عليها في دراساته الأولى، والذي يختلف فيه عن غيره من علماء النفس، فهو يرى أنّ كل إنسانٍ تنقسم شخصيته إلى ثلاثة فروع رئيسية: الهو، والأنا، والأنا الأعلى. حيث يذهب إلى أنّ "الأنا" يشرف على الحركة الإرادية، ويقوم بمهمة حفظ الذات وكبح الرغبات الغريزية التي تنبعث من الهو، ويكبت ما يرى هناك ضرورة لكتبته، ف"الأنا" تمثل الحكمة وسلامة العقل (فرويد، سيمون، 1982، (ص16، 17)). ويرى فرويد أنّ هذه "الأنا" إذا كانت قوية، فإنّها تستطيع أن ترغم "الأنا الدنيا" على الانتصار في إشباع داخلها حين تحين الفرص (عيسوي، عبد الرحمن محمد، 1981، (ص114)). أمّا إذا كانت "الأنا" ضعيفة فإنّها ستخضع لسطوة ال "هو" وعندها سيسود مبدأ اللذة ويحل مبدأ الواقع، وقد تخضع "الأنا الضعيفة" لتأثير "الأنا الأعلى"، فتصبح "الأنا" متمزّنة مشلولة غير قادرة على القيام بمهامها وأورادها في إشباع الحاجات الأساسية فتكتنفها الحيرة والقلق والتوتر، فتميل إلى الكبت في أعماق اللاشعور (شكشك، أنس، 2009، (ص30)).

وفي علم الاجتماع يتم دراسة "الأنا" من خلال علاقاته بمحيطه المتمثلة في الآخر، ولهذا عرّف الأنا بأنّه " فردٌ واع لهويته المستمرة ولا يرتباطه بالمحيط" (أسعد، ميخائيل إبراهيم، 2003، (ص70)). ذلك أنّ المحيط يؤثر في الإنسان ويتأثر به، ف"الأنا" يتشكل ويتكوّن من خلال تشابك العلاقات داخل المجتمع" (بن نبي، مالك، 2000، (1/94)). وبالتالي ف"الأنا" لا يحقّق ذاته إلا من خلال تواجد الآخر والانسجام معه من خلال نسيج من العلاقات معه، والتي بها يتحقّق التكامل الاجتماعي، فأغلب نظريات "الأنا" و"الذات" تتركز على إدراك الفرد لكيفية رؤية الآخرين له، وعلى مقارنة نفسه بالأنماط الاجتماعية الموجودة من حوله، وحسب نظرية أدلر (Adler) في فهم شخصية الفرد، فإنّه لا يمكن فهم "أنا" الفرد وذاته إلا في ضوء مشاركته وتفاعله مع غيره من أعضاء المجتمع (المليجي، حلمي، 2001، (ص91)). هذا وقد سعت ثلة من العلماء في بداية النصف الثاني من القرن العشرين في إبراز الدور الاجتماعي للأنا، منهم هاري ستاك سوليفان (Harry Stack Sullivan)، الذي قال بأنّ لا يمكن تخيل "الأنا" أو الشخص معزولاً عن المجتمع (بكري، علاء الدين، <http://www.arabency.com>). وعليه فإنّ العامل الاجتماعي يعدّ عاملاً مهماً في تكوين "الأنا" وبنائها. وللوقوف على تفاصيل مفهوم "الأنا" لا مناص من الوقوف على مقابله، وهو مفهوم الآخر.

2/ مفهوم الآخر

يعدُّ مفهوم الآخر (The other) مفهومٌ متعدّد المعاني، ومختلفٌ باختلاف وجهات النظر والرؤى البحثية فلسفياً ونفسياً حوله، رغم أنّ ثمة اتفاقاً على أنّ هذا الآخر أو الغير مجاوزٌ لمعنى الأنا أو الهو، وفيما يأتي تفصيل ذلك:

الآخر لغة: وردت كلمة "الآخر" في لسان العرب بمعنى "أحد الشئيين، وهو اسمٌ على أفعل ... والآخر بمعنى غير، كقولك رجلٌ آخر، وثوبٌ آخر وأصله أفعل من التأخر..." (ابن منظور، لسان العرب، د.ت، (87/1))، وقد ذُكرت لفظة "آخر" في القرآن الكريم في قوله تعالى: [فَإِنْ عُثِرَ عَلَىٰ أَنَّهُمَا اسْتَحَقَّا إِثْمًا فَآخَرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأُولِيَّانِ فَيَقْسِمَانِ بِاللَّهِ لَشَهِدَاتُنَا أَحَقُّ مِنْ شَهِادَتَيْهِمَا وَمَا اعْتَدَيْنَا إِنَّا إِذَا لَمِنَ الظَّالِمِينَ (107)] (سورة المائدة: 107)، قال الفراء: معناه آخران من غير دينكم من النصارى واليهود (ابن منظور، د.ت، (13/4)). والمفهوم ذاته في تاج العروس: "أحد الشئيين وبمعنى غير، كقولك رجلٌ آخر، و وثوبٌ آخر، ثم صار بمعنى المغاير" (الزبيدي، د.ت، (34/10)). لهذا جاء تعريف الآخر بأنه: "المغاير للشيء، ويراد به ما سوى الشيء ممّا هو مختلف أو متميّز عنه" (وهبة، مراد، 2007، (ص45)). قال المتنبي (المتنبي، 1987، (3/2)):

ودع كل صوتٍ غير صوتي فأني أنا الصّائح المحكي والآخر الصّدى.

الآخر اصطلاحاً: تتعدّد الكلمات الدالة على ما يقابل "الأنا"، مثل "اللأنا"، و"الآخر"، "الهو"، و"الغير"، وهي دوال تتقارب وتختلف فيما بينها من جهة، وتختلف من جوانب أخرى. ففي المنظور الفلسفي يعدُّ الإنسان كائناً اجتماعياً بطبعه، ليس بمقدوره العيش بمفرده دون تواصله مع الآخرين، وفكرة الآخر بمعنى غير الأنا مقولة إبستمولوجية ملخصها الإقرار بوجود خارج الذات العارفة؛ أي كينونات موضوعية (الحداد، عباس يوسف، 2009، (ص281)). فالعلاقة مع الآخر ضرورة من ضرورات الوجود، ويمكن للمرء من خلال الآخر أن يكتشف نفسه ويقف على قدراته، وهو مذهب سارتر (Jean-Paul Sartre) إذ يقول: "الآخرون هم أساساً الأهم فينا كي نتعرّف على ذاتنا"، ويقول أيضاً: "...أنا محتاج إلى الآخر لأكون ما أنا عليه" (الحداد، عباس يوسف، 2009، (ص108)). ويرى فوكو (Michel Foucault) أنّ الآخر "متعلق بالذات تعلقاً لا فكاك منه شأنه في ذلك ارتباط الحياة بالموت" (الرويلي، ميجان، البازعي سعد، 2007، (ص22)).

ومن منظور علم النفس فإنّ "لفظ (الآخر) أو (الغير) مقابل للفظة (أنا)، فكل ما هو ليس أنا هو آخر، فالآخر يشير إلى مجموعة من السمات والسلوكيات الاجتماعية والنفسية والفكرية التي تنسبها (ذات) - فرد أو جماعة - إلى آخرين، لتبيّن أنّهم غيرها، أو أنّهم لا ينتمون إليها عرفاً أو طبعاً (سعد الفهد، 2009، (ص9، 10)). ويرى جاك لاكان (Jacques Lacan) أنّ "المرء لا يتشكّل كفردٍ دون علاقةٍ تربطه بالآخر" (الرويلي، ميجان، والبازعي، سعد، 2007، (ص231)).

ومن منظور علم الاجتماع فإنّ مصطلح "الآخر" مرتبط بمفهوم "الأنا"، فالحديث عن الآخر اجتماعياً لا يكون إلا بوجود الاختلاف والغيرية بين الجماعات الإنسانية، فللاخر حضورٌ دائمٌ عند الذات في جميع مراحل الحياة، كما أنّ حضوره في هذا ليس شيئاً عارضاً، لكنّه في الوقت نفسه ليس شيئاً ثابتاً باستمرار؛ بل تتغير خصائصه تبعاً لتغير الظروف والمواقع التي يتواجد فيها" (ليب، الطاهر، 1999م، (ص419)). وعليه فإنّ "الآخر" هو جملةٌ من السمات الاجتماعية والنفسية والفكرية والسلوكية التي ينسبها الفرد أو الجماعة إلى الآخرين الذين هم خارجها.

ثالثاً: جدلية العلاقة بين الأنا والآخر

1/ الأنا والآخر في الفكر النقدي المعاصر

تعدُّ العلاقة التي تربط "الأنا" و"الآخر" من أهم الإشكاليات التي عالجتها الدراسات العربية والنقدية المعاصرة، والتي ارتبطت في ذاتها بعدة ثنائياتٍ أخرى، مثل ثنائية "التراث والحداثة" و"التراث والتجديد" و"الشرق والغرب"، الأمر الذي جعل العلاقة بينهما تقوم على أساسي من المفارقة والاختلاف المتجسِّدة بين ذاتين أو فردين، فبقدر ما هي علاقةً شرطيةً تلازميةً هي علاقةً جدليةً "في غاية التعقيد؛ حيث يصحح الآخر شرطاً لتحرُّر الذات من ذاتية عمياء لا ترى إلا نفسها—وربَّما لا تراها- وجعل نهاية صيرورتها... وفي الوقت نفسه فإنَّ تحرُّر الذات من حدودها، والخروج إلى الآخر إنَّما يعني التجدُّ بإدراك نقاط القوى لدى الآخر، التي تعني نقاط الضعف لدى الذات" (مرقس، سمير، 2005، ص19)). وفي إطار جدلية العلاقة نجد أنفسنا أمام التساؤل التالي: كيف يمكن للمرء أن يتعايش بين أناه والآخر؟، وكيف له أن يدير اختلافه عن غيره، وبالتالي ممارسته لهويته بصورة عقلانية تواصلية، دون إقصائه للآخر؟. فاحترام الآخر وقبوله يعدُّ أولى خطوات التعايش بين طرفي ثنائية الأنا والآخر، ذلك أنَّ "قانون احترام الآخر والاعتراف بحقوقه قدرٌ حتميٌّ اعترفنا به أم لم نعترف، قبلنا به أم لم نقبل، اكتشفناه أم لم نكتشفه، صالحناه أم خاصمناه، ذلك أنَّه قانونٌ موجودٌ في حركة الحياة، وهو طبيعة الحركة الجوهرية للإنسان" (مرشو، غريغوار منصور، الحسيني سيد محمد صادق، 2001، ص135)). وقبول الآخر لا يتأتَّى إلا إذا أحسنت الذات الاستماع للآخر، وقبل ذلك عليها أن تحسن الاستماع لأنها وتعرف حدودها ومقوماتها حتى تحسن محاورة الآخر، محاورة وعي وإدراكٍ لا محاورة جهلٍ ومن ثمَّ عداء، "فمن الخطأ الاعتقاد بأنَّ طريق تمكُّن الأنا الحضارية في الواقع الخارجي يمرُّ عبر تدمير الآخر الحضاري، فالمنظور السليم الذي ينبغي أن ننظر من خلاله إلى إشكالية الأنا والآخر هو أنَّ الآخر لا يُعتبر الشرُّ المطلق الذي ينبغي التخلص منه، وبالمقابل فإنَّ الذات لا تعتبر الخير المطلق؛ لأنها تتضمن الكثير من الإخفاقات والإشكاليات والمزالق والمخاطر" (محفوظ، محمد، 1998، ص58)). وتبقى حقيقة أنَّ الإنسان كائنٌ اجتماعيٌّ بطبعه، لا يمكنه أن يعيش علاقةً تربطه بالآخر مهما كان نوع هذه العلاقة توافقاً أم صراعاً، فالحديث عن الأنا يستدعي بالضرورة الحديث عن الآخر.

وهذه العلاقة لا تمنع احتفاظ كل طرفٍ بخصوصيته، فليس المطلوب أن تتماهى الأنا مع الآخر، أو يندمج الآخر في الأنا، كما قد يتوهم البعض، إلا أنَّ الخصوصية هنا يجب أن لا تتضخم إلى الحدِّ الذي تتوقع فيها على ذاتها، وتضرب من حولها سياج نفي للآخر، فالعلاقة في إطار قاعدة (أنا لا الآخر) ذات طابع شموليٍّ واستبداديٍّ، يمجتها القرآن الكريم والفطرة الإنسانية، والتعدُّ والتنوع دليل صحة وعافية، خاصةً إذا أحسنت الأنا فهم الآخر وتنازلت عن نرجسيتها، وأدركت أنَّ الحياة لا تستقيم في إطار لونٍ واحدٍ مهما كان هذا اللون جميلاً وجذاباً. وهكذا فإنَّ علاقة الأنا والآخر، يجب أن تكون تكامليةً وتشاركيةً، ولا مانع أن تكون تنافسيةً إن لزم الأمر، المهم أن لا تتكسب العلاقة وتصل حدَّ الكراهية والبغضاء والعداوة والتفكير في إلغاء الآخر، علماً أنَّ تاريخ علاقة الأنا والآخر مليء بالمشاكل التي صنعتها الحوافز والمصالح السياسية، مستفيدة من المنطق الأيديولوجي الجديد في أوروبا المتجه إلى القضاء على مكونات كل حضارة، وكل منطقي ثقافي ينافس أو يعارض الحضارة والمنطق الغربي، بمعنى أنَّ وهن الأنا على المستوى الحضاري، وتحكم العقلية المركزية في ثقافة الآخر ومنطقه تجاه الأمور والقضايا، هو الذي دفع بالمجتمع الأوربي بمؤسساته المختلفة، بدءاً بمؤسسة الاستشراق وانتهاء بالمؤسسة العسكرية والأمنية، مروراً بما هو سياسيٌّ واقتصاديٌّ واجتماعيٌّ إلى الاستحواذ على الخارج "أو الإفادة الكلية منه، لا على أساس الغلبة المجردة فحسب؛ بل حسب منطوق الأيديولوجيات الجديدة، حسب مبدأ أنَّ العبء الأبيض يحتمُّ تحديث كل ما هو خارجيٌّ على أوروبا، ولا يعني العبء تحمُّله

من جانب صاحبه وحده؛ بل تحميل الآخرين مسؤوليات الاستجابة ترغيباً وترهيباً، بشئى السُّبل والوسائل" (الموسوي، محسن جاسم، 1997، ص 14)).

وانهاء إشكالية العلاقة بين الأنا والآخر، لا يكون إلا بمصالحة الذات الحضارية، لأننا لا يمكن أن نسقط هيمنة الآخر المعرفية، إلا بمصالحة الذات، وترتيب علاقتنا بها، لهذا فإن إهمال الذات وتجاوز أطرها المعرفية، لا يؤدي إلى فهم الآخر فهماً دقيقاً؛ بل يؤدي إلى الانبهار به والتلقي الأعمى لكل ما ينتجه ويصدره، فكان لزاماً علينا أن نصلح ذاتنا ونسبر أغوارها ونكتشف معدنها الأصلي، وبفهمنا لذاتنا نستطيع فهم الآخر، ولا يتم ذلك إلا إذا "خرجنا من دائرة الانبهار التي نعيشها تجاه الغرب، دون إغفال الموقع الطبيعي والفعلية الذي تتبوأه الحضارة الغربية اليوم، وهذه العملية لا تتم إلا بامتلاك أدوات معرفية نقدية، ناتجة عن القراءة العميقة للتجربة الحضارية الذاتية، والتجارب الحضارية الأخرى مستنبطين من هذه القراءة تلك الأدوات المعرفية النقدية، التي تخرج نظرنا من أسر الانبهار، وربة التحيز المسبق، وبدون هذه العملية تبقى شعارات الاستقلال عن الغرب، وإنهاء التبعية التي نعيشها شعارات جوفاء لا حقائق فعلية، لأن غياب هذه الأدوات سيبيقي عالمنا العربي والإسلامي على المستوى النفسي والحضاري أسير اختيارات الغرب واستراتيجياته الكونية" (محفوظ، محمد، <https://annabaa.org/arabic/authorsarticles/24794>). ويقرّر المفكر حسين حنيفة أن المحددات التي تحكم العلاقة بين "الأنا والآخر" تتوزع على ثلاث جهات: "إعادة بناء التراث، وهي الجبهة الأولى التي يعاد فيها رسم مسار الأنا، الجبهة الثانية لمشروع التراث والتجديد وهي الموقف من الآخر الغرب، وذلك في علم الاستغراب الذي يهدف إلى فهم الآخر (...). وهكذا لنخلص إلى الجبهة الثالثة وهي موقفنا من الواقع المباشر الحاضر الراهن، وبينما نأخذ الجبهة الأولى من السلف، والثانية من الغرب، فإن الجبهة الثالثة هي الواقع لمناطق الإبداع، كما أن فيها تصب كلتا الجبهتان الأخريان" (عطية، أحمد عبد الحليم، 1997، ص 182، 183)). وبالتالي فنحن لا ندعو إلى المواءمة بين الأنا والآخر، وإنما ندعو إلى بلورة الأطر المناسبة للإفادة المتبادلة عن طريق الحوار المشترك بين الأنا والآخر.

2/ موقف الإسلام من علاقة الأنا بالآخر

أمّا علاقة الأنا بالآخر في الإسلام (الأنا المسلمة بالآخر غير المسلم)، فإنها تقوم على مبدأ الحوارية، التي تُعدُّ أحد أهمّ الأسس التي قامت عليها الحضارة الإسلامية؛ فقد طبع المنهج الحوارية سائر الممارسات في التجربة الإسلامية ضمن المنظور الحضاري الإسلامي الذي يحدّد علاقة الأنا بالآخر، فضلاً عن علاقة الأنا بالذات الإسلامية نفسها؛ فمن المعروف أن الإسلام قام على مُسلمة الحوار والاختلاف التي أسسها القرآن الكريم، فجاءت منهجاً حوارياً فريداً، وهذا الأخير يقوم على "مسلمتين خفياً على كثيرٍ من المشتغلين في قضايا الحوار بين الأنا والآخر رغم أنّهما من الحقائق الجلية الظاهرة، وهما: أن الأصل في الكلام الإنساني هو الحوار، والأصل في الحوار هو الاختلاف، فلا يمكن الكلام إلا بوجود طرفين، قد يكونا فردين أو فريقين أو قومين أو أمّتين أو مجتمعين، والكلام لا يكون إلا بين اثنين متواجدين أحدهما المتكلم والآخر المتكلم معه، وبناءً على هاتين المسلمتين برز مفهوم "الخطاب" في اللسان العربي لما يحمله من معنى ازدواج، فلا خطاب من غير مخاطب" (جول، محمد زاهد، <http://almultaka.org/site.php?id=839>). وإذا تقرر أنّه لا حوار بغير كلام، فلا بُدّ من تقرير أنّ الأصل في الحوار هو الاختلاف، فلا يمكن الدخول في حوارٍ إلا في حالة الاختلاف والتضاد؛ بحيث يقوم أحد الأطراف بدور المدعي معتقداً صحّة دعواه، ويقوم الآخر بدور المعارض منتقداً دعوى الاعتقاد، كما هو مقرّر في علم المناظرة الإسلامي (طه، عبدالرحمن، 2002، ص 28)).

وإذا أُريد للحوار أن يكون حضارياً، فلا بُدَّ أن يستند إلى قيم أخلاقية راسخة، وذلك للارتقاء بالإنسان من أفق البهيمية إلى فضاء الإنسانية، فالحوار شأن إنساني رفيع، والصراع سلوك حيواني وضعي؛ والحوار بين الأنا والآخر ينطلق من مبادئ وأولياتٍ ومسلماتٍ، بخصوص قضايا ومسائل محددة، وذلك باعتماد ما هو مشترك من أجل الوصول إلى توافقٍ منتجٍ تتمخض عنه أشكالٌ وضروبٌ من التعايش والتعاون والتعارف، وبناءً على ذلك يتقرر بأن الأصل في الحوار هو اختلاف الآراء، وأن قبول هذا الاختلاف يظهر التفاهم الذي يمليه احترام الآخر المختلف واستقلاليتته، عملاً بحرية الفكر كمعطى وجودي وأخلاقي يميز التحضر والتمدن الإنساني، على عكس التعصب والتعنيف الوحشي الهيجي الذي يتسم به سلوك الحيوانات (القباج، محمد مصطفى، 2002، (ص 364)). والحل في الوصول إلى حوارٍ حضاريٍ منفتحٍ على الآخر هو ما جاء به المنهج القرآني الذي يدعو إلى "حوارٍ يفضي إلى درء آفات العنف والجُمود والانغلاق التي طبعت بعض سلوكياتنا المعاصرة، ويعمل الحوار على ترسيخ ثقافة السَّلام بدل الحرب، والتَّسامح بدل التَّعصب، ويساهم المنهج الحواري في بناء مجتمعٍ إسلاميٍّ منفتحٍ على الآخر المتمثِّل في التَّحافة العالميَّة، ويساعد على الإبداع والاجتهاد بدل الاستهلاك والتَّقليد والتَّبعية، ولا سبيل للخروج من الأزمت الرأهنة، والانعتاق من أسر ورقِّ الحصار الدَّاخلي والخارجي سوى الأخذ بمقتضيات وأخلاقيات الحوار القرآني" (فضل الله، السيد محمد حسين، 1998، (ص 20)). الذي صنع حضارةً أخلاقيةً كونيةً، وفتح أبواب الدخول في أفق الحرية والتعددية وحقوق الإنسان، فالإسلام منذ عهده الأول تفرد بخاصية ثقافة الاختلاف وعزَّزها، وجاء هذا مبيِّناً في قوله تعالى: [وَشَاوَرَهُمْ فِي الْأَمْرِ] (سورة آل عمران، 159)، في إشارة منه تعالى إلى أهمية احترام الرأي والاختلاف، للتوصل إلى حقيقة المشروع الإنساني في الأرض، القائم على التعارف كما جاء في قوله تعالى: [يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (13)] (سورة الحجرات، 13). وبهذا التعارف يمكننا الانفتاح على غيرنا، وبالتالي فهو يمنحنا فكرة الاتِّساع التي تتناسب وفكر الحضارة الإسلامية المجسَّد في دستورها العظيم، والذي يقرر حقيقة أن الاختلاف رحمة، وأنه يراعي خصوصية كل من الأنا والآخر.

وقد أقر الإسلام حقيقة أن الاختلاف سنة كونية، والمتمعن بإنصاف يلاحظ أن الإسلام يراعي الآخر المختلف عنه، وأنه أبعد ما يكون عن التطرف والعنف، أو التحيز والتعصب، وهذا الأخير هو أهم ما يميز حضارة الغرب "باعتبارها نتاجاً طبيعياً لمفهوم المركزية الحضارية التي أسست للعلاقة بين الأنا والآخر، والتي أفرزت مفاهيم الاستعمار والهيمنة والسيطرة بحججٍ مختلفة، وتزايدت الذرائع والمبررات عقب الأحداث الرهيبة في الحادي عشر من سبتمبر 2001، وقد تناول إشكالية الأنا والآخر جمع من فلاسفة الغرب، وتوصلوا إلى أن الهوية الغربية لا تنفصل عن "ثقافة التفوق"، ولا تتحدَّد إلا بشعار الهيمنة، ولو كانت ترفع شعار الانفتاح والحوار بين الثقافات والحضارات. فالثقافة الغربية تأسست حضارتها الحديثة على نفي الآخر بدءاً من سنة 1492م، وهي لحظة ميلاد الغرب الحديث، إذ واكب فيها اكتشاف أمريكا طرد المسلمين واليهود من إسبانيا، ومن ثم انطلقت آلية إقصاء المصادر الشرقية أو غير المسيحية للحضارة الأوروبية" (حول، محمد زاهد، <http://almultaka.org/site.php?id=839>).

خلاصة العلاقة

إنَّ الخروج من مأزق علاقة الذات مع الآخر في تمظهراته المتعلقة بالهوية الثقافية يتطلب:

1. الفهم الجذري لحركة التاريخ، حيث على الذات أن تعتبر "التاريخ لا كمجرد تسلسل حوادث على شاشة

الزّمن؛ بل كعملية اجتماعية محددة الأسباب والنتائج ومرتبطة بمصير الإنسان تقدر حظه أو تلقيه في الحضيض" (بن نبى، مالك، 2000، ص20).

2. احترام قيمتي العقل والحرية اللتين تمثلان العنصرين الأساسيين في القبول بتنوع الثقافات وتعدّد الرؤى، حيث يقول برهان غليون في كتابه «اغتيال العقل»: "لنحرّر أنفسنا إذن من وهم الإيديولوجية الواحدة والمنقذة، فالعقل والحرية لا ينفصلان" (غليون، برهان، 2006، ص316).

3. الاهتمام بالثقافة الذاتية عن طريق تفعيل آليات السؤال الوجودي للمواءمة بين الثقافة المعاصرة والموروثة، لتمهيد الطريق نحو "ثقافة نعيشها اليوم، بحيث تجتمع فيها ثقافتنا الموروثة مع ثقافة هذا العصر الذي نعيشه، شريطة ألا يأتي الاجتماع بين الثقافتين تجاوزاً بين متنافرين، بل يأتي تضافراً تنسج فيه خيوط الموروث مع خيوط العصر نسج اللحمة والسدى" (محمود، زكي نجيب، د.ت، ص472).

خاتمة

من خلال ما تقدّم نخلص إلى جملة من النتائج التي تمخّص عنها بحثنا نجملها فيما يأتي:
- عُرِفَت الحضارة العربية الإسلامية عبر مراحلها التاريخية بانفتاحها على الآخر وتقبّلها له، عكس حضارة الآخر الغربي الذي يسعى لإقصاء غيره ووأد حضارته، وكذا السّيطرة على الأنا العربي الإسلامي وتسخييره لتحقيق مصالحه.

- لا وجود لـ"آخر" دونما "أنا" تحدده، ولا وجود لـ"أنا" دونما "آخر" يقابلها، فهذين الثنائيتين يمثلان وجهين لعملة واحدة، لذا من الأجدر أن نضفي عليهما طابع العلاقة التكاملية، ليتم التواصل والمعرفة بينهما بعيداً عن الأوهام التي قد تصورها المخيلات المسدودة.

- وجوب العناية بالعلاقة التي تجمع الأنا والآخر، وذلك بمعرفة الأنا للآخر وهذه المعرفة أحرى بها أن تُقيم روابط وثيقة بين "الأنا" و"الآخر"، بين التجاذب والتنافر، بين القبول والرفض، بين الأمثال والأغيار، ولو تأملنا هذا الجوهر لوجدناه لا يتبلور إلا بالتفاعل مع الآخر.

قائمة المصادر والمراجع

الكتب:

- __ أسعد، ميخائيل إبراهيم، شخصيتي كيف أعرفها؟، دار الأفاق الجديدة، لبنان، ط3، 2003.
- __ أمين حلمي أمين، الحوار الفكري في القرآن الكريم، دار النهضة الإسلامية، بيروت، ط1، 1998.
- __ إيغوركون، البحث عن الذات: دراسة في الشخصية ووعي الذات، تر: غسان أرب نصر، دار معد، دمشق، 1992م.
- __ بريتون، رولان، جغرافيا الحضارات، تر: خليل أحمد خليل، دن، بيروت، ط1، 1993م.
- __ بن نبى، مالك، ميلا مجتمع، من كتاب مشكلات الحضارة، دار الفكر، سوريا، د.ط، 2000.
- __ بوروايح، محمد، نظريات حوار وصدام الحضارات _رؤية تحليلية نقدية_، دار بهاء الدين للنشر والتوزيع، ط1، 2010م.
- __ جبر، محمد عبد الله، الضمائر في اللغة العربية، دار المعارف، مصر، 1983م.
- __ ديورانت، ول، قصة الحضارة، تر: زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة.
- __ هنتنجتون، صمويل، الصدام بين الحضارات، تر: مجلة شؤون الشرق الأوسط، 1998 مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت، ط1، 1995.
- __ وهبة، مراد، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، ط1، 2007.

- __الزبيدي، أبو الفيض، تاج العروس من جواهر القاموس، تح: مجموعة من المحققين، دار الهداية، د.ط، دت.
- __الحداد، عباس يوسف، الأنا في الشعر الصوفي (ابن الفارض أنموذجا)، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط2، 2009م.
- __طه، عبدالرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2002.
- __ليبب، الطاهر، صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه، مركز دراسات الوحدة العربية لعلم الاجتماع، بيروت، ط1، 1999.
- __لنتون، رالف، الحضارة، تر: أحمد فخري، مكتبة الأنجلومصرية، مصر، د.ط، د.ت.
- __محفوظ، محمد، الإسلام، الغرب، وحوار المستقبل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1998.
- __المتنبي، شرح ديوان المتنبي، وضعه عبد الرحمن البرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، ض407-1987.
- __مرشو، غريغوار منصور، الحسيني سيد محمد صادق، نحن والآخر، دار الفكر، دمشق، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، رجب 1422هـ-سبتمبر 2001.
- __مرقش، سمير، الآخر، الحوار، المواطنة: مفاهيم وإشكاليات وخبرات مصرية وعالمية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 1426هـ-2005.
- __المصعبي، عبد الملك منصور، حوار الحضارات: المفهوم والمقومات، ضمن أعمال ندوة (موقع الإسلام في القيم الكونية وحوار الحضارات)، مركز الدراسات الإسلامية، القيروان، تونس، 2005.
- __المليجي، حلمي، علم نفس الشخصية، دار النهضة العربية، بيروت، 2001.
- __ابن منظور، لسان العرب، طبعة دار المعارف، مصر، د.ط، د.ت.
- __الموسوي، محسن جاسم، الاستشراق في الفكر العربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط2، 1997.
- __النحلوي، عبد الرحمن، أصول التربية الإسلامية وأساليبها، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 1983.
- __السايع، أحمد عبد الرحيم، الغزو الفكري (الحوار الحضاري)، دن، قطر، ط1، 1414هـ/1993م.
- __السليمانى، أحمد ياسين، التجليات الفنية لعلاقة الأنا بالآخر في الشعر العربي المعاصر، أطروحة دكتوراه، في النقد الأدبي، إشراف، جابر أحمد عصفور، دار الزمان، دمشق، ط1، 2009م.
- __سيلامي، نوربير، المعجم الموسوعي في علم النفس، تر: وجيه أسعد، وزارة الثقافة، دمشق، ط1، 2001.
- __عبد الحميد، جابر وكفاني، علاء الدين، معجم علم النفس والطب النفسي، دار النهضة العربية، القاهرة، ط1، 1990.
- __عطية، أحمد عبد الحليم، جدل الأنا والآخر (قراءة في فكر حسين حنفي)، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة، ط1، 1997.
- __عيسوي، عبد الرحمن محمد، اتجاهات جديدة في علم النفس الحديث، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1981.
- __فضل الله، السيد محمد حسين، الحوار في القرآن، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط3، 1985.
- __فرويد، سيمون، الأنا والهو، دار الشروق، بيروت، ط4، 1982م.

- __صبحي، أحمد محمود، في فلسفة الحضارة، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، د.ط، د.ت.
- __صليبا، جميل، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، دار الكتاب اللبناني، بيروت ط1، 1982.
- __القباج، محمد مصطفى، أخلاقيات الحوار مع المختلف في الفكر العربي الإسلامي، في "الحوار الثقافي العربي الأوروبي: متطلباته وآفاقه"، المؤتمر العربي الأوروبي للحوار بين الثقافات، باريس، 2002.
- __الرويلي، ميجان، البازعي سعد، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط5، 2007م.
- __شبنجلر، أوزالد، تدهور الحضارة الغربية، تر: أحمد الشيباني، دار مكتبة الحياة، لبنان.
- __شكشك، أنس، أسرار الشخصية وبناء الذات، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 2009م.
- __ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ط، د.ت.
- __غارودي، روجيه، في سبيل حوار الحضارات، تر: عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 1982.

E.B.Taylor, Dictionary of Anthropology, Special Indian Edition

Samuel huntington, le choc des civilisations, odile jacob, paris, 1997

المجلات

- __بن الحسن، بدران: في مفهوم الحضارة، مجلة نوافذ: اتجاهات فكرية، الخميس، ذوالقعدة 1424 الموافق 25 ديسمبر 2003.
- __صحراوي، إبراهيم، هل النص الأدبي فضاء للحوار؟، مجلة الآداب واللغات، جامعة الجزائر، ع1، جوان 2006.
- __التريسي، عبد الله طاهر، ثنائية الأنا والآخر (الصعاليك والمجتمع الجاهلي)، مجلة التراث العربي، دمشق، ع120-121، كانون الثاني، نيسان، 2011.

المواقع الإلكترونية

<http://almultaka.org9>

https://www.alquds.co.uk -

<http://almultaka.org9>

<https://annabaa.org/arabic/authorsarticles4>

<https://drabbass.wordpress.com6>

www.alryadh.com http://

<http://www.4adab.com1>

<http://www.arabency.com7>

<https://khutabaa.com2>

أزمة الهوية وتداعياتها في الاستقرار السياسي في لبنان ودور القوى الخارجية في التآجيج الطائفي

Identity crisis and its implications on political stability in Lebanon and the role of external forces in sectarian fueling

د. محمود موسى زياد، جامعة القدس (فلسطين)

Mah8670@yahoo.com

الملخص

تتناول هذه الورقة أزمة الهوية في الدولة الوطنية وتداعياتها على الاستقرار السياسي في لبنان؛ حيث عانت وما زالت تعاني من أزمة الهوية وتداعياتها، وآثارها على استقرارها السياسي، وتهدد كيانتها. حاول الباحث الإجابة عن السؤال المركزي الآتي: ما هو تأثير الهوية في الاستقرار السياسي للدولة اللبنانية؟ ناقشت الدراسة مشكلة الهوية في الوطن العربي، وأزمة الهوية في لبنان، ومستقبل الدولة الوطنية اللبنانية، ودور القوى الخارجية في تعميق الأزمة. وقد استخدم الباحث المنهج الوصفي التحليلي، من خلال الرجوع إلى الأدبيات المختلفة حول الموضوع، وربطها وتحليلها. توصلت الدراسة إلى أن لبنان عانى من أزمة الهوية وذلك لأن اللبنانيين لم يمنحوا انتماءهم وولاءهم لهوية واحدة جامعة، تجب ما عداها من هويات فرعية، فتعددت المرجعيات، وتنوعت الولاءات والانتماءات؛ ما أدى إلى أزمة هوية ظلت كامنة داخل المجتمع اللبناني.

الكلمات المفتاحية: أزمة، هوية، دولة وطنية، لبنان، استقرار، سياسة

Abstract

This paper deals with the identity crisis and its implications on political stability, it will take Lebanon as a model; Because it has suffered and is still suffering from the identity crisis and its implications, and its effects on its political stability, and threatening the entity of the state. The researcher tried to answer the following central question: What is the impact of identity on the political stability of the Lebanese state? The study discussed the identity problem in the Arab world, the identity crisis in Lebanon, and the future of the Lebanese national state, And the role of external forces in deepening the crisis? The researcher used the descriptive and analytical method, by referring to the various literature on the topic, linking, and analyzing it. The study found that Lebanon has suffered from an identity crisis, because the Lebanese did not give their affiliation and loyalty to a single, unifying identity that removes all other sub-identities, so the authorities multiplied, and the loyalties and affiliations varied; This led to an identity crisis that remained latent within Lebanese society.

Key words: crisis, identity, the nation-state, Lebanon, stability, Policy

المقدمة

انبثق إشكال الهوية مع نهاية القرن التاسع عشر بالتوازي مع الانفجار الحداثي، الذي شهدته المجتمعات الغربية، وفي إطار هيمنة النزعات الليبرالية والاقتصادية، والسياسية، التي فرضت نفسها كنماذج أيديولوجية مهيمنة. كما أسهمت الأيديولوجية الوطنية التي اجتاحت أوروبا على نطاق واسع إبان تشكل الدولة الحديثة في منح الأفراد الذين يكونون المجتمعات الحديثة بأوروبا خاصية مشتركة للتعبير عن وجودهم الجماعي. فالاهتمام بالهوية وإشكالياتها يتعاظم باستمرار، وفي شتى انحاء العالم، فانتشار الأيديولوجيات السياسية والفكرية دفع الشعوب والجماعات البشرية إلى التمسك بالهوية؛ لمواجهة تعدد الهويات الذي بات يهدد الهوية الأصلية لمجتمع ما. فالهوية توحد المجتمع حول فهم ذاتي مشترك، وتركز على إعادة إنتاج الجماعة، وتواصل الأجيال؛ من خلال توحيد آمال المجتمع وطموحاته، وتركيز الجهود لتحقيق مصالح مشتركة، تضمن إنجاز عمليات التنمية والتطوير.

ورغم أن هذه الهوية تحوي معاني رمزية وروحية وحضارية تربط المواطنين معا، فتمنحهم مشاعر الاستقرار والأمن والطمأنينة، إلا أن ذلك غير كاف؛ لأن نجاحه مربوط بفعالية الدولة، التي تتحمل الدفاع عن أرضها ومجتمعها، وتنمية الاقتصاد، وإشباع الحاجات الأساسية للمواطنين، وإقرار حد أدنى من العدالة التوزيعية بين طبقاتها. فالإجراءات الأساسية لبناء الدولة الوطنية تتمثل في دعم الهوية الوطنية المحددة؛ لأن الهوية الوطنية ذات أهمية حيوية للكيفية التي من خلالها ينتظم العمل السياسي والاجتماعي؛ فهي تؤثر في القضايا الرئيسية التي تهتم المجتمعات، خاصة فيما يتعلق بالاندماج الاجتماعي، أو العزل الاجتماعي. ولكي يتم بناء دولة وطنية حديثة وعصرية، يجب تحقيق الانسجام السياسي والاجتماعي والثقافي للمجتمع، وهو أمر لا يكتب له النجاح إلا إذا نجحت الدولة في اكتشاف هويتها، ومن ثم العمل على تعزيزها كهوية جامعة ووحيدة لجميع أفراد المجتمع.

فالتأسيس لهوية وطنية سياسية جامعة، هو من وظيفة الدولة، كما يرى بلقرز، فالدولة هي المسؤولة عن إنتاج شبكة جديدة من العلاقات تعيد توزيع الأفراد والجماعات توزيعا اجتماعيا جديدا ضمن روابط تتجاوز روابط النسب والدم والقربا. أضف إلى ذلك أنه لا يمكن بناء هوية وطنية بالاعتماد على الدور الأيديولوجي للدولة، من حيث هو صناعة وعي جماعي ذو انتماء جديد تقطع به الجماعات روابطها مع ما قبل القومية. إن صناعة الهوية يتجاوز البعد الأيديولوجي ليشمل مكونا وظيفيا للدولة أكثر أهمية ويتمثل في دورها الاجتماعي السياسي في المقام الأول. ويتلخص الدور الوظيفي للدولة في إنتاج مصالح عامة للأفراد والجماعات للارتباط ببعضهم من خلالها، وتؤسس للشعور الجماعي بالانتماء المشترك، وتخلق لديهم الحوافز الضرورية للدفاع عن أنفسهم بوصفهم جماعة واحدة.

سوف تتناول هذه الورقة موضوعا في غاية الأهمية من حيث إنه يمس معظم الدول العربية، ويحمل معه الكثير من التحديات التي تهدد الاستقرار السياسي لتلك الدول؛ ولذلك سوف تحاول هذه الورقة تسليط الضوء على أزمة الهوية في الدولة الوطنية وتداعياتها على الاستقرار السياسي، وستتخذ من لبنان نموذجا؛ كونها عانت وما زالت تعاني من أزمة الهوية وتداعياتها، وآثارها على استقرارها السياسي، وتهدد كيانها. فدولة لبنان، تمتاز بتركيبة اجتماعية متعددة الطوائف والأديان، فعلى الرغم من تطور الوعي السياسي للفرد اللبناني إلا أنه، وبفعل عوامل عديدة، منها داخلية ومنها خارجية، انكفأت الهوية الوطنية وكادت أن ترحل عنه، فلاذ كل بفتته ودينه أو مذهبه أو ملته أو حتى حزبه، فتوزعت الولاءات بينهما فعظمت الهوية الفرعية وازدادت قوة بصراعها مع الهويات الفرعية الأخرى.

مشكلة الدراسة

تظل إشكالية الهوية بعيدا عن التعريفات الجاهزة داخل هذا التخصص أو ذاك، سواء كمفهوم يراد علمته، أم كقضية سياسية أو اجتماعية أو ثقافية محكومة بظرف النشأة وملابساتها. فما الشروط والعوامل التي رفعت الهوية إلى مصاف المفاهيم والقضايا الأكثر إثارة للجدل في الوقت الراهن؟ سوف تنطلق هذه الورقة من التساؤل الرئيس الآتي: ما هو تأثير الهوية في الاستقرار السياسي للدولة اللبنانية؟ ومن هذا التساؤل يمكن أن ننتقل إلى مجموعة من التساؤلات الفرعية ومنها:

- 1- ما أزمة الهوية؟ كيف نشأت في العالم العربي، وكيف أثرت في الاستقرار السياسي فيه؟
- 2- ما جذور أزمة الهوية في لبنان؟ وما تداعيات ذلك على استقرارها؟
- 3- ما هي التوقعات المستقبلية في ظل ما تعانيه لبنان من أزمة هوية؟
- 4- كيف عزز التخلف الدولي أزمة الهوية في لبنان؟

فرضيات الدراسة

- 1- عانت أغلب الدول العربية من أزمة هوية؛ وذلك لأن العقل العربي لم يستوعب أن يمنح انتماءه وولائه لهوية واحدة جامعة.
- 2- عانت لبنان من أزمة هوية منذ مرحلة ما قبل الاستقلال، واستمرت بعد الاستقلال بسبب تركيبة المجتمع اللبناني.
- 3- أزمة الهوية في لبنان لها تداعيات على استقراره السياسي.

أهمية الدراسة:

- تناولت الورقة بالدراسة والتحليل موضوعا ذا أهمية بالغة، لها له من تأثير في مستقبل الدولة الوطنية واستقرارها في الوطن العربي، وتكمن أهمية الموضوع في النقاط الآتية:
- 1- تركز على أزمة الهوية في لبنان، وتأثير ذلك في الاستقرار السياسي.
 - 2- تحاول استشراف المستقبل في طرح سيناريوهات تأثير هذه الأزمة على مستقبل لبنان في ظل ما يعانيه من أزمات.

أهداف الدراسة:

- 1- التعرف إلى حقيقة أزمة الهوية في لبنان، أسبابها، وطبيعتها، ونتائجها على الوضع السياسي.
- 2- تسليط الضوء على مخاطر أزمة الهوية وتداعياتها في تحطيم النسيج الوطني السياسي والاجتماعي والثقافي للمجتمع اللبناني.

منهجية الدراسة:

سوف تعتمد هذه الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي، من خلال الرجوع إلى الأدبيات المختلفة حول الموضوع، وربطها وتحليلها، وتفسيرها بهدف الوصول إلى نتائج وتعميمات تساعد في فهم الواقع وتحليله. الدراسات السابقة

هدفت دراسة الجرف (2017) إلى معرفة السياق السياسي لنشأة الدولة العربية، وسمايتها، بالإضافة إلى دراسة الأزمة الليبية ومعرفة جذورها وتداعياتها، وأزمة الهوية ومخاطرها. وقد توصلت الدراسة إلى أن الدولة الوطنية الحديثة في العالم العربي، نشأت بفعل عوامل تاريخية. كما إن الأزمة الليبية كانت أسبابها كامنة في المجتمع الليبي، حتى قبل نشأة الدولة الحديثة، وهو ما تجلّى في الأزمة الليبية، التي كانت أحد مخرجاتها الربيع العربي الذي تصاعد ضد نظام القذافي.

يتناول الباحث كربوسة (2014) التحديات والمعوقات التي تعترض عملية بناء دولة المؤسسات، وتطبيق الديمقراطية من أجل رسم المشهد المستقبلي للدولة الوطنية. وقد فشلت ثورات الربيع العربي في إنتاج نظم ديمقراطية حديثة؛ ما أدى إلى حدوث اختلال اقتصادي وسياسي، وتنامي التباينات الإثنية والعرقية، التي تهدد مستقبل الدولة الوطنية. وقد خلص الباحث إلى أن مستقبل الدولة الوطنية مرهون بمدى تبني الخيار الديمقراطي، والحكم الرشيد بين الدولة، والمجتمع المدني والقطاع الخاص.

تناول الباحث أبو عنزة (2011) واقع إشكالية الهوية العربية بين الأطروحات القومية والإسلامية، حيث رأى الباحث أن الدولة الوطنية وقعت أسيرة الصراع بين تيارين رئيسيين هما: التيار القومي، والتيار الإسلامي؛ وبالتالي استنزف هذا الصراع إمكانات الدولة الوطنية؛ فجاءت ثورات الربيع العربي كتعبير عن الرفض لها وصلت إليه الأوضاع بسبب هذا الصراع. وقد توصل الباحث إلى أن الدولة الوطنية، تعاني العديد من الأزمات، التي استنزفت إمكانات الدولة الوطنية مثل أزمة الهوية والعدالة والمساواة.

التأصيل المفاهيمي والنظري لموضوع الهوية

يعتبر مصطلح الهوية غربياً ففي الإنجليزية identity أو "identite" بالفرنسية وهو من أصل لاتيني ويعني الشيء نفسه، أو الشيء الذي على طبيعته، أو على ما هو عليه. فهذه اللفظة مستمدة من الأصل اللاتيني (Identitas) التي تعني نفسه أو عينه، وهو معنى يؤكد على درجة الاشتراك في التشابه التام، أو التفرد عن الآخرين في نطاق خاص أو غرض محدد (Joanna Anneke Rummens, 2000, p 1). وقد وجد الباحث بأن المعاجم العربية تطرقت لمعنى الهوية كالمصباح المنير والقاموس المحيط ولسان العرب، لكنها لم تخرج عن معنى "هوى" أو سقط من علو، أو البئر البعيدة القعر. فقد جاء في لسان العرب "الهوية من هوى يهوي هوة، الهوية تصغيرها لهوة، وقيل الهوية بئر بعيدة المهواة" (ابن منظور، د. ت، ص 4729). واعتبر الفارابي أن هوية الشيء هي "عينيته، وتشخصه، وخصوصيته، ووجوده المتفرد، الذي لا يقع فيه اشتراك" (الفارابي، 1992، ص 21)؛ وعليه، فإن الهوية لغة تعني التفرد، وعدم الاشتراك بأي خاصية لشخص أو لشيء مع شخص أو شيء آخر، وهذا التفرد والتميز هو الذي يجعل صاحبه متميزاً عن غيره بميزات خاصة.

أما الهوية في الاصطلاح فيشير إلى "تعارف جماعة معينة على أنها مجموعة متجانسة، إثنية أو محلياً، أو مهنية أو دينياً، أو قومياً، وهي الوعي بالذات والمصير التاريخي الواحد من موقع الحيز المادي والروحي، والتي تحدد توجهات الناس وأهدافهم وتدفعهم إلى العمل معا في تثبيت وجودهم والمحافظة على منجزاتهم" (سالم لبيض، 2009، ص 32). فمفهوم الهوية يدل على مجموعة من الخصائص، التي يفترض أنها أساسية ومستمرة عند فرد من الأفراد رغم التغيرات التي يمكن أن تطرأ عليه، وهذه الخصائص هي التي تجعل فرداً ما يظل هو، متماثلاً مع ذاته بحيث يمكن التعرف عليه من خلالها، وتميزه عن غيره. وبمعنى آخر، فالهوية هي انتماء شخص ما لجماعة بشرية معينة، تعيش في فضاء جغرافي محدد، ولها تراث ثقافي مميز، يشمل تاريخاً مشتركاً ولغة وعادات وتقاليد، وتطلعات مستقبلية مشتركة. فالهوية هي صورة مثالية، تكونها جماعة بشرية معينة عن نفسها مقارنة بجماعات أخرى، وهذه الصورة هي السبيل إلى تعريف الذات من خلال تأكيد ما يميزها عن ذوات أخرى (عبد الرازق الدواي، 2013، ص 154).

كما تعرف الهوية بأنها "كيان يجمع بين انتماءات متكاملة وهوية المجتمع تمنح أفرادها مشاعر الأمن والاستقرار والطمأنينة" (عبد الرحمن العيسوي، 2002، ص 8). فالهوية القومية تمنح أبناء الأمة الشعور بالثقة والاستقرار، وفي المجتمعات المتعددة الأطياف والفئات والجماعات والانتماءات أيًا كانت مختلفة، فإن واجب الجهات السياسية الحفاظ على وحدة الهوية القومية، الهوية المشتركة، التي تمثل مصالح الكل بوحدة واحدة،

الهوية الجامعة التي لا تزيل أي انتماءات فرعية أخرى، أي ضمان عدم التضارب بين الهوية العامة والهوية الفردية. ويرى برهان غليون أن الهوية "ليست مجرد قيمة في ذاتها أو فيما تخلقه من شعور بالخصوصية إنما تتبع قيمتها مما يقدمه الإطار الذي تخلقه من فرص حقيقية للتقدم وتوسيع هامش المبادرة التاريخية للشعوب والجماعات التي تنطوي تحت شعارها" (برهان غليون، 1995، ص 215). فالشعور بالهوية ليس معطى أوليا في الوعي الفردي، بل هو حصيلة آلية اجتماعية متداخلة متواصلة، وهي عملية بناء اجتماعي بامتياز. فكل هوية تبنى وتحدد بالنسبة إلى هويات أخرى، وهذه العلاقة مصنوعة من حركات استيعاب وتمثل، بحيث يصبح الفرد في المجتمع مماثلا لغيره (أباهر السقا، 2013، ص 40).

أزمة الهوية في الوطن العربي وتداعياتها

دخل مفهوم الهوية إلى الفكر العربي في نهاية القرن التاسع عشر، حيث بدأ العرب يبحثون عن هويتهم؛ للتخلص من الهيمنة الغربية التي فرضت على بلدانهم من خلال الاستعمار، وللتحرر من مظاهر الاستغلال الطبقي، والاستبداد والاضطهاد الداخلي. وقد بدأ مفهوم الهوية ينبعث من جديد خلال النصف الثاني من القرن العشرين، وبصفة خاصة خلال فترات انتشار حركات التحرر الوطني في العالم، وبداية الانهيار التدريجي للاستعمار في شكله القديم، وكذلك مع سقوط الأنظمة الشمولية في مرحلة لاحقة، ثم تقاطع مفهوم الهوية مع مفاهيم كثيرة كالديمقراطية وحقوق الإنسان، حيث أدى ذلك إلى ظهور حركات كثيرة تعمل على إحياء الهوية كل حسب ما يرتضي لإضفاء طابع المشروع على نضالاته السياسية والاجتماعية (عبد الرازق الدواي، 2013، ص 155). ليست أزمة الهوية مشكلة مجتمع بذاته، بل هي مشكلة مجتمعات عدة. فالعالم جميعا مأزوم بقضية اسمها الهوية فالكثير من دول العالم تعاني أزمة هوية ما يدفع للقول: إن أزمة الهوية هي ظاهرة عالمية (صومائل هنتتغتون، 2005، ص 28)، لكن، ربما، لا توجد أمة في العالم تواجه أزمة هوية شبيهة بأزمة الهوية التي تعاني منها الهوية العربية. فأزمة الهوية العربية متشابكة الجوانب والأبعاد، ففي كل دولة عربية يثار السؤال التقليدي الذي يعبر عن طبيعة الأزمة، ما هي هويتنا؟ وهذا السؤال يفتح المجال واسعا لإجابات متنوعة، يدلّ تعددها والاختلاف بينها على عمق الأزمة، فالقول: إن هويتنا عربية يختلف عن القول: إنها محلية وطنية، ويختلف عن القول: إنها ذات طابع ديني، أو طائفي أو مذهبي، ومن الطبيعي أن ينعكس الاختلاف في الإجابة على جوانب الحياة كافة: سياسيا، واقتصاديا، وأمنيا، وعسكريا، وفكريا، وثقافيا.

فالعالم العربي يعيش أنواعا متعددة من الهويات، والانتماءات الفكرية، والسياسية، والأيدولوجية، والاجتماعية، والطائفية، التي تشكل في مجملها ساحة للصراع والصدام بين هذه التيارات، وهو ما يهدد الجسم العربي. فقد تنازعت الدولة الوطنية العربية، منذ ولادتها، ثلاث هويات متنافسة على الأقل، وهي: الهوية الوطنية، والهوية القومية، والهوية الدينية. واختيار الدولة لهوية ما، صراحة أو ضمنا، ترتب عليه تعرض الدولة لمشكلات داخلية وإقليمية عديدة، وولد بدوره أزمات عديدة. لكن يذكر، أنه رغم وجود هذه الهويات الثلاث فإن الممارسة القطرية كانت هي السائدة في جميع الدول العربية، ولم تقم دولة عربية أيا كانت الهوية التي تبنتها، بما يساعد على صياغة هوية جامعة لجميع مكونات المجتمع؛ فالممارسة على الأرض كانت تنذر بأزمة لا محالة (محمد عابد الجابري، 1990، ص 7). وأصبحت أولويات الدولة الوطنية العربية هي تصفية الاستعمار، فظهرت حركات التحرر الوطني في العديد من الدول العربية، وبعد نيل الاستقلال، بغض النظر عن ماهيته، أصبحت المهمة الأساسية لحكومات الاستقلال في الدولة الوطنية هي بناء الأمة والدولة معا؛ ولذلك توجهت جميع الجهود نحو هذا الهدف الذي بات، واضحا، أنه يجب أن يكون وفق مفهوم الدولة

كما ظهر في أوروبا، وهو أن الدولة تضم شعباً واحداً داخل إقليم محدد وتحكمه، أي أنه يجب الانضواء تحت هوية وطنية تجمع جميع الأطياف داخل المجتمع تحت لوائها (عبد العظيم حماد، 2015، ص 54).

شرعت الدولة الوطنية العربية في خلق هوية وطنية محلية جامعة ينضوي تحت لوائها جميع أفراد المجتمع؛ لترسيخ وجودها كدولة، لكن ما حدث، فعليا، هو أن الدولة الوطنية فشلت في صياغة هوية وطنية جامعة، ومن أسباب الفشل في ذلك طبيعة نشأة الدولة وطبيعة تطورها السياسي، حيث عملت النخب السياسية على تدعيم هيمنتها على المجتمع وليس على تدعيم أسس الحكم الرشيد، فبدلاً من أن تقوم هذه النخب باعتبار الدولة أداة لتحقيق مطالب المجتمع وتطلعاته، عملت على تسخير المجتمع بكامله لخدمة الدولة؛ فكانت البذرة الأولى لعدم الاستقرار في الدولة الوطنية الحديثة في العالم العربي. فلم تقم الدولة بمحاولة إدماج المجتمع بتكويناته المختلفة في الدولة على أساس من المواطنة التي يصبح للجميع فيها حقوق متساوية، بل قامت بعملية تقاسم لمقومات القوة من جماعة معينة على حساب الآخرين، وهو ما أضعف من الانتماء لهوية جامعة؛ وأدى لتنامي هويات فرعية جزئية: كالقبيلة، أو الطائفة، أو الجماعة، التي تنامت لتصبح بديلاً للهوية الأم (باقر سلمان النجار، 2010، ص 51-52).

وبناء عليه، فالدولة الوطنية لم تترسخ في الوعي العربي، حيث انقسم العالم العربي بين من يدعو إلى هوية إسلامية، ومن يدعو إلى هوية قومية، فانشغل الجميع بهويات فوق وطنية (نزبه الأيوبي، 2010، ص 38). ومن ثمّ يمكن القول: إن أزمة الهوية في العالم العربي تعود في جذورها إلى طبيعة الدولة العربية التي ينظر إليها على أنها دولة سلطانية "وذلك أن الرئاسة لا تكون إلا بالغلب، والغلب إنما يكون بالعصبية...، فلا بدّ في الرئاسة على القوم أن تكون من عصبية غالبية لعصبياتهم واحدة واحدة" (ابن خلدون، 2004، ص 261)، كما يقول ابن خلدون. فالدولة العربية أصبحت وكأنها تمثل غنيمة لمن يسيطر عليها؛ لأنه يقوم باحتكار منافعها عليه، وعلى جماعته دون الآخرين، فالثقافة السياسية للدولة العربية بفعل عوامل تاريخية كثيرة، هي ثقافة تقوم على احتكار المنافع، ومن ثم فهي دولة إقصائية. ولذلك من الطبيعي ألا تنجح في صياغة هوية جامعة لمكونات المجتمع؛ لأن البيئة الأساسية للدولة قائمة على هوية غالبية يعمل أتباعها على إضعاف الهويات الأخرى، وهو ما لوحظ في السنوات الأخيرة في الربيع العربي، حيث تحولت الدولة ومؤسساتها إلى كنز من المنافع يغرف منه الأفراد والجماعات الممسكة بزمام الدولة، بفعل علاقات الدم والمصاهرة، والدين، والأيديولوجيا السياسية، وبذلك تعززت انتماءات الفرد الإثنية والقبلية والحزبية على حساب انتمائه الوطني؛ ما أدى إلى ظهور أزمة هوية لدى المواطن العربي (باقر سلمان النجار، 2014، ص 59-62).

أزمة الهوية في لبنان: التاريخ المختلف، والتاريخ المختلف عليه

يدرك الدارس لتاريخ لبنان الحديث والمعاصر، أن هناك عوامل عديدة أدت إلى انقسامات حادة بين اللبنانيين، ومن بين هذه العوامل: العوامل الداخلية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتربوية وسواها من عوامل، والعوامل الخارجية بما فيها تدخلات القوى الإقليمية والدولية. ومما تجدر الإشارة إليه، أن الجانب التربوي والثقافي، بما فيه تعدد كتب التاريخ وتنوعها واختلاف مضامينها، هي من الأسباب الرئيسة في انقسام اللبنانيين، فالأجيال اللبنانية منذ 1918 إلى 2020 ما تزال تنهل من منابع تربوية وثقافية وتاريخية لا تغني الفرد والمجتمع اللبناني، بل تعمل على صراع الأفراد والجماعات في لبنان وصراع المجتمع اللبناني. والتنوع الثقافي بدلاً من أن يمثل غنى للبنان، بات يمثل مشكلة ليس، فقط، في المشكلة الثقافية والتربوية، وفي

تنوع النظرة إلى تاريخ لبنان والوطن العربي، بل تتمثل في صراعات سياسية وعسكرية بين مختلف اللبنانيين، وهذا ما أكدته الأحداث اللبنانية طوال عقود عديدة.

فقد شكلت كتابة تاريخ لبنان منافسة شديدة منذ بداية تشكله، وكذلك ظهرت المنافسة حول كتابة "التاريخ" المدرسي التربوي بين المدارس المسيحية والمدارس الإسلامية؛ وذلك لأن المدرسة في لبنان هي، عموماً، بيئة خصبة لجميع أنواع الفرز الطبقي والطائفي والمناطقية. وقد أسهمت كتابة التاريخ المدرسي في تلبية رغبة ثلاثة اتجاهات أيديولوجية رئيسية، غاياتها تدعيم موقف ثقافي - سياسي في ظل تضارب الاتجاهات الطائفية والانتماء إلى الهوية (عبد الرؤوف سنو، 2007، ص 21) الاتجاه القومي الماروني الذي يحاول إثبات خصوصية لبنان وتعددته الثقافية؛ وبالتالي هويته المميزة عن محيطه العربي - الإسلامي، والاتجاه القومي العربي الذي يرفض التعددية هذه، ويقر بالتنوع ويجعل ارتباط لبنان بمحيطه العربي هوية وانتماء، والاتجاه الإسلامي الذي يشدد على أثر الإسلام في العروبة، وارتباط لبنان بالعالم الإسلامي.

لقد أكدت دراسات متخصصة، على الاختلاف في كل من الكتب المدرسية الرائجة في المدارس المسيحية والإسلامية، ثقافة ومعرفة، "إذ إن لبنان يكاد يكون البلد الوحيد في العالم بما فيه العالم الأوروبي الذي تدرس في مدارسه عدة كتب للتاريخ لها عدة توجهات وأهداف متباينة" (حسن حلاق، 2012، ص 137). فتاريخ لبنان، وحدوده، وتألقه الحضاري، بحسب كتب التاريخ في المدارس الرسمية والمسيحية، يرجع إلى الفترة الفينيقية، كما يتم التركيز على تاريخ لبنان، وعلى مقولة لبنان "الملجأ بعد ظهور المسيحية وانتشار المارونية فيه، ومقاومته للفتح العربي، وخصوصيته الفردية التي تميزه عن جيرانه العرب المسلمين" (عبد الرؤوف سنو، 2007، ص 21-22). أما التيار القومي العربي، فرفض مقولة "القومية اللبنانية" ذات الأصول الفينيقية، وشدد على عروبة لبنان وارتباطه بالوطن العربي، معتبراً أن الفترة التاريخية السابقة للفتح العربي، ذات أهمية ثانوية. وقد نظر أصحاب هذه المدرسة بارتياح إلى الإرساليات الأجنبية ونشاطاتها في لبنان، والتدخل الأجنبي والانتداب الفرنسي كمظهر من مظاهر حركة الاستعمار، والعثمانيون، مستعمرون أجانب، فيما "الثورة العربية الكبرى" هي تأكيد على تصميم العرب على الاضطلاع بأموهم بأنفسهم.

في حين عملت التيارات الإسلامية، على إبراز القيم الدينية الأصيلة المكونة للشخصية الإسلامية، وإحياء التراث التربوي الإسلامي، ونشر الوعي التربوي الإسلامي. وأسوة بالتيار القومي العربي، لم يكن التاريخ العربي قبل الإسلام بالنسبة للإسلاميين، أكثر من فترة جهالة وظلمة حضارية. من هنا، جرى التركيز على الفتوحات الإسلامية والعصور الذهبية لفتحات الحكم الإسلامي، وإبراز الشخصيات الإسلامية. كما اعتبروا أن حروب الفرنجة هي حروب أهل الصليب ضد الإسلام والمسلمين، والمتعاونين مع الفرنجة في لبنان خونة؛ لأنهم نقضوا عهدهم مع المسلمين.

ما زال الصراع الأيديولوجي المستعر في لبنان، بحاجة ماسة إلى بلورة مفاهيم تاريخية تعكس الاتجاهات المستقبلية والمتطلبات الذاتية الطوائفية، المناطقية، العائلية. فالتاريخ للمجتمع اللبناني كان، من المفترض، أن يصار منه إلى صياغة تاريخ عام موحد للبنان واستخلاص للعبر؛ لكنه لم يتم صناعته بنظرة شمولية، أو من خلال مؤرخين من الطوائف كافة (أحمد حطيط، 1998، ص 241-242)؛ وإنما تم تغييب هذا التاريخ العام، أو إسقاط بعض مراحله المفصلية ومناطقه وشخصياته، واستبدال بالتواريخ التبريرية المناطقية والطائفية والعائلية؛ لإبراز الطائفة، والعائلة، والمنطقة، والقرية وخصوصية كل منها. وهكذا، لم تعد الطائفية والمناطقية، في ظل الصراعات الأيديولوجية المعلنة وأحادية الرؤية التاريخية وانعزاليته، مجرد حالتين ماضيتين من حالات التاريخ اللبناني، بل صارتا شبه ثابتتين للبنان لا تتغيران عبر مراحل التاريخ،

فيما بقي لبنان مناطق وأراضٍ مقطعة للطوائف، لا وطناً متماسكاً يعيش فيه شعب واحد. وفي إطار صراع الإيديولوجيات، كانت المراحل المختلفة للتاريخ اللبناني، وحتى صناع هذا التاريخ، يتحولون إلى دمي وأدوات موجّهة تُحرك وتوظف تحقيقاً لفلسفات طائفية وسياسية. كذلك تختفي مراحل تاريخية، وتطفو مراحل أخرى تحقيقاً لغايات أيديولوجية وسياسية. وأضحى "الفينيقية" هوية قومية ومنطلقاً لتاريخ لبنان "الماروني"، بدلاً من أن تبقى مجرد موروث ثقافي للجميع، كما تحولت "المارونية" من مجرد عقيدة دينية إلى "قومية مارونية" و"حضارة مارونية"، وتحولت "العروبة" المنصهرة بالإسلام من ارتباط عضوي بالمحيط العربي، إلى انسلاخ عن الكيان اللبناني، وأضحى "الإسلام" من مجرد عقيدة دينية إلى نظام سياسي، يرهب الأقلية المسيحية ويعيدها إلى وضعية "أهل الذمة".

لا يمكن توحيد اللبنانيين حاضراً ومستقبلاً وتنمية البلد وتطويره، ولا يمكن القضاء على نتائج الحرب والتنافر، طالما أن كل مدرسة لبنانية وكل طائفة تدرس في كتاب تاريخ يختلف عن كتاب التاريخ في المدرسة الأخرى. فالمواقف من تاريخ لبنان وتاريخ العالم العربي والعالم مواقف متناقضة. والمواقف من ولادة دولة لبنان نفسه، والانتداب الفرنسي وعهود الاستقلال، بل وزعامات لبنان الاستقلالية ومن العروبة ومن شهداء لبنان، وشهداء الطوائف والمقاومة، كلها مواقف متباينة لا يجمع بينها جامع مشترك. لذلك فإن التباين والانقسام والانشقاق سيستمر طالما أن كتاب التاريخ، وكتاب التنشئة الوطنية لم يعمل على توحيدهما في المدارس الرسمية والخاصة.

التعدد الهوياتي وإشكالية الاندماج:

ترتبط أزمة الهوية في الوطن العربي، بشكل عام، وفي لبنان بشكل خاص، ارتباطاً وثيقاً بمشكلة عدم تحقيق الاندماج السياسي والاجتماعي بين مكونات المجتمع، فاختيار الدولة لهوية يتبعه إقصاء للهويات الفرعية، واستبعادها من مجرى الحياة السياسية العامة، وهو ما يدفع أتباع هذه الهويات إلى الانسحاب والتفوق، أو إلى العصيان والتمرد، ومن ثم فلا يشعرون بأي انتماء أو ولاء لهذه الدولة أو هويتها (ميشيل شيحة، 2006، ص 321-322). وقد فشلت معظم الدول العربية في تحقيق الاندماج الوطني بين الجماعات الدينية والعرقية والإثنية المختلفة، وتعرضت معظم الأقليات في العالم العربي لمظاهر الإقصاء والتمييز الديني والثقافي والاجتماعي؛ وهو "ما دفع هذه الأقليات إلى التحرك للمطالبة بحقوقها السياسية والثقافية، أو المطالبة بالانفصال بشكل جزئي أو كامل عن الدولة الأم" (دينا شحادة، ومريم وحيد، 2011، ص 11).

إن محاولة الدولة في العالم العربي في أكثر من حالة صياغة هوية أحادية، تعمل على صهر الهويات الفرعية وتذويبها داخل المجتمع، عن طريق القسر والإكراه، والتمييز والإذلال بدلاً من هوية تحترم الخصائص والمميزات الخاصة بكل هوية فرعية كان له آثار مدمرة على الاستقرار، وبدلاً من تؤدي هذه المحاولة لصياغة هوية واحدة، أدت إلى أزمة هوية، حيث ولد ذلك شعور أصحاب الهويات الفرعية بالظلم والاضطهاد ومحاولات الاستئصال؛ ما دفعهم للتمسك بهوياتهم والحفاظ عليها، بكل الطرق والوسائل، حتى لو وصل الأمر حد استخدام العنف (جاد الكريم الجباعي، 2014، ص 145)، أي أن ذلك في النهاية يؤدي إلى صراع بين الهويات، فيشعر أبناء الهوية الغالبة بأنهم مهددون بخسارة المكتسبات التي حققوها من خلال الهيمنة على مصادر القوة، وبوجود منافسة لهم، وفي المقابل يشعر أصحاب الهوية المستبعدة بأنهم مهددون بالنزول في منظومة لا تراعي خصوصيتهم، وتميزهم؛ ما يخلق أزمة في الثقة، وتدخل العلاقات في دائرة الفعل ورد الفعل (برهان غليون، 2012، ص 29-32).

قامت النخب السياسية الحاكمة في الدولة بتبني مواقف وسياسات إقصائية للمختلف معها، وهو ما أدى إلى تنامي ما يسمى بالشعور الجمعي بالاضطهاد والظلم. فسياسة الإقصاء والاستبعاد والظلم إذا وقعت على مجموعة محددة عرقية كانت أو دينية أو قبلية؛ فإنها تؤدي تلقائياً إلى ما يسمى بالتضامنية الهوياتية، أي التعاضد فيما بين أصحاب الهوية الواحدة في مواجهة أصحاب الهويات الأخرى، وهذا التراكم يؤدي إلى تحول مطالب تلك الجماعات التي تعرضت إلى الإقصاء والاستبعاد من مطالب ذات طابع اجتماعي، بالعدالة والمساواة، إلى مطالب سياسية تتجاوز تحقيق العدالة والمساواة إلى الاستقلال والانفصال، كما في الحالة الكردية العراقية، والمسيحية السودانية، وأكراد سوريا، وكذلك المسيحية في لبنان، وهنا تصبح أزمة الهوية أمراً واضحاً لا شك فيه (باقر سلمان النجار، 2014، ص 68-69). فإذا تطلعت الجماعات الدينية والمذهبية إلى ممارسة دور سياسي؛ فإن ذلك يحمل في طياته مشكلة كبرى حيث إن هذه الممارسة لن تكون إلا ممارسة فجة وهمجية للعصبية، واستثماراً لمصادر القوة، يمكن أن يتطور إلى مشكلة طائفية أو عرقية أو إثنية، وهو ما يشكل مدخلاً مهماً لإثارة أزمة هوية تعصف بالمجتمع وتهدد بقاءه واستقراره (جاد الكريم الجباعي، 2014، ص 144).

بعض مظاهر عدم الاندماج في لبنان:

(أ)- على مستوى المؤسسات التعليمية:

شرح القانون والدستور اللبناني للطوائف حرية التعليم الخاص والديني، كما جاء في المادة 10 من الدستور اللبناني، التي تنص على "التعليم الحر ما لم يُخل بالنظام، ولا يمكن أن تمس حقوق الطوائف من جهة إنشاء مدارسها الخاصة، على أن تسير في ذلك وفقاً للأنظمة العامة التي تصدرها الدولة في شأن المعارف العمومية" (الدستور اللبناني، <https://bit.ly/32bZvIj>). وهذا الوضع يسهم، إلى حد ما، في التباعد بين اللبنانيين وعدم الاندماج الوطني؛ وبالتالي خلق أجواء متنافرة بين المواطنين من الناحية الثقافية التي يتلقاها الشبان اللبنانيون من مشارب ثقافية مختلفة سواء كانت دينية أم ثقافية أم اجتماعية. أما على مستوى البرامج والمناهج التعليمية فالأمر ليس ببعيد، والمشكلة الأساس تكمن في عدم وجود رؤية تعليمية توحد اللبنانيين حول أفكار وتطلعات مشتركة تدمجهم ولا تفرق بينهم، كغياب كتاب تاريخ موحد لكل المدارس اللبنانية، إن غياب الهدف الأساسي من التعليم أي القضاء على التعصب الطائفي، وتربية الجيل الصاعد على تبني إصلاحات اجتماعية وسياسية هادفة تؤدي إلى رفاهية المجتمع، كل ذلك سيعمق الهوة بين المواطنين كما أن المستوى التعليمي والمعرفي بات من أسس الفوارق (كمال الصليبي، 2012، ص 285).

(ب)- الإعلام الطائفي في لبنان:

يفترض أن تكون المؤسسات الإعلامية صورة الوطن وصوت المواطنين، أيًا كان مذهبهم أو طائفتهم، ووسيلة لعملية الاندماج والانصهار الوطني، لكن الإعلام في لبنان تحول إلى ناطق بلسان رجال السياسة والمحفز على التشنج والتباعد الطائفي، بحيث أضحي لكل طائفة إعلامها الخاص فالمنار وNBN للشيعنة، والمستقبل للسنة، و LBC و OTV للموارنة. وتكمن خطورة هذا الإعلام في الأزمات الداخلية بحيث يتحول الإعلام إلى محرض، ومساهم في التنازع الطائفي بين اللبنانيين. أضف إلى ذلك، إن الإعلام اللبناني بمعظمه يخلو من البرامج الوطنية والتثقيفية، بل يعتمد على البرامج المستوردة بهدف التسويق والربح السريع ما يفقده دوره كرقابة وسلطة رابعة (أحمد الصبيحي، 2008، ص 93).

(ت)- الهوية والثقافة: محددات الصراع

تعد العلاقة بين الهوية والثقافة من الإشكاليات الحديثة في التداول الفكري الإنساني، إذ لا تخلو ثقافة من الثقافات المكونة للنسيج الإنساني على وجه البسيطة، من سؤال الهوية، وتنامى هذا الحرص مع بروز العولمة الثقافية، التي سعت لمحو الثقافات الخاصة، والهوية الثقافية التي تظهر الخاص والوحيد في البلد (محمد جبرون، 2013، ص 49). فالثقافة كنسق اجتماعي عام يتكون من جملة من المعايير التي تحكم رؤية الإنسان للواقع، وهي مجموعة القيم والقواعد والأعراف والتقاليد والخطط التي تبعد وتنظم الدلالات العقلية والروحية والحسية. وبالتالي تعمل على الحفاظ على هذا النسق الاجتماعي العام، وتغذي الأنساق الفرعية الأخرى، بما يضمن الترابط والتوازن والاستقرار، بحيث تعكس صورة المجتمع بعينه، لكنها كمفهوم ملتبس، تماما، مثل مفهوم الهوية، لا إجماع واضح عليه، والآراء متنوعة ومتداخلة (ناصر السيف، <https://bit.ly/3hNQ0Gd>). وبالعودة لمفهوم الهوية، فهو لا يخرج عن الجماعات أيًا كان مكانها وزمانها؛ لأن لكل جماعة، بغض النظر عن التاريخ، مكونا من خصائص ومميزات اجتماعية وتراثية وذاكرة جماعية متقاربة، لذا فإن الهوية محصلة لمختلف التفاعلات المتبادلة بين الأفراد ومحيطهم الاجتماعي، التي تتميز بانتماءات متنوعة. فهي لا ترتبط بالأفراد دون الواقع الاجتماعي الذي يغذي الفرد بالثقافة، ويحدد أبعاده ضمنها، وهنا تتكون الهوية برؤية متشابهة في المجتمع، التي توضح العلاقة بين الهوية والثقافة (ناصر السيف، <https://bit.ly/3hNQ0Gd>).

ولمفهوم الهوية ارتباط وثيق بالثقافة، فهي تعرف بأنها ما أنتجه الإنسان من فكر وعلم وفن وأدب ونظم وعادات وقيم وأدوات وأساليب ووسائل تمثل الثقافة الشعبية، والذي توارثته الأجيال بشتى الطرق، ويعكسها الفرد من خلال التراث الشعبي، والأمثال والزي المشترك التقليدي، والأكل الخاص وحكايات الماضي. وهذا يدل على الارتباط العضوي بين الثقافة والهوية، المعبر عنها بكل ما له علاقة بثقافة المجتمع (شريف كناعنة، 2001، ص 253). ومسؤولية الهوية هي مسؤولية مجتمعية ثقافية نخبوية؛ لأن الهوية الوطنية الحضارية تتطلب الحفاظ على الجوهر في التاريخ والتراث والثقافة؛ لتحافظ عليها في ظل الانفتاح والتفاعل الإيجابي لبلورتها ضمن إطار المتغيرات في العالم المعاصر؛ ما يبين أنه لا يمكن البناء على تشوهات في الهوية ورواسب التراث السلبية، وإذا كانت الثقافة تعبيراً عن الواقع الإنساني والوجداني الإبداعي، بكل القضايا ذات الاهتمام، سواء العامة الوطنية التي يهتم بها كل مواطن، أو الخاصة بالاهتمام الذاتي جميعها تصب في مصلحة الفكرة والهدف، في تعزيز الهوية الوطنية، أي أن ثقافة الشعوب تلعب دورا كبيرا في القضايا المصرية لها، كالحصول على الحقوق، ونيل الاستقلال الوطني، والصراع لتثبيت الهوية وترسيخها؛ لأجل حماية الذات والصمود أمام التحديات، هنا تلعب الثقافة دورا بارزا في تعزيز الهوية الوطنية (فيصل فياض، <https://bit.ly/2ZK6c4S>).

وتعتبر الثقافة ذات طبيعة مركبة، فهي تتعدد وتباين بتعدد الشعوب والأمم وتباينها، وتتطور وتتجدد بتطورها، وتجدد ظرفها، وتنتشر وتنتقل من جيل إلى جيل، ومن شعب لآخر بوساطة اللغة وأساليب أخرى، وترتبط الثقافة بالحضارات وتعبر عنها وعن مكانتها، كما تحدد الهوية القومية أو اللغوية أو الدينية أو الطائفية أو العرقية أو الوطنية وغيرها، ولكن العلاقة بين الثقافة والهوية والدور الذي يلعبه كل منهما في حياة الإنسان، علاقة عضوية متلازمة تبرز في هوية الفرد الذي تعبر عنه بالهوية وحقيقته الإنسانية، فرديا كان أم اجتماعيا، فلا يوجد من دونها. وإذا كانت الهوية تدل على الماهية، والثقافة تدل على ماهية الإنسان، فكريا وثقافيا، فإن الهوية تدل على الثقافة وتعبر عن مكوناتها وعناصرها ضمنها.

ولأجل فهم نظري أعمق يدعم رؤية الباحث في دراسته حول الالتقاء بين الثقافة والهوية، في تماه يعكس مدى حالة التفاعل المعطى من قبل الثقافة لرسم ملامح الهوية الاجتماعية، التي لا يحددها الواقع المفروض، معزولا عن الماضي والتاريخ والثقافة الموروثة، بل والخصوصية الواضحة التي تتجلى في الحياة اليومية، وتبرز أحيانا التناقض الصارخ، فيما بين الطرف القسري الموضوعي، والطرف الذاتي والواقع الاجتماعي، بما يؤكد أن الثقافة تفعل فعلها في الإنسانية، والعلم، والإيمان، والقانون، والتقليد، والفئات الاجتماعية، وتأثيرها في الأفراد. وتعتبر الفوارق الثقافية لناحية "الأنا" و"الآخر"، والقيم الاجتماعية والسياسية والدينية، والسلوكيات الاجتماعية ومسألة الهوية، كلها محددات للصراع الأيديولوجي - السياسي؛ وفي لبنان حيث يتم الربط بين الدين والثقافة من جهة، وبين الدين والسياسة من جهة أخرى، أصبحت الثقافة معلما من معالم الصراع السياسي والصراع على الهوية.

فالهوية الثقافية هي محدد هام لخصوصية الهوية، ولا يمكن الفصل بين الهوية والثقافة وهويتها، وبخاصة عندما يتحدث المرء عن مجتمع "عيش مشترك" أو "عيش واحد" في لبنان، فهل من الممكن أن تختلف هوية الانتماء عن هوية الثقافة؟ بمعنى آخر، كيف يستطيع المسيحي الماروني الادعاء أن ثقافته ليست عربية خالصة، بينما قبل هو بلبنان عربي الهوية والانتماء في "وثيقة الوفاق الوطني" وفي الدستور؟ وهل هوية لبنان وانتهاؤه عريبان، على الأقل بعد عام 1989؟ ليست القضية هي أن يتكلم الإنسان العربية أو أن يسهم بها في الشعر والأدب والفكر العربي، وإنما لا بد من الانتماء للثقافة العربية، وأن يعتبر القيم والتقاليد والأعراف الخاصة به وما حصله من ثقافات عالمية، ما هي الإتوع ضمن الثقافة العربية الواحدة، كما يحدث في التنوع الثقافي بين دولة عربية ودولة عربية أخرى، وبين المدينة العربية والريف العربي. فاللبنانيون، كما يرى أحد الباحثين، متفقون معا حول هوية لبنان السياسية العربية؛ لارتباط مصير لبنان بمصير الوطن العربي، وهو ما جاء في مقدمة الدستور اللبناني. لكنه اعتبر أن الهوية الثقافية للبنان متعددة، وخلص إلى أن التحدي الكبير الذي يواجه لبنان هو الظهور أمام العالم وطننا متعدد ثقافيا وموحدا سياسيا، وإن هذا وحده يحقق "العيش المشترك" (جورج صبرا، 2001، ص 49). والسؤال الذي يطرح نفسه: كيف يبني "عيش مشترك" في ظل نظام طائفي - سياسي وديموغرافيا مشاغبة يضربان تعايش اللبنانيين بين الحين والآخر؟ فالمشكلة أن النظام الطائفي السياسي والديموغرافيا اللبنانية يضربان تعايش اللبنانيين من فترة إلى أخرى.

تداعيات أزمة الهوية على الاستقرار السياسي في لبنان

تكاد تنحصر الكثير من المشاكل السياسية في العالم العربي بمسألة الهوية، ففي الواقع السياسي الراهن في الشكل أوجدت الدول هوية وطنية رسمية تتجلى في الوثائق الشخصية، بطاقة هوية، جواز سفر، لكن الهوية الوطنية الحقيقية التي تعبر عن انتماء الفرد تعيش أزمة تخطيط، وضياح تعلق وقت الأزمات، وتنخفض عند ظهور حكم قوي، إلى جانب الهوية الوطنية، ظهرت بشكل متفاوت هويات فرعية تتقدم مع تقدم الفرع، أو تتراجع مع تراجعه، حيث اختلطت الهويات الفرعية بالهوية الوطنية الرسمية، فيعرف المواطن عن نفسه بمنطقته، أو إثنيتها، أو دينه، أو مذهبه، وفي بعض الأحيان قبيلته، أو الجهة القادم منها جنوبي أو شمالي، شرقي أو غربي، وفي لبنان كان الحال كما في غيرها من الدول العربية (مصطفى علوي، 2015، ص 83). لقد مر لبنان عبر تاريخه الطويل بتحويلات كبرى، ولأن المجتمعات العربية في الغالب مجتمعات قبلية، وفيها تنوع إثني، أو طائفي، فقد أثرت التركيبة الاجتماعية في لبنان على مجمل الحياة السياسية للدولة اللبنانية بعد الاستقلال، فلم تنجح الدولة في جمع الكل اللبناني تحت لواء هوية واحدة، بسبب هذه التباينات ما أسهم في ظهور أزمة هوية.

فقد ارتبط الصراع حول هوية لبنان وانتمائه مع كل الصراعات الداخلية بين الطوائف اللبنانية والوجود الفلسطيني، والصراع العربي - الإسرائيلي، والصراع السوري - الإسرائيلي تحديداً. فخوف المسيحيين على وجودهم السياسي في الداخل تجاه التحالف الإسلامي - الفلسطيني، جعلهم يتشبثون أكثر بالقومية اللبنانية والحصول لأجل ذلك على دعم سوريا تارة وإسرائيل تارة أخرى. من هنا، فإن إصرار المسلمين على تعديل الميثاق، وسحب ما يمكنهم من امتيازات من المسيحيين، جعلهم يتمسكون بالعروبة، ويرحبون بالوجودين العسكري الفلسطيني والسوري. وفيما ظلت هوية لبنان قبل حرب عام 1975 في إطار الصراع الفكري والأيدولوجي، تحولت هذه الهوية بين عامي 1975-1989 إلى مشروع سياسي انفصالي للقوميين اللبنانيين، يرمي إلى إنشاء كانتون مسيحي في الحيز الجغرافي الطائفي المسيحي المتاح.

كان من المفترض أن يعيد اتفاق الطائف لعام 1989 اللحمة بين اللبنانيين، وأن يؤكد على هوية لبنان، نظراً لأهميتها وضرورتها في تأمين وحدتين متلازمتين سياسية واجتماعية بين اللبنانيين. لهذا جاء في الاتفاق، وفي نصوص الدستور اللبناني، أن لبنان عربي الهوية والانتماء؛ لكن هذه الخطوة بقيت ناقصة، فهي لم تأت نتيجة حوار بين اللبنانيين، ولا وعي ثقافي ذاتي بالانتماء إلى تلك الهوية من فريق من اللبنانيين، بل نتيجة ضغط خارجي وعبر ممثلين عن اللبنانيين في مدينة الطائف. فهذه الخطوة المصيرية التي تقرر هوية لبنان ومستقبله، لم توفر لها آلية تجعل مشاعر كل اللبنانيين وإدراكهم يصب في اتجاه هوية عربية، وهذه الآلية ليست أقل من وفاق وطني بين اللبنانيين يستند إلى حوار صريح فيما بينهم يطرح فيه كل فريق مخاوفه وهواجسه وطموحاته. فقد ظلت هوية المسيحيين "الجديدة" موضع شك عند كثير من المسلمين اللبنانيين، رغم قبول المسيحيين بلبنان عربياً وهوية وانتماء، فيما شكك المسيحيون بالمقابل، في ضوء نمو الأصولية بين المسلمين، بمفهوم المسلمين للوطن اللبناني.

ولعل موقف اللبنانيين تجاه كل من سوريا وإسرائيل يعكس بوضوح مسألة هوية لبنان، وتأثيرها في الوحدة السياسية في الدولة. فقد كانت غالبية مسيحية ترى في الوجود السوري على الأرض اللبنانية نوعاً من الوصاية الأجنبية على لبنان يحد من سيادته واستقلاله. وذهبت غالبية المسيحيين إلى اتهام سوريا بأنها تريد أن تضم لبنان سياسياً وعسكرياً وتربوياً واجتماعياً. وفي عام 1986، قال سمير جعجع: "الموقف من سوريا ليس موقفاً اعتباطياً لأسباب عاطفية، نحن موقفنا ليس من الشعب السوري، من سوريا كمجتمع. أبداً. نحن لسنا ضد سوريا كشعب إنما نحن ضد السياسة السورية في لبنان، إذ لا نستطيع قبول دولة ثانية تحتل دولتنا. وهذا أمر من غير المعقول القبول به لا تحت شعار الأخوة ولا تحت شعار الجغرافية ولا تحت شعار التاريخ" (عبد الرؤوف سنو، 2007، ص 28-29).

تخلى حزب الله، منذ عام 1992، عن مشروعه لإقامة دولة إسلامية في لبنان، وانخرط في الحياة السياسية اللبنانية، وصدرت تصريحات كثيرة عن قادة الحزب تعكس التحول في سياسة حزب الله. فهل موقف القيادات الإسلامية من الكيان اللبناني عامي 1983 و1989، وموقف حزب الله من هذا الكيان منذ عام 1992 يعكسان اتجاهات كل المسلمين في لبنان؟ وللإجابة عن هذا التساؤل تجدر الإشارة إلى المعارك، التي وقعت في شمال لبنان أواخر عام 1999 ومطلع العام 2000 بين الجيش اللبناني وأصوليين إسلاميين، حيث تبين أن هناك تياراً إسلامياً يرفض الوحدة السياسية على أساس عروبة لبنان، كما جاءت في اتفاق الطائف، وأن هذا التيار لا يزال يسعى لتحقيق الدولة الإسلامية، وأن الكيان اللبناني، كما جاء في "الثوابت العشرة" لدار الفتوى والقيادات الإسلامية عام 1983 وفي ورقة العمل الوطنية الإسلامية" في مؤتمر لوزان (12 آذار 1984 - 30 آذار 1984) واللقاء الإسلامي الموسع في دمشق (23 نيسان 1985)، وأخيراً في الطائف، لا تعبر عن

موقف إسلامي عام، أو عما يتمناه جميع المسلمين. فقد ازدادت التشنجات الطائفية خاصة بين السنة والشيعة بعد حادثة اغتيال الرئيس رفيق الحريري في 14 فبراير 2005، واتهام حزب الله اللبناني وسوريا باغتيال الحريري، وازدياد الدور الخارجي المغذي للتشنجات الطائفية من خلال الدور الإيراني السوري الداعم للشيعة (حزب الله)، والدور السعودي القطري الداعم للسنة (تيار المستقبل)، ونتيجة لذلك، ظهر انقسام الساحة السياسية اللبنانية أو بالأحرى الأحزاب والتيارات السياسية إلى قسمين وهما قوى 14 آذار (مارس) وقوى 8 آذار.

دور الأحزاب السياسية في تعزيز أزمة الهوية في لبنان

يقوم النظام السياسي اللبناني على التعدد الأحزاب السياسية، وتقر القوانين اللبنانية بحرية إنشاء الأحزاب. فنشأة الأحزاب السياسية اللبنانية تعود إلى ما بعد الحرب العالمية الأولى، حيث في هذه المرحلة سرعان ما انتشرت الظاهرة الحزبية خلال فترة قصيرة من الزمن، وقد ساعد على ذلك الدستور الذي ينص في المادة 13 على "حرية إبداء الرأي قولاً وكتابة وحرية الطباعة وحرية الاجتماع وحرية تأليف الجمعيات كلها مكفولة ضمن دائرة القانون" (الدستور اللبناني، مادة 13، <https://bit.ly/32bZvJj>). فالمجتمع اللبناني رغم قلة عدد سكانه، شهد تعددا حزبيا لا مثيل له. وقد شهد لبنان تنوعا في الأحزاب، ويمكن حصر هذا التنوع في ثلاث أنواع من الأحزاب وهي: الأحزاب الطائفية، والأحزاب العقائدية، والأحزاب التقليدية.

تشكل الأحزاب اللبنانية أداة لنفور الكثير من المواطنين من العمل الحزبي، بحيث تجدها بمعظمها أحزابا طائفية بعقيدتها وواقعها، وطائفيتها تمنعها من أن تصبح أحزابا وطنية جماهيرية، وهذه الأحزاب التي تخضع لنفوذ الزعيم الطائفي، فهي تربط الأحزاب بالأشخاص، وتستمد قوتها ووجودها من شخصه أكثر مما تستقيها من قوة مبادئه وتلاحم أنصاره، بحيث يصبح الزعيم إلها أو معبودا معصوما عن أي خطأ، هذه الطريقة العشائرية أو العشوائية كانت تقريبا هي الأسلوب السائد في العمل الحزبي في لبنان، وهذا التشتت والضياع في العمل الحزبي هو نتيجة للانقسام السياسي والطائفي والأيدولوجي، ولطموح الكثيرين إلى لعب دور سياسي (عصام سليمان، 1991، ص 128).

التحديات التي تواجه الدولة اللبنانية:

(أ)- تغلغل الطائفية:

يشكل التعدد الاثني والطائفي سواء للهويات ما دون الوطنية أو العابرة للوطنية قوى نابذة، في بعض الأحيان، وتعتبر تحديا ينافي الاحتكار الشرعي للسلطة من الدولة؛ وبالتالي، فإن وجود جماعات قد تكون مختزقة من الخارج أو لها امتدادات إقليمية أو دولية، تحمل أيديولوجيات لا تعترف بحدود الدولة، هو ما ينسف منطق الدولة الأمة الويستفالي في فرض الدولة لسيادتها واحتكارها داخل حدوده، وسيادتها على حدودها أمام الدول الأخرى. فتتيسر الاختلافات الدينية يحولها إلى خلافات، وفي بعض الأحيان، إلى نزاعات عدوانية-مسلحة فالعلاقة بين عدد الأديان والمذاهب والفرق وإنتاج الطائفية ليست ميكانيكية. ورغم أن أساسها ديني إلا أنه لا يمكن تجاهل الأسباب التاريخية والسياسية والاقتصادية التي تتداخل فيها العشائرية والقبلية والإقليمية والقومية التي تشكل، بشكل جزئي أو كلي، محرضات لمناخ إنتاج التعصب الطائفي.

لقد أصبحت الدولة الحديثة في العالم العربي سلطة مضافة إلى الأمة، لا دولة الأمة بكل مكوناتها، وهو ما جعلها وحشا يفترس الحريات الفكرية والسياسية والدينية، ولم تنجح الدولة في أن تجعل من نفسها إطارا جماعيا وفكريا وسياسيا وإداريا يوحد الجماعة ويبنى إجماعا قوميا، وعملت الدولة على حل جميع المشكلات والأزمات ليس من منظور وطني، وإنما من منظور قبلي أو طائفي (برهان غليون، 2012، ص 112). فمعظم

المشكلات التي تعاني منها الدول العربية تعود في جذورها إلى انتشار الطائفية والمذهبية، مثل ما يحدث في سوريا واليمن والعراق ولبنان، كما فتح هذا الانتشار الباب أما تدخل غير عربي في شؤون العرب، مثل التدخل التركي والإيراني والإسرائيلي والأمريكي، وتكمن خطورة الصراع الطائفي في أنه يهدد بتغيير خريطة الوطن العربي، وانفراط عقد الدولة الوطنية بإعادة تقسيمها على أسس طائفية ومذهبية، من خلال نشوء كيانات جديدة، وهو ما يعني تفتيت للدولة، مثل ما حدث في السودان، حيث اقتطعت مساحات كبيرة من الدولة لصالح كيان جديد، وبذلك فإن العرب هم المسؤولون عما وصلت إليه بلادهم من صراع طائفي؛ فإخفاق الدولة عن القيام بواجباتها، وفشلها في تحقيق المصالح الوطنية المتمثلة في الأمن والديمقراطية والعدالة والتنمية، هو الذي أعطى الفرصة لدعاة الطائفية والمذهبية، للتشدد بدعواتهم التي لا تهدف إلا إلى تمزيق الوطن وتقسيمه، والاستيلاء عليه (أبو بكر الدسوقي، 2015، ص 80-81).

أصبحت الطائفية في العصر الحديث تعبر عن دينامية الجماعة في سعيها لاكتساب السلطة وتقويتها. فالطائفية تظهر في اللحظة التي تتحول فيها الهويات الثقافية الدينية للجماعات إلى هويات سياسية وأيديولوجية، أو بشكل معاكس متى صارت الجماعة السياسية تحكم ولا تُحكم، تصبح طائفة دينية وتفقد معنى الجماعة السياسية القائم على المحاكمة والفوز والهزيمة. وهذا الواقع ينطبق على الحالة اللبنانية الراهنة حيث تستسهل الجماعات السياسية ممارسة السياسة باسم الطائفة، وترى في الطائفة ملجأً آمناً لها. وفي هذه الحالة تحتل الطائفة الفضاء العام ولا تترك مكاناً للدولة لتمارس الحكم. وفي هذا الصدد، تلعب النخب الاجتماعية والسياسية الدور الأبرز في التحول الطائفي، وتكريسه ومن ثم توظيفه دون إهمال دور الشرائح الاجتماعية في بلورة الفهم السائد للطائفية؛ لذلك تنتمي الطائفية، كما يحتاج بعض الأكاديميين، إلى مجال السياسة وليس إلى مجال الدين والعقيدة (برهان غليون، 1990، ص 13)، فهي تستخدم الدين في السياسة، أكثر مما تعكس قيماً أو مذاهب دينية لجماعة معينة؛ لتحقيق أهداف دنيوية لا علاقة لها بالدين؛ فالطائفية "هي السوق السوداء الموازية للسياسة" (برهان غليون، 2012، ص 13) بحسب برهان غليون؛ لأنه بدون تدخل السياسة تبقى الطائفية في قاع السلم الاجتماعي، وتظل اختلافاً فقهيًا أو دينياً دون أن يتشابك الفضاء الخاص الاجتماعي، بالفضاء العام السياسي، ودون أن ينتقل المستوى ما دون الوطني إلى المستوى الوطني.

أسهمت سيطرة الدولة العثمانية على الوطن العربي في ترسيخ دعائم الطائفية والعشائرية، ونشوء الحس الطائفي وشحنه. فالاضطهاد العثماني الإقطاعي حفز الناس للدفاع عن أنفسهم، وأرزاقهم وبخاصة في مناطق الأقليات من خلال الاحتماء بالتكتلات العشائرية الطائفية المتوارثة، من جهة، وتكوين تكتلات عشائرية أو عائلية أو طائفية جديدة، من جهة ثانية. فكانت هذه التكتلات ضرورة تاريخية حتمها غياب الدولة وسيادة الفوضى وفقدان الأمن (عبد الله حنا، 2015، ص 43-44)، بحسب عبد الله حنا. كذلك عمل نظام الملل العثماني في تقوية مختلف العصبية، وخلق شعور لدى كل من تلك الجماعات بتمايز قوامها الاجتماعي. لقد أصبحت الطائفية كظاهرة اجتماعية سياسية تتغذى على السياسة، لذلك تزامن ظهورها مع نشوء المجتمع السياسي أو الدولة في العالم العربي، رغم أن الدولة تتناقض مع هذه الظاهرة وإفرازاتها من هويات مادون الوطنية. لكن هذه الظاهرة تفاقمت في المشرق العربي الحديث والمعاصر، إلى أن أصبحت الطائفة والدين أو المذهب من خلفها تشكل الإطار الاجتماعي الذي ينظم المجتمع وبوجهه، بخلاف المجتمعات الغربية التي تنظمها الأحزاب والجمعيات السياسية. ولاسيما، أن الأحزاب السياسية في العالم العربي بأشكالها القومية والشعبوية والإسلامية العابرة للحدود الوطنية، لم تبين مفهوم الانتماء للوطن على

أساس المواطنة؛ ما أدى إلى استمرار الانتماءات ما دون الوطنية، التي حاولت الهروب باتجاه تخيل أوطان أكبر من الأوطان الواقعية التي ولد فيها المواطنون وعاشوا فيها.

فالتألفة في لبنان صارت ترقى إلى مستوى أمة أو دولة، فكل طائفة شكلت كيانا مستقلا كدولة داخل الدولة أو بديلا عنها، في بعض الأحيان، رغم أن النظام الطوائفي التوافقي قد لا يكون استبدادا، لكنه في الوقت نفسه ليس ديمقراطيا. فالديمقراطية التوافقية في لبنان لم تستطع تدوير الانتماءات ما دون الوطنية، وهي، في كثير من الأحيان، تعطل عمل الدولة؛ وعليه، "فالتعددية الطائفية لا تتطابق مع التعددية الديمقراطية؛ لأن التعددية الديمقراطية عبارة عن تنافس أفكار وأيديولوجيات سياسية وبرامج بخصوص أفضل سبل لتمثيل المصالح الوطنية العليا للدولة، أما الطائفية، فهي أبعد ما تكون عن تحديد المصالح الوطنية، بل تسعى إلى ضمان مصالح ضيقة للطائفة وأفرادها على حساب تهميش المصالح والقضايا الوطنية" (عبد الرحمن العيسوي، 2002، ص 23). لذلك فالديمقراطية التوافقية ليست نموذجا مثاليا يحتذى به في المشرق العربي، ولا يمكن أن يكون حلا لصراع الهويات فيه.

(ب)- وضع الأقليات:

للأقلية وجوه متعددة ومتناقضة أحيانا، فالاختلافات العرقية الدينية واللغوية، هي انعكاس لعوامل داخلية وخارجية، وهي قابلة لأن تصبح قوة إنسانية محررة، أو قوة مدمرة؛ فهي إضافة لشعورها بالتمايز العرقي أو الديني والثقافي عن البقية، ترى أن لها مطالب اتجاه الأكثرية، ترتبط بوضع الأقلية في هذه البلدة أو تلك. وهذه المطالب ليست، بالضرورة، مطالب واحدة بالنسبة لجميع الأقليات، وإن كانت تتقارب انطلاقا من تقارب الأوضاع. ومطالب الأقليات، عموما، يمكن اختصارها في: المحافظة على الهوية، والمساواة في الحقوق السياسية، والاستقلال التام، والحكم الذاتي، وإلغاء قوانين التفرقة والتمييز، والاندماج التام في إطار الأكثرية.

وهذه المطالب ليست مقتصرة على أقلية محددة، إذ إن بعضها يتعارض مع بعض بحسب وضع الأقلية في مجتمعها، أما في لبنان فيكاد يغلب على مطالب الأقليات ما تعلق بالحقوق السياسية، والتمثيل في مختلف مراكز السلطة، باعتبار مختلف الطوائف اللبنانية موزعة مناطقيا؛ لذا لا يمكنها المطالبة بالانفصال. أطلقت مجموعة من الأقليات المسيحية: السريان، والأرثوذكس، والسريان، والكاثوليك والأشوريون، والكلدان، واللاتين، والأقباط، في 22 / 03 / 2008، بعد انتهاء مؤتمر الحوار الوطني اللبناني بالدوحة، بيانا اعترضت فيه على التقسيم الجغرافي لدوائر بيروت الانتخابية، علما أنها تمثل نصف الطوائف المسيحية، ورغم أنها تملك 50 ألف ناخب موزعين على المدن اللبنانية، وأنها تخص بمقعد نيابي في لبنان كلها، وقد أقر اتفاق الطائف 1989 المناصفة بين المسيحيين والمسلمين في المجلس النيابي والحكومة وموظفي الفئة الأولى رغم ما جاء فيه، من ضرورة تشكيل هيئات وطنية لبحث كيفية تجاوز الطائفية، وضرورة انتخاب أعضاء المجلس النيابي خارج القيد الطائفي؛ لأنه كرس التقاسم الطائفي للمواقع الرئيسية للدولة، وأنشأ ممارسات سلطوية يطغى عليها طابع المحاصصة الطائفية (جوني دايار، 2008، ص 1). فتعاقب الأحداث اللبنانية، تعيدنا للبحث في العناصر التي تكون المعطيات الداخلية اللبنانية المبنية على الأساس الديني، أما الشأن السياسي اللبناني المتضارب، فهو ناتج عن شعور الجماعات الطائفية والعائلية، أنها مهددة بفقدان هويتها وهي الهوية الدينية في الأساس. وطالما أن دولة القانون والمؤسسات، وهي العنوان الأساس للنظام الديمقراطي مازالت أضعف من دولة الأفراد، والمصالح الخاصة، والاستغلال الطائفي؛ فلا يمكن للبنانيين أن يعتقدوا أن

مشاكلهم قد سويت ، وأن خلافاتهم قد انتهت. فطبيعة العمل السياسي في لبنان تحتبقاء عدد من المشاكل دون حل ، وبعضها لا حل له ، والبعض الآخر تتحكم فيه وسائل تظهر عند الضرورة.

ت)- دور القوى الخارجية في التأجيج الطائفي:

إن الأزمة اللبنانية لا تعود إلى أوضاع لبنان الداخلية ، وإنما تعود في الأساس إلى خضوعه للخطوط الإقليمية والدولية وبخاصة الطرف الأمريكي والأوروبي ، فضلا عما يطالعه الموقع المعادي لحرية لبنان ، واستقلاله من ضغوط سياسية وأمنية تتصل بمصالح أطرافه والتحالفات مع أعداء الأمة ، فأزمة التعدد الطائفي ناجمة عن التدخلات الخارجية في الشؤون اللبنانية ف"النظام الطائفي اللبناني الحديث لا يعبر عن ديمقراطية توافقية إلا عن التوازنات الإقليمية والدولية... والتوازنات الطائفية في لبنان ليست من صنع وإرادة لبنانية ، بل هي نتيجة لتوازن القوى الخارجية الفاعلة على الساحة اللبنانية ، وأدواتها الطوائف اللبنانية" (جورج قرقم ، 1996 ، ص 37). فمشكلة الطائفية في لبنان ، بحسب جمال حمدان ، لم تنفصل أبدا عن الاستعمار ، فهو الذي يدعمها واتخذها أداة سياسية يدعم بها وجودها ، فهو يرى أن "الاستعمار الأوروبي جاء ليستغل الطائفية كسياسة مرسومة فاحتضن الأقليات والطوائف وعمل على خلق شعور بكيان خاص لها" (حليم بركات ، 2000 ، ص 438).

انطلقت التحليلات للأزمة اللبنانية من المنظور الجيوبوليتيكي ، مركزة على البيئة السياسية الإقليمية وأدوار الدول المعنية بالوضع في لبنان وتحديدًا ، ومن ثم تحليل دور كل طرف من الأطراف المحلية ، وفقا لنوعية التحالف الخارجي والداخلي ووفق الموقع الذي يحتله في المعادلة الإقليمية بصفة عامة ، وإلى دراسة تحليل دور الولايات المتحدة الأمريكية على وجه الخصوص ، يمثل لبنان لوحة قاتمة بسبب الأزمات والحروب منذ بداية عهد الفتن الطائفية في جبل لبنان بأواسط ق 19 ، وحتى الحروب الأهلية إلى اغتيال الرفيق الحريري في 2006 ، فطوال تلك الحقبة مثلت مقاطعات اللبنانية حقل دموي وساحة لتصفية الحسابات استخدامها القومي الفاعلة في العالم (ظاهر مسعود ، 2007 ، ص 119).

فالتدخلات الخارجية في الشؤون اللبنانية ما زالت مستمرة ، فلم تكن نهاية الحرب الأهلية وتوقيع اتفاق الطائف 1989 نهاية لمرحلة وبداية لمرحلة جديدة ، وليس للجوار العربي وحده مصلحة للتدخل في لبنان بل كل من يسعى إلى دور في المنطقة فإنه يحاول تحقيقه عبر الدخول في الساحة اللبنانية. فالواقع اللبناني يمثل مرآة عالمية للواقع الإقليمي والدولي ، فلبنان "يكون بخير يسوده الهدوء والاستقرار إذا كانت العلاقات الإقليمية والدولية على خير ما يرام ، هكذا تبدو صحة لبنان مرآة لصحة العلاقات بين القوى الداخلية ودول في الخارج" (سليم الحص ، 2007 ، ص 13) ، بحسب رئيس وزراء لبنان السابق سليم الحص.

الخاتمة:

من الطبيعي أن يجد الإنسان ذاته وسط دائرة من الانتماءات العامة والخاصة ، لا تبدأ بالأسرة ولا تنتهي عند حدود الإنسانية عامة؛ فالانتماء والهوية مكتسبات من الحياة والواقع المفروض على كل فرد له مكانه الذي هو جزء منه وكذلك جماعته ، التي يرى ذاته وسطها لا خارج حدودها ، وهذا يؤكد حقيقة الهوية الثقافية التي تنشأ مع ظرف الجماعة الذاتي. هناك آراء مختلفة ومتنوعة ومتباينة عن الهوية في حياة الجماعة ، سواء كانت الجماعة كأقلية أو الجماعة الأكبر ، لكنها كلها دون استثناء ، توحدت حول حقيقة واحدة هي حقيقة انتماء الفرد للجماعة ، كشرط أساسي لوجوده؛ فالانتماء القومي يعتبر أكثر الانتماءات وضوحا في عالمنا المعاصر ، وغالبا هي أقوى كذلك عمليا ، يتطلب انصهار هذه الجماعات في بوتقة واحدة معبر عنها بالهوية الواحدة (حيدر عزيز ، 2013 ، ص 5). وإذا كان الانتماء هو حضور مجموعة متكاملة من الأفكار والقيم والأعراف والتقاليد

المغروسة في ذات الفرد كجزء أصيل منه، فإنه كذلك يشكل جذر الهوية الاجتماعية وعصب الكينونة الاجتماعية؛ لأنه إجابة عن سؤال، ماهية العلاقة بين الانتماء والهوية كمفهومين في تقاطعات متعددة. إن للهوية وللعناصر التي تشكل هوية كل فرد مستويات وتراتبية تتأثر بالظروف وبكل ما يحيط بها وبأصحابها، وبخاصة في حالة الصراع وبحسب السبب القائم عليه، والذي قد يكون على أساس الدين والعقيدة أو العرق أو اللغة... الخ. وبناء على السبب، يطفئ مستوى على آخر، ويصبح التمسك به والدفاع عنه والسعي لإظهاره أحيانا حاجة ملحة وكجزء من الدفاع عنه أو محاولة القضاء عليه. وبذا فهذه المستويات ليست ثابتة، بل تتغير مع الزمن، وتختلف وتتغير بحسب الظروف التي يواجهها، فبمرحلة ما قد يكون وطنية ومن ثم قومية وهكذا... كما أن الانتماءات المهمة في حياة كل فرد هي ليست دائما وبالضرورة تلك التي تتعلق فقط باللغة و البشرة والجنسية والدين والتي من الممكن أن يكون لها السيطرة في الغالب.

أهم النتائج:

- 1- عانى لبنان من العديد من المشكلات والتحديات الكبرى، حيث واجهت مشكلات التنمية وبناء مؤسسات الدولة، وتحقيق العدالة والمساواة، وتحقيق الاندماج الوطني بين جميع فئات المجتمع، وهي المشكلات التي فشلت الدولة الوطنية في التعامل معها، مما ولد العديد من الأزمات التي باتت تهدد كينونة الدولة وبقائها.
- 2- وضحت أزمات الانتخابات اللبنانية موقف القوى من الكيان اللبناني أكثر ما يؤكد تمسكها بالنظام الديمقراطي؛ وذلك من خلال النزاع الذي اتخذ شكلا طائفيا، رغم الإقرار بضرورة السلم الأهلي. وهذا ما يؤدي إلى تعرض لبنان باستمرار لحالة عدم الاستقرار، أي أن الكيان والهوية والمؤسسات كانت وما زالت مادة جدل وتفسير بين مختلف القوى اللبنانية.
- 3- يختلف اللبنانيون حول مفهوم الوطن والمواطنة، حسب انتماءاتهم الطائفية، فلا يوجد مفهوم موحد للمواطن والوطن بين اللبنانيين، كما هو بالنسبة للدولة والقضاء والدستور والأجهزة المختلفة؛ فالمواطن اللبناني يختلف في كل شيء، فلبنان دولة عربية في نظر المسلمين، ومسيحية ذات وجه غربي بنظر المسيحية، المسلمون يتحدثون عن أصول عربية للبنان، والمسيحيون يتحدثون عن أصول فينيقية، فالاختلاف حول هوية الوطن يجعل صورة لبنان باهتة؛ مما يدعم الهوية الطائفية ويعطيها أولوية.
- 4- عانى لبنان من أزمة الهوية وذلك لأن اللبنانيين لم يمنحوا انتماءهم وولاءهم لهوية واحدة جامعة، تجب ما عداها من هويات فرعية، فتعددت المرجعيات، وتنوعت الولاءات والانتماءات؛ ما أدى إلى أزمة هوية ظلت كامنة داخل المجتمع اللبناني.
- 5- أدى فشل الدولة اللبنانية في تحرير الفرد على الصعيد السياسي، والاقتصادي، والثقافي والاجتماعي، إلى ترسيخ شعور جماعي عند المواطنين اللبنانيين بأن هذه الدولة ليست دولتهم، وإنما هي دولة قلة منهم.
- 6- أزمة الهوية يمكن أن تعيد لبنان إلى المربع الأول الذي يهدد بتفتيت السيادة وتمزيق الدولة، وسيزيد من التدخل الخارجي الذي سيسعى إلى نقل السيادة إلى كيانات دولية وإقليمية أكبر.

المراجع:

- ابن خلدون (2004)، مقدمة ابن خلدون، ج (1)، تحقيق، عبد الله الدرويش، دار يعرب، دمشق.
- ابن منظور (د.ت)، لسان العرب، ج(6) دار المعارف، القاهرة.
- الأنصاري، محمد جابر (1999)، التأزم السياسي عند العرب وسوسولوجيا الإسلام، مكونات الحالة المهزمنة، ط (2)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
- الأيوبي، نزيه (2010)، تضخيم الدولة العربية السياسة والمجتمع في الشرق الأوسط، ترجمة، أمجد حسين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت
- الجابري، محمد عابد(1990)، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ط(2)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- الجباعي، جاد الكريم (2014)، "الاندماج الاجتماعي في بلد واحد من المجتمع الأهلي إلى المجتمع المدني"، في مجموعة مؤلفين، جدليات الاندماج وبناء الدولة والأمة في الوطن العربي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت.
- جبرون، محمد (2013)، اللغة والهوية في الوطن العربي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت.
- الحص، سليم، (نيسان 2007) "الخريطة السياسية العربية من منظور لبناني"، ع(338)، المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان.
- حطيط، أحمد (خريف 1998)، "علمية كتاب تاريخ لبنان بين أزمة المنج وهاجس التوحيد" ع (2)، مجلة المرقب، جامعة البلمند، لبنان.
- حلاق، حسن (2012)، "إشكالية المشاريع التربوية وتوحيد كتب التاريخ في لبنان مشاريع للتوحيد أم للتفرقة" ضمن رؤوف الغصيني، وآخرون (محررا) الكتاب السنوي السابع، المؤتمر التربوي الثالث بعنوان: تعلم مادة التاريخ وتعليمها، دروس من لبنان ولبنان، الهيئة اللبنانية للعلوم التربوية، بيروت.
- حلیم بركات (2000)، المجتمع العربي في القرن العشرين، بحث في تغير الأحوال والعلاقات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- حماد، عبد العظيم (2015)، "فشل الدولة العربية وآثاره الوخيمة داخليا وإقليميا"، ع (201)، مجلة السياسة الدولية، مؤسسة الأهرام، مصر.
- حنا، عبد الله (2015)، المرشدية في محيطها العلوي وأجواؤها السياسية والاجتماعية 1923-1946، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت.
- حيدر، عزيز (2013)، الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- دايار، جوني (2008)، الفوضى التي نظمها الشرق الأوسط بعد العراق، ترجمة، بسام شحاح، دار العربية للعلوم، بيروت.
- الدسوقي، أبو بكر(2015)، "الطائفية تهدد المستقبل العربي، هل تستمر الحروب المذهبية عقوداً؟"، ع (201)، مجلة السياسة الدولية، مؤسسة الأهرام، مصر.
- الدواي، عبد الرازق (2013)، في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات، حوار الهويات الوطنية في زمن الدولة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت.
- السقا، أباهر(أيار 2013)، "الهوية الاجتماعية الفلسطينية مثيلاتها المتشظية وتداخلاتها المتعددة" في، سلسلة وقائع المؤتمر السنوي الثاني 1، التجمعات الفلسطينية وتمثلاتها ومستقبل القضية الفلسطينية، مسارات، رام الله، فلسطين.
- سليمان، عصام (1991)، الفدرالية والمجتمعات التعددية في لبنان، دار العلم للملايين، بيروت.
- سنو، عبد الرؤوف (2007)، "لبنان حتى مطلع القرن الحادي والعشرين، قراءة في تطور ومقومات التعايش الطائفي وممارساته"، ع(9)، حوليات جامعة القديس يوسف، لبنان.
- شحادة، دينا، ووحيد، مريم (2011)، "محركات التغيير في العالم العربي"، ع (184)، مجلة السياسة الدولية، مؤسسة الأهرام، مصر.

- شيحة، ميشيل (2006)، "إشكالية الدولة القطرية العربية المعاصرة"، مجلة جامعة دمشق، م(22)، ع(1) جامعة دمشق، سوريا.
- الصليبي، كمال (2012)، بيت بمنازل كثيرة، الكيان اللبناني بين التصور والواقع، مؤسسة نوفل، بيروت.
- عبد الرحمن، حسام عيسى (2019)، "أزمة الدولة الوطنية العربية تحديات التراث السياسي التقليدي والحداثة في حقبة ما بعد الاستعمار" مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.
- علوي، مصطفى (2015)، مهددات الأمن العربي خريطة معقدة، ع(201)، مجلة السياسات الدولية، مؤسسة الأهرام، مصر.
- العيسوي، عبد الرحمن (2002)، نظريات الشخصية، ط (2)، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، مصر.
- غليون، برهان (1990)، نظام الطائفية من الدولة إلى القبيلة، المركز الثقافي العربي، بيروت.
- غليون، برهان (1995)، حوارات من عصر الحرب الأهلية، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، .
- غليون، برهان (2012)، المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، ط (3)، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت.
- الفارابي (1992)، الأعمال الفلسفية، كتاب التعليقات، تحقيق، جعفر آل ياسين، دار المناهل للطباعة والنشر، بيروت.
- قرم، جورج (1996)، مدخل إلى لبنان واللبنانيين تليه اقتراحات في الإصلاح، دار الجديدة، بيروت.
- كناعنة، شريف (2001)، من نسي قديمه تاه، دراسات في التراث الشعبي والهوية الفلسطينية، مؤسسة الأسوار، عكا.
- لبيض، سالم (2009)، الهوية الإسلام الوحدة التونسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- مسعود، ظاهر (2007)، "قراءة في كتاب أمراء الحرب وتجار الهيكل رجال السلطة والمال في لبنان" المستقبل العربي، ع 341، ص 119.
- النجار، باقر سلمان (2014)، "الدولة العربية بين إخفاقات البناء وتعطل الاندماج" في مجموعة مؤلفين، جدليات الاندماج وبناء الدولة والأمة في الوطن العربي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت.
- النقيب، خلدون حسن (1991)، الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر دراسة بنائية مقارنة، : مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- هنتغتون، صومائيل (2005)، من نحن؟ التحديات التي تواجه الأمة الأمريكية، ترجمة، حسام الدين خضور، دار الحصاد، دمشق.
- المواقع الإلكترونية**
- الجمهورية اللبنانية مجلس النواب، الدستور اللبناني الصادر في 23 أيار سنة 1926 مع جميع تعديلاته، في: <https://bit.ly/32bZvJj>، شوهد بتاريخ: 2020/8/21.
- السيف، ناصر، الهوية والثقافة، شبكة الألوكة، في: 2016 /6/18، شوهد في: 2020/9/17، في : <https://bit.ly/3hNQ0Gd>
- فياض، فيصل، دور الثقافة في تعزيز الهوية الوطنية، دنيا الوطن، في: 2014/3/22، شوهد في 2020/8/15، في: <https://bit.ly/2ZK6c4S>
- المراجع الأجنبية**
- Anderson, Lisa, (1987) "The State in the Middle East and North Africa", Vol (20) n (1), **Comparative Politics**.
- Rummens, Joanna Anneke (2000), **Canadian identities, An interdisciplinary overview of Canadian research on identity**, department Canadian heritage, Canada.
- Schmitt, Carl, (2007), **the Concept of the Political, Expanded Edition**, Trans. and with an Introduction by George Schwab, University of Chicago Press, Chicago.

العولمة والعنف الدولي Globalization and International Violence

د. بوزياني فاطمة الزهراء
أستاذة محاضرة "أ"
/قسم علم الآثار- جامعة تلمسان
arc.fatima@yahoo.fr

د. بوزياني زيبيدة.
أستاذة محاضرة "أ"
قسم علم الاجتماع - جامعة تلمسان
zoubidasociologie@yahoo.com

ملخص:

ترتبط العولمة بثورة المعلومات والاتصالات في المجتمعات الحديثة، وهي تعبر عن إرادة وهيمنة الغرب على العالم من خلال قدرته على إنتاج وسائل الإعلام والاتصال وسيطرته عليها لتحقيق أهدافه على حساب مصالح الدول الضعيفة. لقد تمكنت الدول العظمى من توظيف المؤسسات الإعلامية كوسائل إدعائية تخدم مصالحها من خلال خلق ونشر الخلافات والنزاعات التي تُسبب الأزمات وتؤدي إلى ظهور أشكال وممارسات عنيفة مستحدثة كان لها الأثر البالغ على استقرار المجتمعات.

ومن هذا المنطلق، لم تستجيب قيم العولمة لمتطلبات الشعوب والمجتمعات الضعيفة ولم تجلب لها الأمن والاستقرار كما هي تدعي، بل هي تقوم حسب عالم الاجتماع الفرنسي PIERRE BOURDIEU على أساس منطق الدفاع عن الاستغلال باسم الحرية، مما ساهم في ظهور الصراعات والنزاعات على جميع الأصعدة والمستويات. الكلمات المفتاحية: العنف، العولمة، الإعلام الدولي، الصراع، الرأي العام

Abstract :

Globalization is linked to the information and communication revolution in modern societies, and it expresses the Will or dominance of the West over the world through its ability to produce and control media and communication to achieve its goals at the expense of the interests of weak countries. The great powers have been able to employ media institutions as propaganda tools to serve their interests by creating and disseminating disputes along to other conflicts that cause crises and lead to the emergence of violent forms or even certain practices that have had a profound impact on the stability of societies.

According to the French sociologist Pierre Bourdieu, the values of Globalization did not respond to the demands of vulnerable people or societies. It did not bring them security and stability as they claim, but rather based on the logic of defending exploitation in the name of freedom, which contributed to the emergence of conflicts on all fields and levels.

Key Words: Violence, Globalization, International Media, Conflict, Public Opinion

مقدمة

دخل العالم العربي عصر العولمة دون استعدادات كافية للتعامل مع المخاطر التي تسببها. فالعلاقة الجدلية بين العولمة والعنف أصبحت تمثل أحد المواضيع الرئيسية التي تستقطب الباحثين والأكاديميين وصناع السياسات فكانت محور البحوث والدراسات. ومن هنا تنصب هذه الدراسة في إطار دراسة المشكلات الاجتماعية وهي تهدف إلى مقارنة ظاهرة العنف والعولمة من خلال الكشف عن أبعادها التي أفرزتها على المجتمعات والشعوب ومدى تأثيرها على الأوضاع الداخلية لمعظم دول العالم سيّما العالم العربي. ومن خلال هذه الورقة البحثية نحاول تحليل طبيعة العلاقة بين الظاهرتين العولمة والعنف ومدى تأثيرها على الأوضاع الداخلية لمعظم دول العالم سيّما دول العالم العربي من خلال التعرض إلى المحاور الآتية:

- العنف: المفهوم والدلالات
- العولمة: الجذور والدلالات
- مورفولوجية العلاقة بين العولمة والعنف: حرب الخليج الثانية أنموذج
- الإرهاب في عصر العولمة

أولاً: إشكالية الدراسة

يُعبّر عن وسائل الإعلام بأنها مرآة للمجتمع، حيث تبتث قيماً وأفكاراً تصلنا حيثما نكون، وهي تعتبر أدوات واسعة الانتشار وكبيرة التأثير وإذا لم تكن حرة وصادقة فإنها ستصبح ذات تأثير سلبي على المجتمع. وإذا نتكلم عن وسائل الإعلام في وقتنا الحاضر فإننا نجد أنفسنا في فضاء كوني واسع تمارس فيه هذه الأخيرة ومختلف مؤسسات الرأي عملها للتأثير على الآخرين بمختلف الوسائل والطرق. ويجب إدراك حقيقة مهمة وهي أن الكثير من وسائل الإعلام اليوم ينتقل تأثيرها عبر الأثير ولا يمكن السيطرة عليها، لذلك فإن الحاجة إلى الالتزام الأخلاقي والسلوكيات الإيجابية مطلوبة بشكل كبير⁽¹⁰⁸⁾.

وإذا كانت إحدى وظائف الاتصال هي تقديم الأخبار والمعلومات الصحيحة والدقيقة من أجل تنوير الرأي العام وتوجيهه الوجهة الصحيحة مع توعية الجمهور، فإن ما يجب أن يكون في الواقع مختلف عما هو موجود فعلاً في الواقع. ويذكر صالح خليل أبو أصبع⁽¹⁰⁹⁾ أن أداء وسائل الإعلام الغربية تتميز بالتحيز والخداع وأنها تحمل صورة من صور التحيز ضد العرب ومن أمثلة ذلك إبراز صورة مشوهة للشخصية العربية والتركيز على إبراز صور نمطية تسيء إليها وهو ما أكدته ماجدة عبد الفتاح إلى أن الكثير من الدول النامية تشكو من محاولات التشويه المتعمد لصورتها القومية وإنجازاتها الحضارية من قبل بعض الصحف الدولية بنشر المعلومات الناقصة والأخبار المحرفة⁽¹¹⁰⁾.

108 طاهر محسن منصور الغالبي، صالح مهدي محسن العامري، المسؤولية الاجتماعية وأخلاقيات الأعمال (الأعمال والمجتمع)، ط1، دار وائل للنشر، الأردن، 2005، ص 143.142 (108).

109 صالح خليل أبو أصبع (2004)، الاتصال والإعلام في المجتمعات المعاصرة، دار المجدلوي، الأردن، المجدلوي، الأردن، ص 211.

110 ماجدة عبد الفتاح الهلباوي، (2014)، الإعلام الموجه في حل مشكلات المجتمع العربي، مكتبة وفاء القانونية، الإسكندرية، مصر، ص 135.

وكتب بلقاسم بن روان⁽¹¹¹⁾ أن الدور الذي تقوم به وسائل الإعلام في البناء الاجتماعي للحقائق والوقائع أصبح محلاً للنقاش والجدل في الكتابات الحديثة حيث يعترف الجميع بوجود هذا الدور وهذا التأثير إلا أن الاختلاف يكمن في تقرير أسباب وجوده وفي تحديد من هم المستفيدين من هذا الدور. بمعنى آخر: هل يحدث التباين بين الصورة الواقعية والصورة التي ترسمها وسائل الإعلام بتأثير تقنيات العمل وضغوطه أم يحدث بتأثير ضغوط خارجية أو داخلية تحدد سياسات النشر والإذاعة لهذه الحقائق والوقائع وترسمها بصورة مختلفة.

ساعد الإعلام الدول الغربية على تحقيق مخططاتها، فقد حوّلته إلى وسيلة دعائية ضخمة لتمير أفكار العنف والتطرف في مختلف دول العالم خاصة الدول العربية والإسلامية، فنجده يتناول قضايا الإرهاب والصراعات الدامية دون مصداقية. وهكذا ارتبطت العولمة بثورة المعلومات والاتصالات في المجتمعات الحديثة، وهي تعبّر عن إرادة وهيمنة الغرب على العالم من خلال قدرته على إنتاج وسائل الإعلام والاتصال وسيطرته عليها لتحقيق أهدافه على حساب مصالح الدول الضعيفة. فقد تمكنت الدول العظمى من توظيف المؤسسات الإعلامية كوسائل ادعائية تخدم مصالحها من خلال خلق ونشر الخلافات والنزاعات التي تُسبب الأزمات وتؤدي إلى ظهور أشكال وممارسات عنيفة مستحدثة كان لها الأثر البالغ على استقرار المجتمعات.

ومن هذا المنطلق، لم تستجب قيم العولمة لمتطلبات الشعوب والمجتمعات الضعيفة ولم تجلب لها الأمن والاستقرار كما هي تدّعي، بل هي تقوم حسب عالم الاجتماع الفرنسي PIERRE BOURDIEU على أساس منطق الدفاع عن الاستغلال باسم الحرية، ممّا ساهم في ظهور الصراعات والنزاعات على جميع الأصعدة والمستويات.

الإشكالية

تكمن إشكالية الدراسة في مقارنة ظاهرة العولمة بأبعادها المتعددة ومدى قدرتها على خلق ونشر العنف من خلال إنتاج مشكلات عالمية بحيث أصبحت تهدد أمن واستقرار الكثير من المجتمعات والشعوب مع محاولة كشف الوجه الآخر الذي تخفيه بدافع الشرعية.

ثانياً: العنف: المفهوم والدلالات

العنف ليس وليد العصر بل هو نشاط وسلوك قديم قدم البشرية و يُعتبر إحدى القضايا الجوهرية المطروحة بحدة في وقتنا الحالي.

لقد تعددت مفاهيم العنف وأنواعه حتى تفنن رجال السياسة والاجتماع وغيرهم في تسميته فأطلقوا عليه مسميات ونعوت مختلفة: كالعنف المشروع واللامشروع، العنف الثوري والعنف الموجه، العنف العشوائي والعنف المعولم. ومهما تعددت أنواعه فإن معناه العام لا يتعدى كونه "الخرق المتعمد للمبادئ والنظم الإنسانية وتجنب الرفق فيها، واستخدام الشدة والقوة في معالجة المشكلات الاجتماعية"⁽¹¹²⁾.

أما التعريف النفسي والاجتماعي للعنف فهو "يشير إلى استخدام الضغط أو القوة استخداماً غير مشروع أو غير مطابق للقانون من شأنه التأثير على إرادة الفرد، وتنشأ من هذا الضغط والقوة الفوضى فلا يعترف الناس بشرعية الواجبات مادامت الحقوق غير معترف بها، فتنتشر العلاقات العدائية في المجتمع وتنشأ تجمعات أو

(111) يُنظر: بلقاسم بن روان (2007)، وسائل الإعلام والمجتمع، دار الخلدونية، الأردن، ص 37-38.

(112) سعيد حسين البراريو طاهر حسن الزبياري (2020)، العولمة والعنف: دراسة سوسيو-أثروبولوجية في ظل العولمة، مجلة جامعة دهوك، م 23، ع 02، العلوم الإنسانية والاجتماعية، ص 206.

تكتلات تتفق على صيغة تفرض بها إرادتها على الأفراد والجماعات الأخرى، أو على الممتلكات قصد إخضاع السلطة أو الجماعات الأخرى، وقد تجمع النوعين، وتتطور وتطغى فتصبح إرهاباً⁽¹¹³⁾.

ويعرف "فيليب ريمون" العنف بقوله: " ندعو عنفا كل مبادرة تتدخل بصورة خطيرة في حرية الآخر، وتحاول أن تحرمه التفكير والرأي والتقرير، وتنتهي خصوصا بتحويل الآخر إلى وسيلة أو أداة من مشروع يمتصه ويكتنفه دون أن يعامله كعضو حر وكفؤ"⁽¹¹⁴⁾.

وهناك فرق بين مفهوم العنف والإرهاب وحاول الباحث (أسامة حرب)⁽¹¹⁵⁾ مناقشة المفهومين حيث ذكر أن الإرهاب في مقدمة المشكلات التي أثرت على توجه الجماعة الدولية نحو مجابته وتقليل آثاره. وأن جوهر الخلاف يرتبط دائما بالرؤى المتباينة حول ما يعتبر نشاطا يستوجب الإدانة، وما يعتبر كفاحا مشروعا يستحق الدعم والتشجيع.

ويستخلص من ذلك أن الفعل الإرهابي:

- هو فعل من أفعال العنف واستعمال القوة وهو ذو طابع سياسي.
- أنه فعل يثير الخوف وهو ذو تأثيرات سيكولوجية وردود فعل مقدرة سلفا.
- أنه ينطوي على التفريق بين الضحية المباشرة له وبين الهدف العام الذي يسعى إلى تحقيقه.
- أنه يتضمن الإكراه والابتزاز والحث على الإذعان.
- إنه يتضمن جانبا دعائيا⁽¹¹⁶⁾.

ثالثا: العولمة: الجذور والدلالات.

إن نظرة سريعة لما يجري حولنا في نقاط عديدة من العالم يكشف أن الإنسانية تمر بمنعرج خطير في ظل ترسيخ قيم العولمة التي ساهمت بصورة مباشرة أو غير مباشرة في إنتاج وإعادة إنتاج شكل أو أشكال جديدة من العنف ارتبط بعض منها بنظام العولمة نفسه وأصبح الحديث عن "عنف العولمة" و"عولمة العنف". وهكذا أصبحت لغة العنف والغلبة هي اللغة المستخدمة بكثرة، وأصبح منطق التهديد المصاحب لعقلية الظلم والاعتداء سواء محليا أو إقليميا أو دوليا، هو المرجع الوحيد لمعالجة القضايا المصيرية لشعوب العالم وأنظمتها⁽¹¹⁷⁾.

ولم تعد العولمة تعني شيئا أكثر من أنها مجرد "عولمة الأخطار والتهديدات وعولمة الأزمات والتحديات، وأنها عملية إنتاج المشكلات الاجتماعية الجديدة وإعادة تصديرها لدول العالم والجنوب على وجه التحديد، بصورة مطابقة لنشاطاتها وأهدافها، وهي متغيرة بتغير أشكالها وممارساتها"⁽¹¹⁸⁾.

لقد وقعت جميع بلدان العالم فريسة للعولمة بعد أن أبهرتها الصورة البراقة الوهمية التي قدمتها بطريقة إعلامية مكثفة، فصورت لهم نموذجا مثاليا وهو النموذج الرأسمالي الغربي ممثلا في الولايات المتحدة الأمريكية، تسود فيه العقلانية والفعالية والتسامح والاعتراف بحقوق الإنسان والديمقراطية والسلم والاستقرار والحرية الاقتصادية⁽¹¹⁹⁾.

(إسماعيل محمد الزبود (2012)، العنف المجتمعي اطلالة نظرية، دار كنوز المعرفة، عمان، الأردن، ص 20113

(أنظر جمال معتوق (2012)، مدخل الى سوسيولوجية العنف، دار الكتاب الحديث، القاهرة، مصر، ص 114.17

(إسماعيل محمد الزبود (2012)، مرجع سابق، ص 23115

(المرجع نفسه، ص 24116

(117) حجار ماجدة (2010.2009)، العولمة والعنف: مقارنة- سوسيولوجية لظاهرة العنف في ظل العولمة، رسالة دكتوراه، كلية العلوم

الإنسانية والاجتماعية جامعة قسنطينة، الجزائر، ص 81.

(118) حجار ماجدة (2010.2009)، المرجع نفسه، ص 06.

(119) سعيد حسين البراري وظاهر حسن الزبياري (2020) مرجع سابق، ص 216

إن موقف أصحاب الرؤية النقدية للعولمة ينطلقون من منطلق "لا جديد تحت الشمس في ظل العولمة". وبتعبير آخر فإن النظام الدولي للعولمة لم يُغير من الواقع شيئاً فهي فكرة وتصور أكثر منها واقع. إنهم يعتبرون العولمة مجرد واجهة لإعادة استغلال الدول النامية التي أصبحت بموجها مطيعة للهيمنة الغربية وخصوصاً الأمريكية بأبعادها الاقتصادية والسياسية والثقافية، فالعولمة هي شعار يُخفي تطلعا لإحياء سياسات استعمارية اندثرت، ولا يمكن للشعوب أن تقبل بها في رفض الآخر وتكريس الهيمنة والسيطرة⁽¹²⁰⁾.

رابعا: العلاقة المورفولوجية بين العولمة والعنف: حرب الخليج الثانية أنموذجا.

1. الدعاية الإعلامية في حرب الخليج

إن الدعاية ليست خاصية المنظومة الإعلامية بل هي عصا تستخدمها دول ديمقراطية بغية تضليل الجماهير والمجتمعات وصناعة رأي عالمي، وأصبحت تُوظف في الحرب النفسية والإعلامية تمهيدا للحرب العسكرية.

لقد تطور دور الإعلام في الحرب بشكل ملحوظ (خاصة في مراكز الخبرة الأمريكية) إذ صدرت دراسة عن مؤسسة راند (1999) تتحدث عن الحرب الافتراضية وتؤكد أهمية الإعلام في الحروب أكثر من الجيوش وأن الدول تحتاج إلى دعاية إعلامية كبرى لخلق قناعات لدى الخصم تعمل على وصوله إلى مرحلة الانهيار النفسي والقبول بالدعاية التي تروج ضده⁽¹²¹⁾.

هذه المفاهيم الجديدة في الحروب وجدت تطبيقاً لها في حرب العراق الأخيرة والتي وظفت الإدارة الأمريكية جهداً كبيراً من جهودها في مجال الدعاية والإعلام، وعملت على تقييد الحريات الإعلامية في الولايات المتحدة وغيرها من الدول الغربية والحليفة، للسيطرة على الصورة المنقولة والمعلومة المتداولة، وصولاً إلى التحكم بالمعلومات. الأمر الذي يؤثر على معنويات الخصم وعلى الرأي العام العربي والغربي⁽¹²²⁾. في هذا السياق ظهر مفهوم **الصحفي المندمج** حيث اشترطت الإدارة الأمريكية علي وسائل الإعلام الأمريكية والأخرى تحديد أسماء المراسلين ومرافقتهم للجيش الأمريكي ومراقبة تقارير البث، الأمر الذي يعني تحول الصحفي والإعلامي إلى جزء من الدعاية. لكن المشروع الأمريكي اصطدم بدور بعض القنوات العربية كالجزيرة وغيرها التي خرجت على النص الإعلامي الأمريكي⁽¹²³⁾.

إن هذا يحيلنا إلى طرح مشكلات الصحافة الدولية. فالعديد من مراسلي الصحف الدولية يواجهون العقبات في تغطية الأحداث الدولية وتضع بعض الدول صعوبات تحول دون وصول المراسلين إلى مصادر الأنباء، وأحياناً يُمنع المراسلون من دخول بعض البلدان، ووضعت العراقيل أمام إرسال الأنباء إضافة إلى فرض أنواعاً من الرقابة على البرقيات والتقارير الصحفية⁽¹²⁴⁾.

والجدير بالذكر أن دور وسائل الإعلام العربي كانت عاجزة على فهم واضح لهذه الحرب ودوافعها: فيما إذا كانت حرباً على الإرهاب أم كانت بسبب امتلاك العراق للأسلحة الدمار الشامل أم جاءت لزرع الديمقراطية وحماية الأقليات أم من أجل حماية الدول المجاورة⁽¹²⁵⁾.

2. الأهداف الاستراتيجية في حرب الخليج

(حجار ماجدة(2010.2009)، مرجع سابق، ص120.120

(121) عبد الرزاق الدليمي (2015)، الدعاية والشائعات والرأي العام: رؤية معاصرة، ط 2، دار الباروزي للنشر، عمان، ص148

(المرجع نفسه، ص149122

(عبد الرزاق الدليمي (2015)، المرجع نفسه، ص149 123

(ماجدة عبد الفتاح الهلباوي(2014)، مرجع سابق، ص135124

(125) فاروق خالد (2008)، مرجع سابق، ص245.

لقد استخدمت الولايات المتحدة الأمريكية ومجموعة دول التحالف كافة وسائل الإعلام المختلفة لتحقيق أغراضها العسكرية ضمن خطة إعلامية مبرمجة ومنسقة منذ بداية التحضير للهجوم وقد هدفت هذه الخطة الإعلامية إلى تحقيق الأمور الآتية⁽¹²⁶⁾:

— إقناع الرأي العام الأمريكي والرأي العام العالمي بشكل عام بشرعية اتخاذ قرار الحرب ضد العراق وذلك بإظهار العراق بمظهر الدولة القوية المنتهكة للشرعية الدولية والمعتدية على إحدى الدول الأعضاء في هيئة الأمم والطامعة في الاستيلاء على جميع الدول المجاورة لها العربية والإسلامية من خلال الهيمنة العسكرية في المنطقة وإظهار جيشها على أنه رابع أقوى الجيوش في العالم.

— تضليل الرأي العام العربي عن حقيقة الأهداف الإستراتيجية للولايات المتحدة في المنطقة والتي يقف على رأسها هدف السيطرة على منابع النفط والتحكم بإمداداته وأسعاره وإظهارها بمظهر الصديق الحليف المحافظ على أمن دول المنطقة ضد التهديد العراقي للدول العربية الإسلامية المجاورة وأطماع القيادة العراقية الذي بدأ باجتياح الكويت.

— عمل كل ما من شأنه أن يخدم الأهداف الإستراتيجية للعمل الحربي عموماً، والحيلولة دون تدخل أي شيء قد يعيق تحقيق تلك الأهداف، بما فيها الهدف المعلن كمظلة شرعية للعمل للحربي وهو تحرير الكويت واستتاب الأمن في المنطقة واتخاذ كل ما يلزم من إجراءات تساعد على إيقاف وعدم تكرار عدوان العراق على أي من جيرانه.

— إظهار الحرب في جميع مراحلها حرباً نظيفة من خلال الأسس النفسية التي تُقضي إلى ممارسة الأساليب الإعلامية وعلى رأسها عمليات التعقيم والكذب والخداع، وإظهار الحرب باعتبارها حرباً عادلة وشرعية.... تهدف إلى تحرير الكويت بتكليف من الأمم المتحدة وكذلك إظهارها على أنها حرب نظيفة: أي ألا يكون فيها إعلان لعدد الجثث تقاديا لما حدث في حرب الفيتنام. وقد كان شعار الحرب النظيفة من أكثر الشعارات بروزاً وتكراراً طوال فترة الحشد ثم العمليات، وجاءت الوقائع العملية كلها لتثبت عكس ذلك تماماً.

— التمهيد لقيادة النظام العالمي الجديد الذي تقوده الولايات المتحدة وتحسين صورته عالمياً وذلك من خلال ارتداءه لباس الشرعية الدولية وإظهاره بمظهر المحافظ على العدالة وإقرار السلام العالمي وعدم السماح لأي كان الخروج عنه

في هذا الصدد يقول بدر الدين مصطفى أحمد⁽¹²⁷⁾ عبر إستراتيجية الردع النفسي التي تُخلط الواقع بالمزيف والظاهر بالفعلي، ويضيق الحد الفاصل بين "ما حدث بالفعل" و "الصورة المزيفة" وتكون الغلبة لهذه الأخيرة وهذا يجر إلى صياغة التساؤل التالي:

هل كنا نشاهد الحرب كما حدثت فعلاً على شاشات الأخبار؟ أم كنا نشاهد شيئاً آخر غير الحرب؟.

3- الأساليب الإعلامية النفسية في حرب الخليج الثانية

من بين الأساليب الإعلامية النفسية التي اعتمدت في حرب الخليج نجد أسلوب الكذب وأسلوب الخداع وأسلوب التعقيم وهي تشكل الثالوث الأخطر والأبرز في معركة الإعلام في حرب الخليج.

(مصطفى الدباغ (1998)، المرجع في الحرب النفسية، ط1، المؤسسة العربية للنشر والتوزيع، الأردن، ص211-212.126)

(127) بدر الدين مصطفى أحمد (2013)، سلطوية الصورة المرئية، عدد ربيع وصيف 2013، مجلة الحوار الثقافي، مخبر حوار الحضارات والتنوع الثقافي وفلسفة، جامعة مستغانم، الجزائر، ص181

وتوضح مختلف تحاليل المضامين الإعلامية إلى العلاقة بين " بث ونشر الأكاذيب " وبين "إرادة نشر الحقد والكراهية في المجتمع " ، فأكاذيب وسائل الإعلام التي صنعت الكراهية وغرستها كثيرة من مثل امتلاك العراق لأسلحة الدمار الشامل لتبرير غزوه في مارس 2003⁽¹²⁸⁾ .

بالنسبة للتعتيم كان الهدف منه ، تضليل العرب لإيقاعهم بالإحباط واليأس وتضليل المشاهد الأمريكي للتأكيد على ما تهدف إليها الإدارة الأمريكية حيث كان التركيز على عدالة الشعارات التي يحاربون من أجلها تحت ستار من القيم والفضائل الإنسانية حشداً للدعم الجماهيري للحملة ولتحسين صورة العسكريين الذين ينفذون مهامهم بتفوق وبروح إنسانية مما يُمهّد لتبرير عمليات القصف والتدمير ، ولإظهار قضايا العراق على أنها غير إنسانية بل هي وحشية . استخدم هذا الأسلوب بعد توفير أسبابه وهو التحكم بوسائل الإعلام حيث صار من الممكن أن يتم تمرير الأخبار الملائمة وحجب تلك التي لا تخدم أهدافهم. كما شمل التعتيم في الداخل الأمريكي وهو ما يمكن تسميته بعملية " تكتيم الأفواه " ، فالإعلام الأمريكي عتّم على أخبار المعارضة للحرب وعلى نشاط الهيئات الشعبية والاحتجاجات الجماهيرية⁽¹²⁹⁾ .

خامساً:

الإرهاب في عصر العولمة

1- الإعلام الدولي والحرب الإعلامية على الإرهاب

تطلق الإدارة الأمريكية صفة الإرهاب على الدول المستقلة التي ترفض الخضوع لسياسات الولايات المتحدة وعلى حركات التحرر والمنظمات المعارضة للأنظمة الغربية.

ومنذ عشرون عاماً تُصوّر وسائل الإعلام الغربية شعوب العالم الثالث والشعب العربي بالإرهاب، وطوال سنين عديدة أكدت الكتب والأقلام والصحف بأن البلدان النامية وبالدرجة الأولى العربية هي المدينة في مصائب الدول المتطورة صناعياً ، وهذا تبرير لسياسة الغزو والتوسع والهيمنة ، وكذلك تبرير الأعمال العدوانية التي تقوم بها إسرائيل ضد الشعب الفلسطيني⁽¹³⁰⁾ .

تمتلك وسائل الإعلام الدولي قوة تمكنها من التأثير في المجتمعات وتغيير مواقفهم واتجاهاتهم وسلوكياتهم ، فعالم اليوم تسوده الحقائق المزيفة والمشوهة أكثر مما تسوده الحقائق الصحيحة والدقيقة. وبدلاً من أن يهتم الإعلام الدولي بتنوير الرأي العالمي وفهم للمشكلات الدولية نجده يقوم بتضليل الرأي العالمي تجاه القضايا المطروحة ، ويعتبر الإرهاب إحدى القضايا المطروحة على الساحة الدولية.

فبعد أحداث 2001/9/11 في نيويورك ومدن أخرى في أمريكا، استطاع الإعلام الأمريكي أن يُجند حملات إعلامية هائلة ضد ما أسماه بالإرهاب. وقد استطاع هذا الإعلام أن يسيطر على الإعلام الغربي والدولي وحتى العربي في إبراز ظاهرة الإرهاب وإصاقها بالإسلاميين من دول عربية وإسلامية. وفي هذا الوقت نجد الإعلام الأمريكي والإعلام الدولي في الغرب يتجاهل أهم إرهاب يحدث في الأراضي المحتلة الفلسطينية من ممارسات إسرائيل القمعية ، وهو ما يمثل إرهاب الدولة⁽¹³¹⁾ .

128 (رضوان بوجمعة (2020)، خطابات الكراهية في وسائل الإعلام وآليات مواجهتها: القانون الدولي الإنساني والأخلاقيات المهنية ،

المجلة الجزائرية للاتصال ، م19، ع02، ص15-16.

(مصطفى الدباغ(1998)، مرجع سابق ، ص213.222129.

130 (أحمد الشاعر ياسر(2002)، الإرهاب...والعولمة مواجهة الاعلام العربي للإرهاب في عصر العولمة ، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية ، ص323.

(فاروق خالد (2008)، مرجع سابق ، ص224.225.131.

لقد استطاعت الحرب الإعلامية الأمريكية أن تسيطر على الإعلام الدولي والإعلام الغربي خاصة ، وأن تُجند بعض الإعلام العربي لمساعدة الإعلام الأمريكي والدولي في الحملة الإعلامية التي تقودها أمريكا تحت عنوان الحرب على الإرهاب. هناك مواقف متميزة لبعض وسائل الإعلام العربي التي حاولت إظهار الحقيقة إلا أن صوتها لم يصل إلى المدى البعيد و الكافي لمواجهة الإعلام الأمريكي والدولي كون هذا الأخير يمتلك تقنيات هائلة وأموالاً طائلة وخبرات إعلامية عالية ، كما استطاع السيطرة على بعض وسائل الاعلام العربي وقام باستغلالها لخدمة تطلعات الإعلام الغربي الجديد⁽¹³²⁾.

2- الغزو الأمريكي يستهدف الإرث التاريخي والثقافي للعراق:

كتب جمال إبراهيم الحيدري أن الغزو الأمريكي في العراق عام 2003م أدى إلى استهداف ما سيأتي

ذكره :

- أكبر خسائر بشرية في تاريخ العراق.

- تعرضت الممتلكات الثقافية العراقية للكثير من أعمال الهدم والتدمير والسرقة فطالت كنوز وآثار المتحف العراقي وفتحت الأبواب على مصرعيتها أمام العصابات واللصوص لسرقة موجودات المواقع التي زاد عددها عن 49 موقعا وفقا لإحصائيات وزارة السياحة والآثار العراقية، إذ لم يسلم المتحف الوطني العراقي من هذه الأعمال التخريبية فكان أول من وصلته أيادي المعتدين، كما لم يكن المكان الوحيد الذي تعرض للنهب والسرقة. ويعتبر هذا المتحف الأهم في العراق لما يملكه من آثار تصل إلى 7 آلاف سنة من الحضارة منها كنوز الملوك والأمراء مثل القلائد والأحجار الكريمة والحجارة والخشب.

- وجاء في المؤتمر الصحفي المنعقد في المتحف البريطاني بلندن في بداية تموز من عام 2003 م، أن عددا كبيرا من المقتنيات قد دمرت ونهبت. وقد استطاع رجال الجيش والأمن الداخلي والأحزاب السياسية العراقية من استرداد جزء كبير من هذه الآثار إلى المتحف العراقي، إلا أن أهم القطع قد تم تهريبها الى الخارج من قبل عصابات التهريب. وقد وصلت العديد من الممتلكات الثقافية للكثير من الدول الغربية والعربية، وكان لأمريكا وإسرائيل حصة كبيرة من الحصول على أهم وأنفس الآثار. ووصلت عمليات الاعتداء على الآثار إلى شمال العراق حيث تعرض متحفها إلى القصف من قبل قوات الاحتلال، وتم نهب ما يقارب 20 من الكتب والمخطوطات النادرة ، كما تم اقتحام مخازن المتحف وسرقة الأبواب البرونزية والأواني الفخارية ولم تكتفي القوات الأمريكية بذلك فقط بل قامت بالاستيلاء على الأرشيف اليهودي العراقي الموجود به ونقله إلى نيويورك بحجة صيانته.

- لقد استخدمت القوات الأجنبية المواقع الأثرية كقواعد عسكرية بحجة المحافظة عليها مثل مدينة بابل، وسامراء ومدينة اور وكذلك خان الربيع. وقد تعرضت هذه المواقع إلى مجموعة من المشاكل جراء قيام القوات العسكرية بحفر الخنادق للأفراد فيها. كما أن دخول الدبابات إليها دمر الأرضية وخرب القطع الأثرية على جانبيه⁽¹³³⁾.

إن أغلب جرائم تخريب الآثار (يُنظر الصور رقم 01-02) هي جرائم ارتكبت تحقيقا لغايات إرهابية تندرج ضمن تجريم نصوص قانون مكافحة الإرهاب. وتعد الولايات المتحدة الأمريكية وحلفاؤها مسؤولة مسؤولة دولية عن هذا التخريب الذي تعرضت له الآثار العراقية جراء العمليات العسكرية والتي قامت بها

(132) المرجع نفسه، ص24

(133) فاطمة حسن أحمد الفواعير (2019)، حماية الممتلكات أثناء النزاعات المسلحة (دراسة في ضوء القانون الدولي الإنساني)، رسالة ماجستير تخصص القانون العام، جامعة الشرق الأوسط، الأردن، ص103-106.

قوات الاحتلال الأمريكي وحلفاؤها في سنة 2003 والفترة التي تلتها ، إذ تعد هذه الأعمال من الجرائم الدولية كونها تصنف كجريمة من جرائم الحرب استنادا إلى أحكام النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية واتفاقية لاهاي (اتفاقية حماية الممتلكات الثقافية في حالة النزاع المسلح)⁽¹³⁴⁾. ولغاية الآن تعمل الحكومة العراقية على استرجاع آثارها المنهوبة بالرغم من أن الآلاف منها لا زالت مفقودة ومهربة للعديد من الدول الغربية ولم تتمكن من استرجاعها ومن خلال الصور رقم 05-04-03 تستعرض بعض المقتنيات التي استُردت إلى المتاحف التي سرقت منها

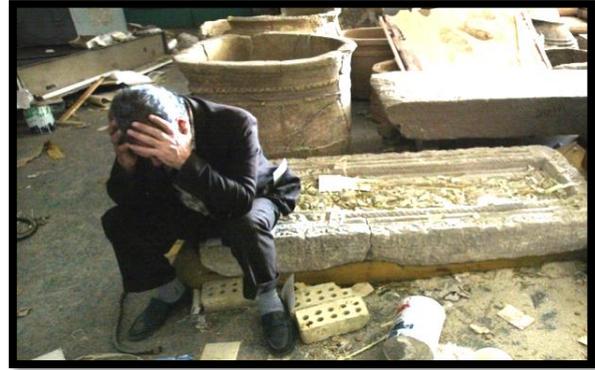
خاتمة

يظهر جليا أن العولمة لم تكن تحمل أي مشروع حضاري لشعوب العالم كما تدعي ، بل كانت ولازالت تشكل تهديدا خطيرا لدول العالم الثالث والدول العربية خصوصا. فمظاهر العنف والأعمال العدوانية والممارسات الغير أخلاقية واللاإنسانية التي ارتكبت بحق العراق بدعوى أنه يمتلك أسلحة الدمار الشامل وأنه نظام ديكتاتوري ما هي في حقيقة الأمر سوى ادعاءات وتبريرات للغزو عليه. وإن أعمال التخريب التي مست الإرث التاريخي والحضاري للعراق خير دليل على من يمارس الإرهاب فعلا.

وهنا تزداد أهمية الدور الذي يضطلع به الإعلام العربي والعالمي النزيه والصادق ، لمواجهة ظاهرة الإرهاب الدولي من خلال نشر الحقائق السليمة غير المغلوطة لتنوير الرأي العالمي.



الصورة رقم 02: تحطيم الجدران والمقتنيات الأثرية بالمتحف العراقي سنة 2003م.
عن <https://www.dw.com/ar/>



الصورة رقم 01: قطع أثرية مدمرة بعد الفوضى التي حلت بالمتحف الوطني العراقي سنة 2003. عن:
<https://www.aljazeera.net/news/cultureandart>
نشرت بتاريخ 2019/7/13

(134) جمال ابراهيم الحيدري(2019)، العقوبات المقررة لجريمة تخريب الاثار، مجلة العلوم القانونية، جامعة بغداد، العراق، ص32-33.



الصورة رقم 03: استرجاع المتحف لبندقية كلاشنكوف (AK 47) هُرِبَت إلى أمريكا في 2010 (صُنعت خصيصاً للرئيس صدام حسين).
عن : <https://www.dw.com>



الصورة رقم 04: استرجاع قطع أثرية من المملكة العربية السعودية
عن : <https://www.dw.com>



الصورة رقم 05 : إعادة الولايات المتحدة لأكثر من 500 قطعة أثرية مسروقة من المتحف العراقي.
عن : <https://www.dw.co>

قائمة المراجع:

- 1- طاهر محسن منصور الغالبي، صالح مهدي محسن العامري (2005)، المسؤولية الاجتماعية وأخلاقيات الأعمال (الأعمال والمجتمع)، ط1، دار وائل للنشر، الأردن، ص142-143.
- 2- صالح خليل أبو أصبع (2004)، الاتصال والإعلام في المجتمعات المعاصرة، دار المجدلوي، الأردن، ص211.
- 3- ماجدة عبد الفتاح الهليايوي، (2014)، الإعلام الموجه في حل مشكلات المجتمع العربي، مكتبة وفاء القانونية، الإسكندرية، مصر، ص135.
- 4- بلقاسم بن روان (2007)، وسائل الإعلام والمجتمع، دار الخلدونية، الأردن.
- 5- سعيد حسين البراري و طاهر حسن الزيباري (2020)، العولمة والعنف: دراسة سوسيو- أنثروبولوجية في ظل العولمة، مجلة جامعة دهوك، م23، ع02، العلوم الإنسانية والاجتماعية.
- 6- اسماعيل محمد الزبود (2012)، العنف المجتمعي إطلالة نظرية، دار كنوز المعرفة، عمان، الأردن.
- 7- جمال معتوق (2012)، مدخل الى سوسولوجية العنف، دار الكتاب الحديث، القاهرة، مصر.

- 8- فاروق خالد (2008)، الإعلام الدولي والعولمة، دار أسامة للنشر والتوزيع الأردن.
- 9 - حجار ماجدة (2009.2010)، العولمة والعنف: مقارنة سوسولوجية لظاهرة العنف في ظل العولمة، رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة قسنطينة الجزائر.
- 10-سعيد حسين البراري و طاهر حسن الزيباري(2020) العولمة والعنف: دراسة سوسيو - أنثروبولوجية، مجلة جامعة دهوك، م23، ع02، العراق.
- 11 - عبد الرزاق الدليمي (2015)، الدعاية والشائعات والرأي العام: رؤية معاصرة، ط 2، دار الباروزي للنشر، عمانبدر الدين مصطفى أحمد (2013)، سلطوية الصورة المرئية، عدد ربيع وصيف 2013، مجلة الحوار الثقافي، مخبر حوار الحضارات والتنوع الثقافي وفلسفة، جامعة مستغانم، الجزائر
- 12-مصطفى الدباغ (1998)، المرجع في الحرب النفسية، ط1، المؤسسة العربية للنشر والتوزيع، الأردن
- 13 - رضوان بوجمعة (2020)، خطابات الكراهية في وسائل الاعلام وآليات مواجهتها: القانون الدولي الإنساني والاحلاقيات المهنية، المجلة الجزائرية للاتصال، م19، ع02.
- 14- أحمد الشاعر ياسرودة(2002)، الإرهاب ...والعولمة مواجهة الإعلام العربي للإرهاب في عصر العولمة ، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية.
- 15- فاطمة حسن أحمد الفواعير(2019)، حماية الممتلكات أثناء النزاعات المسلحة (دراسة في ضوء القانون الدولي الإنساني)، رسالة ماجستير تخصص القانون العام ، جامعة الشرق الأوسط ، الأردن.
16. جمال ابراهيم الحيدري(2019)، العقوبات المقررة لجريمة تخريب الآثار، مجلة العلوم القانونية، ، العراق.

ثقافة الحوار لدى جمعية العلماء المسلمين الجزائريين *The culture of dialogue at the Association of Algerian Muslim Scholars*

د. موسم عبد الحفيظ، أستاذ محاضر - أ-
جامعة الدكتور مولاي الطاهر - سعيدة (الجزائر)
dr.moussem@gmail.com
abdelhafid.moussem@univ-saida.dz

الملخص.

تتناول هذه الدراسة بعض الجوانب المهمة عن واقع وثقافة الحوار لدى جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، كإستراتيجية ناجحة وظفتها الحركة الإصلاحية الجزائرية في مسارها النضالي ضد المستعمر الفرنسي، وكذا في علاقاتها مع غيرها من التوجهات المعروفة في الحركة الوطنية الجزائرية، مع تسليط الضوء على حدود وأبعاد الانفتاح الثقافي لرؤاد الجمعية وعلمائها على الحضارة الغربية الأوروبية، ومواقفهم من تعلم اللغات الأجنبية، من دون المساس بمقومات الهوية الوطنية الجزائرية.
الكلمات المفتاحية: جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، ثقافة الحوار، الاستعمار، التسامح.

Abstract

This study deals with some important aspects of the reality and culture of dialogue of the Association of Algerian Muslim Scholars, as a successful strategy employed by the Algerian reform movement in its struggle path against the French colonialist, as well as in its relations with other known trends in the Algerian national movement, while highlighting the limits and dimensions of cultural openness. To the Association's pioneers and scholars on Western European civilization, and their attitudes towards learning foreign languages, without prejudice to the foundations of the Algerian national identity.

Key words: Association of Algerian Muslim Scholars, Culture of Dialogue, Colonialism, Tolerance.

مقدمة:

إنّ الدارس في مسار الحركة الإصلاحية الذي تبنته جمعية العلماء المسلمين الجزائريين منذ تأسيسها وإلى غاية استعادة السيادة الوطنية سنة 1962، يتضح له أنّ رؤاد الجمعية وعلمائها قد اعتمدوا على منظومة القيم القائمة على الحوار والانفتاح على الآخر، فعملوا على توظيف المبادئ ذات البعد الإنساني في السجال الفكري فيما تمثل معالم ثقافة الحوار لدى جمعية العلماء المسلمين الجزائريين؟.

1- جمعية العلماء المسلمين الجزائريين (المفهوم، التأسيس والأهداف):

جمعية العلماء هي جمعية علمية دينية تهذيبية، تعلّم وتدعو إلى العلم وترغب فيه، كما تدعو إلى مكارم الأخلاق وتحارب الآفات الاجتماعية، وهي بهذا التعريف مرتبطة بالعالم الإسلامي....، وفيما عدا ذلك فالجمعية جزائرية محدودة في حدود الجزائر¹³⁵. وبعبارة أخرى فإنّ جمعية العلماء هي جمعية إسلامية في سيرها وأعمالها، جزائرية في مدارها وأوضاعها، علمية في مبادئها وغايتها¹³⁶.

وللتوضيح فإن جمعية العلماء ليست حركة دينية محضة بمفهوم أمثالها في المشرق الإسلامي، بل هي حركة كلية لها طرفان؛ أولهما الدين بعقائده وأخلاقه وفنائه وروحانيته، وثانيها الدنيا بقوتها ومالها وسيادتها وعلومها، علما أنه لا فاصل بين الطرفين¹³⁷.

وقد عرّفها المصلح السوري محمد المبارك (1912 – 1982) بقوله: "من لا يعرف جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، لا يعرف شيئا عن الجزائر في عصرها الحاضر، فهي تؤلف الجهاز الضخم في كيانها، والفكرة المستقرة في ضميرها، والمعبرة عن روحها، بدأت في نشر العلم والدين والوعي السياسي، وانتهت إلى الالتحاق بركب الثورة التحريرية الجزائرية.

وقد امتلكت الجمعية قاعدة شعبية كبيرة، وخلافا لبعض الحركات التي كانت تسعى لحصد مقاعد في المجالس المنتخبة، فإن جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، اتجهت منذ البداية إلى غرس الروح الوطنية في نفوس الشباب الجزائري، حتى تكون له بذلك عزيمة التعلق والحب الكبير بلده الجزائر¹³⁸. وهي تلتقي بهذا المسعى مع مدرسة التجديد الإسلامي في العصر الحديث، مما يوحى بتأثر رجال الحركة الإصلاحية الجزائرية بنظيرتها المشرقية¹³⁹، علما أن المقصود من ذلك ليس هو الاستنساخ، بل التأثير بما يخدم توجهات المصلحين الجزائريين فقط، خصوصا ونحن نعلم الحركة الإصلاحية الجزائرية قد تميزت بالخصوصية عن غيرها من الحركات نظرا لما كانت تتميز به الأمة الجزائرية من خصائص ومميزات¹⁴⁰.

ويخصوص تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، فإن التفكير في ذلك يعود إلى سنة 1913، عندما التقى الشيخ عبد الحميد بن باديس مع الشيخ البشير الإبراهيمي في الحجاز، تم في لقاءهما الثاني بمدينة سطيف 1924، أين أخبر بن باديس الشيخ البشير الإبراهيمي بنيته في تأسيس جمعية باسم "الإخاء العلمي"، التي أرادها أن تجمع علماء الجزائر على أن يكون مقرها في قسنطينة. وللإشارة فقد تمكن الإبراهيمي من كتابة قانونها الأساسي في ليلة وواحدة بطلب من ابن باديس وتلاه عليه في الصباح، فسّر بن باديس لذلك كثيرا،

¹³⁵ - محمد الطيب العلوي، مظاهر المقاومة الجزائرية (1830 – 1954)، منشورات المتحف الوطني للمجاهد، الجزائر، 1994، ص 115.

¹³⁶ - راجح تركي عمارة، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين التاريخية (1931 – 1956) ورؤساؤها الثلاثة، موفم للنشر والتوزيع، الجزائر، 2009، ص 33.

¹³⁷ - أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية (1930 – 1945)، ج 03، ط 04، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1992، ص 92.

¹³⁸ - عمار بوحوش، التاريخ السياسي للجزائر من البداية ولغاية 1962، ط 02، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2005، ص 244.

¹³⁹ - محمد بن ساعو، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين والثورة التحريرية 1954 – 1962- حقائق التاريخ وأوهام الإيديولوجيا، دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2016، ص 18.

¹⁴⁰ - الشيخ محمد خير الدين، مذكرات الشيخ خير الدين، ج 02، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د.ت، ص 156.

غير أن المشروع قد تعطل حينذاك، ليعود مشروع تأسيس الجمعية إلى الواجهة أواخر سنة 1928، عندما وجّه ابن باديس الدعوة للطلبة العائدين من جامعة الزيتونة للاجتماع في مكتبه برئاسة، أين وافق المجتمعون على مشروع التأسيس¹⁴¹.

وقد تضمن مشروع التأسيس جملة من النقاط الأساسية، نذكر منها:

- إنشاء المدارس الحرة لتعليم اللغة العربية والتربية الإسلامية.
 - الالتزام بإلقاء دروس الوعظ لعامة المسلمين في المساجد الحرة.
 - الكتابة في الصحف والمجلات لتوعية طبقات الشعب.
 - إنشاء النوادي للاجتماعات وإلقاء الخطب والمحاضرات.
 - إنشاء فرق الكشافة الإسلامية للشباب¹⁴².
 - العمل على إذكاء روح النضال في أوساط الشعب لتحرير البلاد من العبودية والخضوع للحكم الأجنبي.
- وفي يوم 05 ماي 1931، تأسست جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بنادي الترقى في العاصمة على إثر الدعوة التي وُجّهت إلى كلّ عالم من علماء الإسلام في الجزائر، من طرف هيئة مؤسّسة متكونة من أشخاص حياديين؛ ينتمون إلى نادي الترقى غير معروفين بالتطرف، ولا يثير ذكركم أي حساسية أو شكوكا لدى الحكومة، ولا عند الطرفين¹⁴³. حيث انتخب المجتمعون المجلس الإداري للجمعية من أكفاء الرجال علما وعملا، يتكون من 13 عضوا برئاسة الشيخ عبد الحميد بن باديس الذي لم يحضر إلا في اليوم الأخير من الاجتماع¹⁴⁴.

ولم يكن رئيس الجمعية ولا معظم أعضاء مجلسها الإداري من سكان العاصمة، لذلك عينوا لجنة العمل الدائم ممن يقيمون بالعاصمة، تتألف من 05 أعضاء برئاسة عمر إسماعيل، تتولى التنسيق بين الأعضاء وتحفظ الوثائق، وتضبط الميزانية، وتحضر للاجتماعات الدورية للمجلس الإداري¹⁴⁵.

وبصفة عامة فقد كانت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين تهدف إلى محاربة ضريين من الاستعمار: أحدهما داخلي والآخر خارجي، أو بعبارة أخرى أحدهما روحي والآخر مادي، فأما الأول فهو جنائية بعض من ينتسبون إلى الدين من العلماء والدين منهم براء، يتجرون باسمه، ويفرطون في حقوقه، وأما الثاني فهو الاستعمار الغاصب الذي أذل النفوس وأهدر الكرامة¹⁴⁶.

ورأت الجمعية أن تبدأ بالأول؛ لأنه أعمق وأدخل في النفوس، فقررت أن توجهه على بساط العلم والمعرفة، فنظمت حملة جارفة على البدع والخرافات، وجهت فيها الخطباء والوعاظ إلى المساجد والأندية ليرشدوا المسلمين إلى حقيقة الدين الحنيف، وألقت محاضرات للعامة والخاصة، فوضعت لذلك نظاما دقيقا يقوم على أساس تعيين مشرفين على المقاطعات الكبرى من الجزائر¹⁴⁷.

¹⁴¹ - محمد بن ساعو، المرجع السابق، ص 20.

¹⁴² - إبراهيم مذكور، البشير الإبراهيمي وجمعية العلماء، مجلة الثقافة، العدد 87، مجلة تصدرها وزارة الشؤون الثقافية والسياحية بالجزائر، السنة الخامسة، شعبان - رمضان 1405 هـ / مايو - يونيو 1985، الجزائر، ص 52.

¹⁴³ - محمد البشير الإبراهيمي، أثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، جمع: أحمد طالب الإبراهيمي، ج 01، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1978، ص 262.

¹⁴⁴ - إبراهيم مذكور، المرجع السابق، ص 53.

¹⁴⁵ - بشير بلاح، تاريخ الجزائر المعاصر (1830-1962)، ج 02، دار المعرفة للنشر، الجزائر، 2006، ص 109.

¹⁴⁶ - إبراهيم مذكور، المرجع السابق، ص 52.

¹⁴⁷ - نفسه، ص 53.

هذا وأولت أهمية بالغة لهدفها الثاني المتمثل في استرجاع الاستقلال للقطر الجزائري وتكوين دولة جزائرية ذات سيادة كاملة، حيث سعت الجمعية على تشجيع النشء على الأخذ بأسباب النهوض والانعتاق من الاستعمار الفرنسي¹⁴⁸.

2- إستراتيجية جمعية العلماء في الحوار مع المستعمر (الواقع، الحدود، والأهداف):

عندما أقول ثقافة الحوار لدى الجمعية، فإنني أقصد بذلك الانفتاح على ثقافة الآخر كإستراتيجية للنضال الوطني عند علماء الجمعية وروّادها، سواء مع المستعمر الفرنسي (خلال السنوات الأولى من تأسيس الجمعية)، أو مع مختلف التيارات الوطنية الجزائرية. وهنا لا بد أن أفتح قوسا لكي يفهم كلامي في سياقه الصحيح: (عندما أقول الحوار مع المستعمر فإننا لا نقصد بذلك الاعتدال أو عدول علماء الجمعية في مواقفهم النضالية أمام المستعمر. لا ليس هذا، فالمقصود بالحوار مع المستعمر هو منهج الخطاب الحضاري الموجه للاستعمار من قبل علماء الجمعية وروادها، هو الخطاب الذي جاء كقناعة بالواقع السياسي وليس اعترافا بالاستعمار الفرنسي أو القبول به)، آمليين بذلك في الحصول على هامش من الحقوق والحرية، من خلال طلبهم الدائم من فرنسا مثلا أن تكون في مستوى الالتزامات المقطوعة للجزائريين، وتذكيرها بقيم الثورة الفرنسية، وقيم التحضر التي كانت تتغنى بها.

في هذا السياق نجد مثلا رئيس الجمعية الشيخ عبد الحميد بن باديس، الذي مثل الوجه المتقدم للحركة الإصلاحية، يتعامل بليوننة ولباقة وسياسة عالية مع فرنسا؛ حرصا على حماية المشروع الإصلاحي ومؤسسة الجمعية، وله مقولة مشهورة في هذا السياق، إذ كان يقول: "الظروف تُكيفنا ولا تتلفنا. ففي الوقت الذي كان ينجز مشروعه الحضاري بين أفراد شعبه، كان يوجه خطابا متحضرا لفرنسا، يدعوها من خلاله إلى ضرورة تدارك أخطائها في المستعمرة كاشفا البطش والتعسف والمضايقة التي تطول الجزائريين من طرف الاستعمار الفرنسي¹⁴⁹.

كان ابن باديس وغيره من رواد الجمعية يوضحون دائما للمستعمر الفرنسي بأن سياسة الاستعمار لا تمثل فرنسا الدولة الديمقراطية. هو يعلم طبعا أن ذلك تحت توجيهات وعلماء الساسة الفرنسيين، ولكن يحاول دائما وضع صورة التمايز بين ما هو في فرنسا الحقيقية وما يمارسه المعمرون والمستوطنون المتطرفون الاستغلاليون؛ الذين تعيب لديهم القيم الإنسانية ومظاهر التحضر، وكأنها رسالة موجهة من بن باديس للساسة الفرنسيين¹⁵⁰.

على كلّ الدارس في المسار النضالي لجمعية العلماء يتضح له أن علماءها وروّادها قد طوّروا خطابهم الحضاري نحو فرنسا، محاولين بذلك جرّها إلى ساحة العقل والقيم وضروب الحضارة، فيطرحون شعار الحق فوق كلّ واحد، كما يقولون من خلال صحافتهم "إننا نريد الحكم لفرنسا بالروح الفرنسية وروح الإخوة والعدالة والمساواة"، وكأنهم يسألون فرنسا بأسلوب حضاري عن غياب أبعاد الجمهورية، في محاولة منهم لوضع حد لغلوّ المستعمر الفرنسي¹⁵¹.

ولكن من جهة أخرى، فإن هذا المسار (الحوار مع المستعمر) قد أثبت محدوديته في تحقيق ما كان يطمح إليه زعماء الحركة الإصلاحية التي تبنتها جمعية العلماء من أهداف وطنية، والسبب هو تمادي

¹⁴⁸ - محمد بن ساعو، المرجع السابق، ص 24.

¹⁴⁹ - أبو بكر الصديق حميدي، دراسات وأعلام في الحركة الإصلاحية الجزائرية، طبعة خاصة، دار المتعلم للنشر والتوزيع، الجزائر، 2015، ص 77.

¹⁵⁰ - محمد الصالح الصديق، أعلام المغرب العربي، ج 01، موفم للنشر والتوزيع، الجزائر، 2000، ص 268.

¹⁵¹ - الشهاب، ج 03، م 14، ماي 1938، ص 11.

الاستعمار في سياسته الزجرية والقمعية، ووقوف زعماء وأنصار الحركة الإصلاحية على حقيقة الهوية الحاصلة بين شعارات المستعمر الحضارية وممارساته اللإنسانية.. ولعلّ هذا ما جعل جمعية العلماء تصعد من لهجتها تجاه فرنسا خاصة بعد المؤتمر الإسلامي لسنة 1936، وبعد صدور قرار ميشال 1938 الذي اعتبر اللغة العربية لغة أجنبية يمنع تدريسها في المدارس الحكومية، أو المدارس الحرة (مدارس الجمعية). هنا يعني انتقلت الجمعية إلى سياسة المطالبة، سياسة الاحتجاج، سياسة الصد والإعراض....¹⁵².

3- جمعية العلماء ومسألة الانفتاح على اللغات الأجنبية:

اهتمت الحركة الإصلاحية التي تبنتها جمعية العلماء ضمن مسارها النضالي ومن خلال مدارسها الحرة بالتأسيس لبناء الفرد عقليا وفكريا، حتى يتم تربية ملكة التفكير والحوار السليم لدى الإنسان، وهو ما نلمسه من خلال ممارسة رجال الإصلاح عامة في مجال السياسة والحوار مع مختلف الأطراف، بهدف تكوين جيل يتجاوز بفكره حدود القرية والأنا إلى قابلية التواصل مع الآخر ومعرفته.¹⁵³

ورغم أن الإصلاحيين كانوا في غالبيتهم معربين إلا أنهم كانوا مقتنعين بأن أحادية اللغة لا تجلب لهم معرفة الآخر أو التعامل معه، ورغم كون اللغة الفرنسية لغة العدو يعني، إلا أنهم لم يظهروا بأنهم خصوم للفرنسية كلغة أو كأداة للحوار مع الآخر، فعلا الإصلاحيين كانوا ينكرون تعليم الفرنسية لوحدها ولكنهم لا يمانعون في ازدواجية التعليم ولذلك راحوا يعلنون صراحة عن انفتاحهم على الثقافات الأخرى.¹⁵⁴

4- جمعية العلماء ومسألة الحوار والانفتاح على الحضارة الغربية:

دعا علماء الجمعية وروادها الأمة الجزائرية إلى الأخذ بأسباب الحياة الراقية من الحضارة الغربية والتفتح على علوم وصنائع المدنية الحديثة والاستفادة من خبراتها عن بصيرة دون العدول عن أصولنا وثوابتنا السامية، ودون أن يكون الانفتاح انفتاحا سلبيا استهلاكيا غير متوازن.

وفي هذا السياق حث أعلام الجمعية من أمثال بن باديس والإبراهيمي على ضرورة مساندة التقدم العلمي والتكنولوجي للغرب، والأخذ بكلّ ما هو نافع للأمة الجزائرية، دون الافتتان بالمغريات المادية والتقاليد الفاسدة للمجتمعات الغربية، مع التنصل عن كلّ ما من شأنه أن يقود أبناء الأمة الجزائرية إلى التنصل من شخصيتها العربية الإسلامية، أو التنكر لتاريخها العريق.

وفي هذا الشأن يقول ابن باديس: "هاك ما إن تمسكت به كنت إنسان المدنية ورجل السياسة وسيدا حقيقيا؛ يرمق من كلّ أحد بعين من الاحترام والعظمة... حافظ على صحتك؛ في أساس سعادتك وشرط قيامك بالأعمال النافعة لك ولغيرك... احذر كل متعلم يزهدك في علم من العلوم، فإن من العلوم كلها أثمرت العقول لخدمة الإنسانية، ودعا إليها القرآن في آياته الصريحة... كن ابن وقتك تسير مع العصر الذي أنت فيه بما يناسبه من أسباب الحياة وطرق المعاشرة والتعامل... كن أبا إنسانيا لكّ جنس من أجناس البشر..."¹⁵⁵.

كما عمل بن باديس على التأسيس والإشادة بمسألة التعارف البشري ضمن نطاق العلاقة القائمة بين الإسلام والإنسانية إذ يقول في هذا الشأن: "... هذه الدائرة الإنسانية الواسعة ليس من السهل التوصل إلى

¹⁵² - عبد الرحمان شيبان، من وثائق جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، دار المعرفة، الجزائر، 2009، ص 99.

¹⁵³ - أبو بكر الصديق حميدي، المرجع السابق، ص 82.

¹⁵⁴ - صلاح مازن مطبقاني، عبد الحميد بن باديس العالم الرباني والزعيم السياسي، ط 02، دار القلم، دمشق، 1999، ص 167.

¹⁵⁵ - جريدة الشهاب، العدد 49، أوت 1932، ص 03.

خدمتها مباشرة ونفعها دون واسطة، فوجب التفكير في الوسائل الموصلة إلى تحقيق هذه الخدمة وإيصال هذا النفع¹⁵⁶.

وباعتبار طبيعة الإسلام التي تحترم النوع الإنساني، وتفرض العدل والقسط دون انتقائية مدفوعة باختلاف الجنس واللون والدين والعرق، إضافة إلى كونه دين الفطرة، فقد أكد ابن باديس على أن الإسلام دين الإنسانية الذي لا نجاة ولا سعادة إلا به، وأن خدمة هذه الإنسانية لا تكون إلا على أصوله، ويقرر أن إيصال النفع للبشرية لا يكون إلا من طريقه، فمن ثم كانت خدمة الإسلام ونشر هدايته، هي في حقيقتها خدمة للإنسانية وسعيًا من أجل سعادتها وخيرها في جميع الأجناس والأوطان¹⁵⁷.

فالعامل إذن للإسلام ونهضة المسلمين، في الحقيقة ليس انعزالًا عن واقع الإنسانية أو وضع حدود فاصلة معها، إنما هو بناء إنساني متكامل، بشرط أن يقدم نموذج الإسلام الصحيح في نسخته الأولى. وتلك هي النظرة التي تتفق مع عالمية الإسلام ومع كونه دين رحمة وتسامح لا يكره الناس على اعتناقه، وعلى ذلك يمتد نفعه وثمره إلى ما وراء جغرافيته.

ومن جهته أيضا فقد كان الشيخ البشير الإبراهيمي ينصح بضرورة الاستفادة من الحضارة والتراث الإنساني بغض النظر عن كونه شرقي أو غربي، مع الحرص على ضمان المحافظة على القيم الأصيلة للشخصية الجزائرية ذات الأصول العربية الإسلامية، إذ نجده يقول في هذا الشأن: "ذلك أن التفاعل الحضاري يجب أن يصحبه وعي تام بضرورة الاستفادة من الصالح النافع الذي يغذي الجسم الإسلامي بما ينمي ويحفظه (يصونه)، مما يستلزم بالضرورة طرح الفاسد الضار الذي يحمل جرائم المرض إلى كيان الأمة".

5- جمعية العلماء ومسألة الحوار مع التوجهات المعروفة في الحركة الوطنية: نظرة عامة.

الحوار مع بقية التيارات الأخرى في الحركة الوطنية الجزائرية، فلا يخفى علينا أن للحركة الإصلاحية مساعي رائدة في هذا المجال، بدليل مساعيها الجبارة في نسج علاقات وجسور التعاون مع مختلف التيارات الأخرى لإيجاد أجواء الحوار المناسبة لتقديم مصلحة الوطن والوطنية فوق كل اعتبار، كيف لا وأن ممثلو الحركة الإصلاحية في المؤتمر الإسلامي قد جلسوا إلى جانب الشيوعي والإدماجي ومدوا أيديهم إلى كل التيارات والشخصيات الحاضرة، ففي ذلك قدرة على التعاطي مع الآخر، بل هناك من اعتبر أن علماء الجمعية بالجزائر يؤدون دور السياسي الوسطي المحوري¹⁵⁸.

هذه التجربة في الحوار قد أسست لمحطات أخرى قادمة في الحركة الوطنية الجزائرية وساهمت في إنجاحها من ذلك مثلا الحركة البيانية لسنة 1943، التي كشفت عن التعاون الحقيقي لرواد الجمعية مع مختلف الاتجاهات الأخرى في الحركة الوطنية¹⁵⁹، كما نلاحظ أيضا نوع من الحوار والتفاهم بين علماء الجمعية وروادها مع النواب والأئمة الإداريين، فالجمعية كانت تطلب جماعة النواب في أوقات الشدة وتناشدهم الدفاع عنها لحماية اللغة والدين الإسلاميين، أما النواب فقد كانوا أيضا يحتاجون إلى تأييد العلماء وأصوات أتباعهم للفوز في الانتخابات. هذا فضلا عن التقارب الحقيقي بين الجمعية وحزب الشعب خاصة بعدما تخرى قادة

¹⁵⁶ - صلاح مازن مطبقي، المرجع السابق، ص 84.

¹⁵⁷ - البصائر، ع 103، ص 02، 1938، ص 08.

¹⁵⁸ - الشيخ محمد خير الدين، المصدر السابق، 171.

¹⁵⁹ - عبد الكريم بوالقصاص، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وعلاقتها بالحركات الجزائرية الأخرى (1931 - 1945)، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر، الجزائر، 1996، ص 148.

حزب الشعب عن أفكار الشيوعية وتعلقوا بالمبادئ الإسلامية (طبعاً هذا دون نفي بعض الاختلافات القائمة بين الجمعية وبقية التوجهات الأخرى للحركة الوطنية)¹⁶⁰.

خاتمة:

عل كل يمكننا القول من خلال بحثنا في هذا الموضوع، أن جمعية العلماء قد اعتمدت ضمن مسارها النضالي على إستراتيجية ترفض وتنبد الاستبداد بالرأي والاستئثار به، بدليل أنها كانت تلجأ دائماً إلى أسلوب المشاورة واحترام الرأي الآخر، ضمن منهج علائقي إنساني يهدف إلى قبول الآخر كشريك للوطن والإنسانية جمعاء.

البيبلوغرافيا:

- العلوي محمد الطيب، مظاهر المقاومة الجزائرية (1830 – 1954)، منشورات المتحف الوطني للمجاهد، الجزائر، 1994.
- تركي عمامرة راجح، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين التاريخية (1931 – 1956) ورؤساؤها الثلاثة، موفم للنشر والتوزيع، الجزائر، 2009.
- سعد الله أبو القاسم، الحركة الوطنية الجزائرية (1930 – 1945)، ج 03، ط 04، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1992.
- بوحوش عمار، التاريخ السياسي للجزائر من البداية ولغاية 1962، ط 02، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2005.
- بن ساعو محمد، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين والثورة التحريرية 1954 – 1962- حقائق التاريخ وأوهام الإيديولوجيا، دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2016.
- الشيخ محمد خير الدين، مذكرات الشيخ خير الدين، ج 02، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د.ت.
- مدكور إبراهيم، البشير الإبراهيمي وجمعية العلماء، مجلة الثقافة، العدد 87، مجلة تصدرها وزارة الشؤون الثقافية والسياحية بالجزائر، الجزائر، السنة الخامسة، شعبان – رمضان 1405 هـ / مايو – يونيو 1985.
- الإبراهيمي محمد البشير، أثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، جمع: أحمد طالب الإبراهيمي، ج 01، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1978.
- بلّاح بشير، تاريخ الجزائر المعاصر (1830-1962)، ج 02، دار المعرفة للنشر، الجزائر، 2006.
- حميدي أبو بكر الصديق حميدي، دراسات وأعلام في الحركة الإصلاحية الجزائرية، طبعة خاصة، دار المتعلم للنشر والتوزيع، الجزائر، 2015.
- الصديق محمد الصالح، أعلام المغرب العربي، ج 01، موفم للنشر والتوزيع، الجزائر، 2000.
- الشهاب، ج 03، م 14، ماي 1938.
- شيبان عبد الرحمان، من وثائق جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، دار المعرفة، الجزائر، 2009.
- مطبقاني صلاح مازن، عبد الحميد بن باديس العالم الرباني والزعيم السياسي، ط 02، دار القلم، دمشق، .
- جريدة الشهاب، العدد 49، أوت 1932.
- البصائر، ع 103، س 02، 1938.
- بوالصفا عبد الكريم، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وعلاقتها بالحركات الجزائرية الأخرى (1931 – 1945)، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر، الجزائر، 1996.

¹⁶⁰ - نفسه، ص 194.

إشكالية حقوق الإنسان في ظل الصراعات الدولية دراسة لواقع حقوق الإنسان في الدول العربية في ظل ثورات الربيع العربي

The problem of human rights in light of international conflicts is a study of the reality of human rights in Arab countries in light of the Arab Spring revolutions

د / عمر حسيني، جامعة الجزائر 2

د-زهرة شوشان، أستاذة محاضرة (أ)، جامعة البويرة

ملخص:

هدفت هذه الورقة البحثية للتعرف على إشكالية حقوق الإنسان في ظل الصراعات الدولية دراسة لواقع حقوق الإنسان في الدول العربية في ظل ثورات الربيع العربي وركزت الدراسة على تحديد واقع حقوق الإنسان في الدول العربية في ظل ثورات الربيع العربي ، و تحديد أثر تلك الثورات على سلامة حقوق الإنسان لدى الأفراد في الدول التي شهدت ثورات للربيع العربي خلال الفروق في تلك الإنعكاسات التي تعود إلى متغيرات (الربيع العربي، و حقوق الإنسان)، كما هدفت إلى تحديد أكثر المجالات التي تتأثر بهذه الثورات في تلك الدول ، بالإضافة إلى التعرف على اقتراحات بعض المختصين في مجال حقوق الإنسان والرياضية لمكافحة هذه الظاهرة التي تواجه الوطن العربي. الكلمات المفتاحية: حقوق الإنسان – الربيع العربي- الثورة- الوطن العربي.

Abstract:

This research paper aimed to identify the problem of human rights in light of international conflicts, to study the reality of human rights in Arab countries in light of the Arab Spring revolutions. The study focused on determining the reality of human rights in Arab countries in light of the Arab Spring revolutions, and determining the impact of those revolutions on the integrity of human rights. Among individuals in the countries that have witnessed revolutions of the Arab Spring during the differences in those reflections related to the variables (the Arab Spring, human rights), and I also aimed to identify the areas most affected by these revolutions in those countries, in addition to getting acquainted with the suggestions of some specialists. In the field of human and sports rights, to combat this phenomenon facing the Arab world.

key words: Human rights - the Arab Spring - the revolution - the Arab

مقدمة :

يتفق الكثير من المحللين والمتابعين أن الثورات العربية قد كسرت حاجز الخوف في المجتمعات العربية وأسست لتاريخ جديد لا يمكن التراجع عنه، وأنها أعادت العرب إلى التاريخ بعد أن كانوا خارجة لعدة قرون عانوا خلالها من الاستعمار والاستبداد والهيمنة والتبعية، وأصبح المؤكد استناداً لكثير من المؤشرات أن هذه المنطقة، والنظم السياسية والاجتماعية التي تحكم دولها، لن تعود لما كانت عليه قبل هذه الثورات، وأن المسار الثوري، طال أم قصر، سيقود في النهاية لإقامة دول ديمقراطية أكثر قوة وفاعلية، وأكثر تعبيراً عن إرادة شعوبها وتحقيقاً لأمالهم وطموحاتهم.

ونظراً لأن الثورات العربية لم تكتمل مراحلها ولم تنجز كامل أهدافها ولم تستقر بعد، فإن الوقت لازال مبكراً لإعطاء حكماً قاطعاً حول مدى تأثيراتها في البنية الاجتماعية والنظم السياسية والاقتصادية والثقافية والحضارية للمنطقة العربية.

وفي إطار هذه الاعتبارات، و بعد رفع الواقع القائم و عمل تقدير دقيق للموقف في دول الثورات العربية، تبرز مجموعة من المظاهر والتحديات، من بينها:

انفراط قواعد الحياة العامة ونظم الأمن السابقة، وحاجة دول الربيع لإعادة بناء هذه المؤسسات بوصفها الضامن لانتقال سلمي للسلطة نحو مرحلة الديمقراطية والحرية في البلاد.

تحدي التجانس: فثورات الربيع ليست كيانا متجانسا فالتناقضات قد تعصف بالقوى الفاعلة فيها، ليس فقط على مستوى دول الإقليم ولكن على مستوى الدولة الواحدة، بل على مستوى الفصيل أو الكيان الواحد. تعدد المشكلات البنيوية في دول الربيع، فالثورات والانتفاضات أنعشت الولاءات الأولية (القبلية والطائفية والعرقية والدينية والجهوية)، بما انعكس سلباً على مفهوم وكيان الدولة الوطنية في هذه البلدان، هذا بجانب وجود معوقات ترتبط بالبنية الفكرية والسياسية لهذه المجتمعات، برزت في ردود فعل سلبية تجاه العمليات الثورية.

تحدي بقايا النظم السابقة: فثورات الربيع العربي لم تنجح خلال السنوات الخمس الماضية في استئصال جذور الأنظمة السابقة، وفي تطهيرها من رموز الفساد والتسلط، فهذه العناصر ما زال خطرهما قائماً وتجعل مسار التغيير صعباً وبطيئاً، كما أن الحشد والحشد المضاد أعاق عملية التحول إلى الديمقراطية. تحدي الوضع الاقتصادي المتهالك وضعف وهشاشة أجهزة الدولة ومؤسساتها في جميع دول الربيع العربي، مما يجعلها غير قادرة على القيام بوظائفها بفاعلية وكفاءة.

أسلحة القوى والمليشيات التي ترتبط بفترة المواجهة والحرب، تشكل أيضاً تحدياً أمام عملية التحول الديمقراطي في دول الربيع العربي، وتقتضى الضرورة إلى نزاعها ووضع حد لمظاهر التسليح في المجتمع. تنامي قضايا الأقليات وإثارته من جانب القوى الدولية، حيث تشكل ورقة الأقليات (الدينية، العرقية، المذهبية، الطائفية، الإثنية)، في حال فشل السياسات الداخلية في إدارتها، أحد أهم الأدوات التي تعتمد عليها القوى الخارجية في إدارة صراعاتها مع بعض الأطراف الأخرى، يزيد من خطورة هذه الورقة في المنطقة العربية، أنه لا توجد دولة عربية تتسم بالتجانس الكامل، بل إن بعض الدول تتعدد فيها الأقليات ومعها تتعدد أنماط ومظاهر التدخل الإقليمي والدولي، ومع تبادل الاتهامات بالخيانة والتشكيك في الولاء والانتماء تستفيد أطراف الخارج في نشر سياسات التفكيك والتدمير الداخلي في هذه الدول.

دور القوى الأجنبية، التي تسعى في ظل الأوضاع العربية الحالية إلى تحقيق ثلاثة أهداف أساسية: إشاعة الفوضى وتقويض الأمن والاستقرار في الدول العربية، وتمزيق وحدة المجتمعات العربية وإثارة الصراعات الداخلية بين مختلف قوى المجتمع وخصوصاً على أسس طائفية، وإضعاف استقلال الدول العربية وقدرتها على التحكم بمقاديرها، واستغلال هذا الصراع لصالح أهدافها الاستراتيجية أو تستبدل كل ذلك بدعم غير محدود لسلطة مركزية قمعية تتحكم وتسيطر على الشعوب وثرواته وتكون تابعة لأجندات تلك القوى الأجنبية ومصالحها على حساب الشعب وأمنه ومصالحه.

تعاظم احتمالات تقسيم عدد من الدول العربية على خلفية تطورات الثورات الشعبية والانتفاضات الاجتماعية التي شهدتها هذه الدول، وفي مقدمة هذه الدول كل من سوريا وليبيا واليمن الأكثر عرضة للتفكيك وإعادة التركيب، بعد العراق والسودان والليدان أصبح تقسيمهما أمراً واقعاً. ظهور وتمدد قوى التطرف والإرهاب — وخاصة داعش — والتي أصبحت تمثل تهديداً داخل المجتمعات الراغبة في التغيير وكذلك تمثل تهديداً إقليمياً ودولياً.

ظهور فاعلين جدد من غير الدول علي ساحات هذه الدول ، فهناك 15 قوة تقريبا تتنازع في العراق ، و8 فصائل رئيسية في السودان ، وعدة أطراف في فلسطين ، ولبنان ، وعدد لا يحصي من الفاعلين في الصومال(2) ، بجانب عشرات القوى في سوريا واليمن وليبيا ، وكذلك في مصر .

أكدت تحولات الربيع العربي خلال السنوات الخمس الماضية أن الصراعات التي تشهدها دول الربيع لن تبقى ذات طبيعة سياسية فقط ، يقتصر الانخراط فيها على النخب التي تملك مشاريع وأجندات خاصة ، لكن ممارسات النظم الاستبدادية والتسلطية والعسكرية سوف تدفع كل فئات المجتمع إلى الانخراط فيها .

مشاركة بعض الأقليات والطوائف المختلفة في ثورات الربيع العربي كانت من بين أهم العوامل التي ساهمت في زلزلة نظم الفساد والاستبداد ، الأمر الذي يفرض على جميع القوى الثورية ترسيخ وتعزيز حقوق الجميع في وطن جديد ، يكونوا شركاء حقيقيين في بناء حاضره ومستقبله ، يجمعهم إيمانهم بوطن حر تكون الكلمة العليا فيه للشعوب لا لحكم الفرد أو القمع أو سيطرة منظومة المصالح الخاصة والفساد والاستبداد .

أكدت تحولات السنوات الخمس الماضية أن التيارات السياسية ذات المرجعية الإسلامية ، كانت أكثر إيمانا بقيم الديمقراطية ، وأكثر حرصاً على ترسيخها وتعزيزها ، مقارنة ببعض من تيارات أخرى ، كانت هذه القيم بالنسبة لها أقرب إلى الشعارات منها إلى الرسوخ ، وهو ما جعل بعض تلك التيارات الأخرى تتحالف مع نظم الفساد والاستبداد وتستدعي المؤسسات العسكرية للانقضاض على استحقاقات الثورات الشعبية .(محمد السلامي ، 2012 ، ص 04)

1- الإشكالية:

من أجل التقصي عن هذه الظاهرة جاءت هذه الدراسة للكشف عن أهمية الرياضة في تفعيل النشاط الإقتصادي للدول من منظور إعلامي .

من خلال ما تم عرضه في المقدمة فإن مشكلة الدراسة من خلال التساؤل الآتي:

- ماهي الأهمية التي تكتسيها الرياضة في تفعيل النشاط الإقتصادي للدول من منظور إعلامي ؟ .

2- فروض الدراسة:

- توجد فروق في نوعية الآثار الإقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تركتها ثورات الربيع العربي بين المواطنين في تلك الدول من وجهة نظرهم متغير الجنس .

- لا توجد فروق في نوعية الآثار الإقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تواجه الأفراد فيبلدانهم التي عرفت موجات الربيع العربي من وجهة نظرهم حسب متغير الجنس من منظور حقوق الإنسان .

- أبرز الصعوبات التي تواجه دول الربيع العربي تتمثل في مشكلة عدم الاستقرار الأمني والاقتصادي والاجتماعي .

3- أهداف الدراسة: يمكن حصرها فيما يلي:

- التعرف على أهم الآثار التي تركتها ثورات الربيع العربي على حقوق الإنسان في دل الربيع العربي على المستوى الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والأمني .

- معرفة نوعية الآثار السلبية التي تواجه الفرد والمجتمع العربي من وجهة نظرهم بسبب ثورات الربيع العربي .

4- أهمية الدراسة:

1-4- الأهمية النظرية:

- المساهمة في إثراء أحد مجالات الدراسات الاجتماعية والسياسية ، وذلك من خلال تبيان أهم الآثار التي يرى الأفراد أن الربيع العربي يتركها في المجتمع بصفة خاصة والاقتصاد والسياسة بصفة عامة .

4-2- الأهمية العملية:

- لفت انتباه المختصين في مجال العلوم السياسية والاجتماعية والاقتصادية وكل العاملين في هذا القطاع إلى أهمية حقوق الإنسان في دول الربيع العربي من جانب تطوير التنمية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، ومن ثم العمل على إيجاد خطة عمل فعالة لتفعيل دور حقوق الإنسان كما يجب.

5- حدود الدراسة:

5-1- الحدود البشرية: تكونت عينة الدراسة من (400) فرد يعيشون في دول الربيع العربي.

5-2- الحدود المكانية: (6) دول عربية بها ربيع عربي سوريا، اليمن، تونس، العراق، ليبيا، مصر)

5-3- الحدود الزمنية: خلال شهري ماي جوان 2019.

6- تحديد مصطلحات الدراسة:

6-1- حقوق الإنسان (Human rights): " حقوق الإنسان هي المبادئ الأخلاقية أو المعايير الاجتماعية التي تصف نموذجاً للسلوك البشري الذي يُفهم عموماً بأنه مجموعة من الحقوق الأساسية التي لا يجوز المس بها وهي مستحقة وأصيلة لكل شخص لمجرد كونها أو كونه إنسان، فهي ملازمة لهم بغض النظر عن هويتهم أو مكان وجودهم أو لغتهم أو ديانتهم أو أصلهم العرقي أو أي وضع آخر. وحماتها منظمة كحقوق قانونية في إطار القوانين المحلية والدولية. وهي كلية وتنطبق في كل مكان وفي كل وقت ومتساوية لكل الناس، وتتطلب التماهي والتشاعر وسيادة القانون وتفرض على المرء احترام الحقوق الإنسانية للآخرين. ولا يجوز ولا ينبغي أن تُنتزع إلا نتيجة لإجراءات قانونية واجبة تضمن الحقوق ووفقاً لظروف محددة، فمثلاً، قد تشمل حقوق الإنسان على التحرر من الحبس ظلماً والتعذيب والإعدام. وهي تقر لجميع أفراد الأسرة البشرية قيمة وكرامة أصيلة فيهم. وبإقرار هذه الحريات فإن المرء يستطيع أن يتمتع بالأمن والأمان، ويصبح قادراً على اتخاذ القرارات التي تنظم حياته. فالاعتراف بالكرامة المتأصلة لدى الأسرة البشرية وبحقوقها المتساوية الثابتة يعتبر ركيزة أساسية للحرية والعدل وتحقيق السلام في العالم. وإن ازدراء وإغفال حقوق الإنسان أو التغاضي عنها لهو أمر يفضي إلى كوارث ضد الإنسانية، وأعمالاً همجية، أدت وخلفت جروحاً وشروخاً عميقة في الضمير الإنساني. ولهذا فإنه من الضروري والواجب أن يتولى القانون والتشريعات الدولية والوطنية، حماية حقوق الإنسان لكيلا يضطر المرء آخر الأمر إلى التمرد على الاستبداد والظلم، ولكي لا يشهد العالم والإنسانية مزيداً من الكوارث ضد حقوق الإنسان و الضمير الإنساني جميعاً)

(<https://ar.wikipedia.org.2021.p01>).

6-2- الربيع العربي (- the Arab Spring): " هي حركات احتجاجية سلمية ضخمة انطلقت في بعض البلدان العربية خلال أواخر عام 2010 ومطلع 2011، متأثرة بالثورة التونسية التي اندلعت جراء إحراق محمد البوعزيزي نفسه ونجحت في الإطاحة بالرئيس السابق زين العابدين بن علي، وكان من أسبابها الأساسية انتشار الفساد والركود الاقتصادي وسوء الأحوال المعيشية، إضافة إلى التصييق السياسي والأمني وعدم نزاهة الانتخابات في معظم البلاد العربية. ولا زالت هذه الحركة مستمرة حتى هذه اللحظة. " (Andrey

(Korotayev, Julia Zinkina.2011.pp139-165)

6-3- الثورة (the revolution): "الثورة كمصطلح سياسي هي الخروج عن الوضع الراهن وتغييره باندفاع يحركه عدم الرضا أو التطلع إلى الأفضل أو حتى الغضب. وصف الفيلسوف الإغريقي أرسطو شكلين من الثورات في سياقات سياسية:

- التغيير الكامل من دستور لآخر

-التعديل على دستور موجود

والثورة تدرس على أنها ظاهرة اجتماعية تقوم بها فئة أو جماعة ما هدفها التغيير (لا تشترط سرعة التغيير) وفقاً لأيدولوجية هذه الفئة أو الجماعة، ولا ترتبط بشرعية قانونية، كما تعبر عن انتقال السلطة من الطبقة الحاكمة إلى طبقة الثوار". (مروة تهامي، 2013، ص 07)

4-6- الوطن العربي (the Arab world): "يُعرف كذلك باسم الوطن العربي الكبير والعالم العربي) هو مصطلح جغرافي-سياسي يطلق على منطقة جغرافية ذات تاريخ ولغة وثقافة مشتركة. يُمتدُّ الوطن العربي من المحيط الأطلسي غرباً إلى بحر العرب والخليج العربي شرقاً، شاملاً جميع الدول التي تنضوي في جامعة الدول العربية في غرب آسيا وشمال أفريقيا وشرقها. جغرافياً، يضمُّ الوطن العربي أراضي احتلت أو أصبحت ضمن بلدان مجاورة مثل فلسطين وهضبة الجولان، ولواء إسكندرون والأقاليم السورية الشمالية التي سلمتها فرنسا إلى تركيا، وجزر الكناري وسبتة ومليلية وصخرة الحسيمة (تحت الاستعمار الإسباني) وعربستان والجزر الإماراتية (طنب الكبرى وطنب الصغرى وأبو موسى) المحتلة من إيران. جغرافية الوطن العربي اليوم تشبه إلى حدٍ ما الأراضي التي كانت تحت سيطرة الدولة الأموية (باستثناء الأندلس وإيران وأفغانستان ومناطق جنوب شرق الأناضول). (Koppes, C.R.1976.pp.95-96)

الإطار النظري للدراسة :

7- أثر الثورات العربية على منظومة حقوق الإنسان:

الربيع العربي كان ربيعاً على المنظومة الحقوقية في العديد من الدول العربية، فمنهم من أدخل تغييرات جذرية على منظومته (تشريعاً وممارسة) كما في مصر، ليبيا، وتونس ومنهم من استعجل الأحداث خوفاً من وصول بعض من نسيم وريح زهور الربيع العربي، فلجأ إلى تحسين منظومته التشريعية في مجال حقوق الإنسان، سواء كانت تحسينات هيكلية، أو جوهرية.

أما الفئة الثالثة، فقامت بخطوات، على قدر احتشامها، إلا أنها تعتبرها خطوات صغيرة و جريئة نحو الاتجاه الصحيح في مجال الحفاظ على الضمانات الثانوية لحقوق الإنسان وأدمية الفرد العربي. و ذلك يعتبر أثراً إيجابياً على تحسين المراتب في مجال الحماية للعديد من الدول العربية، وانكشفت رقعة الانتهاكات الجسيمة، وغيرها من أصناف التنكيل والتعذيب. فالمشوار أصبح معلناً، والغير مصرح به أصبح مكشوفاً، وأسقطت العديد من الجدران المزيفة في مجال حقوق الانسان. فالكل أصبح يتكلم عن الفساد، والرشوة، والتهميش، والإقصاء، وحقوق المرأة، دونما خوف أو سلطان. فالخوف الوحيد هو خوف الضمير والسلطان هو القانون. فانتقلت الانتهاكات، من انتهاكات الدول إلى انتهاكات الجماعات والأفراد، فالبعض على حين غرة وبدون إعداد مسبق، لم يستوعب بعد ثقافة حقوق الإنسان بعد الربيع العربي.

و هذه من أكبر التحديات المفردة على نشاط حقوق الإنسان، فكيف يمكن الارتقاء بجموع الشعب لهذه الثقافة؟؟ وكيف يمكن استيعاب الآخر دونما تجريح أو تنكيل مادي أو معنوي أو لفظي؟؟ فنثقافة حقوق الانسان، و تفعيل المجتمع المدني، وإرساء نظام شفاف للتعبير المؤسساتي. تحديات أخرى في مضمار حقوق الانسان، و ضمان احترامها، إلا أن المؤشرات الأولية تبشّر بالخير، فلأول مرة نزعنا من القاموس الانتخابي نسبة (ال99%) من نتائج الانتخابات. و لأول مرة بتنا نسمع مسؤولين في هرم السلطة عن سياسيين يقدمون استقالتهم لعدم الانسجام أو الاختلاف في الرؤى والمنهجية.

و لأول مرة تضع البلدان دستوراً توافقياً، بعدما كان يصاغ أحياناً تغييراً عن الشعب وتطلعاته، آماله وآلامه.

و لأول مرة أصبحت لدينا معارضة قوية، بإمكانها إسقاط حكومات بقوة القانون وهباته كل هذه مؤشرات يجب علينا دعمها وإرشادها من خلال إرساء ثقافة حقوقية في منظومتنا التعليمية داخل المجتمع المدني.

إن جعل تنمية حقوق الانسان من الأولويات الأساسية في ظل الحراك الحاصل على مستوى العالم العربي والارتقاء بالجمعيات العاملة في مجال الدفاع عن حقوق الانسان لن تكون أكثر هيبه بعيداً عن التسييس، والازدواجية في التحليل والاستقراء

دعم المنظومة التشريعية والدستورية في مجال حقوق الانسان يكون بالارتقاء بأحكامها من القواعد المكتملة إلى القواعد الملزمة، فالربيع العربي كان ربيعاً في مجال حقوق الانسان، وصيانة كرامة الفرد العربي، كما انه قد يمكنك أن تدوس على زهرة ولكن نباتاً لا يمكنك ان تمنع حضور الفصل فصل الربيع لذلك فإن البعض الآخر يرى أن الربيع العربي خلق خللاً في المجتمعات العربية من فوضى وازمة متعددة الجوانب، وتراجع في جوانب ومجالات متعددة .

قد يكون هؤلاء محقين إذا ما نظرنا للرسم البياني في جزئياته، وليس نظرة كلية عليه . قد ننظر للمنحدر، دون النظر للارتقاء في الصورة الكلية الأخرى

و البعض قد ينسى أن العديد من الثورات التي أنجبت العديد من الوثائق المرجعية والفلسفة في مجال حقوق الانسان، كالثورة الفرنسية مثلاً، التي أنجبت الاعلان الفرنسي لحقوق الانسان والمواطن والمكناكارثا في بريطانيا التي كانت ولادتها قيصرية عسيرة، على واقع الدماء والدمار . وبعد فترة وجيزة من انتهاء الثورتين الفرنسية والبريطانية بدأ الاستقرار، والشفاء، فالاستعجال، والتسرع في قطف زهور الربيع العربي من الاشكاليات المطروقة ليس على مستوى البنية الفكرية والمؤسسية. فلنترك دورة البناء المؤسسي تكتمل، ولنترقب الثمرة، ولنبدأ العمل على ترسيخ وإرساء ثقافة حقوق الانسان، فبناء العقليات والنفوس، أشق وأكثر صعوبة من الانتظار والتحرر!! (www.echoroukonline.com.2021.pp.01-04)

الإطار الميداني للدراسة

8- إجراءات تطبيق الدراسة:

8-1- منهج الدراسة :

المنهج الملائم لطبيعة الدراسة الحالية هو " المنهج التحليلي " باعتباره يقوم على جمع البيانات وتحليلها إحصائياً بطرق ارتباطيه وأخرى فارقيه.

8-2- مجتمع وعينة الدراسة :

اشتملت هذه الدراسة على عينة من الأفراد من الجنسين، والذين قدر عددهم ب: 400 فرد من الذكور والإناث، والذين لديهم مشاكل إقتصادية، اجتماعية، وسياسية، ويمكن إدراج خصائص العينة كما يلي

جدول رقم (01) يبين خصائص عينة الدراسة حسب متغير الجنس

النسبة	التكرار	الجنس
70.00%	270	ذكر
30.00%	130	أنثى
100%	400	المجموع

يشير الجدول رقم(01) إلى أنّ عدد أفراد العيّنة بلغ عددهم (10) فرد ذكور و إناث، منهم (270) ذكر أي بنسبة(70.00 %). و (130) أنثى أي بنسبة(30.00 %). و نستنتج من خلال هذا الجدول أن عينة الدراسة أغلبهم من الذكور ، إلا والسبب يعود إلى خصوصية المجتمعات العربية التي تمتاز بانها مجتمعات محافظة، ونتيجة لهذه الخاصية فإنه في الغالب لا يسمح للإناث بممارسة النشاط الرياضي.

8-3- أدوات الدراسة وخصائصها السوسيو سياسية:

تم استخدام استبيان إلكتروني من إعداد الباحثين (عمر حسيني و زهرة شوشان) في هذه الدراسة ، خاص بالتعرف على إشكالية حقوق الإنسان في ظل الصراعات الدولية دراسة لواقع حقوق الإنسان في الدول العربية في ظل ثورات الربيع العربي ، وقد تكونت الأداة في صورتها النهائية من جزئين:

الجزء الأول: تضمن بيانات أولية عن المفحوصين تمثلت في البيانات العامة.

الجزء الثاني والثالث: تضمننا الفقرات التي تقيس درجة التعدي على حقوق الإنسان المرتكبة من قبل الجناة في بلدان الربيع العربي ، حيث بلغ عدد هذه الفقرات (30) فقرة؛ وزعت على ثلاثة أبعاد (مجالات) رئيسة هي: الآثار الاقتصادية، الآثار الاجتماعية ، الآثار السياسية .

وقد قمنا في هذه الدراسة بتعديل جزء من فقرات الاستبانة على مقياس ثنائي (نعم/لا) يقابله الدرجة (1-2)، والجزء الآخر على مقياس ثلاثي الأبعاد (دائما / أحيانا/ نادرا) يقابله الدرجات (1-2-3) درجة وفق ما يخدم هذه الدراسة.

وفي مرحلة التحليل تم تحويل فقرات السلم الثلاثي إلى سلم ثنائي بهدف تسهيل قراءة وتفسير النتائج، وقد تم إعادة ترميز فقرات الاستبانة السلبية لتصبح ايجابية (وهذه الفقرات هي: 4-2 من الجزء الثاني و 6-8-12-15-18 من الجزء الثالث). وعليه أصبح السلم الثنائي يعني:

(1) لا توجد صعوبة.

(2) توجد صعوبة .

والجدول التالي يبين طبيعة فقرات الأداء وتوزيع الفقرات على أبعاد الدراسة.

الجدول (02) توزيع فقرات أداة الدراسة على أبعادها الرئيسية

المجموع	فقرات الجزء الثاني السلم الثنائي (نعم-لا)	فقرات السلم الثلاثي (أحيانا-نادرا-دائما)	الأبعاد
14	22-23-24-25-26-27-1-2-3-4-5-15	1-2	الترويج الرياضي
4	7-28	3-4	بيع التذاكر
4	6-8-10-29		بيع الألبسة الرياضية
18	19-20-21-30-31--15-12-13-14-16-17-18		بيع الطعام للمتفرجين
40	31	9	المجموع

والشكل التالي يوضع توزيع فقرات أداة الدراسة على أبعادها الرئيسية:

8-4- الأساليب الإحصائية:

لاختبار صحة فروض الدراسة فقد تم استخدام برنامج Spss لتطبيق الأساليب الإحصائية التالية:

- المتوسط الحسابي-الانحراف المعياري- معادلة سبيرمان براون .
- اختبارT) للكشف عن الفروق ذات الدلالة التي تعزى إلى متغيري(الجنس / سنوات الخبرة).

عرض نتائج الدراسة ومناقشتها:

عرض نتائج الفرضية الأولى التي تنص على: - توجد فروق في نوعية الآثار الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تركتها ثورات الربيع العربي بين المواطنين في تلك الدول من وجهة نظرهم متغير الجنس.

الأبعاد	الجنس	الوسط الحسابي	الانحراف المعياري	قيمة "T"	مستوى الدلالة
الآثار الاقتصادية	ذكور	1.60	0.19	2.20-	دالة
	إناث	1.65	0.15		
الآثار الاجتماعية	ذكور	1.62	0.20	1.65-	دالة
	إناث	1.70	0.22		

للإجابة عن هذا السؤال تم استخراج المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لدرجة استجابة المفحوصين على أبعاد أهمية حقوق الإنسان في تفعيل النشاط الإقتصادي والاجتماعي والسياسي من وجهة نظر الباحثين ؛ كما يبينه الجدول (3) التالي:

الجدول رقم (03) يبين الفروق في نوعية الآثار الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تركتها ثورات الربيع العربي بين المواطنين في تلك الدول من وجهة نظرهم متغير الجنس.

مجال الدراسة	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري
الآثار الاقتصادية	1.77	0.37
الآثار الاجتماعية	1.89	0.30
الآثار السياسية	1.77	0.39
بيع التذاكر	1.47	0.33

يبين الجدول رقم (03) أن أعلى متوسط حسابي لدرجة الفروق في نوعية الآثار الاجتماعية التي تواجه الأفراد من منظر حقوق الإنسان من المواطنين الجزائريين من وجهة نظرهم حسب متغير الجنس في مجال حقوق الإنسان قد بلغ (1.89) وهذا يشير إلى أنه لا يوجد فروق في نوعية الآثار الاجتماعية التي تواجه حقوق الإنسان لدى الأفراد في البلدان العربية التي لديها ربيع عربي من وجهة نظرهم حسب متغير الجنس في مجال حقوق الإنسان.

في حين أظهرت النتائج أن الآثار السياسية و الآثار الاقتصادية لدى الأفراد في تلك الدول التي عرفت ربيعا عربيا من المواطنين العرب من وجهة نظر متغير الجنس في مجال حقوق الإنسان، إذ بلغ متوسط الاستجابة لكلا البعدين (1.77).

عرض نتائج الفرضية الثانية: لا توجد فروق في نوعية الآثار الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تواجه الأفراد فيبلدانهم التي عرفت موجات الربيع العربي من وجهة نظرهم حسب متغير الجنس من منظور حقوق الإنسان.

جدول رقم (04) يبين نتائج الفروق في نوعية الآثار الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تواجه الأفراد فيبلدانهم التي عرفت موجات الربيع العربي من وجهة نظرهم حسب متغير الجنس من منظور حقوق الإنسان

غير دالة	0.79-	0.31	1.58	ذكور	الأثار السياسية
		0.29	1.60	إناث	

يبين الجدول رقم (04) أن هناك فروقا ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة (0.05) بين المتوسطات الحسائية لدرجة فروق في نوعية آثار حقوق الإنسان التي تواجه الأفراد الذين عرفت بلدانهم موجات حقوق الإنسان من وجهة نظرهم حسب متغير الجنس من منظور حق الإنسان. والتي تعود إلى متغير الجنس، وهذا لصالح الإناث، حيث بلغت قيمة "T" «-2.20، -1.65، 2.34» على الترتيب؛ وهي دالة إحصائيا عند المستوى 0.05.

بينما لم تظهر النتائج أي فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسطات درجة استجابة الأفراد الذكور والإناث على بعد "الأثار السياسية"، حيث بلغت قيمة T (-0.79) وهي غير دالة إحصائيا عند المستوى 0.05. عرض نتائج الفرضية الأولى التي تنص على: "والتي تنص على انه:

" أبرز الصعوبات التي تواجه مرتادي المركبات الرياضية خاصة تتمثل في مشكلة عدم وجود اهتمام واضح يكبح سطوة تأثير الإعلام بصفة عامة على النشاط الإقتصادي لتلك المركبات الرياضية في الجزائر "

جدول (05) يبين أبرز الصعوبات التي تواجه مرتادي المركبات الرياضية خاصة تتمثل في مشكلة عدم وجود اهتمام واضح يكبح سطوة تأثير الإعلام بصفة عامة على النشاط الإقتصادي لتلك المركبات الرياضية في الجزائر

الأبعاد	مدة إرتياد المركبات الرياضية	الوسط الحسابي	الانحراف المعياري	قيمة "T"	مستوى الدلالة
الأثار الإقتصادية	اقل من 5 سنوات	1.62	0.29	0.62-	غير دالة
	أكثر من 10 سنوات	1.64	0.25		
الأثار الاجتماعية	اقل من 5 سنوات	1.71	0.22	0.45-	غير دالة
	أكثر من 10 سنوات	1.73	0.26		
الأثار السياسية	اقل من 5 سنوات	1.55	0.30	0.75-	غير دالة
	أكثر من 10 سنوات	1.57	0.25		

يبين الجدول رقم (05) انه لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة (0.05) بين المتوسطات الحسائية لدرجة استجابة الأفراد على مجال الأثار الإقتصادية والاجتماعية و السياسية ؛ الترويج الرياضي، تعود إلى متغير الأثار الاجتماعية ، حيث بلغت قيمة "T" «-0.62، -0.45، 0.45، -0.39» على الترتيب؛ وهي غير دالة إحصائيا عند المستوى 0.05.

مناقشة وتفسير نتائج الدراسة:

9- الفرضية الأولى:

أظهرت نتائج الدراسة أن أعلى متوسط حسابي لدرجة استجابة الأفراد الذكور والإناث كان في الأثار الاجتماعية لديهم لبلغ (1.89) ، مما يشير إلى انه لا يوجد "فروق كبيرة في مجال كبح سطوة تأثير عدم وجود حقوق إنسان في هذا البعد بالنسبة للبلدان التي تعاني من وجود ربيع عربي فيها " ، ويرى المبحوثين بأن هناك نقص في توفير وسائل تعينهم على الحياة الاجتماعية كدعم الدولة للمواد الغذائية أو تعويضات للمسكن المتضررة او خدمات التدريس للأناء المهدمة مدارسهم او حتى اللاجئين إلى الدول المجاورة هروبا من الحروب في بلدانهم الأصلية وهذه الخدمات الأساسية هي التي يحتاجها الأفراد المتضررين من الربيع العربي في تلك البلدان ، والتي لا تتلاءم مع خصوصيتهم الاجتماعية؛ كما أن قلة " الدعم إعلامي و الاجتماعي والنفسي للأفراد

المتضررين من تدهور حقوق الإنسان والذين يمارسون نشاطهم الاقتصادي بشكل سيء جراء تدهور الإقتصاد وقلة المبيعات جراء ارتفاع الأسعار وتدمير الإقتصاد الزراعي والصناعي قصد الحصول على دخل يعينهم على صعوبات الحياة التي تركتها ثورات الربيع العربي في قمة الأبعاد المتعلقة بالصعوبات التي تواجه الأفراد ، الأشخاص في هذا المجال بصفة عامة إلى برامج إعلامية خاصة من أجل القدرة على مجابهة تلك الأزمات المفتعلة وتطوير مستوى حياته والتحسين من مستوى النشاط الإقتصادي الاجتماعي والسياسي في تلك الدول.

في حين أظهرت النتائج أن أدنى متوسط حسابي لدرجة استجابة الأفراد في مجال حقوق الإنسان كان على مجال " الآثار السياسية" والذي بلغ 1.42، مما يشير إلى أنه هناك ضعف بخصوص الآثار السياسية لدى الأشخاص الناشطين في هذا المجال.

10- الفرضية الثانية:

أظهرت نتائج الفرضية الثانية وجود فروقا ذات دلالة إحصائية بين استجابات الأفراد من الجنسين في مجالات الدراسة الثلاثة التي تواجه الأفراد في المجالات الإقتصادية (الآثار الإجتماعية والسياسية التي لم تظهر أي فروق) باختلاف متغير الجنس.

11- الفرضية الثالثة:

لم تظهر نتيجة هذه الفرضية أي فروق بين استجابات الأفراد في مجالات حقوق الإنسان المذكورة في هذه الدراسة سواء من جانب الذكور أو الإناث، والتي تعود إلى متغير الجنس .
اقتراحات الدراسة: التي كان أبرزها:

- ضرورة إعادة النظر في سياسات الدول التي بها ربيع عربي قصد الحفاظ على حقوق الإنسان بها دون المساس بحريات الأفراد رغم الوضع الصعب الذي تمر به تلك البلدان لكبح المزيد من مجالات التدخل الدولي في شؤونها.

- الإستفادة من التجارب الدولية في هذا المجال لتفعيل حقوق الإنسان المذكورة في بلدان الربيع العربي.
- ضرورة انضمام البلدان العربية التي بها ربيع عربي للاتفاقيات الدولية والعربية للتعاون على حماية حقوق الإنسان.

خاتمة:

في آخر المطاف فإننا حاولنا معالجة هذا الموضوع من خلال إبراز أهمية حقوق الإنسان في تفعيل النشاط الإقتصادي والاجتماعي والسياسي للدول من منظور إشكالية حقوق الإنسان في ظل الصراعات الدولية دراسة لواقع حقوق الإنسان في الدول العربية في ظل ثورات الربيع العربي ، خصوصا وأن الدول العربية تشهد ثورات طويلة عبر مختلف ربوعها في جميع القطاعات وخاصة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية منها، وهذا ما تعرضنا له في هذه الدراسة، إن هذا النشاط في مجال حقوق الإنسان مع تعدد أنماطه واحتراف الناشطين فيها، سواء كانت نشاطات واقعة ضمن النظام الاقتصادي أو الإجتماعي أو السياسي أو باستخدامه لإشباع الحاجات الاقتصادية للأسر والمجتمع، فإن لها جوانب سلبية كثيرة تنفع بحقوق الإنسان والمجتمع والاقتصاد على السواء وعن طريق الأمن باختلاف أنماطه وطرقه وحتى الذي تعرضنا له في هذه الدراسة.

قائمة المراجع :

- محمد عبدالسلام، (2012)، ما بعد الثورات: إدارة الصراعات الداخلية في المنطقة العربية، مجلة السياسة الدولية، المعهد المصري للدراسات السياسية والإستراتيجية.

- مروة تهاى، (2013)، المشاركة السياسية للمرأة في ثورتى مصر وليبيا 2011 دراسة انثروبولوجية ميدانية مقارنة، معهد البحوث والدراسات الأفريقية، جامعة القاهرة.
- Andrey Korotayev, Julia Zinkina.(2011). Egyptian Revolution: A Demographic Structural Analysis. Entelequia. Revista Interdisciplinar
- Koppes, C.R. (1976). Captain Mahan, General Gordon and the origin of the term Middle East. Middle East Studies 12ar.Wikipedia.

العهد العمرية و دورها في التأسيس لمبادئ السلام و التعايش

بين المسلمين و المسيحيين في بيت المقدس

The age covenant and its role in establishing the principles of peace and coexistence between Muslims and Christians in Jerusalem

حصاد عبد الصمد، طالب دكتوراه، جامعة يحي فارس المدينة

hassad.abdessamed@univ-medea.dz

دربال سعيد، طالب دكتوراه، جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله

said.derbal@univ-alger2.dz

الملخص:

ضرب المسلمون عبر تاريخهم الطويل عدة أمثلة تجسد أسمى معاني التسامح و الحوار و التعايش الديني، و احترام الآخر في ظل التعاون الهادف إلى الرقي بالمجتمع و الحفاظ على النظام و الأمن داخل البلدان التي كانوا يحكمونها، و قد أسس لهذا الفكر الإنساني النبي صلى الله عليه و سلم الذي أوصى بالوفاء بالعهود و منها المبرمة مع أهل الذمة، و صحابته التزموا بمنهجه التزاما تاما و حافظوا على وصيته، و من بين المناطق الإسلامية التي تجسدت فيها هذه القيم بلاد المقدس التي خضعت للحكم الإسلامي في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه، و هو صاحب العهد العمرية المشهورة التي منحها لنصارى بيت المقدس و أعطاهم فيها أمانهم، و تقيده بشروطها الحكام المسلمون الذين خلفوه فيها بداية من العصر الأموي إلى العهد العثماني، حيث تمكن المسيحيون من العيش بكل حرية و مارسوا طقوسهم و معتقداتهم و حصلوا على الحماية التامة داخل الأراضي الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: الإسلام - عمر - القدس - التسامح - النصارى .

Abstract

Throughout their long history, Muslims have struck several examples that embody the highest meanings of tolerance, dialogue, religious coexistence, and respect for others in light of cooperation aimed at advancing society and preserving order and security within the countries they ruled, and the foundations for this human thought were the Prophet, peace be upon him and Salaam for the one who recommended the fulfillment of the covenants, including those made with the dhimmis, and his companions fully adhered to his approach and kept his will. The owner of the famous Umarah that he granted to the Christians of Jerusalem and gave them their safety in it, and the terms of which are bound by the Muslim rulers who succeeded him in it from the Umayyad era to the Ottoman era, where Christians were able to live freely and practiced their rituals and beliefs and obtained full protection within the Islamic lands .

Keywords: Islam - Omar - Jerusalem - Tolerance - Christians.

مقدمة:

أرض المقدس لها مكانة دينية عظيمة في قلوب المؤمنين في كافة الشرائع، و هي أرض مباركة و ما حولها مبارك، و تاريخها عريق عرف تنوعا و تمازجا دينيا و عرقيا و حضاريا، و تعاقبت على حكمها العديد من الدول، و حكمها المسلمون و المسيحيون و غيرهم، و توجد بها فسيفساء دينية مركبة من عدة ديانات و مذاهب، و حتى عمرانها هو مزيج حضاري يضم في جنباته أبنية دينية إسلامية و يأتي على رأسها المسجد الأقصى الشريف وهو من أهم المقدسات لدى المسلمين، ذلك لأنه أولى القبلتين و ثالث المساجد التي تشد إليها الرحال و فيها

أسري برسول الله صلى الله عليه و سلم ، كما يوجد للمسيحيين مقدسات دينية كثيرة تأتي على رأسها كنيسة القيامة التي تعتبر أهم محطة من محطات الحج المسيحي في بلاد الشام ، و كذلك توجد بعض مقدسات اليهود مثل حائط المبكى الذي يعود إلى عهد نبي الله سليمان ، كل هذا منح المنطقة قدسية دينية كبيرة جدا لدى كل الشرائع.

القدس التاريخية هي مهد للعديد من الحضارات و أرض الرسالات و الرسل ، و تتميز بتراتها العريق و المتنوع الذي يعود إلى العصور الحجرية القديمة و الوسطى و الحديثة ، و استمر هذا التراث في التطور عبر العصور و ذلك لأن المنطقة شهدت تعاقب العديد من الإمبراطوريات و الدول ، و تكلم سكانها العديد من اللغات منها الكنعانية و الآرامية و اللغة العربية ، كما أنها تعتبر أيضا منطقة تنوع ديني سماوي كان أم وضعي و خضعت للحكم اليهودي و المسيحي و أخيرا الإسلامي الذي كان منذ عهد الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، و تشرفت المنطقة بميلاد العديد من الأنبياء ، و هذا الاختلاف و التنوع و التميز جعلها محط صراع حضاري ديني عبر مختلف العصور من أجل السيطرة عليها بدأ بالحروب الصليبية إلى غاية احتلالها من طرف بريطانيا التي مهدت الطريق للكيان الصهيوني من أجل احتلال المنطقة بتواطؤ دولي ، ناهيك عن أهمية موقعها الإستراتيجية ، و يعتبر الفتح العمري لبلاد المقدس من البوادر الأولى التي مهدت لحوار الأديان في إطار التعايش السلمي و التعايش المذهبي أو ما يعرف حاليا بحوار الأديان ، و ذلك بإصداره للعهد العمري التي أسست لمبادئ السلام بالقدس ، و أصبحت شرعة ومنهج انتهجها الحكام المسلمون الذين خلفوا عمر على حكم القدس ، و عاش المسيحيون في كنف الدولة الإسلامية في كل أمان و مارسوا طقوسهم و عاشوا حياتهم بشكل طبيعي.

و من هنا نطرح الإشكالية الأساسية التي بنيت عليها دراستنا و التي تبحث في بوادر تشكل مبادئ التعايش السلمي بين الإسلام و المسيحية في بلاد المقدس ، و مدى تطور هذه العلاقة عبر العصور الإسلامية ، و الأسس التي قامت عليها ، و من أجل معالجة هذه الإشكالية قدمنا نبذة مختصرة عن تاريخ بلاد القدس ثم تحدثنا عن حقوق وواجبات أهل الذمة في الدين الإسلامي ، لنعرج بعدها لعرض بنود الصلح الذي وقع بين أمير المؤمنين عمر و مسيحيي بلاد المقدس أثناء فتحها ، و بعدها أعطينا نماذج من تاريخ الحكم الإسلامي للمنطقة و هي نماذج رائعة ضربها المسلمون في التسامح و العفو و الصلح و الحرية ، و اتبعنا المنهج التاريخي السرد في إنجاز الدراسة القائم على أساس دراسة وقائع تبين لنا أسس التسامح و التعايش لنترك للقارئ بعدها الحكم على كيفية تعامل الإسلام مع أهل الملل الأخرى و مقارنتها بالمعاملة المعاكسة و الخروج بخلاصة منطقية.

نبذة عن بيت المقدس:

مدينة القدس زهرة المدائن و مهد الرسالات السماوية ، تحمل تاريخا طويلا يضرب بجذوره السنين و القرون الممتدة ، و حظيت بمكانة مرموقة في التاريخ الإنساني مكانة لم تحظى بها أي مدينة ، كما تميزت بخصوصية نالتها من تفرداها بالبعد الروحي المرتبط بالزمان و المكان ، و تمتعت بالموقع و الموضع فكانت ملتقى للاتصال و التواصل ، كما تعاقبت عليها الحضارات و أقامت فيها المجموعات البشرية المختلفة مخلفة ورائها آثارا قيمة ، و التي جسدت التاريخ و قداسة المكان و عظمتها (الشريدة ، 2014 ، صفحة 15)، و لقد تأسست مدينة القدس عام 3000 ق.م على يد اليبوسيين و هم فرع من الكنعانيين ، و استمر حكمهم للمدينة 1365 عاما حتى 1675 ق.م لتدخل المدينة تحت سيطرة الهكسوس 163 عاما ، و شهدت في سنة 1656 ق.م بعثة يعقوب عليه السلام ، بعد الهكسوس حكم الفراعنة القدس مدة 600 عام تقريبا ، ثم عام 1004 ق.م دخل

نبي الله داوود إلى فلسطين و أسس مملكة للحق و العدل ، ورثها من بعده نبي الله سليمان عليه السلام الذي توفي سنة 963 ق.م لتتقسم الممالك بعده إلى إسرائيل في الشمال و استمرت 606 عاما حتى سقطت على يد الأشوريين ، و يهودا في الجنوب و كانت القدس تحت سيطرتها و استمرت حتى 576 ق.م. ليتناوب على حكم القدس بعد ذلك كل من الفرس 184 عاما اليونان 188 عاما المكابيون 117 عاما و من ثم الرومان ، و في 326م أصبحت الديانة المسيحية الديانة الرسمية للإمبراطورية الرومانية ، و في عام 395م أصبحت تابعة للإمبراطورية البيزنطية، لتدخل بلاد المقدس في عام 636م للحكم الإسلامي في عهد عمر بن الخطاب (الفلسطينية، 2015م ، صفحة 8).

الإسلام و أهل الذمة :

يطلق هذا الاصطلاح تاريخيا على أهل الديانة المسيحية و اليهودية و يسمون كذلك بالمعاهدين أو أهل الكتاب، و كان أهل الذمة داخل المجتمع الإسلامي يتمتعون بقسط وافر من الحرية الدينية و الشخصية ، و مارسوا طقوسهم الدينية و خضعوا في أحوالهم الشخصية إلى رؤسائهم الروحانيين ، و قد عفا الإسلام أهل الذمة من الخدمة العسكرية حيث أصبحوا في ذمة الحاكم المسلم الذي يدفع عنهم مقابل دفع الجزية ، و كان مقدار الجزية يسمى دفع الضريبة للرأس و المحددة بدينار واحد في عهد الرسول صلى الله عليه و سلم، ثم قسمهم عمر إلى ثلاثة أصناف الغني يدفع أربعة دنانير و المتوسط يدفع دينارين و الفقير يدفع دينار واحد، و يعفى كل من المرأة و الشيخ و الطفل و الراهب و الفقير (طهوب، 2013، صفحة 152).

أما بالنسبة لمفهوم الجزية الشرعي فهي ضريبة يؤديها أهل الذمة من النصارى و اليهود من الرجال ، و يكون ذلك في بداية شهر محرم من كل عام، و يشترط للذي يؤدي الجزية أن يكون ذكرا بالغا صحيح البدن قادرا على العمل، و يعفى منها النساء و الأطفال المرضى و المعوقين و الشيوخ الغير قادرين على العمل، و كذلك يعفى منها الرهبان الذين يعيشون على الهبات وحدها ما عدا الذين يعيشون داخل الأديرة الكبيرة و العبيد، و تؤخذ من أصحاب الثروات القادرين على دفعها رغم عدم اشتغالهم، كما تسقط عنهم في حالة دفاعهم عن البلاد الإسلامية بشكل شخصي، و تؤخذ من كل الأشخاص الذين تتراوح أعمارهم ما بين 14-75 عاما (الجبوري، 2011، صفحة 200).

أولى الإسلام عناية كبيرة بمعاملة أهل الذمة سواء كانوا يهودا أو نصارى، فقد بين رسول الله صلى الله عليه و سلم حرمة ذمة المعاهد ووجوب الوفاء له، فقال صلى الله عليه و سلم: " من قتل معاهدا لم يرح رائحة الجنة و إن ريحها توجد من مسيرة أربعين عاما"، و حرم الإسلام ظلم المعاهد أو تكليفه فوق طاقته أو أخذ شيء من ماله بغير طيب نفس، لقوله صلى الله عليه و سلم: " ألا من ظلم معاهدا أو انتقضه، أو كلفه فوق طاقته، أو أخذ منه شيئا من غير طيب نفس فأنا حجيجه يوم القيامة" (الصلاحي، 2008، صفحة 411)

كما أن الرسول صلى الله عليه و سلم قد دعى إلى السلم و السلام مع النصارى و اليهود و يتضح ذلك جليا في مكاتبتة لمولك و رؤساء الأمم المجاورة لدولته الإسلامية الناشئة، و كان ذلك في السنة السادسة للهجرة بعد عقد الصلح مع قريش حيث دعاهم إلى الإسلام باسم السلام، فبعث صلى الله عليه و سلم كتبه القيمة الكريمة إلى كل من كسرى ملك الفرس و قيصر ملك الروم و النجاشي ملك الحبشة و المقوقس ملك مصر، و تقتطف من هذه الكتب النماذج التي تدعو للسلام و التسامح:

- إلى كسرى ملك فارس: " بسم الله الرحمن الرحيم من محمد رسول الله إلى كسرى عظيم فارس سلام على من اتبع الهدى و آمن بالله و رسوله....".

- كتابه صلى الله عليه وسلم إلى قيصر: " بسم الله الرحمن الرحيم من محمد عبد الله ورسوله إلى هرقل عظيم الروم **سلام** على من اتبع الهدى أسلم **تسلم**.....".

- كتابه صلى الله عليه وسلم إلى المقوقس: " بسم الله الرحمن الرحيم من محمد عبد الله ورسوله إلى المقوقس عظيم القبط، **سلام** على من اتبع الهدى، أما بعد فإنني أدعوك بدعاية الإسلام أسلم **تسلم**....." (الجزائري، 2001، الصفحات 229-230).

وغيرها كثير من النماذج التي توضح لنا أن الإسلام دين للتسامح والسلام وهي الرسالة التي بثها رسول الله صلى الله عليه وسلم، وسعى لتعليمها للمسلمين من خلال معاملاته وكتابات.

اكتسب الخلفاء بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم براعة سياسية كبيرة في فترة زمنية قصيرة، و اتصلوا منذ الوقائع الأولى بسكان البلاد المجاورة الأصليين الذين كان يبغى عليهم قاهروهم منذ قرون كثيرة، و الذين كانوا مستعدين لأن يستقبلوا بترحاب و حبور أي فاتح يخفف وطأة الحياة عنهم، و كانت الطريق التي يجب أن يسلكها الخلفاء واضحة، فعرفوا خلال فتوحاتهم كيف يحجمون عن حمل أحد بالقوة على ترك دينه، و عرفوا كيف يبتعدون عن أعمال السيف في من لم يسلم، و أعلنوا في كل مكان أنهم يحترمون عقائد الشعوب و أعرافها و عاداتها، و اكتفوا في مقابل حمايتهم بأخذ جزية بسيطة تقل كثيرا عن ما كانت تدفعه إلى سادتها الأولين من الضرائب، و كان المسلمون قبل أن يسعوا إلى فتح بلاد ما يرسلون رسلا حاملين شروطا للوفاق إذا قبلت يكون السلام و من بين الشروط تلك التي عرضها عمرو بن العاص على أهالي غزة أثناء حصاره لها حيث قال: " أمرنا صاحبنا أن نقاتلكم إلى أن تكونوا في ديننا فتكونوا إخواننا، و يلزمكم ما يلزمنا فلا نتعرض إليكم، فإن أبيتم إعطيتم الجزية في كل عام أبدا ما بقينا و بقيتم، و نقاتل عنكم من ناوأكم إن تعرض إليكم في وجه من الوجوه، و يكون لكم عهد علينا، فإن أبيتم فليس بيننا و بينكم إلا السيف فنقاتلكم حتى تقيئوا إلى أمر الله (لوبيون، 2017، صفحة 126).

يذكر أن بعض الخلفاء و منهم عمر بن الخطاب رضي الله عنه خصص لأهل الذمة ممن يعانون من أمراض خطيرة مبلغا من الصدقات، كما كان الحال في إقليم الجابية في الأردن في سنة 18هـ، كذلك فعل عمر بن عبد العزيز مع العجزة من أهل الذمة في جملة إصلاحاته المشهورة (طهبوب، 2013، صفحة 153)، كما منع عمر بن الخطاب الجزية عن النساء و الصبيان حيث قال أسلم مولى عمر: كتب عمر إلى أمراء الجزية لا تضربوا الجزية إلا على من جرت عليه المواسي، و لا تضربوا الجزية على النساء و الصبيان، كما منع عمر رضي الله عنه الجزية عن الذمي المريض الهرم و قد ذكر ذلك أبي بكر العبسي الذي رافق عمر عند شيخ ذمي هرم، حيث أنه لما رآه رجلا كبيرا و مريضا و مسكينا رق له و وضع عنه الجزية (حماد، 2008م، الصفحات 281-282).

يمكن القول أن الإسلام كان أكثر قربا للنصارى من اليهود، فمنذ الفتح العمري للقدس بدا أن الإسلام يحتفي إحتفاء خاصا بأهل الكتاب من النصارى، و يناديهم بهذا النداء المحبب يا أهل الكتاب، و يحتفي إحتفاء خاصا بالمسيحيين حيث يقول تعالى: " و لتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ذلك بأن منهم قسيسين و رهبانا و أنهم لا يستكبرون" و يقول تعالى أيضا: " و جعلنا في قلوب الذين اتبعوه رافة و رحمة"، ثم المسيحية العربية لها وضع أشد خصوصية لأن المسيحي العربي بحكم هذه العربية أصبح ابن الثقافة العربية و ابن دار الإسلام، و من الجميل التأكيد أن الإسلام لم يكن يبني تصورات همجية و لا تخيلات مفزعة تجاه غير المسلمين، و لكنه تعامل معهم في وئام و تسامح بشكل فاق النظم و المعاملات التي كانت سائدة في البيئة البيزنطية و الفارسية (حبلي، 2016، الصفحات 32-33).

عمر بن الخطاب:

هو عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رياح بن قرط بن رزاح بن عدي بن كعب بن لؤي، أمير المؤمنين أبو حفص القرشي العدوي الفاروق، أسلم في السنة السادسة للنبوّة و عمره 27 سنة، و كان من أشرف قريش و إليه كانت السفارة في الجاهلية، فكانت قريش إذا وقعت الحرب بينهم أو بينهم و بين غيرهم بعثوه سفيرا، و إذا نافرهم منافر أو فاخرهم مفاخر بعثوه منافرا أو مفاخرا، و أسلم قديما بعد أربعين رجلا و إحدى عشر امرأة، و قيل بعد تسعة و ثلاثين رجلا و ثلاث و عشرين امرأة، و قيل بعد خمسة و أربعين رجلا و إحدى عشر امرأة فما هو إلا أن أسلم فظهر الإسلام بمكة و فرح به المسلمون، و هو أحد السابقين الأولين و أحد العشرة المشهود لهم بالجنة و ثاني الخلفاء الراشدين (13 - 23 هـ)، و صهر للرسول صلى الله عليه و سلم، و أحد كبار علماء الصحابة و زهادهم، و روي له عن رسول الله صلى الله عليه و سلم خمس مائة و تسعة و ثلاثون حديث (السيوطي، 2012، صفحة 89)، و توفي رضي الله عنه في 26 ذي الحجة من سنة 23 هـ، و بالتالي دامت خلافته عشر سنوات، و كان عمره ثلاث و ستون سنة و دفن مع النبي صلى الله عليه و سلم و أبو بكر الصديق عند رجلي النبي صلى الله عليه و سلم (المسعودي، 1989، صفحة 361)، و كان عمر بن الخطاب قائدا بارعا و سياسيا ماهرا و كان عنوانا بارزا للعدل و الإنصاف، و قد روى العديد من المؤرخين العرب أنه على المنبر بالمدينة حينما أفضت له الخلافة و قال: " يا أيها الناس، و الله ما فيكم أحد أقوى عندي من الضعيف حتى أخذ الحق له، و لا أضعف عندي من القوي حتى أخذ الحق منه"، و الحق يقال أن ملامح الدولة العربية الإسلامية العظمى بدأت في خلافة عمر بن الخطاب (لوبون، 2017، صفحة 132).

العهد العُمري:

عرف أمير المؤمنين عمر بن الخطاب بحسن تعامله مع أهل الذمة و قد اتضحت معالم هذا التسامح منذ أن تولى الخلافة بعد أبو بكر الصديق رضي الله عنه، و ذلك نجده من خلال الأمور التالية:

* ضرب عمر للنصارى و اليهود و المجوس ثلاث أيام بالمدينة للتسوق و قضاء الحوائج.

* أوصى الخليفة عمر بن الخطاب الخليفة من بعده بذمة الله و ذمة رسوله أن يوفي لهم بعهدهم و ان يقاتل من ورائهم و أن لا يكلفوا إلا طاقتهم (حماد، 2008، الصفحات 99-100).

تعتبر العهد العُمري التي كتبها الخليفة الثاني عمر بن الخطاب لنصارى بيت المقدس سنة 15 هـ معلما بارزا في سياسة الإسلام اتجاه أصحاب الأديان الأخرى، و أصبحت مع مرور الأزمنة مفخرة يفتخر بها المسلمون لأن دينهم قد بشر بقيم التسامح في القرون الوسطى التي لم تكن فيها مفاهيم و قيم التسامح بين الأديان مستساغة حتى (العجال، 2017)، كما يثبت لنا سلوك أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه مقدار الرفق العظيم الذي كان يعامل به المسلمون الفاتحون الأمم المغلوبة، و هو الأمر الذي ناقضه تماما الأمر الذي اقترفه الصليبيون في القدس بعد بضعة قرون مناقضة تامة (لوبون، 2017، صفحة 127).

بعد أن حاصر أبي عبيدة بن الجراح مدينة القدس أرسل رسالة لأهالي المدينة من أجل تجنب القتال في حال قبلو السلم و الصلح و هذا نص رسالة أبي عبيدة بن الجراح:

بسم الله الرحمن الرحيم من أبي عبيدة بن الجراح إلى بطاركة أهل إيلياء و سكانها سلام على من اتبع الهدى و آمن بالله و الرسول أما بعد فإننا ندعوكم لشهادة أن لا إله إلا الله محمد رسول الله و أن الساعة آتية لا ريب فيها و أن الله يبعث من في القبور فإن شهدتم بذلك حرمت علينا دماؤكم و أموالكم و ذراريتكم و كنتم لنا إخوانا و إن أبيتم فأقروا لنا بأداء الجزية عن يد و أنتم صاغرون و إن أنتم أبيتم سرت إليكم بقوم هم أشد حبا للموت منكم لشرب الخمر و أكل لحم الخنزير ثم لا أرجع عنكم إن شاء الله أبدا حتى أقتل مقاتليكم و أسبي

ذرايكم (العارف، 1951، صفحة 45)، و لما فقد شعب المدينة و الجنود الأمل في النجاة من الحصار الذي طالته مدته، اشتروا على المحاصرين أن يأتي عمر بن الخطاب رضي الله عنه شخصيا ليقعوا معه وثيقة الصلح، فأرسل إليه عمرو بن العاص و أخبره بالخبر، فقبل أمير المؤمنين الأمر و جاء بنفسه (أوزدمير، 2013م، صفحة 42)، و قام عمر بن الخطاب بتقديم عهد الأمان لسكان المدينة و عرف هذا العهد بالعهد العمري، و كتبت العهدة العمرية على رق من الجلد عرضه شبر و طوله ستة أشبار و هي لا تزال لحد الآن محفوظة في البطريركية اليونانية الأرثوذكسية بالقدس (مكيسي، 1972، صفحة 46)

نص العهدة العمرية:

بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما أعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين أهل إيلياء من الأمان: أعطاهم أمانا لأنفسهم و أموالهم و لكنائسهم و صلبانهم سقيمها و بريئها و سائر ملتها أنه لا تسكن كنائسهم و لا تهدم و لا ينتقص منها و لا من خيرها و لا من صلبهم و لا من شيء من أموالهم و لا يكرهون عن دينهم و لا يضار أحد منهم و لا يسكن يالياء معهم أحد من اليهود و على أهل إيلياء أن يعطوا الجزية كما تعطي أهل المدائن و عليهم أن يخرجوا منها الروم و اللصوص فمن خرج منهم فهو آمن و عليه مثل ما على أهل إيلياء من الجزية و من أحب من أهل إيلياء أن يسير بنفسه و ماله مع الروم و يخلى بيعهم و صلبهم فإنهم آمنون على أنفسهم و على بيعهم و صلبهم حتى يبلغوا مأمنهم فمن شاء منهم قعد و عليهم مثل ما على أهل إيلياء من الجزية و من شاء سار مع الروم و من شاء رجع إلى أهله فإنه لا يؤخذ منهم شيء حتى يحصدوا حصادهم و على ما في هذا الكتاب عهد الله و ذمة رسوله و ذمة الخلفاء و ذمة المؤمنين إذا أعطوا الذي عليهم من الجزية كتب سنة 15 للهجرة

شهد على ذلك خالد بن الوليد و عبد الرحمن بن عوف و عمرو بن العاص و معاوية بن أبي سفيان، و هذا النص هو الرواية التي رواها الطبري في تاريخه (الطبري، 1969، صفحة 609)، و من خلال مضمون العهدة العمرية يمكن القول أنها رمز و دليل قاطع على تسامح الإسلام و تجربة عملية لتطبيق عدل الإسلام و مبادئ الإسلام التي تقر أنه لا إكراه في الدين، و لقد تغنى الكثيرون من غير المسلمين بعدل عمر و تسامحه بعد فتح بيت المقدس، و أنصف الكثير من مؤرخي الغرب المسلمين و أطروا فروسياتهم و شهامتهم (التل، 1964، صفحة 131).

و قد أثبتت كتابات المسيحيين أنفسهم عهد الأمان و السلام الذي حرره عمر بن الخطاب و أهم ما جاء فيه:

الحمد لله الذي شرفنا بالإسلام و أكرمنا بالإيمان و رحمنا بنبهه صلى الله عليه و سلم و هدانا به من الضلال و أنقذنا من التهلكة و وحد قلوبنا و نصرنا على الأعداء ... أما بعد فهذا عهد مني أنا عمر بن الخطاب أعطي للشيخ الوقور بطريك الأمة الملكية صفرنيوس، في الاشتمال على الرعايا و القساوس و الرهبان و الراهبات حيث كانوا و أين وجدوا أن يكون عليهم الأمان لأن الذمي إذا حفظ أحكام الذمة و جب له الأمان و الصون منا نحن المؤمنين، و لكن عليهم الأمان و على كنائسهم و على دياراتهم، التي بيدهم داخلا و خارجا و هي القيامة و بيت لحم مولد عيسى عليه السلام، الكنيسة الكبرى المغارات ذات الأبواب الثلاثة قبلي شمالي و غربي، و بقية أجناس النصارى الموجودين هناك، و هم الكرج و الحبش و الذين يأتون من الإفرنج و القبط و السريان و الأرمن و النساطرة و اليعاقبة و الموارنة التابعين للبطريك المذكور.....

تحرر في 638م (مكيسي، 1972، الصفحات 47-48)

و إذا ما قمنا بإجراء مقارنة ما بين النصين المذكورين فإننا نجد تشابها كبيرا و معنى مكرر و مؤكد على العديد من الأمور ضمنها الإسلام ممثلا في شخص عمر للمسيحيين الموجودين في المنطقة و لعل من أهمها المحافظة على أمنهم و أرزاقهم و سلامتهم و حريتهم الدينية، و قد سعى الخليفة بمجرد دخوله إلى إعداد نظام شامل للإصلاح و التنظيم في النواحي الاقتصادية و الدينية و العمرانية و الإدارية (مكيسي، 1972، صفحة 49).

كما أن عمر بن الخطاب أعطى أهل إيلياء العهد أو ما يسمى بالعهدة العمرية، فقد أخذ عليهم أيضا عهدا، و جاء في عهدهم ما يلي:

هذا كتاب لعبد الله عمر بن الخطاب أمير المؤمنين من نصارى مدينة إيلياء: إنكم لما قدمتم علينا سألناكم الأمان لأنفسنا و ذرارينا و أموالنا و أهل ملتنا، و شرطنا لكم أن لا نحدث في مدينتنا و لا فيما حولها ديرا و لا كنيسة و لا قلاية و لا صومعة راهب و لا نجس منها ما كان في خطط المسلمين و لا نمنع كنائسنا أن ينزلها أحد من المسلمين في ليل و لا نهار و أن توسع أبوابها للمارة و ابن السبيل، و أن ننزل من مر من المسلمين ثلاث ليال نطعمهم و لا نوارى في كنائسنا و لا في منازلنا جاسوسا، و لا نكتم غشا للمسلمين و لا نعلم أولادنا القرآن، و لا نظهر مشركا، و لا ندعو إليه أحدا، و لا نمنع أحدا من ذوي قرابتنا الدخول في الإسلام إن أراد و أن نوقر المسلمين، و نقوم لهم من مجالسنا إذا أرادوا الجلوس، و لا نتشبه في شيء من لباسهم في قلنسوة و لا عمامة و لا نعلين و لا فرق شعر، و لا نتكلم بكلامهم و لا نتكلم بكناهم، و لا نركب السروج، و لا نتقلد السيوف، و لا نتخذ شيئا من السلاح، و لا نحمله معنا، و لا نقش على خواتمنا بالعربية، و لا نبيع الخمر.

و إن نجز مقادير رؤوسنا، و أن نلزم زينا حيثما كنا، و أن نشد زناير على أوساطنا و لا نظهر الصليب على كنائسنا، و لا نظهر صلباننا و لا كتبنا في شيء من طرق المسلمين و لا في أسواقهم، و لا نضرب نواقيسنا في كنائسنا إلا ضربا خفيفا، و لا نرفع أصواتنا مع موتانا، و لا نتخذ من الرقيق ما جرت عليه سهام المسلمين، و لا نطلع عليهم في منازلهم (العارف، 1951، صفحة 47)، و تذكر بعض الروايات التاريخية أنه لما جاء عمر بن الخطاب رضي الله عنه داخلا إلى بيت المقدس و رآه بطريكها من بعيد بكى، فتأثر عمر لذلك و ذهب إليه يواسيه قائلا له لا تحزن فإن الدنيا دوايك يوم لك و يوم عليك، فقال صفرنيوس أظننتني أبكي لضياح الملك...؟ و الله ما لهذا بكيت، و إنما بكيت لما أيقنت أن دولتكم على الدهر باقية ترق و لا تنقطع... فدولة الظلم ساعة و دولة العدل إلى قيام الساعة، و كنت حسبتها دولة فاتحين تمر ثم تنقرض مع السنين، و على إثرها خطب عمر في تلك الحشود مستهلا خطبته بقوله: يا أهل إيلياء لكم ما لنا و عليكم ما علينا (التل، 1964، صفحة 129).

بعد أن دخل عمر بن الخطاب إلى مدينة القدس طلب منه البطريك أن يدخل كنيسة القيامة فلبى عمر الدعوة و أدركته الصلاة داخلها، فقال عمر أين أصلي فقال البطريك صلي مكانك فقال عمر ما كان لعمر أن يصلي في كنيسة القيامة فيأتي المسلمون من بعدي و يقولون هنا صلي عمر و يبنون عليه مسجدا، فخرج إلى مكان قريب و أقام فيه الصلاة و هو ما يعرف حاليا بمسجد عمر (البار، 2002، صفحة 151)، و في هذه الحادثة ضرب عمر رضي الله عنه للعالم أمثالا في السماحة و الشرف، و قد كان في موضع قوة لو أراد أن لا يبقى حجرا على حجر لفعل، و لا يلومه على ذلك أحد أو يعترض عليه، و لكنها عظمت الإسلام أشرفت في نفسه و انعكست على أخلاقه، و هو الرجل الشديد الصلب المعروف بالقسوة و العزة (السويدان، 2004م، صفحة 85).

أيضا من الأمثلة التي تدل على سماحة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب أنه عندما شكى أحد المسيحيين لأمير المؤمنين بأن جنوده قد أكلوا محصوله من الكروم أعطاه بنفسه قيمة ما أكلوه بالضبط و شدد على رجاله بضرورة السير والعمل بالعدل، وقبل رحيله أقام يزيد بن أبي سفيان على القدس فكان أول ولاية العرب بها، و قامت سياسة الحكم الإسلامي بالمنطقة على أساس أن يبقى جميع الرعايا الغير مسلمين على دينهم بشرط أن يدفعوا الجزية، و في مقابل ذلك يتم حمايتهم من كل اعتداء داخلي أو خارجي، كما تعهد الحكام المسلمون على احترام العقائد والشعائر والمعابد الخاصة بأهل الكتاب، و في بعض الفترات كانت هذه الحرية تبيح لغير المسلمين الذين يعيشون تحت رايها أشياء غير مباحة للمسلمين أنفسهم كشرب الخمر و أكل لحم الخنزير، و وصل الحد إلى درجة أنه إذا قام مسلم بقتل خنزير ذمي أو إراقة خمره يجب عليه تعويضه، و قد ذكر أحد البطاركة المقولة التالية: "إن العرب الذين مكنهم الرب من السيطرة على جزء كبير من العالم يعاملوننا معاملة حسنة و إنهم ليسوا أعداء للنصرانية، بل يمتدحون ملتنا و يوقرون كهنتنا و قديسينا، و يمدون يد المساعدة لكنائسنا و أديرتنا."، و الخلاصة أن الإسلام دخل القدس مصحوبا بالسلام و التسامح و النظام (مكيسي، 1972، صفحة 51)، و قد شكلت معاملة المسلمين مع غيرهم من تسامح و عدل و إدارة في القدس منذ الأيام الأولى لفتح أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه أجمل صفحات التاريخ الإسلامي المشرقة (أوزدمير، 2013م، صفحة 42).

التسامح الإسلامي بالقدس خلال العهد العباسي:

امتاز العباسيون بحسن معاملة المسيحيين خصوصا في عهد هارون الرشيد الذي سمح للإمبراطور شارلمان بترميم الكنائس و بناء كنيسة باسم العذراء، و عمل كذلك على حماية الحجاج المسيحيين، و قابله الملك شارلمان بنفس الأسلوب حيث أنه كان يرسل كل سنة وفدا إلى القدس يحمل الهدايا الثمينة للخليفة العباسي، و يذكر أن هذا الوفد عاد في أحد السنوات إلى أوربا يحمل معه مفاتيح كنيسة القيامة ليطمئن قلوب الزوار، و في آخر أيام العباسيين زار بيت المقدس الرحالة برنارد الحكيم فدون ملاحظاته عن هذه الفترة في مذكراته، و ذكر أن المسلمين و المسيحيين فيها على تفاهم تام، و أن الأمن فيها مستتب للغاية، لدرجة أن المسافر ليلا تقرض عليه وثيقة تثبت هويته و الإزج به إلى السجن حتى يتم التحقيق معه..... تركت أمتعتي و سافرت إلى بلدة أخرى و عند عودتي وجدت على حالها، كما أن الولاة المسلمين كانوا لا يسيئون للحجاج المسيحيين الذين يأتون و يذهبون في أمان تام (مكيسي، 1972، صفحة 52)، و هذه المظاهر تثبت سماحة الإسلام مع بقية الأديان ووصل الحد إلى درجة أن الجنود أصبحوا يحمون الزوار المسيحيين من أي أذى يمكن أن يصيبهم حتى يقضوا زيارتهم و يعودوا من حيث أتوا، و هل عرف التاريخ فاتحا أعظم من العرب المسلمين؟ و انظروا إلى هذه الشهامة و السماحة مع المسيحيين (السويدان، 2004م، صفحة 92).

التسامح الإسلامي بالقدس في العهد الفاطمي:

في بداية العهد الفاطمي الأول لم يلجأ الخليفان المعز لدين الله وولده العزيز بالله إلى فرض القيود على أهل الذمة، خاصة في ما يتعلق بالملابس و المراكب و الحمامات فالتسامح كان أساسا تجاه أهل الذمة (فرحات، 2013، صفحة 322)، و قد منح بعدهم الحاكم بأمر الله الحرية للمسيحيين في بناء كنائسهم و ترميمها، كما أمر برد أملاك الأديرة المنتهكة و ترميم الكنائس الموجودة بها و قيل أنه عمرها بنفقته الخاصة، و تميز عهده بروح التسامح الديني العالية و كان الرفق بالمسيحيين ساريا، حتى أن تجارا من جزيرة صقلية جاؤوا إلى المدينة و توسعوا كثيرا في تجارتهم، و أسسوا فيها أول كنيسة و دير لاتيني جنوب القبر المقدس، و استمر ابنه الظاهر على نفس خطاه فقام بإعادة تشييد كنيسة القيامة و عاش المسيحيون في سلام، كما قام بتجديد سور

بيت المقدس (مكيسي، 1972، صفحة 54)، وبصفة عامة كان لسياسة التسامح الديني التي اتبعتها الفاطميون إزاء أهل الذمة أثر كبير عليهم، إلى درجة أن الكثير منهم تمكنوا من تقلد مناصب مهمة فكان منهم كبار رجال الدواوين و الكتاب و الأطباء و الصناع المهرة و الجار الأثرياء و الملاك و أصحاب الضيعات، ووصل الكثير منهم إلى مكانة اجتماعية سامية فقد ضم مجلس المعز كبار رجال الدولة من نصارى و يهود، و وولى العديد منهم في منصب الإشراف على الشؤون المالية (فرحات، 2013، صفحة 318).

التسامح الإسلامي بالقدس في العهد الأيوبي:

أما في العهد الأيوبي و بعد أن تمكن القائد الإسلامي الفذ صلاح الدين الأيوبي من فتح بلاد المقدس في 02 أكتوبر 1187م بعد حصار طويل، تم عقد اتفاق نهائي يسمى صلح الرملة، و على أساسه تم ترك حكم المنطقة في يد المسلمين، بشرط أن يسمح للمسيحيين بالحج إليها، و أن يدفع المنسحبون من المدينة فدية معينة قبل 40 يوم، و مقدارها عشرة دنانير على الرجل و خمسة على المرأة، و دينارين عن كل طفل، و أثناء مغادرة الصليبيين للمدينة المقدسة شدد صلاح الدين الحراسة في المدينة، ليمنع وقوع أي عدوان على المال و النفس، و لحفظ الهدوء و استلام الفدية قبل خروجهم من المدينة، و لما رأى صلاح الدين أن عددا كبيرا من النصارى يحمل والديه على أكتافه أو قريبا مريضا رق لحالهم، و أمر بإعطائهم الدواب مجانا لتساعدهم في السفر و رفض أخذ الفدية عنهم، بل إنه أهدمهم بالمال الكثير (مكيسي، 1972، الصفحات 61-62)، و لقد عامل البطل المسلم المنهزمين معاملة كريمة كتلك المعاملة التي عاملهم بها عمر بن الخطاب رضي الله عنه، و لم يعاملهم صلاح الدين بالمثل و يفتك بهم كما فعلوا بالمسلمين يوم احتلوا القدس و قتلوا سبعون ألف من المسلمين العزل من السلاح بما فيهم النساء و الأطفال و الشيوخ، و لقد اعترف معظم المؤرخين الأجانب على تسامح البطل صلاح الدين الأيوبي و حسن معاملته للمسيحيين و كرمه العربي مع الأسرى (التل، 1964، صفحة 133)، و إنها لكلمة للتاريخ فليقارن من يقرأ التاريخ هذا البطش و العنف الذي ارتكبه الصليبيون بالفتح العمري للقدس، و ليقارن من يشاء هذا بالسماحة الإسلامية لهارون الرشيد بالكنايس المسيحية و الحجاج المسيحيين، و لينصف بعد ذلك من شاء أن ينصف و ليدعن للحقائق من شاء أن يدعن (السويدان، 2004م، صفحة 113).

هكذا كان تسمح صلاح الدين معهم، فأى مقارنة يمكن عقدها، ثم جاء أخو صلاح الدين العادل فقال أعطني أكفل ألفا من الذين لا يستطيعون أن يدفعوا فأعطاه ذلك فأطلقهم العادل، و كذلك جاء عدد من أمراء المسلمين ليكفلوا كذلك عددا من الذين لا يستطيعون دفع الجزية فأطلقوا أعدادا ضخمة، و مع ذلك بقي عدد كبير من النصارى غير قادرين على أن يسددوا الجزية المفروضة عليهم، فتوجهوا إلى أغنيائهم الذين رفضوا أن يساعدوا أبناء ملتهم، فقدموا إلى صلاح الدين الذي سمح لكل من توفي زوجها أن لا تدفع و ساعد الكبير من النصارى، و لقد تمثل صلاح الدين بأخلاق الرسل و الصحابة في التسامح و الصفح في هذا الموقف العظيم (السويدان، 2004م، صفحة 144).

التسامح الإسلامي بالقدس في العهد العثماني:

استمر خلال العهد العثماني التسامح تجاه غير المسلمين، فمازالت اللوحة التي وضعها العثمانيون على باب الخليل، و قد خط عليها عبارة لا إله إلا الله إبراهيم خليل الله ليعش أهل الأديان الأخرى كاليهودية و المسيحية في سلام، و ما زالت هذه اللوحة حتى يومنا حاضرة فوق باب الخليل و هو من أبواب الدخول الرئيسية للقدس، و قد تقبل سكان المناطق المفتوحة مبادئ العدل و التسامح التي جاء بها الإسلام و اتخذوها دستورا لهم، و تمسك السلاطين العثمانيون بالعهد الأول الذي قطعه عمر رضي الله عنه لأهل الذمة، و

حكما هذه المنطقة التي تتميز في بنائها العرقي و الديني بالطمأنينة و الهدوء التام، و في سجل كنيسة القيامة في الأرشيف العثماني نسخة من معاهدة أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه و خط همايوني و فرمان (أوزدمير، 2013م، صفحة 45).

حرصت الدولة العثمانية في حكمها للقدس على تطبيق جميع العهود و الموائيق التي منحها المسلمون للنصارى عبر مر العصور، و لقد سمح العثمانيون لجميع المكونات العرقية و الدينية التعبير عن نفسها في إطار النظام العثماني، و انطلاقا من هذا الحرص و فرت لهم الأمن و الحماية اللازمة و حثت على احترامهم، و عدم التعرض إليهم و عاقبت كل من يعتدي عليهم، و منعت المسلمين من سبهم و شتمهم كي لا يسبوا الإسلام، و لها ارتكب بعض المسلمين مخالقات ضد النصارى اتخذت الدولة إجراءات رادعة ضدهم، كما منعت التعدي على الزوار و الحجاج النصارى القادمين إلى الأراضي المقدسة (الجبوري، 2011، صفحة 263)، و بعد أن تمكن السلطان العثماني سليم الأول من السيطرة على بلاد الشام دخل إلى بيت المقدس، و قام بإعادة تنظيم إدارتها و عين عليه واليا من الدرجة الأولى يتبع نائبه جان بردي حاكم الشام، و قد منح المسيحيين الحرية التامة في التصرف في ممتلكاتهم و كنائسهم بعدما طلبوا منه ذلك، و جاء في فرمان الذي منحه إياهم ما يلي: "ليعمل بموجب أمري الكريم، و كل من خالفه و أراد معاكسته يكون تحت ضربة سيف الله، بعون الله تعالى و رسوله الحبيب، عندما أتيت في 25 صفر إلى القدس لفتحها حضر لي بطريك الروم دوروثينوس مع باقي رهبانه و أتباعه، و طلب أن تكون الكنائس التي داخل القدس و خارجها، و محلات الزيارة تحت تصرفاتهم و في ملكهم، كما كانت سابقا وفقا لعهد عمرو لتصريحات الملوك السابقين، فأمرت و أنا أيضا بتصريحي الحالي الكريم أن يتصرف الروم كما شاءوا في الأماكن المقدسة... كما أعفيتهم عن دفع المكوس و الباج عند باب المدينة..." (مكيسي، 1972، صفحة 68).

حصلت الطوائف المسيحية في العهد العثماني على العديد من الامتيازات خاصة خلال القرنين السادس عشر و السابع عشر، و شملت هذه الامتيازات إعفاءات كثيرة و من أهمها السماح للأوروبيين بممارسة أنشطتهم بكل حرية في بلاد الشام عامة و في فلسطين خاصة، و لذلك نشأ تنافس كبير بين الأرثوذكس و الكاثوليك من أجل الحصول على أكبر قدر ممكن من الامتيازات، و امتد الأمر نحو السماح بإعادة إعمار الكنائس و الأديرة القديمة، مثلا في عهد السلطان مصطفى الثاني (1106-1115هـ/ 1694-1703م) حصل الروم الأرثوذكس على عدة امتيازات و فرمانات منها إصلاح و ترميم دير المصلبة في القدس، و في العام التالي حصلوا على امتياز إعفاء الرهبان من الرسوم و منحوا الحرية في التجول من أجل جمع التبرعات، و في سنة 1118هـ/ 1706م أصدر السلطان العثماني أحمد الثالث (1115هـ- 1143هـ/ 1703-1730م) أمرا هاميونيا إلى قاضي القدس الشريف بعدم التعدي على أهل الذمة في القدس بسبب الشكوى التي رفعها إليه نصارى القدس حول طلب حكام القدس منهم مالا يقدر على أدائه (الجبوري، 2011، صفحة 93)، و في سنة 1127هـ/ 1715م أصدر السلطان أحمد الثالث أمرا يقضي بمنع المسلمين من التدخل بين الطوائف النصرانية في أمر الزيارات المقدسة بكنيسة القيامة، كما حصلت روسيا في سنة 1129هـ/ 1716م على امتيازات جديدة لرعاياها في القدس الشريف من السلطان، و حصل كذلك بطريك الأرثوذكس خريسانتوس على فرمان سلطاني من أجل تجديد كنيسة القيامة بأجمعها داخلا و خارجا (الجبوري، 2011، صفحة 95).

في 1740 تمكنت فرنسا من الحصول على امتيازات و وقعت معاهدة مع الباب العالي من أهم بنودها:

* إعطاء الحرية للزوار اللاتين في زيارة القبر المقدس .

* يسمح لكل الملل بزيارة الأماكن المقدسة تحت حماية العلم الفرنسي.

* السماح لللاتين بإجراء ترميمات في الكنائس و الأماكن التي تحت تصرفهم (الجبوري، 2011، صفحة 97). في 1774م وقعت معاهدة كوجوك كينارجي بين الدولة العثمانية وروسيا و بموجبها تحصلت روسيا على العديد من الامتيازات الدينية، و من أهمها أنه تم إعطاء الرخصة التامة لرهبان دولة روسيا و لسائر رعاياها في زيارة القدس و في زيارة سائر الأماكن التي تستحق الزيارة، و لا يتكلف السائحون و لا المسافرون دفع نوع من أنواع الجزية و الخراج و الضرائب (الجبوري، 2011، صفحة 99).

مع بداية حكم محمد علي باشا لمصر انفتحت الشام على الحضارة الأوروبية و فتحت الأبواب بمصراعيها فمنحهم الكثير من الامتيازات (بوجلطي، 2010-2011، صفحة 11) لبناء الكنائس و المدارس، و ساوى بينهم و بين المسلمين في الحقوق و الواجبات، كما أصدر الباب العالي تزامنا مع فترة حكمه العديد من الفرمانات التي تضمن حقوق الرعايا المسيحيين في بلاد الشام و تسمح بحرية المعتقد، تدعو للتسامح الديني و المساواة و تؤكد على ضرورة حسن معاملتهم و منحهم الكثير من الحقوق، كما فتحت فلسطين و كافة بلاد الشام على مصراعيها لكافة الرحلات التبشيرية الأوربية الكاثوليكية البروتستانتية الأرثوذكسية (مواجدة، 2012، صفحة 40).

بعد اعتلاء السلطان عبد المجيد الأول (القطار، 2010، الصفحات 147-153) العرش أفصح عن نواياه الإصلاحية في إعلان عام و هو مشروع كلخانة 1839م و الذي تضمن في بنوده مجموعة من الضمانات و الامتيازات المختلفة (ماكارثي، 2000، الصفحات 85-105)، و بعد احتدام الصراع بين الكاثوليك و الأرثوذكس حول أحقية حماية الأماكن المقدسة تدخل نابليون الثالث 1848-1870م و طالب السلطان العثماني عبد المجيد بأن يصدر وثيقة رسمية في 1851م ليؤكد فيها الوضع الأمثل لرجال الدين الكاثوليك و هو أمر ورد في بنود معاهدة 1740م و التي منحت امتيازات لفرنسا من أجل حماية الكاثوليك في فلسطين، و قد أيدت الدول الأوربية فرنسا في مطالبها مما شكل وسيلة ضغط على السلطان العثماني الذي اضطر في الأخير للاستجابة (الشهري، 2012، الصفحات 164-173)، خاصة بعد أن تحول الحج المسيحي إلى حج مركزي موحد إلى بيت المقدس الذي أصبح المعبد الوحيد و بدون منازع يقصده الحجاج لإقامة الأعياد المقدسة الكبرى (رزق، 2016، صفحة 2).

إن التسامح و حسن الجوار و التعاون صفات تميزت بها العلاقات بين المسلمين و النصارى، رغم حدوث بعض المشاكل التي لا تذكر من حين إلى آخر بين الطرفين، فقد تمتع النصارى بممارسة طقوسهم الدينية في الأعياد و الحج بكل حرية داخل القدس، و نادرا ما تعرض مسلم لنصراني، و في بعض الأحيان توسط المسلمون لفك نزاعات حدثت بين النصارى أنفسهم، كما لجأ النصارى إلى محكمة القدس الشرعية لحل النزاعات الداخلية، كما أن النصارى أيضا كان من عاداتهم تقديم التبرعات للفقراء و المساكين و لذلك ظلت العلاقات بين المسلمين و النصارى سليمة و حسنة (الجبوري، 2011، صفحة 265)، و من هنا نقول أن المسلمين قد ضربوا مثلا رائعا في التعايش مع الأديان الأخرى في فلسطين و كمثل عل ذلك ما فعلوا في كنيسة القيامة، و التي تعد من أروع الأمثلة طول فترة الحكم الإسلامي العثماني للمنطقة، و قد كفل هذا الأمر لأهل المذاهب المسيحية أن يتعبدوا مع بعضهم البعض في ضوء مفهوم التسامح و العدالة في ظل النظام الإسلامي العادل (أوزدمير، 2013، صفحة 47).

الخاتمة:

اشتملت دار الإسلام على شعوب من شتى الأعراق و الديانات المختلفة سماوية كانت أم وضعية، و كانت مشاعر المسلمين اتجاه الديانات الأخرى أقل تعقيدا من باقي الديانات، و يتأكد هذا التعايش و التسامح منذ

عهد النبي صلى الله عليه وسلم وورثه الخلفاء الراشدين بعده، و عمر بن الخطاب رضي الله عنه يعد أول من أسس لمبادئ السلام بالقدس و التي بقيت قائمة في بقية الأنظمة الإسلامية التي حكمت المنطقة بعده، و أصبحت منطقة القدس نموذجاً للإخاء و التسامح و حسن المعاملة من طرف المسلمين لبقية الديانات، و أصبح العيش المشترك في ظل نظام الحكم الإسلامي يتم في أمن و أمان، و كل يأخذ حقه و لا يتعدى على الآخر بل و عاقبة القوانين الإسلامية كل من اعتدى على الموثيق المبرمة بين الطرفين.

نعم لقد عاش المسلمون و المسيحيون في فلسطين في محبة و وئام و سلام خلال جميع العقب الزمنية التي كانت فيها تحت حكم المسلمين، و الإخاء الإسلامي المسيحي في فلسطين حقيقة تاريخية لا يمكن إنكارها أبداً و الأحداث تؤكد ذلك، و قد أرست الرسالة التي جاء بها الدين الإسلامي قواعد العدل بين الناس و حرمت الظلم بكل أنواعه و أشكاله، و قد تربي أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على هذه المبادئ و عاملوا بها أهالي البلاد المفتوحة، و ورثوها للخلفاء الذين جاؤوا من بعدهم و عليه بقيت فلسطين مثالا يتحدى به في قيم التأخي الديني على مر العصور الإسلامية، و يمكن القول أن النموذج القدسي في التسامح هو نموذج لنبد التطرف الديني القائم على أساس نبذ الآخر و مثال التعايش في القدس نموذج لاحترام الأديان.

في الختام خلصنا من خلال دراستنا لعلاقة المسلمين بالمسيحيين في بيت المقدس طوال فترة الحكم الإسلامي أنها كانت علاقة جيدة قائمة على أساس التسامح و السلام والأمان و التعامل بالحسنى، و منح الإسلام كامل الحقوق للمسيحيين المقيمين في ديارهم و حماهم من الأخطار الأجنبية و الداخلية، كما ألقى الحكام المسلمون في العديد من محطات التاريخ كل من ليست له قدرة على دفع الجزية كالشيوخ و المرضى و النساء و الأطفال، و عفى كذلك عن فقراء النصارى، كما منحهم الحرية التامة في ممارسة طقوسهم و عاداتهم و معتقداتهم دون أن يمسهم أي سوء، و كذلك حمى دور العبادة الخاصة بهم بل منحهم امتيازات ترميمها و صيانتها و ما تزال كنائسهم محافظة على شكلها و جمالها إلى يومنا هذا، و منع منعاً تاماً أي تعدي عليها من قبل المسلمين، و كان القانون يعاقب كل من تسول له نفسه المساس بها، كما سمح للحجاج المسيحيين من مختلف بقاع العالم بالقدوم لبيت المقدس من أجل أداء حجهم المسيحي خاصة و أن كنيسة القيامة بالقدس كانت الركن الأساسي في حجهم و تعتبر مركزاً موحداً لاحتوائها على قبر المسيح حسب إدعائهم و معتقداتهم، و بالتالي وفرت لهم كل الشروط الملائمة من أجل أداء فرائضهم الدينية المسيحية و بكل حرية مع ضمان الحماية التامة، و هذا هو دين الإسلام دين التسامح دين الحق دين يعترف بالجوار و يفى بالعهود و لا يستضعف الضعفاء بل يحميهم و هو الدين الذي يعامل الأسرى أحسن المعاملة و التاريخ يشهد على ذلك .

البيبلوغرافيا:

- 01- البار، م. ع. (2002). القدس و المسجد الأقصى عبر التاريخ مع دراسة تحليلية للقضية الفلسطينية. دمشق، سوريا: دار القلم للطباعة و النشر و التوزيع .
- 02- التل، ع. ا. (1964). خطر اليهودية على الإسلام و المسيحية. دمشق، سوريا: دار القلم.
- 03- الجبوري، أ. ح. (2011). القدس في العهد العثماني (1799-1640م) (دراسة سياسية عسكرية إدارية إقتصادية إجتماعية ثقافية). عمان، الأردن: دار الحامد للنشر و التوزيع.
- 04- الجزائري، أ. ب. (2001). هذا الحبيب محمد صلى الله عليه وسلم يا محب. المدينة المنورة، السعودية: دار البيان العربي.
- 05- السويدان، ط. (2004). م. (فلسطين التاريخ المصور دراسة تاريخية متسلسلة منذ بدأ التاريخ و حتى أحداث الساعة بالصورة). كتاب إلكتروني موقع سيتامول نت: الإبداع الفكري .

- 06- السيوطي، ج. أ. (2012). *تاريخ الخلفاء*. القاهرة، مصر: دار الفجر للتراث.
- 07- الشريدة، م. ح. (2014). *مكانة الأقصى و القدس و فلسطين الدينية. أسباب الإحتلال و عوامل الإنتصار*. (p. 15). غزة، فلسطين: جامعة النجاح الوطنية .
- 08- الشمري، م. م. (2012). *ماي*. (07 حركة التبشير الروسية الأرثوذكسية في القدس. *مجلة كلية التربية الأساسية*. pp. 164-173 ,
- 09- الصلاحي، ع. م. (2008). *الأيوبيون بعد صلاح الدين و الحملات الصليبية من الرابعة إلى السابعة*. القاهرة، مصر: دار ابن الجوزي.
- 10- الطبري، أ. ج. (1969). *تاريخ الطبري تاريخ الرسل و الملوك*. (éd. 2). مصر: دار المعارف.
- 11- العارف، ع. ب. (1951). *تاريخ القدس*. مصر: دار المعارف .
- 12- العجال، ط. (2017, 07 04). *بين سماحة العهدة العمرية و تطرف الشروط العمرية أين هو تسامح الإسلام* : <https://sawtalthikma.org/archives/7769>. Consulté le 04 11, 2021, sur
- 13- العطار، ع. (2010). *الدولة العثمانية من الميلاد إلى السقوط*. الجزائر: دار العطار.
- 14- الفلسطينية، و. (2015). م. (معالم مدينة القدس. فلسطين: السلطة الوطنية الفلسطينية.
- 15- المسعودي، أ. أ. (1989). *مروج الذهب و معادن الجواهر*. (éd. 2). الجزائر: موفم للنشر.
- 16- أوزدمير، ح. (2013). م. (فلسطين في العهد العثماني و صرخة السلطان عبد الحميد الثاني. (1). القاهرة، مصر: دار النيل.
- 17- بوجلطي، ف. (2010-2011). *إنعكاسات الإمتيازات الأجنبية على بلاد الشام خلال القرن 19م*. الجزائر: جامعة الجزائر 2.
- 18- حبلي، م. (2016). *على درب الآلام المسيحيون و المقدسات المسيحية في القدس*. فلسطين: مؤسسة القدس الدولية.
- 19- حماد، ع. ب. (2008). م. (جامع الآثار القولية و الفعلية الصحيحة لأمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه. مصر: دار الهدى النبوي.
- 20- رزق، ج. (2016). *مجلة الكترونية تصدر مرتين في السنة عن دار المشرق*. (الحج الروحي و الرحمة المنشودة في السنة اليوبيلية. *مجلة المشرق الرقمية*. p. 2 ,
- 21- طهبوب، ص. (2013). *موسوعة التاريخ الإسلامي العصر الأموي*. الجزائر: دار البدر للطباعة و النشر و التوزيع.
- 22- فرحات، أ. أ. (2013). *الفاطميون تاريخهم و آثارهم في مصر*. (1). بيروت، لبنان: كتاب ناشرون.
- 23- لوبون، غ. (2017). *حضارة العرب*. ع. زعيتر. (Trad. مصر: عصير الكتب للنشر و التوزيع.
- 24- مكارثي، ج. (2000). *سياسات الإصلاح العثماني، ترجمة: عبد اللطيف الحارس*. *مجلة الإجتهد* -45- pp , 46.
- 25- مكيسي، م. (1972). *القدس عبر التاريخ دراسة جغرافية تاريخية أثرية للمدينة المقدسة محلات بالرسوم و الصور و الخرائط*. الإسكندرية، مصر: مكتبة الإسكندرية.
- 26- مواجدة، ت. ج. (2012). *سيكولوجية بعض المسيحيين في بيت لحم*. فلسطين: جامعة بير زيت، ماجستير.

مظاهر التسامح الديني في عهد السلطان محمد الفاتح 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

قسم التاريخ، جامعة تلمسان-الجزائر-

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 وصولا إلى الفتح الإسلامي. وانطلاقا 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 دورا بارزا في وضع الأسس الأولية للحضارة الإنسانية، وقد تدعم هذا الطرح من خلال الدراسات العلمية المتعلقة بهذا الموضوع، والتي أثبتت أن هيكلا عظيما 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 مهدا لبداية الحضارة الإنسانية، وأن وجودها كان حاضرا في صناعة الحضارة وبناء مجتمعات منتجة للمعرفة بدءا من شواهد الطاسيلي إلى المساهمات المتميزة في شتى المعارف والآداب والفنون، وبما قدمته للبشرية من حواضر وأقطاب للعلم والأدب والدعوة والعمارة، مثل حواضر سيرتا؛ وبجاية؛ وتلمسان؛ وتاهرت؛ وبونة؛ وآشير؛ وورجلان وتوات؛ ... وغيرها من المدن القديمة، كما أنها قدمت كثيرا 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 انتمائه، 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 أيضاً منهم، ويقال أيضاً أن أهل الأندلس قديماً 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، انطلاقاً 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 أيضاً 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 البزنطي 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 دعاء 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 أيضاً معارك طاحنة خلال حقب 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 منهمة 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 المنقصبين...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 وجودهما 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 فلائل بدائيون متخلفون، لا قدرة لهم على أدنى مقاومة...فبالعكس من هذا، فإن فرنسا استولت سنة 1830، على قطر أهل عامر غني زرعا وضرعا، 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 هواده 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 السيات 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 أيضا: "... 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 يوهّم 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 أقلامه لضرب كل ما له علاقة بهذه الشخصية مستعملا بذلك كل ما لديه من وسائل (مالك بن نبي، في مهبط المعركة، صفحة 111)، التهيب، القمع وكل أنواع المجازر... وقد شهد على هذه المجازر المرتكبة ضباط فرنسيون، وفي هذا الصدد يصرح أحدهم يدعى سانت أنزو 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 استمراريته 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 غنيمي 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 لوني، 2012، صفحة 670) عبر مراحلها المختلفة أو شخصيات ثورية كان لها إسهام كبير إبان فترة الثورة التحريرية تنفي مدى حضارة هذا الوافد الجديد الذي أدهى 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، وتدعيما 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 يتضعض. 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 منكشما في معزل عن الأحداث التاريخية، والتيارات الحضارية التي تلم بغيره ولا سيما بجيرانه. ويخبرنا التاريخ بأن الجزائري مجبول على حب العلم والتعرف على

الأخر (خير الدين شترة، 2013، صفحة 11)، ينفي الطرح الذي روح 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 للسلم 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 القصة 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 رابح، (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) زييري محمد العربي، (1999)، تاريخ الجزائر المعاصر، ج1، دمشق، سوريا: منشورات اتحاد الكتاب العرب.
- 16) الساحلي محمد الشريف، (2002)، تخلص 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 كرادادة للنشر والتوزيع.
- 20) عباس فرحات، (2011)، ليل الاستعمار، حرب الجزائر وثورتها(1)، تر: أوبكر 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) الميللي مبارك، (1964)، تاريخ الجزائر في القديم والحديث، ج01، الجزائر: مكتبة النهضة.

التعايش الديني ببلاد الأندلس – الإسلام و اليهودية خلال عصر ملوك الطوائف أنموذجا-

Religious coexistence in Andalusia - Islam and Judaism during the era of the Taifa Kings as a model –

د/ جبران لعرج
جامعة سيدي بلعباس- الجزائر

الملخص:

تعتبر بلاد الأندلس محطة تاريخية مهمة و متميزة في العطاء الحضاري و الثقافي الإنساني، ومما لا يساوره شك ولا باطل من بين جانبيه أن الدولة الإسلامية بالأندلس قد قدمت للتاريخ أرقى نماذج التعايش الحضاري والديني بين الأجناس، وقد تلاقت فيها الألسن و الثقافات، و ذابت في كنفها و انصهرت كل الجهود و الطاقات. إن الكتابة عن التجربة الأندلسية في التعايش الديني لاسيما خلال عصر ملوك الطوائف يجرنا إلى ذلك المجتمع الذي تفاعلت فيها الأجناس و تمازجت مشكلة لنا مجتمعا حيويا ومبدعا، تحققت فيه للإنسان- كما يقول الدكتور محمد سيف الإسلام- "كرامته و كفلت له حريته و حقوقه، و ثمن سعيه و عطاؤه". و من أجل خوض غمار هذا البحث حاولنا طرح الإشكالات الآتية:

هل تحققت فعلا قضية التعايش الديني خلال حكم ملوك الطوائف مثل ما حدث خلال المراحل التي سبقتها من حكم الدولة الإسلامية ببلاد الأندلس أم كانت هذه المرحلة قاعدة استثناء في ذلك؟ وإن كان التعايش حدث بالفعل، فما هي أهم مظاهره؟

ركزت في مداخلتني هذه على نقاط أساسية أجمالها في ما يلي:

1/ بلاد الأندلس: جغرافية و تاريخ.

2/ تحديد مفهوم التعايش الديني لغة و اصطلاحا و المنظور الإسلامي حوله.

3/ التعايش بين الإسلام و اليهودية خلال عصر ملوك الطوائف (عوامله و مظاهره).

Abstract:

Andalusia is considered an important and distinct historical milestone in human civilization and in its cultural gift, and there is no doubt that the Islamic civilization of Andalusia has given history the most beautiful model of coexistence civilizational and religious between the races.

Writing on the issue of religious coexistence, we find that the Andalusian experience is one of the ideal visions of coexistence between religions throughout history, especially during the time of the kings of Taifa, which refers to harmonious relations between Muslims and Jews in the Iberian Peninsula.

And in order to analyze this topic, we have presented the following Problematic:

Was the issue of religious coexistence really taken into account during the Taifa era, like what happened in previous stages, or was this stage an exception to this?

In my presentation, I focused on key points, which I summarize as follows:

- 1 / Andalusia: geography and history.
- 2 / Define the concept of religious coexistence in language and conventions, and the Islamic perspective on this subject.
- 3 / Coexistence between Islam and Judaism at the time of the Taif kings (its factors and its manifestations).

مقدمة:

تعتبر بلاد الأندلس محطة تاريخية مهمة و متميزة في العطاء الحضاري و الثقافي الإنساني، إن لم نقل العالمي، ومما لا يساوره شك ولا باطل من بين جانبيه أن الدولة الإسلامية بالأندلس قد قدمت للتاريخ أرقى نماذج التعايش الحضاري و الديني بين الأجناس، وقد تلاقحت فيها الألسن والثقافات، وذابت في كنفها وانصهرت كل الجهود والطاقات.

إن الكتابة عن التجربة الأندلسية في التعايش الديني لاسيما خلال عهد الدولة الإسلامية يجرننا إلى ذلك المجتمع الذي تفاعلت فيها الأجناس و تمازجت مشكلة لنا مجتمعاً حيويًا و مبدعاً، تحققت فيه للإنسان- كما يقول الدكتور محمد سيف الإسلام- "كرامته و كفلت له حريته و حقوقه، و ثمن سعيه و عطاؤه". و من أجل خوض غمار هذا البحث حاولنا طرح الإشكال الآتي:

هل تحققت فعلاً قضية التعايش الديني خلال حكم ملوك الطوائف مثل ما حدث خلال المراحل التي سبقتها من حكم الدولة الإسلامية ببلاد الأندلس، أم كانت هذه المرحلة قاعدة استثناء في ذلك؟ و إن كان التعايش حدث بالفعل، فما هي أهم مظاهره؟ ركزت في مداخلتني هذه على نقاط أساسية أجملها في ما يلي:

- 1/ بلاد الأندلس: جغرافية و تاريخ.
- 2/ تحديد مفهوم التعايش الديني لغة و اصطلاحاً و المنظور الإسلامي حوله.
- 3/ التعايش بين الإسلام و اليهودية خلال عصر ملوك الطوائف (عوامله و مظاهره).

العرض:

1/ بلاد الأندلس جغرافية و تاريخ:

جغرافية الأندلس: يصف الحميري في كتابه "الروض المعطار في خبر الأقطار" الأندلس على أنها آخر الإقليم الرابع إلى المغرب بحسب قول الرازي، و أما صاعد ابن أحمد فيذكر في كتابه طبقات الحكماء أن معظم الأندلس في الإقليم الخامس وجانب منها في الرابع كإشبيلية ومالقة و قرطبة و غرناطة و المرية ومرسية. والأندلس آخر المعمور في المغرب لأنها متصلة ببحر أقيانس الأعظم الذي لا عمارة وراءه.¹⁶¹ و الأندلس تقع في شبه الجزيرة الأيبيرية في الجنوب الغربي من أوروبا، على مثلث من الأرض، يضيّق كلما اتجهنا نحو الشرق، ويتسع كلما اتجهنا إلى الغرب، وتتصل في الشمال بفرنسا (بلاد الفرنجة) بواسطة سلسلة جبلية تُعرف بجبال البرينيه (جبال البرتات)، وباستثناء تلك الناحية فإن المياه تُحيط بها من كل جانب؛ مما

¹⁶¹ - عبد الله محمد بن عبد الله بن عبد المنعم الحميري، صفة جزيرة الأندلس منتخبة من كتاب الروض المعطار في خبر الأقطار، دار الجيل، لبنان، ط2، 1988م، ص 1.

جعل العرب يُطلقون عليها «جزيرة الأندلس» على سبيل التجوُّز؛ فالبحر المتوسط يُحيط بها من الشرق والجنوب الشرقي، ويحيط المحيط الأطلنطي بها من الجنوب الغربي والغرب والشمال. و الأندلس -كما يصفها الحميري- أقاليم عدة ورساتيق جملة، و في كل إقليم منها عدة مدن، و الركن الواحد من أركانها الثلاثة هو الموضع الذي فيه صنم قادس بين المغرب و القبلة، والركن الثاني شرقي الأندلس بين مدينة نربونة و مدينة برذيل بإزاء جزيرتي ميورقة و منورقة، والركن الثالث حيث يتعطف البحر من الجوف إلى المغرب حيث المنارة في الجبل الموفى على البحر، وفيه الصنم العالي المشبه بصنم قادس، وهو في البلد الطالع على بلد برطانية.¹⁶²

امتازت بلاد الأندلس بوفرة خيراتها و عذوبة مياهها، فقد وصفها الحميري بما يلي: "والأندلس شامية في طبيها و هوائها، يمانية في اعتدالها و استوائها، هندية في عطرها و ذكائها، أهوازية في عظم جبايتها، صينية في جواهر معادنها، عدنية في منافع سواحلها؛ و فيها آثار عظيمة لليونانيين أهل الحكمة و حاملي الفلسفة.."¹⁶³

نذرة تاريخية عن بلاد الأندلس:

الأندلس هو الاسم الذي أطلقه المسلمون على شبه جزيرة إيبيريا عام 711م، بعد أن دخلها المسلمون بقيادة طارق بن زياد و موسى بن نصير وضمّوها للخلافة الأموية و استمر وجود المسلمين في هذه البلاد حتى سقوط زوال ملكهم عام 1492م.

تعددت الآراء حول أصل كلمة الأندلس، فمن المؤرخين ما يرجح أن اسم الأندلس، مأخوذ من اسم قبائل الوندال (Vandals)، التي تعود إلى أصل جرمانى، احتلت شبه الجزيرة الأيبيرية، حوالي القرن الثالث، والرابع، وحتى الخامس الميلادي، وسميت شبه الجزيرة، باسمها: فاندلسيا (Vandalusia) أي بلاد الوندال. ثم حورت الكلمة في العربية، إلى الأندلس. و البعض منهم مثل ابن الأثير يذهب إلى أنها سميت باسم رجل يدعى أندلس بن يافث بن نوح لأنه أول من سكنها و عمرها.

بعد مضي ثلاث سنوات ونصف تقريبا من الفتوحات التي باشرها كل من موسى بن نصير و طارق بن زياد ببلاد الأندلس أى سنة 95هـ/714م، أمرهما الخليفة الوليد بن عبد الملك بالتوقف والعودة إلى دمشق، فعين موسى بن نصير قبل مغادرته ابنه عبد العزيز والياً على المنطقة. و بعودة القائدين إلى دمشق يبدأ في المنطقة ما يعرف بالحضارة الإسلامية ببلاد الأندلس. وقد تميز حكم المسلمين بها و توزع إلى فترات و مراحل نحددها فيما يلي:

• عهد الولاية (95-138هـ / 710-756م)

أصبح الأندلس ولاية عربية تابعة للخلافة الأموية بدمشق، و تعاقب على حكمها في هذا العصر عشرون والياً في مدة اثنين وأربعين عاماً، كان أولهم عبد العزيز بن موسى بن نصير، و آخرهم يوسف بن عبد الرحمن الفهري، و انقسم هذا العهد إلى فترة جهاد وفتوح و عظمة للإسلام و المسلمين، و استمرت سبعة وعشرين عاماً (95هـ/714م إلى 123هـ/741م)، و فترة ضعف و مؤامرات و مكائد، و استمرت خمس عشرة سنة (123هـ/741م، و حتى سنة 138هـ/755م).¹⁶⁴

162- الحميري، صفة جزيرة، المصدر السابق، ص 2-3.

163- الحميري، صفة جزيرة، المصدر السابق، ص 3.

164- راغب السرجاني، قصة الأندلس من الفتح إلى السقوط، مؤسسة اقرأ للنشر التوزيع و الترجمة، القاهرة، ط1، 2011م، ص 85.

• عهد الإمارة (138-316هـ/755-928م)

سميت هذه الفترة باسم الإمارة لأن الأندلس أصبحت منفصلة عن الخلافة العباسية ببغداد ، و تبدأ بحكم عبد الرحمن الداخل الذي امتدت فترة حكمه أربعة وثلاثين (138هـ/ 755م وحتى سنة 172هـ/ 788م)، وتعتبر هذه الفترة من أقوى فترات الأندلس. و ينتهي تقريبا هذا العهد بفترة الضعف و الوهن ما بين (238هـ- 300هـ/852-913م)، وكان كان آخر أمرائها الأمير عبد الله بن محمد.¹⁶⁵

• عهد الخلافة (316-422هـ/929-1031م)

يبدأ هذا العهد بولاية عبد الرحمن الناصر حفيد الأمير عبد الله بن محمد ، تولى عبد الرحمن الناصر الحكم سنة (300هـ/913م)، فإذا به يقوم بتغيير الضعف إلى قوة ، والفرقة إلى وحدة. و بعد وفاته سنة (350هـ/961م)، خلفه ابنه الحكم المستنصر بالله. وبالرغم من أن الحكم المستنصر كان من أفضل حكام الأندلس إلا أنه أصيب في آخر أيامه بالشلل ، وقام باستخلاف ولده هشام بن الحكم من بعده، و لصغر سنه تولى أمر الوصاية عليه محمد بن أبي عامر الذي أصبح الحاكم الفعلي للبلاد. ظل محمد بن أبي عامر (الحاجب المنصور) يحكم الأندلس ابتداء من سنة (366هـ/976م) وحتى وفاته في سنة (392هـ/1002م)، وكان عهده يتميز بالقوة والكفاءة. والدولة العامرية (366-399هـ/976-1009م) كما وصفها بعض المؤرخين هي ذروة تاريخ الأندلس ومن أقوى فتراتها، ففيها بلغت الدولة الإسلامية الغاية في القوة، وقد استمرت ثلاثا وثلاثين سنة، وكانت مندرجة في فترة الخلافة الأموية؛ لأن الخليفة كان ما زال قائماً، وإن كان مجرد صورة.

في سنة (399هـ/1009م) توفي عبد الملك بن المنصور، فتولى أمر الحجابة من بعده أخوه عبد الرحمن بن المنصور، لكنه مع بداية توليه الحكم اشتعلت الثورات والفتن في الأندلس وما لبث أن قتل، ومنذ مقتله انفرط العقد تماماً في البلاد، وبدأت الثورات تكثر والمكائد تتوالى، وبدأت البلاد تنقسم، ومن ثم كان سقوط الدولة العامرية ومعها الخلافة الأموية في سنة (422هـ/1031م).¹⁶⁶

• عهد ملوك الطوائف (422-479هـ=1031-1086م)

نتج عن سقوط الدولة الأموية في الأندلس أن انقسمت البلاد إلى دويلات صغيرة متنازعة، واستقل كل أمير بناحيته وأعلن نفسه ملكاً عليها فدخلت البلاد بذلك في عصر جديد هو عصر ملوك الطوائف، قسمت فيه بلاد الأندلس إلى سبع مناطق رئيسة هي: أولاً: بنو عباد: وقد أخذوا منطقة إشبيلية. ثانياً: بنو زيري: وقد أخذوا منطقة غرناطة. ثالثاً: بنو جهور: وقد أخذوا منطقة قرطبة. رابعاً: بنو الأفضس بغرب الأندلس حيث أسسوا إمارة بطليوس. خامساً: بنو ذي النون: استوطنوا المنطقة الشمالية التي فيها طليطلة. سادساً: بنو عامر: استوطنوا شرق الأندلس، وكانت عاصمتهم بلنسية. سابعاً: بنو هود بمنطقة سرقسطة في الشمال الشرقي. وهكذا قسمت بلاد الأندلس إلى سبعة أقسام شبه متساوية، وكل قسم أو منطقة من هذه المناطق كانت

¹⁶⁵ - راغب السرجاني، المرجع نفسه، ص 150.

¹⁶⁶ - راغب السرجاني، المرجع السابق، ص 302.

مقسمة إلى تقسيمات أخرى داخلية، حتى وصل عدد الدويلات الإسلامية داخل أراضي الأندلس إلى اثنتين وعشرين دويلة.¹⁶⁷

• عهد المرابطين (478-541هـ/ 1085-1146م)¹⁶⁸

في أواخر حكم ملوك الطوائف استغل الإسبان تقسيم الأندلس إلى دويلات وصاروا يحتلون مدنها مدينة تلو أخرى، عندئذ استغاث أحد ملوك الطوائف وهو المعتمد بن عباد أمير مدينة أشبيلية بيوسف بن تاشفين أمير دولة المرابطين بالمغرب والتي كانت حينئذ تحكم غرب إفريقيا كله، ولم يتردد ابن تاشفين في إنقاذ الأندلس، وتحرك بنفسه على رأس جيشه ليلتقي مع جيش الإسبان في معركة الزلاقة في سنة 479هـ/ 1086م ثم عاد إلى المغرب.

بعد ذلك تكررت هجمات الإسبان مرة أخرى على الأندلس، بل وازداد النزاع بين أمراء الطوائف، فاجتمع فقهاء الأندلس على دعوة يوسف بن تاشفين لضم الأندلس إلى دولة المرابطين، فتوجه ابن تاشفين إلى الأندلس مرة أخرى وضمها إلى دولته، ونشر العدل، وساد الأمن، وازدهرت التجارة، وتحمل جيش المرابطين عبء الجهاد والدفاع عن الثغور، ومع أن حكم المرابطين للأندلس كان أقل من ستين سنة، إلا أن عهدهم يوصف بأنه كان بالنسبة للأمة الأندلسية عهد استقرار نسبي، تمتعت فيه بنوع من الدعة والرخاء.

• عهد الموحيدين (541-642هـ/ 1146-1244م)¹⁶⁹

كانت دولة المرابطين في أواخر عهدها تتجه بقوة نحو كارثة محققة، وكان لا بد أن تتحقق سنة الله تعالى بتغيير هؤلاء واستبدالهم بغيرهم، وهذا ما تم بالفعل، إذ قام رجل من قبائل مصمودة البربرية يدعى محمد بن تومرت بثورة على المرابطين، وكان محمد بن تومرت هذا صاحب منهج في التغيير والإصلاح. وقامت دولة الموحيدين على أساس دعوة دينية إصلاحية، وكانت للموحيدين فلسفة في الحكم قوامها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع الزهد في الدنيا، وأبرز من حكم في هذه الدولة أبو يوسف يعقوب المنصور الذي انتصر على الإسبان انتصاراً ساحقاً في معركة الأرك سنة (591هـ/1195م)، واستطاع إخضاع معظم بلاد الأندلس تحت راية الموحيدين، ولكن الموحيدين عادوا فهزموا في موقعة حصن العقاب سنة (609هـ= 1212م)، فهان أمرهم، ثم بدأت الدولة تضعف وتنهار بسبب الحروب الداخلية بين زعمائها واستغل الإسبان ذلك فاستولوا على معظم مدن الأندلس.

• مملكة غرناطة وسقوط الأندلس (635-897هـ= 1237-1492م)¹⁷⁰

بعد أن ضعفت سيطرة الموحيدين في الأندلس، عادت البلاد وتفككت إلى إمارات صغيرة ضعيفة متناحرة، وزاد ضغط الإسبان على المسلمين، ولكن برز في هذه الفترة أبو عبد الله محمد بن يوسف المعروف بابن الأحمر واستطاع أن يسيطر على مدينة غرناطة رغم سقوط باقي مدن الأندلس بأيدي الإسبان الواحدة تلو الأخرى فسقطت قرطبة وبلنسية وأشبيلية وغيرها، ولم يبق بأيدي المسلمين إلا مدينة غرناطة التي استمرت بعد هذا الانهيار الكبير لمدة تقرب من 250 سنة، ولكن في النهاية ضعف أمرها في أواخر عهدها، وسقطت أمام الإسبان في سنة (897هـ/ 1492م).¹⁷¹

2/ تحديد مفهوم التعايش الديني لغة و اصطلاحاً و المنظور الإسلامي حوله:

¹⁶⁷ - نفسه، ص 323.

¹⁶⁸ - نفسه، ص 463-528.

¹⁶⁹ - راغب السرجاني، المرجع السابق، ص 531-630.

¹⁷⁰ - نفسه، ص 636.

¹⁷¹ - نفسه، ص 637.

إذا كانت الحضارة الرومانية قد اشتهرت بكثرة الطرق التي تربط بين أرجاء الإمبراطورية، حتى قيل أن كل الطرق تؤدي إلى روما فإن الحضارة الإسلامية قد أزالت الحواجز والمسافات و قربت الطرق بين البشر وأمامهم، حتى يذكر العالم الجغرافي الإصطخري مثلاً عن مسلمي ما وراء النهر: "وأما سماحتهم فإن الناس في أكثر ما وراء النهر كأنهم في دار واحدة ما ينزل أحد بأحد إلا كأنه داخل دار نفسه..."، وهكذا أزالت الحضارة الإسلامية الحواجز النفسية والمكانية بين أبنائها في مختلف أنحاء العالم فجمعت الشتات و لملت الممزق منها فكانت بحق حضارة إنسانية عالمية.

و لها كانت الحضارة الإسلامية حضارة العدل والمساواة بين الناس دون النظر إلى ألوانهم أو أجناسهم، فقد استطاعت الحضارة الأندلسية أن تتعايش تحت سمائها الكثير من الأجناس و الديانات. وبهذا شكلت بلاد الأندلس تحت راية الخلافة الإسلامية أرقى النماذج التي عرفها التاريخ في مسألة التعايش الديني بين الأديان السماوية (الإسلام-المسيحية-اليهودية).
أ/ التعايش لغة:

جاء في معجم المعاني الجامع أن فعل تَعَايَشَ : تَعَايَشَ يَتَعَايَشُ ، تَعَايَشًا ، فهو مُتَعَايِشٌ أي: تَعَايَشُوا : عاشوا على الألفة والمودة. و تَعَايَشَ النَّاسُ: وُجِدُوا في نفس الزَّمان والمكان و مُجْتَمَعٌ طَائِفِيٌّ يَعْيشُ أَهْلُهُ فِي تَعَايِشٍ وَوَنَامٍ : يَعْيشُونَ فِي تَسَاكُنٍ وَتَوَافُقٍ دَاخِلِ الْمُجْتَمَعِ عَلَى الرَّغْمِ مِنْ اخْتِلَافِهِمُ الدِّينِيَّ وَالْمَذْهَبِيَّ.

و التَّعَايِشُ السِّلْمِيُّ: تَعْيِيرٌ يُرَادُ بِهِ خَلْقُ جَوْ مِنْ التَّفَاهُمِ بَيْنَ الشُّعُوبِ بَعِيدًا عَنِ الحَرْبِ وَالْعُنْفِ. و أما في المعجم الوسيط فكلمة عيش، لغة: عَايَشَهُ: عاش معه، عَيْشَهُ: أعاشه، وتَعَايَشُوا: عاشوا على الألفة والمودة ومنه التعايش السِّلْمِيُّ.¹⁷²

ب/ التعايش اصطلاحاً:

يقصد به أن يعيش الرجل مع الخلق، فيسلم منهم وينصفهم من نفسه، فيلقى الله عزَّ وجلَّ، وقد أدى إليهم حقوقهم، وسلم بدينه بين ظهرانيهم.

و أما فيما يخص التعايش الديني و هو المراد به أن تلتقي إرادة أهل الأديان السماوية و الحضارات المختلفة من أجل أن يسود الأمن و السلام العالم، و حتى تعيش الإنسانية في جو من الإخاء و التعاون على ما فيه الخير الذي يعم بين البشر جميعاً دون استثناء.

و يرى البروفيسور مزهر الخفاجي من جامعة بغداد أن المعنى الاصطلاحي للتعايش المتداول بين الطبقة المثقفة هو أن: "العيش مع الآخرين مع بذل الجهد في أن يكون هذا العيش مقبولاً و متقبلاً من الطرف الآخر، مع نبذ كل ما من شأنه تعكير صفو الجو، و الألفة، و الاجتماع الصالح" و يضيف أن "المعنى الاصطلاحي ينصرف بحسب دلالاته الوضعية إلى التعايش بين أصحاب الديانات و الملل و النحل، و لربما ينصرف بحسب القرينة إلى المعنى السياسي، فيكتسب مدلولاً سياسياً و غير ذلك".¹⁷³

و الواضح أن التعايش تفاعل متبادل بين طرفين في العادات أو المعتقد والدين، و يكون في المجتمعات المتنوعة الديانات والثقافات، والتي ينتمي أفرادها إلى أصول مختلفة في الثقافة والدين، فالتعايش يبدأ من الاعتراف بالآخرين والعمل على قبولهم كما هم.

¹⁷² - المعجم الوسيط، مادة عيش، ص 663.

¹⁷³ - مزهر الخفاجي و ماجد مشير غائب، التعايش و التسامح الحضاري في إطار تنوع بشري و ثقافي -وحدة حضارات العراق القديم انموذجا-، مجلة لارك للفلسفة و اللسانيات و العلوم الاجتماعية، ج1، العدد 28، 2018/11/32، ص 425.

ج/ التعايش من وجهة الشارع الإسلامي:

ينطلق التعايش في الإسلام من ضوابط حددها القرآن وتبنتها السنة النبوية الشريفة نذكر منها:

• حرية الاعتقاد مكفولة حيث أعلن القرآن صراحة أنه لا يجبر أحدا على معتقده ولا يكرهه على الدخول في دين لا يريده، فقال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾.¹⁷⁴ وقال: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾.¹⁷⁵ وقال: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [٩٩].¹⁷⁶

• بناء على ذلك وجدنا القرآن يؤسس لمبدأ التعايش حيث لم تقتصر النصوص الإسلامية على التأكيد على إنسانية الإنسان وحصانته، بل أقامت كما من الجسور بين المسلمين وغيرهم، فثمة نصوص خاطبت خلق الله كافة من كل لون وجنس وملة، ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾.¹⁷⁷ وقال: تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾¹⁷⁸

وقال تعالى:

وقال تعالى: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نَفَرَقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ﴾¹⁷⁹

كل هذه الآيات تفتح باب التلاقي بين المسلمين وغيرهم معلنة أن المسلمين مؤمنون بكل الأنبياء والرسول وأن جوهر الرسالات السماوية واحد في غير تعارض أو تنافر. هذه مجموعة من المبادئ لا بد من وضعها نصب أعيننا ونحن نتحدث عن التعايش، وهناك كثير من التشريعات العملية التي تعضد مبدأ التعايش مع الآخر، منها: إباحة أكل طعام أهل الكتاب وإباحة طعامنا لهم، ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ﴾¹⁸⁰ وإباحة أكل الطعام بين المسلم وأهل الكتاب تتضمن إباحة المجالسة والمزاورة والتعامل وتبادل المصالح، سواء كانوا هم قلة يعيشون بين أظهرنا أو كان المسلمون قلة يعيشون بين أظهرهم أو ما يعرف بالجاليات الإسلامية، وهذه من أسباب تدعيم التعايش.¹⁸¹ ومنها: إباحة زواج المسلم من المحصنات والعهيفات من أهل الكتاب، قال تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ﴾¹⁸²

فهذه آية صريحة في قوة صلة المسلم بأهل الكتاب، لأن فيها حل زواج المسلم من المرأة المحصنة العفيفة

¹⁷⁴ - البقرة، الآية 256.

¹⁷⁵ - الكهف، الآية 29.

¹⁷⁶ - يونس، الآية 99.

¹⁷⁷ - الحجرات، الآية 13.

¹⁷⁸ - النساء، الآية 01.

¹⁷⁹ - البقرة، الآية 285.

¹⁸⁰ - المائدة، الآية 05.

¹⁸¹ - مفهوم التعايش و ضوابطه، موسوعة الفتاوى، ركن العقائد، <http://www.fatawa.com/view/15322> أطلع عليه بتاريخ 2021/04/22

الساعة 07:00.

¹⁸² - المائدة، الآية 05.

الكتابية، وفي هذا فتح لباب التراحم والمودة وتداخل الأنساب والأرحام والحب بين المسلم وأهل الكتاب.

183

فهذه الأدلة وغيرها من أحكام البيوع والإيجارات والشركات دالة على جواز التعايش بين المسلم وغير المسلم، وقد وجد في تاريخ المسلمين سوابق تدل على التعايش سواء بين غير المسلمين في مجتمع المسلمين، أو مسلمين كجالية في مجتمع غير مسلم، من ذلك: التعايش في مكة حيث نزل الوحي على النبي صلى الله عليه وسلم، وأمره بالدعوة إلى الإسلام وتبليغ القرآن ولم يأمره بالخروج من مكة، ولم يأذن له ولا للمسلمين بالخروج حتى تعرضوا للتعذيب والمنع والقتل، وحتى تعرض النبي صلى الله عليه وسلم نفسه لمحاولة القتل والسجن، ﴿وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ﴾¹⁸⁴ كما عاش المسلمون في الدولة الإسلامية مع أهل الكتاب، بل والوثنيين في عصر الخلافة الراشدة والدولة الأموية والعباسية، ودولة المماليك والعثمانية في جميع البلدان الإسلامية، وكانت بينهم وبين المسلمين صلات ومعاملات، ولم يؤمر المسلمون بقتلهم أو إخراجهم من الدولة الإسلامية.

3/ التعايش بين الإسلام واليهودية خلال عصر ملوك الطوائف (عوامله ومظاهره):

قبل الخوض في غمار الحديث عن سماحة الإسلام الذي مكن اليهود من العيش بسلام و التعايش مع الحضارة الإسلامية في الأندلس دعونا نلقي نظرة خاطفة عن حالة اليهود ومراكزهم قبل أن تغرس الحضارة الإسلامية جذورها بشبه الجزيرة الإيبيرية.

حالة اليهود وأهم مراكز استيطانهم: أجمعت معظم المصادر التاريخية على أن الوجود اليهودي ضارب عمقه في التاريخ السحيق للمنطقة، وتذكر مختلف المصادر اليهودية والإسبانية- نقلا عن الأستاذ ياسين أحمد صالح الدليمي من جامعة تكريت بالعراق- "على قدم الوجود اليهودي في إسبانيا، إذ تذكر على أن اليهود قدموا إلى الأندلس على شكل أسرى في زمن أشبان".¹⁸⁵ وهناك إشارات عديدة في المصادر المختلفة على التمرکز اليهودي في المدن الإسبانية الآتية: طليطلة، قرطبة، غرناطة، وإشبيلية.¹⁸⁶

وقد عاش اليهود قبل الفتح الإسلامي للمنطقة حياة الاضطهاد والبؤس والشقاء، إذ أجمعت معظم المصادر التاريخية العربية والأعجمية على تعرض اليهود للاضطهاد والقهر من قبل السلالات الحاكمة في المنطقة. عرفت منطقة الأندلس خلال حكم القوط حياة الاستبداد وسوء تسيير الحكم مما انعكس سلبا على حياة الناس الذين اضطرت أحوالهم وساءت معيشتهم، خاصة اليهود الذين "ضيق عليهم و عوملوا معاملة في غاية السوء من قبل مختلف ملوك القوط بدءا بالملك سسبت (Sise but)(612-621م) الذي وضع القيود على اليهود".¹⁸⁷ ولم يتوقف الأمر على هذا فقد نصت قرارات مجلس طليطلة سنة 587م على إكراه اليهود اعتناق المسيحية، كما حرم عليهم شراء عبدا مسيحيا، الأمر الذي صعب عليهم زراعة أراضيهم أو امتلاك مزارع كبيرة. وعموما إن سوء الأحوال التي كان يتخبط فيها اليهود دفعت بهم إلى التطلع لمن ينقذهم

¹⁸³ - مفهوم التعايش و ضوابطه، موسوعة الفتاوى، ركن العقائد، <http://www.fatawa.com/view/15322> أطلع عليه بتاريخ 2021/04/22

الساعة 07:00.

¹⁸⁴ - الأنفال، الآية 30.

¹⁸⁵ - ياسين أحمد صالح الدليمي، التسامح العربي الإسلامي مع يهود الأندلس من الفتح حتى السقوط، مجلة الدراسات التاريخية و الحضارية، مج5، العدد 16، أبريل 2013 جامعة تكريت، العراق، ص 155.

¹⁸⁶ - ياسين أحمد صالح الدليمي، التسامح العربي الإسلامي مع يهود الأندلس من الفتح حتى السقوط، المرجع السابق، ص 155-163.

¹⁸⁷ - ياسين أحمد صالح الدليمي، التسامح العربي الإسلامي مع يهود الأندلس من الفتح حتى السقوط، المرجع السابق، ص 164.

من ذلك الجحيم، فتوجهت أبصارهم باتجاه الضفة المقابلة من عدوة الأندلس ليجدوا أن المسلمين هم خير منقذ ومعين لهم من التخلص من حياة البؤس و الشقاء التي كانوا يحيونها تحت حكم القوط. و بالفعل " فلم يطل انتظارهم حتى جاء الفاتحون المسلمون العرب ليغيروا من بؤسهم و شقائهم بمنحهم حرية لم يألفوها من قبل، حدث هذا في سنة 92 هـ وما بعدها.."¹⁸⁸

سماحة الإسلام تشع على اليهود: جاء الإسلام إلى الأندلس ليترك القلوب قبل الأبواب فيكشف عن سماحة لم يعدها اليهود من ذي قبل، فقد عامل المسلمون "اليهود معاملة حسنة مع منحهم الثقة اللازمة، و عهدوا إليهم بحراسة بعض المدن التي تم فتحها، و تمتع اليهود بتسامح لافت من جانب الفاتحين."¹⁸⁹ و قد تجلت مظاهر هذا التسامح في إطلاق المسلمين لليهود حريتهم الدينية في ممارسة طقوسهم الخاصة مصداقا لقول الله تعالى: ﴿ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴾¹⁹⁰ كما أعادوا إليهم أملاكهم المصادرة أو المغتصبة، فنشطوا كثيرا في المجتمع و الدولة و أقبلوا على تعلم العربية لغة الفاتحين.

191

استطاع المسلمون أن يكرسوا مبادئ الحرية و العدل و المساواة عكست تعاليم دينهم الإسلامي في فتوح البلدان خاصة بمنطقة الأندلس، فنشروا تسامحهم و أظهروا حسن إدارتهم للبلاد فسرت العدالة بين الجميع، مسلمين و ذميين، عرب و عجم. و تؤكد لنا الأستاذة زهيرة مشرنن من جامعة تلمسان أن الإسلام قد وضع علاقة شرعية بين المسلمين و غير المسلمين أساسها البر و العدل و الإحسان، لذلك عاش المسلمون و اليهود و النصارى في الأندلس في سلام و وئام و تفاهم، بفضل التوجيه الحكيم،¹⁹² و هذا مصداقا لقول الله تعالى في محكم تنزيله: ﴿ لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾¹⁹³ و لأن الأندلس لم تنعم طوال فترات تاريخها بحكم عادل و رحيم كما عاشت في ظل الحكم الإسلامي الذي كانت قوانينه قائمة على العقل و الرحمة و حسن المعاملة، فقد أكد لنا ديورانت-تقلا عن الأستاذة مشرنن- يانسانية المسلمين في معاملة أهل الذمة في الأندلس إذ يقول: "عامل الفاتحون أهل البلاد المفتوحة معاملة لينة طيبة و لم يصادروا إلا أراضي الذين قاوموهم بالقوة، و لم يفرضوا الضرائب على الأهليين من السكان أكثر مما كان يفرضها عليهم القوط الغربيون و أطلقوا لهم الحرية الدينية، ما لم تتمتع به إسبانيا إلا في أوقات قليلة و نادرة."¹⁹⁴

وبالرغم من بشاعة الصورة التي كان يحملها المسلمون عن اليهود، إلا أنهم تعاملوا معهم بالعدل و الإنصاف و كثرة التسامح، كما التزمت الدولة باحترام إرادتهم و صون حريتهم في ممارسة شعائرهم و حماية أرواحهم و معابدهم و ممتلكاتهم،¹⁹⁵ و يظهر إنصاف المسلمين لليهود و هم يتحدثون عن رحلاتهم، حيث يقول ابن صاعد الأندلسي في وصف إسحاق بن قسطار: "و كان حميد المذهب، جميل الأخلاق جالسته كثيرا، فما

¹⁸⁸ - ياسين أحمد صالح الدليمي، التسامح العربي الإسلامي مع يهود الأندلس من الفتح حتى السقوط، المرجع السابق، ص 166.

¹⁸⁹ - ياسين أحمد صالح الدليمي، التسامح العربي الإسلامي مع يهود الأندلس من الفتح حتى السقوط، المرجع السابق، ص 167.

¹⁹⁰ - الكافرون، الآية 06.

¹⁹¹ - ياسين أحمد صالح الدليمي، التسامح العربي الإسلامي مع يهود الأندلس من الفتح حتى السقوط، المرجع السابق، ص 168.

¹⁹² - زهيرة مشرنن، التعايش الديني في الأندلس، مجلة أنثروبولوجية الأديان، العدد 20، يناير 2018، ص 81.

¹⁹³ - المهمتحة، الآية 08.

¹⁹⁴ - زهيرة مشرنن، التعايش الديني في الأندلس، مجلة أنثروبولوجية الأديان، العدد 20، يناير 2018، ص 81.

¹⁹⁵ - محمد علي مكي، التسامح الإسلامي، ندوة الحضارة الإسلامية في الأندلس و مظاهر التسامح، جامعة القاهرة، مصر، 2003، ص 59-71.

رأيت يهوديا مثله في رجاحته، و صدقه و كمال مروءته، و كان متقدما في علم اللغة العبرانية بارعا في فقه اليهود...¹⁹⁶

ويدل تتلمذ عددا من اليهود على أيدي أساتذة مسلمين خلال عصر ملوك الطوائف على وجود علاقات حسنة بين الأساتذة المسلمين و التلاميذ اليهود، و من الإشارات الدالة على هذا التتلمذ ما كتبه أحمد بن عبد الملك بن شهيد: "جلس إلي يوما يوسف بن إسحاق الإسرائيلي، و كان أفهم تلميذ مربي."¹⁹⁷ كما نجد من مظاهر هذا التعايش الديني بين المسلمين و اليهود هو تأثر هؤلاء باللغة العربية بشكل كبير فجددهم يتصلون بالثقافة العربية فمثلا الشعر إذ اختلف مؤرخو الأدب اليهودي في كيفية استعارة وزن الشعر العربي، وبذلك أخذت الاستعارة من العرب تزداد شيئا فشيئا وبدأ التأثير العريب يقوى، و بدأ نظام القافية يأخذ في الظهور فهياً بذلك مرحلة جديدة لانتشار السجع و استعمالاته.¹⁹⁸ و مما لاشك فيه أن معرفة يهود الأندلس بالمسلمين و اختلاطهم بهم و نشوء علاقات حسنة بينهم مكنتهم إلى حد ما من تبادل التأثيرات، و الدليل على ذلك التزامهم بيوم الأحد كعطلة رسمية ظل معمولاً به حتى أواخر القرن 5هـ، /ق 12 م استناداً إلى نص ابن حيان القرطبي.

توفرت في بلاد الأندلس الإسلامية أسباب اللقاء و التلاقح بين جميع العناصر المكونة لسكانها مما جعل الكل يندمج ككتلة واحدة في دواوين الحكم و مجالس العلم و منابر المناظرة، و في فضاء العمل و التجارة، و بذلك تفاعلت مختلف اللغات و اللهجات و ذابت الألسن، و ما إن جاء القرن 3هـ/9م حتى تعربت بلاد الأندلس بكل ما فيها، و قد تجلى ذلك - حسب ما أوردته الأستاذة مشرنن- "في إعجاب اليهود و النصارى بثقافة العرب فانتشر بينهم الترف العقلي، و تطلعوا إلى المعرفة، و تعلقوا بالثقافة العربية، و كان ذلك بدافع الارتقاء بأوضاعهم الاقتصادية و الاجتماعية، و ذلك لأن اللغة العربية هي اللغة الرسمية في الأندلس."¹⁹⁹ و بهذا انتشرت اللغة العربية بين أوساط اليهود، و ظلت وسيلة للتعبير و الكتابة، و أصبح الشعر وسيلة تفاعل و تأخ و تسامح و تعايش ديني أسهم فيه جميع العناصر المشكلة للمجتمع الأندلسي، و لعل من أبرز تجليات التعايش الديني اليهودي في بلاد الأندلس ما أوردته الأستاذة زهيرة مشرنن حول القصيدة الكبيرة التي نظمها

الشاعر اليهودي إسحاق بن إبراهيم بن سهل الأندلسي في مدح الرسول ﷺ
 جَعَلَ الْمُهِيمُنْ حُبَّ أَحْمَدَ شَيْمَةً **** وَأَتَى بِهِ فِي الْمُرْسَلِينَ كَرِيمَةً
 فَعَدَا هَوَاهُ عَلَى الْقُلُوبِ تَمِيمَةً **** وَغَدَا هُدَاهُ لِهَدْيِهِمْ تَمِيمَةً
 صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا
 أَبْدَى جَبِينُ أَبِيهِ شَاهِدُ نُورِهِ **** سَجَعَتْ بِهِ الْكَهَّانُ قَبْلَ ظُهُورِهِ
 كَالطَّيْرِ عَرَّدَ مُعْرَبًا بِصَفِيرِهِ **** عَنِ وَجْهِهِ إِصْبَاحٌ يُطِلُّ وَسِيمًا
 صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا
 أُنْسَ الرِّسَالَةَ بَعْدَ شِدَّةِ نَفَرَةٍ **** مُنْجِي الْبَرِيَّةِ وَهِيَ فِي يَدِ غَمْرَةٍ
 مُحْيِي التُّبُوَّةِ وَالْهَدَى عَنْ فِتْرَةٍ **** فَكَأَنَّمَا كَفَلَ الرَّشَادَ يَتِيمًا

¹⁹⁶ - ابن صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، تح: الأب لويس شيخو اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، د.ط، 1912، ص 89.

¹⁹⁷ - الونشريسي، المعيار العرب و الجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية و الأندلس و المغرب، تح: محمد حجي، ج 11، دار الغرب الإسلامي، بيروت، د.ط، 1981، ص 111-112.

¹⁹⁸ - إبراهيم موسى الهنداوي، الأثر العربي في الفكر اليهودي، المكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، د.ط، 1963، ص 79.

¹⁹⁹ - زهيرة مشرنن، التعايش الديني في الأندلس، مجلة أنثروبولوجية الأديان، العدد 20، يناير 2018، ص 83.

صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا²⁰⁰

خاتمة:

استطاعت الأندلس خلال الحكم الإسلامي أن تعطي العالم بأسره أروع مثال عن التعايش الديني، وأن تقدم لنا أعظم إنجاز حضاري على مر الدهور و العصور، فقد كانت التعددية الدينية و اللسانية في المجتمع الأندلسي الصورة الحية و الناطقة لمدى التعايش الديني والتسامح العقدي بين الأديان السماوية، ولم تتوقف هذه التعددية عند حد الإقرار بحق الآخر في الوجود والحياة بل تعدته إلى احترام حريته و شعائره واختيار معتقده بلا إكراه ولا تضيق، وبسبب هذا شكلت البلاد الأندلسية فضاء إنسانيا ممتازة و مناخا مناسباً للتعايش والتفاهم و التفاعل بين المسلمين وأهل الذمة من اليهود والنصارى. ولأن الإسلام دين عدل وتسامح فقد زادت الثقة بين المسلمين و الذميين و توطدت العلاقات و زادت أسباب الألفة و المودة، و اندمج الكل في فضاء واحد مشكلين جسدا واحدا متناغما في فسيفساء من الاختلافات الأمر الذي خلق لنا تلك اللوحة الرائعة عنوانها الأندلس الإسلامية التي يضرب به المثل إلى غاية يومنا الحالي في التسامح والتعايش الديني.

من هذا يتضح أن الإسلام كدين وحضارة لا يشكل ولم يشكل أبدا على مر العصور أي عائق في وجه التعايش مع الآخرين، إلا أن الثقافات العربية والإسلامية المعاصرة السائدة اليوم هي التي تشكل هذا العائق، ليس في وجه التعايش مع الآخر فحسب بل في صميم تعايشها مع بعضها البعض من جهة، ومع قيم حضارتها نفسها من جهة أخرى، ولا يعني هذا دعوة إلى تذويب الفوارق بين المسلمين وغيرهم، حيث أول خطوة في التعايش هي تحديد الهوية في إطار الثوابت الحضارية للأمة، حيث بها تتحدد الخصوصية التي تعبر عن التنوع الذي هو شرط التفاعل (التعايش) مع الذات ومع الآخر، وعلى أساس هذا التنوع يصبح للحقوق معنى وللواجبات مكان، وهما أصلان رئيسان من أصول قواعد التعامل في إطار التعايش، فإبراز الخصوصية بتحديد الهوية والتأكيد عليها يعني الرغبة في الحوار والتعاون أكثر مما يعني التقوقع والانعزال.

التوصيات:

- دراسة التاريخ لا تتوقف عند مجرد الاستئناس بمروياته بل يتعداه إلى أخذ العبرة و الدروس لذلك وجب علينا وضع صوب أعيننا نموذج الأندلس في التعايش الديني و التسامح الذي نحن بأمس الحاجة إليه في ومننا هذا.
- ضرورة استقراء التاريخ الأندلسي بكل تفاصيله لنجعل منه المثل الذي يحتذى به في التعاون بين مختلف الأديان السماوية من أجل توفير ما فيه خير و سعادة البشرية جمعاء.
- نبد العنف و الفرقة بين أفراد المجتمع الواحد و بين مختلف الشعوب و الديانات، و العمل على إشاعة حوار الشعوب و تلاقح الحضارات و التعاون بين الأديان دون المساس بخصوصية أي أحد منها.

قائمة البيبليوغرافيا:

- 1/ القرآن الكريم
- 2/ الأندلسي ابن صاعد ، طبقات الأمم، تح: الأب لويس شيخو اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، د.ط، 1912م.
- 3/ الدليمي ياسين أحمد صالح ، التسامح العربي الإسلامي مع يهود الأندلس من الفتح حتى السقوط، مجلة الدراسات التاريخية و الحضارية، مج5، العدد 16، أبريل 2013 جامعة تكريت، العراق.
- 4/ الهنداوي إبراهيم موسى ، الأثر العربي في الفكر اليهودي، المكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، د.ط، 1963م.

²⁰⁰ -زهيرة مشرنن، التعايش الديني في الأندلس، مجلة أنثروبولوجية الأديان، العدد 20، يناير 2018، ص 83-84.

- 5/ الونشريسي أحمد بن يحيى، المعيار المعرب و الجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية و الأندلس والمغرب، تح: محمد حجي، ج11، دار الغرب الإسلامي، بيروت، د.ط، 1981م.
- 6/ الحميري عبد الله محمد بن عبد الله بن عبد المنعم ، صفة جزيرة الأندلس منتخبة من كتاب الروض المعطار في خبر الأقطار، دار الجيل، لبنان، ط2، 1988م.
- 7/ مشرنن زهيرة ، التعايش الديني في الأندلس، مجلة أنثروبولوجية الأديان، العدد 20، يناير 2018م.
- 9/ مكي محمد علي ، التسامح الإسلامي، ندوة الحضارة الإسلامية في الأندلس و مظاهر التسامح، جامعة القاهرة، مصر، 2003 م.
- 10/ السرجاني راغب ، قصة الأندلس من الفتح إلى السقوط، مؤسسة اقرأ للنشر التوزيع و الترجمة، القاهرة، ط1، 2011م.
- 12/ الخفاجي مزهر و ماجد مشير غائب، التعايش و التسامح الحضاري في إطار تنوع بشري و ثقافي-وحدة حضارات العراق القديم انموذجا-، مجلة لارك للفلسفة و اللسانيات و العلوم الاجتماعية، ج1، العدد 28، 2018/11/32م.
- 13/ المعجم الوسيط، مادة عيش.
- 14/ مفهوم التعايش و ضوابطه، موسوعة الفتاوى، ركن العقائد، <http://www.fatawa.com/view/15322> أطلع عليه بتاريخ 2021/04/22 الساعة 07:00 .

دور المؤسسات الإعلامية في بناء وترسيخ ثقافة التعايش السلمي في المجتمع العربي

The role of media institutions in building and establishing a culture of peaceful coexistence in Arab society

د.سرمد جاسم محمد الخزرجي/العراق/جامعة نكريت/كلية الآداب/علم الاجتماع اختصاص الانثروبولوجيا
أ.عمي علي صبرينة/الجزائر/جامعة محمد بوضياف المسيلة/ اختصاص علم النفس العمل والتنظيم

الملخص:

شهدت ساحة العالم العربي العديد من التغييرات والتحولات، وما زالت المجتمعات البشرية العربية تعاني لحد اليوم ويلات الحروب من دمار وهلاك واستغلال. وأصبح الناس يعيش في خوف وضيق وقلق بشأن المجهول الذي ينتظرهم، نتيجة تفشي مختلف اشكال العنف والاضطهاد. وللقضاء على هذه الحروب التي أدت الى ظهور جماعات إرهابية وظهور صراعات بين الأديان والحضارات وصراعات بين المذاهب الطائفية، أصبح من الضروري تبني ثقافة التعايش السلمي، التي تقوم على مبدأ قبول فكرة تعدد المذاهب وعدم اللجوء الى الصراع، كما تعني عدم تدخل الدول في شؤون الدول الأخرى.

ومن بين المؤسسات التي تلعب دورا فاعلا في تعزيز وتوطيد ثقافة التعايش السلمي، نجد المؤسسات الإعلامية سواء المطبوعة منها كالصحف ووكالات الأنباء، او المرئية المسموعة كالتلفزيون والإذاعة ووسائل التواصل الاجتماعي. وهذا باعتبار ان المؤسسات الاعلامية تلعب دورا حيويا في تثقيف عامة الجمهور من جهة، وكونها من اهم الوسائل التي يقبل عليها الفرد من جهة اخرى.

في ضوء ما ذكرناه اعلاه جاء هذا المقال بهدف تحقيق مجموعة من الأهداف، بما في ذلك تأصيل مفهوم المؤسسات الاعلامية والإعلام وما هي مقوماته. وأيضا محاولة تناول مفهوم ثقافة التعايش السلمي بشيء من التفصيل، بالإضافة الى توضيح الدور الذي تلعبه المؤسسات الاعلامية في نشر وترسيخ ثقافة التعايش السلمي في المجتمعات العربية. ولتحقيق اهداف هذه الدراسة استخدمنا المنهج الوصفي التحليلي، باعتباره انسب الطرق التي تحقق أغراض البحث حيث يتيح الاستفادة من الادبيات والدراسات المتعلقة بهذا الموضوع، وتحليلها وتصنيفها لتحقيق اهداف البحث الحالي.

الكلمات المفتاحية: المؤسسات الإعلامية، ثقافة التعايش السلمي، المجتمع العربي.

Abstract:

The Arab world has undergone many changes and transformations, and the Arab human societies continue to suffer the horrors of war from destruction, destruction and exploitation. People are living in fear, distress and anxiety about the unknown that awaits them as a result of the spread of various forms of violence and persecution. In order to eliminate these wars which led to the emergence of terrorist groups and the emergence of conflicts between religions and civilizations and conflicts

between sectarian sects, it became necessary to adopt a culture of peaceful coexistence based on the principle of acceptance of the idea of multiplicity of doctrines and non-recourse to conflict .

Among the institutions that play an active role in promoting and establishing a culture of peaceful coexistence, we find media organizations, such as newspapers, news agencies, or television / radio. This is because media organizations play a vital role in educating the general public on the one hand and being one of the most important means on which the individual accepts.

In light of the above, this article aims to achieve a set of objectives, including the consolidation of the concept of media institutions and the media and its components. As well as to try to address the concept of culture of peaceful coexistence in some detail, in addition to clarifying the role played by media institutions in the dissemination and consolidation of a culture of peaceful coexistence in Arab societies. In order to achieve the objectives of this study, we used the descriptive method of the desk, as the most appropriate methods to achieve the purposes of research, where it enables the use of literature and studies on this subject, and analysis and classification to achieve the objectives of the current research.

Keywords: Media Institutions, Peaceful Coexistence - Arab Society.

المقدمة:

شهدت ساحة العالم العربي العديد من التغييرات والتحويلات المتلاحقة، وما زالت المجتمعات البشرية العربية تعاني لحد اليوم ويلات الحروب والاستعمار من دمار وهلاك واستغلال. وأصبح الناس يعيش في خوف وضيق وقلق بشأن المجهول الذي ينتظرهم، نتيجة نقشي مختلف اشكال العنف والاضطهاد (العزیز، ص 7)، وللقضاء على هذه الحروب التي أدت الى ظهور جماعات إرهابية وظهور صراعات بين الأديان والحضارات وصراعات بين المذاهب الطائفية، أصبح من الضروري تبني ثقافة التعايش السلمي، التي تقوم على مبدأ قبول فكرة تعدد المذاهب وعدم اللجوء الى الصراع (الفضلي، 2014، ص222). واحترام كرامة الانسان وعدم الاعتماد على العنف كمخرج لحل أية مشكلة أيا كانت نوعها (العزیز، ص105)، فالتعايش السلمي هو المحور الأساسي لفهم الواقع الإنساني، ومن ثم انفتاح الفرد على الآخرين الذين يشاركونه الحياة ويتقاسمون معه فضاء الحرية الفسيح، ويعد التعايش السلمي ضرورة ملحة للتقارب بين أبناء المذاهب والأديان، وضرورة إنسانية للتواصل والتفاهم بين بني البشر والتي تحتل مقدمة الحاجات الإنسانية وتعد من اهم القيم الحضارية للأمم والشعوب، لذا فان تحقيقه والحفاظ عليه هو أثر حتمي لشيوع السلم والأمن الاجتماعي (ناصر، 2019، ص3). تناول البحث اربعة مباحث يتألف المبحث الاول من عناصر البحث، اما المبحث الثاني من مفاهيم ومصطلحات البحث وماهية المؤسسات الاعلامية، اما المبحث الثالث يتألف من ماهية التعايش السلمي، اما المبحث الرابع يتكون من المبحث الرابع دور المؤسسات الإعلامية في بناء وترسيخ ثقافة التعايش السلمي في المجتمع العربي ثم الخاتمة واخيرا قائمة المراجع.

المبحث الاول الاطار العام للبحث / عناصر البحث

تعد دور المؤسسات الاعلامية في بناء وترسيخ ثقافة التعايش السلمي في المجتمع العربي لها دور كبير بين المؤسسات التي تلعب دورا فاعلا في تعزيز وتوطيد ثقافة التعايش السلمي، نجد المؤسسات الإعلامية سواء المطبوعة منها كالصحف ووكالات الانباء أو المرئية / المسموعة كالتلفزيون والإذاعة. وهذا باعتبار ان

المؤسسات الإعلامية تلعب دورا حيويا في تثقيف عامة الجمهور من جهة ، وكونها من اهم الوسائل التي يقبل عليها الفرد من جهة اخرى .

في ضوء ما ذكرناه اعلاه جاء هذا المقال بهدف الإجابة على التساؤلات التالية:

-ما المقصود بالمؤسسات الإعلامية والاعلام ؟

-ما المقصود بالتعايش السلمي ؟

-ما هو الدور الذي تلعبه المؤسسات الإعلامية في نشر وترسيخ ثقافة التعايش السلمي في المجتمعات العربية ؟

- ما هي الاستراتيجيات الواجب اتباعها لنشر وترسيخ ثقافة التعايش السلمي ؟

ثانيا: اهمية البحث:

معالجة اهم المعوقات التي تتعرض لها المجتمعات في بناء او ترسيخ ثقافة التعايش السلمي ومعرفة دور وسائل الاتصال الحديثة في نشر وترسيخ ثقافة التعايش السلمي في المجتمعات العربية.

ثالثا:اهداف البحث:

_التعرف على ماهية المؤسسات الإعلامية ومكوناتها الأساسية.

-رصد ماهية التعايش السلمي من خلال الوقوف على معناه اللغوي والاصطلاحي

-توضيح دور المؤسسات الإعلامية والاستراتيجيات الواجب اتباعها لنشر وترسيخ ثقافة التعايش السلمي.

خامسا:منهجية البحث:اتبعنا في بحثنا هذا المنهج الوصفي التحليلي الوثائقي حيث قمنا بجمع الوثائق والمراجع المتوفرة ذات العلاقة بموضوع البحث ومن ثم تحليل وتصنيف محتوياتها بهدف الإجابة على تساؤلات البحث.

المبحث الثاني / ماهية المؤسسات الإعلامية

1-مفهوم الاعلام:

أولا لغة:

الاعلام أصله في اللغة " علم وهي من صفات الله سبحانه وتعالى وهو الخلاق العليم وجاء أيضا علم الرجل: حصلت له حقيقة العلم ، وعلم الشيء عرفه ، وأعلمه الامر وبالأمر اطلعه عليه ."

ثانيا اصطلاحا:

يعرف الاعلام على أنه:"عملية اطلاع الجمهور وإيصال المعلومات اليه، وذلك بهدف توعيته وتعريفه وخدمته بأمور الحياة، من خلال مجموعة من الوسائل تسمى وسائط الاعلام او أجهزة الاعلام (مطروود، 2015،ص2143).

ويرى العالم الألماني (أتوجروت) ان الاعلام هو: "التعبير الموضوعي لعقلية الجماهير وميولها واتجاهاتها في الوقت نفسه".

أما (أحمد بدر) فيرى ان "الاعلام أكثر من مجرد عمليات نقل فيعرفه بأنه تزويد الجمهور بالمعلومات الصحيحة والايخبار الصادقة بهدف مساعدتهم على تكوين الراي السليم إزاء مشكلة من المشاكل او مسألة عامة خصوصا تلك التي يكون الناس بشأنها اراء متعارضة (الزبيدي ، 2017،ص97).

كما يعرف بأنه "تلك العملية الإعلامية التي تبدأ بمعرفة الخبر الصحفي بمعلومات ذات أهمية، أي معلومات جديرة بالنشر والنقل ثم تتوالى مراحلها: تجميع المعلومات من مصادرها، ثم نقلها والتعاطي معها وتحريرها، ثم نشرها وإطلاقها أو إرسالها عبر صحيفة أو وكالة أو إذاعة أو محطة تلفزة الى طرف معني بها ومهتم بوثائقها (جابر، 2015، ص7).

2- مفهوم المؤسسات الإعلامية:

تعرف المؤسسة الإعلامية على انها " كيان اجتماعي منسق إداريا بحدود واضحة نسبيا ويمارس وظائف على أسس مستمرة من أجل تحقيق اهداف مشتركة (كنعان، 2014).

كما تعرف أيضا على أنها "منظمة حكومية او خاصة تعمل في مجال من مجالات الاعلام المختلفة، ويكون دورها الأساسي بالضرورة العمل على نشر الوعي والثقافة الخبر الصحيح اما مكتوبا واما مسموعا واما مرئيا، وتوظف هذه المؤسسات كفاءات علمية ضمن الإمكانيات المتاحة للحصول على أفضل النتائج (الإعلامية).

" كما يغطي مفهوم المؤسسة الإعلامية مجموعة متنوعة من أنواع مختلفة من منظمات الاعمال، من ناشر على الانترنت الى المؤسسة التلفزيونية، ومن مؤسسة خاصة واحدة الى المؤسسات الكبرى المدرجة في البرصة عبر الحدود الوطنية والشيء الشائع بالنسبة للمؤسسات الإعلامية أنها جميعا تدخل بطريقة أو بأخرى في انتاج او تعبئة أو توزيع المحتوى الإعلام (دويل، 2015، ص16).

3- أهداف المؤسسة الإعلامية:

يقصد بأهداف المؤسسة تلك النتائج والغايات التي تطمح وتسعى المؤسسة الى تحقيقها بجهد افرادها وامكانياتها المتاحة. ومن بين الأهداف التي تسعى المؤسسة الإعلامية ال تحقيقها نذكر ما يلي:

- تحفيز الجمهور لتحيك البلد سياسيا اتجاه وحدة وطنية او لتثير الجمهور ضد عدو خارجي او لتحفز جماعة من أجل نشاط تنموي ذاتي.
- ترشد الجمهور نحو الخدمات الاجتماعية المتاحة وتعلن عن أحداث هامة تهتم الجمهور.
- تعليم الجمهور وذلك من خلال تقديم برامج تعليمية غير رسمية فيما يتعلق بحقول مهارات المعرفة او حقول مهارات العمل لتغيير السلوك وخاصة بالنسبة للأماكن السكنية والريفية المعزولة
- ترفيه وتسلية الجمهور (محمد، 2017، ص67).

4- مكونات المؤسسات الإعلامية:

المؤسسات الإعلامية كغيرها من المؤسسات الأخرى حيث يتطلب وجودها وبقائها مجموعة من المكونات وهي:

- أ-الأفراد: هم عبارة عن الموارد البشرية الذي يتكون منهم فريق العمل، ويتم اختيارهم حسب قدراتهم على أداء مهام أو مهارات عملية تختلف باختلاف نشاط المؤسسة الإعلامية.
- ب-الموارد: ويقصد بها الإمكانيات المتاحة للعمل في المؤسسة الإعلامية، وتكون مادية ومالية وفنية وتؤدي على انجاز الأهداف عبر العمل او النشاط.
- ج-العلاقات او الهيكل: يقصد بها شبكة علاقات العمل من تخديد المهام والمسؤوليات وتحديد نظم التسيير
- د-البيئة: وهي الإطار المحيط او البيئة الحولية وتعتمد عليه المؤسسة الإعلامية في مدخلاتها ومخرجاتها.

الأهداف: هي الغايات التي تسعى المؤسسة الإعلامية لتحقيقها، وتتكون من مجموعة من الأنشطة التي تقدمها للمجتمع او للمتعاملين معها.

5-أنواع المؤسسات الإعلامية:

تتفرع المؤسسات الإعلامية لتشمل العديد من الأنواع من بينها: مؤسسات صحفية، إذاعية كالراديو ، تلفزيونية، فضائيات ووكالات انباء، دور النشر، شركات إعلانات (كنعان، 2014)..

6-خصائص المؤسسات الإعلامية:

تتميز المؤسسة الإعلامية عن غيرها من المؤسسات الاقتصادية بمجموعة من الخصائص منها:
 خضوع المؤسسات الإعلامية للاعتبارات الفكرية، فهي تنتج في الأساس محتوى يخضع لضوابط ومعايير فكرية مهما اختلفت هذه المعايير من مؤسسة لأخرى، حيث يعود ذلك الى أفكار القائمين بإدارة المؤسسة.
 -اختلاف المؤسسة الإعلامية عن غيرها من المؤسسات من حيث الخضوع لنظرية العرض والطلب، ففي الغالب المؤسسة الإعلامية هي التي تخلق العرض الذي يتزايد بعد ذلك الطلب عليه، فمثلا تقوم المؤسسة الإعلامية بنشر خبر يلفت اهتمام الجمهور، ثم يبدأ الطلب على هذا الخبر وتداعياته في الازدياد لتقوم المؤسسة الإعلامية ومؤسسات إعلامية أخرى بإنتاج محتوى ليتابع هذا الخبر ويواجه العرض عليه.
 -سعي المؤسسة الإعلامية الى تحقيق الربح والفائدة، حيث كشفت وسائل الاعلام منذ نشأتها الأولى عن هذا الطابع، ولكن في الوقت نفسه لا يسع المؤسسة الإعلامية الا ان تقوم بكل ما يحقق لها الأرباح بغض النظر عن سياستها الإعلامية او الإطار الفكري او الثقافي الذي تعمل من خلاله.
 -ضرورة اتصاف العاملين في المؤسسات الإعلامية بقدرات مهنية وحرفية معينة، بالإضافة الى ان يكونوا ذوي ثقافة واسعة (الفريجي، ص20-21).

المبحث الثالث/ ماهية التعايش السلمي

1- مفهوم التعايش السلمي

يشير الدكتور عبد العاطي محمد عبد الجليل الى ان مصطلح التعايش السلمي لم يكن منتشرًا بشكل واسع لأسباب عديدة من بينها: أن مبدأ التعايش المشترك بين بني البشر لم يكن مصطنعًا ولم يكن قسريًا، كما أنه لم يكن مجرد ظاهرة تطفوا على سطح الحياة اليومية في هذه المنطقة او تلك ثم تغيّب. وكان الناس يعيشون معا بغض النظر عن كل الفروق التي تميز هذا عن ذلك، ولكن مع تكاثر البشر وتدافعهم طفت على السطح مصطلحات كان لها الدور الفاعل في إضفاء ملامح جديدة على بعض المجتمعات مثل الأقليات والجاليات والدمج والخصوصية الثقافية، وتشير بعض الدلائل التاريخية الى ان بداية رواج استخدام هذا المصطلح كانت مع ظهور الصراع بين المعسكرين الاشتراكي الشرقي والمعسكر الرأسمالي بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية (الكريم).

اولا-التعايش لغة:

عرف التعايش على أنه "العيش فقالوا: وعاشوا على الألفة والمودة وجميعها تؤكد معنى التعايش وعاشه تعني: عاش معه والعيش معناه الحياة، أو ما تكون به الحياة من المطعم والمشرب والدخل. والعيش يرد بمعنى (الخبز والزرع) والتعايش: المعايشة، يقول عاش معه كقوله عاشره، والغالب أنه يكون ألفة ومودة، ومنه التعايش السلمي (ناصر، 2017، ص6-7).

ثانيا-السلم لغة:

" جاء في لسان العرب لابن منظور السلم: المسالم تقول: أنا لمن سألني. وقوم سلم وسلم: مسالمون، وتسالموا: تصالحوا...، والتسالم: التصالح، والمسالمة: المصالحة. والسلم ضد الحرب والعداوة والاعتداء

والمشاحنة وغيرها من الأمور التي تؤدي الى وقوع امر من شأنه ان يؤدي الى إيذاء البشر (نياز، 2017، ص212).

ثالثا-التعايش السلمي اصطلاحا:

" مصطلح التعايش السلمي هو مفهوم جديد في العلاقات الدولية دعا اليه الاتحاد السوفيتي عقب وفاة ستالين. ويقصد به عدم الذهاب الى الصراع والحرب وقبول كلا من الطرفين الاخر، والا يوجد أي نوع من الإلغاء من قبل أي طرف اتجاه الآخر كما يقصد به ضرورة انتهاج سياسة تقوم على مبدأ قبول فكرة تعدد المذاهب الأيديولوجية وأيضا دعوة كافة الأديان الى التعايش السلمي في بينها وتشجيع لغة الحوار والتفاهم والتعاون بين الأمم المختلفة (الفضلي، 2014، ص222).

ويعرف أيضا على " حياة كل الأمم في سلام لمختلف النظم السياسية مع احتفاظ كل نظام بطابعه، كما يعني عدم تدخل دولة في شؤون الدول الأخرى. وهذا التعايش السلمي ضد مبادئ العولمة والقرية الكونية الصغيرة التي لا ينفصل عليها الداخل عن الخارج (الحسن، 2017، ص146).

كما عرفه التويجري بأنه "اتفاق طرفين او عدة أطراف على تنظيم وسائل العيش بينهم وفق قاعدة يحددها مع تمهيد السبل المؤدية اليها (المحلبدي، 1433، ص12).

2-مستويات التعايش السلمي:

وإذا دققنا في مدلولات العيش او التعايش نجد ان البحث في مدلول هذا المصطلح يقودنا الى جملة من المعاني يمكن تصنيفها الى ثلاث مستويات:

اولا-مستوى سياسي إيديولوجي: ويعني الحد من الصراع او ترويض الخلاف العقائدي بين المعسكرين الاشتراكي والرأس المالي خاصة فيما قبل الحرب، أو العمل على احتوائه، أو التحكم في إدارة هذا الصراع بما يفتح قنوات للاتصال والتعامل الذي تقتضيه ضرورات الحياة خاصة المدنية والعسكرية منها.

ثانيا-المستوى الاقتصادي: ويرمز الى علاقات التعاون بين الحكومات والشعوب فيما له علاقة بالقضايا الاقتصادية والتجارية.

ثالثا-المستوى الديني، ثقافي حضاري: وهو الاحداث ويشمل تحديدا معنى التعايش الديني او التعايش الحضاري المراد به ان تلتقي إرادة أهل الأديان السماوية في العمل من أجل أن يسود الامن والسلام في العالم، وحتى تعيش الإنسانية في جو من الاخاء والتعاون على ما فيه الخير الذي يعم بني البشر جميعا دون استثناء يقوم على تفرقة أساسها: الدين، الجنس، العرق، اللون واللغة، وذلك على مستوى الافراد داخل المجتمع الواحد وبين الشعوب والمجتمعات الإنسانية في الدول المختلفة (السلمي، ص1318).

3-أهداف التعايش السلمي: من خلال اطلعنا يمكننا حصر اهداف التعايش السلمي فيما يلي:

-التخلص من الفتنة والاشاعات بين افراد المجتمع.

-القضاء على الخوف والرعب.

-انهاء الحروب والقضاء على الفقر.

_محاربة الإرهاب والتطرف والتعصب

-نشر التسامح والوحدة بين المجتمعات.

-احترام حقوق الانسان وحرية.

4-المقومات الأساسية للحق في التعايش السلمي بين المذاهب والأديان:

إذا كان الحق في التعايش السلمي هو السبيل المنطقي للحفاظ على حق الانسان في الحرية والحياة اللذين يعدان بدورهما اهم حقوق الانسان قاطبة، فان الحد من مظاهر الكراهية والتعصب التي تروج لها بعض الجماعات والتيارات المتشددة والتأكيد على قيم المواطنة والتعايش المشترك بين أبناء الوطن يعد ذلك من اهم مقومات هذا الحق، لذا من الضروري ان نعرض اهم مقومات الحق في التعايش السلمي بين المذاهب والأديان وذلك على النحو التالي:

أولاً: الحق في ممارسة العقائد والعبادات: ويمثل هذا الحق أحد المقومات الأساسية للحق في التعايش السلمي بين المذاهب والأديان اذ يشكل الاعتداء على حرية الفرد في العقيدة وحسن النية وقبول الآخر انتهاكا صرخا لحقه في التعايش السلمي سواء اقتصر أثر هذا الاعتداء على مجرد الاحتجاج بحرية الرأي والتعبير او حرية الاعلام او النشر او الابداع للإتيان باي قول او عمل او لمجرد طرح بعض المسائل العقائدية محل الخلاف او التعارض العلني في وسائل على نحو يدفع المؤمنين بها للتصادم والعنف. وقد عكست العديد من المواثيق الدولية أهمية الحق في التعايش السلمي من خلال تأمين بيئة خالية من التطرف وخطاب الكراهية من بينها المادة الثالثة من الإعلان العالمي لحقوق الانسان التي تنص على حق كل انسان في الحياة والحرية والسلامة الشخصية، كما اشارت الفقرة الأولى من المادة 18 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية الى حق كل انسان في حرية الفكر والوجدان والدين.

ثانياً: الحق في بيئة آمنة بعيدة عن التطرف او العنف الطائفي او التحريض على الكراهية: يرتبط حق الانسان في التعايش السلمي في مدلوله الواسع ارتباطا وثيقا ببعض الحقوق الاجتماعية والسياسية التي تكفل له أسباب العيش بمنأى عن العنف والتطرف وخطاب الكراهية في مجتمع يسوده التعددية الدينية. ووفقا لهذا المفهوم استضاف معهد الولايات المتحدة للسلام (USIP) في 22 أكتوبر 2012 حلقة نقاشية بشأن دور المجتمع المدني في منع ومعالجة التصريحات الاستفزازية للتحيز الديني والاستجابات العنيفة لها، حيث ناقش أعضاء اللجنة أوجه التكامل بين حريات التعبير عن الرأي والدين في بيئة بعيدة عن التوتر الطائفي واستخدام وسائل الاعلام في اثاره التمييز الديني، حيث ركزت المحادثة على كيفية تأثير هذه القضايا في سياق التحولات السياسية التي تحدث في جميع انحاء الشرق الأوسط وشمال افريقيا، والطريقة التي يمكن للمجتمع المدني والحكومة الامريكية التعاون بشكل بناء لتعزيز التعايش الديني السلمي والحرية والامن، وعليه يعد هذا الحق أحد المقومات الأساسية للحق في التعايش السلمي بين المذاهب والأديان، بحيث يصعب القول بإمكانية حماية حق الانسان في التعايش السلمي دون كفالة حقه في بيئة نظيفة خالية من العنف والتطرف وخطاب الكراهية (ناصر، 2019، ص10-11).

5- أدلة التعايش السلمي من القرآن والسنة:

أولاً- أدلة التعايش السلمي في القرآن الكريم

قال الله تعالى (وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اَعْدِلُوا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ اِنَّ اللَّهَ خَبِيْرٌ بِمَا تَعْمَلُوْنَ) (سورة المائدة الاية: 8)

وقال جل جلاله اِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ وَاِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ ۗ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُوْنَ (سورة النحل الاية: 90)

وقال سبحانه لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوْكُمْ فِي الدِّيْنِ وَلَمْ يُخْرِجُوْكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ اَنْ تَبْرُوْهُمْ وَتُقْسِطُوْا اِلَيْهِمْ ۗ اِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِيْنَ (سورة الممتحنة الاية: 8)

ووجه دلالة الآيات ان الله أمر المسلمين بالعدل مع الناس جميعا حتى وان كان الناس مخالفين في الفكرة والمنهج، كما امر الله تعالى المسلمين بحسن معاملة أهل الديانات الأخرى، سواء كانوا من أهل الكتاب أو من غيرهم، وطلب ببرهم: أي الاحسان إليهم.

ب- أدلة التعايش السلمية في السنة النبوية:

نهى النبي عن إيذاء أهل الكتاب وظلمهم بأي شكل كان، فقد روى البخاري عن عبد الله بن عمرو رضى الله عنهما، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (من قتل معاهدا لم يرح رائحة الجنة، وان ريحها توجد من مسيرة اربعين عاما).

وروى أبو داود بسند صحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال: (ألا من ظلم معاهدا أو انتقصه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئا بغير طيب نفس، فأنا حجيجه يوم القيامة) (الزعيم، 1994، ص30-31).

المبحث الرابع/ دور المؤسسات الإعلامية في بناء وترسيخ ثقافة التعايش السلمي في المجتمع العربي
تعد المؤسسات الإعلامية من أكبر المؤسسات الاجتماعية والثقافية تأثيراً في نشر ثقافة التعايش السلمي ومحاربة التطرف أو العكس، فالمؤسسات الإعلامية أصبحت أكثر وسائل التواصل البشري تأثيراً في صناعة الثقافة وتشكيل الوعي وتحديد توجهات البشر في مختلف المجتمعات، وذلك بحكم قدراتها الواسعة والمؤثرة في نشر المعلومات بكافة أشكالها إلى جماهير واسعة من الناس بسرعة فائقة، من خلال البرامج الإخبارية، الترفيهية، التسويقية، الدينية والثقافية المختلفة (خيرالله)، لكن من جهة أخرى قد يلاحظ المتتبع للتغطية الإعلامية أحيانا عدة أخطاء اثناء عرضهم للظاهرة الإرهابية من ابرزها التركيز على الحدث أكثر من التركيز على الظاهرة وهيمنة الطابع الاخباري على التغطية الإعلامية مع تقديم تغطية متعجلة وسريعة وربما أحيانا سطحية، تهتم بعرض الحدث فقط دون إعطاء خلفية كافية من المعلومات والبيانات، كما يغيب عن التغطية الطابع التفسيري التحليلي، وعدم الاهتمام بمعالجة جذور الظاهرة الإرهابية وظاهرة التطرف واسبابها العميقة السياسية والاجتماعية والدينية والاقتصادية، كما يغيب عن التغطية الإعلامية المعلومات الدقيقة والموثقة المستسقة من الجهات الرسمية المعتمدة، والاعتماد في الغالب على مصادر غير موثوق بها نتيجة الرغبة في تحقيق سبق الإعلامي. وفي كثير من الأحيان تفتقد التغطية للتوازن فتقع في مأزق التهوين أو التهويل، وهذا ما يؤثر سلبا على مصداقية هذه التغطية وقدرتها على التأثير إيجابا ويعكس هذا الامر عدم وجود استراتيجية واضحة الرؤية والاهداف للتغطية الإعلامية في مواجهة الإرهاب والتطرف اللذين يستخدمان كافة الأساليب والتقنيات وأدوات الاتصال لترويج الشائعات والمعلومات المضللة (الحسن، 2017، ص13-14)، وبناء على هذا ولكي تحقق المؤسسات الإعلامية دورها المنشود في نشر قيم التسامح والتعايش السلمي ومكافحة التطرف في المجتمع العربي، فلا بد منها ان تتعامل مع الاحداث بمصداقية وعدم تضخيمها للدرجة التي تثير الرعب في المجتمع، لتجعل منها نقطة قابلة للانفجار وأيضا الابتعاد عن تخريب العلاقة الأخوية بين المذاهب والقائم عن التحريض المبطن. ولا بد أيضا من استناد المؤسسات الإعلامية لمجموعة من الاستراتيجيات البعيدة المدى لتحديد من خلالها مجموعة أهداف تعمل جميع الأطراف الإعلامية والمجتمعية على تحقيقها بشكل مشترك (خيرالله). جامعة ذي قار ومن بين هذه الاستراتيجيات نذكر ما يلي:

- 1- بناء رأي عام مساند لقيم التسامح نظريا وتطبيقيا على مستوى الأفراد والجماعات.
- 2- تعزيز التواصل والحوار بين الشعوب العربية والإسلامية والشعوب الأخرى، من خلال التعريف بالجوانب الأخلاقية والسلمية للحضارة العربية الإسلامية، التي تتنافى مع ممارسات التعصب والإرهاب والتطرف.

3- تشجيع المواهب الفكرية والإعلامية العربية على إنتاج محتويات إعلامية في الوسائل الإعلامية التقليدية والجديدة، تعزز قيم التسامح والاعتراف بالآخر والعيش المشترك والسلام كقيم إنسانية متجذرة في الحضارة العربية.

4- استقطاب الشخصيات والمؤسسات المؤثرة في الغرب للتفاعل مع المجتمعات العربية، من خلال المؤتمرات والندوات والبحوث والدراسات بهدف إبراز الأبعاد الحضارية والإنسانية للمجتمعات العربية.

5- إطلاق حملات إعلامية مكثفة تستهدف الفكر المتطرف على المستوى العربي والعالمي، من أجل فضح جوانب هذا الفكر وتعريته أمام العالم.

6- توفير الفرص الثقافية والإعلامية للشباب العرب لممارسة حقهم في الاتصال والتعبير الثقافي المسؤول لخدمة أوطانهم ومجتمعاتهم.

7- تشجيع قيام مؤسسات إعلامية متخصصة في مكافحة الفكر المتطرف عبر الحوار العقلاني البناء.

8- التركيز على ما يجمع ولا يفرق وعلى القواسم المشتركة بين الثقافات والحضارات والديانات.

9- عدم إفساح المجال إعلامياً للخطاب الديني المتشدد وعدم المساهمة عن غير قصد في نشره، وبالمقابل إفساح المجال للخطاب الديني المعتدل والمتسامح والوسطى.

10- تعزيز الكوادر البشرية في المؤسسات الإعلامية العربية لتأهيلها لتكون قادرة على التعامل الفاعل مع مفردات الفكر المتطرف، وتكون قادرة على تعزيز قيم التسامح والسلام.

11- تطوير الخطاب الإعلامي بحيث يصبح أكثر احتشاماً لقيم التسامح ومكافحة التطرف واستيعاب الآخر والعيش المشترك (<https://24.ae/article/161790>).

12- الابتعاد عن إثارة الفتن بين المذاهب وعدم نشر الأخبار التي تسيء لأية طائفة من الطوائف.

13- التعامل مع الجميع بشكل متساو وعدم تهميش أية طرف مهما تكن الأسباب حتى يشعر الجميع بأنهم إخوة متحابين لا توجد بينهم أية فوارق، لان الكل متساوون في الحقوق والواجبات بغض النظر عن الجنس أو اللون أو المذهب حسب، ما نصت عليه الاتفاقيات الدولية ولوائح حقوق الإنسان ودساتير البلدان على مختلف اتجاهاتها.

14- نشر الحالات الايجابية وصور التعايش السلمي التي تجري بين الأديان والشعوب على مختلف أنواعها لتكون حافز للجميع للاقتداء بها ومن ثم العمل على أساسها.

15- قيام الحكومات بإصدار قوانين وأوامر مشددة تجاه الوسائل الإعلامية التي تثير أية نوع من أنواع التحريض أو التفرقة، لأن ذلك لا يتعارض مع حرية الإعلام طالما بني على أسس قانونية وإنسانية تمنع من حدوث أعمال عنف وكوارث قد تكون عواقبها مدمورة.

16- منح فرض متكافئة لكافة الطوائف والأديان والجماعات للتعبير عن آراءها بحرية وذلك لغرض الاطلاع عليها والتعامل معها بإيجابية طالما إن حرية التعبير مكفولة للجميع (النايف، 2009)

الخاتمة:

في الختام يمكننا القول ان التعايش السلمي والتسامح هو مفتاح للقضاء على الخلافات والصراعات.ومن خلاله نستطيع التغلب على ظاهرتي الإرهاب والتطرف ونشر السلام والوئام في المجتمعات، ولذا لا بد على المؤسسات الإعلامية ان تتعامل مع الاحداث بمصداقية وعدم تضخيمها للدرجة التي تثير الرعب في المجتمع، لكي تحقق دورها المنشود في نشر قيم التسامح والتعايش السلمي ومكافحة التطرف في المجتمع العربي.

قائمة المصادر والمراجع:

فقه التعايش الحضاري في موثيق ونصوص الثورة التحريرية الجزائرية

د. مجاود حسين

جامعة الدكتور مولاي الطاهر – سعيدة

الجزائر

المخلص

بعد الاستعمار منظومة إقصائية بامتياز، وأكثر نموذج يمثل ذلك، هو الاستعمار الفرنسي في الجزائر، الذي استعمل كل المخططات من أجل القضاء على الفرد الجزائري أولاً عن طريق الإبادة والاستئصال فلم يتمكن من ذلك، فانتهج بعد ذلك كل الوسائل والأساليب لإفراغه من عمقه الحضاري، فكان لزاماً على الإنسان الجزائري التصدي لهذه السياسة، وظهرت ملامح ذلك أكثر من خلال الثورة المباركة، لكن التصدي احتوى في داخله عمق إنساني وإمكانية التعايش بين الآنا والآخر، تجسد من خلال موثيق ونصوص الثورة التحريرية. الكلمات المفتاحية: التعايش، الصراع، القيم، الحضارة، السلم، الموثيق، بيان، مؤتمر.

Summary

Colonialism is considered an exclusionary system par excellence, and the most representative example of that is the French colonialism in Algeria, which used all plans to eliminate the Algerian individual first by means of extermination and eradication, but he was not able to do that, so he followed all means and methods to empty him of his cultural depth, so it was imperative. The Algerian person must confront this policy, and the features of that appeared more through the blessed revolution, but the response contained within it a human depth and the possibility of coexistence between the ego and the other, embodied through the charters and texts of the liberation revolution.

Key words: coexistence, conflict, values, civilization, peace, charters, statement, conference.

مقدمة

رغم الأفعال المنافية للمبادئ القانونية والأخلاقية الممارسة من طرف الاستعمار الفرنسي في حق الجزائريين اجتماعياً وثقافياً والسعي إلى إدماجهم مدنياً وسياسياً... إلا أن تمسك المجتمع الجزائري بكيانه المدني، اللغوي، والديني...، كان يعكس بحق مدى تعلقه بتراثه وانتمائه الثقافي العربي الإسلامي، مما أدى إلى نشأة جيلاً كاملاً من الجزائريين في القرى والأرياف والمدن الجزائرية الكبرى، تربي في حضن قيمه الوطنية والحضارية كما تمسك بأصالته العربية الإسلامية، فأعطى بذلك نفساً وروحاً جديدين للفرد الجزائري، ياحياء جذوته الإيمانية والعقائدية، كما رفض الإدماج وكل صور التبعية، واضطلع بمهمة حماية كيان وهوية المجتمع والأمة والدود عن الكرامة والمقدسات، فهياً بعمله هذا الظروف الملائمة لعملية التحرير الوطني، عبر توفير شروط ميلاد جيل نوفمبر، الذي فجر الثورة في وجه العدو الفرنسي، ففضى على أحلامه وأوهامه معاً!؟.

كانت الثقافة السياسية لرجال الثورة لها هوية ومرجعية وانتماء حضاري ضارب في التاريخ وأن معالم شخصيتهم وشخصية الشعب الجزائري تتلخص في رقعة جغرافية محددة هي الجزائر، وشعب ذي ماض عريق هو الشعب الجزائري وانتماء حضاري متميز ببعده الإسلامي، العربي والامازيغي، وشعور وطني هادف للمحافظة على الكرامة والحرية، وأن أي مساس بهذه القيم والتشكيك في أي عنصر من عناصرها أو طرحه للمناقشة أو التساؤل تحت أي غطاء وفي أي ظرف يعتبر بمثابة خيانة ومساس بمستقبل الشعب الجزائري.

في المقابل عمد رجال الثورة من خلال كل الموثيق والنصوص الثورية على طرح فكرة التعايش وتقبل الآخر في بوثقة الدولة الجزائرية المستقلة، حيث نجده منفتحاً محلياً على كل التيارات والتوجهات

الجزائرية التي تريد الانخراط في الميدان الثوري، كما أن رجالات الثورة فتحوا المجال للأقلية الأوربية الموجودة في الجزائر- التي كان يتراوح عددها قرابة المليون نسمة - من أجل الانخراط والاندواء تحت الراية والسيادة الجزائرية، حيث يُضمن لهم نفس الحقوق والواجبات التي يتمتع به الجزائري. بالإضافة إلى نبذ التعصب والعنف بمطالبة السلطات الفرنسية للجلوس على طاولة المفاوضات من أجل حقن الدماء.

من هذا المنطلق جاء موضوع دراستنا الموسوم بـ " فقه التعايش الحضاري في موثيق ونصوص الثورة التحريرية الجزائرية " من أجل تسليط الضوء على مختلف الأبعاد الحضارية للثورة التحريرية خاصة في مجال التعايش مع الآخر في إطار احترام الموثيق الدولية التي تدعوا إلى التعايش السلمي في ظل حق الشعوب في تقرير مصيرها، ونبذ الصراع في ظل الرفض الكلي لمختلف أوجه الاستعمار.

1. فقه التعايش الحضاري من خلال بيان أول نوفمبر 1954

يظهر فقه التعايش في البيان كمبدأ وهدف، لم يحصرها في الجانب السياسي المحض بل شملت كل الجوانب السياسية والاجتماعية، وعمّمها حتى بالنسبة للأوروبيين المستوطنين، الذين عرض عليهم العيش بنفس الحقوق والواجبات، كما وسّعها على كل الشعوب المضطهدة في العالم، مجسداً بذلك المبدأ العالمي: "حق الشعوب في تقرير مصيرها"، حيث أكد البيان أنه: « في إطار ميثاق هيئة الأمم المتحدة نؤكد عطفنا الفعال تجاه جميع الأمم التي تساند قضيتنا التحريرية».²⁰¹

وأكد أحد منظري البيان "العربي بن مهيدي" أن انتصار الشعب الجزائري هو من أجل الديمقراطية العالمية ضد الفاشية، وضد الإمبريالية في إفريقيا، ومن أجل التوازن والسلم في حوض البحر المتوسط.²⁰² تأكيد البيان التعاطف الفعال تجاه جميع الأمم التي تساند القضية الجزائرية، إذ أكد على مساندة جميع الشعوب التي تساند القضية الجزائرية، وهو هدف كانت الحركة الوطنية قد تبنته، وكرسته جبهة التحرير الوطني مما أعطى للثورة الجزائرية بعدها العالمي والإنساني²⁰³، وبذلك فإن إعلان الثورة هو نتيجة حتمية لسياسة الاستعمار "الذي رفض أمام وسائل الكفاح السلمية أن يمنح أدنى حرية". هذا الموقف الاستعماري، الذي أضحى فاقدا لكل تأسيس سياسي أو تاريخي في ظل المعطيات الجديدة التي عاشها العالم منذ الحرب العالمية الثانية، تلك المعطيات التي تفاعلت معها الحركة الوطنية، وعبر عنها بيان الفاتح نوفمبر في مضمونه من خلال ما تضمنه من أبعاد سلمية، إنسانية، بدءاً من تأكيده على أن الاستقلال الوطني يستهدف إلى "احترام جميع الحريات الأساسية دون تمييز عرقي أو ديني"، ولن يكون الاستقلال في منظور البيان استقلالاً إلا بتصفية النظام الاستعماري، وهو ما يجعل منظمة الأمم المتحدة، معنية مباشرة بالقضية، ومدعوة لتحمل مسؤولياتها "في إطار ميثاق الأمم المتحدة، نؤكد عطفنا الفعال اتجاه جميع الأمم التي تساند قضيتنا التحريرية"

تضمن البيان كذلك الحل السلمي وهذا بدعوته إلى التفاوض لوقف الحرب، وهذا دليل ضمني على اصطباغ إيديولوجية "جبهة التحرير الوطني بصيغة السلم والتعايش في ظل كنف الحرية"²⁰⁴، فالبيان كما هو واضح، يدعو إلى تقادي العنف، وإراقة الدماء وكل ما ينجم عن النزاعات، أي أنه يدعو إلى السلم واحترام حقوق الإنسان.

كما أن فقه التعايش كان موجود من خلال الدعوة إلى السلم وهذا ما نجده في الفقرة التالية "...رغبتنا الحقيقية في السلم...." وكذلك "من خلال احترام الحريات الأساسية دون تمييز عرقي أو ديني" لدليل قاطع للفضاء العالمي الذي تسجل فيه الثورة رغبتها في احترام مبادئ حقوق الإنسان والمواثيق العالمية مثل ميثاق الأمم المتحدة، بهذا تكون الثورة الجزائرية قد ساهمت بقسط كبير في تكريس هذه المبادئ في المحافل الدولية، خاصة في ما يخص حق الشعوب في تقرير مصيرها.²⁰⁵

²⁰¹ النصوص الأساسية لثورة أول نوفمبر 54 (نداء أول نوفمبر، مؤتمر الصومام، مؤتمر طرابلس)، تصدير: عبد العزيز بوتفليقة، منشورات المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، الجزائر، 2008، ص 15.

²⁰² محمد العربي ابن مهيدي، ثورتنا وأهدافها الأساسية، المجاهد، ج: 1، ع: 2، سنة 1956 م، وزارة الإعلام، الجزائر 1984 م، ص: 27.

²⁰³ بن أزواو، "إيديولوجية جبهة التحرير الوطني من خلال بيان أول نوفمبر ومؤتمر الصومام"، مجلة النائب المجلس الشعبي الوطني، الجزائر، عدد خاص، سنة 2004، ص 39.

²⁰⁴ المرجع نفسه، ص 42.

²⁰⁵ جمال قنان، "الدلالة الحضارية لثورة نوفمبر 1954 وأبعادها المستقبلية"، أعمال الملتقى الدولي الأول حول: ثورة التحرير الجزائرية والاستعمار الفرنسي (المنطلقات-الحقائق والأبعاد) 11 و12 ديسمبر 2006، جامعة 20 أوت 1955 سكيكدة، دار الهدى، 2007، ص ص 13-09.

2. فقه التعايش الحضاري من خلال مؤتمر الصومام 20 أوت 1956:

يعتبر مؤتمر الصومام من أبرز الأحداث التاريخية للثورة الجزائرية، ومنعطفًا حاسمًا في رسم معالم التعايش الحضاري لدى رجالات الثورة، ويصور لنا أنماطًا مختلفة لهذه الثقافة من حيث التوجهات الاجتماعية والسياسية، وسيطرح لنا توجهات إيديولوجية سوف يكون لها تبعات على مستوى الموروث الثقافي والبعد الحضاري للشعب الجزائري، مما خلق صراعًا واصطدامًا بين بناء صرح الثورة.

يعد مؤتمر الصومام محطة مهمة في تاريخ جبهة التحرير الوطني، وقد جاء كنتيجة حتمية للظروف التي أحاطت بالثورة والمتمثلة في جملة التطورات والانتصارات السياسية والعسكرية التي حققها من تاريخ اندلاعها في أول نوفمبر 1954 إلى غاية انعقاد المؤتمر²⁰⁶. فبات من الضروري تحديد إستراتيجية سياسية، عسكرية عامة لجبهة التحرير الوطني تهدف إلى وضع منهاج تحدد فيه بوضوح مسارها، لهذا السبب استدعي قادة الثورة لعقد مؤتمر بوادي الصومام يوم 20 أوت 1956، الذي تمكنوا من خلاله تحديد الأهداف السياسية للثورة وتنظيمها تنظيمًا شاملاً في كل المجالات السياسية منها والعسكرية والاجتماعية.

عرفت أرضية الصومام انفتاح إيديولوجي بالتأكيد على السماح بإشراك الأوربيين في الحركة العمالية ل(U.G.T.A)، والتودد إلى يهود الجزائر ودعوتهم - بالرغم من مواقفهم المترددة والسلبية تجاه الشعب الجزائري - إلى تعايش صادق ونزيه، وضمان المساواة التامة بين جميع السكان بدون تمييز عرقي أو ديني²⁰⁷، فهل يمثل انفتاحاً ليبرالياً بخلفيات إيديولوجية علمانية لائكية؟ أم هو تجسيد عملي لمبدأ إسلامي لقوله تعالى: «لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين، ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرؤهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين، إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون»²⁰⁸.

ساهم ميثاق الصومام في إثراء معادلة الأنا والآخر لجبهة التحرير الوطني، بعدما حولها إلى حركة مفتوحة أمام مختلف الإيديولوجيات، التي التحق أنصارها بالمسار الثوري دون أن يقدموا أي دليل على تخليهم عن إيديولوجياتهم السابقة²⁰⁹، وهذا ما جعل إيديولوجية جبهة التحرير تتجاوز تناقضاتها الداخلية التي ستسمح لها تحقيق هدفها الأساسي المتمثل في الحصول على الاستقلال.

لكن رغم الانفتاح على الآخر أثناء الثورة، لم يستمر مع بداية الاستقلال، حيث ستطفو الصراعات الداخلية، والخلفيات الإيديولوجية الأمر الذي حال دون استقرار الجزائر سياسياً واجتماعياً واقتصادياً.

3. فقه التعايش الحضاري من خلال مؤتمر طرابلس (27 ماي - 06 جوان 1962)

بعد أن وضعت الحرب أوزارها كان على قادة الثورة التفكير في مرحلة ما بعد الاستقلال لذلك اجتمع المجلس الوطني للثورة باعتباره السلطة العليا وبرلمان الثورة في مؤتمر أو اجتماع خاص في طرابلس، وحضر المؤتمر كل القيادات السياسية والعسكرية ما بين (27 ماي - 06 جوان 1962) لوضع برنامج ومنهاج الثورة الجزائرية المستقلة²¹⁰، بنص إيديولوجي جديد باسم مشروع برنامج لتحقيق الثورة الديمقراطية الشعبية،

206 يحي بوعزيز، ثورات الجزائر في القرنين التاسع عشر والعشرين، الجزء الثاني، ثورات القرن العشرين، الطبعة الثانية، منشورات المتحف الوطني للمجاهد، ص 151.

207 Mohamed Lebjaoui, Vérités sur la révolution Algérienne, A.N.E.P, Alger 2005, pp :114-120

208 الآية رقم: 8-9 من سورة الممتحنة، رواية ورش.

209 محمد العربي الزبيري، تاريخ الجزائر المعاصر (1942-1962)، ج2، دار هومة، الجزائر 2000، ص: 119-120

210 C.A.N. : Micro fiche N° : C055: Procès verbal de la quatrième session de(C.N.R.A) à Tripolis du 27 /05/1962 au

07/06/1962.

الذي يعرف ببرنامج طرابلس²¹¹، وهو الذي أخذ فيما بعد تسمية ميثاق " طرابلس " الذي حدد معالم السياسة العامة والتوجه السياسي والاقتصادي والاجتماعي للدولة الجزائرية المستقلة²¹².

يعطي صورة مجملة عن الوضعية الجزائرية في شكل دراسة تاريخية لثورة التحرير ونتائجها بالنسبة لكل من الجزائر وفرنسا، فثورة التحرير التي أوصلت إلى الانتصار الذي كرسه اتفاقيات إيفيان كان نصرا سياسيا لا مرد له، وضع حدا نهائيا للهيمنة الاستعمارية التي دامت قرنا ونيف، غير أن الأمر الأساسي يكمن في وصول كفاح الشعب الجزائري إلى مرحلة البناء الاقتصادي والاجتماعي بعد تحقيق الاستقلال، أما بالنسبة لفرنسا فإن ميثاق طرابلس يعطينا صورة عن النظام الاستعماري الذي اتخذ أسلوب الإبادة الجماعية والذي دعمها الحلف الأطلسي، لكنها باءات بالفشل، مما أدى بها لمحاولة خلق نظام الاستعماري جديد غايته المحافظة على المصالح الأساسية لفرنسا في مجالي الاقتصاد والإستراتيجية، وهذا ما تعبر عنه اتفاقيات إيفيان. ثم ينتقل المشروع إلى دراسة الوضعية العامة للجزائر عشية الاستقلال بوضع علاقة الجزائر(الدولة الحديثة) بالعالم واعتبارها ضمن أولوياته ومشاغله وقد قامت هذه السياسة على:

- محاربة الاستعمار والامبريالية واستغلال الإنسان لأخيه الإنسان ولا يكون هذا إلا بمساندة الحركات

الاستقلالية

— إقامة علاقات مع دول اشتراكية

- إقامة تحالفات مع الدول المستقلة حديثا

- السعي وراء إقامة وحدة المغرب العربي

- تجنيد كل الطاقات المادية والمعنوية من اجل تحقيق السلام في العالم ولا يكون ذلك إلا في إطار

التعاون الدولي.

مهما يكن فقد حصل ميثاق طرابلس بالإجماع على إقرار الشرعية الثورية، برفض مجال التعددية السياسية والفكرية، وتحويل جبهة التحرير الوطني إلى حزب طلائعي حاكم ووحيد، وتبني النظام الاشتراكي كمنهج للتنمية الاقتصادية والاجتماعية والفكرية، كأول نص نظري للجبهة في بداية الاستقلال²¹³، فسَدَّ الفراغ الإيديولوجي، بوضع مشروع مجتمع للمستقبل، كشف عن كثير من الأمور الحساسة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والحضارية، وساهم نص الميثاق في التنبيه للكثير من الأخطاء الإستراتيجية في العلاقة بين السلطة والمجتمع، والشخصية والثقافة الوطنية، وهي أمور على غاية من الأهمية والفائدة حتى بالنسبة لسلوكنا الراهن وفي المستقبل²¹⁴.

أما فيما يخص مقومات الشعب الجزائري الثقافية والحضارية وثوابت الأمة، التي هي منبع أي ثقافة سياسية، فإن مشروع طرابلس لم يراعي هذا، إذ نجده حيد الكثير منها مقترحوه الذين انساقوا وراء شعارات الساعة وأخضعوه لذاتيتهم المتأثرة بالثقافة الأوروبية الشرقية منها والغربية وطبعوه بمفاهيم وقيم غربية عن المجتمع الجزائري العربي الإسلامي، فوقع فصم وحدثت قطيعة بين ما يمكن تسميته بمقتضيات الحال أو بضرورات الواقع وقيم المجتمع وثوابت الأمة.

²¹¹ احمد منغور، موقف الراي العام الفرنسي من الثورة الجزائرية (دط)، دار التنوير: الجزائر، 2008، ص ص 116، - 117

²¹² C.A.N. : Micro fiche N° : C054+ C055 : Projet du programme pour la réalisation de la révolution démocratique populaire.

ينظر كذلك: عبد الحميد زوزو، المرجعيات التاريخية للدولة الجزائرية الحديثة (مؤسسات ومواثيق)، دار هومة، الجزائر، 2009، ص 46.

213 الأمين شريط، ، التعددية الحزبية في تجربة الحركة الوطنية 1919 - 1962، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1998، ص: 88

214 عبد الله شريط، مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الايديولوجي في الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية: الجزائر، 1998. ص: 159

4. التعايش السلمي في أبعديات الحكومة المؤقتة الجزائرية

تتمثل مميزات وخصائص الدولية للحكومة المؤقتة ، بأن عمل أعضاؤها من خلال تنشئتهم السياسية وتنامي ثقافتهم السياسية إلى تحقيق القيم الإنسانية وتطبيق قوانين احترام حقوق الإنسان ليس فقط على مستوى الشعب الجزائري ، بل على مستوى العالمي وخاصة على مستوى الشعوب المستعمرة ، وهذا ما نجده من خلال التأكيد على تعاطف الحكومة المؤقتة الجزائرية في "إطار ميثاق الأمم المتحدة" مع جميع الأمم التي تبني حق الشعوب في تقرير مصيرها ، ودعمها لمبدأ أساسي في القانون الدولي والمتمثل في توفير السلم والأمن الدوليين ، ومن المظاهر التعايش السلمي ، نجد البعد الإنساني لعمل الحكومة المؤقتة المتمثل في توقيعها على اتفاقية جنيف في 20/06/1960 لحقوق الإنسان ، فكانت الحكومة الوحيدة التي وقعت على هذه الاتفاقية دون أن تكون مستقلة²¹⁵ .

كما عملت الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية على إصدار مرسوم بتاريخ 04/10/1958 يقضي باطلاق سراح أسرى الحرب بلا قيد أو شرط ، وبهذا جسدت المبادئ السامية في تعاملها مع الأسرى الفرنسيين ، كما عرفتهم بحقيقة الثورة حتى تتلاشى عن أعينهم غشاوة الدعاية الاستعمارية التي تصور المجاهدين كمجرمين وسفاحين وتشويه كفاح الشعب الجزائري من أجل استعادة سيادته²¹⁶ .

نستطيع أن نسجل من خلال عمل الحكومة تبولر وتنمية الثقافة التعايش مع الآخر ، إذ نجد البعد الإنساني لعمل الحكومة المؤقتة المتمثل في توقيعها على اتفاقية جنيف لحقوق الإنسان ، فكانت الحكومة الوحيدة التي وقعت على هذه الاتفاقية دون أن تكون مستقلة²¹⁷ .

خاتمة

رغم الوجه العنيف للثورة الجزائرية والذي كان نتيجة للنظام الاستعماري الفرنسي ، حيث استعمل هذا الأخير كل الوسائل والأساليب من أجل القضاء على الذات الجزائرية ، من خلال اغتصاب كل حقوقه المادية والمعنوية واعتباره رعية لا يحق له العيش في ظل الحرية المساواة والعدالة التي نادى بها الثورة الفرنسية ، إلى أن البعد الإنساني في مرجعيات الثورة الجزائرية كان موجودا وقائما ، حيث مثلت الثورة الجزائرية من خلال موثيقها ونصوصها أنموذجا لعلاقة الأنا مع الآخر ، إذ كانت تجربة رائدة للتعايش الحضاري ، يمكن تلخيصها في:

- الدعوة إلى حوار حضاري من خلال تعزيز السلم ونبذ الصراع الذي يزيد في سفك الدماء. وهذا من خلال المطالبة بوقف القتال والجلوس على طاولة المفاوضات.
- استيعاب بقية الأفراد من الأقلية الأوروبية المسيحية واليهودية ، بإعطائها الخيار بين الجنسية الجزائرية أو عيش كأجنبي في ظل القوانين الجمهورية الجزائرية المستقلة ، وهذا بعد إنساني يلغي الإقصاء ويعزز مفهوم التعايش المشترك ويساهم في إرساء القيم الإنسانية السامية ، ويثري بذلك القانون الدولي الإنساني.

²¹⁵ عبد الحميد مهري : مدخلة في الربيع الثقافي السابع لمدينة سيدي مزغيش يومي 30 و 31 مارس 2005 حول الفكر التحرري وأسئلة التحرر ، تحت عنوان : أثر الثورة التحريرية في الثقافة الوطنية.

216 Harbi Mohammed, Les archives de la révolution algérienne, Edition jeune Afrique, Paris 1981, pp45.

217 عبد الحميد مهري : مدخلة في الربيع الثقافي السابع لمدينة سيدي مزغيش يومي 30 و 31 مارس 2005 حول الفكر التحرري وأسئلة التحرر ، تحت عنوان : أثر الثورة التحريرية في الثقافة الوطنية.

- انصهار الثورة الجزائرية مع مطالب حركات التحرر، من خلال التزامها بالمواثيق والاتفاقيات الدولية في إطار: "حق الشعوب في تقرير مصيرها"، ونبذها للنظم الاستعمارية بكل أنواعها، حيث مازالت الجزائر المستقلة تتبنى هذا الاتجاه وتدافع عنه إلى يومنا هذا —دفاعها على حق الشعب لصحراوي (البوريزاريو) لخير دليل على ذلك.
 - زرع روح الإخاء وحسن الجوار من خلال روح التضامن والتكافل والإيثار، ونجده من خلال الامتداد المغاربي والعربي الإسلامي للثورة الجزائرية.
 - الارتقاء إلى تصور عالمي للإنسان المنفتح على القيم الإنسانية المناهضة للعنصرية في العلاقات بين الشعوب.
- اختزلت العقلية الكولونيالية الفرد الجزائري في مظاهر التعصب والتخلف، ورأت أنه معاد للحدث في تعبيراتها السياسية والاقتصادية والفكرية، لا يساعد في العيش في إطار الدولة المدنية التي تأبى التعصب وتتسع للتسامح والعيش معاً. ولهذا عمد رجال الثورة إلى مواجهة هذه الأفكار المغلوطة، حيث يتضح جلياً موقفهم المبني على تقبل الآخر، وهذه حقيقة تاريخية فرضت نفسها على وعي كل من اكتشف الثورة الجزائرية وتراثها، حيث لم تحرم مواثيق ونصوص الثورة سكان اليهود والمسيحيين من شريعتهم العرفية، بل أضافوا إليها قواعد سلوك تستند إلى روح التسامح والتعايش، التي أدغمت في عادات الشعب الجزائري وتقاليد وطريقة تفكيره ونمط حياته منذ القدم.
- لهذا كانت علاقة الإنسان الجزائري بالآخر علاقة عقيدة ومعاملات، تتوفر على لُحمة التماسك التي تتحىن الفرصة لتستأنف دورة حضارية وسياسية جديدة، فالقاعدة الصلبة لهذه الحضارة في أبعديات الثورة الجزائرية التحريرية، تتطابق مع ما تنطوي عليه سريرة وقلب الإنسان. وهكذا، فإن التعايش في جانبه الحضاري غير قابل للحوض فيه والنيل منه، إذ هو حق راسخ وملزم للفرد مهما تكن أصوله وديانته، فلا يمكن معاتبة الآخر على اختلافه.

قائمة المصادر والمراجع:

1. الآية رقم: 8-9 من سورة الممتحنة ، رواية ورش.
2. ابن مهدي (محمد العربي) ، ثورتنا وأهدافها الأساسية، المجاهد ، ج: 1 ، ع: 2 ، سنة 1956 م، وزارة الإعلام، الجزائر 1984 م
3. بن أزواو، "إيديولوجية جبهة التحرير الوطني من خلال بيان أول نوفمبر ومؤتمر الصومام"، مجلة النائب المجلس الشعبي الوطني، الجزائر، عدد خاص، سنة 2004.
4. بوعزيز (يحي)، ثورات الجزائر في القرنين التاسع عشر والعشرين، الجزء الثاني، ثورات القرن العشرين، الطبعة الثانية، منشورات المتحف الوطني للمجاهد.
5. الزبيري (محمد العربي) ، تاريخ الجزائر المعاصر (1942-1962)، ج2، دار هومة، الجزائر 2000
6. زوزو (عبد الحميد) ، المرجعيات التاريخية للدولة الجزائرية الحديثة (مؤسسات ومواثيق)، دار هومة، الجزائر، 2009 .
7. شريط (الأمين)، التعددية الحزبية في تجربة الحركة الوطنية 1919 - 1962، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر 1998 .
8. شريط (عبد الله) ، مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الايديولوجي في الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية:الجزائر، 1998.
9. عبد الحميد (مهري)، مدخلة في الربيع الثقافي السابع لمدينة سيدي مزغيش يومي 30 و 31 مارس 2005 حول الفكر التحرري وأسئلة التحرر، تحت عنوان: أثر الثورة التحريرية في الثقافة الوطنية.
10. قنان (جمال) ، "الدلالة الحضارية لثورة نوفمبر 1954 وأبعادها المستقبلية"، أعمال الملتقى الدولي الأول حول : ثورة التحرير الجزائرية والاستعمار الفرنسي (المنطلقات-الحقائق والأبعاد) 11 و12 ديسمبر 2006، جامعة 20 أوت 1955 سكيكدة ، دار الهدى ، 2007.
11. منغور (احمد) ، موقف الراي العام الفرنسي من الثورة الجزائرية (د-ط) ، دار التنوير: الجزائر، 2008.
12. النصوص الأساسية لثورة أول نوفمبر 54 (نداء أول نوفمبر، مؤتمر الصومام، مؤتمر طرابلس)، تصدير: عبد العزيز بوتفليقة، منشورات المؤسسة الوطنية للاتصال النشر والاشهار، الجزائر، 2008.
13. C.A.N. : Micro fiche N° : C054+ C055 : Projet du programme pour la réalisation de la révolution démocratique populaire.
14. C.A.N. : Micro fiche N° : C055: Procès verbal de la quatrième session de(C.N.R.A) à Tripolis du 27 /05/1962 au 07/06/1962.
15. Harbi (Mohammed), Les archives de la révolution algérienne, Edition jeune Afrique, Paris 1981.
16. Lebjaoui (Mohamed), Vérités sur la révolution Algérienne, A.N.E.P, Alger 2005.

فهرس المحتويات

الصفحة	المداخلات
23 – 10	يهود العراق في العهد الملكي.... رأي في ظروف تهجيرهم أ.د/ كريم مطر حمزة الزبيدي، جامعة بابل، العراق.
34 – 24	الحوار بين عالمية المعرفة وخصوصية الثقافات والشعوب أ.د / مناد طالب، جامعة الجزائر 02.
48 – 35	دور المواطنة الحاضنة لقيم التنوع في الحد من خطاب الكراهية وتجسيد قيم التسامح والتعايش: دولة المدينة نموذجا د. عائشة عباس، جامعة الجزائر 3.
54 – 49	تيممة التعايش من منظور الفكر الإسلامي د/حاج بن دحمان، جامعة غليزان (الجزائر) ط د/ جلاط محمد، جامعة سيدي بلعباس (الجزائر)
61 – 55	العنف والتحرر في فكر فرانز فانون أ.د/ مهدي العربي، جامعة ابن خلدون، تيارت (الجزائر)
68 – 62	التعايش الديني د/ شريف الدين بن دويه، جامعة سعيدة (الجزائر)
79 – 69	نظرية صدام الحضارات : بين هنتنغتون وفوكوياما وابن لادن (رؤية فكرية وسياسية) أ.د/ محمد عبد الله سليمان، جامعة القرآن الكريم وتأسيس العلوم (السودان)
95 – 80	مآلات إحياء المنظور الغربي المتوارث وانعكاسات أطروحات التنظير للعداء للإسلام على الأمن والسلم الدوليين. د/ عميري عبد الوهاب، د/ بن عمرواي عبد الدين، جامعة بومرداس (الجزائر)
106 – 96	قيم التعايش والتواصل في المجتمع الأندلسي خلال القرن 5هـ/11م د/ سمير مزرعي، جامعة مولود معمري – تيزي وزو- (الجزائر)
119 - 107	النبوغ العلمي ليهود المغرب الأوسط -نموذج للتعايش السلمي في العصر الوسيط- د/ عبد الصمد حمزة، جامعة يحي فارس بالمدينة، الجزائر
128 - 120	مفهوم التسامح في الفكر التنويري مع نموذجي (جون لوك وفولتير) د/ نورة قدور، المركز الجامعي البيض (الجزائر) د/ غراز الطاهر، جامعة جيجل (الجزائر)
137 - 129	الانفتاح على الآخر ضرورة حتمية للتعايش د/ محمد كوشنان، جامعة الهدية (الجزائر)
146 - 138	قراءة في واقع التعايش ما بين اليهود والمسلمين في الجزائر خلال العهد العثماني المجال الديني أنموذجا- د. رفيق تلي، جامعة سعيدة (الجزائر)
153 – 147	دور الجامعة الجزائرية في ترسيخ فلسفة المحبة كمنهج حضاري للتعايش السلمي د/ عبد القادر مداح، جامعة تيارت (الجزائر)

164 - 154	أهل الذمة في الجزائر خلال العهد العثماني (1830-1519) د / سليم بعلوج، جامعة مولود معمري. تيزي وزو. (الجزائر)
179 – 165	حضور التسامح في الحضارات القديمة د/بكري محمد أمين /جامعة خميس مليانة (الجزائر) د/شرقي رحمة /جامعة قاصدي مرباح /ورقلة (الجزائر) أ/هشام قاضي / جامعة خميس مليانة (الجزائر)
193 – 180	الحوار بين الحضارات: المفهوم، الحدود والبدائل د/سعيد حفظاوي، جامعة عباس لغرور- خنشلة (الجزائر)
205 - 194	في ماهية الخطاب الفلسفي وصناعة الحوار بين الثقافات والشعوب د/ الشريف زروخي، جامعة سطيف 2 (الجزائر)
217 – 206	التسامح الديني في القوانين والنظم المغولية (603-718هـ/1206- 1318م) د / حمزة حاجي، جامعة يحي فارس بالمدينة، الجزائر
231 – 218	جدلية الأنا والآخر في خطاب حوار الحضارات -قراءة نقدية في حقيقة العلاقة- د / نرجس بخوش، جامعة الزيتونة، تونس
250 – 232	أزمة الهوية وتداعياتها في الاستقرار السياسي في لبنان ودور القوى الخارجية في التآجيج الطائفي د / محمود موسى زياد، جامعة القدس (فلسطين)
261 – 251	العولمة والعنف الدولي د.ة. بوزياني زبيدة. دة. بوزياني فاطمة الزهراء جامعة تلمسان (الجزائر)
268 - 262	ثقافة الحوار لدى جمعية العلماء المسلمين الجزائريين د / موسم عبد الحفيظ، جامعة الدكتور مولاي الطاهر –سعيدة (الجزائر)
279 – 269	إشكالية حقوق الإنسان في ظل الصراعات الدولية دراسة لواقع حقوق الإنسان في الدول العربية في ظل ثورات الربيع العربي د / عمر حسيني، جامعة الجزائر 2 د/ زهرة شوشان، أستاذة محاضرة (أ)، جامعة البويرة (الجزائر)
292 – 280	العهد العثماني ودورها في التأسيس لمبادئ السلام و التعايش بين المسلمين والمسيحيين في بيت المقدس ط د / حصاد عبد الصمد، جامعة يحي فارس المدينة (الجزائر) ط د / دربال سعيد، جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله (الجزائر)
300 – 293	مظاهر التسامح الديني في عهد السلطان محمد الفاتح البعد التاريخي والحضاري للجزائر وأثرهما في إرساء معالم التعايش والتسامح الديني د / عثمان رمضان قسم التاريخ، جامعة تلمسان-الجزائر-

312 - 301	التعايش الديني ببلاد الأندلس – الإسلام و اليهودية خلال عصر ملوك الطوائف أنموذجا- د/ جبران لعرج، جامعة سيدي بلعباس- الجزائر
323 - 313	دور المؤسسات الإعلامية في بناء وترسيخ ثقافة التعايش السلمي في المجتمع العربي د. / سرمد جاسم محمد الخزرجي، جامع تكريت (العراق) أ/ عمي علي صبرينة، جامعة المسيلة (الجزائر)
331 - 324	فقه التعايش الحضاري في موثيق ونصوص الثورة التحريرية الجزائرية د / مجاود حسين، سعيدة (الجزائر)



المركز الديمقراطي العربي
للداسات الاستراتيجية، الاقتصادية والسياسية

Democratic Arab Center
for Strategic, Political & Economic Studies

كتاب:

**أطروحات التعايش والصراع ما بين الحضارات
ومستقبل العلاقات الدولية في ظل تحديات القرن 21
(الجزء الأول)**

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

