



المملكة المغربية / مراكش

جامعة القاضي عياض

كلية اللغة العربية



المملكة الأردنية الهاشمية

جامعة الطفيلة التقنية

كلية الآداب

أعمال مؤتمر

حوار الحضارات والثقافات المحكم الدولي الرابع

التواصل الثقافي: (الآفاق والمستقبل)

22 - 25 / 4 / 2024 مراكش

The Dialogue of Civilizations and Cultures



بدعم مشكور من وزارة الثقافة الأردنية

بسم الله الرحمن الرحيم

الآراء المنشورة في هذه الأعمال تعبر عن وجهة نظر أصحابها لا عن وجهة نظر الجامعة.

يتحمل الباحث مسؤولية جميع ما يقع في ورقته البحثية

من معلومات وآراء وأخطاء لغوية ومنهجية.

لجان المؤتمر:

١ - أعضاء اللجنة العليا والمؤسسات التي ينتمون إليها:

١. عطوفة الأستاذ الدكتور بسلام زعل المحاسنة رئيس الجامعة الأكرم
٢. الأستاذ الدكتور كمال خندقجي نائب الرئيس للشؤون الأكاديمية والبحث العلمي المحترم
٣. الأستاذ الدكتور أيمن منصور عميد البحث العلمي المحترم
٤. الأستاذ الدكتور حسين الزيدانين عميد كلية الآداب المحترم
٥. الأستاذ الدكتور نزار عبد الله الضمور/ رئيس اللجنة التحضيرية المحترم

٢- أعضاء اللجنة التحضيرية:

١. الأستاذ الدكتور حسين الزيدانين/ رئيس المؤتمر/ عميد كلية الآداب
٢. الأستاذ الدكتور نزار عبد الله الضمور/ رئيس اللجنة التحضيرية
٣. الأستاذ الدكتور سعيد العوادي/ جامعة القاضي عياض مراكش
٤. الأستاذ الدكتور عبد العزيز لحويديق/ جامعة القاضي عياض مراكش
٥. الأستاذ الدكتور عادل عبد اللطيف/ جامعة القاضي عياض مراكش
٦. الأستاذ الدكتورة عتيقة السعدي/ جامعة القاضي عياض مراكش
٧. الأستاذ الدكتورة وردة البرطيع/ جامعة القاضي عياض مراكش
٨. الأستاذ الدكتورة مليكة ناعيم/ جامعة القاضي عياض مراكش
٩. الأستاذ الدكتورة حسيبة الدار/ جامعة القاضي عياض مراكش
١٠. الدكتور رفعت البوايزة/ مقرر المؤتمر/ مساعد العميد لشؤون الاتصال والتواصل

٣- اللجنة العلمية:

١. الأستاذ الدكتور محمد عبد الله المطارنة/ جامعة الطفيلة التقنية/ رئيساً
٢. الأستاذ الدكتور ربيعة العمراني/ جامعة القاضي عياض مراكش
٣. الأستاذ الدكتور عبد العالي قادا/ جامعة القاضي عياض مراكش
٤. الأستاذ الدكتور محمد فرجي/ جامعة القاضي عياض مراكش
٥. الأستاذ الدكتور مولاي أحمد رفيق الخير/ جامعة القاضي عياض مراكش

٦. الأستاذ الدكتور عبد الرحيم الإسماعيلي / جامعة القاضي عياض مراكش
٧. الأستاذ الدكتور جزاء المصاروة / جامعة مؤتة
٨. الأستاذ الدكتور ماهر المبيضين / جامعة مؤتة
٩. الأستاذ الدكتور أحمد الزعبي / جامعة مؤتة
١٠. الأستاذ الدكتور محمد العميرة / جامعة مؤتة
١١. الأستاذ الدكتور محمد الدروبي / جامعة آل البيت
١٢. الأستاذ الدكتور محمد عبيد الله / جامعة فيلادلفيا
١٣. الأستاذ الدكتور غسان عبد الخالق / جامعة فيلادلفيا
١٤. الأستاذ الدكتور محمد السعودي / الجامعة الأردنية
١٥. الأستاذ الدكتور منصور الكفاوين / جامعة الحسين
١٦. الأستاذ الدكتور عبد الخالق الختاتنة / جامعة اليرموك
١٧. الأستاذ الدكتور محمد جميل القرآلة / جامعة مؤتة
١٨. الأستاذ الدكتور وصفي الشقيرات / جامعة الحسين بن طلال

التدقيق اللغوي والتنسيق:

أ. د. نزار عبد الله الضمور / رئيس قسم اللغة العربية وآدابها

Tel: 2250326 – Telefax: 2250431 – P.O. Box 179– Tafila – Jordan

المملكة الأردنية الهاشمية . الطّفيلة . هاتف : +٩٦٢٣٢٢٥٠٠٣٤ . تليفاكس :

+٩٦٢٣٢٢٥٠٠٣٣ . ص . ب ١٧٩

Website: www.ttu.edu.jo

تقديم

مؤتمر حوار الحضارات الرابع، بعنوان: التواصل الثقافي: (الآفاق والمستقبل)

الذي نظّمته كلية الآداب في جامعة الطفيلة التقنية بالتعاون مع كلية

اللغة العربية في جامعة القاضي عياض / مراكش / المملكة المغربية،

في الفترة الواقعة بين ٢٢ - ٢٥ / ٤ / ٢٠٢٤ م

يهدف المؤتمر إلى تنشيط البحث العلمي، وإعادة النظر في الدراسات الخاصة بالحوار

الحضاري والثقافي وتنشيط الحركة النقدية، والأدبية، والفنية، والثقافية، الأردنية والعربية.

إضافة إلى تعزيز وشائج اللقاء والتواصل الثقافي بين الأكاديميين والباحثين، وإفادة الباحثين

والمجتمع العلمي بأصول البحث العلمي، وطرائقه، وتسويق جامعة الطفيلة التقنية على المستوى

الداخلي والخارجي.

المحاور: تمّ تحديد محاور المؤتمر على النحو الآتي:

المحور الأول: التعددية الثقافية، مناقشة أهمية الحفاظ على التعددية الثقافية، والاحترام المتبادل

بين الثقافات المختلفة.

المحور الثاني: الأدب واللغة والثقافة والفن: دور الأدب واللغة والثقافة والفن في تعزيز التواصل

الثقافي والتفاهم.

المحور الثالث: التكنولوجيا ووسائل الإعلام: تأثير التكنولوجيا ووسائل الإعلام على التفاهم

الثقافي والتواصل.

المحور الرابع: التنوع الثقافي والديني: كيفية تعزيز قيم المشاركة والمساواة لجميع الثقافات في المجتمع.

المحور الخامس: أثر التواصل الثقافي والديني في حلّ مشاكل البشريّة، وإرساء قيم السلم والتسامح والتعايش.

عقد المؤتمر في موعده في رحاب جامعة القاضي عياض/ مدينة مراكش، برعاية عطفة رئيس الجامعة الأستاذ الدكتور بسّام زعل المحاسنة، وحضور الأستاذ الدكتور كمال خندقجي نائب الرئيس للشؤون الأكاديمية بالإنيابة عنه، وحضور عطفة الأستاذ الدكتور نائب رئيس جامعة القاضي عياض، والأستاذ الدكتور عميد كلية اللغة العربيّة في جامعة القاضي عياض، وبمشاركة (٥٥) باحثاً، من الأساتذة والدارسين.

وكانت اللجنة التحضيرية قد اتخذت الإجراءات اللازمة لاختيار جامعة مناسبة للمشاركة معها في عقد المؤتمر في رحابها، علماً بأنّ جميع النسخ السابقة عقدت في رحاب جامعتنا العزيزة، وقد وقع الاختيار على جامعة القاضي عياض، وتمّ التواصل معهم إلى أن تمت الموافقة على هذا المشروع المشترك بين الجامعتين، بدعم من مجلسي العمداء في الجامعتين، إضافة إلى دعم وزارة الثقافة الأردنيّة، وحضور معالي سفيرة المملكة الأردنيّة في المملكة المغربيّة، ومندوب وزيرة الثقافة الأردنيّة الدكتور سالم الفقير مدير ثقافة محافظة الطفيلة.

أقيم حفل الافتتاح وفق البرنامج الرسمي، وتحدّث فيه أ. د. نائب رئيس جامعة الطفيلة، ونائب رئيس جامعة القاضي عياض، ومعالي سفيرة المملكة الأردنيّة في المغرب، وتحدّث فيه رئيس المؤتمر عميد كلية الآداب في جامعة الطفيلة موجّهاً الشكر لوزارة الثقافة، ورئاسة الجامعتين، ونواب الرئيس، ومجلس العمداء، وعمادة شؤون الطلبة، واللجنة التحضيرية، ودوائر الجامعة، وطلبة كلية اللغة العربيّة وطالباتها المشاركين في لجان الاستقبال والتنظيم، كما وجّه

الشكر والتقدير لمراسلي المواقع الإلكترونية، والصحف المختلفة، والقنوات الفضائية، المشاركين في تغطية فعاليات المؤتمر.

وبعد ذلك تم توقيع الاتفاقيات الرسمية بين الجامعتين، وبين الكليتين، حيث تم الإطلاع عليها من قبل الأستاذين الكريمين رئيس جامعة الطفيلة التقنية، ورئيس جامعة القاضي عياض، وتجهيزهما للتوقيع، واستكمل حفل الافتتاح بتبادل الدروع التكريمية والهدايا التذكارية.

وقد اختتمت أعمال المؤتمر الدولي المحكم يوم الخميس ٢٥ / ٤ / ٢٠٢٤م، في حفل بهيج برعاية الأستاذ الدكتور نائب رئيس الجامعة، تحدث فيه أحد الأساتذة باسم المشاركين، مؤكداً أن المؤتمر كان ناجحاً بكل المقاييس مقدماً الشكر للأردن والمغرب والجامعتين، والكليتين، واللجنة التحضيرية، وكلّ الزملاء الذين ساهموا في إنجاح هذا المؤتمر، مشيراً إلى أن المؤتمر قد حقق أهدافه، كما قرأ الأستاذ الدكتور رئيس لجنة التوصيات، كلمة اللجنة ومجموعة التوصيات التي خرج المشاركون بها بعد المداولات والمناقشات العلمية التي جرت في المؤتمر، وفي ختام الحفل سلم رئيس الجامعة الشهادات ودروع المؤتمر للمشاركين والقائمين على المؤتمر.

التوصيات:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد،
فقد اجتمعت لجنة التوصيات لمؤتمر الحضارات والثقافات المحكم الرابع، المنعقد في جامعة
القاضي عياض مراكش، بالتعاون مع كلية الآداب في جامعة الطفيلة التقنية.

تتوجه اللجنة باسم جميع المشاركين في المؤتمر بخالص الشكر والتقدير للمملكة المغربية
والمملكة الأردنية الهاشمية قيادة وملكاً وشعباً، ويدعون لهم بالأمن والاستقرار، كما تتوجه
بالشكر والتقدير للأستاذ الدكتور رئيس جامعة القاضي عياض ورئيس جامعة الطفيلة التقنية،
ونوابهم الكرام، والسادة عمداء الكليات وأعضاء اللجنة العليا للمؤتمر، وأعضاء اللجنة
التحضيرية، وجميع المشاركين وجاهياً أو عن بعد، وطلبة الجامعة، والضيوف الكرام، وجميع
العاملين في هذا المؤتمر، الذي نجح في تحقيق أهدافه بفضل الله - سبحانه وتعالى -.

واسمحوا لنا في مثل هذه الظروف التي تمرّ بها الأمة أن نرسل رسالة تضامن أخوية لأهلنا
الأعزّاء في فلسطين الحبيبة، وفي غزة الجريحة، داعين لهم بالنصر والثبات والأمن والأمان،
والنصر والفرج القريب بإذن الله.

وبعد المشاورة والمداولة قررت اللجنة رفع التوصيات الآتية إلى رئاسة المؤتمر:

١- رفع برفقية شكر وتقدير إلى رئاسة جامعة القاضي عياض على الحفاوة وكرم الضيافة،
وتشجيع العلم والعلماء، ونبارك لهم نجاح هذا المؤتمر العلمي المتميز.

٢- تقديم الشكر والتقدير لرئيس المؤتمر الأستاذ الدكتور حسين الزيدانين، واللجنة التحضيرية
واللجنة العلمية من الجامعتين، وكل من ساهم في إنجاح هذا المؤتمر متمنين لكم ولشعب
المغرب والأردن الشقيقين، ولجميع الشعوب العربية والإسلامية التوفيق والأمن والاستقرار
الدائم بإذن الله.

٣- التوصية بأن تكون الدراسات الثقافية والحضارية، والحوارية خاصة؛ أكثر تجديداً، دون إهمال النتاج الأصيل، ببناء جسر بين الماضي والحاضر بعد تنقية الأصيل وتصفيته، وجعله قاعدة ينطلق منها النتاج الحديث، ليكون أكثر إثراءً ومرافقةً للتطور الحضاري المتسارع والمتواصل رقمياً وإلكترونياً.

٤- نوصي بنشر بحوث المؤتمر كاملةً ورقياً وإلكترونياً، تيسيراً لتداولها والإفادة منها.

٥- ترجمة ملخصات البحوث إلى اللغة الإنجليزية، ونشرها إلكترونياً كخطوة نحو عالمية التعريف بالجهود العلمية في الجامعتين بخاصة، والجهود العربية عامة.

٦- إقامة سلسلة من الندوات والمؤتمرات حول الحوار وأهميته، ومنابعه القرآنية، والنبوية الأصيلية، وعلاقتها بالسلام والسلام العالمي، والتعايش البشري الحضاري وتأثيرها فيها.

٧- التواصل مع المؤسسات البحثية العربية والأجنبية ذات الاهتمام؛ وذلك للإفادة من كل جديد يقدم في الجانب التجديدي في هذه الدراسات.

٨- تفعيل الدراسات البيئية والمقارنة التي تبرز هذا البحث في علاقتها بتنمية الشعوب والأمم.

٩- حث المؤسسات الرسمية العربية على دعم البحث العلمي في مجال خدمة البحث العلمي الرصين والمعكم وتطويره بما يخدم مجتمعاتنا وطلبنا.

وختاماً نسأل الله- تبارك وتعالى- أن ينفع بنا وبكم أمتنا الإسلامية والعربية، وأن يجعل

جهودنا وجهودكم في ميزان حسناتنا وحسناتكم يوم القيامة، إنه سميع مجيب الدعوات.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

رئيس لجنة التوصيات

أ. د. محمد العباينة

المحتويات

٣	-	لجان المؤتمر	
٨	-	التوصيات	
١٣	أ. د. إدريس الخرشاف	١- أثر تنقيب البيانات في إرساء قيم التسامح بين الشعوب (الذكاء الاصطناعي أنموذجاً)	
٤٩	د. حنان الراجي را	٢- العربي من منظور روائي غربي: إتاحة الرواية معرفة الآخر والانفتاح عليه	
٨٥	أ. د. خالد سليمان الخلفات	٣- الحوارات الدينية بين العلماء المسلمين في الأندلس ورجال الدين المسيحي	
١١٤	أ. د. خالد فرحان البداينة	٤- رؤية القرآن الكريم لقيمة التسامح وإرساء قواعد التعايش بين البشر	
١٤٥	د. رفعت محمد البوايزة	٥- الجمال الفني في الخط العربي	
١٥٧	د. سالم الفقير	٦- التعددية الثقافية، ودورها في البناء الثقافي (الأردن نموذجاً)	
١٧٢	أ. د. سلامة هليل الغريب	٧- صورة الفرنجة بين ابن القيسراني وابن منقذ زمن السلم	
١٩٢	الباحثة صابرين البقالي	٨- التواصل الديني: مفهومه، مكانته، وآثاره	
٢١٩	د. عائشة العتيق	٩- اغتراب الذات الأنثوية في الرواية النسائية السعودية " هند والعسكر والبحريات والأبنوسة أنموذجاً"	
٢٤٦	Abdullah F. Al-	The Role of Academic Freedom	١٠

Badarneh

in Enhancing the Quality of Higher

Education in Modern Times

- ٢٥٨ أ. د. علي بن البشير اليوسفي ١١- قيم السلم والتسامح والتعايش عند مشايخ الزوايا والطرق الصوفية في جنوب المغرب
- ٢٨٩ الباحثة فاطمة الزهراء وقدي ١٢- أثر التواصل الثقافي والديني في حل المشاكل البشرية، وإرساء قيم السلم والتسامح والتعايش
- ٣١٠ الباحث محمد بن محمد العفو ١٣- التعددية الثقافية والكلية في خطاب هابرماس: دراسة تحليلية وآفاق نقدية
- ٣٥٥ أ. د. محمد عباينة ١٤- المصطلحات الثقافية الخاصة كمشكلة في الترجمة العربية- الإسبانية: رواية دفاتر الطوفان نموذجاً
- ٣٧٨ أ. د. مليكة ناعيم ١٥- التعايش الحضري في الأندلس وأثره في مراجعة الفكر اللغوي
- ٣٩٥ أ. د. نايل محمد الحجايا ١٦- أثر وسائل التواصل الاجتماعي في اتجاهات طلبة كلية العلوم التربوية في جامعة الطفيلة التقنية
- ٤٠٩ أ. د. نزار عبد الله الضمور ١٧- صورة الغرب في الرواية العربية " جونة العربية" نموذجاً
- ٤٣٥ الباحثة نعيمة عثمانى ١٨- التعدد الثقافي والديني في المغرب وأثره في تكريس قيم التسامح والتعايش
- ٤٥٠ د. نور الدين الشابي ١٩- دور التواصل الثقافي في إرساء قيمتي التسامح والتعايش

- ٤٨٧ د. يوسف أبو عائشة -٢٠ التحوّلات القيّميّة والتحوّلات الفرجيّة في المجتمع المغربي " مستويات التحوّل ونتائج التّواصل"
- ٥٠٤ أ. د. محمّد إبراهيم أبو جريبان -٢١ التّنوع الثقافيّ والدينيّ ومدى تحقيق القيم السّامية، والتّعايش السّلميّ في المجتمع من واقع النّظر الإسلاميّ
- ٥٣١ د. مولاي أحمد قداموي -٢٢ الأمثال جسر عبور نحو ثقافة الآخر
- ٥٥١ - برنامج المؤتمر
- ٥٥٨ - الحضور والضيوف
- ٥٥٩ - صور الجامعتين
- ٥٦١ - درع المؤتمر

بسم الله الرحمن الرحيم

أثر تنقيب البيانات في إرساء قيم التسامح بين الشعوب

(الذكاء الاصطناعي نموذجاً)

**The impact of data mining in establishing values of tolerance among
peoples [Artificial intelligence as a model]**

الأستاذ الدكتور إدريس الخرشاف

أستاذ التعليم العالي في تنقيب البيانات والخرائط الشجرية

قسم الرياضيات والمعلومات، كلية العلوم، جامعة محمد الخامس - الرباط

Crn.ijaz2008@gmail.com

الملخص

يهدف هذا البحث التطبيقي في مجال التنقيب في البيانات، إلى تحديد عناصر الحوار الحضاري الذي يتسم بالعقلانية القيمة والإبداعية، بغض النظر عن اتجاهات الأفراد والباحثين في ميدان الإيديولوجية والعقائدية وغيرها، بحيث يعلوه شعار "الدعوة إلى كلمة سواء بين كافة المتحاورين"، وتكون النية (الهدف) من ذلك بناء مجتمع العصر الرقمي القيمي، وتقوية مفاهيم الذكاء الوجداني والانعكاسي والتدقيقي والحواري وغيره، من أجل توليد مساحات التسامح والتعايش السلمي بين مختلف أطياف المجتمعات الكونية.

لتحقيق هذه الرؤية احترافياً، يتم بناء قاعدة بيانات البحث (مُدخلات البحث)، وهي عبارة عن مصفوفة أعمدها عبارة عن مجموعة مختارة من الألفاظ (٤٩ لفظة)، التي استعملت في أحزاب القرآن الكريم (٦٠ حزباً)، أو في الكتاب المقدس (٧٣ كتاباً) أو في كليهما، فكان الجدول المحصل عليه على الشكل الآتي:

$$K : ((H \cup L), M) \quad T \subset IN$$

حيث تكون الألفاظ ذات الترددات العالية $\{m_i / m_{i=1,49} \in M \subset H_{60} \cup L_{73}\}$ ، عبارة عن مجموعة الألفاظ المشتركة الموجودة في مجموعة الأحزاب (H₆₀) أو في مجموعة الكتب المقدسة (L₇₃) .

تم تحليل المصفوفة باستخدام الطرق الرياضية والمعلوماتية والتحليل المعاملي للتقابلات، فضلاً عن إسقاط سحابة الألفاظ الشرطية للبحث، من أجل قراءة سلسلة للخريطة المحصل عليها.

تظهر النتائج المحصل عليها الممثلة بسحابة هندسية، كيفية إقامة الحوار الإيجابي الهادف بين مختلف أطياف المجتمع الكوني، কিفما كانت انتماءاته العقائدية والفكرية والإيديولوجية وغيرها، فضلاً عن المواد الأساس التي يمكن للمتحاورين مناقشتها، نظراً لكونها هي العناصر الاستراتيجية

المشتركة في الحوار الكوني بين مختلف شرائح المجتمع، فضلاً عن ذلك تكون مرتبة ترتيباً تنازلياً وفق أهميتها في الحوار الكوني (ما يعرف بعلم الأولويات، أو فقه الموازنات عند علماء الشرع).

الكلمات المفتاحية: التنقيب، البيانات، الأولويات، الخرائط، الهندسية.

Abstract

This applied research in the field of data mining aims to identify the elements of civilizational dialogue that is characterized by rationality, values and creativity, regardless of the tendencies of individuals and researchers in the field of ideology, belief, etc., so that it is topped with the slogan "Calling for a common word among all interlocutors," and the intention is (The goal) is to build a value-based society in the digital age, and to strengthen the concepts of emotional, reflective, flowing, dialogic, and other intelligence, in order to generate spaces of tolerance and peaceful coexistence between the various spectrums of Global societies.

This applied research in the field of data mining aims to identify the elements of civilizational dialogue that is characterized by rationality, values and creativity, regardless of the tendencies of individuals and researchers in the field of ideology, belief, etc., so that it is topped with the slogan "Calling for a common word among all interlocutors," and the intention is (The goal) is to build a value-based society in the digital age, and to strengthen the concepts of emotional, reflective, flowing, dialogic, and other intelligence, in order to generate spaces of tolerance and peaceful coexistence between the various spectrums of global societies.

To achieve this vision professionally, a research database (search entries) is built, which is a matrix whose columns are a selection of words (49 words), which were used in the parts of the Holy Qur'an (60 parts), or in the Holy Bible (73 books). Or both, so the table obtained was as follows:

$$K : ((H \cup L), M) \quad T \subset IN$$

Where the words with high frequencies, $\{m_i / m_i = 1.49 \in M \subset (H_{60} \cup L_{73})\}$ are the group of common words found in the group of parties (H_{60}) and the group of holy books (L_{73}). The matrix was analyzed using mathematical and informational methods and factorial analysis of correspondences, as well as projecting the cloud of conditional terms for the search, for a smooth reading of the resulting map.

The results obtained, represented by a geometric cloud, show how to establish positive, purposeful dialogue between the various segments of global society, regardless of their doctrinal, intellectual, ideological, and other affiliations, as well as the basic materials that the interlocutors can discuss, given that they are considered the common strategic elements in the global dialogue between the various segments of society. In addition, they are arranged in descending order according to their importance in the global dialogue (what is known as the science of priorities, or the jurisprudence of budgets according to Sharia scholars).

Key words: data mining - Science of priorities - engineering maps series -

المقدمة

نعلم ومنذ أمد بعيد، أن نظرة الغرب للإنسان ووضعيته المعرفية تختلف اختلافاً كبيراً عن الواقع الحضاري للإسلام، لذلك عندما ابتدأت الأصوات في الغرب تتادي بإصلاح النظرة الخاطئة للمسيحيين نحو الدين الإسلامي (خير دليل على ذلك ما تضمنته جوانب من محاضرة ولي العهد البريطاني في مركز أكسفورد للدراسات الإسلامية أكتوبر ١٩٩٣)؛ ابتدأت فعاليات كثيرة تعمل على إخراج جو التفاهم إلى النور.

في هذا الصدد، قامت الفاتيكان بإخراج وثيقة أطلق عليها اسم (الفاتيكان ٢) تتادي بخلق جو المصالحة والتعاون بين المسلمين، ومن بين نصوص هذه الوثيقة: "تنظر الكنيسة للمسلمين الذين يعبدون الله الواحد، الحي، الرحمن بعين من الرضى، وتؤكد على فتح حوار جاد معهم..." (الفاتيكان ٢).

وهناك لقاءات أخرى كانت تصب في نفس الفكرة، ونذكر منها: لقاء قرطبة (إسبانيا ١٩٧٤- ١٩٧٦)، وشانتيي (فرنسا 1978-1979-1980 Chantilly-FR)، وسينانك (Senanque : 1975-1980)، وموباسا (1979 Mobasa : Kenya)، وكولومبو (Colombo 1982)...

كما أن ولي العهد البريطاني الأمير Charles (أكتوبر ٩٣) يعلنها صراحة في محاضرتة التي ذكرناها سابقاً، أمام ٥٠٠ فرد في مركز أكسفورد للدراسات الإسلامية، إذ يقول: "الإسلام جزء من ماضينا وحاضرنا في سائر ميادين السعي البشري، لقد ساعد على تكوين أوروبا الحديثة، إنه جزء من تراثنا وليس في معزل عنا"، ثم يقول كذلك: "إذا كان بإمكان أساليب التفكير الموجودة في الإسلام والأديان الأخرى أن تساعدنا على البحث، فسند أمامنا أشياء ينبغي علينا فهمها في هذا النظام الديني الذي سنخسر الكثير إذا تجاهلناه"، (الشرق الأوسط: عدد ٥٤٥٠-٣٠/١٠/٩٣).

أما البابا شنودة الثالث (بابا الإسكندرية/ مصر، وبطريك الكرازة المرقسية) فيتحدث عن مساحة التفاهم بين الإسلام والمسيحية، إذ يقول: "إن بين الإسلام والمسيحية مساحة واسعة تصلح للتفاهم والتعاون يستطيعون جميعاً نشر الإيمان بالإله الواحد الذي يؤمن به الكل ويقفون ضد الإلحاد والمبادئ الوجودية والمبادئ التي لا تؤمن بوجود الله" (الأهرام الدولي، ١٠/٨/٢٠٠١).

وعلى سبيل المثال لا للحصر، يكفي أن نشير إلى أن ناتج أكبر خمسمائة شركة متعددة الجنسيات في عام ٢٠٠٠ بلغ أكثر قليلاً من ١٤ تريليون دولار، مع العلم أن مجموع الناتج القومي الإجمالي لكل دول العالم، بلغ في السنة نفسها ٢٩ تريليون دولار (أي 48,2% دول العالم). (إسماعيل جدي، الأهرام، ٣٠/١١/٢٠٠١).

في هذا المضمار، لا بد من الإشارة إلى أن البحث في دراسة مشروع وطني- ذاتي، تتحكم فيه معادلات كونية، يعدّ بمثابة الحد الأدنى لكل تخطيط عقلائي وطني في المستوى، خاصة وأن عصرنا المعيش هو عصر التكتلات الكبرى، التي أصبحت قطباً واحداً من جهة (بعد سقوط النظام الثنائي القطبية وظهور النظام الأحادي القطبية الذي تتفرد فيه الولايات المتحدة الأمريكية بحكم قوتها)، وبعد أن جرى تمزيق كيانات الأمة الإسلامية إلى وحدات إقليمية وقبلية وأيديولوجية من جهة أخرى.

لقد احتاج المسلمون إلى عشرات السنين كي يقرؤوا وينتجوا مفاهيم ذاتية، وكانت النتيجة بروز تجربة تنويرية عقلانية في جميع الميادين، استخدمت مصطلحات تمثل عاملاً كاملاً من الدلالات والقيم والإرشادات، فكان ذلك بمثابة فسحة في جنات الوجود الإنساني.

فالقضية إذن، لا تحتاج إلى مشاهدة الأحداث والتعامل معها من بعيد، بل التصدي لها بطريقة علمية رصينة، حتى نتغلب عليها بالوسائل التي نملكها (العقل، والبرهان، وإقامة الدليل

على البرهان)، أو بمعنى آخر يجب علينا عدم الاكتفاء برفع شعار "ضرورة الاستفادة من التطور التكنولوجي لتقوية الاتصال بين الشعوب".

ولذلك عندما نتحدث عن المنهج العلمي الرصين، فليس معناه أننا مقيدون في نقد الأفكار والدفاع عن أنفسنا، بل نحاول معالجة النماذج المطروحة في عالمنا الجديد، التي تحاول فرض أطروحتها على كل المجتمعات بالترغيب والترهيب، وفي جميع الميادين بما فيها المرتكزات الأساسية للأمة الإسلامية، ونعني بذلك محاولة تعويم الدين الإسلامي الحنيف في عالم المذاهب الأجنبية، بحيث يسير داخل قناة وحيدة، ويتنفس من رياح المعسكر الأجنبي.

فالقضية إذن، لا تركز على التفاعل مع كونية منظمة التجارة العالمية OMC (أقيمت سنة ١٩٩٥)، ثم الانتقال العام لشمولية السوق، بل يجب أن نعيد صياغة العلاقات الدولية بطريقتنا المثلى التي تعتمد على العروة الوثقى، فهي التي يمكنها ضمان الحفاظ على الذاتية الثقافية كعنصر إغناء التراث الإنساني.

إننا نستعرض هذه الأحداث، لنبين أن ما يجري الآن في بعض الدول، التي توافق على قيام منهجية التجارة العالمية دون أن تتاح لها حتى فرصة قراءة مبادئ الاتفاقية ونصوصها، أمر يدعو إلى مراجعة وضعية مسيرة هذه المجتمعات.

بالإضافة لكل ما سبق، هناك من يذهب بعيداً في تفكيره ليتحدث مستقبلاً عن العولمة الدينية والسياحية، وهذا ما وقع التخطيط له مؤخراً حينما أصدر الكونغرس الأمريكي سنة ١٩٩٨، ووافق عليه الرئيس "بيل كلينتون" ما أطلق عليه اسم "قانون الحرية" الدينية الدولية لعام ١٩٩٨، إذ وافق على استحداث مكتب جديد في وزارة الخارجية الأمريكية تنحصر مهمته في التركيز على قضايا الحرية الدينية في أنحاء العالم المختلفة، (جريدة "الميثاق" المغربية، ١٩٩٠).

فأحدث إذن، يدخل في فكرة "التوحيد" الذي دفع به البعض إلى تبني فكرة مفادها: إذا كان العالم الذي يعيشه الإنسان الكوني هو واحد للجميع، يعمل وفق نظام محكم منذ بداية الكون، فإن المنهجية المتبعة يمكن إسقاطها على النظام الاجتماعي للأفراد، من أجل خلق نظرية "التوحيد"، وجعلها تشمل كافة الأصعدة بما فيها النظام التربوي، والتعليمي، والسياحي، والعقائدي.

هدف البحث

يتطلب بناء المشروع المطروح للمناقشة والتفكر، الوفاء بكل نتائج البحث العقلية، وعدم استعمال المنهجية التي تقوم على بتر النتائج المتوصل إليها، مما يؤدي إلى عواقب سيئة، سواء كان ذلك على مستوى المشروع المجتمعي، أو على مستوى الطرح العلمي التطبيقي (المتعلق بالحوار الإسلامي المسيحي).

كي نصل لنتائج سليمة وغير تجزئية، كان لا بدّ من اتباع خوارزمية احترافية، مع توظيف تكنولوجيا المعلومات حتى نتمكن من الوصول إلى حقائق دينية، والبحث عن الحقول المعرفية- التي يمكننا انطلاقاً منها- إيجاد اللغة المشتركة؛ من أجل بناء حوار إسلامي مسيحي، يهدف إلى: أ- طرح قضية التربية الحوارية التي تستمد تعاليمها وبنودها من التعاليم السماوية من أجل الخروج من معيشتنا الحالية (لم أستعمل لفظة الحياة).

ب- إبراز دور الدين الإسلامي في كل مناحي الحياة، من أجل النهوض بأمتنا الإسلامية والخروج من التخلف التكنولوجي، وبأن كل تفكير في اتجاه إزاحة الدين الإسلامي عن منحى مسيرة الإنسان، يؤدي إلى السقوط في فضاء مظلم متعدد الأبعاد.

ح- القيام بحوار عقلائي واضح المعالم مع الإنسان الكوني كيفما كانت عقيدته (الحوار الإسلامي المسيحي أنموذجاً).

د- تحويل فكرة العولمة التي تسود جميع المجتمعات، من فلسفة الهيمنة والسيطرة الثقافية والعلمية، إلى فلسفة التعاون والتكامل بين الأمم، كما يقول الحق سبحانه وتعالى: ﴿يا أيها الناس، إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ (الأحزاب: ١٢-١٣).

إشكاليات البحث

لا مشاحة أن عصرنا، يشهد تحولات عميقة في مجال العلوم والتكنولوجيا، التي تمتلكها الدول الصناعية الكبرى، مما أدى إلى ظهور هوة كبيرة على مستوى العلاقات بين الدول السائرة في طريق النمو (وفق التعبير القيمي)، والدول المالكة للتكنولوجيا المتقدمة، إضافة إلى حدوث هوة على مستوى العلاقات بين الأفراد الذين ينتمون إلى المجتمعات المختلفة المذكور سابقاً. فكان الحوار العقلاني والقيم (الحوار الإسلامي المسيحي)، بين مختلف عقلاء المجتمعات الذين يسعون إلى السلام والمحبة، أمراً ضرورياً لبناء جسر الأخوة الإنسانية بين مختلف شعوبهم.

أهمية البحث

تبرز أهمية البحث من العناصر الأساسية الآتية:

١- تسليط الضوء على العناصر الأساس في الحوار، التي يمكن أن تكون قاعدة عقلانية وحضارية مشتركة بين مختلف أطراف الحوار.

٢- التركيز على العناصر المشتركة التي تمثل قاعدة الحوار العقائدي، وإبعاد كل ما يشكل مناطق الخلاف الاحتمالية.

٣- جعل المشاركين في الحوار يقتنعون بالتكافؤ التبادلي في الحوار، وعدم التفكير في مصطلح الغلبة (ليس فيه غالب ومغلوب).

٤- كيفية استخدام مهارات الذكاء الاصطناعي (مهارات التنقيب في البيانات)، لتكون في خدمة حوار الحضارات.

أسئلة البحث المطروحة

في خضم أحداث الألفية الثالثة وخاصة تلك المرتبطة بأحداث العولمة الرقمية، والصراعات المتتالية في الزمان والمكان، يطرح المرء عدة تساؤلات نذكر منها ما يأتي:

١- هل ينحصر مشروع العولمة في الجانب الاقتصادي والتكنولوجي والمعلوماتي الاتصالي، أم يتعدى ذلك ليشمل المشروع قضية الأديان، فتصبح كل الأديان خاضعة لهذا المشروع، وفي إطار قالب واحد؟

٢- هل يمكننا البحث عن مساحة إبداعية فاعلة، لتكون منطلقاً للحوار الاحترافي المشترك في مجال حوار الأديان والثقافات؟

٣- لماذا البحث عن المنهجية المتبعة لإقامة حوار إسلامي مسيحي؟

٤- هل باستطاعة علماء الحوار الإسلامي المسيحي، تجاوز القضايا الكبرى العالقة في مساحة العقيدة، والاهتمام بقضايا الإنسان الكوني المعيشي؟

مساحة البحث التطبيقي

تعدّ مهارة تقنية الإرغنوميا- التي تركز على الوسائط المعلوماتية المتعددة، دون تدخّل الإنسان- بمثابة السند الأساس من أجل إقامة حوار إسلامي مسيحي في المستوى المطلوب، فضلاً عن قاعدة البيانات التي تمّ بناؤها.

مدخل البحث

إذا قرأنا ولو جزءاً بسيطاً من سور القرآن الكريم وأحاديث سيدنا محمد- صلى الله عليه وسلم- وبحثنا في مضمون الآية الأولى التي كانت وستبقى المشكاة الذي ينير الدنيا- بعدما كان الإنسان يعيش في ظلام الجهل والعبودية- لوجدنا أن الآية "اقرأ" كانت تمثل المعادلة الأساس، والدعوة المفتوحة التي أعطت نفساً جديداً للإنسانية، وشكلت محصلة لمتجهتين:

متجهة البحث العلمي ومعرفة مستجدات التقنية العلمية الحديثة، التي تولد مشروعات تنموية تطبيقية واضحة المعالم، متجهة الأصالة والتمسك بالجذور الثابتة التي هي منبع الموروث الحضاري.

في تلك اللحظة- لحظة بداية الحوار بلفظ "اقرأ"- أذن رب العزة لمحمد- صلى الله عليه وسلم- بانطلاق المسيرة المظفرة التي تحمل شعار العمل والقراءة المسؤولة، والتي تركز في محتواها على البحث العلمي والتتقيب في العالمين العلوي والسفلي، في العالم اللامتناهي في الصغر واللامتناهي في الكبر، ثم الحوار الهادف المسؤول الذي يثبت دعائم اجتهادات العقل، والذي يعتبر محور بحثنا المتواضع الذي نتشرف بتقديمه لكل فكر واع، يبحث عن الحقيقة من مصادرها الأساسية.

مجتمع الدراسة (الألفاظ المختارة للدراسة والتحليل)

كانت البداية عبارة عن جمع وإحصاء الألفاظ ذات التردد العالي (fréquence) في كل من كتاب الله- عزّ وجلّ- وفق تقسيم القرآن الكريم في ٦٠ حزباً، والكتاب المقدس الذي يحتوي على ٧٣ كتاباً.

ونقصد بالتردد، لعدد مرات تكرار لفظة معينة ($m_{i=1,49}$) في حزب معين ($h_{j=1,60} \in H$) من أحزاب القرآن الكريم، أو لمقطع من مقاطع الكتاب المقدس ($l_{s=1,73} \in L$) (انظر أسفله).

أما الألفاظ (m_{ij}) المختارة للتحليل في البحث، فهي الألفاظ الموجودة في المجموعة M المنتمية إلى الكتابين: القرآن الكريم، والكتاب المقدس، وتتكون من الألفاظ الآتية:

$M = \{ \text{الله، الرحمن، المؤمن، القهار، إلياس، إبراهيم، هامان، الطين، الإلحاد، أعمى، السماء، المجرم، داود، يحيى، يوسف، مريم، البحر، موسى، الجنة، فرعون، الصلاة، آدم، سليمان، الشمس، الأعلى، الخمر، القهار، الروح، النساء، الساعة، جبريل، الإنسان، البعث، إسحاق، إسماعيل، بنو}$

إسرائيل، يعقوب، الصيام، الحمد، اليتامى، الحج، الخنزير، الأنبياء، الساجدون، الرب، الأرض، الربا، الحياة، زكريا}.

فكانت المصفوفة التي تمّ بناؤها عبارة عن جدول تقابل مجموعة الألفاظ $M = \{m_i / i=1,49\}$ ،

الواردة في إحدى الكتب أو في الكتب مجتمعة، وهذا يمثل من الناحية العلمية التقاطعات المشتركة،

التي تشكّل أرضية الحوار بين المسلمين والمسيحيين [الجدول أسفله: 1].

الألفاظ M الأحزاب LUH و الكتب	m1	m2	m3	m49
H1								
H2		α						
H3			β					
:								
:								
:								
H60								
L1								
L2	γ							
L3						ν		
:								
:								
L73								

[الجدول: 1] تقابل الكتب والأحزاب (متغيرات المصفوفة بالألفاظ المستعملة في الكتب كلها 133 متغيراً)، واختيار

٤٩ لفظة في كل من القرآن الكريم والكتاب المقدس (أسطر المصفوفة $\{L\}$)

$$K:((H UL), M) = \{k(h_j U l_s), m_i\} / m_i \in M ; i=1,49 ; j=1,60 , s=1,73 \} \rightarrow \{\gamma_t / t=1,6517\} \subset \mathbb{R}^+$$

هذه القاعدة تمثل الحالة العامة للتقابلات بين مجموعة الألفاظ من جهة، والمجموعة المكوّنة

من أحزاب القرآن الكريم والكتاب المقدس من جهة أخرى، حيث $\{L\}$: تمثل مجموعة كتب الكتاب

المقدس عددها 73 كتاباً،

s : كتاب من عناصر مجموعة الكتاب المقدس: {سفر التكوين، التثوية، الأعداد،...إنجيل

متى، إنجيل يوحنا، إنجيل لوقا...}

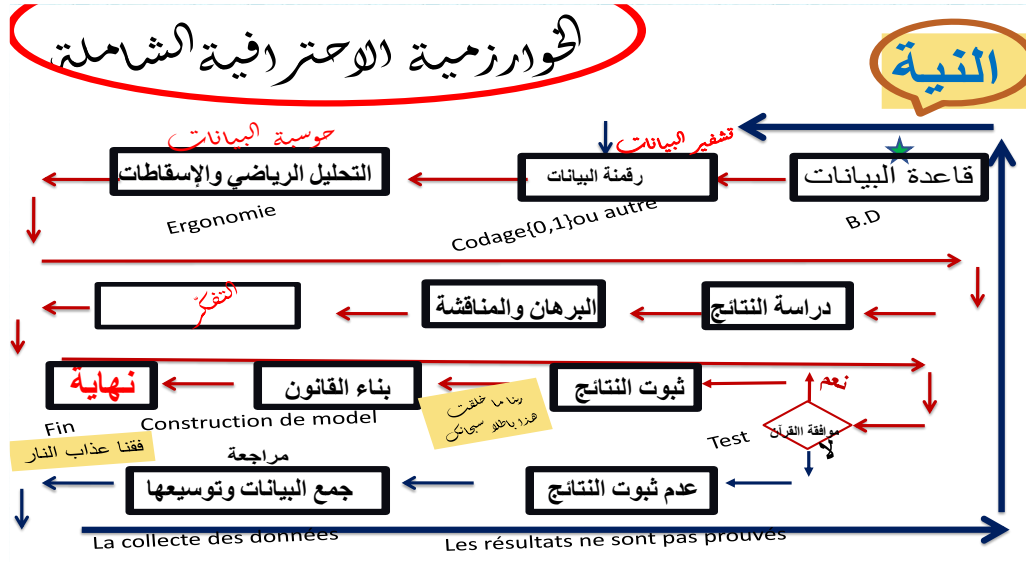
و H : تمثل مجموعة أحزاب القرآن الكريم عددها 60 حزباً، حيث h_i يمثل حزباً معيناً ترتيبه (i)

من أحزاب القرآن الكريم H .

خوارزمية البحث

يمكننا اعتبار خوارزمية البحث، عبارة عن تسلسل عقلائي لمجموعة العمليات الرياضية، كما

هو مبين في الشكل أسفله [الشكل: ١].



[الشكل: ١] منهجية خوارزمية البحث العام، وتحتوي كافة المراحل التي يجب على الباحث المرور بها من أجل الوصول إلى نتائج جادة وإيجابية وعقلانية.

البرمجة ونتائج البحث

في هذا القسم المهم، تم تقطير (diagonalisation) مصفوفة قاعدة البيانات، للحصول على

الأشعة الذاتية φ_α (vecteurs propres)، والقيم الذاتية للمصفوفة λ_α (valeurs propres)]

[الجدول: ٢].

تمكّن هذه الأشعة الذاتية والقيم الذاتية المحصّل عليها، من الوصول إلى حساب إسقاطات

الأشعة على المحاور، التي تعرف تحت اسم العوامل الرئيسية في البحث (Facteurs)، ويتم ذلك عن

طريق العلاقات الرياضية الموجودة بين القيم الذاتية والأشعة الذاتية، سواء تعلّق الأمر بالعامل

المرتبط بالألفاظ المستعملة φ_α ، أو بالكتب والأحزاب المعبر عنها بالعلاقة:

$F_{\alpha} (m_i) = \sqrt{\lambda_\alpha} * \varphi_\alpha$ ، أو بالكتب والأحزاب المعبر عنها بالعلاقة:

$G_\alpha (h_j U \ell_s) = \sqrt{\lambda_\alpha} * \varphi_\alpha$ فكانت العوامل $F_{(\alpha=1,7)}$ المحصّل عليها هي المبيّنة في الجدول أسفله

[الجدول-٢]

العوامل	F ₁	F ₂	F ₃	F ₄	F ₅	F ₆	F ₇
القيم الذاتية والنسبية							
$\lambda(\alpha)$	0.60	0.57	0.51	0.50	0.47	0.37	0.35
$\zeta(\alpha)$	12.87 3%	12.08 4%	10.90 7%	10.67 9%	9.979 %	7.897 %	7.594 %

[الجدول: ٢] يمثل جدول العوامل (Facteurs : $F(\alpha)_{1,7}$) والقيم الذاتية ($\lambda(\alpha)$)، كما نجد فيه نسبة مساهمة كل عامل من العوامل المحوسبة $F(\alpha)_{1,7}$ ، حيث تكون على النحو الآتي: $\zeta(\alpha) = \{ \lambda(\alpha) / \sum \{ \lambda_j / j \in J_1 \} \}$ نتائج التنقيب عن البيانات باستخدام التحليل المعامل للتقابلات

نتوصل من خلال العمليات الرياضية، والتنقيب عن المعلومات المستخرجة من مصفوفة المعطيات إلى العوامل الرئيسية في البحث (بطريقة آلية وبدون تدخل الإنسان)، وهذا يساعد الباحثين - حتى أولئك الذين لا يعرفون معنى الحوار - فهم كيفية إقامة حوار إسلامي مسيحي، بمنهجية علمية وعقلانية بعيداً عن العواطف.

العوامل المحصل عليها من التحليل

أولاً (العامل الأول): عامل العقيدة الإيمانية

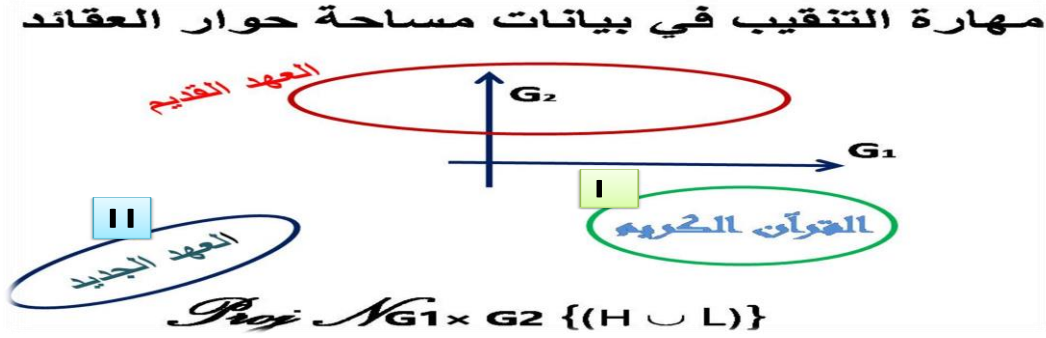
عزم عطالته: $\lambda_1 = 0.60$ نسبة مساهمة العقيدة: $\tau_1 = 12,873\%$.

تفسير العامل الأول:

يلاحظ في مساحة الألفاظ التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالعامل الأول (تولد العامل الأول)، وجود مجموعتين متناظرتين (متباينتين)، مجموعة أولى (على يمين الشكل)، ومجموعة ثانية (على يسار الشكل: ٢).

❖ المجموعة الأولى (على يمين الشكل ٢): وتتكوّن من ألفاظ القرآن الكريم: {الله عز وجلّ، المؤمنون، الرحمن، الرحيم، الرّب، الجنة، المؤمنون، اليتامى، الطين، المتهمون، الأرض، الربا،

الإنسان، إلخ.}، وميزة هذه المجموعة أن كل عناصرها ترتبط بعضها ببعض، كما أنها تبين مبدأ الإيمان بوجود الله ووحديته، بجانب الجوانب التشريعية الممثلة في الألفاظ: أركان الإسلام، الحلال والحرام، والمعاملات، وغير ذلك.



[الشكل: ٢] يظهر المجموعتين: (I) و (II)،

بحيث تحتوي كل منهما على مجموعة الألفاظ التي تولد هما الألفاظ المطروحة في قاعدة البيانات المذكورة أعلاه، علماً أن مبدأ العقيدة يرتكز إجمالاً على شرطين (الوجودية والوحدانية).

إضافة إلى كل الظواهر الكونية التي تدلّ على وحدانية الله: ﴿ألا له الخلق والأمر، تبارك الله ربّ

العالمين﴾ (الأعراف: ٥٤)، وجب على الإنسان:

١- أن يشهد ويبرهن عقلياً وبنفس مطمئنة، على أن الكون خاضع لمبرمج واحد، خالق السماوات والأرض، ومن ثمّ يمكن البرهان على ذلك احترافياً.

٢- أن يبرهن على وجود الله ووحديته عقلياً واحترافياً، ومنه تطبيق تعاليمه التشريعية.

٣- أن تكون أعماله تشهد تطبيقياً على أقواله.

تعليق على نتيجة المجموعة الأولى:

١- نلاحظ من الحوسبة الآلية المحصّل عليها عن طريق استعمال الحاسوب، والنماذج الرياضية

دون تدخّل الإنسان، أن ما يحتويه القرآن الكريم في صيغته العلمية والروحية، يختلف تماماً عما هو

موجود في الكتاب المقدس، وهذا يبرهن بما لا يقبل مجالاً للشك، أن ما احتواه القرآن من تعاليم، يمثل قضايا مستقلة تماماً عما طرح في الكتاب المقدس.

٢- تعدّ علوم القرآن الكريم وتعاليمه مصدر العلم اليقيني، كما أنها لا تضمّ عناصر أجنبية، أو سوراً من غير جنس القرآن الكريم.

٣- يدلّ وجود ثلاث مجموعات متباينة في [الشكل: ٢]، أن تركيبة القرآن الكريم اللسانية والعقائدية وغيرها، تختلف عن تركيبة الإنجيل والتوراة، ممّا يعني عند اللسانيين أن مصدر القرآن الكريم، يختلف عن مصدر الكتاب المقدس (هذا ما عبّر عنه أحد أساتذة اللسانيات الفرنسيين بجامعة باريس في مداخلته، أثناء مناقشة المحاضرة التي قدّمتها بقاعة المحاضرات بمسجد باريس- جوسيو Jussieu سنة ١٩٨٩م، حول موضوع: [هل القرآن الكريم منزل أم من تأليف الرسول محمد- صلى الله عليه وسلم؟]).

٤- تدلّ النتائج المحصّل عليها بطريقة علمية، أن مصدر القرآن الكريم هو خالق هذا الكون، كما أنه يختلف عن مصدر كُتُب الكتاب المقدس الإنساني.

❖ المجموعة الثانية (على يسار الشكل ٢):

تتشكل عناصرها من الألفاظ الواردة في الإنجيل، وتكون ممثلة بالمجموعة: {عيسى عليه السلام، يحيى، الحياة، زكريا، مريم، الروح...} (الشكل: ٣)، (الجدول: ٣).

هذه المجموعة التي انفردت بمكان بعيد عن القرآن الكريم، (جنوب غرب الخريطة: شكل: ٢)، يرجع سببها إلى قضية التثليث المعبر عنها في العقيدة المسيحية {الأب، والابن، والروح القدس}، كما يذكره الإنجيل الذي ينصص في رسالة [يوحنا الأولى: الإصحاح ٥ الفقرة ٧:] "فإن الذين يشهدون في السماء هم ثلاثة الآب والكلمة والروح القدس، وهؤلاء الثلاثة هم واحد" (رسالة يوحنا الأولى ٥: ٧).

ومعلوم أن قضية التثليث المذكورة في العقيدة المسيحية، مرفوضة كلياً في الدين الإسلامي،

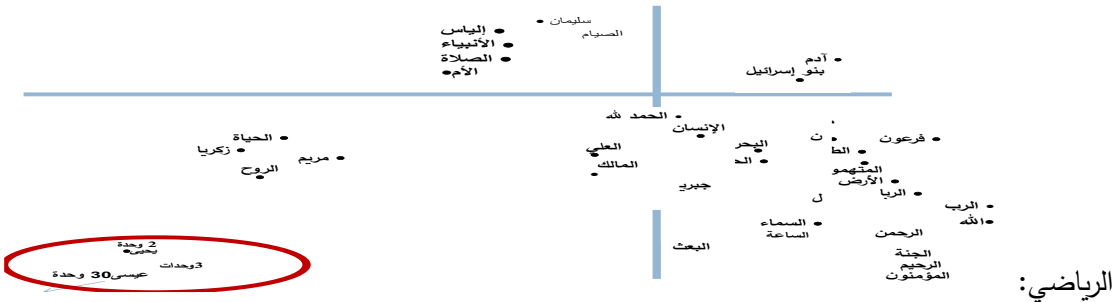
مصدقاً لقوله سبحانه وتعالى: ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة﴾ [المائدة: ٧٣].

الألفاظ	العامل الأول الموجب (F ⁺ ₁)	عامل الارتباط (Corr)	المساهمة النسبية CTR	الألفاظ	العامل الأول السالب (F ⁻ ₁)	Cor	CTR
الرب	+٧١٠	٢٣١	٥٣	المسيح	-١٦٢٩	٨٦٦	٥٧٢
الله جلّ علاه	+٧١٦	٤٠٣	١٦٢	الحياة	-٨٧٧	٢٨٩	٥٩
المؤمنون	+٨١٩	٢٢٨	٢٥	يحيى	-١٥٤٧	٣٨٣	٢٩

[الجدول: ٣] يمثل الألفاظ التي لها تمثيلية كبيرة على المحور الأول، والتي تولّد المحور الأول حسب التعبير

$$CTR_i(m_{ii}) = f_1 F_1(m_i)^2 / \lambda_1 ; \quad corr(m_i, F_1) = cov(m_i, F_1) / \sqrt{var(m_i)} \cdot \sqrt{var(F_1)}$$

$$\mathcal{N}(M) = \{ f(m/L) f(m) / m \in M \} \subset IRL$$



[الشكل: ٣] الخريطة الرياضية لألفاظ القرآن الكريم والكتاب المقدس على المعاملين ١×٢ الذي يمثّل إسقاط ألفاظ الأحزاب على الجهة اليمنى من الشكل، والكتاب المقدس على الجهة اليسرى من الشكل، مع انفراد لفظة عيسى عليه السلام على مسافة تقدر بثلاثين وحدة قياس في الجهة الجنوبية الغربية من الشكل.

كما أن انفراد عيسى - عليه السلام - على يسار الشكل أسفله، يؤكّد بالأساس عامل عقيدة

المسيحيين بفكرة التثليث، الموجودة في التوراة والإنجيل، والمرفوضة في الدين الإسلامي، وهو

المسبّب لتكوّن ثلاث مجموعات متباينة (لمزيد من المعلومات، يرجى قراءة البحث الذي تمّ تقديمه

في المؤتمر الدولي ببلجيكا (سنة ١٩٨٥م)، الذي تمّ تنظيمه من طرف المنظمة الدولية AIBI

لدراسات المعلوماتية للتوراة، وبتعاون مع CNRS المركز الوطني الفرنسي للبحوث العلمية

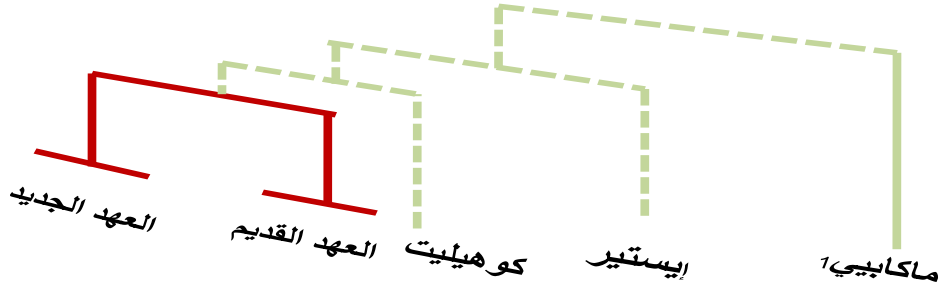
بباريس، وALLC المنظمة العلمية لدراسة محتوى النصوص، ببلجيكا سنة ١٩٨٥م (الشكل: ٣).

شرح نتائج المجموعة الثانية

يمكننا استناداً للنتائج المحصل عليها بواسطة الحاسوب، تقديم الأفكار الآتية:

أ- نلاحظ أن التوراة والإنجيل لهما تركيبات مختلفة [العهد القديم والعهد الجديد: Nouveau Ancien testament & testament]، إضافة إلى بعض الكتب الأخرى (انظر الخريطة الشجرية للكتب، التي تبين ذلك)، وهذا يدل على أن هذه الكتب صادرة من منابع متفرقة (فضلاً على أن المدّة التي كتبت فيها التوراة والإنجيل دامت أكثر من ٥٧٦١ سنة) [الشكل: ٤].

الخريطة الشجرية للكتب الثلاث Qoh, Est, Mac بالنسبة للكتب المقدسة



[الشكل: ٤]

ب- يلاحظ من [الشكل: ٤] أن كتب العهد الجديد (الإنجيل) تحتل قسماً مغايراً لكتب العهد القديم، مع انفراد الكتب الثلاثة (Esther, Qohelet, 1^{er} Maccabées) التي تحتل أقساماً خاصة بها، مما يدل على الاختلاف في بنيتها مع بعضها البعض من جهة، وفي بنيتها مع بقية الكتب الأخرى من الكتب المقدسة من جهة أخرى [الشكل: ٤].

كما يلاحظ في الخريطة الشجرية العامة لكتب الكتاب المقدس، توزع في الكتب وفق أقسامها من حيث التجانس (بحث إدريس الخرشاف، مع تعليق Jean Paul Benzecri، قدم في الندوة الدولية "المناهج الكمية والمعلوماتية لدراسة النصوص"، بتعاون المراكز الدولية للأبحاث: ALLCI, A I B CNRS(Paris) ، لوفان لا نوف 2-٥ سبتمبر، بلجيكا ١٩٨٥ Louvain la

neuve, Belgique [Méthodes quantitatives et Informatique dans l'étude des
(textes)]

ج- تعدّ قضية التثليث قضية جوهرية بالنسبة للأطراف المتمسكة بروح العقيدتين، مما يسبب إشكالية للتفاهم بين العقائد، وهذا ما نلاحظه في [الشكل: ٣]، خاصة وأن تعليم التوحيد والتثليث معاً في الفكر اللاهوتي المسيحي مرفوض في الدين الإسلامي، لأنه يجمع بين وحدانية الله، وقضايا شركية هي:

➤ لاهوت الأب والابن والروح الأب والابن والروح القدس، أقاني متميزون الواحد عن الآخر، وهذا ما نجده في النصوص اللاهوتية الأخرى من الكتاب المقدس، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: "الروح القدس" كما نصت على ذلك مجموعة من الرسائل (كما هو مبين أسفله):

➤ رسالة يوحنا الأولى (٧:٥): "فإن الذين يشهدون في السماء هم ثلاثة: الأب، والكلمة، والروح القدس، وهؤلاء الثلاثة هم واحد".

➤ يوحنا (٢٠: ٢٨): أجاب ثوماً: "رَبِّي وَاللَّهِ"، قَالَ لَهُ يَسُوعُ: "لَأَنَّكَ رَأَيْتَنِي يَا ثُومًا آمَنْتَ!".

➤ لوقا الإصحاح (١٠: ٢٢) وَالنَّقَتْ إِلَى تَلَامِيذِهِ وَقَالَ: "كُلُّ شَيْءٍ قَدْ دُفِعَ إِلَيَّ مِنْ أَبِي، وَلَيْسَ أَحَدٌ يَعْرِفُ مَنْ هُوَ الْإِبْنُ إِلَّا الْآبُ وَلَا مَنْ هُوَ الْآبُ إِلَّا الْإِبْنُ وَمَنْ أَرَادَ الْإِبْنَ أَنْ يَظْهَرَ عَنْهُ".

➤ يوحنا (٥: ٢١): "لَأَنَّهُ كَمَا أَنَّ الْآبَ يُقِيمُ الْأَمْوَاتَ وَيُحْيِي كَذَلِكَ الْإِبْنُ أَيْضاً يَحْيِي مَنْ يَشَاءُ".

➤ فقرات أخرى وردت في: (الأعداد: ٢٣)، و (المزامير: ٢)، و (مايو: ٢٢).

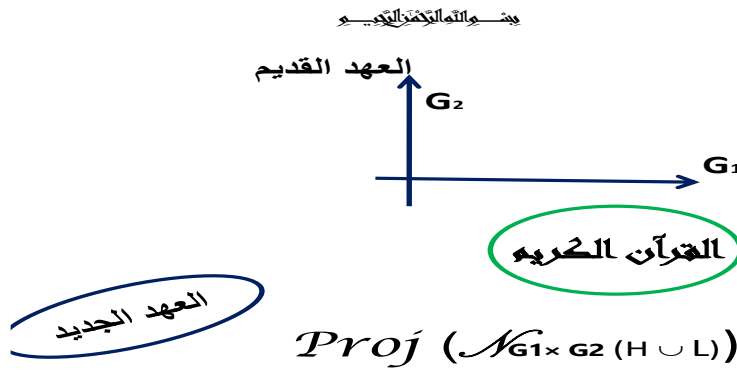
نتيجة: هذا بالفعل ما توصل إليه البحث تجريبياً، كما هو في الخريطة الشجرية، وعلى صفحات القرآن الكريم والتوراة والإنجيل (من المنظور الرياضي والمعلوماتي دون تدخل الإنسان).

ثانياً (العامل الثاني): عامل الأسلوب في الكتاب المقدس

$$\lambda_2 = 0.07 \quad , \quad \tau_2 = 12,048 \%$$

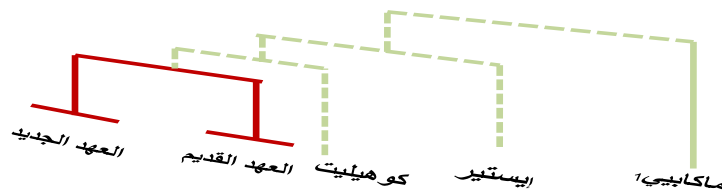
يختلف كتاب العهد القديم (Ancien testament) في أسلوبه عن العهد الجديد (Nouveau testament)، كما هو مبين أسفله [الشكل: ٥]، إذ يحتلّ العهد القديم المنطقة العلوية من الخريطة، بينما يوجد العهد الجديد في المنطقة السفلية.

وتعود أسباب هذا الاختلاف إلى طبيعة الكتب الموجودة في العهد القديم، التي يختلف محتواها اللاهوتي كلياً عن الكتب الأخرى من الكتاب المقدس (القرآن الكريم ليس له مساهمة على المحور الثاني، لأنه رياضياً يكون إسقاطه- بالمفهوم الرياضي- على المحور الثاني G_2 بجوار مركز الإحداثيات، وبذلك يبقى العهد القديم في أعلى الشكل ٥، أما العهد الجديد يكون أسفل الشكل على المحور الثاني G_2).



[الشكل: ٥] خريطة القرآن الكريم والكتاب المقدس: القرآن الكريم بأحزابه ٦٠، والكتاب المقدس ب٧٣ كتاباً على العاملين الأولين 2×1 من عوامل نتائج التحليل وهكذا نلاحظ بعد سلسلة من التنقيب عن المعلومات في الكتب المقدس، أن بعض الكتب من الكتاب المقدس أمثال: "إستير" Esther، "مكابيه ١" (Maccabées 1)، وسفر كوهيليت (Qohélet)، تنزل في تركيبها اللسانية والعقائدية والتعبيرية عن الكتب الأخرى المنتمية للكتاب المقدس [الشكل أسفله: ٦].

الخريطة الشجرية للكتب الثلاث Qoh, Est, Mac بالنسبة للكتب المقدسة



[الشكل:٦] توضّح هذه الخريطة كيفية انتماء الكتب الثلاث {Qoh,Est,Mac1} إلى الكتاب المقدس، رغم أنها غير معترف بها من طرف بعض اللاهوتيين، كما توضّح وضعية سفر كوهيليت التي تحتلّ قسماً خاصاً بها، بأن هذا الاسم Qohélet أخذ اسمه من الأصل العبري (كوهيليت)

ثالثاً (العامل الثالث): عامل الكتاب كوهيليت أو كتاب "سفر الجامعة" (Qohélet)

$$\lambda_3 = 0.01 \quad , \tau_3 = 10,907\%$$

نلاحظ من هذه الشجرة (Mind Mapping) في [الشكل:٦]، أن كتاب سفر الجامعة (Qoh) يحتلّ قسماً مستقلاً وفق تقنية التنقيب عن المعلومات (Data Mining)، وهذا معناه أن الكتاب له تركيبة خاصة، حيث يرى المؤرخون أن هذا الكتاب من كتب الأشعار .

الشرح: كانت العبارة الطاغية في كتاب سفر كوهيليت (سفر الجامعة) هي البطلان، وقد وردت عبارة "الكل باطل وتحت الشمس" في سفر كوهيليت ٢٥ مرة، حيث يقول في الإصحاح الأول (الفصل الأول):

١. كلام الجامعة ابن داود الملك في أورشليم.

٢. باطل الأباطيل، قال الجامعة: باطل الأباطيل، الكل باطل.

٣. ما الفائدة للإنسان من كل تعب الذي يتعبه تحت الشمس.

٤. دور يمضي ودور يجيء، والأرض قائمة إلى الأبد.

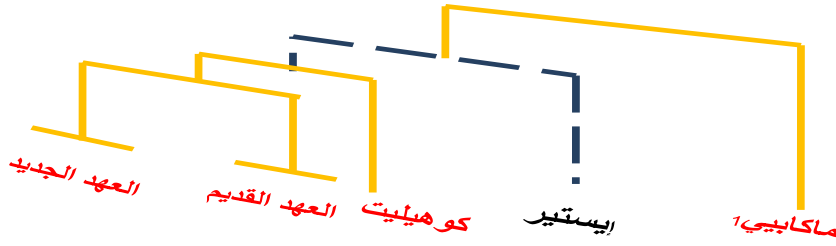
٥. والشمس تشرق، والشمس تغرب، وتسرع إلى موضعها حيث تشرق.

فذلك نجد هذا الإصحاح (سفر الجامعة) يحتلّ قسماً خاصاً به [الخريطة الشجرية:٧]

رابعاً (العامل الرابع): عامل كتاب سفر إيسثير [الشكل:٧]

مساهمة كتاب إيسثير المئوية % 679. ١٠ $\tau_4 =$ وعزم العطالة $\lambda_4 = 0.00$

الخريطة الشجرية وشجرة إيسثير [Ester]



[الشكل: ٧] تبين الخريطة الشجرية، أن الكتب الثلاثة مختلفة في بنيتها التاريخية واللسانية والمصدر الذي أتت منه.

التعليق: ما يهمننا في هذه المساحة هو كتاب سفر "إيسثير" [الملكة Esther]، الذي يعدّ من كتب التراث اليهودي، وقد سمّي كذلك نسبة إلى اسم "عشتار"، وهو الاسم المشهور حالياً بـ "ساندريللا" (Sandrella)، كما أن مساهمة الأخبار الواردة من الكتاب بـ ١٢,٠٤٨٪ من جملة كتب الكتاب المقدّس.

يلاحظ من قراءة تاريخية لكتاب سفر إيسثير (Esther)، أن القصة تتمركز حول شخصية إيسثير - شابة يهودية في بلاط الفرس، أيام الأخمينيين (التي حكمت في الفترة الممتدة من 486-465 قبل الميلاد)، أرادت أن تخلص شعبها من الاستعباد الذي طغى في ذلك الوقت على الجنس اليهودي، ومن مكيدة كان يُحصّر لها ضده، لكن في نفس الوقت، يحكي الكتاب، كيف أن المرأة الشابة ارتكبت إثماً كبيراً حينما قبلت بالزواج من ملك فارسي (غير مختون).

فضلاً عن ذلك، فإن القصة سواء في اليهودية أم في المسيحية، لا تحتوي على شيء اسمه معجزة إلهية، أو حديث عن الغيب، أو نصّ يتحدّث عن الرّب، وهذا يعدّ إشكالية في انتماء كتاب سفر "إيسثير" إلى الكتاب المقدّس.

ويبقى السؤال المطروح هو: هل قصة إيسثير هي من الكتاب المقدّس؟

هذا ما توضّحه نتائج التحليل المعلوماتي للكتاب المقدّس، إذ يلاحظ - علمياً - انفراد كتاب سفر "إيستير Esther" في قسم خاص به، ومختلف عن أقسام الكتابين الإنجيل والتوراة، ممّا يؤكّد أن القصة لها تركيبة لسانية انفرادية، ومحتوى خاص يختلف عما هو موجود في كتب الكتاب المقدّس (انظر الشكل: ٧).

وخلاصة القول، تقدّم قصة "إيستير" حينما توضع في ميزان المعرفة اللاهوتية، الأفكار

الآتية:

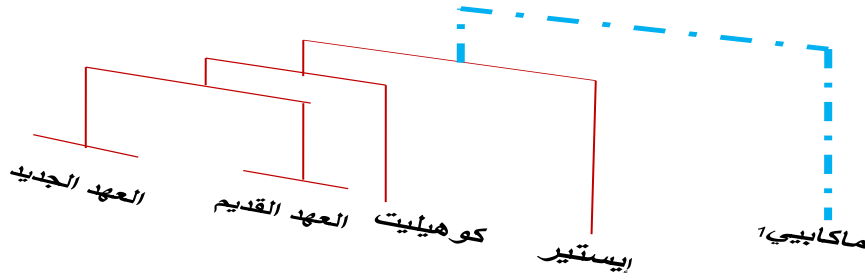
- ١- تركيبها لا دينية، لأنها لا تحتوي على لفظة الرب.
 - ٢- فقراتها لا تمثّل إجازاً علمياً إلهياً.
 - ٣- أقيمت قصتها التاريخية في العصر الأخميني دون سند تاريخي.
 - ٤- تفتقد منهجيتها للمصادقية القانونية، وبذلك فهي لا ترتقي لكي تكون من الكتاب المقدّس (انظر الخريطة الشجرية أعلاه الشكل: ١٥).
- والأمر إذن بين أيدي العقلانيين اللاهوتيين، من أجل إعطاء تفسير لنموذج الملكة "إيستير" في القرن الخامس قبل الميلاد (كما ما ورد في كتب التاريخ).
- نتيجة: إن كتاب سفر "إيستير" لا ينتمي إلى تركيبة الكتاب المقدّس، شأنه شأن بعض الكتب الأخرى، التي يمكن إظهارها أثناء التحليل العلمي للكتاب المقدّس.

خامساً (العامل الخامس): عامل مكابيه ١ (Maccabées 1)، [الشكل: ٨]

وعزم العطالة: $\lambda_4 = 0.47$

مساهمة العامل النسبية: $\tau_4 = 9.979\%$

الخريطة الشجرية لشجرة مكابيه [Macc.]



[الشكل: ٨] شجرة الكتاب مكابيه^١ غير متفق عليه

يعدّ هذا الكتاب من الكتب غير المتفق عليها من طرف اللاهوتيين المسيحيين في القرون

الأولى؛ لأنه لا يمكن الاعتماد عليه من أجل بناء إيمان الإنسان، ويرجع سبب ذلك إلى ما يأتي:

١- يعدّ هذا الكتاب مكابيه (Maccabées) الذي أُدخل إلى الكتاب المقدّس، بمثابة كتاب

تاريخي ليهودي، يحكي قصة تاريخ اليهود بعد دمار القدس، في الفترة الممتدة بين ١٨٤-٨٦ قبل

الميلاد، وليس للباحث في علم اللاهوت معلومات عن صاحبه الذي ألفه.

٢- يختلف أسلوبه عن أسلوب كتب اللاهوت المسيحي اليهودي.

٢- محتوى الكتاب وتركيبته اللسانية، تختلف عن الكتب الأخرى.

فلهذا نجده يحتلّ قسماً خاصاً به، كما هو مبين في الخريطة الشجرية [الشكل: ٨]

مُخرجات الإنسان في القضايا الكونية

لا مشاحة أن التفكير في حلّ المشاكل التي يتخبط فيها إنسان الألفية الثالثة، هو علامة

حضارية بارزة في حقل العلاقات الإنسانية الكونية، وخاصة ما يتعلق منها بالجانب العقلي، الذي

يمنح للإنسان حرّية التدبّر والتفكّر، وإمكانية التواصل بين مختلف شرائح المجتمعات في العالم، من

أجل بناء عقيدة راسخة وصحيحة في مجال العبادات والمعاملات، كما نصّت عليها آيات الله-

عزّ وجلّ- نذكر منها على سبيل المثال:

١- ﴿إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار آيات لأولى الألباب، الذين ينكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم، ويتكفرون في خلق السماوات والأرض، ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانه فقنا عذاب النار﴾ (آل عمران: ١٩٠-١٩١).

٢- ﴿يا أيها الناس، إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ (الحجرات: ١٣).

٣- ﴿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﴾ (آل عمران: ٦٤).

اقتراحات من أجل معالجة الحوار بين المسلمين والمسيحيين

في هذا المضمرة، تم التفكير مؤقتاً في معالجة الحوار بين المسلمين والمسيحيين، عن طريق طرح أسئلة استراتيجية هادفة؛ لتأليف القلوب، وجعلهم أخوة متحابين ومتماسكين في أمور دنياهم، لذا تم التفكير في طرح سؤالين استراتيجيين على الشكل الآتي:

الاقتراح الأول: أن عيسى والسيدة مريم- عليهما السلام- لا يدخلان في التحليل، وقتنذ يطرح السؤال على الشكل الآتي: ماذا يحصل لو أن سيدنا عيسى- عليه السلام-، والسيدة مريم- عليها السلام، غير موجودين كإقنمين في التفكير اللاهوتي؟

أو بمعنى آخر، تكون المصفوفة على الشكل الآتي:

$K: (H \cup L), M - \{عيسى\} = \{k(h_j \cup l_s), m_i\} / j=1, \text{card}(H), s=1, \text{card}(L), i'=1, \text{card}(M)_{48}\}$

→ $\{\gamma_t / t=1,6348\} \subset \mathbb{R}^+$

الاقتراح الثاني: جعل وجهات النظر والحوار الدائر بين المسلمين والمسيحيين واليهود، تتقاطع

في منطقة مشتركة، وذلك باختيار القضايا المشتركة بينهما في الحياة الدنيوية، بحيث:

- يتحدثون بلغة متجانسة.
- يبحثون عن حلّ العضلات الكبرى التي يتخبط فيها إنسان العالم الرقمي.
- يستعملون لغة الحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة الإيجابية.

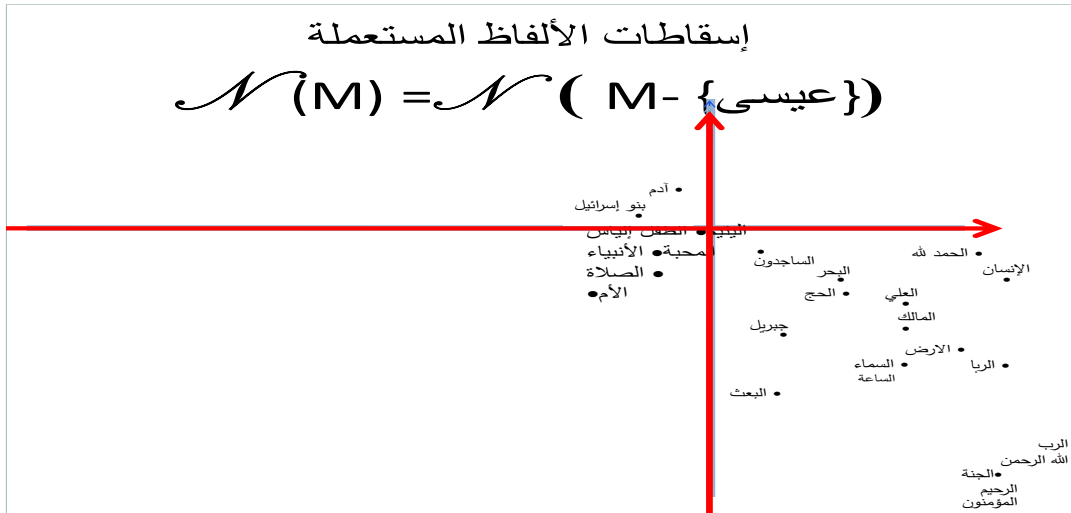
المعالجة العلمية العقلانية للاقتراح الأول

تمت إعادة معالجة قاعدة البيانات مرة أخرى، لكن دون إدخال لفظة سيدنا عيسى - عليه السلام - بعد الاعتماد على إبعاد فكرة الثلاثية {الرب، والابن، والروح القدس}، التي تسبب التنافر بين العقائد من العمليات الرياضية، والتي تشكل العامل الرئيس في تنافر العقيدتين، فحصلنا على نتيجة مهمة، ألا وهي بداية اقتراب الكتب الثلاثة: التوراة والإنجيل إلى القرآن الكريم إلى بعضهم البعض، كما هو موضح في الشكلين: [الشكل: ٩].

أما بالنسبة للألفاظ المستعملة، فإننا نلاحظ وجود ألفاظ مشتركة بين الكتب الثلاث مثل: اليتيم، الإحسان، المحبة، الأطفال (انظر أسفله: الألفاظ المشتركة لوحة ١).

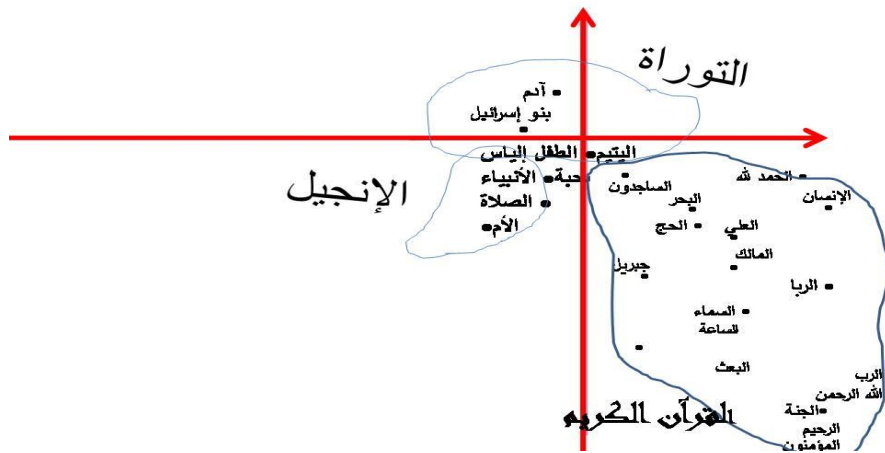
$$K: (H \cup L), M - \{\text{عيسى}\} = \{k(h_j \cup l_s), m_i\} / j=1, \text{card}(H), s=1, \text{card} L, i=1, \text{card} (M)_{48} \} \quad \{\gamma_t / t=1, 6348\} \subset \mathbb{R}^+$$

فإن إسقاط العناصر (الألفاظ) ستكون أكثر تجاوراً من ذي قبل، ومعنى ذلك أن التقارب سيحصل بين العقائد، وهذا يدل على بداية إمكانية إقامة الحوار المشترك بين مختلف الشرائح، انطلاقاً من القاعدة المشتركة (نقط التقاهم بين مختلف الفرقاء) [الشكل ٩].



[الشكل: ٩] الحوار بين الأديان دون الحديث عن الثلاثية، نلاحظ التقارب الذي يحصل، وهذا معناه أنه يمكننا التوصل إلى حوار إيجابي حينما لا نتطرق للثلاثية المذكورة أعلاه، ويتم ذلك بهذه المنهجية العلمية. في حالة حذف لفظ سيدنا عيسى - عليه السلام - من التحليل، فإن النتيجة، اقتراب الكتب المقدسة من القرآن الكريم، كما هو موضح في الكتب: B₁: كتاب سفر التكوين (Genèse)، B₂: كتاب الهجرة (Exode)، B₃: اللاوية (Lévitique)، B₄: الأعداد (Nombres)، B₅: الثنوية (Déteuonomie)، وهذا معناه افتراض عيسى - عليه السلام - كابن الله - تعالى الله عن ذلك -، فإن التقارب بين الأطراف يمكن حدوثه بكل سهولة (الشكل: ١٠).

إسقاطات الألفاظ المستعملة بدون سيدنا عيسى



[الشكل: ١٠] تمثل الخريطة الرياضية الثانية، وضعية القرآن الكريم وكتب الكتاب المقدس دون استعمال سيدنا عيسى "ابن الله"، فكانت النتيجة دون تدخل الإنسان: اقتراب الكتب المقدسة من القرآن الكريم، كما هو موضح في الكتب: B₁: كتاب سفر التكوين (Genèse)، B₂: كتاب الهجرة (Exode)، B₃: اللاوية (Lévitique)، B₄: الأعداد (Nombres)، B₅: الثنوية (Déteuonomie)

المعالجة العلمية العقلانية للاقتراح الثاني

يمكن لجميع الأطراف- بناء على الاقتراح الأول سواء كانوا مسلمين أم مسيحيين أم يهوداً- إقامة جسور جديدة للحوار والتفاهم، مقتدين برسول الهدى محمد- صلى الله عليه وسلم-، حينما وضع ميثاق المدينة؛ ونظراً لكون مشاكل العالم قد ازدادت في الآونة الأخيرة- فأظن والله أعلم- أنه بإمكاننا الانكباب على معالجة القضايا ذات الاهتمام المشترك والتي لها أهمية كبرى في حياة الإنسان الكوني، نذكر منها على سبيل المثال: (قضية المساكين / الاهتمام بالأطفال وباليتيم/ المحبة بين الشعوب/ معالجة المخدرات ومحاربتها/ محاربة الإجهاض/ العلاقة بالوالدين/ عدم الزنا/ الحق في التنمية/ قضايا البيئة بشتى أنواعها، ... وغيرها).

هذه العناصر المذكورة أعلاه تجد مصداقيتها في ديننا الحنيف، الذي حثنا ويحثنا دوماً على استعمال منهجية التدرج، أو ما يطلق عليها في علم الرياضيات بطريقة البرهان: (خطوة- خطوة) (Démonstration pas à pas) في معالجة القضايا الجوهرية، مثل: قضية الخمر، وتربية الأبناء، والاعتناء باليتيم، والإحسان، والمحبة، وقضايا الزنا، والحرية الفردية، وحقوق المرأة.

نتيجة عامة

نقدّم في الجدول المبين أسفله، المتغيّرات (القضايا) التي وردت في بعض النصوص القرآنية والتوراة والإنجيل، كما هو مبين في الجدول أسفله [الجدول: ٤]

المبادئ الإنسانية المشتركة	القرآن الكريم	الإنجيل	التوراة
قضية المساكين	(الإسراء: ٢٦)، (الحاقة: ٣٤)، (الإنسان: ٨)، (البلد: ١٦)، (التوبة: ٦٠)، (النور: ٢٢)، (المدثر: ٤٤)	ماتيو (١٩، ٢١)، لوقا (١٤، ١٣) يحيى (١٣، ٢٩)، كتب جلات (٢، ١٠)	الهِجْرَة (٢٢٤، ٢٢٤)، اللاوية (١٩، ١٠، ٢٢، ٢٣)، الثنوية (١٥، ٧)، طوبيا (٤، ٧)، جوب (٢٩، ١٢)، المزامير (٤٠، ٢)، الأمثال (١٩، ١٧)، سيراسيد (٧، ٣٦)

الزنا	(الأعراف: ٣٣)، (الإسراء: ٣٢، النور: ١-٩)، (الفرقان: ٦٨)	جيرمي (٩٠: ٨)، ماتيو (١٢: ٣٩) لوقا (١٨: ١١)	سفر التكوين (١٢: ١١، ٢٠)، الأعداد (٥: ١٢، ٣١)، اللاوية (١٨: ٢٠)
حقوق المرأة	(النساء: ١)، (النحل: ٩٧)، (التوبة: ٧١)، (الحجرات: ١٣)	كورنت (١٤: ٣٥)، ببير (٣: ١)	سفر التكوين (١: ٢٧)، سفر التكوين (٦: ١٣) الأعداد (٣٠: ٣، ١٣)
محاكمة ظاهرة السرقه	(المائدة: ٣٨)، (يوسف: ٧٧)، (المتحنة: ١٢) (يوسف: ٧)	ماتيو (٦: ١٩)، لوقا (١٠: ١)، (١٢: ٣٣)	الهِجْرَة (٢٢: ١)، (جوب (٢٤: ١٤)، الأناشيد (٤٩: ١٨)
الفساد # التلوث	(الأعراف: ٥٦)، (البقرة: ١١)، (الروم: ٤١)	Jude جوده (٤)	الهِجْرَة (٧: ١٧، ٢١)، اللاوية (١٥: ١٦)
الحرية الفردية	(البقرة: ٣٣، ٣٢)، (التحريم: ١١)، (الكهف: ١٣، ٣٦، ٣٥)، (المدثر: ٥٥، ٥٤)، (مريم: ٤٧)	(يوشع: ١٥: ١٥)	التثنية (١١: ٢٦، ٢٨)، مزامير (١٩: ٥٥)، و (١٩: ٦٦)
الخمير	(البقرة: ٢١٩)، (المائدة: ٩٠)، (١٣: ١٣)، بطرس الثانية (١٩: ٢)	كورنثوس الأولى (٨: ٩-٩) (١٣: ١٣)، بطرس الثانية (١٩: ٢)	اللاوية (١٠: ٩)، (العدد (٣: ٦)، التثوية (٢٦: ١٤) أشعياء (١١: ٥)
الإرهاب) كلمة هُلامية ولا تعني القتل بشكل عام)	(المائدة: ٣٢، ٩٥)، (الأنعام: ١٤٠)، (المائدة: ٢٨)، (النساء: ٩٣)، (الإسراء: ٣٣)، (المتحنة: ٨)	ماتيو (٥: ٢١)، جاك (٢: ١١)	الأعداد (٢٥: ١٧)، ماكابييه (١٠: ١٧)، التثوية (٢٧: ٢٤)، سفر التكوين (٤: ١٤)
العلاقة بالوالدين	(البقرة: ٨٣)، (البقرة: ١٨٠)، (الأنعام: ١٥١)، (مريم: ١٤)، (النمل: ١٩)، (نوح: ٢٨)	كورنثوس الأولى (٨: ٩-٩) (١٣: ١٣)، بطرس الثانية (١٩: ٢)	اللاوية (١٠: ٩)، (العدد (٣: ٦)، التثوية (٢٦: ١٤) أشعياء (١١: ٥)
الإجهاض	(الأنعام: ١٥١)، (هود: ٦)، (الإسراء: ٣١-٣٩)	يحيى (S ١٩: ١٨)، لوقا (٨: ٢١)، ماتيو (٢٤: ٩)	الهِجْرَة (٢٠: ١٢)، اللاوية (١٩: ٣) التثوية (٥: ١٦)
الاهتمام بالأطفال	(النساء: ١٧٦، ١٧١، ١٢، ١١)، (البقرة: ٢٣٣)، (الأنعام: ١٤٠، ١٥١)، (الإسراء: ١٣١)، (الأنعام ١٣٧)	جيرمي (٣١: ٢٩)، جيرمي (٣٢: ١٨)	الهِجْرَة (٢٠: ٥)، الأعداد (١٤: ١٨)، التثوية (٥: ٩)
الإحسان والمحبة	(آل عمران: ١٤، ١١٩)، (القصص: ٧٧)، (النساء: ١٢٨)، (الكهف: ١٠٤)	مارك (٣: ٤)، لوقا (٣: ١١)، رسائل ببير (١: ٢٢)	سفر التكوين (٤٣: ٣٠S)، اللاوية (١٩: ٩، ١٨)، جوسي (٢٢: ٣)
الأبناء والتربية	(الشعراء: ١٩)، (البقرة: ١٥١)، (الجمعة: ٢)، (الفرقان: ٧٤)	دانييل (١٣: ٣)، جاك (٣: ١٣)	الأمثال (٦: ٢٣)، الأمثال (١٣: ١٤)، التثوية (٥: ١)

الإحسان	(الأنعام: ١٥١)، (البقرة: ٨٣)، (النساء: ١٢٥)، (الأحزاب: ٢٩)، (الحج: ٣٧)، (النحل: ١٢٨)	جاك (٢٠١٠.١٣)، (رسائل) بيير ١-٨.٩، (رسائل) يوحنا: ٢٠٧.١١ (ماتيو: ٥.٢٤)	(اللاوية: ١٩، ١٨) (سيراسيد: ١٤، ١٣)، (رسائل ١: تيسالونيك: ٢، ١٥)
المخدرات	(الأعراف: ١٥٧)، (المائدة: ٩٠-) (٩١)، (البقرة: ١٩٥)	الكلمة غير موجودة (يمكن استنتاجها من أسماء بطريقة غير مباشرة)	طوبيا (١١، ٨)

[الجدول: ٤] مقارنة يبين ومضات بسيطة من الحوار، الذي يمكن أن يشكل أرضية التوافق الإيجابي في التفكير العقلاني، والتقارب المجتمعي بين المسلمين وغير المسلمين.

فإن أقمنا حواراً عقلانياً بين مختلف الفرقاء (بغض النظر عن اعتقاداتهم)، أمكننا وقتئذ المساهمة في تقليص الهوة المفتعلة بين مختلف أطراف المجتمع.

النتائج

يبدو من الدراسة التطبيقية المقدمة، أنه من الممكن إقامة حوار عقلاني إسلامي مسيحي في المستوى، بحيث تتوفر فيه الشروط الآتية:

(الشرط ١): أ: قاعدة الإيمان بوحداية الله وبنبوة رسول الله - صلى الله عليه وسلم -:

ضرورة الانطلاق من أرضية مشتركة، تؤمن بوجود الله ووحدايته، والإيمان برب العالمين بأنه خالق هذا الكون، فضلاً عن التسليم بما جاء في الرسائل السماوية، والتصديق بأن محمداً - صلى الله عليه وسلم - رسول الله وخاتم النبيين، مقتدين في ذلك بما جاء في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون﴾ [العنكبوت: ٤٦]، وهذا بالطبع، يتطلب الابتعاد عن الثلاثية: الله، والابن، والروح القدس، التي تشكل بؤرة التعاكس في أي حوار إسلامي مسيحي.

ب: قاعدة العلاقات الإنسانية الدنيوية:

أما إن كان الحوار ينطلق من تقاطعات المصالح الدنيوية المشتركة (انظر الشروط المدرجة أسفله)، فإن ذلك يتطلب حضوراً في مساحة حاجيات الإنسان الكوني المادية، وبذلك تكون الرابطة قائمة على أساس: ﴿لکم دینکم ولی دین﴾ [الکافرون: ٦]، ﴿٢﴾: ﴿قل یا أهل الکتاب تعالوا إلى کلمة سواء بیننا وبینکم﴾ [آل عمران: ٦٤]

(الشرط ٢): يجب إدخال عامل الإيمان بمحمد- صلی الله علیه وسلّم- نبياً ورسولاً، الذي أرسله رب العالمين بشيراً ورحمة للعالمين هو الآخر ضمن أولويات الشرط الأول.

(الشرط ٣): الاهتمام بالطفل بشكل عام، والیتيم المحروم بشكل خاص، وهذا ما يشكل نقطة الالتقاء بين الطرفين: الإسلامي والمسيحي وفق نتائج البحث.

وهذا ما يوجد في كتاب الله- عزّ وجلّ-: ﴿وأتوا الیتامی أموالهم ولا تتبدلوا الخبیث بالطیب﴾، [النساء: ٢]، ويقول- سبحانه وتعالى-: ﴿إن الذین یأکلون أموال الیتامی ظلماً إنما یأکلون فی بطونهم ناراً﴾ [النساء: ١٠].

أما في الكتاب المقدس: فيقول في التثنية العاشرة: رقم ١٨: "الصانع حق الیتيم والأرملة والمحب الغریب ليعطيه طعاماً ولباساً".

(الشرط ٤): المرأة في الإسلام لها كامل الحقوق، وتتمتع بكل حريتها في إطارها الشرعي، كما يقول- سبحانه وتعالى-: ﴿ولهنّ مثل الذی علیهنّ بالمعروف﴾ [البقرة: ٢٢٨]، ويقول: ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولیاء بعض﴾ [التوبة: ٧١]، ويقول- سبحانه وتعالى-: ﴿هنّ لباس لکم وأنتم لباس لهنّ﴾ [البقرة: ١٨٧].

(الشرط ٥): احترام حرّية الفكر، إذ يجب أن يلتزم كل طرف من طرفي الحوار باحترام عقيدة الآخر: ﴿لکم دینکم ولی دین﴾ [الکافرون: ٦].

١- انظر معجم الآيات القرآنية لحقوق الإنسان، إدريس الخرشاف، دار الأمان، ١٩٩٢.

(الشرط ٦): تبادل الرأي والمشورة، والسعي إلى تنوير الفكر، وفتح باب الثقة بين الأطراف حول النقاط المشتركة الدائمة بين الأطراف، عن طريق المؤتمرات؛ لأنها ستفيد في نقل التصور الإسلامي الصحيح لغير المسلمين، مثل الأخلاق وحقوق الطفل، والمساكين...

(الشرط ٧): إيجاد الحلول للمشاكل العالقة وخاصة منها مدينة القدس، أولى القبلتين وثالث الحرمين، والدخول الفعلي في مسلسل السلام، إذ كيف يتحقق السلام مع مظاهر تنتهك فيها حرمان الفلسطينيين أبناء الوطن، ويطردون من بيوتهم، وتهدم مساكنهم، ويهجرون من وطنهم.

(الشرط ٨): ضرورة التعاون على إيجاد مخرج لخطر أسلحة الدمار الشامل، ومواجهة التلوث البيئي على المستوى العالمي، وإيجاد حلول لإشكالية نقصان الماء، ومعالجة الظواهر الاجتماعية الشاذة: أطفال الشوارع، والاعتصاب، والسرقعة، والإجرام، والاستنساخ، وغير ذلك.

(الشرط ٩): إيقاف المفاهيم المغلوطة والموجودة في الكتب المدرسية والمناهج الغربية (في مدارس اليونان أو أوروبا الشرقية أو الغرب بشكل عام).

(الشرط ١٠): على المسلمين أن ينهضوا من سباتهم الذي استمر أكثر من سبعة قرون (منذ القرن الرابع عشر الميلادي إلى يومنا)، ويعملوا على إظهار الإسلام بمظهره الصحيح، مستندين في ذلك إلى النداء الإلهي: ﴿ 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 أشهدوا بأننا مسلمون ﴾ [آل عمران: ٦٤].

(الشرط ١١): الحب الإلهي في الإسلام، والقائم على مبدأ الشفقة والرحمة بين بني البشر، ولا شك - والله أعلم - أن المتقنين المؤمنين الذين يعملون من أجل دينهم، لهم القدرة على تحويل ساحة الصراع، إلى منطقة التعاون، لأن الدين الإسلامي هو دين الوسطية، ودين الحرية، ودين الحوار،

وكما يقول معلم البشرية محمد - صلى الله عليه وسلم -: " لا إفراط ولا تفريط"، وكما يقول رب العزة: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس﴾ (البقرة: ١٤٣).

تلك هي سنة الله، ولن نجد لسنة الله تبديلاً، إنها حقائق موضوعية، كانت ثمرة استقرار وحصيلة استنتاج وتجربة، كما أظهرنا ذلك علمياً؛ فبالدين الصحيح، ونور العقل المؤمن بخالق الوجود، وبالحوار الهادئ، نستطيع التقدم، وتحقيق التوازن الكوني للإنسانية، وتوليد مجتمع الطمأنينة والإخاء والمحبة الدائمة بين شرائح المجتمع.

وتبقى الآية الخالدة: ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، الشعار الحضاري لإنسان العالم الرقمي، إذا تعامل في علاقاته الكونية باستعمال الكلمة الطيبة، والعلم النافع للإنسانية، والقيم العالية الرفيعة والإبداع الإيجابي.

توصيات البحث

لكل بداية نهاية، لكن نهاية هذا البحث هو بداية العمل الإبداعي المستقبلي لكل باحث، أراد أن يساهم في فضاء الحوار الكوني (الحوار الإسلامي المسيحي أنموذجاً).

لذا كان من الضروري تحميل أمانة الاستخلاف والعمل في حقل التنقيب عن البيانات وبناء الخرائط الهندسية، وبناء الخرائط الشجرية، من أجل سلوك طريق النجاح في المساحات الآتية:

١- المساحة الأولى (مساحة المعرفة التطبيقية)، ويتعلق الأمر بالمعرفة الاحترافية عن طريق

الإبصار من النوافذ الآتية: ﴿

- الحكمة: ﴿ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً﴾ (البقرة-٢٦٩).

- التخطيط العقلاني الرصين لبناء مساحة الحوار وتبادل الرأي: ﴿أفمن يمشي مكباً على وجهه

أهدى أمّن يمشي سويّاً على صراط مستقيم﴾ (الملك-٢٢).

- الإنصات: ﴿إن في ذلك لآيات لقوم يسمعون﴾ (النحل-٦٥).

- المقدره العلمية: ﴿ فَلَـمْ تُحَاجِّـوْنَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ ﴾ (آل عمران-٦٦).
- الجديّة في الطرح والتحاوور: ﴿ قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصاً لَهُ دِينِي ﴾ (الزمر-١١).
- التفاوض: ﴿ وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب ﴾ (هود-٨٨).
- ٢- المساحة الثانية (مساحة القيم الكونية): وهي القيم الكونية التي تولّد الإنسان الحضاري والعقلاني، ومعناه وصول الإنسان إلى مستوى الاستخلاف، ويتطلّب هذا قدراً كبيراً من المعرفة في مجال تربية الإنسان على القيم، لما يحقّقه من رخاء وأمان للمجتمع، ونعني بذلك على سبيل المثال:
- ضرورة تمتّع الإنسان ببعض الخصال الكونية مع سائر المجتمعات: ﴿ قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ﴾ [آل عمران: ٦٤].
- الإخلاص: ﴿ قل إن تخفوا ما في صدوركم أو تبدوه يعلمه الله ﴾ (آل عمران-٢٩).
- مراعاة تقاليد الآخر واحترامه: ﴿ ولو شاء الله ربك لجعل الناس أمة واحدة ﴾ (هود-١١٨)، كما يقول- سبحانه وتعالى:- ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيراً منهم، ولا نساء من نساء عسى أن يكن خيراً منهن ﴾ [الحجرات: ١١].
- الابتسامة في وجه الآخر: ﴿ ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك ﴾ (آل عمران-١٥٩).
- التجانس في اللغة المستعملة: ﴿ وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبيّن لهم ﴾ (إبراهيم-٤).
- حسن الخلق: ﴿ والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس ﴾ (آل عمران-١٣٤).
- التسامح: ﴿ فاعف عنهم واصفح إن الله يحب المحسنين ﴾ (المائدة-١٣).
- حسن الصدق وعدم المخادعة: ﴿ فلو صدقوا لكان خيراً لهم ﴾ (محمد-٢١).

- احترام الآخر: ﴿قل يا أيها الكافرون لا أعبد ما تعبدون ولا أنتم عابدون ما أعبد، ... لكم دينكم ولي دين﴾ (الكافرون ١-٦).
- الصبر: ﴿واصبروا إن الله مع الصابرين﴾ (الأنفال-٤٦).
- ٣- المساحة الثالثة: ويتعلق الأمر بالعمل والمثابرة والإبداع في عالمنا مع الشعور بمراقبة الخالق للإنسان، والذي من شأنه توطيد العلاقة بين المخلوق والخالق من جهة، ويكون عاملاً مساعداً للعمل الإبداعي في المجتمع المعيش من جهة أخرى، ويتعلق الأمر بامتلاك ناصية العلم والتكنولوجيا التطبيقية، التي يمكن إنجازها في الأفكار الآتية:
- ضرورة إتقان الباحث علوم العالم الرقمي وفروع تقنياته؛ حتى يتمكن من تبسيط مساطر التفكير في حقل الحوار الإسلامي المسيحي.
- سعي الباحث الذي يهتم بالحوار الإسلامي المسيحي، إلى ضرورة معرفة أجديات التقدم الحضاري ومقوماته الإنسانية، وتعليمه مواطن الخلل الذي يشكل المطبات الحقيقية لعرقلة الحوار بين مختلف العقائد.
- ضرورة تعلم الباحث مهارات علوم التنقيب في البيانات (TIC & D.M.)، وعلومها، وعدم الاقتصار على قضايا نظرية، لا تنخرط أدواتها الاحترافية في مسيرة العقلاء الذين يتدبرون في أعماق هذا الكون.
- ضرورة التقييم المستمر لبرامج تعليم الدول العالمية، وتعديل برامجها لتوليد براعم وطنية، تؤمن بالتعايش السلمي والحكمة والمحبة والإبداع بين مختلف شعوب العالم.
- تعليم الجيل الصاعد كيفما كانت توجهاته العقائدية علوم الذكاء الوجداني (Intelligence Emotionnelle).

- توسيع دائرة المصطلحات الحديثة في معجم الإنسان الكوني، والخروج من قوقعة التكرار والنقل.
- العمل على توسيع قاعدة البحث لفائدة الجهات المتحاوره، لتشمل الفضاء الثلاثي الأبعاد، ونعني به النظام: النظام المعرفي، والنظام القيمي، والنظام الإبداعي - الإحساني.
- ٤- المساحة الرابعة: الجانب اللوجستيكي:
- فتح مدارس جامعية مختصة في مجال الحوار وتاريخ الشعوب والتحويلات الأنتربولوجية.
- توسيع دائرة المختبرات الجامعية الجهوية، وذلك بإدخال مختبرات تهتم بالجانب الحوارية والعلمي الاحترافي، سواء تعلق الأمر بالحوارات الإنسانية الانعكاسية، أو التبادلية أو المتعدية.

المصادر والمراجع

- صحيح البخاري، كتاب العلم، ط٣، ١/١ / ٢٠٠٧م، الناشر النور.
- جان كلود بارود، الإسلام والحياة المعاصرة،
- L'Islam et la vie moderne » Jean Claude Barreau
- تشوومسكي (Chomsky)، كتاب اللغة ومشكلات المعرفة، ١٩٩٦، ص١١٠.
- الفتح الكبير، ٣/٣١٥، عن أبي هريرة، أخرجه الترمذي ومسلم.
- الكتاب المقدس العهد القديم والعهد الجديد.
- فوكوياما، الفاشية الإسلامية، (5/1/2002) www.Islamweb.net
- فاروق سعد، تحقيق كتاب، عجائب المخلوقات للقزويني، ص١١٩.
- قناة الجزيرة، التلاعب في الحامض النووي للمخلوقات، الجزيرة الشبكة طب وصحة (http://www.aljazeera.net/news/healthmedicine/،١٠/١٢/٢٠١٥)

- تقرير جامعة الدول العربية، جريدة الصحراء المغربية ٢٠٠١/٣/٢ رقم ٤٤٢٥
- مصطفى يعقوب عبد النبي، الحجر الجيري، مجلة العلم: العدد ١٥٥، ١٩٨٥.
- Powers and Prospects: Reflections on Human Nature and the Social-Order ; Noam Chomsky;21 juillet 2015Paris
- مؤتمر ريو (البرازيل) للبيئة: Rio Di Janeiro - ١٩٩٢ م.
- -Benzecri J.P. & Françoise Ed.«Pratique de l'analyse des données, « La Taxinomie Tome 1, Paris Ed Dunod,1975
- -Benzecri J.P. Tome2" Analyse factorielle des correspondances"14-, Ed Dunod 1975, Paris, France Exposé élémentaire », Dunod 1986, France, Paris, France.
- - J.A. Khan, « Research Methodology », New Delhi: A P H Publishing Corporation,. Edited2008.
- - Sami Tayie «Research Methods, and Writing Research Proposals », Cairo: Center of Advancement of post Graduate Studies and Research in Engineering Scinces, Edited2005.
- - Thinagaran Perumal, « Research Methodology », Malaysia: Open University Malaysia, Edited2014.

العربي من منظور روائي غربي:

إتاحة الرواية معرفة الآخر والانفتاح عليه

الدكتورة حنان الرّاجي را

أستاذة التعليم الثانوي الإعدادي

Hanane-rajira@hotmail.com

الملخص

يتخذ هذا العمل غاية له الكشف عن صورة العربي المسلم في الرواية الغربية، الفرنسية (استسلام، لميشيل ويلبيك)، والأمريكية (الإرهابي، لجون أباديك)، وذلك باتخاذ الصورولوجيا الأدبية منطلقاً للاشتغال، بوصفها مقارنة مقارنة تبرز التقابل بين وعيين مختلفين، وهما وعي كل من الأنا والآخر، وسيطور لنا تتبع توالي المحطات البحثية، صورة حديثة مركبة للعربي، أفرزتها التغيرات التي عرفتها العلاقة بين طرفي الآخريّة، خاصة بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، وهي صورة يطبعها العنف أساساً.

The research summary

This work aims at revealing the image of the Arab Muslim in the Western novel; French (**SUBMISSION** by Michel Houellebecq) and American (**TERRORIST** by John Updike). By considering literary imagology as a starting point for work, this comparative approach highlights the contrast between two different types of consciousnesses, the consciousness of the "I" and that of the "Other". By following the succession of the research phases, a modern composite image of the Arab will be unveiled and produced by the changes that define the relationship between the two sides of the otherness, namely after the events of September 11th. It is basically an image of violence.

التقديم

يقتضي التواصل مع الآخر والانفتاح عليه اعترافاً بالاختلاف بين الذات وآخرها، خاصة أن الوجود الإنساني يوجب حضور آخرين مختلفين دينياً، ومذهبياً، وقومياً، وعرقياً، وجغرافياً، واجتماعياً، وثقافياً، وسياسياً؛ وهذا يجعل دوائر الآخر تتعدد وتتوسع بتعدد دوائر الأنا ومستوياتها، وحيث إنه من الثابت كون الآخر هو المقياس الذي به تتعرف الأنا إلى حضورها على المستويات

كافة^١، فالتفكير في العيش في عالم من التشابهات، والاحتكاك بالمتشابهين فقط، أمر لا تقبله الأنا التي تبحث عن التميز؛ لأن هذا الأخير لن يتأتى لها إلا وسط التناقضات والتعارضات، لذلك، يمكن الجزم بأن الانفتاح على عالم الآخرين صعب ومتعب للأنا، إلا أنه ليس أكثر إتعاباً من وحشة الانغلاق وظلام الوحدة.

ولا نغالي في الاعتراف بأن الرواية من أكثر الفنون الأدبية تعبيراً عن روح المجتمع، وأدق هذه الفنون طرماً لقضايا الإنسان ومشاكله؛ بل إن القول بأننا نعيش عصر الرواية يتأكد بانتشارها الواسع، فهو عصرٌ صارت فيه دوافع الكتابة مختلفة، رغم تمسكها بالتعبير عن صراع الاختلاف ونظرة الإعجاب بالذات وأخريها أو الانتقاص منهما، وعن الرغبة في التقرب من الآخر أو رفضه، وحين نتحدث عن الأنا في مقابل الآخر، فإننا نستجلب أشكالاً من العلاقات التي تربطها الذات بغيرها، كما نستحضر التباين بين الطرفين أيضاً، ويمكن أن يتضح هذا الأخير في اختلاف المعتقدات والانتماءات والمصالح، وفي طريقة النظر إلى القضايا والاشكالات، وينجلي ذلك كله في توالي الأحداث وتنوعها، وفي أفعال الشخصيات وسماتها؛ ولهذا، نجد أن كل سرد روائي يتضمن حتماً أنا وآخر متقابلين، سواء كان السارد أنا أو آخر، أو كان سارداً افتراضياً آخر خارج هذين القطبين، فالتماس هو الذي يمنح السرد وجوده^٢، فإما يزيد التوافق بين الطرفين ليكملا بعضهما البعض، وإما يجعلهما يكتشفان عمق الهوة بينهما.

لا غرو في أن تُهيئ الرواية تعقب صورة الذات أو الآخر، لا سيما أنها" الشكل الأدبي الجامع للكثير من التأثيرات، نتيجة لحجمها أولاً، ولتمتعها بإمكانات كثيرة (...). مما يمكنها من عرض

١- الهروط، بلال سالم طحيمر، صورة الآخر في أدب الرحلات الأندلسية والمغربية، مادبا مدينة الثقافة الأردنية، ٢٠١٢م، عمان، الأردن، ص ١٤.

٢- صالح، صلاح، سرد الآخر، الأنا والآخر عبر اللغة السردية، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٣م، الدار البيضاء - بيروت، ص ٥٤.

أوضح للصور"،^١ وهي أيضاً "أكثر الأنواع الأدبية استثنائاً بالأدب المقارن"^٢، ويكون تتبع الصور التي تضمها الرواية محاولة لرؤية الذات في مرآة الآخر، وسعياً إلى التحرر من القيود التي يضعها، صائغاً أفكاراً وتصورات وآراء تكون دون شك بعيدة عن الحقيقة، فنُظهِر بذلك تباعداً بيناً" بين صورة شعب من الشعوب في أدبه القومي (صورة الأنا) وبين ذلك الشعب في الآداب الأجنبية (صورة الآخر)^٣.

وليست صورة الآخر التي يُضمّنُها الأديب كتابته إلا نتاج تأثر واضح به، وانطباع عن محيطه، ومهما كان تأثير هذا الآخر خفياً فهو حاضر، حتى إن "العمل الفني السردي (...) صورة مصغرة شاملة عن البيئة التي نشأ فيها، كما أن العلاقات التي نجدها في داخله قد نجد ما يماثلها في خارجه، أي في واقعنا المعيش"^٤، ويمكن أن نتساءل في هذا الإطار مع ماريوس فرانسوا غويار (Marius François Guyard) "هل عندما يتأثر الأديب، يكون ذلك عن اقتناع، أم تهكم، أم هما معاً؟"^٥، أم أن هذا التأثير ما هو في الحقيقة إلا اعتراف بوجود آخر هذا الأنا الأديب قبل كل شيء.

من هنا وقع الاختيار على استبانة ملامح صورة العربي كما يبدو للغربي في الرواية الغربية، ذلك أن الاهتمام اليوم بمسألة الانفتاح على الآخر وفهمه وتفهم اختلافه قد زاد، حتى إن الإنسان

١- حنون، عبد المجيد، صورة الفرنسي في الرواية المغربية، ١٩٨٦م، ديوان المطبوعات الجامعية- الجزائر، ص٦٩.

٢- غويار، ماريوس فرانسوا، ط ٢، ١٩٨٨م، مرجع سابق، ص ٥٢.

٣- حمود، ماجدة، صور أدبية في الحضارة الإسلامية، دراسات في صورة الآخر وفي قصص بنت الهدى، ٢٠٠٣م، كتب عربية، ص ١٢.

٤- حمود، ماجدة، علاقة النقد بالإبداع الأدبي، دراسات نقدية عربية، ١٩٩٧م، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية- دمشق، ص ١٥.

٥- غويار، ماريوس فرانسوا، الأدب المقارن، ترجمة هنري زغيب، ط ٢، ١٩٨٨م، منشورات عويدات، بيروت- باريس، ص ١٣٤.

المعاصر" مجبر على مواجهة مسألة الغير (...). لكن الحقيقة هي أن مسألة الغير ليست جديدة، وقد أصبح واضحاً الآن أن لا إنسان دون مجتمع إنساني، أما بالنسبة إلينا، فالغير، حتى الآن، إما أتباع لنا وإما أعداء^١، ولهذا ارتأينا أن المزوجة بين تعقب تجليات صورة العربي من منظور الأدبين الفرنسي والأمريكي لا بد أن توتي أكلها، فتسهم في فهم أبعاد الموقف الغربي من العرب والمسلمين، وخلفيات صورة هؤلاء بالنسبة للغربيين لا سيما أنه من الشائع - على ما يبدو - أن يرى الغرب عالم الإسلام موضوعاً للدهشة والخلاف، والفضول والفضيحة والعداء.. بل إنه" قبل كل شيء بنية سياسية-أيديولوجية معادية، لكنه أيضاً حضارة مختلفة، ومنطقة اقتصادية غريبة"^٢.

ولم ننتق في هذا البحث روايتي "استسلام" و"الإرهابي" للكاتبين ميشيل ويلبيك وجون أباديك إلا بوصفهما نموذجين لمؤلفات كثيرة حكيت فيها الصورة العنيفة للعربي المسلم، مصرحة بالعداء الصريح له، ولعله من الضروري أن نشير إلى أننا نروم أن يفتح هذا العمل العيون، لتأمل واقع علاقة الآخر: الشرق/ الإسلام/ العرب بالأنا: الغرب، من منظور الروائيتين، وهما طرفا الآخريّة اللذان سيبرز العملاق الروائيان اختلافهما وتباعدهما، أو انفتاحهما على بعضهما البعض في مواقف محدودة، وسواء كانت الأنا وآخرها متآلفين أو متعارضين، متقاربين أو متباعدين، فهما واعيان بالوجود الغيري، وهو وعي لا بد أن تقضه الكتابة، كما تشهّر بحاجة كل منهما إلى الانفتاح على الآخر، وفهم اختلافه وتميزه، لبلوغ فهم الذات.

وهذا ما جعلنا نعقد العزم - بعدما تثبت لدينا من دوافع - على الإجابة عن مجموعة من الأسئلة الإشكالية التي لا محيد عن طرحها، ومن أبرزها:

- ما هي صورة العربي المسلم التي يُصمّنها الآخر الغربي أدبه ؟

١- كاربانتييه، ريمون، معرفة الغير، ترجمة نسيم نصر، ط٣، ١٩٨٤م، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ص٥.

٢- رودنسون، مكسيم، جاذبية الإسلام، ترجمة إلياس مرقص، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، ص١٨.

- ما مدى مطابقة هذه الصورة للواقع ؟
- كيف رسم كل من الروائي الفرنسي والروائي الأمريكي في روايتيهما ملامح الشخصية العربية المسلمة ؟
- إلى أي حد تؤثر صورة العربي المسلم على العلاقة بين العالم الغربي والعالم العربي الإسلامي؟

دراسة صورة الآخر مبحث من مباحث الأدب المقارن

تحاكي الصور وعي الذات بذاتها وبغيرها؛ بل إن خطاب هذه الأخيرة يعول على الصور ليختزل ثقافتها وأفكارها وتصوراتها كما تتبدى لها، أو كما يراها آخرها الذي لا يقف على مدى صدقها وتمثيلها للواقع، وتجدر الإشارة إلى أن مسألة مطابقة الصور للواقع تبقى نسبية، لأنها في الأصل "إعادة إنتاج ذهنية عبر المخيلة لتجربة ذاتية، سواء أكانت مرئية أم غير مرئية"، لذلك فهي تتخذ العالم الرمزي والخيالي فضاءها.

من البديهي إذن أن تكون الصورة تجلياً لصلة بين طرفين، وتعبيراً عن لقاء بين عالمين، هما عالم الناظرين وعالم المنظور إليهم؛ إذ تجسد ما تدركه الذات الناظرة في رؤيتها لمقابلها بصرياً، أو تخيلها لهذه النظرة، فيعقبها محاولة معرفة وفهم وتأويل. ومن ثم تكون كل دراسة للصورة قائمة على أنها تمثل مرجعاً أجنبياً، منشؤه أمة أو ثقافة،^٢ لكن هذا لا يعني أنه يكون دائماً

١- ذاكر، عبد النبي، المغرب وأوروبا نظرات متقاطعة، ٢٠٠٦م، جامعة ابن زهر كلية الآداب والعلوم الإنسانية-أكادير، ص١٣.

٢- Jean-Marc Moura, (1999), L'imagologie littéraire: tendances actuelles, PERSPECTIVES COMPARATISTES, études réunies par Jean Bassière et Daniel-Henri Pageaux, Honoré Champion Editeur, Paris, p18

مرجعاً أميناً، إذ إن الصورة" تحمل الكثير من السذاجة واللاوعي داخلها"^١، هي بؤح بالمخفي وإعادة بناء للظاهر، واعتراف بما تحس به الذات تجاه نفسها وتجاه آخريها.

ومن هذا المنطلق، يمكن اعتبار الصورة مرآة عاكسة لواقع الأمم وحياء الشعوب، تبرز نظرتها إلى بعضها البعض، وتظهر سوء الفهم بينها، أو مدى التفاهم والتماهي في علاقتها، بصرف النظر عن كون مفهوم الصورة يستدعي في الأذهان مقارنة بين الذات المصوّرة (الناظر) والذات المصوّرة (المنظور إليه)، فنجدها تنطلق من مفهوم (الأنا) مقابل مفهوم (الآخر)، ومن مفهوم (هنا) مقابل مفهوم (هناك)؛ فلا بدّ أن يوجد لكل أنا، أنا أخرى خارجة عنها ومقابلة لها، كما لكل فضاء ما هو خارج وبعيد عنه.

وبهذا المعنى، يمكن أن نرى الصورة إعادة بناء لواقع ثقافي، وتشكياً مختلفاً لهذا الواقع، إضافة إلى كونها ترجمة للأبعاد الأيديولوجية والاجتماعية والفكرية التي ينشأها طرفان داخل فضاء معين، ناظر ومنظور إليه، وهي فعل ثقافي، وممارسة هوياتية وغيرية، ولغة يتم بها التواصل والتعبير، تحمل دلالات وتفتح على تحليلات وتأويلات مختلفة، يقول باجو (Daniel-Henri Pageaux): "من بين كل اللغات الرمزية التي يمتلكها مجتمع معين للتعبير عن نفسه، وللتفكير (...). تعد الصورة واحدة منها، ووظيفتها التعبير عن العلاقات بين الشعوب والثقافات"^٢، فتكشف عن نوع العلاقة التي تجمع بين هنا وهناك وبين الأنا والآخر، لأن "الآخر خارج الذات، يكون ما لا تكونه الذات"^٣.

^١ Sylvaine Marandon, (1967), L'image de la France dans l'Angleterre victorienne, - Armand Colin, p127-1848-1900,

^٢ باجو، دانييل هنري، الأدب العام والمقارن، ١٩٩٧م، ترجمة: غسان السيد، منشورات اتحاد الكتاب العرب-دمشق، ص٩٣.

^٣ Jean-Marc Moura, (1998), La littérature des lointain, Histoire de l'exotisme - Paris, p29-européen au XXe siècle, Honoré Champion Editeur

ولا يفوتنا أن نذكر بأن الصورة مفهوم يناقش كثيراً،^١ فترد في كلام العرب على (...). معنى حقيقة الشيء وهيئته، وعلى معنى صفته،^٢ وأصورة الشيء "ماهيته المجردة"^٣، والصورة تمثيل بصري لموضوع ما،^٤ ويكون هذا التمثيل "معقولاً أو أميناً"^٥، إنها الانطباع الذي يعطيه شخص (...). للعامّة^٦، ويقترّب مفهوم الصورة من مفاهيم كثيرة يتكامل معها، كالنظرة والرؤية والحقيقة والوهم والواقع والتأويل والتمثيل..

ونورد في هذا السياق مفهوم الصورة كما يعرفها باجو، إذ يقول: "كل صورة تنبثق عن إحساس، مهما كان ضئيلاً (بالأنا) بالمقارنة مع الآخر، (وبهنا) بالمقارنة مع مكان آخر، الصورة هي إذن تعبير أدبي أو غير أدبي، عن انزياح ذي مغزى بين منظومتين من الواقع الثقافي"^٧، ويمثل كل من الآخر والهنالك بالنسبة للذات إما رغبة أو خوفاً، إلا أن هذين الأخيرين لا يتم اكتسابهما عن طريق المواجهة الإدراكية مع العالم"^٨، لأن الصورة ذاتها لا تنتج إلا عن إحساس، أو تصور، أو مُتخيّل، أو حكم مسبق، وقد تمثل كذلك "أسطورة الكاتب الشخصية"^٩.

تطبع الصور وتسم وتتميز بالمقارنات والمقابلات التي تعتمدها، بل إنها تصنّف، فتتحكم في بناء علاقات، تشي بطبيعتها ونوعيتها كل صفة تلحق أمة أو شعباً أو فئة اجتماعية، وتلازم

-
- op.cit, p 185 , L'imagologie littéraire: tendances actuelles, ١٩٩٩ Jean-Marc Moura-١
 ٢- ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف- القاهرة، ص ٢٥٢٣.
 ٣- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ط ٤، ٢٠٠٤م، مكتبة الشروق الدولية- القاهرة، ص ٥٢٨.
 ٤- علوش، سعيد، معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، ط ١، ١٩٨٥م، دار الكتاب اللبناني- بيروت، ص ١٣٦.
 ٥- حنون، عبد المجيد، ١٩٨٦م، مرجع سابق، ص ٨٢.
 ٦ - Albert Sydney Hornby, (7 edition- 2005), Oxford Advanced Learner's Dictionary Oxford University Press- Oxford, p774
 ٧- باجو، دانييل هنري، مرجع سابق، ص ٩٢.
 - Jean-Marc Moura, (1998), La littérature des lointain, op.cit, p 262
 ٩- op cit, p Jean-Marc Moura, (1999), L'imagologie littéraire: tendances actuelles,

ذكرها، وغالباً ما تكون مصادر تلك الصفات التي تنتشر بين الناس انتشاراً واسعاً، إما آراء أو طرائف أو مشاهدات أو مجرد إشاعات وأحكاماً مسبقة وصوراً نمطية، فكثيراً ما نصادف مقارنات أو تشبيهات يكون تقبلها سريعاً، سواء تعلق الأمر بتداول صفات إيجابية محمودة، أو بما ساء وُدْم من الصفات، من قبيل: "فلان مرح كالبرتغالي، أو قوي كالتركي (Fort comme un turc)، أو مثل كالبولوني" (soul comme un polonais)، لذلك لا يخلو كلام مراندون Sylvaine Marandon من تأكيد على أن "الصورة ليست جدلية بطبيعتها"^١، وبأن أقل ما يمكن أن يقال عن محتواها، هو أنه بعيد عن إعمال الفكر.

يختلف تلقي الصور وفق اختلاف الثقافات، وتنوع الخبرات الفردية ومرجعيات المتلقين؛ فالصورة نتاج لما يملكه الفرد من تجارب ذاتية، ومن أفكار وانطباعات وتصورات عن شخص أو جماعة، وتكون كلها خاضعة لعواطف وعقائد و"عناصر ثقافية وعاطفية، موضوعية وذاتية"^٢، فتبقى الصور مسلمات غير قابلة لإعادة النظر أو التغيير بالنسبة لمتداوليها، كثيراً ما يتغلب فيها التسلح بالمتخيل على الاستناد على المعطيات الواقعية.

وعلى العموم، فالصورة بعيدة كل البعد عن كل زعم بالوفاء للواقع؛ إذ إن أكبر طموحاتها هو تجسيد المنظور باعتماد عدسات أجنبية، أي وفق رؤية ووعي مختلفين، وإذا أدركنا ذلك، علمنا أنها تجمع المتناقضات في علاقات لا يمكن تخيلها إلا داخل حدودها، فهي لا تعمل على نقل المدركات ونسخها، وإنما هي "إعادة تشكيل لها، وطريقة فريدة في تركيبها"^٣، ولذلك، يمكن الجزم

١- ذاكر، عبد النبي، مرجع سابق، ص ١١.

٢- Sylvaine Marandon, (1967), op.cit, p126

٣- بوزويطة، سمير، مكر الصورة المغرب في الكتابات الفرنسية (١٨٣٢-١٩١٢)، إفريقيا الشرق- الدار البيضاء، ٢٠٠٧م، ص ١٨.

٤- أنقار، محمد، بناء الصورة في الرواية الاستعمارية صورة المغرب في الرواية الإسبانية، ط ١، ١٩٩٤م، مكتبة الإدريسي- تطوان، ص ١٥.

بأن الصورة الأدبية تثير في الأذهان أكثر من مجرد تمثيلات بصرية، فتتجاوز ذلك إلى إثارة كل الاحساسات التي يمتلكها متلقيها.

أما ما تسعى إليه الصورلوجيا، باعتبارها المبحث الذي يهتم بتتبع صور الأجنبي في الأدب، فهو إيجاد منهج علمي واضح يميزها عن غيرها، للوصول إلى تحديد أوضح لعملها بوصفها علماً قائماً بذاته؛ ففي هذا النمط من الدراسات المقارنة، أي المبحث الصورلوجي، لا يوجد منهج علمي متفرد، وإنما "توجد فرق البحث التي تطور طرق تقصيها بقصد تقديم تعريفات مرضية للميث، وللصورة، وللقالب، والنمط- الإثني"^١، وهي مفاهيم جديدة، تعمل لرسم طريق واضح أمام الصورلوجيا، ولأن هذا المبحث يعدّ فرعاً من فروع الأدب المقارن، فشأنه في مسألة المنهج شأن هذا الأخير، يمكن ألا يشكل هاجساً للباحث، حتى إن هنالك من يرى بأنه "لا حاجة به لذلك أصلاً."^٢

وترى وجهة نظر أخرى أن مهمة الباحث في الصور التي يصوغها شعب عن شعب آخر، لا تتوقف عند شرح هذه الصور وتحليلها، وإنما تتجاوز هذه المهمة إلى أبعد من ذلك؛ فيجد الباحث نفسه ملزماً بتأكيد صواب أو خطأ هذه الصور، فيربط السائد بأسبابه، إضافة إلى أنه ملزم بأن "يضع البلد أو الشعب في موضعه الصحيح من أفكار الأمة وأدبها، وأن يدرس طبيعة المبادلات التي تمت، ونفسية الشعوب، وطبيعة تكون الأساطير، والدور الذي أحدثته في تجديد

١- علوش، سعيد، إشكالية التيارات والتأثيرات الأدبية في الوطن العربي (دراسة مقارنة)، ط١، ١٩٨٦م، المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء، ص١٤٦.

٢- علوش، سعيد، مدارس الأدب المقارن، دراسة منهجية، ط١، ١٩٨٧م، المركز الثقافي العربي- بيروت، ص١٠٥.

فكر الكاتب، أو تجديد الأفكار في أدب أمته"^١، فمن المُسلّم به اعتبار الصور تمثيلات جماعية وفردية، تخرعها الشعوب عن بعضها البعض وفق ما يلائم مصالحها الخاصة وأهدافها.

تعظم إذن مهمة الباحث الصورلوجي، وتزداد صعوبة حينما يجد بأن المعلومات السائدة، والمعارف الفطرية، والصور النمطية الراسخة، هي أكثر ما تعتمد الذات من مصادر لتكوين صورة عن آخرها، علماً بأن كل صورة حديثة، لا بد أن يوجد في كثير من الأحيان ما يربط بينها وبين "تمثيلات قديمة جداً"^٢، يكون مصدرها موروثاً فكرياً أو سردياً، والأدهى من ذلك، أن الناظر إلى آخره أو إلى الخارج عن محيطه يكون مقتنعاً بأن ما يراه حقيقة لا تقبل إعادة نظر، مع أنها ليست نتاج معطيات موضوعية، وإنما دوافع ذاتية وآراء شخصية.

ومن ثمّ، يكون على دارس هذه الصور أن يجد- في إطار عمله- الخط الفاصل بين الواقعي والمتخيل، وبين الذاتي والموضوعي، واضعاً في اعتباره بأن "لا أحد من الأجانب يرى أبداً شعباً كما يرى به هذا الشعب نفسه"^٣، وبأن الصور التي تحملها الذات الناظرة عن الآخرين مركبة ومعقدة، تجمع بين الماضي والحاضر، وبين الحقيقي والزائف، وبين الوهم واليقين، وتمتلك قدرة كبيرة على الإقناع، والترسخ في الأذهان.

تماشياً مع ما ذكره، يمكن القول بأن الصورلوجيا من الدراسات المقارنة الواعدة، ومن أكثر فروع الأدب المقارن تحدياً وصعوبة وتعقيداً؛ ولكنها تعدّ مبحثاً هاماً في معرفة الإنسان للإنسان الآخر، وفي تقويم العلاقة بين الشعوب، للبحث عن الجوهر المشترك للإنسانية، وتجاوز

١- مكي، الطاهر أحمد، الأدب المقارن أصوله وتطوره ومناهجه، ط١، ١٩٨٧م، دار المعارف، القاهرة، ص ٣٢١.
٢ - Jean-Marc Moura, (1998), L'Europe litteraire et l'ailleurs, Presses Universitaires de ٢
7 France-Paris, p

٣- علوش، سعيد، إشكالية التيارات والتأثيرات الأدبية في الوطن العربي (دراسة مقارنة)، مرجع سابق، ص ١٤٧.
٤ - Waldemar Zacharasiewicz, (2007), Images of Germany in American literature, -
United States of America, -university of Iowa, Iowa City press انظر مقدمة الكتاب.

الاختلافات التي قد تهيئ الانغلاق على الذات ورفض العلاقة بالآخر، ولذلك كله، يجب أن يعاد النظر في المنهج الذي يتبعه المبحث الصورلوجي، وفي طرق البحث التي تعتمدها. ولا ننسى أن لهذا المبحث أثر كبير في معرفة الطريقة التي ينظر إلينا بها- نحن العرب والمسلمين والشرقيين- الآخرون، خاصة أنه نادراً ما نظر إلى هؤلاء،" بل لقد نظر عبرهم وحلوا ليس باعتبارهم مواطنين أو حتى بشراً، بل مشكلات تتطلب الحل أو الحصر ضمن حدود، أو تتطلب الاحتلال"، وهذا يدل على "سوء فهم الآخر للهوية العربية الإسلامية، حين يضعها ضمن إطار ثابت، يشمل الحاضر والماضي معاً"^٢، وحيث إن الراسخ كون الصورة لقاء بين ثقافتين مختلفتين، وتواصل بين فضاءين متباينين، فإنها تشي بالكثير عنهما بلا شك، ومن هذا المبحث، يتبدى إن كان الشعب المنظور إليه عدواً للناظر أو صديقاً، مرغوباً أو مرفوضاً، وذلك- كما نفترض- من صلب عمل الباحث في هذا المجال.

الصورة الروائية: صورة الآخر العربي المسلم في الأدب الغربي

لم يفارق الذات قط الخوف من العزلة، ولا رفض الوحدة، فأحاطت نفسها بأخريين تشاركهم المعتقدات، أو الانتماءات، أو الأهداف، أو المصالح نفسها.. لكنها مع ذلك تظل متمسكة بالدفاع عن محيطها من التدخل الأجنبي، الذي قد يُعد في أحيان كثيرة خطراً على حياتها، وتهديداً لوجودها، وما فتئ أثر هذا التهديد متعدّد الأوجه يزداد وضوحاً اليوم، صحيح أن وجود الآخر أساسي لمعرفة الذات، ولكنه كذلك مصدر للنزاعات والصراعات وأشكال العنف..

مما لا شك فيه أن أول خطوة للتعرف على الآخر، والانفتاح عليه وفهمه، وصولاً إلى فهم الذات؛ هي الوعي بأنه مختلف؛ وليس من الضروري أن أتوافق، وأتفاهم، وأنفتح على من هم

١- أنقار، محمد، مرجع سابق، ص ٦٥.

٢- حمود، ماجدة، إشكالية الأنا والآخر (نماذج روائية عربية)، ٢٠١٣م، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٣٩٨، الكويت، ص ٢٠.

مشابهون لي فقط؛ فالعالم خارج الذات مكتظ بالآخرين، مليء بالمناقضين الذين يختلفون عني أكثر من مشابهتهم إياي، ويظل هذا الآخر المختلف أو المشابه مرآة ترى فيها الذات نفسها، والعكس، فيفهم كل طرف السمات التي تميزه عن الآخرين، ومدى اختلاف الآخرين عنه، انطلاقاً من رصد صفاتهم، وقد يظهر بأن الغاية من وراء ذلك، هي ملامسة ملامح الغير، ولكن الحقيقة هي أننا نسعى إلى تأمل ملامحنا، وهذا يأخذنا إلى القول بأن الغاية الأسمى ليست " وصف الآخر والوقوف على معالم حياته، بل قراءة الآخر في مرآة الأنا.. فالآخر هو المرآة التي تعكس صورة الأنا." ¹

وتبعاً لذلك، فإن رؤية الأنا في صورة الآخر، ورؤية الآخر في صورة الأنا، تجعلان فهم كل منهما أشمل وأوضح، سواء كان ذلك الآخر فرداً، أو جماعة، أو شعباً، أو وطناً، لذا، فالصورة إنما تتولد عن وعي بالأنا في مقابل الآخر، ومن هنا، تأتي أهمية البحث في صورة الآخر، وفي صورة الذات على حد سواء، وفي صورة الأوطان عن بعضها البعض كذلك، لأن كل وطن لا بد أن يحمل صورة عامة عن نفسه، كما يُكوّن كذلك " صورة عن الأقاليم الأخرى، ويقدم لجيرانه رموزاً أساسية" ² وفي جميع هذه الحالات، تحمل هذه الصور من العناصر التأثيرية ما لا تحويه من العناصر الموضوعية، فتستند على الوهمي والمتخيل، أكثر من تحريها الواقعية.

وحين يتعذر الارتحال، والانتقال بين الفضاءات، للقاء الآخرين وتعرف ثقافتهم، يبقى الاعتماد على ما كتب أو ما شوهد لتكوين صورة عنهم، وفي حديث مراندون عن الوسائل التي تتحقق بها معرفة شعب بالنسبة لشعب آخر، أشارت بصفة عامة إلى أن " مصادر المعلومات المتاحة لمعرفة معينة بشعب آخر، بالنسبة لسكان بلد لا يسافرون، هي بالأساس ثلاثة: ما يُقرأ وما

١- الهروط، بلال سالم طحيمر، صورة الآخر في أدب الرحلات الاندلسية والمغربية، مرجع سابق، ص ١٨.

٢- بيشوا، كلود، وأندريه م. روسو، الأدب المقارن، ترجمة الدكتور أحمد عبد العزيز، ط ٣، ٢٠٠١م، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ص ١٤٤.

يُسمع، وما يُرى"¹، وهي ذاتها- كما تؤكد- ما اعتمده الانجليز لمعرفة فرنسا، لكن رغم اهتمامهم الكبير بالتفاصيل، لم يكن الإنجليز بالطبع دائماً موضوعيين² في نظرتهم لفرنسا.

تنتج كل بيئة أدباً روائياً مختلفاً، وهذا الأدب مولّد هامّ للصور التي تتشكل في وعي الجماعة المنتمية لتلك البيئة، عن هم خارجها، وبهذا المعنى، يمكن أن يكون الأدب المجال الأرحب لظهور الصور ونشرها وتطورها، وأن تكون دراسة صور الآخر في الأدب، أو الصورولوجيا الأدبية L'imagologie Littéraire "تساعد بشكل مضاعف في معرفة الأدب"³، وقد كان الانشغال الأول لهذا المبحث من الأدب المقارن، ولا يزال، هو دراسة صورة الأنا في إبداع الآخر، أو العكس، ويعد هذا النوع من دراسة الصور الأدبية، من أكثر مباحث علم الصورة المقارن أهمية، وحضوراً في السنوات الأخيرة، كما كانت" دراسة صور الأجنبي وتجلياته، خلال عقود طويلة أحد الأنشطة المفضلة (للمدرسة الفرنسية) في الأدب المقارن"⁴.

ولا نجانب الصواب بالقول إن طرفي الصورة التي ينتجها الأدب الروائي، وتتناقلها الأقلام، ينتميان بالضرورة إلى فضاءين، هما في أغلب الأحيان مختلفان ومتباعدان، ينظر كل طرف إلى الآخر، ويكوّن صورة عنه، إما تسهم في التقارب بينهما، أو تكون سبباً في نأي أحدهما عن الآخر، ولعل صورة الآخر التي يضمها أي أدب قومي، لا تكون وعياً بوجود هذا الآخر في حياة الأنا فحسب، بل إنها وعي كذلك بوجود فضاء مختلف عن فضاء عيش الأنا (هنا)، وهو (هناك).

أما ما يضمه الأدب الغربي بين صفحاته، فهو كفيل بتعريف الوجه الحقيقي للعلاقة بين العربي والغربي، وبيان أشكال التماس بين الطرفين، وما يحمله كل منهما من تصورات وأفكار عن

op.cit, p21 (1967), – Sylvaine Marandon, ١

٦٧١- Ibid, p.٢

– Jean Marc Moura, (1ère édition- 1992), L'image du tiers monde dans le roman ٣ français contemporain, Presses Universitaires de France, paris, p14

٤- باجو، دانييل هنري، مرجع سابق، ص ٨٩.

آخره، كما سيتيح تعقُّب صورة كل من الأنا والآخر في السرد لهذين الأخيرين، إدراكاً أعمق للذات وانفتاحاً أفضل على العالم؛ فأى صورة تنشأ بين صفحات الأدب، إنما هي تعبير عن ذلك الوعي بوجود الآخر الذي يقابل الأنا، وهنا تجسّد الصورة الهوية القومية التي تقف مقابل الآخر، فتكون نقيضاً أو نداً له، خاصة حين يكونان منتميين إلى نظامين ثقافيين متباينين، ومحيطين مختلفين ومتباعدين.^١

وبما أن صورة العربي والمسلم الإرهابي هي أكثر الصور انتشاراً وتداولاً في الآونة الأخيرة، فإن التركيز سيكون عليها أساساً، وذلك في نموذجين روائيين هما رواية "الإرهابي" لجون أبدايك، ورواية "استسلام" لميشيل ويلبيك.

١- العربي الإرهابي في رواية "الإرهابي" لجون أبدايك

تعدّ رواية "الإرهابي" **TERRORIST** للكاتب جون أبدايك John Updike، من بين أبرز الروايات التي عبرت تعبيراً صريحاً عن الحرب على الإرهاب، تلك الحرب التي تأججت بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١، ولا تزال مشتعلة إلى الآن، وقد صدرت هذه الرواية في الولايات المتحدة الأمريكية سنة ٢٠٠٦م، وصدرت ترجمتها إلى العربية سنة ٢٠٠٩م، ويمكن تصنيف هذه الرواية ضمن أدب ما بعد الحادي عشر من سبتمبر، وهي تأريخ للأحداث التي عاشتها أمريكا، ويشارك بها صاحبها في الحرب ضد الإرهاب الإسلامي.

تحكي الرواية قصة شاب مصري الأصل، يدعى أحمد عشاوي، يعيش مع أمه في أمريكا، في بلدة صناعية تدعى نيويورك بركت بشمال نيوجرسي، وهي مكان يضح بالفقر والإجرام، لأن

١- يقول إدوارد سعيد في ص ٤٨ من كتابه **الاستشراق** بأن "الشرق، شأنه في هذا شأن الغرب نفسه، يمثل فكرة لها تاريخ وتقاليد فكرية، وصور بلاغية، ومفردات جعلتها واقعاً له حضوره الخاص في الغرب وأمام الغرب، وهكذا فإن الكيانين الجغرافيين يدعمان بعضهما البعض، كما إنهما- إلى حد ما- يعكسان صور بعضهما البعض"، ويضيف في الصفحة ٤٩ من المرجع ذاته: بأن "العلاقة بين الغرب والشرق علاقة قوة، وسيطرة، ودرجات متفاوتة من الهيمنة".

أغلب سكانها من العرب، وذلك لن يدعو إلى استغراب القارئ الغربي، لكنه لا بد أن يصدم القارئ العربي بصورة من صور الاختلاف بين العربي والغربي.

عرف أحمد الإسلام في سن مبكرة، كما تعرف على الشيخ رشيد، الذي يعلمه قواعد اللغة العربية، ويلقنه تعاليم العقيدة الجديدة بكثير من التطرف، فلم يتوان في زرع بذور كراهية الآخر في فؤاده، ولا في إقناعه بأن الجنة أقصى ما يطمح إليه المسلم، جاعلاً إياه يؤمن بأن الوصول إليها رهين بتدمير الكفار، لأنهم لا يؤمنون بالله، ويفضلون الحياة، ويغرقون في ملذاتها وماديتها، فيحول الحقد الذي يبثه الشيخ في نفس تلميذه، هذا الشاب من إنسان خلق ومسالمة ومتشبث بعقيدته، إلى إرهابي لا يتردد في قتل كل من هم مخالفون له.

لا شك أن القارئ سيضع أمامه صورة لهذا الإرهابي، كما يلبسه هوية منذ بداية تصفحه الرواية، قد يتساءل عن كون، وعن سبب التصاق هذه الصفة به، إلا أنه سيقدر أخيراً بأن تهمة الإرهاب لا تبتعد عن العرب والمسلمين، حتى يثبت عكس ذلك، وقد زاد هجوم الحادي عشر من سبتمبر القارئ الغربي اقتناعاً بأن العربي المسلم عدو، وكرهه مبرر، فكان ما تلاه من "رد الفعل المباشر هو الصدمة والرعب، والغضب والخوف، والرغبة في الانتقام"^١، وهو انتقام يمتد ليصل حتى إلى الأدب الذي استغل لتصفية الحساب مع الآخر الذي انتقيت صفاته وأفعاله، حسب ما يلبي رغبة الكاتب والقارئ، وما يتوافق وأهدافهما.

ونشير إلى أن اختيار أبايك شخصية عربية مسلمة ليلبسها ثوب الإرهاب في هذه الرواية، كان انتقاماً من الآخر، وذلك ما سيكشفه التحيز ضد هذه الشخصية، ومحاولة الحط من قدرها؛ وليس الفقر وسكن حي هامشي تقطنه أقلية عربية مسلمة، إلا مظهرين من مظاهر تلك المحاولة، وهذا في الأصل ما يعرف عن عرب الولايات المتحدة الأمريكية، إذ "ليسوا سوى أقلية صغيرة إذا ما

١- تشومسكي، نعوم، تعريب إبراهيم محمد إبراهيم، ط١، ٢٠٠٢م، مكتبة الشروق الدولية- القاهرة، ص١٨.

قورنوا بالأقلية اليهودية الأكثر نفوذاً وثروة والأكثر تنظيماً، وينظر إلى العرب بوصفهم إرهابيين ومتعصبين، ويجري تشخيص الإسلام بوصفه ديناً عنيفاً، وبالطبع، أسهمت أحداث السنوات الأخيرة الماضية في ترسيخ ذلك".^١

وتتسم مدينة نيويورك التي يسكنها أحمد بالخصائص عينها؛ فهي فضاء يتميز بالعنف والفقر والإرهاب، حتى إن الكثيرين يتجنبون العيش فيها، أو يتركونها فور استطاعتهم ذلك، لأنها "مليئة بالعرب الذين يسمون أنفسهم العرب الأمريكيين، قدموا للعمل في المصانع القديمة في الماضي، ولكن زاد عددهم"^٢، لذلك لن يستهجن القارئ جعل هذا الشاب الذي يسكن هذه المدينة يتخذ طريق الإرهاب سبيلاً إلى الانتقام لنفسه، وللعالم العربي عموماً.

يُلاحظ أيضاً إلحاح أبدأيك على جعل هذا المراهق المسلم مدفوعاً بكرهية المجتمع الأمريكي الموبوء، ساخطاً على الطالبات العاريات والمنحرفات، والطلاب المختالين، والمدمنين، والمعلمين الانتهازيين الذين لا تهمهم القيم بقدر ما يهتمهم المال، وعلى رجال الدين والمسؤولين كذلك، حتى أمه يطالها البغض، خاصة بعد معرفته بعلاقتها مع المرشد الطلابي اليهودي جاك ليفي، وقد توضحت وجهات نظر أحمد من هؤلاء، ومن الأديان التي يعتنقونها عن طريق المونولوجات التي تتخلل الرواية، والتي يتخيل فيها أبدأيك ما تفكر فيه هذه الشخصية، مركزاً على أن أقصى ما تتمناه هو تدمير أمريكا، فتتصور بأن أنباء ما هي مقدمة على فعله، سوف "تملأ الشرق الأوسط بهجة وتجعل الطغاة يرتعشون في مكاتبهم المريحة في واشنطن".^٣

١- سعيد، إدوارد، الثقافة والمقاومة، ترجمة علاء الدين أبو زية، ط١، ٢٠٠٧م، دار الآداب، ص١٣٠-١٣١.

٢- John Updike, (2006), *TERRORIST*, HAMISH HAMILTON, Penguin group, New

٢٦٠ York, p

Ibid, p281-٣

ويتبدى ممّا سلف بأن أبدأيك أراد أن يستنطق الإرهاب، وأن يُعرفه من وجهة نظر شاب عربي، فأجاز لنفسه التطرق للعلاقة العربية- الغربية، والإسلامية- المسيحية/ اليهودية، بعيداً عن الموضوعية، وبكثير من التحيز، فكان واعياً بأهمية هذه القضايا، وتأثيرها الكبير على الرأي العام، فليس بخاف أن " الحرب والإرهاب والعولمة تضيي كلها صبغة فريدة على اللقاء الإسلامي- المسيحي"^١، ولم يكن نشره لآرائه مغامرة كبيرة، لأن ما قاله عن العرب والمسلمين أضحى أمراً معتاداً ومنتوقاً في الغرب؛ فليس أبدأيك الوحيد المشارك في الحرب على الإرهاب، فقد شاع هذا اللون من الأدب بعد الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١، وكتب كثير من الشعراء وكتاب الرواية والمسرح والقصة القصيرة مؤلفات كثيرة، حتى تكوّن ما يطلق عليه النقاد اليوم أدب ما بعد الحادي عشر من سبتمبر أو أدب ما بعد الهجمة"^٢، فلم يعد هذا الكاتب أساليب لإثبات طغيان الكراهية وحب الانتقام على التفكير العربي، وربط تبني الفكر الإرهابي بمبادئ الإسلام.

إن بطل "الإرهابي" شاب مضطرب بسبب صراع داخلي متكرر بين معتقداته الدينية، ومتطلبات البيئة التي تحيط به، يتشاطر تفكيره السعي إلى الهروب المستمر من ملذات الدنيا، والحفاظ على المبادئ الدينية التي يؤمن بها، والرغبة في الانتقام من الكفار الذين لا يؤمنون بدينه، تقريباً من إلهه، فيكون عازماً على تنفيذ عملية إرهابية يقتل فيها الكفار أعداء الله الذين لا يعتبرهم أبرياء^٣، عملية لم يتردد في الموافقة عليها حين اقترحت عليه، معبراً عن اقتناعه بكون الله قد أمر بالجهاد، يقول أحمد: "كيف لا أكون مع الجهاد وقد أمرنا به الله ورسوله، ويتلو من القرآن: ﴿محمد

1-19 Frederick Quinn, (2008), op.cit, p-1

٢- أبدأيك، جون، الإرهابي، ترجمة: أحمد الشيمي، ط١، ٢٠٠٩م، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ص٧.

٣- John Updike, (2006), op.cit, p - ٢٩٤

رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم^١، ويقول في سياق آخر بأن المؤمنين الحقيقيين " لا يخافون الموت لمعرفة بأن الجنة في انتظار الأتقياء"^٢.

ولا يستغرب القارئ الذي يتوقع أبشع صور للعربي في الرواية، أن يصادف استعمال الكاتب لمثل هذه الاستشهادات التي تُبعد عن سياقها لتأكيد وجهة نظر تدين المسلمين، وتحملهم مسؤولية ما يقع من إرهاب في العالم، فيستهدف تأكيد كون القرآن يحرض على استعمال الحيلة والمكر ويدعو إلى الانتقام، ويلاحظ القارئ في سياقات مختلفة، بأن أ بدايك يحاول إثبات كون كلام الله- عز وجل- محفزاً رئيساً للمسلم على قتل الكافر، كما يسعى كذلك إلى جعل رسول الله- صلى الله عليه وسلم- يظهر في كلام تلك الشخصيات المتطرفة، بوصفه قدوة لهم.

وسيمكننا الجدول الآتي من المقابلة بين ما يسم الشخصية الإرهابية بشكل عام في التصور

الغربي، وما يميز شخصية الإرهابي في الرواية:

الإرهابي المسلم في الرواية		الإرهابي المسلم	
- لطيف	في	- قاس	الاختلافات
- يحترم غيره	مقابل	- لا يحترم الآخر	
- متسامح		- عدائي	
- لا يمثل لباسه انتماءه		- يعبر لباسه عن انتمائه الديني	
في مقابل			

183 - Ibid, p١

١٧٤ Ibid, p -٢

<ul style="list-style-type: none"> - هو شاب أو قاصر في الغالب - يحس بالعداء تجاه المجتمع - يستهدف نشر الخوف بين الناس - يسعى إلى تحقيق أهداف سياسية أو دينية - متعصب دينياً ويرى المختلف عدواً - يعمل على جذب اهتمام الرأي العام إلى قضيته التي يؤمن بها - يفكر في إصلاح العالم معتمداً العنف بأشكاله المختلفة 	<p>التشابهات</p>	<ul style="list-style-type: none"> - يبتغي تغيير الواقع - سهل الانقياد - يهدد حياة المدنيين - يشعر بالنقص - غير متزن فكرياً
---	------------------	--

لقد اختار الكاتب صورة شخصية عربية إرهابية غير بعيدة عن الشخصية الإرهابية كما يراها الغرب، أي إن الإرهابي العربي المسلم في أمريكا، هو الإرهابي العربي المسلم في أي مكان وفي كل مكان من العالم الغربي.

وانطلاقاً مما سبق، يمكن القول بأن الإرهاب الذي تحدثت عنه رواية "الإرهابي" هو إرهاب عنيف مباشر، يمكن أن يصنّف جريمة منظمة، أشرفت على ارتكابها شخصيات متطرفة، هدفها الانتقام من الآخر وتدمير المختلف، وذلك راجع لفهمها الإسلام فهماً خاصاً، يدفعها إلى الإيمان بالفكر المتشدد والثقافة الدينية التكفيرية، وهذا النوع من العنف الممنهج، هو مسوِّغ رئيس للإسلاموفوبيا ولمعاداة الإسلام.

٢- إرهاب العربي السلطوي في رواية "استسلام" لميشيل ويلبيك

تطرقت الكثير من الروايات لقضية الوجود الإسلامي في المجتمع الأوروبي، ومن بينها رواية "استسلام" **SOUSSION** لكاتبها الروائي الفرنسي ميشيل ويلبيك Michel Houellebecq، وقد صدرت في السابع من يناير عام ٢٠١٥، عن دار النشر فلاماريون Flammarion.

وتعد هذه الرواية من أكثر روايات الكاتب إثارة للجدل وطرحاً للتساؤلات؛ تجعل القارئ يتساءل عن نوع هذا الاستسلام الذي ستحدثنا عنه أحداث الرواية، أهو سياسي أو ثقافي أو ديني؟ وهل

هو استسلام ناتج عن ممارسة سلطة معينة، أم أنه اختير عن اقتناع وطواعية؟ وهل يتعلق الأمر باستسلام فرنسا وحدها أم أن الخضوع سيغال دولاً أخرى خارجها؟ والسؤال الأهم، هل سيكون الإسلام مسؤولاً عن هذا الاستسلام؟

تدور أحداث الرواية في فرنسا، في المستقبل القريب، بطلها فرانسوا، أستاذ جامعي في السوربون، وهو رجل عازب مثقف، يبلغ الأربعين من العمر، تخصص في دراسة الكاتب جوريس-كارل ويسمانس، وتشاطرت حياته دروس يقدمها في الكلية، ومغامرات عاطفية عابرة مع صديقات أو طالبات K يقول: "لم تعرف حياتي الجنسية أي تطور ملحوظ، في السنوات الأولى التي تلت تعييني في منصب أستاذ محاضر بجامعة باريس الثالثة- السوربون، واصلت سنة تلو الأخرى، مضاجعة طالبات الكلية"، وتطبع حياة فرانسوا الرتابة والحزن اللذان يسببهما الخوف من انتهاء حياته العاطفية والجنسية، ومن تدهور صحة جسده بعد تقدمه في العمر.

ويبدو انتقاد الكاتب عالم المتقنين بشكل عام جلياً من خلال اختيار شخصية الأستاذ الجامعي؛ فمن منظور هذه الشخصية، تتضح معالم التغيير في بلد يتخلى مثقفوه عن كل طموحاتهم وهم راضون مقتنعون، وقانونون بالاستفادة من مزايا النظام الجديد K فيصور ويلبيك من خلال فرانسوا رغبات الفرنسيين من الإسلام ومخاوفهم، بوصفه ديناً يستهدف الانتشار والتوسع.

لقد ظل اعتماد الشخصيات العربية في الرواية الفرنسية، سواء ظهرت بطابعها العرقي أو القبلي أو الوطني (اللسطيني، والمغربي، والجزائري، واللبناني..) أو بطابعها الجغرافي (شرقي) أو الديني (مسلم)، يفصح عن الفارق الكبير بينها وبين الشخصيات الغربية، فيلاحظ أنه حتى في الحالات التي يلعب فيها "العرب" مثلهم مثل "الفرنسيين" دور شخصيات رئيسية، نجد أنهم لا

يصلون إلى مرتبة الأبطال في السرد^١، وغالباً ما تقتصر أدوارهم على الظهور في صورة أدنى ثقافياً، واجتماعياً؛ فإلى جانب صورة العربي العدو، التي سادت في الكثير من الإنتاجات الأدبية الفرنسية، فقد وجد العربي نفسه ملزماً بمواجهة صورة التابع كذلك، فكان "المستوى المتدني الذي يعيش فيه المهاجرون العرب يؤدي في الوقت نفسه إلى علاقة تبعية، يتلقون في ظلها أوامر رؤسائهم الفرنسيين (...). وإلى (...). عداً يمكن أن يصل إلى حد المجابهة العنصرية"^٢ وليس ما تنقله المؤلفات الفرنسية اليوم ببعيد عن هذا الوضع.

وكما عبر العرب والمسلمون عبر التاريخ عن رفضهم لأشكال الاحتلال والاستغلال، فإن ويلبيك في هذه الرواية جعل رفضهم لتلك التبعية يتخذ شكلاً آخر؛ فلا يكتفي بإبعاد أذى الآخر العدو، بل يسعى إلى إخضاعه، فكانت رواية "استسلام" صورة من صور الانتقام المستقبلية المتخيلة التي يصل فيها العربي إلى السلطة، فيمنح فرصة التحكم في عدوه.

ويقود تتبع شخصية العربي محمد بن عباس إلى فهم مدى تعلقها بالحكم، وإلى إدراك كون العربي عموماً مفتوناً بالسلطة، يمكن أن يقوم بأي شيء لكي يحظى بمركز يضمن له السيادة والتحكم في غيره، فبمجرد فوزه في الانتخابات الرئاسية التي واجه فيها مارين لوبان، زعيمة اليمين المتطرف، بعد أن ضمن تحالفاً مع اليساريين وأنصار وسط اليمين، شرع في تغيير ملامح المجتمع الفرنسي، موسعاً حضور الإسلام في المدرسة وفي البيت وفي الشارع والعمل.

ويتبدى انطلاقاً من هذا الفهم أن ويلبيك لم يتبنَّ الصورة النمطية التي تجعل العربي المسلم إرهابياً قاتلاً ومجرماً وعنيفاً، وإنما جعله مسلماً معتدلاً، له من الدهاء السياسي ما يجعله يمارس اللعبة الديمقراطية بإتقان، يغلب الحوار في اتخاذ القرار، ويملك قدرة كبيرة على الإقناع، وذلك ما

١- نصر، مارلين، صورة العرب والإسلام في الكتب المدرسية الفرنسية، ط١، ١٩٩٥م، مركز دراسات الوحدة

العربية- بيروت، ص ٥٢.

٢- المرجع السابق نفسه، ص ٥٤.

جعله يكسب تحالفات مع قوى سياسية، وينشر الإسلام في فرنسا دون اعتماد الإكراه، يقول ويلبيك: "إنه مسلم معتدل، وهذه هي النقطة المحورية: إنه يؤكد ذلك باستمرار، وتلك هي الحقيقة، لا يجب اعتباره طالبانياً أو إرهابياً (...). ابن عباس رجل سياسة بارع إلى أبعد حد، بل هو أكثر من شهدت فرنسا براعة ومكراً منذ فرانسوا ميتران".^١

لقد اختار ويلبيك أن يجعل هذا الرئيس المسلم العربي بعيداً عن الإرهاب والتطرف، إلا أنه جعله يمارس إرهاباً من نوع آخر، وهو الإرهاب الفكري،^٢ ولهذا النوع من الإرهاب تجليات شتى في الرواية، نذكر أبرزها:

- السلطوية في الحكم: تتمظهر في الرواية في الاستبداد الذي مارسه محمد بن عباس في اتخاذ القرارات، وذلك للضغط على الفرنسيين وإخضاعهم للتغيير الذي أتى به.
- النظرة العنصرية: تتجلى في تبني التمييز العنصري تجاه الفرنسيين، خاصة غير المسلمين منهم، مع التعامل معهم على أساس اختلافهم من حيث انتماءاتهم، وإقصاء بعض الفئات التي لم تخضع منهم، وتهميشها.
- التفكير الطائفي: يتبين من التعصب الديني الذي تكشف عنه مجموعة من القوانين التي سنّها محمد بن عباس، جاعلاً إياها في صالح المسلمين، مع رفضه لأشكال التحرر التي تنافي التعاليم الإسلامية.
- سلب المرأة حقوقها: يكمن في انتهاك حق النساء في العمل وفي التعليم في فرنسا، وفي تقزيم دورهن في المجتمع.

١- (2015) Michel Houellebecq, p ١٦٢ op.cit.

٢- يعرفه سعيد علوش، في كتابه: معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة: "الإرهاب الفكري إرغام على تبني أطروحات ثقافية مخالفة"، ص ١٠٨.

لقد سعت رواية "استسلام" إلى فتح تأويلات كثيرة أمام القارئ، كما عملت على تكريس صورة الرجل العربي المسلم السلطوي، الذي تستسلم له المرأة استسلاماً تاماً، كما يستسلم له الشعب بأكمله، ورغم كل الامتيازات التي تمنح لهما، إلا أن ويلبيك جعل خضوعهما يحد من حرياتهما، ويقيد اختياراتهما.

ولا تعد صورة العربي السلطوي حديثة في التصور الغربي - كما أشرنا إلى ذلك سابقاً - إذ يرى المستشرق فون جرونباوم بأن الإسلام "دين لا إنساني، عاجز عن التطور وعن معرفة الذات، أو الموضوعية، وأنه غير خلاق وغير علمي وسلطوي"¹، وتظهر هذه السلطوية في اعتماد السياسة لتمرير المعتقدات والممارسات الدينية؛ فصار ارتداء الحجاب والفصل بين الجنسين والزواج بأربع وخضوع الزوجة للزوج من القضايا السياسية، استغل محمد بن عباس مركزه لتمرير تصوره لها في المجتمع الفرنسي.

ولعل الجدول الآتي يبرز بقوة الائتلاف والاختلاف بين مذهبي الإرهاب اللذين ركزنا عليهما في هذا العمل:

الإرهاب الدموي	الإرهاب الفكري
كره الآخر - اعتماد العنف والترويع - العدوانية - تهديد السلام والأمن - الاعتداء على الآخر - انتهاك حق الآخر في الحياة..	قمع الحريات - فرض المعتقدات بالقوة - السلطوية - العنصرية والتعصب - الضغط النفسي - سلب حق الآخر في التعبير..

ونشير إلى أن ما يهمنا من هذه المقارنة، هو بيان ما يفرزه التفكير الإرهابي من إغراق في كره الآخر، ورغبة في أذيته وتحتيته، لأنه مدفوع في كل حالاته بوهم الغيرية المؤذية وسراب التغيير المستقبلي.

١- سعيد، إدوارد، مرجع سابق، ص ٤٥٢.

دراسة صورة الآخر سبيلاً إلى الحوار وتحقيق التواصل الثقافي

لا بد أن يجمع النص الأدبي في كتابته وفي قراءته بين الذاتية والموضوعية، ويظهر ذلك بجلاء كما تقول ماجدة حمود حين نحلله، و" حين نعلل بعض جوانبه وحين نطلق أحكاماً عليه، مع أن هذه الفعاليات (التحليل، التعليل، التقييم) تبدو لنا عقلية بحتة، لكننا حين نتعمق في رؤيتها نلاحظ تداخل الذوق والمزاج والتكوين الذاتي والظرفي مع الأحكام العقلية"^١، ولعل الرواية تعبير صريح عن امتزاج الذاتي بالموضوعي، والواقعي بالمتخيل، لذلك فهي فضاء مناسب للتعبير عن النظرة إلى الآخر، سواء طبعت هذه النظرة الحقيقة أو اتسمت بطغيان الأكاذيب والتلفيقات.

وتبعاً لما سبق، يتم اليوم الاحتكام إلى الرواية أكثر من غيرها من الأجناس الأخرى لفهم جلي للآخر، فتشكل مظاهر لقائه والانفتاح عليه سبيلاً واضحاً لفهم الذات وفق رؤية منفتحة، وتساعد الرواية في إدراك الإنسان لذاته، ولآخرين لهم وقع في حياته، مخالفين كانوا أو مشابهين، وبما أن هذا الجنس الأدبي وُلد مجتمعه وعصره، فمن الصعب أن يُفهم بعيداً عنهما، أو أن يحاكي ما هو خارجهما، فيلبس في كل مجتمع رداء يناسبه، ويمشي مع كاتبه أينما ذهب، يعرض آراءه وتصويراته، ويعكس نظرتة لنفسه وللكون بأسره، فنلامس منه مختلف القيم والأفكار التي تقوم عليها مشاعر أمة ما، ومدى انفتاحها على الأمم الأخرى، كما أن الرواية تتطور بتطور الحياة، وتتغير بتغير الإنسان والطبيعة، بل إنها الجنس الوحيد الذي يكون في حاجة مستمرة إلى التجديد والحركة، والذي لم يصل بعد إلى طور الاكتمال.

ونظراً لكون الدراسة الصورولوجية تسعف في الكشف عن صورة كل من الأنا والآخر، وطبيعة العلاقة التي تربطهما، فنفرض هذه الصورة بالإضافة إلى مقابلة هذين الطرفين، المقارنة بين فضاء

١- حمود، ماجدة، علاقة النقد بالإبداع الأدبي، مرجع سابق، ص ١٣.

كل منهما، أي هنا وهناك، أو ما هو داخل فضاء أحدهما وما يتموضع خارجه، فإن الرواية من أقد الأجناس على الكشف عن تفاصيل هذه الصورة الأدبية.

يقدم باجو تعريفاً للصورة الأدبية بأنها "مجموعة من الأفكار التي تعطي عن الأجنبي"،^١ تتكون وتنتقل وتترسخ بشكل سريع في الأدب، بل إنه يراها "صانعاً وانعكاساً للصور، ومحماً للأساطير"^٢، ولذلك، تُلزم دراستها الباحث بالاهتمام بالنصوص الأدبية وظروف إنتاجها، فلا يخفى "الدور الذي يمكن للأدب أن يلعبه في رسم وتشكيل صورة الذات والآخر"^٣؛ لكن، ما دام النص الأدبي نتاجاً للمشاعر والأحاسيس والأهواء، وتلبيةً لنداء المصالح، وتمخضاً عن آراء وميولات، فيجب الحذر في التعامل مع الصور التي يقدمها؛ ففي الوقت الذي توجد فيه ذوات متضررة من الصور المشوهة والبعيدة عن الحقيقة، توجد أيضاً- في المقابل- ذوات أخرى مستفيدة من نشرها. ولا نجانب الصواب بالقول إن صورة الأنا والآخر، من أكثر مباحث علم الصورة المقارن أهمية وحضوراً في السنوات الأخيرة، خاصة أن اللقاء بين طرفي الأخيرة يثير اليوم إشكالات مختلفة: ثقافية، وحضارية، وسياسية، ودينية.. تبرز بجلاء في الخطاب الأدبي الذي لطالما كان مرآة تعكس تجليات تلك العلاقة وأبعادها.

ونظراً لأهمية هذا الحقل المعرفي في الكشف عن الاحتكاك بين الأدب ومختلف العلوم الإنسانية، وفي تعرية الأيديولوجيات والخلفيات المعرفية، والتمثلات التي تحملها الأنا عن آخرها، باعتبار كل ذات تتطلع إلى معرفة كل ذات أخرى خارجة عن محيطها المجالي والاجتماعي

١- Daniel-Henri Pageaux, (1989), De L'imagerie culturelle à L'imaginaire, Précis de la littérature comparée, Sous la direction de Pierre Brunel et Yves Chevrel, Presses 135 universitaires de la France, p

٢- بوزويته، سمير، مرجع سابق، ص ٢٢.

٣- عبيزة، إدريس، صورة العربي في الأدب العبري قديمه وحديثه، المقارنون العرب اليوم، ط١، ٢٠١٤م، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم ١٨١، ص ٣٩٣.

والثقافي، ونظراً لأهميته كذلك في تمكين الباحث من الوقوف على مكونات طرفي الصورة، يمكن الاعتراف بأن الصورولوجيا" تساعد بشكل مضاعف في معرفة الأدب"^١، فهي كما يرى مورا (Moura Jean-Marc) ، تؤدي إلى أسئلة واسعة تتعلق بالتطورات العالمية.^٢

وعطفاً على ما سبق، يمكن القول بأن الأدب مجال فسيح لتداول الصور ونقلها، وهو كذلك منطلق الباحث الصورولوجي لدراسة هذه الأخيرة واستنطاقها، بالتركيز على المواقف العامة المترسخة التي تظهر عن طريق الصور السائدة للمجتمع، وعلى طرق تمثيل الأمم والجماعات الإثنية، وفي العقود الماضية، أثبتت الصورولوجيا المقارنة" بأنها مجال مثمر ومفيد في البحث (...). فدراسة التعميمات التي تشكل أساساً للصور الذهنية للبلدان والأمم التي يحملها الكتاب والقراء في رؤوسهم، قد أصبحت فرعاً مزدهراً للمعارف الأدبية"^٣، صحيح أن الصورولوجيا تستقطب اختصاصات مختلفة، لكن ما يجعل مقاربة الباحث الأدبي مميزة عن غيرها، هو الحرص على الإنطلاق من النص الأدبي، ومراعاة جميع خصوصياته، وصولاً إلى تصور واضح عن العلاقة الأيديولوجية التي تجمع الذات الكاتبة بأخرها القريب أو البعيد.

تبتغي الذات باستحضارها الأنا الفردية والجمعية وآخرها، واستدعائها هنا وهناك، تأكيد حضورها، والدفاع عن هويتها الثقافية، خاصة حين يكون العالم اللذان ينتمي إليهما كل من الأنا وآخرها متباعدين، يسود بينهما سوء الفهم وغلبة الصور النمطية، والأحكام المسبقة، وتضارب

١- Jean-Marc Moura, (1 édition-1992), L'image du tiers monde dans le roman français contemporain, op.cit, p14

٢- Jean-Marc Moura, (1999), Études d'images, postcolonialisme et francophonie: quelques perspectives, Lecomparatisme aujourd'hui, textes réunis par Sylvie Ballestra-

110 Puech et Jean-Marc Moura, UL3 Travaux et recherches, p

1 cit, p.- Waldemar Zacharasiewicz, (2007), op

الربغات والمصالح، فالصورة" تعبير أدبي (...) عن مسافة مغرصة بين واقعين ثقافيين"^١، أما بناء صورة الذات باستخدام السرد، فيقتضي بالضرورة وجود نظير أو نقيض مختلف عنها، قد يظهر كونه أعلى مرتبة منها أو أقل شأنًا، يتفاعل معها إيجاباً وسلباً، فلا يكتمل تصور الأنا لذاتها بمعزل عن نظرتها لآخرها، وتكون تلك التجربة الذاتية التي يسهم الخيال في إنتاجها، مصدراً هاماً لصور الآخر المغاير.

إن الحديث عن الأخرية والمغايرة هو حديث عن صورة تحوي صفات وأحكاماً عن الآخر، وتضم في الآن ذاته أفكار الأنا وتمثلاتها وتصوراتها وتطلعاتها، فذكر الآخر استحضار للذات، فلا يمكن تصور وجود أحدهما وغياب آخره، كما لا يمكن للذات التفكير في العزلة، لأن تاريخ الشعوب يسجل آثار التبادل فيما بينها ويجعلها ضرورة ملحة للتكامل الإنساني، وقد حكمت هذه الظاهرة تاريخ التعامل بين الشرق والغرب فظهر بأشكال متعددة أبرزها العلاقات السياسية والاقتصادية والفكرية والاقتصادية^٢، ويسعف الخطاب السردى بشكل عام، والروائي على وجه الخصوص في تجلية كل الحدود التي تبنيها هذه الشعوب حول نفسها، فتحول دون انفتاحها على الآخر، كما يسهم في كشف المعيقات التي تقف أمام تقاربها من بعضها البعض، وتحقيق التفاهم والتفاعل بينها، وترى ماجدة حمود الرواية من أكثر فنون السرد قدرة على تجسيد إشكالية الأنا والآخر، إذ تتيح الفرصة لصوت الأنا للتعبير عما يضرم في الأعماق من مخاوف وآلام وأفكار، فتتعلق في نقد الذات والآخر معاً، وإن كنا نلاحظ أن هذا النوع من النقد، يمارسه عادة المتقف

١ - Daniel-Henri Pageaux, (1989), op.cit., p 13

٢ - المعوش، سالم، صورة الغرب في الرواية العربية، السلسلة الأدبية، ط١، ١٩٨٨م، مؤسسة الرحاب الحديثة- بيروت، لبنان، ص ١٥.

الغربي أكثر من العربي (...). حتى إن تطور الفكر الغربي مدين للنقد الذاتي، الذي لا يتوقف المثقف (المفكر، الأديب..) عن ممارسته.¹

ولم تأل الأعمال الإبداعية قط جهداً في تصوير الآخر في مقابل الذات، وفي تجلية حضور المنظور إليه في الكتابة السردية وعلاقته بالذات الناظرة، كونها "الوسيلة الأكثر شعبية وجذباً، لنشر صور أمة أخرى"²، وبغض النظر عن جمالية الصورة الأدبية التي تُدس بين صفحات المسرود، وقوتها ومدى تجديدها، فهي تظل مخترعة ومتخيّلة ووهمية وبعيدة عن الحقيقة، لأنها تنشئ آخر مختلفاً، وشعباً مختلفاً، وأمة مختلفة، وعالمًا مختلفاً، بيد أنها مع ذلك تبقى هامة للذات، لأنها تخدم أهدافها، وذلك ليس خاصاً بثقافة دون أخرى، أو بشعب دون آخر، فالبحث المستمر عن فهم الذات بمقارنتها بأخرها مسألة تشغل كل الشعوب وتهم كل الثقافات.

ومجمل القول إن كل ذات في حاجة ملحة إلى الانفتاح والتغيير، شأنها في هذا شأن العالم الذي يتحرك ويتحول، وعلى الرغم من أن جزءاً من هوية كل ذات لا يُلتمس تغييره، ولا يُقبل حصره في لائحة سمات تميز حاملها فحسب، إلا أن الانغلاق على الذات لن يكون مجدياً في الحفاظ عليه، ولا حتى سيجدي تجنب الاحتكاك بهويات الآخرين في ذات المبتغى؛ فالهوية بناء لا تستقيم أسسه دون إسهامات وتأثيرات خارجية، ومن ثم، يجب "أن تسود في جميع المستويات المكونة للهوية، فكرة الانفتاح (...). فإن أي انغلاق للهوية وتوقعها يبقى (...). أمراً مضراً ومشوباً بالكثير من العيوب"³، وعلى العموم، يمكننا الجزم بأن الالتزام بفكرة الحفاظ على الهوية، توازيه في ذات الآن جاذبية تغيير تراها الذات في آخريها، ومهما يكن، فإن التشبث بالهوية لا يجب أن يناقض الانفتاح

١- حمود، ماجدة، إشكالية الأنا والآخر، مرجع سابق، ص 14 .

٢- 105 op.cit, p (1967), Sylvaine Marandon,

٣- تودوروف، تريفنان، تأملات في الحضارة والديموقراطية والغريبة، ٢٠١٤م، ترجمة محمد الجرطي، وزارة الثقافة والفنون والتراث، الدوحة- قطر، ص ٢٣.

على الغيرية، لاقتضاء تحقيق تطور الذات لهذا الانفتاح، وأنّ هذا الأخير هو السبيل لبناء شخصية إنسانية متكاملة.¹

وفي الوقت الذي تتغير فيه النظرة إلى مسألة الغيرية، وتزداد أهمية الانفتاح على الآخر، رغبة في اكمال وعي الإنسان بذاته وبمحيطه، وتحقيق تطور مجتمعه وفهم خصوصياته؛ يكون من الضروري السعي إلى معرفة هذا الآخر الذي يختلف عنه ويكمّله في آن، ولا مجال للحديث عن معرفة الآخر، بعيداً أو قريباً، مشابهاً أو مختلفاً، أو عن تفاعل بين الشعوب والمجتمعات، إلا بعد تتبع صورتها داخل أوساط اجتماعية وحضارية وثقافية مختلفة؛ إذ إن هذه الصور هي التي تعكس نظرة مجتمع إلى نفسه أو إلى مجتمع آخر، رغم أنها لا تخلو من خيال وتحويل وتزييف.

الخاتمة

استناداً إلى كل ما سبق، نخلص إلى أن الصورة الروائية إبداع ذهني، قائم على المقارنة، والجمع بين واقعين أو حقيقتين، إلا أن هذه الصورة تتسلح أيضاً بمعطيات الخيال، وتتقن في استعماله، ولكن ما يهم بالدرجة الأولى هو كون الصورة الروائية التي تتجسد للقارئ، مبرزة موقف ثقافة من ثقافة أخرى، ذات قدرة كبيرة على التأثير، ونشر الحقائق أو الأوهام؛ بل إنها النواة الأولى لولادة المشاعر وتبني الأفكار عن الأجنبي، وهي المسؤولة كذلك عن تمرير مواقف الكاتب إلى المتلقي، سواء اتسمت بالإيجابية، أو طبعتها السلبية.

يمكن تطويع الصورة الأدبية من استجلاء صورة الأنا والآخر في الأدب، فيكشف عن سوء فهم الذات والآخر معاً، كما يُسهم التركيز على الرواية في القبض على صورة العربي وعلى صورة آخره، وتكشف الصورة الروائية عموماً ملامح آخر غريب، ومختلف اختلافاً يجعل منه عدواً، وليست هذه الصورة حديثة في الإنتاجات الأدبية، إذ رأى كل طرف من طرفي الآخريّة أفضليته

١- نفسه، ص ٢٤.

وتفوقه على آخره، وكثيراً ما كانت تغذي هذه الصورة الكراهية وسوء الفهم، والأحكام المسبقة والكليشيات وغيرها، ويزيد دمايتها الشعور بالتهديد أو بالخطر الآتي من الآخر، وبما أن دراسة الصور الروائية تتيح فرصة سماع صوتي الأنا والآخر، ومعرفة ما يحمله كل منهما في أعماقه من كره أو رغبة أو أمل أو إحباط أو خوف.. فإن انصياع أية رواية للدراسة الصورولوجية لا بد أن يكشف عن رؤية مختلفة للآخر وللذات في الآن عينه.

وتكون تجربة الكاتب الشخصية حاضرة في الكتابة الروائية بشكل أو بآخر، كما تكون هذه التجربة نتاجاً لأفعال ومواقف ذاتية وجماعية وعلاقات بالآخرين وبالفضاءات، بالإضافة إلى نظرة للذات والآخر والكون، فتظل هذه الكتابة تجربة إنسانية تقابلية، تجمع التناظرات الفكرية والمقابلات بين الأزمنة والأمكنة والأشخاص، وبين الواقعي والتمخيل، فتعد الرواية تبعاً لذلك تأويلاً للعالم، وفهماً للمحيط، وللمجتمع، وللناس.

وقد أسهمت الدراسة الصورولوجية على العموم في رصد وتتبع صورة العربي بوصفه أجنبياً وآخر للغربي، وفي معرفة كيفية انكتاب هذا الأجنبي في خطاب الآخر؛ فكانت دراسة المؤلفين: "TERRORIST" لكاتبه John Updike و"SOUMISSION" لكاتبه Michel Houellebecq، مسعفة في اكتشاف كون صورة العربي في الكتابة الغربية مركبة، سواء كان حضوره فيها يتجسد في شخصيات رئيسة أو ثانوية، وممكننا تتبع تلك الصور من مقارنتها بالشخصيات الغربية، التي اختيرت لتعبر عن صوت الأنا في الروايتين، ومن معرفة صورة الذات الغربية، كما ترى ذاتها حاضراً ومستقبلاً.

وأتاح لنا تطويع علم الصورة الأدبية كذلك استجلاء صورة العربي في الرواية الغربية، والقبض على هذه الصورة، واكتشاف مدى عنفها واتسامها في المجلد بقدر كبير من السلبية، وليست هذه الصورة حديثة في الإنتاجات الغربية، فهي قديمة قدم الصراع بين الطرفين، تغذيها الكراهية وسوء

الفهم، والأحكام المسبقة والكلشيهات والصور النمطية.. وغيرها، ويزيد بشاعتها الإحساس بالخطر وبتهديد الآخر.

وقد كان اتسام الروائيتين بالجدة من حيث الصدور مساعداً على تتبع التغيير الذي حصل في صورة العربي المسلم بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١، لأن تلك الأحداث الإرهابية كانت فارقة في تاريخ العلاقة بين الطرفين، وكان وضع الأصبع عليها معيناً على استخلاص تطور علاقة الأنا (الغربي) بآخره (العربي المسلم)، ومجمل ما يمكن الخروج به من الروائيتين هو أنهما:

- تتأسسان على وصف رغبة العربي القوية في الانتقام من العدو وتدميره، لرد الاعتبار للذات، وسواء كان الإرهاب الإجرامي هو السبيل إلى هذا الانتقام، أم الإرهاب الفكري، فالهدف كان واحداً في كلتي التجربتين، وهو النيل من الآخر.

- تتبنيان على إظهار حب العربي المسلم للسلطة، واستغلاله إياها لنشر أفكاره ومعتقداته، دون اعتراف بالرأي الآخر المخالف.

وبذلك نخلص إلى أن الصورة التي يتداولها الغربيون عن العرب- في مجملها- تحمل قدراً كبيراً من السلبية، ولا تحاكي الواقع، وإنما تحاكي ما هو في ذهن كاتبها، فترسم ملامح آخر نقيض وعدو في حالات شتى؛ فالعربي أو الشرقي أو المسلم هو في الغالب ينتمي إلى العالم الثالث، ويقطن الجزء الأضعف من العالم المقسم - وفق ما ترسمه جغرافيا تمييزية- إلى شرق وغرب، وإلى شمال وجنوب، وإلى جزء متقدم حاكم متحكّم، وآخر متخلف تابع، فتكون السلطة والغلبة بطبيعة الحال للغرب، وتبقى الهزيمة والانقياد للشرق.

المصادر والمراجع

- أباديك، جون، الإرهابي، ترجمة وتقديم: أحمد الشيمي، ط ١، ٢٠٠٩م، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ص ٧.
- أنقار، محمد، بناء الصورة في الرواية الاستعمارية صورة المغرب في الرواية الاسبانية، ط ١، ١٩٩٤م، مكتبة الإدريسي - تطوان، ص ١٥.
- باجو، دانييل هنري، الأدب العام والمقارن، ١٩٩٧م، ترجمة: غسان السيد، منشورات اتحاد الكتاب العرب - دمشق، ص ٩٣.
- بوزويتة، سمير، مكر الصورة المغرب في الكتابات الفرنسية (١٨٣٢ - ١٩١٢)، افريقيا الشرق - الدار البيضاء، ٢٠٠٧م، ص ١٨.
- بيشوا كلود، وأندريه م. روسو، الأدب المقارن، ترجمة الدكتور أحمد عبد العزيز، ط ٣، ٢٠٠١م، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ص ١٤٤.
- تشومسكي نعوم، تعريب إبراهيم محمد إبراهيم، ط ١، ٢٠٠٢م، مكتبة الشروق الدولية - القاهرة، ص ١٨.
- تودوروف، تزيفتان، تأملات في الحضارة والديموقراطية والغيرية، ٢٠١٤م، ترجمة محمد الجرطي، وزارة الثقافة والفنون والتراث، الدوحة - قطر، ص ٢٣.
- حمود، ماجدة، إشكالية الأنا والآخر (نماذج روائية عربية)، ٢٠١٣م، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٣٩٨، الكويت، ص ٢٠.
- حمود، ماجدة، صور أدبية في الحضارة الإسلامية، دراسات في صورة الآخر وفي قصص بنت الهدى، ٢٠٠٣م، كتب عربية، ص ١٢.
- حمود، ماجدة، علاقة النقد بالإبداع الأدبي، دراسات نقدية عربية، ١٩٩٧م، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية - دمشق، ص ١٥.
- حنون، عبد المجيد، صورة الفرنسي في الرواية المغربية، ١٩٨٦م، ديوان المطبوعات الجامعية - الجزائر، ص ٦٩.
- ذاكر، عبد النبي، المغرب وأوروبا نظرات متقاطعة، ٢٠٠٦م، جامعة ابن زهر كلية الآداب والعلوم الإنسانية - أكادير، ص ١٣.

- رودنسون، مكسيم، جاذبية الإسلام، ترجمة إلياس مرقص، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، ص ١٨.
- سعيد، إدوارد، الاستشراق،
- سعيد، إدوارد، الثقافة والمقاومة، ترجمة علاء الدين أبو زينة، ط ١، ٢٠٠٧م، دار الآداب، ص ١٣٠-١٣١.
- صالح، صلاح، سرد الآخر، الأنا والآخر عبر اللغة السردية، المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠٠٣م، الدار البيضاء- بيروت، ص ٥٤.
- عبيزة، إدريس، صورة العربي في الأدب العبري قديمه وحديثه، المقارنون العرب اليوم، ط ١، ٢٠١٤م، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم ١٨١، ص ٣٩٣.
- علوش، سعيد، إشكالية التيارات والتأثيرات الأدبية في الوطن العربي (دراسة مقارنة)، ط ١، ١٩٨٦م، المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء، ص ١٤٦.
- علوش، سعيد، مدارس الأدب المقارن، دراسة منهجية، ط ١، ١٩٨٧م، المركز الثقافي العربي- بيروت، ص ١٠٥.
- علوش، سعيد، معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، ط ١، ١٩٨٥م، دار الكتاب اللبناني- بيروت، ص ١٣٦.
- غويار، ماريوس فرانسوا، الأدب المقارن، ترجمة هنري زغيب، ط ٢، ١٩٨٨م، منشورات عويدات، بيروت- باريس، ص ١٣٤.
- كاربانتيني، ريمون، معرفة الغير، ترجمة نسيم نصر، ط ٣، ١٩٨٤م، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ص ٥.
- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ط ٤، ٢٠٠٤م، مكتبة الشروق الدولية- القاهرة، ص ٥٢٨.
- المعوش، سالم، صورة الغرب في الرواية العربية، السلسلة الأدبية، ط ١، ١٩٨٨م، مؤسسة الرحاب الحديثة- بيروت، لبنان، ص ١٥.
- مكي، الطاهر أحمد، الأدب المقارن أصوله وتطوره ومناهجه، ط ١، ١٩٨٧م، دار المعارف- القاهرة، ص ٣٢١.
- ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف- القاهرة، ص ٢٥٢٣.

- نصر، مارلين، صورة العرب والإسلام في الكتب المدرسية الفرنسية، ط ١، ١٩٩٥م، مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت، ص ٥٢.
- الهروط، بلال سالم طحيمر، صورة الآخر في أدب الرحلات الأندلسية والمغربية، مادبا مدينة الثقافة الأردنية، ٢٠١٢م، عمان، الأردن، ص ١٤.

المصادر الأجنبية

- Jean-Marc Moura, (1999), L'imagologie littéraire: tendances actuelles, PERSPECTIVES COMPARATISTES, études réunies par Jean Bassière et Daniel-Henri Pageaux, Honoré Champion Editeur, Paris, p184
- Sylvaine Marandon, (1967), L'image de la France dans l'Angleterre victorienne, 1848-1900, Armand Colin, p127
- Jean-Marc Moura, (1998), La littérature des lointain, Histoire de l'exotisme européen au XXe siècle, Honoré Champion Editeur-Paris, p29
- Albert Sydney Hornby, (7 edition- 2005), Oxford Advanced Learner's Dictionary Oxford University Press- Oxford, p774
- Waldemar Zacharasiewicz, (2007), Images of Germany in American literature, university of Iowa, Iowa City press- United States of America
- Jean Marc Moura, (1ère édition- 1992), L'image du tiers monde dans le roman français contemporain, Presses Universitaires de France, Paris, p14
- Daniel-Henri Pageaux, (1989), De L'imagerie culturelle à L'imaginaire, Précis de la littérature comparée, Sous la direction de Pierre Brunel et Yves Chevrel, Presses universitaires de la France, p 135
- Jean-Marc Moura, (1 édition-1992), L'image du tiers monde dans le roman français contemporain, op.cit, p14

– Jean–Marc Moura, (1999), Études d’images, postcolonialisme et francophonie: quelques perspectives, Le comparatisme aujourd'hui, textes réunis par Sylvie Ballestra–Puech et Jean–Marc Moura, UL3 Travaux et recherches, p 110

الحوارات الدينية بين العلماء المسلمين في الأندلس ورجال الدين المسيحي

Religious dialogues in Andalusia among Muslim scholars and Christian
clergy

الأستاذ الدكتور خالد سليمان الخلفات

khby961@yahoo.com

المملكة الأردنية الهاشمية

الطفيلة - جامعة الطفيلة التقنية

كلية الآداب - قسم اللغة العربية وآدابها

الملخص

يهدف هذا البحث إلى دراسة الحوارات الدينية في الأندلس بين العلماء المسلمين ورجال الدين المسيحي، وما تم من جدال بينهم في مسائل تتعلق بالعقيدة الإسلامية وعقائد النصارى ورؤيتهم للدين الإسلامي، وموقف العلماء المسلمين من القضايا والموضوعات التي يعتقدها رجال الدين المسيحي، وتقف الدراسة عند بعض العلماء المسلمين، وهم: ابن حزم الأندلسي، وأبو الوليد الباجي، وأبو عبيد الخزرجي، وكيفية ردودهم على ما جاء به القساوسة والرهبان، ومنهم راهب فرنسا.

واقترنت الدراسة على الوقوف عند العوامل والدوافع التي أدت إلى ظهور هذه الحوارات وهذا الجدل، كما توقفت الدراسة عند مناهج رجال الدين المسيحي في نقد الدين الإسلامي والهجوم عليه، كما توقفت عند مناهج كل من: ابن حزم، والباجي، والخزرجي في الرد على رجال الدين المسيحي، والأدلة النقلية والعقلية التي اعتمد عليها هؤلاء العلماء في ردودهم وفقاً لما جاء في القرآن الكريم والحديث الشريف وكتب التراث الإسلامي.

الكلمات المفتاحية: الحوار، الجدل، المناظرة، العلماء، رجال الدين المسيحي.

Abstract

This research aims at studying religious dialogues in Andalusia among Muslim scholars and Christian clergy, as well as their debating on issues related to the Islamic doctrine and Christians' beliefs and their vision of the Islamic religion. It also investigates the attitude of Muslim scholars regarding issues and topics believed by Christian clerics. The study appraises some Muslim scholars' backlashes, namely Ibn Hazm Al-Andalusi, Abu Al-Walid Al-Baji, and Abu Ubaid Al-Khazraji on what the priests and monks raise, including the monk of France.

The study is limited to identifying the factors and motives that cause the emergence of such controversial dialogues. Moreover, the study

highlights the methods of Christian clerics in attacking and criticizing the Islamic religion. Similarly, it explains the approaches of Ibn Hazm, Al-Baji, and Al-Khazraji in responding to Christian clerics. Finally, the study investigates the realistic and rational evidence that these scholars relied on in facilitating what was stated in the Holy Qur'an, the Noble Hadith, and Islamic heritage books.

Keywords: dialogue; controversy; debate; Muslim scholars; Christian clergy

التقديم

كان التعايش الديني الطبيعي بين المسلمين وغير المسلمين من يهود ونصارى في الأندلس مثلاً يحتذى به في كل مجتمع من المجتمعات، يقوم على حوار الآخر، وفهمه، ومناقشته في سائر أمور هذه الأديان.

وكان من نتائج هذا التعايش انتشار الحوار والجدل والمناظرات بين أصحاب هذه الديانات من مسلمين وغير مسلمين، ويستند هذا الحوار إلى الفكر والبحث والعقيدة، ويقوم على مبادئ العقيدة الإسلامية، وتوضيح موقف الدين الإسلامي من كل ما يطرحه رجال الدين المسيحي واليهودي حول عقيدتهم التي تم تحريفها.

ولم تكن هذه الحوارات للتنافس أو الكسب ولم تكن لغايات التسلية؛ بل كان هدفها أسمى من ذلك فهي اختبار لقدرات الفقهاء المسلمين والمفكرين المسلمين في الرد ومجادلة الآخر، للوصول إلى الحقيقة- حقيقة الدين المسيحي أو الديانة اليهودية-، والمبادئ التي يعتقدونها رجال هاتين العقيدتين، وكيفية الرد عليها من العلماء المسلمين، مستندين إلى ما جاء في القرآن الكريم، وما ورد في الحديث الشريف.

هذه المناظرات التي ظهرت على أيدي علماء الدين المسلمين في الأندلس كانت تقوم على أسس علمية دينية قوية، أساسها الحجة والدليل والبرهان، ونراها مثلاً في عالمين اجتمعوا ليتجادلا،

فقال أحدهما للآخر: هل لك في المناظرة؟ قال: شرط ألا تغضب، ولا تعجب، ولا تشغب، ولا تحكم، ولا تُقبل على غيري، وأنا أكلمك، ولا تجعل الدعوى دليلاً، ولا تجوز لنفسك تأويل آية إلا جوّزت لي تأويل مثلها، وعلى أن تؤثر وتتقاد للتعرف، وعلى أن كلاً منا يبني مناظرته على أن الحق ضالته والرشد غايته.¹

وكانت مدينة قرطبة وغيرها من المدن مكاناً لمثل هذه المناظرات بين العلماء المسلمين وجدالهم حول مذاهبهم وفرقهم، وعلى مستوى الجدل الدائر بين المسلمين وغير المسلمين، وخير من يمثل هؤلاء تلك المناظرات التي كانت تتم بين ابن حزم الأندلسي ورجال الدين المسيحي والدين اليهودي، وبين أبي الوليد التاجي ورجال الدين المسيحي أيضاً من قساوسة ورهبان، إذ لم يظهر الجدل الديني الإسلامي النصراني جلياً سوى في القرن الرابع الهجري/ العاشر للميلاد، مع موجة الاستفاقة النصرانية في القسم الأوروبي، بدعم واضح من الكنيسة والممالك المسيحية، في إطار نقل مؤثرات الحضارة الأندلسية إلى الغرب الأوروبي.²

مفاهيم الجدل، والحوار، والمناظرة

هناك مصطلحات ترسم صورة الحديث الدائر بين العلماء المسلمين ورجال الدين المسيحي، من قساوسة ورهبان، يمكن أن نطلق عليها الجدل، أو الحوار، أو المناظرة؛ فالجدل: "هو دفع المرء

١- انظر: شلي، أحمد، تاريخ التربية الإسلامية، ١٩٧٨م، دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع، ١٩٥٤م، القاهرة، ص ٦٦، وانظر كذلك: النجم وديعة طه: العلاقات بين العلماء في العصر العباسي (عالم الفكر)، إبريل، سنة ١٩٧٠، ص ٢٣١-٢٦٢.

٢- سميحة ميمون ونادية مليك وحنان زلاقي: ظاهرة الجدل الديني الإسلامي النصراني بالأندلس حتى منتصف القرن ١٢هـ/ ١٢م، رسالة ماجستير، إشراف، الطاهر بوناني ١٤٣٥- ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٤-٢٠١٥م، جامعة محمد بو ضياف، المسيلة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية قسم التاريخ، الجزائر، (المقدمة).

خصمه، عبر إفساد قوله بحجة أو شبهة، أو يقصد به تصحيح كلامه، وهو الخصومة في الحقيقة^١، والغرض من الجدل هو: "إلزام الخصم والتغلب عليه في مقام الاستدلال"^٢.

وفي ضوء هذه التعريفات يكون الجدل ناتجاً عن خلاف بين طرفين، أو عدة أطراف حول قضية ما، وكل طرف يحاول إثبات صحة حجته، ودفع حجج الطرف الآخر، وذلك بعمليتين، أولهما: دحض أدلة الخصم، والثانية: المجادلة بأدلته وبراهينه^٣.

والخلاصة أن الجدل نوعان: جدل محمود، وجدل مذموم، وقد أشار إلى هذا ابن حزم في كتابه المحلى، بقوله: "الجدال قسمان: قسم واجب وحق، وقسم في باطل؛ فالذي في الحق واجب في الإحرام وغير الإحرام، ومن جادل في طلب حق له فقد دعا إلى سبيل ربه تعالى وسعى في إظهار الحق والمنع من الباطل، وهكذا كل من جادل في حق لغيره أو لله تعالى؛ والجدال بالباطل وفي الباطل عمداً ذاكراً لإحرامه، مبطل للإحرام وللحج لقوله تعالى: ﴿فلا رفت ولا فسوق ولا جدال في الحج﴾، البقرة، ١٩٦"^٤، ولهذا فالجدل الذي يدعو إليه ابن حزم هو ذاك الجدل الذي يهدف من ورائه إلى إظهار الحق ونصره وتبينه وزهق الباطل"^٥.

حكم جدل أو مجادلة أهل الكتاب

-
- ١- الجرجاني، علي: التعريفات، تحقيق جماعة من العلماء، دار المكتبة العلمية للنشر، بيروت لبنان، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ط١، ص٧٨.
 - ٢- أبو زهرة، محمد: تاريخ الجدل، دار الفكر العربي ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٩م، ط١، ص٥٠.
 - ٣- انظر: السيوطي، خالد عبد العليم: الجدل الديني بين المسلمين وأهل الكتاب بالأندلس (ابن حزم- الخرجي)، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠١م، ط١، ص١٢٠.
 - ٤- ابن حزم: المحلى في شرح المجلى بالحجج والآثار، تحقيق: أحمد محمد شاكر، منشورات الطباعة المنيرية، مصر ١٣٦٧هـ/ ١٩٤٨م، ط١، ج٧، ص١٩٦.
 - ٥- السيوطي: الجدل الديني، ص١٢٠.

هناك قضايا كبرى يشترك فيها أهل الكتاب مع المسلمين، مثل التوحيد والنبوات" مع ما يخصصها من مخالقات واعتقادات فاسدة، لهذا كانت العلاقة مع أهل الكتاب بالأخص النصارى، فقد جعلهم الله أمام ثلاث خيارات: الإسلام، أو الجزية، أو السيف^١.

لكن القرآن الكريم قيّد الجدل بالحسنى؛ لتكون منه الفائدة والنفعة، مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ ۖ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأَنْزَلَ إِلَيْنَا وَالْهُنَا وَالْهُكُمْ وَاجِدْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾، العنكبوت، ٤٦.

وكان للإمام القرطبي رأي في ذلك، فهو يرى بأنه تجوز مجادلة أهل الكتاب على معنى الدعاء لهم إلى الله، ورجاء إجابتهم إلى الإيمان، لا عن طريق الإغلاظ والمخاشنة^٢.

كما أنه من "باب الإحسان في مجادلة أهل الكتاب عدم تكذيب ما عندهم تكذيباً عاماً، لمجرد كونه من كتبهم، فلا يصدّقون ولا يكذبون، وذلك خشية أن نصدّق بباطل أو نكذب بحق"^٣، فقد كان أهل الكتاب يقرؤون التوراة بالعبرانية ويفسرونها بالعربية لأهل الإسلام، فقال الرسول - صلى الله عليه وسلم -: "لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم"^٤.

ومن الإحسان إلى أهل الكتاب أيضا عدم تفضيل نبينا محمد - صلى الله عليه وسلم - على أنبيائهم على وجه الحمية، "فذلك قد يؤدي إلى تنقيص المفضول، ولا يؤمن من المخايرة، إذا وقعت

١- ظاهرة الجدل الديني، ص ١٥.

٢- انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله بن محسن، دار الكتب المصرية للنشر، مصر ١٣٥٣هـ / ١٩٤٣م، ط ٢، ج ١٣، ص ٣٥٠.

٣- ظاهرة الجدل الديني، ص ١٦.

٤- البخاري: صحيح البخاري، نشر مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، دمشق، ودار اليمامة، بيروت، ج ٧، ص ١٧٠.

بين ملتين أن تفضي إلى ازدياء أحدهما بالآخر، فتؤدي إلى الكفر^١، والخلاصة أن حكم مناظرة أهل الكتاب مشروعة ومستحبة وواجبة، إذا صحت فيها مصلحة الإسلام ونصرتة^٢.

مفهوم المناظرة:

المناظرة اصطلاحاً: "هو علم يعرف به كيفية آداب وطرق إثبات المطلوب ونفيه، أو نفي دليله مع الخصم"^٣، والمناظرة كما يعرفها الجويني (ت ٤٧٨هـ) هي: "فكر القلب وتأمله في حال المنظور؛ ليعرف حكمه جمعاً أو فرعاً أو تقسيماً، وحقيقة هذا النظر هو التأمل والتفكير والاعتبار والاستدلال"^٤.

والمناظرة بمعناها الاصطلاحي يوجد فيها معنى التناظر، الذي هو التقابل سواء كان بين الأشخاص في المجلس الواحد أم بين الأدلة والحجج، ويوجد فيها معنى الانتظار لأن كل واحد من المتناظرين ينتظر صاحبه حتى يتم كلامه، ويوجد فيها كذلك معنى التأمل والتفكير، حيث يتأمل كل واحد منهما في كلامه وكلام مناظره حتى لا يقع في الخطأ^٥.

أما حكم المناظرة فهي مشروعة، بدليل قوله- سبحانه وتعالى-: ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾، آل عمران، الآية ١١١، كما هي مشروعة بالاستناد إلى مناظرة الرسول- صلى الله عليه وسلم- لأهل نجران.

مفهوم الحوار

١- ظاهرة الجدل الديني، ص ١٦.

٢- ظاهرة الجدل الديني ص ١٧.

٣- ظاهرة الجدل الديني، ص ١٩.

٤- الجويني، إمام الحرمين: الكافية في الجدل، تحقيق: فوقية حسين محمود، طبع عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م، ص ٤٢-٤٣.

٥- انظر علي عثمان: منهج الجدل، ص ٣١.

الحوار هو: الحَوْر، الرجوع عن الشيء، والمحاورة هي: المجادلة، واصطلاحاً: هي مناقشة بين طرفين أو أطراف، يقصد بها تصحيح الكلام، وإظهار حجة وإثبات حق، ودفع شبهة، وردّ فاسد من القول والرأي^١، وعرفه آخر بقوله: "نوع من الحديث بين شخصين أو فريقين يتم فيه تداول الكلام بينهما بطريقة متكافئة، فلا يستأثر أحدهما دون الآخر، ويغلب عليه الهدوء والبعد عن الخصومة والتعصب"^٢، والحوار: "حديث بين طرفين للعثور على أرضية مشتركة، يتوصل من خلالها إلى أهداف محددة، قد تكون هذه الأرضية المشتركة قصداً؛ لإقامة العدل ونبذ الحروب، وقد تكون لتحقيق مصالح الطرفين، وقد تكون من أجل إقناع أحد الطرفين بوجهة نظر الآخر، والحوار قيمة إنسانية، إذ إن قيمة الشيء في قابليته للإقناع، والحوار تميز به الإسلام من دون سائر الرسالات الأخرى"^٣.

الفرق بين الجدل والمناظرة والحوار

المناظرة- كما لاحظنا- الغرض منها الوصول الى الصواب، في الموضوع الذي اختلف فيه المتناظرون، أما الجدل فالهدف منه إلزام الخصم والتغلب عليه في مقام الاستدلال، وقد تشتمل المناقشة والمناظرة والجدل معاً.

والعلماء اتفقوا أن الجدل وراء ومخاصمة عكس المناظرة، والمناظرة مباحة للوصول إلى الصواب، أما الجدل والحوار فهما يلتقيان في كونهما حديثاً أو مراجعة لكلام بين طرفين، ويفترقان في أن الجدل فيه لدد الخصومة، وشدة في الكلام، مع التمسك بالرأي والتعصب له، أما الحوار:

١- حميد، صالح بن عبد الله: أصول الحوار وآدابه في الإسلام، جدة، دار المنارة للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٤م، ص٧.

٢- زمزمي، يحيى بن محمد، الحوار آدابه وضوابطه في ضوء الكتاب والسنة، مكة المكرمة، دار التربية والتراث، رمادي للنشر، ط١، ١٩٩٤م، ص٢٦.

٣- ظاهرة الجدل الديني، ص٢١.

فهو مجرد مراجعة الكلام بين الطرفين، دون وجود خصوم أو خصومة بالضرورة، بل الغالب عليه الهدوء والبعد عند التعصب، والحوار أعم من الجدل.^١

مفاهيم الجدل والحوار والمناظرة في الأندلس

اختلفت هذه المفاهيم في الأندلس عما كانت عليه في المشرق، فابن حزم يعرف الجدل بقوله: "الجدل والجدال اختبار كل واحد من المختلفين بحجته أو بما يقدر أنه حجته، وقد يكون كلاهما مبطلاً، وقد يكون أحدهما محقاً، والآخر مبطلاً، إما في لفظه، وإما في مراده أو في كليهما، ولا يميل أن يكونا محقّين في ألفاظهما ومعانيهما"^٢.

وهذا تعريف متميز إذ يحتوي على قسمة عقلية لأحوال المتجادلين، فإما أن يكونا على باطل، أو أحدهما على حق، والآخر على باطل، ويخرج من هذه القسمة أن يكون كلا المتجادلين على حق.^٣

ونجد مثلاً أن علماء الأندلس (ابن حزم وابن عبد البر وأبو الوليد الباجي) لهم منظورهم لهذه المصطلحات، فلم يفرّق ابن حزم بين الجدل والمناظرة والحوار، وقد جاءت كلمتا الجدل والمناظرة لتحل كل منهما محل الأخرى، وكذلك ابن عبد البر فهو لم يفرق بين المناظرة والمجادلة، ولم يفرق أبو الوليد الباجي بين الجدل والمناظرة، وهو يحاور الفقهاء، أو أهل الكتاب، ويظهر ذلك في ردّه على رسالة القسّ النصراني، فقد جادله بالتي هي أحسن، وأقام عليه الحجة، فيقول مؤصلاً لهذا العلم: "ولما تكررت علينا رسائلك ورسلك، تعينت علينا مفاوضتك فيما رضيناها من مسألتك ومعارضتك، فيما اخترناه من منصبك في النصح الذي يجري عليه أهل الفضل، وأمرنا الله أنه على

١- انظر: ظاهرة الجدل الديني، ص ٢٣.

٢- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت- لبنان، دار الآفاق الجديدة، ط ٢، ١٩٨٣م، ج ١، ص ٤٥.

٣- انظر: ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد: الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، بيروت، دار الجيل، ١٩٩٦م، ط ٢، ج ٢، ص ٢١٢.

السنة الرسل، وكفنا عن معارضتك على ما استقبحناه من خطابك، وسخطناه من كتابك، من سب الرسل الكرام والأنبياء المعظمين"^١.

ويؤكد القرطبي أن سبب تأليفه لكتابه الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام أن رجلاً منتحلاً لدين النصرانية تعرض للملة الحنيفية، نال فيما نال من عصابة الحق المؤمنين، في كتابه: " تثليث الوجدانية" وخطابه على طريقة المناظرة، فيقول: "إني أجابك- إن شاء الله- بمنطق عربي فصيح، أسلك فيه مسلك الإنصاف، وأترك طريق التعسف والاعتساف"^٢، ثم يقول: " فأقول لك ما حدّ النظر وحقيقة المناظرة وما شروطها؟ وكم شروطها؟ وما وجه الدليل؟ وما الشيء الذي يطلب بالمناظرة، فإن كنت تدعي المناظرة، فأجبنا عن هذه الأسئلة محاورة"^٣.

عوامل ظهور الجدل والحوار والمناظرات في الأندلس:

هناك عدة عوامل ساعدت في انتشار ظاهرة الجدل والحوار والمناظرات في الأندلس، تمثلت فيما يأتي^٤:

- البيئة الأندلسية التي كان الاتصال مباشراً بين المسلمين وأهل الكتاب، من يهود ونصارى، حيث عاشوا في مجتمع أندلسي، يسوده جوّ من التسامح والتعايش، سواء في أوقات الحرب أم في أوقات السلم، واختار هؤلاء الإسلام عن رضى، ومنهم من دفع الجزية، وبقي متعايشاً في هذا المجتمع.

١- رسالة راهب فرنسا إلى المسلمين وجواب القاضي أبي الوليد الباجي عليها، تحقيق: محمد عبدالله الشرقاوي، دار الصحوة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، ص ٦٥.

٢- القرطبي، أبو العباس أحمد بن عمر: الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام وإظهار محاسن دين الإسلام وإثبات نية محمد عليه الصلاة والسلام، تحقيق وتقديم، سمير قدوري، تونس. دار المالكية، ٢٠٢٠م، ط ١، ج ١، ص ٣-٤.

٣- القرطبي، ج ١ ص ٣-٤.

٤- انظر: ظاهرة الجدل الديني، ص ٢٧.

- التصدي لحركة التنصير المسيحية بالأندلس، خاصة في فترة ضعف المسلمين واستجادهم بالنصارى؛ للحفاظ على بقائهم في السلطة.
- الرسائل التنصيرية العلنية التي وجهها القساوسة والرهبان لشخصيات أندلسية، ودعوتهم لهم لاعتناق المسيحية، ومنها رسالة راهب فرنسا إلى المقتدر بالله في القرن الخامس الهجري، التي يدعوه فيها لاعتناق المسيحية.
- تبني الرهبان والقساوسة حركة تحريض وتأليب العامة ضد الإسلام والمسلمين، وقد دفعهم ذلك الى تأليف الشبهات، بقصد الطعن في الدين الإسلامي والرسول - صلى الله عليه وسلم -.
- المجادلات الدينية في القرآن الكريم لغير المسلمين عامة، وأهل الكتاب خاصة، وجدل الرسول - صلى الله عليه وسلم - لليهود والنصارى، كجذله لوفد نجران، وقد شجعت هذه المجادلة علماء المسلمين لمحاورة أهل الكتاب ومناظرتهم.
- الدفاع عن الإسلام ضد تطاول اليهود والنصارى على الدين الإسلامي والمسلمين.
- وأخيرا وجود النصارى في بلاد الأندلس وتعدد فرقهم ومذاهبهم.

ظهور الجدل الديني بين المسلمين والنصارى في الأندلس

منذ بدء الفتح الإسلامي للأندلس كان التسامح والتعايش بين المسلمين وأهل الكتاب، حيث انتشر الدين الإسلامي، ودخل في هذا الدين من رغب فيه من هؤلاء دون إكراه، وعاشت كل الأجناس البشرية في جَوْ من التسامح والتعايش السلمي بين الجميع، وضربت الأندلس أروع الأمثلة في قبول الآخر، والعيش معه دون أن يُمسَ بأذى، وفقاً لتعاليم الدين الإسلامي.

وفي ظل هذه الأجواء استغلَّ بعض النصارى هذه الظروف، وحاولوا الطعن في الدين الإسلامي والنيل منه، وقد اشتدت هذه الحركة مع قيام الدولة الأموية، فظهر في هذا العصر تيار فكري، تمثل في ظهور الأدب الشعبي النصراني، المتمثل في الأناشيد والأساطير، مثل أنشودة)

رولان)، التي ترسم أبياتها صورة مشوهة عن الإسلام والمسلمين، وكذلك أسطورة (بليادور) الموجهة للأطفال، التي ترسم صورة مخيفة للمسلمين^١، وقد بنى قساوسة الدين المسيحي ورجاله هذا التيار، وتأصلت في نفوسهم كراهيتهم الشديدة للدين الإسلامي والمسلمين وللنبي - صلى الله عليه وسلم -.

ثم بعد ذلك ظهر أبو عامر أحمد ابن غرسية ورسالته التي ذم فيها العرب، ورد عليه الأدباء والعلماء المسلمون، ثم نجد امرأة نصرانية قدمت إلى أحد القضاة المسلمين، ونفت الريبوية عن الله - عز وجل - وقالت إن عيسى هو ابن الله، وتناولت على الرسول - صلى الله عليه وسلم - كذلك جاءت ثورة ابن حفصون في قرطبة، وقد جلب معه القساوسة والرهبان الذين رتلوا الإنجيل^٢.

ثم كانت هناك السفارات في عهد عبد الرحمن الناصر مع ملوك أوروبا، وتحديداً ألمانيا، ومراسلات كلامية بين الناصر وسفير ألمانيا، وهو حبرٌ يدعى يوحنا سنة ٣٤٢هـ، لكن الناصر لم يدخل في مناظرات أو جدل أو حوار مع هؤلاء، ولم يكلف أحداً بالدخول معهم في مناظرة أو جدال، رغم قوة الدولة في عهده.

وفي عهد عبد الرحمن الأوسط، انشغل الرهبان والقساوسة بمسألة إقبال الشباب المسيحيين على اللغة العربية، والكتابة بها وافتحارهم بتعلمها وإتقانها، وكيف تركوا لغتهم اللاتينية، ولهذا نجد أسقف قرطبة أبارو يشير بالأسى والحزن إلى الحالة التي وصل إليها الشباب الإسبان في تعلمهم اللغة العربية والكتابة بها والانشغال بها وعشقهم لها.

وفي هذه الفترة ظهر كتاب (الدليل المنير)، وهو كتاب ضد الإسلام، هاجم فيه مؤلفه المعتدلين من مسيحيي الأندلس، واحتوى هذا الكتاب على فهم مغلوط لشرائع الإسلام وتعاليمه.

١- انظر: المسلمون في الفكر المسيحي، طارق منصور، ص ٣٢، ص ٣٦.

٢- انظر: ظاهرة الجدل الديني، ص ٣٨.

وفي هذا العصر ظهر الراهب إيلوخيو الذي هاجم الإسلام عن طريق حزب معارض متعصب، ولم يتمكن من فعل أي شيء لرد الشباب المسيحيين عن حبهم للغة العربية والأدب العربي، لكنه لم ينج ولم ينجُ فريق حزبه من ذلك، فظهر ما يسمى بحركة الاستشهاد، وعلى أعضاء هذه الحركة أن يذهبوا إلى المساجد، ويسبوا الدين الإسلامي علناً، ويشتموا الرسول - صلى الله عليه وسلم - فيقبض عليهم ويُقادون إلى القضاة، ويكون حكم القاضي عليهم هو الإعدام^١.

وقد ظهرت هذه الحركة بشكل فردي، إذ قام بها أحد رهبان كنائس قرطبة، واسمه (برفكتو) الذي استدرج أحد العرب المسلمين إلى نقاش حول العقيدة، انتهى بتحقير النبي - صلى الله عليه وسلم - ونعته بصفة عبد لشیطان، وغيرها من العبارات الجارحة^٢، وكان مصير هذا الراهب هو الإعدام علناً، في أول أيام عيد الفطر سنة ٢٣٤هـ^٣.

وكذلك جاء بعدهم عدد من الرهبان والراهبات، كالراهبة (فلورا)، بالطعن في الدين الإسلامي، والنيل من الرسول - صلى الله عليه وسلم - فأُرسلت إلى القاضي، وحكم عليها بالإعدام سنة ٢٣٦هـ^٤.

أما الراهب إسحاق (إيسارك) فقد سب الرسول - صلى الله عليه وسلم - أمام القاضي فأعدم^٥.

ردود العلماء المسلمين في الأندلس ومناظراتهم وجدالهم لرجال الدين المسيحي

١- انظر: العبادي، أحمد مختار: في تاريخ المغرب والأندلس، دار النهضة العربية للنشر، بيروت - لبنان، (د.ت)، ص ١٤٥-١٤٦.

٢- انظر: بيضون، إبراهيم: الدولة العربية في إسبانيا، دار النهضة العربية للنشر، مصر، (د.ت)، ص ٢٤٣.

٣- دوزي، رينهاردت: المسلمون في الأندلس، ترجمة: حسن حبشي، دار المعارف، القاهرة، مصر، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م، ج ١، ص ٩٥.

٤- عنان، محمد عبد الله: دولة الإسلام في الأندلس، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، ج ٣، ص ٢٨٢.

٥- العبادي، أحمد مختار: تاريخ المغرب والأندلس، ص ١٤٧.

تعددت هذه الردود وتنوعت، وكان قد انبرى عدد من العلماء الكبار للرد على هؤلاء الرهبان والقساوسة، وما جاؤوا به من أقوال وآراء وطعون في الدين الإسلامي، وفي شتمهم وسبهم وطعنهم في رسولنا - صلى الله عليه وسلم -.

لقد بدأت هذه الحملة وهذه الطعون في الأندلس منذ القرن الرابع الهجري على أيدي هؤلاء، وكانت ردود علمائنا متممة بالإيجاز والاختصار، معتمدة على إقامة الحجة والدليل والبرهان، مستندة إلى القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

وستتوقف عند بعض الردود المنهجية الموسعة لبعض العلماء على النصارى وهم: (ابن حزم الأندلسي الظاهري، وأبو عبيد الخزرجي، وأبو الوليد الباجي)؛ بوصفهم أشهر من صنّف وكتب وردّ على مقولات الرهبان والقساوسة، وطعونهم، دون الدخول في تفاصيل الردود على الموضوعات والقضايا العقدية التي ناقشها هؤلاء، حيث لا يتسع مثل هذا البحث للإطالة والإسهاب، وإنما سيكون التركيز هنا على مناهج رجال الدين المسيحي في بناء طعونهم، ومناهج العلماء المسلمين الذين ذكرناهم في ردودهم عليهم.

أولاً: ابن حزم الأندلسي

يعد ابن حزم الأندلسي المتوفى سنة ٤٥٦ هـ من أشهر علماء الأندلس، وكان فقيهاً وأديباً ومحدثاً ومفكراً، وهو صاحب المذهب الظاهري في الأندلس.

وله مصنفات عديدة في سائر العلوم، ولعل أبرزها كتاب: الإحكام في صناعة الأحكام، وكتاب: المحلى في شرح المجلى، وكتاب: التقريب لحد المنطق، وكتاب طوق الحمامة في الألفه والألاف، وفي مجال دراسة الأديان والفرق والمذاهب له كتاب كبير مشهور هو: كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل، وهذا الكتاب "شامل لجميع ما تدّين به المتدينون، وانتحله المنتحلون، يضم بين دفتيه كل ما يتعلق بفرق الإسلام والأديان المخالفة له، كاليهودية والمسيحية والمجوسية،

تعرض فيه ابن حزم إلى مناقشة أصحاب الأهواء والنحل، ونقض عقائدهم، وقد استأثرت الديانتان اليهودية والمسيحية بالنصيب الأوفر من النقد، على غرار الديانات الأخرى بأسلوب علمي رصين، غير أن ما يعاب على ابن حزم هو الإطناب واستعماله للعنف اللفظي^١.

وفي مجال الردود على النصارى واليهود، كانت له رسائل منها: رسالة إظهار تبديل اليهود والنصارى للتوراة والإنجيل، وبيان تناقض ما بأيديهم من ذلك، مما لا يحتمل التأويل، كذلك له رسالة في الرد على ابن النغريلة اليهودي، وهي إحدى رسائله المشهورة، ومن أبرز ما يميز ابن حزم الظاهري^٢ أنه من القلائل الذين كتبوا في علم الأديان والعقائد والملل والنحل والكتب السماوية، والرد على منكري الألوهية وأصحاب الديانات الأخرى المخالفة لشريعة الإسلام^٣، ولذلك يعد ابن حزم المؤسس لعلم مقارنة الأديان.

إن من أبرز ما يميز الإمام ابن حزم الظاهري أنه من القلائل الذين كتبوا في علم الأديان والعقائد والملل والنحل والكتب السماوية، والرد على منكري الألوهية وأصحاب الديانات الأخرى المخالفة لشريعة الإسلام^٣.

ثانياً: أبو الوليد الباجي:

هو سليمان بن خلف، المتوفى سنة ٤٧١هـ، وهو فقيه محدث مشهور وعالم ومتكلم ومصنف، وله عدة مصنفات منها: كتاب: المنتقى، وكتاب إحكام الفصول في أحكام الأصول، وكتاب التسديد في معرفة التوحيد، ومن أشهر كتبه في الحجاج والرد على اليهود والنصارى كتابه: السراج في علم الحجاج.

١- حقق هذا الكتاب أحمد إبراهيم نصر، وعبد الرحمن عميرة.

٢- ناجي نسيلة: ابن حزم آراؤه ومنهجه ومذهبه الفقهي، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية،

الجزائر، جامعة أكلي محمد أولحاح، ٢٠١٤/٢٠١٥م، ص ٣١.

٣- ناجي، نسيلة: ابن حزم آراؤه ومنهجه ومذهبه الفقهي، ص ٢٣٩.

وله رسالة في الرد على النصارى، يناظر بها ويجادل ويرد فيها على راهب فرنسا، وهي عبارة عن رسالتين، تكمن أهميتهما في كشفهما عن جانب هام من "العلاقة الثقافية أو الجدلية الدينية بين المسلمين والنصارى في الأندلس في القرن الخامس الهجري"^١.

أما الرسالة الأولى فهي رسالة بعثها راهب فرنسا إلى الأمير مقتدر بن هود حاكم مدينة سرقسطة، يدعوه فيها إلى اعتناق النصرانية، ويشرح فيها أسس هذه الديانة وقواعدها ومحاسنها^٢.

ويتضح من رد الباجي على هذه الرسالة، أنها ليست رسالة واحدة، بل هناك رسائل متكررة أخرى سابقة، كان قد بعثها هذا الراهب إلى هذا الأمير بوساطة رسل بينهما، فالباجي يقول في رده عليها، وقد طلب منه الأمير المقتدر أن يتكفل بالرد على هذا الراهب: "ولما تكررت علينا رسائلك ورسلك"^٣.

أما الرسالة الثانية فهي نص الجواب الذي رد به الباجي على الراهب، وهو رد طويل في حدود خمس عشرة صفحة.

وما دفع الراهب لإرسال رسالته - كما يقول - محمد عبد الله عنان: "إن مملكة سرقسطة كانت في ظل بني هود، وبسبب وقوعها بين الممالك النصرانية اضطرت إلى مهادنتها ومصانعتها، فقد تمتع النصارى في ظلها بكافة الحريات الفكرية والدينية، وقد شجع التسامح الديني الراهب الفرنسي أن يكتب للمقتدر بن هود هذه الرسالة، يدعوه فيها إلى اعتناق النصرانية، وبعثها مع راهبين من زملائه لشرح تعاليم النصرانية للأمير"^٤.

ثالثاً: أبو عبيد الخزرجي:

١- ظاهرة الجدل الديني، ص ٥٥.

٢- انظر: رسالة راهب فرنسا، ص ١١.

٣- رسالة الباجي في الرد على الراهب، ص ٦٥.

٤- عنان: دولة الإسلام في الأندلس، ج ٣ ص ٢٨٢.

وهو أحمد بن عبد الصمد المتوفى سنة ٥٨٣هـ، وهو عالم ومحدث ومصنف، ومن مصنفاته: كتاب آفاق الشموس وإعلام النفوس، وله كتاب في الرد على أهل الكتاب بعنوان: مقامع الصلبان^١. لقد تميز العصر الذي عاش فيه الخزرجي، وهو القرن السادس الهجري باشتداد الحروب بين المسلمين في الأندلس والممالك النصرانية، وتعرض الخزرجي للمحن، حيث أُسر عند النصارى سنة ٥٤٠هـ، ونُقل أسيراً إلى طليطلة، لكنه وقف مدافعاً عن الدين الإسلامي دفاعاً كبيراً، برده على النصارى في كتابه (مقامع الصلبان)، ولم يخش النصارى رغم وجوده أسيراً عندهم، فنراه يرد على أحد القساوسة في طليطلة، وقد دعاه إلى أن يعتنق النصرانية، شارحاً له مبادئها وقواعدها وأصولها، وقد طعن هذا القس في الدين الإسلامي والنبوي - صلى الله عليه وسلم -.

القضايا والموضوعات التي دار الجدل والحوار حولها بين العلماء المسلمين ورجال الدين المسيحي:

قضايا وموضوعات عديدة كانت محوراً للنقاش والحوار بين هؤلاء، أهمها: مسألة الألوهية وعقيدة التثليث ومعتقد الصلب والفداء وتناقض الأناجيل، ثم قضية إثبات نبوة محمد - صلى الله عليه وسلم - ولن يتناول هذا البحث - كما ذكرنا - الدخول في هذه القضايا وعرض الآراء والأفكار، التي اعتمدها رجال الدين المسيحي، ولا كيفية ردود العلماء المسلمين عليها؛ لأنها طويلة، وتحتاج إلى دراسة مستقلة؛ ولكن هذه الدراسة ستقف عند مناهج رجال الدين المسيحي من قساوسة ورهبان، في طرح هذه القضايا وأساليبهم في الرد، كما ستقف عند مناهج العلماء المسلمين في الرد على هؤلاء، مستنديين إلى القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، معتمدين على أدلة عقلية وعقلية في ذلك.

أولاً: رجال الدين المسيحي ومناهجهم في الرد على العلماء المسلمين:

١- حقق هذا الكتاب عبد المجيد الشرفي، وصدر عن الشركة التونسية، بتونس، عام ١٩٧٥م.

لقد اتسمت مناهج رجال الدين المسيحي في عرض القضايا ومناقشتها والردود على العلماء المسلمين بالانفعال وعدم التسامح؛ لأنهم يرون أن "الإسلام كان في تصورهم تحديات، يتطلب ردّاً ومقاومة واهتماماً دائماً به، وأنه من أجل إدارة الصراع بنجاح مع عقيدة المنافس الخصم القوي والخطير لا بد من دراسته"^١.

كما تمثل أسلوبها بالنظر في مصادر التربية الإسلامية أي القرآن الكريم نفسه، والسنة النبوية الشريفة، وسيرة الرسول - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -، وكان جلّ اهتمامهم موجّهاً للبحث عن مواطن الأمور المتشابهات ومسائل الخلاف؛ لاستغلالها وتوظيفها للطعن في الدين الإسلامي، وتشكيك العامّة من المسلمين بدينهم وإبعادهم عنه، فأسلوبهم قائم على الكلمة والفكرة^٢.

لقد تنبه العلماء المسلمون في المشرق وفي الأندلس إلى أسلوب هؤلاء بالطعن في الدين الإسلامي، والبحث عن أية وسيلة للوصول إلى العامة من المسلمين، وبث سمومهم ضد هذا الدين والنيل منه، فنجد الجاحظ يشير إلى خطر النصارى على المسلمين، والأساليب التي يتبعونها في المسّ بعقيدتنا وديننا بقوله: "على أن الأمة لم تبتلّ باليهود ولا المجوس ولا الصابئين، كما ابتليت بالنصارى، وذلك لأنهم يتبعون المتناقض من الأحاديث والضعيف بالإسناد من رواياتنا المتشابهة، من أي كتابنا، ثم يخلون بضعافنا، ويسألون عنها عوامنا، مع ما قد يعلمون من مسائل الملحدين والزنادقة الملاعين، حتى مع ذلك ربما تجرؤوا على علمائنا وأهل الأقدار منا، يشغبون على القوي ويلبسون على الضعيف"^٣.

١- الإسلام والمسيحية، مراجعة: مساري العدوانى، عالم الفكر، الكويت ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م ص ٣٧.

٢- انظر: أبا الخيل، محمد: جهود علماء الأندلس في الصراع مع النصارى خلال عصر المرابطين والموحدين، ط ١، دار أصدقاء المجتمع للنشر، الرياض، السعودية ١٤١٦هـ/١٩٩٨م، ص ٣٦٧-٣٦٩.

٣- المختار في الرد على النصارى، ص ٦٦.

كما يشار إلى أنّ أحد رجال الدين النصارى خاطب المسلمين في عهد المرابطين قائلاً: "إنني لا أهاجمكم - كما يفعل كثيرون بيننا - بالسلاح إنني أوجه لكم كلمات فقط بغير عنف وبتعقل وهدوء"^١.

ولتعزيز قدرتهم في تشويه الدين الإسلامي وعقيدة المسلمين والنيل منها، فقد قام النصارى بترجمة القرآن الكريم إلى اللغة اللاتينية في طليطلة؛ ليستفيدوا من فهمه وانتشاره بين الناس في الهجوم على الدين الإسلامي، وعلى فكرنا الإسلامي، ثم ترجموا نصوصاً من الأحاديث النبوية وكتب السيرة النبوية؛ ليستفيدوا منها في بناء طعونهم حينما يحاورون المسلمين، وخاصة عامتهم الذين ليسوا على فهم عميق في أصول الدين ومبادئ العقيدة الإسلامية، فلا يستطيعون المحاجبة.

ثانياً: مناهج العلماء المسلمين في الرد على النصارى:

لقد اعتمد العلماء المسلمون وعلى رأسهم ابن حزم الظاهري وأبو الوليد الباجي وأبو عبيد الخزرجي في ردهم على رجال الدين المسيحي على أصول الدين الإسلامي، وهي القرآن الكريم، وما جاء فيه حول الدين المسيحي، وعيسى عليه السلام، والقضايا ذات الخلاف، التي ذكرناها آنفاً، كما استندت هذه الردود على السنة النبوية وأحاديث الرسول - صلى الله عليه وسلم - وما تضمنته هذه الأحاديث من ذكر للنصارى ولعيسى عليه السلام.

واتسم منهج هؤلاء العلماء بالهدوء والروية، وعكست بذلك تميز هؤلاء العلماء ورفيهم في الدفاع عن الدين الإسلامي، كما كان لسماحتهم دور في إفساح المجال أمام هؤلاء الرهبان والقساوسة الذين يجادلونهم لمراجعة خطتهم وأفكارهم.

لقد اعتمد هؤلاء العلماء كذلك على مناهج البحث العلمي في الاستقراء والتمحيص، عند دراستهم لعقائد اليهود والنصارى، وقد كان علماء المسلمين أكثر علماً بعقائد النصارى؛ لأنهم

١- صورة الإسلام، ص ٨٣.

درسوها في القرآن الكريم، ولهم معرفة دقيقة بقصص الأنبياء وأقوامهم، ومنهم عيسى عليه السلام، وكان التفوق واضحاً للعلماء المسلمين على من يجادلهم من الرهبان والقساوسة.

فوجد ابن حزم مثلاً في جداله أو حوار لهؤلاء، يعتمد على المنهج التاريخي، الذي يتتبع تاريخ النصرانية من حادثة رفع المسيح عليه السلام إلى غاية ظهورها على يد قسطنطين^١.

كما اهتم ابن حزم بالتركيز على غياب السند في الديانة المسيحية، التي يعتمد عليها المتناظرون والمحاورون من رجال الدين المسيحي؛ وذلك لأن السند مقطوع بين هؤلاء وبين السيد المسيح، فالإنجيل الذي نزل على المسيح - عليه السلام - ضائع، والأنجيل الأربعة المتداولة عند النصارى مؤلفة من طرف رجال، ولا تخلو هذه الأنجيل من التحريف، فغابت المرجعية الدينية في هذه الديانة، عكس ما نراه في ديننا وعقيدتنا وقرآنا الكريم.

كما اعتمد ابن حزم في الرد على النصارى على أدلة عقلية وعقلية وهو يجادل هؤلاء، مستنداً بما جاء في القرآن الكريم من نصوص وأدلة وبراهين، واعتمد كذلك على منهج المقارنة بين ما ورد في الأنجيل الأربعة، فيورد المسألة، كما وردت في هذا الإنجيل أو ذاك، ويبحث عن الاختلاف والتناقض في وجودها في إنجيل آخر، ويستفيد من ذلك في دحض ما جاء به محاوروه^٢، وكان ابن حزم يحرص على الأمانة العلمية، وهو ينقل النصوص من الأنجيل، مبتعداً عن أن يزيد فيها أو ينقص منها^٣، كما اعتمد ابن حزم أيضاً في منهجه على الوضوح، ومحاولة الوصول إلى ما يريد بأسهل الطرق، لقد "تميز منهج ابن حزم الجدلي بالبساطة والوضوح من خلال الانتقال في مناظراته من المقدمات الحسية المنطقية التي تتناسب مع أوليات العقل والبداهة الى نتائج يدركها العقل، وتتفق مع طبيعة النقول التاريخية والدينية التي عادة تتصف بالأصالة والموثوقية، لذلك اتصف

١- انظر: ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٢، ص ١٦.

٢- انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٢، ص ٩٣.

٣- انظر: خالد السيوطي عبد الحليم: الجدل الديني ص ٣٩

جداله بالصرامة وعرض حجج الخصوم عرضاً وافياً مجرداً، ثم الرد عليها ونقدها واحده تلو الأخرى، اعتماداً على العقل والنقل، مع الالتزام بالوضوح والابتعاد عن الغموض، فقد كان يستبعد من النصوص والحجج التي يعرضها على المخالفين ما كان محتملاً أو غامضاً؛ حتى لا يكون هناك مجال للاعتراض والرد^١.

لقد حدد ابن حزم المنطلقات الأساسية التي اعتمدها في الحوار مع النصارى والأديان الأخرى، إذ قال: "وقصدنا به إيراد البراهين المنتجة عن المقدمات الحسية أو الراجعة إلى الحس من قرب أو من بعد، على حسب قيام البراهين التي لا تخون أصلاً مخرجة إلى ما أخرجت له وألا يصح منه إلا ما صححت البراهين المذكورة فقط"^٢.

إن منهج ابن حزم يعتمد على البرهان العقلي، الذي يقوم على مقدمات عقلية سليمة، فمنهجه "يتميز بمجموعه من السمات، منها ضرورة التمسك بالنص القرآني، والالتزام بالسنة النبوية، والاعتماد على البراهين العقلية"^٣.

وأخيراً تميزت ردود ابن حزم بالإطالة والإسهاب والاسترسال، كما كان عنيفاً صارماً حاداً في ردوده هذه.

أما منهج أبي الوليد الباجي في ردوده على النصارى، وتحديداً رده على راهب فرنسا في الرسالة المشهورة، بل الرسائل التي أرسلها للمقتدر بن هود أمير سرقسطة، وكانت ردوده هذه بأمر من المقتدر نفسه، فقد اعتمد فيها "أسلوب الرفق والموعظة والنصح في العديد من أقواله"^٤.

١- حسين، حمد محمد حميد: إشكالية الحوار الديني عند ابن حزم الظاهري، اليهودية والمسيحية أنموذجاً، رسالة ماجستير، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، إشراف سمير قدورة، ١٤٤٣هـ/٢٠٢٢م، ص ١٠٢.

٢- ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ١، ص ٣٦.

٣- مصطفى، وديع واصف: ابن حزم وموقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق، أبو ظبي، المجمع الثقافي، ط ١، ٢٠٠٠م، ص ١١٥.

٤- ظاهرة الجدل الديني، ص ١١٥.

وقد أشار الباجي إلى ذلك الأسلوب في الرفق واللين بقوله: "فألتنا القول وأولينا الإعراض والصفح"، كما قال أيضا بهذا الصدد: "فقصدنا الرفق والتأنس لك"^١.

وهو يشير إلى أن الجدل مع هذا الراهب كانت محاولة بالتي هي أحسن، وهو أسلوب الدعوة والموعظة، كما وردت في القرآن الكريم، وهذا هو أسلوب المسلمين في مخاطبة الآخر، ونجد أنه يتجنب الرد على بعض الأمور، التي وردت في الرسائل مثل سبّ الرسل والأنبياء، ومنهم رسولنا محمد - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فيقول الباجي في الرسالة: "ولما تكررت علينا رسائلك ورسلك، تعينت علينا مفاوضتك، فيما رضينا من مسألتك ومعارضتك، فيما اخترناه منهجك في النصح، الذي يجري عليه أهل الفصل، وأمرنا الله أنه على السنة الرسل، وكفنا عن معارضتك على ما استبقناه من خطابك، وسخطناه من كتابك، ومن سبّ الرسل الكرام، والأنبياء المعظمين عليهم السلام"^٢.

وهذا "التأدب والحسن في الرد من طرف الباجي، ينم عن نباهته، وورعه، لعله بذلك يجذب الراهب نحو الإسلام؛ لأن ذلك من واجبات العلماء والفقهاء، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وجادلهم بالتي هي أحسن﴾^٣، وكذلك يسلك" في سياق رده على راهب فرنسا أسلوب ضرب الأمثلة أي القياس، وله أنواع مختلفة ومتعددة، استخدمها القرآن في محاجته للخصوم"^٤، كما سلك أبو الوليد الباجي أسلوب الاستدلال، لما يدّعيه النصارى عقلاً في حديثه عن عيسى - عليه السلام - وأنه ليس إلهاً،

١- رسالة راهب فرنسا ورد الباجي، ص ٦٤.

٢- رسالة راهب فرنسا، ص ٦٥.

٣- ظاهرة الجدل الديني، ص ١١٦.

٤- انظر: القاسم، خالد بن عبد الله: الحوار مع أهل الكتاب، ص ١٩٠.

فيقول للراهب: "بل هو بشر مخلوق، لا يعدو عن دلائل الحديث من الحركة والسكون والزوال والانتقال والتغير من حال إلى حال... بما لا يصح على إله قديم".^١

وأخيراً فإن منهج الباجي قائم على الاختصار والإيجاز في الرد على راهب فرنسا، مخالفاً بذلك منهج ابن حزم كما رأينا.

أما العالم الثالث أبو عبيد الخزرجي، فقد تميز في الرد على النصارى بنقد عقائدهم، ولذلك كان منهجه قائماً على الرد والنقد والهجوم، وهذا منهج متكامل تقتضيه طبيعة الرسائل الجدلية^٢، كما نجده يعتمد في رده على الحجج النقلية أساساً، والتي لا تنجح إلى المناقشة الكلامية، كون الخزرجي محدث قبل كل شيء، ومنه فإن منهجه كان قائماً على الاستدلال العقلي والنقلي، وذلك عن طريق القرائن الواردة في القرآن الكريم^٣.

والخزرجي نراه يستخدم في رده عبارات الشتم والسب في بعض المواضع، ولا يخشى أحداً منهم، رغم وجوده أسيراً عندهم في طليطلة، ونرى ذلك واضحاً في قوله: "أما بعد، أيها الأعجمي الألكن الطاعن على كتاب الله جهلاً، ولا يعرف لخطابه فصلاً...."^٤، ومنها قوله في عبارات أخرى يكررها في رسالته: "أخبرني أيها المغرور"، و"أخبرني أيها المخدوع".^٥

ويشير الخزرجي إلى مصادره التي يعتمد عليها في الرد على النصارى، في أنها مصادر مباشرة وهي أناجيلهم، فقد كان ينقل ما في أناجيلهم حرفاً حرفاً، كما أنه لم يورد إلا ما قرأه في كتبهم العبرانية، التي وقف عليها بنفسه، وطالع بعض تقاسيرهم وشافهم بها، ونشير إلى أن أهم

١- رسالة راهب فرنسا، ص ٦٥.

٢- ظاهرة الجدل الديني، ص ١١٧.

٣- ظاهرة الجدل الديني، ص ١١٧.

٤- الخزرجي؛ أحمد بن عبد الصمد: مقامع الصلبان، تح: عبد المجيد الشرفي، تونس، الجامعة التونسية، مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، ط ١، ١٩٧٥م، المقدمة، ص ١٤.

٥- انظر: ظاهرة الجدل الديني، ص ١١٨.

مصدر يبدو لنا أن الخزرجي قد اعتمده هو كتاب الفصل لابن حزم، لوجود الحجج والشواهد نفسها في كلا الكتابين"^١.

الخاتمة

تناول هذا البحث الحوار الديني بين العلماء المسلمين ورجال الدين المسيحي في الأندلس، وتوقف عند ثلاثة من العلماء المسلمين: هم ابن حزم الظاهري الأندلسي، وأبو الوليد الباجي، والخزرجي، وقد تناول دراسة آرائهم في النظر في الديانة المسيحية، وموضوعاتها وقضاياها، التي اختلف فيها العلماء المسلمون مع رجال الدين المسيحي، وقد اعتمد ابن حزم الأندلسي والخزرجي وأبو الوليد الباجي في الرد على هؤلاء على ما ورد في الأناجيل الأربعة، مستندين أيضاً على ما ورد في ديننا الإسلامي والقرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، من آراء وحقائق دينية عن المسيحية والمسيح - عليه السلام -.

ونجد ان ابن حزم الأندلسي قد اعتمد على ما ورد في الأناجيل الأربعة من حقائق ومعلومات، موظفاً انقطاع السند في رواياتهم حول حقائق الدين المسيحي لخدمة رؤيته، إذ إن الأناجيل التي اعتمدها عليها منقطعة الاتصال في رواياتها عن المسيح - عليه السلام - وأن الإنجيل الذي نزل عليه مفقود، ولهذا فالروايات في هذه الأناجيل موضوعة وغير صحيحة، لقد استند ابن حزم وفقاً لثقافته الدينية والتاريخية الواسعة على مصادر مختلفة في تراثنا العربي الإسلامي، منها ما هو ديني، ومنها ما هو تاريخي، وكان من أبرز معالم منهجه في نقده وحواره للنصارى اعتماده على نصوص دينية واضحة، لا غموض فيها، ولا تحتمل التأويلات لإقامة الحجة عليهم، كما كان اهتمامه واضحاً بالاعتماد على اختلاف الروايات حول القضية الواحدة بين الأناجيل المختلفة، وهذا ما عزز موقفه وعزز كذلك صحة آرائه ودقتها.

١- ظاهرة الجدل الديني، ص ١١٨.

أما ابو الوليد الباجي فقد ركز في رده على النصارى على الأدلة النقلية والعقلية، كما وردت في نصوص القرآن الكريم، حين ردّ على رسالة راهب فرنسا، وكان ميّالاً إلى الترغيب واستخدام أسلوب الدعوة والموعظة، أملاً في استمالة هؤلاء، وقد ترفع عن الرد على السب والشتم للأنبياء في رسائل راهب فرنسا، ومنها سبه لنبينا محمد- صلى الله عليه وسلم- كما اتسم رده بالإيجاز والاختصار، مخالفاً بذلك منهج ابن حزم الذي كان طويلاً ومسهياً.

أما الخزرجي فقد كان رده مستنداً إلى الاستدلال العقلي والنقلي باستخدام القرائن الواردة في القرآن الكريم، كما اتسم رده باستخدام السب والشتم، رغم وجوده أسيراً بينهم في طليطلة، وما ورد من ردود كانت مأخوذة من أناجيلهم، وكان لا يورد إلا ما قرأه في كتبهم العبرانية، وما وقف عليه من حقائق ومعلومات، وقد استند في رده ذلك على ما ورد من حجج وأدلة في كتاب الفصل لابن حزم.

المصادر والمراجع

- اعطيني، زهوة: ابن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦هـ) ومنهجه في نقد اليهودية والنصرانية من خلال كتاب الفصل، إشراف بو نايف الطاهر، جامعة محمد بضيافة، المسيلة كلية الآداب والعلوم الاجتماعية ٢٠١٠/٢٠١١م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل الجعفي: صحيح البخاري. شرحه، مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، دمشق دار اليمامة، بيروت، (د.ت).
- بلكا، إلياس محمد: منهج ابن حزم في دراسة المسيحية، مجلة المشكاة، جامعة الزيتونة، ٨ع، ٢٠١٠م.
- بيضون، إبراهيم: الدولة العربية في إسبانيا، دار النهضة العربية للنشر، مصر، (د.ت).

- الجاحظ، عمرو بن بحر أبو عثمان (ت ٢٥٥هـ)، المختار في الرد على النصارى، تحقيق: محمد عبد الله الشرقاوي، دار الجيل للنشر، بيروت- لبنان، مكتبة الزهراء، القاهرة، ١٤١١هـ/١٩٩١م.
- الجرجاني، السيد الشريف علي: التعريفات، تحقيق جماعة من العلماء، دار المكتبة العلمية للنشر، بيروت- لبنان، ط١، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
- الجويني، الكافية في الجدل، تحقيق فوقية حسين محمود، طبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.
- ابن حزم، أبو محمد بن علي بن أحمد بن سعيد (٤٥٦هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت- لبنان، دار الآفاق الجديدة، ط٢، ١٩٨٣.
- ابن حزم: رسائل ابن حزم، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، المئوية العربية للدراسات والنشر، ط٢، ١٩٨٧م.
- ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، بيروت، دار الجيل، ط٢، ١٩٩٦م.
- ابن حزم: المحلى في شرح المجلى بالحجج والآثار، تحقيق: أحمد محمد شاكر، منشورات الطباعة المنيرية، مصر، ط١، ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م.
- حسن، علي عثمان: منهج الجدل والمناظرة في تقرير مسائل الاعتقاد، دار إشبيلية للنشر والتوزيع، الرياض- السعودية (١٤٢٠هـ/١٩٩٩م).
- حسين، حمد محمد حميد: إشكاليه الحوار الديني عند ابن حزم الظاهري، اليهودية والمسيحية أنموذجاً، رسالة ماجستير، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، إشراف سمير قدورة، ١٤٤٣هـ/٢٠٢٢م.

- حماية، محمود علي: ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان، القاهرة، دار المعارف، ط ١، ١٩٨٣م.
- حميد، صالح بن عبد الله، أصول الحوار وآدابه في الإسلام، جدة، دار المنارة للنشر والتوزيع، ط ١، ١٩٩٤م.
- الخزرجي، أحمد بن عبد الصمد (ت ٥٨٢هـ)، مقامع الصليبان، تحقيق: عبد المجيد الشرفي، تونس، الجامعة التونسية، مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، ط ١، ١٩٧٥م.
- أبا الخيل، محمد: جهود علماء الأندلس في الصراع مع النصارى خلال عصر المرابطين والموحدين، دار أصدقاء المجتمع للنشر، الرياض- السعودية، ط ١، ١٤١٦هـ/١٩٩٨م.
- دوزي، رينهارت: المسلمون في الأندلس، ترجمة: حسن حبشي، دار المعارف، القاهرة، مصر، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.
- رسالة راهب فرنسا إلى المسلمين وجواب القاضي أبي الوليد الباجي عليها، تحقيق: محمد عبد الله الشرقاوي، دار الصحوة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
- زمزمي، يحيى بن محمد: الحوار آدابه وضوابطه في ضوء الكتاب والسنة، مكة المكرمة، دار التربية والتراث، رمادي للنشر، ط ١، ١٩٩٤م.
- أبو زهرة، محمد: تاريخ الجدل، دار الفكر العربي، ط ١، ١٩٨٩م.
- سميحة ميمون ونادية ملك وحنان زلاقي: ظاهرة الجدل الديني الإسلامي النصراني بالأندلس حتى منتصف القرن الهجري/١٢م، رسالة ماجستير، إشراف الطاهر بوناني ١٤٣٥- ١٤٣٦هـ / ٢٠١٤-٢٠١٥م، جامعة محمد بو ضياف، المسيلة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم التاريخ- الجزائر.

- السيوطي، خالد عبد العليم: الجدل الديني بين المسلمين وأهل الكتاب بالأندلس (ابن حزم- الخزرجي)، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠١م.
- شلبي، أحمد: تاريخ التربية الإسلامية، دار النهضة المصرية.
- العبادي، أحمد مختار: في تاريخ المغرب والأندلس، دار النهضة العربية للنشر، بيروت- لبنان، (د.ت).
- العدوانى، مساري: الإسلام والمسيحية، مراجعة: عالم الفكر، الكويت ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م.
- عنان، محمد عبد الله: دولة الإسلام في الأندلس، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.
- الغامدي، خالد: الصراع العقدي في الأندلس خلال ثمانية قرون بين المسلمين والنصارى من الفتح الاسلامي ٩٦هـ، حتى سقوط غرناطة ٨٩٧هـ، مكتبة الكوثر للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.
- القاسم: خالد بن عبد الله: الحوار مع أهل الكتاب، أسسه ومناهجه في الكتاب والسنة، الرياض، دار المسلم للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٣م.
- القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح القرطبي أبو عبد الله: الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام، وإظهار محاسن دين الإسلام وإثبات نبوة محمد عليه الصلاة والسلام، تحقيق وتقديم، سمير قدوري، تونس، دار المالكية، ط١، ٢٠٢٠م.
- القرطبي، أبو عبد الله، محمد بن أحمد الأنصاري (ت ٦٧١هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق عبد الله بن محسن، ط٢، دار الكتب المصرية للنشر، مصر ١٣٥٣هـ/١٩٤٣م.
- مصطفى، وديع واصف: ابن حزم وموقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق، أبو ظبي، المجمع الثقافي، ط١، ٢٠٠٠م.

- المقراني، عدنان: نقد الأديان عند ابن حزم الأندلسي، الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ٢٠٠٨م.
- منصور، طارق: المسلمون في الفكر المسيحي (العصر الوسيط)، العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.
- النجم، وديعة طه: العلاقات بين العلماء (عالم الفكر)، ع ١، مجلد أبريل، سنة ١٩٧٠م.

رؤية القرآن الكريم لقيمة التسامح
وإرساء قواعد التعايش بين البشر

أ. د . خالد فرحان البداينة

جامعة الطفيلة التقنية

الملخص

تهدف هذه الدراسة إلى إبراز التواصل الحضاري برؤية إنسانية حضارية، تؤمن بحوار الحضارات، وأهمية الحوار الثقافي والديني بين الحضارات، ولتحقيق هذا الهدف استخدمت الدراسة المنهج التحليلي الوصفي من أجل تحليل مفهوم التسامح، مع بيان دوره في حل مشاكل البشرية، وإرساء قيم السلم والتسامح والتعايش، والوقوف على رؤية القرآن الكريم للحوار الحضاري الذي يؤديه التسامح، وقد أظهرت جملة من النتائج وهي:

- يعد مفهوم التسامح من المضامين التي أشار إليها القرآن الكريم في جعله أسلوباً راقياً للتواصل بين الحضارات، ولتلاقح الأفكار عن طريق الحوار الهادف، ولكن ضمن ضوابط منهجية تحقق غاية الحوار الثقافي بالاعتماد على قيمته وأثره.

- إن إشاعة التسامح بين البشر، وتعلم كل ما يتعلق به من آداب وضوابط، تهدف إلى جعل جميع الحضارات تتخذ سلوكاً قوياً لرعاية أفراد المجتمع في حياتهم وتحسين أوضاعهم.

- إن التسامح عبر الحوار والتواصل له آثار علمية ومعرفية إيجابية على الأفراد والمجتمعات والأمم والحضارات كافة، ومنها: تحقيق مبدأ التعايش السلمي بين الحضارات، المساهمة في تطوير هذه القيم الإسلامية الإنسانية النبيلة مما يعزز الحفاظ على هوية الأمم وتراثها بحفظ التاريخ العريق لجميع الحضارات الإنسانية.

الكلمات المفتاحية: القرآن، التسامح، العفو، التساهل، الصبر، الحوار.

Abstract

The Quran's Perspective on the Value of Tolerance and Establishing Principles of Coexistence Among Humans

This study aims to highlight civilizational communication through a humanistic and civilizational lens that advocates for dialogue among civilizations and emphasizes the importance of cultural and religious discourse. To achieve this goal, the study employs a descriptive-analytical approach to analyze the concept of tolerance, illustrating its role in addressing humanity's challenges and establishing values of peace, tolerance, and coexistence, while exploring the Quran's vision for the civilizational dialogue facilitated by tolerance. The findings reveal several conclusions:

The concept of tolerance is one of the themes addressed in the Quran, positioning it as a refined means of communication between civilizations, facilitating the exchange of ideas through purposeful dialogue, but within methodological guidelines that fulfill the objectives of cultural dialogue through its value and impact.

Promoting tolerance among individuals and understanding its related etiquette and regulations aims to guide all civilizations toward adopting constructive behaviors that support community members in their lives and improve their conditions.

Tolerance, expressed through dialogue and communication, has positive scientific and cognitive effects on individuals, communities, nations, and all civilizations. This includes achieving the principle of peaceful coexistence among civilizations, which contributes to the development of noble Islamic human values that reinforce the preservation of national identities and heritage by safeguarding the rich history of all human civilizations

التقديم

يعد التسامح سمة من سمات الإسلام الخالدة، والخطاب الديني واضح كل الوضوح في تعاليمه ومواقفه من النظرة الإنسانية السليمة على أساس من التسامح، والتعددية الثقافية والحياة المشتركة مع الشعوب الأخرى بتعايش فيه تسامح واحترام متبادل، وبين الدول والشعوب المختلفة.

يعجّ عالمنا اليوم بالصراعات بين الحضارات- ذات الأطماع التي أشعلت نار حقدتها على الدين الإسلامي وأهله- وناصبوه العدا، وألصقوا به التهم الباطلة ووسموا أهله بالإرهاب، فهل يُتهم الإسلام بإثارة الكراهية بين البشر كما تتداول بعض وسائل الاعلام بهتاناً وزوراً، وبالحاق كل ما هو إرهابي بهذا الدين الحنيف؟ وما هي التحديات التي تواجهنا في طريق تحقيق التسامح العالمي؟ وما هو السبيل إلى التسامح العالمي في ظل مجتمعات متعددة الديانات والثقافات؟ كل هذه الأسئلة تشكّل مشكلة البحث، التي سنتناولها بالتفصيل في فصول هذا البحث.

إن دعوة القرآن إلى التسامح جاءت ترسيخاً لتك المنظومة الأخلاقية التي تنظم المجتمعات من الآيات والسور التي تناولت الآداب كسورة الحجرات، التي أسماها بعض العلماء سورة الأخلاق، فكان التركيز منصباً على التسامح الديني، والسياسي والاجتماعي.

فأما الديني فكان عن طريق الحوار والإحسان لتحقيق هذا التسامح، وأما السياسي فكان بإرساء مفاهيم العدل والمساواة، وصياغتها ضمن الدساتير في كل دول العالم، وأما الاجتماعي فكان بتأسيس أرضية صلبة من القوانين التي تحكم سلوكيات الأفراد والجماعات.

وتأتي أهمية التسامح في القرآن الذي تضمنته سورة الحجرات في خطابها الديني الشامل للبشرية قاطبة على اختلاف مشاربيهم، والدعوة للتصالح الاجتماعي، قال تعالى:

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ ﴾^١.

وسيبقى التسامح مرهوناً بنظام ديمقراطي يكفل الحريات على أساس من العدل والمساواة؛ إلا أن أعداء الإسلام يشعلون حطب حقدهم على الدين الإسلامي العظيم، ويوجهون سهام شكوكهم واتهاماتهم للقرآن الذي هو دستور الأمة والبشرية كلها.

أهداف الدراسة

تسعى هذه الدراسة إلى بيان أهمية التسامح في حل النزاعات الإنسانية وترسيخ التعايش السلمي، واكتشاف طبيعة التسامح الذي يقدمه القرآن الكريم إبرازاً لحقيقة التسامح وآياته من منظور إسلامي واضح.

منهج الدراسة

وقد تبنت الدراسة المنهج الاستقرائي المتمثل في تتبع الآيات التي تعكس رؤية القرآن للتسامح، ثم الوصفي التحليلي الذي يتجلى في تحليل معاني الآيات انطلاقاً من التحليل الدلالي للكلمات ذات الأهمية في تحديد رؤية القرآن لمفهوم التسامح من السياقات التي تحكم نظرتة إلى العالم.

أما الدراسات السابقة التي حاولت أن تستجلي الرؤية القرآنية للتسامح، واستتارت بها الدراسة، منها: التسامح تجاه الآخر المسيء في القرآن الكريم، مختار خواجه، والتسامح بين القرآن الكريم والعهد الجديد: دراسة مقارنة، عبد الله ربابعة، آيات التسامح في القرآن الكريم، سالم عبود حسن.

١- الحجرات، ١٣.

المبحث الأول: التسامح لغة

التسامح لغة من المسامحة، وهي المساهلة، والتسامح هو التساهل، ورد في معجم لسان العرب لابن منظور: "السماح والسماحة: الجود، سمح، سماحة، وسموحة، وسماحاً: جاد، ورجل سمح، وامرأة سمحة"، تقول العرب: عليك بالحق فإن فيه لمندوحة، فلفظ التسامح إذن يحمل معاني السهولة والليونة والانقياد.

اصطلاحاً:

التسامح هو القدرة على الصفح عن الآخرين، وعدم مقابلة الإساءة بمثتها، والحرص على التمسك بالأخلاق النبيلة التي حث عليها الأنبياء والرسل، وأمر بها الإسلام والشرائع السماوية الأخرى، مما يعود على البشرية بالنفع والخير العميم عن طريق تحقيق المساواة والعدل والاحترام المتبادل؛ لتحقيق التضامن والعيش بأمان.

المطلب الأول: التسامح في القرآن بين الأنا والآخر

لقد رسم القرآن صوراً عدة للتسامح ليكون منهجاً للإنسان المسلم؛ إذ هيأ القرآن الكريم نفوس المؤمنين للتعايش مع الآخرين؛ فالحسم بين الديانات في هذه الحياة أمر متوهم وصعب، فالأمر حاصل باختيار البشر لأن اختيارهم جزء من عقولهم وثقافتهم التي تخيرت الديانة والثقافة، ومرد الأمر إلى الله يوم القيامة، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾^٢، وقوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّكُمْ مَرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾^٣، ترسخ هذه الآيات ذات الرؤية القرآنية الواضحة منهج التسامح بين البشر على اختلاف أديانهم ومذاهبهم، وتؤكد على السلم داخل المجتمعات،

١- لسان العرب، ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين، مادة سمح.

٢- الحج، ٢٢.

٣- الزمر، ٧.

وبغياب هذه الرؤية الواقعية ينقح زناد الحروب الطاحنة التي تأتي على الأخضر واليابس، وتتوالى نُذُرُ الشؤم، ومن جرائها تكتوي الشعوب المقهورة بناورها.

فالقرآن حين نزل في مجتمع العرب المتحارب وفي أيامهم التي طحنت منهم الكثير، كيوم داحس والغبراء، التي دامت أربعين سنة فكانت قيمة الإنسان أدنى من قيمة حيوان كالحصان داحس، والفرس الغبراء، أو كحرب البسوس التي دامت كذلك أربعين سنة راح ضحيتها ملك من ملوك العرب في ناقة جرباء ومعه المئات.

ومن ذلك نستنتج أن الإسلام رسالة عالمية نزلت على سيدنا محمد - صلى الله عليه وسلم - لتنظم علاقات البشر فهو " طاقة محرّكة للقيم النبيلة بين الناس"^١، رغم الاختلاف والتعدد في الأديان والأعراف والثقافات الذي تحكم طبيعة البشر.

إن التسامح بالمفهوم الذي تناولناه يحيل إلى التساهل في الحقوق الشخصية باحترام الآخر وقبوله والاعتراف بحقه، ولا شك في أن هذا النوع من التصرف يعود إلى منحى أخلاقي نبيل يتطلب أعلى الصفات الكريمة كالتواضع، والرحمة، والتعامل الإنساني الطيب.

يعدّ القرآن الكريم مرجعاً دينياً شمولياً يتناول الإنسان من حيث تهذيبه للسلوك، وهدايته وتوجيهه وإرشاده، على أساس متين من التسامح، وحسن الخلق، وكذلك الكتب السماوية التي جاء بها الأنبياء لولا أن التحريف قد اعترأها.

لقد كان التسامح حاضراً في القرآن الكريم، بخطاب صريح، وحقائق ضمنية، في كثير من الآيات كقوله تعالى: ﴿ خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين ﴾^٢، فالآية تمثل القيم الأخلاقية والإنسانية، فقد جمعت مكارم الأخلاق كما يقول ابن منظور فكلمة العفو تدل على

١- العامري، سيف الدين، القرآن هو الحامل المقدس لقيمة التسامح، مقالة منشورة.

٢- الأعراف، ١٩٩.

السهولة والسماحة، وقد فسر بعضهم كلمة العفو في قول الله عز وجل في سورة البقرة: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا ۗ وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوُ ۗ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^١.

كما فسر بعضهم كلمة العفو في الآية: ﴿فمن عَفِيَ له من أخيه شيء﴾ بما يسهل إعطاؤه؛ بل فسر بعض الصحابة، كابن عمر وعائشة رضي الله عنهما، كلمة العفو في سياق الآية نفسها ﴿خذ العفو﴾ بما سهل من أخلاق الناس، فكلمة العفو في الآية تحدد الرؤية القرآنية للتسامح، المعنى الوضعي للتسامح الذي هو التساهل^٢، قال أبو الأسود الدؤلي^٣:

خُذِي الْعَفْوَ مَنِي تَسْتِدْمِي مَوْدِي وَلَا تَنْطِقِي فِي سَوْرَتِي حِينَ أَعْضَبُ
فَأَيُّ تَسَامِحٍ أَعْظَمَ مِنْ تَسَامِحِ اللَّهِ عِنْدَمَا يَقُولُ: ﴿وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ﴾^٤، ولو تأمل الناس قليلاً في حلم الله على البشر، وعفوه عنهم؛ لاتخذوا التسامح شعاراً، يقول محمد الغزالي، جملة يحسن الاستشهاد بها: "أن التسامح الديني إنما هو خلق إسلامي"^٥.

صور من التسامح في الدين الإسلامي

١- العدل:

قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾^٦.

١- البقرة، ٢١٩.

٢- ابن عطية، عبد الحق بن غالب الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ٢/٤٩٠-٤٩١، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، العلمية، ط٧، ص ١٨٥.

٣- الدؤلي، أبو الأسود، الديوان، مكتبة الهلال، بيروت، ط٢، ١٩٩٨، ص ٨٢.

٤- النور، ٢٢.

٥- الغزالي، محمد، التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، دار القلم، ٢٠١٩، ص ٨٥.

٦- النحل: ٩٠.

لقد جاء القرآن لينشئ أمة وينظم مجتمعا، عن طريق دعوة عالمية إنسانية لا تعصب فيها لقبيلة أو أمة أو جنس؛ إنما العقيدة وحدها هي الأصرة والرابطة والقومية والعصبية.^١

لقد ورد في الآية السابقة أوامر إلهية يتوقف عليها صلاح المجتمع الإنساني واستقامته وهي: العدل والإحسان وصلة الرحم، الإحسان الذي يجعل الإنسان قادراً على أن يتسامح مع الآخرين، يقول الشيخ محمد الغزالي: يستطيع المسلم أن يكون موسوياً وعيسوياً ومحمدياً في آن واحد؛ لأن هذه رُوح الإسلام بعالميته، كذلك كان الإسلام ولا يزال أهلاً لقيادة العالم قيادة ديمقراطية صحيحة مشربة بروح المحبة والسلام.^٢

٢- العفو:

إن من صور التسامح في الإسلام قول الله - عز وجل -: ﴿ خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ ﴾، العفو كلمة قرآنية لها دلالات، يوجهها السياق العام للقرآن، وهي في مجموعها ترجع إلى التسامح والتجاوز والتيسير، قال ابن عطية: "وقوله تعالى: خُذِ الْعَفْوَ .. الآية، وصية من الله عز وجل لنبيه - صلى الله عليه وسلم - تعم جميع أمته للأخذ بجميع مكارم الأخلاق، وقال الجمهور في قوله خُذِ الْعَفْوَ إن معناه: اقبل من الناس في أخلاقهم وأقوالهم ومعاشرتهم ما أتى عفواً دون تكلف، فالعفو هنا الفضل والصفح الذي تهيأ دون تحرج.^٣

إن تسامح الإسلام أكبر من هذا كله، ففي الآية سر لغوي؛ فالأخذ حقيقته تناول شيء للانتفاع به، بينما نحن نقدم العفو ولا نأخذه، ولكن الآية تقول: ﴿ خُذِ الْعَفْوَ ﴾، لأنك بالعفو تأخذ أكثر مما تعطي، لأنك بالعفو تأخذ ثواباً في الآخرة، وتأخذ عزاً في الدنيا.

١- قطب، سيد، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت ط ٧، ١٤١٢، ص ١٨٥.

٢- الغزالي، محمد، كيف نفهم الإسلام، دار الكتب الإسلامية، ط ٣، ١٩٨٣، ص ٢٠٠.

٣- ابن عطية، ج ١، ص ١٤٥.

لذا يتلخص هذا التسامح في العديد من الآيات الموجودة في القرآن، فعلى الرغم من الأفعال التي تصدر عن الإنسان من مخالفة شعائر الدين وغيرها؛ نجد أن الله غفور رحيم يسامح، ويعفو، ويصفح، إضافة إلى أنه حضّ الإنسان على التسامح والمغفرة لمن قام بأذيته، فالتسامح دُرّة السجايا الحميدة، وشعاع الخير الذي ينيّر جوانب القلوب العاتبة؛ فتسمو وتصفح، وبسمة الرضا التي ترسم ملامح الثبل على الوجوه الشاحبة فتشرق، وعفا الله عن الشاعر الكفيف بشار بن برد الذي قال:^١

إذا كنت في كلِّ الأمور مُعَاتِباً صديقك لم تلقَ الذي لا تُعَاتِبُهُ
إذا أنت لم تشربَ مراراً على القذى ظمئت وأيُّ الناسِ تصفو مشاربُهُ

التسامح بلسم للروح وراحة للجسم؛ لأن الحقد والغضب يوقعان النفس في الأمراض الفتاكة والعلل المفسدة، ورحم الله الشافعي، إذ يقول:^٢

لما عَفَوْتُ ولم أَحْقِدِ على أحدٍ أرحمتُ نفسي من همِّ العداواتِ

إذن التسامح اعتراف بالآخر والتعايش معه على أساس حرية العقيدة وحرية التعبير، لا تكرماً ولا منة، وهو الهدف الجوهرى للأديان السماوية فيه تنتشر قيم الخير والحق والجمال في هذا العالم، داعية إلى ذلك بالحكمة والموعظة الحسنة مستبعدة لغة الدم، والحديد، والنار، مستهدية بالعقل والفضيلة والتجربة الحية، والله - سبحانه وتعالى - هو السلام ومنه السلام وإليه السلام.

وإن حذف الآخر يهدم رسالة الدين وفلسفته، ويجرد الوجود من كل أقليّة بشرية أو من أكثرية؛ فتضييق الحياة بالحذف المستمر، فالإسلام لم يرقم على اضطهاد مخالفيه أو مصادرة حقوقهم، أو

١- ابن برد، بشار، الديوان، جمع وشرح محمد الطاهر بن عاشور، دار السلام للطباعة والنشر، ١٩٦٧ ج ١ ص ٤٥.

٢- الشافعي، محمد بن إدريس، ١٥٠هـ-٢٠٤هـ، الديوان، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، مكتبة الكليات الأزهرية ط٢، ١٩٨٥ ص ٥٦.

تحويلهم بإكراه عن عقائدهم، أو المساس الجائر بأموالهم، وأعراضهم، ودمائهم، وتاريخ الإسلام في هذا المجال أنصع تاريخ على وجه الارض^١.

المطلب الثاني:

عالمية التسامح في القرآن

إن الدعوة إلى مبدأ التسامح وتقبل الآخر جوهر الدين، وهو قائم على جملة من القيم نجملها

فيما يأتي:

١- تقبل الآخر وإتاحة الفرصة لإبداء رأيه، والإقرار بحقه في التعبير عن موقفه، قال تعالى: ﴿وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه ذلك بأنهم قوم لا يعلمون﴾^٢، ففي هذا النص القرآني قيمة أخلاقية عالية تحفظ للمخالف في الدين أمنه وتحميه من كل سوء، وكل ذلك غايته إرساء علاقة بناءة تجاهه.

٢- تدبير الاختلاف: الاختلاف يعني التفاوت في القناعات والتصورات والمواقف والرؤى مما يستلزم حسن تدبيره؛ ليكون مدعاة إلى التفاعل والتكامل، وإلا كان سبباً للتنازع والتفرق وإثارة الضغائن، فتسوء العلاقات وتفسد المجتمعات، ويحل التناحر محل المحبة والتخالف محل التعارف، والافتتال محل السلم، وهذا هو السياق الذي ورد فيه قوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ ۗ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾^٣.

١- الغزالي، محمد، ص ٦.

٢- التوبة، ٦.

٣- البقرة: ٢١٣.

وقد تكون هذه إشارة إلى حالة المجموعة البشرية الأولى الصغيرة من أسرة آدم وحواء وذراريهم، قبل اختلاف التصورات والاعتقادات، فالقرآن يقرر أن الناس من أصل واحد، وهم أبناء الأسرة الأولى: أسرة آدم وحواء، وقد شاء الله أن يجعل البشر نتاج أسرة واحدة صغيرة، ليقرر مبدأ الأسرة في حياتهم، وليجعلها هي اللبنة الأولى، وقد مر عليهم عهد كانوا فيه في مستوى واحد، واتجاه واحد، وتصور واحد في نطاق الأسرة الأولى، حتى نمت وتعددت وكثر أفرادها، وتفرقوا في الأرض، وتطورت معاشهم؛ وبرزت فيهم الاستعدادات المكونة المختلفة، التي فطرهم الله عليها لحكمة يعلمها، ويعلم ما وراءها من خير للحياة في التنوع في الاستعدادات والطاقات والاتجاهات^١.

حين نتدبر قول الله - عزَّ وجلَّ - في الآية: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ﴾، نجد أن النجاة من الخلاف والخصام والبغضاء، هدايةً وتوفيقاً واصطفاءً، وفضلً من خالق الأرض والسماء، لن تستقيم الحياة ويعمَّ السلام ويُقطع دابرُ الشقاق إلا بتحكيم الحق الذي جاءت به الشرائع في كلِّ ما يختلف فيه الناس، لا يختلف اثنان على الحق الواضح الجلي في كتاب الله تعالى إلا وفي نفسيهما أو أحدهما بغيٌّ وهوىٌّ.

فالذي يريد الهداية إلى الصراط المستقيم، والنجاة من سبل أهل الضلالة أجمعين، فعليه أن يتمسك بحبل الإيمان، ويطلب الهدى من الكريم المنان، وفي قول الله - عزَّ وجلَّ -: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ، لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ، وَلَا أَنْتُمْ عِبُدُونَ مَا أَعْبُدُ، وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ، وَلَا أَنْتُمْ عِبُدُونَ مَا أَعْبُدُ، لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينٌ﴾^٢.

١- سيد قطب، في ظلال القرآن.

٢- الكافرون، ١- ٦.

إن المتأمل في آيات هذه السورة يرى أن القرآن يعد الشرك ديناً، وأقر بوجوده إلى جانب دين التوحيد على سبيل المغايرة لا على سبيل التصديق، وبذلك أرسى مبدأ التسامح في معاملة الآخر، لما فيه من مساحة تكفل له حريته الدينية اعتقاداً وممارسة، وللإنصاف فإن من ثابته إرساء التسامح مع الآخر الالتزام بالإنصاف تجاهه، وذلك بالإقرار بالحق إذا ظهر على لسانه، لأن غاية كل ذي فطرة سليمة نشدان الحق حيثما وجد، فالحق يعرف بدليله لا بقائله، وقد جاء في الأثر عن علي - رضي الله عنه -: " لا يُعرف الحق إلا بالرجال، اعرف الحق تعرف أهله".

ومن عالمية التسامح: الثقة المتبادلة مع الآخر، حيث إنها تمثل أرضية مشتركة لتأسيس حوار بناء يفسح المجال للتواصل الإيجابي مع الآخر، وهي مدعاة لكسب المودة وتحقيق التسامح والألفة، وكل ذلك يهيئ الظروف الملائمة للتعايش وتبادل المنافع والمصالح، فالتسامح خلق يدل على عظمة الإسلام، وهو بهذا المفهوم يمثل الحل السلمي لاحترام الآخر سواء من حيث الدين، أو العرق، أو الثقافة ويؤدي إلى التعايش بين مختلف فئات المجتمعات على تعدد انتماءاتهم الفكرية، أو العرقية، أو الدينية، بل حتى اختلاف لغاتهم^١.

ورسالة القرآن العالمية، ومنهجه السماوي في التسامح أمر إلهي، تجاوز حدود الجغرافيا والجنس^٢، واللون واللغة والطبيعة، وتخطب الإنسان على أنه مكلف بمعرفة الله عن طريق التفكير الذي يعده الإسلام فريضة، ومطالب بالتعرف إلى منهجه وتعاليمه ليطبقها في حياته، ويعمل على ضوئها لصالح دينه ودينه، فالقرآن وإن نزل باللغة العربية فإنه صالح لكل زمان ومكان: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَامْنِ

١- مرتضوي، خولة، التسامح وقبول الآخر في الفكر الإسلامي، مجلة أديان، مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان،

١٢٤، أيار/ مايو ٢٠١٩، ص ٤٧

٢- الجابوري، نائلة، التسامح مقولة أخلاقية ومقاربة فكرية عقائدية. بغداد: بيت الحكمة، ٢٠١٠، ص ٢٨.

اهْتَدَى فَاِتِّمًا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَاِتِّمًا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ ﴿١﴾، فَمَنْ اهْتَدَى بهدى الله، وآثره على غيره فلنفسه والله غني عن عباده، وإنما ثمرة أعمالهم عائدة عليهم .

وجاءت النداءات القرآنية حاملة في طياتها رسالة عالمية تدعو إلى جمع الأصقاع المتباعدة وجعلها منسجمة تؤتي أكلها للجميع، دون تسلط أحد على أحد، أو الاعتداء على الحقوق والحريات؛ بل كان منطلق القرآن هو توحيد الله- عز وجل- والدعوة إلى وحدة الجنس البشري، وبتطبيق العدل والمساواة بين الناس جميعاً تسود المحبة والتسامح بين الناس: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ ٢.

إن الآية الكريمة قد وضعت منهجاً جلياً يرسم ملامح شخصية الداعية، ومن سار على دربه من الدعاة المصلحين، يتمثل في لين الجانب وبكل هذا كانت تتصف شخصية النبي- صلى الله عليه وسلم- إذ تجلت فيها بوصلة النجاح والنصر والسيادة، والتي تقود إلى وحدة المسلمين وائتلافهم وتراحمهم وصدورهم عن رأي سديد^٣، وقد طبق - صلى الله عليه وسلم- هذه الآيات عملياً مع غير المسلمين وطبقها أصحابه.

فالأخلاق الحسنة من ثوابت الدين، تجذب الناس إلى دين الله، وترغبهم فيه، مع ما لصاحبه من المدح والثواب الخاص، كذلك الأخلاق السيئة تنفر الناس عن الدين، وتبغضهم إليه، مع ما

١- يونس، ١٠٨.

٢- آل عمران، ١٥٩.

٣- حولىة كلية الدعوة الإسلامية بالقاهرة التسامح العاملي والتعايش السلمى، ع ٢٤، ٢٠٢٠/٢٠١٩، م ٢، ص ٨٤٦ الحقوق.

لصاحبها من الذم والعقاب الخاص، فهذا الرسول - صلى الله عليه وسلم - يقول الله له ما يقول، فكيف بغيره؟! أليس من أوجب الواجبات، وأهم المهمات، الاقتداء بأخلاقه الكريمة، ومعاملة الناس بما يعاملهم به - صلى الله عليه وسلم - من اللين وحسن الخلق وتأليف القلوب؛ امتثالاً لأمر الله، وجذباً لعباد الله لدين الله.

لقد فتح القرآن باب التسامح على مصراعيه، وفتح باب الحوار مع العقائد الأخرى، وجاءت مادة التسامح غنية بالفاظ عديدة في القرآن الكريم، ومنها الصفح: ﴿فَاصْفَحْ عَنْهُمْ وَقُلْ سَلَامٌ ۖ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾^١، وجاء التسامح بلفظ العفو: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّوكُمْ مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنفُسِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَأَعْفُوا وَأَصْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيََ اللَّهُ بِأَمْرِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^٢.

ومن ثم فإن الخطاب القرآني لم يسع بتعاليمه ومبادئه إلى تربية المسلم على التسامح إزاء جميع الأديان والثقافات، والتسامح في ميزان القرآن ليس مجرد شعار يرفع أو نظرية مجردة عن الواقع، بل هو منهج يطبق، أساسه وقوامه العدل، ذلك هو التأسيس القرآني للسماحة الإسلامية على الرؤية الفلسفية للكون والوجود، المحكومة بسنة التعدد والتنوع والتمايز والتخالف كقانون تكويني أزلي أبدي؛ الأمر الذي يجعل السماحة ضرورة لازمة، وفريضة واجبة لبقاء قانون التنوع والاختلاف في حياة النبي - صلى الله عليه وسلم - وقد اتسع ليدل على الصفح، وتفاذي العنف، وضبط النفس، والرفق، والعفو، وتسوية المخالفات، والإعراض عن الجاهلين.

المبحث الثاني

مبادئ التسامح في الإسلام: الإنسان محور الرسالات السماوية

١- الزخرف، ٨٩.

٢- البقرة، ١٠٩.

إن الإنسان هو المقصود هدفاً وغاية في ابتعاث الرسل، واختيار الأنبياء، وإنزال الكتب والصحف، وإن الله - سبحانه وتعالى - الذي جعل آدم خليفة في الأرض، اقتضت حكمته ومشيئته ورحمته بالإنسان ألا يخلقه عبثاً، وألا يتركه سدى، وإنما تكفل بهديته وإرشاده، والأخذ بيده إلى الطريق الأقوم، والمنهج الأمثل، وطمأنته منذ استقراره في الأرض أنه لن يدعه طعاماً سائغاً لوساوس الشيطان، ولن يتركه نهبا للوهم، والخبط العشواء، والضلال، والشهوات، ولن يسلمه للجهالة والحيرة والضياع، وإنما أكرمه بالهداية والرشاد للتي هي أقوم، قال تعالى: ﴿قلنا اهبطوا منها جميعا فإما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾^١، وقال تعالى: ﴿قال اهبطوا منها قال اهبطوا منها جميعا لبعضكم لبعض عدو فإما يأتينكم مني هدى فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة أعمى﴾^٢.

وهكذا توالى الرسل، وتتابع الأنبياء، وأنزلت الكتب، وكلها تدور على محور واحد، هو الإنسان، بما يحقق له السعادة في الدنيا والآخرة، وجاءت الشرائع لتأمين مصالح الناس بجلب النفع لهم، ودفع المضار عنهم، فترشدهم إلى الخير، وتهديهم إلى سواء السبيل، وتدلهم على البر، وتأخذ بيدهم إلى الهدى القويم، وتكشف لهم طريق الخير، وتحذرهم من الغواية والشر^٣.

وهكذا جاءت الشريعة لتحصيل المصالح وتكميلها، وتقليل المفاسد وتعطيلها، فإن الأحكام الشرعية إنما شرعت لجلب المصالح، أو لدرء المفاسد.

تكليف الملائكة بالسجود لآدم

ولم يقتصر الأمر الإلهي باختيار الإنسان خليفة في الأرض، بل تأكد ذلك في السماء والجنات العلا، واقرن بالفعل والتطبيق، وأعلن الله تعالى ذلك في الملائكة الأعلى بإرادته عن خلق

١- البقرة، ٣٨.

٢- طه، ١٢٣-١٢٤.

٣- الزحيلي، محمد، حقوق الإنسان في الإسلام، دار ابن كثير، بيروت، ١٩٩٧، ط٢، ص ٢١.

آدم، واتخذه خليفة، وسجل ذلك في اللوح المحفوظ، وأنزله وحياً يتلى على البشر، ثم أمر الله تعالى الملائكة بالسجود لآدم تعظيماً، واحتراماً له؛ لأن الإرادة الإلهية تعلقت باختياره، فقال تعالى: ﴿إذ قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من طين، فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين، فسجد الملائكة كلهم أجمعون، إلا إبليس استكبر وكان من الكافرين﴾^١، وقال تعالى: ﴿وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من صلصال من حمأ مسنون، فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين، فسجد الملائكة كلهم أجمعون، إلا إبليس أبى أن يكون مع الساجدين﴾^٢.

تكريم الإنسان دون النظر إلى الأديان أبرز سمة من سمات الإسلام؛ فهو دين إنساني الطابع، ولقد كرم الإسلام الإنسان أيما تكريم ودعا إلى احترام إنسانيته دون النظر إلى دينه، أو لونه، أو عرقه، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾^٣.

وبكونه إنساناً في نظر الإسلام تحترم إنسانيته، حفظت مبادئ الإسلام لغير المسلم حقوقه، وعرفته بواجباته التي لا تختلف كثيراً عن واجبات المسلمين، وأكد الإسلام على حرمة عرضه وكرامته الإنسانية مع حرمة دمه وماله، فقتل إنسان بريء مهما كان لونه أو دينه جريمة كبرى تعدل قتل جميع البشر، وإحياء نفس واحدة إحياء لجميع البشر، قال تعالى: ﴿مَنْ أَجَلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا ۗ وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ بَعَدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾^٤.

١- ص، ٧١.

٢- الحجر: ٢٨ - ٣١.

٣- الإسراء: ٧٠.

٤- المائدة: ٣٢.

وأمر الإسلام بالبر لغير المسلم والإقساط إليه: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُفَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾^١.

فلا يجوز إيذاء غير المسلم لا باليد، ولا باللسان، ولا شتمه، ولا ضربه، ويجب كف الأذى عنه، وتحريم غيبته كالمسلم، ويتأصل مبدأ التسامح في مشهد نبوي مهيب يؤكد على تكريم الإنسان حياً وميتاً، مسلماً أو غير مسلم، فهذا نبي الرحمة - صلى الله عليه وسلم - قام لجنزة مرت أمامه، فقيل له: إنها جنزة يهودي، فقال: "أليست نفساً"^٢.

ومن ثم، فإن تعاليم الإسلام إلهية في نصوصها وخطابها، إنسانية في تطبيقاتها، والناس جميعاً في ميزان الإسلام سواسية في إنسانيتهم فهم بنظره من أب واحد وأم واحدة، فكلهم لآدم وآدم من تراب، ويتجلى ذلك في نداء نبوي كريم: "يا أيها الناس، ألا إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على أعجمي، ولا لأعجمي على عربي، ولا لأحمر على أسود، ولا لأسود على أحمر إلا بالتقوى"^٣.

فالناس سواسية كأسنان المشط، والتقوى هي معيار التفاضل بين الناس جميعاً، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۗ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾^٤، فأية كلمة أوسع في مدلولها الإنساني من كلمة الناس التي تشمل البشر جميعاً على اختلاف ألوانهم وقومياتهم وأديانهم وطبقاتهم، وهنا أكد الخطاب الإلهي والنبوي على مبدأ المساواة ولم يجعله شعاراً، بل منهجاً أثبتته الوقائع والأعمال، فهذا عمر مر يوماً بباب قوم وعليه سائل يسأل، شيخ كبير ضرير البصر، فقال له: أي أهل الكتاب أنت؟ قال:

١- الممتحنة: ٨.

٢- ابن عابدين، محمد المختار، القاهرة: دار عالم الكتب، ٢٠٠٣، ٣/٢٧٣، رواه البخاري، كتاب الجنائز، باب من قام لجنزة يهودي، حديث رقم ١٣١٢.

٣- الموسوعة الحديثية، شرح الطحاوية، ص ١٥١.

٤- الحجرات، ١٣.

يهودي، قال: فما ألك إلى ما أرى؟ قال: أسأل الحاجة والسن، فأخذ عمر بيده وذهب به إلى منزله فرضخ له بشيء من المنزل، ثم أرسل إلى خازن بيت المال، فقال: انظر هذا وضرباه فوالله ما أنصفناه، أن أكلنا شبيبته ثم نخذه عند الهرم".^١

المطلب الثاني: صور التسامح

ولصور التسامح الاسلامي فضاءات واسعة شملت الدلالات لآيات القرآن الكريم في توضيح هذه اللفظة، فمن دلالاتها اللفظية المختلفة بالرفقة واللين والرحمة والرفق، وأيضاً شملت تعريفها التشريعي الإسلامي سنة الرسول الكريم محمد - صلى الله عليه وسلم - خير قدوة وأسوة لجميع البشر في الرفق بالناس، ودعوتهم الى دين الله، وما فيه من إصلاح وخير للبشرية جمعاء، فهو القائل: "الرفق لم يوضع على شيء إلا زانه، ولا نزع من شيء إلا شانه"^٢، وقوله تعالى مخاطباً نبيه وحبيبه محمد - صلى الله عليه وسلم -: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾^٣.

إن التسامح والرفقة هو نذب للعنف وهو النهج الإسلامي الصحيح والحقيقي في تغير المجتمع نحو الأفضل، فهدانا بإسلامنا واتباع سنة نبينا محمد وآله عليهم أفضل الصلاة والسلام، والسير على منهجهم القويم.

المطلب الثالث: أنواع التسامح

يعد التسامح خلق الإسلام كدين منذ أن خلق الله الأرض ومن عليها، منذ أن بعث الأنبياء والرسل، فكانت رسالة السماء تُسمى على مر العصور، وفي زمن كل الأنبياء بالحنيفية السمحة كدليل على التسامح والتواصل والمحبة، ودعوة القرآن إلى التسامح دلت عليها آياته التي تحدثت

١- رواه أبو داود، كتاب الصلاة، باب ما يقوم الرجل إذا أسلم، ١٢٨٩ / ٢ أخرجه أحمد في مسنده.

٢- صحيح مسلم، رقم الحديث ٢٥٩٤.

٣- آل عمران، ١٥٩.

عن ثلاثة أنواع من التسامح هي: التسامح الديني، والسياسي، والاجتماعي، فالتسامح الديني يكون عن طريق الحوار والإحسان وهذا دور يقع على الدولة والأفراد، أما التسامح السياسي فيكون بترسيخ معاني العدل والمساواة والشورى، ويكون الدستور كفيلاً لها، وأما التسامح الاجتماعي فيزرع مجموعة من الفضائل الأخلاقية، نراها في صور مختلفة من تعاملات الأفراد بعضهم مع بعض، ويسهم التسامح الاجتماعي في بناء المجتمعات، وهذا يتطلب من كل فرد في المجتمع التصرف بلطف بين أعضاء المجتمع الآخرين في الأوساط الاجتماعية والعامّة.

كما يضاف إليها نوعين آخرين، أولهما: التسامح الثقافي، الذي هو قبول الثقافات الأخرى في العالم مع اختلاف طرق التعبير عن تلك الثقافات بطريقة أو بأخرى، وتقبلها واحترامها، إن ممارسة التسامح لا يعني التسامح مع الظلم الاجتماعي أو إضعاف معتقدات المرء دون وعي، تمشياً مع احترام حقوق الإنسان، يعني مبدأ التسامح هذا أن المرء يتمتع بحرية التمسك بمعتقداته الخاصة مع قبول التزام الآخرين بمعتقداته، وذلك بقبول أن البشر متنوعون بشكل طبيعي في مناهجهم ومظهرهم وقيمهم وسلوكياتهم، ومع ذلك لديهم الحق في العيش في تعايش سلمي، والتسامح الثقافي يعني قبول واحترام القيم والتقاليد ودعم كل رغبة في التجديد أو أي شكل أو نمط من التغيير، وأثر التسامح في بناء المجتمعات ورفقها فهو مفتاح الاحترام والقبول والتقدير لأشكال التعبير لدينا.

والثاني هو: التسامح الفكري، أي احترام الآراء والأفكار المخالفة وفق كل إنسان، بغض النظر عن لونه وجنسه ودينه، ونقيض التسامح الفكري هو التعصب الفكري، مما يعني منع الحق من التفكير والاعتقاد والتعبير عن طريق فرض القيود والضوابط التي تمنع ممارسة هذا الحق في الوقت الحاضر، لأن التعصب الفكري قد تضاعف في بلادنا في السنوات القليلة الماضية، إذ قُتل بعض الكتاب والمفكرين من بلادنا لمجرد أن قاتلهم لم تعجبهم آراؤهم.

أما في العالم الحديث، فقد أصبحت مزايا التسامح أكثر أهمية من أي وقت مضى، إنها حقبة تتميز بعولمة الاقتصاد، مع زيادة سريعة في التنقل والتواصل والتكامل والاعتماد المتبادل، والهجرة على نطاق واسع، وتشريد السكان، والأنماط الاجتماعية المتغيرة، وبما أن كل جزء من العالم متنوع، فإن تصاعد التعصب والصراع قد يهدد كل منطقة، إنه لا يقتصر على أي بلد، إنه تهديد عالمي، لذلك فإن التسامح ضروري بين الأفراد، وعلى مستوى الأسرة والمجتمع، ويجب تعزيز التسامح وتكوين مواقف من الانفتاح والاستماع المتبادل، والتضامن في المدارس والجامعات، وباستخدام التعليم غير الرسمي في المنزل وفي مكان العمل، إن وسائل الإعلام قادرة على لعب دور بناء في تسهيل الحوار والنقاش الحر والمفتوح، ونشر قيم التسامح، وإبراز مخاطر اللامبالاة تجاه نمو الجماعات والأيديولوجيات المتعصبة.

المبحث الثالث:

المطلب الأول: انحراف البشرية عن القوانين الإلهية

من أسمى غايات الأديان ترسيخ قيم التسامح والعدل، وترتيب العلاقات الإنسانية بالنسبة للمعاملات والروابط الاجتماعية لتنتقل البشرية من عهد البدائية والغرائزية إلى عهد القوانين الاجتماعية، ومن عهد شريعة الغاب التي تقوم على غلبة القوة والالتصاق الكلي بالمادة إلى عهد التسامح والانتصار للعدل والحق والفضيلة، ومن عهد اعتبار الإنسان الآخر هو العدو الذي يجب قهره والتغلب عليه بحجة الدين وبموجب قوانين الصراع من أجل البقاء إلى معاملته بوصفه أخاً في الدين أو الإنسانية ينبغي محبته والتسامح معه، وتحقيق البعد الإلهي في الأرض الذي يرسخ للعدل، ولنقل البشرية من الفوضى المطلقة إلى النظام الاجتماعي المقنن والمشرع بالوحي الإلهي وتعاليم الكتب السماوية.

أرسى الدين ضوابط وقواعد وأحكاماً تحقق العدل وتحرم الظلم، وتحفظ الحقوق والحريات، وتنظم حياة الناس؛ على سبيل المثال حرّم القتل حفاظاً على حياتهم، وحرّم الزنا تجنباً لضياع الأنساب، وحفاظاً على الزواج الذي أعطاه الدين قدسية خاصة من أجل الحفاظ على الأسرة وهي الخلية الأولى في بنية المجتمع، وحرّم السرقة حفاظاً على الأموال التي هي قوام الحياة، وحرّم الربا ليرفع عن المحتاجين ظلم المرابين وجشع التجار وإعلاء للعدل بين الغني والفقير، وحرّم تناول المسكرات حفاظاً على العقول، وحرّم شهادة الزور من أجل استقامة العدالة في المجتمعات البشرية، وحرّم الظلم والبغي بكل أنواعه، وحرّم الفواحش والرذائل، وكل عمل ينافي قيم العدل والتسامح ويضر بمصلحة الفرد والجماعة^١.

إن تعطيل الدين وغياب التسامح وعدم الاعتقاد بأن الله هو المدبر للكون؛ يصبح كل تصور لدى الناس عن الخالق، والقيم تصوراً يكتنفه الغموض، ويخضع بالضرورة لسيطرة المصالح الذاتية والأهواء الشخصية، كما يصبح الحكم على الأعمال والغايات نتيجة لما تحققه للإنسان والأمة من النفع، أو ما تدفعه عنه من الضرر، أي أن المصلحة حلّت بوصفها غاية نهائية للإنسان مكان الرضى بالله، وتصبح العلاقات الإنسانية قائمة على الصراع وقانون الغلبة، ويصبح الحق من ثمّ للأقوى، ويصير إنتاج ما أمكن من وسائل القوة والجبروت الهدف الأهم للدول، فالانحراف عن القوانين الإلهية والتعاليم الدينية الحقة يؤدي إلى فساد الفكر والسلوك مما يفضي إلى ظهور الغلو والتطرف المثير للفتن والقلق في المجتمعات الإنسانية، ومن ثمّ يغيب التسامح العالمي.

المطلب الثاني:

غياب الحوار

١- أبو حمدان، محمد، حقيقة موقف الإسلام من الأديان والمذاهب الفكرية: دراسة مقارنة، بيروت: دار البيروني، ط٢، ٢٠٠٦م.

لقد تعددت الآيات القرآنية التي تؤكد أن الصبر آلية أساسية لترسيخ التسامح، ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾^١.

يعد الحوار السلمي من أجل الآيات التي يتخذها القرآن لترسيخ مبدأ التسامح، بل هو يمثل وسيلة قرآنية أساسية لإفشاء السلم وإيجاد التعايش بين مختلف الشعوب، سواء كان اختلافهم من ناحية الديانة، أو من زاوية أخرى، ومن أبرز ما يميز طبيعة الحوار القرآني، كما يرى الدكتور إدريس مقبول، كونها ثقافة قائمة على التعارف، ويتجلى في وقوعه المعرفة، ويتحقق في أن يكون مباشرة بلا واسطة.

" ولعلنا نستحضر ذلك من الآية الكريمة التي تعد أكبر مؤسس للحوار الإنساني وهو قوله تعالى: ﴿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 بِأَنَا مُسْلِمُونَ﴾^٢، والأمر الطريف أنها لا تؤسس للحوار بين المسلمين فحسب، وإنما تدعو إلى الحوار العالمي مع الأديان الأخرى وتحديداً أهل الكتاب، بحثاً عن القواسم المشتركة بين الأطراف، وهو يدل مرة أخرى على أن الحوار مقصد قرآني أساسي لترسيخ مبدأ التسامح في المجتمعات الإنسانية.

يشكل الحوار ركناً أساسياً من أركان الدعوة الإسلامية، لأنها في الأساس قائمة على حوار المخالفين وإقناعهم بالحجة والمنطق والبرهان، وقد جاءت في أساسها لتعطي الحرية لجميع الناس في اعتناق الإسلام فلا إكراه لأحد على ذلك ما لم يقتنع اقتناعاً كاملاً، قال تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ ۖ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾^٣، حيث كان ديدن المسلمين على الدوام هداية الناس

١- الشورى، ٤٣.

٢- آل عمران، ٦٤.

٣- الكهف، ٢٩.

إلى الحق والصراط المستقيم بالحكمة والموعظة الحسنة بعد أن يدخل نور الإسلام إلى قلوبهم فتشرح له صدورهم.

امتاز الحوار في الإسلام بضوابط وأحكام وآداب؛ فالحوار ينبغي أن يكون مُمنهجاً بالحكمة مُتصفاً بالموعظة الحسنة، فلا ينبغي أن يكون الحوار أهوجاً دون أسس وقواعد وضوابط، وإلا انقلبت نتائجه ولم يؤت ثماره، كما يجب أن يكون الحوار باستخدام الأسلوب الحسن المنمق بعيداً عن العنف والتخويف والتشكيك، قال تعالى: ﴿ اذْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۗ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ ۗ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ۗ ﴾^١.

ولتأكيد الأمر لا بد من الإجابة عن الأسئلة الآتية، ما هو الحوار في الإسلام وما هي أهميته؟ وكيف يُمكن الوصول إلى الحوار المنطقي الممنهج؟ وما هي ضوابط الحوار مع الآخر؟

الحوار هو: التناقش بطريق الكلام المباشر بين مجموعة من الأشخاص الذين يُمثلون اتجاهين متخالفين بطريقة هادئة يحترم فيها كل طرف الطرف المقابل له، دون التعصب لرأيه أو جماعته، وتكون الغاية من الحوار الوصول إلى الحقيقة بعرض الأفكار ووجهات النظر المتعددة، وهو كذلك يعني: التعاون والتباحث بين طرفين مختلفين بهدف الوصول إلى حقيقة معينة ومعرفة والاطلاع على تفاصيلها، بعد أن يكشف كل طرف ما لديه تجاه الآخر.

استخدم القرآن الكريم لفظة المُجادلة بالحسنى للإشارة إلى الحوار البناء بين جماعتين أو فرقتين أو شخصين مختلفين، قال تعالى: ﴿ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ۗ ﴾.

الحوار هو الطريق الوحيد الذي يتم به الوصول إلى إقناع المُخالف بالفكرة الصحيحة وصولاً إلى الحق، هو الأسلوب الأمثل للتواصل والتفاهم والتخاطب بين الناس، فلا ينبغي أن يتعامل

الناس بغير الحوار البناء كفض ما يرونه من أفكار ومعتقدات ومبادئ، وهو الوسيلة الأمثل التي عن طريقها يتعارف الناس ويتآلفون.

والحوار هو المنهج الأصوب لتفادي الحروب والكوارث؛ فلولا التحوار العقلاني لكثرت الحروب، واقتتل الناس فيما بينهم، ولهاجت أفعال الجاهلية، وحرب البسوس خير شاهد على ذلك، فحرب داحس والغبراء دامت أربعين سنة لم ينتج عنها إلا الدماء والقتل والتكيل، فلما جلسوا للتحوار الهادئ أصلح الله بينهم، ولو جلسوا للحوار قبل بدء الحرب لما وصلوا إلى ما وصلوا إليه من القتال.

إقامة الحجة: إن الغاية من الحوار بالدرجة الأولى هي إقامة الحجة ودفع الشبهات وبيان الرأي الفاسد من الرأي الصائب، ويكون ذلك بطريق الاستدلال الصحيح والاستشهاد بالشواهد المناسبة حتى يتمكن المتحاوران من الوصول إلى الحق، فغاية الحوار الأولى ووظيفته المثلى هي إظهار الحق، فالحوار الهادئ هو مفتاح القلوب التي يتوصل بها إلى العقول وبه ترتاح النفوس وتقر.

إن من أهم ثمرات الحوار في الإسلام تضييق هوة الخلاف بين المتحاورين، وتقريب وجهات النظر بينهما حتى لا يبقى في صدورهما شيء ضدّ بعضهما؛ حيث يمكن بالحوار الهادئ الوصول إلى حلّ وسط يرضي جميع المتحاورين، ويُنعهم إن كان الخلاف بين جماعتين أو شخصين في فكرة ما، وبالتحوار يستبدل التباغض والتناحر إلى تحابٍ وتواد.

أهمية الحوار في القرآن الكريم:

يكتسب الحوار أهمية بالغة في منظومة الدعوة الإسلامية، فهو أسلوب أصيل من أساليب الدعوة ومعلم بارز في منهجها الرشيد، فالحوار من أهم أساليب التربية الإسلامية وأفضلها؛ ذلك لأنه يترك المجال للأطراف المتحاورين لإبداء وجهات النظر، وتبادل الآراء وتلاقح الأفكار، مما ينتج عنه تصحيح المفاهيم وحل المشكلات وتجاوز العقبات، ومن ثم تسود المحبة والألفة بين أفراد

المجتمع، ومما يدل على أهميته كثرة استعماله في القرآن الكريم والسنة النبوية، فهو فرصة كبيرة لدعوة الناس إلى الإسلام؛ بل ويقضي على المشاكل والخلافات العالمية والأسرية، وللحوار دوره الكبير في تأصيل الموضوعية ورد الفكرة المغرضة كالفكرة القائلة: إن الإسلام دين القهر، وأنه انتشر بالسيف، كما روجه أعداء الإسلام من ضلال المستشرقين والمنصرين، وكيف يصح ذلك والإسلام دين الحوار يقول الله - عز وجل: ﴿ لا اكراه في الدين ﴾^١، فلو كان صحيحاً أن الإسلام دين السيف لما كان للحوار معنى، لقد حفل القرآن الكريم بعشرات النصوص حول الحوار تأمر به وتحض عليه، وتتوه بقيمته، وتقدم نماذج من حوارات الأنبياء والمرسلين، وتقدم نماذج من الحوارات التي ينبغي أن يسلكها الدعاة إلى الله مع مختلف أصناف المدعوين من أهل الكتاب والمشركين والملاحدة ومنكري البعث وغيرهم، فتبرز أهمية الحوار من جانبين:

الجانب الأول: دعوة الناس إلى الإسلام والسنة فتعقد لذلك محاورات مع غير المسلمين؛ لإقناعهم بأن دين الله تعالى حق لا شك فيه، أو مع مبتدعين منحرفين عن السنة؛ لدعوتهم إلى السنة، وأمرهم بالتزامها.

والقرآن الكريم حافل بنماذج من مثل هذه الحوارات التي جرت بين أنبياء الله ورسوله - عليهم الصلاة والسلام - وبين أقوامهم، حتى إن قوم نوح طلبوا العذاب: ﴿ قالوا يا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا فأتنا بما تعدنا إن كنت من الصادقين ﴾^٢، إذن، فإن الهدف الأول من الحوار هو دعوة الكفار إلى الإسلام، أو دعوة الضالين من المبتدعة إلى السنة.

والجانب الثاني: فصل الخلاف في الأمور الاجتهادية: فالحوار يُعد وسيلة للوصول إلى اليقين والحق في مسألة اجتهادية اختلفت فيها أقوال المجتهدين، فيتكلم اثنان في محاوره أو مناظرة

١- البقرة، ٢٥٦.

٢- هود، ٣٢.

للوصول إلى الحق في مسألة اجتهادية ليس فيها نص صريح، أو إجماع لا يجوز تعديده، وليس من الضروري أن تعتقد أن نتيجة الحوار لا بد أن تكون إقناعك الطرف الآخر بأن ما عندك حق، وما عنده باطل، فليس هذا بلازم، فقد تقنع إنساناً بذلك، فإن لم تتمكن، فأقل شيء تكسبه هو الحوار.

المطلب الثالث:

كيف السبيل للوصول إلى التسامح العالمي

التسامح في دين الإسلام خلق عظيم، ومنهج قرآني قويم، والنصوص الحائثة على التسامح في هذا الدين كثيرة، قال الله- عزّ وجلّ- في صفات المؤمنين: ﴿وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ﴾^١، وقال: ﴿وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾^٢، قال ابن كثير رحمه الله: "شرع الله تعالى العدل، وهو القصاص، وندب إلى الفضل، وهو العفو، فمن عفا فإن الله لا يضيع له ذلك"، وتتازل المسلم عن حقه لغيره مما يؤجر عليه عند الله تعالى، ويزداد به رفعة في الدنيا وثواباً في الآخرة، وقد كانت سماحة الإسلام وعفوه ويسره من أعظم أسباب انتشاره، فتميزت حضارته، بذلك عن باقي الحضارات، بما اتسمت به من معانٍ وقيم.

إن عالمنا اليوم في أمس الحاجة إلى التسامح والحوار البناء أكثر من أي وقت مضى، والتعصب والانغلاق من أكبر أسباب تغذية نار الكراهية بين الأمم والشعوب، والانزلاق إلى مزيد من النزاعات والحروب، التي تؤدي إلى التدمير العبيثي لكل ما هو جميل في هذا العالم، فالله- عزّ وجلّ- أمرنا بالدعوة إلى سبيله بالحكمة، بكل ما تحمله كلمة الحكمة من معاني اللين واللطف، ومراعاة حال المخاطب وظروفه، ثم بالموعظة الحسنة التي تنفذ إلى أعماق القلوب وتأسرها، ثم

١- الشورى، ٣٧.

٢- الشورى، ٤٠.

المجادلة والتي هي أحسن عند الحاجة إلى المجادلة، تحقيقاً لقول الله - عزّ وجلّ - ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾^١.

ويرى الدكتور شوقي أبو خليل أن مفاهيم الصفح والإحسان وما يقابلها من نهي عن التعنت والتعصب والتطرف والغلو كلها تعطي صورة متكاملة للتسامح في القرآن الكريم^٢، لا ريب أن التسامح قد أضحي ضرورة إلى أقصى الحدود في المجتمعات متعدّدة الثقافات والأديان والأعراق.

الخاتمة

وضع الإسلام مبادئ إنسانية إسلامية واضحة وشاملة لتعزيز الروابط البشرية والعلاقات الدولية ومن أهم تلك المبادئ: التسامح، وحرية العقيدة، واحترام الكرامة الإنسانية، وتحقيق العدالة والتعايش والتعاون الإنساني، والوفاء بالعهد، واحترام الاتفاقيات، والمواثيق. يسعى الإسلام إلى تحقيق أهداف وغايات سامية من أهمها نشر الدعوة الإسلامية، وتحقيق الأمن والسلم العالمي، وتبادل المصالح والمنافع التجارية والعلمية، وجاءت السيرة النبوية لتؤكد أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قد أقام علاقات مع غير المسلمين مبنية على التسامح والتعايش، وقد انتهج صحابته والمسلمون من بعده هذا النهج، وهو دليل داحض لكل من يتهم الإسلام بالإرهاب.

التوصيات

خلص البحث إلى بعض من التوصيات نجملها فيما يأتي:

١- الحجرات، ١٣.

٢- أبو خليل، شوقي، التسامح في الإسلام: المبدأ والتطبيق، دار الفكر، دمشق، ط ١، ١٩٩٣م، ص ٩٥.

- تأهيل الأجيال لتطبيق التسامح واتباع الهدى النبوي في التسامح الذي ليس فيه تنازل عن كرامة المسلم وعزته، وذلك بتفعيل دور الشباب على مستوى عالمي، ومشاركتهم في الحوارات المجتمعية وحمايتهم من هؤلاء الذين اتخذوا من الإسلام مطية لهم ولنواياهم الخبيثة في تأجيج الصراعات والخلافات ليكونوا عقبة في تقدم الحضارة الإنسانية، لا سيما وأن الشباب هم القوة البشرية التي تجدد الدم الذي يجري في عروق حضارتنا الإنسانية.
- تطوير المناهج التعليمية لتتضمن التسامح الثقافي والديني والمجتمعي، فالمجتمع الذي تغيب عنه روح التسامح يكون عرضة للاختراق وإشاعة الفتن بين أفرادها لأنه غير محصن ضدها مهما كان متطوراً من النواحي التقنية والمدنية.
- إقامة مؤتمرات ومنتديات بلغات عالمية، وإنشاء مراكز متخصصة تعنى بالتسامح وموضوعاته ووضع آليات جادة لتنفيذ التوصيات.
- الاعتراف بالآخر، وعدم إقصائه، والإقرار بحقه في إبداء رأيه وموقفه وممارسة خصوصياته الدينية، وحسن استثمار أوجه التشابه والاتفاق مع الآخر، والحرص على تنميتها.
- تفعيل القوانين والتشريعات التي تضمن العدل والحقوق والمساواة بين الناس.
- التركيز على النصوص القرآنية الداعية الى ثقافة التسامح والناطقة بسياسة التعايش السلمي مع الآخر في المناهج التربوية والتعليمية.
- أن تنتهج دور الإعلام والمؤسسات العالمية منهج الموضوعية في موادها العالمية، وأن تخصص برامج للحديث عن مبادئ الاسلام السمحة، ومنهجه في التعامل مع غير المسلمين، وأن لا تتبنى العنصرية بأي شكل من الأشكال.

- المصادر والمراجع

- ابن برد، بشار، الديوان، جمع وشرح محمد الطاهر بن عاشور، دار السلام للطباعة والنشر، ١٩٦٧.
- الجابوري، نظلة، التسامح مقولة أخلاقية ومقاربة فكرية عقائدية. بغداد: بيت الحكمة، ٢٠١٠.
- أبو حمدان، محمد، حقيقة موقف الإسلام من الأديان والمذاهب الفكرية: دراسة مقارنة، بيروت: دار البيروني، ط٢، ٢٠٠٦م.
- حولية كلية الدعوة الإسلامية بالقاهرة التسامح العالمي والتعايش السلمي، ع٢٤، ٢٠١٩/٢٠٢٠، م٢.
- أبو خليل، شوقي، التسامح في الإسلام: المبدأ والتطبيق، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٩٩٣م.
- الدؤلي، أبو الأسود، الديوان، مكتبة الهلال، بيروت، ط٢، ١٩٩٨.
- الزحيلي، محمد، حقوق الإنسان في الإسلام، دار ابن كثير، بيروت، ١٩٩٧، ط٢.
- سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت ط٧، ١٤١٢.
- الشافعي، محمد بن إدريس، ١٥٠هـ-٢٠٤هـ، الديوان، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، مكتبة الكليات الأزهرية ط٢، ١٩٨٥.
- ابن عابدين، محمد المختار، القاهرة: دار عالم الكتب، ٢٠٠٣، ٣/٢٧٣، رواه البخاري، كتاب الجنائز، باب من قام لجنزة يهودي.
- ابن عطية، عبد الحق بن غالب الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ٤٩٠/٢-٤٩١، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، العلمية، ط٧.
- الغزالي، محمد، التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، دار القلم، ٢٠١٩.
- الغزالي، محمد، كيف نفهم الإسلام، دار الكتب الإسلامية، ط٣، ١٩٨٣.

- مرتضوي، خولة، التسامح وقبول الآخر في الفكر الإسلامي، مجلة أديان، مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان، ع ١٢، أيار/ مايو ٢٠١٩.
- ابن منظور، لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين، مادة سمح.

الجمال الفني في الخط العربي

الدكتور رفعت محمد البوايزة

جامعة الطفيلة التقنية

التقديم

لقد سما الخط العربي وشرف عندما كان أولاً أداة لنقل كلام الله، فكان فضل القرآن الكريم كبيراً في تجويد الخط العربي وتحسينه وتطويره، وقد كرم الله - عز وجل - القلم فجعله أداة للقسم، قال تعالى: ﴿ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾^١، وقد رافق الخط العربي حوار حميم بين الدلالية البلاغية والبلاغية الجمالية، ويعود الفضل الأول في ازدهار الخط إلى نساخي القرآن الكريم الذين تباروا في تكريم الآي القرآني بصياغة بديعة للنص الخطي^٢.

إن الخط الجميل مواز في أهميته إلى التجويد في القرآن الكريم، وأخذ مكانه كفن رفيع مرتبط مباشرة بالثقافة العربية وبالعقيدة الإسلامية، على أن الخط العربي مرتبط بالكلمة العربية ذات الصفة العضوية والتي تحمل (بصورتها الصوتية) مصدر استلهاها، وأن بنية اللسان العربي كبنية الجسم الإنساني، بنية موحدة منسجمة بجميع عناصرها^٣، فأصبح الخط العربي معبراً عن القيمة الجمالية المعروفة بالوضع الأمثل (Exampilarity).

وللبحث في جمالية الخط العربي لا بدّ من التمييز بين النص الخطي الإبداعي والنص الخطي النقلّي، فالنص الخطي النقلّي يذكرنا بالمحاكاة والمشابهة (Nimisisme)، والمقصود بالمحاكاة في الفن هي نسخ الطبيعة والأشياء نسخاً أميناً، ولكن تختلف المحاكاة في الخط اختلافاً بيناً لأن الخط لا ينتمي إلى الواقع والطبيعة لارتباطه عضوياً بالدلالة، فالمحاكاة هنا تقع في نقل النص من نص إلى آخر، ولكن النقاد يعيبون ذلك إلا إذا كان ممارسة لتدريبه والتعليم، وفي (صبح الأعشى) يقول

١- القرآن الكريم: سورة القلم: الآية ١.

٢- البهنسي، عفيف، فن الخط العربي، دار الفكر المعاصر، (٢٠٠٥م)، بيروت، دار الفكر، ط٣، دمشق، ص١٣٤.

٣- البهنسي، عفيف، جمالية الفن العربي، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، (١٩٧٩م)، الكويت، ص ١٠٩.

القلقشندی في قضية المشابه والتقليد، فيرى الأخذ عن الشيوخ ضرورة لازمة لكي تتكون لدى الناقل "ملكة لكثرة مشقة واستمرار دوامه"^١.

فبدأ الخط العربي كوسيلة لنقل العلم والمعرفة بثتى جوانبها، واستخدم في كتابة القرآن الكريم، ومنه اكتسب صفته القدسية، التي جعلت الخطاط ينطلق لتجويد حروفه، وتحسينها، من أجل الوصول بها إلى الكمال، وأصبح الخط فن غايته الكمال، انطلاقاً من نظرة الفلسفة الإسلامية إلى الإتقان والكمال كمرادفين للجمال أو كشاهد أول عليه، وفي ذلك يقول الإمام الغزالي: "كل شيء، جماله وحسنه في أن يحضر كماله اللائق به الممكن له، فإذا كانت جميع كمالاته الممكنة حاضرة فهو غاية الجمال ... والخط الحسن كل ما يجمع ما يليق من تناسب الحروف وتوازنها واستقامة تركيبها وحسن انتظامها ولكل شيء كمال يليق به، فحسن كل شيء في كماله الذي يليق به^٢، وعليه فإن أشكال جميع الخطوط تعدّ رمزاً إسلامياً يؤدي رسالة واضحة"^٣.

والجمال في الخط العربي، محاولة الخطاط لكشف قوانين الجمال في الحروف العربية عن طريق أسس التصميم مثل: (الإيقاع، والتوازن، والتناسب، والوحدة، والانسجام...) ويحاول الخطاط بتجاربه المتعددة أن يصل إلى قواعد يمكن تطبيقها في مجالات الخط العربي، فهذا الجمال يصنعه الخطاط ويتحقق كهدف مقصود، وبوعي محدد^٤.

١- البهنسي، فن الخط العربي، ص ١٢٢-١٢٣.

٢- الصايغ، سمير، الفن الإسلامي، قراءة تأملية في فلسفته وخصائصه الجمالية، دار المعرفة، (١٩٨٨م)، بيروت، لبنان، ص ٢٣٣.

٣- الحسيني، إباد، التكوين الفني للخط العربي وفق أسس التصميم، دار الشؤون الثقافية العامة، (٢٠٠٢م)، بغداد، دار صادر، بيروت، جروس برس، طرابلس، ص ٨١.

٤- الكوفحي، خليل محمد فن الخط العربي والتصميم، ط ١، وزارة الثقافة، (٢٠٠٢م)، عمان، ص ٢١.



لوحة فنية بخط الثلث العادي بخط الخطاط رفعت محمد البوايزة

والخطاط بممارسته لفن الخط العربي يبحث عن القيم الخطية، والقيم بمعنى الفائدة وقد تكون الفائدة دينية أو جمالية أو روحية^١، والمقصود بالقيم الخطية هو اهتمام الخطاط وميله إلى ما هو مفيد من النواحي كافة حتى الناحية الشكلية، أو التوافقية، وهو بذلك ينظر إلى فن الخط العربي بنظرة تقدير له من ناحية التنسيق والتصميم والتوافق الحرفي والكتابي للعمل الخطي، وهذا لا يعني أن الذين يمتازون بهذه القيم يكونون خطاطين مبتكرين؛ بل إن بعضهم لا يستطيعون الإبداع الخطي وإن كانوا يتذوقون نتائجه^٢، فموقف الخطاط من الفن في النهاية هو أحد وسائله للتعبير عن انفعالاته وعواطفه وخبراته واستنارته في الحياة في تصميم خطي متكامل تحسب فيه العلاقات بين الخطوط، والمساحات، والأسطر، والألوان، وأنواع الإيقاع، والتناسب، والعظمة، والوحدة، والالتزان، الذي يعكس صلة الإنسان بالكون وإدراكه لقيمه^٣.

إنّ الجمال الفني في الخط العربي يكمن في درجات الإتقان والإجادة، التي تمثل درجة الكمال، وتكمن في التناغم الموسيقي الخفي، الذي ينبعث من إيقاع الحروف في تكرارها، واتصالها،

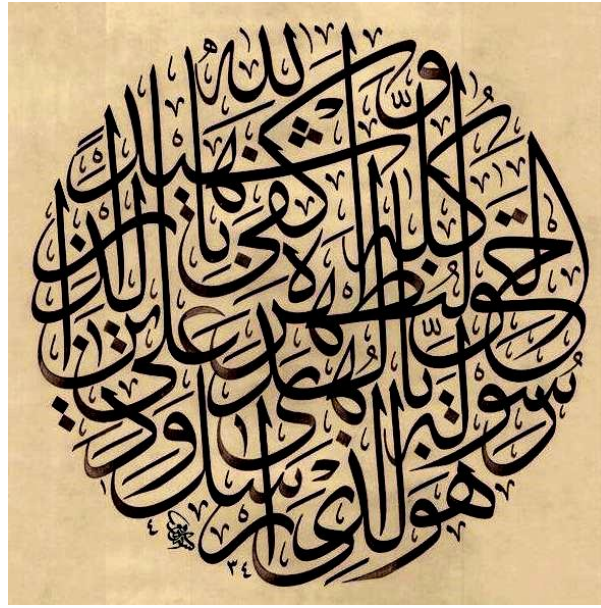
١- شوقي، إسماعيل، الفن والتصميم، ط٢، (١٩٩٨)، القاهرة، ص ١٤.

٢- الكوفحي، فن الخط العربي والتصميم، ص ٢٥.

٣- المرجع نفسه، ص ٢٦.

وتطابقها، وتشابهها، وحركاتها، واتجاهاتها، كما يكمن في رقة أشكال الحروف، لتناسب أجزائها، وللحروف تسميات اشتقت من تسميات أجزاء جسم الإنسان، فلها رأس، وجذع، وصدر، وظهر، وخصر، وقدم، كما أن الحالات التي يوصف بها جسم الإنسان من انتصاب واستلقاء وانكباب واستواء هي الحالات نفسها التي توصف بها الحروف وأجزاؤها، وإن هذه الصفات ونظافة أشكال الحروف، سبب حسن الخط.

وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدل على أن الله - عزّ وجلّ - قد فضّل الإنسان على سائر المخلوقات، ولكي يكون الخط مميزاً كان الإنسان الأجمل من بين هذه المخلوقات ليأخذ تقسيمات الأجزاء منه، لذلك نجد أن جمالية الخط العربي مستوحاة من جمالية الشكل والنفس البشرية في آن معاً، كما ويضفي الانتظام في الكتابة، والتسلسل المنطقي، والوضوح، مظهراً جذاباً يقوم به الخطاط، لتفرده في أسلوب الكتابة، ومعالجة اللوحة الخطية^١.



نموذج توضيحي يبين العلاقات الفنية والجمالية بين أشكال الحروف والكلمات في اللوحة الخطية

لوحة بخط الثلث الجلي بخط الخطاط رفعت محمد البوايزة

١- الحسيني، إياد، التكوين الفني وفق أسس التصميم، ص ٨١.

إن أحد أهم المحاولات التي أضفت على أشكال الخطوط خصائص جمالية واضحة، هي ما قام به ابن البواب الذي أكسبها الحسن، والرشاقة، والليونته، فبدت أكثر طلاوة وبهجة ... ولابن البواب قصيدة رائية في الخط والقلم، والتي مطلعها:

يَا مَنْ يُرِيدُ إِجَادَةَ التَّحْرِيرِ وَيَرُومُ حُسْنَ الْخَطِّ وَالتَّصْوِيرِ
إِنْ كَانَ عَزْمُكَ فِي الْكِتَابَةِ صَادِقًا فَارْغَبْ إِلَى مَوْلَاكَ فِي التَّنْسِيرِ

وقد أورد فيها العديد من جوانب الخط ومنها جماليته، وشرحها كثير من الدارسين، منهم ابن البصيص، وابن وحيد، والطبيبي، وقد أوجز ابن البصيص^١، الخصائص الجمالية على طريقة ابن البواب، بأربعة أركان هي:

- **الأوضاع:** وهي الحالات والأشكال التي وضعها ابن البواب في موصول الحروف ومفصولها ومواقعها، ولكل من هذه الحالات خصائص فنية في استقامتها وانحنائها.
- **التناسب:** أي أن تكون الحروف كلها بنسبة واحدة، وفق نسبة الخط المنسوب لابن مقلة، بوصف النسبة شرطاً من شروط الخط الجميل.
- **المقادير:** وهي التي لا تزيد ألفها عن لامها ويكون بينهما بياضاً متساوياً في حالة تكرارهما، وهذه المقادير وحس اختيارها هي التي توحد الكتابة.
- **البياضات:** ويقصد بها الفراغات الحاصلة بين الحروف، أن تكون ذوات وقع مناسب وتكرار منتظم.

١- ابن البصيص وابن التوحيدي، شرح المنظومة المستطابة في علم الكتابة، تحقيق هلال ناجي في مجلة المورد، (١٩٨٦)، مج ١٥، العدد ٤، بغداد، ص ٢٦٣.

أما الطيبي^١، فقد حددها بست خصال هي:

(الانتصاب، والرشاقة، والامتداد، والتدوير، والتناسق، والتناسب).

ومجمل هذه الخصائص تعبر عن الحالات التي تتخذها الحروف بواسطة الخطوط لإبراز حيويتها، فالانتصاب، هو الهيئة التي تظهر عليها العديد من الحروف والتي تتخذ شكلاً عمودياً أو شبه عمودي، ولا تعني هذه الصفة جمود هذه الحروف، وإنما استقراراً بصلاية ورشاقة في الوقت نفسه، تضي عليها رقة وعذوبة، مما يجسد هذه الصفات قابلية العديد من الحروف على الامتداد، وشغل مساحة أكبر من مساحتها، وهو ما يخفف من ثقل الكتابة، ويساعد على توازنها، ويمنح راحة لرؤيتها^٢.

وتبرز صفة التدوير في الكتابة عند اكتسابه ليونة تضي عليها الحيوية والاستمرارية، وهذه التدويرات توزع بشكل متناسق بين الحروف، يشترك العديد منها بخصائص متماثلة، في أشكالها وأحجامها، فلا نجد حروفاً تحمل صفات غريبة عن أي من الحروف الأخرى.

إن هذا التناسق المقبول في الحروف المتصلة والمنفصلة جعل لها تناسباً مثالياً وجمالياً، وإن أي اختلاف في هذا التناسب هو خروج غير مألوف لا تقبله النفس، ولا العين معاً.

إن الخصائص التي تطرق لها الطيبي تمثل جوانب ذات أهمية كبيرة في مواصفات خطوط ابن البواب، ويُعزى ظهور هذه الخصائص إلى اشتغاله بالتصوير والتزييق، قبل اشتغاله بالخط، وكان لهذا تأثير في اكتساب خطوطه صفات جمالية سبق أن أبرزها في عمله الفني السابق، وكان لها تأثير مباشر على خطوطه تهنياً لخطوط ابن مقلة وتثقيحاً لها بإكسابها طلاوة وبهجة وقيل:

١- الطيبي، جامع محاسن كتابة الكتاب، جامعة الملك سعود، ط١، ٢٠١٣، الرياض، ص٢٦-٢٧.

٢- الحسيني، إيداء، التكوين الفني وفق أسس التصميم، ص٨٢-٨٣.

(بأنه دفع بالخط إلى الجمال أكثر من ابن مقلة، حتى طغت طريقته لحلاوتها على طريقة ابن مقلة)^١.

لقد ساعدت صفات الخط الفنية وعناصره التشكيلية التي تميز بها- المتمثلة بالخط اللين واليابس وصفاتهما- كثيراً على التعبير الجمالي المستقل، وأضافت قيمةً فنيةً على جميع المنتجات الإسلامية، فقد أكسبها الخط اللين إحساساً بالحركة، والانطلاق، والحيوية، التي توحى بالسعي الدؤوب للخط الذي يتميز بالرشاقة، أما الخط اليابس فقد أعطى لهذه الأعمال الفنية إحساساً بالاستقرار والثبات كما أنه يوحي بالسكون، والاتزان، ومثل ذلك نجد العديد من الأمثلة منها العمارة، والخزف، والكتب المخطوطة.

إنّ فن الخط العربي فن قائم بذاته، وإنه ككل فن مستقيم بذاته يقيم له منطقاً جمالياً، تحكمه بالضرورة خصائصه وأساليبه ومساره، فجمالية اللوحة الخطية ليست في جمالية الحروف وأشكالها فحسب؛ بل هي في جمال انتظام الشكل الذي يكوّنه الخطاط عبر تلك الحروف.

إنّ الخط العربي عند الفنان المسلم عبادة؛ لإيمانه بأن صنعته ليس مجرد تحكّمه بالأصابع في القلم، ف وراء ذلك الفكر الذي يسيطر على الجوارح، كما تحمل الكتابة العربية- على الرغم من تجردها- سحراً، وأسراراً؛ ذلك لأن ارتباط الصورة بالكلمة وثيق في عيني الرائي، وفي فكره، فيقول الشاعر جوته: " الصورة والكلمة في تفاعل دائم متبادل، لا تكف إحداهما بحثاً عن الأخرى"^٢.

إنّ الفروق التي تتميز بها شخصية عن أخرى، وهذا التنوع يجد فيه كل ذي ذوق ضالته ومتعته، فنتحقق لكل صانع صفاته وخصائصه، وفي هذا المعنى يقول (تيودور أدورنو) عند كلامه عن سر التأليف الموسيقي واصفاً إياه: (بأنه محاولة بلوغ الموضوعية عن طريق الذاتية)، والشيء

١- الحسيني، التكوين الفني وفق أسس التصميم، ص ٨٢-٨٣.

٢- شريف، محمد، اللوحات الخطية في الفن الإسلامي، المركبة بخط الثلث الجلي، دراسة فنية في خط الفن العربي، دار ابن كثير، (١٩٨٨م)، دمشق، ص ٢٩.

نفسه يحدث في فن الخط؛ فالعنصر (الجرافي) الذي هو الكتابة نفسها في الخط العربي يستوعب في قانون موضوعي، ورغم هذا لا يضع الطابع الشخصي بحيث تصبح الفروق الدقيقة بين خطاط وخطاط من دواعي الإمتاع أينما قابلناها في أي من أنحاء العالم^١.

والخط العربي هو أنبل الفنون البصرية في العالم الإسلامي، إنه كتابة القرآن الكريم، لذلك هو فن مقدس لا يضاهى؛ لأنه يمثل الشكل المرئي للكلمة الإلهية^٢، ولقد نفخ العربي في الحرف الحياة وحوله من جماد إلى نبات، تنبت عنه أغصان وأوراق وأزهار^٣.

إن ما يعني الخط العربي حقيقة أنه طوّر تماماً بُعديه الاتنين:

- العمودي: الذي يضيف على الحروف هيبتها الكبيرة.

- والأفقي: الذي يربط الحروف معا بانسياب متواصل^٤.

وإن الخط العربي فن محكوم بقواعد صارمة بالنسبة للشكل المميز للحرف، والنسب واستمرارية الإيقاع واختيار الأسلوب، ومن جهة أخرى، فإن إمكانية تشابك الحروف لا حدود لها، فتركيبية الانتظام الشديد والحرية القصوى هي التي تعطي الخط العربي هيئة الملوكية، ولا تتجلى الروح الإسلامية بهذا الشكل الكبير في أي فن من الفنون كما في هذا الفن^٥.

والخط ذلك المعنى الساكن، فهو إشارة كلها وقار بنيت على وضع معلوم، ثم هو سمة الإيمان

يجيش بتعظيم الخلاق^٦.

١- شريفي، اللوحات الخطية في الفن الإسلامي، ص ٢٩.

٢- مقالات في الفنون الإسلامية، ص ٧٩.

٣- زريق، معروف، كيف نعلم الخط العربي، دار الفكر، دمشق، (١٩٨٥م)، ص ٥٢.

٤- مقالات في الفنون الإسلامية، مشروع الترجمة المشترك بين معهد الفنون الإسلامية، جامعة البلقاء التطبيقية ومؤسسة آل البيت للفكر الإسلامي، (٢٠٠٤م)، عمان، ص ٨٠.

٥- المرجع نفسه، ص ٩٤.

٦- فارس، بشر، سر الزخرفة، المعهد الفرنسي للآثار الشرقية، (١٩٥٢م)، القاهرة، ص ٢٦.

الخط العربي هو مجموعة من الأشكال والعلامات الحسية البصرية المؤلفة التي تحمل المعنى اللفظي السمعي، تحمل المعنى المرتبط بالظاهر النسبي والظاهر المطلق كما تحمل المعنى المجرد والطبيعي^١، ويعرف الباحث الخط العربي بأنه: التمثيل الأمثل والتشكيل الأجمل للحروف والمعاني، وفق أسس وضوابط هندسية.

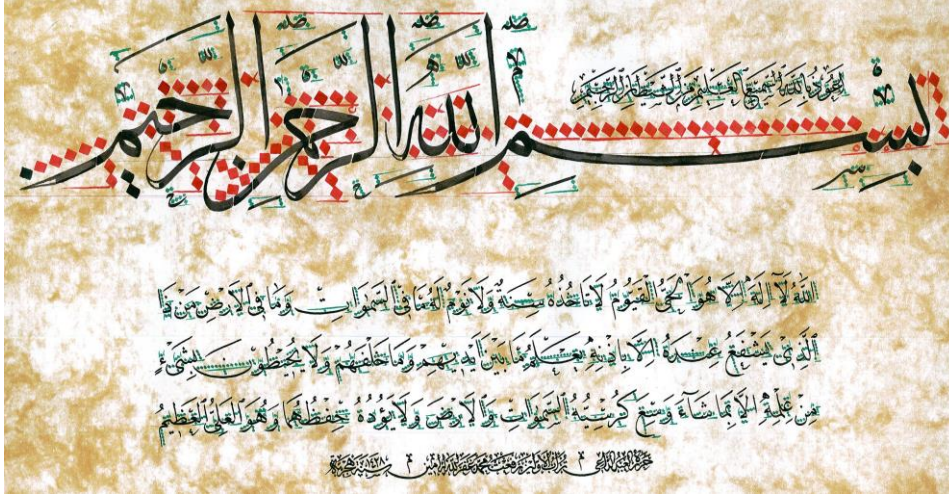
وبالنسبة إلى فن الخط، فإن مواصفات الخط المثالي تتلخص بما يأتي:

- أن يكون الخط مختزلاً لا يتطلب الكثير من المجهود والوقت والورق.
- أن تكون رموزه متباينة الأشكال، متباعدة قدر المستطاع، كي لا يقع القارئ في الالتباس.
- أن يرمز لكل صوت من أصوات اللغة برمز خاص به.
- أن تحتفظ حروفه بأشكالها، أيأ كان موقعها في الكلمة.
- أن تكون رموزه خالية من كل إشارة ثانوية كالنقطة والخط القصير أو أية علاقة أخرى^٢.

وهذا في غالبه يختلف عما هو عليه في الأعمال الفنية التي يكون فيها التكوين والتركيب عمود بنائها ومصدر جمالها، وهو قيمة جمالية تضاف إلى اللوحة، علاوة على الجمال الفعلي النابع من الحروف التي التزمت بضبط قواعد الخط وأسسها فيها.

١- بيده، الحبيب، صورة الإنسان الكامل (الخط العربي)، فعاليات أيام الخط العربي، وزارة الثقافة، (١٩٩٧م)، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، قرطاج، ص ١٤٢.

٢- يعقوب، إميل، الخط العربي، نشأته، وتطوره، مشكلاته، دعوات إصلاحه، ط١، جروس برس، (١٩٨٦م)، طرابلس، لبنان، ص ٤٥.



آية الكرسي كتبت بعدة أنواع من الخطوط العربية توضح ميزان الخط العربي وقواعده الفنية في الكتابة

لوحة مكتوبة بخطوط (المحقق والنسخ والإجازة) بخط الخطاط رفعت محمد البوايزه

المصادر والمراجع

- ابن البصيص وابن التوحيدي، شرح المنظومة المستطابية في علم الكتابة، تحقيق هلال ناجي في مجلة المورد، (١٩٨٦)، مج ١٥، العدد ٤، بغداد.
- البهنسي، عفيف، فن الخط العربي، دار الفكر المعاصر، (٢٠٠٥)، بيروت، دار الفكر، ط٣، دمشق.
- البهنسي، عفيف، جمالية الفن العربي، عالم المعرفة، (١٩٧٩م)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.
- بيده، الحبيب، صورة الإنسان الكامل (الخط العربي)، فعاليات أيام الخط العربي، وزارة الثقافة، (١٩٩٧)، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، قرطاج.
- الحسيني، إياد، التكوين الفني للخط العربي وفق أسس التصميم، دار الشؤون الثقافية العامة، (٢٠٠٢م)، بغداد، دار صادر، بيروت، جروس برس، طرابلس.

- شريقي، محمد، اللوحات الخطية في الفن الإسلامي، المركبة بخط الثلث الجلي، دراسة فنية في خط الفن العربي، (١٩٨٨)، دار ابن كثير، دمشق.
- شوقي، إسماعيل، الفن والتصميم، (١٩٩٨)، ط٢، القاهرة.
- الصايغ، سمير، الفن الإسلامي، قراءة تأملية في فلسفته وخصائصه الجمالية، دار المعرفة، (١٩٨٨)، بيروت، لبنان.
- الطيبي، جامع محاسن كتابة الكتاب، جامعة الملك سعود، ط١، ٢٠١٣م، الرياض.
- فارس، بشر، سر الزخرفة، المعهد الفرنسي للآثار الشرقية، (١٩٥٢م)، القاهرة.
- الكوفحي، خليل محمد، فن الخط العربي والتصميم، ط١، وزارة الثقافة، (٢٠٠٢م) عمان.
- مقالات في الفنون الإسلامية، مشروع الترجمة المشترك بين معهد الفنون الإسلامية، جامعة البلقاء التطبيقية ومؤسسة آل البيت للفكر الإسلامي، (٢٠٠٤)، عمان.
- يعقوب، إميل، الخط العربي، نشأته، وتطوره، مشكلاته، دعوات إصلاحه، (١٩٨٦م)، ط١، جروس برس، طرابلس، لبنان.

التعددية الثقافية، ودورها في البناء الثقافي
(الأردن نموذجاً)

الدكتور سالم ياسين الفقيه

مدير ثقافة محافظة الطفيلة/ الأردن

التقديم

تُشكّل الثقافة، في مجملها، مساحات واسعة للبحث والدّرس للوصول إلى معانٍ دقيقة، وتمثيلات واضحة، متّفق عليها عند مجمل شعوب العالم، وأصبح العالم يقيس تطوّر شعوبه، ورُقّيّه، ومواكبته للحضارة؛ بما تحمله ثقافته من تقدّم ورُقّيّ في الإنسان، أي أن المقياس غير المادي الذي نستطيع الولوج عن طريقه إلى تلك الشعوب، والحكم عليها، سلباً كان أم إيجاباً، هو الثقافة.

إذن، لا بد من الإيمان بأن الثقافة هي لغة الشعوب، والرابط الأساس والخفي بينها، كذلك لا بدّ من الإيمان بأن دينن الحضرة والتقدم لدى الأمم هو مواكبة التطورات، والأخذ بالتأثير والتأثير منها، ولك أن تقوّم حياتك كيف تشاء، آخذاً بعين الاعتبار أن الأمر منوط بك في نهاية الأمر، أفراداً كانوا أم جماعات.

غير أنّ المعارف الخلفيّة لدى الشعوب تختلف من مكان لآخر، وبمقدرة تلك الشعوب، وقابليتها للانفتاح على العالم؛ لتشكّل لديها ثقافات متعددة، تسهم بصورة مباشرة أو غير مباشرة في البناء الثقافي لتلك الشعوب في تلك الدول، فالتغيير قادم لا محالة، والتأثير سيكون على الإنسان أولاً، ولا مناص من الابتعاد عنه، ولا بدّ حينها أن نستبق التأثير بوضع توليفة ثقافية تتمسك بالماضي وتأخذ من الحاضر ما يتلاءم معها، وتبني للمستقبل! وإلا سيكون التجديد خبط عشواء، وليس لنا حينها إلا القبول بما نحن عليه.

من هنا جاءت هذه الورقة البحثية لتتناول (التعددية الثقافية، ودورها في البناء الثقافي، الأردن نموذجاً)؛ لأنّها وجدت أن الأردن إحدى الدول التي تمتاز بتعددية ثقافية، ومزيج مجتمعي كان له الدور الأكبر والأبرز في البناء الثقافي للدولة الأردنية بتقسيماتها الدينية والعرقية كافة، وعلى اختلاف موروثها، في بعض من جزئياته، على امتداد مساحاتها المنطقية، لا سيّما أننا نؤمن أن

الثقافة التي نريد هي ثقافة عربية إسلامية على العموم، وأنّ أيّ تجديد لا بدّ أن يحافظ على مكونين أساسيين من مكونات تلك الثقافة، هما: الإنسان، والعقيدة، فبغيرهما سيخرج التّجديد من قلبه، ليدخل في قالب التقليد، عندها سيتغير المنحنى، وستتجه بوصلة الثقافة نحو منظور آخر لا علاقة له بالإرث وما يحمله من عادات وتقاليد، تعدّ في الأصل ثوابت الإنسان في مكانه!

لقد تضمّنت الورقة البحثية الحديث عن التعددية الثقافية على النحو الآتي: وقفة على المصطلح، تناولت مفهوم التعددية الثقافية، دون الخوض مطولاً في تفاصيل المصطلح؛ حتى لا يتقل كاهل البحث، كما تناولت: الثّقافة، والبناء الثقافي، الأردن نموذجاً؛ للوقوف على مفهوم الثقافة، والبنية والبناء الثقافي للدولة الأردنية، متناولة ثلاثة جوانب من جوانب التعددية الثقافية، تمثلت في: ثقافة الجغرافيا، وثقافة المجتمعات من حيث السّكن (المجتمع الريفي، والمدني، والبدوي)، وثقافة الأجيال.

كذلك جاءت الورقة مشفوعة بخاتمة قدّمت أهم النتائج التي توصلت إليها من مثل؛ أنّ المجتمع الأردني مجتمع استطاع أن يحافظ على الهوية الثقافية، ويستثمر التعددية الثقافية في بناء دولة تركز على الإنسان وتعتمد عليه كمكون أساسي من مكوناتها الرئيسية.

وقد اعتمدت الورقة البحثية على مجموعة من المراجع والأوراق البحثية التي ساهمت في رفد فكرة البحث، لا سيّما أن التطبيق أخذ الدولة الأردنية نموذجاً، وهذا ما جعل الورقة تعتمد في نصفها الثاني على معرفة الباحث الخلفية، وأبرز تلك المراجع: مدخل إلى الأيديولوجيات السياسية، لأندرو هيود، والمتقف والثقافة، لزهير توفيق، والهوية والعنف وهم المصير الحتمي، لأمارتيا صن، والتعددية الثقافية العالمية في ضوء القيم الإسلامية للحوار الحضاري، لفاطمة سالم باجابر، وغيرها مما هو وارد في ثبت المصادر والمراجع.

وقفه على المصطلح:

في كثير من الأحيان يقف المتلقي مطولاً عند تحديد المصطلحات، وإذا ما أردنا الوقوف على إشكاليات المصطلحات بشكل عام لأي بحث أو دراسة فإن ذلك سوف يكون على حساب المادة أو متن الدراسة.

وهنا تجدر الإشارة إلى ما ذاهب إليه رسول حمزاتوف في " داغستان بلدي" إلى أن لكل منا نظارته، لكل منا رأيه! ولعل الانطلاقة والشروع في هذه الورقة في الحديث عن " التعددية الثقافية ودورها في البناء الثقافي" يكون منطلقه من هذا الأساس.

فالناس مع اختلاف أعراقهم وأجناسهم ودياناتهم وألوانهم، إلا أنهم يجتمعون كثيراً في ثقافات متعددة ومتنوعة في آن معاً، وليس بمقدور أي شخص أن يفرض معاني محددة لمصطلحات هي مساحات واسعة من البحث والدرس، ثم إن مفهوم الانغماس والانصهار بين المجتمعات هو خيط جامع لكل شعوب العالم، فليس بمقدور أي فرد كان إلا أن ينخرط في المجتمع مُحدثاً ما يُعرف بالتأثر والتأثير، فهو يأخذ من تلك المجتمعات ويعطي بقدر ما تكون العلاقات مترابطة وقوية، معتمداً في ذلك على مرجعياته الدينية والتاريخية وغيرهما...!!

وعليه، فإن التعددية الثقافية^(١) في أي بلد كان لا تستطيع أن تتحكم في التأثير والتأثيرات بالصورة التي قد تظهر جلية للعيان، أو التي ربما ترسخ الكثير من المتلقين عند الوقوف عند مفهوم التعددية!

فالأمر لا يعتمد على عملية حسابية مناطها الجمع والطرح، إنما الأمر في الأفراد والشعوب، ومدى قابليتهم للاستفادة من تعدد الثقافات، وما تحمله من عادات، وتقاليد، وضوابط وغيرها، غير

١- أبو سكين، حنان، مفهوم التعددية الثقافية، المجلة الاجتماعية القومية وما بعدها، م٥١، ع١، ٢٠١٤، ص١٢٩.

أنه- بالرغم من ذلك- فإن الدولة تستطيع أن تحافظ على كثير من هويتها من مثل؛ اللغة، والدين، إذ تستطيع تحديد اللغة الأم لها، وقد ذهبت الدول إلى تحديد لغتها، حفاظاً على الهوية، وإجبار المهاجرين إليها على الحديث بها لتكون اللغة الأم، أمّا موضوع الاستعمار فهو أمر مختلف وليس مدار الحديث عنه في هذه الورقة، ولا يخدم المصطلح، وأعني هنا الحديث عن لغة المستعمر عندما تحل مكان اللغة الأم.

وعليه، فإن المجتمعات المنفتحة على ثقافات العالم هي الأكثر تطوراً وتقدماً، وهي الأقل حدة في التفكير، والأوسع قابلية للآخر، وعلى العكس منها المجتمعات المنغلقة بذاتها المتشبثة بتعاليمها بعيداً عن العالم، فهي الأكثر تخلفاً عن ركب الحضارات والتكنولوجيا، لا سيّما أن العالم، ككل، أصبح متداخلاً بعضه في بعض، بعد هذا التطور الهائل في التكنولوجيا، والتعرف إلى حضارات وثقافات العالم، فلم يعد المكان شرطاً أساسياً لأمنح ذاتي بعداً ثقافياً جديداً، إنما الأمر قائم في البحث والدرس والتواصل بصورة مباشرة عن طريق العديد من طرائق التكنولوجيا، وهذا ما شهده العالم أثناء الفترة الأخيرة كتطور كبير في العلائق العالمية، إن جاز لنا التعبير!

ولأنني لا أريد أن أثقل كاهل البحث في الوقوف على المصطلح، سوف أقف عند الإطار العام للتعددية الثقافية، دون الخوض في تفاصيله الدقيقة، لأنني وجدت- بعد البحث والدرس- أن الوقوف على عموم المصطلح يخدم العمل دون التأثير على جوهره، خاصّة أنني سأخذ المملكة الأردنية الهاشمية نموذجاً لبناء ثقافي، أرى أنه من الجدير بالذكر الوقوف عليه، والإشارة إليه، والإشادة به!!

إن أولى المرجعيات الدينية التي يمكن الوقوف عليها والاستعانة بها والاستفادة منها هي القرآن الكريم، وقد بين القرآن الكريم ذلك في قوله تعالى: ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا

يزالون مختلفين ﴿^(١)﴾، كذلك في قوله تعالى: ﴿ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إنَّ في ذلك لآيات للعالمين﴾ ^(٢).

وهنا يتبين للمتلقي أن الناس وُجدوا على هذه البسيطة متعددين مختلفين في اللغة واللون وكل شيء، وتلك من آيات الله، أوجدها كما أوجد السماوات والأرض.

فالتعددية الثقافية هي "الكيفية التي يتعايش بها جماعات مختلفة الثقافات، وتمييزة في الملكية، والنفوذ داخل المجتمعات، ويكون لهم نتائج سياسي واقتصادي، وعلمي، ومذهبي، واجتماعي، ويتصرفون ويتفاعلون بناء على ثقافتهم، وأيديولوجياتهم، فتتكون هويات متعددة الخبرات، ويتم تناقلها بين المجتمعات، ويكون لها مسارات مختلفة إما القبول والتعايش المثمر دون انصهار، أو الرفض والصراع، والنزاع"^(٣).

وهذا التعريف ينطوي على التعددية الثقافية العالمية بشكل عام ليصبح التعدد الثقافي: "التراث المشترك للإنسانية، وينبغي الاعتراف به، والتأكيد عليه لصالح الأجيال الحاضرة والمستقبلية"^(٤).
وليس بالضرورة أن يأتي معنى التعددية بالاختلاف، بما يحمله من معانٍ سلبية، فهناك أهمية كبيرة للمعتقدات والقيم وأساليب الحياة، وعليه يستوجب على الدولة تقديم الحماية والدعم للثقافات المتعددة، لا سيما ممن تترك أثراً إيجابياً لدى اندغام شعوبها واندماجها.^(٥)

إذن، فالتعددية الثقافية وجه جديد لحياة جديدة، تحمل بين جنباتها أنماطاً وسلوكيات متباينة تتعلق بالدين، واللون، والعادات والتقاليد، وطرائق التفكير، والتأثر والتأثير وغيرها مما يشكل البنية

١- هود، الآية: ١١٨.

٢- الروم، الآية: ٢٢.

٣- باجابر، فاطمة سالم، التعددية الثقافية العالمية في ضوء القيم الإسلامية للحوار الحضاري (دراسة تحليلية)، المجلة العلمية لكلية التربية، جامعة أسيوط، ٣٧، ٢٤، ٢٠٢١، ص ٣٦٥.

٤- المصدر نفسه، ص ٢٦٥.

٥- للاستزادة انظر: هيود، أندرو، مدخل إلى الأيديولوجيات السياسية، تر: محمد صفار، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط ١، ٢٠١٢، ص ٣٧٧.

الثقافية للإنسان والمكان معاً، فجغرافية المكان أيضاً لها دور كبير في البناء الثقافي للإنسان، وقد أشار إلى ذلك ابن خلدون في مقدمته، فابن السهل مختلف عن ابن الجبل، وكما قيل: الإنسان ابن بيئته!!

إنّ الحديث عن التعددية الثقافية يأخذ في مجمله جانبين: الأول إيجابي، والآخر سلبي، بسبب ما تحدته هذه التعددية من مشاكل عرقية، ودينية، وسياسية، داخل المجتمعات، غير أننا بصدد الوقوف على الأثر الإيجابي للتعددية الثقافية، ودورها في البناء والفسيفساء الثقافية، آخذين المملكة الأردنية الهاشمية نموذجاً لتلك التعددية الثقافية.

الثقافة والبناء الثقافي، الأردن نموذجاً:

إنّ الحديث عن الثقافة حديث واسع وليس بمقدور أي شخص أن يفرض سلطة مفهومه على الآخر، فيما يتعلق بالثقافة، غير أنّ المتلقي يستطيع أن يقدم معنى شمولياً للثقافة باستخدام مرجعياته الخلفية ومعرفته، وسعة اطلاعه، إضافة إلى تجربته الذاتية، ولسنا نخطئ إن قلنا: إنّ أي تعريف للثقافة ينسحب عليها وفق منظومة التعريف للثقافة، غير أنني أذهب إلى أنّ الثقافة هي الحياة، متمثلة في البناء الإنساني المتضمن النشأة والتربية في مراحل العمر المختلفة، ثم بعد ذلك العادات والتقاليد والأعراف، والتعاليم الدينية والدينية، والأساليب والممارسات، والتأثر والتأثير، إضافة إلى الدربة في الاختصاصات أو في الحياة.

إنّ، الثقافة هي كل ما أنتجه الإنسان، بل هي المضاف الإنساني للطبيعة، والثقافة كذلك هي كل ما يتبقى لدينا بعد أن ننسى كل ما تعلمناه.

أما البناء الثقافي فأنّه يشي بمفهومه العام إلى: الترتيب والتنسيق والتنظيم، فلا بدّ من وجود قواعد ثابتة راسخة يقف عليها العمران، ويستند إليها البناء بشكل عام، ومن هنا كان تعدد الثقافات في المملكة الأردنية الهاشمية يشكل بيئة خصبة لتكوين الإنسان تكويناً ثقافياً، وعند الوقوف على

التعددية الثقافية ودورها في البناء الثقافي، آخذين الأردن نموذجاً على ذلك، فإنه لا بدُّ لنا من السير في اتجاه التعددية بعيداً عن التنوع، حتى لا يختلط الأمر، ونذهب بعيداً عن رؤية الورقة البحثية وهدفها؛ لأنَّ "التنوع في مضمونه أغنى من التعدد، فهو يشير إلى اختلاف المعايير والرؤى المنهجية بما يتجاوز الاختلاف، الذي يوحي بتباين مضمونه بين المجتمعات، التي تزداد تمايزاً بتعدد الأمم، وتمايز تشكيلاتها الاجتماعية والاقتصادية، خاصة في الكيانات الصغرى، التي تعيش هاجس الهوية، خوفاً من ذوبانها في الكيانات الأكبر، كحال الأقليات الإثنية والدينية هنا وهناك، وهي ثقافات وجماعات استيقظت أخيراً على إيقاع الصراع الثقافي والحضاري، الذي دق ناقوسه انهيار العقائد السياسية الكبرى، التي وحدت الكيانات الكبرى، بالرغم من تنوعها الحضاري والثقافي، توحيداً إيديولوجياً، بالرغم من الثورة التكنولوجية والاتصالات..."^(١).

غير أن تلك الحالة لا تنطبق على البناء الثقافي للدولة الأردنية، وليس لها هذا التأثير الذي قد يذهب إلى التخوف من إذابة الهوية أو صهرها، كما لا يندرج تحتها تلك التقسيمات التي تطلب إعادة النظر في الكائنات البشرية" هل ينبغي تصنيفهم وفق التقاليد الموروثة، خصوصاً الدين الموروث، للمجتمع الذي يولدون فيه، والنظر إلى تلك الهوية غير المختارة باعتبار أنَّ لها أولوية آلية على جميع الانتماءات الأخرى الخاصة بالسياسة والمهنة والطبقة والنوع واللغة والأدب والمجتمع، وعلاقات أخرى كثيرة؟ أم ينبغي أن يتم فهمهم بوصفهم أشخاصاً لهم انتماءات وعلاقات عديدة يختارون هم أنفسهم أولوياتهم من ضمنها فيكونون مسؤولين بناء على الاختيار المنطقي؟^(٢)

وعليه، فإن تناول الورقة البحثية للتعددية الثقافية ودورها في البناء الثقافي، الأردن نموذجاً،

يفتت المصطلح إلى لبنات ثقافية تشكل في مجملها البناء الثقافي والخريطة الفسيقائية للدولة

١- توفيق، زهير، المتقف والثقافة، وزارة الثقافة الأردنية، مكتبة الأسرة الأردنية، ٢٠١٥، ص ٦٣.

٢- صن، أمارتيا، الهوية والعنف (وهم المصير الحتمي)، تر: سحر توفيق، عالم المعرفة، الكويت، ع ٣٥٢، ٢٠٠٨، ص ١٥٢.

الأردنية، والتي تضم الحديث عن الأعراق، وثقافة الطبقات، ومكانة الجغرافيا، وثقافة الأجيال، والنسيج المجتمعي، وأعني هنا النسيج الديني، وثقافة المجتمع من حيث أماكن سكناهم (الريفي، والمدني، والبدوي)، وسوف أفق في هذه الورقة عند ثلاثة جوانب من جوانب التعددية الثقافية، رأيت أن لها الأثر البارز في البناء الثقافي الأردني، وهي: ثقافة الجغرافيا، وثقافة المجتمعات من حيث السّكن، الريفي، والمدني، والبدوي، وثقافة الأجيال.

أولاً: ثقافة الجغرافيا:

عند الحديث عن ثقافة الجغرافيا كمكون أساسي من مكونات البناء الثقافي في الدولة الأردنية، فإننا نقصد بذلك الجنوب والشمال للدولة الأردنية، والذي قاد إلى ذلك طبيعة المكان، واختلاف العادات والتقاليد في كل من شمال الأردن وجنوبه، وكما هو معلوم، فإن الإنسان ابن بيئته، فمن المعروف أن شمال الأردن يتميز بسهولة أراضيه، وخصوبة تربته، وهذا ينعكس حتماً على نمط معيشة الإنسان هناك، بينما جنوب الأردن يتشكل بتضاريسه الصعبة والمتنوعة في آن معاً، بين الصحراء، والجبال، والبحار، حيث البحر الميت، وخليج العقبة، إضافة إلى أنّ خصوبة التربة وشح المياه تقل بصورة واضحة هناك.

وعليه، فإن المنتبغ لنمط المعيشة بين شمال الأردن وجنوبه وأساليبيها وطرائقها، يجد أنها مختلفة نوعاً ما؛ ويعزو ذلك إلى عدة أمور تتمثل في: قرب الشمال من الحدود ووقوعها على مقربة من سوريا والعراق، وقرب الجنوب وتأثره بالجزيرة العربية لا سيما المملكة العربية السعودية، ومن هنا تتولد الثقافات ويبدأ التأثير والتأثير بحكم الجوار، هذا من جانب، ومن جانب آخر، فإن طبيعة المكان أثرت حتى العادات والتقاليد التي تشكل البناء الثقافي، فعلى سبيل المثال يعرف في جنوب الأردن السامر، ويشتهر ليصبح علامة فارقة في تاريخ المنطقة وثقافتها وإرثها، بينما تشتهر الدبكة في شمال الأردن، والمنتبغ لهذه الحالة يجد أن البيئة الجنوبية حتمت على الإنسان هناك أن يختار

مأثوره بما يناسب معيشته وبيئته، حتى في طلب العيش كانت الحياة أشقى وأصعب في جنوبه من شماله، فما يحتاجه ابن الجنوب من وقت لتهيئة عيشه، هو أضعاف ما يتطلبه الإنسان في الشمال، وهكذا دواليك.

إنَّ المتتبع لاختلاف العادات والتقاليد بين أبناء الشمال والجنوب في الأردن، واختلاف أنماط المعيشة واللهجة، يستطيع أن يضع فروقات واضحة للعيان في كل شيء، بدءاً من اللفظ وأسلوب الحوار، حتى أن الأمر ليصل إلى حدة الصوت، وكل التفاصيل التي قد تمس ثقافة العيش بصورة مباشرة أو غير مباشرة، وهذا كان في جلّه لفترات وأزمان ليست بالبعيدة، غير أن الانفتاح الذي عاشه أبناء الدولة الأردنية منذ أكثر من أربعين سنة منصرمة أوجد اندغاماً واندماجاً ثقافياً، استطاع أن يجعل تلك الفروقات - إن جاز لنا التعبير - تنصهر بعضها ببعض، والأمر عائد إلى التعليم أولاً عن طريق الجامعات الأردنية، ثم إلى الهجرات المكرورة، وبنسب عالية جداً، بحثاً عن الرزق، وطلباً لإيجاد بيئة جديدة تكون أقل قسوة من البيئة الجبلية والصحراوية.

وهذه الحالة دمجت المجتمعات بعضها ببعض، وأوجدت بصورة غير مباشرة بناء ثقافياً مزج بين عادات الإنسان في جنوب الأردن وشماله وتقاليد وتعاليمه، دون أن يكون هنالك أي مساس بثوابت المجتمعين، وإن كانا متقاربين من ذي قبل.

إضافة إلى ذلك، تجدر الإشارة إلى أنّ وجود الشركات في جنوب الأردن، أو لنقل في عموم الجنوب، أتاح الفرصة لأبناء الشمال العمل في الجنوب، لتصبح عملية البناء الثقافي في الأردن عملية تبادلية شكلت كثيراً من أسس البناء الثقافي، وأصبح الإنسان الأردني يحمل معه العديد من الأبعاد الثقافية وما تتضمنه من عادات وتقاليد وغيرها، عند عمله واستقراره في تلك المناطق.

ثانياً: ثقافة المجتمعات من حيث السّكن (المجتمع الريفي، والمدني، والبدوي):

إنَّ أهم ما يُميز المجتمع الأردني وجود هذه التَّوليفة الثقافية المتشكلة من تعدد المجتمعات الريفية والبدوية والمدينة، على حد سواء، وليس الحديث هنا بمعزل بين هذه الثقافات المجتمعية، أي أنه لا توجد فواصل أو حدود تفصل بين هذه الثقافات المتشكلة من الريف والمدينة والبُداء. ولعل صغر حجم مساحة الدولة الأردنية جعل الاندماج الثقافي والتعددية الثقافية المنبثقة عن ثقافة المجتمعات، من حيث السكن، تظهر بصورة كبيرة، حتى إنَّ المتلقي يستطيع أن يلمس تلك الفروقات، سواء أكانت في أنماط المعيشة والحياة، أم في العادات والأعراف والتقاليد. وحتى تكون الصورة أكثر وضوحاً، وأقرب إلى عقلية المتلقي، سوف أضرب مثلاً على تلك الحالة تتمثل في محافظة الطفيلة الهاشمية، وهي إحدى محافظات المملكة الأردنية الهاشمية، تقع إلى الجنوب من المملكة، وتبعد عن العاصمة عمان مائة وتسعين كيلومتراً تقريباً إلى الجنوب، وتمتاز هذه المحافظة، بطبيعتها وتضاريسها الصحراوية، والجبليّة، والغورية أو الشفا غورية. أما ما يتعلق بهذه المحافظة من ثقافة المجتمعات، فإن بوابة الدخول إليها مجتمع بدوي، ويتمثل هذا المجتمع في كل من: الحسا وجرف الدراويش، وهما منطقتان تتركز فيهما الحياة البدوية، بصحرائها وإبلها، وحرّها وقرّها والإنسان فيها هو ابن بيئته، ولد وعاش وترعرع فيها، محافظاً على إرثها وتاريخها وثقافتها التي شكلت حياته، وفق معطياتها هي، غير أنه لما أتيحت وسنحت له الفرصة أن يستوعب ثقافات ومعارف جديدة كان على قدر من الإلمام بها، مع حفاظه على مرتكزات بيئته الصحراوية، بيئة البدو، بكافة تفاصيلها وتعاليمها. ثم هنالك في محافظة الطفيلة المجتمع الريفي، ويتمثل في مجموعة من مناطق المحافظة من مثل؛ عيمة وارحاب، والعين البيضاء، وغرندل، وبصيرا، والقادسية، وضانا، وجميع تلك الأماكن قروية، تتميز ببساطة مساكنها، وسلاسة أهلها، وجديتهم في العمل بروح الفريق، معتمدين في ذلك

على ثقافتهم الدينية المبنية على التسامح والمحبة، وحب الخير، حتى إن الأمر وصل بهم إلى بناء مدارسهم ومساجدهم بأنفسهم، لتصبح تلك القرى علامة فارقة في التكافل والتكاتف.

وما أن طفقت الحياة بالنمو والتسارع نحو العلم والتكنولوجيا، حتى كانت البذرة لدى هذه القرى على استعداد تام لبناء ثقافة جديدة واستقبال غيرها، كان ديدنها العلم والمعرفة، حتى أصبحت إحدى تلك القرى "بصيرا"، أعلى نسبة في حملة الشهادات العليا على مستوى المملكة الأردنية الهاشمية، مقارنة بعدد السكان، وعليه، كانت اللغة بفصاحتها والشعر بأسلوبه وعموده، والقصة والرواية بعناصرهما، علامة فارقة لدى إنسان بلدة بصيرا، كما هي باقي مناطق المحافظة وقراها، وهنا نستطيع القول: إن الانفتاح الذي سلكه الإنسان في تلك المناطق قادهم إلى معرفة جديدة، شكل منها أبعاداً ثقافية جديدة، بنى عليها معارفه التي كانت سبباً رئيساً ومباشراً في بنائه الثقافي.

وعند الحديث عن الجانب الأخير في المحافظة، المتمثل في المجتمع المدني، فإن الحديث يذهب إلى مركز المحافظة أو قصبته، فمراكز المدن والمحافظة هي الأوفر حظاً في التعليم، والسكن، والتجارة، وكل مفردات الحياة والمعيشة، وهي الأقرب لتعدد الثقافات، والأكثر تأثراً وتأثيراً أيضاً، فمن الطبيعي جداً أن تكون وجهة الجميع، سواء أكان ذلك للتعليم، أم للعلاج، أم للتجارة... إلخ.

وعليه، فإن أثر تلك المجتمعات الريفية والبدوية والمدنية سيندمج بعضه ببعض، لا سيما أن المسافة بين تلك المجتمعات قريبة جداً من بعضها البعض، فلا تتجاوز أبعد نقطة فيها عن مركز المحافظة أربعين كيلو متراً، مما يجعل الوصول إلى المركز وباقي المناطق سلساً دون مشقة، حتى غدت تلك المجتمعات مجتمعاً واحداً، اتفق ضمناً على ثوابت دينية، وأخلاقية، وثقافية... إلخ.

إذن، إنَّ ثقافة المجتمعات من جهة السكن، والمتمثلة في المجتمع الريفي، والمجتمع المدني، والمجتمع البدوي، استطاعت أن تكون جزءاً من البناء الثقافي للدولة الأردنية، عن طريق تعددية ثقافية كانت تقدم للإنسان سبيلاً نحو الانخراط في المجتمعات، دون المساس بالثوابت الوطنية والتاريخية للإنسان والمكان معاً، ولعل ذلك عائد إلى التعاليم الدينية التي يمتلكها المجتمع ويلتزم بها، إضافة إلى وعيه بالبيئات الثقافية، والوقوف على الغث والسمين منها.

ثالثاً: ثقافة الأجيال:

إنَّ الطبيعة الكونية تُحتم على الانسان ألا تكون الأجيال واحدة، وإلا لأصبحت الحياة بتعاليمها مكرورة لا تنبئ إلا عن ثقافة واحدة وعادات متقاربة حد التلاصق، ومن أجل ذلك نجد أن النشء والجيل لا يعول على الجيل السابق كثيراً، آخذاً بعين الاعتبار أن لكل زمان دولة ورجال، وتلك حقيقة لا مناص منها!!

غير أنَّ الراسخ لدى الشعوب، أن كلَّ جيل يحمل معه ثقافته بكافة تفاصيلها، ارتضيها أم لم يرتض منها شيئاً، والجدير بالذكر أنَّ أجيال الدولة الأردنية تضم قرابة الثلاثة أجيال، بدءاً من تأسيس الدولة حتى الاحتفاء بمئويتها في العام ٢٠٢١، ولعلَّ الحديث عن الجيلين الأولين في المرحلة الأولى والثانية من الدولة الأردنية كانا يعتمدان على نمط مغاير ومختلف في الثقافة والتفكير، وكل شيء، فالجيل الأول بني على عاتقه تأسيس الدولة، ووضع ثوابتها، بينما عني الجيل الثاني ببنائها، والمضي في تقدمها وتطورها ومواكبتها لركب الحضارات والثقافات، وقد حمل كل من الجيلين تلك الثوابت الثقافية المتعددة حتى الجيل الثالث الأخير، غير أن الجيل الثالث الأخير واكب التطور التكنولوجي، ونستطيع القول إنه جيل التكنولوجيا والمعرفة، وقد استطاع أن يقف على مسيرة الجيلين السابقين، ويشكل مع مواكبته لتكنولوجيا العالم تعددية ثقافية أرساها الآباء

والأجداد في الدولة الأردنية، وبنى عليها بناء ثقافياً، تميز بحفاظه على الإرث والمورث الثقافي بصيغة حديثة.

وعليه، فإن ثقافة الجغرافيا، وثقافة المجتمعات من جهة السكن، والمتمثلة في المجتمع الريفي، والمدني، والبدوي، كذلك ثقافة الأجيال استطاعت جميعها أن تُكوّن لدى المجتمع الأردني تعددية ثقافية، شكلت معارف خلفية كان لها الدور الأكبر والأبرز في إيجاد بناء ثقافي أسهم كثيراً في وضع الدولة ضمن منظومة الشعوب المتحضرة، المواكبة لركب الثقافات والحضارات، على مستوى العالم.

الخاتمة:

لقد تبين من هذه الورقة البحثية ما يأتي:

- مصطلح التعددية الثقافية، مصطلح واسع، وليس بمقدور أحد أن يحدد تعريفاً واحداً دقيقاً له، كما هو الحال مع مفهوم الثقافة، غير أنّ الورقة خلصت إلى أنّ الثقافة تمثل نمط الحياة بكافة جوانبها، كمفهوم تقريبي لها.
- الدولة الأردنية تتمتع بتعددية ثقافية طوّرت فكر المجتمعات، دون أن يكون هنالك تأثير على المنظومة الثقافية التاريخية الوطنية، والدينية، مع تنوعها.
- المجتمع الأردني استطاع أن يحافظ على الهوية الثقافية، ويستثمر التعددية الثقافية في بناء دولة تركز على الإنسان وتعتمد عليه كمكون أساسي من مكوناتها الرئيسية.
- في عالمنا العربي والإسلامي لا نستطيع أن نقف في وجه التيارات الجارفة (ثقافة وسياسة واجتماعاً... إلخ)، فنحن في عالم يشهد طفرة تكنولوجية كبيرة، كما يشهد تطوراً شاملاً يعم

البشرية، وليس لنا أمام ذلك إلا أن نكون إحدى هذه المكونات، بل لا بد لنا من إيجاد آفاق معرفية ثقافية جديدة، تكون لنا بديلاً عما ألفناه، يتعايش معها جيل جديد يرفض أن يكون له ما كان للأباء والأجداد، وقد استطاعت الدولة الأردنية الحفاظ على هذه التوليفة الثقافية.

- جوانب التعددية الثقافية المتمثلة في: ثقافة الجغرافيا، وثقافة المجتمعات من جهة السكن (المجتمع الريفي، والمدني، والبدوي)، وثقافة الأجيال، شكّلت نموذجاً للبناء الثقافي والتعددية الثقافية في الدولة الأردنية.

المصادر والمراجع

- أبو سكين، حنان، مفهوم التعددية الثقافية، المجلة الاجتماعية القومية وما بعدها، م ٥١، ع ١، ٢٠١٤.
- باجابر، فاطمة سالم، التعددية الثقافية العالمية في ضوء القيم الإسلامية للحوار الحضاري (دراسة تحليلية)، المجلة العلمية لكلية التربية، جامعة أسيوط، ٣٧، ع ٢، ٢٠٢١.
- توفيق، زهير، المثقف والثقافة، وزارة الثقافة الأردنية، مكتبة الأسرة الأردنية، ٢٠١٥.
- صن، أمارتيا، الهوية والعنف (وهم المصير الحتمي)، تر: سحر توفيق، عالم المعرفة، الكويت، ع ٣٥٢، ٢٠٠٨.
- هيود، أندرو، مدخل إلى الأيديولوجيات السياسية، تر: محمد صفار، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط ١، ٢٠١٢.

صورة الفرنجة بين ابن القيسراني وابن منقذ زمن السلم

الأستاذ الدكتور سلامة هليل الغريب

قسم اللغة العربية وآدابها - كلية الآداب

جامعة الطفيلة التقنية

sal_alghareeb@yahoo.ca

الملخص

يهدف هذا البحث إلى الوقوف على تجربتي ابن القيسراني في ثغرياته، وأسامة بن منقذ في مروياته عن الفرنجة، وبيان نظرة كلٍ منهما تجاه الفرنجة في زمن السلم، وتفسير وجوه التلاقي والافتراق بين تجربتيهما، وتعليل سبب إعجاب ابن القيسراني بالفرنجة في ثغرياته، وكذلك تعليل سبب ذم ابن منقذ للفرنجة والإزاء بهم، وتوضيح وجهة نظر كلٍ منهما، وبيان طبيعة العلاقات الشخصية التي تربط بين الأديبين والفرنجة في زمن السلم، وإظهار مدى أثر الأخلاق الإسلامية في تغيير طباع الفرنجة.

Abstract

A Picture of the Franks between Ibn al-Qaisrani and Ibn Munqidh in Times of Peace

This research aims to examine the experiences of Ibn al-Qaysrani in his Thaghariyyat and Osama bin Munqidh in his narrations about the Franks, to explain the view of each of them towards the Franks in peacetime, to explain the aspects of convergence and divergence between their experience and to explain the reason for Ibn al-Qaysrani's admiration for the Franks in his Thughariyyat, as well as to explain the reason for the disparagement and disdain of Osama Bin Munqidh to the Franks. The research seeks to clarify the point of view of each of them, explaining the nature of the personal relationships that bind the two writers and the Franks in times of peace, and showing the extent of the impact of Islamic morals in changing the character of the Franks.

صورة الفرنجة بين ابن القيسراني⁽¹⁾ وابن منقذ⁽²⁾ زمن السلم

يبقى الأدب دائماً صاحب الفضل في حفظ التراث، وما يدور في فلكه من معارف وعادات وتقاليد وطبائع، فالأدب ميدان رحب في بيان مآثر الأمم وذم أخلاقها، فالأديب يحاكي المؤرخ في رصده للحوادث، إلا إن الأديب يوثق بالعواطف والمشاعر والأحاسيس الإنسانية، وبلغه شاعرية فيها طاقات من الخيال والتصوير، وعندما نقول لغة شعرية فإننا حينئذٍ نخص الشعر وميدانه، وعند ذكر اللغة الشاعرية يتعدى الأمر إلى بعض نماذج من النثر فارقت مألوف الكلام العادي، وارتقت في سلم بلاغة النظم.

ومهما يكن من أمر الأدب فإن الشاعر لا يجاريه الكاتب في رسم صورته وبلاغة عباراته، ومن حسن الطالع أن ابن القيسراني وابن منقذ كلاهما شاعر، وقد عاشا عيشة ماجد في ميدان البطولة والنظم.

١- الأديب أبو عبد الله محمد بن نصر بن صغير القيسراني العكاوي، ولد بعكا بلدة على ساحل بحر الروم، سنة ٤٨٧هـ، ونشأ بقميسارية فنسب إليها، ثم انتقل عنها بعد استيلاء الإفرنج على بلاد الساحل، صاحب التطبيق والتجنيس، وناظم الدر النفيس، ملك القبول من القلوب والرغبة من النفوس... تنقل بين مدن الشام والعراق ودخل المناطق التي كانت في يد الفرنجة كمدينة أنطاكية، ومدح القادة والملوك، وحمل لواء شعر الحرب، وتوفي في دمشق سنة ٥٤٨هـ. انظر ترجمته في الأصفهاني، العماد الكاتب (٥٩٧هـ): خريدة القصر وجريدة العصر، تحقيق د. شكري فيصل، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق، الطبعة الهاشمية، دمشق، ١٣٧٥هـ/١٩٥٥م، قسم شعراء الشام، ج ١، ص ٩٦. انظر: الحموي: (٦٢٦هـ / ١٢٢٨م): معجم الأديباء، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١، ١٩٩٣، ج ٦، ص 2654.

٢- الأمير مؤيد الدولة أبو المظفر أسامة بن مرشد بن علي بن مقلد بن نصر بن منقذ، ولادته في سنة ٤٨٨هـ، قال في حقه العماد الأصفهاني: "أسامة كاسمه في قوة نثره ونظمه، يلوح من كلامه أماره الإمارة، ويؤسس بيت قريضه عمارة العبارة... حلو المجالسة، حالي المجالسة، ندي الندى بالفكاهة، عالي النجم في سماء النباهة"، تتل بين قلعة شيزر (وهي قلعة تشتمل على كورة بالشام قرب المعرة بينها وبين حماة اليوم، وسطها نهر الأردن عليه قنطرة في وسط المدينة أوله من جبال لبنان، تعد في كورة حمص وهي قديمة. انظر: معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م، ج ٣، ص ٣٨٣) ودمشق والقاهرة وحصن كيفا (وهو بلدة وقلعة عظيمة مشرفة على دجلة بين آمد وجزيرة ابن عمر من ديار بكر. انظر معجم البلدان، ج ٢، ص ٢٦٥) له العديد من المؤلفات الأدبية والبلاغية وديوان شعر مطبوع، توفي سنة ٥٨٤هـ، ودفن في جبل قاسيون بدمشق. انظر: خريدة القصر: قسم شعراء الشام، ج ١، ص ٤٩٨. انظر: معجم الأديباء، ج ٢، ص ٥٧١.

وقد تنوعت نظرة الأدباء^(١) المسلمين للفرنجة بمخالطتهم ودخول مدنهم بين معجب بجمال نسائهم، وآخر يذمّ طباعهم، ويحذّر من مخالطتهم^(٢)، ومن اللافت للنظر أن تجربة ابن القيسراني أثناء مخالطته للفرنجة جاءت معبرةً عن الجوّ العام للحياة الإنسانية، ومتعاليةً على النزاعات والحروب، مؤثرةً للتعايش في أبهى حلله: من الإعجاب بالآخر والتعبير عن ذلك الإعجاب بالمقطعات الشعرية الرائقة التي تكشف عن مدى إنسانية ابن القيسراني، وتقديره للجمال والحسن حتى لو كان من جهة أعداء الأمة، فقد وصف جمال الإفرنجيات وأناقة الحسنات، وعلّق في حبّ إحداهن، وعبر عن ذلك، ولم يتحاش ذكر ذلك في شعره، وأعجب كذلك بمناسباتهم الاجتماعية كالأعياد والأفراح، ووصف رجال الدين ولباسهم وتمنى أن يحل مكانهم في قُدّاسهم ليسعد بالنظر

١- الدراسات السابقة:

ذكر ياقوت الحموي في مقدمة كتابه معجم البلدان عبارة يسلط فيها الضوء على التأليف والإبداع، ويبغض فيها التكاسل والتواكل، ويحث فيها الأدباء على خوض ميادين العلم ولو طُرقت المواضيع من قبل، قائلاً: "يقول من تفرع أسماغه: كم ترك الأول للآخر، وما أحسن ما قال أبو عثمان: ليس على العلم أضرّ من قولهم: لم يترك الأول للآخر شيئاً فإنّه يُفترّ الهمة، ويضعف المنة أو نحو هذا من القول"، الحموي، معجم البلدان، ج١، ص١٠-١١.

فقد تعددت الدراسات التي تناولت أدب الحروب الفرنجية، ولكن ما يهمننا منها ما كان موضوعه عن صورة الآخر في أدب تلك الحقبة، فمن تلك الدراسات:

١- صورة الصليبيين في الأدب العربي، عبد القادر شريف عبد الله أبو شريعة، الجامعة الأردنية ١٩٧٧/١٩٧٨ رسالة ماجستير.

٢- كتاب الاعتبار لأسامة بن منقذ دراسة تحليلية: إعداد براءة محمد السقرات، رسالة ماجستير، جامعة مؤتة، ٢٠١١م.

٣- صورة الصليبيين بالشام في ضوء مذكرات أسامة بن منقذ، محمد نصري، جامعة سيدي بلعباس - الجزائر، المجلة الجزائرية للبحوث والدراسات التاريخية، م٥، ع١٠٤، ٢٠١٩م.

٤- صورة الآخر في التراث العربي الإسلامي (العلاقات مع الإفرنج في رحلة ابن جبير)، د. عيسى محمود عسود العزام، مجلة القادسية للعلوم الإنسانية، م١٣، ع١٤، ٢٠١٠م.

٥- الصورة في شعر ابن القيسراني: عناصر التشكيل والإبداع، حسام تحسين ياسين سلمان، رسالة ماجستير، جامعة النجاح، ٢٠١١م.

٦- الصورة الفنية في شعر ابن القيسراني، إبراهيم عبد الكريم البطوش، رسالة ماجستير، جامعة مؤتة، ٢٠١١م.

٢- انظر العزام، عيسى محمود عسود: صورة الآخر في التراث العربي الإسلامي (العلاقات مع الإفرنج في رحلة ابن جبير)، مجلة القادسية للعلوم الإنسانية، م١٣، ع١٤، ٢٠١٠م، ص٩٧.

للحسان عن قرب، كما وصف مدى إعجابه بفن العمارة، خاصة أماكن العبادة لديهم، فوصف تلك المباني، وأدق في تصوير زخرفتها، وقد حسد أسرى المسلمين لدى الفرنجة، وتمنى أن يحلّ مكانهم في الأسر؛ لكي لا يبعد عمّن أحبّ وعشق؛ فالمتلقي لثغرياته تساوره الرغبة في النظر إلى تلك المشاهد التي سبت عقل ابن القيسراني.

أمّا المنتبّع لما كتبه أسامة بن منقذ في سيرته فكان بمثابة النقد السلبي للفرنجة، فلا تجد فيهم فضيلة سوى الشجاعة، طُبعوا على الدّياثة وعدم الغيرة، وهم كذلك لا يهتمون بالنظافة الشخصية، يغلب عليهم طبع السذاجة والجهل، وقد ساق جملة من الأمثلة بيّن فيها سوء طباعهم، وتقشي الجهل فيهم.

ولا أدري لِمَ لَمْ يرَ ما رآه ابن القيسراني فيهم من حُسنٍ وجمال؟ ربّما يكون السبب كامناً في طبيعة تجربة كلا الرجلين، فابن القيسراني شاعر عاشق صاغ الكثير من الغزل في ديوانه أثناء تجواله بين الشام والعراق، بينما ابن منقذ كان قائداً عسكرياً^(١) لا مجال للغزل في حياته بل طبع شعره طابع الحزن والألم، وقد تكون هذه المذكرات قد دوّنت في آخر سنّي عمره، وقد عبّر عن ذلك متبرّماً من سنّ الشيخوخة قائلاً: "فلما توقّلتُ ذروة التسعين، وأبلاني مرّاً الأيام والسنين، صرت كجواد العلاف لا الجواد المتلاف، ولصقت من الضعف بالأرض، ودخل من الكبر بعضي في بعض، حتى أنكرتُ نفسي، وتحسرتُ على أمسي"^(٢)؛ لذا لم يجد من اللائق أن يختم عمره بالغزل والإعجاب بمجتمع أعداء الأمة.

تشبيب ابن القيسراني بالفرنجيات:

١- انظر الرقب: شفيق محمد: شعراء شاميون في العصر الأيوبي، دار يافا العلمية للنشر والتوزيع، عمان، ط١،

٢٠٠٩م، ص٥٧.

٢- ابن منقذ: كتاب الاعتبار، تحقيق وتقديم: قاسم السامرائي، منشورات وزارة الثقافة، ٢٠٠٩، ص١٧٩.

ولأن الشعر ديوان العرب؛ والشاعر مقدّم عندهم على من سواه؛ وكون ابن القيسراني أسبق زمناً من ابن منقذ؛ فإننا نبدأ بالأسبق زماناً ومكانة، فابن القيسراني دخل أنطاكية وهي تحت الفرنجة لحاجة عرضت له، سنة أربعين وخمسائة للهجرة، فنظم مقطّعات يشبب فيها بإفرنجيات، فمن قوله في إفرنجية يصفها بزرقه العين يقول^(١):

لقد فتنتني فرنجيّةً نسيم العبير بها يعبقُ
ففي ثوبها غصنٌ ناعمٌ وفي تاجها قمرٌ مشرقُ
وإن تك في عينها زرقّةً فإنّ سنان القلبنا أزرقُ

وتحمل هذه الأبيات في طياتها قدراً كبيراً من الطاقة الإيجابية، المتمثل في إعجابه بجمال تلك الحسنة، وكأنّ الجمال يقرب بين المتباعدين، ويلغي التباعد، ويمحو العداوة، فهذه الحسنة من الفرنجة الذين عاثوا في بلاد الشام فساداً، إلا إنّ جمالها بعث في روح الشاعر دفء الأحاسيس، فجعل من تلك الحسنة فاتنةً يعبق بنسيم عبيرها، ورقة جسمها، وصباحة وجهها، ثم يعرج على زرقه عيونها وهي علامة فارقة على كونها إفرنجية، لكنّ هذه الزرقه صفة جمالية زادت بها، بل طعنت قلبه كما يطعن السنان القلب، فربط بين زرقه العيون والسنان الأزرق، فكلاهما قاتل فتاك، وهذا الوصف لروعة الجمال ينسي المرء العداوة، وينجذب نحو الجمال الأسر.

ومن مقطوعاته الشعرية التي يتغزل فيها بجمال المرأة الفرنجية، أثناء مروره بكنيسة السيدة، وهي قبة شاهقة للنصارى بأنطاكية، مبرزاً مفاتها الجسدية قائلاً^(٢):

متى عجت يا صاح بالسيّدة فسّـل عن فؤادي في الأفئدة

١- انظر الأصفهاني، العماد الكاتب (٥٩٧هـ): خريدة القصر: قسم شعراء الشام، ج ١، ص ٩٩.

٢- انظر الأصفهاني، العماد الكاتب (٥٩٧هـ): خريدة القصر: قسم شعراء الشام، ج ١، ص ١٠٠.

انظر كذلك محمد، عادل جابر صالح: شعر ابن القيسراني جمع وتحقيق ودراسة، الوكالة العربية للنشر والتوزيع، الزرقاء، الأردن، ط ١، ١٤١١هـ/١٩٩١م، ص ١٧٠.

وقلبك حذره من أن يُصاد
وَجِوهُ تُبَاهِي قَنَادِيهَا
فإن بها للهوى مَصِيدَة
تري كل مُسْتَضْعَفٍ خَصْرُهُ
ببهِجَة نيرانها الموقدَة
وَذَاتِ رِوَادِفٍ عِنْدَ الْقِيَا
إذا ما دعا طَرْفَهُ أَنْجِدَهُ
م تحسبُها أَنَّها مُقْعَدَة
ويدر من الشَّعْرِ غَاسِقِ
يُضَاجِكُ أبيضه أسودَه

فالمتمصفح لهذه المقطوعة يجد ابن القيسراني قد فُتِنَ بجمال المرأة الفرنجية، وأدقَّ في وصف مفاتها الحسية، مبرزاً محاسنَ قلَّ وجودها في نساء الشرق، من وضاعة الوجه، ونحالة الخصر، وثقل الأرداف، وكثافة الشَّعر وتعدد ألوانه، كما يلفتُ نظره سفور المرأة الإفرنجية، فيدهشه جمالها المغاير لجمال النساء العربيات، فيصورها بأجمل الصور مظهراً نعومتها وحيويتها ونضارتها.^(١) والحققة أنّ ابن القيسراني قد أكثر من التشبيب بالمرأة الفرنجة أثناء تجواله في مدن الثغور وحصونها، وقد علق في شباك جارية حسناء تدعى ماريًا وكانت تغني بالدف، خفيفة الروح في نهاية اللطف، ومن أصواتها التي تغايظ بها النصارى وتستميل بها قلوب المسلمين^(٢):

عَلِقْتُ بِجِبَلٍ مِنْ جِبَالِ مُحَمَّدٍ
فَقَالَ فِيهَا بَعْدَ الْبَعْدِ عَنْهَا:
أَمِنْتُ بِهِ مِنْ طَارِقِ الْحَدَثَانِ

أَلَا يَا غَزَالَ النَّعْرِ هَلْ أَنْتَ مِنْشَدِي
وَمَا قَالَه مَتَوَلِّهَاً بِهَا، وَمَفْضِلاً لَهَا عَلَى كُلِّ مَنْ سِوَاهَا مِنَ الْعَرَبِيَّاتِ:^(٣)
عَلِقْتُ بِجِبَلٍ مِنْ جِبَالِ مُحَمَّدٍ

إِذَا مَرَرْتُ مَارِيَّاً فَمَا سُعْدِي وَمَا زِيَّاً

١- انظر سلمان، حسام تحسين ياسين: الصورة الفنية في شعر ابن القيسراني عناصر التشكيل والإبداع، رسالة ماجستير، جامعة النجاح، فلسطين، ٢٠١١، ص ٦٢.

٢- انظر الأصفهاني، العماد الكاتب (٥٩٧هـ/١٢٠١م): خريدة القصر: قسم شعراء الشام، ج ١، ص ١٠١.

٣- محمد، عادل جابر صالح: شعر ابن القيسراني، ص ٤٣١.

فتاة كالقضيب البيا
 ن يثيها الصبا طيا
 تلوى كالمواعيد
 أطالت عمرها ليا
 لها وجعة مسيحي
 ترى الميئت به حيا
 إذا ما قابلتة الشم
 س لم تبصر له فيا
 فيا أحسن من أعر
 ض إدلالاً ومَن حيا

وتكشف هذه الأبيات عن تجربة شعرية ثرة، فهو مغرم بالجمال الفرنجي، يميل إلى التصابي

والصباية أحياناً، فقد فتن بجمال هذه المرأة، وزاد من سعيه شوقه حبها له، وتغنيها بتعلقها به^(١).

وصفه للعمارة الفرنجية:

وصف ابن القيسراني العمارة الفرنجية خاصة دور العبادة كالكنائس والأديرة، فمن هذه الكنائس التي ظفرت بوصفه كنيسة البريرة، وكنيسة السيدة، وكنيسة القسان، ودير سمعان، وغيرها من الأماكن المقدسة، وقد قاده إلى تلك الأماكن شعوره المرهف تجاه الجمال والحسن الأخاذ، فقد وصف تلك العماير ووصف ما بداخلها من عنصر بشري، في قداسهم سواء في صلواتهم، أو مناسبات أعيادهم، كحضوره لعيد الصليب في دير سمعان؛ بل وصف ابن القيسراني أنطاكية عامة، بقوله:^(٢)

واخربا في الثغور من بلد
 يضحك حسنا كأنه ثغر
 ترى قسورا كأنها بيع
 ناطقة في خلالها صور

١- انظر البطوش، إبراهيم عبد الكريم: الصورة الفنية في شعر ابن القيسراني، رسالة ماجستير، جامعة مؤتة،

٢٠١١م، ص ٤١.

٢- انظر الأصفهاني، العماد الكاتب (٥٩٧هـ): خريدة القصر: قسم شعراء الشام، ج ١، ص ١٠٠.

ومن شدة لهفة ابن القيسراني وإعجابه بمدن الثغور وما فيها من جمال وحسن، ساورته نفسه بأن لا يغادرها لكن يبدو لي أن المقام فيها محددٌ، ولا بدّ من المغادرة؛ لذلك تمنى أن يكون أحد أسرى المسلمين في بلاد الثغور ليكون قريباً من تلك الحسان، وفي هذا السياق يقول: (١)

سَرْتُ وَخَلَفْتُ فِي دِيَارِهِمْ قَابِلاً تَمَنِّيْتُ أَنَّهُ بَصْرُ
وَلَمْ أَزَلْ أَغْبِطُ الْمُقِيمَ بِهَا لِلْقُرْبِ حَتَّى غَبِطْتُ مَنْ أُسْرُوا

والجدير بالذكر أنّ المسلمين قد اختلطوا بالفرنجة إبان الحروب الفرنجية، وقد واجهت الحضارة العربية الإسلامية الحضارة الغربية الأوروبية، وحدث تفاعل بين الحضارتين فيه التنافر وفيه التوافق، وقد لاحظ الأدباء المسلمون المعاصرون للأحداث من مشاهداتهم، بعض عادات الفرنجة وعقائدهم وطرائق عيشتهم، وأنماط سلوكهم اليومي التي تختلف عن سلوك المسلمين وعاداتهم (٢)، وقد تنوعت تلك النظرة لهذا العنصر الغريب، فهناك من وصفهم بدافع الشحناء والعداوة، ومنهم من وصف تجربته الشخصية معهم في زمن السلم كابن القيسراني العاشق بالافتتان بجمالهم الأخاذ، أو كأسامة بن منقذ الذي أتاحت له الظروف فرصة إقامة علاقات شخصية مع بعضهم، مكنته تلك الصداقات من استخبار بعض طباعهم، "وقد أتاحت الزيارات المتكررة التي قام بها أسامة إلى الأرض التي انتزعها الفرنجة أن يتجول فيها، ويخالط الفرنجة، ويقوم علاقات شخصية مع بعض فرسانهم" (٣).

طبائع الفرنجة عند ابن منقذ: (٤)

- ١- انظر المصدر نفسه، ج ١، ص ١٠٠.
- ٢- انظر الرقب، شفيق محمد: دراسات اجتماعية في الأدب الأيوبي والمملوكي، دار يافا العلمية للنشر والتوزيع، عمان، ط ١، ٢٠٠٩، ص ٦٥.
- ٣- المرجع نفسه: ص ٦٥.
- ٤- ينظر الفصل الرابع المعنون بـ "صورة الإفرنج في كتاب الاعتبار" من رسالة الماجستير "كتاب الاعتبار لأسامة بن منقذ دراسة تحليلية"، براءة محمود السقرات، جامعة مؤتة، ٢٠١١م، ص ٧٣-٨٩.

وكما أسلفنا فإن أسامة بن منقذ قد خالط الفرنجة في زمن السلم وخبر طباعهم وعاداتهم، ودون منها ما رآه جديراً بالحفظ، ولكن ما يعوزنا تأكيده هل دوتت هذه المرويات التي أودعها مذكراته سابقاً زمن ملاحظتها أم اعتمد على التذكّر وقت تأليف كتابه الاعتبار الذي تشير كل الدلائل أنّه قد ألفه آخر حياته؛ ومهما يكن من أمر فإن مرويات أسامة عن الفرنجة لا تخرج عن كونها جملة من السلوكيات العامة التي كان يمارسها الفرنجة في حياتهم اليومية، سواء أرضت أسامة أم لم ترُق له، فقد وقف على طائفة كبيرة من أخبارهم، فهذا الأمير الفارس خالط الفرنجة في الحرب والسلم، واطّلع على كثير من طباعهم، لكننا نكتفي بما شاهده عنهم في السلم لا الحرب، فكانت له ملحوظات ذات قيمة كبيرة في هذا المجال، ومنها:

شجاعة الفرنجة:

خالط أسامة الفرنجة في أسواقهم، وفي أماكن إقامتهم؛ فضلاً عن معرفته بهم في ميادين القتال - خاصة أن أسامة من الأبطال المعدودين في تلك الحروب - فقد أجمل القول عندما قال في وصفهم "إذا خبر الإنسان أمور الإفرنج سبح الله - تعالى - وقدّسه، ورأى بهائم فيهم فضيلة الشجاعة والقتال لا غير، كما في البهائم فضيلة القوة والحمل"^(١).

وصور شجاعتهم عن طريق مشاهداته، وبين مقدار اهتمامهم بالفرسان^(٢)، وإعجابهم بالفارس المتميّز، حيث لا كلمة تعلو كلمة الفارس، "والإفرنج - خذلهم الله - ما فيهم فضيلة من فضائل الناس سوى الشجاعة، ولا عندهم تقدمة ولا منزلة عالية إلا الفرسان، ولا عندهم ناس إلا الفرسان - فهم أصحاب الرأي، وهم أصحاب القضاء والحكم، وقد حاکمتهم مرة على قطعان غنم أخذها

١- ابن منقذ: كتاب الاعتبار، ص ١٥١.

٢- انظر: أبو شريعة، عبد القادر شريف عبد الله: صورة الصليبيين في الأدب العربي، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، ١٩٧٧/١٩٧٨م، ص ١٧٢.

صاحب بانياس^(١) من الشَّعراء^(٢)، وبيننا وبينهم صلح، وأنا إذ ذاك بدمشق، فقلت للملك فلك بن فلك: هذا تعدى علينا وأخذ دوابنا، وهو وقت ولاد الغنم، فولدت وماتت أولادها، وردّها علينا بعد أن أتلفها، فقال الملك لسته أو سبعة من الفرسان: قوموا اعملوا له حكماً فخرجوا من مجلسه واعتزلوا وتشاوروا حتى اتفق رأيهم كلهم على شيء واحد، وعادوا إلى مجلس الملك، فقالوا: قد حكمنا أنّ صاحب بانياس عليه غرامة ما أتلف من غنمهم، فأمره الملك بالغرامة، فتوسل إليّ وثقل عليّ وسألني حتى أخذت منه أربع مائة دينار، وهذا الحكم بعد أن يعقده الفرسان ما يقدر الملك ولا أحد من مقدّمي الإفرنج يغيّره ولا ينقضه، فالفراس أمر عظيم عندهم.

ولقد قال لي الملك: يا فلان، وحقّ ديني لقد فرحت البارحة فرحاً عظيماً، قلت الله يُفرح الملك بماذا فرحت؟ قال: قالوا لي إنك فارس عظيم، وما كنت أعتقد أنك فارس، قلت يا مولاي، أنا فارس من جنسي وقومي، وإذا كان الفارس دقيقاً طويلاً كان أعجب لهم^(٣).

بعض عاداتهم الاجتماعية في المناسبات:

وروى أسامة بعض احتفالاتهم في أعيادهم، فقال: "حضرت بطبرية في عيد من أعيادهم، وقد خرج الفرسان يلعبون بالرماح، وقد خرج معهم عجوزان فانيتان أوقفوهما في رأس الميدان، وتركوا في رأسه الآخر خنزيراً سمّطوه وطرحوه على صخرة، وسابقوا بين العجوزين ومع كلّ واحدة منهن

١- وردت هكذا في معجم البلدان، بُلنّياس: وهي كورة ومدينة صغيرة وحصن بسواحل حمص على البحر. انظر: معجم البلدان، ج ١، ص ٤٨٩.

٢- الشَّعراء: مكان مجاور لبانياس، "كثيرة الأشجار ملتفة الأغصان"، ابن الأثير، (٦٣٠هـ/١٢٣٣م): التاريخ الباهر في الدولة الأتابكية بالموصل، تحقيق عبد القادر أحمد طليبات، دار الكتب الحديثة بالقاهرة، ١٩٦٣م، ص ١٣١. والظاهر أنها مكان رعي الماشية والخيول، انظر هامش محقق كتاب الاعتبار، ص ٨٧.

٣- المصدر نفسه، ص ٨٧-٨٨.

سرية من الخيالة يشدون منها، والعجائز يقمن ويقعن على كل خطوة، وهم يضحكون حتى سبقت واحدة منهن، فأخذت ذلك الخنزير في سبقتها"^(١).

وبيّن صنوفاً من فقهم وقضائهم، فكان من حكمهم ما لا يقبله المنطق السليم، فالمتهم يُجلب له إناء كبير ويملأونه ماءً ويعرضون عليه دفًّ خشب، ثم يُكْتَفُونَ ذلك المتهم ويربطون في أكتافه حبلاً ويرمون في الماء، فإن كان بريئاً غاص في الماء فيرفعون به بذلك الحبل لا يموت في الماء، وإن كان له الذنب لا يغوص في الماء^(٢)، وهذا الحكم لا يحتاج كثير كلام أو تعليق؛ فالضلالة متفشية في خباياه.

وساق أحدث بين فيها عدم اهتمامهم بالنظافة الشخصية، وقد كشف عن ذلك بسبب اختلاطهم بالإفرنج في الحمامات العامة^(٣)، فهم لا يحلقون شعر العانة أو الإبط، ولا يسرني ذكر شيء من هذا في هذا المقام.

الطبّ وطقوسهم الشعبية:

كما صوّر ابن منقذ طبّهم وعلاجهم، فـ" من عجيب طبّهم ما حدثنا به كليم دبور صاحب طبرية^(٤)، وكان مقدّماً فيهم، واتفق أنه رافق الأمير معين الدين - رحمه الله - من عكا إلى طبرية، وأنا معه، فحدثنا في الطريق قال: كان عندنا في بلادنا فارس كبير القدر، فمرض وأشرف على الموت، فجننا إلى قسٍ كبير من قساوستنا، قلنا: تجيء معنا حتى تُبصر الفارس فلاناً؟ قال: نعم، ومشى معنا ونحن نتحقق أنه إذا حطّ يده عليه عوفي، فلما رآه قال: أعطوني شمعاً، فأحضرنا له قليل شمع، فليّنه وعمله مثل عُقْد الإصبع، وعمل كل واحدة في جانب أنفه، فمات الفارس، فقلنا له:

١- المصدر نفسه، ص ١٥٧.

٢- انظر المصدر نفسه، ص ١٥٨.

٣- انظر قصة الحمامي سالم من أهل المعرة، المصدر نفسه، ص ١٥٥.

٤- طبرية بلدية مطلة على البحيرة المعروفة ببحيرة طبرية، وهي في طرف جبل، وجبل الطور مطل عليها، وهي من أعمال الأردن في طرف الغور. انظر: معجم البلدان، ج ٤، ص ١٧.

قد مات، قال: نعم، كان يتعذب، فسددت أنفه حتى يموت ويستريح"^(١)، فلا يشك أحد في مدى سيطرة العامل الديني في حياتهم، فالواجب أن يحضر الطبيب لا القس، ولكن لغلبة أمر القساوسة عندهم من أجل التبرك بهم كانت النتيجة الحتمية، فإذا كان هذا يسري في حياتهم، فإن أمر قيادة الأفراد كانت بيد رجال الدين عندهم.

" ومن عجيب طبهم أن صاحب المنيطرة^(٢) كتب إلى عمي يطلب منه إنفاذ طبيب يداوي مرضى من أصحابه، فأرسل إليه طبيباً نصرانياً يقال له ثابت، فما غاب عشرة أيام حتى عاد، فقلنا له: ما أسرع ما داويت المرضى؟ قال أحضروا عندي فارساً قد طلعت في رجله دملة، وامرأة قد لحقها نشاف، فعملت للفارس لبخة ففتحت الدملة وصلحت، وحميت المرأة ورطبت مزاجها، فجاءهم طبيب إفرنجي فقال لهم: هذا ما يعرف شيء يداويهم، وقال للفارس: أيما أحب إليك تعيش برجل واحدة أو تموت برجلين؟ قال: أعيش برجل واحدة، قال: احضروا لي فارساً قوياً وفأساً قاطعاً، فحضر الفارس والفأس، وأنا حاضر، فحط ساقه على قرمة خشب، وقال للفارس: اضرب رجله بالفأس ضربة واحدة اقطعها، فضربه وأنا أراه ضربة واحدة ما انقطعت، ضربه ضربة ثانية فسال مخ الساق ومات من ساعته، وأبصر المرأة، فقال: هذه امرأة في رأسها شيطان قد عشقها، احلقوا شعرها، فحلقوه، وعادت تأكل من ماكلهم الثوم والخردل، فزاد بها النشاف، فقال: الشيطان قد دخل في رأسها، فأخذ موسى وشق رأسها صليباً، وسلخ وسطه حتى ظهر عظم الرأس وحكّه بالملح، فماتت في وقتها، فقلت لهم: بقي لكم إلي حاجة؟! قالوا: لا، فحئت وقد تعلمت من طبهم ما لم أكن أعرفه"^(٣)، وقد روى أسامة هذه المشاهد من طقوسهم الدينية في معاينة الطب والعلاج، لإبداء نقده لهم، وإظهار ما عندهم من الجهل والتخلف في هذا المضمار.

١- ابن منقذ: كتاب الاعتبار، ص ١٥٦ - ١٥٧.

٢- المنيطرة حصن بالشام قريب من طرابلس. انظر: معجم البلدان، ج ٥، ص ٢١٧.

٣- ابن منقذ: كتاب الاعتبار، ص ١٥٢.

أثر الأخلاق الإسلامية في الفرنجة:

فمن قصصهم في سوء أخلاقهم وجلالتهم في التعامل، قوله " فمن جفاء أخلاقهم - قبحهم الله - أنني كنت إذا زرت البيت المقدس دخلت إلى المسجد الأقصى، وفي جانبه مسجد صغير قد جعله الإفرنج كنيسة، فكنت إذا دخلت المسجد الأقصى وفيه الداوية - وهم أصدقائي - يُخلون لي ذلك المسجد الصغير أصلي فيه، فدخلته يوماً فكبرت، ووقفت في الصلاة، فهجم عليّ واحدٌ من الإفرنج مسكني وردّ وجهي إلى الشرق، وقال كذا صلّ، فتبادر إليه قوم من الداوية أخذوه أخرجوه عني، وعدت أنا إلى الصلاة، فاغتلهم، وعاد هجم عليّ ذلك بعينه وردّ وجهي إلى الشرق، وقال: كذا صلّ، فعاد الداوية دخلوا إليه وأخرجوه واعتذروا إليّ وقالوا: هذا غريب وصل من بلاد الإفرنج في هذه الأيام، وما رأى من يصلّي إلى غير الشرق...^(١)، وينسب ابن منقذ هذا التعامل الجافي من جانب هذا الفرنجي إلى طبيعة أخلاقهم الوعرة قائلاً: " فكلُّ من هو قريب العهد بالبلاد الإفرنجية أجفى أخلاقاً من الذين قد تبالدوا وعاشروا المسلمين"^(٢).

ومن هذه الحادثة يمكن للمرء أن يدرك مدى قوة تأثير الأخلاق الإسلامية في تهذيب جفوة وغلظة أخلاق الفرنجة على الرغم من طبيعة العلاقة بينهما (صراع حربي) فالداوية، " وهم قوم من الإفرنج يحبسون أنفسهم لجهاد المسلمين، ويمنعون أنفسهم من النكاح وغيره، ولهم أموال وسلاح، ويتعانون القوة ويعالجون السلاح ولا طاعة عليهم لأحد"^(٣)، ومع ذلك يُخلون له كنيستهم للصلاة فيها، ويدفعون عنه ذلك الجافي، إنَّ هذه الحادثة تؤكّد للمرء معايشة ابن منقذ للصليبيين ومعرفته طباعهم وأحوالهم.

١- المصدر السابق، ص ١٥٣ - ١٥٤.

٢- المصدر نفسه، ص ١٥٣.

٣- المصدر نفسه، هامش، ص ١٥٣ - ١٥٤.

ووصف كذلك صداقته لبعضهم بسبب طول العشرة، فقال: "كان في عسكر الملك فلك بن فلك فارس محتشم إفرنجي قد وصل من بلادهم يحج ويعود، فأنس بي وصار ملازمي يدعوني أخي، وبيننا المودة والمعاشرة، فلما عزم على التوجه في البحر إلى بلاده قال لي: يا أخي، أنا سائر إلى بلادي، وأريدك تُنفذ معي ابنك- وكان ابني معي وهو ابن أربع عشرة سنة- إلى بلادي يبصر الفرسان ويتعلم العقل والفروسية، وإذا رجع كان مثل رجل عاقل، فطرق سمعي كلام ما يخرج من رأس عاقل، فإن ابني لو أُسر ما بلغ به أكثر من رواحه إلى بلاد الإفرنج، فقلت: وحياتك هذا الذي كان في نفسي، لكن منعني من ذلك أن جدته تحبه، وما تركته يخرج معي حتى استحلقتني أن أردّه إليها، قال: وأمك تعيش؟ قلت: نعم، قال: لا تخالفها^(١)، فقد رفض طلب أحد أصدقائه من الفرنجة أن يأخذ ابن أسامة ويربّه في بلاد الفرنجة حتى يشبّ فارساً، فرفض هذا العرض متعللاً بحبّ جدته له، ووصف هذا الفرنجي بأنه لا عقل له.

الديانة وعدم الغيرة:

ونكرت بعض المصادر شيوع الفاحشة في مجتمع الفرنجة، وعلل ذلك عبد القادر أبو شريعة بقوله: "ولتكوين المجتمع الصليبي الحربي أثره في إشاعة الفاحشة بينهم، فكثيرون منهم تركوا أوطانهم، وأولادهم وجاءوا تلبية لنداء الكنيسة؛ مما جعلهم يعانون من مرارة العزوبية، فندبت أوروبا مجموعات من النساء لإشباع حاجة الفرسان، ثم تطوّر الأمر إلى أن أنشئت أسواق للنسوة الساقطات في بعض المدن"^(٢).

١- المصدر السابق، ص ١٥١-١٥٢.

٢- أبو شريعة: صورة الصليبيين في الأدب العربي، ص ١٧٦.

ولكون أسامة عاشروهم في فترات السلم والهدن، وخالطهم في البيع والشراء، فقد ساق جملة من أوصافهم، فوصفهم بعدم الغيرة على نساءهم قائلاً: "وليس عندهم شيء من النخوة والغيرة"^(١).

وقد وصفهم هذا الوصف بعد مخالطته لهم ومعاينته لأحوالهم ومخابرتة لأخلاقهم، فقد عايشهم في السلم والحرب، ومن الأشياء التي لفتت انتباهه أمورٌ تتعلق بالرجل والمرأة، فملحوظاته كشفت عن تناقض تام بين ذهنية المسلم الذي يغار على محارمه، وبين الفرنجي الذي رغم ما يتصف به من شجاعةٍ وبسالةٍ في القتال، إلا أنه عديم الغيرة على نساءه وحريمه.^(٢)

وفي حديثه عن عدم غيرتهم ساق جملة من الحوادث تبين مدى ذهاب الغيرة عندهم، فمن ذلك قوله: "وليس عندهم شيء من النخوة والغيرة، يكون الرجل منهم يمشي هو وامرأته يلقيه رجل آخر يأخذ المرأة ويعتزل بها ويتحدث معها، والزوج واقف ناحية ينتظر فراغها من الحديث، فإذا طوّلت عليه خلاها مع المتحدث ومضى"^(٣).

والصور كثيرة التي ساقها ابن منقذ على أحوال الفرنجة التي لا توافق الفطرة والأخلاق الإسلامية الحميدة، ولا الحمية العربية الأصيلة، فتعجب أيما تعجب من ردة فعل أحدهم، وقد شاهد رجلاً في فراشه مع زوجته، فقد اكتفى بتحذيره من تكرار هذه الفعلة.

فمن عجيب ذهاب غيرتهم ما رواه قائلاً: "ومما شاهدته من ذلك أنني كنت إذا جئت إلى نابلس أنزل في دار رجل يقال له مُعزّ، داره عمارة المسلمين، لها طاقات تفتح إلى الطريق، ويقابلها من جانب الطريق الآخر دار لرجل إفرنجي يبيع الخمر للتجار يأخذه في قنينة من النبيذ وينادي عليه ويقول: فلان التاجر قد فتح بنتية (البرميل العظيم من الخشب) من هذا الخمر، من أراد منها شيئاً

١- المصدر السابق، ص ١٥٤.

٢- انظر ناصري، محمد: صورة الصليبيين بالشام في ضوء مذكرات أسامة بن منقذ، المجلة الجزائرية للبحوث والدراسات التاريخية، جامعة سيدي بلعباس - الجزائر، م ٥، ع ١٠٤، ٢٠١٩م، ص ١٩.

٣- المصدر نفسه، ص ١٥٤.

فهو في موضع كذا وكذا، وأجرتُه عن ندائه النبيذ الذي في تلك القنينة، فجاء يوماً ووجد رجلاً مع امرأته في الفراش، فقال له: أي شيء أدخلك إلى عند امرأتي؟ قال: كنت تعبان دخلت أستريح، قال: فكيف دخلت إلى فراشي؟ قال: وجدت فراشاً مفروشاً نمت فيه، قال: والمرأة نائمة معك؟ قال: الفراش لها، كنت أقدر أمنعها من فراشها؟ قال: وحقّ ديني إن عدت فعلت كذا تخاصمت أنا وأنت، فكان هذا نكيره ومبلغ غَيْرَتِهِ^(١).

وهذا غيض من فيض مما رواه ابن منقذ عن الفرنجة، فقد عاشرهم الرجل وخبر أخلاقهم، والمتأمل لهذه المرويّات يشهد لهذا الرجل بالنظر الثاقب، إذ وقف على طائفة كبيرة من عاداتهم وصفاتهم، فوصفهم وصف الخبير، فروى دقائق الأمور وخلجات النفوس، فوصف الصفات المعنوية كالشجاعة والتمرس في ميدان الفروسية، ومعرفة فنون القتال، بيد أنّه عاب عليهم صفات معنوية أخرى لا تتمّ الرجولة بدونها، فوصفهم مجردين من الغيرة على نسائهم، وقرن هذا الوصف بالمثال التطبيقي المشاهد، كما نعتهم بالسذاجة وقلة العقل، وأكثر من الحديث عن عنجهيتهم وبلادتهم وعجرفتهم ونسب ذلك إلى قرب عهدهم ببلادهم الإفرنجية، فذكر مدى تهذيب المسلمين لأخلاقهم، وأطلق على هذا الصنف منهم المتبلدين، وهو يعني بهم الذين سكنوا البلاد الإسلامية وتأثروا بالمسلمين، وكما أدقّ في وصف أمورهم المعنوية، فقد أصاب وصف صفاتهم المادية الملموسة، فوصفهم بعدم النظافة في أبدانهم وثيابهم، فسوّر شعور النساء غير النظيفة في أوساطهم، كما صوّر شعورهم الطويلة في مواضع من الجسد لا ينبغي أن توجد بها، كلّ ذلك من خلال مخالطتهم والتعامل معهم في الأماكن العامة كالأسواق والحمامات العامة، فضلاً عن وصفه لبعض عاداتهم في الأعياد والمناسبات وطرق علاجهم وطبهم، كما بيّن القضاء عندهم ومدى سيطرة الفرسان على هذا الجانب.

١- ابن منقذ، كتاب الاعتبار، ص ١٥٤-١٥٥.

الخاتمة:

يمكن القول إن ابن القيسراني أثناء تجربته في التعامل مع الفرنجة والاختلاط بهم، قد ظهر في ثغرياته بالعاشق الولهان الذي لا يرى في الفرنجة إلا بريق مظاهر الحياة الحضارية المتمثلة في مشاهدته الحسان، والأماكن المقدسة للعبادة، كما لم ير إلا رجال الدين القديسين الذين يقيمون قداساتهم في كنائسهم التي تعجُّ بالفتيات الحسان، كما فتن بجمال هندسة فن العمارة، والمباني الشاهقة المزخرفة، وتراه لا يبتهج إلا بمشاهدة احتفالاتهم بمناسبة أعيادهم الدينية التي تجمع الرجال والنساء، وقد أشار إلى ذلك صراحة في ذكره لعيد الصليب الذي أقيم في دير سمعان، وقد وصف ذلك شعراً في ثغرياته؛ ولهذا فإن نظرة ابن القيسراني في ثغرياته للفرنجة تفارق تماماً نظرتهم لهم في قصائده الجهادية، التي مدح بها القادة مثل عماد الدين زنكي وابنه نور الدين زنكي، وهذا يمكن تعليقه بأن الجمال يأسر القلب، ويوحّد المشاعر الإنسانية.

بينما نجد مرويات أسامة بن منقذ تميل إلى السوداوية في وصفهم، فهو قد خبرهم، وخالطهم كثيراً، فقاتته تجربته معهم لوصفهم بالبهايم، ولا توجد فيهم فضيلة سوى الشجاعة، فبين أحوالهم التي تنم عن الجهل والبلادة، وقلة النظافة، وكثرة المعتقدات الشعبية الموغلة في الجهل والتخلف.

ويمكن تعليق ذلك بأحد أمرين:

أولاً: شخصية ابن منقذ البطولية، التي تربت على الفروسية ومنازلة الأعداء، فهو يرى هؤلاء

الفرنجة أعداء في الحرب والسلم.

ثانياً: نفسية ابن منقذ التي طُبعت على الحزن والألم؛ بسبب فقد الأبناء والأحباب، علاوة

على تقدم السن والهزم، والعجز والرجوع إلى أرذل العمر؛ خاصة إذا ما عرفنا أن ابن منقذ قد ألف

كتابه الاعتبار في آخر سنّي عمره.

المصادر والمراجع

- ابن الأثير، عز الدين علي بن أبي الكرم، (٥٦٣٠هـ/١٢٣٣م): التاريخ الباهر في الدولة الأتابكية بالموصل، تحقيق عبد القادر أحمد طليمات، دار الكتب الحديثة بالقاهرة، ١٩٦٣م.
- الأصفهاني، العماد الكاتب (٥٩٧هـ): خريدة القصر وجريدة العصر، تحقيق د. شكري فيصل، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق، الطبعة الهاشمية، دمشق، ١٣٧٥هـ/١٩٥٥م، قسم شعراء الشام، الجزء الأول.
- البطوش، إبراهيم عبد الكريم: الصورة الفنية في شعر ابن القيسراني، رسالة ماجستير، جامعة مؤتة، ٢٠١١م.
- الحموي: ياقوت بن عبد الله (٦٢٦هـ / ١٢٢٨م): معجم الأدياء، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩٣م.
- الحموي: ياقوت بن عبد الله (٦٢٦هـ / ١٢٢٨م): معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م.
- الرقب، شفيق محمد: دراسات اجتماعية في الأدب الأيوبي والمملوكي، دار يافا العلمية للنشر والتوزيع، عمان، ط١، ٢٠٠٩م.
- الرقب: شفيق محمد: شعراء شاميون في العصر الأيوبي، دار يافا العلمية للنشر والتوزيع، عمان، ط١، ٢٠٠٩م.
- السقرات: براءة محمود: كتاب الاعتبار لأسامة بن منقذ دراسة تحليلية، جامعة مؤتة، ٢٠١١م.
- سلمان، حسام تحسين ياسين: الصورة الفنية في شعر ابن القيسراني عناصر التشكيل والإبداع، رسالة ماجستير، جامعة النجاح، فلسطين، ٢٠١١م.

- أبو شريعة، عبد القادر شريف عبد الله: صورة الصليبيين في الأدب العربي، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، ١٩٧٧/١٩٧٨م.
- العزام، عيسى محمود عسود: صورة الآخر في التراث العربي الإسلامي (العلاقات مع الإفرنج في رحلة ابن جبير)، مجلة القادسية للعلوم الإنسانية، م١٣، ع١٠، ٢٠١٠م.
- محمد، عادل جابر صالح: شعر ابن القيسراني جمع وتحقيق ودراسة، الوكالة العربية للنشر والتوزيع، الزرقاء، الأردن، ط١، ١٤١١هـ/١٩٩١م.
- ابن منقذ، أسامة (٥٨٤هـ / ١١٨٨م): كتاب الاعتبار، تحقيق وتقديم قاسم السامرائي، منشورات وزارة الثقافة، ٢٠٠٠م.
- ناصري، محمد: صورة الصليبيين بالشام في ضوء مذكرات أسامة بن منقذ، المجلة الجزائرية للبحوث والدراسات، جامعة سيدي بلعباس - الجزائر، م٥، ع١٠، ٢٠١٩م، ص١٩.

التواصل الديني: مفهومه، مكانته، وآثاره

صابرين البقالي

باحثة بسلك الدكتوراه بكلية الآداب والعلوم الإنسانية

تخصّص الأسرة بجامعة محمد الأول/ وجدة

بإشراف:

أ. د. عبد الرحيم الإسماعيلي

أستاذ بكلية اللغة العربية/ جامعة القاضي عياض بمراكش

الملخص:

مع تزايد التحديات الاجتماعية والثقافية والدينية في العالم المعاصر، والتي تشمل التفكك الاجتماعي وانحرافات القيم والأخلاق، تصبح المجتمعات بحاجة ماسة إلى استعادة الاتزان والتوازن الاجتماعي، ويعدّ التواصل الديني مفتاحاً أساسياً في هذا السياق؛ لتعزيز السلام والتآخي بين الشعوب، وبناء جسور التواصل وتحقيق التفاهم بين مختلف الأديان والمعتقدات وتعزيز القيم الإنسانية، وتحقيق التعايش السلمي بين ثقافات متعددة ومعتقدات متنوعة.

لذا، فإن اختيار موضوع "التواصل الديني: مفهومه، ومكانته، وآثاره"؛ يعكس الرغبة في فهم دور الدين في تشكيل السلوك الإنساني وتعزيز القيم الإنسانية الجوهرية بتحليل تأثيراته الإيجابية على المجتمعات المعاصرة وتشكيل مجتمعات أكثر تكاملاً وتلاحماً، كما يعود سبب اختيار هذا الموضوع إلى أهمية التواصل الديني في مواجهة التحديات الحديثة التي تواجه المجتمعات، مثل التطرف والتعصب والانغلاق الثقافي؛ فالتواصل الديني أداة فعالة للتغلب على هذه التحديات، عن طريق تعزيز الفهم المتبادل، والتسامح، والتعاون بين الأديان والثقافات المختلفة.

الكلمات المفتاحية: التواصل، الخطاب، التعايش، القيم، التسامح، الحوار.

ABSTRACT

With the increasing social, cultural, and religious challenges in the contemporary world, including social fragmentation and deviations in values and ethics, societies are in desperate need of restoring social balance and harmony. Religious communication is considered a fundamental key in this context, to promote peace and harmony among peoples, build bridges of communication, achieve understanding among different religions and beliefs, and enhance human values. It also aims to achieve peaceful coexistence among diverse cultures and beliefs.

Therefore, choosing the topic of "Religious Communication: Concept, Status, and Impact" reflects a desire to understand the role of

religion in shaping human behavior and enhancing essential human values. This is done through analyzing its positive effects on contemporary societies and shaping more integrated and cohesive communities. The reason for choosing this topic lies in the importance of religious communication in confronting modern challenges facing communities, such as extremism, bigotry, and cultural isolation. Religious communication is an effective tool in overcoming these challenges by promoting mutual understanding, tolerance, and cooperation among different religions and cultures.

Key words: Communication, Communication, Discourse, Peaceful Coexistence, Human Values, Tolerance, Dialogue.

التقديم:

تشكل التحديات البشرية الحالية، سواء كانت اجتماعية أم سياسية أم اقتصادية، تحدياً جسيماً يتطلب البحث عن حلول شاملة ومستدامة للحفاظ على المجتمعات واستقرارها وتماسكها، وفي هذا السياق، يعدّ التواصل الديني أحد الأدوات الهامة التي يمكن الاعتماد عليها في تحقيق التفاهم وحل النزاعات، وذلك ببناء جسور الحوار وتعزيز القيم الإنسانية الجامعة مثل السلم والتسامح والتعايش.

التواصل الديني هو ظاهرة ثقافية واجتماعية هامة، تؤثر على نمط الحياة والعلاقات الإنسانية في مختلف أنحاء العالم، ويرتبط التواصل الديني بالقيم والمعتقدات والممارسات الدينية التي تشكل جزءاً لا يتجزأ من الهوية الثقافية للأفراد والمجتمعات.

وتأسيساً على ما سبق، كان لا بدّ من تسليط الضوء على حل يعدّ من الوسائل المعتمدة للحد من المشاكل البشرية والتحديات التي تواجهها، وهو التواصل الديني، فهو عامل حاسم في تشكيل السلوك الاجتماعي والسياسي، وفي تحديد طريقة تعايش المجتمعات المتعددة الثقافات والأديان.

ومن هنا جاءت فكرة الكتابة في هذا الموضوع الموسوم بـ: "التواصل الديني: مفهومه، ومكانته، وآثاره"، حيث يسعى إلى تأصيل مفهوم التواصل الديني، وما يتصل به من مفاهيم، والبحث في فهم كيفية تأثير التواصل الديني في تشكيل مفهوم السلم والتسامح والتعايش في المجتمعات المتعددة الثقافات، بالتركيز على جوانب محددة مثل التفاعلات بين الأديان المختلفة، ودور الدين في تعزيز التفاهم والتسامح، وأهمية الحوار الديني في حل الصراعات، وتقديم رؤى جديدة وتوصيات عملية لتعزيز التواصل الديني، وتحقيق السلام، والاستقرار الاجتماعي، وتنمية القيادة الدينية السلمية، وتعزيز الأبحاث والدراسات في هذا المجال.

أسئلة البحث:

وعليه فإن هذا البحث يحاول الإجابة عن سؤال جوهري، هو: كيف يؤثر التواصل الديني في تعزيز حل المشاكل البشرية، وإرساء قيم السلم والتسامح والتعايش في المجتمعات المعاصرة؟ ويتفرع منه عدة أسئلة:

ما هو مفهوم التواصل الديني؟ وما المصطلحات ذات الصلة به؟ وما هي القيم الإنسانية التي يسعى التواصل الديني إلى تعزيزها؟ وكيف يتجلى دورها في تحقيق تماسك المجتمع واستقراره؟ وقبل الخوض في ثنايا الموضوع لا بدّ من الإشارة إلى أهمية هذا الموضوع في إبراز حقيقة مفهوم التواصل الديني وتحديد أهميته في سياق الحديث، ودوره في حل المشاكل البشرية والحد منها، وكيفية تعزيز القيم الإنسانية مثل: السلم، والتسامح، والتعايش الذي حث عليه ديننا الحنيف.

أهداف البحث:

بناء على الإشكالية المتقدمة فإن هذا البحث يسعى إلى تحقيق مجموعة من الأهداف؛

أهمها:

- إبراز مفهوم التواصل الديني من منظور إسلامي.

- إظهار مدى حرص الإسلام على التواصل والحوار.
- إبراز دور التواصل الديني في حل المشاكل البشرية.
- إبراز القيم الإنسانية التي يعززها التواصل الديني.
- رفع مستوى الوعي لدى أفراد المجتمع بأهمية التواصل الديني.

منهج البحث:

وسيتمتع البحث على المنهجين الوصفي والتحليلي:

المنهج الوصفي: وذلك بتعريف مصطلحات البحث وشرحها.

المنهج التحليلي: ويظهر بتتبع أثر التواصل الديني في الحد من المشكلات المعاصرة،

وتحليل دوره في تعزيز القيم الإنسانية.

خطة البحث:

للإجابة عن الإشكالات السابقة وتحقيق الأهداف المذكورة حاول البحث مقارنة الموضوع

في: مقدمة، وثلاثة محاور، وخاتمة:

المقدمة: اشتملت على أهمية الموضوع، والإشكالية، والأهداف، والمنهج، والخطة.

المحور الأول: مفاهيم العنوان؛ دلالات وتأصيل.

المحور الثاني: دراسة أثر التواصل الديني في حل المشكلات البشرية وتعزيز القيم الإنسانية.

المحور الثالث: أثر التواصل الديني في تعزيز القيم الإنسانية.

خاتمة: اشتملت على أهم النتائج والتوصيات.

المحور الأول: المفاهيم الأساسية؛ دلالات وتأصيل

تعد المفاهيم الأساسية الواردة في عنوان أي بحث بمثابة الأسس التي تساعد الباحث على

السير في بحثه بخطوات ثابتة، وترشده لاستيعاب بقية عناصر البحث، وجاء بيان هذا كما يأتي:

المطلب الأول: مفهوم التواصل الديني

سيتم التطرق في هذا المطلب لبيان معنى التواصل الديني الذي يتكون من كلمتي "التواصل" و"الدين"، وسيتم تبين معنى كل لفظة منه على حدة ليستبين بذلك المقصود من المركب اللفظي.

الفرع الأول: مفهوم التواصل:

سيتم بيان معنى كلمة التواصل في اللغة والاصطلاح على النحو الآتي:

التواصل في اللغة: في معجم اللغة العربية وردت كلمة التواصل بمعنى الوصل، يقول ابن منظور: إنه من "وصل الشيء إلى الشيء"، قال ابن سيده: الوصل خلاف الفصل، ووصل الشيء إلى الشيء وصولاً وتوصل إليه: انتهى إليه وبلغه" (ابن منظور، لسان العرب، ص: ٤٨٧٦)، ويقول ابن فارس (الواو، والصاد، واللام) أصل واحد يدل على ضم شيء إلى شيء حتى يعلقه، والوصل ضد الهجران، والواصلة في الحديث: التي تصل شعرها بشعر آخر زوراً (ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج: ٦ ص: ١١٥)، والتواصل ضد التصادم، ويعني أيضاً الرسالة التي ترسلها إلى صاحبك، بناءً على هذه الدلالات، يمكن أن نستنتج أن التواصل في اللغة يعني الاتصال والتلاحم والتفاعل والاقتران، والالتئام، والترابط والصلة.

أما في اللغة الفرنسية، تُعادل كلمة "اتصال" المصطلح "communication" الذي يُشتق من اللفظ اللاتيني "communis" والمعنى المشترك، ويُعبر عن محاولة إقامة رسالة مشتركة مع فرد آخر أو مجموعة أخرى (بن لباد الغالي وقُدوري عبد القادر، آليات التواصل الديني عند الصوفية، مجلة مقاليد، العدد: ١٠ / جوان ٢٠١٦، ص: ٨٠).

بالنسبة للغة الإنجليزية، فإن مفردة "تواصل" تُقابلها "communication" ولها عدة معانٍ،

منها:

- إرسال أو حالة الإرسال.
 - تبادل المعلومات عبر رسالة شفوية أو مكتوبة.
 - العملية التي يتم فيها تبادل المعلومات بين الأفراد باستخدام نظام مشترك من الرموز والإشارات أو السلوك.
 - نظام للاتصال، مثل نظام الطرق لتحريك القوات العسكرية والتجهيزات والعربات.
- وكذلك التواصل يُقابلة المصطلح الأجنبي "continuité" ويعنى بالاستمرارية، ويتضمن مفهوماً آخر يتقاطع معه، وهو مفهوم الاتصال "communication" (بن لباد الغالي وقديري عبد القادر، آليات التواصل الديني عند الصوفية، ص: ٨٠).
- ويلاحظ من المعاني اللغوية لمصطلح التواصل في اللغات العربية والأجنبية تشابهاً في المعنى والمفهوم بين التواصل والاتصال، والإبلاغ والإخبار، والتوافق والوئام والاتصاق، وإقامة العلاقة، والتراسل والترابط والاستمرارية، مما يشير إلى وجود تشابه في مفهوم التواصل بين اللغات العربية والأجنبية.

التواصل في الاصطلاح:

قال الراغب الأصفهاني في مفرداته: "الاتصال اتحاد الأشياء بعضها ببعض كاتحاد طرفي الدائرة ويضاد الانفصال، ويستعمل الوصل في الأعيان وفي المعاني، قال الله تعالى: ﴿وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ﴾ (البقرة: ٢٧)، وقوله: ﴿إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مَبِئُتٌ﴾ (النساء: ٩٠)، أي: ينسبون، يقال: فلان متصل بفلان إذا كان بينهما نسب أو مصاهرة، وقوله عز وجل: ﴿وَلَقَدْ وَصَلْنَا لَهُمْ أَقْوَالَ﴾ (القصص: ٥١)، أي: أكثرنا بهم القول" (الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ج: ١، ص: ٦٨٠).

وقيل بأنه: مجموع الأوليات التي تجمع طرفين مختلفين مخاطب ومخاطب في الوصول إلى تحقيق أهداف محددة بينهما ترتبط بالقصد (حساين دواجي غالي، التواصل: دلالات المعنى وتجليات المفهوم، مجلة مقاربات فلسفية، المجلد ٤، العدد ١، السداسي الأول ٢٠١٩، ص: ٥).

وأشارت آمال عميرات في مدخل لمقال لها أن الاتصال نوع من التفاعل الاجتماعي بالرسائل المرسلة ومجموعة من العمليات تؤدي إلى زيادة الشيوخ والمشاركة والعمومية (عميرات، آمال، اتصال اجتماعي عمومي أو الإعلام والاتصال القيمي، جامعة الجزائر ٣، الجزائر، ص: ٣٧٠).

كما ذكرت فريدة رمضان في مقال لها نقلاً عن طه عبد الرحمن: "التواصل مقولة كبرى تشمل الوصل الذي هو نقل الخبر، والإيصال الذي هو نقل الخبر مع اعتبار المخبر، والاتصال الذي هو نقل الخبر مع اعتبار المخبر والمخبر إليه"، وقالت إن هذا المصطلح ظهر في الخمسينات من القرن الماضي ويعني "عملية إرسال واستقبال رسالة بين مرسل ومرسل إليه، وهو مفهوم أساسي لكنه خطي وأحادي الجانب" (رمضان، فريدة، بعض مصطلحات التواصل ومفاهيمها في حقل الدراسات التداولية، مجلة دراسات لسانية، العدد الخامس، ص: ٦).

وأكدت رقية شاكر منصور في مقال لها أن التواصل هو: "التفاعل بين طرفين أو أكثر، الناتج عن استعمال حواس التواصل والتي يهدف بها إلى الوصول لمعرفة الحق»، وأضافت أن التواصل يمكن أن يكون تواصل ذهني معرفي، ويمكن أن يتعداه إلى ما هو وجداني نفسي أو ما هو آلي، وعليه فهو تبادل للأفكار والأحاسيس والرسائل التي قد تفهم وقد لا تفهم بالطريقة نفسها من طرف كل الأفراد المتواصلين بهذه الوسائل (مجلة أبحاث في العلوم التربوية والإنسانية والآداب واللغات، المجلد ١، العدد ٢، عدد خاص بأعمال المؤتمر الدولي حوار الحضارات والأجيال في زمن حرب الأفكار بين الحقيقة والوهم، ص: ٦٣).

الملاحظ فيما يتعلق بالاصطلاح، أن هناك تبايناً في تعريف الباحثين وفقاً لاختصاصاتهم البحثية؛ لأن مفهوم التواصل يمتد بشكل واسع ليشمل حقول معرفية متعددة، وبذلك فهو مفهوم يتداخل فيه مجموعة متنوعة من الاختصاصات، من بينها الثقافية والاجتماعية والنفسية والاقتصادية والفلسفية والتربوية.

فالارتصال ليس مفهوماً حديثاً؛ بل استخدمه علماء الاجتماع وخاصة تشارلز كولي Charles Cooley وجون ديوي John Dewey، وكانوا يركزون على أنه عملية اجتماعية تنتقل بها الأفكار والمعلومات بين الناس (بن لباد الغالي وقديري عبد القادر، آليات التواصل الديني عند الصوفية، ص: ٨٠-٨٢).

وبناءً على ما سبق، يمكن تعريف التواصل بأنه عملية تبادل الرسائل والمعلومات والمشاعر بين الأفراد أو الجماعات، وذلك باستخدام مجموعة متنوعة من الوسائل والأدوات، بما في ذلك اللغة الشفوية والكتابية، واللغة غير اللفظية مثل اللغة الجسدية والرموز البصرية والصوتية، فالتواصل عملية فهم المعنى وتفسير الرسائل بين الطرفين المشاركين، وتبادل الآراء والأفكار والتفاعل بشكل متبادل، فهو عنصر أساسي في بناء العلاقات الاجتماعية وتعزيز التفاهم والتعاون، كما يعدّ أساساً في تحقيق الأهداف الشخصية والمهنية وتطوير الذات.

الفرع الثاني: مفهوم الدين:

الدين في اللغة: يشتمل مصطلح الدين في اللغة العربية على معاني متعددة، من بينها أنه جاء في مقاييس اللغة لفظة "دين" فقول: "الدين والياء والنون أصل واحد إليه يرجع فروعه كلها، وهو جنس من الانقياد والذل، فالدين: الطاعة، يقال دان له يدين ديناً، إذا أصحب وانقاد وطاع، وقومٌ دينٌ، أي مُطيعون منقادون" (ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج: ٢، ص: ٣١٩)، وجاء في لسان العرب ما يشابه القول الأول: "الدين: ما يتدين به الرجل، والدين: السلطان، والدين: الورع،

والدّين: القهرُ، والدّين: الطاعةُ، والدّين: الجزاء والمكافأة، ودنّتهُ بفعله ديناً: جزئتهُ، والدّين: العادة والشأن، والدّين: الإسلام" (ابن منظور، لسان العرب، ص: ١٤٩٣-١٤٩٥)، كما جاء في مختار الصحاح: "والدّين أيضاً الطاعة تقول (دان) له يدين (ديناً) أي أطاعه ومنه (الدّين) والجمع (الأديان)"، (الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، طبعة مدققة، إخراج: دائرة المعاجم في مكتبة لبنان، ص: ٩١).

وفقاً لابن فارس في معجمه، يأتي الدين بمعنى "الانقياد والطاعة"، حيث يكون المؤمن ملتزماً بطاعة الله والالتزام بأوامره ونواهيه، بينما يقدم ابن منظور تعريفاً آخر يفيد بأن الدين يعبر عن "الجزاء والمكافأة"، حيث يُوجّه المرء نفسه وماله للالتزام بالتصرفات الصالحة في سبيل تحقيق الجزاء.

وجملة القول في هذه المعاني اللغوية ما قاله محمد عبد الله دراز: بأن كلمة الدين عند العرب تشير إلى علاقة بين طرفين يعظم أحدهما الآخر ويخضع له، فإذا وصف بها الطرف الأول كانت خضوعاً وانقياداً، وإذا وصف بها الطرف الثاني كانت أمراً وسلطاناً، وحكماً وإلزاماً، وإذا نظر بها إلى الرباط الجامع بين الطرفين كانت هي الدستور المنظم لتلك العلاقة أو المظهر الذي يعبر عنها (دراز، محمد عبد الله، الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، دار القلم، ص: ٣٠).

وهكذا يظهر من التعريف اللغوي، أن المفهوم العربي للدين يتضمن الانقياد والطاعة والتفاني، بهدف تحقيق الثواب والمكافأة.

الدين في الاصطلاح:

يعدّ الدين جزءاً لا يتجزأ من الثقافة والهوية الجماعية للمجتمع، حيث يؤثر على مختلف جوانب الحياة الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، والثقافية، إضافة إلى ذلك، يوفر الدين إطاراً أخلاقياً وقيماً يهدف إلى توجيه سلوك الأفراد وتوجيههم نحو الخير والعدل والتسامح والسلام، وهو

ما قال به معظم العلماء، فنجد محمد الطاهر ابن عاشور يعرف الدين بأنه: "اعتقادات وأعمال موسى من يرغب في اتباعها بملازمتها رجاء حصول الخير منها في حياته الأولى الدنيوية وفي حياته الروحية الأبدية"، (ابن عاشور، محمد الطاهر، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ط ٢، ص: ٨-٩).

كما أن كلمة دين وردت في القرآن في عدة مواضع، يقول محمد الطاهر ابن عاشور: "سمي القرآن دين الحق ودين الباطل دينا، فقال: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ (الكافرون: ٦)، وقال: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنَ بِهِ اللَّهُ﴾ (الشورى: ٢١)، وقال: ﴿قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا﴾ (الأنعام: ١٦١).

فالدين مجموع تعاليم يريد شارعا أن تصير عادة وخلقاً لطائفة من الناس لتبعث فيهم الفضائل والإحسان لأنفسهم وللناس، وأهم هذه التعاليم محاسبة المرء نفسه في سلوكها بإيقانه أن الذي خلقه وصوره قد أراد منه السير على تلك التعاليم وأنه منه بالمرصاد في تنفيذه لتلك التعاليم" (ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص: ٨-٩).

ويقول محمد عبد الله دراز في كتابه "الدين": "الدين هو الاعتقاد بوجود ذات- أو ذوات- غيبية- علوية، لها شعور واختيار، ولها تصرف وتدبير للشؤون التي تعني الإنسان، اعتقاد من شأنه أن يبعث على مناجاة تلك الذات السامية في رغبة ورهبة، وفي خضوع وتمجيد، وبعبارة موجزة؛ هو الإيمان بذات إلهية، جديرة بالطاعة والعبادة، هذا إذا نظرنا إلى الدين على أنه حالة نفسية *état subjectif* بمعنى التدين أما إذا نظرنا إليه على أنه حقيقة خارجة *fait objectif*، فنقول: هو جملة النواميس النظرية التي تحدد صفات تلك القوة الإلهية، وجملة القواعد العلمية التي ترسم طريق عبادتها (دراز، محمد عبد الله، الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، ص: ٥٢).

بناءً على هذه المعاني للدين، يُمكننا أن نصوغ تعريفاً بسيطاً وشاملاً له دون التعمق الشديد، وهو أن الدين نظام من الاعتقادات والممارسات الروحية والثقافية يعتنقه مجتمع أو جماعة من الأفراد، يوجه سلوكهم ويؤثر على حياتهم الروحية والمعنوية، ويهدف إلى تحقيق الرضا الروحي والسعادة الدنيوية والروحية.

الفرع الثالث: مفهوم التواصل الديني:

بناءً على معنى كلمة التواصل والدين في اللغة والاصطلاح يمكن أن نقول إن التواصل الديني هو عملية التواصل والتفاعل بين الأفراد والمجتمعات باستخدام النصوص والمفاهيم الدينية لتوجيه سلوكيات الأفراد وتشكيل آرائهم ومعتقداتهم، بهدف تعزيز القيم الروحية والأخلاقية وتحقيق التفاهم والتسامح بين الأديان المختلفة وتعزيز السلام والوحدة بين البشرية بما يتماشى مع مبادئ العدالة والإنسانية.

المطلب الثاني: مصطلحات ذات صلة بالتواصل الديني

الفرع الأول: الخطاب الديني

إن تعريف "الخطاب الديني" يستلزم بداية تعريف كل من الخطاب والدين، (أما الدين فقد سبق تعريفه).

الخطاب لغة: الخطاب في اللغة مصدر خاطب يخاطب خطاباً ومخاطبة، وهو يعني عند ابن منظور: "مراجعة الكلام، والحكم بالبينه أو اليمين، والفصل بين الحق والباطل" (ابن منظور، لسان العرب، ص: ١٢٢١)، وفي القرآن الكريم ورد بمعنى توجيه الكلام: ﴿قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ﴾ (الذاريات: ٣١).

قال الراغب الأصفهاني: "الخطب والمخاطبة والتخاطب المراجعة في الكلام، والخطب الأمر العظيم الذي يكثر فيه التخاطب، قال تعالى: ﴿فَمَا خَطْبُكَ يَا سَامِرِيُّ﴾ (طه: ٩٥)، ﴿فَمَا خَطْبُكُمْ

أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ ﴿ (الحجر: ٥٧)، (الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ج: ١، ص: ٢٠٠).

الخطاب اصطلاحاً: قال التهانوي في الكشاف: "الخطاب: بالكسر وتخفيف الطاء المهملة على ما في المنتخب وهو بحسب أصل اللغة توجيه الكلام نحو الغير للإفهام، ثم نقل إلى الكلام الموجّه نحو الغير للإفهام" (التهانوي، محمد علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف ومراجعة: رفيق العجم، تحقيق: د. علي دجروج، ط: ١، ١٩٩٦، ج: ١، ص: ٨٠٩).

وقال الجرجاني: "الخطاب هو قياس مركب من مقدمات مقبولة، أو مظنونة من شخص معتقد فيه، والغرض منها ترغيب الناس فيما ينفعهم من أمور معاشهم ومعادهم كما يفعله الخطباء والوعاظ" (الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف، معجم التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، ص: ٨٧).

وعرفه بعض من المعاصرين بأنه: "كلام موجه من طرف إلى آخر يتضمن معنى المشاركة والحوار بين المرسل والمرسل إليه، كما يتضمن معنى الإفهام" (الجمالي، خمائل شاكر، الخطاب الديني المعتدل ودوره في استقرار المجتمع العراقي، دراسات دولية، العدد ٨٢، ص: ٣٤٨).

ونستخلص من المعنى اللغوي والاصطلاحي أن الخطاب هو عملية توجيه الكلام أو الرسالة من شخص أو جهة معينة إلى شخص معين أو فئة معينة، بهدف التأثير على فهمهم، وآرائهم، ومعتقداتهم، أو سلوكهم، يتضمن الخطاب استخدام مجموعة متنوعة من الوسائل اللغوية والشكلية مثل: الكلمات والتنظيم والأسلوب والصوت والإيماءات، بهدف نقل المعلومات أو الأفكار بشكل فعال وإقناع الجمهور بالرأي أو الفكرة المطروحة.

مفهوم الخطاب الديني:

عرف بعض الباحثين الخطاب الديني بأنه تفاعل اجتماعي مرتبط بالدين، وهو يستهدف بكل أشكاله (الفقهية والأدبية والإعلامية...) تبليغ محتويات دينية محضة أو دنيوية من منظور ديني، ومنها القراءة العلنية للنصوص الدينية وتفسيرها والصلاة والخطبة والموعظة والمناظرة والمناقشة (دليو، فضيل، الخطاب الديني وثنائيات النظرية والإجرائية، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية- قسنطينة الجزائر، المجلة: ٣٥، العدد: ٣، ٢٠٢١، ص: ٥٥٢).

وذكر بعضهم أن الخطاب الديني يشير إلى الكلام الذي يستند لمرجعية إسلامية من أصول القرآن والسنة، أو القواعد الإسلامية المعتبرة الأخرى، سواء أكان من يتبنى الخطاب جماعة إسلامية، أم مؤسسة دعوة رسمية أو أهلية، أم أفراداً متفرقين، جمعهم مرجعيتهم الإسلامية، من أجل إدارة الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي يحبونها؛ لذلك فهو يسعى إلى نشر دين الله عقيدة وشريعة وأخلاقاً، ومعاملات، وبذل الوسع في ذلك، لتعليم الناس ما ينفعهم في الدارين وبذل أقصى الجهد والطاقة من أجل خدمة هذا الدين الحنيف وامتثالاً لأمر الله تعالى وأمر رسوله- صلى الله عليه وسلم- (الجمالي، خمائل شاكر، الخطاب الديني المعتدل ودوره في استقرار المجتمع العراقي، العدد ٨٢، ص: ٣٤٨).

والخلاصة، أن الخطاب الديني هو عملية نقل رسائل دينية ومعتقدات روحية وأخلاقية للفرد والمجتمع، بهدف توجيه الأفراد نحو العبادة والتقوى وتعزيز القيم الإنسانية السامية والسلوك الإيجابي، والمساهمة في بناء مجتمع مترابط ومتفاعل.

الفرع الثاني: الحوار الديني

الحوار لغة: الحوار في اللغة من المُحاورَة، أي المجاورة والتحاور والتجاوب، أحرار عليه جوابه: أي رده (ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج: ٢، ص: ١١٧، ابن منظور، لسان العرب، ص: ١٠٤٣، مختار الصحاح، ص: ٦٨).

وجاء في المفردات: "المحاورة والحوار والمرادّة في الكلام، ومنه التّحاور، قال تعالى: ﴿ وَاللّٰهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرِكُمْ ۗ﴾ (المجادلة: ١)" (الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ج: ١، ص: ١٧٨).

الحوار اصطلاحاً:

ذكر بعض الباحثين (مجلة أبحاث في العلوم التربوية والإنسانية والآداب واللغات، ص: ٦٤) أن الحوار هو نشاط عقلي ولفظي يقدّم فيه المتحاورون الأدلة والحجج والبراهين التي تبرز وجهات نظرهم بحرية تامة للوصول إلى حل المشكلة أو توضيح لقضية ما، ويكون الحوار بالمعنى مرادفاً للمحاجة والمناظرة، والمناقشة، والمباحثة والتعبير، وقد يرتبط الحوار بالمحاورة وهي المجاوبة، أو مراجعة النطق والكلام في المخاطبة والتحاور والتجاوب، لذلك كان لا بدّ من وجود الحوار.

ومن التعريف اللغوي يمكن القول بأن الحوار يعني التفاعل والنقاش بين الأطراف بهدف تحقيق التفاهم وتبادل الآراء في مواضيع متنوعة، وهذا لا يمكن تحقيقه إلا بالتواصل المفتوح وتبادل وجهات النظر واحترام الرأي المخالف.

وقد ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية ذكر مصطلح الحوار في عدة آيات قرآنية، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر، قوله تعالى في سورة الكهف: ﴿ قَالِ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا ۗ﴾ (الكهف: ٣٤)، وقوله تعالى: ﴿ قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّكَ رَجُلًا ۗ﴾ (الكهف: ٣٧)، والسيرة النبوية مليئة بالمواقف والأمثلة المضيئة، التي ترشد إلى هديه - صلى الله عليه وسلم - في حوارهِ مع الآخرين على اختلاف نوعياتهم.

ومن هنا فإن الحوار يعدّ أحد الوسائل الهامة في الدعوة والتربية والتبليغ، ويشكل جزءاً أساسياً من التواصل الحضاري والثقافي والديني.

مفهوم الحوار الديني:

مما سبق، يمكن القول إن الحوار الديني هو عملية تفاعلية تتضمن تبادل الآراء والمفاهيم الدينية بين أفراد من مختلف الطوائف والمعتقدات، بهدف التفاهم والتواصل البنّاء وتعزيز الاحترام المتبادل والتسامح الديني، لاستكشاف وجهات النظر الدينية وفهماها وتبادلها بشكل مفتوح ومسؤول، باستخدام النقاش المتبادل والاستماع للآراء بعناية، مع الالتزام بالأخلاقيات والقيم الدينية والثقافية.

والخلاصة:

إن المتأمل في هذه التعريفات، يلاحظ أن الخطاب الديني والحوار الديني يلتقيان مع التواصل الديني في الهدف؛ وهو تعزيز السلام والوحدة بين البشر والقضاء على كل أشكال الانقسام والتفرقة والاختلاف الفكري والثقافي؛ بل يهدف كل من الخطاب الديني والحوار الديني إلى تعزيز التواصل الديني والتفاهم بين المجتمعات والثقافات المختلفة، وذلك باستخدام العقل والحكمة والموعظة الحسنة والحوار العلمي الهادئ كأدوات لتعزيز الفهم المتبادل والتفاهم الاجتماعي والديني، ولتعزيز السلام والتعايش السلمي بين مختلف طوائف المجتمع.

المحور الثاني: مكانة التواصل الديني في الثقافة الإسلامية

التواصل الديني يحمل أهمية كبيرة في الحياة الإسلامية ويشغل مكانة مرموقة في الثقافة الإسلامية لعدة أسباب:

- تعزيز الهوية الدينية: يُعدّ التواصل الديني وسيلة لتعزيز الهوية الدينية للفرد والمجتمع، إذ

يمثل الوسيلة الرئيسية لتفاعل الفرد مع العقائد والتعاليم الإسلامية، قال تعالى: ﴿وَأَعْتَصِمُوا

بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ (آل عمران: ١٠٣).

- توجيه الحياة: يُمكن أن يوجه التواصل الديني سلوك الفرد وقراراته في الحياة بما يتماشى مع التعاليم الإسلامية والقيم الدينية، مما يساهم في تحقيق السلام الداخلي والتوازن الروحي.

- تعزيز القيم الإسلامية: يساعد التواصل الديني في نشر القيم والمبادئ الإسلامية وتعزيزها في المجتمع، مثل العدل، والتسامح، والشفقة، والإخاء، والتضامن، كما يعمل على تشجيع المسلمين على تطبيق هذه القيم في حياتهم اليومية وتعزيز التفاهم والتعاون بينهم، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾ (الحجرات: ٩).

- المحافظة على التراث الديني: يساهم التواصل الديني في المحافظة على التراث الديني الإسلامي ونقله من جيل إلى جيل، عن طريق تداول المعارف الدينية والممارسات الدينية، ليتم الحفاظ على الهوية الثقافية والروحية للمجتمع الإسلامي.

- التواصل الاجتماعي: يُعدّ التواصل الديني وسيلة لتعزيز الروابط الاجتماعية داخل المجتمع الإسلامي، حيث يجمع الناس على قاعدة مشتركة من العقائد والقيم.

المحور الثالث: أثر التواصل الديني في تعزيز القيم الإنسانية

المطلب الأول: نشر التسامح والمحبة وتعزيز الإسلام

جاء الإسلام برسالة شاملة للتسامح والإخاء ورفض التعصب بجميع أشكاله وتجلياته، وأكد قيم العفو والتسامح والمحبة والسلام حتى في أوج القوة والعظمة، وذلك بتجسيد مبدأ العفو والتسامح عندما يكون ذلك ممكناً كقيمة أساسية في الإسلام، قال الله - سبحانه وتعالى - ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ (الأعراف: ١٩٩)، وَعَنْ عَائِشَةَ - رضي الله عنها - قَالَتْ: "قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَرَأَيْتَ إِنْ عَلِمْتُ أَيُّ لَيْلَةٍ لَيْلَةُ الْقَدْرِ مَا أَقُولُ فِيهَا؟ قَالَ: قُولِي: اللَّهُمَّ إِنَّكَ عُفُوٌّ تُحِبُّ الْعَفْوَ

فَأَغْفُ عَنِّي" (الترمذي، أبو عيسى، سنن الترمذي، أبواب الدعوات عن رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - باب (٥ / ٥٣٤) رقم (٣٥١٣) وقال عقبه: "هذا حديث حسن صحيح")، عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ، قَالَ: لَقِيْتُ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَقَالَ لِي: "يَا عُقْبَةُ بْنُ عَامِرٍ، صِلْ مَنْ قَطَعَكَ، وَأَعْطِ مَنْ حَرَمَكَ، وَأَغْفُ عَمَّنْ ظَلَمَكَ" (الإمام أحمد، ابن حنبل، مسند أحمد (٦٥٤/٢٨) رقم ((١٧٤٥٢)).

ويولي الإسلام اهتماماً خاصاً بمعاملة الضعفاء والأسرى والغرباء والجرحى والمعوقين، ويحرم القتال باستثناء الدفاع عن النفس ورد الاعتداء بشروط، وينبع هذا الكل من روح الوسطية والاعتدال التي تتمتع بها الشريعة الإسلامية.

فالتسامح الحقيقي والمحمود هو الذي دعا إليه الإسلام؛ لأنه يشجع على احترام الآخرين والتعاطف معهم، ويحث على الابتعاد عن اللغظ والتجريح، مؤكداً على أهمية التعامل باللطف والعدل مع الجميع، مما يبرز الحاجة إلى التعايش السلمي وتقبل الآخر بروح من التسامح والرحمة، دون اللجوء إلى العنف أو التعدي على حقوق الآخر.

قال العلامة محمد الطاهر ابن عاشور: "تدل السماحة على خلق الجود والبذل، وفي الحديث الصحيح عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا -: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ: "رَجِمَ اللَّهُ رَجُلًا سَمَحًا إِذَا بَاعَ، وَإِذَا اشْتَرَى، وَإِذَا اقْتَضَى" (البخاري، صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب السهولة والسماحة في الشراء والبيع، ومن طلب حقاً فليطلبه في عفاف (٥٧/٣) رقم ((٢٠٧٦))، فالسماحة من أكبر صفات الإسلام الكائنة وسطاً بين طرفي إفراط وتفريط، وفي الحديث الصحيح عن ابن عباس عن النَّبِيِّ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ: "أَحَبُّ الدِّينِ إِلَى اللَّهِ الْحَنِيفِيَّةُ السَّمْحَةُ" (البخاري، صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب الدين يسر (١٦/١))، وقد ورد هذا الحديث موصولاً عن عدد من الصحابة منهم: ابن عباس، وأبو أمامة، وأبي بن كعب، وأبو

هريرة، وابن عمر، وجابر بن عبد الله، وعائشة- رضي الله عنهم جميعاً-، نكتفي بذكره عن ابن عباس (الإمام أحمد، مسند أحمد، (١٧ / ٤) رقم (٢١٠٧))، ولفظه عن ابن عباس قال: قِيلَ لِرَسُولِ اللَّهِ- صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-: أَيُّ الْأَدْيَانِ أَحَبُّ إِلَيَّ اللَّهُ؟ قَالَ: "الْحَنِيفِيَّةُ السَّمْحَةُ"، الحديث في إسناده مقال، إلا أنه يقوى بشواهده العديدة؛ ومن تلكم الشواهد حديث عائشة- رضي الله عنها- قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ- صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- يَوْمَئِذٍ: "لَتَعْلَمَ يَهُودُ أَنَّ فِي دِينِنَا فَسْحَةً، إِنِّي أُرْسِلْتُ بِحَنِيفِيَّةٍ سَمْحَةٍ" (الإمام أحمد، مسند أحمد، (٣٤٩ / ٤١)، رقم (٢٤٨٥٥))، والمراد من الدين جنس الدين لا دين الإسلام، والمراد بالأحب من بينها هو الإسلام إذ هو الحنيفية (ابن عاشور، محمد الطاهر، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص: ٢٥-٢٦).

ثم إن للسماحة دوراً بارزاً في انتشار الشريعة الإسلامية وثباتها على مرّ العصور، وقد أكد ذلك العلامة محمد الطاهر ابن عاشور (ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص: ٢٧)، حيث يعكس التسامح الإسلامي الحقيقي جوانب متعددة من الرحمة والعدالة واللطف وحسن المعاملة التي يدعو إليها الدين الإسلامي، وليس من الغريب أن نسمع قصصاً ملهمة عن أشخاص يعتنقون الإسلام بعد التعرّف على قيم التسامح التي يتحلّى بها المسلمون، مما يظهر أن التسامح ليس مجرد قيمة فلسفية، بل هو أسلوب حياة يجسّد روح الدين ويؤكد على القيم الإنسانية العالية التي ينادي بها الإسلام.

المطلب الثاني: تحقيق الغايات الأخلاقية والدينية

يُظهر التواصل الديني تأثيراً كبيراً في ترسيخ القيم الإنسانية وتعزيز الغايات الأخلاقية والدينية، وذلك عن طريق الاستفادة الفعّالة من مختلف وسائل التواصل، سواء الصوتية أو المرئية أو المكتوبة، لدعوة الناس إلى سُبُل الله عز وجل، ونشر القيم الأخلاقية السامية والفضائل الإنسانية وتعزيز وسطية الحوار الديني، بما يُسهم في إقناع الآخرين بأهمية المحافظة على القيم الإنسانية

الرفيعة وتجنب الانزياح نحو التطرف والتعصب، وتتبنى هذه الوسائل أساليب متعددة، تشمل التوجيه الفكري والتوعية الدينية، والتأثير الإيجابي على المجتمع؛ بتعزيز الوعي بأخلاقيات الدين وتعاليمه السمحة، مما يسهم في تحقيق التوازن النفسي والروحي للفرد وتعزيز التفاهم والسلام في المجتمعات.

فهذه الوسائل المختلفة لها تأثير كبير على جوانب حياة المجتمع، حيث تمكن من نشر العقيدة الصحيحة وتعاليم الإسلام ومبادئه، وتساهم في منع انتشار التهم الملحقة بالإسلام وأتباعه، نظراً لإمكاناتها والقبول الواسع عليها لدى الشرائح الكبرى من شعوب العالم، إضافة إلى ذلك، فتحت الباب أمام المربين والموجهين والدعاة وعلماء الدين وطلاب العلم للتواصل مع أبناء العالم الإسلامي، والمساهمة في رعاية المشاريع الدعوية والتربوية وتنميتها، ونشر العلم المفيد ومكافحة الجهل.

كما أنها وسيلة فعالة ومفيدة في توعية الشباب المسلم ومحاربة الأفكار الدخيلة، ونبذ التعصب والتشدد الذي انتشر في صفوف المجتمع المسلم، والحد منه والقضاء عليه عن طريق تعزيز كل جسور الحوار الديني المعتدل وتقويتها، وإرساء قيم الاعتدال والوسطية والاستقامة في العقيدة والشريعة والأخلاق والسلوك، ومحاربة كل أشكال التطرف والغلو والإرهاب بمختلف أشكاله وصوره.

المطلب الثالث: الحث على اكتساب العلم

فالحث على اكتساب العلم يعدّ دافعاً قوياً لتحقيق المقاصد الثلاثة التي ذكرها محمد الطاهر ابن عاشور في كتابه (ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص: ٩١)، وهي: التفكير، وإصلاح العمل، وإيجاد الوازع، إذ يعدّ العلم أساساً لتطوير القدرة على التحليل والتمييز بين الخير والشر، وبذلك يساهم في إرشاد الأفراد نحو السلوك الصالح والمبادرات الإيجابية، كما يلعب

العلم دوراً مهماً في إصلاح العمل وتطويره؛ لأنه يوفر الفهم العميق للمفاهيم والتقنيات والممارسات الأفضل التي يمكن تبنيها لتحسين الأداء وتحقيق الأهداف بفعالية أكبر، إضافة إلى ذلك، يساهم العلم في تعزيز الوازع الأخلاقي وتعزيز القيم الإنسانية، بتوجيه الأفراد نحو القيم الصالحة والسلوك الأخلاقي الصحيح، وبناء الشخصية النزيهة والمسؤولة التي تسعى دائماً للتطور والتحسين.

فالعلوم متنوعة وأهدافها متعددة، يسعى كل شكل من أشكالها إلى تحقيق هدف محدد، ولكن الهدف الأسمى هو السعي لاكتساب العلم الصحيح الذي ينعكس على سلوكياتنا وأفعالنا بطريقة إيجابية ومفيدة، وبهذا العلم الصحيح؛ يمكن للإنسان أن يكون على اطلاع دائم بالمعارف القيمة والنافعة التي تحقق الاستقامة في حياته، سواء كانت دينية أم دنيوية، قال الله- سبحانه وتعالى:- ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ (فاطر: ٢٨).

بناءً على ذلك، فإن تقدم الأمم وازدهارها يتوقف على وجود علمائها المخلصين والتميزين، الذين يساهمون في نشر العلم، وتطوير المعرفة، وتحقيق التقدم في مختلف المجالات، وعندما يكون للأمة علماء مبدعين ومتألقين؛ تنعم بالازدهار والتطور في العلوم والتكنولوجيا والفكر، مما يعزز مكانتها وتأثيرها في العالم، وفي المقابل، عندما يفتقد الوطن لعلمائه، ينعكس ذلك سلباً على تطوره وازدهاره، حيث يتوقف نموه ويتدهور حاله إلى الوراء، وفي القرآن الكريم، يُشير الله- سبحانه وتعالى- إلى هذا المفهوم بقوله: ﴿كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الأنعام: ٩٨).

المطلب الرابع: تعزيز قيمة الأخلاق

من آثار التواصل الديني تحقيق الرقي، والصلاح والسعادة للأفراد والمجتمع، هذه الأهداف تتجسد في القيم الأساسية الثلاث: الحق، والخير، والجمال، وهي جوهر الرسالة الإسلامية التي أساسها الأخلاق... والأخلاق كمظاهر للسلوك الصالح والنافع؛ أساسية في تحقيق تلك الأهداف،

إذ تستمد من العواطف وتتبع من قوة العزيمة والتفكير السليم، وهذه القيم الأخلاقية تقوم بوظائف متعددة، منها أنها:

- تُعزز سلوك الفرد، حيث تجعله متصفاً بالثبات، والتماسك، والتوافق.
- كما تُمكن من التنبؤ بتصرفاته في المواقف المختلفة.
- وتوجهه نحو غايته العظمى بانتظام واستمرار، مما يدفعه للثبات.
- وتمنح الفرد قوة في الإرادة والعزيمة، مما يساعده في اتخاذ القرارات الصائبة حتى في المواقف الصعبة.
- والقرآن الكريم والسنة النبوية توضحان مجموعة من الأخلاق الصالحة والآداب الحميدة بشكل واضح، مما يسهم في تكوين مجتمع متماسك يحافظ على شخصيته المتميزة؛ فالدعوة الإسلامية تدعو إلى الصدق، والبر، والعدل، ومعرفة الواجب، وأداء الحق، والحلم، والحياء، والصبر، والشجاعة، والعزة، والتواضع... وهي جميعاً مقومات أخلاقية أوجب الدين الإسلامي العمل بها، بينما يحث الدين على الابتعاد عن كل ما يتعارض مع هذه الأخلاق الصالحة، مثل الكذب، والحسد، والظلم.

المطلب الخامس: تعزيز قيمة التعايش السلمي

يُعدّ مفهوم التعايش من المصطلحات الحديثة المتداولة بكثرة في الأوساط الحالية، تم تعريفه في مجلة السلم التابعة لمنتدى أبو ظبي بأنه الدعوة إلى اجتماع مشترك دون نزاعات، اجتماع ينسجم فيه المخالفون بالتنازل عن بعض متمسكاتهم من أجل بناء مجتمع متماسك، قوامه تبادل المنافع والمصالح المشتركة (منتدى أبو ظبي للسلم- أبو ظبي- الإمارات العربية المتحدة، مجلة السلم، العدد الثالث صيف ٢٠١٨، ص: ٣٢٣).

وعليه فالدعوة إلى التواصل الديني على أساس الاعتراف بثقافة الآخر وحضارته، واحترام خصوصيته والرأي المخالف، تمثل ركيزة أساسية لتعزيز التعايش السلمي بين الشعوب، إذ يعدّ التعايش السلمي مع الأديان غير الإسلامية مبدأ إسلامي أصيل، وهو مبدأ دلت عليه النصوص الدينية، وطبقه المسلمون طوال تاريخهم؛ لذا، فإنه ليس مجرد استجابة لضغوط خارجية أو أسباب قاهرة، بل هو تعبير حقيقي عن قيم الإسلام السامية وروح التسامح والاحترام المتبادل.

إذ إنّ الدعوة إلى التواصل الديني عبر الاعتراف بالآخر وحضارته، واحترام خصوصيته ورفض العنصرية والتعصب الديني، ركيزة أساسية في بناء جسور التواصل بين الثقافات وتعزيز السلام والاستقرار في المجتمعات المتعددة الثقافات.

وأصل هذا في الشريعة الإسلامية قوله سبحانه وتعالى: ﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ (الحجرات: ١٣)، إن التبرني الإسلامي لهذا المبدأ يؤكد على أن التعايش السلمي مع الأديان الأخرى لا يتعارض مع مبادئ الإسلام، بل يتماشى مع قيمه وأخلاقه النبيلة.

ومن هنا، فإن الدعوة إلى التواصل الديني والتعايش السلمي في العصر الحديث يُعدّ أمراً ضرورياً لبناء عالم يسوده السلام والتفاهم، وتحقيق التقدم والازدهار للبشرية بأسرها، إن تبني هذه القيم والمبادئ يعكس تطلعات الإنسانية جمعاء نحو عالم أكثر تسامحاً وتعايشاً، حيث يُمكن للأديان المختلفة أن تتفاعل بسلام واحترام، وتساهم بذلك في بناء مستقبل مشرق للجميع.

الخاتمة

في عصر التنوع الثقافي والديني الذي نعيش فيه، أصبح التواصل الديني ضرورة لا غنى عنها لبناء جسور الفهم والتسامح بين الثقافات والأديان المختلفة، فهو دعوة إلى التوحيد في صف واحد إنساني، حيث تتسابق القلوب نحو قبول الآخر والحوار معه، بهدف تحقيق عالم خالٍ من

العنف والكراهية، فغياب التواصل يعني هدراً للخيرات الإنسانية الثمينة، وفقدان فرصة لبناء مستقبل أكثر تفاهماً وسلاماً، فالأمم الأخرى ليست أعداء، بل هبات الله التي ينبغي احترامها وفهمها؛ من هنا، يكمن جوهر التواصل الديني في بناء جسور التعايش والتضامن، لنشهد معاً فجر عالم يتسامى عليه السلام والتعاون.

التوصيات:

- إجراء دراسات ميدانية لفهم عمق التواصل الديني في المجتمعات المختلفة، وهذا يشمل تحليل الطرق المستخدمة للتواصل الديني، وتقييم أثرها على الفرد والمجتمع.
- تعزيز التعاون الدولي في مجالات الدراسات الدينية وتبادل الخبرات بين الباحثين والعلماء في مختلف الدول.
- تطوير برامج التعليم الديني لتعزيز فهم أعمق للتواصل الديني ومساهمته في تحقيق السلام والتعايش الإيجابي بين الثقافات.
- تعزيز الحوار الديني بين مختلف الأديان والمذاهب، وتشجيع التفاهم المتبادل والتعاون في مجالات مختلفة.
- تنظيم فعاليات وندوات دولية ومحلية لمناقشة مواضيع التواصل الديني وتبادل الخبرات والآراء بين الباحثين والمهتمين.
- تأصيل المفاهيم العقدية والفكرية وربطها بالحياة الواقعية، مع تعزيز الجانب الإيماني والوعظ والإرشاد، بهدف تعزيز مناعة الشباب المسلم من الإلحاد والكفر.
- الاهتمام بالقيم الدينية والعقدية السليمة بوصفها أساساً لتهديب الحياة، وتحقيق العدل ونشر الفضائل، والابتعاد عن الرذائل، مما يسهم في سعادة الأفراد والمجتمع.

- تعزيز التعاون بين مختلف المؤسسات الإعلامية والتربوية والاجتماعية لحفظ سلوكيات المجتمع والحفاظ على عقائده من الانحراف والحفاظ على هويته الأصيلة.
- استخدام وسائل التواصل الحديثة كوسيلة لنشر الدعوة الإسلامية والتواصل مع الجمهور، مع توجيه الجهود نحو الفئات الشبابية والمستخدمين النشطين لهذه الوسائل.
- زيادة جهود الدعاة في التعامل مع القضايا المعاصرة والحيوية التي يواجهها المجتمع، والمشاركة في تقديم وجهات النظر الإسلامية حولها، مع اتخاذ الإسلام مرجعية واعدة في فهم تطورات العصر والحدثة.

المصادر والمراجع

- الأصفهاني، الراغب، المفردات في غريب القرآن، ج: ١.
- البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وسننه وأيامه، صحيح البخاري، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الناشر: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط ١، ١٤٢٢هـ.
- التهانوي، محمد علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف ومراجعة: رفيق العجم، تحقيق: علي دجروج، ط ١، ١٩٩٦، ج ١-٢.
- الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف، معجم التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة.
- الجمالي، خمائل شاكر، الخطاب الديني المعتدل ودوره في استقرار المجتمع العراقي، دراسات دولية، العدد ٨٢ ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد

الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، المحقق: شعيب الأرنؤوط- عادل مرشد، وآخرون، إشراف: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٢١هـ- ٢٠٠١م.

- دراز، محمد عبد الله، الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديين، دار القلم.
- دليو، فضيل، الخطاب الديني وثنائيات النظرية والإجرائية، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية- قسنطينة الجزائر، المجلة: ٣٥، ٣٤، ٢٠٢١.
- الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، طبعة مدققة، إخراج: دائرة المعاجم في مكتبة لبنان.
- ابن الضحاك، محمد بن عيسى بن سؤرة بن موسى، الترمذي، أبو عيسى، سنن الترمذي: تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (ج ١، ٢)، ومحمد فؤاد عبد الباقي (ج ٣)، وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (ج ٤، ٥)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي- مصر، الطبعة: الثانية، ١٣٩٥هـ- ١٩٧٥م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ط ٢.
- عميرات، آمال، اتصال اجتماعي عمومي أو الإعلام والاتصال القيمي، جامعة الجزائر ٣ - الجزائر، ص: ٣٧٠، مجلة دراسات لسانية، بعض مصطلحات التواصل ومفاهيمها في حقل الدراسات التداولية، فريدة رمضاني، ع ٥٤، ص: ٦.
- غالي، حساين دواجي، التواصل: دلالات المعنى وتجليات المفهوم، مجلة مقاربات فلسفية، المجلد ٤، العدد ١، السداسي الأول ٢٠١٩.
- الغالي، بن لباد وقدوري عبد القادر، آليات التواصل الديني عند الصوفية، مجلة مقاليد، العدد ١٠ / جوان ٢٠١٦.

- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ج: ٢-٦.
- مجلة أبحاث في العلوم التربوية والإنسانية والآداب واللغات، المجلد ١، ع ٢٤، عدد خاص بأعمال المؤتمر الدولي حوار الحضارات والأجيال في زمن حرب الأفكار بين الحقيقة والوهم.
- مجلة السلم، منتدى أبو ظبي للسلم- أبو ظبي- الإمارات العربية المتحدة، ع ٣٤، صيف ٢٠١٨.
- ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف.

اغتراب الذات الأنثوية في الرواية النسائية السعودية

هند والعسكر والبحريّات والأبنوسة أنموذجاً

الدكتورة عائشة العتيق

أستاذ الأدب والنقد المساعد بجامعة طيبة

الملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى رصد ظاهرة الاغتراب لدى الذات الأنثوية، لدى بعض الروائيات السعوديات، أمثال أميمة الخميس في روايتها البحريات، وبدرية البشر في روايتها هند والعسكر، وطيبة الإدريسي في روايتها الأبنوسة.

ولكل رواية قصة اغتراب تتشابه في ملامح الاغتراب، وتختلف في ملامح المغترب حيث نجد المغترب في رواية هند والعسكر هي المرأة السعودية التي تعاني من سلطة المجتمع والأسرة، أم رواية البحريات نجد المغتربات هن النساء القادمات من الشام أو ما يطلق عليهن المجتمع بطرش البحر، أما رواية الأبنوسة فنجد المغتربات هن الجوارى "العبيد".

وقد جاءت هذه الدراسة في تمهيد وخاتمة وثلاثة محاور، حيث تضمن المحور الأول: التعريف بمفهوم الاغتراب لغة واصطلاحاً، إضافة إلى مظاهر الاغتراب، أما المحور الثاني: فقد اهتم بالجانب التحليلي للرواية، فقد تتبع هذا المحور أسباب اغتراب الذات الأنثوية في الرواية النسائية، ومظاهر تماهي الذات الأنثوية مع مظاهر الاغتراب، أما المحور الثالث: فقد اختص بالاغتراب الزمني للذات الأنثوية، وفي الخاتمة عرضت أهم النتائج التي توصلت لها الدراسة.

التمهيد:

الاغتراب ظاهرة إنسانية واجتماعية، من أكثر القضايا التي شغلت أذهان الكتاب، إذ تعد من أكثر القضايا الإنسانية انتشاراً بين أفراد المجتمعات البشرية، فهي سمة من سمات الوجود الإنساني، وقديمة قدم الوجود الإنساني، ويختلف الاغتراب من إنسان إلى آخر، ومن مجتمع إلى آخر، "فهناك أنواع من الاغتراب لا تعد ولا تحصى كانت موجودة، ولا تزال موجودة، وسوف تأتي إلى الوجود مع استمرار المغامرة الإنسانية في السير في دروب الوجود المتعددة والمتباينة."¹

١- شاخت، ريتشارد، مستقبل الاغتراب، تر: وهبة أبو العلا، منشأة المعارف بالإسكندرية، ٢٠٠١م، ص ٥٩.

وقد ميز الألماني مارتن هيدجر بين الوجود الزائف والوجود الأصيل، فالوجود الزائف يكون الفرد داخل الحشد "القطيع" فيعتقد ما يعتنقه القطيع، عاجزاً عن صنع مستقبله، وتحديد مصير حياته، بينما الوجود الحقيقي الأصيل، يعني خروج الفرد عن القطيع، باعتناقه ما يراه مناسباً، قادراً على صنع مستقبله، وتحديد مصيره، باتخاذ القرارات النابعة من ذاته ويمارسها بحرية تامة.¹

ونظراً لتداخل الاغتراب مع موضوعات مختلفة من العلوم الاجتماعية والنفسية والإنسانية والفلسفية والأدبية، اكتنفه الغموض، وأصبحت ملامحه غير واضحة، ومن الصعوبة تتبعه بين سطور العمل الروائي.

وللاغتراب أسباب متعددة منها: الظلم الاجتماعي، والاستبداد السياسي، والاستغلال الاقتصادي للطبقات الضعيفة، وفقدان العدالة والكرامة وغياب الأمن والحرية، وعدم الاستقرار في المجتمع، وغيرها من الأسباب التي تجبر الإنسان على أن يعيش كأنه أجنبي في مجتمعه، ويدفعه إلى العزلة، والوحدة، والصراع النفسي، "وصحيح أن هذه المشكلات والظروف حديثة، بمعنى أنها تنتمي إلى العصر الحديث، لكن الحق أن بعضاً منها كان موجوداً من قبل، في عصور سابقة على العصر الحديث، وإن لم يكن قد بلغ درجة من الحدة والوضوح والنضج مثلما بلغه في العصر الحديث عامة، والقرن العشرين خاصة."²

فقد أصبح الاغتراب موضوعاً محورياً بين الأدباء والمثقفين، ويلعب دوراً هاماً في تقييم الأوضاع الاجتماعية للإنسان، وقد أخذ بالانتشار من خلال الفكر النقدي والتحليلي بشكل خاص في مختلف الثقافات البارزة، ولا يستثنى من ذلك الثقافة العربية.³

١- حماد، حسن، الاغتراب الوجودي، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩٥م، ص ١٠٩، ١١٠.

٢- رجب، محمود، الاغتراب: سيرة مصطلح، ط ٣، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٨، ص ٩.

٣- بركات، حليم، الاغتراب في الثقافة العربية متاهات الإنسان بين الحلم والواقع، ط ١، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ص ٣٥.

سعت هذه الدراسة إلى إمطة اللثام عن ظاهرة الاغتراب، بوصفها ظاهرة نفسية اجتماعية عامة، لها تأثيرها على الفرد والمجتمع، وكونها أصبحت موضوعاً محورياً بين الأدباء والمتقنين، وذلك عن طريق تتبع الحالة النفسية المضطربة التي تعاني منها الشخصية المغتربة في الرواية النسائية السعودية.

وقد تناولت الرواية النسائية السعودية التغيرات التي اعترت المجتمع السعودي بصفة خاصة، والمجتمع العربي بصفة عامة، ورصدت تأثير هذه التغيرات على الرجل والمرأة، وكان من هذه التغيرات اغتراب المرأة بسبب خضوعها للسلطة الأبوية أو الذكورية، التي تعمل على تهميش دور المرأة، "حيث تسفل المرأة من خلال أدوار الرضوخ للأب ولالأخ ثم للزوج، تحول إلى أداة للمصاهرة والإنجاب، إلى خادمة، إلى المعبرة عن المأساة، إلى الإنسان العاجز القاصر الجاهل الغبي الذي يحتاج إلى وصي".^١

فاغتراب البطلة في النماذج المدروسة يظهر من حركاتها المنتظمة عبر الأمكنة والأزمنة، وعالمها النفسي، مقدمة مأساتها ومعاناتها وعمق الأزمة التي تشعر بها، فالأبنوسة تظهر لنا معاناتها كجارية مملوكة ذات بشرة سوداء، لا تملك من أمر نفسها شيئاً، وبهيجة في رواية البحريات تُهدى كجارية إلى آل معبل، وبالرغم من تحررها بسبب إنجابها، إلا أن الصحراء ترفض تقبلها بسبب لون بشرتها الفاقع المختلف عن لون الصحراء.

وهند في رواية هند والعسكر تكشف لنا معاناتها كمتقفة تؤمن بالحرية والانطلاق وتؤكد الذات، وتؤمن بقيم وبمبادئ يرفضها المجتمع، ويكبل حريتها بعوائق وقيود، مما يجعلها تعيش في عزلة عن المجتمع، فتحكي لنا رحلة اغترابها التي بدأت داخل أسرتها، وذلك بشعورها منذ طفولتها بقلة شأنها كأنثى، وإهمال والدتها لها، وتفضيل المولود الذكر عليها، حيث ينظر إليها على أنها

١- حجازي، مصطفى، التخلف الاجتماعي، ص ٤٢.

كائن زائد عن الحاجة، وأنها دون الرجل في كل شيء، وليست إلا مجرد أداة للمتعة الحسية فحسب.

وتبني الروائية نصها الروائي على ما يطلق عليه البنية الدرامية التصادمية، " فالأنثى تخوض معارك مع الأسرة والمجتمع والنفس، وتعارض العادات والتقاليد التي تحاصرها، وتمنع نموها وانطلاقها لاكتشاف ذاتها، ولذلك تسبح عكس التيار، وتطير خارج السرب، مما يعرضها لرفض المجتمع لها ولتمردها.^١"

ومن ركائز السرد النسوي ما يطلق عليه التدميرية والبنائية، أي " تدمير الواقع الثقافي القائم بكل أنساقه الظالمة للأنثى، وإنشاء واقع جديد يلغي علاقة المفاضلة التي سيطرت على ثنائية الذكر والأنثى، وأعلت الطرف الأول على الثاني إعلاء مطلقاً^٢."

مفهوم الاغتراب:

الاجتراب لغة: هو النفي عن البلد، وغرب أي بعد، ويقال: اغرب عني، أي تباعد، والغربة والغرب: النزوح عن الوطن.^٣

يقال: غربت الدار، ومن هذا الباب غروب الشمس كأنه بعدها عن وجه الأرض،^٤ وقد يكون فقد الأربة في الأوطان غربة، فكيف إذا اجتمعت الغربة، وفقد الأربة.^٥

• الاغتراب اصطلاحاً:

١- العلي، رشا ناصر، ثقافة النسق- قراءة السرد النسوي المعاصر، المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠١٠م، ص٤٢٧.

٢- المرجع السابق، ص٤٢٨.

٣- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، مج ١١، د.ط، د.ت، ص٢٣-٢٤.

٤- ابن فارس، زكريا، معجم مقاييس اللغة، تح: محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، د.ط، د.ت، ج٤، ص٤٢١.

٥- الأصبهاني، أبي الفتح، أدب الغرباء، تح: صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديدة، بيروت، ط١، ١٩٧٢م، ص٣٢.

الاغتراب حالة نفسية تصاحب الفرد، وينتج عنها شعور بالقلق، والوحدة، والسخط، وينتج عن ذلك صراع مع البيئة المحيطة بالفرد، فوجد خيرى حافظ يُعرف الاغتراب بأنه: "وعي الفرد بالصراع القائم بين ذاته وبين البيئة المحيطة به، بصورة تتجسد في الشعور بعدم الانتماء والسخط والقلق، وما يصاحب ذلك من سلوك، أو الشعور بفقدان المعنى أو اللامبالاة".^١

بينما يُعرف فيجنر الاغتراب بأنه "أحاسيس أو مشاعر سلبية، وأنه معتقدات ساخرة تجاه سياق اجتماعي معين، حيث يقوم الانفصال على عدم التوافق بين الخصائص الشخصية للفرد والدور الاجتماعي الذي يؤديه".^٢

فالاغتراب "شعور متأزم مصاحب بالقلق والحزن، وهو لا ينتاب المرء من حين لآخر، وإنما هو حالة مصاحبة له باستمرار تزداد قوة أو ضعفاً في بعض الأحيان، ولكنها حالة لا تفارقه، وهكذا يحس الفرد بالانفصال عن الواقع والذات، فتحدث له ثورة داخلية تدفعه إلى الرفض والتمرد"^٣ ويأتي الاغتراب بمعنى "عدم الاندماج النفسي والفكري في المجتمع، ويرى بعض الباحثين في ذلك نوعاً من الانفصال عن المجتمع وثقافته"،^٤ وهو المعنى المتداول بين المثقفين والكتاب، وينعكس في كتاباتهم.

مظاهر الاغتراب:

- ١- الجماعي، صلاح الدين أحمد، الاغتراب النفسي الاجتماعي، دار زهران للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط١، ٢٠١٠م، ص٤٩.
- ٢- جوثري، جورج، تانكو، باتريشيا، الاغتراب نظرة عبر ثقافية، تر: محمود جاد، دار العالم الثالث، القاهرة، ط١، ١٩٩٦م، ص١٤٤.
- ٣- بو طارن، محمد الهادي، الاغتراب في الشعر العربي الرومانسي، دار الكتاب الحديث، القاهرة، د.ط، ٢٠١٠م، ص٤٧.
- ٤- الشعراوي، ناهد، الاغتراب والحنين في شعر مالك بن الربيب التميمي، دار المعرفة الجامعية، د.ط، ٢٠١١م، ص٧.

١- العجز: هو شعور الفرد بأنه يعجز عن السيطرة على تصرفاته وأفعاله ورغباته، ومن ثم يعجز عن تحقيق ذاته أو يشعر بحالة من الاستسلام والخنوع، أو بعدم قدرته على التأثير في المجتمع الذي يعيش فيه.

٢- اللامعني أو فقدان المعنى: ويعني إحساس الفرد المغترب أن الحياة لا معنى لها؛ لأنها تسير وفق منطق غير مفهوم وغير معقول، ومن ثم يعيش الحياة التافهة واللامبالاة، ويقول ولسن في ذلك: وكان حتماً على الذين يعرفون شعور اللامعني الإحساس بغربتهم عن المجتمع.^١

٣- اللامعيارية أو فقدان المعايير: شعور الفرد بعدم وجود قيم ومعايير أخلاقية، واحدة للموضوع، وبأن الوسائل غير المشروعة ضرورية للتوصل للطلبات والأهداف المرجوة للشخص.

٤- العزلة الاجتماعية: شعور الفرد بالوحدة وعدم الإحساس بالانتماء للمجتمع الذي يعيش فيه، مما يترتب عليه فقد الارتباط الروحي بهم وهو يعيش بينهم.

٥- الشعور بالبعد عن الواقع ومحتوياته، والخروج عن المألوف والشائع، وعدم الانصياع إلى العادات والتقاليد السائدة، والرفض والكراهية والعداء لكل ما يحيط به.^٢

انعكاس الاغتراب على عتبات الرواية:

عنوان الرواية هو المدخل أو العتبة الأولى التي يلج القارئ عن طريقها إلى العمل الروائي؛ فالعناوين هي مفاتيح لباب النص الموصد، وإن عتبات الروايات المدروسة، توحى منذ الوهلة الأولى بوجود صراع بين هند والعسكر.

المبحث الثاني: الجانب التحليلي:

١- الجبوري، يحيى، الحنين والغربة في الشعر العربي، الحنين إلى الأوطان، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط١، ٢٠٠٨م، ص١٨.

٢- العرب، أسماء، والرواشدة، علاء، الاغتراب الاجتماعي لدى الشباب الأردني في عصر العولمة، المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية، العدد ٢، ٢٠١٦م، ص٢٢٥.

يعد الاغتراب من أبرز الاتجاهات الأدبية في الرواية العربية، فقد تأثر الكتاب والأدباء بالأزمات الفكرية والأخلاقية والسياسية والاجتماعية التي حدثت في العالم العربي، فأخذوا يترجمون هذه الأزمات إلى شكل من الأشكال الأدبية، وقد كان للرواية النصيب الأكبر في احتواء هذه الأزمات.

وقد تناول الأدباء الاغتراب بحديثهم عن عدة موضوعات متعلقة بجوهر الوجود الإنساني هي: الحرية، واتخاذ القرار، والمسؤولية، والتناهي، والإثم، والاغتراب، واليأس، والموت.^١

ويعد الاغتراب أحد الأسباب التي تهدد النسيج الاجتماعي للمجتمعات، ويتركز بشكل خاص في حالة تعرض الفرد إلى الفصل أو الخلع بطريقة ما عن أفراد مجتمعه وثقافته العامة، ولعل من أهم مظاهره هو الرفض والنبذ.^٢

فالاغتراب يرتبط بمفهوم الرفض، فالفرد يشعر بأنه غريب عن محيطه ومجتمعه" حين لا يتعرف على ذاته في العالم، ويتجاوز اغترابه حينما يصبح العالم جزءاً منه"^٣، فهند في رواية هند والعسكر كانت تحتاج فقط إلى من يؤمن بها كامرأة مستقلة تفكر وتتحدث وتحب،" لم يقل لي أحد من قبل أنني رائعة! كانت أمي ترى أن البنات سبب همومها وقلقها الليلي، وكان منصور يصنفي ضمن زمرة الحريم ناقصات العقل والدين، وإبراهيم ينظر إليّ بتوجس كلما مررت بجانبه، وكأنني الشيطان بعينه، حتى أبي كان ينظر إليّ بشفقة، وكأنني عصفور جريح يحتاج دائماً لقفص حتى لا تأكله القطط، فلماذا لا أدين نفسي يا وليد."^٤

١- ماكوري، جون، الوجودية، تر: إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد ٥٨، ١٩٨٢م، ص١٦.

٢- بورطران، محمد الهادي، الاغتراب في الشعر العربي الرومنسي، ص٦٩.

٣- بسطاويسي، رمضان، جماليات الفنون،" الفنون والحضارة في فلسفة هيكل الجمالية"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨م، ص٢٦.

٤- البشر، بدرية، هند والعسكر، ص١٩٢.

أسباب اغتراب الذات الأنثوية:

بسبب ما تعرضت له المرأة من قهر وتسلط أسقط عليها من المجتمع السلطوي الذكوري، أصبحت شخصية مغتربة، تسعى للهروب من مجتمعها، وهو ما تجسده الشخصيات النسائية في الرواية، فقد "تندفع إلى حلم أو أسطورة التفرد، وقد يزداد إحساسها بذاتيتها وفرديتها، فتهرب من التمثل بالجماعة، ويتسبب هذا في تغريب المرأة وفصلها عن روابطها، وهنا تبدأ في الدوران حول ذاتها، فتتناوشها رغبة العودة إلى الرحم، أو رغبة الاتحاد بالطبيعة، أو رغبة الانضمام إلى الجماعة، كنوع من محاولة التواصل، من جديد مع الروابط الأولية، لتحقيق التوازن، ووسيلة للخلاص من مأزق العزلة والاعتراب."¹

وقد يتجلى اغتراب الذات الأنثوية في العديد من الأسئلة المطروحة، وهذا ما وعت إليه بدرية البشر في روايتها **هند والعسكر**، وذكرت ذلك على لسان بطلتها هند، تقول: "فيروس الأسئلة الذي يرافقتني منذ صغري يطوح بي أحياناً في مجاهل من الشك والحيرة، ثم الغضب على واقع غير عادل؛ الرجال يجلسون إلى طاولة الحياة، ويأكلون كعكتها كاملة دون أن يشعروا بوخزة ضمير واحدة، فيما تنظر إليهم النساء جائعات، يتمنطقون بحجة التقاليد التي كتبت منذ بدء الخليقة، وليس هم من وضعها."²

فسلسلة الأسئلة المطروحة أدت إلى صدام بين الذات الأنثوية من جهة وأفراد المجتمع من جهة أخرى، "ومن هنا تنشأ أزمة الشخصية في الحقيقة والفن، في الحياة والنظرة إليها، في محاولة للتكيف مع الواقع تعود بعدها الشخصية ثائرة متمردة من أجل إعادة تنظيم الواقع، وتشكيل العلاقات الإنسانية بطريقة تكفل الخير للجميع، وإما أن تعود أسيانة فتنزوي وتبكي أحزانها وتشكو قدرها في

١- ناجي، سوسن، المرأة المصرية والثورة، دراسات تطبيقية في أدب المرأة، المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٢م، ص٩١-٩٢.

٢- البشر، بدرية، هند والعسكر، ص١٣١.

سلبية تقصمها عن الواقع، وإما أن تتعالى على الواقع بالسخرية التي قد لا تعفي حتى الذات من النقد، وفي حالة رابعة قد يسلمها الانفصام عن المجتمع إلى رؤية صوفية للكون تعلي من شأن الروح والعالم الخاص الذي تهيم فيه.^١

فكلما نظرت المرأة وجدت أن الحياة بالنسبة للرجال مكان واسع ينتقلون فيه كيفما يشاؤون، فالحياة كرسي كبير مفصل على مقاسهم، بينما تحترق النساء بين عادتين لا ثالث لهما، الجلوس في البيت أو الخروج إلى السوق،" الرجال يفهمون أن البيوت خلقت للنساء، قضبانها حدودهن، ومع الوقت تألف النساء هذه القضبان وتحبها، تظن أنها المكان الآمن الوحيد لهن في هذا العالم، وما خارجه وحوش قد تنقض عليهن لو خرجن، والرجال ذئاب مستعرة، لهذا تشيخ النساء في عمر مبكر في بلادي، ويصبن بالكآبة، ويقلقهن المرض، مرض الأطفال وفقد الأزواج."^٢

فقدان الذات الأنثوية لكيانها الأنثوي الخاص بها، يعني أنها لم تعد تشعر بأن لها روحاً وحقوقاً مثل باقي البشر، فمثلاً هند كان زوجها منصور ينظر إليها على أنها مجموعة من النساء، ودائماً يخاطبها بقوله: أنتن الحريم عقولكن صغيرة، فبسببه لم تعد هند تنظر لنفسها على أنها شخص واحد، "بل ذرة في مدار كوني أسود مزدهم بالنساء، يدرن يدرن حتى يدخن"^٣، وبسبب زوجها منصور، "صار أكثر ما يضجرتني في هذا العالم هو أنني امرأة، بسببه تأكدت أن الرجال في عالمنا يملكون عالماً واسعاً يلهون فيه، ويتخفون من مسؤوليات الأطفال والحياة، بينما تحاط النساء بالتقاليد الضيقة، وقلق الأمهات عليهن ليس بسبب الخوف عليهن، بل خوفاً من حوادث الشرف المعيبة."^٤

١- وادي، طه، صورة المرأة في الرواية المعاصرة، دار المعارف، ط٢، ١٩٨٠م، ص١٦٧.

٢- البشر، بدرية، هند والعسكر، ص١٣٠.

٣- البشر، بدرية، هند والعسكر، ص١٢٩.

٤- البشر، بدرية، هند والعسكر، ص١٢٩.

الأمر الآخر لاغتراب الذات الأنثوية هو التقدم في العمر، وما يرتبط بهذه المرحلة من فقدانهن لعلامات الأنوثة، أو عدم مقدرتهن على الإنجاب، فتقدم العمر" ما هو إلا كناية عن عطبهن، وانتهاء عمر إغوائهن الافتراضي، أدوارهن محصورة، وقيمتهم تتدنى لأنهن يعشن حالة طوال حياتهن، حالة على آبائهن قبل الزواج، ثم حالة على أزواجهن، ثم على أبنائهن حين يكبرن، ولهذا يسهل على معيلهن قيادتهن"^١، فالمرأة" بعد الثلاثين تبدأ في إحراق المراكب، تبدأ كل سنة تمضي تتهاوى كمركب يترمد ويغطس في القاع، تزداد وحشة المحيط وتعتم زرقته، وتغادره نسماته الرطبة العليقة، فلا يبقى هناك في الأفق سوى أعاصير الظلام والوحشة، عندها قد يستيقظ ذلك الربان الشرس المقاتل، ذلك الذي يستبسل ويهدر في الأعماق، والذي يبرز عند المنعطفات الحالكة بمركبته النيرانية المجنونة، ذلك القبطان الذي قرع جمجمة رحاب ذات صباح وجعلها تعتل في مرقدها ليخبرها بأنه عيد ميلادها الرابع والثلاثون."^٢

ففي شرق أفريقيا نجد المرأة المتزوجة التي لم تتمكن من الإنجاب، تقفل راجعة إلى أسرتها، وتعدّ رجلاً، أختاً لإخوتها، وعماً لأبنائهم وبناتهم، وتكون في وضع مشابه للرجال يسمح لها بتكوين قطع من نصيبها من المواشي التي دُفعت مهراً لزواج بنات إخوتها وأخواتها، وهكذا تتمكن من دفع مهر من تتزوجها أو تتزوجهن، إنها تشارك في هذه العلاقات الزوجية بوصفها زوجاً، زوجاتها ينتظرنها، يعملن من أجلها، يوقرنها، ويعاملنها معاملة الزوجة الكيسة لزوجها، وفق ذلك، فإن المرأة العقيم لم تعد امرأة بالمعنى الصحيح، وإنما تعد أقرب إلى الرجل منها إلى المرأة، فالقدرة على الخصوبة هي الفرق بين الذكر والأنثى.^٣

١- البشر، بدرية، هند والعسكر، ص ١٣٠.

٢- الخميس، أميمة، البحريات، ص ١٤١.

٣- شلنج، كرس، الجسد والنظرية الاجتماعية، ترجمة منى البحر، ونجيب الحصادي، دار العين للنشر، ٢٠٠٩م، ص ٨٣.

وقد تناولت الخميس موضوع معاناة المرأة مع تقدم العمر في شخصية أم صالح في رواية البحريات، التي بلغت الستين من عمرها، وتخلصت من جميع الملامح الأنثوية، فتحول صوتها الأنثوي إلى الصوت الأجدش، وفقدت مقدرتها على الإنجاب، لتتحول من آلة للمتعة الليلية إلى آلة متعة في مجالس وأحاديث الرجال الليلية، ف" كان أبو صالح يناديها للمشاركة ... للدخول إلى مجالس الرجال وهي متغطية تماماً... كانت بعد أن تغطي وجهها وكامل جسدها، وتبدأ في الأحاديث التي تتخللها بعض النكات والذكريات، وبعض القصص والإشارات البذيئة والروايات السرية، والتي من الممكن أن يثيرها حضور أم صالح في مجلس الرجال."^١

وما أن تخرج أم صالح من مجلس الرجال، حتى تشعر بهالة من السمات الرجولية تحيط بها، تجعلها تمعن في فرض القيود على من هم داخل المنزل، فأم صالح " يساورها شعور في اللحظات الأولى لعودتها إلى الداخل بأنها تلج على قطع نعاج، هن بحاجة إلى العسف والتهديب والمتابعة..."^٢.

وهذه السُلطة التي تتباهى بها أم صالح، كأنها تعويض عن فقدانها للجانب الأنثوي الذي يهتم به الرجل، وفقدانها لحاجاتها الجسدية، بسبب ابتعاد زوجها عنها، وركضه خلف جواريه، وزوجاته الصغيرات في السن، تقول الساردة: " ورويداً رويداً أضحت أم صالح تعيش على البرزخ بين المجلس الداخلي والخارجي، ولأن هذا امتيازها الوحيد الذي يرمم فراشها المهجور فإنها استبسلت في الدفاع عنه إلى الغاية التي تتجاوز غيرتها غيرة أي رجل مفتول الشوارب على قطع النعاج الداخلي"^٣، فهي تتقمص هذا الدور لتوضح عدم مبالاتها بالزيجات، والجواري التي يسعى لها زوجها فقد كانت " بقوة نادرة تذر على جرحها ملحاً وتبتلعه في أعماقها قبل بزوغ الفجر، وتقوم مع

١- الخميس، أميمة، البحريات، ص ٤٥.

٢- الخميس، أميمة، البحريات، ص ٤٦.

٣- المرجع السابق، ص ٤٣.

الفجر تتسبح لتصلي، وتجعل الجميع يسمع صوت المياه وهي تتسكب في حمامها، كأنها تستحم عقب ليلة حب طويلة.. ومن ثم توقظ أبا صالح للصلاة... وتدخن ثيابه الجديدة بدخون هندي.¹

والاغتراب عند هيجل يعني الانفصال عن البنية الاجتماعية، بسبب الصراعات التي قد تنشأ بين الفرد وبين المجتمع الذي ينتمي إليه، هذا الانفصال قد يؤدي إلى اغتراب الفرد عن ذاته، وكأن هذه الذات لا تتحقق إلا عن طريق توحدها بالبنية الاجتماعية التي تعد بمثابة الطبيعة الجوهرية للمرء²، ففي رواية الأبنوسة، سلسلة من الأوراق تقف على حياة العبيد والجواري نستمدتها من لسان الأبنوسة، يظهر لنا الانفصال عن البنية الاجتماعية، الذي يتمثل في الأحزان والحنين الذي ينتاب الأبنوسة، والرعب الذي يثب بين أضلعها وجسدها بين حين وآخر، تقول: "في لحظة داهمتني فيها الأحزان والحنين إلى أمي وأبي وأخي، إلى الدفاء والأمان، إلى مدّ زمنيّ يخلصني من رعب واثب بين أضلعي، وفي حنايا جسدي ونفسي."³

زُرعت بذرة الاغتراب والكراهية والخوف والإحساس الأليم بالفقد لدى شخصية الأبنوسة، فتظهر لنا منذ الصفحات الأولى رحيل سعادتها عن قلبها، ورحيل ذاكرتها دوماً إلى الماضي الأليم الذي لا تنفك وشائجه عن حاضرها وواقعها، فهذا الألم الذي سببه الاغتراب يحتاج إلى "انتزاع من الجذور من الأعماق، فهل يستطيع الآخرون تغيير تاريخ أعماقنا وما نقشه الزمن على قلوبنا من أحزان؟؟؟؟!!"⁴.

١- المرجع السابق، ص ٤٩.

٢- شاخت، ريتشارد، الاغتراب، ص ٩٨.

٣- الإدريسي، طيبة، الأبنوسة، دار المفردات، الرياض، ط ١، ٢٠١٣م، ص ٥.

٤- الإدريسي، طيبة، الأبنوسة، ص ٨.

فاغتراب العبيد، اغتراب زمني مستمر منذ بداية ولادة الجارية، بمجرد ولادتها يبدأ اغترابها المعروف بقهر العبيد، فالأبنوسة^١ هي جارية سوداء هذا ما اعترفت به أمي في تلك الأمسية ... فهي ابنة لعبدهم وجاريتهم، رحلت معه في صحبة زوجته سيدتها (العافية)^١.

فالعبيد غرباء مملوكون لا يحق لهم الرفض أو الاعتراض وفق بنود عقد الملكية، إنه الوجود المشروط، والقبول المشروط الذي ينفي الإنسان عن ذاته، ف" حينما سُمعت شهقات بكائها المكتوم نهرها سيدها، وألجم فمها عن البوح بحزنها، وسحق تنفسها بصوته الجمهوري، وهو يردد: كفي عن هذا البكاء، أنت الآن في خدمة ساداتك، وفي معيتهم، أنت جارية، ملك لنا، تذهبين حيث نذهب، أنا سيدك وهذه العافية سيدتك ! ألا تفهمين؟! فلم كل هذا القلق؟ أنت مصدر قلق ... إن لم تلزمي الصمت بعثك في دكة العبيد في أقرب بلد نصل إليه، بعيداً عنا وعن أهلك ولأبد."^٢

إنه شعور غائر بالتشيؤ نتيجة فقدان الحرية والإرادة اللذين هما مقومان أساسيان من مقومات الشخصية السوية، لقد سلبت إرادتها، وضاعت هويتها جراء نشأتها كجارية بسبب لونها الأسود، فلا رأي لها ولا كلمة تُسمع لها، " كرحى عليّ الدوران والطحن ما دامت تديرها إرادة مالكةا، فقد علمني سيدي منذ الصغر أن طاعة العبد للسيد واجبة عمياء، فإذا أعتق العبد أو الجارية ملك حريته"^٣، إن " كل رجال القرية أعمامها، لا تجرؤ على مخالفتهم، ويحق لكل عم لها أن يخبطها على رأسها أو يلاحقها بغزل مستتر، وهي تفر هاربة منه خوفاً من والدتها التي تعاقبها لو اشتكت من هؤلاء الأعمام البذئيين"^٤.

١- الإدريسي، طيبة، الأبنوسة، ص ١٠.

٢- الإدريسي، طيبة، الأبنوسة، ص ١٠-١١.

٣- الإدريسي، طيبة، الأبنوسة، ص ٣٧.

٤- البشر، بدرية، هند والعسكر، ص ١٧.

حتى وإن تحرر العبيد من العبودية، فتظل الذاكرة البشرية تذكر عبوديتهم، مثلما حدث مع أبناء عموشة في رواية هند والعسكر، "كان عناد ابنتها سعدى واستهتار ابنها فراج بأوامر أهل القرية من الكبار يثير حنق بعضهم، فهم لم ينسوا بعد أن آباء هؤلاء كانوا عبيداً، واعتبروا، أن تحريرهم لا ينتهي بوثائق التحرير التي أصدرها الملك فهم كانوا عبيداً، وسيظلون عبيداً"^١.

وفي رواية البحریات تظهر لنا الجارية بهيجة البحرية، أو ما يطلق عليها طرش البحر، فإذا كان اغتراب الأبنوسة في رواية الأبنوسة بسبب لونها الأسود؛ فإن اغتراب بهيجة كان بسبب لونها الفاقع وشعرها الأشقر، فبهيجة القادمة من الشام كانت فاقعة وناثئة على البيت الطيني القابع في جنوب الرياض، لم تستطع أن تخضع لقلب الصحراء المثقل بالمرارات، الملتزم بالوقار في اللون والنبرة، فالبيت الطيني في الصحراء يؤسس لنفسه نظاماً مناعياً صلباً يصعب على الغرباء فك رموزه؛ "أشرن لها على جلدها، ومن ثم أشرن للجميع، عرفت بأنهن يسألن عن اختلاف لونها فأشارت لهن بيدها إلى البعيد، وكأن هذه الإشارة شقت تورم لحظاتها، فخرج انفعالها الكبير بهن وحشد الذكريات ... فأجهشت بالبكاء، وشاركها طفلها الصغير منصور بكاءها عندما شاهد أمه تبكي، لم يستغرب أهل البيت بكاءها فهم اعتادوا نوبات هياجها وبكائها المفاجئ، ولكن أنغريد فجعت ونهضت من مكانها وحملت طفلها، وطببت على كتفها واحتضنتها، وأشارت لها أنت وأنا سواء"^٢.

ظلت بهيجة تكابد غربتها وغرابتها، أفرغت لها غرفة في الطابق الثاني وحين ولد محمد أكملت السادسة عشرة، ولم تعد جارية بل أصبحت أم محمد، إلا أن الجميع ظل يناديها بهيجة، خشية أن تختلط الجواري بالسيدات ولتبقى بهيجة الشامية الفاقعة، "كانت نسوة البيت يجتمعن أحياناً

١- البشر، بدرية، هند والعسكر، ص ٢٣.

٢- الخميس، أميمة، البحریات، ص ٨٩ / ٩٧.

بعد العصر، ويطلبن على التتلك الذي يحفظ فيه التمر وقذور الطعام ويطلبن من بهيجة أن ترقص، فكانت تستجيب سريعاً، وكأنها تخبرهن بأنها مفيدة بشكل أو بآخر، وأنها ليست تلك الغريبة ذات المفرق الأشقر التي تنزع ثوبها عند اشتداد الحرارة، وترفض أن تلف الشيلة حول رأسها، كانت تقوم وتربط خصرها بشيلة تقذفها إحدى النساء فتظل تهتز إلى أن تتعب أو يصيح أحد أطفالها^١.

إلا أن بهيجة" أنهكها هذا الصراع اليومي وهي تشهد هذه الحرب الأهلية اليومية في أرجاء جسدها بين خلايا اختارت قوانينها الخاصة، وخلايا حنون تحتم على جسد صرف جل طاقاته في رحلة العمر الطويلة يحاول أن يثبت للرمال والصحراء أن بإمكان البرتقال أن يزهر ويثمر في الصحراء، وأن بإمكان حباته المتوردة بشهيق المتوسط أن تعبق تحت ظلال النخيل وبين الأفياء، جسد كان كل سنة يقدم لاختبار القبول ولكنه يلفظ إلى الخارج، وخلف بوابة لن تتوقف بهيجة يوماً واحداً عن طرقها بجميع الأدوات والمعاول والتعاويد، لكن سمس الصحراء لم يستجب لندائها وظلت شجرة البرتقال المزروعة خلف السور الخارجي، نتجت وطرحت وملاّت الحديقة بعبق شذاها ولكن بهيجة ظلت خلف السور الخارجي، ولم تدخل ولم يؤذن لها بالدخول إلى أن أعلن الجسد فجأة رفضه الاستمرار في هذه المعركة العبثية الطويلة التي تبدو بلا نهاية، فلا بهيجة كلت ولا رمال الصحراء ملت.. وبقيت كل منهما على مرمى نظر تترامقان بحيرة قد يشوبها أحياناً نبرة توسل"^٢.

التماهي مع الاغتراب:

قد تلجأ الذات المغتربة إلى محاولة التكيف والخضوع للأمر الواقع، والنفور منه ضمناً عند العجز عن تغيير الواقع، وذلك باستخدام أساليب تحايليه مثل: التملق، المجاملة، التسويغ،

١- الخميس، أميمة، البحريات، ص ٧٢.

٢- المرجع السابق، ص ٣٢٢/٣٢٣.

المساومة، التنازل والتقنع^١، وذلك مثلما حدث مع جواهر بنت مشبب في رواية الأبنوسة، حيث أنها لم تكن تنتمي للعبيد قط، وإنما كانت من الأسياد في الشكل وعزة النفس والهيئة، "فهي امرأة حنطية البشرة، ذات شعر داكن السواد، وجدائل ناعمة طويلة كشعر الخيل الأصيل، وعينين عربيتين واسعتين، وشفاه رقيقة لا تشبه براطم العبيد والجواري"^٢، تعرضت جواهر إلى الخطف من قبل رجال ملثمين، وبيعت على ذكة العبيد، وأصبحت ملكاً لأحد أثرياء المدينة المنورة، وأطلق عليها اسم "جبارة"، الذي لا يسمى بها غير الجواري، حتى اسمها لم تتمكن من المحافظة عليه، فما كان منها سوى ممارسة التنازل والقناعة بما فرض عليها.

وقد ينجلي الاغتراب لفترة زمنية تقصر وتطول وفق الظروف التي تحيط بالذات المغتربة، فالاغتراب الذي تعاني منه الأبنوسة، ينجلي لفترة بسيطة، وذلك عندما شاهدت ما يشابهها في اللون، ويحاط به هالة من التقديس والتكبير، "شعرت أنني في حضن أُمِّي والكعبة سوداء كبشرتنا فأيقنت أن السواد له قيمة، وكلما مسحت بكفي على الحجر الأسود الأسود، ومسحت به على وجهي، كما يفعل سيدي والناس أشعرُ بالفرح، وكلما قبلته تذكرت وجه أبي الأسود في لونه، والمضيء بنوره كم يشبه الحجر الأسود، لون أبي ورائحة الحجر الأسود كرائحة عطر السادة عندما نقبل أيديهم يوم العيد"^٣.

بينما هند خلقت عالمها الخاص، وعمدت إلى تفصيله كيفما تشاء، عن طريق تعلم الإنكار كخطة دفاعية لحماية مشاعرها من الألم، "عالم أكثر هدوءاً من بيتنا وأكثر سعادة، عالم مريح، لا

١- بركات، حليم، الاغتراب في الثقافة العربية، ص ٨١ - ٨٣.

٢- الإدريسي، طيبة، الأبنوسة، ص ٤٢.

٣- الإدريسي، طيبة، الأبنوسة، ص ١٨.

تصرخ فيه الأمهات، ولا تضرب فيه البنات، عالم مسموح فيه اللعب مع الأولاد، ولا تعاقب فيه البنات ولا تهددن أمهاتهن بالقتل"^١.

فلجأت إلى الكتابة فقد اكتشفت أن في "الكتابة عما أشعر به عمل سهل وآمن، صنعت لي الكتابة عالماً مشتركاً مع أناس كثيرين، أختارهم بنفسي، يحبونني وأحبهم، صنعت لي مغارة باردة حصينة لا يدخلها غيري، ولا يفتشها أو يعيث بأسرارها أحد، محصنة بشيفرة سرية لا يفكها إلا أنا، فوالداي لا يجيدان القراءة"^٢.

وقد تلجأ النساء إلى سرد حكايات تؤكد أهميتهن في الحياة، والفخر بهن، وأن إنجابهن لم يكن عالية على أهاليهن، فيتماهين مع الواقع ليتخلصن من الاغتراب، "نمتُ تلك الليلة وقلبي متدثر بحكاية مي، وقرير بعدالة السماء، التي لم تخلق الإناث لتعذبن بل لتفخر بوفائهن، وأقسمت على أن أسمى ابنتي من ذلك اليوم مي وفاء لها"^٣.

وبهجة في رواية البحريات تستجيب لنداء البحر، وتشعر في صنع عالم من الطبيعة خاص بها يخترق جفاف الصحراء، ويدثر غريتها ف"أخذت بعض التتك الذي كانوا يخزنون به التمر، وكانوا يدقون عليه لترقص النسوة كل عصر، وجعلته أواني غرست فيها ياسميناً وفلاً وورداً جورياً وزعته بين مدخل جناحها والسطح، وصنعت لها حوضاً صغيراً للزرع وغرست به شتلة عنب ... واستجابت البحرية لنداء البحر وشرعت في صنع غابتها الخاصة، كانت تحتفظ بعلب الحليب المجفف وبعض المعلبات الكبيرة وتغرس فيها بعض النباتات تتركش بها مدخلها وتطري جفافه الرياضي الصارم، قامت بعمل سقف من تقاطعات خشبية على المدخل كي يدفع عنها سورة الشمس، وأنبئت حوله بعض المتسلقات، وأصبحت تقطر المياه، تغليها ثم تعيد تكتيفها فتخف حدة

١- البشر، بدرية، هند والعسكر، ص ٣٤

٢- البشر، بدرية، هند والعسكر، ص ٤٥.

٣- البشر، بدرية، هند والعسكر، ص ٥٧.

ملوحتها فتعيد سقاية مزرعتها ... يداها الصغيرتان تخبئان أصابع خضراء عجيبة مخضبة بسحر البحریات وتهافتن على الأخضر لمقارعة قانون الرمال، فبعد سنوات قليلة استجابت تلك المزروعات لذلك الطفح الأمومي العارم، فاشرأبت وتشابكت وصنعت غابة من الياسمين والورد والجاردینیا، طوقاً من أشجار الكینا یحمي الأسوار الخارجية، ويشمخ بجانب الجدران والیاسمین الفارسی والیاسمین الهندي وملكة الليل والجهنمية، جميعاً تصنع تلك الغابة المتشابكة الموعودة^١.

وحتى لا تشعر الذات الأنثوية بالاغتراب، تلجأ إلى الازدواجية، فالمجتمع المحلي يؤمن بفكرة الازدواجية، ولكنه إيمان مبطن بين أفرادها، يعاب على من يظهره، ویلام من لا یسلك مسلكه، لأن "الازدواجية هي أن يعيش الإنسان على مستويين من الوجود، المستوى الأول هو الصورة الاجتماعية التي نقدمها للآخرين، وتنصف بشيء من القبول والمعقولة، إنها الهوية الاجتماعية، أو القناع الاجتماعي؛ أما المستوى الثاني فهو يخص العالم الذاتي الداخلي وما فيه من رغبات وأزمات وصراعات، وقلق واحتقانات يتعذر إعلانها والتصريح عنها، لأنها تورط المكانة الاجتماعية وتهدها"^٢.

فجهير في هند والعسكر لعبت دوراً مستمراً ضد حريات الآخرين باسم الإسلام، فقد كانت تجمع مقالات " لكتاب تتهمهم بالعلمانيين، وتكتب فيهم شكوى لهيئة كبار العلماء وتطالبهم بالتدخل لوقف تخريبهم لعقول الناشئة"^٣، وعندما وقعت في حب زميلها في العمل الطبيب الباكستاني، ضربت العادات والتقاليد بالحائط، وتحللت من القيود التي تحمل اسم الإسلام، وهربت خارج البلاد مع الطبيب الباكستاني أكبر لتمارس حقها في الزواج منه في بلاد النصارى، وبرغم هروبها وجدت الكثير من التعاطف من زملائها في العمل؛ بسبب إظهارها للتدين الشديد بينهم،" في حين تلعن

١- الخميس، أميمة، البحریات، ص ٢١٩/٢١٨/١٠١.

٢- حجازي، مصطفى، الإنسان المهذور، ص ٢٩٥.

٣- البشر، بدرية، هند والعسكر، ص ١٥٥.

هي أبو من يفكر في نيل ربع الحق الذي خطفته، والهروب، والسفر دون إذن للخارج، وتزويج نفسها من باكستاني، ولو كان مسلماً^١.

ومن علامات اغتراب الذات الأنثوية اللجوء إلى الصمت، فالصمت لا يقل أهمية عن دور الكلام " كان الصمت مبعداً من دائرة التلفظ، لكنه- خلال العقود الأخيرة- أعيد له الاعتبار، وأصبح علاقة تلفظية على قدم المساواة مع الكلام، إن الصمت يتكلم، وفصاحته تلعب دوراً أساسياً في التواصل ويمكن أن يكون أكثر رعباً من الصرخة"^٢، فقد يكون الكلام بداية لدرب غربة طويل تتخرط فيه الذات الأنثوية، كما حدث مع هيلة أم هند، حيث بدأ طريقها في الاغتراب بتحديثها أبناء القرية بمقدرتها على عد الأرقام سريعاً، فلفت هذا التصرف انتباه أحد المارة الذي سأل عن اسمها، فقالت: "أنا هيلة بنت عبد المحسن! الله يأخذ عمري يوم أخبرته، ليتني ما فعلت ... تمننت وهي تلوم نفسها! لو أنها لم تخبره اسمها! لسانها الطويل الذي حذرتها جدتها وضحي منه هو المسؤول عما حل بها؛ فلولاها لما حدث لها كل هذا، منذ ذلك اليوم، صار الكلام بغيضاً لديها، فهو إما يقود للإثم أو للمصائب، فقررت أن تقتصد به ما استطاعت، خوفاً منه؛ وربما عقاباً لنفسها!"^٣.

فالشخصية المغتربة، تتسحب من الواقع الذي تعيش فيه، بسبب تهميش المجتمع لها، وعجزها عن التكيف مع الحياة السائدة، وعدم القدرة على تغيير الواقع^٤، فالشخصيات في رواية الأبنوسة نجدها مبعثرة من أول الرواية إلى نهايتها، أنهكهم مصير العبودية، فوجدوا أنفسهم وسط أغلال الاستعباد، مصير ليس لهم فيه دخل، وقدر لا مفر لهم منه، فقد أصبحوا "فتات المادة وقطعها اللامرئية أو ما سماه بلانك بالكوانتا، وهو فتات الشخص التي نجدها مبعثرة في القصة من أولها

١- المرجع السابق، ص ١٥٦.

٢- الداهي، محمد، سيميائية الكلام الروائي، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٦ ص ٢٢.

٣- البشر، بدرية، هند والعسكر، ص ٥٩-٦٥.

٤- عيد، حسين، المثقف المغترب في الرواية العربية الحديثة، مجلة عالم الفكر، مج ٢٦، عدد ١، يوليو- سبتمبر، ص ٢٩٩.

إلى آخرها، وحالاتهم النفسية المتتابة، وشطحات أفكارهم، وجريان الحوادث، وتواكب المناظر أو تتابعها، وكلها تسبح في متصل زمكاني، فلا استقرار، ولا تجانس، ولا ترابط، ولا شكل معين، وأصبح من العسير على البطل أن يتحكم في عالمه وفي نفسه"١، حتى عندما تتحرر تجد نفسها مكبله بقيود العبودية، يفرضها عليها تفكيرها اللاوعي ويجعلها تجد نفسها مع بقية الجواري تخالطهن، " فتحمل في داخلها انكسار عبوديتها، فعند حضورها مناسبات الجيران تجد نفسها تلقائياً تجلس في المكان الذي تجلس فيه الجواري على مداخل المجالس أما الصدارة فللنساء الحرائر"٢.

بينما الحرية في نظر الجارية نوير في رواية هند والعسكر تمثل الضياع والجوع والاعتراب، وذلك بعد قرار الملك فيصل بإلغاء الرق مطلقاً، وتحرير جميع الأرقاء في عام ١٩٦٠م، " نظر إلى نوير وابنتها عموشة، وهي طفلة صغيرة في التاسعة تقريباً، قال لهما:

- أنتما اليوم حرّتان.

أدارت نوير ظهرها لجدي وهي تجوس بعصاها الأرض، وذهبت تتمتم بكلمات لا تزال عموشة تذكرها:

- يا الله الحرية " المحقى " كلها برد وجوع.

كان شتاء تلك السنة قارساً، سأل جوهر عمه:

- وين نروح يا عمي؟ دعنا نشغل عندك يا عمي.

- بماذا تشتغلون؟ ويش أعطيكم؟

- راضي بلقمتي يا عمي، وبالدار الصغيرة التي ننام فيها"٣.

الاغتراب الزمني:

١- طه، محمود، أعلام القصة في الأدب الإنجليزي، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٤م، ص ٣١.

٢- الإدريسي، طيبة، الأبنوسة، ص ٧١.

٣- البشر، بدرية، هند والعسكر، دار الساقى، طه، ٢٠١٣م، ص ٢١.

كان للاكتشافات العلمية الحديثة أثر واضح في تغيير نظرة الكتاب للزمن الروائي، فقد كانت لفلسفة هنري برجسون الأثر الأكبر في الأدب بوجه عام، والأدب بوجه خاص، وذلك بتناولها الزمن على أنه معطى مباشر من معطيات الوجدان، مما أسهم في ظهور مصطلح ديمومة، وقد أشار بروسست إلى هذا النوع من الزمن بقوله: الزمن الذي يتعلق بنا ونستعمله كل يوم مطاط، الانفعالات التي نشعر بها تقلصه، والعادة تملؤه^١.

وبهذا التحول في الزمن الروائي، أصبحت الرواية الحديثة تجمع مختلف الأزمنة المتتابعة، الماضي والحاضر والمستقبل، التي أصبحت متداخلة مع بعضها البعض وكأنها تمثل الحاضر القصصي لتلك الشخصيات، مثلما يظهر لنا في روايات تيار الوعي^٢، "هذا الاهتمام بالحاضر جاء نتيجة لاهتمام الروائي بحياة الشخصية الروائية النفسية أكثر من حياتها الخارجية، فتزامن الماضي والحاضر والمستقبل في النص"^٣.

وقد يكون الماضي حاضراً في ذهن الشخصية بتردد الإشارات الزمنية على ذهن بطلة الرواية الأبنوسة، أو الحوار مع الآخرين، أو تيار الوعي، أو المونولوج الداخلي، أو حديث النفس، التي تشير إلى الشعور بوطأة الزمن وثقله وطوله على نفس الشخصية، والشعور بتوقف الزمن، وذلك في حوارها من والدتها، تقول: "لم أكن أدرك يا ابنتي لم ينتزعك الآخرون من حضن أسرتك؟؟؟!!" ولم أكن أفهم لماذا يأخذك الغريب لخدمتهم؟؟ ولماذا تكون إنساناً مستعبداً أسود اللون والسادة دائماً من البشرة البيضاء؟؟؟"^٤.

١- ميرهوف، هانز، الزمن في الأدب، تر: أسعد رزوق، مؤسسة سجل العرب، ١٩٧٢م، ص ١٦.

٢- مندلاو، الزمن والرواية، تر: بكر عباس، دار صادر، بيروت، ط ١، ١٩٩٧م، ص ٢٣.

٣- قاسم، سيزا، بناء الرواية، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٨م، ص ٤١.

٤- الإدريسي، طيبة، الأبنوسة، ص ١١.

وقد ينعكس الزمن الماضي على أفعال الشخصية وسلوكها، بشعورها الدائم بمطاردة الزمن لها، ماضياً وحاضراً ومستقبلاً، مما يؤدي إلى اضطرابات فكرية ونفسية لدى الشخصية؛ فهند تعاني من تسلط والدتها في الماضي والحاضر، ومن النظرة الدونية التي ينظر لها طليقها لكونها امرأة، لذلك عندما تكون مع وليد تقول: "مع وليد أخلط بين الجغرافيا والتاريخ، فلا الزمن عاد هو الزمن ولا الأرض هي الأرض، أشعر أنني دخلت مداراً كونياً بلا زمن يتأرجح بي مرة نحو الماضي ومرة نحو المستقبل، يشدني وليد نحو الحاضر بين لحظة وأخرى، وهو يجبرني من خصري ويقول: يا هوه، نحن هنا!"^١.

قد تشعر الشخصية باغتراب الزمن في الخوف من بعض الأوقات، أو الشهور، أو الفصول، فمثلاً: الغروب بالنسبة للأبنوسة، لا يعد فقط بداية نهاية يوم، وإنما مبعث للحزن والأسى العميق، وعدم الأمان، "أصبح الغروب بالنسبة لأمي نصلاً يشرخ أمانها، إذ تبدأ فور عودتها في مواصلة عناء العمل، كما تبوء بلعنات سيدتها وسخطها عليها حتى نهاية الثلث الأول من الليل"^٢.

وهند في رواية هند والعسكر يظل قلبها منقبضاً في الظلام، وكأنها في سجن، وكأنها ما زالت تدور في حلقة قصص والدتها التي ترويه لها في الصغر لتزرع في نفسها الخوف، "أتذكرُ قصة الفتاة ذات الجورب الأبيض، كل ليلة قبل النوم، وأرتجف وأبول على نفسي في فراشي؛ أحاول ألا أنسى واجبي حين أخطف بأن أفصح خاطفي، لكن الرعب الذي يسكنني يتمحور حول سؤال واحد لا يتعلق بكيفية حماية نفسي من الخطف، بل: ماذا لو خطفوني في المساء حيث لا ألبس في العادة جورباً؟"^٣.

١- البشر، بدرية، هند والعسكر، ص ١٨٨.

٢- الإدريسي، طيبة، الأبنوسة، ص ٤١.

٣- البشر، بدرية، هند والعسكر، ص ٢٩.

ولتخلص من هذا الخوف خلقت لنفسها عالماً عاشت فيه، فتخيلت نفسها تارة سندريلا، ويسعى الأمير إلى إنقاذها وتخليصها من زوجة أبيها، وتارة أخرى تتخيل نفسها ليلي التي استطاعت النجاة من الذئب،" نجاة ليلي وزواج سندريلا كانا حدثين سعيدين في حياتي، بعثا في نفسي الطمأنينة، فتوقفت عن التبول في فراشي أثناء الليل، ورحت أتمثل ليلي قبل النوم وأقفز في حارتنا التي كنت أتخيلها مثل تلك الغابات الموجودة في القصة، وأغني وأنا مرتدية ردائي الأحمر الجميل، مطمئنة إلى أن ليلي لن تموت كما الفتاة المسكينة، الفتاة ذات الجورب الأبيض في قصة أمي، وإلى أن سندريلا سيخطفها الأمير الوسيم على حصان أبيض دون أن تواجه رعب اللصوص كما في قصة اللص الأسود المدهون"^١.

ومن الاغتراب الزمني، صراع الشخصية مع الزمن، فالزمن مصدر الحزن والأرق، فمروره سريعاً يسلم الشخصية إلى واقعها المرير، واقع الغربة والوحشة، كما أن مروره البطيء يسلم الشخصية إلى الإحباط والكآبة، فالأبنوسة تصارع الزمن لمدة ثلاث سنوات، تراعاها كجنين، بانتظار أن يثمر، لكن هذه الثمرة لا يقدر لها الاكتمال، تقول: "غادرت والدي ومعهما أخي عمر، وطالت الأيام والشهور وبدأت تتصاعد، وأنا أرى الزمن كجنيني فأحسب له الأيام حتى امتدت قامة الزمن ووالدي وأخي منقطعة أخبارهما لم يعودا بوالدي، لم يعودا بجدي وجدتي، ولم يعودا للشوق الذي هدّ قلوبنا والفرق الذي ذبح صبرنا وجلدنا، وينتهي الأمل في عودتها بعدما بلغ غيابهما السنوات الثلاث"^٢.

الخاتمة:

قادت هذه الدراسة إلى جملة من النتائج كان من أهمها:

١- البشر، بدرية، هند والعسكر، ص ٣٤.

٢- الإدريسي، طيبة، الأبنوسة، ١١٣.

- إن ما تبحث عنه الذات الأنثوية هو بحث وجودي عن قيم آمنت بها، قيم أصيلة لكنها تتعارض مع عادات وتقاليد المجتمع.
- أن التحرر الحقيقي ينبع من الذات، وليس من العالم الخارج، فالجوارى والعبيد تحرروا بمرسوم ملكي، لكن قيود العبودية ما زالت تقيدهم من الداخل.
- ارتباط الاغتراب بالزمن لدى بعض الشخصيات، مما يؤدي إلى تكراره بتكرار الفترة الزمنية.
- بعض قيود الاغتراب مرتبطة بماضي الذات الأنثوية، منذ طفولتها.
- تشابه ملامح اغتراب الذات الأنثوية في الرواية النسائية السعودية؛ وذلك لتشابه الأسباب التي تكمن في التقليل من شأن الأنثى في الماضي.
- كلما زاد وعي الذات الأنثوية بذاتها وبحقوقها، كلما زاد اغترابها عن العالم المحيط بها.

المصادر

- البشر، بدرية، هند والعسكر، دار الساقى، بيروت، ط ٥، ٢٠١٣م.
- الخميس، أميمة، البحریات، دار مدارك، ط ٥، ٢٠١٤م.
- الإدريسي، طيبة، الأبنوسة، دار المفردات، الرياض، ط ١، ٢٠١٣م.

المراجع:

- الأصبهاني، أبو الفتح، أدب الغرباء، تح: صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديدة، بيروت، ط ١، ١٩٧٢م.
- بركات، حلیم، الاغتراب في الثقافة العربية متاهات الإنسان بين الحلم والواقع، ط ١، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

- بركات، حلیم، الاغتراب في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠٠٦م.
- بسطاويسي، رمضان، جماليات الفنون، "الفنون والحضارة في فلسفة هيكل الجمالية"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨م.
- بو طارن، محمد الهادي، الاغتراب في الشعر العربي الرومانسي، دار الكتاب الحديث، القاهرة، د.ط، ٢٠١٠م.
- الجبوري، يحيى، الحنين والغربة في الشعر العربي، الحنين إلى الأوطان، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط١، ٢٠٠٨م.
- الجماعي، صلاح الدين أحمد، الاغتراب النفسي الاجتماعي، دار زهران للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط١، ٢٠١٠م.
- جوثري، جورج، تانكو، باتريشيا، الاغتراب نظرة عبر ثقافية، تر: محمود جاد، دار العالم الثالث، القاهرة، ط١، ١٩٩٦م.
- حجازي، مصطفى، التخلف الاجتماعي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١٣، ٢٠١٤م.
- حماد، حسن، الاغتراب الوجودي، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩٥م.
- الداھي، محمد، سيميائية الكلام الروائي، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٦م.
- رجب، محمود، الاغتراب: سيرة مصطلح، ط٣، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٨.
- شاخْت، ريتشارد، مستقبل الاغتراب، تر: وهبة أبو العلا، منشأة المعارف بالإسكندرية.
- الشعراوي، ناھد، الاغتراب والحنين في شعر مالك بن الربيع التميمي، دار المعرفة الجامعية، د.ط، ٢٠١١م.

- شلنج، كرس، الجسد والنظرية الاجتماعية، ترجمة منى البحر، ونجيب الحصادي، دار العين للنشر، ٢٠٠٩م.
- طه، محمود، أعلام القصة في الأدب الإنجليزي، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٤م.
- العرب، أسماء، والرواشدة، علاء، الاغتراب الاجتماعي لدى الشباب الأردني في عصر العولمة، المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية، العدد ٢، ٢٠١٦م.
- العلي، رشا ناصر، ثقافة النسق- قراءة السرد النسوي المعاصر، المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠١٠م.
- عيد، حسين، المثقف المغترب في الرواية العربية الحديثة، مجلة عالم الفكر، مج ٢٦، عدد ١، يوليو- سبتمبر.
- ابن فارس، زكريا، معجم مقاييس اللغة، تح: محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، د.ط، د.ت، ج ٤.
- ماكوري، جون، الوجودية، تر: إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد ٥٨، ١٩٨٢م.
- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، مج ١١، د.ط، د.ت.
- ناجي، سوسن، المرأة المصرية والثورة، دراسات تطبيقية في أدب المرأة، المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٢م.
- وادي، طه، صورة المرأة في الرواية المعاصرة، دار المعارف، ط٢، ١٩٨٠م.

The Role of Academic Freedom in Enhancing the Quality of Higher Education in Modern Times

Abdullah F. Al-Badarneh

**Department of English Language and Literature, Faculty of
Arts, The Hashemite University, Zarqa, Jordan**

abadarneh@hu.edu.jo

Abstract

This paper is ultimately concerned with depicting the significance of academic freedom in university higher education in modern times. Relying on the polemics of Western metaphysics, this paper is supposed to investigate the modern techniques that guarantee freedom, democracy, dialogue, and communication in university education, particularly teacher-student academic freedom. The paper also calls into question the pedagogical method that best fits such modern liberal education and the limits of freedom, allowed in the classroom. Based on the Western metaphysical theme of duality and dialectic, the binary opposition of freedom is oppression and that of knowledge is ignorance. Based on that, academic freedom yields knowledge and contributes to a healthy environment of education which is absent in some parts of the world. On the other hand, the counterpart of academic freedom, oppression in education, will lead to more ignorance and darkness. University Professors have moral and social responsibilities to enlighten others of the values and benefits of academic freedom.

Keywords: Academic freedom, Oppression, University Education, Dialogue, Western metaphysics, Faculty responsibilities

الملخص:

يتناول هذا البحث أهمية الحرية الأكاديمية في التعليم العالي الجامعي في العصر الحديث، وبالاعتماد على جدل الميتافيزيقا الغربية، تبحث هذه الورقة في الأساليب الحديثة التي تضمن الحرية والديمقراطية والحوار والتواصل في التعليم الجامعي، وخاصة الحرية الأكاديمية بين المعلم والطالب، كما تدعو هذه الورقة إلى التشكيك في الطريقة التربوية التي تناسب هذا التعليم الليبرالي الحديث وحدود الحرية المسموح بها في الغرفة الصفية.

واستناداً إلى الفكر الميتافيزيقي الغربي المتمثل في الازدواجية والجدلية، فإن نقويض الحرية هي القمع، ونقيض المعرفة هو الجهل، ومن هذا المنطلق، تنتج الحرية الأكاديمية المعرفة وتساهم في خلق بيئة تعليمية صحية غائبة في بعض أنحاء العالم، ومن ناحية أخرى، فإن القمع في التعليم،

وهو نظير الحرية الأكاديمية، سيؤدي إلى مزيد من الجهل والظلام، ويتحمل أساتذة الجامعات مسؤوليات أخلاقية واجتماعية لتتوير الآخرين بقم الحرية الأكاديمية وفوائدها.

الكلمات المفتاحية: الحرية الأكاديمية، القمع، التعليم الجامعي، الحوار، الميتافيزيقا الغربية، مسؤوليات، أعضاء هيئة التدريس.

1. Introduction

Interestingly, modern education is much more concerned about education that begets money. It has become a sort of business. Therefore, university administrations are much engaged with finding ways to increase their funding by adding more courses to the academic graduation plan and raising fees and tuition at a time when university values such as academic freedom are hardly discussed on campus. In his article, Altbach is surprised that academic freedom is not discussed on campus and at an international level. He maintains that “academic freedom is not high on the international agenda. The topic is seldom discussed at academic conferences and does not appear on the declarations and working papers such as UNESCO” (2001, p. 206).

Academic freedom originated long ago in Germany. The German universities recognized these concepts of “freedom to teach” and freedom to learn” (O’Neil, 1999, p. 89). In the same article, O’Neil reviews the history of academic freedom in American higher education. He is surprised at the “recency of any form of systematic protection of academic freedom” (p. 89) in the United States of America that goes back to the issuance or declaration of the rights in 1915 by the American Association of University Professors. That declaration of academic freedom in a later statement in 1940 guarantees such freedom for professors in three dimensions: “freedom in research and in the publication of the results; freedom in the classroom in discussing their subject and when they speak or write as citizens; and freedom from institutional censorship or discipline” (O’Neil, 1999, p. 91). Furthermore, this academic freedom is also guaranteed in the modern age of technology and the use of the internet as a means of communication between the professor and the students, but aligning with the same rules of responsibility and academic morality for all professors and students in a way that administration is not supposed to violate getting access to the electronic mail of a

professor as an example. It is the need for “privacy of faculty e-mail” (O’Neil, 105) just as it is faculty members’ right to have this privacy in their emails.

2. Literature Review

Since the university is a learning environment for acquiring knowledge and wisdom, it should, by all means, acquire a sort of complete autonomy. This means that it should be immune to any intervention whether it is political, religious, social, or whatever. In his essay, Altbach is concerned about the status of academic freedom. He says: “If academic freedom means the free pursuit of teaching and research, as well as decision making on grounds of solely academic criteria, the intrusion of political or other factor into decision making is a concern” (2001, p. 208). Therefore, whether such intervention is by the government or a private sponsor, censorship on academic freedom is to be eliminated and not directed to serve the specific aims of the sponsor, especially in case the higher education student who is going to be the future professor is sponsored by the government or by a private educational institution. Upon his job enrollment, he will be dictated a certain kind of policy in education that I would rather call “directed.” In this case, it is no longer a kind of liberal education but an oppressive one. This is most likely to happen for those graduate students on scholarships in the United States of America and Europe. When they are home again, they feel frustrated and oppressed.

The significance of academic education finds its resonance in the word ‘value’ which means “a principle, an entity, or a quality which is intrinsically desirable, worthwhile, or good” (Kockelmans, 1970, p. 232). Substantially, it is a moral and intellectual value strongly related and tied to the Western Metaphysical sense of relations through recognizing signifiers by their echoes and differences on one side. On the other side, it is by their presence and absence. The importance of the academic freedom springs from the real mission and value statement of the university, that is good quality education. But such a kind of education is unattainable when freedom is withheld from the academic milieu. In a sense, freedom leads to education. Solomon points out in his book, *Up the University*, that education is “an enriching, a deepening of the personality, a stimulated curiosity, and a certain love, even reverence, for learning” (1993, p. 20). Such education becomes helpless without freedom. Moreover, what students of higher education need is motivation which is “the most important prerequisite for higher education” (Solomon, 1993, p. 22). Such motivation is

impossible when oppression triumphs over academic freedom. Thus, the modern approach in education is student-centered especially in the case of higher education. Solomon holds that “the entire process of higher education should be aimed at enabling students to think for themselves” (1993, p.159). Thus, it is the professors’ responsibility to encourage students to engage in “formulating and expressing their own views” (Solomon, 1993, p. 160) especially if they feel oppressed or timid because of their upbringing or learning another language and culture. Therefore, academic freedom is so important that it gives universities strength and legitimacy to the disadvantaged whether they are faculty or students because of their race, gender, religion, disability, etc.

Since academic freedom is an important topic, scholars have a lot of definitions for academic freedom, but almost all of them agree on the professor and the student's rights to have this freedom to express their opinions. In his essay, “Academic Freedom: Student Rights and Faculty Responsibilities,” Moshman (1994) argues that academic freedom encompasses teaching and learning, the freedom of educational institutions from external constraints or faculty constraints. Substantially, this kind of freedom should be given to teachers and students as a right and a requirement for education and research. The constitution of the United States has preserved such rights for individuals in order to recognize their autonomy and individuality. It is their right to “personal dignity, promotion of truth, and protection of democracy” (Moshman, 1994, p. 29). Therefore, academic freedom is the best environment for education where truth is sought in a free market of ideas without any kind of intrusion or censorship of government restrictions on belief and expression. Such freedom inside the classroom is a real implementation of democracy. Moshman maintains that “vigorous democracy requires citizens with the intellectual autonomy to formulate and communicate their own ideas” (1994, p. 30). Thus, democracy is a liberal practice that is embraced on all levels: political, intellectual, social, and personal.

However, the question that imposes itself is whether the scope of academic freedom is open or limited. To simply answer this question, one should realize that academic freedom is not absolute. We must tie academic freedom to academic responsibility. For professors, when both of these great values are combined, professors will not make false statements or “tell pointless dirty jokes or to humiliate students in class” (Solomon, 1993, p. 238). They will not inculcate their political or religious views inside the classroom. Instead, they will share such ideas with an audience outside the classroom in a conference or a meeting. On the other hand, students have the right to

read and study what they want. They are to choose the classes they like and also they have “the right not to be indoctrinated or proselytized in class or forced into any political or religious situation in which they will be humiliated” (Solomon, 1993, p. 241). In his article, “Academic Freedom: Threats and Limits,” Grossman highlights that “it is especially important that teaching doesn’t become indoctrination ... also no right to polarize, no right to falsify research results, and certainly no professorial immunity for incompetent performance or neglect of duties” (1998, p. 255). William Van Alstyne, former president of AAUP, defines academic freedom as:

A personal liberty to pursue the investigation, research, teaching, and publication of any subject as a matter of professional interest without vocational jeopardy or that of other sanction, save only an adequate demonstration of an inexcusable breach of professional ethics in the exercise of that freedom. What sets it apart is its vocational claim of special and limited accountability to professional integrity (as cited in Solomon, 1993, p. 236).

Alstyne’s definition of academic freedom marks the limitation as not an absolute one but limited by moral ethics on all sides: the professors’ and the students’. When it comes to the classroom, it is the teacher’s responsibility to let students teach themselves. Solomon maintains that a good teacher is a “catalyst” (1993, p. 127), “a facilitator” and “a social synthesizer” (1993, p. 128). In this way, students will feel the freedom given to them and will not hesitate to actively take part in the discussion.

3. Academic Freedom Strategies

This freedom for scholars should be looked at as the rule, but all rules wherever always have exceptions. For example, the notion of “indoctrination” referred to in Moshman’s article is one of these exceptions that is a “danger to students and democracy” (1994, p. 33). In such cases, the teacher’s freedom has to be questioned and scrutinized because it is not his right to inculcate any kind of belief in his students’ minds. In this way, the teacher stands on opposite terms with the basic tenets of Western metaphysics, that is, dialectics and rhetoric put together, taking one-sided position that ultimately may lead to the termination of his job. Nevertheless, academic freedom is still elementary for teachers to have. Otherwise, they will not take part in improving education, helping formulate students’ minds, and leading them into the light to become real philosophers

who will go back to classrooms and spread academic freedom the way they acquire it. For “those teachers constrained by rigid requirements, externally imposed curricula, and threats of censorship,” (Moshman, 1994, p. 33) it is really hard for them to develop any rational, creative mode of thinking.

Therefore, one can claim that the best method of education that substantiates academic freedom is one that triggers our intellectual thinking and relies on dialogue and dialectic for its success. In his book, *Pedagogy of the Oppressed*, Paulo Freire distinguishes between two pedagogical methods of education. One is “depositing” or “banking” which opposes academic freedom. It depends on the teacher as the sole authority in the classroom whereas students are mere vessels of information (2000, p. 7). Such a method is student enslaving. On the opposite, Freire’s triumphant method, which is problem-posing, is efficient and reconciliatory of the teacher-student relationship. Both teacher and student become interactive subjects. They both propose and share information in an academic environment whose basic milieu is communication and dialogue. This method of education stresses freedom and dialogue: “The practice of freedom ... through dialogue the teacher- of- the- students and the students- of- the-teacher cease to exist and a new term emerges: teacher-students with students-teachers” (2000, p. 80). Such kind of academic freedom is dialectic, dialogic, creative, and “cognitive” (Freire, 2000, p. 80). In this way, the tenets of the Platonic Western metaphysics come to work. It is the triumph of the light over the world of the shadows and that of freedom over domination and oppression.

In addition, such student-centered education in a free academic environment relies much on dialogue and conversation. Gerald Graff points out that “teachers who open their courses to a dialogue with others are doing something more deeply radical and democratic, making a more fundamental challenge to traditional academic structures, than those whose message may in content be more dramatically oppositional” (1994, p. 190) changing classroom practices.

Nevertheless, such an approach that gives the student much freedom of expression and thinking should not be misused by the student. Graduate students are mature enough to make the best use of this approach and not misuse it. However, the demarcation line between the professor and the student should not be blurred. It is recognized by the fact that the professor is the authority in the classroom because of his wide knowledge and his administrative presence there. But such an authority should not

widen the distance turning students into passivity. Rather, it should support and assure them.

If we are to put it in Plato's terms, the classroom is the cave where students look for truth and knowledge, the professor becomes the philosopher who comes there to guide them to the truth. He is not to compel them to commit to any mode of thinking but to facilitate things for them. Plato maintains that "a free man learning should never be associated with slavery" (246). I can take "slavery" here to mean that of the mind through practicing oppression and domination of it. Moreover, Plato maintains that "the dialectic sits as a kind of coping- stone on the top of our educational edifice" (2000, p. 244). This is strongly associated with Freire's second mode of education, problem-posing.

Academic freedom is not only a right for students; it is also for professors and academicians. Faculty members need to feel secure in their professions. It is their right to be free to express their ideas, address their students, and choose the curriculum that best matches the objectives of the required course of study. In her book, *Failing the Future*, Annette Kolodny speaks in favor of tenure as "the most effective device that higher education has yet devised for maintaining academic freedom, keeping our campuses havens of free inquiry and open expression" (1998, p. 75). Kolodny maintains that such job tenure is the best protection and "the only mechanism that would suffice" (p. 75). According to her, "the best protection that the professoriate has, therefore, is the 1940 Statement of Academic Freedom and Tenure, composed jointly by the American Association of University Professors and the Association of American Colleges" (Kolodny, 1998, p. 75). What is pivotal about the dimension of academic freedom is the protection given to university teachers through establishing their tenured jobs. According to William Tierney, the tenure track is a step toward democracy in which "the individual can't be subjected to adverse employment conditions, such as dismissal, without proof of cause" (2004, p. 161). It is very surprising to learn that "prior to the twentieth century professors could be fired without proof of cause much more easily than today" (Kotwicki, 1998, p. 162)

Bearing in mind the world of binaries Western metaphysics is highly impregnated with, I think one realizes the importance of academic tenure when thinking of the opposite: part-timers and term contract instructors or lecturers. These groups of educators who can be hired and fired at any time are most likely to generally teach what they are assigned. They shy away from experimentation and innovation and avoid risk-

taking in their teaching and their scholarship. I think something needs to be done to help rescue the academic freedom of this group of educators. This new trend in university employment of part-timers is economic- oriented designed to give such teachers, heavy loads with no eligible benefits for them. Those educators are never to have academic freedom nor will they be able to share it or give it to their students.

The question now concerns the university professor's role in instilling academic freedom into the minds of his students. The mission of the professor should be to teach students how to think critically in pursuing knowledge. At the high-graduate university level, students are expected to deal with challenging situations in which the professor plays the role of facilitator or advisor rather than the dispenser of information. Therefore, professors should be more open and considerate of their students' intellectual needs and expose them to challenging situations that trigger their thinking. Elias Baumgarten defines professional responsibility as: "neither to be a provider of values nor merely a clarifier of them, but to struggle toward a synthesis of these two" (230). Here the word "synthesis" brings us back to an important pillar of Western Metaphysics around which academic freedom evolves to reach its ultimate goal: intellectual democracy. Therefore, the professor has to teach his students such values as reasoning, interpretation, and critical questioning which liberate them from any form of intellectual oppression. In case the students fail to solve the problems they are exposed to, the professor should teach them for example how to tackle such problems.

In addition, professors should motivate their students to question established values. Generally, the credibility of these values is rarely investigated because they represent the absolute truth to many people. Preachers and parents contribute to instilling certain values in students' minds under the guise of religion or culture, so the professor is obliged to educate his students that some of these beliefs are mythical and need to be questioned. As a liberal institution, the university should combat mythology and provide an atmosphere in which learning is inspired by example and not imposed by the authority of the teacher, church, or society. It is important for academic freedom to thrive inside the classroom that professors "must not use grades as weapons to polarize thought" (Kotwicki, 241). On the contrary, they should feel safe and freely express their thoughts in a discussion atmosphere.

Students should not be oppressed to agree with their professors on different academic issues. They can argue and prove their argument. Sometimes they shake their heads consenting to their teacher's statements. Sometimes they refuse to buy the

professor's idea because they have something else in mind. This process of argument and counterargument is at the heart of Western Metaphysics by which the two parties could reach a synthesis and a resolution of a certain issue. In his article "A Pedagogy of Counter Authority," Graff holds that "the teacher must provide a model of intellectual authority that the student can internalize. When the process works, students gradually identify with their teacher's authority until they can appropriate it and turn it to their purposes, perhaps even against the teacher" (184). Again, this highly dialectic atmosphere proves the vitality and creativity of high school education and negates the passivity of students in the learning process.

Since Western Metaphysics precepts stand polemics and binary oppositions, I think distinguishing academic freedom from autonomy is a good idea. In an article, Altbach et al., distinguish between academic freedom and two types of autonomy: "substantive" and "procedural." They define academic freedom as "the freedom of the individual scholar to pursue truth wherever it leads, without fear of punishment or of termination of employment for having offended some political, methodological, religious, or social orthodoxy" (6). While substantive autonomy has to do with the university's power "to determine its own goals and programs" (6). Procedural autonomy deals with the university's methods by which its goals and programs will be pursued" (6). Though the relationship between the two is very strong, one should not mix or confuse academic freedom with the freedom of the academic institution in determining and implementing its rules. However, if autonomy is available and free of intrusions, academic freedom would be better expressed and protected. Generally speaking, no matter whether the university system might be intervened with by administration or certain censors, it remains up to the administrator and director of the classroom, that is, the professor, to practice and encourage intellectual academic freedom.

4. Conclusion

In conclusion, one could figure out that academic freedom is a complicated area where one can find different poles and parties conflicting on whether to subscribe to academic freedom or censor it for political, social, or economic reasons. Nevertheless, academic freedom is a great intellectual value that is tied to the great metaphysical values of reasoning, the absolute, the real, and the mind. It is in such an environment that great thinkers and philosophers can dwell and reach a real meaning of truth and reality.

Without the existence of such value especially in graduate classes, students will be just as empty containers with a sort of rehearsed knowledge apart from any creative thinking or innovation that can reach ultimate goals and achieve novel invention in the world of globalization and development. As referred earlier, the graduate student of today is the professor of tomorrow. If he is not given this kind of academic freedom, he will be unable to provide it to his students. He will be an oppressor, and the oppressed will be an oppressor.

References

- Altbach, P. G. (2001). Academic freedom: International realities and challenges. *Higher Education*, 41(1/2), 205–219. <http://www.jstor.org/stable/3448125>.
- Baumgarten, E. (1982). Ethics in the academic profession: A Socratic view. *The Journal of Higher Education*, 53(3), 282–295. <https://doi.org/10.2307/1981748>
- Freire, P. (2000). *Pedagogy of the oppressed*. (Myra Ramos, Trans.). Continuum.
- Graff, G. (1994). A pedagogy of counterauthority, or the bully/wimp syndrome. In David Downing, Ed. *Changing Classroom Practices: Resources for Literary and Cultural Studies*. National Teachers of English. pp. 180-201.
- Grossman, J. (1998). Academic Freedom: Threats and Limits, In W. Lee Hansen, Ed. *Academic Freedom on Trial*. University of Wisconsin Press. pp. 253-261.
- Kockelmans, J. (1970). Metaphysics and Values. In Robert Wood, Ed. *The Future of Metaphysics*. Quadrangle Books. pp. 232-250.
- Kolodny, A. (1998). *Failing the Future*. Duke University Press.
- Kotwicki, R. (1998). Academic Freedom from a Student's Perspective. In W. Lee Hansen, Ed. *Academic Freedom on Trial*. Ed. Hansen, Lee. University of Wisconsin Press. pp. (238-255).
- Moshman, D. (1994). Academic Freedom: Student Rights and Faculty Responsibilities. In Jean Brown, Ed. *Preserving Intellectual Freedom: Fighting Censorship in our Schools*. National Council of Teachers of English. pp. 29-50.

O'Neil, R. (1999). Academic Freedom: Past, Present, and Future. In Philip Altbach & et al., Eds.

American Higher Education in the Twenty-First Century: Social, Political, and Economic Challenges. Ed. The Johns Hopkins University Press. pp. 88-113.

Plato. (2000). *The Republic*. (Tom Griffith, Trans.). Cambridge University Press, UK.

Solomon, R. and Jon Solomon. (1993). *Up the University: Re-Creating Higher Education*

in America. Addison-Wesley Publishing Company.

Tierney, W. (2004). Academic Freedom and Tenure: Between Fiction and Reality.

The Journal of Higher Education, Vol. 75 (2). Ohio State University Press. pp. 161-177.

قيم السلم والتسامح والتعايش عند مشايخ الزوايا والطرق الصوفية في جنوب المغرب

أ. د. علي بن البشير اليوسفي

المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين - كلميم وادنون / المملكة المغربية

alielyoussoufi1969@gmail.com

الملخص:

تناولت هذا المقال في محورين:

رصدت في المحور الأول الزوايا والطرق الصوفية والحركات التربوية النشيطة في جنوب المملكة المغربية، وهي: الناصرية، والتجانية، والدرقاوية، ثم السلفية الإصلاحية، فتتبع تاريخ ظهورها في جنوب المملكة المغربية، وذكرت كبار مشايخها، ومقدميها، وأظهرت مقولات كل منها.

وجعلت المحور الثاني لإبراز العلاقات بين مشايخ هذه الزوايا والطرق ومريديها، لا سيما وأن تنوع هذه الزوايا والطرق وتعددتها يوازيه تنافسها وتناقشها في مسائل وقضايا خلافية فيما بينها.

وقد خلصت بعد الرصد والتتبع والدراسة؛ أن جلّ مشايخ هذه الزوايا والطرق في جنوب المغرب يراعون في الغالب الأعم قيم السلم، والتسامح، والتعايش، وحسن الظن فيما بينهم، واستدللت على ذلك بوقائع وأحداث، ومقولات المشايخ والمقدمين، وشهاداتهم وكتاباتهم ومختلف آثارهم.

الكلمات المفتاحية: الزوايا، الطرق، الصوفية، المریدون، التعايش، التسامح.

Abstract

This article dealt with two topics:

In the first axis, I monitored the zawiyas, the Sufi orders, and the active educational movements in the south of the Kingdom of Morocco, namely: Nasiriyah, Tijaniya, Al-Darqawiyyah, and then the reformist Salafism. I traced the history of their emergence in the south of the Kingdom of Morocco, mentioned their major sheikhs and leaders, and showed the statements of each of them.

The second axis was made to highlight the relations between the sheikhs of these zawiyas and orders and their disciples, especially since the diversity and multiplicity of these zawiyas and orders is paralleled by their competition, intermingling, and discussion of controversial issues and issues among them.

After monitoring, tracking, and studying, I concluded that most of the sheikhs of these zawiyas and orders in southern Morocco, for the most

part, observe the values of peace, tolerance, coexistence, and good faith among themselves, and I evidenced this with facts, events, proverbs, and the sayings of the sheikhs and muqaddams, their testimonies, writings, and their various works

Keywords: Zawiyas and Sufi orders - sheikhs and disciples - southern Morocco - coexistence and tolerance

التقديم

تتشكل ساكنة جنوب المغرب فسيفساء من المكونات الثقافية والبشرية والحضارية أسهمت في بناء حضارات المغرب عبر مراحلها التاريخية، وتكونت بهم نواة صلبة للتعايش الثقافي تربت عليها الأجيال المتعاقبة، يأخذها الخلف عن سلف.

وقد تجلى هذا التعايش في العلاقة بين مكونات الحركة التربوية والطرق الصوفية النشيطة بالمنطقة مما سنرصده في هذه الورقة المؤطرة.

أولاً: مرصد الحركات التربوية والطرق الصوفية النشيطة في جنوب المغرب:

يعدّ الانتماء التربوي لدى علماء الجنوب في الأجيال السالفة من مكملات مكونات الشخصية العالمية فضلاً عن غيره، لذلك تأطر علماءه وتأثروا، ثم أطروا وأثروا في مجموعة من الحركات التربوية النشيطة في المغرب والمشرق، ومنها:

١ . **الطريقة الناصرية:** المنبعتة من تامكروت بدرعة، فقد ذاع صيتها حتى " اشتهرت في المغرب اشتهار مذهب الإمام مالك"، (السوسي (١٩٦٣) المعسول، ٢٦٦/٦)، و" هي الوحيدة المشهورة في (سوس) منذ أوائل القرن الثاني عشر، يوم رفع رايتها أصحاب الشيخين سيدي محمد بناصر وولده أحمد"، (المعسول، ١٥٤/١١) وهي "طريقة سنية ومدرسة إرشادية ... من العلم وإلى العلم، وتموت متى مات العلم، وعلمها إسلامي محض" (المعسول، ٢٣٨/١٨)، و" يقتصر عمل رؤسائها العلماء على تعليم الناس في المدارس، وفقرائها الأميين على تعليم الناس في الأسواق والمجتمعات التوحيد

ومبادئ الدين وأسسه، وتدريب الناس على عمارة المساجد، فكانت المدارس والمساجد مجالات أصحاب الطريقة الناصرية" (المعسول، ١١/١٥٥)، وقد استطاعت أن توصل في سوس "بيوتات علمية شامخة الذرى: كالبيت الجيشتيمين والبيت الحضيكي، والبيت التيمكدشتي، والبيت التاكوشتي، وأمثالها" (المعسول، ١٨/٢٣٨) و"سار هذا الرعيل كله على وتيرة واحدة، لا أمثاً ولا عوجاً، سنّة وعلماً، واتحاد المبدأ، ووضوح المنهج" (المعسول، ١١/١٥٥)؛ بيد أنه يمكن أن نميز في سوس بين اتجاهين للناصرية، لكل منهما أنصاره وأتباعه، نعدّهما فرعين للناصرية التامكرونية مضافاً إليهما فرع إفراني أصيل وهما:

أ. اتجاه التيمكدشتي: العلمي والتربوي، الذي أسس مع أحمد بن محمد التيمكدشتي، الذي كان متبوعاً بجل القبائل، تخدم زاويته، وتقوم بمؤونة طلبة العلم الكثيرين المنقطعين هناك مع احترام الحكومة وإجلالها له" (المعسول، ٥/٥٨)؛ وقد تأهل له كل ذلك من أعماله العظيمة التي لا يعرف معها مللاً، مع قلة المناوئين وكثرة المشايخين، وهو في كل حياته يرسل تلاميذه إلى القبائل للإرشاد والتدريس ويؤسس مدارس للعلوم، فلم يلبث أن عادت غالب المدارس القديمة والمؤسسة من جديد في الجنوب محتلة بأصحابه وتلاميذ أصحابه مع تعهده القبائل في الرمضانات" (المعسول، ٦/١٩١)، ثم خلفه ابنه الحسن (المعسول، ٦/٢٦٢ وما بعدها)... غير أن هذا الفرع الناصري انحصر حين انحرف عن الخط على عهد المتأخرين بعد الحسن بن أحمد؛ فصدرت عنه مقالات مخالفة للناصرية الحقّة، ف"كان صاحب الزاوية[...]. الهاشم بن الحنفي لا يخرج من داره، ولا يراه أحد من زائريه أو غيره، إلا الخواص من أصحابه ومن الطلبة، منهمكاً في اللعب بالدفوف والغناء والرقص مع جماعة من الرجال والنساء ليلاً ونهاراً، فلا تسمع إلا الطبول والدفوف والصياح في جميع الأوقات"، (المعسول، ٣/٣٦٠)؛ ثم إن غالب الناصريين المتأخرين لم يكن فيهم هذا الاهتبال بتعليم العلماء التوحيد لكل العامة، بأية حيلة في المساجد وفي الأسواق وفي المجالس الخاصة إلا

نادراً، وجلّ ما كانوا يعملونه بث الأذكار والوعظ، وأما العلوم فللتلاميذ في المدارس فقط") (المعسول، ١٣/١٣٥)، فضلاً عن كون هذه الطريقة لا تأبه بالتربية الإصلاحية، (السوسي، من أفواه الرجال، ١١٥/٢-١١٦).

ب . اتجاه الجيشتيمي: حدد معالم منهجه الأستاذ أبو زيد عبد الرحمن الجيشتيمي في وصية ابنه عبد الله حين يقول: " ثم اعلم أي مارست الدهر وأبناءه؛ ولأقبت صروفه وأبناءه، فبان لي أن من تنقل في خلطة الناس لقضاء أغراضهم، واعتى بإقبالهم، وأشفق من إعراضهم، يفوتون عليه كثيراً من وقته وقوته، ويحملونه على معاشرته محبوبه وممقوته؛ فالانقباض عنهم ما أمكن أسلم للأموال، وأحسن للأحوال، وأبعد عن الأهوال؛ لذلك نجد أن" الغالب عليهم هو الورع، والتقشف، ومحاسبة النفس، والفرار من التظاهر بالصلاح، والتشبث بالناصرية القديمة، التي لا يتحمل صدرها ما يصدر عن الحديثة من المقالات، ويرى بعض العارفين أن الجيشتيمين هم أصحاب السنة والعاضون عليها بالنواجذ، لا يمكن أن يجد ذو ميزان شريعة ما يؤاخذهم عليه، وأما غيرهم، فإنه يعرف منهم وينكر، فهذا حال الجيشتيمين مع تسليمهم لغيرهم على ما ينبغي" (المعسول، ٥٩/٦)، ومن أعلام هذا الاتجاه المذكور أعلاه أبو زيد وابنه عبد الله (المعسول، ٥٧/٦-٧٨) الذي تصدر للتدريس" فمن بين يديه استقى كثيرون من الأساتذة الذين كانوا زينة أواخر القرن الماضي [١٣هـ]، وقد أعطي الحظوة التامة في عمله المشكور؛ فانتشر عنه إذ ذاك ما زاحم به مناكب معاصريه من التمكدشتيين والأدوزيين... " (المعسول، ٨٠/٦)، ثم تولى بعده صنوه الحاج أحمد المتخرج بوالده فقط، وكان" ممن عرف مع التدريس بفض النوازل وفصل الخصومات" (المعسول، ٥٨/٦)، وقد كان ما بين الاتجاهين منشقاً منذ أيام أبي زيد الجيشتيمي وأحمد بن محمد التيمكدشتي... " ولذلك صار تلاميذ هؤلاء وأولئك متجادبين في الفتاوى وفي كل شيء" (المعسول، ١٦٣/٥)، وقد كان الفرع الجيشتيمي هو الأكثر اعتناء بالأدب وكتبه وإنتاجه (المعسول، ٧-٦/٦)، في حين نسجل

على التمكديشية تجاه الأدب مواقف من مثل قول الحسن بن أحمد في إحدى رسائله: "فسبحان من أظهر أعيان هذه السلسلة [الناصرية الشاذلية] أقطاباً وأوتاداً، وأظهر أعيان بعض الطوائف] يقصدالتجانية، ومن ليس في سربه الناصري كالجيشتيمية] شعراء وتجاراً وفجاراً وقواداً" نفسه: ٢٩٩/٦، وقد وقفت عليها مخطوطة بين أوراق الحاج عبد الله مستبشر رحمه الله ورثها عن جده محمد بن عبد الله) وهذا ما يؤكد تلميذها الحسن بن الطيفور في إحدى رسائله لأكنسوسي الأديب: "وأما الأدب الذي علا به مقام الشيخ، فأعلن عن حق أن ادعائي فيه مردود، لأننا ما اشتغلنا به إلا لمأماً، ولا نميل إليه إلا استجماعاً للفكر واستجماماً" (المعسول، ٢٧٦/١١)، فقد كان الاهتمام الأكبر لدى التيمكديشيين منصباً على "الفقه بارود البلد" (المعسول، ١٣٤/١٣) فلمز أتباعها الشيخ الجيشتيمي بـ "أحمد الأشعار" (المعسول، ٣٧/١٧ و ١٣٤/١٣)، وتعت بذلك الأدوزيون الإفرانيين والإلغيين (المعسول، ١٣٤/١٣)؛ دون أن يتسرب إلى الذهن أن الاتجاه التيمكديشي صفر بالمرّة من درس الأدب (المعسول، ٢٥٥/٦ وما بعدها، و ١٧٨/٥ و ٢٧٦/١١، والمعسول، ٤٦/١٠، وسوس العالمة، ص ٩٨-٩٩).

ج . الناصرية نسباً وطريقة الإفرانية جواراً: يتميز هذا الفرع الناصري بأصالته، وصدوره عن الأصل التامكروتي، وتميزه نسباً وطريقة، فتشبه به في الاهتبال بالعلم وأهله، والتزام السنة والأذكار وإرشاد الناس وإطفاء النواثر الحربية بين القبائل، ويتميز هذا الفرع بربطه الصلات الحسنى ببقية الفروع الناصرية (المعسول، ٥/١٠ وما بعدها) مع أخذه وتلقيه عن الفرع الجيشتيمي الطريقة والأدب (المعسول، ٤٥/١٠)، وبقية الطرق التربوية الأخرى النشيطة في المنطقة (المعسول ٤٥/١٠)، وقد استطاع أن يؤسس حلقة تربوية علمية في زاوية (تانكرت) الإفرانية ينتجعها العلماء والفقراء والطلبة، فشب على ذلك الصغير وشاب عليه الكبير من أبناء هذا الفرع وجواره وزواره، وقد أسهم ذلك في تأسيس حركة علمية تربوية أدبية وسياسية إفرانية وتنشيطها، إذ بلغ صيتها وإشعاعها بقية سوس

وخارجها، فكان الحاج المدني، مثلاً" مسموع الكلمة متبوعاً بقبائل عدة تخدم داره من آيت باعمران والأخصاص ومجاط وإد إبراهيم وإداولتيت وأيت وافقا وأيت مريبض وآيت جرار وقبائل تكنة" (المعسول ٤٧/١٠)، فكانت تأتمر بأوامره الإصلاحية كتأسيس المدارس والمساجد وإيقاف الحرب وتلقي الأذكار (المعسول ٤٦/١٠ و ١٩/٢٨٠ وعمر المتوكل الساحلي(١٩٩٠) المعهد الإسلامي بتارودانت ... والمدارس العلمية العتيقة بسوس، ٢٤٥/٣)، وكانت لأعلام هذا الفرع حظوة لدى رؤساء القبائل كالحسين بن هاشم الإيليغي وابنه محمد، والقائد المدني الأخصاصي والقائد دحمان الكلمي وأمرآء الجهاد المالعينيين، والملوك كالحسن الأول (المعسول، ١٩/٢٨٠ و ٤٦/١٠).

ونسجل هنا أن العديد من الأعلام الذين كانوا يوالون الناصرية انتقلوا إلى غيرها كالدرقاوية والتجانية (المعسول، ١١/١٥٦-٢٦٩) لنظير السبب الذي ذكره الحسين بن مبارك المجاطي الذي أمضى زمناً في الطريقة الناصرية، ثم شكا إلى الحاج المدني الناصري الإفرائي كونه لم يجد فيها ذوق السكنية والطمأنينة القلبية التي يذكرها الصوفية في كتبهم، فأجابه: "إنني لست من أرياب هذا الميدان، وإنما نلقن للناس ما بأيدينا تبركاً" (المعسول، ١/٢٢٦-٢٢٧).

وبهذا يثبت أن للحركة التربوية الناصرية:

- حضوراً علمياً وتربوياً وسياسياً بالجنوب.
- أتباعاً بالعرق والطريقة أو بالطريقة فقط أو بالعلم فقط.
- إشعاعاً على مستوى الجنوب المغربي لا ينكر، وعلى مستوى الوطن إلى حد ما.
- إسهاماً أدبياً يتمثل في:

١- أعلام من الشعراء والكتاب.

٢- قصائد شعرية، ورسائل نثرية.

أما التأليف الناصري الإفرائي فلم نقف منه على شيء، ولعل ذلك ناتج عن كون الناصرية بلغت في استوائها مستوى لم تعد تحتاج فيه إلى التأسيس والتنظير الذي كان الحافز الأساس لمؤلفات بقية الطرق التربوية الصاعدة كالدرقاوية والتجانبة.

٢ . الحركة التربوية الدرقاوية: نبع سيل الطريقة الدرقاوية الشاذلية من شيخها مولاي العربي بن أحمد، " ولم تلبث أن كثر أتباعها بالمغرب الأقصى ثم بالشمال الأفريقي" (بروفانسال ليفي (١٩٧٧)، مؤرخو الشرفاء، ص ٢٤٠) فتخرج به كثيرون منهم المشهور وغير المشهور، ومن الأواخر الشيخ أحمد بن عبد الله المراكشي (ت ١٢٧٠ هـ)، فهذا تخرج مشايخ سوسيون سبعة، أعلاهم كعباً الشيخ سعيد بن همو المعدري (المعسول، ١/١٨٩، و ٤/٣٣٢، و ١١/١٥٥) الذي انتشرت به الدرقاوية في جوانب سوس أكثر من غيره من معاصريه... فقد انتشرت زواياه في قبائل أزغار ووادي نون وإفران ومجاط وأقا ورأس الوادي وهشتوكة وإداوتتان وحاحة... يقيم لهم موسماً عاماً في زاويته بالمعدر" (المعسول، ٤/٣٣٦-٣٣٧) فانجذب إليه نحو أربعين عالماً، فضلاً عن الأفواج الجمة من العامة، وكان "كثيراً ما يسبح إلى إفران لكون أصحابه الجماء الغفير فيها" (المعسول، ١١/١٥٥-١٥٦)، ومن بينهم علماء أجلة لهم نفوذ ومركز سام في المنطقة، كالأستاذ محمد بن إبراهيم التامانارتي والأستاذ العلامة محمد بن المحفوظ السملالي، وأحمد بن عبد الله الأساكي، والطيب بن خالد الجماري، والحاج صالح الجماري وغيرهم (المعسول، ٤/٣٤٠-٣٤١)، وكان محمد بن إبراهيم يهيب تلامذته بالمدرسة التانكرتية لشيخه (المعسول، ٢/٦) المعدري فأخذ عنه منهم جلة أكبرهم شأناً علي بن أحمد الإلغي، وغيره من التابع كالطيب بن عبد الله السملالي، وصالح بن عبد الله الاغرابوي وغيرهم، وكان الشيخ المعدري يكرمهم (المعسول، ١٣/٢٠٣) ويهتبل بأحوالهم ويؤوي إليه من استأنس منهم الصدق والنجابة؛ فخاض الجميع غمار المدافعة التي لقيتها طريقتهم بما هي غير مألوفة الناموس في سوس من قبل بعض علماء الناصرية (من أفواه

الرجال ٤٣/٢ وما بعدها)، فاستلزم ذلك أن انشغل الأستاذ ابن إبراهيم التامانارتي الإفرائي مثلاً في حجه عام ٩٢-١٢٩٣هـ باستصدار تزكيات من كبار علماء المشرق لفائدة طريقته (المعسول، ٦٢/٧-٦٣)، وكان مما شرف إفران ورفع شأنها لدى هذه الحركة التربوية أن شهدت وفاة شيخها المعدي ببيت مريده سعيد بن همو الحنقي، ودفن بمقبرة مدرسة تانكرت من جهة الباب الخلفي (المعسول، ١٣٤/١٥)، ثم خلفه العلامة الحسن التاموديزتي الشيخ المرابي المأذون له في التربية الخاصة، وأحدث بعض التعديلات على الطريقة؛ فأثار عليه المعارضة، وحدث الانفطار في الحركة بزعامة علي بن أحمد الإلغي سنة ١٣٠٢هـ، واستطاع هذا أن يحوز لصق طائفة من أتباع شيخه المعدي الكبار كمولاي أحمد الوادوني، ومولاي محمد البوزكارني ومحمد بن الشيخ المعدي وغيرهم، وذهب الكثيرون مع التاموديزتي الذي حاول هو وأتباعه تطويق المعارضة، فسدوا في وجه الشيخ الإلغي زوايا الشيخ المعدي، غير أن الشيخ الإلغي كان ممن أذن له شيخه في التربية الخاصة والعامية، فلذلك تصدر لها ووقع له الفتح الباهر (المعسول، ١٣٤/١٥) ومن أفواه الرجال، ٢٧/٣-٦٦-٦٧؛ فانثال إليه الناس من كل حذب وصوب، وساح سياحات ظهر لكل معان نشاطه وسلوكه أنه من المشايخ الكمال الذين لو كشف الغطاء عنهم لما تبع غيره أحد (من أفواه الرجال، ٩٠/٤-٩١)، وهو ما كان تنبأ به الشيخ المدني الناصري الإفرائي وشهد به حين قال: "ما كنت أرى من سيدي علي إلا أنه سيكون ذا شأن، ها هو ذا قد ابتدأ فيما نظنه فيه" (المعسول، ٢٦٨/١) فانقادت له قرى بكاملها، "فأدرك ... وحده ما لم يدركه غيره من أصحاب شيخه المعدي كلهم، من شهرة داوية في الحواضر والبوادي، ومن كثرة زوايا حتى بلغت ٨٩ عدداً، ومن الأصحاب المنقطعين ما بلغوا أكثر من ٥٠٠، من كل الذين تجردوا بين يديه... وأما كل الذين انتسبوا إليه فنحزهم بـ ١٠٠.٠٠٠ من السوسيين خاصة، ومن بين أصحابه ١٥٠ عالماً بينهم أفاذ، وكان ديدنه

أن يتتبع القرى لتعليم العامة والنساء أمور التوحيد، وما لا بدّ منه من أمور الحلال والحرام وعلم الديانة... ومجمل تربيته على قسمين:

- تربيته للعامة مطلقاً من غير أن ينظر فيهم إلى أتباعه فقط، مرتكزة على ما ذكرنا، وفيها يمضي كل أوقاته.

- تربيته للخاصة: وهم أصحابه الذين يجشمهم التربية الاصطلاحية، على وقف ما في الرائية الشريشية والمباحث وأمثالها، ويعاني التعليم لأصحابه، فلا يمضي على امرئ عنده سنوات حتى يتمكن في علم الديانات وعلم التوحيد، وذلك بلسان الشلحة في كتب ألفها لهم، مع فهمهم لطرق النجاة، والمشي مع الإخلاص والبعث عن الدعوى... وكان يملئ عليهم من العهود ومن كتب الحديث ورسائل مولاي العربي والحكم وأمثالها... وقد ترجم عبادات الأمير والحكم، وله رسائل ومؤلفات أخرى... توفي عن مكانة لم يدركها أحد من معاصريه من الصوفية المتصدرين بسوس ١٣٢٨/١٢/٢٨هـ" (السوسي (١٩٨٧)، رجالات العلم العربي في سوس، ص ١٨٧-١٨٨) وقد استخلف على زاويته ابنه محمداً الخليفة، وجعل على بقية النواحي بعض كبار أصحابه، فتصدر ابنه المذكور في إلغ تحت إشراف سعيد التتاني الذي كان يؤاخذة وبقية إخوته بالعلم والأدب العربي موازاة مع كتب القوم، غير أن همة الخليفة انصرفت إلى كتب العربية والأدب ف" أحسن الترسل وجود الخط وحببت إليه المطالعة" (المعسول، ٤٣/١٥) والرياسة والسياسة، فشارك بقراءته في حركة أحمد الهيبة، وكان على عهده قائد إداوزيكي، وشارك معه في مقاومة الاحتلال الفرنسي، ثم لما خشي على فقرائه وزواياه في محلات الاحتلال وبان له انفصام حبل المقاومة وارتخاؤه، داخل قواد الاستعمار بتزنييت ومراكش، ثم تولى بعد أن عمّ الاحتلال جزولة رئاسة (من أفواه الرجال، ٧٥/١) إحدى القبائل، وبالرغم من حصول تنبؤ الشيخ الإلغي: "كل ما بنيته في الطريقة سينهدم بعدي وشيكاً"؛ فإن العديد من فروع هذه الزاوية حييت وتحركت بفعالية، كفرع بويزكارن برئاسة

مولاي محمد البوزكارني تلميذ ابن إبراهيم التمارتي بتانكرت (المعسول، ١٠/٩٢)؛ وفرع مجاط برئاسة العلامة الشهير الصوفي الفذ إبراهيم بن صالح التازاروالي أحد اساتذة المدرسة التانكرتية حيناً (المعسول، ١٢/٦٤-٦٧ و ١٤/١٢٩، والمعسول، ٤/٣٠٦، ورجالات العلم العربي في سوس، ص ١٤١-١٤٢)؛ والفرع الوادوني برئاسة مولاي أحمد الوادوني (ت ١٣٤٩هـ)، (المعسول، ١٩/١٤ وما بعدها) وخلفه؛ والفروع الشرقية بزعامة أحمد الفقيه الركني ومحمد الشيخ الدرعي (المعسول، ١٦/٤-٣٤-٣٠٦-٣٠٧-٣٣١ وما بعدها، والمعسول ١/٣٠٦-٣٠٧ و ١٤/١٢٩، ومن أفواه الرجال ٣/٥٧-٥٨)؛ وفروع الرحامنة والحمراء وما والاهما: أسست بفضل الشيخ الكبير القدر إبراهيم بن مبارك البصير الركائبي " الذي ظهر ظهوراً كبيراً بين مشايخ الصوفية في هذا العصر [١٤هـ] وله بينهم مكانة لا تخفى " (المعسول ١٢/١٠٨-١٠٩) فوصلت زواياه إلى أبي الجعد وبني مسكين والبروج والزيدانية وآيت بوزيد وتادلة، وتوفر له مريدون على نمط فقراء الحاج علي في القراءة والذكر (المعسول، ١٢/١٣٦).

وكانت زاويته المركزية " مدرسة قرآنية، ففيها سنة ١٣٦٣ هـ نحو المائة" (المعسول، ١٢/١٥٢) من الأيتام وذوي العاهات، ثم احتل محمد المختار بن الحاج علي (المعسول، ١٥/١٦٢، والإلغيات، ٣/٧٦-٧٧) فرع الحمراء ورده مدرسة علمية وأدبية ووطنية... وغير ذلك من الفروع. وبعد، فإن الحركة التربوية الدراوية أسهمت في:

- استقطاب طائفة كبيرة من العلماء والفقهاء وتخريجهم، وهم يقاربون المائتين (المعسول: ١١/١٥٦، ورجالات العلم العربي في سوس، ص ١٨٧) من بينهم كتاب وشعراء ونقاد، ومربون مصلحون، وذوو النفوذ وغيرهم، ونذكر منهم من ذوي المكانة في الطريقة: سعيد بن همو الحنقي المتوفى شيخه المعدي في داره؛ ومولود الشقراوي المولود شيخه الإلغي في داره ولادته الثانية، ومحمد أوباكي التانكرتي الملاقي عنناً ومضايقة من والده الناصري الطريقة، والحاج يحيى

التيمولائي الإريحي الحي الشعور الناقد) من أفواه الرجال، ٤٤/٢-٤٥ و ٤٦/٣، والإلغيات ١٨٣/٢، ومنية المتطلعين إلى من بالزاوية الإلغية من المنقطعين) ومحمد بن مسعود المعدري، ومحمد بن علي السويدي ومحمد سالما بن عبد الفتاح الصحراوي ومحمد الولي الركائبي الصحراوي... (منية المتطلعين إلى من بالزاوية الإلغية من المنقطعين، ومن أفواه الرجال، ٤٤/٢-٤٥ و ٤٦/٣، والإلغيات ١٨٣/٢) وغيرهم.

- انتاجات أدبية نثرية وشعرية ونقدية مرتبة كما على هذا النحو، (المعسول، ٤٢/٣ وما بعدها، ٩٠/٤ و ٧٥-٦٥/١٣ وما بعدها، والإلغيات، ١٨٣/٢ ومن أفواه الرجال، ٣٣/١-١٠٤-١٢٧ وما بعدها، ١٤٩، وعبد الوافي، النور المبغي في رسائل وأشعار الشيخ الإلغي).

- وضع مقررات تعليمية وتربوية لترقية مستويات المنقطعين في الزوايا، كديوان سماع الحاج علي (من أفواه الرجال، ١٠٤-١٠٥)، ومترجمه لقصائد الوعظ إلى الشلحية التي يؤخذ بهما وعاظه ومسمعيه حفظاً وإنشاداً وتذوقاً، ومترجمه لمجموع الأمير في الفقه، وللحكم العطائية (من أفواه الرجال، ٤٤/٢ و ٧٣/٣-١١٠) ومؤلفات أخرى وضعها الأستاذ إبراهيم التازارولتي لمريديه وغيرهم، (رجال العلم العربي في سوس، ص ١٤٢، وسوس العالمية، ص ٢٠٣).

- ارتقاؤها بفئات أمية من متجريدها إلى تذوق الأدب المسموع من أناشيد السماع التي ينتفضون بها انتفاضات إلى التواجد والعمارة، فينتقون قصائد السماع بحسب الوارد وينتقدون منها ما يخالف المقام (من أفواه الرجال، ١٠٤/١ و ٤٤/٢ و ٧٣/٣-١١٠).

- حذبها على العلم والعلماء تقربهم ويرق قلبها لحالهم ولحال طلبة العلم في المدارس من الذين يرتكسون في الرذائل (المعسول، ٢٥٨/١٥).

- مشاركة رجالاتها وأقطابها وأدبائها في الندوات والأسمار الأدبية، فكان الحاج علي مثلاً يشهد أسمار أدباء إلغ وفقهاؤها حتى لا تنفك عن غير ذكر الله (من أفواه الرجال، ٨١/١).

- تحريك دواليب السياسة والتنبيه على عظام الأمور والأحداث، والتحذير منها ومحاولة تغيير الواقع ليكون في مستوى التحديات المرتقبة، واتخاذ رجالها وأقطابها وأدبائها مواقف مشرفة ضد ظلم القادة وطغيانهم، ومشاركتها في حركة الجهاد وغيرها، (المعسول، ١٠٣/٤ وما بعدها - ٢٠٢، و١٣٨/١٢ وما بعدها و٢٢٢/١٥-٢٢٣).

- اكتسابها شهرة واسعة في الأوساط السوسية والصحراوية والدرعية والمراكشية الصويرية والرحمانية والحاحية وما وراء ذلك إلى البروج وما سامتها (المعسول، ٣٠٦/١-٣٠٧ و٢٣٦/٤-٢٣٧ و١٣٦/١٢ و٣٢٧-٢٤٥/١٥)، وقد تهيأت هذه الشهرة لها بعد فضل الله؛ بفضل الشيخ الإلغي ومريديه المتصدرين من بعده كإبراهيم البصير الركابي، ومحمد بن مسعود المعدري؛ الذي لم يكن الصحراويون يعرفون الشيخ إلا به (المعسول ٦٥/١٣)؛ وأحمد الفقيه الركني ومحمد الشيخ الدرعي وإبراهيم التازارولتي وغيرهم.. وقد جنى ثمرة هذه الشهرة ابن الشيخ الإلغي، محمد المختار السوسي؛ بما ذكر وبما أثله من مجد بتأليفه وأنشطته التربوية والعلمية والأدبية والسياسية والحكومية؛ فيقول: " وأنا لست بنكرة في المغرب لما لعائتي أولاً، ولما لي ثانياً" (الإلغيات، ١٨١/٢).

- تأليف عديدة منها تراجم تاريخية لأقطابها ومشايخها" كالمبدي المعيد، في مناقب الشيخ سعيد"، للشيخ الإلغي ومحمد بن مسعود المعدري؛ و" السر الجلي في أخبار الحاج علي" لمبارك بن عمر المجاطي، و" إرشاد النبيه إلى مآثر أحمد الفقيه" للمختار السوسي و" منية المتطلعين، إلى من بالزوايا الإلغية من المنقطعين" له أيضاً؛ وغيرها، (سوس العالمية، ص ٢٢٠-٢٢٢، والمعسول، ٣٨/١٦ و٨٦/١٢).

- تحرك بعض رجالات الطرق التربوية الأخرى، العلماء والأدباء الناصريين بالخصوص، ضد هذه الطريقة، فأعقب ذلك تنشيطاً لحركة الأدب والنقد بجنوب المغرب، (من أفواه الرجال، ٤٤/٢-٤٥،

والإكراري، روضة الأفنان في وفيات الأعيان، وأخبار العين وتخطيط ما فيها من عجب البنيان، ص ٢٢٤-٢٢٥).

٣ . الحركة التربوية التجانية: أسست مع مولاي أحمد التجاني الحسني الذي يرفع سندها الحسي والمعنوي إلى النبي - صلى الله عليه وسلم- (المعسول، ١١/١٠٣)، فتلقف وظائفها وعهودها من بين يديه أتباعه أمثال: محمد بن أبي النصر السجلماسي الفاسي، ومحمد الغالي المكناسي الفاسي، وعبد الوهاب بن الأحمر الفاسي، والطيب السفيناني وغيرهم (المعسول، ١١/١٠١)، وعن هؤلاء الأربعة أخذ الطريقة العلامة الأديب الشهير أحمد أكنسوس نزيل الحمراء، فكان بهمته "قطبها في الجنوب" المغربي (المعسول ١١/٢٧٦)، فقد" كاتب الآفاق بـ (سوس)، فعند كل عالم كبير هناك من رسائله أضاير تنادي يا للأدباء لآثار قيمة أغيثوها بالجمع" (المعسول، ١١/٢٧٧) فأخذ عنه بمراكش علماء سوسيون" أجلاء يترفعون عن الدهماء، فلا يلقنون إلا ممن يأنسون فيه الانقياد والانصياع... ثم لم تزل تنتشر [هذه الطريقة] بين علية الناس فقط؛ خاصة الطلبة والرؤساء والأغنياء حتى صارت تمتد جذورها إلى بعض الدهماء، فتؤسس لهم الزوايا شيئاً فشيئاً حتى صارت... في ١٣٨٠هـ أكثر هذه الطرق انتشاراً في (سوس)" (المعسول، ١١/١٥٦-١٥٧)، وقد واتي الحظ من أتباع الكنسوسي عالمين كانت لهما يد طولى في نشر هذه الطريقة في سوس، هما: أ . سعيد الدراركي (ت ١٢٨٦هـ): مكث في الناصرية عشرين عاماً قبل أن يأخذ التجانية عن الكنسوسي، بينه وبين شيخه المذكور مراسلات ومكاتبات، أخذ عنه الشيخ المجاهد الجليل محمد التيلضي شيخ الحاحيين قاطبة في الطريقة الأحمدية (المعسول، ١١/١٥٧).

ب . الحاج الحسين بن أحمد السوقي الإفرائي (المعسول، ١١/١٥٦-١٥٧) أحد المؤسسين للتجانية في سوس، أخذها عن الأديب الكنسوسي، ونال فيها القطبية عن القطب محمد العربي بن السايح الشرقي دفين الرباط، عن الشيخ عن النبي - صلى الله عليه وسلم- (المعسول، ٨/١٨٥-١٨٦)،

وعن الإفرائي "أخذها كثير من العلماء وانتشرت بهم، والفرع الذي انتشر عنه لا يعرف الإعراض عن الطرق الأخرى، وكان خالياً من الدعوى مع أنه معتقد الآلاف من فاس فمراكش فما وراءهما...". (رجال العلم العربي في سوس، ص ١٨٢-١٨٣ وما بعدها)، "وهو ذلك الرجل الملازم للطريقة المثلى، ولم يسمع منه قط ما يسمع من أمثاله، فاستتبع كثيرين لأخلاقه ولجوده ولسعة ساحته (المعسول، ١١/١٥٧)،" حتى كان وحده قطب رحاها في الجنوب بعد وفاة شيخه الكنسوسي نحو ١٢٩٤هـ، وقد نال بشيخه هذا الحظوة لدى كبراء المغرب الحاضرين والبادين من العلماء والرؤساء والقادة والوزراء والملوك فضلاً عن غيرهم"، فتكّون له في القلوب ناموس وشهرة عدة أندية ما بين (فاس) و(الحمراء) إلى وادي نون" (المعسول، ٤/٣٧).

وقد شرع الشيخ الحاج الحسين السوقي الإفرائي في أنشطته التربوية والعلمية والسياسية والأدبية في إفران قبل ١٢٩١هـ فأخذ عنه بها الطريقة العلامة الأديب محمد بن عبد الله الإلغي حين كان مرابطاً بالمدرسة التانكرتية للأخذ (المعسول، ٤/٣١)، وكان يحفزه للاهتبال بدرس الأدب، نفحة سرت إليه من الشيخ العلامة الأديب الكنسوسي (المعسول، ١١/٢٧٦ وما بعدها) وأبي العباس الجشتيمي (السوسي، خلال جزولة، ٤/١٨٤ وما بعدها)، ثم بين يدي محمد بن عبد الله الإلغي تسلم مشعل الطريقة والأدب الطاهر بن محمد الإفرائي ولسان حاله يردد "هذه بضاعتنا ردت إلينا" (سورة يوسف، الآية: ٦٥)، كما أخذ الطاهر الإفرائي الطريقة والتشجيع على درس الأدب عن شيخه في الطريقة الحاج الحسين السوقي الإفرائي، فكان يشيد بجانبه ويخلص له الود ويتعصب إليه بين أهل ذلك الوادي في فترات المحنة التي مر بها الشيخ في ١٣٠٢هـ، و١٣١٨هـ (المعسول: ٤/٣٤-٣٩-٤١)، وله فيه مخاطبات وأقوال وأشعار مدحاً وتهنئة وتعزية ورتاء... (المعسول، ٤/٤١-٧١-٧٣) وقد أجازته الشيخ في الطريقة (المعسول، ١١/١٠١-١٠٢)؛ وكان يدفعه لقول الشعر دفعاً، وينيبه في القول على لسانه نظماً؛ مثلما كان يؤهله ويرشحه لتسنى مراقبي الشهرة

وسلوك أسبابها كالدخول على الرؤساء والقادة والكبراء التجانيين بقصائده؛ وكان له في ذلك سنداً وعضداً، وكان يتلو قصائده بين يدي الملوك (المعسول، ٤/٦ وما بعدها)، ثم ساعده لزيارة مقام الشيخ التجاني بفاس برفقه قرينه العربي الساموكني؛ فتمثلاً في ذلك المقام بقصائد في جناب الشيخ التجاني (المعسول: ٧/٧٧-١٢٧)؛ والتقى في سفرتهما بأدباء الحلقة التربوية التجانية بفاس ثم الرباط وسلا ثم السويرة، فدارت بينهم كؤوس الآداب مترعة شعراً و نثراً ونقداً (المعسول ٧/٧٧ وما بعدها)، وقد واتى السعد في هذه السفارة الطاهر بن محمد الإفرائي فنال منها:

. إجازات في الطريقة عالية السند كإجازة" أحمد بن محمد العبدلاوي إمام الضريح...عن القطب الكبير علي بن الحاج عيسى التماسيني وهو عن قطب العارفين وقطب الأقطاب الواصلين سيدي أحمد بن محمد التجاني، وهو عن النبي صلى الله عليه و سلم " (المعسول: ١١/١٠٣).

١- شهرة وذيوع صيت بالعلم والطريقة والأدب في أوساط الحلقات التربوية والعلمية والأدبية بفاس والرباط وسلا والسويرة (المعسول، ٧/٨٠-٨١).

٢- مادة أدبية متنوعة الأجناس شعراً ونثراً، قصائد ومقطعات، رسائل وإجازات وتقاريط بينه وبين المذكورين تولى رفيقه العربي جمع منظومها في ديوان (المعسول، ٧/١١٥ وما بعدها).

٢- انفتاحاً على أدباء الحواضر بعد هذه الرحلة، فلا يغيب زيارتهم ومراسلتهم ودعوتهم لزيارته ومكاتبته، (المعسول، ٧/٧٧-٧٨-٨٠-٨١).

٣- شفوفاً بين أقرانه بسوس وسمعة علمية وجلالة قدر جعلته قبلة المعتفين بعد شيخه الحاج

الحسين الإفرائي " يقصده الذين تلقوا منه الأحمدية... ترى حضرته دائماً كأنها مجمع الرفاق"

(المعسول، ٧/٩٢)، فكان بذلك الشئلة التي عوضت الشيخ الإفرائي السوقي بعد أن أخرج

وانتهبت داره سنة ١٣١٨هـ؛ نتيجة مواقفه السياسية الموالية للمخزن، والتي لم تكن توافق

مصلحة قبائل إفران ونفالييسها، (المعسول، ٤/٣٤ وما بعدها).

فكان له خير خلف، ثم أضحى بعد وفاته ١٣٢٨هـ ربانها وقطبها بإفران وسوس يستجاز فيجيز (المعسول، ١١/٢٦-٢٧-٧١-٧٢) في العلم والطريقة والأدب، وقد كانت بإفران زاوية واحدة مركزية بالسوق حيث كان الشيخ، ثم في الأربعينيات استحدثت أخرى بتانكرت من قبل الطاهر الإفرائي بعد إلحاح الفقراء عليه؛ لأنه لم يرد أن يتقدم أمام زاوية شيخه... كما استحدثت أخرى بإذن الطاهر أيضاً في (تيجرداين) بأمسرا قدم عليها مريده أحمد بن بها بوسنكار والد الفقيه السلفي محمد بن أحمد بوسنكار المسراوي، (لقاء مع الطاهر إيدبلكر رحمه الله (١٩٩٦)، وآخر مع الفقيه الشاعر محمد عدي بوسنكار حفظه الله (١٩٩٦))، وتولى أمر زاوية (تزنيت) حيث مدفن الشيخ الإفرائي ملازمه محمد الرضي ثم محمد الكبير بن الشيخ، ثم أخوه أحمد فالأديب الشاعر الوطني محمد الحبيب (المعسول، ٤/٧٤ وما بعدها)، كما تولى العديد من أصحاب الشيخ الإفرائي أمر الطريقة فعمروا فروعاً في المغرب وخارجه وأسسوا أخرى (المعسول ٤/٦٧-٦٨)، فكان له أتباع من الأفاقة يزورونه حين كان بإفران ويهدون إليه (لقاء مع الحاج الحسين بن موسى بأكادير رحمه الله (١٩٩٦))، مضافاً إلى ذلك: الفرع الإيساكي: تقدم فيه العلامة الأستاذ المؤلف أحمد بن صالح الإيساكي (المعسول: ٤/١٤٦)، والفرع التيوتي تحت كنف الرئيس محب الأدب وأهله محمد بن إبراهيم التيوتي (المعسول، ١٩/٢٢٠ وما بعدها)، والفرع الشرقية بتامانارت وتاجاجيت وأقا، حيث تقدم عبد الله التامانارتي، والعلامة إبراهيم بن محمد التاجاجيتي، والرئيس محمد بن أبي بكر الرسموكي الأقاوي (المعسول، ٤/٦٤-٦٥ و-١١٨ و ١٩/٢٤٦، والمعسول ٩/١٠٦)، والفرع المراكشي: تقدم فيه الأديب محمد النظيفي (المعسول، ٤/٦٧ و ١٩/١٣٧-١٤١-١٤٢)، والفرع البيضاوي بزعامة شيخين سوسيين "لم تكن نارهما تترايان" (المعسول، ١٩/١٤٦)، والحاج الأحسن البعيلي المؤلف (المعسول، ٤/٦٨-١١/١٦٠ وما بعدها)؛ ومحمد بن علي التازارولتي المجاطي، وبارد هذا الأخير كان ينزل السوسيون؛ والفرع الإسكندري المصري حيث تصدر الأستاذ

النحير المؤلف محمد بن مبارك أوشن الأخصاصي الشهير (المعسول: ١٦١/١١ - و١٣٦/١٨، وخلال جزولة، ١٩٧/٣).

وبعد؛ فإن الحركة التربوية التجانية قد أسهمت بقوة في:

- النهضة الأدبية التي كان صلة وصلها الأديب محمد بن عبد الله الإلغي عن الأديب العلامة الشيخ الحاج الحسين الإفراني عن الأديب محمد أكنسوس المراكشي، ورجال هذا الطريق كلهم تجانيو الطريقة.

- استقطاب العديد من علماء الجنوب الكبار يحنون الهامة لقطبها في الجنوب الحاج الحسين السوقي ثم مريده الطاهر بن محمد الإفراني، نذكر منهم محمد بن علي أبو القاضي وآل صالح الإلغيين، والقاضي الهاشمي الأقاوي، ومحمد بن علي إيكيك، ومحمدا النظيفي وسعيد بن الطبيب الجماري، والعربي الساموكني، والأديب محمد بن الحاج، وفقهاء طاطا وتاغايجيت وسكتانة وغيرهم، (رجالات العلم العربي في سوس ١٨٢-١٨٣، والمعسول ٨٧/٤-٦٨...).

- تكوين العديد من الشعراء والكتاب والمؤلفين وتخريجهم، واستقطاب عدد آخر منهم.

- خلق إنتاجات وإبداعات أدبية وفيرة جداً، ومتنوعة أشعاراً ورسائل علمية وتربوية وسياسية وأدبية وأخوية وإجازات واستجازات وتهانئ ووصايا واستفسارات وتقاريط (المعسول ١١٥/٧ وما بعدها، و٣٣/٤ وما بعدها).

- كتابة تأليف تنظيرية وتاريخية للطريقة الأحمدية ك: " تريق القلوب" (المعسول ٦٨/٤ توجد نسخة له عندي، طبع مؤخرًا في جزئين) " والخواتم الذهبية" (توجد نسخة مخطوطة له عندي) للحاج الحسين السوقي وترجمة حياته لمريده محمد بن علي الايساكي (المعسول، ٤٦/١٤)، ومؤلفات النظيفي وردود الحاج الحسين عليه في كراريس (المعسول، ١٤٠/١٩-١٤١) ...

- استقطاب العديد من الرؤساء والقادة والوزراء استتب بهم أمر الطريقة وأصحابها بسوس وخارجه كرؤساء مجاط وتمنارت وأقا وتاجاجيجت ورأس الوادي وإيغشان وحاحا ومراكش وأوريكا ودمنات وفاس... (المعسول، ٤ / ٤٠-٤١) ... فكان الجميع يوطئ الأكناف لعلماء وأدباء الأحمديّة فلعب ذلك دوراً في استجلاب العلماء وتنشيط الحركة الأدبية والعلمية كآل أقا وتيوت وإيغشان وغيرها.

- تحريك الاتجاهات التربوية والعلمية المضادة، فقد" أثارت أيضا هذه الطريقة يوم ظهرت في (سوس) زوبعة ضدها من مثل سيدي العربي الأدوزي، وسيدي إبراهيم أبي سالم الإكراري من إنكار بعض أقوال وأحوال، فيما يزعم المذكرون حتى وجه سؤال إلى شيخ ذلك الوقت سيدي الحسن بن أحمد التمكدشتي فأحسن الظن وحمل بعض ما ينكره على هذه الطريقة أحسن المحامل" (المعسول، ١١/١٥٧)، غير أنه ختم رسالته بتفضيل طريقته، فقال: "فسبحان من أظهر أعيان هذه السلسلة أقطاباً وأوتاداً، وأظهر أعيان بعض الطوائف شعراء وتجاراً وفجاراً وقواداً" (المعسول، ٦/٢٩٩)، وثمة كتابات أخرى تتزيى بأشكال جدية أو هزلية كرحلة محمد بن العربي الأدوزي المراكشية، واستفسارات الفقيه الإلياسي الماسي؛ فرد على الجميع الحاج الحسين السوقي ومريده الطاهر الإفرائي نثراً وشعراً وتأليفاً (المعسول، ٥/١٧٣ و١٨/٨٠-٨١).

٤ . حركة الفقهاء التربوية الإصلاحية: هي حركة علمية تربوية نقدية قديمة حييت مع الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا، والكواكبي بمصر، وغيرهم في بقية بلاد الإسلام، وقد تأثر بهذه الحركة في المغرب شيخان لهما الفضل الأكبر في بثها في صفوف الفئة المثقفة والمتعلمة وغيرها بهذا الوطن، هما: أبو شعيب الدكالي بمراكش ثم الرباط، والشيخ محمد بن العربي العلوي بفاس، فأخذ عنهما أجلة كالمختار السوسي القائل: "في فاس استبدلتُ فكراً بفكر، فتكون لي مبدأ عصري على آخر طراز، قد ارتكز على الدين والعلم والسنة القويمية... فقد كان مجلس [موقف الهمم أستاذنا

المفكر سيدي محمد بن العربي العلوي] ندوة الفكرة الدينية الجديدة، وإن كان هو إنما يقوم جهراً ضد الرد على الصوفية، ولكن تحت ظل ذلك تكونت غيرة من الفكر الوطني العام، فإذ ذاك سكرت بتلك الفكرة، وأنا كما تفتحت لي الدنيا بجرائدها وجغرافيتها وكتبها الحديثة والحركات المصرية والتركية والسورية والعراقية والهندية والأفغانية والإيرانية والتونسية، وحركة العلماء في الجزائر" (الإلغيات، ٢٢٦/٢-٢٢٧)؛ ولعل ما هياً المختار السوسي للانفتاح على هذه الحركة الجديدة الناهضة بفاس -وهو المعتقد خيراً في أهل التصوف وابن شيخ الدرقاوية الحاج علي، ونحن نعلم ما بين الفكر الإصلاح والتصوف الطريقي من قطيعة- (الفكر السلفي والتصوف الطريقي: قطيعة أم اتصال، ص ٢٧ وما بعدها) انتساؤه بمن قال فيهم من شيوخه" ظفرت منه بالدين كما ظفرت منه بالأدب"، (المعسول ١٠/١١٨) المولى عبد الرحمن البوزكارني ابن أحد مشايخ الدرقاوية (المعسول، ١٠/٩٢-٩٣)، فقد كان المولى عبد الرحمن "الفقيه الجاسي الواقف مع فقهه" المباين لمشرب والده" وكم بين مشرب الوالد والولد، ولكل منهما طريق لاحب له فيه سابقون" (المعسول، ١٠/٩٣)، فقد كان "على أتو سديد، وطريقة مستقيمة، ديناً وعلو همة، وإقبالاً على شأنه... مع دين مقام الفرض والنفل، ومثابرة على أنكار وأورد... يتحين كل ما ورد فيه شيء من الأجر وفي عمله ثواب" (المعسول، ١٠/٩٨)؛ ولم يكن ممن يخفي مواقفه، بل يعلنها صراحة، ويغير المنكر بيده ولسانه وبقلبه.

ولم يعلن المختار القطيعة مع التصوف، لأن من خلفهم بالجنوب من أهل الطرق علماء أجلاء ومجاهدون أبلوا البلاء الحسن في مكافحة الاستعمار، فأنس منهم قرابة مع مبادئه الإصلاحية.

إنهم الذين هيئوه علماء وأدباً ودينياً وغيره وطنية قبل أن يشرب من كأس مبادئ الحركة الإصلاحية الناهضة الدهاق، ثم إن جنوب المغرب لم يخل من حركات فقهية تربوية سنية، فإن

الجشتميين هم أصحاب السنة والعاضون عليها بالنواجذ، لا يمكن أن يجد ذو ميزان شريعة ما يؤاخذهم عليه، وأما غيرهم فإنه يعرف وينكر" (المعسول، ٥٩/٦)، فلذلك لم يجد مانعاً من أن يتقبل الفكر الجديد بصدر رحب، وغيّر معه أدباً بأدب، وشعراً بشعر، ونثراً بنثر، ونقداً بنقد... دون أن يكفر بالسالف، فقد" كان لمدرسة تانكرت وأدبائها ينبوع لي في ذلك متفجر؛ على أن لمولاي عبد الرحمن البوزاكارني في ذلك ما ليس لغيره في تثقيفي، وصلف فكري؛ ثم ظل ذلك ينمو حتى كان ما كان، وأما النثر المرسل، فأستاذي فيه ابن العباس القباج سنة ١٣٤٧هـ يوم كنت أرافقه في (الرباط) فإن ذلك تملصت من السجع" (الإلغيات، ٢٢٨/٢-٢٢٩)، وقد تبني المختار هذه الدعوة، فكان من روادها الأوائل بفاس ثم الرباط، ثم أضحي قطب رحاها في الحمراء وربانها، فانكب في زاوية والده على التعليم وفق المنهج الفقهي الإصلاحية (المعسول، ١٥/١)، فانتقل من بين يديه أديب الشباب بمراكش؛ يقول "وتحت ذلك الجو نشأ شعراء في صفوفنا ظهرت بعض آثارها للوجود، فذلك إبراهيم الإلغي... وعرفة الفاسي وابن العربي الجزار الآسفي، والحسن التتاني ومحمد الرداني وعبدالحى البزيوي والأستاذ سيدي إبراهيم بن أحمد ومولاي أحمد النور وعبد القادر حسن وأحمد شوقي وآخرون..." (الإلغيات، ١٢٢/٣) وقد ادعى ربوبية هذه الحركة الأدبية المراكشية الحديثة غير المختار زوراً فيما نشرته جريدة السعادة الناقمة على علماء الحركة الوطنية بعد أن نفي المختار السوسي من مراكش إلى (إلغ)، (الإلغيات، ١٠٢/٣) والمعهد الإسلامي بتارودانت، (١١٦/٢)، كما انتقل من بين يديه اثنان من قادة الحركة الوطنية الثلاثة بمراكش: الأديب عبد الله إبراهيم، والشاعر عبدالقادر حسن، والملاخ،" فهم الذين نفخوا فيها وخدمهم الوطنية حتى تشعبت بها؛" لأن الحمراء كان معروفاً عنها" إذ ذاك مشهوراً السكون والهمود كأنها قطر آخر" (الإلغيات، ٢٠/١).

وحين حل المختار بمنفاه في إلغ، حاول بث بعض أفكاره وتصورات الإصلاحية ما أمكنه عن

طريق بوابة الأدب العصري الإحيائي دون أن ينكر على غيره ما هم عليه من الأذواق الأدبية والتربوية والعلمية؛ فلم يقدح في طريقة، ولا دعا إلى فكره من ليس في مستوى إدراكه، فنراه يساير دون أن يقع في ما يخدش في مبادئه الإصلاحية، فلم يزاحم إخوته على ذبائح ضريح والده، ولم يخاطب ضريح محمد بن يعقوب في رحلته حين ألح عليه أحد الدرقاويين الانتساء بوالده الشيخ في ذلك بقصيدة شعرية إلا بما علق عليه بقوله: "ولم أقل فيها إلا معتقدي في الشيخ وأمثاله رضي الله عنهم بلا غلو، لأننا نحاول أن لا نخرج عن السنة في كل شيء على قدر طاقتنا" (خلال جزولة، ١٢٢/٣)، وتظهر التفاتاته الإصلاحية للوضع في انتقاده لواقع الفكر الذي "ليس إلا ضحضاحاً كدرأ لا يبرد جسداً ولا يفتأ غلة ولا يقضي على لهفة" (المعسول، ١٥/١)، كما بدرت منه انتقادات لواقع الأدب بعضها لشيخه البوزاكارني، وبعضها الآخر من بنات ما سرى إليه من فاس والرباط (الإلغيات، ١٤٩/١)، وقد اغتتم رسالة للمدني بن علي تخلص فيها هذا الأخير من السجع ليعرب له المختار فيها عن آماله وطموحاته في إصلاح حال الحركة الأدبية يقول: "... الآن آمنت أن أدبنا الإلغي سيحيا وسيزداد نشاطا وقوة، وسيتناول في المستقبل كل النواحي، فسيكون لنا الشعر كما هو الشعر حماسة وفخراً ووصفاً للطبيعة ولخوارج النفوس..؛ ويحرض هذا الرجل الذي هو عميد المدرسة الإلغية العتيقة، ليتزعم هذه الحركة الإصلاحية" ها أنت- ذا يا سيدي- قد انتدبت لهذه المهمة، وها نحن أولاء وراءك ومعك تشير فنأتمر، وتقترح فننفذ... (الإلغيات، ١٤٩/١ - ١٥٠)، وكان يفتح بذلك كل من أنس منه انفتاحاً ومقدرة على التجاوب كأبي العباس اليزيدي والطاهر الإفرائي ومحمد بن الحاج الحامدي والحسن بن علي الإلغي وغيرهم) خلال جزولة، ٩٧/٢-٩٨)، وبالموازاة مع هذه الدعوات الجانبية للمختار، استخدم علماء وأدباء ورجالات الاتجاه التقليدي بسوس في مشروعه الإصلاحي الوطني؛ وهو التأريخ للناحية العلمية والأدبية والتربوية والسياسية العربية الإسلامية (المعسول، ١٥/١-٢٣) في سوس ليفند بها مزاعم الظهير البربري

ويبطل مقاصد دعائه، وليوقف السوسيين وغيرهم على مواطن قوتهم فيعضوا عليها بالنواجذ وعلى مكامن الضعف فيتجاوزوها، ولم تذهب جهود المختار والحركة الوطنية الإصلاحية سدى؛ فقد تبنت فئة من علماء سوس ومنتقيا أفكاره الإصلاحية، فتولت في إطار جمعية علماء سوس تأسيس مراكز العلم وتطوير العتقات لتساير العصر، وحاربت البدع والخرافات ودعت للرجوع إلى المنابع الأولى للإسلام، فأنجزت من بين ما أنجزت "المعهد الإسلامي بتارودانت" الذي أضحى كلية يحج إليها الطلبة من سوس وخارجها ومن الأفارقة، فبلغ مبلغاً من الشهرة جرّ عليه ما جرّ؛ حتى حدّ نشاطه وأوقف اشعاعه" (المعهد الإسلامي بتارودانت، ١٤٣/٢ وما بعدها).

وبهذا؛ نعلن أن لحركة الفقهاء التربوية الإصلاحية إسهاماً في:

- استقطاب شعراء وكتاب أفذاذ وتكوينهم.
- إخراج مؤلفين في مختلف الفنون.
- إنتاج شعري ونثري ونقدي ثر.
- تأطير بعض رجالات الأسر العلمية.
- تنشيط حركة الأدب.
- شهرة واسعة غير مجودة في المغرب وفي العالم العربي والإسلامي حازها المختار السوسي ومولود السريري ومؤلفاتهما، وفي جنوب المغرب لبقية علماء هذه الحركة الإصلاحية.

ثانياً: العلاقة بين مكونات الحركة التربوية وتأثيراتها:

تبين مما سلف أن الحركة التربوية بالجنوب متنوعة المكونات؛ وشهد معظمها التصدع الداخلي، وكلا الأمرين التنوع والتصدع يفضيان إلى ما تفرضه سنة الله- سبحانه وتعالى- في المجتمع من التدافع والاحتكاك.

غير أنه بجنوب المغرب، شهدت هذه المكونات في علائق مشايخها فيما بينهم أرقى صور

الاعتدال والمحبة وحسن الاعتقاد (المعسول، ١١/١٦٢-١٦٣) والتعايش السلمي والتواصل الثقافي والتعاون على البر والتقوى والصالح العام (المعسول، ١٠/٥٠-٧٧) وإرساء قيم السلم والتسامح والتعايش والتزاور للتعزية أو التهئة نثراً وشعراً، والتصاهر والقول الحسن والدفاع عن جناب كل طرف من قبل الآخر (المعسول ١/٣١٧-٣١٨ و ٤/٤٧-٥٤-٥٥ و ٢/٢٣٣ و ٧/٢٣٨ وما بعدها و ١١/١٥٧)، وحاولوا تربية مريديهم على هذه القيم النبيلة، فقد كان الحاج الحسين السوقي التجاني "الرجل الملازم للطريقة المثلى، لم يسمع منه قط ما يسمع من أمثاله... وقد امتاز فرعه في هذه الطريقة بالتآخي مع أهل الطرق الأخرى على خلاف ما يقع في فروع أخرى" (المعسول: ٥/٢٩١) وعلى نهجه سار الطاهر الإفرائي وأتباعه، ف"لم يكن ممن يحبون التعالي في هذه الطرق ولا الغلو فيها ولا التنايز بها" (المعسول، ١/٢٦٢)؛ مثلما أن الحاج علي الدرقاوي" من أخلاقه عدم اهتباله بالتعصب لطريقته، فيخالط كل أصحاب الطرق الأخرى كالناصرين والتجانيين، ولم يسمع منه قط لمز لأية طريقة" (المعسول، ١/٢٦٨)، وكان ينعت الحاج المدني الناصري لفقرائه بـ" أنه قطب وقته" (المعسول، ٤/٥٤-٥٥ و ١٠/٤٧-٧٦)، وصرح الحاج المدني فيه بقوله: " ما كنت أرى من سيدي علي بن أحمد إلا أنه سيكون ذا شأن، فها هو ذا ابتداء فيما نظنه فيه" (المعسول، ١٠/٤٥)، ولم يخرج رموز حركة الفقهاء الإصلاحية عن الاعتدال والتوفيقية بالرغم من كونها تقوم على أنقاض الطريقة، يقول المختار عن جيل التصوف: "خالطته فرأيت صدوراً رحبة، ونفوساً طيبة، وقلوباً صافية، وديناً متيناً، وترفعاً عن السفاسف التي يقع في كثير منها أبناء هذا العصر الممعن بعض أبنائه في الإلحاد هنا وهناك؛ والدين الخرافي خير من لا دين" (خلال جزولة، ٢/٨)، وبقي محمد عدي بوسنكار مخلص الود لشيخه الحاج الحسين يزوره ويراسله ويمدحه موازاة مع النقاش معه في التصورات والأفكار والقضايا بأدب واحترام، كما يبادلته شيخه الإحسان والمزاورة والمدح والمحاورة (محمد عدي بوسنكار، ديوانه، مخطوط).

وقد تولد عن هذا الاعتدال في التصور والتعامل والاعتقاد الحسن والمحبة المتبادلين... الذي يسود بين أرباب الحركة التربوية في الجنوب؛ فشو غرض الإخوانيات وهيمنته في أشعار شعرائهم وكتاباتهم.

وعلى المستوى العام، فقد حاول مشايخ التربية في جنوب المغرب ومن إليهم التحرك بمبادئ التوسط والاعتدال والحوار في سوس وعلى المستوى الوطني، ولم ينجروا للخروج عن هذه المبادئ بالرغم من مناوشات المخالفين واستفزازاتهم وانتقاداتهم، فاكتفوا بالذنب عن التصورات وإظهار معتقدهم في ذلك دون تجريح إلا أن يستدعي الموقف آخر الدواء.

ومن ذلك ما بين تلامذة التيمكدشتيين والجشتميين من المجاذبة في الفتاوى وفي كل شيء، فقد نظم ابن العربي الأدوزي رحلته المراكشية، وعرض فيها بأبي العباس الجشتمي وبتلميذه الحاج الحسين الإفرائي، فرد عليه هذا بكتابة انتقادية (المعسول، ١٦٣/٥-١٧٣)، كما صدرت لبعض أتباع الحاج الحسين السوقي الإفرائي مقولات وتصورات في مؤلفات تباين أصل التجانية، ككتابات أبي جماعة البعقلي والنظيفي؛ فكتب الحاج الحسين ردوداً على بعض ذلك (المعسول، ١٤٠/١٤).

وكان الشيخ ماء العينين يلقي أورد كل الطرق في محاولة له لتجاوز التعدد الطريقي، فأبلغه الحاج الحسين السوقي التجاني اعتراضه بأدب واحترام، يكون طريقته الأحمديّة لا تقبل الضرة (المعسول، ٦٨/٤-٩١ و١٢/١٢٣).

وشهدت الدرقاوية التصدع بين الشيخين التاموديزتي والإلغي حول مسألة التواجد والعمارة، وحول مصدر التلقي: أهو الشيخ أم السنة وعمل السلف الصالح؟ فكتب كل منهما أتباع الشيخ المعدي من السوسيين والحاحيين ليجوز منهم أكبر عدد لصفه (من أفواه الرجال، ٢٧/٣-٦٥-٦٦)، ولقيت الدرقاوية والتجانية في مبتدأ أمرهما من بعض العلماء الجزوليين الناصريين محاورات

ومناقشات؛ فاستلزم ذلك من أتباع بعضها استصدار تزكيات من علماء المشرق لفائدة طريقتهم، ومن آخرين مكاتبة الأتباع للثبات على ما هم عليه... (المعسول: ٢٦٢/١ و ٦٢/٧ و ٢٩٨/٦-٢٩٩) وكانت مناظرات بين بعض أتباع الدرقاوية والتجانية حول منهج العمل الدعوي: فأخذت التجانية على الدرقاوية كون مشايخها يلقنون كل من هبّ ودبّ كناثر الدّرّ على الغنم، فكان التجانيون نخبويين في حين أن الدرقاويين رعايون؛ فردّ الآخرون بأن "علينا أن نزرع وعلى الله الكمال، ويكفينا نحن من الإنسان أن يقول: - لا إله إلا الله- ولو مرة واحدة، على أنه لا يبالي بالبذر كيف يبذره إلا من عنده زرع كثير، وخير الله كثير، والهداية في يده" (المعسول، ١١/١٥٧).

وتعرضت التجانية للنقد المنجاب في صور أدبية تأليفية ككتابة الفقيه أحمد بن محمد الإلياسي الماسي صاحب الدمناتي الناصري، فقد كتب إلى الشيخ الإفرائي قصيدة هائية يطلب منه إيضاح أمور في الطريقة الأحمدية ينكرها عليه، فرد عليه الشيخ بهائية مضادة، وألف فيما ينكره كتاباً سماه (تحفة الأكياس، في الرد على الإلياسي) وطلب من أبي محمد التمنرتي الإفرائي أن يجيب بقصيدة أخرى (المعسول، ١٨/٨١)، كما ألف ابن المؤقت كتاب (المساوي الوقتية) انتقد فيها جميع الطرق ومن بينها التجانية، فكتب القاضي سكيرج ردين أولهما (الحجارة المقنتية، لكسر مرآة المساوي الوقتية) و(المناطيد الجوية) فبعث بها إلى الطاهر الإفرائي الذي قرظهما بقصيدة شعرية (المعسول، ٧/١٤٢)، ويغمز التيمكيدشتيون والأدوزيون الناصريون التجانيين بكون أعيانهم "شعراء تجاراً وفجاراً وقواداً" (المعسول، ٦/٢٩٨-٢٩٩)، وكتب محمد بن أحمد الايكراري المؤرخ قصيدة عربية مقفاة بمفردات شلحية يتندر فيها بالفقيه الكشطي التجاني (المعسول، ١٣/٣٢٨)، كما انتقد شعر الحاج علي الدرقاوي وتندر به (روضة الأفنان، ٢٢٤-٢٢٥)، وفي أكادير يخلق حول الحاج الحسين بن موسى الإفرائي التجاني رحمه الله فقهاء وأدباء أحمديون يجتمعون باستمرار، ويتابعون جديد ما هم فيه كنشاط حركة الفقهاء الإصلاحية وحروبها على الطريقة، فذكر

في أشعارهم المسمى (هبشان) استفز كوامنهم بكتابة وتصريحات رد عليها بعضهم وهجاه آخرون (كناش الحاج عمر بولفرا رحمه الله (مخطوط))، ووقعت بين هذه الحلقة وحلقة الشاعر عبد الله التتكي العاطفي الإصلاحية مناقشات فقهية كتابية شعرية ونثرية كقضية زكاة الفطر أتدفع نقداً أم حبوباً) أوراق لحسن عدي الإفراي بمكتبة الفتح بإنزكان (مخطوطة)).

الخاتمة:

هذا غيض من فيض ناتج عن تباين مشارب رجالات الحركة التربوية، من مخلفاته نشاط الحركة التربوية والعلمية والفكرية والأدبية، فقد تحرك دولا الإنتاج الأدبي والفكر تأليفاً ومراسلة وإجازة وتقريظاً وتصريعاً وتخميساً وصوغاً شعرياً من أغراض المدح والهجاء وغيرها بفضل من تؤويهم وتكونهم من الأدباء والشعراء والكتاب والأكابر، وتحرك أبواب هذه الحركات التربوية بتصوراتهم المعتدلة لتربية الناس على لزوم الطريقة المثلى في الحوار والمشاركة، وتحرك ناموس ذبوع الصيت للأدباء والأشياخ ودعواتهم.

وبهذا تبرز نماذج للتعايش السلمي المنضبط بين مكونات الحركة الطرقية والتربوية بجنوب المغرب في تفاعلها فيما بينها، ثم بينها وبين بقية الطرق الفاعلة في الوطن كله، وكانت كثير من القبائل تأتمر بأوامرهم الإصلاحية كتأسيس المدارس والمساجد وإيقاف الحرب وتلقي الأذكار (المعسول: ٤٦/١٠ و ٢٨٠/١٩ والمعهد الإسلامي بتارودانت، ٢٤٥/٣)، فأسهم ذلك في حوار ثقافي معتدل، وشكل جسراً للتتاقف الملتمس العذر للطرف الآخر.

ويفسح المجال لعقد مقارنات في مواضيع اشترك في طرقها شعراء من كل طائفة مثل:

- المديح النبوي: فقد طرقه الشعراء: أحمد الجشتيمي الناصري (المعسول، ١١٩/٦) والظاهر الإفراي التجاني (المعسول، ١٧١/٧)، وذ. عبد الجبار القسطلاني: نبويات الطاهر الإفراي، عرض

في ندوة واحدة واد نون منشورات كلية الآداب ابن زهر أكادير، ص ٢٣٣ وما بعدها) وعدي محمد بوسنكار (محمد عدي بوسنكار، ديوانه المخطوط ٣٦-٢٨/١ و ٣٤/٢ وما بعدها) ولحسن الشقراوي (أوراق لحسن الشقراوي، (مخطوطة)، وعلي بلمسيل، (٢٠٠١) أدب المدارس العتيقة،) (مرقون) ص ٩٤-٩٥) الإصلاحيان، والطيب بن إبراهيم الجماري الدرقاوي من أتباع الحاج علي الإلغي (المعسول ٢٣٢/١٢ وما بعدها).

- مخاطبة مقام شيخ ميت: طرقة الشعراء: الطاهر الإفرائي في الشيخ أحمد التجاني والعربي بن السايح (المعسول، ١٢٧/٧ وما بعدها)، والحاج علي الدرقاوي وابنه محمد المختار الفقيه الإصلاحية في مقام محمد بن يعقوب (خلال جزولة: ١٢٢/٣ وما بعدها)، وغيرها من التيمات المشتركة الطرق.

ويفسح الموضوع المجال أمام الباحثين والدارسين لعقد مقارنات علمية وأدبية؛ تغني الثقافة والبحث، وتبني جسور التواصل الثقافي، والتعايش الديني، وإرساء قيم السلم والتسامح في المجتمع.

المصادر والمراجع:

- الإكراري، محمد: روضة الأفنان في وفيات الأعيان وأخبار العين وتخطيط ما فيها من عجيب البنيان، تحقيق حمدي أنوش، ط١/١٩٩٨، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب.
- بروفانسال، ليفي: مؤرخو الشرفاء، تعريب الخلاوي، ١٩٧٧، مطبعة الطالب.
- البلغيتي، أحمد بن المامون: الابتهاج بنور السراج، ط١/١٩٠١م، القاهرة.
- جلاب، حسن: الحركة الصوفية بمراكش، ط١، ١٩٩٤، المطبعة الوطنية، مراكش، المغرب.
- خليل، محمد: محمد المختار السوسي حياته وشعره، ط١/١٤٠٦هـ ١٩٨٥م، مؤسسة بنشرة،

البيضاء.

- رضا الله، عبد الوافي: النور المبغي في رسائل وأشعار الشيخ الإلغي، ط ١/١٩٨٩، مطبعة سوماكرام، الدار البيضاء، المغرب.

- السوسي، محمد المختار: الإلغيات، ط ١/١٣٨٣ هـ ١٩٦٣ م، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، المغرب.

- السوسي، محمد المختار: خلال جزولة، (د. ت)، المطبعة المهدية، تطوان، المغرب.

- السوسي، محمد المختار: رجالات العلم العربي في سوس، ط ١/١٩٨٧ م، مؤسسة التغليف والطباعة والنشر والتوزيع للشمال، طنجة، المغرب.

- السوسي، محمد المختار: سوس العالمية، ط ٢/١٤٠٤ هـ ١٩٨٤ م، مؤسسة بنشرة، الدار البيضاء، المغرب.

- السوسي، محمد المختار: المعسول، ط ١/٦٠-٦٢-١٩٦٣، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ج ٤، ط ١/١٩٦٠ م، مطبعة فضالة، المحمدية، ج ٩-١٠، ط ١/١٩٦١ م، مطبعة الشمال الأفريقي، الرباط، المغرب.

- السوسي، محمد المختار: من أفواه الرجال، ط ١/١٣٨٢ هـ، المطبعة المهدية، تطوان، المغرب.

- السوسي، محمد المختار: منية المتطلعين إلى من بالزاوية الإلغية من المنقطعين، ط ١/١٩٦١ مطبعة المهدية، تطوان، المغرب.

- الشليح، مصطفى ومن معه: محمد المختار السوسي، ط ١/١٩٩٦، مطبعة أيديال، الرباط، المغرب.

- المتوكل، عمر الساحلي: المعهد الإسلامي بتارودانت والمدارس العلمية العتيقة بسوس، ج ١، ط ١/١٩٨٥، ج ٢، ط ١/١٩٨٦، ج ٣-٤، ط ١/١٩٩٠، دار النشر المغربية، الدار البيضاء،

المغرب.

- المجاطي، بريك بن عمر: السر الجلي في أخبار الشيخ سيدي الحاج علي، ط ١/١٣٨٠هـ، ١٩٦٠م، مطبعة المهديّة تطوان، المغرب.

- ندوة: المختار السوسي، الذاكرة المستعادة، ط ١/١٤٠٧هـ ١٩٨٦م، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب.

المخطوطة:

- أوراق وكنانيش الحاج عابد مستبشر الأساكاني الإفرائي.
- أوراق لحسن بن باها إد محمد الشقراوي.
- أوراق لحسن عدي الإفرائي صاحب مكتبة الفتح بإنزكان.
- أوراق الحاج عمر بولفرا الهشتوكي.
- أوراق الطاهر بن همو إد بلكرع الإفرائي.
- أوراق الحاج الحسين بن موسى البكري الإفرائي.
- السوقي الحسين: الخواتم الذهبية في الأجوبة القشاشية، مكتبة الفتح إنزكان.
- نفسه: ترياق القلوب من أدواء الغفلة والذنوب، مكتبة الفتح إنزكان.
- الشقراوي لحسن بن باها إد محمد: ديوان إبداعاته الشعرية والنثرية، كناشاه الصغير والكبير.
- بوسنكار محمد عدي: ديوانه الشعري، كناشاه الصغير والكبير.

أطاريح ورسائل:

١. بصير محمد: شعر محمد بن الطاهر الإفرائي، جمع ودراسة، كلية الآداب، الرباط، ١٩٨٧.
٢. بصير محمد: المنحى الديني في الشعر العربي بسوس خلال القرن الهجري الرابع عشر، كلية الآداب أكادير، ٢٠٠١.

٣. درقاوي عبد الله: الطاهر الإفرائي حياته وشعره، كلية الآداب، الرباط، ١٩٨٥.

بحوث الإجازة:

١. بكريمي، خديجة: مدرسة سيدي علي أوسعيد الأخصافية وشعر أستاذها محمد بن البشير

الناصرى، جمع وتحقيق، كلية الآداب أكادير، ١٩٩٩م.

٢. بلمسيل، علي: أدب المدارس العتيقة بسوس، الحسن بن إبراهيم الإفرائي نموذجاً، كلية

الآداب أكادير، ٢٠٠١م

٣. القضيبي، فاطمة: شعر البشير الناصري جمع وتحقيق ودراسة، كلية الآداب،

أكادير، ١٩٩٦.

٤. مغراني، فاطمة وأسماء طيفور: شعر الحاج الحسين البكري الإفرائي، جمع وتحقيق

ودراسة، كلية الآداب أكادير، ١٩٩٩.

أثر التواصل الثقافي والديني في حلّ المشاكل البشريّة،
وإرساء قيم السلم والتسامح والتعايش

**L'impact de la communication culturelle et religieuse dans la
résolution des problèmes humains et l'établissement des valeurs de
paix, de tolérance et de
Coexistence**

فاطمة الزهراء وقدي: طالبة دكتوراه

بإشراف الدكتور: محمد أبلّاغ

جامعة ابن طفيل، القنيطرة، المغرب، ouakkeddi@gmail.com

الملخص:

دعت جميع الملل والنحل منذ القدم على اختلافها وتعددتها إلى نبذ العنف وتجنب الصراعات الدينية والطائفية، فالعلاقات الإنسانية تقوم على مبدأ احترام التعدد الديني والثقافي؛ لذلك يعدّ التواصل الديني والثقافي أحد أهم الطرق الفعالة لتحقيق التعايش بين الديانات، وإشاعة السلم والأمان بين الشعوب والأمم، فحسن التواصل، يقتضي الإيمان بمبدأ التنوع الثقافي الذي يعدّ من الظواهر الكونية التي تطبع حياة المجتمعات في كل بقاع العالم، كما ينبغي أن يقوم على قيم التسامح والسلم، وهي قيم تشكل إحدى ثمرات التعايش مع الآخر.

إن التواصل بهذا المعنى، يجب أن يعمل على توطيد قيم ومبادئ السلم والعيش المشترك بين الشعوب وتقويتها وتكريسها؛ بل أكثر من ذلك، يجب أن يساعد على نشر ثقافة الاعتراف بالآخر وتعرف عاداته وتقاليده؛ وذلك لتجنيب الإنسان الوقوع في الصراعات الدينية، ومن ثمّ العمل على حل المشاكل البشرية.

الكلمات المفتاحية:

التواصل، الثقافة، الأديان، القيم، السلم، التسامح، العيش المشترك.

Abstract

Since ancient times, all religious and multi-sects have called for the rejection of violence and the avoidance of religious and sectarian conflicts. Human relations are based on the principle of respect for religious and cultural diversity. Therefore, religious and cultural communication is considered one of the most important effective ways to achieve coexistence between religions and spread peace and security among peoples and nations. Good communication requires belief in the principle of cultural diversity, which is one of the universal phenomena that characterize the lives of societies in all parts of the world. It should also be based on the

values of tolerance and peace, which are values that constitute one of the fruits of coexistence with others.

Communication, in this sense, must work to consolidate, strengthen, and perpetuate the values and principles of peace and coexistence among peoples. Rather, more than that, it must help spread the culture of recognizing the other and knowing his customs and traditions, in order to avoid people falling into religious conflicts, and thus work to solve problems Humanity.

Key Words: Communication, culture, religions, values, peace, tolerance, coexistence

المقدمة

يعدّ التنوع والتعدد أحد السمات المميزة للمجتمعات الإنسانية، ولحفظ هذا التنوع من الصراعات الدينية والثقافية، وجب الاعتماد على التواصل الديني والثقافي بوصفه أحد الأدوات الأساسية المساعدة على تحقيق التفاهم بين الأمم، فهو يساعد على التغلب على المشاكل الحياتية التي قد تتفاقم بسبب غياب الحوار الديني والثقافي بين الأديان.

فالدين هو أساس الحضارات البشرية، فهو الذي يحمل في طياته قيم السلم والتسامح والدعوة إلى التعايش مع الآخر، وإذا انعدمت هذه القيم أصبح الصراع هو السائد بين المجتمعات البشرية؛ لذلك، كان حوار الأديان سلم النجاة بالنسبة للأمم والشعوب؛ لأنه هو الذي يحول دون حدوث صراع ديني بين المجتمعات، إنه منبع الأمن والسلام، وهذا ما عبر عنه هانز كونغ بقوله: "لن يكون هناك سلام بين الأمم ما لم يكن هناك سلام بين الأديان، ولن يكون هناك سلام بين الأديان ما لم يكن هناك حوار بين الأديان"^١.

– Hans Küng, *et al.*, *Christianity and World Religions: Path to Dialogue with Islam, Hinduism, and Buddhism*, translated into English by Peter Heinegg (New York: Orbit Books, [1985] 1996), p. xiii; Cf. "No World Peace without Religious Peace," p: 440.

فالحوار بين الأديان والحضارات إذن، ضروري لتحقيق التثاقف بين الشعوب ومختلف العقائد الدينية، فهو الذي يسمح بإشاعة روح التسامح والحوار الحضاري بين البشر رغم اختلاف أديانهم وثقافتهم وأعراقهم، ويحول دون حدوث صراعات بين المجتمعات البشرية أو تصاعدها.

مشكلة البحث وأسئلته:

شكل التواصل الديني والثقافي أحد أهم المواضيع الأساسية الكونية، وذلك لما يكتسبه من أهمية قصوى تتمثل في إرساء قيم التضامن والتفاهم بين الشعوب، فبفضل التواصل تمكنت الحضارات من تجنب الصراعات فيما بينها؛ وعليه سيحاول بحثنا هذا تسليط الضوء على أهمية التواصل الديني والثقافي وأثره في حل الأزمات بين الحضارات عبر التاريخ، وذلك عن طريق الإجابة عن التساؤلات الآتية: هل يمكن أن يحدث التواصل بين حضارات مختلفة؟ وكيف يمكن تحقيق التواصل الديني والثقافي بين الحضارات؟ وما أثر التواصل الديني والثقافي في حل المشاكل البشرية، وإرساء قيم السلم والتسامح والتعايش؟

أهداف البحث:

إن الهدف الرئيسي من هذا البحث هو:

١. التعريف بماهية التواصل الثقافي والديني.
٢. إبراز أهمية التواصل الثقافي والديني وأهدافه.
٣. إبراز دور التواصل وأثره في حل المشاكل البشرية، وإرساء قيم السلم والتسامح والتعايش.

أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث في كونه:

لـ يلفت النظر إلى دور الإسلام في تعزيز قيم التسامح والانفتاح على الآخر، والدعوة إلى

الحوار مع الثقافات المختلفة.

- لـ يبرز أهمية التواصل الديني والثقافي في الحد من الصراعات وتحقيق السلام.
- لـ فتح آفاق مستقبلية للتعايش المشترك مع الآخر وفق قيم إسلامية سمحاء.

منهج البحث

اعتمد هذا البحث على المنهج التحليلي والتاريخي، حيث تناولنا مواقف الباحثين والمفكرين من التواصل الديني والثقافي وأثره في تحقيق السلم بين الأمم، وقمنا بتحليلها اعتماداً على مصادر متنوعة ومختلفة تهتم بموضوع البحث، وأوردنا تجربة الإسلام في الحوار الديني والثقافي عبر التاريخ، حيث ساهم منهج المحاوره الذي اعتمده الدين الإسلامي في تحقيق العيش المشترك بين الشعوب، وتجنب الصراعات والأزمات.

١ - التواصل الثقافي والديني وأهميته وأهدافه

١-١ مفهوم التواصل الثقافي

يلعب التواصل دوراً أساسياً في عملية نقل المعارف وتعزيز العلاقات الاجتماعية وتحقيق قيم التضامن والتلاحم، لذلك يمكن تعريفه بأنه "عبارة عن التفاهم ما بين طرفين معينين كنظامين أو كيانين أو شخصين، ويكون أحد الطرفين مرسلأ في وقت معين، والطرف الآخر مستقبلاً في وقت آخر، ويحدث تفاعل إيجابي فيما بينهم، ويكون ذلك عن طريق استعمال الحواس من قبل كل من المرسل والمستقبل على حد سواء، والذي ينبع من الرغبة الشديدة في التواصل".^١

ومن هنا، يمكن القول بأن التواصل الثقافي هو "شكل من أشكال الاتصال الذي يهدف إلى مشاركة المعلومات والمعرفة بين الثقافات والمجموعات الثقافية المختلفة، ويستخدم مصطلح التواصل بين الثقافات لوصف طائفة واسعة من عمليات الاتصال والمشكلات التي تظهر بشكل

١- ينظر:

https://mawdoo3.com/%D9%85%D9%81%D9%87%D9%88%D9%85_%D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%88%D8%A7%D8%B5%D9%84

طبيعي في التنظيمات التي تتكون من أفراد ينتمون إلى ديانات مختلفة ومجتمعات مختلفة وأعراق مختلفة وخلفيات تعليمية مختلفة، ويهدف التواصل بين الثقافات إلى فهم كيفية تصرف الأشخاص المنتمون لدول وثقافات مختلفة مع العالم المحيط بهم وكيفية تواصلهم معه وإدراكهم له^١.

١-٢ مفهوم التواصل الديني

منذ القدم ومسألة التواصل الديني تكتسي أهمية قصوى لدى الديانات على اختلافها، وذلك لكون هذه المسألة تدور حول الاعتراف بالآخر والانفتاح عليه، فالتواصل الديني يعبر عن مختلف العلاقات التي تجمع بين الأديان والتي تقوم على أساس احترام الآخر وحرية الفردية، والتعايش معه وفق قيم التسامح والسلم والتعاطف.

وعليه، يمكن تعريف التواصل الديني بأنه "تبادل المتحاورين من أهل الديانتين الأفكار والحقائق والمعلومات والخبرات، التي تزيد من معرفة كل فريق بالآخر بطريقة موضوعية، تبين ما قد يكون بينهما من تلاقٍ أو اختلاف، مع احتفاظ كل طرف بمعتقداته في جو من الاحترام المتبادل والمعاملة بالتي هي أحسن، بعيداً عن نوازع الشك والتجريح، بل ما يرجى منه هو إشاعة المودة وروح المسالمة والتعاون فيما يقع التوافق فيه من أعمال النفع العام للبشرية"^٢.

إن التواصل الديني هو "مجل العلاقات بين الأديان الإيجابية والبناء مع أفراد أو جماعات العقائد، بغية مزيد من التعارف والإثراء مع الطاعة الكاملة للحقيقة واحترام حرية كل

١- ينظر:

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%88%D8%A7%D8%B5%D9%84_%D8%A8%D9%8A%D9%86_%D8%A7%D9%84%D8%AB%D9%82%D8%A7%D9%81%D8%A7%D8%AA

٢- الحسن، يوسف، الحوار الإسلامي الفرص والتحديات، المجمع الثقافي، أبو ظبي، ط١، ١٩٩٧، ص ١٣.

فرد^١. فالتواصل الديني بهذا المعنى وانطلاقاً من هذا التعريف هو تبادل المعارف التي تؤدي إلى فهم الآخر، والتعايش معه رغم اختلاف اللغة والدين والثقافة.

١-٣ أهمية التواصل الديني والثقافي

تكمن أهمية التواصل بين الثقافات والديانات في كونه يساعد على بناء الثقة والعلاقات بين الحضارات، هذه الثقة التي تتكون نتيجة احترام القيم الثقافية والدينية للآخر وتقدير الاختلافات المتعددة، سواء على مستوى العادات، أم القيم، أم اللغة، كما يساعد هذا التواصل الديني والثقافي على تجنب سوء الفهم والصراعات ومنع حدوثها، وتحقيق الانسجام والتوافق بين الشعوب.

وللوقوف أكثر على أهمية التواصل الديني والثقافي،" يمكن الرجوع إلى القرآن الكريم، الذي هو خير دليل على أنه بالحوار نضمن معرفة الآخر ونراعي الاختلاف بيننا، فقد صدق الله سبحانه وتعالى حينما قال: ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَآخُذْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ ۗ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ ۚ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمَنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ۖ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ۚ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ۗ ۝٢٣﴾.

فهذه الآية الكريمة، تؤسس لقانون التعايش والتعارف بين المجتمعات البشرية رغم اختلاف عقائدها، وهذا التعارف لن يتحقق إلا بإعمال مبدأ التواصل الذي يعد من العوامل المساعدة على تجنب الصدامات، وهذا ما يظهر كيف أن الدين الإسلامي يؤسس لمفهوم السلم والتعايش والتآخي بين مختلف البشر مسيحيين كانوا أو يهوداً أو مسلمين...

١- عبد العزيز، زينب، الفاتيكان والإسلام، القدس للنشر والإعلان والتسويق، القاهرة، ط١، ٢٠٠١، ص ١٣٠.

٢- سورة المائدة، الآية: ٤٨.

وتجدر الإشارة في هذا الباب، إلى أن "الحوار في القرآن الكريم بدأ في موضع خلق آدم- عليه السلام- ثم تسلسلت منها الحوارات بموضوعاتها المتنوعة، ونتيجة لذلك تبلور علم الحوار وأصبح له أصول وآداب وموضوعات ووسائل، ومن تلك الموضوعات هو الحوار الثقافي الإسلامي بين الحضارات السابقة"^١.

إذن، يعدّ التواصل "ضرورة ملحة للعيش في عالم آمن ومستقر، ومشاهد العنف والفرع العالمية لا تبقى مكاناً لحياة إنسانية ذات معنى، لذلك فإن الحوار بين الحضارات والثقافات ليس ضرورة في المساحات الجغرافية، بل ضرورة في المساحات المعرفية، ونحن بحاجة ماسة لأن نجيب على ما يحيط بنا من أسئلة عميقة وواقعية، وأن نرصد مسيرة التحولات كما ينبغي، فالعالم اليوم متعطش إلى السلام والصدقة والحرية والعدالة، ويصرّ على أن ينال حريته وحقوقه الإنسانية، لكن حقيقة السلام والحرية والعدالة لا تُنال بالحرب والتعنت والتمييز، والسلام الذي يتحقق بالحرب هش دائماً وغير متين، أما السلام القائم على العدالة والإنصاف والحوار والمنطق فهو السلام الحقيقي الدائم، ولا شك في أن مبدأ الحوار بين طرف وآخر هو مبدأ يدل على توفر حضارة وثقافة لدى الطرفين، والحضارة تقود إلى الفهم والتفاهم وتبعد شبح الاختلاف الذي يؤدي إلى الصدام، فالحوار بين الأديان والثقافات صفة حضارية متقدمة جداً، وكثيراً ما أوصلت أطراف الحوار إلى بر السلام من حيث الاحترام المتبادل ومن ثم الاعتراف بقدسية الأديان كلها، وإذا رجعنا إلى مبادئ الأديان الأساسية نجد أنها جميعاً تصب في مصلحة الإنسان الذي خلقه الخالق في أحسن تقويم"^٢.

١- إبراهيم، نشأت أحمد، حوار القرآن الكريم للحضارات أصوله وأساليبه ووسائله، دار الكتب المصرية، ط١، ٢٠١٠، ص: ٥٥.

٢- كمال، أحمد سلمان، حوار الأديان، أعمال المؤتمر الدولي للتراث والمعاصرة وحوار الثقافات، منشورات جمعية بيروت التراث، بيروت، لبنان، ٢٠٠٣م، ص: ١٦٢.

فلا يمكن الحديث عن نجاح الحوار بين الحضارات والأديان، وآلية التواصل الحاملة للقيم واحترام الخصوصيات الدينية والثقافية غير مفعلة، فلتحقيق الحوار البناء والفعال لا بد من تعرف ثقافة الآخر وتقاليد وديانته وأعرافه وقيمه، واحترام خصوصياته ولغته، فالتواصل الديني والثقافي يمكنه أن يحدث بين حضارات مختلفة، شرط أن يقوم على تطبيق القيم الإنسانية الكونية من سلم وإخاء واحترام للآخر.

معنى ذلك، أن "التواصل الناجح هو الذي يستحضر ثقافة الآخر في اختلافها وفي تعدديتها، ويتعامل معها بمنطق التفاعل لا بمنطق الإلغاء والإقصاء فمعرفة الآخر بناء على عاداته وتقاليد وطقوسه، ودلالة كل الوحدات الثقافية التي يستعملها تشكل المدخل الرئيسي لكل العمليات التواصلية المحتملة".^١

فالثقافة تعرف بأنها هي "ذلك الكل المركب المعقد الذي يشتمل على جميع العلوم والمعارف والمعتقدات والفنون والقوانين والأعراف، وتعدّ الثقافة مجموعة من المعرفة المكتسبة التي تشمل العادات والتقاليد التي يكتسبها الإنسان مع مرور الوقت في مجتمع ما من المجتمعات، وتختلف الثقافة بحسب اختلاف المكان"^٢، وانطلاقاً من هذا التعريف على الإنسان أن يحترم ثقافة وعادات الآخر؛ لتحقيق مبدأ التعايش بسلام.

ومن هنا يمكن القول إن "ساحة الحوار توفر فرصة معرفة الذات ومعرفة الإمكانيات معاً، إن أول آثار الحوار هو الدخول في عالم المعرفة، معرفة الذات، أو بعبارة أخرى معرفة الهوية الشخصية، وقسم من معرفتنا يحصل بالمقارنة مع الآخر، أي أننا نعرف أنفسنا في مرآة الآخر، تماماً كما عرف الغرب نفسه، هذه المعرفة تحصل عن طريق النخب الفكرية، والحوار يؤدي-

١- عمران، المصطفى، التواصل نماذج ورهانات، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط١، ٢٠١٦، ص: ١٠٢.
٢- سعدي، محمد، دور الثقافة في بناء الحوار بين الأمم، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، د.ط، ٢٠١٣، ص ٦-٨.

بطبيعته-إلى الكشف عن الذات وعن الإمكانيات، وعن القيود وعن المحيط، كما يساعد على إدراك المشترك في الآفاق، وبهذا يخلق الانسجام والتعاقد والتفاهم^١، وعليه، يعتبر التواصل بين مختلف الديانات والثقافات، والذي يقوم على الاحترام المتبادل ونبذ التعصب، أحد أهم الأسس التي تقي من الوقوع في الأزمات والمشاكل.

١-٤ أهداف التواصل الديني والثقافي

يعدّ التواصل الديني والثقافي من الأمور الأساسية التي تساعد في تحقيق التفاهم والتعارف بين الأمم، فهو السبيل إلى تجنب الصراعات، لأنه يقوم على الاعتراف بالحضارات الأخرى واحترام شعوبها، وقد أكد على أهمية التواصل، الدين الإسلامي الذي دعا إلى نشر السلم والتعايش السلمي، وضرورة تطبيق المنهج القيمي لكي تتأسس العلاقة مع الآخر على السلم والتسامح وتعزيز تبادل المصالح المشتركة وتجنب العداء والكرهية الذي قد ينتج عن عدم الإيمان بمبدأ التعددية الثقافية.

فمن الأهداف التي يصبو التواصل الديني والثقافي إلى تحقيقها، ما يأتي:

١- " الكشف عن الحق والحقيقة: فمن خلال الحوار نعرف طبيعة الموقف، وأين توجد الحقيقة، ومع من الحق، والتدقيق في مدى صواب أفكارنا، فالحوار فرصة من فرص الحياة لمراجعة الأفكار التي نعتقدنا ومدى فاعليتها وقدرتها على الصمود تجاه الأفكار النقيضة، فعن طريق الحوار نخبر حقيقة أفكارنا، وهل ما زالت قوية وصائبة أم تحتاج إلى بعض التعديل أو التطوير أو التخلي عنها إذا أصبحت غير ملائمة أو أثبتت الكشوف ضعفها أو خطأها، فالحوار مدرسة للمرونة العقلية

١- إدريس هاني، سيد، مداخلة على بحث مقومات وشروط الحوار السوي بين الحضارات للدكتور أبو يعرب المرزوقي، بحث منشور في كتاب محاضرات في حوار الحضارات، ص: ٤٠٦.

والاجتماعية فيما أن الحياة دائمة التطور ودائمة التغيير، فيجب أن نلاحق حركتها المتدفقة مما يتطلب منا أن نقف موقفاً مرناً من الحياة والفكر والعمل على أساس مبدأ الأخذ والعطاء.

٢- تبادل وجهات النظر بين المتحاورين كي يعرف كل محاور وجهة نظر الآخر إما أن يتفق معه، أو يخالفه الرأي، فيطرح المحاور رأياً ويسمع المحاور الآخر هذا الرأي فيتحاوران حول صوابه أو خطئه؛ فالحوار عملية مثيرة للتفكير العقلي بوصفها العملية التي تتطلب تبادل الآراء والأفكار والمعلومات والدفاع عنها دفاعاً منطقياً مقبولاً.

٣- اختيار ذاتيتنا الإنسانية، فالحوار تمرين لمعرفة طبيعة شخصيتنا من جهة الأخلاق وطريقة التفكير، فمن أسلوب حوارنا نتعرف على مدى هدوء شخصيتنا والتزامنا بالمعايير الأخلاقية للتعامل الاجتماعي.

٤- إيجاد قواعد للتفاهم بين البشر، إذ لولا الحوار لساد العنف والعدوان في العلاقات الاجتماعية، فهو الذي يوطد الصلات والمصالح الاجتماعية، كما أنه وسيلة للمحبة بين بني البشر، فهو وسيلة لنشر ثقافة السلام، وثقافة التسامح، ومواجهة التطرف، والتعصب، والغلو، والجهل.

٥- نشر الوعي بين البشر في جميع المجالات، كما أن الحوار وسيلة للتقدم العلمي، والثقافي، والروحي، والأخلاقي.

٦- الحوار وسيلة لكشف إيمان المرء، فمن خلال أقوال الإنسان نستطيع أن نأخذ فكرة أولية عن مدى إيمانه، فالمؤمن الحق يتكلم بورع وخشية، ويكون حافظاً لآيات قرآنية تعزز وجهة نظره^١.

١- الشيخلي، عبد القادر، ثقافة الحوار في الإسلام، منشورات كتاب الرياض، الرياض، المملكة العربية السعودية، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، ص: ١٢٨ وما بعدها.

يتبين من هذه الأهداف أن الهدف العام من التواصل الثقافي والديني هو محاولة فهم الحضارات الأخرى وثقافتها، وإقامة علاقات مبنية على احترام الفروقات الثقافية، والإيمان بالتعددية الثقافية والدينية، وخلق الانسجام وإعطاء الاختلاف معنى.

وعليه، نصل إلى أن "التواصل يعد من أهم المرتكزات الرئيسة التي يقوم عليها المجتمع كافة، فهو ينظم العلاقة من الفرد للفرد، ومن الفرد للمجتمع، ومن المجتمع للأمة ومن الأمة للحضارة، فالتواصل هو طريقة إيجابية يسعى الفرد باستخدامها إلى تقديم فكرته، وعرض آرائه للطرف الآخر أو الأطراف الأخرى، وينبغي أن يكون في جو تحكمه شروط وضوابط معينة؛ تقادياً لوقوع أية تصرفات تؤدي بدورها إلى تغيير الحوار إلى الجدل والمناقشة والمناظرة، ويمتاز الحوار بوسائل متعددة منها دعوة الناس إلى الحق، وهو وسيلة للمحافظة على مصالح الأمة، والحوار ليس بحديث النشأة وإنما قديم قدم الزمان، والدليل على ذلك ما بينه القرآن الكريم من الحوارات التي كانت بين الأنبياء مع أممهم من أصحاب الحضارات السابقة وما اشتمل عليه من دعوتهم إلى الحق وبيان الباطل".¹

فالحوار يعد من العمليات التواصلية الأساسية، التي تتم بين الأشخاص بطريقة منظمة يسودها الحوار الفعال بعيداً عن الصراعات والانفعالات، وفي العصر الراهن، تصدر موضوع حوار الأديان والثقافات سلم قضايا الألفية الثالثة متجاوزاً كل الحدود الجغرافية والفوارق المذهبية والاختلافات العقائدية والعرقية، وأدرج ضمن أولويات المشاريع الأممية، فقد أيقن الجميع بأن لا مناص للبشرية من صراعاتها التاريخية الدامية بغير الانفتاح على الآخر والدخول معه في حوار جاد وبناء من أجل المصلحة المشتركة بعيداً عن كل أشكال التوحد والحسابات الضيقة، وعليه فإن

– Mrs. Shaymaa Nasser Hussain Al-Shammari, Cultural dialogue in the Islamic perspective and its role in achieving coexistence among civilizations, Journal of Human and Social Sciences (JHSS) • Vol 7, Issue 8 (2023), P: 42 – 29, p : 30.

فكرة الحوار بين الثقافات والأديان لم تبن من فراغ ولم تكن أبداً - ولن تكون - ضرباً من الاعتبار الفكري والإغراءات الانفعالية، وإنما هي نتيجة حتمية ومباشرة لجملة من العوامل الموضوعية التي اعتملت فيها"^١.

إذن، يعد التواصل الديني والثقافي ضرورياً في حياة المجتمعات، فهو يسهم بشكل كبير "في خلق مجتمع منفتح وإعٍ وعقلاني في تعامله مع الآخر ضمن حدود وضوابط معينة، وعلى الرغم من ذلك يهتم هذا النوع من الحوارات في تعزيز مبدأ التعارف كما حثنا عليه القرآن الكريم، وهذا التعارف ينبغي أن يكون غير مقصود لذاته أو لغايات اعتباطية؛ بل يعود نفعه للأمة والحضارة فالإنسان بطبيعته يحتاج التواصل مع الآخر بتنغيع آلية الحوار"^٢.

وترجع أهميته وضرورته إلى كونه "يعد نوعاً من أنواع الحوارات السائدة في المجتمعات، ويحتوي على القيم الروحية، والفكرية، والسلوكية، والذوقية والخلقية، ويهتم بدراسة مواضيع تختص بنمو الحضارة بمجتمعاتها ورفيها، ويلزم فيه شروط وضوابط معينة على المتحاورين الالتزام بها وهو تقبل الآخر والإنصات له واحترامه، حتى يمكن تحقيق شرط الحوار الثقافي والديني وهو تحقيق التعايش والتفاهم مع الآخر في ظل الاستفادة المتبادلة"^٣.

ولكي يتم "تفعيل دور الحوار الثقافي بين الحضارات وتحقيقه، وضعت العديد من الآداب والضوابط الصارمة التي تؤكد على ضرورة القيام والالتزام بها من قبل جميع الأفراد، ومن أبرزها:

١- بوشغالة، شكري، حوار الأديان، مجلة الحياة الثقافية، مجلة شهرية تعنى بالفكر والإبداع تصدر عن وزارة الثقافة التونسية، عدد خاص بالأديان والقيم الإنسانية المشتركة، العدد ١٩٩، يناير ٢٠٠٩م، ص: ٤٩.

٢- Mrs. Shaymaa Nasser Hussain Al-Shammari, Cultural dialogue in the Islamic perspective and its role in achieving coexistence among civilizations, Journal of Human and Social Sciences (JHSS) • Vol 7, Issue 8 (2023), P: 42 – 29, p : 32.

٣- Mrs. Shaymaa Nasser Hussain Al-Shammari, Cultural dialogue in the Islamic perspective and its role in achieving coexistence among civilizations, Journal of Human and Social Sciences (JHSS) • Vol 7, Issue 8 (2023), P: 42 – 29, p : 34.

1. تأكيد الحوار على الكرامة الإنسانية لجميع الأطراف واحترامها من قبل الجميع مهما كانت الظروف.

2. تبني المشاركة على التطوع دون الإكراه ودون التدخل من أي طرف خارجي.

3. التأكيد على ضرورة وجود عناصر الفضول والعقلية المنفتحة لجميع الأطراف أثناء الحوار.

4. ضرورة التركيز على جوانب الاتفاق والاختلاف الثقافي لدى جميع الأطراف والتركيز عليها.

5. الاطلاع على السمات المميزة لثقافات الأطراف المتحاورة لتحديد الأساليب الواجب اتباعها أثناء المناقشة.

6. الحث على البحث عن اللغة المشتركة بين الأطراف المتحاورة لفهم الاختلافات الثقافية بينهم واحترامها.

7. أن يعترف بجميع الأديان والأفكار والفلسفات المختلفة لجميع المجتمعات المشاركة¹.

وبذلك، نصل إلى أنه "ويقدر ما نحن بحاجة إلى حوار جدي بين الثقافات والحضارات

المختلفة لإقامة جسور التفاهم والتفاعل بين الأمم والشعوب ولبلوغ مستوى رفيع من التعايش الثقافي

الحضاري ينبغي بالضرورة تهيئة الأجواء الملائمة لإجراء مثل هذا النوع من الحوارات، ولإيجاد

الحلول الكفيلة بتوجيهه الوجهة الصحيحة، تكون نقطة الانطلاقة الأولى لأي استجابة فعالة تبدأ

بفهم الذات وفهم الآخر، فعلينا في بادئ الأمر أن نتعرف إلى واقعنا كما هو دون رهبة أو خجل

– Mrs. Shaymaa Nasser Hussain Al-Shammari, Cultural dialogue in the Islamic perspective and its role in achieving coexistence among civilizations, Journal of Human and Social Sciences (JHSS) • Vol 7, Issue 8 (2023), P: 42 – 29, p : 34–35.

ودون تهويل وتهوين، ثم يجب التعرف إلى الآخر وفهمه مما يحقق لنا إقامة الحوار الثقافي الحضاري معه"^١.

وفي الختام، نصل إلى أن التواصل الديني والثقافي "بين الشعوب والحضارات مبني على التعاون في الخير، والابتعاد عن الشر والعدوان، وذلك لصالح استمرار الإنسانية، فلا يمكن لأي شعب أن يعيش متقوقعاً على نفسه؛ لذلك ذكر الله تعالى التعارف في قوله: ﴿وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا﴾ (الحجرات: ١٣)، إذ جعل لنا التعارف والانفتاح مع الآخر سنة من سنن الله تعالى في هذا الكون"^٢.

فالتواصل إذن، بالإضافة إلى كونه يعزز قيم السلم والأمان، فهو يهدف إلى الحد من الصراعات والأزمات بين الحضارات والأمم، فالصراع لا يتولد عنه إلا العنف ويؤدي بالشعوب إلى الانعزال عن العالم، لذلك من الضروري الإيمان بمبدأ الاختلاف، لأن "احترام الاختلاف هو احترام لإرادة الله في الاختلاف"^٣، كما ينبغي الإيمان بالتعددية الثقافية، وذلك تجنباً لكل تصادم أو عنصرية، والعمل على تطبيق قيم الحوار.

٢ - دور الإسلام في مشروع التواصل الديني والثقافي بين الحضارات

كان للديانة الإسلامية السبق في تناول موضوع حوار الحضارات، فقد قدم الإسلام صورة مضادة عن التعايش المشترك مع الآخر رغم اختلاف ديانته ولغته وعرقه، فالإسلام كان دائماً يمد

١ - Mrs. Shaymaa Nasser Hussain Al-Shammari, Cultural dialogue in the Islamic perspective and its role in achieving coexistence among civilizations, Journal of Human and Social Sciences (JHSS) • Vol 7, Issue 8 (2023), P: 42 – 29, p: 35.

٢ - Mrs. Shaymaa Nasser Hussain Al-Shammari, Cultural dialogue in the Islamic perspective and its role in achieving coexistence among civilizations, Journal of Human and Social Sciences (JHSS) • Vol 7, Issue 8 (2023), P: 42 – 29, p: 41.

٣ - M.Talbi, Islam et dialogue, Réflexions sur un thème d'actualité, maison tunisienne de l'édition, Tunisie, 1972, p : 48.

يد الحوار والتفاهم إلى الثقافات الأخرى ويعاملهم بالحسنى، معنى ذلك، أن الإسلام كان يطبق منهج المحاوره مع الثقافات المختلفة والذي يقوم على الاعتراف بالآخر والتحاور معه وفق القيم والمبادئ الإسلامية.

فقد وضح القرآن الكريم و" السنة النبوية الجانب القيمي والأخلاقي والسلوكي في العلاقات والتواصل بين الناس في جميع شؤون حياتهم، وظهرت صورة العلاقات بين الجماعات المختلفة واضحة جلية في عهد النبي- صلى الله عليه وسلم- عندما آخى بين المهاجرين والأنصار، وتعامل مع اليهود فحافظ على حقوقهم رغم اختلاف دينهم وتعدد قبائلهم، وامتدت جسور تطبيق القيم الإسلامية في العلاقات الإنسانية في عهد الخلفاء الراشدين، والعصور التي بعدها، وتجسدت القيم الإسلامية للحوار الحضاري في تعاملات القادة المسلمين مع شعوب وقبائل البلدان التي فتحها المسلمون وذاع صيت عدلهم، وقيمهم الإسلامية التي كانت منهج حياة، ونظام سائد في ذلك الوقت"^١.

ومن هنا، يظهر لنا جلياً أن الإسلام وضع مجموعة من القيم والمبادئ التي بها تؤسس العلاقات البشرية، وتجعل الإنسان يميز الصحيح من الخطأ ويتحاور مع الآخر بأسلوب حوارى فيه احترام للتعددية الثقافية والدينية سواء على مستوى اللغة، أم اللون، أم العادات والتقاليد، فيتحقق بذلك التعايش الحضاري.

من هنا، يمكن القول بأن "الإسلام- ومنذ نشأته- اهتم بحوار الثقافات والأديان لما له من أثر عظيم وأهمية بالغة، لأن هذا النوع من الحوارات يساهم في إرساء قيم التسامح التي جاء بها الإسلام الحنيف، فهو ذو طبيعة يدعو إلى ترسيخ قيم التعايش السلمي مع الآخر حتى ولو كان

١- باجابر، فاطمة سالم، التعددية الثقافية العالمية في ضوء القيم الإسلامية للحوار الحضاري (دراسة تحليلية)، المجلة العلمية لكلية التربية- جامعة أسيوط، المجلد ٣٧، العدد الثاني، فبراير، ٢٠٢١، ص: ٣٥٨.

ذو اختلاف، فالله- سبحانه وتعالى- يقول: ﴿ لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين ﴾ (الممتحنة: الآية ٨)، وهذا ما يقر لنا وحدة التنوع الإنساني وضرورة الإحسان للآخر في حسن المعاملة^١.

وعليه نصل إلى أن " القيم الإسلامية للحوار الحضاري من المفاهيم الجوهرية في جميع ميادين الحياة الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية، نظراً لأنها تمس العلاقات الإنسانية بكافة صورها، كذلك لأنها ضرورة حتمية في التعاملات، ولأنها معايير وأهداف لا بد أن توجد في كل مجتمع منظم سواء أكان متقدماً أم متأخراً، فهي تتغلغل في الأفراد على شكل اتجاهات ودوافع وتطلعات، وتظهر في السلوك الظاهري الشعوري واللاشعوري^٢.

إنّ الاستقراء التاريخي للثقافة العربية والإسلامية يلحظ فيها الدينامية والمرونة وعدم الانغلاق على الآخر، فمنذ عصر ما قبل الإسلام، وما تلاه من عصور حتى العصر الحاضر، فما وفد من الثقافة على أرض العرب والمسلمين من الشعوب المجاورة قد اختلط بثقافة العرب وحضارتهم وطوعوه في ذواتهم الثقافية ولم يعدوه ثقافة عدائية؛ بل عرفوا عملية التواصل الحضاري فيما لا يمس حضارتهم وثقافتهم العربية والإسلامية وابتعدوا عن تضخيم الأنا، وذلك، لأنهم أدركوا أن الحضارة والثقافة عمليتان اشتركت الشعوب جميعها في إبداعهما، فهما عمليتان دائريتان تمر بهما الشعوب، والمجتمعات في مركز واحد، هو السعي لتقدم الانسان، وأنسنته^٣.

١ - Mrs. Shaymaa Nasser Hussain Al-Shammari, Cultural dialogue in the Islamic perspective and its role in achieving coexistence among civilizations, Ibid., p : 32.

٢ - سعادات، محمود فتاح، القيم الاجتماعية لدى طلاب المرحلة الثانوية- دراسة مقارنة، جامعة عين شمس، معهد الدراسات العليا للطفولة، ٢٠٠١، ص: ٣٨١.

٣ - كبة، نجاح هادي، في التواصل الحضاري الثقافي بين العرب والأمم الأخرى من منظور تاريخي، وزارة الثقافة، دار الشؤون الثقافية العامة، مج ٤٢، ع ٢، ٢٠١٥، ص: ٢٨.

فالمنهج الإسلامي بهذا المعنى، هو منهج يدعو إلى التواصل مع الآخر والاعتراف به واحترام خصوصياته بعيداً عن الصراعات والخلافات التي قد تؤدي إلى إقصاء الآخر وتهميشه، فالعلاقة التي يدعو الإسلام إلى تأسيسها مع الآخر هي علاقة سلم وتسامح، وأمن، وأمان لا علاقة حرب، وصراع، وخصام.

الخاتمة

وأخيراً، نصل إلى أن التواصل الديني والثقافي لعب دوراً هاماً في إشاعة قيم التسامح والتعايش السلمي، كما مكن من تجنب الصراعات والخلافات والإساءة إلى الآخر، ويعدّ الدين الإسلامي المعبر الأول عن أهمية الحوار الحضاري، فإذا عدنا إلى القرآن الكريم نجده " يفرض علاقات على المسلمين تجاه متبعي كل الديانات الأخرى، فهذه العلاقات ينبغي أن تكون علاقات ودية تحدها روح الصدق والثقة والمودة وينبغي أن يسودها التسامح الديني والحرية واحترام رأي الغير"^١.

كما أن الديانات السماوية الأخرى، كانت بدورها تدعو منذ القدم إلى تعزيز التواصل الثقافي والديني بين مختلف الشعوب وتطوير العلاقات الإنسانية رغم اختلاف اللغة والثقافة والدين، وذلك من أجل فهم الآخر، هذا الفهم الذي لا يمكن تحقيقه إلا بالإيمان بمبدأ التعددية وقبول الاختلاف.

النتائج والتوصيات:

- ساهم التواصل الديني والثقافي في فتح باب العيش المشترك مع الآخر رغم اختلاف لونه أو عرقه أو دينه.

- Abdelaziz Thaalibi, l'esprit libéral du Coran dans Al-Gharb Al-islami, Beyrouth, ١ 1985, p : 79.

- الايمان بالتعددية الدينية والثقافية هو ما ساعد على تجنب الأزمات والصراعات التي قد تقع بين الحضارات أو الطوائف.
- كان للإسلام سبق في الدعوة إلى الحوار الديني والثقافي مع الآخر.
- إرساء قيم التعايش السلمي والتسامح والتضامن والمحبة يتحقق بتطبيق منهج المحاوره الذي دعا إليه الدين الإسلامي.
- حوار الأديان والثقافات يقوم على تبادل وجهات النظر بين الحضارات المختلفة في جو يسوده الاحترام وتقبل الآخر بعيداً عن الصدمات والعنف والتطرف.
- التواصل الديني والثقافي يصبو إلى تعزيز العلاقات بين الأمم والشعوب، وذلك لتحقيق العيش المشترك بعيداً عن الانعزال والتعصب.
- أهمية إقامة مؤتمرات وندوات وطنية ودولية تناقش مبادئ الحوار والتعايش مع الآخر.

المصادر والمراجع

- إبراهيم، نشأت أحمد، حوار القرآن الكريم للحضارات أصوله وأساليبه ووسائله، دار الكتب المصرية، ط ١، ٢٠١٠.
- باجابر، فاطمة سالم، التعددية الثقافية العالمية في ضوء القيم الإسلامية للحوار الحضاري (دراسة تحليلية)، المجلة العلمية لكلية التربية- جامعة أسيوط، المجلد ٣٧، العدد الثاني، فبراير، ٢٠٢١.
- بوشغالة، شكري، حوار الأديان، مجلة الحياة الثقافية، مجلة شهرية تعنى بالفكر والإبداع تصدر عن وزارة الثقافة التونسية، عدد خاص بالأديان والقيم الإنسانية المشتركة، العدد ١٩٩، يناير ٢٠٠٩م.

- الحسن، يوسف، الحوار الإسلامي الفرص والتحديات، المجمع الثقافي، أبو ظبي، ط ١، ١٩٩٧.
- سعادت، محمود فتاح، القيم الاجتماعية لدى طلاب المرحلة الثانوية- دراسة مقارنة، جامعة عين شمس، معهد الدراسات العليا للطفولة، ٢٠٠١.
- سعدي، محمد، دور الثقافة في بناء الحوار بين الأمم، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، د.ط، ٢٠١٣.
- الشخيلي، عبد القادر، ثقافة الحوار في الإسلام، منشورات كتاب الرياض، الرياض، المملكة العربية السعودية، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.
- عبد العزيز، زينب، الفاتيكان والإسلام، القدس للنشر والإعلان والتسويق، القاهرة، ط ١، ٢٠٠١.
- كبة، نجاح هادي، في التواصل الحضاري الثقافي بين العرب والأمم الأخرى من منظور تاريخي، وزارة الثقافة، دار الشؤون الثقافية العامة، مج ٤٢، ع ٢، ٢٠١٥.
- كمال، أحمد سلمان، حوار الأديان، أعمال المؤتمر الدولي التراث والمعاصرة وحوار الثقافات، منشورات جمعية بيروت التراث، بيروت، لبنان، ٢٠٠٣م.
- هاني، سيد إدريس، مداخلة على بحث مقومات وشروط الحوار السوي بين الحضارات للدكتور أبو يعرب المرزوقي، بحث منشور في كتاب محاضرات في حوار الحضارات، د.ت.

المراجع الأجنبية:

- Abdelaziz Thaalibi, l'esprit libéral du Coran dans Al-Gharb Al-Islami, Beyrouth, 1985.
- Hans Küng, et al., *Christianity and World Religions: Path to Dialogue with Islam, Hinduism, and Buddhism*, translated into English by Peter Heinegg (New York: Orbit Books, [1985] 1996), p. xiii; Cf. "No World Peace without Religious Peace,"

- M.Talbi, Islam et dialogue, Réflexions sur un thème d'actualité, maison tunisienne de l'édition, Tunisie, 1972.
- Mrs. Shaymaa Nasser Hussain Al-Shammari, Cultural dialogue in the Islamic perspective and its role in achieving coexistence among civilizations, Journal of Human and Social Sciences (JHSS) Vol 7, Issue 8 (2023).

المواقع الإلكترونية:

- https://mawdoo3.com/%D9%85%D9%81%D9%87%D9%88%D9%85_%D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%88%D8%A7%D8%B5%D9%84
- https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%88%D8%A7%D8%B5%D9%84_%D8%A8%D9%8A%D9%86_%D8%A7%D9%84%D8%AB%D9%82%D8%A7%D9%81%D8%A7%D8%AA

التعددية الثقافية والكلية في خطاب هابرماس:

دراسة تحليلية وآفاق نقدية

الباحث محمد بن محمد العفو

مختبر التخصصات البيئية في العلوم الاجتماعية

جامعة ابن زهر، أكادير

mohalafou@yahoo.fr أو mohamed.elaafou@edu.uiz.ac.ma

الملخص:

تتعلق الورقة البحثية من بيان هابرماس الأخير حول الحرب في غزة، محاولة فهم ذلك البيان، وذلك لأهمية خطاب هابرماس في الفكر الألماني المعاصر وفي سياسات ألمانيا الداخلية والخارجية تجاه الثقافات المتعددة، وهي أساساً تضع على المحك تصور التعددية الثقافية والكلية في خطاب هابرماس؛ بالوقوف عند تناقضاته بسبب كتاباته الأخيرة، في هذا الصدد، هناك مقاربتان أساسيتان تتعارضان حول التعددية الثقافية: مقارنة مُدمجة للثقافات المختلفة، ومقارنة اختلافية، منه، أفترض وجود تعانق بين الكلية والتعددية الثقافية في خطاب هابرماس؛ ومن ثم، فغاية هذه الورقة بحث تفكيك آلية اشتغال منطق الكلية في خطاب الفعل التواصلي وآلية رفضه للفعل التواصلي الثقافي مع الثقافات الأخرى، مما يؤدي إلى وقوع نشاز في ذلك الخطاب، وتنتهي الورقة إلى موجبات احترام الثقافات الكونية بوصفها ثقافات الأغيار، ما يعني أنها أيضاً، تبحث مطالب الإنصاف، العقلاني والواقعي، والإبانة عن المواقف الثقافية الذاتية المحلية في ظل التعددية الثقافية، ويتم بحث ذلك الإنصاف بالرجوع إلى مفهوم "الاعتراف"، وأخلاق الانتمانية، ومفهوم الثالثة؛ والكونية النقدية، والتفكير النقدي في السلطة المعرفية.

الكلمات المفتاحية: التعددية الثقافية، التفكير النقدي، الكونية النقدية، الثالثة، فلسفة

الاختلاف.

Abstract

The research paper starts from Habermas' recent statement on the war in Gaza, attempting to understand that statement through the importance of Habermas' discourse in contemporary German thought and in Germany's internal and external policies towards multiple cultures. Essentially, it puts to the test the conception of multiculturalism and totality in Habermas' discourse; by standing at contradictions due to his recent writings. In this regard, there are two basic conflicting approaches to multiculturalism: an

integrated approach to different cultures, and a differential approach. From this, I assume that there is a conflict between totality and multiculturalism in Habermas' discourse. Thus, the purpose of this paper is research to dismantle the mechanism of the totality 's logic in the discourse of communicative action and the mechanism of its rejection of cultural communicative action with other cultures, which leads to the occurrence of dissonance in that discourse. The paper concludes with the imperatives of respecting universal cultures as the cultures of the others, which means that they, too, seek demands for recognition, rational and realistic, and demonstrate local cultural attitudes in light of Multiculturalism. That equity is researched by reference to the concept of "recognition," the ethics of *al-i'timaniya*, the concept of *a-talithiya*; and critical universalism, critical thinking in epistemological authority.

Keywords: Multiculturalism, Critical thinking, Critical universalism, *a-talithiya*, Philosophy of difference

التقديم

لم يكن من الممكن التفكير في مفهوم التعددية الثقافية إلا لأنه كان في حد ذاته - على مدى السنوات العشرين الماضية - موضوع تجديد مع يورغان هابرماس وأكسيل هونيث ونانسي فرايزر، كل واحد يحاول إعادة تحديد مهمته ومعناه ومجاله، فقد فكر الجميع في مفهوم التعددية الثقافية داخل الفكر السياسي والاجتماعي المعاصر عامة وفي الفكر الألماني خاصة عقب إعادة تفكير هابرماس في ذلك المفهوم بعد تشخيص "للأمراض الاجتماعية" بغية الانتقال إلى الاندماج الاجتماعي، وقد أثبت أن هذا التفكير طموح وشامل، بحيث يمكن نقله من الحقل النظري (المتعدد الأبعاد في العلوم الاجتماعية) إلى العوالم الثقافية الأخرى الناطقة بلغات عديدة، أي، نقله من مجال أكاديمي حيث ظلت فكرة التعددية الثقافية مخفية لأسباب أيديولوجية ومؤسسية، إلى الفضاء العمومي؛ إنَّ تحليل هذه الظاهرة يمكن إرفاقه بالرفض - الذي تعبر عنه حركة "بيغيدا

PEGIDA - وطنيون أوروبيون ضد أسلمة الغرب^١ وحزب البديل (المركز الأوروبي، ٢٠٢٢) ذلك الرفض للمظاهرات التي تنظمها الأقليات الثقافية في ألمانيا خاصة التركية (فرانس ٢٤، ٢٠١٦) والمسلمة؛ والمنع الذي تتعرض له المظاهرات المناصرة للقضية الفلسطينية ولإيقاف الحرب في غزة بعد ٧ أكتوبر ٢٠٢٣ (قناة DW، ٢٠٢٣).

إن هذا الواقع، من جهة كونه تعبيراً عن تفاعلات معاصرة، يسمح بتسليط الضوء في هذه الورقة البحثية على تحليلين للتعددية الثقافية، يتعلق الأول بمفهوم التعددية الثقافية ذاته، وهو لم يتمكن من اكتساب الشرعية أكاديمياً والاعتراف به بالفعل في الفكر الألماني، إلا بعد طفرة هجرة العمالة في الخمسينات والستينات، ومن هنا، يظهر نموذج خطاب هابرماس و هونيث، وبشكل أكثر تحديداً، ما تدافع عنه النظرية النقدية من مواقف واتجاهات نقدية، لكن إذا كنا نتعامل هنا مع نقل سياسي - ثقافي حقيقي للتعددية الثقافية، فذلك لأن إعادة التأويل الثالثي للغيرية وتلقي الفكر المغربي المعاصر للنظرية النقدية الألمانية وتأويلها؛ قد مكن أيضاً من إعادة التفاعل مع التقاليد الفلسفية والاجتماعية للتفكير النقدي، هذان المكونان - التأويل الثالثي وتأويل الفكر المغربي المعاصر - مهمان لتحليل التعددية الثقافية واستيرادهما إلى الفكر الكوني الأفريقي، إنهما يفتحان قراءات جديدة للفلسفة العربية، إن بعض الوقائع تصلح أن تكون تعريفا لمشكلتنا.

لقد كُتِبَ الكثير عن المنظر هابرماس وما كتب بعض العرب ليس بقليل، ولعل من أشهر المختصين في فكره بالمغرب، منذ أطروحة دكتوراه^١ باراداييم الفعل التواصل في النظرية النقدية لهابرماس، هو: محمد الأشهب؛ فما فتى يبذل مجهودات لمتابعة ما يقول هابرماس وما يُقال عنه، حتى أن فاجأه بمضمون بيان حول "المبادئ التي لا يجب أن تكون محل خلاف!" (الأشهب، ٢٠٢٣) يدافع هذا البيان، الذي وقعته نيكول ديتلهوف وورايير فورست وكلاوس غونتر وهابرماس،

١. Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes.

في لغة واضحة، أساساً: "أن ما يحدث في قطاع غزة لا يمكن مناقشته: إنه" التضامن المفهوم بحق مع إسرائيل واليهود في ألمانيا" (Berger، ٢٠٢٣). على ذلك، فإن الموقف متحيز وفق الأشهب، علاوة على أنه صادم له ولنا.

إن "الاعتراض النقدي" الذي يعبر عن عدم اتفاق الأشهب مع الموقف المتحيز لإسرائيل من فلاسفة ألمانين يدعون الدفاع عن القيم الكونية!!؟، هي مما ذكره بحق، عندما وصف مضمون البيان بالمتحيز والمتعامي والتبريري، مع وجاهة هذه الآراء من الزاوية الواقعية، فإن ما يُحسب أيضاً لها أنها أتت بعد ترجمة وعودة إلى الخلفيات الفكرية وما يعتمل به الوضع السياسي الألماني المعاصر، وإذا لم يكن الغرض من ذلك محاكمة كل إنتاج هابرماس من منظور الخلافات السياسية بالأحرى الفكرية، فإن "الاعتراض النقدي" يتيح- في هذه الساعة للفكر الفلسفي بتعبير طه عبد الرحمن (طه، ٢٠٢٤)- الاقتراب أكثر للتعرف على التجربة الفكرية لهابرماس في الكتابة عن غيره، وبالأخص عن العرب والمسلمين.

ينطلق الباحثون (Jungblut, 2023) والمعلقون على مثل هذا البيان وعلى مواقف أهم المفكرين الغربيين المؤثرين اليوم، من عدة أسئلة منها: ما مواقف المفكرين والمنتقنين الغربيين بعد ٧ أكتوبر ٢٠٢٣؟ لماذا يتجاهل العالم الفكري الغربي فلسطين؟ لماذا أصبح المفكرون، الذين يعتقدون أن الفلسطينيين على حق ويدعمونهم، أهدافاً للإعدام دون محاكمة؟ وبخصوص هابرماس تحديداً فقد كان الجميع يتوقع أن لا يصدر منه ما صدر خاصة وأن له موقفاً مشرفاً نقدياً تجاه شن أمريكا الحرب على العراق في تحد سافر للقانون الدولي (الأشهب، ٢٠٢٣)؛ "إلا أن المفكر الألماني، الذي صاغ مصطلحات مثل "الديمقراطية التداولية" و "العقلانية التواصلية"، تخلى تماماً عن نظامه الفكري وقيمه لدعم انتهاكات إسرائيل للقانون الدولي دون قيد أو شرط" (Özdemir, 2023, p. 7)، يبدو أن هابرماس، مع طينة من المفكرين والمنتقنين الغربيين والفلاسفة، مثل: جيجك وبتلر، قد

تخلف عن الجماهير، التي تتظاهر ضد اندلاع المذبحة التي ترتكبها إسرائيل، ومعنى ذلك، " أن الطبقة المثقفة، التي كانت تطلق الحركات الاجتماعية وتقود التغيير وظهور أنظمة جديدة، اختارت في نهاية المطاف الصمت، وفشلت في مواكبة الناس، رغم أن بعض الاعتراضات أثرت في هذا السياق، إلا أنها إما أثبتت عدم فعاليتها أو اختارت الحياد أو فشلت في تجاوز عتبة "الإدانة المشروطة"، هذا بدوره يوضح أن العالم الفكري الغربي وقيمه أصبح الآن خالياً من أي وظيفة في الممارسة العملية" (Özdemir, 2023, p. 4)

رغم أن ما أورده في هذا التمهيد، إذ تطرقت فيه إلى واقع معاصر عرف العنف المادي وغير المادي، إلا أنه يرتبط في عمقه بالآخر وبثقافته وقناعاته الأخلاقية والسياسية والاستراتيجية، أي يرتبط بمفهوم التعددية الثقافية وأشكال ممارستها الاجتماعية والسياسية، وهذا ما يدفعنا إلى التساؤل: ما تصور هابرماس للتعددية الثقافية؟ وما هي البدائل الممكنة لذلك التصور، وذلك بإعادة التأويل الثالثي للغيرية وتلقي الفكر المغربي المعاصر للنظرية النقدية الألمانية وتأويلها؟

أولاً: أهمية خطاب هابرماس في الفكر السياسي الألماني:

قبل الكلام عن التعددية الثقافية ننطلق أولاً من التعدد الثقافي؛ إذ لا يصح الخلط بينهما، فالتعدد الثقافي موجود لأن هناك مجتمعات متعددة الثقافات تختلف باختلاف اللغات والمؤسسات وأنماط العيش والتبادل؛ " لقد وُجدت، دائماً، مجتمعات متعدّدة الثقافات، ويمكن، من وجهة نظر ما، أن نؤكد عملياً أن كل الدول - الأمم، سواء اعترفت بذلك أو لم تعترف، هي مجتمعات ذات تعدد ثقافي، بفعل تنوع المجموعات والسكان المُكوّنين لها... إنها مطالبة باعتراف سياسي رسمي بالتعدد الثقافي وبمعاملة يومية عادلة لكل الجماعات الثقافية" (كوش، ٢٠٠٧، ص ١٨٤ - ١٨٥)، ليس هناك علاقة طردية بين وجود مجتمع متعدد الثقافات والتعددية الثقافية؛ لأن هذه الأخيرة عبارة عن فكر حول تعدد الثقافات داخل نظام فكري أو اجتماعي أو داخل دولة، كما تتعارض التعددية

الثقافية مطلقاً مع الاستيعابية التي تحصر التعبير عن الاختلافات الثقافية في الدائرة الخاصة فقط" (كوش، ٢٠٠٧).

سنبداً الخوض في التعددية الثقافية في خطاب هابرماس وتوضيح ملامحها في الفكر السياسي الألماني المعاصر من منطلقين؛ هما: أولاً، مناهضة القومية؛ ثانياً، أهمية الاندماج وظهور التعددية الثقافية بالنسبة للفكر السياسي الألماني.

أولاً: يناهض هابرماس القومية، هذا ما جعل فكره يحتل مكانة أساسية في الفكر السياسي الألماني من زاوية دفاعه عن ألمانيا أوروبية، فأتناء تعامله مع بعض اللحظات التاريخية والسياسية، أذكر منها: توحيد ألمانيا، عالج المسألة الألمانية، لهذا أظهر "حاجة أوروبا" لمواجهة النزعة القومية الصاعدة إبانها؛ وسبب هذا، هو قلقه الناشئ عما يسميه "الاستمرارية الألمانية"، أو "الوعي الألماني الخاص"، الذي يُجدد باستمرار؛ إن عودة "المسألة الألمانية" يهدد تطور الجمهورية الاتحادية منذ ستينات القرن العشرين؛ ومن هنا، تكمن أهمية فكرة ضمير ألمانيا المعاصر في أنها توسع نظرية هابرماس للخطاب إلى نظرية إجرائية للدولة الدستورية الديمقراطية الألمانية، ومن شأن هذه العملية أن تضيء التحضر السياسي على الجمهورية الفيدرالية؛ لهذا السبب يقترح هابرماس "الحل الأوروبي للمسألة الألمانية"، وذلك في شكل "توحيد أوروبي لألمانيا بدلاً من" توحيد ألمانيا" (Goedel, 2014, p. 181)، يبدو للبعض أن هابرماس لا يعيد تشكيل أوروبا، ولا يعطل هندستها المعمارية، بل يحسنها من خلال إشراك "السكان"، "المواطنين الأوروبيين"، في "عملية تعلم" طموحة "تقود" هؤلاء "إلى ما هو أبعد من المركزية الأوروبية" في سياق العولمة" (Goedel, 2014, p. 203)، أي إدماجهم في مجتمع سياسي يقر بمواطن عالمي أو مواطنة عالمية، لكن من يتحكم في خطاب هذه العالمية، أو من يكتب خطاب "ما هو أبعد من المركزية الأوروبية"؟

في الواقع، إن فكر هابرماس ليس هاماً لألمانيا من حيث هي جرمانية، بل أيضاً لوجود الأغيار في مجتمعها، إلا أن هذا الآخر يعني فقط اليهودي؛ فالروح الديمقراطية لجمهورية ألمانيا الاتحادية، والتي تقوم على أساس الاعتراف باحترام الكرامة الإنسانية، ترتبط بثقافة سياسية تعدّ الحياة اليهودية وحق إسرائيل في الوجود عنصرين أساسيين يستحقان حماية خاصة مع استحضار الجرائم الجماعية التي ارتكبت سابقاً" (الأشهب، ٢٠٢٣).

ثانياً، إن الاندماج وظهور التعددية الثقافية مسألة مهمة للفكر السياسي الألماني، إذ يُعد الدفاع عن الأقليات الثقافية أمراً بالغ الأهمية لتحقيق الاندماج في ظل الكرامة الإنسانية؛ بناءً على ذلك، يؤيد هابرماس تدابير حماية واسعة للمجموعات الثقافية غير المهيمنة في شكل دعم حكومي للمبادرات الثقافية للأقليات، وفي فوائد البنية التحتية المختلفة، وما إلى ذلك (Habermas, 1998)، بهذه الطريقة، يمكن النظر إليه على أنه يفرق بين الليبرالية والجماعية communitarianism (Simpson, 2019, p. 279)، إن مقالة هابرماس: "النضال من أجل الاعتراف بالدولة الدستورية الديمقراطية" من بين المقالات الأساسية لتوضيح التعددية في خطابه، فهي تتضمن خطوطاً عريضة محورية لمقارنته التعددية الثقافية، يطرح فيها قضية الاندماج في المجتمعات الأوروبية في ظل وجود تعدد ثقافي؛ بتعبير آخر، إنه يوضح مفهوم الديمقراطية ليستوعب أكثر مسائل الاختلاف باحترام، ومن ثم مواجهة التحدي الذي يواجه الاندماج الاجتماعي للأقليات الثقافية، وهو تحدّ يعكسه التوفيق بين التوتر وبين التنوع والتعدد، وإمكانية وجود نظام جماعي قائم على الإجماع، لقد أصبح هذا الطموح أساسياً في الفكر السياسي الألماني في ظل استمرار تزايد أعداد المهاجرين إلى الجمهورية الفيدرالية الألمانية (قناة DW، ٢٠٢٣)، ما يعني أن الحوار سيصبح" في سياقه الاجتماعي أداة لفك المجتمع من الحالات المرضية التي تصيبه، والأهم من

ذلك، أنه سيصبح عنصراً لتحقيق الاندماج الاجتماعي بين أعضائه من دون عنف ولا تطرف ولا هذيان" (مصدق، ٢٠٠٥، ص ١٤٤).

ثانياً: التعددية الثقافية والكلية في خطاب هابرماس:

قدم هابرماس في كتابه "نظرية الفعل التواصلي" (١٩٨٤) مشروعاً نظرياً يُسهم في تحويل فكرة التعددية الثقافية إلى واقع في الفضاء الاجتماعي والسياسي لكي تتفتح الحداثة أكثر على القضايا الحديثة؛ أي حاول "تقديم وصفة علاجية لتجاوز حالة الانسداد في عقل الحداثة الغربية، بقبول التعددية الثقافية والعرقية والدينية، عبر تعزيز الحريات العامة والفردية في إطار احترام الخصوصية الثقافية لسائر الأقليات" (عباس، ٢٠٢٢، ص ٢١٤)، في هذا السياق، بإمكاننا الوقوف عند التعددية الثقافية باستخدام نظرية الفعل التواصلي الذي ينطوي كذلك على مفهوم الكلية.

١. التعددية الثقافية:

إن طلب المجموعات المهمشة تاريخياً الاعتراف، يتخذ شكل السؤال الآتي: كيف يمكن استيعاب الهويات: العرقية أو الدينية أو الإثنية والقومية داخل الديمقراطيات الليبرالية؟ ... تعالج مقالة هابرماس: "النضال من أجل الاعتراف بالدولة الدستورية الديمقراطية" (Habermas, 1996) الاقتراحات الأساسية لمقارنته قضية الاستيعاب (Habermas, 1998., pp. 203-38)، بالتعليق على كتاب "التعددية الثقافية وسياسة الاعتراف" لتايلور (Taylor, 1992)، بنى هابرماس مفاهيم نظريته لأخلاقيات الخطاب لتوضيح مفهوم الديمقراطية الذي يستوعب مسائل الاختلاف باحترام، ومن ثم مواجهة تحدي التوفيق بين التوتر وبين التنوع، وإمكانية وجود نظام جماعي قائم على الإجماع.

هل يعد التركيز العالمي على الحقوق الفردية ضرورياً أم يتعارض مع المطالب الجماعية للاعتراف؟ تماشياً مع اهتمام هابرماس بوظيفة العقل العملي، ليس فقط في تبرير المعايير ولكن

أيضاً في تطبيق المعايير الأخلاقية في المواقف الملموسة - (Habermas, 1991, pp. 13-14)، فإنه يؤكد أن تفسير المصلحة العالمية لا يكمن في التعارض بين منح الأولوية للحقوق الأساسية والاعتراف العام بالأشكال الملموسة للتعبير الثقافي، ومن هنا فإن الاهتمام بالمصلحة العالمية يتطلب تعزيز استمرارية التعبير الثقافي؛ لذا فإن نظرية الحقوق المفسرة فردياً، إذا فهمت بشكل صحيح، تتطلب الاعتراف بالهويات الجماعية، فمن بين وسائل الحماية الممنوحة للأفراد يجب أن يكون الاعتراف بالسياقات الذاتية المتبادلة التي تتشكل منها هوياتهم وحمايتهم والحفاظ على قدراتهم على التصرف على أساسها (Habermas, 1998., p. 208)، بناء على هذا، يؤيد هابرماس تدابير حماية واسعة النطاق للمجموعات الثقافية غير المهيمنة في شكل دعم حكومي للمبادرات الثقافية للأقليات، وتشجيع البنية التحتية المختلفة (Habermas, 1998., p. 221).

لا بد من توزيع الحرية بالتساوي ودعم الحوار حول المعايير التنظيمية لها معاً؛ أي لا يتطلب الاستقلال الذاتي الكامل الحرية المتساوية لتحقيق مشاريع الحياة الخاصة فحسب؛ بل يتطلب أيضاً حرية المشاركة في المحادثة والتفاوض بشأن المعايير الاجتماعية والقانونية التي تنظم تطبيق مبادئ المساواة، من هنا، يتحدث هابرماس عن العلاقة بين الاستقلالية العامة والخاصة (Habermas, 1998., pp. 207- 20 and 210) لمحاولة التوفيق بينهما؛ فنظراً لوجود علاقة داخلية بين احترام الأفراد، في إطار الاستقلالية الخاصة، والاحترام الذي يعنى الاعتراف القانوني وحماية المصادر الثقافية لتكوين هويتهم، في إطار الاستقلالية العامة، فإن المفهوم الكانطي للمساواة الأخلاقية، في إيتيقا خطاب الأخلاق عند هابرماس، يجب أن يمتد إلى المساواة في الاحترام الممنوح للثقافات داخل المجتمع الذي تتشكل فيها الهويات الفردية (Habermas, 1998., p. 221). وعلى هذا الأساس، فإن حماية المجموعات الثقافية يضمن المطالب القانونية لحماية الاستقلالية الفردية.

أكثر من ذلك، فإن أسئلة الاختلاف لا تنفصل عن أسئلة التطبيق في سياقات مختلفة للمبادئ الكونية عند هابرماس، إذ يتم تحديد الأنظمة القانونية في الدول الدستورية الديمقراطية من خلال الإجراءات الكونية للأخلاق ما بعد التقليدية من فوق الكانطي، إلى الفهم الذاتي الثقافي لمجتمعات قانونية معينة في الأسفل السياسي الاجتماعي، ما يعني أن تطبيق الإجراءات العالمية للتعددية الثقافية يتشكل عن طريق الفهم الثقافي الذاتي للأمة، أو من ثقافتها السياسية أو روحها، ولكن ما يشير إليه هابرماس، هو: أنه بقدر ما ينبغي للثقافة السياسية، التي تسترشد بها صياغة النظم القانونية، أن تظل محايدة فيما يتعلق بالمجتمعات الأخلاقية والثقافية المختلفة التي تشكل الأمة؛ فإن محور التكامل السياسي، يجب أن يكون منفصلاً تحليلياً عن التكامل الاجتماعي الأكثر كثافة، الذي يتجلى في التضامن المحلي أو الجماعتي ذي الانتماء الثقافي والعرقى الخاص، ومعنى ذلك، عزل المحور السياسي عن المحور الاجتماعي الذي يتغلغل باستمرار، لكي لا يسيطر على التوجهات السياسية، وحتى يُضمن الإجماع في التعددية الثقافية، عن طريق مادة ثقافية في الفضاء العمومي لإعادة تشكيل هوية المجتمع السياسي مع تغير سياق تطبيق المبادئ العالمية.

لتوضيح تصور هابرماس عن التعددية الثقافية أكثر، يمكن القول: إنه تبلور في بداية التسعينات، في أعقاب حركات الهجرة الناجمة عن تفكك الكتلة السوفياتية ويوغوسلافيا، وظهور قومية جديدة في ألمانيا الموحدة، وأعقاب الطبيعة العرقية التي يستهدفها، في كتابه "التكامل الجمهوري" (١٩٩٨)، يطور هابرماس هدفه المتمثل في "دمج الآخر في غيريته" و"بحقوق متساوية"، فهو يقترح طريقة للتكامل على مستويين: المستوى الأول، هو: "التكامل الأخلاقي" للمجموعات والثقافات الفرعية مع "أشكال الحياة" الخاصة بها، والتي يتم الحفاظ عليها في البلد المضيف؛ المستوى الثاني، هو: "الاندماج السياسي"، حيث يُطلب من الوافدين الالتزام بالمبادئ الدستورية الراسخة في "الثقافة السياسية المشتركة" (Goeldel, 2018)، لقد سلط الضوء على نوع

ليبرالي" من التعددية الثقافية، يفتح الحدود أمام أي أجنبي يرغب في الهجرة- يتحدث هابرماس عن "الحق في الهجرة" و "الحق في الاندماج"- ولكنه يتطلب من هذا الأجنبي "التثاقف" مع "المجتمع الدولي" أو الاندماج في "ثقافة سياسية مشتركة" للبلد المضيف، والتي تبلغ ذروتها في "المدينة الفاضلة الواقعية" لـ "دولة كوزموبوليتانية"، حيث يتم التأكيد من أن كل "مواطن كوني" قادر على الاستفادة من "قانون كوني مؤسسي بشكل فعال". (Goeldel, 2018)

إن النموذج الليبرالي لهابرماس حول تعدد الثقافات، والذي يدعو إلى إدماج الآخر بحقوق متساوية، في إطار "التثاقف" مع "الثقافة السياسية المشتركة" للبلد المضيف، يواجه صعوبات؛ ففي ألمانيا نفسها، يعارض هابرماس سياسة الهجرة التي تنتهجها جمهورية ألمانيا الاتحادية، والتي تستمر في الإشارة إلى "قانون الدم" للحد من الهجرة؛ كما يعارض مثقفون محافظون جدد ذلك النموذج من زاوية مبدأ كونية حقوق الإنسان، وعلى المستوى الدولي، ردد هابرماس الجدل الذي برز في مؤتمر فيينا (1993) (UniesC) و (Unies, 1993)، حيث أعلن فيه زعماء جنوب شرق آسيا، المدافعون عن "القيم الآسيوية"، معارضتهم "للمعايير الغربية"، وفي مواجهة هذا الوضع من الصراع الثقافي، أجرى هابرماس نقلة نوعية: بعد أن دافع عن مفهوم خطي متطور للثقافات، واقترح حلولاً للثقافات غير الغربية وصولاً تدريجياً إلى الثقافة الأوروبية الحديثة، وهنا دعا إلى الانتقال من "ثقافة المهاجرين إلى" الثقافة السياسية المشتركة"، فهو الآن يدير ظهره لـ "المركزية العرقية الغربية" ويلتزم، بالنص الحاسم لعام 1997 (Der interkulturelle Diskurs der Menschenrechte)، بمصالح "النضال من أجل الاعتراف" بالمجتمع الدولي أو بالثقافات غير الغربية، الآسيوية والعربية الإسلامية، بهدف تحقيق التفاهم بين الثقافات المتنوعة، ومن المفترض أن تجد هذه "الثقافات الأخرى" مدخلاً إلى الحداثة الخاصة بها؛ مثل "أشكال الحداثة البديلة" و "المكافئة للحلول الأوروبية"، وبذلك يمكن فتح الطريق أمام الصيغة الهابرماسية الجديدة،

المستعارة من الفلسفة الأنغلو سكسونية، تلك الصيغة "المتعددة الحداثة"، هذه هي النسخة الجديدة، التي يضعها هابرماس الآن في التعددية الثقافية، والتي أصبحت لا تتفصل عن التواصل والحوار بين الثقافات (Goeldel, 2019).

خلاصة القول، لقد تبين أنه يمكن التوفيق بين رؤية هابرماس لأخلاقيات الخطاب حول التعددية الثقافية مع العديد من اهتمامات أنصار التعدد الثقافي الذين تضرب جذور مطالبهم بالاعتراف بهم في القيم الليبرالية، ومع ذلك، فإن تفسيره يقلل من شأن التحدي الذي يفرضه التعدد على الهوية الجماعية والطبيعة الأساسية لصراع القيم.

٢. الكلية:

ينظر كانط إلى ما تقدر التجربة على مدنا به لبناء المعرفة الأخلاقية؛ إن التجربة لا تعطي لأحكامها صبغة "كلية" واقعية، إنما العقل هو الذي يعطيها هذه "الكلية"، وبذلك "فإن الميول، وهي جوانب تجريبية خاصة بكل فرد، لا تعطي للأخلاق صفة الكلية، فالعقل وحده هو الذي يعطيها هذه الصفة الكلية، وينجم عن هذا أننا نكون متوحدين أخلاقياً بفضل ملكتنا العقلية، أما الميول فهي خاصة بكل فرد منا، ومن ثم تتحقق الكلية عن طريق اللجوء إلى العقل وإنكار الميول" (سيد، ٢٠٠٦، ص ٣٤٠)، ويبدو أن كانط لا يستمد القوانين الأخلاقية من الطبيعة الإنسانية، ومن عادات الناس، بل من العقل مباشرة، وهكذا، فإنه لا معطيات علم النفس ولا علم الإنسان قادرة على تزويدنا بمقاربة حول أصل القوانين الأخلاقية، فهي من الغموض والتشتت، حيث لا يمكن أن تستخلص منها قواعد كلية (سيد، ٢٠٠٦، ص ٣٣٨).

إذا كان هذا هو ما يراه كانط فإن هابرماس استفاد منه كثيراً، أخلاقياً وسياسياً؛ فقد وظف تصور كانط للكلية الأخلاقية لتأسيس أخلاقيات المناقشة للتداول، بالتحول من فلسفة الوعي إلى فلسفة الذات (أفاية، ١٩٩٨، ص ٢١١)، بدلاً من أخلاقيات الواجب وفي نفس الوقت بدلاً من

أخلاقيات المنفعة، ومن هنا، سينخرط هابرماس في ما سمي بحركة "التحول اللغوي"، حيث يرى أن ذلك لن يقود إلى التخلي عن الأمل في تحقيق المعرفة الكلية أو الأخلاق الكلية، بل بالأحرى يمكن أن نجد في فلسفة اللغة، أو في اللغة ذاتها المعايير لمثل تلك المعرفة والأخلاق (كريب، ١٩٩٩، ص ٣٠٦).

يزعم هابرماس أن أخلاقاً كلية يمكن أن تسد الفجوة بين العقلي والتجريبي، بين الواجب والميول، وبما أنه يسعى إلى نقل الأخلاق من المنظور الفردي إلى المنظور الاجتماعي، فإنه يتساءل هل تلقى المعايير الأخلاقية الصحيحة إجماعاً؟ بدلاً من، هل ينطبق الفعل الأخلاقي مع أخلاق الجميع؟ ما يعني أن معيار "الكليّة" في الأخلاق عند هابرماس سيستند كذلك إلى الإجماع؛ وكأنما الكلية هي أساس العقل، وأنها كل شيء في التنوير، ويجدر التذكير هنا، أن هابرماس في الخطاب الأوسع للتنوير، قد ألزم نيتشه بـ "توديع" العقل، لأن هذا الأخير لا يعترف بالعقل الذي يشرع للكليّة، أي لا يحول العقل وفقاً لمعاييرها الداخلية الخاصة، من هنا فإنه، بالنسبة لهابرماس، لا يمكن لمشروع نيتشه أن يوقف مسيرته في تعزيز مكانة العقل، ولقد حاول هابرماس أن يقدم شروطاً عامة تُمكن من الفعل التواصلي وأخلاقه للتفاهم بين الذوات؛ خاصة في كتبه: "المعرفة والمصلحة الإنسانية" و"النظرية والتطبيق" و"التواصل وتطور المجتمع"، من جهة أنها معرفة كلية يمكن أن يشارك فيها الجميع ويشتركون فيها، لقد سعى فعلاً إلى تحقيق "معرفة كلية وأخلاق كلية" (سيد، ٢٠٠٦، ص ٣٣٠). وإذا كان الأخلاقي عند هابرماس هو ما يقوم على الإجماع، فإنه يقدم قاعدته للاختبار لكي تكون كلية، بالتشديد على ما يجب أن يكون معياراً كلياً بالإجماع وللإجماع، وكل معيار يكون صحيحاً ملزماً للجميع، لأنه يمتلك معيار الصلاحية والقابلية للتعميم كلياً.

إذا وقعت اختلافات حول المصالح فهذا لن يمنع البحث عن معايير تمكّن من الاتفاق، حيث يكون معيار الإجماع على ذلك هو تعبيرها عن المصلحة المشتركة، وإذا حدث خلاف حول

المعايير والمصالح، وجب تنظيم الوضع الخاص بالمصلحة الحقيقية؛ وهنا، يمثل الخطاب العملي أداة لاختبار المصالح، عن طريق تأويلها وتقديم الحجج الأفضل لتبريرها عقلياً، لقد كان الخطاب العملي صورة دقيقة من صور صنع قرار، كان قائماً على البرهان، منذ ديكارت؛ وجاءت الحداثة فارتبطت بعصر التنوير، "أو قل بمشروع التنوير، وبفكرته عن العقلانية الكلية، أي البحث عن المعرفة اليقينية وعن وسيلة للسيطرة على قوى الطبيعة والمجتمع" (كريب، ١٩٩٩، ص ٢٣٦).

حاول هابرماس إضفاء خاصية المناقشة بالدوام على مسار تشكل الكلية، وذلك في محاولة جادة للكشف عن نظام أخلاقي تبلغ خلاصته: الاتسام بالكلية التي تم التوصل إليها، من حيث هي "كلية المعايير الأخلاقية"، عبر نقاش حر عقلائي، تُبحث فيه نتائج كل معيار منها، وما إذا كان يلقى القبول والرضا عن طريق الإقناع العقلي والإجماع عليه، أما عن محتوى المعايير، فيعتمد على ظروف المجتمع الخاصة، وأخيراً، أن النظرية عند هابرماس تعد نتاجاً للفعل الإنساني، وتخدم ذلك الفعل وتهدف لتحقيق أكبر قدر من الحرية للإنسان" (كريب، ١٩٩٩، ص ٣٥٠ - ٣٥١)، كما حاول إضفاء التجريد على نظريته والتقليل من فاعلية المتغيرات بفعل مفهومه للكلية، لأن تلك المتغيرات "ترمي إلى تقويض فرص التعايش السلمي والاعتراف بالآخر، بل سعى أيضاً إلى إلغاء دورها في عملية التواصل الكفيلة بترسيخ أسس التعايش السلمي؛ لذا يفرض هابرماس على الشخص الذي سيدخل في الفعل التواصل العقلاني سواء أكان متحدثاً أو مستمعاً الالتزام بوضعية الحالة المثالية للكلام، والذي يفترض وضعاً خالياً من تأثير متغيرات إلغاء الآخر واستبعاده، بذلك ينزع أفراد المجتمع عن أنفسهم كل القوى المبنية على العنف المادي التي يمكن أن يمارسوها، ليدخلوا في عملية الحوار التواصل العقلاني الذي يفضي إلى اتفاق فيما بينهم لحل المشاكل والنزاعات التي تعترضهم بشكل سلمي مما يؤدي إلى ترسيخ أسس التعايش السلمي وقيم الاعتراف بالآخر" (فياض، ٢٠٢٢).

٣. النتائج:

قد يمتد تحليلنا إلى كيفية معالجة هابرماس، بوصفه فيلسوفاً للتعددية الثقافية قانونياً، النقاش المركزي في الفلسفة القانونية، أو لنقل الأمر بشكل أكثر وضوحاً: أُنعد نظرية هابرماس التعددية الثقافية نابعة من القانون الثقافي الطبيعي أم من القانون الثقافي الوضعي؟ للإجابة عن هذا السؤال، حللنا أطروحة هابرماس للعلاقة بين الأخلاق والثقافات؛ ولذلك فإن دراسة العلاقة بين الخطاب الأخلاقي والثقافي عند هابرماس كان أمراً هاماً أمام التحولات الاجتماعية المعاصرة، ومن النتائج المترتبة عن ذلك: أولاً، إن الكلية تخدم الإدماج الاجتماعي، فرغم تأكيد هابرماس على التعددية الثقافية إلا أنها لا تقوم لها قائمة خارج المواطنة الأوروبية أو الكونية " فلم يعترف هابرماس ضمن حديثه عن المواطنة السياسية بتعدد الهويات الثقافية داخل كل دولة أوروبية، إلا من أجل تأكيد إمكانية استيعاب المواطنة الأوروبية أو الكونية تعدداً ثقافياً أوسع، يشمل الاختلاف الثقافي والوطني بين الدول، ثم يتجاوزها في سبيل تكوين هوية أوروبية سياسية، ليكون حضور الوحدة الكونية متلازم مع غياب التعدد الثقافي والوطني من الناحية السياسية؛ أي ألا تكون الشرعية السياسية محصورة بمجموعة ثقافية واحدة أو وطن واحد، وإذا ما كان الواقع الأوروبي قد شهد اتحاداً جغرافياً اقتصادياً، فإنه لم يشهد بعد مواطنة أوروبية تستدعي اتحاداً سياسياً يمنح مواطناً في شرق أوروبا حق شرعية السلطة في غربها، أو مواطناً في غربها حق شرعية السلطة في شرقها" (الشولي، ٢٠٢٢، ص ١٢٤)، ثانياً، هناك علاقة وطيدة بين الرأسمالية والكلية، يمكن القول: إن الرأسمالية تُقوِّب المجتمعات، فرغم التنوع والغنى الذي يشكل حياة المجتمعات القديمة كانت تمارس الرأسمالية الكليانية؛ إن "تطور الرأسمالية يجعل بالإمكان اكتساب معرفة كلية عن المجتمع، ذلك أن الرأسمالية هي ذاتها نسق ينحو نحو الكلية، فهي تمتلك آلية للتوسع الذاتي، بحيث تشمل العالم بأسره في نهاية المطاف، وهذه الآلية التوسعية تعرف بأسماء أخرى كالإمبريالية

والاستعمار والاستعمار الجديد" (كريب، ١٩٩٩، ص ٢٧١)، لكن، إذا كان على مقاربات المساواة والعدالة أن تستوعب ادعاءات هابرماس، مثل: التوفيق بين رؤيته لأخلاقيات الخطاب حول التعددية الثقافية واهتمامات أنصار التعدد الثقافي الذين يطالبون بالاعتراف على ضوء القيم الليبرالية، فهل عليها التخلي عن البحث الهابرماسي عن الإجماع لصالح رؤية ليبرالية، تعترف بتعدد القيم الأساسية، ولا تقبل قابليتها للقياس، والتي تقبل بعدها انتشار صراع القيم، في ظل، أن تفسير هابرماس يقلل من شأن التحدي الذي يفرضه التعدد على الهوية الجماعية والطبيعة الأساسية لصراع القيم، وفي ظل أن هابرماس يخشى أن يؤدي مثل هذا المنظور إلى تقليص النزاعات السياسية إلى صراعات استراتيجية بحتة على السلطة؟ هل يمكن معالجة هذه المخاوف باستخدام أشكال مبتكرة للتصور الكوني المشترك؟ هل ينتج خطاب هابرماس تعانف التعددية الثقافية والكلية؟ هل علينا تفكيك آلية اشتغال منطق الكلية في خطاب الفعل التواصلي؟ هل يرفض في الخفاء الفعل التواصلي الثقافي التواصل مع الثقافات؟

ثالثاً: ما فعل الاحترام في الفلسفة المعاصرة؟

إن حالة النشاز التي أفترضها في تصور هابرماس للتعددية الثقافية هي ما أخصص له هذا الجزء من ورقتي البحثية، إنه جزء ينصرف إلى موجبات احترام الثقافات الكونية ثقافات الغير، وهو يقوم على أساس أن الكلية واحدة من "القيود الداخلية" (Kymlicka, 2001, pp. 131-132) على الفضاء العمومي؛ فثمة نظام أخلاقي ضمني يحاول هابرماس الكشف عنه، وأعني به الأخلاق الكلية، وهي فكرة لها وقع سيئ عند علماء الاجتماع؛ كيف يمكننا حتى مجرد التفكير بنظام أخلاقي ينطبق على جميع البشر بشتى مشاربهم وأنماط حياتهم؟ (كريب، ١٩٩٩، ص ٣١٠). في ضوء نظريته حول مسألة تعدد الثقافات والتعددية الثقافية، قدم هابرماس مبرراً للاعتراف بثقافات الأقليات القومية والمهاجرة داخل الدول المتعددة القوميات وداخل الجمهورية الألمانية

تحديداً، لكن ليس على أساس مناشدة الحقوق الجماعية، مثل حق تقرير المصير الوطني، بل على أساس نظام الحقوق الفردية الخاص بدول الحقوق الديمقراطية، وقد آن له ذلك، بالتوصل إلى معايير في وضع يقترحه" عبر نقاش حر عقلاني، تُبحث فيه نتائج كل معيار من تلك المعايير الأخلاقية انطلاقاً من خاصيته الكلية... مرة أخرى قد ينظر إلى ما قام به هابرماس هنا على أنه محاولة لإنقاذ اتجاه الحداثة ذلك أن الحداثة تستدعي أن يقوم النظام الأخلاقي على أساس عقلاني، ليس على أساس التقاليد التي هي دائماً موضع تساؤل" (كريب، ١٩٩٩، ص ٣١٠-٣١١)؛ وهنا بإمكاننا التدرج للكلام عن إعادة التوزيع وإعادة التوازن للاعتراف، ففي حين أن المنتقدين من اليمين يشعرون بالقلق إزاء الحفاظ على الثقافة الوطنية ويتهمون الأقليات بتهديدها، فإن المنتقدين من اليسار يعترفون بالموقف الضعيف الذي تعيشه الأقليات، إنهم ينتقدون التعددية الثقافية بسبب تركيزها الكثيف على الاختلافات الثقافية أو العرقية، بينما تفشل في توفير المساواة الاجتماعية والاقتصادية، كما قال بول شيفر فيما يتعلق بهولندا، "إن النهج النشط تجاه الانقسامات الاجتماعية المعتمد في الماضي غير مقبول... يظهر التردد الآن في التعامل مع الفشل الذريع للتعددية الثقافية الذي يحدث أمام أعيننا" (Scheffer, 2000).

يُكمن وراء النقد الليبرالي للتعددية الثقافية توتر بين المساواة الاجتماعية والاقتصادية والحقوق الثقافية، وهو ما تسميه فرايزر، التي يندرج طرحها ضمن التعددية الثقافية النقدية، بـ "معضلة إعادة التوزيع والاعتراف"، توضح فرايزر أن إعادة التوزيع والاعتراف يبدو أنهما هدفان يتعارضان لتحقيق العدالة، إن إعادة التوزيع يحدد الجماعات اقتصادياً، أي على أساس الطبقة، وكما يستند الاعتراف بدوره على التعريف الاجتماعي والثقافي للمجموعات، فإن سوء التوزيع متجذر في علاقات الإنتاج؛ وسوء التقدير في "الأطراف الاجتماعية للتمثيل والتفسير والتواصل" (Fraser, 1998, p. 13)، ويتعبير آخر، في حين يعمل إعادة التوزيع على تعزيز المساواة من أجل إصلاح الظلم الاجتماعي

والاقتصادي، فإن الاعتراف يعزز التمايز من أجل إصلاح الظلم الرمزي، والمعضلة بين الاثنين، باختصار، هي بين المساواة والاختلاف.

لا شك أن تشخيص فرايزر للتناقض الواضح بين الظلم الثقافي والاقتصادي مفيد لتطوير فهم التعددية الثقافية النقدية، إلا أن الطريقة التي يُحلّ بها هذا التناقض الواضح ليست كذلك، تعترف فرايزر بوجود تداخل ذي أهمية سياسية بين سوء التوزيع الاقتصادي وسوء الاعتراف الثقافي، ولكنها تؤيد التمييز بين هذين النوعين من الظلم، وبهذه الطريقة، فإنها "تعيد إنتاج التقسيم الذي يجعل بعض أشكال الاضطهاد جزءاً من الاقتصاد السياسي، ويحيل أشكالاً أخرى من الاضطهاد إلى المجال الثقافي حصراً" (Butler, 1997)، إن إقرار الانقسام بين الاعتراف وإعادة التوزيع يقود تأويل تصورات فرايزر إلى تحريف مطالب حركات التحرر والنظر إليها "على أنها تدعو إلى الاعتراف كغاية في حد ذاتها، في حين يُنظر إليها على أنها تتصور الاعتراف الثقافي كوسيلة لتحقيق مكاسب اقتصادية وسياسية" (Young, 1998, p. 51)، إن هذا النموذج الثنائي التفرع، الذي قدمته فرايزر، أي مجموعة اجتماعية تشتمل سياساتها على مطالبات بالاعتراف بالاختلاف والمساواة الاقتصادية. سواء أكانت الأمريكية من أصل أفريقي أم اللاتينيون في الولايات المتحدة؛ أم المسلمون في أوروبا؛ يبدو منه أن الشعوب الأصلية والمثلية، في أجزاء كبيرة من العالم، ممزقة بين أهداف متناقضة (Awad, 2011, p. 42).

١. الاعتراف بالجيل الثالث للنظرية النقدية:

إذا كان هابرماس قد طرح الاعتراف منطلقاً من قراءة التناوت في فلسفة هيغل، فإن هونيث ينطلق من نقد لليبرالية السياسية المعاصرة، ولا خلاف بينهما على أن مفهوم الاعتراف يأتي لحل التناقضات والهيمنة والسلطة في المجتمعات المعاصرة، في الواقع إن هابرماس يقول: "يعتمد هيغل ديالكتيك الأنا والآخر في إطار التفاعلات الذاتية للروح، في حين لا تتواصل الأنا مع ذاتها

بوصفها آخرها، وإنما أنا مع أنا أخرى بوصفها آخر" (هابرماس، ٢٠٠٣، ص ١٠)؛ ما يعني أن هيغل يدرك تحولات الأنا في إطار التعارض التواصلي بين الذات، ولا يربط تلك التحولات بتأسيس الأنا على التأمل في عزلة منغلقة على ذاتها (ديكارت وكانط)، من ذلك سيقوم الاعتراف عند هابرماس على العقلانية التواصلية، من فلسفة الوعي إلى فلسفة الذات (حيث تخوض الذات صراعاً من أجل الاعتراف، لكن على هذا الصراع أن يكون تذاوتياً عن طريق التواصل اللغوي، فهو ليس حواراً داخلياً مع الوعي كما عند هيغل)، بتعبير آخر، يقرر التخلي عن الصراع في الفضاء العمومي ومنح الفرصة للتواصل، أو الانتاج المبني من الصراع إلى التواصل (الأشهب، ٢٠٢٠)، لكن ما غاية التواصل؟ أليس هو الاعتراف؟ إن التنكير بمسألة الذات عبر هيغل وهابرماس يقربنا من اعتمادات هونيث؛ "التي تتمظهر في انطلاقه من الباراديم الهابرماسي، ونعني به التفاهم، واستبداله بباراديم الاعتراف، معتمداً في ذلك على قراءة للذات كما صاغها هيغل ولدور فلسفة اللغة كما حددها هابرماس" (العياري، ٢٠٢١، ص ٤٧ و ٥٣ - ٦١).

قدم هابرماس أطروحة حول التواصل والتفاهم، وفي إطار المتابعة النقدية لها، يأتي هونيث لكي يدفع بمفهوم الاعتراف إلى أقصى نقطة ممكنة، أي من التواصل بين الذات الثقافية المختلفة إلى الاعتراف بها، يقوم مفهوم الاعتراف بحل التناقض عن طريق الاعتراف باللاتكافؤ بين الثقافات في المجتمع الليبرالي الذي تأسس على الديمقراطية التمثيلية بدل الديمقراطية التشاركية؛ بذلك يواجه هونيث أشكال الهيمنة والسيطرة سوسولوجياً، وفقاً لبعدها الصراع القائم في المجتمعات الليبرالية المعاصرة، ويمكن القول، إنه في هذا الصدد، تُعالج مسألة الفضاء العمومي، بما فيه من ثقافات متعددة، وسؤال الحرية عند هابرماس وهونيث وفرايزر، ينطلق الاثنان الآخرين على أساس تحيين بارادايما الاعتراف (العياري، ٢٠٢٣، ص ٥٠) في النظرية النقدية، أو في جزء منها؛ يسمى: مدرسة فرانكفورت.

يعمل هونيث على ربط التواصل بالاعتراف؛ "فנקطة التوقف عند هابرماس، وهي التواصل، تصبح مع هونيث بحاجة إلى غايتها أو مبتغاها وما يمكن أن تقدمه، فيجعل من الاعتراف غاية الفعل التواصلي" (العياري، ٢٠٢٣، ص ٦١)، إن تشييء تصور الكلية للثقافات الأخرى غير الأوروبية أو الألمانية، الذي أفرزته التعددية الثقافية من منظور هابرماس، يؤدي إلى نسيان الاعتراف بتعبير هونيث (Honneth, 2006, p. 73)، لتفادي هذه النتيجة، فإن أهم ما يدعم منحى إعادة التفكير في الاعتراف عنده، على المستوى التحليلي، هو استخدامه النماذج الثلاثة للاعتراف التي "تحيل على المعاني المرتبطة بالغاية الأساسية لفعل الاعتراف ذاته، فإنه إذا ما تحقق الاعتراف في الحب (النموذج الأول)، فإن الحاصل هو الثقة في الذات، وإذا ما حصل الاعتراف في القانون (النموذج الثاني)، فإن ترجمة ذلك هو احترام الذات، أما إذا ما فعلنا شكل الاعتراف في التضامن (النموذج الثالث)، فإن المقابل هو التقدير الاجتماعي" (العياري، ٢٠٢١، ص ٦٠)، ولا شك أن هذه النماذج ستقدم للتعددية الثقافية تحدياً منفتحاً على المستوى النظري، فإذا كان هابرماس يرى أن حقوق المجموعة تكون مشروعة فقط عندما تُحمى المجموعات من التمييز الذي تمارسه مجموعات أخرى، فإنه، على النقيض من ذلك، يرى أن حقوق المجموعات التي تهدف إلى الحفاظ على المجموعات ضد أعضائها، هي غير شرعية، وهنا يبين البعض (Ingram, 2017)، أنه في تمييزه بين الشكليات أعلاه الشرعي وغير الشرعي، يتجاهل العلاقة بين مكافحة التمييز والحفاظ على التراث.

لعل الاعتراف لا يزال يواجه صعوبات تحت ظل السياسات الألمانية في تعاملها مع حرية البحث الأكاديمي، لقد ألغت إدارة جامعة كولن بألمانيا دعوة فرايزر لإلقاء محاضرات من سلسلة محاضرات كرسي ألبرتوس ماغنوس، لعام ٢٠٢٤، بسبب توقيعها على بيان "الفلسفة من أجل فلسطين"، لقد منعت من حقها في استخدام الفضاء العمومي، ويمكن القول: إنه في الوقت الذي لا

يعترف فيه هابرماس سوى بفضاء عمومي واحد، هو الفضاء العمومي البرجوازي المثالي، في المقابل "تقدم فرايزر تصوراً نقدياً للفضاء العمومي البرجوازي كما تصوره هابرماس، فقد حاولت أن تُبين، في "إعادة التفكير في الفضاء العمومي" إمكانية التأسيس لنظرية نقدية جديدة، والتفكير في فضاء عمومي مغاير، وعلى النقيض من هابرماس، تُبين إمكانية وجود فضاءات عمومية أخرى؛ إذ "إن المشكلة ليست فقط في أن هابرماس يجعل من الفضاء العمومي البرجوازي مثالياً، بل يفشل كذلك في معالجة الفضاءات العمومية الأخرى المناقسة: اللابرجوازية واللاليبرالية" (Fraser, Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy, 1990, p. 115)، ما يعني أنه يفشل في استبعاد كل التشكيلات الاجتماعية وما يوازيها من تشكيلات سياسية وثقافية، من الفضاء العمومي، ويفشل في استبعاد الهامشي؛ لقد سيطرت عليه غاية الاندماج الاجتماعي أكثر، الاندماج الاجتماعي في المجتمع البرجوازي المثالي.

يمكن أن نقبل الفضاء العمومي من الناحية المعيارية، كما فعلت فرايزر، ونسائله حول قضايا الاعتراف بتعدد الثقافات وإقصائها، واستفزاز الاندماج السياسي والاجتماعي الذي يحبط الثقافات الأخرى في المجتمع الألماني المعاصر، وإشكالية الصراع الحضاري بين الثقافات غير الألمانية والثقافة الألمانية في الفضاء العمومي الألماني، فأثناء التفكير في الفضاء العمومي، مهما كانت أشكاله، لا يمكن معالجة العلاقات بين الثقافات خارج الصراع البنيوي الذي يجسد الهيمنة الأيديولوجية، ما يعني أن الفضاء العمومي موقع صراع يجري فيه التواصل، حيث ليس بالضرورة أن يفضي إلى الاجماع، وهنا تتفق فرايزر مع أن "الفضاء العمومي هو إطار منظّم، بحيث يجري فيه إنتاج الاحتجاج أو التفاوض الثقافي والأيديولوجي للجماهير المتعددة" (Fraser, 1992)، لهذا دلالة، مفادها أنها تواكب التحولات الاجتماعية الكثيفة في عالمنا المعاصر؛ إنها دلالة تُؤكد على

رؤية مغايرة لماهية الفضاء العمومي وأدواره وأشكال التعدد التي تخص مختلف القضايا المطروحة، في ظل العولمة والتعددية الثقافية، وخاصة مع تحولات الدولة- الأمة، والهويات العابرة للأوطان، واكتساح الحركات الاحتجاجية للحيز السياسي" (العياري، ٢٠٢٣، ص ٤٩)، يتبين أن هناك تمفصلاً جديداً لسياسات الاعتراف، مبني على "نقد لسياسات الدولة حول الاعتراف باعتبارها مبنية على سياسات للاستيعاب وليست سياسات للتعددية" (جيلالي، ٢٠٢٠)، ويعمل ذلك التمفصل" على استحضار الخصوصية الثقافية للمجموعات المشكلة للمجتمع المدني في المجال العمومي من جهة، واعتراف الدولة بالهوية الثقافية للمجموعات فيها من جهة أخرى، وقد ارتبطت التعددية الثقافية بمسألة المواطنة أيضاً بوصفها مركباً هاماً من مركبات الدولة المواطنة التي تعترف بالثقافات المختلفة، بغبة تعزيز قيم المواطنة في صفوف أبناء هذه المجموعات، وكجزء من تطوير الحرية، يُفترض أن الهوية مركب من مركبات الحرية الفردية التي لا يمكن أن تُعبر عن نفسها إلا في إطار مجموعة ثقافية" (مصطفى، ٢٠١٦، ص ٧).

إذا استحضرننا اهتمام هونيث بقضايا التعددية الثقافية، نجد أنه على نقيض فرايزر (Fraser, 2014) و (Fraser, 2000, p. 117) و (Fraser & Axel, 2003)؛ حيث يعتقد البعض أن مسألة التعددية الثقافية غائبة في الواقع عن نموذج هونيث، يمكن النظر إلى المكان الذي يمكن أن تصل إليه هذه الوضعية، ولكن لنستنتج أن هناك إغفالاً لمسألة التعددية الثقافية، وبذلك فإن نظام هونيث لن يكون قادراً حقاً على المساهمة في الفهم الاجتماعي والأخلاقي لظاهرة النضال من أجل الاعتراف بالهوية الثقافية (Basare, 2011)، أما إذا نظرنا إلى ما هو أبعد من المناقشات التي ولدها الفضاء العمومي والمواطنة المتعددة الثقافات بشروطها الخاصة بالجيل الثالث للنظرية النقدية، فإن مفهوم الاعتراف، الذي تقوى بفضلها، يضع المناقشة الفلسفية لمشاكل الحقوق الثقافية للأقليات في أفق الاختلاف والنظر إلى الهوامش وليس فقط الاندماج

الوطني في المجتمع الليبرالي، أقرح أن الاعتراف الفريزري قد يكون أيضاً هاماً بوصفه نقطة تحول في الفلسفة السياسية العملية في بعدها الكوني.

٢. الأخلاق الائتمانية:

ابتداء من هذا الجزء الأخير، سنهتم بعالمية مسألة الحادثة، في حوار مع الحادثة الغربية ما يعني بسط علاقة البرانية؛ إن هذه الحالة من الحادثة المفتوحة على الآخر، هي تلك الحادثة التي ترى الآخر جزءاً أساسياً في بنائها غير المكتمل، وهذا الآخر هو شخص العالم العربي المسلم والأفريقي الذي أبحث عنه في لقاء مع حادثة هابرماس على أرض لغته، إن هذه الورقة البحثية، التي تُعنى أيضاً بالعقلانية العربية، تغذي أسس الحادثة العربية في الفلسفة السياسية المعاصرة، علاوة على أنها، جزء من إطار أخلاقيات الاختلاف في مقابل أخلاقيات المناقشة التي طورها هابرماس، ينتهج هذا الجزء تفكيك السياق الغربي في فلسفة الاختلاف وغيرها، من أجل إعادة إنتاج القيم في المجتمعات المعاصرة، إن المقصود بالتحول من حادثة واحدة غير مكتملة إلى حداثات، هو أنه لا وجود لمركز واحد يمكن أن تتجذب إليه ثقافات متعددة، فكل ثقافة يمكن أن تصنع حداثتها؛ ما يعني أن الحادثة إمكانات متعددة، والحادثة العربية الإسلامية إمكانية من بينها، على ذلك، فإن مناقشة مآل القيم المعاصرة يُمكننا من المرور من المصلحة الذاتية إلى المصلحة الجماعية، وهذا ليس معقد في إطار المناقشة في الثقافة العربية؛ من هنا نلاحظ أن المقولات الأخلاقية تقطن مشروع طه عبد الرحمن؛ حيث نجد ذلك في مؤلفاته المتعددة^١، التي ينتقد في بعضها الحداثيين الغربيين والعرب معاً، فلما أحال هابرماس العقلانية لدعم موقفه من الحادثة" إلى

١ - "سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحادثة الغربية" (٢٠٠٠) و"بؤس الدهرانية: النقد الأخلاقي لفصل الأخلاق عن الدين" (٢٠١٤)، و"شرود ما بعد الدهرانية: النقد الائتماني للخروج من الأخلاق" (٢٠١٦)، و"من الإنسان الأبتري إلى الإنسان الكوثر" (٢٠١٦)، و"سؤال العنف: بين الائتمانية والحوارية" (٢٠١٧)، و"دين الحياء: من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني" - ١ - أصول النظري الائتماني" (٢٠١٧).

عقلانية تواصلية أو عقلانية إجرائية *rationalité procédurale* تغرف من الواقع المعاش، وانتقدتها في الوقت نفسه في شكلها الدوغمائي" (عباس، ٢٠٢٢، ص٢١٦)، قام طه، من جهته، ببناء موقف" من العقل والعقلانية الغربية وكذلك العقلانية العربية المقلدة" (عباس، ٢٠٢٢، ص٢١٦) .

أما بخصوص الغرب- هابرماس على وجه الخصوص- يمكننا الحصول على موقفين من العقلانية؛ فإذا كان موقف هابرماس يُقوم العقلانية الغربية التنويرية، فإن طه يتموقف من هذه الأخيرة، هذا يعني أن ما تنتجه العقلانية مثل العقلانية التواصلية قابل للنقاش، فمن النظريات التي أنتجتها تلك العقلانية: "الأخلاق الكلية"، في هذا الصدد، عمل هابرماس على تأسيس أخلاق كونية لتجاوز حالة الأخلاق اللاكونية؛ حيث رهن على "الأخلاق الكلية" التي تنهض على مبدئين، هما: المناقشة والكونية، وكلاهما يتكامل مع الآخر، إذ إن المناقشة والتواصل المبني على أساس من المساواة بين كافة أطراف الحوار، يؤول بنظر هابرماس إلى الوصول لاتفاق وإجماع عقلائي، ومن ثم صوغ معايير لأخلاق كونية يتفق عليها الكل" (الأشهب، ٢٠١٤، ص١٣٦).

ابتداء من الأخلاق الكانطية، يلزم هابرماس الذوات بقواعد صورية أثناء التواصل ليتسنى لهم الإجماع العقلاني، وابتداء من أندل تولفينغ يستمد النظرية الحجاجية ليدعمها بالأمر المطلق الكانطي الوارد في أخلاقياته؛ إذ تكون المحاجة الأخلاقية أمراً مطلقاً في أخلاقيات المناقشة (عباس، ٢٠٢٢، ص٢٢٢-٢٢٣)، ويمكن أن نلاحظ أيضاً، أن هابرماس سار على الوتيرة الكانطية نفسها، للتأكيد" على الكلية الأخلاقية معتبراً إمكان التواصل إلى معايير أخلاقية كلية تتسم بالقبول والرضا العام عبر نقاش عقلائي" (عباس، ٢٠٢٢، ص٢٢٣)، ثم يبني هذه المعايير على العقل التواصلية، لأنه يسمح بإمكانياته، من جهة أنه إطار إجرائي للمناقشة والمحااجة العقلانية.

إلى هذا الحد يأتي طه لبناء مقارنة لسؤال الأخلاق تأسس على محورين، في مقابل تلك الرؤية الهابرماسية؛ أولهما: النقد المزدوج للتصورين الغربي والإسلامي لفلسفة الأخلاق؛ وثانيهما: محاولة تقديم البديل الأخلاقي أو الائتماني كما يحلو لطه تسميته" (عبد الرحمن، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثاثة، ٢٠٠٠، ص ٥٦)، وهذا يعني، أن تصوره الأخلاقي تصور تكاملي لا يفصل الدين عن الأخلاق والسياسية، ولا النظر عن العمل ولا القول عن الفعل؛ فيتبين لنا أن نقد طه جاء لتفكيك بنية تصور الأخلاق في العقلانية الغربية؛ حيث نجد ثلاثة مناحٍ أخلاقية: تبعية الأخلاق للدين وفق مبدأ "إرادة الإله"، تبعية الدين للأخلاق وفق مبدأ "كانط" الإرادة الخيرة" وأخيراً استقلالية بعضهما عن البعض وفق مبدأ "هيوم" لا وجوب من الوجود"، أما بخصوص نقده للحدثائين العرب، بعد أن وقفنا عند نقده للحدثائين الغربيين خاصة هابرماس، فقد انصب على اتباعهم الممارسات النقدية التي يقوم بها نقاد الحدثاثة الغربيين، مستهدفاً عدم قدرتهم الخروج من سلطة الفكر الغربي؛ فكلما أول غيرهم يؤولون، وإذا فككوا يفككون، لا يضرهم في ذلك إن أصابوا أو أخطؤوا (عبد الرحمن، ١٩٩٩، ص ١٢)، وهنا يسقطون في التقليد الحرفي للحدثاثة الغربية فيضرون هويتهم وحضارتهم وقيمهم الإنسانية الخاصة، يعيشون حالة اغتراب ثقافي فينظر إلى نفسه بعيون الغرب، فهو مصدر تفكيرهم على مقاساته إلى درجة أنهم " يضعون الحواشي على أفكار انتزعت من سياقات لا تمت لواقعهم بصلة" (عباس، ٢٠٢٢، ص ٢١٤).

نخلص بناء على ذلك، وبعد تفكيك منظور الحدثائين، إلى أن تصور طه حول مسألة الأخلاق يأتي " في لباس ائتماني حاول فيه صاحبه تجاوز ما أسماه بـ" الضرر الخلفي لحضارة اللوغوس"، وتأسيس حضارة يكون فيها السلطان لـ" الإيتوس" (أي الخلق)، بحيث تتحدد فيها حقيقة الإنسان، لا بعقله أو بقوله، وإنما بخلقه أو فعله" (عبد الرحمن، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثاثة، ٢٠٠٠، ص ١٤٦) و (عباس، ٢٠٢٢، ص ٢٢٦)، لكن ما المفاهيم الأخرى أو

المشاريع الفكرية التي يمكن أن تطور أخلاق الائتمانية، حيث تؤكد معاً على أخلاق أخرى تنافس التصور الغربي والعقلانية الغربية؟ أينبغي أن نختار فقط ثالثة رافضة أم ثالثة منفتحة؟ هل تقدم الفلسفة من حيث هي كونية نقدية نموذجاً نقدياً مزدوجاً حرصاً على عدم الوقوع في مركزية مضادة؟ كيف يمكن تعزيز هذا النقد المزدوج، في سياق الكونية النقدية، بفلسفة الاختلاف في الفكر المغربي المعاصر؟

٣. من الثالثة إلى الكونية النقدية:

يحتل سؤال الإنسان مكانة في مذهب الشخصانية عند الحبابي؛ خاصة وأن الكائن في ذلك المذهب ليس هو الكائن العام إنما هو الكائن الإنسان (مجيديلة، ٢٠٢٢، ص ٣٤)، ما يجعل ذلك المذهب يتعلق بالنزعة الإنسانية، ولا أدل على ذلك، سوى أنه في شخصية الحبابي "اجتمع الفيلسوف والروائي والشاعر، يتفاعل فيها الإنسان الملتزم والإفريقي المناضل والأخلاقي الكوني" (مجيديلة، ٢٠٢٢، ص ٣٣).

يؤكد الحبابي أن الشخصانية الواقعية، من حيث هي اتجاه التزم به، يختلف عن الاتجاه الشخصاني في بعض المذاهب الفكرية الغربية، يقول "إن إضافة كلمة" واقعي" تعني الكثير، فشخصانيتي تستمد مصادرها وتتجه محاورها إلى واقعي كمنتم للعالم الثالث، وكمغربي كانت بلاده مستعمرة سياسياً وعسكرياً، وهي الآن تعاني الاستعمار الاقتصادي والثقافي" (ماضي، أعمال ندوة الفكر الفلسفي بالمغرب المعاصر، ١٩٩٣، ص ٣)، وعلى الرغم من أنه أقر "أن تياره الشخصاني الواقعي الإسلامي غير منغلق وغير نهائي، لم يقل فيه كلمته الأخيرة، بل إنه تيار غير مكتمل" (القباج، ٢٠١٩، ص ٤٠٥)، فقد حدد الشخصانية الواقعية بناء على ماهية الشخصية؛ وهي من منظوره: كائن متأطر في الزمان والمكان، يبقى معادلاً لنفسه (الحبابي، مذاهب ونظريات: من الشخصانية إلى الغدية، ١٩٨٩، ص ١٨)، ما يعني أن الشخصية، من حيث هي كائن، تتلقى

هويتها من وضع معين، لها ملكات معينة، وعلاقات محددة، وعلى الرغم من هذا التنوع فإنه يظل معادلاً نفسه، مساوياً لما هو عليه على الدوام.

يرى الحبابي أن الإنسان غير الأوروبي ليس سوى مجرد كائن من منظور الفكر الغربي، أي ليس شخصاً، إنه مجرد كائن مشياً un être chosifié تَبَعِيَّ يحتل المراتب الدنيا من الكرامة، وأن الكيان السياسي لبلده خارج التصنيف، أي خارج الحضارة المعاصرة" (القباج، ٢٠١٩، ص ٤٠٥)، ورداً على هذا التصور المُشَيِّئ، قام الحبابي بتثبيت محاور حول مدلول الغد؛ يحرر في كتابه المرجعي "عالم الغد": أن التشابكات المتتالية أدمجت عصر العقلانية في اللاعقلانية، ولم تدع لا للعقل ولا للأخلاق الوُقع المنتظر" (الحبابي، ١٩٩١، ص ١٧)، وبذلك، فإن القيم الأخلاقية كانت أحد المحاور الأساسية في ذلك المدلول من حيث هو "فلسفة جديدة، والغد ليس هو ملك أحد، بل هو ملك للبشرية جمعاء، وليس من حق الغرب أن يحتكر الغد لأنه متقدم علمياً وتكنولوجياً، والحالة أن هذا التقدم يتسبب في إزاحات متوالية للإجهاز على كل ما هو إنساني من حيث إنه يجعل عصره عصر أحداث لا عصر قيم" (الحبابي، ١٩٩١، ص ٩٤)، وانفلاتاً من هذا الاحتكار بخلخلته، وانصافاً لثقافات الشعوب الأخرى، تطمح الفلسفة الغدّية إلى زرع النسبية عوض المطلقية" درءاً لشيوع الوثوقية بكل أشكالها وأنماطها، ذلك ما يؤسس لأخلاقيات الاعتراف وقبول الاختلاف، فلا قيمة تكون مضادة لقيمة أخرى مختلفة؛ ومن الأكيد أن هذا الملمح التسامحي جَنَّبنا الانهيارات المحتملة، ليس لجزء من الإنسانية، بل للإنسانية جمعاء، هو احتمال، إذا ما تحول إلى حقيقة سيؤدي حتماً إلى تردي القيم" (القباج، ٢٠١٩، ص ٤٠٦).

لا يسعنا القول سوى أن الشخصية الواقعية تحمل معها هواجس التفكير في بدائل تعزيز "أفق إنسية لا تعرف الفوارق بين الدول والشعوب، تستقيم بها أحوال المجتمعات في توازن تام بين ما هو كوني من القيم وما هو محلي منها" (القباج، ٢٠١٩، ص ٤٠٩)، ومن هنا، ينبغي على

الثالثة أن تحافظ على قوة انفتاحها على الغد، ومنه يتأتى لنا في هذا الصدد، تقديم الفلسفة من حيث هي كونية نقدية تفترض نموذجاً نقدياً مزدوجاً حرصاً على عدم الوقوع في مركزية مضادة.

أنتج الكاتب الغربي سرديّة الخوف من غير المسلم¹، بما فيه الخوف من الأفريقي، وتؤكد العديد من الدراسات الأفريقية، رداً على ذلك الخوف أو إثباتاً للذات والاختلاف والقدرة على الإبداع خارج المنظور الفكري الأوروبي، عدة نماذج فكرية للتفكير في مصير الإنسانية؛ ومثال ذلك البنيني بولين هونتونديجي الذي ساهم في اقتراح بناء العالم من مقارنة عابرة للثقافات (Hountondji, 2016, pp. 160-161). وهنا، من الطبيعي أن نستعيد بعض النصوص الفلسفية الأفريقية، إنها لا تستعرض مكانة النقد لديها إلا على خلفية: تضخم النزعة المركزية في الفكر الأوروبي؛ وخلفية ثانية هي: عجز الفكر الإفريقي عن التوقف عن ابتداء نزعة مضادة، إن تناول الفلسفة الأفريقية من وجهة نظر هونتونديجي يتمتع بميزة توضيح المناقشات الداخلية حول ما يشكل الفلسفة الأفريقية لكي نتجاوز هذه المناقشات المحلية نحو كونية نقدية، من هنا، تظهر أهمية تركيزه على الفلسفة كشكل من أشكال النقد المسؤول والفردية والصارم، يعرض الابتعاد عن الافتراضات الثقافية المتجانسة التي أثرت في المناقشات الفلسفية والحجج السياسية السابقة وكذلك المعاصرة، وعلى العموم، فإن عمله الغني يدعونا إلى إعادة تقييم النقاش حول الفلسفة العرقية، مع إعادة تخصيص مكانة أساسية للمعرفة المحلية المهمشة، وبعدها إجراء تقييم نقدي للإنتاج العلمي والفلسفي والقيمي العالمي، ومناقشة سياسات الهوية والنسبية الثقافية، ومن ثمّ المساهمة في أفق مشترك لفهم العالم

١- انظر القراءة التي قدمها بدرخان؛ حيث يعالج العنصرية الثقافية من إشكالية تحول العنصرية من "العنصرية البيولوجية"، التي تفترض التمييز على أساس اختلاف الأعراق وراثياً بين الجماعات سياسياً، أو اقتصادياً، أو عقلياً، أو أخلاقياً، إلى "العنصرية الثقافية" التي تفترض ترتيباً هرمياً للأعراق على أساس ثقافي، عبد الكريم بدرخان، في العنصرية الثقافية: نظريات ومؤامرات وآداب، ط١، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، ٢٠٢٤.

المتشابك؛ مع العلم أنه يقوم بذلك في اتجاهين: إنه لم ينتقد الفلسفة العرقية الأوروبية فقط؛ بل انتقد أيضاً زملاءه الأفارقة.

يشتهر هونتوندي بنقده الشرس للمقاربات الأنثروبولوجية لأنظمة الفكر الأفريقية التي ظهرت تحت عنوان "الفلسفة الأفريقية"؛ تلك المقاربات التي يتبعها بشكل أساسي الاستعماريون والتبشيريون منذ أوائل القرن العشرين، يركز في نقده على أن تلك المقاربات اتجهت أيديولوجياً وعنصرياً إلى إسقاط مخيلتها على جسد الفكر، على الرغم من أنها تزعم التقييم الإيجابي للتاريخ الفكري الأفريقي والمعرفة المحلية، إنها تستخدم وصفاً يعتمد الفلسفة العرقية، لذلك فإن الفلسفة الأفريقية مشروع جماعي، مبني على أنظمة معتقدات واتفاقيات وقيم متفق عليها بالإجماع؛ ما يعني أنها مبنية على ثقافة عرقية منغلقة، وبناءً على هذا الوصف، فقد انتهت إلى تصورات للفلسفة الأفريقية بوصفها مختلفة جذرياً عن الفلسفة في أوروبا، وهنا، يناهض منظور هونتوندي المراقب الأوروبي في تنظيم الفكر الأفريقي اللاواعي في صورة الإجماع البدائي؛ لقد أخطأ، من وجهة نظره، مؤلفو النصوص الفلسفية العرقية في فهم المحتوى الأساسي للممارسة الفلسفية، التي تحتاج إلى الاعتماد على التحليل والتفكير الفردي النقدي، سواء كانت تمارس في أوروبا أم في أفريقيا (Dübgen & Skupien, 2019, pp. 2-3).

إذا كان هونتوندي قد ركز بشكل رئيسي في نقده على التمييز بين الفلسفة والأنثروبولوجيا، فإنه من الناحية المنهجية؛ وضع التحليل النقدي بعيداً عن التفكير الوصفي التقليدي الذي ينطوي على خطر أن يؤدي إلى الخصوصية والانغلاق الفكري، من هنا، تظهر الخصوصية الكونية في تفكيره النقدي، وهذا ما سيُبقي الأفق المعياري لتعريفه للفلسفة الأفريقية مشروعاً تحريراً كونياً، يشمل الإنسانية بحد ذاتها، حيث يمكن للفلسفة أن تكون أداة للتمكين والتحول الاجتماعي، وهذا يعني أن الممارسة العملية للفلسفة الأفريقية يجب أن تكون متجذرة محلياً في أفريقيا، وعليها في

الوقت ذاته، أن تتعامل مع مجموعة معينة من المشكلات في عصرها؛ أي على قدرتها الانعكاسية أن تمتد إلى ما وراء حدود القارة، وأن تظل مفتوحة للمعرفة والتأثيرات من الثقافات الأخرى، ولعل هذا التجذر هو ما يعني تفكيك الذهنية الأنثروبولوجية المركزية الغربية التي دائماً ما تدعي تفوق فلسفتها على الفلسفات الأخرى، والتي لا زالت تعتمل في جغرافيا أفريقيا، لقد أصبح هونتوندي، الذي وضع نفسه كمنقف أفريقي مهتم بالنضال من أجل تحرير الأفريقي، مهتماً بالتيارات الفكرية التي تم الاحتفال بها أثناء حقبة مناهضة الاستعمار وما بعد الاستعمار، بما في ذلك الحركة الأدبية والسياسية والزنجية الرائجة، وقد أفضى ذلك الاهتمام إلى التحذير من أن بعض المدارس الفكرية ذات المركز الأفريقي لا ينبغي أن تقع في فخ الإجماع والأصولية الثقافية نفسه مثل نظيراتها ذات المركز الأوروبي، فعلى الرغم من أن الفكر الأفريقي، في هذه الفترة المبكرة من التحرير، كان يهدف إلى دحض العنصرية المتأصلة في الروايات الحضارية والإثنوغرافية الأوروبية، فإنه غالباً ما كرر الاستعارات العنصرية عندما أسس موقفه الأيديولوجي على هوية أفريقية مفترضة (Dübgen & Skupien, 2019, p. 4).

إن هونتوندي مفكر كوني، قدّم حججاً مقنعة لفصل الفلسفة عن الأنثروبولوجيا، والمعياري عن الوصفي، لقد أثبت أنه مفكر في التهجين والتشابك الثقافي، وهو ما ينعكس في كشف التبعيات الهيكلية المستمرة في مرحلة ما بعد الاستعمار على المستوى الاقتصادي والمستوى المعرفي، الذي يميز الدراسات المعاصرة اليوم، قدمت أعماله حججاً قوية لمزيد من العدالة المعرفية في الأوساط الأكاديمية العالمية؛ لتحسين اللقاءات الجوهرية العابرة للثقافات بين العلماء والمفكرين؛ وانتقدت بشراسة أي نوع من سياسات الهوية التي تستبعد الأقليات وتتجاهلها؛ إضافة إلى ذلك، فإن أعماله دعت إلى إجراء نقاش كوني لا مركزي حول المسلمات التي ينبغي أن يسترشد بها على المستوى المحلي والدولي، من هذا المنطلق، فإن أعماله الفلسفية لها أهمية تتجاوز السياق الأفريقي، مما

يجعل فكره عنصراً لا غنى عنه في أي منهج فلسفي معاصر (Dübgen & Skupien, 2019, p. 8).

إذا فهم من تبني هابرماس لمفهوم العقل، بوصفه بناء اجتماعياً، أن العقل التواصلية ليس عقلاً متمركزاً حول الذات، فإنه "عقل منفتح على عقول وثقافات أخرى"؛ إن ما هو أساسي في هذا الصدد، الذي نُشير فيه التعددية الثقافية، هو التمييز الذي يفتح أفقاً للآخر للمساهمة في محتوى القيم الكونية، وتوسيع إمكاناتها التأويلية، على أساس أن كل المعنيين لهم حق المشاركة في ذلك من منطلق ثقافتهم؛ لكونها تشتمل على ما يكفي من المضامين المعرفية والقيمية التي يمكنها المساهمة في بناء "الكونية"، بوصفها مشروعاً غير مكتمل" (الأشهب، ٢٠٢٣، ص ٢٠٤)، بهذا، يوصف هونتونديج بالفيلسوف العابر للثقافات، يتعامل بشكل نقدي مع مجموعة من الأسئلة العالمية، ذات الأهمية الكونية، من موقع محدد هو: الفلسفة الأفريقية من حيث هي كونية نقدية (Dübgen & Skupien, 2019, p. 3). إن تصور "الكونية النقدية"، بوصفه إسهاماً بارزاً ولافتاً للنظر "يُمكن تعزيزه في الفكر العربي المعاصر، بتلقيه على نحو جيد، واستثمار البعد المعياري الكامن في كتاب "نظرية الفعل التواصلية بجزأيه" (الأشهب، ٢٠٢٣، ص ٢٠٤)، ولكن على أي نحو؟

٤. التفكير النقدي والسلطة المعرفية

ما نقترح لإعادة قراءة التعددية الثقافية في مبدأ الحبابي: هو التذكير بأن شخصانيته تستمد مصادرها من واقعه، وأن محاورها تتجه إليه من حيث هو منتم للعالم الثالث، فهو مغربي" كانت بلاده مستعمرة سياسياً وعسكرياً، وهي الآن تعاني الاستعمار الاقتصادي والثقافي" (ماضي، ١٩٩٣، ص ٣)، وإذا تفكّر فوكو المصير المتقاطع لمسألة التنوير بين فرنسا وألمانيا بالكشف عن ملامح تقليده للتفكير النقدي، فإن ذلك التفكير يمكن ربطه بالتعددية الثقافية في فكرنا، تلك التي

تَوَسَّطَ فيها تلامذته غير المباشرين؛ مثل: مؤرخ العلوم يفوت والفيلسوف الاختلافي بنعبد العالي؛ نجد أن لهذا التفكير جذوراً في التعددية الثقافية للحبابي كونها هي فرضية ثالثة حول مصير الثقافات غير الأوروبية.

في هذا التحقيق المستمر حول التعددية الثقافية، يمثل يفوت وبنعبد العالي نقط ارتكاز جوهرية؛ لأنهما يؤثران على مسألة التنوير الألماني لتحويله نحو تاريخ الحياة الذي تتكشف بالنسبة لنا تفاصيله عن طريق أساسه النيتشهوي، في مسار ينطلق من نظرية المعرفة النيتشوية؛ لهذا، نعيد في هذا الجزء الأخير بعض شذراتهما، التي تكتب عبر فوكو ودولوز الذين مثلاً قارئين لنيتشه وكانغيلهم، لكي يقترحا معاً مصفوفة نيتشوية لتساؤلات تنضج في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر، لذلك، فإن التركيز على الاستقبال المغربي لفلسفة نيتشه هو جزء من مهمة تمثل التعددية الثقافية، باتباع علاقة من العقلانية التواصلية، التي تنتقد نيتشه على الخصوص في كتاب "الخطاب الفلسفي للحدث" لهابرماس، إلى الوصول صحبة تلك العلاقة إلى فوكو وبارط وما لابرانس ودولوز، إن هذا التمثل يجعل الفلسفة النيتشوية محورية، وهي بكل تأكيد تسمح بقياس الالتقاء والاختلاف، بين العقلانية التواصلية وفلسفة الاختلاف، بصدد مسألة التعددية الثقافية لغرض فلسفة اجتماعية ثالثة ممكنة من داخل الفكر الفلسفي المغربي المعاصر، إن هذه الإشارة جوهرية لبسط الخلفية الفكرية التي تحرك هذه الورقة البحثية.

يتخذ المفكران يفوت وبنعبد العالي الزاوية الآتية: أيتحدث هابرماس عن تباين الهويات أم اختلافها؟ أهو مباين أم مخالف؟ هل يبتعد هابرماس عن ذاته ليقترب منها؟ سبق أن فكك يفوت السلطة في البنية المعرفية للاستشراق والمركزية الأوروبية، وبين مدار توغّلها في خطاب مهيم على الغير، إن الأحداث التاريخية الاستعمارية تذكرنا بالوقوف ضد تسهيل احتواء الآخر بأدوات من قبيل: "الكلية"؛ فقد ارتبطت الحداثة بعصر التنوير، أو قل بمشروع التنوير، وبفكرته عن

العقلانية الكلية، أي البحث عن المعرفة اليقينية وعن وسيلة للسيطرة على قوى الطبيعة والمجتمع" (كريب، ١٩٩٩، ص ٢٣٦)، كانت تعبيراً صريحاً عن طموح "فاوست" في مسرحية "فاوست" لغوته، لكونه غير مكتمل؛ وفي مقابل ذلك الزخم الذي حظيت به "تُكر ما بعد الحداثة وجود مثل تلك العقلانية الكلية أو إمكانية المعرفة بالطريقة التقليدية التي نفكر بها عادة" (كريب، ١٩٩٩، ص ٢٣٦)، إن حاضر العالم الثالثي في فكر يفوت، الوجودي والمعرفي والسياسي، يعيد التشديد على أن مفهوم التعددية الثقافية ليس مسألة عددية بقدر ما هو مسألة تفكير نقدي في الأسس المعرفية للسلطة في كل خطاب يدعي الكلية، واضح، في عيون الفكر الفلسفي المغربي، أن هابرماس لا يقول بالقضاء على الاختلافات الثقافية (بناني، ٢٠١٣)، لكن ما ليس واضحاً له هو مدى الاعتراف بحق الثقافات الأخرى في استخدام الفضاء العمومي في الجمهورية الاتحادية الألمانية، يقع منطلق هذه الإشارة في التقاء تيارين رئيسيين في الفكر النقدي المعاصر، من جهة أولى، فلسفة الاختلاف ونظرية التنازع^١، ومن جهة ثانية، نظرية الفعل التواصلية، من زاوية المعنى الضيق للفلسفة أي محبة الحكمة، وليس من حيث هي حكمة، إن ذلك يعتمل وراءه فكرنا الثالثي بمعنية ما يسمى بالفكر ما بعد البنيوي، الذي يطلق عليه ما وراء المحيط الأطلسي أو استمرار الفرضية الثالثة.

كما هو معروف، أن الاختلاف في الفكر المغربي المعاصر قد دُشن، عبر فوكو ودولوز وديدا وثائق عُرفت باسم "فلسفة الاختلاف"، ما ارتقى إلى مستوى الاحتفاء بالهوامش وإعادة اكتشاف الذات؛ وهذا بمساندة صعود نظرية التنازع، وهو إعراب صريح عن رفض الإجماع، وإلى جانب صياغة هذا الاحتفاء، كتب بنعبد العالي الشذرة التاسعة الشهيرة "الفكر وأشكال المقاومة"،

١- يمكن العودة إلى: مانفريد فرانك، حدود التواصل: الإجماع والتنازع بين هابرماس وليوتار، ترجمة وتقديم وتعليق عز العرب لحكيم بناني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ٢٠٠٣.

التي يحتفظ فيها بتوجهه الاختلافي في صلب ماهية الفكر؛ يقول: "يقوم مفهوم مخالف يدرك المقاومة من حيث هي فعل تأثير خاص بالفكر، فعل يقوم " داخل " الفكر ذاته" (بنعبد العالي ع.، لعقلانية ساخرة، ٢٠٠٤، ص ٩).

يظل موقف يفوت وبنعبد العالي على الخصوص من العقلانية التواصلية قياسيياً في الفكر المغربي المعاصر، رغم أنه قد يثير العديد من التساؤلات، ففيه حالة عن الإقرار بمآسي " الكلية"، تستوطن الوقائع المعرفية فضلاً عن السياسية، على ذلك فإنهما يتفهمان ذلك الاستيطان، ولا يبيحان توظيفها لقبول أغراض قهرية تاريخية ولا استخدامها لرفض غايات غير محددة؛ كما أنهما لا يُعمّمان هذه الكلية على الثقافات الأخرى، لأن ذلك قد يحجب مسؤولية الدولة أو الجماعات النافذة باستحواذها غير المتوقع؛ وهنا، يجدر القول: إن الأمر لا يتعلق فقط بدمقرطة التفكير فالكمل يفكر، إنما بدمقرطة التساؤل، وليس فقط فيما يتعلق بالمعيش اليومي وحتى وراء الفضاء الافتراضي، بل كذلك في فضاءات البرلمان الأوروبي واليونديستاغ، وأمام الصحافة الألمانية وفي قاعات المحاضرات بالجامعات؛ بتعبير آخر، بدمقرطة التساؤل لأنه يقوم " ضد الراهن"، إذا تحررنا من المفهوم الميتافيزيقي للتعددية وجعلنا الآخر يقطن الذات، في بعد عن نفسه، وإقحامنا الأجنبي وجعلنا الغريب يسكن المؤلف، نتخلص من وهم الوحدة (بنعبد العالي ع.، ٢٠٠٤، ص ٦٦) أو " الاندماج".

إن الراهن الذي يعبر عن تواطؤ جزء من الفكر الألماني المعاصر بمعية ممثلي المجتمع المدني ومناهضي التعددية الثقافية الفعلية، وما يتفق مع ذلك من زج مجتمعي للفكر الألماني المعاصر في عقيدة الكلية؛ يقتضي التذكير بأن " التعددية مفهوم باطني وليس مفهوماً خارجياً" (بنعبد العالي ع.، ٢٠٠٤، ص ٣٠)، ويقتضي الأمر بناءها داخل ثنايا تكريم المواقف المناصر لثقافات الآخرين؛ مثل ثقافة روندا داخل المجتمع الألماني: فما الحرج في التأسيس التاريخي ثقافياً

للاستعمار، لحفظ النظرة الاستعمارية الرهيبة، أو فضح مآلات التصور الغربي لزواندا الذي وضعه كانت (١٨٦٧-١٩١٨) Richard Kandt المندوب والطبيب الألماني، أو التصنيف الذي أعاد تعريف هويات الروانديين والتميز بين الهوتو والتوتسي والتوا؟ فذلك كله وغيره كثير، يصلح للتعريف بالتاريخ الثقافي للاستعمار وتقريبه من التاريخ الاستعماري الجمعي لألمانيا، المريضة فقط بعقدة الذنب تجاه كيان واحد، إن مشروعاً ثقافياً كهذا، ليس هو فقط اعترافاً، بل هو تأسيس المخالف المبين داخل الذات.

قد يكون وراء الجواب بـ: "لا" في وجه مثل هذا المشروع، ما وراء السلطة السياسية، التي تسخر الفضاء العمومي ضد فكرة قُطُون الغير الذات؛ لكونها ستُعنى بالحقوق الثقافية لمن سيطردون مجدداً من هوياتهم، في بعض الدول الغربية، من الجلي أن وراء الجواب بـ: "لا" الصادر عن جزء من الثقافات المتعددة في المجتمع الألماني، وأخص تلك الثقافة النافذة التي تحتكر فئة الضحية، هو تعبير عن أنها لا تقبل مطلقاً قُطُون الغير في ذاتها، لأن منطق الكلية كان الصوت المهيمن، ولأنها لم تراع مدلول "تعددية ثقافية، لا عبر أنحاء العالم فحسب، بل في صميم كل هوية وفي قلب كل ثقافة" (بنعبد العالي، ٢٠١٥)

إن الضحايا: الشعوب الأصلية في الأمريكيتين، وفي جنوب أفريقيا وفي زواندا وفي فلسطين كانوا ضحايا منطق الكلية؛ يقول إيان كريب: إن منظري مدرسة فرانكفورت يرون المجتمعات المعاصرة لهم: الشرقية والغربية، وحدات كلية (شاملة) totalities بالمعنى السيئ لما يعنيه النظام الشمولي totalitarian، وأنها كيانات متحدة امتصت كل معارضة حقيقية وأزاحتها) كريب، ١٩٩٩، ص ٢٨٤)، وهذا يمكن قبوله؛ لأن الصراع سياسي على مستوى احتدامه بين الدول، إلا أن هابرماس، ممثل الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت، من منظور يفوت، سقط في الكليانية الأكثر شراسة نظراً لاستقرارها على مستوى البنية المعرفية لتفكيره، وهذا ما يعني لنا أنه سيسقط في احتواء

البنية المعرفية للتعددية الثقافية لصالح ثقافة على حساب ثقافات أخرى، إن هدف هابرماس وبعض الأوساط الاجتماعية الألمانية هو ترسيخ مواقف للحفاظ على الاندماج الاجتماعي في الدولة الاتحادية، إلا أنها ستصبح مواقف مستغنية عن التفكير النقدي الأصيل في مدرسة فرانكفورت، إن العقلانية الإجرائية لا ترقى إلى مستوى إثبات التعددية الثقافية فعلياً إلا من زاوية تعددية عديدة) بنعبد العالي ع.، ٢٠٠٤، ص ٣٠).

في جانبها التقويمي الجذري، كانت الوقائع النقدية تقول: "إن فكرة الكل لم تعد مرتبطة بتحرير الإنسان؛ بل أضحت مرتبطة بقرهه؛ وأصبحت محاولة اكتساب المعرفة الكلية (الشاملة) هي بالضبط هدف المجتمع الشمولي، ولا يجدي، لمقاومة هذا الوضع المرعب، طرح نسق آخر من المعرفة الكلية- أي ملاعبة الطرف الآخر وفقاً لقواعد لعبته هو" (كريب، ١٩٩٩، ص ٢٨٤)، وهذا هو التقويم في تقديراته الدنيا، وبذلك، ألا يستحق هذا ردّ الاعتبار؟ ألا يتوجب على التفكير النقدي تفكيك كل نساق يدافع عن الحداثة؟ يجب علينا تقويض كل النسق "بتبنينا لرأي نقدي عنه وإظهارنا لثغراته وتناقضاته" (كريب، ١٩٩٩، ص ٢٨٤)، إن من أبرز مؤلفات أدورنو وهوركهايمر: "ديالكتيك العقل"؛ حيث هنا ما فتى يفوت يلاحظ تبلور موقف من التقنية والعلم وتجليتهما في الحداثة التقنية المُفضية إلى كلية تقنية والتي نجد نظيرها في الفكر التقني عند هابرماس، لهذا فإنه لا يتفق مع أي نوع من منطق سلطة ما لأخلاقيات التواصل (يفوت، ١٩٩٩، ص ١٠٩) لكي تكون بديهية، لأنه مراتب من نوايا العقلانية التواصلية، ما دامت أنها تضعف التفكير النقدي في الحداثة أكثر مما تقويه، على عكس ما يعتقد هابرماس.

ليست ما بعد الحداثة إلا نقداً للحداثة ولرصانة العقل الكلي والواحد الذي لا يفحص عن مواطن الخلل في ذاته؛ وهنا يعتقد البعض "أن انهيار الأنظمة الشيوعية هو بداية مرحلة جديدة في تطور قوة" الكل "الشاملة وفي تنظيمه، وأن الحديث عن الحرية في هذا الإطار يخفي واقع الهيمنة

المفروضة علينا ومداهما الثقيل، وهذه النظرة ترى فيما بعد الحداثة أيديولوجية بالمعنى الماركسي التقليدي، أي باعتبارها ظاهرة جزئية عُوِّمت معاملة الظاهرة الكلية (كريب، ١٩٩٩، ص ٢٩٧).

إن العقلانية الغربية أفقدت العالم سحره، من منظور نيتشه (النبواني، ٢٠١١، ص ٨١)، فأصبحت تعبيراً عن فقدان الوعي بالزمن، وفقدان التفكير " ضد الراهن"، إن اتهام الغير ثم الاختفاء وراء إتيقا التواصل باستناد إلى عقلانية تواصلية، كان تعبيراً عن أخلاق دفينية كشفتها فلسفة الاختلاف؛ " قال فوكو مرة عن الأيديولوجيا: إنها ستدخل من النافذة إن أنت طردتها من الباب، عندما كنا نقابل بين الفلسفة والأيديولوجيا كنا نفترض مقدمات أساسية، أولها أنه ليس هناك كوجيتو أيديولوجي، لا تقدم لك الأيديولوجيا نفسها على أنها كذلك، لا تقول أنا أيديولوجيا، إنها تتخذ دوماً صيغة اتهام الآخر: أنت أيديولوجيا، لذلك فحتى في حال فضحها كأيديولوجيا، سرعان ما تتفنع وتتخفى، لذلك فهي محتاجة إلى فضح لا يكل" (بنعبد العالي ع.، ٢٠٢٣)، ليس على الفلسفة اليوم أن تكتفي بمقاومة الوهم والمكر، بل وزيادة على ذلك، أن تتصبّ على الترهات والحماقات وأشكال البلاهة، برصانة العقل الديكارتي وصرامة النقد الأيديولوجي وعقلانية ساخرة" تقف عند ومضات الحياة المعاصرة، لا لتترصد أخطاء المعارف، ولا لتكتفي بفضح أوهام الأيديولوجيات، وإنما لترصد" منطق الخلل" الذي يهيمن على تلك الحياة ويطبّعها، ولتفضح اللافكر الذي يتخفى من ورائها" (بنعبد العالي ع.، ٢٠٢٣).

أخيراً، إذا بدا من منظور هابرماس أن النقد الراديكالي للعقل، الذي أنجزه نيتشه مثلاً، الذي ينكر هابرماس أساسه العقلاني، أنه لم يعد قادراً على اللجوء إلى معايير يمكن التعرف عليها لصلاحيته، فإنه، من وجهة نظرنا، بقدر ما تختلف تلك المعايير بقدر ما تتوضّح إمكانيات وجود النقد الراديكالي للعقل؛ لهذا كان نيتشه وبامتياز وجهاً جمالياً سيستفز على الدوام المعايير في خطاب الحداثة (العفو، ٢٠١٥، ص ٢٠-٢٣).

الخاتمة:

بدا لنا أن الفكر الاجتماعي والسياسي الألماني لا يعرف إلا كلاً واحداً، فكرياً يفقد القدرة على الانفصال والاختلاف، حتى أصبح فكراً كليانياً، وقد كان ذلك بتفكيك الحداثة في خطاب هابرماس مما سمح بإبراز التعددية الثقافية والكلية، واستكشاف المآلات التي كان يخفيها، ويمكن الانتهاء إلى موجبات احترام الثقافات الكونية بوصفها ثقافات الأغيار، ما يعني استنتاجنا أهمية البحث في مطالب الإنصاف، العقلاني والواقعي، والإبانة عن المواقف الثقافية الذاتية المحلية في ظل التعددية الثقافية، والبحث في ذلك الإنصاف بالرجوع إلى مفهوم الاعتراف، وأخلاق الائتمانية، ومفهوم الثالثة؛ والكونية النقدية، والتفكير النقدي في السلطة المعرفية.

المصادر والمراجع

- أحمد ماضي. (١٩٩٣). أعمال ندوة الفكر الفلسفي بالمغرب المعاصر. مناظرات (١٣).
- أحمد محمود سيد. (٢٠٠٦). مبدأ الكلية بين كانط وهابرماس. عالم الفكر، ٣٤ (٤)، الصفحات ٣٢٩ - ٣٤٦.
- الأشهب، م. (2020). إعادة بناء المادية التاريخية في النظرية النقدية ليوغرن هابرماس : الانتقال من باراديم الانتاج إلى باراديم التواصل، الأزمنة الحديثة -67، pp. (17/ 18)
- 89.
- الأشهب، م. (2014). مناظرة هابرماس ورولز، دراسة Dans م. المصباحي (Éd.)، سؤال العدالة في الفلسفة السياسية. الرباط : كلية الآداب والعلوم الإنسانية.
- أيان كريب. (١٩٩٩). النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس (عالم المعرفة). الكويت.

- جيلالي، م. أ. (2020). مأسسة الاعتراف عند نانسي فريزر تحليل البنية الثقافية والاقتصادية للاعتراف. Récupéré sur مؤمنون بلا حدود
- الحبابي، م. ع. (1991). عالم الغد بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- حسام الدين فياض. (٢٠٢٢). التعايش والاعتراف بالآخر عند هابرماس: قراءة في فلسفة الاعتراف المعاصرة. تم الاسترداد من معنى: [/https://mana.net/habermas](https://mana.net/habermas)
- حسن مصدق. (٢٠٠٥). يورغان هابرماس ومدرسة فرانكفورت: النظرية النقدية التواصلية (ط١). الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي.
- خلدون النبواني. (٢٠١١). في بعض مفارقات الحداثة وما بعدها: دراسات فلسفية وفكرية (ط١). المدى.
- دراسات مكافحة الإرهاب المركز الأوروبي. (٢٠٢٢). اليمين المتطرف. تم الاسترداد من [/https://www.europarabct.com](https://www.europarabct.com)
- دنيس كوش. (٢٠٠٧). مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية (ط١). (منير السعيداني، المترجمون) بيروت: المنظمة العربية للترجمة.
- سالم يفوت. (١٩٩٩). المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر (ط١). بيروت: دار الطليعة.
- طه عبد الرحمن. (٢٠٠٠). سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة. بيروت: المركز الثقافي العربي.
- عباس، ح. ر. (2022). في البحث عن مشترك إنساني كوني : أسئلة الديني والأخلاقي والتواصلية بين يورغن هابرماس وطه عبد الرحمن. الإيتيقا الإسلامية Journal of Islamic Ethics(6), pp. 210- 236.

- عبد الرحمن الشولي. (٢٠٢٢). إشكالية المواطنة والهوية الثقافية بين هابرماس ونصار: دراسة مقارنة بين الواقع الأوروبي والواقع اللبناني. تبيين، ١١(٤٢).
- عبد الرحمن طه. (٢٠٢٤). الشر المطلق ومسؤولية الفيلسوف. تاريخ الاسترداد ٢٠٢٤، من <https://www.aljazeera.net/opinions/2024/3/21> /المفكر المغربي طه عبد الرحمن.
- عبد الرحمن ط. (1999). فقه الفلسفة : القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل. الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي.
- عبد السلام بنعبد العالي. (٢٠١٥). الزمن والتعددية الثقافية. تم الاسترداد من مؤمنون بلا حدود: <https://www.mominoun.com/articles> /الزمن والتعددية الثقافية ٧٩٠
- عبد السلام بنعبد العالي. (٢٠٢٣). التعدد خاصة الهوية... والانفتاح سمة الفكر والوجود. تم الاسترداد من الشرق الأوسط: <https://aawsat.com> /ثقافة وفنون/٤٦٨٠٠٠١ عبد السلام بنعبد العالي التعدد خاصة الهوية والانفتاح سمة الفكر والوجود
- عبد السلام بنعبد العالي. (٢٠٠٤). لعقلانية ساخرة (ط١). الدار البيضاء: دار توبقال للنشر.
- عز العرب لحكيم بناني. (٢٠١٣). الفلسفة بين المواطنة وفن العيش: من المواطنة السياسية إلى المواطنة العالمية في كتابات هابرماس المتأخرة. مقاربات، ٦(١١).
- العياري، م. ا. (2023). الفضاء العمومي وسؤال الحرية : جدل هابرماس وهونيث وفرايزر . تبيين. 11(44) ,
- فرانس ٢٤. (٢٠١٦). تاريخ الاسترداد ٢٠٢٤، من <https://www.france24.com>: <https://www.france24.com/ar/20160731>

- قناة DW. (2023). إحصائية رسمية : ربع سكان ألمانيا ينحدرون من أصول مهاجرة !

Récupéré sur <https://www.dw.com/ar/>

- قناة DW. (٢٠٢٣). تاريخ الاسترداد ٢٠٢٤، من <https://www.dw.com:>

<https://www.dw.com/ar/>ألمانيا لافتات إسلاموية في مظاهرة كبيرة بمدينة إيسن/a-

67303543

- ماضي، أ. (1993). أعمال ندوة الفكر الفلسفي بالمغرب المعاصر . منشورات كلية الآداب

والعلوم الإنسانية ,مناظرات.(13)

- مجيديلة ,إ. (2022). أبريل . (النزعة الإنسانية في شخصانية محمد عزيز الحبابي .

المناهل.(105)

- محمد الأشهب. (٢٠٢٣). مراجعة ترجمة كتاب: نظرية الفعل التواصلي (المجلدان: ١- ٢).

تبين، ١٢ (٤٥).

- محمد الأشهب. (١٨ ١١ ,٢٠٢٣). لا أتفق مع الموقف المتحيز لإسرائيل من فلاسفة ألمانيين

يدعون الدفاع عن القيم الكونية!!؟ تاريخ الاسترداد ٢٠٢٤،

- محمد العربي العياري. (مارس , ٢٠٢١). فلسفة الاعتراف: قراءة في أطروحات يورغن

هابرماس وأكسل هونيث. تدفقات فلسفية، الأول (العدد الثاني).

- محمد العفو. (٢٠١٥). تريستان وإيزولده... تبشير الحداثة الموسيقية. جريدة الفنون(١٦٩).

- محمد عزيز الحبابي.(نوفمبر، ١٩٨٩) مذاهب ونظريات: من الشخصانية إلى الغدية المناظرة

- محمد مصطفى القباج. (ماي, ٢٠١٩). مقاربات محمد عزيز الحبابي لأزمة القيم في دول

الشمال ودول الجنوب. الثقافة المغربية (٣٩).

- محمد نور الدين أفاية. (١٩٩٨). الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماس (ط٢). المغرب: إفريقيا الشرق.
- مهند مصطفى. (تشرين الأول / أكتوبر، ٢٠١٦). سياسة الاعتراف والحرية: سجل وإطار نظري تحت طائلة الراهن العربي. تبين، ٥ (١٧).
- يورغن هابرماس. (٢٠٠٣). العلم والتقنية كإيديولوجيا. ألمانيا: منشورات الجمل.

ب- الأجنبية

- Awad, I. (2011). Critical multiculturalism and deliberative democracy: Opening Spaces for More Inclusive Communication. *Javnost - the public*, 18(3), pp. 39- 54.
- Basaure, M. (2011). Axel Honneth et le multiculturalisme. *Droit et société*, 2(78), pp. 339- 353.
- Berger, D. (2023, Novembre 22). *Habermas und die Sinnlosigkeit des westlichen Wertediskurses*. Consulté le 2024, sur <https://www.trtdeutsch.com/meinung/habermas-und-die-sinnlosigkeit-des-westlichen-wertediskurses-15932343>
- Butler, J. (1997). Merely Cultural. *Social Text*, 15(3&4), pp. 77- 265.
- Dübgen, F., & Skupien, S. (2019). *Paulin Hountondji African Philosophy as Critical Universalism*. Palgrave Macmillan.
- Fraser, N. (1998). From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in A "Post-Socialist" Age. In C. Willet (Ed.), *Theorizing Multiculturalism* (pp. 19-49). Malden: Mass: Blackwell.
- Fraser, N. (1990). Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. *Social Text*(25–26).
- Fraser, N. (1992). Repenser la sphère publique: Une contribution à la critique de la démocratie telle qu'elle existe réellement. In N. Fraser, *Habermas and the public sphere* (M. Valenta, Trans., pp. 109–142.). Cambridge: MIT Press.
- Fraser, N. (2000). "Rethinking recognition. *New left review*(3).
- Fraser, N. (2014). *Justice interruptus: Critical reflections on the "postsocialist" condition*. Routledge.
- Fraser, N., & Axel , H. (2003). *Redistribution or recognition?: A political-philosophical exchange*. Verso.

- Goedel, D. (2019). *La société multiculturelle selon Jürgen Habermas (II)*. Retrieved avril 06 avril, 2024, from Recherches germaniques [En ligne]: URL : <http://journals.openedition.org/rg/2141> ; DOI : <https://doi.org/10.4>
- Goedel, D. (2014). Jürgen Habermas, pédagogue de l'Europe dans la mondialisation. *Allemagne d'aujourd'hui* , 1(207), pp. 181 - 203.
- Goedel, D. (2018). *La société multiculturelle selon Jürgen Habermas (I)*. Retrieved avril 05, 2024, from Recherches germaniques [En ligne]: URL :<http://journals.openedition.org/rg/409>
- Habermas, J. (1991). *Jürgen Habermas, Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*. (C. P. Cronin, Trans.) Boston: MIT Press.
- Habermas, J. (1996). *Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat* . Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J. (1998.). *The Inclusion of the Other, Studies in Political Theory*. (1996). (C. Cronin, & P. De Greiff, Eds.) Cambridge: The MIT Press.
- Honneth, A. (2006). *La Société du mépris: Vers une nouvelle théorie critique p. 73*. (P. R. Olivier Voirol, Trans.) Paris: La Découverte.
- Hountondj, P. (2016). Construire l'universel: un défi transculturel, *Méthod(e)s African Review of Social Sciences Methodology*, 2 (1-2):155-168, 2016. *Paulin Hountondji, Construire l'universel: un défi transculturel, Méthod(e)s*, 2(1-2), pp. 155-168.
- Ingram, D. (2017). Critical Theory and the Struggle for Recognition. *Berlin Journal of Critical Theory*, 1(1), pp. 29-45.
- Jungblut, P. (2023, 11 22). "Zutiefst beunruhigt": 107 Forscher widersprechen Habermas. Retrieved 2024, from <https://www.br.de/nachrichten/kultur/zutiefst-beunruhigt-107-forscher-widersprechen-habermas,TwNTgY3>
- Kymlicka, W. (2001). La citoyenneté multiculturelle: une théorie libérale du droit des minorités. *Hommes & Migrations*.
- Özdemir, F. Z. (2023, November). Habermas and others: The west's intellectual world and blindness toward Palestine,. *SETA*(71).
- Patriotische. (kein Datum).
- Scheffer, P. (2000, January 29). Hel Multiculturele Drama. *NRC Handelsblad*.

- Simpson, L. (2019). Multiculturalism. In A. A, & E. Mendieta (Eds.), *The Cambridge Habermas Lexicon* (pp. 279 -282). Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1992). *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. (A. Gutmann, Ed.) Princeton University Press.
- Unies, N. (1993). *Conférence mondiale sur les droits de l'homme*. Retrieved from <https://www.un.org/fr/conferences/human-rights/vienna1993>
- Unies, N. (s.d.). *Conférence mondiale sur les droits de l'homme, Vienne, 1993*. Récupéré sur Nations Unies, droits de l'homme, HAUT-COMMISSARIAT: <https://www.ohchr.org/fr/about-us/history/vienna-declaration#:~:text=La%20Conférence%20mondiale%20sur%20les,homme%20à%20travers%20le%20monde>.
- Young, I. M. (1998). Unruly Categories: A Critique of Nancy Fraser's Dual Systems Theory. In C. Willet (Ed.), *Theorizing Multiculturalism* (pp. 50-67). Malden: Mass: Blackwell.

المصطلحات الثقافية الخاصة كمشكلة في الترجمة العربية- الإسبانية:

رواية دفاتر الطوفان نموذجاً

Culture-Specific Terms as a Challenge in Arabic- Spanish

Translation: *Cuadernos del Diluvio* as a Case Study

Mohammad Ababneh

Language Center, The Hashemite University, Zarqa, Jordan

mohammad_ab@hu.edu.jo

أ. د. محمد عبابنة

مركز اللغات، الجامعة الهاشمية، الزرقاء، الأردن

mohammad_ab@hu.edu.jo

الملخص

تعد ترجمة المصطلحات الثقافية الخاصة من اللهجة الأردنية إلى اللغة الإسبانية تحدياً للحفاظ على غنى السياق الثقافي، وتشمل المصطلحات الثقافية الخاصة مجموعة واسعة من التعبيرات اللغوية المتجذرة بعمق في تاريخ المجتمع المصدر وثقافته وممارساته، وعند ترجمة هذه المصطلحات يجب على المترجم التنقل بين الفروق الثقافية والسياق؛ لضمان فهم الجمهور المستهدف للمعنى المقصود.

إن أحد التحديات الرئيسية هو غياب المقابل الثقافي في اللغة المستهدفة، مما يستلزم استخدام استراتيجيات مثل: التكيف، والاقتراض، أو استخدام العبارات الوصفية، وعن طريق تحليل مفصل لأمثلة محددة من المصطلحات الثقافية الأردنية الخاصة، يوضح هذا البحث كيفية مواجهة المترجمين للتحديات لترجمة هذه المصطلحات بشكل صحيح، وتُستعرض القرارات المتخذة أثناء عملية الترجمة للحفاظ على أصالة النص الأصلي، مع مراعاة التنوع اللغوي، والفروق اللغوية والثقافية بين العربية الأردنية والإسبانية، كما يؤكد البحث على الحاجة إلى الحساسية الثقافية، والمرونة اللغوية لالتقاط جوهر المصطلحات الثقافية الأردنية في اللغة المستهدفة، دون فقدان معناها الثقافي الأساسي.

وفي النهاية، يُبرز هذا البحث أهمية اختيار الإجراء المناسب عند ترجمة المصطلحات الثقافية الخاصة، بناءً على مناقشة الأمثلة المختارة لإجراء الدراسة، كما يُوصي باستخدام إجراء مزدوج يتكون من الكتابة الصوتية والحواشي التفسيرية؛ لتحقيق فهم عميق للثقافة المصدر، والحفاظ على التوازن بين السياق الثقافي للنص المصدر ونقله بنجاح إلى القراء الناطقين بالإسبانية.

Abstract

Translating culture-specific terms from Jordanian Arabic to Spanish presents unique challenges and opportunities for preserving the richness of cultural context. Culture-specific terms (CST) encompass various linguistic expressions deeply rooted in the source culture's history, traditions, and social practices. When translating such terms, the translator must confront cultural nuances and contexts to make sure that the target audience comprehends the intended meaning. One primary challenge is the lack of direct equivalents in the target language, necessitating strategies such as adaptation, borrowing, and using descriptive phrases. Through a detailed analysis of specific examples of Jordanian culture-specific terms, this study shows how translators can deal with the challenges of transferring these terms effectively. The decisions, taken during the translation process to maintain cultural authenticity, are analyzed, considering the linguistic diversity and regional nuances present in Jordanian Arabic. Cultural sensitivity and linguistic flexibility are needed to capture the essence of Jordanian CST in the target language without losing its underlying cultural meaning. This study highlights the importance of choosing a suitable procedure when translating CST. Based on the discussion of the selected examples, transliteration and footnoting are recommended translational procedures to have a deep understanding of the source culture and are needed to maintain a balance between preserving source text cultural values and accessibility for Spanish-speaking readers.

التقديم

تعدّ ترجمة المصطلحات الثقافية الخاصة من التحديات الرئيسية في عملية الترجمة؛ إذ إن اللغة ليست مجرد مجموعة من الكلمات، بل هي نافذة تفتح على ثقافة معينة، وتعبّر عن مفاهيم متعددة، وعندما نصادف مصطلحات تعبّر عن عادات أو مفاهيم خاصة بثقافة معينة أو عناصر مادية، يصبح ترجمتها تحدياً، إذ إن الهدف ليس مجرد ترجمة الكلمات، بل نقل المعنى الثقافي بدقة وبشكل صحيح، ويدرس هذا البحث ترجمة المصطلحات الثقافية الخاصة من الثقافة الأردنية إلى اللغة الإسبانية، وتم اختيار هذه الأمثلة التي درست من الرواية الأردنية (دفاتر الطوفان) للكاتبة

الأردنية سميحة خريس، إذ تستخدم الكاتبة المفردات والمصطلحات العامية الأردنية في الحوارات بين شخوص الرواية.

فالثقافة هي مجموعة القيم والمعتقدات والسلوكيات والعادات التي يتبناها مجموعة من الأفراد في مجتمع معين، وتشمل جوانب متعددة مثل الفنون، والآداب، والعلوم، والتقاليد، والديانات، والعادات الاجتماعية، واللغة والتكنولوجيا وغيرها (كنانة، ٢٠١٦).، وتعكس الثقافة تاريخ المجتمع وتطوره، وتؤثر في تفاعلاته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وتختلف الثقافات من مكان لآخر، ومن زمان لآخر بناءً على عوامل عدة، مثل: الجغرافيا، والتاريخ، والدين، والسياسة، والاقتصاد، والتكنولوجيا، والتواصل الثقافي مع الثقافات الأخرى.

وللثقافة أهمية كبيرة في تشكيل الهوية الفردية والجماعية وتعزيز التفاهم والتعاون بين أفراد المجتمع، إذ توفر مجموعة مشتركة من القيم والمعتقدات والتقاليد التي توجه تفاعلاتهم وتعاملاتهم اليومية، وتعمل كمحرك للتطور الاجتماعي والاقتصادي، إذ تؤثر على نمط الحياة، والتطور التكنولوجي، والابتكار والإبداع، وتسهم الثقافة في تعزيز التواصل والتبادل الثقافي بين الشعوب والثقافات المختلفة، مما يساهم في تعزيز التفاهم فيما بينها، والحفاظ على التراث والهوية، وتعزيز الهوية الوطنية والثقافية (شابيرو، ٢٠١٨).

الترجمة وعلاقتها بالثقافة

الترجمة بإيجاز وفق تعريف بيل (١٩٩١، ص ٢٠) هي عملية "استبدال نص في لغة، بنص مكافئ في لغة أخرى"؛ لذلك تتطلب الترجمة فهماً عميقاً للغة النص الأصلي وثقافته والنص المترجم، كما تلعب الترجمة دوراً حاسماً في نقل الثقافة من لغة إلى أخرى، فعند ترجمة الأعمال الأدبية والأفلام والمقالات والمؤلفات العلمية، يتسنى للأفراد في الثقافة المستهدفة فهم ومشاركة المعرفة، والتجارب والأفكار لأشخاص وشعوب من ثقافات مختلفة، إذ تعمل الترجمة على إثراء

الثقافة المستهدفة، وتوسيع آفاق القراءة، والتعلم والتفكير، فبفضل الترجمة يتسنى للثقافات التعرف على بعضها البعض، وتعزيز التفاهم والتعايش بينها.

وبفضل الترجمة تتواصل المجتمعات والحضارات المختلفة، فهي حلقة الوصل والوسيط الذي يتجاوز حواجز اللغة، وباستخدام النصوص المترجمة تتمكن المجتمعات من مشاركة ثقافتها، والارتشاف من ثقافات الآخرين، فلولا الترجمة لعاش كل مجتمع بمنأى عن الآخر في عزلة تامة، وانغلاق على نفسه من غير الغوص في آفاق جديدة، ودون اكتساب معارف حديثة، فالترجمة تعد عاملاً مهماً لتطور الأمم وتقدمها، إذ إن نقل علوم الشعوب المختلفة من لغة لأخرى يعمل على نشر العلم ومحو الجهل، والحفاظ على الهوية الثقافية للمجتمع، واكتساب المعرفة والوعي عن الخلفيات الثقافية المختلفة عن طريق التعمق الثقافي الذي تشجع عليه المؤلفات المترجمة، والتي تسمح للأفراد بامتصاص دقائق تلك الثقافات (النجار، ٢٠٢٣).

لا تنحصر أهمية الترجمة في التعرف على ما هو معاصر ثقافياً، ولكن بفضلها يتسنى لنا التعرف على ثقافات الماضي السحيق وشعوبه، فالترجمة هي الطريق الوحيد الذي يمكننا من كشف الستار عن ثقافات الأمم الماضية التي لم نتحدث لغتنا، وبالترجمة تفكك شفرات الثقافات الأجنبية بترجمة نتائجها الفكري ونقله؛ مما يؤدي إلى تقليص الفجوة الثقافية بين الشعوب وتقاربها وامتزاجها بشكل يعمل على إثراء الثقافة الواحدة وتميزها، وتفردها في عصر العولمة الذي جعل من كوكبنا قرية صغيرة.

إن ترجمة العلوم العربية إلى اللغات الأوروبية قد أدى دوراً عظيماً في نقل ثقافتنا إلى الغرب أثناء العصور الوسطى، مما ساهم في انتهاء عصور الظلام، وانطلاق عصر النهضة في أوروبا، إذ نشطت الترجمة في العصر الذهبي للإسلام في الأندلس، حيث كانت تعج مكتبات غرناطة وقرطبة وغيرها بمؤلفات العلماء المسلمين في شتى أنواع العلوم والفنون التي تعرّف عليها

الأوروبيون باستخدام الترجمة وكانت تلك المؤلفات هي البذرة التي انبثقت منها كل المعارف الأوروبية في عصر النهضة (شكر، ٢٠٢٠).

أما حديثاً فقد ساهمت الترجمة في نهضة الأدب العربي، بترجمة الآداب الغربية إلى اللغة العربية، ووجود المدارس الأدبية العربية المتبناة من مدارس الأدب الغربي كانت دليلاً على مساهمة الترجمة في الأدب العربي الحديث، فمدرسة البعث والإحياء، والمدرسة الرومانسية، ومدرسة المهجر جميعها أمثلة لمدارس أدبية تم بناؤها استناداً إلى مدارس أدبية غربية، كما ساهمت الترجمة في هذا المجال باستحداث أنواع جديدة من الأدب في العالم العربي في القرن التاسع عشر، فقد سمحت الترجمة للعرب أن يتعرفوا على ألوان الأدب لدى الغرب، فعرفوا المسرحية الغربية، والقصص القصيرة (الطبولي، ٢٠١٦).

الترجمة: نقل لغة أم ثقافة؟

يمكن للترجمة أن تهدف لنقل نص لغوي من لغة لأخرى دون إعاره ثقافة النص الأصلي، أي اهتمام باستخدام بعض تقنيات الترجمة، وأهمها الترجمة الحرفية؛ إذ يقوم المترجم بترجمة الكلمات فقط، والتعبير عن معنى كل منها منفصلة بلغة الهدف، مستهدفاً نقل اللفظ دون المعنى من خلال التركيز على التراكيب النحوية واللغوية، بغض النظر عن السياق الثقافي والدلالي للنص الأصلي. إن ترجمة اللغة دون السياق الثقافي للنص المصدر تعني ولادة نص جديد في اللغة الهدف بكلمات جديدة دون معنى، مما يعيق التعرف على ثقافة النص المصدر، وملل القارئ، وعزوفه عن مواصلة القراءة لهذا النص المترجم، على الرغم من أن مفرداته كتبت بلغته الأم (الشيخ، ٢٠١٠). ولكن إذا كانت الترجمة معنوية؛ أي يستهدف المترجم التعبير عن معنى النص بلغة الهدف، ولا يعير اهتماماً كبيراً للالتزام بالتراكيب النحوية نفسها، أو الألفاظ المستخدمة في النص الأصلي، فهو يقوم بترجمة ثقافة النص في هذه الحالة، وهي الترجمة الأنسب لترجمة المصطلحات الثقافية،

وتعدّ الترجمة الثقافية إحدى أهم أنواع ترجمة السياق، فالترجمة الثقافية هي عملية نقل نص من لغة إلى أخرى مع محاولة التعبير عن الثقافة المصدر الخاصة بالعمل مع احترام ثقافة الجمهور المستهدف، إذ تعامل الثقافة الخاصة بالنص الأصلي وثقافة النص الهدف كأولوية يجب أخذها بعين الاعتبار، وللترجمة الثقافية أهمية كبيرة لتأسيس تواصل فعّال، وفهم عميق بين الثقافات المختلفة (حنفي، ٢٠٢١).

تيسر الترجمة الثقافية فهم المعاني الثقافية الخاصة للقارئ الهدف، واستيعاب دلالاتها الثقافية، كما تحافظ على هوية المحتوى الثقافي للنص الأصلي، وتعمل على تعزيز التواصل بين الشعوب على اختلاف ثقافتهم مع إبراز الاختلافات الثقافية والاجتماعية فيما بينها، فالترجمة الثقافية تتيح الفرصة لقارئ النص المترجم للاستمتاع بالنص الأصلي كالقارئ للنص بلغته الأم.

يجب أن يكون لدى المترجم فهم عميق للثقافتين المعنيتين، لترجمة المصطلحات الثقافية الخاصة بنجاح، ولغتهما بالتساوي، فعن طريق هذا الفهم، يمكن للمترجم أن يحيل المفاهيم الثقافية الأصلية بدقة إلى اللغة المستهدفة دون تشويه المعنى الأصلي، أو فقدان الجاذبية الثقافية، ومن واجبات المترجم أن يكون ملماً بالثقافة العامة والثقافة الفرعية للنص المترجم، ففي هذه الدراسة سيتم مناقشة ترجمة بعض المصطلحات الثقافية من الثقافة الأردنية للغة الإسبانية، فالمام المترجم بالثقافة العربية العامة غير كافية لترجمة نص كتب بالعامية الأردنية.

وتتطلب عملية ترجمة المصطلحات الثقافية الخاصة أحياناً إبداعاً لاستيعاب الاختلافات الثقافية، وتقديمها بطريقة يفهمها الجمهور المستهدف ويتقبلها، ولهذا السبب، يجب على المترجم أن يكون ملماً بالأساليب والتقنيات المختلفة للتعبير عن المفاهيم الثقافية في لغة الهدف، سواء كان ذلك باستخدام الترجمة الحرفية أو العمليات الأخرى مثل التغريب أو التدجين.

تتباين الآراء بين باحثي الترجمة حول ترجمة الثقافة عموماً والمصطلحات الثقافية الخاصة بشكل خاص، ومن أهم أساليب الترجمة الثقافية التدجين، والذي عرفه فينوتي باستراتيجية تتجسد في تبني أسلوب شفاف انسيابي للتقليل من غرابة النص الأجنبي بالنسبة للقراء المستهدفين، فالتدجين يجعل من النص المترجم نصاً أصلياً كتب أساساً لقراء اللغة المنقول إليها، إذ تتلاشى هوية الكاتب، وتبرز هوية المترجم، وهو يترجم للغته الأم محترماً معايير مجتمعه وثقافته، الأمر الذي من شأنه أن يسهل تقبل القارئ للنص، وإقباله عليه، ومن جهة أخرى فالتدجين بحسب فينوتي سلبيات من أهمها تجريد النص الأصلي من خصوصيته الثقافية والقومية، واستبدالها بثقافة المترجم، وبالمقابل أسلوب التغريب يقوم بتبني أي استراتيجية ترجمة من شأنها نقل النص الأصلي بكل تفاصيله، وغبائه وهويته الثقافية، فالتغريب يبرز هوية الكاتب لا المترجم، إذ يتعرف القارئ في الثقافة المستهدفة على ثقافة جديدة مختلفة عن ثقافته الخاصة، فالتغريب يقدم النص للقارئ بكل ما يحتويه من غرابة، واختلاف عن ثقافته الخاصة (عبد المسيح، ٢٠٠٦).

ترجمة المصطلحات الثقافية الخاصة توظف العديد من استراتيجيات الترجمة وتقنياتها، ومن أهمها استراتيجية الاقتراض، والتي تستخدم عند عدم وجود البديل الثقافي في الثقافة الهدف، وهي الاستراتيجية المتبعة من قبل غالبية المترجمين، ولكن هذه الاستراتيجية يجب أن تقترن بالحواشي التفسيرية للمصطلحات الثقافية الخاصة، والتكيف الثقافي للنص المصدر هو أسلوب آخر للترجمة يقوم باستبدال المصطلح الثقافي الخاص بمقابلته الثقافي في النص الهدف، وهو حل يتبع في حالة تشابه الثقافتين المصدر والهدف، أما الترجمة الحرفية فهي ليست الحل الأنسب لترجمة المصطلحات الثقافية الخاصة.

رواية دفاتر الطوفان

دفاتر الطوفان من أهم الأعمال الروائية الأردنية لسميحة خريس، وقد فازت هذه الرواية بجائزة أبي القاسم الشابي في الدورة التاسعة عشر لعام ٢٠٠٤، صدرت الطبعة الأولى لهذه الرواية من عمان عام ٢٠٠٣، والطبعة الثانية عن الدار المصرية اللبنانية في القاهرة ٢٠٠٤، وتناولت الرواية الحياة المدنية في العاصمة الأردنية عمان في أواخر العقد الثالث من القرن الماضي، اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً، وعرضت الرواية في عمل درامي إذاعي عبر إذاعة عمان، وعلى التلفاز الأردني.

ترجمة المصطلحات الأردنية الثقافية الخاصة للغة الإسبانية

في هذا الجزء من الدراسة سيتم مناقشة ترجمة بعض المصطلحات الأردنية الثقافية الخاصة إلى اللغة الإسبانية وتحليلها، وتم اختيار رواية دفاتر الطوفان الأردنية كمصدر لهذه المصطلحات الثقافية، كون الحوارات بين شخوص الرواية كتبت بالعامية الأردنية.

١- العادات والمعتقدات الاجتماعية

العادات والمعتقدات الاجتماعية هي مجموعة من السلوكيات والأفكار التي تميز مجتمعاً معيناً، وتؤثر على حياة أفرادها، وتتشكل هذه العادات والمعتقدات عبر الزمن بتشابك التقاليد والثقافة المشتركة، وتشتمل على الأنماط اليومية مثل: الطعام واللباس، والممارسات الدينية، والقيم الأخلاقية، والأعراف الاجتماعية المتعلقة بالأدوار الأسرية، والعلاقات بين الأفراد، وتشكل هذه العادات والمعتقدات جزءاً أساسياً من الهوية الثقافية والاجتماعية، وتساعد في تعزيز التماسك الاجتماعي والشعور بالانتماء (فان دايك، ٢٠٢٣).

أ. المهاهرة

ن.ع. قطعت النسوان المهاهرة في منتصفها

١- سيتم استخدام الاختصار (ن.ع) كدلالة للنص العربي و(ت.إ) للترجمة الإسبانية في هذه الدراسة.

ت.أ. las mujeres hacian alborbolas en medio de la fiesta (قامت النساء بالولولة في وسط الاحتفال)

في المثال أعلاه، المصطلح الأردني المهابة مختلف اصطلاحاً عن المصطلح الإسباني alborbolas وهو بالمناسبة مصطلح من أصل عربي، وأصله الولولة، وهو مصطلح عربي أندلسي، يقابله في وقتنا الحاضر الزغرودة وهي أصوات تصدرها النساء في الأفراح والمناسبات السعيدة بتحريك اللسان على جانبي الفم، بينما المهابة في الثقافة الأردنية هي من الممارسات الاجتماعية في الأردن، يتم من خلالها ترديد بعض الأغاني التي تُغنى باللحن نفسه، والتي يتلاءم معنى كل واحدة منها مع المناسبة وتختتم بالزغاريد.

ففي المثال أعلاه أخطأ المترجم بتقديم المقابل الثقافي للمصطلح الأردني، لكن يمكن القول بأنه قدم أقرب مقابل له في الثقافة الإسبانية التي عرفت الزغاريد عن طريق عرب الأندلس، لكنها لم تعرف حتى اللحظة المهابة الأردنية، ففي مثل هذه الحالة وجب على المترجم الانغماس والغوص في تفاصيل الثقافة الأردنية، لكي يقدم لقراءه ترجمة مكتملة ثقافياً، وتعد الكتابة الصوتية للمصطلح الثقافي مع إدراج حاشية تفسيرية من الاستراتيجيات الموصى بها في مثل هذه الحالة، إذ يرى حفاوي (٢٠١٨) أنه يجب على المترجم أن يكون مطلعاً على بيئة النص الثقافية، وواعياً لمستواه الثقافي، ولا تقتصر مهمته على نقل نص من لغة إلى أخرى فقط.

ب. الجاهة

ن.ع. رافقه في اليوم التالي على رأس جاهة خاطباً الأرملة.

ت.إ. le acompañó al día siguiente al frente de una comitiva para pedir la mano de la viuda. (رافقه في اليوم التالي على رأس حاشية خاطباً الأرملة)

الجاهة من العادات الراسخة في الأردن، إذ يرافق أهل العريس مجموعة من الوجهاء ذوي المكانة الاجتماعية، أو الدينية، أو العلمية، أو السياسية، أو العشائرية لطلب العروس من أهلها، والجاهة من العادات الأردنية التي تلعب دوراً اجتماعياً هاماً في فضّ النزاعات الاجتماعية والعشائرية في الأردن.

لا تملك الثقافة الإسبانية مثل هذه العادة مما يجعل من ترجمتها تحدياً حقيقياً للمترجم، قام المترجم بترجمة جاهة إلى الإسبانية بـ (comitiva) والتي تعني حاشية، وهي مجموعة من الأشخاص التي ترافق شخصاً ما، فالمصطلح الأردني لم ينقل بشكل كامل إلى القارئ الإسباني بكلّ ما يحمله من دلالة ثقافية؛ لذلك وجب على المترجم إدراج حاشية سفلية يشرح فيها هذه العادة الأردنية، وهي الشيء الذي سيغني الترجمة الإسبانية ثقافياً، خاصة أنّ الهدف الرئيس من قراءة النصوص المترجمة هو اكتشاف ثقافات جديدة بكلّ ما تحوي من عادات وتقاليد، والرواية التي اخترناها هي من أفضل الروايات في توثيق العادات والتقاليد الأردنية.

إنّ دور المترجم لا يقتصر كما ذكرنا سابقاً على إعادة كتابة النص الأصلي باللغة الإسبانية، بل يجب الحفاظ على روح النص الأصلي وهويته الثقافية، فالثقافة الأردنية والإسبانية ثقافتان متباعدتان جغرافياً مما يحتم على المترجم أن يكون أكثر اطلاعاً على ثقافة النص بكل ما تحويه من تفاصيل، ويرى نايدا وتابر (1969) أن دور المترجم وسيط بين الثقافتين، يقوم بإعادة نقل النص باتباع استراتيجيات مختلفة لإخفاء الفوارق الثقافية بين النص المصدر والنص الهدف، وتقليص الفجوة الثقافية بين النص الأصلي والترجمة.

ت. التشاؤم وكثرة الضحك

ن.ع. الله يبعد عنا شر هالضحك.

ت.إ. Que mala es esta risa (يا لهذه الضحكة السيئة)

هذا المثال لا يحوي مصطلحاً ثقافياً؛ وإنما يحوي أحد الاعتقادات الثقافية الأردنية، وهو أن الضحك الكثير يجلب سوء الطالع أو يتبع بسوء العواقب، لذلك يستعاذ بالله من كثرة الضحك، ولعل هذا الاعتقاد الاجتماعي مبني على أساس ديني لقوله - صلى الله عليه وسلم - "إياك وكثرة الضحك، فإنه يميت القلب، ويذهب بنور الوجه" (الهندي، ١٩٨٩، ص ٨٧٦) رواه أحمد وغيره، وصححه الألباني، ولقول الإمام الغزالي (١٨٦٢، ص ١٥٨): "كثرة الضحك تميت القلب، وتورث الضغينة في بعض الأحوال وتسقط المهابة والوقار"، ثم قال: "الضحك يدل على الغفلة عن الآخرة" مستنداً لقوله - صلى الله عليه وسلم -: "لو تعلمون ما أعلم لبكيتم كثيراً ولضحكتم قليلاً" (المقدسي، ٢٠٠٩، ص ٢٥٦)، رواه البخاري عن عائشة وأبي هريرة وأنس بن مالك رضي الله عنهم، وكذا رواه الإمام مسلم وغيره.

على سعيد الترجمة قام المترجم بترجمة هذا التعبير الأردني قائلاً "يا لهذه الضحكة السيئة"، مبيناً للقارئ الإسباني بأن هذه الضحكة هي ضحكة مكر وشماتة من قبل أحد شخوص الرواية، فكثرة الضحك في الثقافة الإسبانية شيء محمود وموصى به كعلاج لتخفيف الضغوط النفسية، وعلاج الاكتئاب، ورفع الثقة بالنفس، وطرد الخوف، هذا المعتقد الثقافي الأردني لم ينقل للقارئ الإسباني بالشكل الصحيح الذي أرادته مؤلفة الرواية، مرة أخرى تسبب جهل المترجم بثقافة النص المصدر إلى تضليل القارئ وحرمانه من نقل السياق الثقافي المراد في النص الأصلي، فالترجمة الحرفية قد تكون حلاً مناسباً في المثال السابق، لكن مع إقرانها بحاشية سفلية يوضح المترجم فيها هذا المعتقد الأردني.

ث. الجلوة

ن.ع. كان يحكي لي قصة الجلوة

ت.إ. Él me cuenta como se marcharon por la fuerza (كان يحكي لي كيف

غادروا مكان سكنهم قسراً)

الجلوة من العادات الأردنية العشائرية وهي من العادات المعمول بها حتى هذه اللحظة، وتعني ترحيل أهل الجاني وخمسته (أي حتى الجد الخامس) من المنطقة التي يسكنها إلى منطقة بعيدة عن أهل المجني عليه؛ وذلك للمحافظة على أرواح أهل الجاني وممتلكاتهم، وعدم وقوع المشاكل وخاصةً في الساعات الأولى من وقوع الجريمة، والتي تُسمى عند القبائل والعشائر (فورة الدم)، ويتم ذلك بتهدئة النفوس عند أهل المجني عليه، وتعدّ الجلوة عقوبة عشائرية ضد الجاني وخمسته، وتحديدًا في جرائم القتل العمد (عبادي، ٢٠٠٥)، ولكن حديثاً تم تضيق حدود الجلوة وفق القانون الأردني.

في الترجمة الإسبانية لم يتم نقل المعنى الثقافي لهذا المصطلح الأردني الخاص، وإنما تم ترجمة تعريف هذا المصطلح بـ "الترحيل بالقوة أو الإكبار"، من جانبه وفق المترجم بتقديمه ترجمة تفسيرية لهذا المصطلح الثقافي الخاص الذي لا يملك مقابلاً ثقافياً في الثقافة الإسبانية، لكن الترجمة التفسيرية للمعنى وإن نقلت المعنى المراد في النص الأصلي فإنها لم تنقل السياق الثقافي لهذه العادة الأردنية، لذا وجب على المترجم مرة أخرى إضافة حاشية سفلية يوضح بها هذه العادة الأردنية بكل تفاصيلها.

كما ذكرنا سابقاً فإن من واجبات المترجم أن يكون مطلعاً ثقافياً على الثقافة المصدر؛ لكي ينقل السياق الثقافي للنص الأصلي دون إخلال أو نقصان، وفي هذا المثال حرم المترجم القراء الإسبان من التعرف على هذه العادة العشائرية الراسخة في الثقافة الأردنية، وهنا نتحدث عما عرّفه علماء الترجمة بالمترجم الواعي ثقافياً لكل تفاصيل ثقافته الأم أولاً ولثقافة النص المصدر ثانياً ليتمكن من نقل النص الأصلي بكل دلالاته لقارئ الترجمة كما نقلت لقراء النص الأصلي.

ج. التطير

ن.ع.١. هذا عيد... عيد الله ... افرديها، يخرب بيتك شو يومة.

ت.إ. Es una fiesta ...una festividad de Dios...sonrie un poco...maldita

seas, bruja

(هذا عيد... عيد الله اضحكي قليلاً ... لعنك الله، أيتها الساحرة)

ن.ع.٢. غراب ينق بالخراب

ت.إ. eres un cuervo (أنت غراب)

نتحدث في المثاليين السابقين عن معتقد اجتماعي ثقافي في الثقافة الأردنية خاصة والعربية عامة وهو التطير، وهو اعتقاد بأن بعض الطيور أو الحيوانات، إذا شوهدت في وقت معين أو تصرفت بطريقة معينة، يمكن أن تكون علامة على أحداث جيدة أو سيئة ستحدث في المستقبل، وهذا الاعتقاد كان يعتمد بشكل كبير على الملاحظات اليومية لتصرفات الطيور، فكان العرب في الجاهلية يراقبون الطيور بدقة، ويعتقدون أن حركة الطيور واتجاه طيرانها تحمل دلالات معينة: إذا طارت الطيور باتجاه اليمين، كان يُعد ذلك فألاً حسناً، وإذا طارت باتجاه اليسار، كان يُعد ذلك فألاً سيئاً (بدوي، ٢٠٢١)، وبعض أنواع الطيور كانت لها دلالات خاصة، فظهورها أو صوتها قد يُفسر على أنه علامة إيجابية أو سلبية، فالغراب غالباً ما كان رمزاً للنحس والتشاؤم، والهدهد كان رمزاً للحكمة أو الأخبار الجيدة، أما البومة فكانت نذير شؤم بسبب صوتها الليلي.

في الإسلام، يُعدّ التطير من الممارسات المرفوضة والشركيّة، وقد نهى النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- عن التطير، وأكد على ضرورة التوكل على الله، والإيمان بالقضاء والقدر، إذ جاء في الحديث الشريف: " لا عدوى ولا طيرة، ويعجبني الفأل الصالح" (زغلول، ٢٠٠٤، ص ٢٧١)، رواه

أنس بن مالك - رضي الله عنه - صحيح البخاري؛ مما يشير إلى رفض الإسلام لمعتقدات التطير وتشجيعه على التفاؤل.

ففي المثال الأول تمت ترجمة البوم الى كلمة (bruja) بالإسبانية وتعني ساحرة، والمرأة الساحرة في الثقافة الإسبانية بعيدة كل البعد عن التشاؤم، إذ إن المعنى المقصود بالمرأة الساحرة باللغة الإسبانية هي " المرأة الشريرة التي تضرم الأذى للآخرين"، فلا علاقة للتشاؤم بالمصطلح الإسباني، وفي مثل هذه الحال؛ فإن الترجمة الحرفية لكلمة بوم مع إدراج حاشية توضيحية للدلالة الثقافية لهذا الطائر في الثقافة الأردنية قد يوصل المعنى المراد في النص الأصلي للقارئ الإسباني، وفي حال الاكتفاء بالترجمة الحرفية لكلمة البوم فإن الدلالة الثقافية لن تفهم من قبل القارئ الإسباني إذ إن البوم لديهم رمز للحكمة والمعرفة.

أما في المثال الثاني فقد نجح المترجم بنقل المعنى الثقافي للغراب؛ وذلك أنّ هذا الطائر على خلاف البوم يرمز للموت والشيطان والشر عموماً بسبب لونه الأسود القاتم وهو لون يرمز للموت في الثقافة العالمية بشكل عام.

٢ - الثقافة المادية

تعبّر الثقافة المادية عن هوية المجتمع وثقافته عن طريق الأدوات والأشياء التي يصنعها ويستخدمها، فالطعام من العناصر المهمة في الثقافة المادية لكل مجتمع، وتختلف الأطعمة والمأكولات من ثقافة إلى أخرى، وتعدّ المأكولات التقليدية جزءاً من التراث الثقافي الذي يعبر أيضاً عن الهوية الثقافية والتاريخية للشعوب.

أ. الكنافة والمشبك والزلابيا

ن.ع. الذين تعودوا على الكنافة النابلسية، المشبك، والزلابيا.

ت.إ. la almuchabbak y a la zalabia de Nablus, la Kunafa

zalabia

(الذين تعودوا على الكنافة النابلسية، والمشبك، والزلابيا)

في المثال أعلاه ثلاثة أنواع من الحلويات، وهي: الكنافة، والمشبك، والزلابية، هذه الحلويات في الأصل من فلسطين، ولكنها أصبحت شائعة في جميع بلاد الشام التي تشمل، الأردن، وسوريا، ولبنان، وفلسطين، وهي غير معروفة في الثقافة الإسبانية؛ ولهذا السبب اختار المترجم الكتابة الصوتية كإجراء للترجمة، هذا الإجراء مناسب كما ذكرنا سابقاً شرط تقديم تفاصيل كافية في الحاشية السفلية.

إن الحواشي التي قدمها المترجم هي حواشي عامة، وبذلك لن يتمكن القراء الإسبان من فهم المعنى الدقيق للحلويات الثلاثة المذكورة في المثال، وبدلاً من ذلك، كان ينبغي عليه أن يقدم المزيد من التفاصيل التي يمكن أن تساعد القارئ في فهم مكونات هذه الحلويات المكتوبة صوتياً بالحروف الإسبانية، فعلى سبيل المثال، الزلابية تشبه التشورو الإسباني من حيث المكونات والطعم، ولو أدرج المترجم التشورو في الحاشية السفلية أو استخدامه كمعادل ثقافي داخل النص، لكان قد مكن قارئ الترجمة من التعرف على هذه الحلويات الأردنية، وبهذه الطريقة سيقوم المترجم بسد الفجوة بين ثقافة اللغة المصدر وقراء اللغة الهدف.

ب. المنسف

ن.ع. منسف داخل، منسف طالع

ت.إ. comida va, comida viene (طعام داخل، طعام خارج)

أحد الإجراءات التي يمكن اتباعها في الترجمة الثقافية هو التعميم، ومع ذلك، فإن إجراء الترجمة هذا ليس عملياً دائماً، نظراً لأن بعض المصطلحات الثقافية تملك قيماً ثقافية محددة

ومميزة، والمنسف في المثال الحالي هو مثال على ذلك، فالمنسف طبق احتفالي، وتقليدي أردني معروف يتم تقديمه في المناسبات الاجتماعية والثقافية الأردنية، فهو رمز للهوية الأردنية، ويرمز للكرم والضيافة عند الأردنيين في تقديم هذا الطبق الفاخر للضيوف، وفي الرواية، يحظى أحد شخوص الرواية بتقدير كبير عندما يقدم له المنسف بشكل يومي.

قام المترجم عموماً بترجمة منسف إلى اللغة الإسبانية بـ (comida) والتي تعني طعام، وقد أدت هذه الترجمة العامة إلى قصور حقيقي في الترجمة، لا ينبغي لمترجم الرواية أن يفهم اللغة العربية كلغة النص المصدر فحسب، بل يجب عليه أيضاً فهم الثقافة الأردنية لنقل رسالة النص المصدر إلى اللغة الإسبانية بشكل صحيح، وفقاً لبنعبد العالي (٢٠٠٦، ص ١٧) "فمهمة المترجم وقيمه تتجلى في مدى قهره للصعوبات التي يطرحها تعدد اللغات، وتباين الثقافات... مهمته أن يقهر المسافة التي تفصل النص عن ترجمته، والأصل عن نسخته، وأن يحو اسمه ليسمح لكاتب النص الأصلي أن يتكلم بلغة أخرى دون أن يفقد هويته".

يحاول المترجم تدجين المنسف الأردني عندما اختار التعميم كإجراء للترجمة، وتكمن الخسارة في الترجمة الإسبانية في عدم إظهار الثقافة الاجتماعية الأردنية المتمثلة في أن الشخص المعني في الرواية يتم إكرامه ويقدم له أفضل الطعام، وهو رمز لأسلوب الحياة الفاخر الذي يحظى به أثناء أقامته في المستشفى، وهنا يؤكد ديكينز وهيرفي وهيقز (٢٠٠٢) أن تعميم الترجمة غير مقبول إذا كانت اللغة الهدف تقدم بدائل مناسبة، أو إذا كانت التفاصيل المحذوفة هامة في النص المصدر، ولكنها ليست ضمنية أو يتم تعويضها في سياق النص الهدف؛ ولذلك فإن ترجمة المنسف باستخدام الكتابة الصوتية مع إرفاق حاشية سفلية لتوضيح الدلالة الثقافية لهذا الطبق الوطني ينقل القيمة الاجتماعية للمنسف التي تحاول الكاتبة إيصالها إلى القارئ.

ث. الملبس والقضامة

ن.ع. يتركني صاحب المكتبة بجوار قطرميزات الملبس والقضامة

lo suele colocar junto a los tarros de almendras bañadas en azúcar y

de los garbanzos torraos. (إ.ت. الحمص المحمص)

والحمص المحمص)

هناك نوعان من الأطعمة المرتبطة بالثقافة في هذا المثال، وهما الملبس والقضامة، يتم تقديم الطعامين للأطفال وكذلك للكبار، الملبس حلوى أردنية، تقدّم عادة في المناسبات والتجمعات السعيدة؛ وهي مصنوعة من اللوز المغطى بالسكر الملون، أما القضامة: فهي حمص محمص ومملح يقدم للأطفال كوجبة خفيفة.

وفيما يتعلق بالترجمة، فقد اعتمد المترجم إجراءين، أحدهما الترجمة الوصفية لترجمة (ملبس)، والآخر هو المقابل الثقافي لترجمة (قضامة)، ولا ينصح بالترجمة الوصفية؛ لأنه يطيل النص ويعيق تدفقه، مما يؤثر على استيعابه وفهمه في اللغة الهدف، ففي حالة الملبس، يقدم المترجم ترجمة وصفية وهي وفقاً لنيومارك (١٩٨٨) أن يفسر المترجم معنى الكلمات الثقافية بلغته الخاصة في النص الهدف، لقد فشل المترجم في ترجمة هذه الحلوى الأردنية، لأن الثقافة الإسبانية لديها مقابل ثقافي لهذا النوع نفسه من الحلوى وهو Peladillas، والتي تم تعريفها في قاموس الأكاديمية الإسبانية (اللوز المغطى بطبقة من السكر)، وفي هذه الحالة الخاصة، يبدو أن المترجم لا يحظى بالدراية الكافية للثقافتين المعنيتين بهذه الدراسة، الأردنية وثقافته الأم-الإسبانية- على حد سواء، ولا ينبغي أن يتمتع المترجم بالكفاءة اللغوية في كلتا اللغتين فقط؛ بل يجب كذلك أن يتمتع بالكفاءة الثقافية التي توفر المعرفة اللازمة بثقافات اللغة المصدر واللغة الهدف.

وخلافاً لترجمته الخاطئة للملبس إلى الإسبانية في هذا المثال، فقد نجح المترجم في ترجمة

القضامة إلى garbanzos torraos وهو المقابل الثقافي الإسباني الدقيق للقضامة.

ث. الهريسة

ن.ع. الهريسة التي تصل محمضة من الشام

ت.إ. La harisa que llegaba agriada de Siria (الهريسة التي تصل فاسدة من سوريا)

الهريسة هي إحدى الحلويات الشعبية الأردنية التي تقدّم بشكل ملحوظ في أوقات البرد، وهي مصنوعة من السميد، واللبن، والزبدة، والقطر، وتزين باللوز أو الفول السوداني، بالنسبة لمثل هذا العنصر الثقافي، يمكن أن تكون الترجمة الصوتية إجراء مناسباً، والذي اعتمده المترجم في ترجمته الإسبانية، ومن أجل ضمان الحفاظ على المضامين الثقافية للهريسة، يوصى بتوفير معلومات إضافية من خلال الحواشي السفلية، وقد نجح المترجم عندما دعم كلمة هريسة بالحواشي إذ أوضح مكوناتها، والحواشي مفيدة جداً لشرح المعاني الخفية للمصطلحات الثقافية، ومع ذلك، ظهرت المشكلة عندما قام بتزويد نص اللغة الهدف بتفاصيل غير ذات صلة على الإطلاق أو خاطئة، وهذه التفاصيل لم تضلل القارئ وتطيل النص فقط، بل شوهدت النص الأصلي أيضاً عندما تم تقديم معلومات غير ذات صلة.

في حين أنّ الهريسة هي نوع من الحلويات في الأردن، إلا أنّها تشير إلى الصلصة الحارة في دول المغرب العربي مثل: المغرب، وتونس، والجزائر، ويجب أن يكون المترجم مخلصاً للنص الأصلي، وأن يتجنب فرض ثقافته الشخصية على قارئ النص الهدف، وله الحق في إضافة معلومات إضافية شرط أن تخدم النص الأصلي وقراء النص المترجم، والخطأ في محاولة الترجمة هنا هو أن المترجم نقل الرواية نفسها من الثقافة الأردنية إلى الثقافة المغربية.

ومن هنا، يجب على المترجم أن ينقل ما يعنيه أو يقصده المؤلف في النص الأصلي، وليس ما يريده هو أو يفكر فيه أو يحب أن ينقله، وفي المثال الحالي، يفرض المترجم معرفته الخاصة بالمصطلح العربي- الهريسة- على قرائه، ويجب أن يكون المترجم وفياً للنص الأصلي بقدر

الإمكان، وأن يحترم مؤلفه دون أن يقوم بأي إضافة من شأنها تشويه النص الأصلي (حديد، ٢٠١٣).

الخاتمة

تناولت هذه الدراسة التحديات التي تواجه مترجمي الأدب عند التعامل مع المصطلحات الثقافية الخاصة، وذلك بتحليل ترجمة رواية " دفاتر الطوفان" إلى الإسبانية، وسلطت هذه الدراسة الضوء على كيفية ترجمة هذه المصطلحات ومدى تأثيرها على نقل المعنى الثقافي والأدبي، واعتمدت الدراسة على منهج تحليلي نقدي، إذ تمت مقارنة النص الأصلي للرواية مع الترجمة الإسبانية، وركز التحليل على المصطلحات الثقافية التي تحمل دلالات خاصة في الثقافة الأردنية، وكيفية تعامل المترجم معها، لقد تم اختيار بعض المصطلحات الثقافية الاجتماعية (العادات والمعتقدات) والمصطلحات الثقافية المادية (الطعام)، وعدم وجود مقابل ثقافي مباشر لهذه المصطلحات في اللغة الهدف يضع المترجم أمام تحدٍ في نقل المعنى بدقة، والحفاظ على الطابع الثقافي الأصلي للمصطلح، مع ضمان أن يكون النص مفهوماً لدى القراء في اللغة الهدف لتجنب سوء الفهم أو التشويه، وقد استعرضت الدراسة الاستراتيجيات المختلفة التي استخدمها المترجم للتعامل مع المصطلحات الثقافية الخاصة، منها: استخدام الكتابة الصوتية للمصطلح الأردني الأصلي بأحرف إسبانية مع أو بدون شرح موجز في الحاشية السفلي، التعميم: إذ يتم استخدام المصطلح العام الذي يندرج تحته المصطلح الثقافي الخاص، وإغفال المصطلح الثقافي وحذفه في الترجمة الإسبانية، والمقابل التفسيري للمصطلح ضمن النص.

أظهرت الدراسة أنّ الترجمة الفعالة للمصطلحات الثقافية تتطلب توازناً بين الأمانة للنص الأصلي وسهولة الفهم لدى القراء، وتبين أن المترجمين الذين يمتلكون معرفة عميقة بالثقافتين

قادرون على تقديم ترجمات أكثر دقة وجاذبية، كما تتطلب ترجمة المصطلحات الثقافية الخاصة فهماً عميقاً للثقافتين واستراتيجيات متنوعة لضمان نقل المعنى والثقافة بشكل دقيق، وأثبتت الدراسة أن الجمع بين الكتابة الصوتية والحواشي السفلية التفسيرية هي من أنجع طرق ترجمة المصطلحات الثقافية الخاصة، وتساهم هذه الدراسة في توضيح أهمية الوعي الثقافي للمترجمين وأهمية تبني استراتيجيات مرنة ومبتكرة للتعامل مع المصطلحات الثقافية الخاصة.

المصادر والمراجع

- بدوي، ن. (٢٠٢١). التفاوض والتشاور. وكالة الصحافة العربية.
- بنعبد العالي، ع. (٢٠٠٦). في الترجمة. دار توبقال.
- حديد، ح. (٢٠١٣). أصول الترجمة، دراسات في فن الترجمة بأنواعها كافة (الترجمة الفورية والأدبية والإعلانية). دار الكتب العلمية.
- حفناوي، ب. (٢٠١٨). الترجمة الثقافية المقارنة: جسور التواصل ومعايير التفاعل. دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع.
- حنفي، ح. (٢٠٢١). من النقل إلى الإبداع: المجلد الأول النقل: النص: الترجمة- المصطلح- التعليق. مؤسسة هنداوي.
- زغلول، م. (٢٠٠٤). موسوعة أطراف الحديث النبوي الشريف. الجزء السابع. دار الكتب العلمية.
- شابيرو، ه. (٢٠١٨). نظرات في الثقافة، ترجمة محمد العريان. وكالة الصحافة العربية.
- شكر، ه. (٢٠٢٠). رحلة الكتب المشرقية وأثرها في الأندلس. مجلة دراسات في التاريخ والآثار، ٧٦، ٥٣٧-٥٧٨.

- الشيخ، س. (٢٠١٠). الثقافة والترجمة. دار الفارابي.
- الطبولي، ع. (٢٠١٦). ترجمة القصص الغربي. مجلة كلية الآداب، ٤٠، ٦٦-١٠١.
- عبادي، أ. (٢٠٠٥). عشائر الأردن: جولات ميدانية وتحليلات. الأهلية للنشر والتوزيع والطباعة.
- عبد المسيح، م. (٢٠٠٦). الثقافة القومية بين العالمية والعولمة. دار ميريت.
- الغزالي، م. (١٨٦٢). كتاب إحياء علوم الدين. المجلد الثالث. محمد شاهين.
- فان دايك، ت. (٢٠٢٣). الأيديولوجيا والخطاب : مقدمة متعددة التخصصات ترجمة سعيد بكار، لحسن بوتكلاي. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
- كنانة، ع. (٢٠١٦). الثقافة وتجلياتها: السطح والأعماق. مؤسسة الرحاب الحديثة.
- المقدسي، أ. (٢٠٠٩). صحاح الأحاديث فيما اتفق عليه أهل الحديث تحقيق أحمد الزين. الجزء السابع. دار الكتب العلمية.
- النجار، م. (٢٠٢٣). أهمية إيصال المضامين الثقافية في الترجمة. أدب الرافدين، ٥٣ (٩٣)، ٢٢٤-٢٣٥.
- الهندي، ع. (١٩٨٩). كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال. مؤسسة الرسالة.

المراجع الأجنبية

- Bell, R. (1991). Translation and translating. Longman.
- Dickins, J. Hervy, S. Higgins, I. (2002). Thinking Arabic translation: a course in translation method: Arabic to English. Routledge.
- Dictionary of the Royal Spanish Academy. (2024). Retrived from <https://dle.rae.es/peladilla>.
- Newmark, P. (1988). A textbook of translation. Prentice-Hall International.

Nida, E. & Taber, C. (1969). The Theory and practice of translation, vol. VII, Brill.

التعايش الحضري في الأندلس

وأثره في مراجعة الفكر اللغوي

أ. د. مليكة ناعيم

كلية اللغة العربية، جامعة القاضي عياض، مراكش

الهاتف ٠٠٢١٢٦٠٠٠٦٠٨٩٩

الإيميل: ma.naaim@uca.ac.ma

التقديم:

تميزت الأندلس منذ القدم بالتسامح الحضاري والانفتاح الثقافي واللغوي، مما كان له أثر في بحث اللغة ومنهج دراستها، ذلك أن تداخل الأجناس المختلفة ترتب عنه تأثير وتأثر بين اللغات، وإقبال على تعلمها، وهو ما جعل لغويي هذا القطر يؤمنون بأن اللغة لا يمكن أن تدرس دراسة علمية دقيقة، إذا اقتصر عليها الدارس وحدها، وإنما تتأتى الدراسة العلمية بالانفتاح على اللغات التي تشترك معها في الأصل والتي تتعايش معها في القطر، لذلك استند لغويو الأندلس سواء العبرانيون في دراسة لغتهم العبرية، أو العرب في دراسة لغتهم العربية على اللغات المتاحة في البيئة والتي تفاعلت مع اللغة موضوع الدراسة واشتركت معها في الأصل (اللغات العروبية)، لا سيما العربية والعبرية والسريانية والحبشية، مما كان له أثر في تميز منهجهم؛ إذ قام على المقارنة والمقابلة في المواضيع التي تقتضي ذلك، وركز على مراجعة آراء السلف وأحكامهم في ضوء ما أسفر عنه هذا المنهج المنفتح من آراء جديدة ومواقف رائدة، ممثلين بذلك نموذجاً للتسامح والتعايش مع الآخر دينياً ولغوياً وفكرياً.

وتسعى هذه الدراسة إلى الكشف عن أهمية هذا المنهج لدى العرب والعبرانيين وأثره الفكري اللغوي، من خلال نموذجين بارزين؛ أحدهما عربي أندلسي وهو أبو حيان الغرناطي (ت ٧٤٥هـ)، وثانيهما عبراني وهو ابن جناح القرطبي (القرن العاشر)، وبيان أهمية إحيائه في إعادة قراءة الفكر، وإرساء قيم التسامح والتعايش في العالم، وستوزع الدراسة على ثلاثة عناصر رئيسة:

الأول: الأندلس مركز للتعايش الحضري والتكوين العلمي.

الثاني: الانفتاح الثقافي وأثره في مراجعة الفكر اللغوي العربي.

الثالث: الانفتاح الثقافي وأثره في صناعة الفكر اللغوي العبري.

١. الأندلس مركز للتعايش الحضري والتكوين العلمي:

تميزت الأندلس بميزات رئيسة جعلتها مثلاً للسلام ومركزاً لصناعة العلوم ومراجعتها وتدقيقها؛ من أهمها التسامح الديني والتعايش الحضري بين أجناس مختلفة ولغات متعددة وثقافات متباينة، حتى قيل إن في الأندلس لغات الليل ولغة النهار؛ ذلك أن ثمة أقليات عدة تتعايش فتتواصل فيما بينها كل بلغته الأم، من مثل الأمازيغ، والعبرانيين، والروم... بجانب العرب، وكل يتكلم لغته ويتعايش مع الآخرين، لكن تبقى لغة الإدارة والشؤون الرسمية هي اللغة العربية، ونظراً لهذا السلم الحضري وهذا التسامح الديني حيث يتعايش الإسلام مع الديانات الأخرى لا سيما المسيحية واليهودية^١ النصرى واليهود^٢ إلى جانب المسلمين في مجتمع واحد يسوى فيه بينهم في جميع الحقوق والواجبات.. تقوم الكنائس والبيع إلى جانب المساجد^٣ (عنان، ١٩٩٧، ص ٦٥)، والتفاعل بين اللغات العروبية وغيرها، نبغ في هذا القطر علماء كان لهم اهتمام كبير باللغات المتفاعلة في البيئة؛ بل وانفتحوا على غيرها مما رأوا أهميته في دراسة لغتهم ومراجعة بعض القضايا في الفكر اللغوي، ومن ثم كانت الأندلس مهد النقد اللغوي الصريح للفكر اللغوي العربي، ولا سيما النقد النحوي، ففيها نشأ الزبيدي (ت ٣٧٩هـ) صاحب كتاب الاستدراك على سيبويه في كتاب الأبنية والزيادات^٤، الذي تجرأ على كتاب كان يعد قرآن النحو^٥، وكان يوصي من أراد الكلام حوله بالاستحياء^٦، فوجد في الأندلس من يتجرأ عليه ويفصح بالاستدراك عليه، وما تحمله الكلمة من احتمال السهو والسقط في الكتاب، في وقت متقدم وقريب من مرحلة تقديسه، يقول: "ولعل عاقلاً يتوهم أننا ادعينا مدانة سيبويه في علمه أو موازاته في نفاذه وفهمه بما زدنا عليه من الأبنية التي

١- التقت الاستشراق الإيطالي إلى أهميته فتصدى لتحقيقه ونشره والتقديم له باللغة الإيطالية على يد المستشرق أغناطيوس كويدي Agnazio Guidi (ت ١٩٣٥م) سنة ١٨٩٠.

٢- ينظر: النديم (أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحاق، ت ٣٨٠هـ): الفهرست، ضبطه وشرحه وعلق عليه وقدم له يوسف علي طویل، وضع فهارسه أحمد شمس الدين، ط١، بيروت، لبنان، ١٤١٦هـ / ١٩٩٦م، ص ٨١.

٣- يقول المبرد (ت ٢٨٠هـ): "ركبت البحر" تعظيماً له واستصعاباً". المصدر نفسه، ص ٨١.

أغفل ذكرها ولما دللنا عليه من تناقض قوله أو بمعارضتنا له في معانيه" (الزبيدي، ١٨٩٠، ص ٢)، فقد خطأ سيبويه واستدرك عليه وخالفه في الآراء، ومنبع هذه الجراءة في النقد والمراجعة عند الأندلسيين هو تشبثهم بالاجتهاد ونفي العصمة عن العلماء من دون تبخيسهم منجزاتهم ولا الإساءة إليهم، يقول الزبيدي: "والإحاطة على البشر ممتعة والعصمة عنهم مرتفعة" (١٨٩٠، ص: ٢)، وهو قول يؤسس لمشروعية النقد في كل النصوص بغض النظر عن أصحابها وهو قول كثر نظيره في مصنفات علماء النحو واللغة في هذا القطر من مثل ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) وابن رشد (ت ٥٩٥هـ) وأبي حيان (ت ٧٤٥هـ) وابن جناح العبراني (ت ١٠٥٠م).

وفي الأندلس نبغ ابن رشد الذي دعا إلى مراجعة كل العلوم العربية بالاختصار منها على الضروري وتطهيرها من كل زائد غير مفيد؛ فعنون بعض كتبه بالضروري الذي يفصح عن القصد: الضروري في صناعة النحو^١، والضروري في أصول الفقه^٢، والضروري في السياسة^٣، وفيها كلها نقد للفكر السائد ودعوة إلى التجديد عبر أسس جديدة، وأهم ما يركز عليه هو الإيجاز المفيد والاختصار على المفيد، والانتباه إلى حسن التنظيم وانسجام المتون وتماسك النصوص^٤، وهو ما يدعو إليه علم النص بفروعه في الدرس اللغوي المعاصر، ومن اطلع على كتابه الضروري في

١- ابن رشد (أبو الوليد): الضروري في صناعة النحو، تحقيق ودراسة منصور علي عبد السميع، وتقديم محمد إبراهيم عبادة، ط١، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م.

٢- الضروري في أصول الفقه او مختصر المستصفي، حققه محمد علال سينا، ط١، دار الغرب الإسلامي، بتونس، ١٩٩٤.

٣- الضروري في السياسة مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، نقله عن العبرية إلى العربية أحمد شحلان، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٨.

٤- وهذا ما يمكن ان يدرج ضمن نحو النص، فعلى الرغم من معالم منهجه لم تكن قد تقرر نظرياً بشكل واضح في التراث العربي، إلا أنهم أدركوا أهمية عناصره في الإيفهام، ولعل هذا ما جعل ابن رشد يركز في الضروري على إعادة التصنيف. ينظر: الضروري في صناعة النحو، ص ٥٩.

صناعة النحو سيرى إبداعه في إعادة ترتيب موضوعات النحو العربي ونقد أصوله مع الفصل بين نحو العلماء ونحو المتعلمين.

وفي الأندلس كانت الثورة الكبرى على النحو العربي والتمرد على ما سطرته البصرة والكوفة، عبر أحد أبرز أعلام النحو وهو ابن مضاء القرطبي (ت ٥٩٢هـ) من خلال كتابين مثيرين عنواناً وموضوعاً أحدهما المشرق في النحو، ولأسف ضاع ضمن ما ضاع من أعمال الرجل، والثاني هو كتاب الرد على النحاة^١، الذي يمثل نصاً منفتحاً قرئ قراءات عدة وأثار الشرق والغرب بجرأته وإقدامه في النقد والاقتراح، وثار ضد أهم عنصر في النحو العربي، وعليه قام الكتاب لسببويه، وهو نظرية العامل، ولم يدع إلى إغائه كما شاع وإنما حرص على ضبطه^٢، واقتراح تعديلاً للتعامل مع أصوله الأساس بخاصة العلل الثواني والثالث، وأظهر سخافة بعض المحاور وعدم جدوى الإبقاء عليها في النحو، تلكم جرأة اكتسبها ابن مضاء مما يتميز به المحيط من تشجيع على النقد، وتعايش لا بين الديانات واللغات فقط؛ بل أيضاً بين الآراء والمواقف.

وفي الأندلس عاش ابن حزم الذي تخصص في علم الأديان المقارن وقدم نقداً دقيقاً للكتاب المقدس، كما قدم تصوراً علمياً منفتحاً لمفهوم اللغة والعلاقة بين اللغات، وفند بقوة رأي كل من يقول بالتفاضل بينها ودحض حججه^٣، وأشار إشارات رائدة إلى فكرة الفصائل اللغوية والخصائص المشتركة بين اللغات السامية المتداولة في عصره وهي لغات الكتب الدينية الثلاثة دون أي تعصب للقومية أو للأيديولوجية، وهي العربية والعبرية والآرامية، فاحتكم إلى تاريخ الرسائل السماوية

١- كتاب الرد على النحاة، تحقيق شوقي ضيف، د. ط، القاهرة: دار المعارف، د. ت.

٢- ويؤكد موقفه هذا ما ذهب إليه حين قال: "أنا في هذا الباب [التنازع] لا أخالف النحويين إلا في أن أقول: علقت ولا أقول: أعملت"، ابن مضاء: كتاب الرد على النحاة، ص ١٩-٢٠ (المقدمة) ومحمد سليمان ياقوت: النحو العربي: تاريخه، أعلامه، نصوصه، مصادره، ص ٧٨.

٣- يعلل موقفه بقوله: "لأن وجوه الفضل معروفة، وإنما هي بعمل أو اختصاص ولا عمل للغة؛ ولا جاء نص في تفضيل لغة على لغة"، الإحكام، ط٢، بيروت، لبنان: دار الجيل، 1987م، ٣٤/١.

ليجعل الآرامية لغة أمماً لكل من العربية والعبرية^١، وهي الفكرة التي صارت متجاوزة في الدراسات اللغوية التأصيلية التي تفصل بين حياة اللغة وحياة الكتب المقدسة المنزلة بها، وهي مسألة صحيحة وفصل معقول واحتكمت في تحديد الأصول إلى الخصائص المشتركة وتاريخ اللغات^٢، لكن ما يهم هو ذلك الالتفات الرائد والمتقدم زمنياً إلى الفكرة التي أسندها خطأ بعض المؤرخين إلى القرن ١٨ وخاصة مع اكتشاف وليام جونز للغة السنسكريتية حوالي ١٧٨٦، وإلغاء عنصر التفاضل والتمايز القيمي بين اللغات، فهي كلها أداة للتواصل، وكل من لا يفهم لغة كما قال ينظر إليها على أنها مجرد نقيق الضفادع (ابن حزم، ١٩٨٧، ص ٣٤)، فالمشكل في مستوى المعرفة اللغوية وليس في اللغة التي هي مجرد نظام وأداة للتواصل.

لم تكن الأندلس لتحتضن هذا النبوغ الفكري المتقدم والسابق لأوانه كما قال سيدني جلازر (Glazer, 1942, P : 106)، لولا ما منحته البيئة لهؤلاء من الحرية؛ حرية التدين، وحرية التحدث، وحرية التعبير، ولولا ما لمسوا في أهلها ومسؤوليها من حب التعايش والتسامح وتقبل الرأي والرأي الآخر، فكانت بالفعل رمزاً للحوار الحضري والتفاعل الثقافي والتسامح الديني، ومن ثم كانت أيضاً المهد الأول للنظريات العلمية الدقيقة، مثل المنهج المقارن للغات والمنهج التقابلي، وعلم النص، وعلم الأديان المقارن، وغيرها، فإلقدام لم يعنوا بالمسائل النظرية، لكنهم وظفوا أسسها بشكل دقيق وعليها اعتمدت الدراسات الحديثة في صياغة النظريات وبناء المناهج ونقد العلوم.

١- "السرانية أصل للعربية وللعبرانية معاً؛ والمستفيض أن أول من تكلم بهذه العربية إسماعيل عليه السلام فهي لغة ولده، والعبرانية لغة إسحاق ولغة ولده، والسرانية بلا شك هي لغة إبراهيم صلى الله عليه وعلى نبينا وسلم بنقل الاستقاضة الموجبة لصحة العلم، فالسرانية أصل لهما"، ابن حزم: الإحكام، مج ١، ٣٤/١.

٢- بناءً على المقارنة بين اللغات السامية في ضوء العناصر المشتركة واستحضار أهمية الموطن الأصلي في المحافظة عليها قال معظم الباحثين إن العربية هي الأقرب إلى اللغة السامية الأم، قال بذلك معظم العرب من مثل الدكتور أحمد شحلان ومحمد بهجت القبسي وعلي فهمي خشيم وطه باقر من العرب ومن المستشرقين نذكر على سبيل المثال: إسرائيل ولفنسون وكارل بروكلمان، والموقف لم يحسم وقد أثر في مساره ظهور اللغة الأوجاريتية.

ليس الهدف هنا مناقشة فكرة السبق والريادة فهذا ليس محور المداخلة، وإنما الهدف أن نبيرز كيف يمكن للحضارة عندما تقوم على أسس صحيحة أساسها تقبل الآخر وخصوصياته والتحاور معه، أن تتيح للذهن الاشتغال بشكل معتدل ومحاييد وعلمي، فما كان لليهود الأندلس وأمازيغيها ومسيحييها أن يبدعوا في العلوم داخل بيئة إسلامية عربية - على الرغم مما يقال من أن بعض اليهود تعرضوا لبعض الاضطهاد نظرا لظروف ما- وأن يلتفتوا إلى عناصر ومساائل دقيقة، لولا ما ذكرت من القيم.

وهنا يبدو أن إحياء النموذج الأندلسي هو الحل الأمثل لتجاوز المشكلات التي يتخبط فيها العالم الآن، وما انتهى إليه من صراعات وهمية بين اتجاهات فكرية، وبين شعوب وبين مناهج وغيرها دون جدوى، فأساس السلم والسلام في التعايش والتسامح وتقبل الآخر بثقافته ولغته وخصوصياته، وهذا ربما ما جعل التميز للأندلس بشكل عام كما ذكرنا، لكن لأبي حيان الأمازيغي النفزاوي¹ خادم اللغات والثقافات من جهة ولابن جناح العبري النحوي المنفتح من جهة ثانية، بشكل واضح ومتميز ومبهر للآخر²، فما مظهر هذه الفردة وهذا التميز؟

١- لمن أراد أن يطلع على مصنفات أبي حيان وخصوصيات تجربته ينظر مصادر ترجمته، ومنها: صلاح الدين الصفدي: الوافي بالوفيات، باعتناء س. ديدرينغ، د.ط، فيسبادن: دار النشر فرانز شتايز. بيروت: دار صادر، ١٣٣٩هـ/١٩٧٠م، ص٢٦٧-٢٨٣ ونكت الهميان في نكت العميان، د.ط، مصر: المطبعة المصرية، ١٣٢٩هـ/١٩١١م، ص٢٨٠-٢٨٦، وتاج الدين السبكي ت٧٢٧-٧٧١هـ، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، د.ط، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د. ت، ٢٧٦/٩-٣٠٧، وشهاب الدين العسقلاني: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، د.ط، بيروت: دار الجيل، د. ت، ٣٠٢/٤-٣١٠.

٢- الحاخام أبو الوليد مروان بن جناح القرطبي أو يونا بن جناح (حوالي 1050 م) هو حبر وطبيب ولغوي ومؤلف يهودي أندلسي، كتب جميع مؤلفاته باللغة العربية، ومن أبرزها: المستلحق: وهو نقد وتنقيح وتوسعة لأعمال سلفه يحيى بن حيوج الفاسي. والتقريب والتسهيل: وضعه للمبتدئين في اللغة العبرية، وكتاب التسوية، وكتاب التنقيح، ويحتوي على قسمين: الأول: كتاب اللمع، وفيه جمع قواعد اللغة العبرية، والثاني: كتاب الأصول، وهو معجم لمفردات الكتاب المقدس العبري. وكتاب التشوير: وهو آخر ما كتب، وقد فُقد أغلبه. مروان بن جناح - المعرفة(marefa.org)

٢- الانفتاح الثقافي لأبي حيان الغرناطي وأثره في مراجعة الفكر اللغوي العربي

نشأ أبو حيان في نهاية القرن السابع والنصف الأول من القرن الثامن الهجريين في الأندلس، وفيها تلقى تكوينه العلمي؛ وهو أمازيغي من قبيلة نفزة، لكن سرعان ما نبغ في اللغة العربية وفي علومها حتى صار المرجع فيها وفي علومها من نحو وصرف ومعجم وغريب وتفسير، وغيرها، والكتابة في هذه العلوم والانشغال بها ليسا مجالي التميز فقد قال ابن خلدون: "من الغريب الواقع أن حَمَلَة العلم في الملة الإسلامية أكثرهم العجم لا من العلوم الشرعية ولا من العلوم العقلية إلا في القليل النادر، وإن كان منهم العربي في نسبه فهو أعجمي في لغته ومرباه ومشيخته مع أن الملة عربية وصاحب شريعته عربي" (١٩٨١، ٧٤٧)، لكن التميز والفرادة يتمثلان في طبيعة المنهج وخصوصيات الزاد اللغوي والانفتاح الفكري، وتفاعل تلك العناصر كلها في أعماله اللغوية، فكيف ذلك؟

يبدو في كتب أبي حيان أن مساره في التأليف عرف تطوراً في المنهج والمادة المعرفية وأسسها، ومن ثم نجده في كتبه المتأخرة مثل منهج السالك في الكلام على ألفية ابن مالك، وتفسير البحر المحيط يتراجع عن كثير مما قاله في غيرها من الكتب السابقة مع التصريح بالأمر، وهذا التحول في المواقف لا يمكن أن يكون دون سبب؛ وإنما واكب حياته وتكوينه المعرفي، ذلك أن أبا حيان بعد أن برع في اللغة العربية وعلومها وتعلم بعض اللغات المتداولة في بيئته مثل العبرية، وإن لم يصرح بذلك أحد مترجميه لكن في كتابه تفسير البحر المحيط بعض ما يفهم منه انفتاحه عليها وعلى ثقافة أهلها وعاداتهم، أقول: بعد هذا انفتح على كثير من اللغات ذات العلاقة باللغة العربية، لا سيما ما كان يسمى حينئذ باللغات الشرقية مثل التركية والفارسية والبشمورية (لغة من لغات الأقباط) والحبشية، وتعلم تلك اللغات إلى حد صار يضاها فيها متكلميها الخالص، أو يتجاوزهم وفق ما صرح به في مقدمة تفسيره، وكتب في تلك اللغات؛ معجمها وصرفها ونحوها في

ضوء المنهج العربي وباللغة العربية^١، فجعل العربية حجة عليها، ثم استثمر ما استفاد منها في مراجعة تصوره للفكر اللغوي العربي، بخاصة النحو، فجعل تلك اللغات حجة للمراجعة، وهذا ما جعل سيدني جلازر يرى مشروع أبي حيان تمرداً على النمط الفكري العربي في زمنه وبيئته.

لقد أقر أبو حيان بأنه استفاد من انفتاحه على اللغات المختلفة، يقول أبو حيان: "فمن اطلع على لغات أخرى... رأى من اختلاف تراكيبيها أو قوانينها مع اتحاد المدلول عجائب وغرائب في المفردات والمركبات" (د.ت، ١٦٧/٧)، يظهر هذا النص مدى انفتاح أبي حيان على الثقافات واللغات، ومدى إعجابه بما أوحى له به من معطيات سواء في معجمها أو قضاياها التركيبية، واستفاد ذلك، فضلاً عن المكنة اللغوية، من ذلك المنهج المقارن الذي تبناه في معالجة قضاياها، فهو في معالجته للغة التركية- وهو المصنف الوحيد الموجود بين مصنفاته في اللغات غير العربية- يستحضر لهجاتها المختلفة في شكل مقارن، يظهر طبيعة تطور هذه اللغة ومظاهره الذي لا يعدو مثل غيره من اللغات بعض التطور في الجرس أو طريقة الأداء اللغوي وهو نفسه ما نجده مثلاً بين اللهجات العربية، بل بين لهجات البلد العربي الواحد، وبجانب اللهجات يقارن بينها وبين اللغات التي تعايشت معها لظرف ما مثل الفارسية والعربية، فيظهر طبيعة التأثير والتأثر ومظاهره، سواء في المعجم أو في النحو أو الصرف أو الأصوات... هذا كله أهل أبا حيان ليدرك المشترك بين هذه اللغات ويميز خصوصيات كل لغة، وأن يجيب عن أسئلة عريقة تتعلق بمظاهر تطور اللغات وعوامله، فكيف استثمر تلك العجائب والغرائب في مراجعة الفكر اللغوي العربي؟

لم يكن أبو حيان في علاقته باللغة العربية مجرد نحوي يصوغ القواعد ويوضحها باستخدام الشواهد، فهذه مسألة صارت متجاوزة في مرحلته حيث ألف في علوم اللغة العربية الكثير من

١- مما ألفه في اللغات غير العربية وباللغة العربية: الإدراك للسان الأترک، والأفعال في لغة الترك، والمخبور في لسان الیخمور" و" منطق الخرس في لسان الفرس وجلاء الغبش في لسان الحبش".

المصنفات، وبلغ النحو أوجه من النضج، ولكنه كان ناقداً نحوياً مسلحاً بأسس معرفية جديدة على عصره وأهمها المقارنات اللغوية والمقابلات في حل المشكلات وفهم اللغات، ومن ثم نصب نفسه ناقداً نحوياً يراجع آراء من سبقه من النحويين دون تعصب للمدارس ولا مجاملة للشيخ والأعلام، فقد انتقد سيبويه في مواطن وانتصر له في أخرى، وانتقد الفراء في مواطن، ومجده في أخرى وفق توجهه، ووجه نقداً لاذعاً لشيخه ابن مالك في منهج السالك على ألفية ابن مالك إلى درجة شبهه فيها بالبعث فقال: "نحن في عصر بعثه يستنصر وحماه يستحجر اللهم غفراً" (أبو حيان، ١٩٤٧، ص ٢)، ويقصد بذلك ألفية ابن مالك، وجعل كتابه تسهيل الفوائد في مقدمة تفسيره البحر المحيط أهم مصدر نحوي يعتمد عليه المفسر بعد كتاب سيبويه.

وقد اتخذ جلازر هذه الجرأة من أبي حيان بمثابة ثورة وتمرد على نمط البحث العلمي المعتاد في الشرق والذي كان يقوم على ثقافة الشيخ والمريد، وما تعنيه من التبعد للشيخ وعدم التجرد على نقدهم (Glazer, 1942, P : 106)، ولم يكن نقد أبي حيان يقوم كما يرى جلازر على التمرد على المبادئ والقيم، وإنما هو تجديد للتصور وفق رؤية نقدية منفتحة يراها جلازر نفسه سابقة لأوانها، ومستحضرة لمصلحة المتلقي، فكان يركز على تخلص النحو من كل ما لا يجدي نفعاً، وإعادة النظر في ترتيب مواده، ومراجعة بعض الأحكام الناتجة عن عدم التأصيل لبعض الكلمات، من ذلك تكلف النحويين الأصول العربية لبعض الكلمات الدخيلة إلى العربية من شقيقتها ومنه إلحاق الكاف بالمنسوب في قولهم "هندي وهندي" الذي اضطربت آراء النحاة حوله واختلفت لندرة شواهد في العربية، وحاول الغرناطي الفصل في الخلاف برد هذه الصيغة إلى أصلها الحبشي، يقول: "فأما قولهم هندي وهندي وهو المنسوب إلى الهند (...). فخرجه أصحابنا على أن الكاف ليست زائدة لأنه لم تثبت زيادتها في موضع من المواضع فيحمل هذا عليه وإنما هو من باب سبط وسبطر والذي أخرجه عليه أن من تكلم بهذا من العرب إن كان تكلم به فإنما سرى إليه

من لغة الحبش لقرب العرب من الحبش ودخول كثير من لغة بعضهم في لغة بعض، والحبشة إذا نسبت ألحقت آخر ما تنسب إليه كافاً مكسورة مشوبة بعدها ياء يقولون في النسب إلى قندي قندي... (أبو حيان، د.ت، ١٦٢/٤-١٦٣)، لم يكن رد أبي حيان على النحويين من باب المواقف العقديّة أو التمرد على حد قول جلازر، وإنما نابع من دراية الرجل باللغات وتأصيله للكلمات، واحتكامه إلى القواعد العامة، وكذا ما تعلمه من اللغات من رفض التكلف في اللغة سواء في معالجة مفرداتها أو في دراسة تراكيبها.

واعترض على أصول النحو المتوارثة في التراث النحوي العربي، بخاصة ما يتعلق بالمبالغة في العلل غير المجدية^١ والإسراف في الأقيسة، ودعا في المقابل إلى التركيز على الوصف انطلاقاً من الاستعمال، متأثراً في موقفه هذا بثقافته الموسوعية وانفتاحه على اللغات والأنحاء المختلفة الذي أفاده بأن الأنحاء "لا يدخلها شيء من الأقيسة وإنما يقال من ذلك ما قاله أهل ذلك اللسان" (أبو حيان، ١٩٤٧، ص ٢٣٠-٢٣١).

وبهذا التنصيص على الوصف والإيجاز والاعتماد في بناء أنحاء اللغات على السماع، تمكن أبو حيان من إرساء أسس نحو عربي يمثل النموذج الأمثل الذي يمكن أن نصوغ في ضوءه أنحاء اللغات الأخرى، ويستحق أن يسمى الإطار العام للنظام النحوي العالمي، ليس بالشكل الذي صاغه به تشومسكي، وإنما وفق ظروف المرحلة وخصوصيات اللغات التي اطلع عليها ودرسها، فتوجه في نقده أساساً إلى الأصول المعتمدة في بناء الأنحاء، والأخطاء الناتجة عن عدم التأصيل للكلمات في لغاتها الأصل، وأعاد النظر في الترتيب بالانطلاق من الأصوات إلى الصرف فالتركيب، وليس كما هو معتاد في النحو العربي حيث يؤخر الصوت عن الصرف وهذا عن

١- من ذلك قوله: "والنحويون مولعون بكثرة التعليل ولو كانوا يضعون مكان التعليل أحكاماً نحوية مسندة للسمع الصحيح لكان أجدي وأنفع"، أبو حيان: منهج السالك، ص ٢٣٠.

التركيب، وأما في أنحاء اللغات غير العربية فكان يقدم لذلك وفق ما ورد في الإدراك بالمعجم ثنائي اللغة تركيبي/ عربي مثلاً، وهذا يظهر استحضار طبيعة المتلقي في وضع النحو، كما يظهر الحرص على جمالية النحو ويرد به على من يجعله مادة جامدة وجافة، فنقده لم يكن يتصل بالأصول والقواعد فقط؛ بل ما يتعلق باللغة في عناصرها المختلفة الألفاظ والعبارات والتركيب، وهكذا جعل أبو حيان اللغات حجة أساس في النقد دون تعصب ولا تمييز قيمي بينها.

الثالث: الانفتاح الثقافي وأثره في صناعة الفكر اللغوي لابن جناح العبري

عاش ابن جناح في قرطبة بالأندلس نهاية القرن العاشر والنصف الأول من القرن الحادي عشر، وفيها تعلم العربية ودرس علومها ثم شرع في صناعة علوم اللغة العبرية في ضوءها من معجم ونحو بأقسامه الثلاثة¹، قد يبدو موقف ابن جناح من العيش في الأندلس مضطرباً؛ إذ يشكو من الظروف أحياناً، ويظهر الاستياء من القهر والاستقرار القسري أحياناً أخرى، لكنه في مواضع عدة يوضح كيف استفاد من هذه البيئة مسائل كثيرة في فهم لغته الأم ومعالجتها عبر اللغة العربية وبمناهج لغويها، ويبدو أن ابن جناح قرأ قراءة تدبر وتمعن معظم أمات التراث اللغوي العربي من معاجم وكتب النحو: كتاب سيبويه، واللمع لابن جني، وغيرها كثير، فاستفاد منها جميعها في بناء معجم الكتاب المقدس وصناعة نحوه باللغة العربية وبمناهج اللغويين العرب، لكن بالحرف العبري، ذلك أن الحرف عند العبرانيين مقدس، وهنا يثور السؤال: من القارئ المستهدف بهذا الكتاب؟ طبعا قد يكون المقصود فقط هو القارئ العبراني المقيم بالأراضي العربية سواء في الغرب الإسلامي أو في العراق وغيرها، ذلك أن هذه الفترة لم تكن فيها العبرانية لغة التداول الرسمي لليهود نظراً لما تعرضوا له من وقت السبي وما بعده من اضطهاد وشتات نتج عنه ضياع لغتهم من التداول إلا في أماكن العبادات.

١- جمعها في كتاب سماه التتقيح، وجعله في قسمين؛ قسم الأصول جعله للمعجم، وقسم اللمع جعله للنحو.

وبجانب اللغة العربية التي يظهر من طبيعتها أنه يتقنها، استثمر المنهج العربي في صناعته، ذلك أن من يقرأ كتابه اللع يحس أنه يقرأ كتاب نحو العربية بنماذج وشواهد عبرية وأحياناً عربية أيضاً، لقد سار على نهج اللع لابن جني، واستفاد كثيراً من كتاب سيبويه سواء في المصطلح، وإن لم ينضج في الكتاب بالشكل الكبير فهو كتاب يؤسس وليس كتاب تنظير ومعالجة، أو في القضايا، أو في صياغة القواعد، ولم يكتف بهذا، بل إنه- وهنا يتضح أثر البيئة بقوة في أعماله- لا يجد أي حرج في الاستشهاد بالشاهد العربي للقاعدة العبرانية، كما أنه يصرح في مواضع عدة من الكتاب بأن الشاهد العربي أقرب إلى فهم العبرانيين من الشاهد العبراني، فيتخذ منطلقاً لتيسير فهم العبارات العبرانية وضبط قواعدها^١، ولا يمكن ليهودي متشبهت بأصوله ولغته وديانته أن يصرح بهذه الآراء لولا ما وجدته في هذه البيئة العربية من تعايش حضري وتفاعل ثقافي وتسامح ديني؛ بل إننا نجده يقف في وجه المتعصبين من أحبار اليهود الراضين للغة العربية، ويفند دعواهم بتأكيد أهمية اللغة العربية في فهم النص الديني اليهودي وحل مشكلاته وفك مستغلقاته.

استفاد ابن جناح من اللغة العربية في تجاوز مشكلات نحوية، مثل: اجتماع أداتي استفهام واحدة في التركيب، نحو قوله: "האף תספה"، هو كقول العرب "أهل كان كذا وكذا"، فيجمعون بين حرفين للاستفهام وهما الألف وهل" (ابن جناح، ٢٠٢١، ٢/٦٦٥).

كما اعتمد على المعجم العربي في فك بعض مستغلقات المعجم العربي: ومن أمثله الواضحة كلمة "אנך" [أنخ] التي وظفت في الكتاب المقدس مرات يسيرة، فأثارت مشكلة كبيرة في التراث العبري اللغوي لكون السياق لا يناسب المعنى المتداول في العبرية المتأخرة، وقد كتب عنها أحد

١- يقول: "وإنما عبرت لك عن هذا المعنى بلفظ عربي ليكون أسبق إلى فهمك فامتثل ذلك في اللفظ العبراني تجده كذلك". ابن جناح، المستلحق، ص ١٣.

المستشرقين مقالاً تتبّع مشكلاتها في المعاجم العبرية^١، وتمكن ابن جناح من إيجاد مخرج للمشكل بالانفتاح على المعجم العربي؛ إذ وجدها مجانسة لكلمة الآتك العبرية التي تعني القصدير، يقول: "الألف والنون والكاف **אנכי** لغة في **אני** [أيضاً] أي أنا: **על חומת אנך** (هو الرصاص) وتقول له العرب الآتك بمد الهمزة وضم النون... ويقول أيضاً **וביזו אנך** إنما هو الرصاص الذي يقدر به البناء البنيان...". (ابن جناح، ١٩٦٩، ص ٥٩-٥٨)؛ فمرجع ابن جناح في تحديد هذه المادة التي وظفت في التوراة ثلاث مرات على ما أكدت بعض الدراسات هو المعاجم العبرية. واستفاد من اللغة العبرية أيضاً في ضبط بناء بعض الكلمات العبرية المستغلة: فمن الكلمات العبرية المشكلة **האזניח**: حيث يتوالى صوت الألف وصوت الهاء الحليان في أول الكلمة مما أثار مشكلة، لأن الهاء هنا حرف أصلي في الكلمة وليس علامة للتعريف، ولا يقبل تواليهما في العبرية، وقد تمكن ابن جناح عن طريق معرفته الدقيقة باللغة العبرية وضبطه لأصولها وخصائص معجمها الاهتمام إلى أن هذا البناء لم يكن أصلياً؛ وإنما محدث عبر ما وقع في الكلمة في البداية من إبدال الهاء من الألف أولاً ثم الجمع بعد ذلك بين الكلمتين (الأصل والفرع) في كلمة واحدة بمقارنة الكلمة بنظيرتها إهراق في اللغة العبرية (ابن جناح، ١٩٦٩، ص ٢٠٠)، وهنا تبين كيف ساهم الانفتاح اللغوي وما أسس حوله في إيجاد تفسير لغوي لهذه المادة التي تبدو شاذة في المعجم العبري.

ومن هذا يتضح كيف أثرت البيئة في بناء فكر هذا الرجل، فعلى الرغم من الخلاف العقدي والصراع القومي، فقد استطاع التعايش الحضري الذي تميزت به الأندلس أن يجعل منه مفكراً لغوياً منفتحاً على الثقافات لا سيما الآرامية والعربية، ومتجاوزاً لمقتضيات الهوية والانتماء، متحدياً

١ . Rav Yitzchak Etshalom : Tanakh, The Prophecies of Amos: The Visions – Vision

1. 2022/11/#3 (7:7-9): The Anakh (2) | Yeshivat Har Etzion

المعتصبيين من الأبحار ممن سماهم المتشدقين والمتفهيقين، فجعل اللغة العربية حجة على العبرية وطريقاً إلى معالجاتها، وهو ما لم يكن ليقل به لولا حياته في الأندلس وما تميزت به.

الخاتمة

نخلص من هذا البحث إلى أن التعايش الحضري في الأندلس كان عاملاً مميزاً وفاعلاً في بناء الفكر اللغوي القائم على الانفتاح الثقافي والنقد البناء وبناء العلوم على أسس دقيقة وموضوعية.

استفاد علماء اللغة الأندلسيين على اختلاف دياناتهم وثقافتهم ولغاتهم مما تميزت به الأندلس، فانفتحوا على اللغات المختلفة المتفاعلة في البيئة، واستفادوا منها في مراجعة بعض العلوم اللغوية في ضوء ما استفادوا منها من السمات والخصائص.

جمع أبو حيان في تصوره بين إعادة قراءة التراث اللغوي العربي في ضوء أسس جديدة لا سيما المقارنات اللغوية والمقابلات والوصف والتخفيف من العلل وتقديم السماع على القياس، وبين بناء أنحاء لغات غير العربية تعلمها من بيئاتها وعالجها بالعربية وفي ضوء المنهج الذي تبناه في مراجعة علوم العربية فكان بذلك مجدداً ومتجاوزاً لإمكانات عصره، لذلك وصفه جلازر بالطفرة غير المنتظرة من نحوي عربي في عصره، لقد جعل العربية حجة ومرجعاً لوضع أنحاء اللغات المختلفة ومعاجمها كما جعل تلك اللغات حجة على آراء النحويين العرب ومناهجهم فاتخذها مرجعاً للمراجعة والنقد، فبيّن من خلاله موقفه المحايد والموضوعي من اللغات ورفضه للتفاضل بينها.

استفاد ابن جناح من نشأته في الأندلس، إذ تمكن من اللغات لا سيما السريانية والعربية، واستثمرهما في بناء نحو الكتاب المقدس بناء جديداً أساسه الوصف والمقارنة والانفتاح على اللغات المتفاعلة والحاضرة في الكتاب المقدس؛ بخاصة اللغة العربية فجعلها حجة على لغته العبرية على

الرغم من الموقف اليهودي الراض لهذه الفكرة، فكان بذلك من أوائل النحويين العبريين المؤسسين للنحو الوصفي المقارن.

وأثبتت الدراسة أن التعايش الحضري والتلاقح الثقافي والانفتاح على اللغات أساس بناء العلوم وإصلاح المناهج ونقد التراث نقداً علمياً دقيقاً.

المصادر والمراجع

- ابن حجر العسقلاني: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، د.ط، بيروت: دار الجيل، د. ت.
- ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، حققه وراجعته لجنة من العلماء، ط ٢، بيروت، لبنان: دار الجيل، ١٤٠٧هـ/1987م، الجزء الأول.
- ابن رشد، أبو الوليد، الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفي، حققه محمد علال سيناصر، صدر في طبعته الأولى عن دار الغرب الإسلامي، بتونس، ١٩٩٤.
- ابن رشد، أبو الوليد، الضروري في السياسة مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، نقله عن العبرية إلى العربية أحمد شحلان، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٨.
- ابن رشد، أبو الوليد، الضروري في صناعة النحو، تحقيق ودراسة منصور علي عبد السميع، وتقديم محمد إبراهيم عبادة، ط ١، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م.
- الزبيدي: الاستدراك على كتاب سيبويه في كتاب الأبنية والزيادات، طبع باعتناء أغناطيوس كويدي Agnazio Guidi، روما، ١٨٩٠.
- السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، د.ط، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د. ت.

- الصفدي: كتاب الوافي بالوفيات، باعتناء س. ديدرينغ، د.ط، فيسبادن: دار النشر فرانز شتايز. بيروت: دار صادر، ١٣٣٩هـ.
- الصفدي: نكت الهميان في نكت العميان، د.ط، مصر: المطبعة المصرية، ١٣٢٩هـ/١٩١١م
- عنان، محمد عبد الله: دولة الإسلام في الأندلس، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ، ١٩٩٧م، الجزء الأول.
- الغرناطي، أبو حيان، محمد بن يوسف، تفسير البحر المحيط، وبهامشه تفسيران جليلان لأبي حيان، دون طبعة، الرياض، المملكة العربية السعودية: مكتبة مطابع النصر الحديثة، د.ت.
- الغرناطي، أبو حيان، كتاب الإدراك للسان الأتراك، ١٩٣٠م، اهتم بتصحيحه جعفر أوغلي حمد، د. ط، إسلامبول: مطبعة الأوقاف.
- الغرناطي، أبو حيان: منهج السالك في الكلام على ألفية ابن مالك، تحقيق سيدني جلازر، نيوهافن، ١٩٤٧.
- النديم (أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحاق المتوفى سنة ٣٨٠هـ): الفهرست، ضبطه وشرحه وعلق عليه وقدم له يوسف علي طويل، وضع فهارسه أحمد شمس الدين، ط١، بيروت، لبنان، ١٤١٦هـ / ١٩٩٦م.
- Glazer (Sidney) : A Noteworthy passage from an Arab grammatical text, in : (journal of the American Oriental society,1942, éditor zellig S. Harris, Associate éditord Murray B. Emeneau. George A. Kennedy, Volume 62, , pp 106-108.
- **Rav Yitzchak Etshalom : Tanakh**, The Prophecies of Amos: The Visions - Vision #3 (7:7-9): The Anakh (2) | Yeshivat Har Etzion, 1/11/2022.

أثر وسائل التواصل الاجتماعي في اتجاهات طلبة كلية العلوم التربوية

في جامعة الطفيلة التقنية

أ. د. نايل محمد الحجايا

جامعة الطفيلة التقنية

الملخص

استهدفت هذه الدراسة التعرف إلى أثر وسائل التواصل الاجتماعي، في اتجاهات طلبة كلية العلوم التربوية، واستخدمت الدراسة- لتحقيق أهدافها والإجابة عن أسئلتها- المنهج الوصفي التحليلي، قام الباحث بإعداد استبيان بصورة إلكترونية يتكون من ٢١ فقرة، وللتحقق من كفاءة المقياس تم التأكد من صدقه وثباته، وتم توزيعه إلكترونياً عبر نماذج جوجل على طلبة كلية العلوم التربوية عن طريق مجموعات المواد الدراسية، ومنصات التعليم الإلكترونية في الجامعة، تكون مجتمع الدراسة من جميع طلبة كلية العلوم التربوية، استجاب للاستبيان ١٢٢ طالباً وطالبة من مختلف السنوات، وأشارت النتائج إلى أن ٤٤٪ من العينة تعتقد أن وسائل التواصل الاجتماعي مصدر موثوق للحصول على المعلومات، كما أشارت النتائج أن ٦٧٪ من العينة أجابت أنها حصلت عن طريق وسائل التواصل الاجتماعي على معلومات عن الآخرين، ولكن ٥٪ فقط من عينة الدراسة ساعدتها وسائل التواصل في تكوين اتجاهات إيجابية عن الآخرين، وهذا يؤشر إلى أن وسائل التواصل الاجتماعي قد تكون وسيلة هامة في رسم صور الآخرين في أذهان مستخدميها بغض النظر عن واقعية هذه الصورة أو صدقها وحقيقتها، وأوصت الدراسة بتوجيه العاملين في الجامعات إلى توعية الطلبة للتعامل بحذر مع المعلومات التي يجدونها على مواقع التواصل الاجتماعي.

التقديم

لقد ساهمت ثورة الاتصالات وتكنولوجيا المعلومات بشكل كبير في التطور التاريخي للعلوم الإنسانية، إذ وفرت الاتصالات الحديثة للباحثين ولعمامة الناس أبواباً كبيرة للتواصل المباشر وغير المباشر، وتبادل المعلومات دون حدود أو قيود، وصار استخدام وسائل التواصل الاجتماعي واقعاً لا مفر منه في مختلف مناحي الحياة، وغزت وسائل التواصل كل بيت، وأصبح يستخدمها الصغير

والكبير، وأصبحت وسيلة مستهلكة للوقت والجهد، ووسيلة لتبادل الأخبار والخبرات، وقربت البعيد، وبعدت القريب، فكثيراً ما تجد المجالس تعجّ بالناس والأفراد؛ ولكن التواصل اللفظي بينهم مقطوع، وتجد كل فرد منشغلاً بهاتفه، وجهازه المحمول.

إن وسائل التواصل الاجتماعي وشبكات التواصل الاجتماعي من أحدث أشكال ما قدمته التكنولوجيا وتكنولوجيا الاتصالات، وأكثرها شعبية وانتشاراً في المجتمعات بشكل عام والوسط الجامعي بشكل خاص، إذ يمثل طلبة الجامعات الفئة المثقفة الواعية بالواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، وهم يستخدمونها في كثير من نشاطات التعليم والتعلم، فهم يتبادلون بها كثيراً من المعلومات والمواد الدراسية، وتكوين العلاقات الاجتماعية (مشيرح، ٢٠١٨).

وعلى الرغم من منافعها أو مضارها فإن وسائل التواصل الاجتماعي بمواقعها المختلفة- سواء في سهولة الحصول على المعلومة، أو الإدمان عليها- تفرض على مستخدميها بناء الكثير من الآراء أو القناعات بناء على ما يشاهده أو يقرؤه أو يستمع إليه، إذ ينفق مستخدمو هذه المواقع وقتاً كثيراً عليها، فقد أشارت دراسة الفتلاوي (د. ت) إلى أن ٩٥٪ من الذين شاركوا في الاستبيان ينفقون ما لا يقل عن ساعتين يومياً على مواقع التواصل الاجتماعي، وأشارت الدراسة أيضاً أن ٢٨٪ من الذين شاركوا في الاستبيان يستخدمون مواقع التواصل الاجتماعي لفترة تزيد عن ٧ ساعات يومياً، وهذا يعني أنه أنفق ما يقارب ١٠٥ أيام من السنة على تصفح قصص وفيديوهات قصيرة.

وقد أظهرت أكثر من دراسة (الشهري، ٢٠١٢)، و(أبو يعقوب، ٢٠١٥) أن استخدام وسائل التواصل الاجتماعي ومواقعها المختلفة في ازدياد وتكاثر، إذ أشارت دراسة (الشهري، ٢٠١٢) أن مواقع التواصل الاجتماعي اتسع نطاق تأثيرها المباشر في ثقافة الأفراد واتجاهاتهم، وهذا كان قبل

ما يقارب ثلاثة عشر عاماً، فما بالك اليوم وقد أصبحت الشغل الشاغل، وأصبحت بمتناول يد الصغير والكبير، والأنثى والذكر، والمتقف وغير المتقف.

وفقاً للدراسات (مشيرح، ٢٠١٨)، و (هلال، ٢٠٢٠) يظهر تأثير وسائل التواصل الاجتماعي على اتجاهات وقيم طلبة الجامعات، إذ تشير الأبحاث إلى أن استخدام شبكات التواصل الاجتماعي يؤثر على اتجاهات الطلبة الجامعيين ويمكن أن يؤدي إلى تغيير في قيمهم؛ ففي دراسة أُجريت على عينة من طلبة جامعة الملك فيصل بالسعودية كشفت عن تأثير إيجابي لوسائل التواصل الاجتماعي على اتجاهاتهم وقيمهم، ويُشير البحث إلى أن استخدام هذه الوسائل يمكن أن يؤدي إلى تغيير في المفاهيم والقيم لدى الطلبة.

وقد تناولت مجموعة من الدراسات وسائل التواصل الاجتماعي وعلاقتها ببعض المتغيرات ومن هذه الدراسات:

دراسة عليّات (٢٠١٩) التي استهدفت تقصي دور مواقع التواصل الاجتماعي في تحقيق الوعي الفكري الوطني ومعالجة القضايا الاقتصادية والاجتماعية في المجتمع الأردني من وجهة نظر طلبة جامعة البلقاء التطبيقية، وقد تم اختيار عينة عشوائية من ١٥٥ طالباً وطالبة، وتم تطبيق استبانة على العينة مكونة من ٣٥ فقرة، وخلصت الدراسة إلى أن درجة تأثير مواقع التواصل الاجتماعي في تحقيق الوعي الفكري الوطني وفي معالجة القضايا الاقتصادية والاجتماعية جاءت متوسطة، كما أظهرت الدراسة وجود فروق ذات دلالة إحصائية في دور مواقع التواصل الاجتماعي في تحقيق الوعي الفكري تعزى إلى اختلاف المستوى الدراسي.

كما هدفت دراسة مشيرح (٢٠١٨) إلى معرفة اتجاهات الطلبة الجامعيين نحو استخدام شبكات التواصل الاجتماعي، وأجريت هذه الدراسة على (٨٠) طالباً جامعياً من قسم علم النفس، وعلوم التربية، واستخدمت الباحثة المنهج الوصفي، واستخدمت استبانة تكونت من ٢٣ سؤالاً، وتوصلت

النتائج إلى أن هناك اتجاهاً إيجابياً لدى الطلبة الجامعيين نحو استخدام شبكات التواصل الاجتماعي، كما توصلت إلى أن وسائل التواصل الاجتماعي سهلت على الطلبة تبادل المعارف بينهم؛ مما شكل اتجاهاً إيجابياً نحوها.

أما دراسة هلال (٢٠٢٠) فقد استهدفت الكشف عن أثر استخدام شبكات التواصل الاجتماعي على اتجاهات طلبة الجامعات السعودية باستخدام دراسة ميدانية على عينة من طلبة جامعة الملك فيصل، وأظهرت نتائج الدراسة أن شبكات التواصل الاجتماعي لها تأثير هام على اتجاهات طلبة الجامعات وقيمهم، وتتأثر اتجاهات وقيم الطلبة (الإناث) بصورة أكبر من الذكور بوسائل الاتصال الاجتماعي، وكشفت الدراسة أيضاً أن هناك تأثير لشبكات التواصل الاجتماعي على المجال الأخلاقي لطلبة الجامعات، كما تبين أن أبناء القرية أكثر تأثراً من أبناء المدينة.

وعلى الرغم من كل هذه الدراسات وغيرها إلا أننا ما زلنا نواجه مجموعة من التساؤلات التي يجب أن نسألها، هل زادت وسائل التواصل الاجتماعي من الوعي بالتنوع الثقافي؟ وهل أثرت وسائل التواصل الاجتماعي على القيم والمعتقدات السائدة في المجتمع؟ وهل أثرت وسائل التواصل الاجتماعي على نظرتنا للآخر؟ وهل أثرت هذه الوسائط والوسائل على التواصل الثقافي والعقلي؟ وهل زادت هذه الوسائل من التسامح والتفاهم مع الآخرين؟

ولهذا جاءت هذه الدراسة محاولة لمعرفة أثر وسائل التواصل الاجتماعي في اتجاهات الطلبة.

مشكلة الدراسة وأسئلتها:

لا أحد ينكر حجم التأثير الذي تفرضه وسائل التواصل الاجتماعي ومواقعه المختلفة، وهي بلا شك تلعب دوراً هاماً في فهم الواقع، ورسم صورته في أذهان الكثيرين، والسيطرة على الآخرين وأفكارهم ومشاعرهم، كما أنها وسيلة رئيسة في رسم معالم المجتمعات وقيمها وتعاملها مع الآخرين

ويث السلم المجتمعي، ونبذ الكراهية والحقق بين أفراد المجتمع الواحد، وحسن التعامل والمعاملة مع الآخرين، ومن هذا المنطلق تمثلت أسئلة الدراسة بالأسئلة الآتية:

السؤال الأول: ما هو أثر وسائل التواصل الاجتماعي، في اتجاهات طلبة كلية العلوم التربوية في جامعة الطفيلة التقنية في فهم الآخر ؟

السؤال الثاني: هل يختلف أثر وسائل التواصل الاجتماعي في اتجاهات طلبة كلية العلوم التربوية في جامعة الطفيلة التقنية في فهم الآخر باختلاف السنة الدراسية (سنة أولى، سنة ثانية، سنة ثالثة، سنة رابعة).

أهداف الدراسة:

تسعى هذه الدراسة لتحقيق مجموعة من الأهداف هي:

- التعرف إلى أثر وسائل التواصل الاجتماعي، في اتجاهات طلبة كلية العلوم التربوية في جامعة الطفيلة التقنية في فهم الآخر.

- معرفة أثر متغير السنة الدراسية على دور وسائل التواصل في فهم الآخرين.

أهمية الدراسة:

تتمثل أهمية الدراسة فيما يأتي:

- الأهمية الموضوعية: وهي أهمية الموضوع الذي تتناوله الدراسة الحالية، فالتغير المفاهيمي والقيمي، والتعامل مع الآخر من الموضوعات ذات الأهمية العالية التي تشكل الكثير من تصرفاتنا، وسلوكياتنا، فهي تقدم لنا صورة واضحة كيف ينظر طلبة كلية العلوم التربوية نحو الآخرين، وهل أثرت وسائل التواصل الاجتماعي في نظرتهم وتعاملهم مع الآخرين.

- الأهمية العملية: تحاول هذه الدراسة أن تعطينا جميعاً؛ أصحاب قرار، ومسؤولين في المراكز الهامة، وفي مؤسسات التعليم العالي؛ تغذية راجعة حول درجة تأثير وسائل التواصل الاجتماعي على الطلبة في فهم الآخرين والتعامل معهم، ومن ثم اتخاذ القرار الصائب.

التعريفات الإجرائية:

وسائل التواصل الاجتماعي: مواقع التواصل الاجتماعي على شبكة الإنترنت، والتطبيقات الهاتفية المستخدمة على الهواتف المحمولة، التي تسهم في التواصل الصوتي والمرئي بين الأفراد والجماعات، ونقل المعلومات والحقائق، والرسائل الصوتية والفيديوهات وتبادل الآراء.

اتجاهات: ويقصد به في هذه الدراسة الميل النفسي والقناعة المتشكلة لدى طلبة كلية العلوم التربوية في جامعة الطفيلة التقنية، ويعبر عنه بتقييم موضوع معين بدرجة يعبر عنها بالمقياس المعد لهذه الغاية.

منهج الدراسة:

استخدمت الدراسة الحالية لتحقيق أهدافها والإجابة عن أسئلتها، المنهج الوصفي التحليلي؛ وذلك لرصد إجابات الطلبة وتحليلها على أداة الدراسة.

أداة الدراسة:

قام الباحث بإعداد استبانة تتكون من ٢١ فقرة تمثل عبارة تقريرية؛ لقياس أثر وسائل التواصل الاجتماعي على الطلبة في اتجاهاتهم نحو الآخر، وقد صيغت بدائل الإجابة بطريقة ثلاثية هي: (موافق، غير موافق، محايد).

وللتحقق من كفاءة المقياس تم التأكد من صدقه وثباته، بعرضه على مجموعة من المحكمين بصورته الأولية، وبناء على رأي المحكمين تم تعديل صياغة بعض الفقرات.

حدود الدراسة:

الحدود الموضوعية: اقتصرت هذه الدراسة على موضوع وسائل التواصل الاجتماعي وأثرها في اتجاهات الطلبة نحو الآخرين.

الحدود الزمانية: طبقت هذه الدراسة على الطلبة في الفصل الدراسي الثاني من العام الجامعي ٢٠٢٣ / ٢٠٢٤ م.

الحدود المكانية: نفذت هذه الدراسة في كلية العلوم التربوية في جامعة الطفيلة التقنية.

الحدود البشرية: اقتصرت هذه الدراسة على طلبة العلوم التربوية المسجلين على مقاعد الدراسة حين تم تنفيذ هذه الدراسة.

مجتمع الدراسة وعينتها:

تكون مجتمع الدراسة من جميع طلبة كلية العلوم التربوية، وتم إعداد استبانة بصورة إلكترونية عبر نماذج جوجل، وتم توزيعها إلكترونياً على طلبة كلية العلوم التربوية عن طريق مجموعات المواد الدراسية ومنصات التعليم الإلكترونية في الجامعة، وترك المجال لمدة أسبوعين، وقد استجاب للاستبانة ١٢٢ طالباً وطالبة من مختلف السنوات.

نتائج الدراسة وتفسيرها:

السؤال الأول: أثر وسائل التواصل الاجتماعي، في اتجاهات طلبة كلية العلوم التربوية في جامعة الطفيلة التقنية.

وللإجابة عن هذا السؤال تم حساب استجابات الطلبة على فقرات الاستبانة المكونة من ٢٢

فقرة، وكانت استجاباتهم كما هو مبين في الجدول ١

جدول ١: استجابات عينة الدراسة على فقرات الاستبانة

الرقم	الفقرة	موافق	غير موافق	محايد

١	ساعدتني مواقع التواصل الاجتماعي في الحصول على المعلومات	%٩٢.٦	%١.٦	%٥.٧
٢	أعتقد بأن وسائل التواصل الاجتماعي مصادر موثوقة في الحصول على المعلومات والمعارف	%٤٤.٣	%١٨	%٣٧.٣
٣	وسائل التواصل الاجتماعي ساعدتني في تكوين معارف عن الآخرين	%٦٧.٢	%١١.٥	%٢١.٣
٤	ساعدتني وسائل التواصل الاجتماعي في تكوين اتجاهات إيجابية نحو الآخرين	%٥٧.٤	%٣٠.٣	%١٢.٣
٥	تمكنت عن طريق وسائل التواصل الاجتماعي من تكوين اتجاهات سلبية نحو الآخرين	%٢٧	%٣٣.٦	٣٩.٣
٦	ساعدتني وسائل التواصل الاجتماعي في التعرف إلى أشخاص لديهم اهتماماتي نفسها	%٧٢.١	%١٠.٧	%١٧.٢
٧	وسائل التواصل الاجتماعي علمتني بعض العادات السلبية	%٤٠.٢	%٣٧.٧	%٢٢.١
٨	وسائل التواصل الاجتماعي جعلتني أكره كثيراً من الناس	%٣٨.٥	%٤٠.٢	%٢١.٣
٩	جعلتني وسائل التواصل الاجتماعي أنظر للناس بسلبية	%٢٠.٥	%٥٨.٢	%٢١.٣
١٠	جعلتني وسائل التواصل الاجتماعي أنظر للناس بإيجابية	%٤٥.٩	%١٦.٤	%٣٧.٧
١١	وسائل التواصل الاجتماعي كونت لدي فهماً كبيراً في معرفة الآخرين	%٧٢.١	%١٣.١	%١٤.٨
١٢	وسائل التواصل الاجتماعي جعلتني أدرك كره الآخرين للمسلمين	%٥٥.٧	%٢٣	%٢١.٣
١٣	وسائل التواصل الاجتماعي جعلتني أدرك قسوة الناس على المستضعفين	%٧٣.٨	%١١.٥	%١٤.٨
١٤	وسائل التواصل الاجتماعي جعلتني أحب كثيراً من الناس	%٥٠.٨	%١٦.٤	%٣٢.٨
١٥	وسائل التواصل الاجتماعي جعلتني أحب التعارف والاختلاط مع الآخرين	%٥٢.٥	%٢٢.١	%٢٥.٤

١٦	وسائل التواصل الاجتماعي جعلتني أعتزل الأسرة والأصدقاء	٢٧.٩%	٥٣.٣%	١٨.٩%
١٧	كؤنت صداقات كثيرة وجديدة باستخدامي لوسائل التواصل الاجتماعي	٥٨.٢%	٢٢.١%	١٩.٧%
١٨	أشعرتني وسائل التواصل الاجتماعي بأهمية العلاقات الاجتماعية	٧٠.٥%	٩%	٢٠.٥%
١٩	مكنتني وسائل التواصل الاجتماعي من التعرف على لغات أخرى وتعلمها	٧٣.٨%	١٣.١%	١٣.١%
٢٠	أشعرتني وسائل التواصل أن الآخرين انتهازيون	٣٧.٧%	٢٨.٧%	٣٣.٦%
٢١	أشعرتني وسائل التواصل الاجتماعي أن الآخرين إيجابيون	٤٣.٤%	١٤.٨%	٤١.٨%

يتضح من الجدول السابق أن الفقرة: "ساعدتني مواقع التواصل الاجتماعي في الحصول على المعلومات"، قد حصلت على أعلى موافقة من الطلبة، إذ حصلت على نسبة ٩٢.٦% من عينة الدراسة، في حين كانت أقل نسبة موافقة من نصيب الفقرة رقم ٩، التي نصت على: "جعلتني وسائل التواصل الاجتماعي أنظر للناس بسلبية"، إذ بلغت نسبة الموافقة على هذه الفقرة ٢٠.٥% من عينة الدراسة، في حين كانت أعلى نسبة غير موافقة من نصيب الفقرة نفسها؛ إذ رفضها ما نسبته ٥٨.٢% من عينة الدراسة.

وفي ما يأتي مناقشة لاتجاهات الطلبة، إذ أشارت النتائج إلى أن ٤٤% من العينة قد اعتقدت بأن وسائل التواصل الاجتماعي مصدر موثوق للحصول على المعلومات، وهذا مؤشر إلى أنه يمكن أن يتقبل الطلبة أي إشاعة تتردد على وسائل التواصل الاجتماعي، وهذا مؤشر خطير في تقبل المعلومات دون التحقق منها، كما أشارت النتائج أن ٦٧% من العينة أجابت بأنها حصلت من وسائل التواصل الاجتماعي على معلومات عن الآخرين، ولكن ٥% فقط من عينة الدراسة ساعدتها

وسائل التواصل بتكوين اتجاهات إيجابية عن الآخرين، في حين أن ٣٠٪ من العينة لم توافق على أنها استطاعت باستخدامها وسائل التواصل تكوين اتجاهات إيجابية عن الآخرين، بينما ٢٧٪ من العينة قالت بأنها كانت موافقة على أن وسائل التواصل الاجتماعي جعلتهم يكوّنون اتجاهات سلبية عن الآخرين، في حين أن ٣٣٪ من العينة لم يوافقوا على أن وسائل التواصل الاجتماعي جعلتهم يكوّنون اتجاهات سلبية نحو الآخرين، بينما ٤٠٪ من العينة أجابوا بموافق على أن وسائل التواصل الاجتماعي علمتهم بعض العادات السلبية، وأن ٣٨٪ من العينة أجابت بنعم على أن وسائل التواصل الاجتماعي جعلتهم يكرهون كثيراً من الناس، وأن ٢٠٪ من العينة وافقت أن وسائل التواصل الاجتماعي جعلتهم ينظرون إلى الناس بسلبية، في حين أن ٤٥٪ من العينة أجابوا بأن وسائل التواصل الاجتماعي جعلتهم ينظرون إلى الناس بإيجابية، وفي الوقت نفسه أجاب ٣٥٪ من العينة بأن وسائل التواصل الاجتماعي جعلتهم يكرهون الناس، و ٥٠٪ من العينة قالوا بأن وسائل التواصل الاجتماعي جعلتهم يحبون الناس.

وهذا يؤشر على أن وسائل التواصل الاجتماعي قد تكون وسيلة هامة في رسم صور الآخرين في أذهان مستخدميها، بغض النظر عن واقعية هذه الصورة أو صدقها وحقيقتها، أي أننا يمكن باستخدامنا هذه الوسائل أن نبني اتجاهات سلبية أو إيجابية حول الأشخاص، وقد تكون هذه الصورة غير حقيقية بشكل كبير أو أنها غير واقعية، وهذا الأمر يستدعي من المعنيين ببناء المنظومة الفكرية في الأجيال للتعلم إلى خطورة استخدام وسائل التواصل في شيطنة الناس أو تقديمهم كمصلحين أو أسوياء، ونقبل منهم ما يمكن أن يقدموه من أفكار، قد تكون - هذه الأفكار - هدامة أو بناءة، وما يعزز هذا الرأي ما أشارت إليه دراسة بوعساف (٢٠٢٣) إلى أن تأثير وسائل التواصل الاجتماعي على منظومة القيم الأخلاقية والروحية والاقتصادية والاجتماعية والسلوكية هو تأثير متوسط ذو دلالة احصائية، ودراسة حبشي (٢٠٢٣) التي أشارت إلى أن بعض وسائل

التواصل الاجتماعي، مثل التيك توك، كان يشجع على بعض العادات السيئة مثل السهر والتنمر والتحرش الإلكتروني، ويلهي عن ممارسة الفرائض الدينية، كما أشارت دراسة الصانع (٢٠٢٢) إلى أن دور وسائل التواصل الاجتماعي في تعزيز الوعي السياسي جاء بدرجة تأثير كبيرة.

السؤال الثاني: هل يختلف أثر وسائل التواصل الاجتماعي في اتجاهات طلبة كلية العلوم التربوية في جامعة الطفيلة التقنية في فهم الآخر باختلاف السنة الدراسية (سنة أولى، سنة ثانية، سنة ثالثة، سنة رابعة).

وللإجابة عن هذا السؤال تم تحليل التباين بين متوسطات استجابات الطلبة عينة الدراسة

على أداة الدراسة والجدول ٢ يبين النتائج.

جدول ٢: نتائج تحليل التباين بين متوسطات استجابات عينة الدراسة.

المصدر	مجموع المربعات	درجات الحرية	متوسط المربعات	ف	مستوى الدلالة
السنة	39.622	3	13.207	.294	.830
الخطأ	6559.951	146	44.931		
المجموع	387422.000	150			
المجموع المصحح	6599.573	149			

وبمراجعة الجدول ٢ يتضح أنه لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية في درجة استجابات الطلبة

على أداة الدراسة تعزى لمتغير السنة الدراسية، وهذا يعطينا مؤشراً أن الاعتقادات والاتجاهات عند

الطلبة، غير مختلفة تبعاً للسنة الدراسية، وأن كثيراً من هذه الاتجاهات قد تكون نابعة من تأثير

الأقران في رسم كثير من الاعتقادات المتشابهة بين الطلبة، وقد تعزى هذه النتيجة إلى أن الطلبة

في مختلف السنوات الدراسية يتابعون المواقع نفسها، ويستخدمون التطبيقات نفسها، وكثير مما يتم نشره لا يكون مخصصاً لفئة محددة أو سنة دراسية واحدة.

التوصيات:

- توجيه العاملين في الجامعات إلى توعية الطلبة في التعامل بحذر مع المعلومات التي يجدونها على مواقع التواصل الاجتماعي.
- تنبيه الرأي العام إلى ضرورة الحذر في نقل الأخبار المنتشرة على مواقع التواصل الاجتماعي، والتي قد تكون مزيفة.
- أخذ المعلومات من مصادرها الرسمية.

المصادر والمراجع:

- حبشي، شفيقة (٢٠٢٣) أثر استخدام شبكات التواصل الاجتماعي على القيم الدينية للطلاب الجامعي " التيك توك نموذجاً"، دراسة ميدانية على طلبة قسم الإعلام والاتصال بقطب تاسوست جامعة جيجل، المجلة العلمية للتكنولوجيا وعلوم الإعاقة، ٥ (١) ص ٦٩-٩١.
- الشهري، حنان (٢٠١٢)، أثر شبكات التواصل الإلكترونية على العلاقات الاجتماعية" فيس بوك، تويتر، نموذجاً"، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الملك عبد العزيز، جدة.
- الصانع، أحمد (٢٠٢٢)، دور وسائل التواصل الاجتماعي في تنمية الوعي السياسي لدى طلبة جامعة الكويت، مجلة الدراسات والبحوث التربوية، ٢ (٥) ص ١-٢٨.
- بو عساف، طوني (٢٠٢٣) وسائل التواصل الاجتماعي وأثرها على منظومة القيم عند تلامذة المرحلة الثانوية: نماذج من محافظة كسروان وجبيل، رسالة دكتوراة غير منشورة، كلية العلوم التربوية، جامعة القديس يوسف، لبنان.

- عليمات، عبير (٢٠١٩)، دور مواقع التواصل الاجتماعي في تحقيق الوعي الفكري الوطني ومعالجة القضايا الاقتصادية والاجتماعية في المجتمع الأردني من وجهة نظر طلبة جامعة البلقاء التطبيقية، مجلة كلية التربية، جامعة أسيوط، ٣٥ (٦) ، ص ١٤٩-١٨٣.
- الفتلاوي، حسين عماد(د. ت)، تأثير مواقع التواصل الاجتماعي. noor-book.com/ibuhx3 استرجع بتاريخ ٢١-٢-٢٠٢٤.
- مشيرح، نجوى (٢٠١٨)، اتجاهات الطلبة الجامعيين نحو استخدام شبكات التواصل الاجتماعي، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة محمد الصديق بن يحيى، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، الجزائر.
- هلال، محمود (٢٠٢٠)، تأثير شبكات التواصل الاجتماعي على اتجاهات وقيم طلبة الجامعات، دراسة ميدانية على عينة من طلبة جامعة الملك فيصل بالمملكة العربية السعودية، مجلة روافد للدراسات والأبحاث العلمية في العلوم الاجتماعية والإنسانية، ٤ (٢) ص ١٥١-١٧٥.
- أبو يعقوب، شدان (٢٠١٥)، أثر مواقع التواصل الاجتماعي على الوعي السياسي بالقضية الفلسطينية لدى طلبة جامعة النجاح الوطنية، رسالة ماجستير غير منشورة جامعة النجاح، نابلس فلسطين.

صورة الغرب في الرواية العربية

" جونة العربية " نموذجاً

أ. د. نزار عبد الله الصمور

رئيس قسم اللغة العربية وآدابها/ كلية الآداب

جامعة الطفيلة التقنية/ الأردن

الملخص

جونة العربية" صرخة في وجدان النائمين" رواية من تأليف الكاتب الأردني (يحيى الشوبكي)، زمن الرواية يبدأ في نهايات السبعينات من القرن الماضي، والمكان هو العاصمة اللبنانية بيروت، والبطلة الرئيسة هي "جونة" بمعنى الشمس الذي يشير إلى شمس العروبة، أو الوحدة العربية، التي يحبها الأديب ويعشقها، ويتمنى أن تزول عنها جميع الموانع، والمعوقات التي تحرم أهلها من الاستمتاع بها.

يتساءل هذا التحليل عن النظرة العربية نحو الغرب، ودوره في حالة التشطي العربية، وحالة الضعف والفرقة التي تعيشها الأمة، هل يجعل الكاتب من الغرب سبباً رئيساً في هذه الحالة العجيبة؟ أم يوزع الوزر على الجميع: الأبناء، والإخوة، والمعارف، والجمهور الذي لا يصفق إلا للحاكم؟

ويقف الباحث على خمسة مستويات مترابطة في الرواية، تكشف عن هذا الدور الغربي في تدمير الوحدة العربية، أولاً: السفر إلى الغرب والإعجاب به ثم الانغماس فيه، ثانياً: الرحلة المؤقتة نحو الغرب، لغسل أدمغة الممانعين، ثالثاً: الهجرة الكاملة بطوعية إلى الغرب، لأصحاب المصالح والأرصدة، عند تعرضهم للخطر، رابعاً: الصهاينة يد الغرب الطولى في قلب عالما العربي، خامساً: أساليب الغرب في تجفيف المنابع عن العروبة، وقطع جميع السبل إلى قوتها، وعودتها من جديد.

Abstract

The Image of the West in the Jordanian Novel

Yahia Alshobaki's novel "Juna Alarabiah" A sample

Juna Alarabiah "A scream in the consciousness of the sleepers" is a novel written by Yahia Alshobaki where the time is set to be at the end of the seventies of the past century. The place is the Lebanese capital Beirut. The heroine of the novel is "Juna" which means the sun as an indication to the sun of Arabs and Arab unity. The author adores "Juna" and yearns for the removal of all obstacles that hinder its people from enjoying it.

The present analysis questions the Arabs' concept of the West and its role in the Arabic fragmentation, weakness, and separation lived by the nation.

Will the author make the West a cause for this wondrous state? Or distribute the blame between all: Sons, brothers, people we know, and the public which only praises and applauses the ruler? The researcher adopts five interrelated levels that reveal the Western role in destructing The Arab Unity:

- 1- Traveling to the West and admiring it, then indulging in it.
- 2- The temporary journey to the West for a brainwash of the opponents.
- 3- The willing immigration to the West by those who have capitals and affairs when they are subjected to danger.
- 4- The Zionists are the free hand of the West in the heart of the Arab World.
- 5- The means by which the West dries out and cuts off the sources that may strengthen and rejuvenate Arabism.

التقديم

تقوم الدراسات النقدية، بمهمة تسخير الفكر النقدي لخدمة البشرية، بعد أن مضى زمن كانت فيه الألعاب البيانية والبديعية والعروضية غاية في ذاتها، وحلت محلها بعض المذاهب النقدية الحديثة، التي تكتفي من العمل الأدبي بشكله دون جوهره، وقد قامت عدة روايات وقصص عربية بمعالجة ثنائية الشرق والغرب، بوصفهما قطبين متناحرين، فينحاز أديب للشرق، ويأتي آخر لينحاز للغرب، ويحاول العض تصحيح النظرة ذات البعد الواحد التي تصوّر الآخر شيطاناً أو ملكاً، بعيداً عن الحقيقة الموضوعية، في أن لكل منهما حسنات وسيئات؛ ذلك أن الرؤية الأحادية الجانب ستفضي إلى تهميش الآخر، وجعله رهين الأهواء والصور النمطية، وحبس نرجسية الذات، والتخلي عن أي خير ممكن فيه، والابتعاد عن أية عناصر للتلاقي والتواصل والتعايش.

لقد حاول مخائيل نعيمة أن يستكشف مسائل الاختلاف بين الشرق والغرب، في قصتين تتحدثان عن احتكاك ضئيل في لبنان الثلاثينات بالحدثة الغربية، وما وجده نعيمة في هذين العالمين المتقابلين من حسنات وسيئات، الأولى "ساعة الكوكو" في مجموعته القصصية "كان ما كان"، والثانية "علبة كبريت" في مجموعته القصصية "أكابر".

وفي قصة لمارون عبود بعنوان "بابا نويل"، وأخرى لإميل يوسف عواد بعنوان "زهور"، تمحور الصراع الدائر فيهما حول ثنائية الدين والغرب، وفحواها ثنائية الحب في الشرق والتحرر في زمن الحدثة، مع أنها تطلّ على مرحلة ماضية، تعود إلى الثلث الأول من القرن العشرين، التي يراها بعضهم الزمن السعيد بخيره وشره، ويظهر في القصة الأخيرة التناقض بين الشرق والغرب بوصفه تناقضاً بين الحب والوفاء، وبين اللذة السريعة ورفض الحرمان والانتظار.

أما توفيق يوسف عواد في قصته "الشاعر"، في مجموعة "الصبي الأعرج"، التي كتبت سنة ١٩٣٩، فيظهر فيها الإعجاب بالغرب وتحرره، والتركيز على شيء من التضاد بين قيم الكبت في

الشرق وقيم الحرية في الغرب، لأن الصبي المراهق في القصة يتعلّق بسائحة إيطالية حسناء لم تتعد الخامسة والعشرين من عمرها، فيتعلم ما لم يكن يعرفه - على الرغم من دونيته عنها - ويعيش مغامرة رائعة، فيحاول النظام التربوي منعها، ولذلك تعبّر عن ملمح اجتماعي من ملامح سلوك بعض الشباب أمام السائحات الأجنبية اللواتي كن يزرن لبنان، ويملأن الساحات والشواطئ العربية.

وفي رواية "عصفور من الشرق"، يحاول الحكيم التمييز بين عالمين متناقضين، عالم المادة وعالم الروح، وكيف ينظر الشرقي العربي إلى الغرب، وكيف يعيش العشاق تجارب الحب والفن والدين، وهو يصدر فيها عن رؤيا رومانسية شاعرية، يمكن أن تكون القاسم المشترك بين الكثيرين من الشعراء والفنانين في الشرق والغرب، لكنه يتحدث بروح الشرق ككاتب مصري معجب بالفنون الأوروبية، ويميل للشرق وروحانيته، وينعى الحضارة الغربية التي تفتقر إلى الروح، أي الحب والفن والدين.

أما فؤاد الشايب، فقد أصرّ على تضارب المواقف بين الشرق والغرب، وصور ببراعة عمق التضاد بين الشخصيات في قصتين في مجموعته "تاريخ جرح"، وأن يسلط الضوء على صورتَي الشرق والغرب، بوصف الكيفية التي يتصرف بها شاب عربي حيال فتاة متحررة في باريس.

وصور يحيى حقّي في "قنديل أم هاشم" أجمل تصوير ذلك الصراع القائم بين الشرق والغرب، أو بين العلم والإيمان، أو بين المادة والروح؛ فالبطل إسماعيل نشأ نشأة بسيطة في حي السيدة زينب في القاهرة، ولكنه سافر إلى إنجلترا لدراسة الطب، وهناك تحلّى عن مفاهيمه القديمة، ليصبح ملحداً أو قريباً من الإلحاد، ثم قرّر أن يعود إلى وطنه بأحلام التغيير، فاصطدم بالعقلية الخرافية، فثار وتمرد عليها، وعاش صدمة روحية هائلة، هام بعدها على وجهه، لكنه أذعن في النهاية،

وأيقن أن العلم والإيمان وجهان لعملة واحدة، وصار يعالج المرضى بعلاج مزيج من زيت القنديل والعلم الغربي.

إسماعيل الشخصية التي تشير إلى أزمة حضارية، عبرت عن لحظة التوتر بين القديم الشرقي والجديد الغربي، مع ميل واضح للتوفيق بين القطبين المتنافرين، ونجد في "قنديل أم هاشم" مؤشراً على حالة المجتمع العربي، وتعبيراً عن أزمة كثيرين من المنقذين؛ بل هي أزمة الحداثة، أو أزمة الصراع بين الشرق والغرب، مع انحياز كامل إلى الشرق.

أما رواية "موسم الهجرة إلى الشمال" للطيب صالح؛ فقد عدّها النقاد من بين أفضل مائة رواية في العالم، وحصلت على جوائز عديدة، وتم إطلاق لقب "عبقري الأدب العربي" على الطيب صالح، بل إن الأكاديمية العربية في دمشق قالت عن روايته "موسم الهجرة إلى الشمال" بأنها الرواية العربية الأفضل في القرن العشرين، كما تعد من الأعمال العربية الأولى التي تناولت لقاء الثقافات وتفاعلها وصورة الآخر الغربي بعيون الشرقي، والغربي بعيون الآخر الشرقي، الذي ينظر إليه كشخص قادم من عالم رومانسي يسوده السحر ويكتفه الغموض.

في هذه الرواية "مصطفى سعيد"، يذهب إلى الغرب للدراسة، قادماً من السودان، لا يعرف الثقافة الغربية، ثم يعمل محاضراً في جامعات بريطانيا ويتبنى قيم المجتمع الغربية والغربية عنه وعن جذوره، ويتعرف على "جين موريس"، وهي امرأة بريطانية، وبعد قصة حب يتزوجها، لكنها ترفض قبول سيطرته عليها، فيقتلها بخنجره ويعود إلى بلاده.

مثل مصطفى سعيد بشكل رمزي القطيعة التاريخية التي خلقتها حالة الاستعمار في المجتمعات الشرقية، فسوّه الطيب صالح ببراعة كشخص بلا جذور قبلية أو عائلية كما كان الحال في المجتمعات الشرقية التقليدية، لقد حلّ مكان مجتمعات ما بعد الاستعمار مجتمعات أخرى، شرقية أم غربية؟ كلاهما، أو بالأحرى لا شيء منهما، فليس ثمة غرب أو شرق بعد

الاستعمار، في الرواية اختفى مصطفى سعيد، لكن الأرسقراطية الأوروبية "جين مورس" ماتت قتلاً على يده، وهي النتيجة الحتمية لعالمنا الجديد الذي نعيشه منذ قرن ونصف تقريباً، عالم بلا هويّات ...

وفي رواية "الحي اللاتيني" لسهيل إدريس، يغادر بطل الرواية بيروت، مدينة الكبت والحرمان، ويقصد باريس ليحرر من عقدة الحرمان والخوف من المرأة، وهناك يكابد نزعتين متناقضتين، هما النكوص إلى الماضي والتشبث بصورة الأمومة التقليدية، أو الانفتاح على الحاضر والمستقبل والإقبال على الأنوثة، بوصفها سبيلاً للتخلص من التبعية والجمود، وهذه الرواية الواقعية لا تدعي بطولة متعالية على الشرط الحضاري، لكنها تعكس الصراع الحضاري بين التبعية والتحرر.

وفي رواية "جسر الشيطان" لعبد الحميد جودة السحار، نجد رسالة الشرق الروحية إلى الغرب، يحملها شاب عربي، يريد زرع بذور الروحانية في تربة الغرب المادية الجافة، حيث يتعرف الشاب على غانية ألمانية، يحاول تحريرها من النزعات السفلية لتؤمن بالله والروح والقيم، وترتفع إلى مكانة سامية.

وفي ذات السياق استطاعت جاذبية صدقي في "مملكة الله" أن تتغلغل في النفس البشرية من غير أن تتخلى عن أصول السرد المشوق، والتصوير المرهف للشخصيات، فثمة عوامل لا شعورية دفعت بطلة القصة "ديانا" الفتاة الفرنسية إلى عشق رجل عربي، ومن ثمّ اعتناق الإسلام، إن هذا التحول الكبير، له أسباب تحتاج معها البطلة إلى توازن بين العقل والغريزة، بين الحب والطمأنينة.

وفيها تنعكس الصورة تماماً إذ يسعى الغرب إلى الشرق، حيث تعجب ديانا بالشيخ عبد الله والإسلام، ولعلها تشير إلى كثير من النساء الغربيات عموماً والفرنسيات خصوصاً - لارتباط فرنسا ولبنان بالذات عن غيرها من الدول العربية - اللواتي يقبلن على دين جديد وحب جديد رغبة في الطمأنينة وتهدئة للنفس القلقة المتمردة، من منطلق أن النزوات إذا تبادت في انطلاقها، فلا بد من

سلطة تحد من جموحها، كي يحقق الوئام بين العقل والغريزة، وبين الدين والحب، ذلك أن للنفس غموضها وتحولاتها، وربما كان العذاب أمراً ملتبساً، ومن هنا فقد حصلت على روعة الحب وروعة الجلال، فخضعت للخالق رهبة وطاعة، وخضعت لزوجها حباً وإذعاناً، وبذلك تخلصت من قلق النفس الفردية، وأدركت الخلاص من منظارها على الأقل، وكأن الكاتبة ترسل رسالة للعالم حول تأثير الشرق وسحره وروحانيته، وإمكانية التلاقي معه، ودوره في حل مشاكل العالم وتوتره النفسي وقلقه المتواصل.

فيما تقدم رواية "قدر يلهو" لشكيب الجابري سجلاً دقيقاً للصراع أو التجاذب بين الشرق والغرب، فالبطل أحد الشباب العرب الذين رحلوا إلى الغرب، ويصدر عن نرجسية واضحة في تعامله مع المرأة الأوروبية، إما الاستعلاء التام أمام الفتاة الضعيفة، أو الدونية حيال الفتاة المتحررة ذات الجمال الصاعق، فالأنا، المفعمة بالغرور وحب الامتلاك والغيرة، قليلاً ما يتم الخروج منها، بل إن الآخر يبدو صورة أخرى عن الذات في جوانب معينة.

جونة العربية

جونة العربية "صرخة في وجدان النائمين" رواية من تأليف الكاتب والأديب الأردني (يحيى الشوبكي)، تقع الرواية في (٢٦١) صفحة من القطع المتوسط، صادرة عن وزارة الثقافة الأردنية ضمن سلسلة الكتاب الأول عام ٢٠٠٩م، زمن الرواية يبدأ في نهاية السبعينات من القرن الماضي، والمكان هو العاصمة اللبنانية بيروت التي يصفها الكاتب بأنها "باريس الشرق"^(١)، والبطلة هي "جونة" بمعنى الشمس، تشبه الفرنسيات بجمالها، ولذلك كان "الجميع ينادونها بالفرنسية الشقراء، مما

١- الشوبكي، يحيى، جونة العربية "صرخة في وجدان النائمين"، الأردن: منشورات وزارة الثقافة، ط: ١، ٢٠٠٩م، ص ٣١.

أثار في نفسها الحب لدراسة الأدب الفرنسي؛ لكي تطلع على تاريخ الفرنسيين، وحضارتهم، ومدينة باريس الجميلة" (١).

يتساءل هذا التحليل عن النظرة العربية في رأي الكاتب نحو الغرب، ودوره في حالة التشظي العربية، وحالة الضعف والفرقة التي تعيشها الأمة، هل يجعل الكاتب من الغرب سبباً رئيساً في هذه الحالة العجيبة؟ أم يوزع الوزر على الجميع: الأبناء، والإخوة، والمعارف، والجمهور الذي لا يصفق إلا للحاكم؟ وما هو دور الغرب المستعمر في مصائب "جونة" المتلاحقة، والحالة التي وصلت إليها؟ ثم هل كان الغرب واضحاً، عميق الصورة في بناء الرواية؟ وما هو الموقف الذي تعرضه نحو الغرب؟

عنوان الرواية:

العنوان هو: "جونة العربية" صرخة في وجدان النائمين"، و"جونة هي: الشمس، لشدة البريق والصفاء، أو الشمس عند الغروب" (٢)، وهذه الإشارة الأولى التي يلتقطها القارئ من العنوان، فالشمس إذا اشتد بريقها وصرافؤها، والشمس عند الغروب معنى من معاني الجمال الطبيعي دون تزيين أو تجميل، أو تدخل بشري، جمال الشمس نفسها، وجمال المنظر بمجمله؛ إذ يختلف الضوء قوة وانكساراً، وتتمايز الألوان بتفاصيلها، وتتعدد الظلال على الأشياء بشكل متدرج جميل، إنها لحظات ساحرة؛ تغنى بها الشعراء، وقام برصدها محبو الجمال الطبيعي بصبر وجهد كبير، ووقف لها المصورون ساعات ليتقنوا في اختيار المشهد المناسب لإبداعاتهم؛ ولذلك اختار الكاتب اسم "جونة" ولم يختار كلمة "شمس" المباشرة المعروفة في الذهن عند المتلقي، فلعلها تعبير عن الحب والعشق والغرام، وهذا الاختيار الجميل مفاجئ للقارئ عند الوهلة الأولى، أضاف إليها "العربية"،

١- المصدر السابق، ص ٢٣.

٢- المصدر السابق، ص ٥.

فأي إشارة نلمحها من هذا التعريف؟ إنها شمس العروبة المتألقة، أو الوحدة العربية، التي يفتقدها الأديب، ويطمح إليها، ويتطلع لعودتها إلى دورها، كأنه ينظر نحو الشمس الجميلة العالية البهية، يحبها ويعشقها، ويتمنى أن تزول عنها جميع الموانع، والمعيقات التي تحرم أهلها من الاستمتاع بها.

ولأنه يخشى أن تهرب الفكرة، أو تضيع من ذهن القارئ؛ يتبعها بجملة أخرى ضمن العنوان هي: "صرخة في وجدان النائم"، فهو يقدم هذا التوضيح، ويتمنى أن تكون الصرخة واضحةً عاليةً، وأن لا تذهب أدراج الرياح، أو تتوقف عند الأذان فقط ولا تتجاوزها، يريدنا حقاً في "الوجدان" لتستقر في الصميم؛ لعل هذا المارد النائم يصحو بها، ولعله حين يستيقظ يجد لوعتها وحسرتها، فيتحرك لإنقاذها، لإنقاذ جونة العربية الجميلة التي لم تذهب مع عواطفها نحو جمال الفرنسيات، وجمال باريس، والغرب، ولم ترض بالانغماس في حضارتهم؛ بل تمسكت بروحها العربية رغم كل المغريات.

فهل عبر العنوان عن مضمون الرواية كاملاً؟ وهل توافق العنوان مع المضمون؟ لتحليل هذه الرواية، وفهم الصورة التي تعرضها للغرب؛ يمكن للباحث أن يقف على خمسة مستويات مترابطة تكشف عن هذا الدور الغربي في تدمير الوحدة العربية، ومنع نورها من الانتشار، ووضع العراقيل المتراكمة في طريق حريتها وكرامتها.

أولاً: السفر إلى الغرب والإعجاب به ثم الانغماس فيه:

وهي حالة تمثلها شخصية جواد شقيق جونة الأكبر بوضوح، الذي كان مع شقيقه رأفت يحبان جونة بكل معاني الحب الأخوي الرائع، وهي تحبهما أيضاً بالقدر نفسه، يلعبون معاً، ويتسامرون معاً، ويدرسون معاً، إنهم أشقاء علاقتهم "لا تقف عند حواجز الرسميات، أو اختلاف الجنس؛ بل

تذهب إلى التجانس الفكري، والتطابق بالرؤية، وتقاسم الوقت بسعادة مشتركة^(١)، كان الحدث الأبرز في حياة الأسرة هو سفر جواد لدراسة الطب في لندن "ديار الغربية" يوم الأحد الثامن من تموز لعام ١٩٧٨م، يودعهم، ثم يوجه حديثه لهم جميعاً: "ستبقون أمني وحلمي، سأحقق نجاحي بكم ولكم، لن أنساكم، لن أنسى دفء المنزل الذي جمعنا سنين طويلة"^(٢).

لم يحدث شيء من هذه الوعود كلها، كانت عبارة عن خطابات وشعارات خاوية، العكس تماماً هو الذي حصل، أعجبتة لندن، أعجبتة نساؤها، تولع بحياتهم، وأسلوبهم، وانخلع تماماً من حياته السابقة؛ بل إنه انفصل عنهم نهائياً، رقم واحد فقط هو رقم حسابه في أحد البنوك البريطانية، استمر والده في تحويل الحوالات المالية له؛ حتى لا يضطر ابنه "لغسل الأطباق في أحد المطاعم، حاله حال الكثيرين من أبناء العرب الذين يفضلون ذل الغربية، تاركين العزة والكبرياء التي تمنحها إياهم أوطانهم، كان جواد قد أبهرته أنوار لندن، امتزج بالمجتمع الإنجليزي، فنسي مجتمعه العربي"^(٣)، لم يقف عند هذا؛ بل تزوج فتاة والدها من طبقة اللوردات، وعندما رزق بطفل منها أسماه "توني" وفقاً لرغبة زوجته، "إنها هيمنة السيطرة التي تفرض علينا حتى مسميات أبنائنا، جواد أنتج طفلاً إنجليزي الملامح، عربي الدم"^(٤)، وغربي الاسم أيضاً للأسف؛ مع أنه كان قد وعد أباه وأمه أن يطلق اسم والده "عبد الرزاق" على أول مولود له حين يتزوج.

وهنا ينتهي الأمر، يقطع جميع الخيوط، لم يعد له خيط واحد من التفكير بالرجوع إلى الوطن، مات في الغرب فعلاً مع أنه حي يتنفس ويأكل ويعيش.

١- المصدر السابق، ص ٤٨.

٢- المصدر السابق، ص ٢٧.

٣- المصدر السابق، ص ١٣٢.

٤- المصدر السابق، ص ١٣٣.

لماذا اختار الكاتب انغماس الشاب المهذب في الغرب بهذا الشكل المأساوي، يتخلى فيه عن قيمه ومبادئه، وأخلاقه؟ هذا الشاب الذي تربي تربية طيبة حسنة، ونشأ في بيت خلق وأدب ودين، كيف ينقلب فجأة، كيف ينتكس إلى الحضيض؟ وهل كان لسفره إلى لندن، وتخليه عنهم، وعن "جونة" دور كبير في تجربتها المريرة؟ هل كان لانفصاله عن تاريخه، وتراثه نهائياً دور في مسيرة "جونة" نحو الجنون؟

ثانياً: الرحلة المؤقتة نحو الغرب:

وهي محاولات القوى المختلفة لتقديم الغرب بصورة جميلة، لغسل أدمغة العرب، بخاصة من يجدون لديه ممانعة نحو الغرب من أي نوع، تمثلها في الرواية رحلة شهر العسل التي اختارها سامر لزوجته وابنة خالته "جونة"، ويبدو أنه اختار أسبانيا بالذات مفاجأة لها؛ ليمهد لها طريق التفكير بالغرب، والإعجاب به.

تمثل إسبانيا مخزوناً من الذكريات الجميلة لدولة عربية سادت قروناً، وصمدت في وجه المحن المتوالية، رأت فيها جمال مدريد، أو (بلد الوليد)، منظرها "يعيدك إلى أمجاد العرب الغابرة، تهب عليك نسائم عظمتهم، يوم سَطَّروا بحروف من نور الهدى تاريخهم العريق، على هذه الأرض لحقبة طويلة من الزمن"^(١).

نسي سامر أن إسبانيا تمثل في الوقت نفسه شاهداً على أن الفرقة والتنازع بين الدويلات الضعيفة المتنافرة كانت سبباً واضحاً في التمزق والضياع، وفقدان العزة والكرامة، وأن هذه المعالم والمنارات خير دليل على ذلك، لا يمكن أن تطمسه معالم الحضارة الغربية الطاغية، والمدنية الحديثة المغربية للشباب من أمثاله، فهي تنير في النفس الحزن والأسى أكثر من إثارة البهجة والسرور؛ فأدت الرحلة نتيجة عكسية لم يكن هو يريد، لقد تعمق الرفض في قلبها منذ سمعته

١- المصدر السابق، ص ١٨٤.

يتكلم الإسبانية، لقد أصابها شيء من الدهشة حين سمعت سامر يتحدث الإسبانية، لكنها لم تسأله متى وأين تعلم هذه اللغة؟^(١)، شعرت أنه مجرد مظهر من مظاهر الشباب العربي المأخوذ بالغرب، وتقليدهم في كل شيء؛ فواجهته بإهمال واضح، لا يعجبها هذا الصنف من الناس، سامر يمثل فئة من الناس يمكن أن نسميه المحب الساذج، الذي يزعم الحب، لكنه تتحكم فيه سلطات أخرى متعددة، من مصالح شخصية ومالية، تمثلها والدته "خالة جونة" تسنيم هانم، فأساء من حيث أراد أن يحسن، لأنه لم يفهمها حق الفهم، ولم يعرف مكانتها وطموحها، ولم يقدر مشاعرها، وقلبها، لذلك لم يقدم لها ما يناسبها.

وهكذا جاءت هذه الرحلة فرصة لها للتمرد، غازلت شمس أسبانيا" كشفت عن صدرها لأشعتها لتخلصها من وحشة ظلمة النفس؛ لتخرج من جسدها ومساماتها رائحة السطوة، وعمق الولوج الذي أدمى أحشاءها!!"^(٢).

إنها تشعر بأن البشر يتخلون عنها، وأن من يدعي حبها، لا يحسن إليها، يريد جسدها ولا يهتم بروحها، فتطلب النور من الشمس، والثورة من البركان، والصلابة من الصخر، والعلو والشموخ من الأشجار، لا تريد من البشر شيئاً، لا تريد حضارة ولا مدنية،" لا تريد قصراً ولا سريراً ملوكياً، إنها تعزف مع الريح لحن الخلود، وإن كان في أرض الجدود!!"^(٣).

" جونة" العربية إنسانة ذكية، متمسكة بجذورها، ليس من السهل ترويضها، كانت تنتظر وتراقب، وتتخذ القرار في داخلها، قرار الفراق عن المال والجاه والحضارة الغربية عنها، قرار الفراق عن سامر، حتى لو كانت حياتها هي الثمن - كما تقول^(٤) - لكنها لم تتمكن من تنفيذه مباشرة بعد

١- المصدر السابق، ص ١٨٤.

٢- المصدر السابق، ص ١٨٧.

٣- المصدر السابق، ص ١٨٨.

٤- المصدر السابق، ص ١٩٧.

عودتها؛ لأنها وجدت إصراراً وعناداً من والدها، كان قهراً لها لم تتخيله؛ فبقيت بين يدي سامر جسداً دون روح إلى أن أنجبت ابنتها الصغيرة" لميس"، لكنها عندما وجدت الفرصة المناسبة لإنهاء هذا الاتصال الذي يدينها، وهذه السيطرة التي تكرب روحها، والأسر الذي يقيدنها ويمنعها من الانطلاق؛ أعلنت قرارها، وتخلت عن ابنتها في سبيل حريتها.

ومع ذلك فلعل هذا الزواج كان هو الحلقة الأقسى والأقوى في طريقها إلى الجنون؟

ثالثاً: الهجرة الكاملة بطواعية إلى الغرب:

فإذا كان جواد قد اختار السفر للدراسة، فإنه لم يكن قد اتخذ قراراً مسبقاً بالانفصال، أما الهجرة الكاملة بقرار مسبق فتمثله خالة جونة" تسنيم هانم"، التي تمثل البرجوازية العربية التي تستغل جميع الفرص لملء جيوبها، والدفاع عن مصالحها الشخصية، وشراء الذمم، وزيادة أرصدها في البنوك الغربية، وعندما تشعر بالخطر على مصالحها، أي خطر يمكن أن يهدد كيائها، وأموالها، ومصالحها، تهجر البلد، بمشاعر باردة؛ بل دون قلب أو مشاعر، إنهم فئة لا تتصور حلاً لمشاكلها إلا في الغرب.

كان قراراً مفاجئاً لجونة- الغرب هو الحل مرة أخرى- وإلى فرنسا هذه المرة، وهو سفر نهائي، إنها هجرة لا رجعة بعدها، كانت صدمة لا يمكن تحملها، تسنيم هانم أنهت جميع مصالحها في لبنان، باعت كل شيء حتى بيت الأسرة الكبير، الذي اشترته من والد جونة في ضائقته المالية بعد العدوان اليهودي على لبنان، والذي وعدت بأن يبقى صرحاً للتاريخ، لكنها أسقطت هذا الصرح لتجتث بنيان أسرة كاملة؛ عندها" جُنّ جنون جونة"^(١)، فرفضت قرار محكمة التجبر، رفضت السفر، وطلبت الطلاق، رغم محاولات سامر الذي استخدم طريقة جديدة في الضغط عليها بتذكيرها بحبها لفرنسا، ووعدها بأن تكمل دراسة الأدب الفرنسي الذي كانت تحلم به منذ صغرها، لكن

١- المصدر السابق، ص ٢١٤.

هيات أن تستجيب لكل هذه المغريات، لقد تخلت عن ابنتها، وداست على مشاعرها، اشترت ماضيها ليحررها من قيود حاضرها، حصلت على ورقة الطلاق، فرأت فيها ورقة ميلادها الحقيقية، مكتوبة بحروف الحرية،" نظرت لاسمها، فوجدت أن حروفه تشكلت من جديد، أصبحت أكثر إشراقاً"^(١).

رابعاً: الصهاينة يد الغرب الطولى في قلب عالمنا العربي:

إنهم يمثلون عدة الغرب وعتاده، ويده الطولى في عالمنا العربي، تمتد بالقتل غرباً إلى تونس، وشرقاً إلى العراق، وهنا شمالاً في بيروت، هذه المدينة الجميلة ذات البهاء والجمال، واللون الأخضر، يدخلها جيش العدو بقيادة" أرييل شارون" وزير الدفاع الصهيوني، فيدمرها على أهلها، ويقدم الكاتب ملخصاً دقيقاً في اثنتي عشرة ورقة تقريباً لهذا العدوان الذي بدأ ليلة السادس عشر من حزيران من عام ١٩٨٢م، ويصف مشاعر أهلها وهم يرون الدمار، والدماء، والأشلاء، والحرائق في كل مكان، ويتحول اللون الأخضر إلى الأسود، والأحمر، ويبدأ الفراق، وتشتت الأهل، وتشريد الآلاف، وقتل الآلاف، وتدمير البنية التحتية، بفعل يد الغرب الأثمة، وكشف اليهود عن وحشيتهم في دخول صبرا وشاتيلا، وذبح الكبار، والأطفال، والنساء، والاعتصاب، وبقر البطون، والتلويح بالمواليد على حراب البنادق.

أما المفارقة الأكبر فهي أن هذا الاعتداء تزامن مع انطلاقة مونديال كأس العالم، وكان العرب جميعاً مشغولون بكأس العالم بسبب مشاركة الجزائر والكويت، ونزل الآلاف من الشعوب العربية في العواصم العربية يهتفون من الفرحة لهذا الإنجاز العربي الكبير، وهنا يتساءل الكاتب بألم: "أوصل بنا الحال إلى هذا التتكر لذاتنا وعروبنا ؟ هل أصبح الدم العربي رخيصاً يباع في سوق

١- المصدر السابق، ص ٢١٩.

النخاسة؟"^(١)، رقص العرب في الشوارع، ووقف العالم كله يتفرج، وقف الغرب ضاحكاً، متضحكاً، غاضاً البصر والبصيرة عن هذا العدوان البشع.

لقد تخلى العرب عن "جونتهم" عن شمسهم، عُرِيت أنوثتها، هُتِك عرضها، رَوّت الأرض بدمائها، على مرأى ومسمع من العالم كله، قتلوا الفرح في عينيها، ذهب أحلامها هباءً، لم يعد لها إلا أن ترتدي عباءة الجنون وتختفي عن الجميع.

خامساً: الغرب يجفف المنابع عن العروبة:

يحرص الغرب على تجفيف المنابع عن جونة العروبة، حتى يزوي عودها، يحرّمها من عوامل التوحد، والوحدة، والتجمع، بكل الطرق والأساليب الخبيثة التي اعتاد عليها، وقد استكان لها العرب دون مقاومة، فإذا قاومها مخلص أصبح في نظر الجميع مجنوناً، وقد عبر الكاتب عن هذه الحالة بسوداوية كبيرة معتمة، تتمثل في النهايات التي ذهب إليها الجميع حول "جونة"، وهم يذهبون جميعاً بسبب الغرب بشكل مباشر أو غير مباشر، ثم في نهايتها المؤسفة هي أيضاً، كنتيجة حتمية لتصفية الجميع من حولها:

- ١- الأخ الأكبر جواد: يضع في الغرب، وينفصل تماماً عن واقعه، وتاريخه، دون أدنى اهتمام.
- ٢- الأم "ملك": أصابها الحزن على فراق حبيب قلبها، وفلذة كبدها ابنها الكبير جواد، وتمرض بشكل مفاجئ، ثم تموت بسرعة، وتترك ابنتها في حالة ذهول ووحشة.
- ٣- الأخ الأصغر رأفت: كان في السنة الثالثة في كلية الهندسة، يتمتع بالحيوية، والإقبال على الحياة، يحب أخته "جونة"، يحرص عليها، يحميها من نسمة الهواء، تفقده هو أيضاً؛ ولكن بطريقة مختلفة، يستشهد في الدفاع عن وطنه، إنها ميتة شريفة، تمثل جزءاً من موروثنا العظيم، في الحفاظ على كرامتنا، وعرضنا، وأوطاننا.

١- المصدر السابق، ص ١١١.

إنها صورة مشرفة تقابل مواقف المضيعين، والمتفرجين، والمتخاذلين، إنها الأمل الضئيل الذي نحبه ونهواه، أصابه وابل من الرصاص استقر في صدره" ليمتزج دمه الغالي بتراب لبنان، ما أعظم اللون حين يتوحد ما بين الأرض الأم والإنسان الابن !! هؤلاء هم الأبطال الذين لن يقبلوا أن تداس أرض أوطانهم بأقدام الغاصبين المستعمرين، وما أعظم مرتبة الشهداء عند الله^(١).

إنه على أية حال يموت على يد الغرب في عدوانهم على بيروت، وتفقد جونة بموته النصير، والمعين، والمدافع.

٤- الأب: يفقد أمواله، وتجارته، بسبب العدوان اليهودي على لبنان وتدمير وكالة الخشب الكبرى التي كان يملكها، ويبيع بيته، ثم يتحول من حالة اللطف والحنان الكبير التي كان يعامل به "جونة" ليقسو عليها، ويهددها، وعندما تخبره برغبتها بالانفصال عن سامر، يتهمها بالجنون، ويقسم أغلظ الأيمان أن يتبرأ منها كما تبرأ من جواد إذا حصل ذلك، وتسكت راغمة لأنه لم يعد لها غيره من هذه العائلة، ثم يسافر الأب إلى الحج، ويفقد ذاكرته، ويضيع بعدها، ولا تعرف عنه خبراً.

٥- زوجها سامر: إنه ابن خالتها، وهو يحبها، لكنه حب من طرف واحد، وهو شخصية ضعيفة أمام أمه، تزوجها وهو يعلم أنها لا تحبه، بل رجته أن يرحمها، وأخبرته بأنها تراه كأخ لها، فلم يتراجع، كانت ليلة الزواج ليلة افتراس بين جسد ممتلئ بلهيب الشهوة، وآخر من الثلج يتكسر بفعل القسوة والوحشية!! يصور الكاتب في صفتين تقريباً مشهد اختراق الجسد العربي، لتسيل دماء الكبرياء العربية، دون رحمة تحت سياط الاحتواء، والابتزاز، لم تقعد عذريتها فقط، بل فقدت العروبة حريتها.

ولم يكتف بذلك فعندما عرف أن "جونة" لن تسلم له روحها وقلبها، وقررت الانفصال عنه، وافق تحت ضغط أمه عليه، وتركها، وهجر الوطن كاملاً، وأخذ ابنتها معه دون شفقة أو رحمة، أو

١- المصدر السابق، ص ١٢٢.

حتى تقديم أي تنازلات لأجلها، لأن مصالحه مرتبطة مع أمه، ومصالح أمه أصبحت كلها في الغرب، في فرنسا.

٦- خالتها تسنيم هانم: الخالة بمنزلة الأم عادة، لكنها كانت خالة قاسية، لم تقف معها منذ البداية، ولم تعطها شيئاً من الحنان، وساعدت على طلاقها من سامر بقسوة، لتهجّر البلد إلى فرنسا نهائياً، وأخذت تتساءل هي وابنها سامر بدهشة تامة، عندما قررت جونة الطلاق: كيف تتخلى "جونة" عن ابنتها؟ هل هي مجنونة؟

٧- الشاب كريم: إنه ابن الرجل الفقير إبراهيم- الفلسطيني الأصل- كان يحلم بالعودة، ويربي أبناءه على هذا الحلم، مع الخلق والفضيلة، وحب العلم، يشتري الخبز لأولاده من مخبز "العودة"، ويعود إلى البيت من ورشة الحدادة، تنتظره زوجته "صابرين"، وبناته الخمس.

كان كريم شاباً يمتلك صفات الكمال، خلقاً، وأدباً، وعلماً، وتواضعاً، يساعد والده، ويقدر ظرفه، ولا يقوم بأعمال الشباب من جيله، يكافح مع والده، ولا يخجل من فقره، كان في مدرسة رأفت، ويشاء القدر أن يرى "جونة" وتراه، فيكون الحبيب الذي يصدق في حبه، ويضحى لأجلها، ولأجل وطنه، لقد زرع فيها قيماً رفيعة رائعة، لم تكن لتنتبه لها بسبب بيئتها الغنية، ولكن نهايته كانت مشابهة لفقدان أخيها رأفت، لقد استشهدا معاً، فقدت به ما فقدته بموت شقيقها من نصير، ومعين، ومدافع، إلا أنه يزيد عليه؛ فقد أخذ قلبها معه، إنه الشاب الوحيد الذي انفتح قلبها له، وأنى لها الآن أن تبحث عن حب جديد.

لقد كانت المصيبة الأعظم بعد فقدان أهلها جميعاً فقدان كريم، فقد ظلت تبحث عنه حتى النهاية، ولم تصل إلى نتيجة، ليبقى هذا الحب عامراً في قلبها، حتى وهي في بيت سامر، ذهبت إلى أهل المخيم لتسأل عنه، فلم يكن أحد ليجيبها، لأنهم لا يدري بعضهم عن بعض شيئاً، وكان

كريم قد استشهد دفاعاً عن أهله في المخيم، واستشهدت أمه واثنتين من أخواته، ثم رحل والده نازحاً من جديد إلى الأردن، فاراً بمن بقي من عائلته.

فارق كريم الدنيا، لكنه لم يفارق وجدانها، لم يغب عن أفكارها، إنه عملة نادرة، هو سبيل خلاصها، وسيبقى حلمها الذي يراودها صباح مساء، حتى في لحظات جنونها.

٨- **جونة العربية**: إنها شمسنا بما تمثله من تاريخ عظيم، وجمال، وبهاء، وكرامة، وعزة، وشرف فقدناه بسبب الاستعمار، يتحدث عنها أستاذ التاريخ في محاضرة لطلابه ومن بينهم كريم وللعالم أجمع عن فترة من تاريخنا المظلم، يتحدث عن: "اتفاقية سايكس بيكو سنة ١٩١٦م، التي أقرتها بريطانيا وفرنسا، قسمت هاتان الدولتان الاستعماريّتان الوطن العربي بينهما كغنائم حرب، فسيطرتا على موارد العرب وخيراتهم، طبقتا سياسة الاستعمار البغيضة، بضرب الذلة على شعوبها، جرّدت الشعوب من الحرية، بثت الفرقة والتناحر بين الأخوة العرب، نفذت بنود وعد بغيض، وعد بلفور سنة ١٩١٧م، الذي نصّ على تأسيس وطن قومي لليهود اللقطاء في فلسطين"^(١).

صورة الغرب البغيضة، ودوره البشع ضد أمتنا، ترتسم ملامحه على نهاية جونة العربية، التي تمثل النهاية التي تحياها الأمة اليوم، وهي وصف بشع لحال العروبة اليوم، لقد تأمر الغرب كله، وحزك عصاه الغليظة (الصهاينة) نحوها، يمدّها بالمال والعتاد، والدعم المعنوي، بل يتدخل بنفسه في كثير من الحالات، واشترى عدداً من أبنائها بثمن بخس، أعمى أبصارهم عن جمالها ومكانتها، وجعل بعضهم نواطير له رباهم على عينه، لحماية مصالحه، ووأد أي محاولة لاسترداد كرامتها وحرّيتها، وقدم مغريات سخيفة أخرى لأصناف أخرى ممن حولها، بعضهم يحبها لكنه لا يبصر أبعد من أنفه، والدنيا أعلى عنده من عزته، وكرامته، وعرضه، فيتحول الحب المزعوم إلى قتل، ونهب، وسفك للدماء في سبيل مصالحه، إذا تعارضت مع مصالح وطنه وأمته.

١- المصدر السابق، ص ٦١.

عندها تحولت "جونة" إلى كومة أشلاء، لم يعد في الأرض مكان يريحها مما هي فيه إلا القبر!!^(١) ذهبت إلى بنسيون الضائعين، أو ما أطلقت هي عليه- البؤساء- ورحبت بها السيدة المسيحية العربية وجعلتها كابنتها التي فقدتها، ويشير إلى هذه العلاقة بأنه لا فرق" بين مسلم ومسيحي ما دامت المحبة والإنسانية هي الرباط المشترك الذي يجمعنا، ونسعى لتحقيقه جميعاً"^(٢)، وأحبها جميع البؤساء والضائعين، وأسموها بالزنيقة، فلم تمنع رغم أنها تعلم أنه ما عاد بها غير اللون، واقعها أصبح منتهياً، ورسالة أيامها قصيرة.

هذا الشعور النفسي المقلق سيطر عليها، فهجرت البنسيون فجأة، انطلقت نحو المجهول، خاف الناس منها على أبنائهم، طاردوها في كل مكان، أصبحت مطلوبة للجميع، عممت صورها، "لم يعد هنالك ما يستر مفاتها، بانث أعضاؤها الطاهرة، أصبحت بلا حرمة، ليس لها حدود، اجتيزت مداخلها، وأغلقت مخارجها"^(٣).

وصلت إلى جبل المهزومين، دخلت كهفاً لتتام فيه على صوت الذئب الجائعة، قامت في الصباح على صوت رجال الشرطة يطلبون أوراقها الثبوتية، وجواز السفر، فبحثت عنه ولم تجده، قالوا لها: من أذن لك بهذا المكان؟ فقالت باستغراب: ألسنت في بلدي؟ ولي الحق بأن أعيش فيه؟ فقالوا لها: أنت دخلت بطريقة غير شرعية، أيتها العجوز، قالت: لست عجوزاً، فضحكوا منها: "ألا ترين نفسك، بشعرك الأبيض .. وأسنانك المتساقطة .. محدودة الظهر .. قدميك عاريتين .. تمشين على عصا، ولست بعجوز؟!"^(٤)... نعم، لقد أصبحت صورة العروبة في نظرهم عجوزاً شمطاء، ممزقة الثياب، مطرودة من كل باب، فقدت الأب والأم، والأخ، والحبیب، والزوج، والقريب،

١- المصدر السابق، ص ٢٢٤.

٢- المصدر السابق، ص ٢٢٨.

٣- المصدر السابق، ص ٢٤٤.

٤- المصدر السابق، ص ٢٥٠.

حتى الأبناء الذين لم يبلغوا بعد؛ فقدت عقلها، وجنّ جنونها، لا تدري ماذا تفعل، وأين تذهب ولمن تلتجئ، يا لهول هذه النهاية عندما يرسمها الكاتب، لكنها أمام أبصارنا ولا نراها، فكيف نلم شعث هذه الأجزاء الممزقة، ألم يبلغ أبنائنا رشدهم ليمسحوا دمعها، ويعيدوا لها الأمل من جديد، ألم يأت الوقت بعد" ليخرج من رحمها رجل يغير وجه التاريخ !! يعيد للأمة مجداً قد خبا، وتاريخاً كاد ينسى بين سطور الظلم، والهيمنة اللعينة"^(١)، إنه السؤال الخطير الموجّه لنا جميعاً: كيف نلم شعث هذه الأجزاء الممزقة؟؟

جاء الجواب في رسالة طفل عربي يتيم، أرسلها إلى مؤتمر القمة العربية الطارئة التي عقدت لمناقشة وضع جونة العربية، كان الجواب في قوله تعالى: ﴿ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات، وأولئك لهم عذاب عظيم﴾^(٢)، فأصدر المؤتمر بعد مداوات طويلة قراره الآتي: "يسمح لجونة العربية بالتنقل عبر الحدود، والدخول إلى أي بلد عربي، إلى أي بيت في حدود الوطن دون وثيقة أو جواز سفر؛ وذلك نظراً لحالة الجنون التي أصابتها لكونها غير مسؤولة عن تصرفاتها السلمية بالطبع، فهي لا تشكل أي تهديد للأمن والسلام العربي والعالم"^(٣)، وهكذا أصبح الجنون هو الحل الوحيد للتخلص من ظلم ذوي القربى وقهرهم، وما يقومون به صباح مساء لإرضاء الغرب المتربص بكل محاولة للتحرر، أو الوحدة، ويمنعون العرب من الانطلاق نحو العالم الجديد، بما فيه من حرية، وكرامة، وعدالة، ومستقبل مشرق.

تحليل الصورة

أولاً: صورة الغرب واضحة في هذه الرواية، لا تختلف كثيراً عن الصورة النمطية للغرب في الذهنية العربية، وكما تعرضها روايات أخرى، فهي تكشف عن صورة بشعة تعمل بطريقة ممنهجة،

١- المصدر السابق، ص ٢١٨.

٢- سورة آل عمران، آية ١٠٥.

٣- الشوبكي، يحيى، ص ٢٥٥.

ومتدرجة ضمن مستويات متعددة، يمكن أن يقال: إنها تحمل لكل مستوى منها وجهاً مختلفاً، فهي صورة مجسمة ذات وجوه متعددة:

١- في المستوى الأول: يقدم الغرب لنفسه الصورة المثالية للحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان، وقمة التقدم والمدنية، المغربية للشباب العربي لجذبهم إليه؛ لكي ينغمسوا فيه، وينسوا تاريخهم وأمتهم، طمعاً في الحياة الرغيدة الرخية، فهو يركز بذلك على قطع الأمة عن تاريخها، والدليل أن الغرب لا يطبق هذه الحرية والديمقراطية إلا على شعوبه، ويرفض انتشارها في بلادنا، وهذه صورة بشعة للظلم، والازدواجية، والتجاوز عن جميع الأعراف الدولية، ويمثل ذلك السفر للغرب، ثم الانغماس فيه، وهي حالة تمثلها شخصية جواد شقيق جونة الأكبر، وانقطاعه تماماً، وانسلاخه الكامل من تاريخه، وتراثه، ووطنه، وأمته.

٢- في المستوى الثاني: تتمثل فيه صورة الغانية للعبوب، أو المومس التي تقدم جميع المغريات: من متعة، ونساء، وجنس، وخمر، ولهو، وانطلاق دون قيود من أخلاق يزعمون أنها تحرم الشباب العربي من حريته في التمتع بالحياة على سجيته، والمقصود هو قطع الأمة عن دينها وأخلاقها، وهذه صورة بشعة للانحلال والتحلل من القيم والأخلاق، تمثلها الرحلة المؤقتة نحو الغرب لغسل أدمغة الممانعين، وتمثلها رحلة شهر العسل إلى أسبانيا؛ لتمهيد الطريق نحو الإعجاب بالغرب، ومدنيته، لكن النتيجة كانت عكسية لما لأسبانيا من تاريخ عند العرب دفعها نحو التمسك بعروبتها أكثر من ذي قبل.

٣- في المستوى الثالث: صورة الغرب القوي مادياً، المتماسك اقتصادياً، المحمي أمنياً، مما يعني أنه الفرصة الوحيدة للاستثمار والغنى والمال، وحماية الأرصدة والمصالح، ولذلك يحرم أمتنا أن تتمتع بأي لحظة من الاستقرار، ليكون هو وحده مهوى الأفتدة، ومطمع أصحاب المال والجاه، لاستلاب قدرات الأمة الاقتصادية، ومصادرها، وخيراتها، وهذه صورة بشعة للاستغلال، والأناينة،

تمثلها الهجرة الكاملة بطواعية من خالتها التي تمثل البرجوازية العربية، التي تهتم بمصالحها، ولا تتصور حلاً لمشاكلها إلا في الغرب.

٤- في المستوى الرابع: تكشف عن صورة جديدة للغرب، تمثل رجل الكابوي الغربي الذي يحمل عدداً من الأسلحة الفتاكة، للقتل، والتدمير، على يد الصهاينة، شرطي الغرب في المنطقة العربية، فهم يشعلون النيران في كل مكان، ويثيرون الحروب بين الوقت والآخر للمحافظة على أمنهم، وحرمان الأمة من الأمن والاستقرار، وهذه صورة بشعة للهمجية الغربية المعاصرة، يمثلها الكيان الصهيوني المغتصب يد الغرب الطولى في المشرق العربي، وما تقوم به من عريضة شرقاً وغرباً.

٥- أما في المستوى الخامس: صورة الماكر المخادع الذي يعمل على تصفية الخصوم، والتخلص منهم بطرق ملتوية إن لم تنفع الطرق المباشرة، لتجفيف منابع عن الأمة، وحرمانها من عوامل التوحد، والوحدة، والتجمع، بكل الطرق والأساليب الخبيثة، وهذه صورة بشعة للكراهية والحقد، يمثلها النهايات التي وصل إليها الجميع حول (جونة)، تفقدهم واحداً بعد الآخر بسبب الغرب بشكل مباشر أو غير مباشر، مما أوصلها إلى حالة من الجنون، بانتظار الأمل في جيل جديد قادم.

ثانياً: الصورة تكشف حقيقة الصراع:

استطاع الكاتب أن يشير إلى حقيقة الصراع، وأن يؤكد أنه ليس صراعاً دينياً، وذلك بهروب جونة إلى البنسيون الذي تملكه السيدة المسيحية العربية، وهي تتقارب مع هروب إسماعيل بطل" قنديل أم هاشم" إلى بنسيون تملكه سيدة يونانية^١، كانت تمثل أوروبا المحلية، أو الغرب الأناني الجشع الذي يحاسبه على قطع السكر الزائدة التي يستخدمها، فساهم ذلك في رؤيته للغرب على حقيقته دون تزييف كما رآه في أوروبا، أما كاتبنا فقد استفاد منها بطريقة تعزز رأيه بأنه لا فرق بين الإسلام والمسيحية كديانة تدعو إلى السلام والمحبة بين الشعوب؛ لأن هذه السيدة تعاملت مع

١- حقي، يحيى، قنديل أم هاشم، دار المعارف، القاهرة، مصر، ٢٠١٨م.

جونة كابنتها، وحاولت أن تساعدنا في الخروج من أزمتها، وأن هذه المسيحية عربية، تعيش بيننا وتأثرت بأخلاقنا، وأن المشكلة مع الغرب المتصهين، والأنجليكان الجدد في أمريكا.

النتائج

- وضوح صورة الغرب النمطية في الرواية العربية بكل بشاعتها، وتناقضاتها، وتعرية هذه الصورة تماماً وعلى جميع المستويات في تعاملها مع أمتنا، بما تمثله من الظلم، والتحلل من الأخلاق، والازدواجية في التعامل، والاستغلال والانتهازية، والهمجية، والكرهية، والحق.
- الكشف عن الصورة المزيفة التي يدعيها الغرب من ديمقراطية، وحرية، ودفاع عن حقوق الإنسان، في استخدامه القتل المباشر لتحقيق أهدافه عندما لا تفلح الأساليب الأخرى.
- الصراع مع الغرب لا يعني الصراع الديني، فالإسلام والمسيحية يبحثان عن السلام؛ بل هو حب السيطرة، والتجبر، والامتلاك.
- بشاعة الصورة التي وصلت إليها الأمة العربية من عجز، وفرقة، وتمزق، وضعف في الإرادة، لا نكاد نعبر عنه بشكل دقيق إلا أن نقول: إنها حالة من الجنون، قبل الربيع العربي المبشر بنهضة عربية من جديد.
- يلاحظ الباحث ارتفاع النبرة الخطابية للكاتب في مواقف كثيرة، مما أضعف السرد الروائي من الناحية الفنية، وصلت إلى درجة الملل أحياناً، ولعل الكاتب كان ينسى نفسه في هذه المواقف، في ظل المشاعر المرهفة التي تغمره حزناً على عروبته، وتشرذمها، ليتحول إلى الخطاب المباشر.

- الرواية صرخة حقيقية في وجدان العرب جميعاً؛ ودعوة للتمسك بوحدتهم، للبحث عن مخرج من هذا التمزق.

الخاتمة

وأخيراً فإن لهذه الرواية ما لها، وعليها ما عليها، من جهة الأسلوب والبناء الفني، لكن الدراسة تركز على صورة الغرب، ودوره في تمزيق وحدة أمتنا، والحرص على بقائها مفرقة، مبعثرة، متعلقة بأهداب المستعمرين، لا حول لها ولا قوة، لذلك ظهرت صورة الغرب بشعة في عدوانه على أمتنا، وأساليبه في المكر بنا، وإغراء الشباب وفتنته، وإبعاده عن تاريخه، وتراثه، لينغمس في الغرب، ويدافع عنه، ويدعو إليه، ولذلك جاءت صورة الواقع بشعة مؤلمة، لعلها تكون صرخة حقاً في وجدان النائمين؛ لكي يستيقظوا، ويقوموا بواجبهم نحوها.

ومن الملحوظات الهامة التي يجب التنبيه عليها، أن الكاتب حاول كثيراً أن ينتقل بالحوار إلى اللهجة اللبنانية، لكنه لم ينجح في ذلك، مما أضعف الحوار في هذه المواقف، فهو لا يتقن اللهجة كما يبدو، ثم إنها تحتاج إلى مهارات خاصة في الانتقال من العربية الفصحى إلى اللهجات، إضافة إلى أن اللهجات تساعد في زيادة حالة التشطي والفرقة، فلا بد من التأكيد على أنه كان يجب أن لا يجعل من اللهجة اللبنانية خصوصية خاصة إلا من جهة كونها مكاناً للرواية، وإلا فهي تشير إلى سائر أنحاء هذا الوطن العربي الكبير، مما يعطي الرواية عمقاً أكبر؛ لأنها تتحدث عن أمر أوسع وأشمل يهم الأمة كلها.

المصادر والمراجع

- إدريس، سهيل، الحيّ اللاتيني، دار الآداب، بيروت، ٢٠١٧م.
- الجابري، شكيب، الأعمال الروائية الكاملة، وزارة الثقافة السورية، دمشق، ٢٠٠٩م.
- حقّي، يحيى، قنديل أم هاشم، دار المعارف، القاهرة، مصر، ٢٠١٨م.
- الحكيم، توفيق، عصفور من الشرق، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، ٢٠٢٣م.
- السّحار، عبد الحميد جودة، جسر الشيطان، مكتبة مصر، القاهرة، مصر، دار مصر للطباعة، ٢٠٠٧م.
- الشايب، فؤاد، مجموعة تاريخ جرح، دار المكشوف، بيروت، ٢٠١٩م.
- الشوبكي، يحيى، جونة العربية " صرخة في وجدان النائمين"، الأردن، منشورات وزارة الثقافة، ط: ١، ٢٠٠٩م، ص ٣١.
- صالح، الطيّب، موسم الهجرة إلى الشمال، دار العودة، بيروت، ٢٠٠٣م.
- صدقي، جاذبية، مملكة الله، دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٧٥م.
- عبود، مارون، بابا نويل، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، ٢٠١٣م.
- عواد، إميل يوسف، " زهور"، مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٨٩م.
- عواد، توفيق يوسف، " الصبي الأعرج"، مكتبة لبنان ناشرون، ٢٠١٧م.
- نعيمة، ميخائيل، مجموعة "أكابر"، قصة "علبة كبريت"، ط ٢١، منشورات نوفل، بيروت، ٢٠١٨م.
- نعيمة، ميخائيل، مجموعة "كان ما كان"، قصة "ساعة الكوكو"، ط ١٨، منشورات نوفل، بيروت، ٢٠١٧م.

التعدّد الثقافي والديني في المغرب وأثره في تكريس قيم التسامح والتعايش

الباحثة نعيمة عثمانى

تخصّص: حوار الأديان

تكوين: الدكتوراه في الدراسات الأدبية واللسانية والثقافية

جامعة السلطان مولاي سليمان

كلية الآداب والعلوم الإنسانية بني ملال - المغرب

البريد الإلكتروني: naimainsafe@gmail.com

الملخص:

إن فهم التعددية الثقافية يعزز التفاهم والتسامح والاحترام بين الأفراد والمجتمعات، ويساهم في تحقيق التعايش السلمي وبناء جسور التواصل بين مختلف الثقافات والأديان والحضارات، فالمغرب تميز عبر التاريخ بمزيج من الثقافات والأديان والشعوب والأعراق، وبرهن عن قدرته في التعامل مع التعددية الثقافية والدينية؛ إذ كان قبلة للتعدد الثقافي والإثني والديني، في تناغم يقوم على تقبل الاختلاف وتميمته على أسس من الاحترام المتبادل بين كل شرائح المجتمع المغربي المسلم واليهودي والمسيحي والأمازيغي والعربي والصحراوي، كلهم يشكلون هوية مغربية، تتقاسم الفضاء الإفريقي والمتوسطي والأوروبي، ثقافياً وجغرافياً، وسياسياً، واقتصادياً، فترسيخ المغرب للتعددية الثقافية والدينية وحفاظه وصيانته لها جعله نموذجاً يحتذى به عالمياً في تكريس قيم التسامح والإخاء والتعايش.

الكلمات المفتاحية: التعددية، الثقافة، الدين، التسامح، التعايش.

Summary:

Understanding multiculturalism promotes understanding, tolerance and respect between individuals and societies and contributes to achieving peaceful coexistence and building bridges of communication between different cultures, religions and civilizations, Morocco has been distinguished throughout history by a mixture of cultures, religions, peoples and races, and has demonstrated its ability in the art of dealing with cultural and religious pluralism, it was a destination for cultural, ethnic and religious pluralism in harmony based on accepting and developing difference on the basis of mutual respect among all segments of Moroccan Muslim, Jewish, Christian, Amazigh, Arab and Sahrawi society. They constitute a Moroccan identity that shares the African, Mediterranean and European space culturally, geographically, politically and economically, so Morocco's consolidation, preservation and maintenance of cultural and religious pluralism has made it a global role model in consecrating the values of tolerance, brotherhood and coexistence.

Keywords: pluralism, culture, religion, tolerance, coexistenc

التقديم

إن التنوع والتعدد الثقافي والديني ظاهرة إنسانية شهدتها الحضارات على اختلافها؛ لأن إقرارها يعزز التفاعل بين الثقافات ويكفل الاحترام المتبادل بين الشعوب ويضمن التعايش بينها، ويحفظ مصالحها المشتركة، ويعزز المشترك الإنساني ويحقق السلم الداخلي والعالمي، والإيمان باختلاف الثقافات والأديان والمعتقدات والانتماءات والتوجهات وتقديرها بالائتلاف.

فالتنوع والتعدد والاختلاف سنن كونية قال تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً، وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ۗ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ۚ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾^١.

فالمغرب تميز عبر الأحقاب والأجيال بمزيج من الثقافات والأديان والشعوب والأعراق، وبرهن عن قدرته على التعامل مع التعددية الثقافية والدينية، وكان قبلة للتعدد الثقافي والإثني والديني في تناغم يقوم على تقبل الاختلاف وتنميته على أسس من الاحترام المتبادل بين كل شرائح المجتمع المغربي، المسلم واليهودي والمسيحي والأمازيغي والعربي والصحراوي، كلهم يشكلون هوية مغربية تتقاسم الفضاء الإفريقي والمتوسطي والأوروبي ثقافياً، وجغرافياً، وسياسياً، واقتصادياً.

فقد قامت الدولة المغربية بحماية هذه التعددية وصيانتها عن طريق تفعيل سياسات تشجيع الاحترام المتبادل والتعاون بين المجتمعات المختلفة، ويمنح الدستور المغربي حقوقاً وحرية لجميع المواطنين بغض النظر عن أصولهم الثقافية أو الدينية، مع الحفاظ على الهوية والثقافة الوطنية.

١- سورة المائدة، الآية: ٤٨

التعايش الديني والثقافي بين المجتمعات المختلفة في المغرب، يعد نموذجاً ناجحاً للتعايش السلمي والتعاون بين الثقافات المختلفة، إذ يتميز المغرب بتنوعه الثقافي والتاريخي، وهذا يعزز الفهم والتسامح والاحترام المتبادل بين المجتمعات المختلفة.

وبما أن التنوع والتعدد والاختلاف ضرورة اجتماعية وإرادة إلهية، فعلى المجتمعات الإنسانية أن تتعامل بوعي يحول التناقض إلى تكامل، والتصادم إلى تعايش، والتعصب إلى تسامح، والتنوع إلى الغنى.

والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا البحث هو كيف تحقق التعايش والتسامح في المغرب الذي تعددت أديانه وتنوعت ثقافته؟ ما هي الجهود التي قامت بها الدولة المغربية لحماية هذا التعدد؟

هذا ما سنحاول معالجته في هذه الورقة البحثية انطلاقاً من المحاور الآتية:

المبحث الأول: التعددية الثقافية والدينية في المغرب وحمايتها.

المبحث الثاني: المغرب نموذج لتكريس قيم التسامح والتعايش بين الأديان.

المبحث الأول: التعددية الثقافية والدينية في المغرب وحمايتها

المطلب الأول: التعددية الثقافية والدينية المفهوم والدلالة

إن الحديث عن التعددية الثقافية Le multiculturalisme والتعددية الدينية pluralisme religieux يتطلب أولاً دراسة كل من مفهوم الدين والثقافة، فالدين من أهم مكونات الثقافة إن لم يكن قاعدتها؛ لذلك لا يمكن الحديث عن الثقافات وتعددتها في غياب الحديث عن المكون الديني ولعل أول أسباب ذلك، كما يقول John Harwood Hick في حديثه عن الدين، إنه "من الممكن أن توجد جماعة بشرية بلا حضارة ولكن لا يمكن أن توجد جماعة بلا دين، حقاً كان أو باطلاً،

فهو الظاهرة الكونية الطبيعية التي لا يخلو منها مجتمع ولو كان علمانياً^١، وقد حدد دوركايم Émile Durkheim وظيفة الدين بوصفه " المؤسسة الاجتماعية التي قوامها التفريق بين المقدس وغير المقدس، لها جانبها الروحي المؤلف من العقائد والمشاعر الوجدانية، وآخر مادي مؤلف من الطقوس والعادات"^٢.

لا يمكن تحديد معنى التعددية الثقافية والدينية إلا بتحديد ماهية العلاقة بين الدين وباقي مقومات الثقافة والعلاقة التفاعلية بينهما؟

إن الثقافة تشمل كل المعارف العلمية والفكرية والروحية، والمعتقدات والسلوكيات الاجتماعية، لكل مجموعة بشرية^٣، وقد جعلها تايلور Edward Burnett Tylor " الكل المركب الشامل للمعتقدات والفن والأخلاق والقانون والعادات وكل القدرات التي يكتسبها الإنسان كعضو داخل المجتمع"^٤.

فالثقافة على العموم هي التي تمد الأفراد بإطار محدد من القيم الأخلاقية والدينية والاقتصادية والاجتماعية التي تكون بمثابة الموجه للسلوك للتعامل مع البيئة المحيطة^٥، فهي بهذا المعنى منظومة القيم التي تؤسس للسلوكيات الاجتماعية على اختلافها، سواء من حيث تأطيرها أو توجيهها أو رسم غاياتها، ومن ثم، فإنها- على اختلافها- قابلة للتفاعل والتأثير في بعضها، وكذلك الدور

١- قانصو، وجيه، التعددية الدينية في فلسفة جون هيك، المرتكزات المعرفية واللاهوتية، الدار العربية للعلوم، المركز الثقافي العربي، لبنان، ط. ١، ٢٠٠٧، ص ٩١

٢ . Emile, Durkheim, Sociologie religieuse et théorie de la connaissance, Revue de Métaphysique et de morale, VII, p.733-758

٣- وهبة، مراد، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، ط. ٥، ٢٠٠٧، ص. ٥٨

٤- كوش، دنيس، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة: منير السعداني، مركز دراسات الوحدة العربية، ط. ١، مارس ١٩٩٧، ص. ١١

٥- السليمانى، فيصل صالح، التعددية الثقافية والعلاقة بين الطبيب والمريض دراسة أنثروبولوجية لفريقين طبيين متنوعي الثقافة بمستشفيات الطائف، رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلية الآداب ١٩٩٨، ص ١٢٧.

والتأثير الكبير الذي يمارسه الدين سواء في تشكيل القيم أو توجيه السلوكات، والدليل على ذلك حضور أثر الدين فيما هو فكري معرفي، وحضوره في العادات والتقاليد، وفي مختلف المظاهر الاجتماعية من فن وموسيقى ومعمار^١.

وبما أن الدين من أهم مقومات الثقافة فقد جاءت التعددية الدينية في سياق فهم الممارسة الدينية وأثرها فيما هو ثقافي، وكذا البحث فيما قد يكون قاسماً مشتركاً بين الأديان يمكن أن يوحدنا، ومن ثم قد يقارب بين الثقافات وتعايشها.

أما التعددية الثقافية فهي تعني التقدير والتفاهم والقبول والاحترام المتبادل للثقافات المختلفة والمشاركة للعمل معا لبناء مجتمعات موحدة، فهي النظام الأكثر عدلاً يسمح للناس بأن تعبر بحرية عن حقيقة من هم داخل المجتمع، ونظام أكثر تسامحاً يتكيف بشكل أفضل مع القضايا الاجتماعية^٢؛ ولذلك تعد التعددية الثقافية من المفاهيم الهامة في عصرنا الحالي، حيث تعكس تنوع الثقافات والتقاليد والقيم في مجتمع معين، إن التعددية الثقافية تعني وجود مجموعة متنوعة من الثقافات المختلفة التي تتعايش وتتفاعل مع بعضها البعض في إطار واحد.

إذ تعد التعددية الثقافية نتيجة للعديد من العوامل، مثل التنقل والهجرة والعولمة والتكنولوجيا والتواصل العالمي، وتؤدي هذه العوامل إلى تبادل الأفكار والمعلومات والتجارب بين الثقافات المختلفة، مما يسهم في التعلم والتطور الثقافي^٣.

المطلب الثاني: حماية التعددية الثقافية بالمغرب

-
- ١- كعب، سعاد، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط. المشاركة العلمية المقدمة، في إطار التظاهرة الثقافية: ربيع العلوم الاجتماعية، في دورتها الثانية، ٢٧١٢٥ مارس ٢٠٢٢، مركز الندوات والتكوينات، جامعة الأخوين، إفران.
 - ٢- التعددية الثقافية في مهب السياسة، مؤسسة الفكر العربي، العدد، ٨٧، ٢٠١١م.
 - ٣- المرابط، فاطمة، السياسة الثقافية في المغرب، الأسس والتحديات، ط٢، دار الهدى للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠١٨م، ص: ٨٣.

اهتمت التعددية الثقافية في إطار إدارة التنوع الثقافي بتنظيم التعايش السلمي بين الجماعات وتأمين السلم الاجتماعي، وتفعيل حق الأفراد في الاعتراف بانتماءاتهم العرقية والدينية والثقافية، فالتنوع الثقافي حق أساسي شأنه في ذلك شأن باقي الحقوق، وتغيب الحق في التعدد والاختلاف إنما هو تعارض لحقوق الانسان، فمنح الحقوق الثقافية يتيح لجميع الأفراد الحق في حرية التعبير والاحترام الكامل للحقوق الثقافية والمشاركة فيها، والارتقاء بتساوي المعاملة تجاه مختلف المجموعات الثقافية المكونة للأمة ويتمثل ذلك على مستوى المملكة المغربية التي أقرت التنوع الثقافي واللغوي، وأكدت على صيانه وحمايته، حيث نص الدستور المغربي على " أن تعمل الدولة على صيانة وحماية اللهجات والتعبيرات الثقافية المستعملة في المغرب، وتسهر على انسجام السياسة اللغوية والوطنية، وعلى تعلم وإتقان اللغات الأجنبية الأكثر تداولاً في العالم باعتبارها وسائل للتواصل والانخراط والتفاعل مع مجتمع المعرفة والانفتاح على مختلف الثقافات وعلى حضارة العصر"^١.

فالتعددية الثقافية في المغرب تحظى بحماية دستورية، فالدستور المغربي يكفل حقوق الأقليات الثقافية ويضمن حرية التعبير والتعايش السلمي بين الجماعات المختلفة، الحكومة المغربية تتبنى سياسات تعزز التعايش الثقافي وتدعم النشاطات الثقافية والفنية للجماعات المختلفة^٢، خاصة مع وجود العديد من المؤسسات والهيئات التي تعمل على الحفاظ على التعددية الثقافية وتعزيزها، إذ

١- الفقرة ٥، الفصل ٥ من الدستور ٢٠١١م.

٢- العلوي، سميرة، التعددية الثقافية والتنمية الاجتماعية في المغرب، ط٣، دار الخطوة للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠١٧، ص: ١٥٠.

تلعب دوراً هاماً في تعزيز التفاهم والتسامح بين الثقافات المختلفة وحماية حقوق الأقليات الثقافية، وعلى رأس هذه المؤسسات والهيئات^١:

١. المجلس الوطني لحقوق الإنسان: يعمل على حماية حقوق الإنسان وتعزيزها في المغرب، بما في ذلك حقوق الأقليات الثقافية.

٢. وزارة الثقافة: تعمل على دعم الثقافات المختلفة في المغرب وتشجيعها، عن طريق تنظيم الفعاليات الثقافية والترويج للتعددية الثقافية في البلاد.

٣. المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية: يعمل على الحفاظ على الثقافة الأمازيغية وتعزيزها، من خلال تنظيم الفعاليات الثقافية والأبحاث والتعليم.

٤. المعهد الملكي للثقافة الأندلسية: يعمل على الحفاظ على التراث الأندلسي في المغرب وتعزيزه، بتنظيم الفعاليات الثقافية والأبحاث.

٥. المجلس الوطني للغات والثقافة المغربية: يعمل على حماية اللغة العربية والأمازيغية وتمييزها، ومختلف التعبيرات الثقافية المغربية بوصفها تراثاً أصيلاً وإبداعاً معاصراً...^٢.

إضافة إلى ذلك، هناك العديد من المجتمعات المدنية والمنظمات غير الحكومية التي تعمل على تعزيز التعددية الثقافية والتفاهم بين الثقافات المختلفة في المجتمع المغربي، وتشمل هذه المنظمات منظمات الحقوق المدنية والإنسانية، والمنظمات الثقافية والفنية، والمنظمات التعليمية.

وتهدف هذه المؤسسات والهيئات إلى تشجيع التفاهم والتسامح بين الأفراد بتعزيز الحوار والتفاعل الثقافي، وحماية حقوق الأقليات الثقافية، وبالإضافة إلى الجهود المؤسسية والحكومية، يلعب الأفراد أيضاً دوراً هاماً في الحفاظ على التعددية الثقافية في المغرب باحترام الثقافات المختلفة

١- المغربي، فاطمة الزهراء، التعددية الثقافية والتربية في المغرب، ط٢، دار النشر المغربية، الرباط، المغرب، ٢٠١٦،

ص: ٩٢-١٠٧.

٢- الفقرة ٦ من الفصل ٥ من دستور المملكة المغربية لسنة ٢٠٠١م.

وتقديرها، واحترام حقوق الأقليات الثقافية، يمكن للأفراد المساهمة في تعزيز التعايش السلمي والتنمية المستدامة في المجتمع^١.

المبحث الثاني : المغرب نموذج لتكريس قيم التسامح والتعايش بين الأديان

المطلب الأول: التسامح والتعايش في ظل التعدد الثقافي والديني في المغرب

إن المجتمعات الإنسانية القائمة على التعدد تواجه مشاكل الاختلاف الديني والتنوع الثقافي والتباين القيمي بسبب تباين الخلفيات المؤسسة لهذا التعدد، وهي مشاكل يمكن التعامل معها بوعي، فالتعدد والتنوع والاختلاف ضرورة اجتماعية وإرادة إلهية قال تعالى: " وَمَنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ ۚ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ"^٢، فهذه الآية إقرار بالتنوع الثقافي.

إن المتأمل في حال الدولة المغربية يلاحظ أنها تعتمد على مبدأ التسامح والتعايش في جميع المجالات والمستويات الدينية، والفكرية، والثقافية، والسياسية، والاجتماعية، والعلمية.

فالتعايش والتسامح الديني هما مفاهيم أساسية في سياق المجتمعات المتعددة الثقافات والديانات من قبيل المغرب، فهي تعبر عن قدرة الأفراد والمجتمعات على التعايش والتفاعل بسلام واحترام متبادل، رغم الاختلافات الدينية والفكرية والثقافية، إذ يشكل التعايش الديني أساساً للسلام الاجتماعي، لأنه يؤدي إلى تعزيز التفاهم والتسامح بين مختلف الأديان ومعتقديها، ففي مجتمع يتسم بالتعايش الديني المثالي، يتمتع الأفراد بحرية ممارسة ديانتهم ومعتقداتهم دون تهديد أو تمييز، إذ يسهم التعايش الديني في بناء جسور التفاهم والترابط الاجتماعي، ويعزز السلام والاستقرار^٣، ومن جانبه يعدّ التسامح الديني عنصراً جوهرياً

١- الرحالي، سعيدة، التعددية الثقافية والعولمة في المغرب، ط١، دار الهدى للنشر والتوزيع، مراكش، المغرب، ٢٠١٨، ص: ٢٠٠.

٢- سورة الروم، الآية: ٢٢

٣ Marie Dupont, "Le vivre-ensemble interreligieux en France: enjeux et perspectives", ٣ Université Paris-Sorbonne, Faculté des Sciences Humaines et Sociales, Paris, 2019, P 63.

في تحقيق التعايش السلمي المستدام، فالتسامح الديني يتطلب قبول الآخر بمعتقداته واحترامها، حتى وإن كانت تختلف عن معتقداتنا الخاصة، الأمر الذي يشجعنا على الاستماع والتعلم من الآخرين، ويحثنا على التعاون وإقامة علاقات إيجابية مع المختلفين، ويساهم بذلك التسامح الديني في تقوية الروابط بين الأفراد والمجتمعات، ويسهم في تحقيق السلام الداخلي والتنمية المستدامة^١.

فالمغرب يرى التعايش والتسامح الديني جزءاً لا يتجزأ من الهوية الوطنية، ويعيش المغاربة من مختلف الديانات والمعتقدات جنباً إلى جنب، ويتشاركون في الفضاء الجغرافي والاجتماعي نفسه، ويمارس فيه المسلمون واليهود والمسيحيون شعائرهم الدينية في أمن وأمان وبكل حرية.

ولعل ما جعل المغرب نموذجاً في تكريس قيم التسامح والتعايش والحوار هي تلك الخصوصية الدينية المغربية التي تميز بها منذ قرون، حيث اعتمد على اختيارات واضحة في مجال التدين، تشبث فيها بالمذهب المالكي في الفقه الذي جمع بين النص والسياق والانفتاح والاجتهاد، والعقيدة الأشعرية في الفكر التي جمعت بين العقل والنقل والوسطية والاعتدال، والتصوف السني الذي جمع بين النص والروح في التربية والسلوك، وحكمة وإرادة سياسية متمثلة في إمارة المؤمنين التي حققت الأمن الروحي والاستقرار السياسي للبلاد، بفضل وجود نظام إمارة المؤمنين تمكن المغرب من تحقيق التعايش بين الأديان المختلفة على مر العصور وتبادل الثقافات والمعارف.

لقد نص الدستور على ذلك " أن المملكة المغربية دولة اسلامية... كما أن الهوية المغربية تتميز بتبوء الدين الاسلامي مكانة الصدارة فيها، ذلك في ظل تشبث الشعب المغربي بقيم الانفتاح والاعتدال والتسامح والحوار، والتفاهم المتبادل بين الثقافات والحضارات الإنسانية جمعاء"^٢.

Jean-Pierre Martin, "Le vivre-ensemble interreligieux à Marseille: étude ١ sociologique", Université Aix-Marseille, Faculté des Sciences Sociales, Marseille, 2015, P 43.

٢- ديباجة الدستور المغربي، ٢٠١١م.

المطلب الثاني: المغرب نموذج للتعایش الديني والثقافي والحضاري

إن التنوع الثقافي والديني والحضاري ميزة نوعية جعلت المغرب يتمتع بخصوصية حتمت عليه المحافظة عليها فقد تحدث أحد رؤساء الدول عن المغرب المتعدد ثقافياً قائلاً: إنه البلد الأطلسي والمتوسطي الذي عرف الهجرات الحديثة، ولا سيما الهجرات العلمية والتقنية والثقافية والدينية، فهو مثال نموذجي لصنع الحضارات، وقد وصفه المرحوم الحسن الثاني في كتابه التحدي قائلاً: "المغرب يشبه شجرة تمتد جذورها المغذية امتداداً عميقاً في التراب الإفريقي، وتتغذى بأوراقها التي يقويها نسيم الأوربي، بيد أن حياة المغرب ليست عمودية الامتداد فحسب؛ بل هي تمتد كذلك امتداداً أفقياً نحو الشرق الذي نحن مرتبطون معه بالتالد والطارف من الصلات الثقافية...".^١

إن الوجود الثقافي المغربي المنفتح والمتعدد الروافد ساهم بشكل كبير في جعل المغرب، نموذجاً يحتذى به في تكريس قيم التسامح والإخاء والتعايش، فقد كان قبلة للتعدد الثقافي والعربي والديني عبر العصور بسبب موقعه الاستراتيجي، فهو قريب من شبه الجزيرة الإيبيرية ومنفتح على الصحراء الكبرى وأفريقيا والشرق، ومنفتح على ثقافات أخرى كان لها كبير الأثر في هذا التداخل الثقافي واللغوي والتعدد العرقي الذي يشمل الأمازيغي والعربي الإسلامي والحساني والأندلسي الموريسكي والأفريقي واليهودي، فقد تعامل مع المخالف دينياً ثقافياً بالاحترام المتبادل ونادى بنشر ثقافة التسامح، والتعايش والتفاهم والانفتاح وعزز بأهمية حوار الحضارات والثقافات.

فاعتراف المغرب بالروافد المختلفة التي تكون هويته الوطنية دليل على الوئام وحب التشارك والتسامح المبني على توطيد العلاقة بين الأديان والثقافات المختلفة، فقد قام بتوطيد العلاقة بين المسلمين والمسيحيين واليهود وحمائتهم، وفي هذا الإطار يمكن الحديث عن التعايش بين المسلمين

١- المريني، نجاه، قراءة في كتاب جلالة الملك الحسن الثاني التحدي، مجلة دعوة الحق، العدد ٢٧٥، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغرب، ص ٢٣٣.

واليهود في المغرب إذ يقدم الباحث حاييم الزعفراني في كتابه المعنون بـ "يهود المغرب" وصفاً لتاريخ من التكافل المستمر بين المسلمين واليهود المغاربة، وكتب بأن "التعايش بينهم كان يتحقق في الحياة اليومية والاجتماعية وفي الثقافة الشعبية...، ويظل اليهودي المغربي بصفته جزءاً لا يتجزأ من المحيط الاجتماعي والثقافي واللغوي للغرب الإسلامي والعالم الأندلسي المغربي- القديم"، فحضور اليهود في مختلف مجالات المجتمع المغربي يعد مؤشراً على ما كان يتمتع به هؤلاء من مساحات تسامح مجتمعي هامة، وهو ما أهّلهم ليلعبوا أدواراً مختلفة ويضمنون حضورهم الثقافي المتميز في المغرب.

إضافة إلى هذا المؤشر ظل الحضور المسيحي كذلك مندرجاً في السياق التاريخي ومكوناً من مكونات المشهد الثقافي بالمغرب، فقد جعل المغرب رمزاً للتعايش بين مختلف الديانات ومنطلقاً للتواصل بينها رغم اختلاف أديانها ومذاهبها، كما كان له الفضل السباق في الدعوة إلى حوار الأديان والحث عليها من أجل تحقيق السلم والسلام والعيش المشترك.

الخاتمة:

وختاماً يمكن القول إن المغرب يعدّ نموذجاً رائعاً للتعايش الثقافي بين المجتمعات المختلفة، فقد ضم طيفاً واسعاً من الثقافات والتقاليد واللغات، وعاشت فيه مجتمعات متعددة الثقافات والديانات، وتعايشت بسلام وتعاون، وقد ساهمت هذه التجربة في بناء نمط تعايش ثقافي فريد، فالهوية المغربية المتفردة ليست مجرد إرث معنوي وحضاري؛ بل تجسدت في التشريعات الوطنية بما فيها الدستور الذي جعل مختلف الروافد الثقافية ثروة وطنية وقاعدة من قواعد اللحمة الوطنية يجب حمايتها.

١- الزعفراني، حاييم ألف سنة من حياة اليهود بالمغرب: تاريخ، ثقافة، دين، ترجمة أحمد شحلان وعبد الغني أبو العزم، ط١، ١٩٨٧، الدار البيضاء، ص٢٨٨.

فالمغرب التعددي قيمة ثمينة استطاعت المملكة المغربية أن تحافظ عليها، فهو نتاج تاريخ حافل بمظاهر التمازج والانصهار الثقافي والديني والمجتمعي، ومحطات شتى من التعايش بين معتنقي الديانات السماوية الثلاث، فقد شكل المكون اليهودي جزءاً لا يتجزأ من الديني والإثني الذي ميز المغرب، فاليهودية كانت جزءاً اجتماعي وثقافي وديني راسخ في الموروث الجماعي لكل المغاربة إلى جانب الحضور المسيحي الكاثوليكي كمكون أساسي ضمن الأقليات الدينية في المغرب؛ مما يبرر قيم العيش المشترك وروح الحوار بين الأديان والاحترام المتبادل الذي يطبع الشخصية المغربية، كما أن الجغرافية المتفردة للمغرب لعبت دوراً حاسماً في هذه التعددية المميزة التي تعد فخراً للمغاربة.

المصادر والمراجع

- دستور المملكة المغربية ٢٠١١م.
- الرحالي، سعيدة، التعددية الثقافية والعولمة في المغرب، ط١، دار الهدى للنشر والتوزيع، مراكش، المغرب، ٢٠١٨م.
- الزعفراني، حاييم، ألف سنة من حياة اليهود بالمغرب: تاريخ، ثقافة، دين، ترجمة أحمد شحلان وعبد الغني أبو العزم، ط١، ١٩٨٧، الدار البيضاء.
- السليمان، فيصل صالح، التعددية الثقافية والعلاقة بين الطبيب والمريض دراسة أنثروبولوجية لفريقيين طبيين متنوعي الثقافة بمستشفيات الطائف، رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلية الآداب ١٩٩٨م.
- العلوي، سميرة، التعددية الثقافية والتنمية الاجتماعية في المغرب، ط٣، دار الخطوة للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠١٧م.

- قانصو، وجيه، التعددية الدينية في فلسفة جون هيك، المراكز المعرفية واللاهوتية، الدار العربية للعلوم، المركز الثقافي العربي، لبنان، ط. ١، ٢٠٠٧م
- كعب، سعاد، كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، مشاركة علمية مقدمة، في إطار التظاهرة الثقافية: ربيع العلوم الاجتماعية، في دورتها الثانية، ٢٥-٢٧ مارس ٢٠٢٢، مركز الندوات والتكوينات، جامعة الأخوين، أفران.
- كوش، دنيس، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ت: منير السعداني، مركز دراسات الوحدة العربية، ط. ١، مارس ١٩٩٧م.
- مؤسسة الفكر العربي، التعددية الثقافية في مهب السياسة، العدد ٨٧، ٢٠١١م.
- المرابط، فاطمة، السياسة الثقافية في المغرب، الأسس والتحديات، ط٢، دار الهدى للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠١٨م.
- المريني، نجاه، قراءة في كتاب جلالة الملك الحسن الثاني التحدي، مجلة دعوة الحق، العدد ٢٧٥، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغرب.
- المغربي، فاطمة الزهراء، التعددية الثقافية والتربية في المغرب، ط٢، دار النشر المغربية، الرباط، المغرب، ٢٠١٦.
- وهبة، مراد، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، ط. ٥، ٢٠٠٧م.
- الأجنبية:

Durkheim, Emile, Sociologie religieuse et théorie de la connaissance,
Revue de Métaphysique et de morale, VII.

Marie Dupont, "Le vivre-ensemble interreligieux en France : enjeux et perspectives", Université Paris-Sorbonne, Faculté des Sciences Humaines et Sociales, Paris, 2019, P 63.

Jean-Pierre Martin, "Le vivre-ensemble interreligieux à Marseille : étude sociologique", Université Aix-Marseille, Faculté des Sciences Sociales, Marseille, 2015,

دور التواصل الثقافي في إرساء قيمتي التسامح والتعايش

د. نور الدين الشابي

جامعة السلطان قابوس

Chebbi_noureddine@yahoo.fr

الملخص

يهدف هذا البحث إلى بيان دور التواصل الثقافي في إرساء قيمتي التسامح والتعايش، وقد استخدم الباحث المنهج الوصفي التحليلي، وأفضى البحث إلى جملة من النتائج أهمها أن التواصل الثقافي يُعتبر ركيزة أساسية في بناء جسور التفاهم والاحترام بين الشعوب والثقافات المختلفة، حيث يساهم في تعزيز قيم التسامح والتعايش السلمي، والورقة البحثية تستكشف كيف يمكن للتفاعلات والحوارات الثقافية أن تلعب دوراً مهماً في تقريب وجهات النظر وتعزيز الفهم المتبادل بين الأفراد من خلفيات متنوعة، وذلك بالانطلاق من تعريف مفهوم التواصل الثقافي وأهميته في العصر الحالي، وإبراز كيفية تأثير العولمة والتقدم التكنولوجي في زيادة التفاعل بين الثقافات المختلفة، والدور الذي يمكن أن يلعبه التواصل الثقافي في تحطيم الصور النمطية ومكافحة التحيزات والتمييز، مما يؤدي إلى بيئة أكثر قبولاً للتنوع، وتعزيز التفاهم وبناء الثقة بين الشعوب، على نحو يفضي إلى إرساء قيمتي التسامح والتعايش. كما تبين الورقة البحثية أن التواصل الثقافي لا يعد فقط وسيلة لتحسين العلاقات بين الأمم، بل هو أيضاً أساس لبناء مجتمع عالمي أكثر تسامحاً وسلاماً.

الكلمات المفتاحية: التواصل الثقافي، التسامح، التعايش، التنوع الثقافي، الفلسفة.

Abstract

**The Role of Cultural Communication in Establishing the Values of
Tolerance and Coexistence**

Noureddine Chebbi

Sultan Qaboos University

This research aims to demonstrate the role of cultural communication in establishing the values of tolerance and coexistence. The researcher used the descriptive analytical method, and the research led to a series of results, the most important of which is that cultural communication is considered a fundamental pillar in building bridges of understanding and respect

between different peoples and cultures. It contributes to enhancing the values of tolerance and peaceful coexistence. The research paper explores how cultural interactions and dialogues can play an important role in bridging viewpoints and enhancing mutual understanding among individuals from diverse backgrounds. This is based on defining the concept of cultural communication and its importance in the current era, highlighting how globalization and technological advancement increase interaction between different cultures, and the role that cultural communication can play in breaking down stereotypes and combating biases and discrimination, leading to an environment that is more accepting of diversity, and enhancing understanding and trust between peoples in a way that leads to establishing the values of tolerance and coexistence. The paper also shows that cultural communication is not only a means to improve relations between nations but is also a basis for building a more tolerant and peaceful global society.

Keywords: Cultural Communication - Tolerance - Coexistence - Cultural Diversity – Philosophy

التقديم

عرفت المجتمعات البشرية تاريخياً ضرورياً عديدة من العلاقات تراوحت بين الهيمنة والحروب أحياناً، والتعاون والحوار أحياناً أخرى، وفي الحالتين كانت ثقافات تلك المجتمعات تؤثر في بعضها البعض سواء بالإكراه، أو بالإعجاب والانبهار، كما عرفت هذه المجتمعات عديد الأشكال من التواصل الثقافي بينها بفعل احتكاكها ببعضها البعض سواء عن طريق الحروب أو التجارة، أو الرحلات الاستكشافية، وقد سرّعت الثورة الصناعية في العصر الحديث من وتيرة التواصل الثقافي بين الشعوب، ووسعت من نطاقه، بما جلبته من تطور في وسائل النقل والاتصال، ويضاف إلى ذلك ما أفضى إليه شيوع وسائل الإعلام الجديدة والتلفاز والإنترنت وشبكات التواصل الاجتماعي، خلال القرن العشرين ومطلع القرن الواحد والعشرين، من تغيير جذري لطرق التفاعل بين الثقافات،

إذ غدا هذا التفاعل ممكناً على نطاق عالمي؛ بل وأصبح بالإمكان الحديث عن تفاعل فوري بين تلك الثقافات المتعددة في العصر الرقمي.

وكل ذلك قد أدى إلى مزيد من الاهتمام بمسألة التواصل الثقافي خاصة في مجال البحث العلمي، حيث تُعدّ مسألة التواصل الثقافي من المسائل البينية اليوم، إذ تتقاطع وتتداخل في دراسته عديد التخصصات العلمية مثل الأنثروبولوجيا، وعلم الاجتماع، والدراسات الثقافية، والاتصالات. فالأنثروبولوجيا تسعى إلى معرفة كيفية تأثير الثقافة على التواصل بين الأفراد والمجتمعات، وكيفية تنقل الثقافات، وإلى فهم العادات والتقاليد واللغات كجزء من التواصل الثقافي، ومن جهته فإن علم الاجتماع يساهم في كشف النقاب عن العوامل والديناميكيات الاجتماعية والهيكلية المؤثرة في عملية التواصل بين الثقافات، في حين أن الدراسات الثقافية تناقش أثر الثقافة على تكوين هويات الأفراد والجماعات وعلى تمثلاتهم لأنفسهم وللآخرين وللعالم من حولهم، أما الاتصالات فإنها تهتم بأساليب التواصل الثقافي ووسائله بما في ذلك وسائل الإعلام والتواصل الاجتماعي الرقمي، غير أن التواصل الثقافي يمكن أن يكون أيضاً موضوع مقارنة فلسفية تُجلب الأسس النظرية للتواصل الثقافي كالصلة بين الهوية والغيرية، وانفتاح الأنا على الآخر الثقافي، وطبيعة القيم التي يمكن أن تساعد على إرسائها المثاقفة في علاقة بمفاهيم الحوار والاعتراف المتبادل بين الثقافات، على نحو يفتح المجال للحديث عن علاقات بينها قائمة على التسامح والعيش المشترك.

أسئلة البحث

إن السؤال الرئيس الذي ينبغي أن يُطرح في هذا السياق هو: ما دور التواصل الثقافي في

إرساء قيمتي التسامح والتعايش؟

ويتولد عن هذا السؤال الرئيس الأسئلة الفرعية الآتية:

- ما مفهوم التواصل الثقافي؟

- ما دور التواصل الثقافي في إرساء قيمة التسامح؟
- ما دور التواصل الثقافي في إرساء قيمة التعايش؟
- ما التحديات التي تواجه التواصل الثقافي وكيف يمكن التعامل معها؟

أهداف البحث

- التعرف إلى مفهوم التواصل الثقافي.
- معرفة دور التواصل الثقافي في إرساء قيمة التسامح.
- تبين دور التواصل الثقافي في إرساء قيمة التعايش.
- تشخيص التحديات التي تواجه التواصل الثقافي وسبل التعامل معها.

أهمية البحث: لأهمية نظرية وأخرى عملية

- الأهمية النظرية: تكمن الأهمية النظرية لهذه الدراسة فيما يمكن أن توفره من معرفة حول مسألة التواصل الاجتماعي من الناحية الفلسفية، وعلاقتها بإرساء قيمتي التسامح والتعايش في المجتمعات الراهنة، وكل ذلك من شأنه أن يمثل مادة معرفية للدارسين والباحثين سواء في مجال الفلسفة أو في التخصصات المتعلقة بالإنسانيات.

- الأهمية العملية: يمكن لجهات عديدة أن تستفيد من هذه الدراسة سواء تعلق الأمر بأقسام الفلسفة أو الدراسات الحضارية في الجامعات، أو المراكز البحثية أو الجهات الحكومية، كما تكمن أهميتها العملية في علاقتها المباشرة بالممارسة الإنسانية وإمكانية إسهامها في تجذير قيم التسامح والتعايش في المجتمعات بما من شأنه أن يحقق السلام.

الدراسات السابقة

تتنوع الدراسات التي اهتمت بمسألة التواصل الثقافي وبقيمي التسامح والتعايش ودور التواصل الثقافي في إرساء هاتين القيمتين.

فقد أكدت دراسة (هادي كبة، ٢٠١٥) بعنوان "في التواصل الحضاري الثقافي بين العرب والأمم الأخرى من منظور تاريخي" أن الثقافة العربية والإسلامية لم تكن تاريخياً منغلقة على نفسها، وأن العرب والمسلمين عرفوا عملية التواصل الحضاري لأنهم "أدركوا أن الحضارة والثقافة عالميتان اشتركت الشعوب جميعها في إبداعهما".

كما بيّنت دراسة (حجاج، ٢٠٢١) حول "أسس التواصل الفعال بين الثقافات" أنه بالرغم من وجود اختلافات بين الثقافات الإنسانية فإنه لا غنى للشعوب عن "الحوار والتواصل من أجل التعايش السلمي بين الثقافات المختلفة"، وأن التعددية الثقافية هي ضرورة ملحة لكل حوار بين الثقافات شرط إلغاء الأحكام المسبقة حول الثقافات الأخرى، ووجود تكافؤ بين الأطراف المتواصلة فيما بينها.

أما دراسة (مشري، ٢٠١٥) بعنوان "دور حركة الترجمة في التواصل الحضاري بين الشرق والغرب"، فقد بينت أن الترجمة قد مثلت تاريخياً جسراً للتواصل الحضاري بين مختلف الحضارات الإنسانية، فهي نشاط إنساني لا غنى عنه في النمو الثقافي لمختلف الشعوب والأمم؛ لأنها تسمح بنقل الثروات العلمية والأدبية والفنية بين الحضارات، وفي نفس السياق، المتعلق بالترجمة ودورها في التواصل الثقافي، أظهرت دراسة (بوشفر، ٢٠١٦) حول "الترجمة والتفاعل الثقافي" أن الترجمة وسيلة مهمة في تحقيق التواصل والحوار بين الأمم والشعوب، فهي التي تقوم بنقل المعارف والثقافات بينها، ومن ثم فإن الترجمة بمنزلة الجسر للتواصل بين هذه الثقافات.

وقد بينت دراسة (حفاظ، ٢٠٢١) الموسومة بـ "إشكالية حوار الحضارات بين أطروحة الصدام والأحكام المسبقة، دراسة من منظور إعلامي"، أن وسائل الإعلام يمكن أن تقوم بدور مهم في "تثمين ثقافة الحوار بوصفها أسلوباً ناجحاً يتصدى لنظرية صراع الحضارات وتأثيرها على الشعوب المختلفة".

وأكدت دراسة (Pfister & Solitz, 2011) على دور وسائل الإعلام الرقمية في تيسير التواصل بين الثقافات، فهذه الوسائل يمكن أن تتضمن الصور والنصوص ومقاطع الفيديو، وكلها تساهم في تعزيز التفاعل بين الشعوب والثقافات.

كما بينت دراسة (Chen, 2012) أن وسائل التواصل الاجتماعي تعدّ اليوم من أهم الأساليب المستخدمة للوصول إلى التبادل الثقافي عن طريق ما تُتيحهُ للأفراد، من خلفيات ثقافية متنوعة، ومن فرص للحوار، ومن إمكانيات للتعبير عن آرائهم بكل حرية.

وبيّن (الغرباوي، ٢٠٠٨)، أن التسامح ضرورة حياتية، وتشتد الحاجة إليه كلما اتسعت رقعة التنوع الثقافي والعرقي والديني، وذلك لتجنب الصراعات وضروب العنف الهادمة للاجتماع البشري وللحضارة، وأن منطق العنف والولاء القبلي تقود غالباً إلى اللاتسامح، كما يؤكد أن الدين الإسلامي قد شجع على التسامح بدعوته إلى الرفق والحلم والعفو والرحمة.

وتُعدّ دراسة (Vienne, 2000) من الدراسات الهامة حول قيمة التسامح، إذ ركزت الدراسة على منزلة هذه القيمة في كتابات الفيلسوفين "سبينوزا" و"لوك"، وأظهرت النواحي التي يواصل فيها "لوك" أفكار "سبينوزا" في هذا المجال، والنواحي التي يختلف فيها عنه، وقد رأى الباحث أن التسامح "موقف" في الأساس، وهو يندرج ضمن رؤية للعالم تجلت عن طريق الفلسفات السياسية للقرنين السابع عشر والثامن عشر في أوروبا.

أما دراسة (برتيمية، ٢٠١٨) حول "أبعاد التسامح الإنساني في فلسفة فولتير"، فقد بينت أن الفيلسوف الفرنسي "فولتير" يدعو إلى التسامح المطلق من أجل تحقيق فضائل السلام العالمي، وهو ينتقد مظاهر اللاتسامح مثلما عبرت عنها المواقف المتعصبة للكنيسة ووصايتها اللاهوتية على العقول، وعلى العكس من ذلك يدعو "فولتير" إلى التنوير المؤسس على تحرير العقل.

وقد ركزت دراسة (شبال غضيب، ٢٠٢١) المعنونة بـ "الأسس الفلسفية للتسامح" على أن مصطلح التسامح قد انتقل تاريخياً من الفضاء الديني إلى المجال الثقافي والسياسي، وأنه يمثل طريق الفرد نحو الشعور بالسلام الداخلي والطمأنينة، وقد قدمت الدراسة نماذج من أفكار الفلاسفة حول هذه القيمة المحورية.

وقد شرحت دراسة (الجديدي، ٢٠٠٨) حول "فلسفة الصداقة والعيش سوياً" رؤية المفكر التونسي "فتحي التريكي" بخصوص مفهوم "العيش معاً"، وعلاقته بمفاهيم العقل والحرية والهوية، حيث أن الهوية، على وجه الخصوص، ليست ذات بعد واحد أنطولوجي أو إيديولوجي أو عرقي، بل هي منفتحة على الكونية، وهي بذلك "هوية تعددية منفتحة".

خطة البحث

لقد اعتمد الباحث على المنهج الوصفي التحليلي، بدءاً من الكشف عن مفاهيم التواصل الثقافي والتسامح والتعايش، وعن أسسها الفلسفية، ثم بيان كيفية إسهام التواصل الثقافي في إرساء هذه القيم في المجتمع، وانتهاءً بالنظر في التحديات التي تعترض التواصل الثقافي وسبل التعامل معها.

ما هو مفهوم التواصل الثقافي؟

يشير مفهوم "التواصل" إلى وجود علاقة بين طرفين أو أطراف عدة، وعندما يتعلق الأمر بالتواصل الثقافي فإن الأمر يستدعي استحضار ثنائية "الأنا" و "الآخر" / "أو" الآخر الثقافي"، مع ما يطرحه ذلك من انتظارات أحياناً، ومخاوف أحياناً أخرى: انتظارات تعزيز المتأقمة والحوار بين الثقافات وانفتاح بعضها على بعض وتفاعلها، والمخاوف على الهوية الثقافية من أشكال الغزو الثقافي والهيمنة والتبعية، على نحو يؤدي أحياناً إلى رفض الآخر كلياً وإلى الانغلاق على الذات، وهو ما يضعنا أمام أطروحات متباينة بهذا الخصوص بين من يقول بحوار الثقافات، ومن يرفع

شعار " صدام الحضارات"، ولا شك أن فهم هذه الأطروحات يمر ضرورة عبر إيضاح المفاهيم؛ تجنباً لأي لبس أو سوء فهم قد يؤديان إلى سوء تقدير لطبيعة العلاقة بين الثقافات، ومن بين أهم هذه المفاهيم لفظ "التواصل".

يمكن تعريف التواصل لغة: بأنه كلمة مشتقة من الفعل الثلاثي " وصل:" وصلت الشيء وصلاً وصلته، والوصل ضد الهجران... واتصل الشيء بالشيء: لم ينقطع"، ويضيف ابن منظور قائلاً: إن "التواصل: ضد التصارم"، بمعنى القطيعة (ابن منظور، ١٤١٤هـ، ج ١١)، وفي التواصل ثمة معنى الاشتراك حيث يصدر الفعل عن طرفين أو أكثر، بمعنى ثمة تفاعل.

أما في اللغات الأجنبية فنجد أن عبارة "communication"، في اللغة الإنجليزية، مشتقة من الأصل اللاتيني "communis" والتي تعني المشاركة، كما أن لفظ "common" (في الإنجليزية)، أو Commun (في الفرنسية) يدل على ما هو مشترك وعام، و" ما ينتمي في ذات الوقت إلى عديد الأفراد" (Lalande, 1991,151).

ومن ثم فإن ما يجمع بين هذه الدلالات فكرة الاشتراك والتفاعل والتبادل والتفاهم، وهي المعاني التي يعبر عنها التعريف الاصطلاحي للتواصل، بأنه: عملية تبادل المعلومات والأفكار والقيم والمشاعر بين طرفين أو أكثر، وقد يكون بشكل لفظي كما هو الحال في اللغة المنطوقة والمكتوبة، أو بشكل غير لفظي مثل اللغة الجسدية، أو باستخدام الفنون التشكيلية والموسيقى والمسرح والرسم، وعن طريق كل هذه الوسائط يتمكن طرفا التواصل من التأثير في بعضهما البعض على جهة التفاعل.

وفي تقديرنا أن أفكار "يورغن هابرماس"، صاحب نظرية "الفعل التواصلية"، يمكن أن تمثل إطاراً نظرياً فلسفياً لفهم معنى التواصل، حيث يرى هابرماس أن التواصل عملية تفاعلية بين طرفين أو أكثر تهدف إلى الوصول إلى الفهم المتبادل، ولا شك أن هابرماس يركز أساساً على دور اللغة

والتفاعلات اللفظية في هذه العملية، ولكن بإمكاننا توسيع دائرة أدوات التواصل لتشمل الفنون والعادات والتقاليد، وتكمن أهمية هذه المقاربة الفلسفية في كونها لا تختزل التواصل في مجرد وسيلة لتبادل المعلومات، ولا تعدّه مجرد أداة للتأثير على الآخرين والهيمنة عليهم، بقدر ما تراه أساس العملية التفاعلية التي تفضي بالأطراف المتفاعلة إلى تفاهم مشترك، وهو ما يعني أن الفعل التواصل ليس فعلاً استراتيجياً يكون هدف الفرد منه تحقيق أهدافه الخاصة دون الاهتمام بغايات الآخرين؛ بل هو فعل عقلائي وأخلاقي يسعى إلى تحقيق التفاهم المتبادل بما هو شرط أساسي للتعايش بين تلك الأطراف، ويندرج في تلك العملية الحوار بين عديد الأطراف للوصول إلى اتفاقات باستخدام النقاش العقلاني والشفاف والحر، في مناخ من الصدق والانفتاح والاحترام المتبادل والتسامح، وذلك بدلاً عن الهيمنة أو الإكراه أو التسلط أو الإقصاء (Habermas, 1987).

وفي تقديرنا أن هذه المبادئ التي وضعها "هابرماس" يمكن أن تشكل إطاراً نظرياً هاماً لفهم مسألة التواصل الثقافي، وسبل تجاوز الحواجز الثقافية بين الشعوب، وبناء جسور التفاهم بين المجتمعات، فضلاً عن أهميتها في صقل الثقافة الواحدة والمجتمع الواحد، فالشعوب حتى وإن كانت لها ثقافات مختلفة ومتنوعة فإنها قادرة على أن تتفتح على بعضها البعض وعلى أن تتحاور وتتعارف، ولعل ذلك ما قصده الأنثروبولوجي الفرنسي "جاك لومبار" عندما تحدث عن "رغبتنا في معرفة تلك الشعوب المتفاوتة في بعدها عنا، والتي قد تكون قريبة منا في بعض الأحيان، لكنها تبدو مختلفة عنا كل الاختلاف" (لومبار، ١٩٩٧، ٢٩). ولكن ما مدلول "الثقافة" في عبارة "التواصل الثقافي"؟

يُحمل لفظ "الثقافة" في اللغة العربية على معان عديدة منها: الحقن، فقد ذكر ابن منظور، في قوله: "ثقّف الرجل ثقافة أي صار حاذقاً"، ومنها أيضاً تصويب الاعوجاج: "الثقاف، ما تُسوى به الرماح"، وقد يكون "حديدية" أو "خشبة" تقوم بها الرماح (ابن منظور، ١٤١٤هـ، ج٣)، ونجد المعنى

نفسه في المعجم الوسيط، حيث يذكر أن الثقافة مشتقة من فعل "ثقّف" " أي صار فطناً فهو ثقّف... وثقّف الشيء أي أقام المعوج منه وسواه" (أنيس وآخرون، ٢٠٠٤، ٩٨)، أما في اللغات الأجنبية فإن لفظ Culture في الإنجليزية والفرنسية مشتق من اللفظ اللاتيني cultura ويعني الزراعة، والمشتق بدوره من الفعل colere الذي يعني زرع أو رعى (Bloch & Wartburg, 1932, 174).

ومن ثم فإننا لا نقصد بالثقافة ذلك المعنى العامي الذي يختزلها في تحصيل الشهادات العلمية واتساع المعارف، وهو تصور للثقافة لا ينفصل عن أحكام القيمة، حيث يُنظر بكثير من الانبهار والمديح إلى المثقف بوصفه شخصاً مميزاً من ناحية معارفه، إنما نعني بالثقافة تلك الدلالة التي عبرت عنها الدراسات الأنثروبولوجية؛ ولذلك نبّه الأنثروبولوجي " رالف لنتون" إلى أن " لفظ الثقافة، مثلما يُستخدم في الدراسات العلمية، لا يتضمن أياً من الأصداء التقريضية التي ترتبط بدلالته العامة" (Linton, 1977, 31).

حيث عرّف " إدوارد تايلور " الثقافة بأنها: " كلُّ مركّب يشمل المعرفة والمعتقدات والفن والأخلاق والقانون والأعراف والقدرات الأخرى والعادات المكتسبة من قبل الإنسان كعضو في المجتمع " (Tylor, 1871, 1) وهي بذلك كل ما يكتسبه الأفراد من المجتمع فيكون أسلوبهم المشترك والنمطي في الحياة، وهو المعنى نفسه الذي قصده " رالف لنتون" عندما رأى أن الثقافة هي " طريقة حياة مجتمع ما" (Linton, 1977, 22)، وهي مجموعة من الأفكار والعادات التي تعلمها الأفراد ويتقاسمونها وينشرونها ويتناقلونها من جيل إلى جيل، ويتضمن نمط الحياة هذا جملة من القواسم المشتركة بين سلوكيات الأفراد داخل المجتمع الواحد، بشكل يجعلهم يتصرفون بشكل متقارب إزاء الوضعية نفسها، ويضرب " رالف لنتون" على ذلك مثال التغذية في ثلاثة أوقات في اليوم نفسه في المجتمعات الأوروبية، وكلّ من يخرج عن هذا النموذج يُعدّ " غير عادي"، ويرى "

لنتون" أن هذا الإجماع بخصوص ممارسة ما هو مشترك هو ما يكون "النموذج الثقافي" (Linton, 1977, 23).

والملاحظ أن بعض المنظمات الدولية المهتمة بالثقافة، مثل اليونسكو، قد تبنت هذا التعريف الأنثروبولوجي للثقافة، حيث نقرأ في "الإعلان العالمي بشأن التنوع الثقافي" ما يأتي: "ينبغي أن يُنظر إلى الثقافة بوصفها مجمل السمات المميزة، الروحية والمادية والفكرية والعاطفية، التي يتصف بها مجتمع أو مجموعة اجتماعية وعلى أنها تشمل، إلى جانب الفنون والآداب، طرائق الحياة، وأساليب العيش معاً، ونظم القيم، والتقاليد، والمعتقدات (اليونسكو، ٢٠٢١).

ولما كان الإنسان كائناً اجتماعياً بطبعه، على نحو ما ذهب إليه ابن خلدون وقبلة أرسطوطاليس، فإنه لا غنى له عن نسج علاقات بالآخرين سواء كانوا أفراداً أم جماعات أم مجتمعات، وفي انفتاحه على الآخرين تكتسي الثقافة مكانة هامة في تيسير عملية التواصل، والتواصل يلعب بدوره دوراً محورياً في نشر الثقافات المتعددة وانتقالها وارتحالها من مكان إلى آخر: "إن وجود الثقافة واستمرارها يتوقف بالأساس على التواصل، ففي التفاعل التواصلي بين الناس تتجلى الثقافة" (حجاج، ٢٠٢١)، بل قل تتجلى ثقافات، إذ إن التنوع الثقافي سمة مميزة للمجتمعات نبتت إليها "اليونسكو"، سنة ٢٠٠١، في الإعلان العالمي بشأن التنوع الثقافي: "تتخذ الثقافة أشكالاً متنوعة عبر المكان والزمان، ويتجلى هذا التنوع في أصالة وتعدد الهويات المميزة للمجموعات والمجتمعات التي تتألف منها الإنسانية، والتنوع الثقافي، بوصفه مصدراً للتبادل والتجديد والإبداع، هو ضروري للجنس البشري وضرورة للتنوع البيولوجي بالنسبة للكائنات الحية" (اليونسكو، ٢٠٢١)، ويمكن فهم التنوع الثقافي بمعان عدة: أولها، أن الثقافة تختلف من مجتمع لآخر، وأحياناً داخل المجتمع الواحد، وثانيها، أن العناصر التي تتكون منها أي ثقافة متعددة، وتشمل جوانب كثيرة مثل اللغة والعادات والتقاليد والفنون بأنواعها، وهذه العناصر هي بمنزلة

الجسور التي بواسطتها تلتقي الجماعات والشعوب وتتجاوز وتتعارف، فتكوّن جميعها عناصر التواصل الثقافي، إذ إنها تساعد الأفراد والمجتمعات في تبادل الأفكار والقيم بشكل يحترم التنوع والتفاهم، كما أنها تتجاوز الحواجز الجغرافية.

وتعد اللغة أحد العناصر الهامة في عملية التواصل الثقافي، فالشعوب تتأثر بلغات بعضها البعض، والكلمات يمكن أن تعبر الحدود وترتحل من لغة إلى أخرى ومن منطقة جغرافية إلى أخرى مختلفة، ومثال ذلك أن اللغة العربية استوعبت الكثير من المفردات الأجنبية، فنجد فيها كلمات "معربة" وأخرى "دخيلة" (هادي كبة، ٢٠١٥، ٤)، فمنها ما هو من لغة بلاد فارس، ومنها ما هو من الروم، ومنها ما هو حبشي، ومنها ما هو من الآرامية، وبعض هذه المفردات مضمّن في القرآن الكريم، مثل: سرادق، ماعون، زنجبيل، سجيل (هادي كبة، ٢٠١٥، ٤)، ومن جهتها فإن مفردات عديدة من اللغة العربية انتقلت إلى اللغات الأخرى مثل: "الأوردية والفارسية والكشميرية والبشتونية والطاجيكية واللغات الكردية والتركية والعبرية والإسبانية"، وغيرها من اللغات (هادي كبة، ٢٠١٥، ٤)، ففي اللغة الإسبانية مثلاً: نجد عديد العبارات من أصل عربي، منها "Fonda" وتعني "فندق"، و "Tahona" وتعني "طاحونة"، و "arroz" وتعني "الأرز"، وغيرها من العبارات (شني، ٢٠٢٠، ١٤٦)، ومما لا شك فيه أن المفردات اللغوية ليست مجرد أصوات فحسب؛ بل هي نسق من العلامات له قيمة ثقافية، فهي تتضمن أفكاراً ورؤى للإنسان والعالم، فضلاً عن كونها تعبيراً عن قيم مجتمع ما وعاداته وتقاليده، ومن ثم إرثه الثقافي، وكل لغة هي صورة من طبيعة أهلها، وأثر من بيئتهم، وصورة تفكيرهم والمعاني التي تدور في أذهانهم، فهي على هذا مظهر ثقافتهم، أي: أسلوبهم في الحياة" (بليول، ٢٠٢٠، ٣٦٦).

وحتى عندما يستعصي على الفرد التواصل مع الآخر الثقافي؛ لكونه لا يتقن لغته فإن الترجمة يمكن أن تساعد في التغلب على ذلك العائق، بما تُتيحه من فرص اطلاع الفرد على ثقافة الآخر

عبر الآثار المترجمة كالكتب، والأغاني، والمسرحيات، والأفلام وغيرها، ومن ثم تكون الترجمة عنصراً من عناصر التواصل الثقافي، وقد لعبت الترجمة أثناء حقبة التاريخ الطويل دوراً هاماً في انفتاح الثقافات بعضها على بعض، حيث عرفت الحضارة العربية في عصرها الذهبي - أي عصر الترجمة -، تعريباً لمؤلفات في الفلسفة، والطب، والأدب، والهندسة، والزراعة، فمنذ العصر العباسي، وخاصة مع الخليفة المأمون الذي أسس بيت الحكمة في بغداد، تمت ترجمة النصوص اليونانية، والفارسية، والهندية، وغيرها إلى اللغة العربية، واستمر ذلك الأمر من القرن الثامن الميلادي إلى القرن الرابع عشر، ومن ثم فإن "أهم ما ركز عليه العرب وظيفته التواصل، فالترجمة عندهم فعل تواصل، حيث أن حاجة العرب المبكرة ثم المتطورة إلى ضرورة التعامل مع آخر لا ينتمي إلى عروبتهم ولا ينطق بلغة ضادهم، وذلك قصد التعاون معه" (شني، ٢٠٢٠، ١٤٥)، ولاحقاً ساعدت تلك الترجمات في نقل المعرفة، في مسار عكسي، من الشرق إلى أوروبا، خاصة عبر بوابة صقلية والأندلس، وذلك أثناء عصر النهضة الأوروبية، إذ تمت ترجمة العلوم العربية، وكتب الإغريق إلى اللاتينية عبر توسط العربية والسريانية، ويشهد هذا العصر الذهبي على أهمية الترجمة كفعل تواصل بين الثقافات، وأداة لاستدامة التقدم العلمي ونشر المعرفة وتقارب الشعوب وتعاونها؛ ولذلك يجتهد المترجمون في نقل البصمة الثقافية للآخر بكل أمانة على نحو يساعد على التعرف على ثقافته، ومن ثم يكون المترجم بمنزلة "الوسيط بين الثقافات" (روبة وآخرون، ٢٠١٩، ٢٢)، فالمترجم هو الذي يسهل الفهم المتبادل بين أشخاص من خلفيات ثقافية متنوعة بشكل يعزز التقدير المتبادل، موظفاً بذلك اللغة كأداة للتقريب بين البشر بالرغم من اختلافاتهم العرقية والدينية، ومن تباينات قيمهم وعاداتهم وتقاليدهم؛ ليكون المترجم نقطة الوصل بين تلك الثقافات بشكل يجعل من الممكن "إدخال الآخر في الذات في سبيل اختصار المسافة بينهما" (يفوت، ٢٠٠٨، ٦٥).

وتعدّ الفنون واحدة من عناصر التواصل الثقافي الأخرى المهمة، فالموسيقى، والرسم، والنحت، والعمارة، والمسرح، وغيرها من التعبيرات الفنية، أدوات للتعبير عن الهوية الثقافية لشعب من الشعوب، وعن رؤاه وتطلعاته، وهي بمثابة الجسور الممكنة والناجعة للتفاعل الثقافي؛ لكونها غير مقيدة بلغات قومية، بل تتجاوز في قدراتها التعبيرية أحياناً قدرات اللغات المنطوقة أو المكتوبة.

كما أن العادات والتقاليد والطقوس التي تسم نمط حياة مجتمع من المجتمعات هي أيضاً من عناصر التواصل الثقافي، إذ إن التعرف عليها- سواء بالسفر أو بواسطة وسائل الاتصال الرقمي الحديثة-، يساعد في فهم أعمق لثقافات الشعوب، على نحو يضمن للأفراد حسن التصرف وعدم الإساءة للآخرين.

وقد أفضى التقدم العلمي والتكنولوجي والتحول الرقمي المتزايد خلال القرن الماضي إلى ظهور طرق غير مسبوقة للتواصل الثقافي بين الأفراد والمجموعات من خلفيات ثقافية متنوعة، توفرها شبكات الإنترنت من قبيل وسائل التواصل الاجتماعي، ومنصات الدردشة، والبريد الإلكتروني، والإعلام الرقمي، والنشر الإلكتروني، وهي طرق سرعت من وتيرة هذا التواصل ووسعت من نطاقه وانتشاره ومن فرص المشاركة فيه، فضلاً عن كونها ساهمت في تطوير الصناعات الثقافية، وقد أصبح بوسع المفكرين والفنانين والسياسيين نشر أفكارهم وأعمالهم وتقديمها لجمهور عالمي، على نحو يعزز الفهم المتبادل بين الثقافات، ومن ثم فإن "وسائل الاتصال الرقمي هي الناقل الأساسي للثقافة" (الدبيسي والطاهات، ٢٠١٢، ١٠)؛ بل أصبح بإمكان الفرد الاطلاع على ثقافات بلدان أخرى دون أن يكون في حاجة إلى السفر إليها، إذ تساهم المواقع والمنصات الإلكترونية في انفتاح الشعوب بعضها على بعض مع اختصار المسافات وريح الوقت، ومن ثم فإنه لا يمكن إغفال دور وسائل الاتصال الرقمي، ومنها وسائل التواصل الاجتماعي، في توسيع مجالات التواصل بين الثقافات؛ وإن كان هناك تباين في الدراسات بخصوص توصيف هذا الدور هل هو إيجابي دوماً أم

يمكن أن يكون سلبياً أحياناً:" في بعض الدراسات يرى الباحثون أن وسائل التواصل الاجتماعي تلعب دوراً إيجابياً وتنتج ثقافة عالمية ثالثة، بينما يجادل باحثون آخرون بأن وسائل الإعلام هذه تساعد في تجميع الناس والثقافات ذات التفكير المماثل معاً في تجمعات رقمية، مما قد يقلل من عملية التبادل الثقافي أو بين الثقافات، وتجادل مجموعة ثالثة بأن وسائل التواصل الاجتماعي هي مجرد مرآة تعكس الوضع الثقافي في العالم وليست مؤثرة أو ديناميكية في حد ذاتها" (الحزامي، ٢٠٢١، ٢٤٠).

وحاصل ذلك أن التواصل الثقافي بين الأفراد والمجتمعات يتم عبر هذه العناصر الضرورية من قبيل اللغة والترجمة، والفنون، والعادات والتقاليد، ووسائل الاتصال الرقمي، وجميعها جسور للتبادل الثقافي وللمثاقفة؛ فالتبادل الثقافي (Interculturality) إنما يعني وجود تفاعل بين ثقافتين أو أكثر، إذ يتم تبادل المعارف والفنون والأفكار ووجهات النظر بين أفراد وجماعات من خلفيات ثقافية متنوعة على نحو يعزز الاحترام المتبادل والفائدة المشتركة، وهذا التبادل الثقافي لا يقتصر فقط على المعرفة العامة عن الثقافات الأخرى، ولا مجرد الاطلاع عليها، ولكنه يمثل التواصل والحوار مع أفراد من ثقافات أخرى لفهم ثقافتهم من منظورهم الخاص، في جو عام من الاحترام" (الحزامي، ٢٠٢١، ٢٤٥)، أما المثاقفة (Acculturation) فهي التأثير المتبادل بين الثقافات بفعل احتكاكها ببعضها البعض، وبمقتضى هذا الاحتكاك يمكن لثقافة ما أن تقتبس عناصر معينة من ثقافة أخرى وتستوعبها وتستبطنها بحيث تصبح جزءاً منها (شادلي، ٢٠١٦، ١٤٢)، ويمكن أن يبلغ هذا الاحتكاك منزلة التأقلم الثقافي لمجموعات من الناس ذات خلفيات ثقافية متنوعة مع بعضها البعض على نحو يفضي إلى حدوث تغيرات في الأنماط الثقافية الأصلية لتلك المجموعات سواء على صعيد لغتها أو عاداتها أو معتقداتها أو قيمها بشكل يؤثر في أنماط الحياة والسلوك، ويمكن أن تحدث المثاقفة بسبب الهجرة أو التجارة أو بفعل وسائل الإعلام والتكنولوجيا، ومن ثم فإن المثاقفة

تعني " الاستيعاب الثقافي، والتحول الثقافي، والانصهار الثقافي... ويعني التركيب اللاتيني (Acculturation) المرور من ثقافة إلى ثقافة قصد استيعابها والانصهار فيها، كما أن هذا المرور يعني الالتقاء الثقافي مع الالتحام الذي يؤدي إلى هوية تركيبية جديدة" (مزيان، ١٩٩٨، ٧٤).

فالتبادل الثقافي والمثاقفة ضرور من التفاعل، والتواصل الثقافي الذي يمكن أن يساهم في إرساء قيمتي التسامح والتعايش سواء بين الأفراد أو بين المجتمعات والشعوب.

ما دور التواصل الثقافي في إرساء قيمة التسامح؟

يتضمن لفظ" التسامح في اللغة العربية معاني الجود والعطاء والتساهل، حيث نقرأ في لسان العرب: "سمح: السماح، والسماحة: الجود، سمح سماحة وسموحة وسماحاً: جاد"، كما نقرأ في المعجم نفسه: "سمح وأسمح إذا جاد وأعطى عن كرم وسخاء"، وقوله: "المسامحة: المساهلة، وتسامحوا: تساهلوا" (ابن منظور، ١٤١٤هـ، ج٧)، كما أن لفظ (Tolerance) يجد أصوله في اللغة اللاتينية، فهو مشتق من لفظ (tolerare) الذي يعني القدرة على التحمل: تحمل المشاق والآلام، ومع مرور الزمن اكتسب اللفظ دلالات أخرى في علاقة بتقبل الرأي المختلف، وقد لاحظ بعض الدارسين أن المعنى اللغوي للتسامح لا ينسجم تمام الانسجام مع دلالاته الاصطلاحية الحديثة: إذ إن "الدلالة اللغوية لمفهوم التسامح تستبطن المنه والكرم، وتشير إلى وجود فارق أخلاقي بين المتسامح والمتسامح معه، فليس هناك مساواة بين الطرفين" (الغرباوي، ٢٠٠٨، ٢٠)، وحتى مفاهيم الصفح والعتو والإحسان، في الحضارة العربية الإسلامية وعلى أهميتها، لا تخرج عن دائرة التمييز الأخلاقي بين طرفين لأحدهما غلبة على الطرف الآخر، أي الطرف الذي أخطأ، في نهاية المطاف.

ويشير مفهوم التسامح، من منظور فلسفي، إلى قدرة الشخص على تقبل وجهات النظر المغايرة لتصوراته ومعتقداته الخاصة، مع ما يعنيه ذلك من التزامات أخلاقية وعقلانية تجاه

التعددية والحرية، بعيداً عن فكرة المنة أو الكرم، إنه التزام أخلاقي؛ لأن التسامح في البدء فضيلة أخلاقية توجب على الفرد احترام الآخرين ومعاملتهم بإنصاف حتى وإن لم يكن متفقاً معهم، وهو أيضاً التزام عقلائي؛ لأنه ناجم عن الوعي بضرورة حل النزاعات والخلافات بواسطة العقل وأدواته، مثل: الحوار، والتفاوض، والمناقشة، والتفاهم، وعليه " يُراد بالتسامح اصطلاحاً: موقفاً إيجابياً متفهماً من العقائد والأفكار، يسمح بتعايش الرؤى والاتجاهات المختلفة بعيداً عن الاحتراب والإقصاء" (الغريابوي، ٢٠٠٨، ٢٠)، وثمة التزامات في قيمة التسامح تجاه التعددية والتنوع في الآراء والمعتقدات والقيم، كما أن هناك التزامات تجاه الحرية طالما أن التسامح شديد الاتصال بحقوق الأفراد في التعبير عن أنفسهم من خلال ممارسات ثقافية مختلفة، إذ إن التسامح هو " أن تترك لكل إنسان حرية التعبير عن آرائه، وإن كانت مضادة لآرائك... وهو أن يحترم المرء آراء غيره ويعترف بحق الآخر في التعبير بحرية عن رأيه" (صليبا، ١٩٨٢، ٢٧٢).

والحق أن قيمة التسامح، بهذا المعنى، قد انبثقت من صلب الحضارة الغربية وكنتاج لمسار تاريخي ميز هذه الحضارة منذ ثلاثة قرون، وقد اتخذت فلسفة التسامح صبغتها النهائية صلب المراجعات لسلطة الكنيسة خاصة خلال القرن الثامن عشر حينما شرع فلاسفة التنوير في التأكيد على مسألة الحرية الدينية وقبول الآخر المختلف بدلاً من اللجوء إلى العنف، ولذلك " قد يكون التسامح الشيء الوحيد الذي يقف حائلاً بين التعايش السلمي والصدام العنيف بين الجماعات" (Van Doorn, 2014, 1) وبالرغم من أن المصطلح في الأصل يتنزل ضمن سياق البحث عن حلول لموضوع التعصب الديني، وصلب تحسين العلاقات بين الأديان وبين التيارات الدينية، فإنه قد اكتسب بالتدرج دلالات أوسع حيث أصبح يشير إلى تقبل الفكر المختلف سواء في المجال السياسي أو العرقي أو الثقافي: " فالتسامح هو تحمل شيء لا يعجبك، غالباً من أجل

التعايش بشكل أفضل مع الآخرين" (Vogt , 2020,1)، وهذا المعنى هو الذي عبر عنه فلاسفة التنوير، وخاصة "جون لوك" و" فولتير".

وقد ضمّن "جون لوك" رؤيته لمسألة التسامح في كتابه "رسالة في التسامح"، الذي نُشر أول مرة سنة ١٦٨٩، ويُعدّ هذا الكتاب أحد الأعمال الفلسفية الأساسية المتعلقة بمسألة التسامح؛ لأنه يطرح أفكاراً ثورية تعبّر عن تحول جذري في التفكير في قضايا الحرية الفردية والدينية في أوروبا التي مزقتها الحروب الدينية، إذ يرى "لوك" أن الكنيسة والدولة كيانان منفصلان، أحدهما يهتم بالخلاص الروحي والآخر ينشغل بالنظام العام والرفاه الجسدي و" الخيرات المدنية"، أي الحرية والصحة وراحة الجسم والملكية، وليس للدولة الحق في التدخل في شؤون الأفراد الدينية طالما أنها لا تمثل تهديداً للمجتمع، و" لأن خلاص النفوس ليس من شأن الحاكم المدني" (لوك، ١٩٩٩، ٢٤)، كما يؤكد على أهمية الحرية الدينية وعلى ضرورة التسامح بين مختلف الطوائف الدينية، فالتسامح هو السبيل إلى السلام والعدالة، وهو منسجم تمام الانسجام مع الدين والعقل: "إن التسامح بين أولئك الذين يعتقدون عقائد مختلفة في أمور الدين يتسق تماماً مع العهد الجديد الذي أتى به السيد المسيح، كما يتماشى مع مقتضيات العقل الإنساني الحق" (لوك، ١٩٩٩، ٢٣).

أما "فولتير" فقد ضمّن تصوره للتسامح في كتاب بعنوان "رسالة في التسامح" (١٧٦٣)، الذي كان تأليفه رداً على إعدام التاجر البروتستانتي "جان كالاس" بتهمة قتل ابنه، المنتحر أصلاً، ولكن التهمة كانت ذات خلفية دينية لأن الابن كاثوليكي الديانة في الأصل (فولتير، ٢٠٠٩، ٩)، حيث يدعو فولتير إلى التسامح الديني كأساس للسلام، وينبه إلى خطورة التعصب الديني والكرهية والعنف بين الأديان، لأن "التسامح لم يتسبب قط في إثارة الفتن والحروب الأهلية، في حين أن عدم التسامح قد عمم المذابح على وجه الأرض" (فولتير، ٢٠٠٩، ٣٩)، كما يدعو إلى تحكيم العقل بما هو أساس الاحترام المتبادل والتفاهم المشترك وتجاوز الاختلافات الدينية، ولا يمكن تحقيق هذا

الاحترام والتفاهم إلا في ضوء قوانين عادلة تحمي حقوق جميع المواطنين بصرف النظر عن معتقداتهم، إن القدرة على الاحتكام إلى العقل هي ما يوحد بين جميع البشر، وهي بذلك المدخل إلى الأخوة الإنسانية؛ لأن "العقل وديع، إنساني، يحث على الحلم، يخنق الفتنة في المهدي، يشدد على أزر الفضيلة، يحبب الانصياع للقوانين، فيعززها أكثر مما تفعله القوة" (فولتير، ٢٠٠٩، ٤٣).

ويمكن أن نلمس ملامح هذا المعنى للتسامح، مثلما تحددت معالمه مع فلاسفة التنوير، في "إعلان مبادئ بشأن التسامح"، حتى وإن لم يعد مقتصرًا على التسامح الديني، بوصفه اكتسب دلالة أوسع تحوي كل مظاهر التسامح، تلك الوثيقة الهامة التي اعتمدها المؤتمر العام لليونسكو في دورته الثامنة والعشرين في شهر نوفمبر ١٩٩٥، حيث يعرف هذا الإعلان كتقبل إيجابي للثراء الثقافي لعالمنا وتقديره، وليس مجرد تنازل أو تساهل: "إن التسامح يعني الاحترام والقبول والتقدير للتنوع الثري لثقافات عالمنا، ولأشكال التعبير وللصفات الإنسانية لدينا، ويتعزز هذا التسامح بالمعرفة والانفتاح والاتصال وحرية الفكر والضمير والمعتقد" (اليونسكو، ١٩٩٥)، وينبه إلى أن التسامح بمنزلة الفضيلة التي تجعل السلام ممكناً.

والحق أن للتواصل الثقافي دوراً هاماً في تعزيز قيمة التسامح، وذلك عبر أشكال مختلفة:

-يساهم التعرف على ثقافات الآخرين وعاداتهم في توسيع الأفق المعرفي والآفاق الشخصية أي في الوعي بالتنوع الإنساني وفهمه، ما من شأنه أن يساعد الأفراد على احترام الآخر وتقدير التنوع والتخلص من الكراهية والعنصرية والتمييز على أساس العرق أو الدين أو الجنس، ومن الجهل بما هو المحرك الأساسي للعنصرية والتمييز.

-يساعد التعرف على الثقافات الأخرى في تفكيك الصور النمطية التي ترى في الآخر الغريب والخطر على الهوية في كل الأحوال (مثل الصورة النمطية التي كونها الغرب في مرحلة ما عن

العرب: أشخاص يسكنون خياماً ويمتطون جمالاً... (حفاظ، ٢٠٢١، ٩٠)، كما يساعد في تغيير التحيزات اللاواعية، وتعديل التصورات والمواقف تجاه المجموعات الثقافية المغايرة، وإزالة الشك والارتباب والقلق من الآخر، ومن ثم فإن التواصل الثقافي يقود إلى التسامح والاعتراف بالآخر الثقافي وحقه في الاختلاف.

-يساهم التواصل الثقافي في مقاومة أشكال الانغلاق الفكري والتعصب ويمكّن الشعوب من الالتقاء، ليس حول القيم الكونية المشتركة فقط؛ بل أيضاً حول تقدير ثقافة الآخر المختلفة.

-يساهم التواصل الثقافي في تعزيز مشاعر التعاطف مع الآخر الثقافي، بخاصة عندما يتعلق الأمر بالوعي بالتحديات التي تواجهها المجتمعات الأخرى، وهذا من شأنه أن يعزز سلوك التسامح في علاقة الإنسان بالآخر، وتقدير السياقات والتجارب الحياتية للآخرين، على نحو يدعم التقارب الإنساني، كما يقلل من الصراعات ويعزز جهود السلام.

ما دور التواصل الثقافي في إرساء قيمة التعايش؟

يُعرّف التعايش لغة بأنه التساكن في وئام ومودة، حيث يذكر معجم "الغني": "تعايش أهل القبيلة على الود والمحبة والألفة: تساكنا في عيشتهم، عاشوا مجتمعين في وئام"، ويضيف: "التعايش السلمي: تعبير يراد به خلق جو من التفاهم بين الشعوب بعيداً عن الحرب والعنف"، ونقرأ في قاموس "الرائد": "تعايش القوم بالمودة: عاشوا مجتمعين متفقين على المودة"، أما في اللسان الأجنبي فإن فكرة التعايش يُعبر عنها بعبارات مثل (Coexistence) في الإنجليزية والفرنسية، و (Living together) في الإنجليزية، و (Vivre ensemble) في الفرنسية، بمعنى العيش المشترك أو العيش سوياً.

وأما من جهة الاصطلاح فإن "التعايش يعني الاعتراف المتبادل بالقناعات والمعتقدات" (شبال غضيب، ٢٠٢١)، ومن هنا يتم قبول الآخر في غيريته والعيش معه بسلام، ومن الناحية الفلسفية

يطرح مفهوم التعايش عديد الإشكاليات التي تحتاج إلى تفكير: هل ينبغي للناس أن يكونوا متشابهين حتى يتعايشوا؟ هل اختلاف الناس عائق أمام تعايشهم؟ هل خصوصيات الهوية ثقافياً تحول دون انفتاحها على القيم الكونية؟ وهل أن الحديث عن أهمية القيم الكونية مبرر لطمس الخصوصيات الثقافية لأي مجتمع؟

الحق أن منطلق هذه التساؤلات هي اجتماعية الإنسان، فقد بين أرسطو أن الإنسان كائن سياسي بمعنى مدني، وهو ملزم بطبيعته بأن يعيش مع الآخرين ويتعاون معهم؛ ولذلك ندرك أن العيش المشترك هو العيش معاً، وليس ضد الآخر، وقد كانت الفيلسوفة الألمانية "حنة أرندت" قد شبهت عيش البشر في العالم بمجموعة أشخاص يجتمعون حول طاولة مستديرة، وهذه الطاولة تفصل وتصل بينهم في ذات الوقت، وهي ترمز إلى العالم الذي يفصل بين البشر في اختلافهم، ولكنه يصل بعضهم ببعض؛ لأنه فضاء مشاركة وتشاركية: "أن نعيش معاً في العالم يعني أساساً أن عالمنا من الأشياء يوجد بين من يشتركون فيه، مثلما توجد طاولة بين من يجلسون حولها، إن العالم مثل كل ما هو مشترك بين اثنين، يربط البشر ويفرقهم في الوقت نفسه" (أرندت، ٢٠١٥، ٧٣)، ومن ثم فإن التعايش، أو العيش المشترك أو العيش معاً، هو العيش مع الآخر على الألفة والمودة ومن ثم السلام، وذلك صلب علاقة غير عنفية، أي سلمية، بمعنى أن فكرة السلمية مضمنة من جهة المعنى في مفهوم التعايش.

ومما لا مراء فيه أن لكل جماعة أو مجتمع هوية ثقافية، وتشير عبارة "الهوية الثقافية" إلى منظومة العادات والتقاليد والقيم والمعتقدات واللغة المشتركة، وهذه الهوية هي عامل تماسك المجتمع، وهي المرجع الذي يوجه سلوك الفرد والجماعات، ويمنح وجودها معنى، غير أن الهويات الثقافية متنوعة ومتعددة، ولذلك فإن لكل واحدة منها خصوصيتها، وهو ما يفضي إلى الحديث عن الخصوصية الثقافية لكل مجتمع، وتشير عبارة "الخصوصية الثقافية" إلى ما يميز كل ثقافة عن

الثقافات الأخرى، أي أنه يكون ثمة تنوع ثقافي على قاعدة التميز والتفرد، والمشكلة التي تُطرح هي كيف ينبغي التعامل مع التعددية الثقافية صلب المجتمع الواحد أو في علاقة الشعوب بعضها ببعض؟

هناك تأكيد، في الفلسفة المعاصرة، على فكرة الاختلاف بين الكيانات الثقافية، ويعني الاختلاف الاعتراف المتبادل بين الذات المختلفة، أو الجماعات والمجتمعات المختلفة، بحق كل طرف في أن يكون مختلفاً عن غيره ثقافياً دون مفاضلة، كما أن هناك تأكيداً على أن للفرد والمجتمع حق الاحتفاظ بخصوصيته الثقافية دون أن يكون ذلك عائقاً للتعامل مع الآخر الثقافي والتواصل معه، ولا يكون الاعتراف بالآخر المختلف ثقافياً على أساس التماثل والتطابق معه، بل يكون على أساس الاعتراف بالتنوع وإمكانية التقاطع مع الآخر الثقافي فيما تحويه كل ثقافة من قيم كونية موضوع مشترك: إنها فضائل القيم الإنسانية المشتركة من قبيل قيم السلام والعدالة، ومن هنا فإن العيش المشترك عالمياً يقتضي حوار الحضارات والثقافات على أساس الاعتراف للآخر بغيريته وقبوله في اختلافه، وعلى أساس الثقاف، مع ما يعنيه ذلك من استفادة الثقافات بعضها من بعض، ومن تواصل يؤسس لنزعة إنسانية ترسخ تعايشاً سلمياً بين الناس.

ومن أهم المحاولات الفلسفية في مجال التفكير في مسألة التعايش ما قام به المفكر التونسي "فتحي التريكي"، أستاذ كرسي اليونسكو للفلسفة في العالم العربي، من تأصيل لهذا المفهوم، وبمقتضى هذا التأصيل كَوّن "فتحي التريكي" جهازاً مفهوماً متماسكاً أهم أسسه "التعليلية" و"التأنس".

- التعليلية: مفهوم يكونه التريكي من خلال الحفر في الحكمة السقراطية، والنصوص الفلسفية القديمة خاصة فلسفة الفارابي، و"التعليلية"، من منظوره، هي مطابقة العقل للحياة البشرية اليومية، وبمقتضاها تكون الممارسة اليومية للإنسان تعبيراً عن كونه كائناً عاقلاً، ومن ثم

متحكماً في انفعالاته، مع ما يعنيه ذلك من تهذيب للسلوك الإنساني، فعنده أن التعقل هو: "مُطابَقة العقل مع الحياة اليومية للناس، وكذلك مُطابَقة مع البُعد الإنساني للإتيقا، والتعقلية هي ما يعطي العقل بُعده الاجتماعي على حدّ رأى الفيلسوف الفارابي (٨٧٢ - ٩٥٠)؛ لأنه يمكنها أن تكون أصل النسيج المُتكوّنة منه العلاقات بين الناس بما هي محكّ أساسي لكل نزعة إنسانية، فهي منظومة المقاييس النظرية والحالات العملية التي يتطلّب تحقيقها في الممارسة اليومية للإنسان تحوّل الفرد إلى عاقلٍ يعيش وفق مُتطلّبات العقل" (التركي، ٢٠٠٨، ٢٤٤)، وهذا النزوع إلى العيش وفق العقل هو ما يسميه التركي "نهج التعقل" (التركي، ٢٠٠٩، ١٢١)، وتظهر التعقلية في حسن التدبير، كما تظهر من خلال الحوار، ففي اللغة اليونانية مثلاً تُستخدم كلمة "لوغوس"، التي لها معان عديدة من بينها العقل والحوار، ومن ثم يكون التعقل "أساس فلسفة العيش سوياً" (التركي، ٢٠٠٩، ١٢١).

- التأنس: مفهوم يكونه التركي من خلال التفكير مع مسكويه، الذي جمع بين الأنا والحب، وأبي حيان التوحيدي وحديثه عن المؤانسة، وابن خلدون الذي يتحدث، في مجال العمران البشري، عن التأنس في مقابل التوحش، وكل ذلك قاد التركي إلى ابتكار مصطلح "فلسفة التأنس"، ويفيد "التأنس" نوعاً من العيش المشترك ضمن التآلف والانسجام والوفاق الممكن بين الأفراد والدول: "يمكن تعريف التأنس من حيث هو عيش مشترك ضمن الانسجام المتفق عليه والذي يترجم، ليس فقط عدالة مصاحبة بعقل وحب، ولكن أيضاً تقاهماً بين البشر لتكوين إنسانية التقاسم" (التركي، ٢٠٠٩، ١٣٩)، ويعبّر التأنس عن إنسانية قوامها حق التنوع والاحترام والحب في كنف الكرامة وتقاسم السعادة: "التأنس يفيد الاشتراك على قدم المساواة في العيش والسعادة من الجهتين" (التركي، ٢٠٠٩، ١٤٠)، والغاية من وراء ذلك هي تحقيق

السلم المشترك ومن ثم السعادة، ومن شأن تحكيم العقل وتغليب النزوع إلى " التأنس " أن يجعل العالم ذا معنى، والمعنى هو الذي " يجعل العالم قابلاً للتساكن " (التريكبي، ٢٠٠٩، ٨٩).

وللتواصل الثقافي دور محوري في تعزيز قيمة التعايش، وذلك بصور وأشكال عديدة:

- تعزيز الاحترام المتبادل: فالتواصل بين الشعوب عبر ثقافتها من شأنه أن يجذر في النفوس ثقافة تقدير الآخر الثقافي على نحو يساعد على تجاوز أشكال الريبة والحذر منه وتشويهه، والحق أن التاريخ القديم والمعاصر قد عرّف أشكال عديدة من تشويه الآخر الثقافي، فبالنسبة إلى اليونان قديماً كان الآخر المختلف رمزاً للبربرية، وفي نهاية القرن السابع عشر، ومع ظهور مرض الزهري، برزت شتى أنواع تشويه الشعوب لبعضها البعض بخصوص المسؤولية عن هذا المرض، فيتحدث الإيطاليون عن الشر الفرنسي، في حين يتحدث الفرنسيون عن الشر النابولي، أما الإسبان فيتكلمون عن الشر الألماني... (حجاج، ٢٠٢١، ٢٣٢)، ومن شأن تواصل الشعوب ثقافياً أن يقلل من هذه العداوات ويعزز الشعور المتبادل بالاحترام، وكل ذلك من شأنه أن يساهم في تعزيز ثقافة السلام.

- تيسير سبل الحوار بين الحضارات: تُعدّ برامج التبادل الثقافي بين الدول، وتيسير سبل اطلاع الشعوب على ثقافات بعضها البعض من خلال الترجمة؛ من بين الاستراتيجيات الهامة لتعزيز فكرة الحوار بين الحضارات، أي بين الكتل الثقافية الكبرى، ويهدف هذا الحوار إلى تحقيق التعايش وتعزيز السلام والاستقرار العالميين والتفاهم بين الأمم، مع الاعتراف بالتنوع والخصوصيات الثقافية لكل حضارة، ولا شك أن " الحوار يفتح المجال واسعاً أمام تفاهم المجتمعات، ويساهم في تلاقح أكثر من حضارة في بعض القيم والتحديات " (حفاظ، ٢٠٢١، ٧٨)، ومن ثم فإنه من المهم التأكيد على فاعلية التواصل الثقافي من أجل تحقيق التعايش السلمي على صعيد عالمي وتيسير سبل الحوار بين الحضارات، بأن يعرف بعضها بعضاً،

ويبحث عن نواحي الاهتمام المشترك، وذلك بدلاً من الحديث عن صدام الحضارات على نحو ما فعل العالم السياسي الأمريكي "سامويل هنتنغتون" في كتابه "صدام الحضارات" (١٩٩٦)، إذ يرى "هنتنغتون" أن الانقسامات بين الحضارات سوف تكوّن خطوط الصراع الأساسية في المستقبل، وهو يرى أن الاختلافات الدينية والثقافية بين الحضارات هي عوامل مواجهة بينها، فضلاً عن أن التحديث الاقتصادي والتفاعل العالمي المتزايد من شأنه أن يسرع من الصدمات بين تلك الحضارات، وقد أشار "هنتنغتون" إلى اتجاهات توحى بأن بعض الحضارات مرشحة للصدام أكثر من غيرها، كالتوتر المتزايد بين الغرب والعالم الإسلامي، وبين الغرب والصين، وبين العالم الإسلامي والهند، ولا شك أن تشجيع مناخات الحوار بين الثقافات والحضارات من شأنه أن ينعز أي فتيل محتمل لهذه الصدمات المتوقعة.

- تعزيز التعاون والمشاركة والتنمية المستدامة: يفتح التواصل الثقافي آفاقاً جديدة للتعاون المحلي والدولي في عديد المجالات كالتعليم والبيئة والتنمية المستدامة، التي من عوامل ديمومتها المشاركة والسلام، كما يفتح المجال للعمل الجماعي بهدف تحقيق أهداف مشتركة.
- بناء الهويات المشتركة والمواطنة العالمية: من شأن التواصل الثقافي أن يقوي الروابط بين الأفراد من خلفيات ثقافية مختلفة داخل المجتمع الواحد، على نحو يساعد على تجاوز الانقسامات الدينية أو العرقية، ويعزز الشعور بالتضامن والوحدة، أما على الصعيد العالمي فإن من شأن التواصل الثقافي أن يقرب بين الشعوب ويسر النقاءها في منطقة القيم المشتركة، بشكل يفضي إلى المواطنة العالمية، أو الكوسموبوليتانية، والمقصود بالمواطنة العالمية النظر إلى الأفراد كجزء من مجتمع عالمي واسع يتجاوز الحدود الجغرافية والسياسية للدول، وقوام هذا المجتمع العالمي قيم السلام والاستدامة والعدالة والاحترام المتبادل بين الشعوب القومية والوعي بالمصير المشترك للعالم و"الشعور بالانتماء إلى مجتمع أوسع يتخطى الحدود الوطنية، وهو

ذلك الشعور الذي يبهر القاسم المشترك بين البشر" (الخمشي، ٢٠٢١، ١٢٩)، وتعود فكرة المواطنة العالمية من الناحية الفلسفية إلى الفلاسفة الرواقيين الذين جعلوا العالم بمثابة المجتمع الواحد، كما رأى الفيلسوف الألماني "إمانويل كانط"، في القرن الثامن عشر، أنه ينبغي النظر إلى جميع البشر كأعضاء في مجتمع عالمي لهم مسؤولية أخلاقية تجاه الآخرين، فلا يضر بعضهم بعضاً، بل ينبغي أن يعمل كل واحد منهم على تحقيق رفاه الآخرين، كما دعا سنة ١٧٩٥، في كتابه "مشروع للسلام الدائم"، إلى إقامة سلام عالمي دائم بين الدول، وذلك بأن تعمل الدول معاً من أجل مصلحة الإنسانية على أساس قوانين عقلانية وأخلاقية تجعل من مفاهيم الاحترام والتعاون أساساً للعلاقات بين الدول.

ما التحديات التي تواجه التواصل الثقافي وكيف يمكن التعامل معها؟

تواجه التواصل الثقافي بين المجتمعات والشعوب تحديات عديدة، ومن بينها خطر الهيمنة الثقافية والاستعلاء من جهة، وخشية بعض الشعوب والمجتمعات على هويتها وخصوصيتها الثقافية.

أولاً: خطر الهيمنة الثقافية والاستعلاء:

إذا كانت العلاقات بين الشعوب والثقافات والحضارات قائمة على الاحترام والتقدير والاعتراف المتبادل فإن من شأن ذلك أن ينزع مشاعر الريبة تجاه بعضها البعض، ولكن إذا سعى أي طرف من الأطراف إلى الهيمنة على البقية وأظهر نوعاً من الاستعلاء تجاهها فإن ذلك الأمر يعطل إمكانيات التواصل عامة، والتواصل الثقافي خاصة، بينها، ومن بين تجليات منطق الهيمنة استعمار الشعوب والأوطان، ويكون هذا الاستعمار أحياناً تحت يافطة القيم الكونية، بدعوى أن الغرض من استعمار تلك الشعوب والأوطان هو مساعدتها في اللحاق بركب الحضارة، وفي هذا السياق يرى "فتحي التريكي" أن الكولونيالية هي من الأسباب المفسرة لنزوع الغرب نحو الهيمنة،

حيث أن "لمصطلح الكولونيالية منزلة خاصة في فهم علاقات التثاقف داخل البلدان الغربية وخارجها" (التركي، ٢٠٠٩، ١١٠)، وهو ما يعني أن التأثير الثقافي لا يكون اختيارياً وتلقائياً؛ بل يحدث بفعل الغلبة والحرب، حيث نكون إزاء إنسانيتين: الإنسانية المغلوبة على أمرها، و"الإنسانية المهيمنة" التي تسعى إلى طمس الخصوصيات الثقافية للشعوب المستعمرة، ولكن يظل من الضروري، "الصمود ضد مظاهرها الاستعمارية وتوغلاتها التكنولوجية المسيطرة ومحاولاتها المتعددة للقضاء على الثقافات المحلية" (التركي، ٢٠٠٩، ٨٩).

وفي السياق نفسه يلاحظ "جان بودريار" أن القيم الكونية تحولت، وبفعل الاستعمار إلى أداة هيمنة، فباسم الحضارة والتقدم يتم استعمار الشعوب الأخرى، وهو ينقد آليات القوة في نشر القيم الكونية المتولدة عن فلسفات الأنوار بواسطة الاستعمار، ودمج الهويات المتنوعة في هوية واحدة هي الهوية الغربية، ويبين "بودريار" أن هذا المنزع الاستعماري يستند إلى فكرة مركزية الثقافة الغربية، أي النظر إلى الثقافة الغربية على أنها هي النموذج، كما يرى أن العولمة القائمة على الإفراط في الاستناد إلى القوة التكنولوجية والاقتصادية والإعلامية يمكن أن تكون تهديداً للقيم الكونية ذاتها كالحرية والعدالة، حيث تقوض هذه القوة الغايات الإنسانية القيمة، وحسب "بودريار" يوجد فرق بين الكونية والعولمة من زاوية الغاية: فالكونية تجمع الكثرة الثقافية على أساس الحوار، أما العولمة فهي قائمة على الدمج القسري بين ما هو مختلف في الأصل من أجل القضاء على التنوع الثقافي، والنتيجة هي أن "الكوني يهلك في العولمة" (بودريار، ٢٠٠٦، ٤٣)، مع ما يعنيه ذلك من تدمير للقيم الكونية المشتركة ولكن أيضاً تدمير التنوعيات الثقافية، وتحويل قيم الحرية والعدالة إلى قيم نجاعة ورياح، وإلى مجرد سلع.

وللتعامل مع هذا التحدي بنجاعة ينبغي تعويض علاقات الهيمنة والاستعلاء بين المجتمعات المتنوعة بعلاقات قائمة على الحوار و"التواصل العقلاني" على نحو ما نبّه إليه "يورغن هابرماس"

(Habermas, 1987, 56)، الذي يشترط "التواصل العقلاني"، كعملية تفاعلية، المساواة بين أطرافه، والسعي إلى تفاهم مشترك، كما يشترط الصدق، والشفافية، والموضوعية بالاستناد إلى الحجج بدلاً من القوة أو السلطة، وهو أمر نبه إليه أيضاً "فتحي التريكي" الذي يدعو إلى "التعايش بطريقة متبادلة وبتأثير متبادل دون أن تكون هناك هيمنة أحادية لطرف على طرف آخر" (التريكي، ٢٠٠٩، ٩٠)..

ثانياً: الخوف على الهوية:

يمكن لبعض المجتمعات، إزاء مظاهر الهيمنة، أن تبدي خشية من طمس خصوصياتها وهويتها الثقافية المحلية، وهو ما يجعلها تتغلق على ذاتها كآلية دفاعية تعمل من خلالها على الارتكاز في الهوية مع الرفض الجذري للآخر، غير أن الانغلاق على الذات يمكن أن يفضي إلى مولد "هويات قاتلة"، بتعبير أمين معلوف، في قوله: "أتحدث منذ البداية عن هويات قاتلة، ولا يبدو لي أن هذه التسمية مبالغ فيها، ذلك لأن المفهوم الذي أفصحه، والذي يختزل الهوية إلى انتماء واحد، يضع الناس في موضع متحيز ومذهبي ومتعصب ومتسلط، وأحياناً انتحاري، ويحولهم في أغلب الأحيان إلى قتلة أو إلى أنصار للقتلة" (معلوف، ١٩٩٩، ٣١)، وهي هويات فقيرة من حيث المضامين قوامها رفض الآخر الثقافي والنكوص كلياً إلى الماضي، ويمكن أن تظهر هذه الهويات عن طريق التشدد والتطرف العنيف، إن الهوية بمعناها الحقيقي شعور بالانتماء يكون خلافاً بقدر تعدد مرجعيات الانتماء ولكنه يغدو مدمراً إذا ما كانت قوامه وحدة الانتماء: نحن في الحقيقة ننتمي إلى مرجعيات متنوعة، و" في حياتنا العادية نرى أنفسنا أعضاء مجموعة متنوعة من الجماعات، ونحن ننتمي إليها جميعاً، فكل إنسان له مواطنة، ومكان إقامة، وأصل جغرافي، ونوع جنسي، وطبقة، وانتماء سياسي، ومهنة، وعادات للطعام، واهتمامات رياضية، وذوق موسيقي، والتزامات اجتماعية، إلخ، ولكن هذا يجعلنا أعضاء في جماعة متنوعة، وكل من هذه الجماعات التي ينتمي

إليها هذا الشخص، في ذات الوقت، تمنحه هوية معينة، وليس فيها ما يمكن أن يؤخذ على أنه الهوية الوحيدة للمرء" (صن، ٢٠٠٨، ٢٠-٢١)، ولذلك ندرك أن التطرف يجد مرده في فكرة "الهوية المتفردة".

وللتعامل مع هذا التحدي ينبغي العمل، عن طريق البرامج التعليمية، على توعية الأفراد صلب مجتمعاتهم بأن الحفاظ على الهوية وعلى الثقافة المحلية بكل مكوناتها لا يعني الانغلاق على الذات، إذ يظل الانفتاح على الآخر الثقافي ضرورة وعامل إثراء للثقافة المحلية في عالم مفتوح أصبح شبيهاً بالقرية، ومن ثم فإن الأنا يحوي بين جنباته الآخر، والغيرية بعد من أبعاد الهوية بمعناها الحقيقي، إن دور التربية والتعليم هو "تعليم الطلاب، على نحو متأكد، كيفية العيش معا" (Ferry, 2006, 158)، مع تعزيز ثقافة الحوار بين الثقافات، وتعزيز الوعي بالمشترك الإنساني، و"قبول الآخر صديقاً من خلال بيداغوجيا التسامح والعيش سوياً" (الجديدي، ٢٠٠٨، ١٨٤).

الخاتمة

وحاصل القول إن التواصل الثقافي كعملية تفاعلية بين الأفراد والمجتمعات من شأنه أن يساهم بشكل كبير في إرساء قيمتي التسامح والتعايش بين الثقافات والشعوب، ويمكن تقديم أهم النتائج في النواحي الآتية:

- يُعدّ التواصل الثقافي ركيزة أساسية في بناء جسور التفاهم والاحترام بين الشعوب والثقافات المختلفة؛ إذ يساهم في تعزيز قيم التسامح والتعايش السلمي.
- للتواصل الثقافي دور هام في تعزيز قيمة التسامح، وذلك عبر توسيع الأفق المعرفي والآفاق الشخصية أي الوعي بالتنوع الإنساني وفهمه، ومقاومة أشكال الانغلاق الفكري والتعصب، ويمكن

الشعوب من الالتقاء، ليس حول القيم الكونية المشتركة فقط؛ بل أيضاً حول تقدير ثقافة الآخر المختلفة، وتعزيز مشاعر التعاطف مع الآخر الثقافي.

- للتواصل الثقافي دور محوري في تعزيز قيمة التعايش، وذلك بتعزيز الاحترام المتبادل بين الثقافات، وتيسير سبل الحوار بين الحضارات، وتعزيز التعاون والمشاركة والتنمية المستدامة، وبناء الهويات المشتركة والمواطنة العالمية.

- يمكن للتفاعلات والحوارات الثقافية أن تلعب دوراً هاماً في تقريب وجهات النظر وتعزيز الفهم المتبادل بين الأفراد من خلفيات متنوعة.

- يلعب التواصل الثقافي دوراً هاماً في تحطيم الصور النمطية التي تكونها الشعوب عن بعضها البعض ومكافحة التحيزات والتمييز، مما يؤدي إلى بيئة أكثر قبولاً للتنوع، وتعزيز التفاهم وبناء الثقة بين الشعوب.

- لا يكون الاعتراف بالآخر المختلف ثقافياً على أساس التماثل والتطابق معه، بل على أساس الاعتراف بالتنوع وإمكانية التقاطع معه فيما تحويه كل ثقافة من قيم كونية موضوع اشتراك.

- لا يعد التواصل الثقافي وسيلة لتحسين العلاقات بين الأمم فقط؛ بل هو أيضاً أساس لبناء مجتمع عالمي أكثر تسامحاً وسلاماً.

التوصيات

- تعزيز الاهتمام بالبحوث العلمية المتعلقة بدور التواصل الثقافي في إرساء قيمتي التسامح والتعايش والتشجيع عليها.

- تعزيز حضور مسألة التواصل الثقافي، من المنظور الفلسفي، في البرامج التعليمية والأكاديمية، في المدارس والجامعات.

- تعزيز حضور أهمية قيم التسامح والتعايش في البرامج التعليمية والأكاديمية، في المدارس والجامعات.
- تعزيز الاهتمام بمسائل التواصل الثقافي وقيم التسامح والتعايش في الخطاب الإعلامي والأنشطة الثقافية الموجهة إلى الأطفال والشباب.

المصادر

- ابن منظور . (١٤١٤هـ). لسان العرب، دار صادر، بيروت.
- أنيس، إبراهيم؛ عبد الحليم، منتصر؛ عطية، الصوالحي؛ محمد خلف الله، أحمد. (٢٠٠٤). المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة.
- صليبا، جميل. (١٩٨٢). المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني.
- فولتير. (٢٠٠٩). رسالة في التسامح، ترجمة هنرييت عبودي، دار بتر لنشر والتوزيع، دمشق.
- لوك، جون. (١٩٩٩). رسالة في التسامح، ترجمة منى أبو سنة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة.
- Bloch, Oscar & Von Wartburg, W. (1932). *Dictionnaire étymologique de la langue française*, P.U.F., Paris
- Lalande, André. (1991). *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, P.U.F., Paris

المراجع

- آرندت، حنة. (٢٠١٥). الوضع البشري، ترجمة هادية العريقي، جداول، بيروت، ومؤمنون بلا حدود، الرباط.

- برتيمية، وفاء صالح جيلاني. (٢٠١٨). أبعاد التسامح الإنساني في فلسفة فولتير، مجلة علوم الإنسان والمجتمع، مارس، ص ٥٠١-٥١٦.
- بلبول، نصيرة. (٢٠٢٠). حوار الحضارات بين الفكرة والتطبيق، مجلة آفاق العلوم، المجلد ٥، العدد ١، جامعة زيان عاشور الجلفة، ص ٣٦٢-٣٦٩.
- بودريار، جان. (٢٠٠٦). السلطة الجهنمية، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ١٣٤-١٣٥.
- بوشفر، محمد. (٢٠١٦). الترجمة والتفاعل الثقافي، مجلة العربية والترجمة، المجلد ٧، العدد ١٢، مارس، ص ٣١-٦٣.
- التريكي، فتحي. (٢٠٠٨). "العيش سوياً"، ضمن كتاب العيش سوياً: قراءات في فكر فتحي التريكي، مجموعة من الباحثين، القاهرة، دار الثقافة العربية، إصدارات أوراق فلسفية، تحرير الدكتور أحمد عبد الحليم عطية.
- التريكي، فتحي. (٢٠٠٩). فلسفة الحياة اليومية، تونس، الدار المتوسطية للنشر.
- جديدي، محمد. (٢٠٠٨). فلسفة الصداقة والعيش سوياً، ضمن كتاب العيش سوياً: قراءات في فكر فتحي التريكي، مجموعة من الباحثين، القاهرة، دار الثقافة العربية، إصدارات أوراق فلسفية. تحرير الدكتور أحمد عبد الحليم عطية.
- حجاج، عبد الإله. (٢٠٢١). أسس التواصل الفعال بين الثقافات، مجلة دراسات في العلوم الإنسانية والاجتماعية، مركز البحث وتطوير الموارد البشرية رماح، مجلد ٤، العدد ٢، ص ٢٢٦-٢٣٦.

- الحزامي، نوف عبد اللطيف. (٢٠٢١). دور مواقع التواصل الاجتماعي تجاه التبادل الثقافي (دراسة مسحية للدراسات السابقة)، مجلة الشرق الأوسط للنشر العلمي، المجلد ٤، العدد ٢، ص ٢٤٠-٢٦٠.
- حفاظ، حفيظ. (٢٠٢١). إشكالية حوار الحضارات بين أطروحة الصدام والأحكام المسبقة. دراسة من منظور إعلامي، مجلة مقاربات، العدد ٤٦، ص ٧٦-٩٢.
- الخمشي، جواهر بنت صالح بن عيادة. (٢٠٢١). دور قيم التسامح لتحقيق المواطنة العالمية في المجتمع السعودي، مجلة الدراسات الاجتماعية السعودية، العدد ٨، ديسمبر، ص ١٢٣-١٤٨.
- الدبيسي، عبد الكريم علي جبر، والطاهات، زهير ياسين. (٢٠١٢). دور وسائل الاتصال الرقمي في تعزيز التنوع الثقافي، مجلة الاتصال والتنمية، العدد ٦، دار النهضة العربية، بيروت، ص ٢-٣٠.
- روبية، آمنة، حسين بن دالي، محمد الشريف. (٢٠١٩). المترجم كوسيط بين الثقافات: ترجمة ما لا مقابل له، مجلة المعالم، المجلس الأعلى للغة العربية، العدد ١١.
- شادلي، عمر. (٢٠١٦). الترجمة وأثرها في المثاقفة بين الأنا والآخر، مجلة جيل للدراسات الأدبية والفكرية، مركز جيل للبحث العلمي، العدد ٢٣، ص ١٣٧-١٥٠.
- شني، فيروز. (٢٠٢٠). ماهية الترجمة ودورها في إثراء الهوية الثقافية، مجلة العوم الإنسانية، جامعة منتوري قسنطينة، مجلد ٣١، العدد ١.
- شيال غضيب، أحمد. (٢٠٢١). الأسس الفلسفية للتسامح، مجلة طبنة للدراسات العلمية والأكاديمية، المركز الجامعي سي الحواس بركة، المجلد ٤، العدد ٢، ص ١٠٤٣-١٠٥٧.

- صن، أمارتيا. (٢٠٠٨). الهوية والعنف، وهم المصير الحتمي، ترجمة سحر توفيق، بتصريف، الكويت: عالم المعرفة.
- الغرباوي، ماجد. (٢٠٠٨). التسامح ومنابع اللاتسامح. فرص التعايش بين الأديان والثقافات، الحضارية، بغداد، العارف للمطبوعات، بيروت.
- لومبار، جاك. (١٩٩٧). مدخل إلى الإثنولوجيا، ترجمة حسن قببسي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
- مزيان، عبد المجيد. (١٩٩٨). المثاقفة أنثروبولوجياً وتاريخياً، ضمن: الترجمة والتلاقح الثقافي، أبحاث وأعلام، ٦، الرباط.
- مشري، مرسي. (٢٠١٥). دور حركة الترجمة في التواصل الحضاري بين الشرق والغرب، مجلة جيل للعلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد ٧، مايو، ص ٧١-٨٥.
- معلوف، أمين. (١٩٩٩). الهويات القاتلة، قراءة في الانتماء والعولمة، ترجمة نبيل محسن، بتصريف، دمشق: ورد للطباعة والنشر والتوزيع.
- هادي كبة، نجاح. (٢٠١٥). في التواصل الحضاري الثقافي بين العرب والأمم الأخرى من منظور تاريخي، المورد، وزارة الثقافة، دار الشؤون الثقافية العامة، المجلد ٤٢، العدد ٢، ص ١٠-٣.
- يفوت، سالم. (٢٠٠٨). حركة الترجمة في عصر النهضة الأول، الدار البيضاء، مطبعة النجاح اليونسكو. (١٩٩٥). إعلان مبادئ بشأن التسامح، موقع جامعة منيسوتا (hrlibrary.umn.edu/arab/tolerance.html)
- اليونسكو. (٢٠٢١). الإعلان العالمي بشأن التنوع الثقافي

<https://www.ohchr.org/ar/instruments->

[mechanisms/instruments/universal-declaration-cultural-diversity](https://www.ohchr.org/ar/instruments-mechanisms/instruments/universal-declaration-cultural-diversity))

Chen, G. (2012). The impact of new media on intellectual communication in global context, *China media Research*, 8(2), 1-10

Ferry, Luc. (2006). *Vaincre Les Peurs : La Philosophie comme amour de la sagesse*, Paris, Ed. Odile Jacob

Habermas, J. (1987). *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Ed, fayard, T 1. Rationalité de l'agir et rationalité de la société

Linton, Ralph. (1977). *Le fondement culturel de la personnalité*, Bordas, Paris

Pfister, Damien Smith & Solitz, Jordan. (2011). (Re)Conceptualizing Intercultural Communication in a Networked Society, *Journal of International and Intercultural Communication*, 4(4):246-251

Tylor, Edouard. (1871). *Primitive culture*, London, John Murray

Van Doorn, Marjoka. (2014). the nature of tolerance and the social circumstances in which it emerges, *Current Sociology Review*, 1-23

Vienne, Jean-Michel. (2000). La tolérance, de Spinoza à Locke, *Etudes littéraires*, 32(1-2), 125-132

Vogt, W.P. (2020). *Tolerance and education: Learning to live with diversity and difference*. Thousand Oaks, CA, London and New Delhi, Sage

التحوّلات القيمية والتحوّلات الفرجوية

في المجتمع المغربي

مستويات التحوّل ونتائج التواصل

**The value transformations and theatrical transformations in
Moroccan society: levels of transformation and results of
communication.**

د. يوسف أبو عائشة

كلية علوم التربية

جامعة محمد الخامس

الملخص

يبرز دور الفن كمكون من المكونات التي تلعب دوراً حاسماً في تعزيز التواصل الثقافي، وإرساء دوائر التفاهم بين مكونات المجتمع على اختلاف مرجعياتها، بوصفه يتيح باستمرار فرصاً للتفاعل بين منتجي العمل الفني وملتقيه، ستحاول هذه الورقة الوقوف على التحولات الكبرى التي لحقت الفرجة المسرحية، مبرزة أهمية هذه التحولات في مجارة التحولات القيمة التي تعيش على إيقاعها سائر المجتمعات، لتقوم الفرجة المسرحية بواجب التواصل الثقافي والتفاهم بين جل مكونات المجتمع عبر القوالب الفنية/الجمالية، حيث سنسائل تجربة مسرح المقهورين التي تعدّ من التجارب المسرحية المعاصرة القادرة على طرح مواضيع إشكالية في المجتمع بمرونة وسلاسة نظراً لما تعتمد من تقنيات وتنازلات مغايرة عما اعتاده المنتبغ للشأن المسرحي الكلاسيكي.

تشكلت عبر هذا الفعل مفاهيم جديدة لم يألفها المسرح التقليدي من قبيل: المتفرج- الممثل Spect-Acteur، الجوكر، مسرح الصورة، مسرح الجريدة، المسرح التشريعي، المسرح الخفي، مسرح المنتدى...)، كما تخطى مسرح المقهورين عن أبرز مرتكزات المسرح التقليدي، لا سيما، النص الأدبي، إضافة إلى خروج المسرح التفاعلي من القاعة المخصصة للمسرح بفخامة كراسيها الحمراء وجمهورها الانتقائي، إلى الشارع، والساحات العمومية؛ ليلتقي جمهوره مصادفة؛ ليناقد مشاكل مجتمعية بطريقة مسرحية جديدة.

انطلاقاً من هذه المستويات التي تهم التحولات القيمة في المجتمع المغربي بين القيم التقليدية والقيم الحديثة والتصادم المستمر بينهما؛ يأتي المسرح الذي عرف بدوره تحولات أساسية بحكم قاعدة التأثير والتأثر بين المجتمع والفن، نطرح السؤال المركزي الأساسي لهذه الورقة على الشكل الآتي:

إلى أي حد استطاعت التحولات المسرحية عن طريق تجربة مسرح المقهورين مجازة التحولات
القيمية في المجتمع المغربي، تحقيقاً للتواصل الثقافي بين مكونات المجتمع المغربي؟

Abstract

The role of art as a component that plays a crucial role in enhancing cultural communication and establishing circles of understanding among the components of society, regardless of their references, stands out. It continuously provides opportunities for interaction between the producers of artistic work and their audience. This paper will try to examine the major transformations that have affected theatrical performance, highlighting the importance of these transformations in keeping pace with the value shifts that all societies are experiencing. The theatrical performance is tasked with cultural communication and understanding among all components of society through artistic and aesthetic forms. The paper will question the experience of the theatre of the oppressed, which is considered a contemporary theatrical experience capable of addressing problematic issues in society with flexibility and ease, due to the techniques and adaptations it employs that differ from what is commonly found in classic theatrical practices. Through this action, new concepts have emerged that traditional theatre was not familiar with, such as: the spectator-actor, the joker, image theatre, newspaper theatre, legislative theatre, hidden theatre, and forum theatre. The theatre of the oppressed has abandoned the main pillars of traditional theatre.

التقديم

أنتج المجتمع الأوروبي أحداثه وقيمتها في سياقه التاريخي والجغرافي الخاص به، الأمر
الذي جعل المجتمع الغربي ينسجم بشكل سلس مع القيم الحداثية، ويتأقلم مع ما فرضه التحول
الصناعي ودخول الآلة من قيم جديدة، انعكست عليه وعلى روابطه الإنسانية، في حين، أفرز عدم
إنتاج السياق العربي الإسلامي لحداثته داخل جغرافيته شخراً كبيراً على مستوى الانسجام مع ما

أفرزته الحداثة من قيم عابرة للحدود، جعلت الخطاب ينقسم بين من يناصر الانغلاق والتفوق على الذات، وبين من يقترح حلولاً أثبتت قصورها وعدم فعاليتها كمشروع المناقفة، المبني على أخذ ما هو إيجابي من القيم الحداثية، والكف عما هو متعارض مع الثقافة المحلية، هذا التعارض بين القيم الأصلية للسياق الخاص والقيم الحداثية الوافدة على المجتمع المغربي أنتجت أيضاً ازدواجية في الخطاب بين منتصر للقيم المحلية التقليدية، وآخر مشجع للقيم الحداثية.

كل ذلك أفضى إلى ما يسميه بعض الدارسين للمجتمع المغربي بأزمة القيم، حيث تبين باللموس قصور مؤسسات التنشئة الاجتماعية عن تحقيق تواصل ثقافي يضمن توافقاً قيمياً بين مكونات المجتمع، في حين أبان الإبداع كمدخل للتواصل الثقافي أنه اختيار مناسب للمجتمع، لما يتيح المسرح وباقي الفنون من إمكانات وأساليب تقضي بضمان تواصل فعال حول القيم التي تتلاءم والظروف الخاصة للمجتمع وسياقه، كون الفرجة المسرحية محاكاة للواقع المعيش، وفعل المحاكاة يقتضي تطويراً للمفاهيم الكلاسيكية للفرجة ليستطيع مناقشة واقع التحولات القيمية شكلاً ومضموناً.

من هذا المنطلق، تستأثر هذه الورقة بأهمية بالغة كونها تجمع بين مستويين من التحول، الأول هو: دراسة تحول القيم في المجتمع المغربي ومسبباته، والثاني، دراسة تحول الفرجة في المغرب، لتستطيع هذه الأخيرة محاكاة القيم في المجتمع المغربي، كما ستقف أسطر هذه الورقة عند أهم نتائج التواصل بين مكونات الفعل المسرحي المعاصر وإثارته لقيم المجتمع المغربي بين التبني والاحتجاج.

أولاً: التحولات القيمية في المغرب

مما لا شك فيه أن المجتمع المغربي يندرج ضمن المجتمعات الانتقالية المتأرجحة بين أوضاع متعارضة ومتناقضة، لكنها متعايشة في نفس الوقت (تقليد/ حداثة، تراتب/ مساواة، تقاليد/

قانون...) فهو مجتمع تتصارع في إطاره قوى التغيير والمحافظة، بحيث تتجلى مظاهر هذا الصراع عبر مستويات متعددة: قيمية، واقتصادية، وسياسية، وإعلامية... وهو ما يجعل العلاقات بداخله متشابكة ومعقدة، ويجعل أمر معرفة طبيعته وخصوصيته مسألة صعبة. (عز الدين الخطابي، ٢٠٠١، ص ٣٣).

وعلى هدي ما تقدم، كان من البديهي أن يتولد إزاء هذه القيم الوافدة على ثقافتنا نوع من الاحتجاج عليها تعبيراً عن اندفاع يمتح وقوده من التحسر على الوضع المحلي المتشردم ثقافياً وعلمياً، وكذلك من الحنين للقيم الأصيلة للهوية العربية الإسلامية... فالوقوف على مصادر اشتقاق القيم في السياق الخاص بنا، من شأنه أن يفك الاشتباك بين جملة من الأفكار المتعلقة بالقيم المحلية وآثار تفاعلها مع القيم الغربية الوافدة على مجتمعاتنا، والتحقق أيضاً من قدرة هذه المصادر على تقمص دور الضمانات الاجتماعية كالدين والأخلاق... كما يسميه "آلان تورين"، والتي جعلها حجر عثرة أمام كل مجتمع ينشد صناعة حادثه وفق إمكاناته، حيث تتصدى هذه الضمانات للقيم الوافدة على المجتمعات وفق قدرتها على التجديد المتواصل في الزمن من داخل كيائها لمواكبة التحولات القائمة في المجتمع.

١ . التدافع القيمي بين التقليد والتحديث

يظهر أن اختيار التحديث" ليس إيديولوجياً محضاً أو ترفاً فكرياً أو أي شيء من هذا القبيل؛ بل هو الشكل الوحيد الممكن للتجاوب مع العصر، فالحداثة هي قدر هذا العصر وقدر كل الشعوب التي لم تنبت فيها الحداثة، والتي تبدي نوعاً من رد الفعل الذي لا يرى الباحث أنه هجوم مضاد بقدر ما هو محاولة للتحكم في الحداثة، ولتثذيبها وتهذيبها وتكييفها مع التراث، ما يقع في العالم العربي - والمغرب جزء من هذا العالم- هو محاولة لغربة الحداثة" (محمد الشيخ، ٢٠٠٥، ص ٢٥١)، حيث يبدو الأمر على شاكلة حلبة مصارعة للتدافع والعراك بين القيم التقليدية التي

تستقبل نظيرتها الحديثة على أرضها مدعومة بأنصارها ومشجعيها من التشكيلة المجتمعية المحافظة، في حين تحاول القيم الحداثية/ الحديثة بسط سيطرتها بما تملك من مقومات الإغراء والإقناع شكلاً؛ لتؤثر في المضمون تارة، ومحاولة الاندماج والسلاسة في التوغل في المجتمع تارة أخرى.

فمسألة التدافع ليست بسهولة مباراة للمصارعة، فالأمر لا يدعو كونه تصويراً كاريكاتورياً لصعوبة إدراك تقاطعات الموضوع أو إحكام القبضة على متغيراته، فهذه القيم المتدافعة غير بادية للعيان، وليس لها موعد معين للتلاقي والتقابل، وأدواتها مستعصية على المراقبة، فبإمكان دولة معينة أن تحصن ترابها الإقليمي الجوي والبري والبحري وفق آخر منجزات التكنولوجيا للضبط والدقة، وتخصيص العتاد والجيش المتراسة لذلك؛ في حين تتسلل القيم الحداثية بسلاسة ونعومة لكل البيوت؛ بل حتى لأماكن العبادة التي تعد الأقرب للدفاع عن القيم التقليدية، التي أصبحت مزودة بالأجهزة الإلكترونية والمعدات التكنولوجية الواعدة والممهدة للتحويل القيمي في كل المجتمعات تحت ريادة واضحة للاقتصاد والسوق، في ظل نكوص للتيارات الإيديولوجية والمرجعيات الدينية التي كانت تدير تكتيكات العالم.

جاء هذا الوضع، حاول السوسولوجيون المغاربة رصد الواقع الاجتماعي بمعانيه المتباينة تباين القيم التقليدية والقيم الحديثة، يفيد "محمد سبيلا" بهذا الصدد أن: "التحديث صيرورة موضوعية تجري خارج وعي وإرادة الأفراد، تدخل المجتمع في تحولاته سطحاً وعمقاً، حيث لعب الاستعمار دوراً تحديثياً أساسياً على المستوى الكوني، الذي مكن من التحديث على مستويين متمثلين في التآليل (أي: إدخال الآلة)، والتقنين" (محمد سبيلا، ٢٠١٤).

كما أن هناك عمليتين كبيرتين للتحديث فصلت فيها السوسولوجيا الحديثة:

عملية التمايز: ومفادها الانتقال من مجتمع كلي منصر، تحكمه وحدة دينية وروحية متجانسة على كافة المستويات، إلى مجتمع كمجموعة بنيات مترابطة ومتناضدة في إطار سيرورة دينامية لا متناهية، يرافقها نوع من الاستقلال النسبي عن الكونية الروحية المهيمنة، فالتحديث يدخل حركية المعارف، الأشخاص، الخيرات... حيث تحدث هذه الدينامية تمايزاً في المجتمع وتقسماً للعمل، وبالتالي يندمج مجتمعنا في التحديث (محمد سبيلا، ٢٠١٤).

عملية العقلنة: وهنا من الضروري التمييز بين العقلنة التي هي أقرب إلى الترشيد والتنسيق والتخطيط... وبين العقلانية كبعد فلسفي، فالعقلنة إضافة لكونها تطال كافة الجسم الاجتماعي، لها ثلاثة مستويات كبرى: الاقتصاد بوجهيه التقني والاجتماعي، والإدارة بصنفيها القانوني والسياسي، والثقافة بوجهيه الاجتماعي والمعرفي (محمد سبيلا، ٢٠١٤).

ويخلص الأستاذ محمد سبيلا إلى كون القيم الحديثة لا تطرد القيم التقليدية؛ بل يدخلان في تفاعل، يتأرجح بين التعايش والتصارع، ويستعير بهذا الصدد مصطلح "البريكولاج" الذي وظفه كلود ليفي ستراوس، حيث إن العلاقة بين القيم التقليدية والحديثة متنوعة، تتخللها آليات معظمها تقوم على تسويات *des compromis*، ويمثل لصراع القيم التقليدية والحديثة بالنموذج الواضح للمرأة المغربية التي توفق بالجلباب بين ما هو تقليدي وما هو عصري (محمد سبيلا، ٢٠١٤)، ما يعكس هذا الصراع القيمي على المستوى الثقافي المغربي، كما نلاحظ ذلك التناوب بين التقليد والتحديث في سلوك الأفراد، ويعرج الأستاذ سبيلا على مستوى أعمق، كون القيم التقليدية تتخذ أحياناً مقام القيم العصرية لكي تستطيع الاستمرار في المجتمع، والقيم الحديثة تتخذ أحياناً أقمعة تقليدية، حتى تكتسب مشروعية، ويشرح محمد سبيلا كيفية تحايل القيم التقليدية على القيم الحديثة والعكس كذلك بمصطلح المكر المزدوج، ولفكاك من هذا القدر وتجويزه يطفو عنصر التأويل

كمفهوم يجيز التحايلات التفسيرية لهذه الأدوار القيمة، كون التأويل يحتمل عديداً من النتائج المختلفة وفق كل فرد ومرجعياته.

٢. نتائج التدافع القيمي بين التقليد والتحديث

استعار عدد من السوسيولوجيين المغاربة مفهوم "البريكولاج" من أقرانهم الأجانب، كالمثال الذي سقناه للأستاذ محمد سيلا أعلاه، إذ يطرح الأستاذ عبد الرحيم العطري مجموعة من المفاهيم لمحاولة مسايرة فعل التدافع القيمي وهو يشخص نتائج الوضع القيمي في المغرب، حيث يعرض لمفهوم البلوكاج أو الحصر: "أصبحنا غير قادرين على الانتقال من المجتمع القبلي إلى الدولة، ولم نستطع حسم الانتقال من القيم التقليدية إلى القيم الحديثة، ومن المحافظة إلى التجديد، ومن الخلاف إلى الاختلاف، ومن الإقصاء إلى الاحتراف، ومن الشخص إلى المؤسسة... والنتيجة أننا في كثير من الأحيان نعيش في مجتمع الوسط، لا نحن استطعنا الحسم أو الانتماء إلى هذا السجل أو ذاك، نلاحظ حالات التدافع القيمي، وحالات تنامي الأعطاب الاجتماعية، واستقالة كثير من المؤسسات ما يضغنا أمام حالة الحصر والانحصار أو البلوكاج في كثير من الأحيان، هناك انتقال من الجمع إلى الفرد، ومعه انحاء لقيم التضامن الاجتماعية، نسير إلى إنتاج معنى جديد للكائن الاجتماعي، نحو الكائن الافتراضي العاجز عن الإنتاج والإفادة في زهول وشروء أمام جمالية الشكل الحداثي، والتعلق الموسمي بكل ما هو تقليدي، حيث أصبحت القاعدة استثناء والاستثناء قاعدة" (عبد الرحيم العطري، ٢٠١٩).

يجنح المجتمع المغربي في الحاضر إلى الترميق والتوليف، وإلى التناص *L'intertextualité*، كما يقول الدكتور عبد الرحيم العطري: "نهرب إلى الهجرة والمرونة، إلى التنوع والهروبية، فهذا التدافع القيمي يعكس التدافع السياسي والتدافع الاقتصادي، لأن الصراع متواتر باستمرار حول هذه الثلاثية: السلطة، القيم، الثروة، ويختم العطري كلامه، بما نحتة "جان بودريار" في أطروحته موت

الواقع على أن الآلات لا تنتج إلا آلات، متسائلا هل ارتباطنا بالرقمي لن ينتج إلا قيماً ميكانيكية وآلية وعلاقات مفرغة من المحتوى الإنساني؟" (عبد الرحيم العطري، ٢٠١٩).

غير أن الجواب عن هذا التساؤل- في رأي الباحث- لا يقبل بالضرورة الإجابة القطعية بالقبول، لكون القيم الحديثة باقتحامها للمجتمع المغربي تجد أمامها نوعاً من الصد ما دام المجتمع المركب الذي نعيش على إيقاعاته المختلفة لا زالت تحكمه القواعد الدينية والعرفية، وإن كان على مستوى الخطاب فقط، لكون السواد الأعظم للأفراد يهتم للطقس الديني أكثر من العلاقة المقدسة بين الخالق والمخلوق في حد ذاتها، وذلك لارتباط الطقس الديني بالاحتكاك اليومي مع الأفراد والخوف ربما من الحكم الجماعي، وهذا أمر له جملة من التداعيات السلبية والانعكاسات على المعتقد الديني ومستقبله، فالواقع أصبح يظهر ارتياد العبادات على سبيل العادة، حيث يظهر ذلك من خلال الهوة الحاصلة بين الخطاب الديني وترجمته لسلوك، فنجد الفرد المغربي المسلم يرتاد المسجد والحانة في اليوم نفسه، وهذا عامل أظنه يقف حجر عثرة رغم ما يحققه من تراجعات عقائدية أمام القيم الحديثة التي تتبني على الانتقاء الديني الذي حسم الغرب أمره فيه على العديد من المستويات، من خلال آلية رفع الطابع الغرائبي عن العالم *Le désenchantement du monde* بلغة ماكس فيبر، أو حتى مفهوم "التحكم في التاريخية" لصاحبه آلان تورين، والذي قصد به تلك القدرة المتاحة للمجتمع على التحكم في السلوكات والإمكانات والآليات التي عن طريقها ينتج نفسه بنفسه، وليس أن ينتج وفق قوى مفارقة للمجتمع، وبذلك، لا يمكننا أن نتحدث عن التاريخية والتحكم فيها، إلا وفق مشروع مجتمعي توافقي بين شرائح المجتمع وكافة مكوناته.

والحال في المجتمع المغربي مبني على الانقسامية والتركيب، كونه مجتمع تحكمه قوى ميطا اجتماعية- دائماً، بتعبير آلان تورين- تستمد قوتها من قدرتها على التجديد الذاتي وفق قوة الخطاب، التي تبدي الأصل كأنه لم يطله التغيير، حيث تدخل مبدأ الاستمرارية لحظة بروز

إرهاصات التحول وفق آلياتها، هذه القوى الفوق اجتماعية تقدم نفسها في المجتمع المغربي على أنها ضمانات اجتماعية تستمد قوتها من جل المصادر في المجتمع، سواء الثقافية، أو التاريخية، أو الدينية، أو القانونية...

وضع كهذا سيفضي إلى عدد من النتائج التي لم تألفها البشرية إلا حديثاً؛ وذلك بسبب المنعرج القيمي الجديد، فأصبح من باب الأمور العادية أن نرصد بين صفوف الحركات النسائية متعاطفين من الرجال، لأن مطلب هذه الحركات أصبح قيمياً مرتبطاً بالحرية، والعدالة، والمساواة... كما أننا نجد في صفوف هذه الحركات النسائية انقساماً قيمياً: طائفة النساء الراغبات في نبذ العنف، والممتنعات عن الزواج، والنساء المثليات، والمناديات بتعديلات في الشرائع السماوية كالمساواة بين الذكر والأنثى في الإرث...

في حين يلتف عديد من الأفراد للاحتجاج؛ مدافعين عن القيم البيئية كمطلب أساس، كما أن حركات المثليين كسرت التقسيم التقليدي لبراديجم الطبقات التي عمرت لمدة طويلة، فضمت في صفوفها توليفة من بلوريتاريين وبورجوازيين، بين فقراء وأغنياء، بين أبيض البشرة وأسودها، كل هذه التغيرات الجذرية في أشكال الاحتجاج كان وراءها التحول القيمي الذي انتقل بالمجتمع من الحركات التقليدية التي أسست على مبدأ الطبقة ومفهوم الجماهير، وعلى استراتيجيات الصراع الطبقي، واستهداف السلطة والثروة، إلى الحركات الحديثة التي أسست على الأقليات الفاعلة، والتي تستخدم السلم بعيداً عن العنف.

غير أن كم هذه المنجزات بصورتها الشاملة لم ينعكس على الوضع الاجتماعي، ومن هنا، ظل وضع التربية والصحة وباقي القطاعات الاجتماعية تحت عتبة النجاح، ولم تساير هذه التوجهات الكبرى للدولة، الأمر الذي خلف شخراً كبيراً فصل بين الخطاب وواقع الحال، وأثر كذلك على المنظومة القيمية للمجتمع المغربي، ما جعل المجتمع المغربي يتعايش مع توليفة خاصة به، مفادها

أن الفرد المغربي منخرط في مؤسسات عصرية بميكانزمات تقليدية، في ظل تأثير الموروث التقليدي المتجذر في المجتمع المغربي، فخلاصة الوضع تجعلنا نستعير عبارة أحد السوسيولوجيين الأجانب عن المجتمعات الإسلامية في شأن القيم والتحول المجتمعي، على أنه في غالب الأحيان تستقبل القنينات الجديدة مشروباً قديماً فتبدو هذه القنينات كما لو أنها قديمة، هو تشبيه أجده الأنسب لحال المجتمع المغربي الذي يقدم القديم في ثوب جديد.

هذا التحول الاحتجاجي الذي أصبح ليبرالياً، ليس كما كان سابقاً ذا نزعة إيديولوجية شيوعية، سيؤسس لظهور أنماط احتجاجية صغيرة تعبر عن قيمها، والأدهى من كل هذا أن هذه الفئات أصبحت إضافة إلى سلميتها تعتمد أشكالاً تعبيرية تخرق دوائر مجالية أخرى كما هو الحال بالنسبة لاعتماد الفن المسرحي كوسيلة للاحتجاج على قيم معينة وترسيخ قيم بديلة لها، كما سنرصد لذلك في سطور المحور الآتي.

ثانياً: التحولات الفرجية بالمغرب

تستبطن السياقات الفرجية وأشكالها قيماً تتراوح بين الانتصار للقيم المحلية، والنزوح نحو القيم الحديثة المعاصرة، محاكاة للواقع المجتمعي المعيش، حيث حملت الأشكال الفرجية التي يسميها السواد الأعظم من المهتمين بالفرجة والمسرح بالأشكال ما قبل المسرحية، وهي تسمية تتم عن وعي بضرورة الفصل الفني، وحفاظاً على نطاق المسرح وطابعه الغربي بسياقه وتفاعلاته ونظرياته على مر التاريخ منذ العهد الإغريقي، فأين تكمن نتائج التدافع بين التقليدي والمعاصر في الفرجة بالمغرب؟

١. الأشكال الفرجية ما قبل المسرحية

لكل حقبة زمنية قيم وأنماط اجتماعية تبنى عليها، فمع فترة نضج التجريب المسرحي في المغرب سنوات السبعينات من القرن الماضي مع المسرحيين الهاوي و"المحترف"، ظهر توجه كل

من المسرحيين، حيث تبين أن المسرح الهاوي أخذ على عاتقه تشكيل الوعي لدى الأفراد ما يفيد تنبيه لقيم على حساب أخرى، غير أن هذا المستوى من التربية على القيم المسرحية تسبقه أشكال فرجوية شعبية متوارثة في المغرب (الحلقة، وسلطان الطلبة، وسيدي الكتفي، والبساط...) حملت أيضاً قيماً ودافعت عنها، غير أن الملاحظ هو قلة الإنتاجات العلمية والأكاديمية الخاصة بهذه الفرجات الشعبية المغربية مقابل غزارة الإنتاجات المتصلة بمسرح ما بعد الاستقلال أو ما بعد مرحلة السبعينات.

وكما هو متداول عرفت الحلقة ظهورها كشكل فرجوي بداية عندما كانت تعقد مجالس بشكل دائري في المساجد، حيث كانت تحكي قصص الأنبياء والرسول، غير أن تراجع اهتمام الحكام بالمسائل الدينية عبر التاريخ جعل الحلقة تندثر وتراجع، الأمر الذي جعل محتوى الحلقة يتغير من الاهتمام بالبعد التربوي والثقافي والعلمي والديني إلى البعد الشعبي أو الثقافة الشعبية كما هو شكلها الآن، غير أن الجدير بالذكر، ونحن إزاء فرجة الحلقة الشعبية أنها حافظت على البعد التربوي والقيمي المحلي من خلال نقلها للجمهور.

عرف المغرب بالموازاة مع هذه الأشكال التقليدية ما قبل المسرحية في عشرينات القرن الماضي احتكاكاً بفرق مسرحية مشرقية زارت المغرب حاملة لقيم البطولة والشجاعة...، ونكاد نجزم أن التأثير على المتلقي مع هذه الأشكال الفرجية التقليدية ومع هذه الزيارات المسرحية أقوى من التأثير على المتلقي وفق التجارب المسرحية المعاصرة المرتبطة بالتجريب المسرحي، لأسباب عديدة أهمها، قلة مؤسسات التنشئة الاجتماعية وقنوات التربية والوسائط آنذاك، والتي تتبنى بشكل واع مسؤولية النقل والتواصل المباشر، بخلاف ما هو عليه الوضع الآن، كنضج الممارسات الفنية رغم الإكراهات التي تواجهها، والانفتاح على العالم الافتراضي، ثم تعميم التدريس في المجالين الحضري والقروي.

لقد احتل التراث في المسرح المغربي مكانة كبرى، بخاصة، عند الحديث عن تجارب الهواة، حيث برزت على الساحة المسرحية أعمال الطيب الصديقي التي أعادت الاعتبار للقيم التراثية بوصفها أعمالاً تأصيلية خلقت روابط بين ما هو تراثي محلي أصيل وما هو غربي مستجد، حيث كان انكباب هذه التجربة على إحياء الذاكرة الجمعية والتراث المحلي عن طريق استحضار الرموز التاريخية، مثل: " سيدي عبد الرحمن المجدوب"، و " حراز عويشة"...

٢. الفرجة المسرحية المعاصرة

يحمل الحضور الثقافي المعاصر في المغرب رسائله الخاصة به وبعصره وبمجتمعه، على غرار الأشكال الفرجية القديمة التي انكبت- ولا زالت- على ترسيخ الثقافة التقليدية في انسجام مطلق للفن مع خصوصية المجتمع المغربي (Ronald F. Inghart, 2018,p34)، وما يهمنا في هذا السياق، هو تأكيد استمرارية المسرح في لعب الدور التربوي الأساس في بناء العلاقة بين الأفراد والقيم السياسية والاقتصادية والاجتماعية للرقعة الجغرافية التي ينتمون إليها، وبغض النظر عن صواب هذا الفكر أو عدمه فقد أثبتت الممارسات المسرحية أنها حاجة دائمة لكل العصور، رغم ما قد تبديه المجتمعات على اختلاف تكويناتها من تفاوتات على صعيد التلقي.

يمثل الفن المعاصر والظواهر الملتصقة به مكونات مجتمعية تسعى للمساهمة في خلق تواصل ثقافي مجتمعي، حيث أبانت محطات تاريخية دور المجال الفني في مناقشة قضايا كبرى سواء منها السياسي أم الاقتصادي أم الاجتماعي... تماماً كما كان مع ظاهرة " الهيببزم" العالمية وارتباطها بالموسيقى؛ للتمرد على القيم الرأسمالية في ستينات وسبعينات القرن الماضي، حيث اتخذت من موسيقى الروك قناة للاحتجاج من أجل بسط قيمها بدل القيم السائدة.

ويمكن أن نذكر الأغنية الغيوانية كمثال محلي بهذا الصدد، فلا يجادل أحد الدور الكبير الذي لعبته الأغاني الغيوانية في محاكاة الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، حيث تغنى أغلب شباب تلك الحقبة بالقيم التي نادى بها التجربة الغيوانية.

وبالتأكيد فإن كل مسرح في جل الحقب التي تمت الإشارة إليها سابقاً يحمل قيماً؛ لتمريرها للجمهور؛ لخلق تواصل ونقاش فني حول القيم المجتمعية بين المحلي والوفا، حيث نشد المسرح المعاصر التحرر مما رآه " هانس تيس ليمان" قيوداً مسرحية، والمتمثلة في القواعد المسرحية الكلاسيكية، حيث تم نزع طابع القدسية عن هذه الثوابت الأرسطية.

كما أن تجارب المسرح المعاصر شجعت الانفتاح على الثقافات الأخرى، ورفض كل أشكال المركزية، بتجريب أساليب مسرحية جديدة وابتداع تقنيات تسير ركب التطور التكنولوجي والعصري. من هذا المنطلق حاولت تجارب المسرح المعاصر أن تؤسس لمسارات جديدة رافضة للقواعد التقليدية التي سنها أرسطو والمسرح الكلاسيكي على مستوى الشكل، وعلى مستوى النص، وحتى وظائف الجمهور... وقد اهتمت بعض هذه التجارب كتجربة مسرح المحكور في المغرب بالمشاركة الفعلية للجمهور في التأسيس للحوار المسرحي، بدل الاكتفاء بالتطهير أو التعريب، وهي الوظائف التي عرفها المسرح مع كل من أرسطو وبريشت.

فحسناً فعل " أوغسطو بوال" المنظر لمسرح المقهورين وتقنياته، وكذا تلامذته، باختيار التراث المحلي لكل بلد لتطبيق نظريته، حيث خاض أصحاب التجربة مغامرة مسرح المقهورين في الساحات العمومية؛ بقصد التواصل بشكل فني مباشر بين جماعة من الأفراد يجمعهم وعاء ثقافي سياسي اجتماعي موحد، ناهيك عن اتخاذ البساطة كذلك في اللغة من أجل التبسيط، وهذا مظهر من مظاهر الرغبة الجادة في التغيير الاجتماعي لهذا النوع المسرحي الذي أبان عن قدرته في تخطي المشاكل الاجتماعية في بلدان عدة أهمها التجربة الرائدة لمسرح المقهورين بدولة البيرو،

(Mado chatelain, 2010 , p39) نتج عن فعل التحول من الأشكال الفرجية التقليدية إلى الفرجة المسرحية المعاصرة التي أسست على التجريب المسرحي الانقلاب على القواعد الأرسطية التي عمرت لزمن طويل في الساحة المسرحية، ولكي نقرب من نتائج هذا التحول، نتخذ من تجربة مسرح المقهورين في المغرب " مسرح المحكور" بوصفها واحدة من التجارب المسرحية المحلية المعاصرة نموذجاً؛ لنقف على أهم النتائج التي أسفرت عنها سيرورة محاكاة الواقع، والتدافع القيمي بين التقليد والتحديث، وذلك، لخلق تواصل ثقافي مجتمعي دفاعاً عن قيم معينة واحتجاجاً على أخرى، إذ إن عروض هذه التجربة قدمت العديد من النتائج التي قطعت الصلة مع ثوابت الفعل المسرحي التقليدي، نبرز أهمها في الآتي:

- بدايات مسرح المحكور كانت سياسية بأثر الاحتجاجات السياسية/ الاجتماعية التي عرفها المغرب في الربيع العربي.
- رغبة مسرح المحكور في إعطاء اهتمام أكبر للمتفرج المقهور على حساب مكونات العرض المسرحي الأخرى، يؤثر بشكل كبير على الهوية الجمالية للمسرح.
- توجيه الجوكر لأطوار العرض وتدخله بشكل مستمر من أجل تأطير الممثلين والجمهور، ينقص من جمالية العرض.
- الاهتمام بقيم التسلط والقهر والعنف... في العروض المسرحية أكثر من قيم الجمال، الطبيعية، الفن...
- مشاركة الجمهور بتدخله في صياغة الحوار المسرحي رغم عدم توفره على ثقافة وإمكانات مسرحية، يجعل الحوار يبتعد عن القالب الفني، ويسقط العرض المسرحي في اللغة المباشرة القريبة للتقريرية بدل اللغة الفنية الرمزية، الأمر الذي يبسط نوعاً من الروتين والبطء في العرض المسرحي.

- عدم إعطاء أهمية للديكور المسرحي/ السينوغرافيا، إذ يستخدم مسرح المحكور ديكوراً وظيفياً فقط، ما يبسط فقراً جمالياً للفضاء المسرحي.
- قلة إدراج لوحات فنية تعبيرية في العروض المسرحية من قبيل الرقص والكوريغرافيا، وصدور أصوات مشوشة في الفضاءات المسرحية المفتوحة كمنبهات السيارات وأصوات الباعة المتجولين...

هذه العوامل وأخرى مكنت هذا النوع المسرحي المعاصر من التخلي عن ثوابت المسرح التقليدي لصالح تجريب مسالك مسرحية جديدة؛ لغاية توفير هامش أكبر للنقاش والتواصل الثقافي والقيمي، وذلك عبر قنوات فنية وفي سياقات جديدة، كالشارع، والساحات العمومية، بدل القاعات، والكراسي الفخمة المخصصة للمسرح.

الخاتمة:

عموماً، يكتسي موضوع التواصل الثقافي أهمية بالغة في الوقت الراهن لما تحدثه التحولات الطارئة على المجتمع المعاصر من تغيير في القيم السائدة، حيث أضحت القيم الاستهلاكية، القيم الفردية... متحكمة في النمط العالمي وفق الرؤية الليبرالية.

وأمام كل ذلك، جرت العادة أن تُساءل الأسرة عن مسؤوليتها في التربية وخلق التواصل، وأن تُساءل المدرسة عن دورها في تمرير القيم للنشء، في حين تبرز للعلن مكونات أخرى في المجتمع من قبيل التجارب المسرحية التي تعلن نفسها قادرة على تقلد مسؤولية الإعداد لتواصل ثقافي بين الأفراد وفق قالب فني حول التحولات القيمية ومأزق التدافع القيمي بين التقليد والتحديث في المجتمع.

المصادر والمراجع

- الخطابي، عز الدين، ٢٠٠١، "سوسيولوجيا التقليد والحدثة بالمجتمع المغربي دراسة تحليلية لدينامية العلاقة الاجتماعية"، منشورات عالم التربية، الدار البيضاء.
- سيلا، محمد، ٢٠١٤، "التحديث وتحولات القيم"، ندوة تحولات القيم الدينية والسياسية في المجتمع المغربي، المركز العلمي العربي للأبحاث والدراسات الإنسانية.
- الشيخ، محمد، ٢٠٠٥، "جاذبية الحدثة ومقاومة التقليد، مطارحات في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر"، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع.
- العطري، عبد الرحيم، ٢٠١٩، "احتمالات التحول القيمي: صيغ التفاوض والترمييق"، ندوة "التحولات القيمية بالمغرب"، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.
- Inghart, Ronald F, 2018 "les transformations culturelles, comment les valeurs des individus bouleversent le monde, France.
- Mado, Chatelain, 2010, "Dans les coulisses du social Théâtre de l'opprimé et travail social", Toulouse.

التنوع الثقافي والديني ومدى تحقيق القيم السامية، والتعايش السلمي في المجتمع من واقع

النظر الإسلامي

أ. د. محمد إبراهيم أبو جريان

Prof.Mohammad Ibrahim Abujraiban

جامعة البلقاء التطبيقية/ كلية الأميرة رحمة الجامعة، المملكة الأردنية الهاشمية

Al-Balqa Applied University / Princess Rahma University College –

Hashemite Kingdom of Jordan

m.abujraiban@bau.edu.jo

الملخص

انطلاقاً من واقعية التنوع الثقافي والديني، والاهتمام به من قبل المنظمات، والهيئات التي تعتنى بالإنسان؛ خاصة بعد صدع الغرب بنظرية "صدام الحضارات" التي وثبت، كبديل للشيوعية، بعد انهيارها؛ أتت هذه الدراسة موضحة مفهوم ذلك التنوع؛ كأساس لحوار آمن، وإيجابي لحضارات الأمم، وما يؤول إليه من جوانب متعددة؛ سواء كانت معطيات هذا التنوع علمية معرفية، أم كانت تنظيمية للمجتمعات؛ محققة للأمن الوطني، أو التعايش السلمي.

وقد تطرقت الدراسة لواقعية ذلك التنوع وأصوله؛ من النصوص الشرعية، وما تفرع من أدلتها، إضافة لما حوته بعض الوثائق النبوية، كما سعت الدراسة لإبراز القيم السامية؛ لتحقيق هذا التنوع، وفرض السبل التي تكفل إظهاره بين الناس.

وبينت الضوابط الهامة لهذا التنوع، كي تُجنَى ثماره، وتتحقق مقاصده؛ فيكون عامل بناء، يحقق حكمة الخالق في استخلاف المخلوق، لعمارة الدنيا؛ انطلاقاً من سُنّة التدافع الساعية للإصلاح، وقمع الفساد في الأرض.

ولأجل تحقيق النتائج التي تسعى إليها الدراسة؛ فقد سارت وفق المنهج العلمي القائم على الوصف والتحليل، لمتعلقات التنوع الثقافي، ومكوناته من واقع النظر الإسلامي.

الكلمات الدالة: التنوع، الثقافة، التعايش، القيم.

Cultural and Religious Diversity: The Realization of Noble Values and Peaceful Coexistence in Society from an Islamic Perspective

Abstract

Building on the reality of cultural and religious diversity, and the attention it has garnered from organizations and human-focused entities, particularly in the aftermath of the West's engagement with the theory of "Clash of Civilizations," which emerged as an alternative to communism after its collapse. This study elucidates the concept of diversity as the foundation for a safe and positive dialogue among the civilizations of nations, with implications for various aspects, whether these aspects are of a scientific and knowledge-based nature or are organizational for societies, contributing to national security and peaceful coexistence.

The study delves into the reality of this diversity and its origins, drawing from religious texts and the derived evidence, in addition to insights from certain prophetic traditions. Moreover, the study aims to highlight the noble values that contribute to achieving diversity and to impose the means that ensure its manifestation among people.

The study outlines important principles for this diversity to bear fruit and achieve its objectives, serving as a constructive factor in realizing the wisdom of the Creator in the succession of creation for the betterment of the world. This stems from the yearning for reform and the suppression of corruption on Earth, following the principle of the striving year (Sunnah) seeking improvement.

To achieve the desired results, the study follows a scientific methodology based on description and analysis of the components of cultural diversity, grounded in the Islamic perspective.

Key Words: Diversity, Culture, Coexistence, Values

التقديم

الحمد لله الذي أكرم عباده بإرسال الرسل، لأجل صلاحهم، ومنّ عليهم بالعقل؛ تمييزاً لهم، ورفعاً لقدرهم، وخيرهم في أعظم شأنهم، فقال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾^١، فلا إجبار، ولا إكراه على دين، بل تجاوز عن ذلك، ومعايشة لأهله، ضمن الصالح العام، والنظر المقصود.

وأتمّ الصلاة، وأكمل التسليم على النبي الهادي لأقوم سبيل، والمبعوث رحمة للناس أجمعين، الذي أظهر أمة عاشت مع غيرها من الأمم، بودّ وتفاهم وتعاون وأمن وسلام، فرضيت بذلك العيش؛ الذي قيده مواطن الأخبار؛ فكان ذلك قمة لكرامة الإنسان، قبل أن تنادي به، أو تهتدي إليه كافة الهيئات ومؤسسات حقوق الإنسان.

لعل أفضل معيار تقاس به الحضارات، وتتفوق به الأمم؛ هو الذي يكشف عن قيم الحياة السامية، ويوظفها لحفظ الإنسان، وبسط كرامته، وتأمين ما يجول بخاطره من عيش كريم، تحفه المساواة، والعدالة، والحرية، والتعاون.. بحيث يقود ذلك لتحقيق منطوق الآية الكريمة: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾^٢ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

ولقد كان الإسلام، دين الله تعالى، هو الذي أنقذ البشرية مما آلت إليه من حالات التردّي، وامتهان الإنسان، والحكم عليه قبولاً، أو رفضاً؛ وفق ثقافته وأصل وجوده؛ فأنشأ الإسلام حضارة سطع بريقها، وأنارت الدنيا، وتميزت عن غيرها؛ بقبولها وجود الآخرين والتعايش معهم، ضمن هدف تسعى إليه؛ هو أمن الإنسان وسعادته.

١- سورة البقرة، الآية ٢٥٦.

٢- سورة الحجرات، الآية ١٣.

فكانت الحضارة التي مكنت التعاون، وحققت العمارة للعالم، وأكرمت الإنسان لعله آدميته؛ فلا تمييز، ولا إقصاء، ولا استعباد؛ ولأجل ذلك، وإبرازاً للمعاني السامية التي أكرمها الإسلام لقبول الناس، وحسن التعايش معهم؛ أنت هذه الدراسة لخط حرف في صحائف التاريخ الإنساني، تكون شاهدة على إنسانية هذه الحضارة، التي نالت وسام حضارة الإنسان من قبل المنصفين.

مشكلة الدراسة

إن طغيان المادية اليوم، وما صحبه من هيمنة للعولمة ذات البعد المادي، ومحاولة تجنيدها للغير، ضمن نظام واحد، يسعى لخدمتها، ويبرز أمرها، بحيث تكون الدولة الأقوى في العالم هي الحاكمة، والمتنفذة، والأمره النهائية، والباقون خدم لها؛ كل ذلك أدى لظهور المشكلات، عند أصحاب الثقافات المتنوعة، وعليه فتظل المشكلة قائمة حتى تنهض قيم الإنسانية وتسمو على كل اعتبار، ويتبع ذلك الأمر هنا السؤال المنظور:

كيف نستطيع قلب هذا التنوع من طور الاختلاف إلى طور الاتفاق والتعاون البشري؟ وما هي القيم الإنسانية الفاعلة هنا، وكيف نوظفها لجلب الخير ودرء الفساد؟

أهداف الدراسة

توضيح ما ينبغي حول التعدد الثقافي والديني، وقيمه، وواقعه، وأصوله، وما يلزم من ضوابط حاكمة له؛ من بين ثنايا وأسس النظر الإسلامي.

أهمية الدراسة

تظهر قدرة الإسلام على حل الإشكالات، ومعالجة القضايا المؤثرة في المجتمعات ببيان روح الشريعة وأحكامها الخالدة، ومقصدها الإيجابي، لواقع الإنسان وتطلعاته.

منهج الدراسة

سلك الباحث في معالجة جزئيات الدراسة، وموضعها منهجاً علمياً يتفق مع هذا النوع من الدراسات، فكان ذلك هو المنهج العلمي القائم على الوصف والتحليل لمتعلقات التنوع الثقافي، ومكوناته من واقع النظر الإسلامي.

الدراسات السابقة

١ . دراسة العويد، نورة (٢٠٢١ م) بعنوان: "التواصل الحضاري من منظور إسلامي"، الرياض، المملكة العربية السعودية.

٢ . دراسة باجابر، فاطمة (٢٠٢١ م) بعنوان: "التعددية الثقافية العالمية في ضوء القيم الإسلامية للحوار الحضاري، جامعة أسيوط، مصر.

٣ . دراسة صالح، البنة (٢٠١٣ م) بعنوان: "الاتصال الثقافي الحديث ودوره في تغير الأسرة بنائياً ووظيفياً"، جامعة قاصدي مرباح ورقلة، الجزائر.

٤ . دراسة الملحم، هاني (٢٠١٨ م) بعنوان: "التنوع الثقافي في ظل القانون الإسلامي وأثره على المجتمع"، القاهرة، مصر.

فتلك الدراسات على شمولها، وأهميتها تظهر الدور الذي ينبغي أن يكون فاعلاً في عملية التقاء الثقافات، لتحقيق ما هو خير للبشرية، وتظهر الدور الهام للإسلام في تحقيق هذا المنظور المرتقب.

وهذا ما أيدته، وأتت عليه دراسة الباحث، التي طافت حول معنى التنوع، وواقعه، وحكمه، ومآلاته؛ مقيدة بالتأصيل الشرعي لهذا التنوع، والتععيد له من النصوص والمقاصد الشرعية، وأحداث السيرة النبوية ووقائعها.

المبحث الأول: مفهوم التنوع الثقافي والديني ومآلاته

أولاً: مفهوم التنوع الثقافي والديني:

معنى التنوع الثقافي في اللغة العربية:

نعني بالتنوع لغة كما جاء في معجم لسان العرب؛ لفظ مأخوذ من النوع، وهو الضرب من الشيء، وجمعه أنواع، قل أو كثر^١، أي إن لفظة التنوع تدل في أصلها اللغوي على كثرة الأشياء المنضوية ضمن جنس ما، وتباين مفرداتها، واختلافاتها؛ رغم وضوح الأصل الجامع لها.

أما الثقافة في اللغة؛ فهي مأخوذة من تَقَف الشيء، تَقَفًا وتَقَافًا؛ حذقه، ورجل ثقِف؛ حاذق فهم، وثقفته، إذا ظفرت به^٢، فهي تدل لغة على جملة المعاني المتعلقة بالمعرفة وفهم العلوم، وكافة المجالات النظرية، والعملية التي يحرص الإنسان عليها، ويُسَخَّر أولوياته لتحقيقها، أو الذود عنها. وبناءً على ذلك المعنى اللغوي لمفردتي التنوع، والثقافة؛ فيمكن تعريف التنوع الثقافي؛ بأنه ذلك النمط الذي يقر ويعترف بإمكانية التعايش بأمان بين الفئات الإنسانية على اختلافاتها البيئية، مع حرص كل منها على التمسك بثقافته والحفاظ عليها^٣، أو ما يعبر عنه في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان؛ كما ورد في ديباجة الميثاق التأسيسي لمنظمة "اليونسكو" بأنه: "احترام تنوع الثقافات والتسامح والجوار والتعاون في جو من الثقة والتفاهم الذي يحقق السلام والأمن الدوليين"^٤.

ولهذا المصطلح مرادفات تتقاطع معه محققة مقصده الإنساني؛ كإطلاق لفظ التعايش السلمي، أو المواطنة الفاعلة، أو التعددية الثقافية، أو التعايش الثقافي، الذي يصب بكل مفرداته في تحقيق التصالح والسلام، والعيش الآمن في المجتمع، وقبول الآخرين وعدم نبذهم، أو تجريح ثقافتهم.

١- ابن منظور، جمال الدين، لسان العرب، مادة: نوع، دار صادر، بيروت، لبنان.

٢- لسان العرب، مادة ثقِف.

٣- The shorter oxford English dictionary on historical principles, revised and edited

by C. T. Onions (Oxford: The Clarendon Press 1933

٤- الأمم المتحدة، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ديباجة الميثاق.

وكننتيجة لازمة؛ فإن مصطلح التنوع الثقافي لا ترتقي به ثقافة العولمة، ولا تتماشى معه؛ لأن العولمة: "نظام عالمي جديد يقوم على العقل الإلكتروني والثورة المعلوماتية القائمة على الإبداع التقني غير المحدود دون اعتبار للحضارات والقيم والثقافات والحدود الجغرافية والسياسية القائمة في العالم"^١.

فالعولمة تسعى أساساً لاستغلال المخلوق الإنساني وإذلاله؛ بل وحتى قهره من خلال سياساتها المهيمنة، وشركاتها الكبرى المتحكمة في كافة النشاطات، ولو ترتب هذا الفعل على حساب قيم الإنسان وثقافته^٢.

ولهذا فإن البديل عن العولمة في مجال القيم الأخلاقية، والمعاني الإنسانية؛ إنما يظهر في نظام "عالمية الإسلام" ذلك النظام الذي يهدف للمحافظة على القيم والكرامة الإنسانية ونشرها بين الناس، ومنحهم حق الحرية، وفضل المساواة، ومعاني العدل، ومنع ظلمهم، أو هضم حقهم على اختلاف تعددهم.

ثانياً: مآلات التنوع الثقافي والديني ومخرجاته:

١ . الجانب العلمي والمعرفي البناء

إن وجود التنوع الثقافي في المجتمع يثري المعارف، وينمي الفكر، ويرفع من حصيلة العلم والبحث والتجربة؛ نتيجة تلاقي الثقافات والخبرات التي تنتقل مع الطوائف، والجماعات البشرية المتعايشة في المجتمعات جنباً إلى جنب.

١- كوكش، يحيى، وآخرون، الواضح في الثقافة الإسلامية، ص ١٦١.

٢- زقزوق، محمود، الإسلام في عصر العولمة، ص ١٩، ط ١، مكتبة الشروق، القاهرة، مصر، سنة ٢٠٠١.

وينعكس ذلك الجانب العلمي والمعرفي على وضع المجتمع الداخلي، وحياة الناس؛ فتزدهر مؤسسات الدولة وهيئاتها المختلفة تبعاً لذلك؛ فيظهر الاحترام بين الأفراد، وتطفو النظرة التشاركية في هذه المؤسسات، التي تغدو لبنة ظاهرة، وداعمة لصرح المجتمع وكامل كيانه.

فالتنوع الثقافي والديني مُظهر للإبداع وكاشف له، ولهذا نصّت المادة السابعة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على ما يأتي: "بما أن التنوع الثقافي مصدر للإبداع فإن كل إبداع يزدهر بالاتصال مع الآخرين"، مما يبين أن التنوع الثقافي في ذلك الجانب العلمي بمثابة تراث عام تشترك فيه البشرية جمعاء.

واستناداً لهذا الأصل فقد استثمر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - واقعة التنوع الثقافي والديني في الجانب العلمي والمعرفي، تلك الواقعة التي نزلت بالمدينة المنورة في السنة الثانية للهجرة، والتي عرفت بواقعة الأسرى.

ففي أعقاب غزوة بدر أسر المسلمون سبعين رجلاً من قريش، فاستشار نبي الله - صلى الله عليه وسلم - المسلمين في مصيرهم وعاقبتهم؛ فاستقر الرأي على استبقائهم أحياء، وأن يؤخذ الفداء منهم، "ومن لم يكن معه فداءً، وهو يحسن الكتابة دفع إليه عشرة غلمان من غلمان المدينة يعلمهم الكتابة، فإذا تعلموا كان ذلك فداءً له"^١.

واقترعاً لهذا الهدي النبوي في توظيف التنوع الثقافي للصالح العام؛ سار الخلفاء الراشدون، فكان أمير المؤمنين عمر - رضي الله تعالى عنه - لما أتاه أسارى، وسبي بلدة قيسارية بناحية الشام، وظف بعضهم في الكتابة وتعليم المسلمين^٢.

١- رضا، محمد، كتاب محمد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ص ١٧٤، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، سنة ١٩٧٥م.

٢- القضاة، أمين، معاملة غير المسلمين في ديار الإسلام، ج ٢، ص ٥٨٥، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، مؤسسة آل البيت، عمان، الأردن، سنة ١٩٨٩م.

فكان ذلك كله أثراً واضحاً لهذا التباين، والتنوع الثقافي الذي ظهر في المجتمع الإسلامي الأول؛ فاستثمره في الجانب العلمي والمعرفي؛ فانتشر بعد ذلك التعليم، ونمت في عهد الدولة الأموية حركة الترجمة للثقافات التي اختلط أبنائها بالمجتمع الإسلامي، كمستأمنين، أو أهل ذمة للمسلمين، كما تم تعريب السجلات والدواوين التنظيمية اللازمة للدولة.

٢ . الجانب التنظيمي للمجتمع

يقصد بالجانب التنظيمي، تلك الأمور المنظمة لنشاطات الأفراد، ومعاملاتهم، وعلاقاتهم المختلفة في مجتمعاتهم، ومن ذلك ما يخص الأمور كافة في الجوانب المنظمة لحياة الناس، وكتوضيح لذلك نذكر حالتين: الناحية السياسية، والناحية الاجتماعية.

أما من حيث الناحية السياسية كأثر من آثار التنوع الثقافي الذي أقرته الشريعة الإسلامية، واعترفت به لشرائح تعيش في الدولة كبقية مواطنيها؛ امتثالاً وتطبيقاً لقول الله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُفَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾^١.

فنتج عن هذا عدة نظم سياسية برزت في الدولة الإسلامية على امتداد عصورها؛ كعقد الأمان الخاص الذي يمنح لكل مستأمن يأتي دولة المسلمين لفترة زمنية محددة^٢، بشروط تحقق مصلحة المجتمع، وتنفي عنه الضرر، كممثلي الهيئات الدبلوماسية، والسفراء، وخبراء السياسة، ومن شاكلهم ممن يتردد للمهام التي تؤدي لنشر الأمن والسلام بين الأقطار والمجتمعات البشرية.

١- سورة الممتحنة، الآية ٨.

٢- الدبوي، إبراهيم، وآخرون، الإسلام وقضايا العصر، ص١٤٨، ط٣، دار المأمون، عمان، الأردن، سنة ٢٠١٧م.

كما نتج عن تلك النظم السياسية أيضاً عقد الذمة: وهو العقد الذي تمنحه الدولة المسلمة لأهل الكتاب، لأجل بقائهم في بلاد المسلمين^١، وهو العقد الذي يمنحهم حق المواطنة في الدولة، ونيل جنسيتها، وذلك بشرط تحقيق مصلحة الأمة.

وأما من حيث الناحية الاجتماعية، وعلاقات الأفراد بعضهم ببعض، كأثر من آثار التنوع الثقافي في المجتمع الإسلامي، فكان الإحسان والبر والصلة بين الناس على اختلافاتهم في الأوطان أمراً ظاهراً في توجيهات القرآن الكريم، يقول الله تعالى في كتابه الكريم: ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً ۚ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ﴾^٢.

فقد أوصى الله تعالى عباده المسلمين بالإحسان لأصناف ذكرتها الآية الكريمة، ومن ضمن هؤلاء الجار الجنب، وهو: اليهودي أو النصراني، يقول القرطبي: "الوصاية بالجار مأمور بها مندوب إليها مسلماً كان أو كافراً"^٣.

وكذلك في سيرة رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وسنته الشريفة؛ فعن مجاهد: "أن عبد الله بن عمرو ذُبح له شاة في أهله فلما جاء قال: أهديتم لجاننا اليهودي؟ سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: ما زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورثه"^٤.

١- الماوردي، علي بن محمد، الأحكام السلطانية، ص ١٨٣، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، سنة ١٩٨٥م.

٢- سورة النساء، الآية ٣٦.

٣- القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، ج ٣، ص ١٢٦، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، سنة ٢٠٠٦.

٤- رواه الترمذي في سننه، كتاب البر والصلة، باب ما جاء في حق الجوار، وقال: هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه.

وعن انس بن مالك: " أن غلاماً من اليهود كان مرض فأتاه النبي - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -
يعوده فقعد عند رأسه فقال له أسلم فنظر إلى أبيه، فقال له أبوه: أطع أبا القاسم، فأسلم، فقال
النبي - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - الحمد لله الذي أنقذه بي من النار"^١.

وتقوية وتمكيناً لنسيج التنوع الثقافي في المجتمع، فقد أباحت الشريعة الإسلامية المصاهرة مع
أهل الكتاب؛ حيث يحق للمسلم الزواج من المرأة اليهودية والنصرانية، والدليل على ذلك قول الله
تعالى: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ ۚ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ ۚ
وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾^٢.
فالنص الكريم ورد عاماً، يفيد الزواج من الكتابية، ولو لم تكن نمية، أما بالنسبة للأكل من
الطعام؛ فكما يقول ابن كثير: " فيحل لكم أن تطعموهم من ذبائحكم كما أكلتم من ذبائحهم وهذا من
باب المكافأة والمقابلة والمجازاة"^٣.

٣ . جانب التعايش السلمي وحفظ الأوطان

ينجم عن التنوع الثقافي، ويترتب عليه التعايش السلمي، وحفظ النفوس وحمايتها من الأخطار؛
والإسهام في استقرار الأوطان، وعمارتها وازدهار مجالات التنمية، وتحسين أوضاع الناس، ولهذا
فقد جاء في الميثاق النبوي الذي أبرمه رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - بين مواطني المدينة
المنورة حين هجرته إليها، جاء فيه من البنود مما يلزم جميع المواطنين بالتكافل معاً؛ لأجل تحقيق
التعايش السلمي، وحفظ الأمن، ومنع الإفساد، ومعاينة المفسدين؛ فمن بين تلك البنود: " وأن من
اتبعا من يهود فإن له النصره والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم.. وأنه لا يجير مشرك مאלاً

١- رواه أبو داود في سننه، كتاب الجنائز، باب في عيادة الذمي.

٢- سورة المائدة، الآية ٥.

٣- ابن كثير، عماد الدين أبي الفداء إسماعيل، تفسير القرآن العظيم، ج٢، ص٣٠، مكتبة دار الفيحاء، دمشق
سوريا، ط٢، سنة ١٩٩٨م.

لقريش ولا نفساً ولا يحول دونه على مؤمن.. وأن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وأنه لا يجل لمؤمن أن ينصر محدثاً ولا يؤويه.. وأنه لا تجار قريش ولا من نصرها.. وأن بينهم النصر على من دهم يثرب"^١.

فكان ذلك التمكين الأمني المنبعث من نصوص الميثاق النبوي، والذي تبنته جميع طوائف المدينة المنورة، وتعهدت بالحفاظ عليه والالتزام ببنوده؛ كأساس للتعايش السلمي المشترك، والسائد بينهم؛ كما كان ذلك طوقاً حامياً للمواطنين، وحافظاً لحياتهم، ومصالحهم مما يتهدها من أخطار الأعداء المحيطين بهم.

المبحث الثاني: واقعية التنوع الثقافي وأصوله

التنوع الثقافي والديني حقيقة واقعة، وظاهرة منظور إليها في الحياة، وقد بينت الأدلة الشرعية أصول هذه الظاهرة؛ ففي القرآن الكريم ما يدل على ذلك:

١ . قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً ۗ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۗ وَلَذَلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ﴾^٢.

فالله سبحانه وتعالى قادر على خلق الناس كلهم على معتقد واحد من إيمان أو كفر، ولكن مشيئته تعالى اقتضت أن يكونوا مختلفين، "ولا يزال الخلف بين الناس في أديانهم واعتقادات مللهم ومذاهبهم وآرائهم"^٣.

١- المباركفوري، صفي الرحمن، الرحيق المختوم، ص ١٧٧، ط ١٧، طبعة دار الوفاء، المنصورة، مصر، سنة ٢٠٠٥م.

٢- سورة هود، الآيات ١١٨، ١١٩.

٣- راجح، محمد كريم، مختصر تفسير ابن كثير، ج ١، ص ٥٧٠، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط ٢، سنة ١٩٨٦م.

٢ . وعلى ذلك فعلة خلق الناس تظهر في ذلك الاختلاف، ليطم المقصد الرباني في إعمار الكون وتتحقق سنة التدافع كما بين الله تعالى، حيث تشير لهذا المعنى الآية الكريمة: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ، وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾^١.

ففرية الجهاد، وما تحققة من صلاح في الأرض والعباد، وقضاء على الشر والفساد؛ لا يتصور تحققة لو لم يكونوا مختلفين، ولذلك ينهض الصالحون، فيقيموا فرية الله تعالى ويأخذون على أيدي أهل الإفساد في الأرض، ويمنعونهم من التماذي في طغيانهم.

٣ . قال الله- سبحانه وتعالى-: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾^٢.

فالله سبحانه وتعالى بقدرته الكاملة، ومشيتته النافذة لو أراد أن يؤمن الناس كلهم لآمنوا؛ ولكن حكمته اقتضت أن يؤمن به سبحانه من قد علم منه اختياره للإيمان به، كما شاءت مشيتته سبحانه ألا يؤمن به من قد علم أنه سوف يختار الكفر، ويتكذب طريق الإيمان^٣.

٤ . قال تعالى: ﴿لِكَلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا ۚ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ۚ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ۚ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾^٤.

فالله تعالى بين اختلاف شرائع الناس وتعددتها، وذلك من مقتضى حكمته في خلقه، كما يشير إلى ذلك القرطبي بقوله: "لو شاء لجعل شريعتكم واحدة فكنتم على الحق، فبين أنه أراد بالاختلاف إيمان قوم وكفر قوم، فجعل شرائعكم مختلفة ليختبركم"^٥، فالناس لم يخلقوا على دين واحد، ولم

١- سورة البقرة، الآية ٢٥١.

٢- سورة يونس، الآية ٩٩.

٣- النسفي، عبد الله بن أحمد، تفسير النسفي، ج ٢، ص ١٧٦، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

٤- سورة المائدة، الآية ٤٨.

٥- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ٣، ص ٤٢١.

تحكمهم شريعة واحدة، ولكنها كانت متعددة، وتعدد أديانهم وشريعتهم، كل ذلك بمشيئة الله سبحانه وتعالى.

٥ . وقال الله سبحانه: ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ ﴾^١.

أي إذا طلب منك يا محمد- صلى الله عليه وسلم- الأمان، فأجبه إلى طلبه، وأمنه حتى يقضي مهمته التي أتى من أجلها، وحتى يرجع إلى أهله سالمًا، ليظهر الخير، وتتبادل الخبرات، وتعمر الأوطان، ويعم السلام، وتنتشر دعوة الله في عبادته؛ والخطاب لرسول الله- صلى الله عليه وسلم-، ولأمنته من بعده.

ولهذا فقد كان النبي- صلى الله عليه وسلم-، " يعطي الأمان لمن جاءه مسترشداً أو في رسالة، وعليه؛ فإن من قدم من دار الحرب إلى دار الإسلام في أداء رسالة، أو تجارة، أو طلب صلح، أو مهادنة، أو حمل جزية، أو نحو ذلك من الأسباب، وطلب من الإمام أو نائبه أماناً؛ أعطي أماناً ما دام متردداً في دار الإسلام حتى يرجع إلى مأمنه ووطنه"^٢.

وبناءً على ذلك يمنح الدبلوماسيون والسفراء الأمان ما داموا قائمين بأعمالهم المكلفين بها، ويلحق بهم الباحثون، وطلاب العلم والخبراء، ومن يرجى منهم خيراً للبلاد والعباد.

ومن الأصول التي تدل على واقعية التنوع الثقافي ما جاء في السنة النبوية، وسيرة الرسول- صلى الله عليه وسلم-:

١ . الأحاديث النبوية الشريفة التي تدل على الوفاء بالعهود، وتقبل أهل الذمة والمستأمنين والتعايش معهم، ومنها:

١- سورة التوبة، الآية ٦.

٢- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج٢، ص٤٤٥.

أ . قال رسول الله- صَلَّى الله عليه وسلّم-: " ألا من ظلم معاهداً أو انتقصه أو كلفه فوق طاقتة أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس فأنا حجيجه يوم القيامة"^١.

ب . عن عبد الله بن عمرو بن العاص، قال: قال رسول الله- صَلَّى الله عليه وسلّم-: " من قتل معاهداً لم يرح رائحة الجنة، وإنّ ريحها توجد من مسيرة أربعين عاماً"^٢.

ج . عن أبي بكره قال: قال رسول الله- صَلَّى الله عليه وسلّم-: " من قتل معاهداً في غير كُنْهه حرم الله عليه الجنة"^٣.

٢. ومن الأدلة الأخرى بهذا الصدد" شرع من قبلنا" كقول يؤخذ به في أصول المذهب الحنفي، حيث يعد ورود بعض الأحكام التي لم ينهض على اعتبارها، أو نفيها دليل خاص، بل كانت مطلقة؛ فيكون حكمها؛ كشرعية من سبقونا.

٣. وأما الأدلة على التنوع الثقافي، وحسن التعايش من أفعال الرسول- صَلَّى الله عليه وسلّم- وسيرته العطرة:

أ . قيامه- صَلَّى الله عليه وسلّم- بعد الهجرة إلى المدينة مباشرة؛ بتدوين الميثاق، أو العهد الذي يجمع مواطني المدينة بأشهر مكوناتها وقبائلها، وتحتوي أهم بنوده على: " أن اليهود أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم.. وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من خلاف فمردّه إلى الله تعالى، وإلى محمد رسول الله- صَلَّى الله عليه وسلّم-"^٥.

ب . أتى رسول الله- صَلَّى الله عليه وسلّم- " وفدٌ من أهل نجران يسألونه الصلح؛ فصالحهم وجعل لهم ذمة الله وعهده، وذمة محمد النبي رسول الله على أنفسهم وملتهم وأرضهم وأموالهم وغائبهم

١- رواه أبو داود في سننه، كتاب الخراج والإمارة، باب في تعشير أهل الذمة إذا اختلفوا بالتجارا.

٢- رواه البخاري، كتاب الجزية، باب إثم من قتل معاهداً بغير جرم.

٣- رواه أبو داود في سننه، كتاب الجهاد، باب في الوفاء للمعاهد وحرمة دمه.

٤- زيدان، عبد الكريم، الوجيز في أصول الفقه، ص ٢٦٤، مؤسسة الرسالة، ط ١٥، بيروت، لبنان، سنة ٢٠٠٦م.

٥- المعافري، عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، ج ٢، ص ٦٥، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر.

وشاهدهم.. لا يغير ما كانوا عليه، ولا يغير حق من حقوقهم، ولا يفتن أسقف من أسقفية، ولا راهب من رهبانته.. ولا يؤخذ رجل منهم بظلم آخر.. إلخ^١.

٣. وعن جابر - رضي الله عنه - قال: "مرّ بنا جنازة، فقام لها النبي - صلى الله عليه وسلم - وقمنا به، فقلنا يا رسول الله: إنها جنازة يهودي، فقال: إذا رأيتم الجنازة فقوموا"، وفي رواية عند البخاري، فقال: أليست نفساً^٢.

فهذه الأدلة - وغيرها ممن في معناها، وشاكلتها - تصلح أساساً ومنطلقاً لحوار متقدم، ومسؤول، يخالف نظرة الغرب العدائية؛ التي عبّر عنها "صامويل هنتجتون"، عقب انتهاء زمن الحرب الباردة، التي أعقبت انهيار نظام الشيوعية في معقلها الأول، حيث أكد أن العالم في هذه المرحلة قائم على الصراع، والذي سوف يتجسد فيما بعد بين الحضارتين؛ الغربية والإسلامية^٣.

فدلت تلك النصوص، والأخبار على أن الالتقاء على مهمات البشرية، وبالنظر المعقول، والحوار الأحسن؛ يؤدي إلى حسن التعايش بين أبناء الثقافات المتنوعة، واحترامهم، والوفاء بعهودهم ومواثيقهم لما فيه الخير والصلاح، وهذا التعايش لا يتناقض مع مبدأ الولاء للمؤمنين، وإنما هو لتوثيق عرى المواطنة الفاعلة؛ لإعمار الأوطان، وتكريم الإنسان والنهوض به.

المبحث الثالث: قيم التنوع الثقافي وسبله وضوابطه

أولاً: قيم التنوع الثقافي:

ومن القيم اللازمة والمشاركة بين الناس، التي تعدّ أساساً لنجاح مبدأ التنوع الثقافي والديني:

أ. قيم العدل والتسامح، أما عن قيمة العدل، فقد أمر الله تعالى به في كل المجالات، ومع كل الناس، سواء كانوا من الأولياء أو الأعداء؛ فقال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ

١- البلاذري، الإمام أبو الحسن، فتوح البلدان، ص ٧٢، مكتبة الهلال، بيروت، لبنان.

٢- الحديث رواه البخاري في صحيحه كتاب الجنائز، باب من قام لجنازة يهودي.

٣- هنتجتون، صامويل، صدام الحضارات، ص ٤٨، ترجمة طلعت الشايب، ط ٢، سنة ١٩٩٩م.

شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا ۗ اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿٨﴾^١.

فالله تعالى أمر عباده المؤمنين بالعدل في تطبيق أحكامهم التي يوقعونها على الناس، وإن كانوا أعداء لهم؛ "لأنه لا يصح أن تحمل العداوة على الظلم، لأن العدل هو أساس الأحكام الإسلامية المنظمة لعلاقات الناس، وهو الذي قامت عليه شريعة الله"^٢.

ولأهمية هذه القيمة الإنسانية في تحقيق التعايش السلمي بين أصحاب الثقافات المختلفة، وشموليتها لجوانب الحياة المتعددة؛ فقد أولتها المنظمات العالمية أهميتها، فنص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في ديباجة الميثاق التأسيسي لليونسكو على: "أن مبادئ العدالة والحرية والسلام تعد واجباً مقدساً لجميع الأمم ينبغي القيام به".

أما عن قيمة التسامح، فإن التسامح نحو الآخرين يعدّ مبدأً أساسياً حثت عليه الشريعة الإسلامية، ولا يستقيم في الإسلام فصل التسامح عن العدل، بل هو متصل به، وقائم على أصوله، فكما أن العدل مطلق في الإسلام، يستوعب الناس جميعاً، ولا يتأثر بالعداء؛ فكذلك التسامح، ينبغي أن يكون: "حقاً إنسانياً عاماً أوجبه الإسلام لينعم به البشر كافة"^٣.

لهذا كانت معاهدات الرسول - صلى الله عليه وسلم - ومواثيقه، في علاقته مع المخالفين؛ قائمة على التسامح، كما في ميثاق الصحيفة، أو دستور المدينة، وميثاق صلح الحديبية، ووثيقة صلح نجران.. وعلى هديه - صلى الله عليه وسلم - في هذا التسامح سلك الخلفاء من بعده.

١- سورة المائدة، الآية ٨.

٢- أبو زهرة، محمد، العلاقات الدولية في الإسلام، ص ٣٤، نشر دار الفكر العربي، القاهرة، مصر.

٣- الدريني، فتحي، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص ٢٨١، ط ١، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان سنة ١٩٨٢م.

ولقد شهد العالم على عظمة الإسلام في تعامله مع المخالفين، فهذا جوستاف لوبون يقول مبيناً ذلك: "إن التسامح الديني كان مطلقاً في دور حضارة العرب، وهو مما لم تصل إليه أوروبا بعدما قامت به في أكثر من ألف سنة عبر الحروب الطاحنة"^١.

بل إن هذ الكاتب يحاول عقد مقارنة بين المسلمين- وهو يطلق عليهم العرب- وبين الأوروبيين في هذه القيم السامية، وعلى رأسها العدل والتسامح، ويستدل بالوقائع الإسلامية وبالحرور الصليبية، فيرى الفرق شاسعاً، والبون واسعاً، ويؤكد ذلك بقوله: "وكانت أخلاق العرب في أدوار الإسلام أرقى كثيراً من أخلاق الأمم قاطبة، لا سيّما الأمم النصرانية، وكان عدلهم ورأفتهم وتسامحهم نحو الأمم المغلوبة مما يستوقف النظر ويناقض الأمم الأخرى؛ لا سيّما الأمم الأوروبية أيام الحروب الصليبية"^٢.

وبما أن التسامح يعزز مكانة التعايش السلمي، فهو أمر ملحوظ في الإسلام، ومجمل بأخلاق الصفح الجميل، وقائم على معيار تكريم الإنسان لأدميته، وأن الاختلاف سنة من سننه في خلقه، فلا ظلم، ولا حقد ولا عداوة مبيّنة.

ب . قيم الحرية والتعاون الإنساني والمساواة

فالحرية أساس للعيش المشترك بين الناس؛ ذلك العيش الناشئ عن القيام بحمل المسؤولية، وممارستها إيجابياً، والالتزام بمخرجاتها طواعية واختياراً، ولهذا كفل الإسلام في كل اتفاقياته السياسية، ومعاهداته المتعددة، مبدأ العيش المشترك النابع من الحرية الشاملة؛ كحرية الاعتقاد والتفكير إلى كل ما يسهم في حفظ الإنسان، وصون كرامته؛ وعدّها من مستلزمات الحرية.

١- جوستاف لوبون، حضارة العرب، الفصل العاشر، ص ١٩٠، ترجمة عادل زعيتر، مؤسسة هنداي للنشر والثقافة، القاهرة، مصر، سنة ٢٠١٢م.

٢- حضارة العرب، ص ٢٤٣.

وتأسيساً لهذا المبدأ، فقد جاء في معاهدة صلح الحديبية: "من أحب أن يدخل في حلف محمد عليه الصلاة والسلام وعهده دخل فيه، ومن أحب أن يدخل في عقد قريش وعهدهم دخل فيه"^١، كما وردت تلك المعاني الناهضة بقيم الحرية في ميثاق رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لأهل المدينة، الذي نتج عنه إقرار الحرية لليهود، وأن لهم دينهم وللمسلمين دينهم. وكذلك أقر المسلمون الحرية للنصارى في صلح نجران، وهذا ما اهتدت إليه المواثيق الأممية، المتعلقة بحقوق الإنسان لاحقاً؛ فقد نص البيان العالمي المتعلق بحقوق الإنسان في الإسلام على أنه: "لكل شخص حرية الاعتقاد والعبادة وفقاً لمعتقده"^٢.

أما عن التعاون الإنساني، لأجل مصلحة البشرية جمعاء؛ فقد أقره الإسلام، ورفع شأنه في محكم التنزيل، فقال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۖ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾^٣، فقد دعا الله سبحانه العباد لفعل الخير، وحذرهم من الإثم والشر، "أمرهم بالمعونة على فعل الخير، وهو البر، ونهاهم عن التناصر على الباطل والتعاون على المآثم والمحارم"^٤، فالتعاون في منظور الإسلام نهج أممي، ومطلب كلي لا يختص بأمة بعينها؛ بل هو عام لجميع الأمم، إذا أرادت أن تعيش في الدنيا بأمان، وكرامة ووثام.

أما المساواة بين الناس فيما يمكن ممارسته وتطبيقه، فهي من مبادئ الإسلام، وأساسياته، فما دام البشر ينحدرون من أصل واحد، فهم إذاً متساوون، كنتيجة بدهية يكشف عنها قول الله تعالى:

١- هارون، عبد السلام، تهذيب سيرة ابن هشام، ص ٣٣٤، ط ٣، المؤسسة العربية الحديثة، ١٩٧٦م.

٢- البيان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام، الصادر عن المجلس الإسلامي الأوروبي، لندن، عام ١٦٨٠م.

٣- سورة المائدة، الآية ٢.

٤- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ١، ص ١٠.

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۗ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْتَٰكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ۝١﴾ .

وكأثر لازم لهذا المبدأ الإنساني الشامخ، فقد نادى به نبي الله تعالى، ورسخه في وجدان الناس وضمائهم حينما أعلنه في أعظم فتح حدث في عهد النبوة، فقد قال في خطبته أثناء فتح مكة مخاطباً الناس: " إن الله أذهب عنكم نخوة الجاهلية وتعاضمها بالآباء، الناس من آدم وآدم من تراب"^١، فبإحلال البشرية لهذا المبدأ الذي طبقه الإسلام منذ بزوغ فجره، يسود التفاهم والخير بينهم، وتزول الكراهية الناتجة عن النزعات العنصرية، للألوان أو الأجناس، أو الأفكار.

ثانياً: سبل التنوع الثقافي:

بما أن التنوع الثقافي حقيقة ظاهرة موجودة بين الناس، فلا يمكن إنكارها، أو حتى غض الطرف عنها؛ ولذلك يجب على الناس استثمار صالحها، بدلا من تجاهلها؛ ولأجل ذلك الاستثمار الذي ينشئ مقاصد التمكين والبناء، لا بد من اتباع بعض الطرائق التي تعزز هذا المنحى؛ باستتباط خيراته، وتلافي سلبياته، ومن تلك السبل:

١ . الإقرار بوجود هذا الاختلاف والتنوع الثقافي، وتقبل وجوده، والرضا به بكل ما هو ممكن؛ لأجل تحقيق المقصد الديني الذي بيّنه الله لنا من حكمة خلق الناس مختلفين، ومن أجل الصالح الإنساني أيضاً، وتأصيلاً لهذا المنحى جاء في " الصحيفة النبوية" ما نصّه: " إن المسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم أمة واحدة .. وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين .. وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وإن بينهم النصح والنصيحة، والبر دون الإثم.." ^٣.

١- سورة الحجرات، الآية ١٣ .

٢- المعافري، ابن هشام، السيرة النبوية، ج٤، ص١٧ .

٣- المعافري، ابن هشام، السيرة النبوية، ج٢، ص٦٥ .

فهذه الوثيقة النبوية، "تنهض برغبة المسلمين في التعاون الخالص مع يهود المدينة لأجل نشر السكينة في ربوعها، والأخذ على أيدي مدبري الفتن أيا كان دينهم"^١، وهي بهذا النص؛ تمنح الآخرين ممن يعيشون مع المسلمين حق المواطنة، وتضمن حريتهم، وتتكفل بتحقيق العيش الآمن لهم.

٢ . تفعيل التعاون الإيجابي، وكافة مظاهر الاحترام بين أطراف التعددات الثقافية، ولهذا ينبغي مد جسور التواصل مع الثقافات، وتنشيط لغة الحوار الهادف بينها، والجدال بالحسنى؛ ومما يؤصل لهذا المنحى، ما جاء في القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿وَلَا تُجِدُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِأَلْتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا ءَامَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾^٢، فهذا السبيل منهج مقرر في الإسلام مع الآخرين للوصول إلى الحكمة، ووضع الأسس للتعايش الآمن.

٣ . تحقيق التقارب بين أفراد التنوع الثقافي لتقليل المخاطر والسلبيات، وإبراز المعاني الإيجابية، ولذلك شجع الرسول - صلى الله عليه وسلم - معرفة ثقافة الآخر، وتعلم لغته، كما بدا من أمره لزيد - رضي الله عنه - بتعلم اللغة السريانية؛ فعن الصحابي زيد بن ثابت - رضي الله عنه - قال: "أمرني رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن أتعلم له كلمات من كتاب يهود، قال: إني والله ما آمن يهود على كتابي، قال: فما مر بي نصف شهر حتى تعلمته له، قال: فلما تعلمته كان إذا كتب إلى يهود كتبت إليهم، وإذا كتبوا إليهم قرأت له كتابهم"^٣، وكإرساله - صلى الله عليه وسلم -

١ - الغزالي، محمد، فقه السيرة، ص ١٩٧، طبعة دار الكتب، سنة ١٩٧٥م.

٢ - سورة العنكبوت، الآية ٤٦.

٣ - رواه الترمذي في سننه، كتاب الاستئذان والآداب، باب ما جاء في تعليم السريانية، وقال: هذا حديث حسن صحيح.

الرسول والسفراء للملوك، والأمراء، والحكام حينذاك؛ لإطلاعهم على ثقافة المسلمين، وتعريفهم بالإسلام، ودعوتهم للدخول فيه.

ثالثاً: ضوابط التنوع الثقافي:

فالتنوع الثقافي إذا ما أُريد له تحقيق التعايش الآمن؛ النابع من الاحترام، والمؤدي للتعاون البناء بين الناس؛ لا بد له من ضوابط تحكمه، وتوجهه نحو أهدافه الإنسانية السامية، ومقاصده العليا النابعة من النظر الإسلامي، ومن تلك الضوابط اللازمة لهذا التنوع:

١ . عدم الغلو والتكلف في التفاعل مع مكونات التنوع الثقافي، فلا معنى لدمج الثقافات المتعددة ضمن ثقافة واحدة؛ بداعي الوحدة والازدهار والتقدم في مجالات الحياة؛ لذلك أخطأت العولمة حينما نادى دعائها بدمج الثقافات، وإلغاء الخصوصيات، مما نجم عنه بزوغ ثقافة حاكمة ومهيمنة على الكل، وثقافات أخرى مهمشة، تابعة وخادمة لها.

٢ . لا يقبل ولا يجوز خدش الإيمان، أو التنازل عن الثوابت، أو القول بوحدة الأديان، أو تزيين الباطل؛ ظناً وتوهماً بتحقيق العيش الآمن بين الناس.

فالحق بين معلوم، والباطل ظاهر مُدرك، ولهذا فالإسلام هو الدين الحق الذي ارتضاه الله سبحانه لعباده، ولا يُقبل غيره عند الله، قال تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ۗ﴾^١، وقال تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾^٢.

ومع هذا البيان الساطع، لا تنفي الآيات الكريمة تحقيق العيش الآمن بين أصحاب الثقافات المتنوعة؛ فكما أن هنالك دين مقبول عند الله تعالى، فكذلك توجد أخرى غير مقبولة، وجميعها كائن

١- سورة آل عمران، الآية ١٩.

٢- سورة آل عمران، الآية ٨٥.

واقع مقر بوجوده، امتثالاً لقوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾^١، وهذا لا يمنع من التعايش بسلام لدفع الأخطار التي تهدد الجميع.

٣ . كما أنه لا ينبغي التنصل من أحكام الشريعة الإسلامية، أو التهوين من شأنها، أو إنكارها ونبذها، تحت طائل المناداة بالتنوع الثقافي، ومداهنة للغير مهما كان شأنه، أو بلغ مداه؛ ولهذا فقد بين رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بياناً تاماً موضع الأحكام الإسلامية حين تعدد الناس، واختلاف ثقافتهم.

فأحكام الإسلام هي المرجع الفصل هنا؛ جاء في صحيفة المدينة بخصوص ذلك ما نصّه: "وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيء، وما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار؛ فإن مردّه إلى الله عز وجل وإلى محمد رسول الله - صلى الله عليه وسلم -"^٢.

فبهذا الإقرار، بالأنظمة، والأحكام العادلة بين الناس؛ يتحقّق الأمن في البلاد، ويسمو العيش المشترك بين أهل الثقافات المتنوعة، دون إنكار، أو إقصاء لثقافة قوم آخرين.

الخاتمة

بحمد الله تعالى، وعظيم فضله سارت هذه الدراسة وفق خطتها المحددة، وضمن منهجها المرسوم، وانتهت إلى نتائج واقعية، وتوصيات أساسية، ظهرت جليلة كما يأتي:

أولاً: النتائج:

١. إن التنوع حقيقة قائمة، فينبغي ترشيدها للإصلاح والبناء.
٢. إن التعايش السلمي، والتعاون الإيجابي بين الناس، هو مقصود التنوع الثقافي ومبتغاه.

١- سورة الكافرون، الآية ٦.

٢- المعافري، ابن هشام، السيرة النبوية، ج ٢، ص ٦٥.

٣ . إن التنوع الثقافي منضبط، ومحكوم لفضائل، وقيم إنسانية عامة تسعى لكرامة الإنسان ومبلغ آدميته.

٤ . لم يكن نظام العولمة يوماً يحقق مقاصد التنوع الثقافي، بل كان نظام هيمنة وإقصاء للثقافات.

٥ . إن نظام "عالمية الإسلام" هو المأمول للأمم، لقيامه على القيم الفاضلة، انطلاقاً من رسالة الإسلام السامية.

ثانياً: التوصيات:

١ . لا بد للعلماء والمفكرين وكل من له اهتمام بحضارة الإسلام من التفاعل بقوة، والحضور المنتظم، والتأثير الفاعل في كل المجالات؛ من هيئات، ومؤسسات، وبرامج تخطط لواقع الناس، ومستقبلهم.

٢ . الرجوع لمصادر الإسلام، ومقوماته، أثناء المقارنة، وبحث الدراسات، وتبسيط الأضواء؛ لمعرفة الفرق الشاسع بين حضارة الإسلام، وغيرها أثناء التعامل مع أصحاب الثقافات، والطوائف البشرية المتعددة.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

المصادر والمراجع

- الأمم المتحدة، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ديباجة الميثاق.
- البخاري، محمد، بن إسماعيل، الجامع الصحيح، طبعة دار الجيل، بيروت، لبنان.
- البلاذري، الإمام أبو الحسن، فتوح البلدان، مكتبة الهلال، بيروت، لبنان.

- البيان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام، الصادر عن المجلس الإسلامي الأوروبي، لندن، عام ١٦٨٠م.
- الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الحديث، القاهرة.
- جوستاف لوبون، حضارة العرب، الفصل العاشر، ترجمة عادل زعيتر، مؤسسة هندواي للنشر والثقافة، القاهرة، مصر، سنة ٢٠١٢م.
- راجح، محمد كريم، مختصر تفسير ابن كثير، دار المعرفة، بيروت، لبنان، سنة ١٩٨٦م.
- رضا، محمد، كتاب محمد رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، سنة ١٩٧٥م.
- أبو زهرة، محمد، العلاقات الدولية في الإسلام، نشر دار الفكر العربي، القاهرة، مصر.
- زيدان، عبد الكريم، الوجيز في أصول الفقه، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، سنة ٢٠٠٦م.
- الدبو، إبراهيم، وآخرون، الإسلام وقضايا العصر، دار المأمون، عمان، الأردن، سنة ٢٠١٧م.
- الدريني، فتحي، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، سنة ١٩٨٢م.
- السجستاني، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، دار الحديث، القاهرة، مصر، سنة ١٩٧٣م.
- الغزالي، محمد، فقه السيرة، طبعة دار الكتب، سنة ١٩٧٥م.
- القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، سنة ٢٠٠٠م.

- القضاة، أمين، معاملة غير المسلمين في ديار الإسلام، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، مؤسسة آل البيت، عمان، الأردن، سنة ١٩٨٩م.
- ابن كثير، عماد الدين أبي الفداء إسماعيل، تفسير القرآن العظيم، مكتبة دار الفيحاء، دمشق سوريا، سنة ١٩٩٨م.
- كوكش، يحيى، وآخرون، الواضح في الثقافة الإسلامية، ط٢، دار المسيرة، عمان، الأردن، سنة ٢٠٠٩.
- الماوردي، علي بن محمد، الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، سنة ١٩٨٥م.
- المباركفوري، صفي الرحمن، الرحيق المختوم، ص١٧٧، طبعة دار الوفاء، المنصورة، مصر، سنة ٢٠٠٥م.
- المعافري، عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر.
- ابن منظور، جمال الدين، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان.
- النسفي، عبد الله بن أحمد، تفسير النسفي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
- هارون، عبد السلام، تهذيب سيرة ابن هشام، المؤسسة العربية الحديثة، ١٩٧٦م.
- هنتجتون، صامويل، صدام الحضارات، ترجمة طلعت الشايب، سنة ١٩٩٩م.

-The shorter oxford English dictionary on historical principles, revised and
1933 Oxford: The Clarendon Press) edited by C. T. Onions

الأمثال جسر عبور نحو ثقافة الآخر

الدكتور مولاي أحمد قداموي

جامعة القاضي عياض بمراكش

المملكة المغربية

التقديم:

قد لا تتسع حياة الفرد مهما طالت لقراءة كل ما أنتجته حضارة ما حول حكايات الإنسان وتجاربه، والإحاطة بكل ما وثَّقه فلاسفتها وحكماؤها وشعراؤها وكتَّابها... ضمن مجلدات وأسفار، وهذه الحقيقة تجعلنا ندرك حاجتنا إلى آلية تُكثِّف هذه التجارب وتختزلها في كلمات موجزة تتسلخ عن السياق الذي جاءت فيه، وتتفصل عن الظروف التي أنتجتها، متجاوزة حدود الزمان والمكان، لتصيرا أمثالاً وحكماً عامة ومجردة وكونية، وتغدو علامات مضيئة يهتدي بها الإنسان أينما وُجد، وإن اختلفت لغته ومعتقده وهويته، فيبصرُ بها ذاته، ويدركُ بها محيطه، وتدلهُ على طريق الرشده، وتجنِّبه الوقوع في أخطاء من سبقوه، فتقومُ سلوكه وتثري ثقافته.

ومن المعلوم أن كل حضارة لا تزدهر إلا بالتفاعل مع غيرها من الحضارات التي سبقتها أو عاصرتها، مستفيدة من تراكمات هذا الإرث الحضاري الإنساني، لكونها خاضعة لقوانين التأثير والتأثر الناتجة عن المثاقفة والاحتكاك والتواصل والاقتباس... وقد ضربت الحضارة الإسلامية المثل الأعلى في هذا التفاعل، حيث قامت على الحوار، والدعوة إلى الحق بالحكمة والموعظة الحسنة، والجدال بالتي هي أحسن، كما أنها جعلت الاختلاف بين البشر سنة من سنن الله في الكون، حتى تقوم حياة الإنسان على التعارف والتعاون والتمايز في آن واحد.

ولم ترفض الحضارة العربية الإسلامية فكرة الانفتاح على ثقافات أخرى، والاستفادة من علومها وتراثها الفكري والحضاري، فكان الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور أول خليفة ترجمت له الكتب إلى اللغة العربية من لغات أعجمية كاللغتين اليونانية، والفارسية، والهندية، وفي الوقت ذاته تركت الحضارة الإسلامية أثراً واضحاً في حضارات أخرى، ولعل تأثير اللغة العربية في اللغتين الفارسية والإسبانية الأندلسية خير دليل على ذلك.

وفي سياق الحديث عن هذا التبادل الثقافي تأتي الأمثال والحكم لتمثل جسر تواصل بين الثقافات المختلفة، فعلى الرغم من ظهورها في حيز زمني ومكاني محدد، نتيجة ظروف ومعطيات خاصة، إلا أن الكثير منها سرعان ما ينتقل إلى العالمية عندما يعبر عن خلاصة تجربة إنسانية، يمكن تعميمها على سائر البشر، وفي ثقافتنا العربية الإسلامية تتصف الأمثال بهذه الصفة، إذ نجد أن القرآن الكريم خاطب عموم الناس بأكثر الأمثال الواردة فيه، ومن الآيات الكريمة التي تؤكد عمومية الخطاب في المثل القرآني قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾^١، وقوله تعالى: ﴿يَأْيُهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاَسْتَمِعُوا لَهُ﴾^٢.

ومن هنا جاء اهتمام المسلمين بدراسة الأمثال عامة، ودراسة الأمثال القرآنية خاصة، حتى عدها الماوردي (٤٥٠هـ) علماً من علوم القرآن، وصنف فيها كتاباً مستقلاً سماه "أمثال القرآن"^٣، وقد اعتنى الباحثون العرب من بلاغيين ولغويين ومفسرين ونقاد... بدراسة الأمثال تجميعاً وتصنيفاً وشرحاً ومقارنة منذ بدايات عصر التدوين، ويُعدّ المفضل الضبي (١٧٨هـ) أول من عمل على تجميع أمثال العرب وحكمها في مصنف خاص؛ أفلت من عبث الزمان ووصل إلينا، لتتوالى بعده التصنيفات في المثل؛ فصيحه وشعبيّه إلى يومنا هذا.

المبحث الأول: المثل.. دلالاته وحدوده والفرق بينه وبين الحكمة

١- المثل في المعاجم العربية:

-
- ١- الكهف، الآية ٥٤.
 - ٢- الحج، الآية ٧٣.
 - ٣- ذكره السيوطي في كتابه الإتقان في علوم القرآن، ج: ٢، ص: ١٣١، وتوجد منه نسخة في تركيا، ينظر: نوادر المخطوطات في مكتبات تركيا، ج: ٢، ص: ٤٠.
 - ٤- ينظر: الأمثال والحكم للماوردي، مقدمة التحقيق، ص: ٢٣.

خصت المعاجم العربية لمادة (م ث ل) عدداً كبيراً من صفحاتها، وذلك لغزارة الصيغ الصرفية المشتقة من هذه المادة، وتعدد معانيها واستعمالاتها، ومن أشهر هذه المعاني ذات الصلة بموضوع هذا البحث نذكر:

أ- المثلُ بمعنى المِثال:

يأتي المثلُ بمعنى المِثال أي المقدار الذي يُحتذى، ويُجمع على أمثلةٍ ومُثلٍ، يُقال: أمثَلْتُ مِثالَ فلانٍ احتذيتُ حذوهَ وسَلَكْتُ طَريقَتَهُ، وأمثَلْتُ طَريقَتَهُ تَبِعْتُهَا فَلَمْ يَعُدْهَا^١، وقد ورد هذا المعنى في القرآن الكريم، حيث ضرب الله - عزَّ وجلَّ - المثلَ بامرأة فرعون في قوله: ﴿ وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ ءَامَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ أَبْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴾^٢، وتتعرز دلالة المثل على المِثال بما ذكره اليوسي في قوله: " تماثل الشَّيْئَانِ: تشابها، ومثَلْتُ بفلان مُثْلَةً، ومثَلْتُ به تمثيلاً، أي نكَلْتُ به وأوقعت به عقوبة، ومعناه أنه جَعَلُهُ مِثَالًا يَرْتَدُّعُ بِهِ غَيْرُهُ"^٣.

ب- المثل بمعنى النَظير والشَّبيه:

جاء في معجم مقاييس اللغة: " المِيمُ وَالنَّاءُ وَاللَّامُ أَصْلٌ صَحِيحٌ يَدُلُّ عَلَى مُنَاطَرَةِ الشَّيْءِ لِلشَّيْءِ، وَهَذَا مِثْلٌ هَذَا، أَي نَظِيرُهُ، وَرُبَّمَا قَالُوا مِثْلٌ كَشْبِيهِ، وَالْمِثْلُ أَيْضاً، كَشْبِهِ وَشَبِهِ، وَالْمِثْلُ الْمَضْرُوبُ مَأْخُودٌ مِنْ هَذَا"^٤، وَالْمِثْلُ: الشَّيْءُ الَّذِي يُضْرَبُ لِشَيْءٍ مِثْلًا فَيُجْعَلُ مِثْلَهُ^٥، ويقال: هذا مِثْلُ ذلك أي شَبَّهُهُ، ويقال أيضاً هو مِثْلُهُ وَمِثْلِيهِ، كما يقال شَبَّهُهُ وَشَبَّهُهُ^٦.

١- لسان العرب، ج: ١١، ص: ٦١٤.

٢- التحريم، الآية: ١١.

٣- ينظر: زهر الأكم في الأمثال والحكم، ج: ١، ص: ١٩.

٤- معجم مقاييس اللغة، ج: ٥، ص: ٢٩٦.

٥- لسان العرب، ج: ١١، ص: ٦١١.

٦- ينظر: زهر الأكم في الأمثال والحكم، ج: ١، ص: ١٩.

ج- المثل بمعنى الصفة:

ورد في لسان العرب: ومثل الشيء أيضاً صفتُهُ، قال ابن سيده: وقوله - عز من قائل -: ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ﴾^١، معناه صفة الجنة، ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي النَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنجِيلِ﴾^٢؛ أي صفتهم^٣، وذكر اليوسي هذا المعنى كذلك في قوله: "الضرب الثاني) يقصد المعنى الثاني للمثل): الصفة؛ ومثل الجنة التي وعد المتقون، أي صفتها ونحو هذا، وهو كثير في القرآن، وقال تعالى: ﴿لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾^٤، أي لهم الصفات الذميمة وله الصفات العلى، ويقال في هذا المعنى أيضاً: مثال^٥.

د- المثل بمعنى الحجة:

ومن معاني المثل في اللغة الحجة والشاهد والآية، يقول ابن منظور: وَيَكُونُ الْمَثَلُ بِمَعْنَى الْآيَةِ؛ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي صِفَةِ عِيسَى، عَلَى نَبِيِّنَا وَعَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: ﴿وَجَعَلْنَاهُ مَثَلًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ﴾^٦: أي آية تدلُّ على نبوته^٧، والمثل بهذا المعنى يورد ليدل على صحة الدعوى، وهو باعتبار مؤرده شاهد وحجة، أما في واقع الحال وحقيقة الأمر فقد يكون حجة صحيحة، وقد يكون شبهة، وقد فسر قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ﴾، أي بحجة وشبهة، وقوله: ﴿إِلَّا جِبْتُكَ بِأَلْحَقٍ﴾

١- سورة محمد، الآية ١٥.

٢- الفتح، الآية ٢٩.

٣- لسان العرب، ج: ١١، ص: ٦١١-٦١٢.

٤- النحل، الآية ٦٠.

٥- زهر الأكم في الأمثال والحكم، ج: ١، ص: ١٩.

٦- الزخرف، الآية ٥٩.

٧- لسان العرب، ج: ١١، ص: ٦١٢.

وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا^١، أي ولا يقولون قولاً يعارضون به الحق إلا أجبناهم بما هو الحق في الأمر نفسه^٢.

هـ - المثل بمعنى العبرة:

ذكر ابن منظور أن المثل قد يكون بمعنى العبرة؛ ومنه قوله- عز وجل-: ﴿فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِلْآخِرِينَ﴾^٣، فمعنى السلف أنا جعلناهم متقدمين يتعظ بهم الغابرون، ومعنى قوله ومثلاً: أي عبرة يعتبر بها المتأخرون^٤، وقال ابن جرير في تفسير هذه الآية: "قوله: (وَمَثَلًا لِلْآخِرِينَ) أي وعبرة وعظة يتعظ بهم من بعدهم من الأمم، فينتهوا عن الكفر بالله"^٥.

هذه بعض المعاني اللغوية للمثل التي ذكرت في المعاجم العربية، وهي الأكثر تردداً في هذا النوع من مصادر اللغة ومضاتها، وقد وقع الاختيار عليها دون غيرها؛ لأنها تتسجم مع أهداف هذا البحث الرامية إلى الكشف عن منشأ المثل ووظيفته وعالميته، وقد تبين لي بأن مادة "مثل" واشتقاقاتها، وإن تعددت معانيها وكثرت دلالاتها، فهي لم تخرج عن معاني التشابه والتناظر والتماثل مع ما يتفرع عنها من عبرة وصفة وحجة ومقارنة ومفاضلة، ولم تبعد كثيراً عن المعنى الاصطلاحي للمثل كما سيأتي معنا لاحقاً، واختلاف هذه المعاني اللغوية يتناسب والسياق التواصلية الذي ذكر فيه هذا اللفظ، وخاصة السياق القرآني، وهذا ما يبرر انفتاحي على بعض كتب التفسير خاصة عند دراستها لأمثال القرآن الكريم.

١ - المثل في الاصطلاح الأدبي قديماً وحديثاً:

١- الفرقان، الآية: ٣٣.

٢- تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، دار الفكر، بيروت، ١٤٠١هـ، ج: ٣، ص: ٣١٨.

٣- الزخرف، الآية: ٥٦.

٤- لسان العرب، ج: ١١، ص: ٦١٢.

٥- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ابن جرير الطبري، ج: ٢١، ص: ٦٢٤.

المثل في الاصطلاح الأدبي هو ذلك الفن من الكلام الذي يتميز بخصائص ومقومات، تجعله جنساً أدبياً قائماً بذاته، وقسماً للشعر والخطابة والمقامة والرسالة وغيرها، وللمشتغلين بهذا الفن، قديماً وحديثاً، تعريفات اصطلاحية دقيقة، من أشهرها:

أ- تعريف أبي عبيد القاسم بن سلام (٢٢٤هـ):

عرّف أبو عبيد (المثل) في مقدمة كتابه " الأمثال " بقوله: هذا كتاب الأمثال، وهي حكمة العرب في الجاهلية والإسلام، وبها كانت تُعارض كلامها فتتبلّغ بها ما حاولت من حاجتها في المنطق، بكناية غير تصريح، فيجتمع لها بذلك ثلاثٌ خلال، إيجازُ اللفظ، وإصابةُ المعنى، وحسنُ التشبيه، وقد ألفناها في كتابنا هذا على منازلها، ولخصنا صنوفها، وذكرنا المواضع التي يُتكلّم بها فيها، وتُضرب عندها، وأسندناها إلى علمائها، واستشهدنا بنوادر الشعر عليها، أو على ما أمكن منها؛ وكان ممّا دعانا إلى تأليف هذا الكتاب وحثنا عليه ما روينا من الأحاديث المأثورة عن النبي -صلى الله عليه وسلّم- أنّه قد ضربها وتمثّل بها هو ومن بعده من السلف^١.

ب- تعريف ابن عبد ربّه الأندلسي (٣٢٧هـ):

يقول ابن عبد ربّه في باب بعنوان " كتاب الجوهرة في الأمثال ": " ونحن قائلون بعون الله وتوفيقه في الأمثال، التي هي وشي الكلام، وجوهر اللفظ، وحلي المعاني، والتي تخيرتها العرب، وقدمتها العجم، وتُطق بها في كلّ زمان، وعلى كلّ لسان، فهي أبقى من الشعر، وأشرف من الخطابة، لم يسيّر شيء مسيرها، ولا عمّ عمومها. (...) وقد ضرب الله - عزّ وجلّ - الأمثال في كتابه، وضربها رسول الله - صلى الله عليه وسلّم - في كلامه^٢.

ج- تعريف أبي هلال العسكري (٣٩٥هـ):

١- الأمثال، ص: ٣٤.

٢- العقد الفريد، ج: ٣، ص: ٦٣.

ومما جاء فيه قوله: "ولما عرفت العزب أن الأمثال تتصرف في أكثر وجوه الكلام، وتدخل في جل أساليب القول أخرجوها في أقواها من الألفاظ؛ ليخف استعمالاتها، ويسهل تداولها، فهي من أجل الكلام وأنبله، وأشرفه وأفضله، لقلّة ألفاظها، وكثرة معانيها، ويسير مؤونتها على المتكلم، ومن عجائبها أنّها مع إيجازها تعمل عمل الإطناب (...)، والأمثال أيضا نوع من العلم مُنفرد بنفسه، لا يقدر على التصرف فيه إلا من اجتهد في طلبه حتى أحكمه، وبالع في التماسه حتى أتقنه، وليس من حفظ صدرًا من الغريب، أو قام بتفسير قصيدة، وكشف أغراض رسالة أو خطبة، قادرًا على أن يقوم بشرح الأمثال والإبانة عن معانيها، والإخبار عن المقاصد فيها؛ وإنما يحتاج الرجل في معرفتها مع العلم بالغريب إلى الوقوف على أصولها، والإحاطة بأحاديثها^١.

د- تعريف المرزوقي، أبو علي أحمد بن محمد بن الحسين (٤٢١هـ):

يقول المرزوقي في شرح الفصيح لثعلب: "اعلم أنّ المثل جملة من القول مقتضبة من أصلها، أو مرسلّة بذاتها، تتسم بالقبول، وتشتهر بالتداول، فتتنقل عما وردت فيه إلى كلّ ما يصحّ قصده بها من غير تغيير يلحقها في لفظها، وعمّا يُوجب الظاهر إلى أشباهه من المعاني؛ ولذلك تُضرب وإن جهلت أسبابها التي خرجت عليها، واستجيز من الحذف ومضارع ضرورات الشعر فيها ما لا يُستجار في سائر الكلام"^٢.

هـ- تعريفات بعض الدارسين العرب المعاصرين (إميل بديع يعقوب، ممدوح حقي، سعيد

علوش):

يعرف إميل بديع يعقوب المثل في مقدمة كتابه الأمثال الشعبية اللبنانية؛ بقوله: "المثل عبارة موجزة بليغة شائعة الاستعمال، يتوارثها الخلف عن السلف، وتمتاز عادة بالإيجاز وصحة المعنى،

١- جمهرة الأمثال، ج: ١، ص: ١٠.

٢- شرح الفصيح، ص: ٢٩٧.

وسهولة اللغة وجمال جرسها"^١، أما ممدوح حقي فيستعرض أهم مميزات المثل ومحدداته في قوله: "إن الإيجاز والسرعة والتلميح والموسيقى السمعية هي سمات مميزة للمثل، والمثل الجيد ما كان فيه التشبيه حياً متحركاً تنطق فيه الحال التي نشأ عنها المثل على الواقعة التي يراد تمثيلها؛ انطباقاً إن لم يكن كلياً فهو قريب منها (...). وفي الكناية يكمن سر المثل: وهو أسلوب من الكلام يدور على المعنى من بابه الخلفي، ليفاجئه ويكشفه أو يرمز إليه من بعيد رمزاً لطيفاً يشير إليه إشارة خفيفة فيعزّيه"^٢، أما سعيد علوش فيجعل من المثل صلة وصل بين الماضي والحاضر إذ يقول في تعريفه للمثل بقوله: "المثل عبارة كثيرة الذبوع والتداول، تقوم بتكثيف ملاحظات عامة، غالباً ما تكون مجازية، أو حكمة تنتقلها الأجيال، للدلالة على الاستمرارية، وقوة الماضي في الحاضر، وهو جملة تنقل نصيحة علمية، أو حقيقة أخلاقية"^٣.

بعد استقراء هذه التعريفات، وغيرها مما لا يتسع المجال لذكره؛ سواء القديمة منها أم المعاصرة، ورصد أبرز تقاطعاتها، وتتبع ما تكرر فيها من معان وألفاظ، نخلص إلى أن المثل قول سائر متمم بالقبول والاستحسان، اجتمع فيه ما لم يجتمع في غيره من الكلام؛ من إيجاز اللفظ، وإصابة المعنى، وحسن التشبيه، وجودة الكناية، وهو نوع أدبي مستقل، يتصف بسمات محددة، ويتشكل من عناصر تميزه عن غيره من الأنواع الأدبية الأخرى، ويقوم على مبدأ إسقاط تجربة سابقة على وضعية مستحدثة، ناقلاً للجيل الحالي خلاصة حكمة الأجيال السابقة وتجربتها، وبذلك يكون وعاء يختزن فلسفة الأمم في الحياة، كما يتصف بسرعة الانتشار، ويسر الحفظ والتداول.

١ - بين المثل والحكمة:

١- الأمثال الشعبية اللبنانية، ص: ١٦.

٢- المثل المقارن بين العربية والإنجليزية، ممدوح حقي، ص: ١٩-٢٠.

٣- معجم المصطلحات العربية المعاصرة، ص: ٢٠٢.

نبه علماء العربية قديماً إلى الفرق بين الحكمة والمثل، على الرغم من اشتراكهما في مجموعة من السمات الأسلوبية والبلاغية كالإيجاز والتشبيه والكناية والدقة...، واتفاقهما في مجموعة من الخصائص الشكلية كلزومهما صيغة واحدة لا تتغير، وذيوعهما وانتشارهما، وتعدد رواياتهما، وخروجهما عن القياس إذ قد تدخلهما الضرورة كما في الشعر، وقد أشار أبو هلال العسكري إلى الفرق بين المثل والحكمة، معتبراً أن الحكمة قد تصير مثلاً إذا اتصفت بالشيوع والانتشار، إذ يقول: "... ثم جُعِلَ كُلُّ حِكْمَةٍ سَائِرَةٍ مِثْلاً، وَقَدْ يَأْتِي الْقَائِلُ بِمَا يَحْسُنُ أَنْ يُتَمَثَّلَ بِهِ؛ إِلَّا أَنَّهُ لَا يَتَّفِقُ أَنْ يَسِيرَ فَلَا يَكُونُ مِثْلاً"^١.

وأوضح فصل بن الحكمة والمثل ما وقفت عليه في كتاب زهر الأكم في الأمثال والحكم لليوسي؛ إذ يقول بعد تعريفه لكل منهما على حدة: "... وقد اتضح من هذا الفرق بين المثل والحكمة، وذلك فيما يحضر فكري الآن من ثلاثة أمور: أحدها أن الحكمة عامة في الأقوال والأفعال، والمثل خاص بالأقوال، ثانيها أن المثل وقع فيه التشبيه كما مرّ، دون الحكمة، ثالثها أن المقصود من المثل الاحتجاج، ومن الحكمة التنبيه والإعلام والوعظ"^٢.

ويمكن أن نلخص أبرز الفروق بين المثل والحكمة في العناصر الآتية:

- الحكمة لا تسير سير المثل ولا تشيع شيوعه، وإلاّ أصبحت مثلاً، فليست كل حكمة مثلاً، ولكن كل حكمة شائعة مثل.
- الحكمة وليدة تجربة وعقل مفكّر، أما المثل فربما لا يتضمن فكرة ثابتة أو رأياً سديداً.
- المثل أساسه التشبيه والاستعارة والإيجاز، أما الحكمة فأساسها الوضوح وإصابة المعنى بشكل مباشر.

١- جمهرة الأمثال، ج: ١، ص: ١١.

٢- زهر الأكم في الأمثال والحكم، ج: ١، ص: ٢٩.

- الغاية من المثل الاحتجاج، أما الغاية من الحكمة فالوعظ والإرشاد.

المبحث الثاني: الأمثال صلة وصل بين الثقافات ونقل للتجارب والخبرات من المحلية إلى العالمية

تتجاوز مضامين الأمثال والحكم حدود الحيز الجغرافي الذي ظهرت فيه، منتقلة من ضيق المحلية والمناطقية إلى رحابة العالمية والكونية، إذ تعبر هذه المضامين عن الطابع البشرية وعن القيم الإنسانية؛ من خير وشر، وسعادة وشقاء، وفضيلة ورذيلة... وهي قضايا تشغل بال شعوب الأرض جميعاً، وهذا ما يبرر حث علماء التربية، في كل المجتمعات، على حفظ الأمثال والحكم؛ لسهولتها واختصارها وجمالية لغتها أولاً، ولتضمنها عادات الشعوب وتقاليدهم وتجاربهم ثانياً.

والناظر في المجاميع والموسوعات والقواميس التي عنيت بتجميع الأمثال والحكم؛ فصيحة كانت أم شعبية، عربية أم أعجمية، يدرك مدى التشابه الكبير والتأثير المتبادل بين أمثال وحكم كل الثقافات والحضارات قديمها وحديثها، وقد لعبت الترجمة والمثاقفة دوراً مركزياً في تيسير هذا النقل والتعميم، وسأقف في هذه الفقرة على نماذج لأمثال وحكم راجت في ثقافات معينة بصيغ مختلفة غير أنها اتفقت في المعنى والغاية، كما سأذكر نماذج لحكم بقيت محافظة على أصلها الذي تنسب إليه (فارسي، هندي، عربي، إنجليزي، فرنسي، إسباني...)، لكن تعددت ترجماتها إلى لغات أخرى.

١- أمثال إنسانية اتفقت معانيها واختلفت ألفاظها:

عند الحديث عن الأمثال الكونية والإنسانية تتبادر إلى الذهن مجموعة من الأمثال العربية والأعجمية التي تلتقي في المعنى الواحد، وتختلف في طريقة التعبير عن هذا المعنى؛ لغة وأسلوباً، فقد يكون المشبه واحداً والمشبه به متعدداً، أو المستعار له واحداً والمستعار منه متعدداً، وقد يكون التمثيل هنا بحرفة ما؛ بينما نجد في الجهة المقابلة حرفة أخرى، وقد يحضر في هذه اللغة حيوان معين، في الوقت الذي نجد حيواناً آخر في لغة أخرى، وقد توظف هذه اللغة لوناً أو نباتاً أو مكاناً

أو رائحة... حين ضربها لمثل معين، وتوظف أخرى غير ذلك اللون أو النبات أو المكان أو الرائحة... مع اتفاق تام في المعنى العام، والحكمة المقصودة من هذا المثل.

وكل ذلك راجع لاختلاف اللغات والمرجعيات والثقافات والأذواق وهذا ما يزكي مقولة إنسانية هذه الأمثال؛ فعلى الرغم من كل هذه الاختلافات وصل العقل الإنساني إلى حل واحد للوضع نفسها في أوساط متباينة وأنماط عيش مختلفة، ومن الأمثال التي يمكن اتخاذها نموذجاً لهذا النوع، المثل القائل: "كَمُسْتَبْضِعٍ تَمْرًا إِلَى أَهْلِ خَيْبَرَ"، فقد نُكِرَ في جل مصادر الأمثال في الثقافة العربية الإسلامية، ويقال عادة حينما يضع الإنسان الشيء في غير موضعه.

وقد تنوعت روايات هذا المثل، دون تغيير في معناه، حيث قال صاحب العقد الفريد: "...

منه: كَمُسْتَبْضِعِ التَّمْرِ إِلَى هَجَرَ، وَهَجَرَ: مَعْدِنُ التَّمْرِ، قال الشاعر:

فَأِنَّا وَمَنْ يَهْدِي الْقَصَائِدَ نَحُونَا كَمُسْتَبْضِعِ تَمْرًا إِلَى أَهْلِ خَيْبَرَ

ومنه قولهم: كَمُعَلِّمَةِ أُمِّهَا الرِّضَاعِ^١.

وأورد أبو هلال العسكري المثل نفسه بصيغة: "كَمُسْتَبْضِعِ تَمْرًا إِلَى أَهْلِ خَيْبَرَ، والمستبضع: الذي يحمل بضاعته بنفسه، والمُبْضِعُ: الذي يَبْعَثُ بِهَا مَعَ غَيْرِهِ، وَهُوَ مَنْ قَوْلِ حسان^٢:

فَأِنَّا وَمَنْ أَهْدَى الْقَصَائِدَ نَحُونَا كَمُسْتَبْضِعِ تَمْرًا إِلَى أَهْلِ خَيْبَرَ

كما نُكِرَ هذا المثل في مجمع الميداني تحت رقم ٣٠٨٥، ونصه: "كَمُسْتَبْضِعِ التَّمْرِ إِلَى

هَجَرَ (...). وذلك أن هَجَرَ معدنُ التمر، والمستبضعُ إليه مخطئ، ويقال أيضاً: كَمُسْتَبْضِعِ التمر إلى خيبر، قال النابغة الجعدي:

١- العقد الفريد، ج: ٣، ص: ١١٧.

٢- جمهرة الأمثال، ج: ٢، ص: ١٢٩.

وإنَّ امرأً أهْدَى إِلَيْكَ قَصِيدَةً كَمُسْتَبْضِعٍ تَمَرًا إِلَى أَرْضِ خَيْبَرٍ^١

واكتفى الحسن اليوسي بذكر البيت الشعري فقط، للدلالة على هذا المثل، وقد ورد عنده،

دون تسمية قائله، بصيغة:

فإنَّا ومن يهْدِي القِصَائِدَ نَحُونَا كَمُسْتَبْضِعٍ تَمَرًا إِلَى أَرْضِ خَيْبَرٍ^٢

والمثير للانتباه هو وجود معنى هذا المثل في لغات أعجمية، بألفاظ وأساليب مختلفة عن

الصيغة العربية، وذلك حينما يريدون الإنكار على الشخص الذي وضع الشيء في غير موضعه،

وخاصة في مجال التجارة والاقتصاد، فَوُجِدَ في لغات قديمة كالفارسية مثلاً، حيث يقول أبو هلال

العسكري في معرض شرحه لهذا المثل: "... وَالْفَرَسُ تَقُولُ فِي هَذَا الْمَعْنَى كَمَنْ يُهْدِي الْحِجَارَةَ إِلَى

الْجَبَلِ^٣، ونجده كذلك في اللغات الحديثة كالفرنسية مثلاً، حيث ورد في معجم الأمثال الفرنسية بهذه

الصيغة:

"Porter de l'eau à la mer où à la rivière"

"Pour dire porter des marchandises dans les lieux où elles abondent"^٤

ويمكن ترجمته إلى اللغة العربية بقولنا: كحامل الماء إلى البحر أو إلى النهر، وذكر في المعجم

نفسه أنه مثل يقال للشخص الذي يحمل بضاعة إلى المكان الذي تكثر فيه.

ونجد المثل نفسه في اللغة الإنجليزية، حيث ورد في معجم أكسفورد للأمثال الإنجليزية

بالصيغة الآتية:

١- مجمع الأمثال، ج: ٢، ص: ١٥٢-١٥٣.

٢- زهر الأكم، ج: ٣، ص: ١٠١.

٣- جمهرة الأمثال، ج: ٢، ص: ١٢٩.

٤- DICTIONNAIRE DES PROVERBES FRANÇAIS; PAR M DE LA Mésangère, de la

société royale des antiquaires de France, de l'imprimerie de crapelet, Paris, troisième

édition, 1823, page: 214.

"To Carry Coals to Newcastle".

ويمكن ترجمته إلى اللغة العربية بعبارة: "كمن ينقل الفحم إلى نيوكاسل"، وقد أشار المعجم إلى أن القصة وراء هذا المثل هي كون نيوكاسل منطقة معروفة باستخراج الفحم، وتعد أول مصدر للفحم في المملكة المتحدة؛ لذلك فأخذ الفحم إلى هذا المكان بهدف بيعه، يعد عملاً دون فائدة، وتجارة كاسدة.

هذا نموذج للأمثال التي اتفقت معانيها واختلفت ألفاظها من لغة إلى أخرى، وقد وقفت على أمثلة كثيرة لهذا النوع من الأمثال، وسأكتفي بصيغها العربية، لأن المجال لا يتسع لاستعراض مقابلاتها في اللغات الأعجمية؛ ومن هذه الأمثال قولهم: "لا يجتمع السيفان في غمد"^٢، ويضرب في عدم التوافق وسوء المرافقة، و"الصيف ضيعت اللبن"^٣؛ ويضرب لمن يطلب شيئاً قد قوته على نفسه، و"من لدغته الحية يفرق من الرسن"^٤، ويضرب مثلاً للحذر المتوجس من كل ما يدكره بلدغة سابقة، و"كما تدين تدان"^٥، ويضرب لتهديد من أقدم على فعل شنيع، ومعناه كما تفعل يفعل بك، و"لا تصب ماء حتى تجد ماء"^٦، ويضرب عند الحث على الأخذ في الأمور بالاحتياط، و"جاء بخفي حنين"^٧، وهو مثل يضرب لمن أطل الغيبة وجاء بالخيبة... وغيرها كثير.

٢- أمثال إنسانية ذاع صيتها وعمت فائدتها عبر ترجمتها إلى لغات العالم:

THE OXFORD DICTIONARY OF ENGLISH PROVERBS, compiled by WILLIAM GEORGE SMITH, oxford at the clarendon press, first published 1935, p :503.

٢- العقد الفريد، ج: ٣، ص: ١١٥. وجمهرة الأمثال، ج: ٢، ص: ٣٩٢، وهو من قول أبي ذؤيب الهذلي:

تريدين كئيمًا تجمعي خالداً
وهل يُجمع السيفان ويحك في غمدٍ

٣- مجمع الأمثال، ج: ٢، ص: ٦٨.

٤- العقد الفريد، ج: ٣، ص: ١١٢. وجمهرة الأمثال، ج: ٢، ص: ٢٥٨. مجمع الأمثال، ج: ٢، ص: ٣١٩ والرسن: الحبل.

٥- مجمع الأمثال، ج: ٢، ص: ١٥٥. وجمهرة الأمثال، ج: ٢، ص: ١٦٨.

٦- العقد الفريد، ج: ٣، ص: ١١٠.

٧- العقد الفريد، ج: ٣، ص: ١٢٥. مجمع الأمثال، ج: ١، ص: ٢٥٦.

نالت الكثير من الأمثال شهرة عالمية وانتقلت من المحلية إلى الكونية والإنسانية، ومثلت نموذجاً راقياً من نماذج الحوار الحضاري بين الشرق والغرب، وذلك بفعل الترجمة ونقل التجارب والخبرات من لغة إلى أخرى، وبقيت تنسب إلى أصلها عند استحضارها والاستشهاد بها فتضرب عادة مسبقة بعبارة: يقول المثل الصيني، أو الفارسي، أو الروسي، أو الفرنسي، أو الألماني... على الرغم من روايتها بلسان عربي.

ومن بين أسباب ذيوع هذا النوع من الأمثال شهرة قائلها؛ كأن يكون فيلسوفاً أو أديباً أو حاكماً أو قائداً أو مربياً أو رحالة... تجاوزت شهرته حدود بلده فصار شخصية عالمية معروفة، كما قد يرجع السبب في انتشارها إلى ما تختزله من دروس وعبر تفيد الإنسان بغض النظر عن خصوصيته اللغوية والدينية والعرقية والجغرافية... وتزخر مجاميع الأمثال وموسوعاتها في كل اللغات بعدد كبير من الأمثال المترجمة عن لغات أخرى، إذ يشير أصحابها إلى أصل المثل وقصته وفائدته.

وإذا كانت الترجمة جسراً للتبادل الثقافي والحوار الحضاري والتلاقح الفكري، فقد لعبت هذا الدور بشكل بارز في مجال الأمثال والحكم، وساعدها في ذلك ما يتصف به هذا النوع من الكلام من اختصار وإيجاز، فألفاظه القليلة تنقل المعاني الجليلة، وبذلك تحققت الغايات التربوية من هذه الأمثال، وعمت فوائدها الكثير من الأقطار، فكانت بحق أداة حوار ومناقشة وافتتاح.

وفيما يأتي نماذج لأمثال مشهورة تضربها العرب، مترجمة من لغات أعجمية ومقترنة بذكر أصلها ومنشئها:

- المثل الصيني: "إذا أردت أن تزرع لسنة فزرع قمحاً، وإذا أردت أن تزرع لعشر سنوات فزرع شجرة، أما إذا أردت أن تزرع لمئة سنة فزرع إنساناً"^١.

١- معجم روائع الحكمة والأقوال الخالدة، ص: ٤٩.

- المثل الأمريكي: "خير لك أن تصل متأخراً من ألا تصل أبداً"^١.
- المثل التركي: "من يسقط في النهر، يتمسك بالأفعى"^٢.
- المثل اليوناني: "على المرء أن يأكل ليحيا، لا أن يحيا ليأكل"^٣.
- المثل الإيطالي: "يأكل الحسد الحاسدين كما يأكل الصدا الحديد"^٤.
- المثل الألماني: "من يريد بيع حصان أعور يُشيد بقوائمه"^٥.
- المثل الإنجليزي: "الصانع المهمل يلقي اللائمة على أدواته"^٦.
- المثل الآرامي: "لا ترم حجراً في البئر التي شربت منها"^٧.
- المثل اللاتيني: "المعتدل طبيب نفسه"^٨.
- المثل الهندي: "كنوز البخيل تؤول إلى اللصوص"^٩.
- المثل البولندي: "البخيل شحاذ دائم"^{١٠}.
- المثل الأسترالي: "إذا أبغضك إنسان فادع له بطول العمر"^{١١}.
- المثل الكوري: "لا تشتتر بأذنك؛ بل بعينيك"^{١٢}.

١- نفسه، ص: ٥٦.

٢- نفسه، ص: ٤٦.

٣- نفسه، ص: ٤٠.

٤- نفسه، ص: ٨٦.

٥- نفسه، ص: ٥٨.

٦- نفسه، ص: ١٨.

٧- نفسه، ص: ٢٨.

٨- نفسه، ص: ٣٩.

٩- نفسه، ص: ٥٣.

١٠- نفسه، ص: ٥٣.

١١- نفسه، ص: ٥٤.

١٢- نفسه، ص: ٥٨.

- المثل الإسكتلندي: "اجتماع السواعد بيني الوطن، واجتماع القلوب يخفف المحن"^١.
- المثل الإسباني: "الصمت زينة الجاهل في حضور العقلاء"^٢.

لقد استطاعت هذه الأمثال وغيرها التكيف مع خصوصيات المجتمع المستقبل، ونالت استحسان أفرادها، فتداولوها كما يتداولون أمثالهم الأصيلة في لغتهم، وذلك لانتصافها بقدر كبير من المرونة والقدرة على التأقلم مع ثقافات ولغات مختلفة، فهي كلام مجمل يلامس المشترك الإنساني، ويراعي القيم الكونية الكبرى التي تنهض على الحق والخير والعدل والجمال، كل ذلك في عبارات موجزة ومختصرة تُطرب الأذن بموسيقاها الداخلية؛ لما تحقّقه لُغتها من انسجام صوتي قائم على السجع أو الطباق أو المقابلة أو الجناس أو غيرها من المحسنات البديعية.

الخاتمة:

نخلص في نهاية هذا البحث إلى أن السر وراء ديمومة الأمثال وصمودها أمام العواصف التي تزيل أنواعاً أدبية وتأتي بأخرى، يكمن في تلك الحكم الأبدية التي تنقلها من جيل إلى آخر، ومن مجتمع إلى آخر، فتغدو صالحة لكل العصور، إذ لا تنتهي صلاحيتها بجلول تاريخ معين، بل تسهم باستمرار في تشكيل الوعي الجمعي لدى أفراد المجتمع الواحد، وتقاسم هذا الوعي مع باقي المجتمعات، في أفق يهتم ببناء سلوك إنساني يراعي القيم المشتركة والمبادئ الأخلاقية العامة، ويعزز التواصل والتفاهم بين الثقافات المختلفة.

وقد دافع هذا البحث عن فكرة عالمية المثل، وكونه جسر عبور بين الحضارات؛ عبر دراسة مقارنةً للأمثال وحكم ذاع صيتها ونالت شهرة عالمية؛ إما بفعل الترجمة وانفتاح الثقافات على

١- نفسه، ص: ٦٤.

٢- نفسه، ص: ١٢٢.

بعضها البعض، أو لتوفّر الشروط نفسها في أكثر من رقعة جغرافية جعلت المثل الواحد يظهر أصيلاً في أكثر من مجتمع دون اتفاق مسبق، وذلك من باب وقوع الحافر على الحافر، حيث تتفق هذه الأمثال في معانيها العامة وفي الحكمة من ورائها، وتختلف في طرقها التعبيرية بما يتناسب وخصوصيات كل مجتمع؛ ثقافياً ولغوياً واجتماعياً...

ولا يفوتني وأنا أخط آخر الكلمات أن أدعو الباحثين العرب للإقبال على دراسة المثل والوقوف على جمالياته شكلاً ومضموناً، بوصفه جنساً أدبياً قديماً، قاوم سيطرة أجناس أخرى على المشهد الثقافي العربي والعالمي، وخاصة فنون السرد والحكي، وبقي صامداً معبراً عن التجارب الإنسانية اليومية، في وقت زالت فيه أجناس أدبية أخرى كالمقامة والملحمة مثلاً، كما أعتنم هذه الفرصة لدعوة المشتغلين بالأمثال الفصيحة والشعبية، تجميعاً ودراسة، إلى ضرورة غربلتها وتنقيحها مما علق بها من ألفاظ عنصرية ومعانٍ قذحية تسهم في إذكاء الصراع بين المجتمعات والطوائف والعرقيات، حتى يكون هذا النوع الأدبي أداة للتواصل والحوار بين الحضارات.

المصادر والمراجع

- البعلبكي، روجي، معجم روائع الحكمة والأقوال الخالدة، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط ٣، فبراير، ٢٠٠١.
- حقي، ممدوح، المثل المقارن بين العربية والإنجليزية، دار النجاح، بيروت، ١٩٧٣م.
- ابن سلام، أبو عبيد القاسم، الأمثال، تحقيق عبد المجيد قطامش، دار المأمون للتراث، دمشق، ط ١، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.
- السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م.

- الطبري، ابن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار التربية والتراث، مكة المكرمة.
- ابن عبد ربّه، أبو عمر أحمد بن محمد الأندلسي، العقد الفريد، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الأبياري، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط ٢، القاهرة، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.
- العسكري، أبو هلال، جمهرة الأمثال، تحقيق أحمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
- علوش، سعيد، معجم المصطلحات العربية المعاصرة، سوشبريس، الدار البيضاء، ط ١، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.
- بن فارس، أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.
- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار الفكر، بيروت، ١٤٠١هـ.
- الماوردي، علي بن محمد بن حبيب، الأمثال والحكم، تحقيق ودراسة فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الوطن للنشر، ط ١، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.
- المرزوقي، أبو علي أحمد بن محمد بن الحسين، شرح الفصيح لثعلب، قراءة وتحقيق سليمان بن إبراهيم العايد.
- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط ٣، ١٤١٤هـ.
- الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد، مجمع الأمثال، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السنة المحمدية، ١٣٧٤هـ/١٩٥٥م.
- يعقوب، إميل بديع، الأمثال الشعبية اللبنانية، مطبعة جروس بريس، طرابلس، لبنان، ١٩٧٤م.

- اليوسي، الحسن، زهر الأكم في الأمثال والحكم، تحقيق محمد حجي ومحمد الأخضر، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

- **DICTIONNAIRE DES PROVERBES FRANÇAIS;** PAR M DE LA Mésangère, de la société royale des antiquaires de France, de l'imprimerie de crapelet, Paris, troisième édition, 1823.

- **THE OXFORD DICTIONARY OF ENGLISH PROVERBS,** compiled by WILLIAM GEORGE SMITH, oxford at the clarendon press, first published 1935.

برنامج المؤتمر

المملكة المغربية / مراكش

جامعة القاضي عياض

كلية اللغة العربية



المملكة الأردنية الهاشمية

جامعة الطفيلة التقنية

كلية الآداب

مؤتمر حوار الحضارات والثقافات المحكم الدولي الرابع

التواصل الثقافي: (الآفاق والمستقبل)

مراكش ٢٠٢٤

اليوم الأول: الثلاثاء ٢٣ / ٤ / ٢٠٢٤م

- الجلسة الافتتاحية : ٩,٣٠ - ١١ صباحاً (مدرّج أحمد الشرفاوي إقبال)
- بإدارة الأستاذين:

أ. د. سعيد العوادي / المغرب

أ. د. نزار عبد الله الصّمور / الأردنّ

١.	القرآن الكريم
٢.	كلمة الأستاذ الدكتور رئيس جامعة القاضي عياض
٣.	كلمة الأستاذ الدكتور نائب رئيس جامعة الطّغيلة التّقيّة
٤.	كلمة الأستاذ الدكتور عميد كلية الآداب / أ. د. حسين الزّيدانين- رئيس المؤتمر
٥.	كلمة الأستاذ الدكتور عميد كلية اللّغة العربيّة / جامعة القاضي عياض
٦.	كلمة المشاركين
٧.	كلمة الدكتور مدير ثقافة محافظة الطّغيلة / الأردنّ
٨.	كلمة طلبة كلية اللغة العربية- مراكش / الطالبة فاطمة الزهراء الشويري
٩.	توقيع اتّفاقيّات التّفاهم بين الجامعتين وبين الكليّتين / وتبادل الدّروع التّذكاريّة

استراحة شاي: ١١,٠٠ - ١١,٣٠

الجلسة الأولى (أ) : ١١,٣٠ - ١,٠٠ (مدرّج أحمد الشرقاوي إقبال)

رئيس الجلسة: أ. د. علي البشير اليوسفي

التنوع الثقافي والديني ومدى تحقيق القيم السامية والتعايش السلمي في المجتمع من واقع النظر الإسلامي	الأردن/ جامعة البلقاء التطبيقية	أ. د. محمد إبراهيم أبو جريبان
التواصل الثقافي وأثره في تعزيز قيم السلام العالمي	جامعة محمد بن زايد/ الإمارات	د. عمر نهاد محمود
التسامح والتعايش في الإسلام وأثرهما في تحقيق السلام	السعودية/ جامعة الإمام محمد بن سعود	د. عجلان بن محمد العجلان
الأمثال جسر عبور نحو ثقافة الآخر	المغرب/ وزارة التربية الوطنية	د. مولاي أحمد قداموي

الجلسة الأولى (ب) : ١١,٣٠ - ١,٠٠ (قاعة رقم ٢)

رئيس الجلسة: د. عائشة بنت سالم العتيق

أثر تنقيب البيانات في إرساء قيم التسامح بين الشعوب/ الذكاء الاصطناعي أنموذجاً	المغرب/ جامعة محمد الخامس	أ. د. إدريس الخرشاف
أخلاقيات البحث العلمي في عصر الذكاء الاصطناعي والتكنولوجيا الحديثة/ التحديات والآفاق	السعودية/ جامعة محمد بن زايد/ الإمارات	أ. د. محمد بن عبد العزيز العميريني
تأثير وسائل التواصل الاجتماعي على تعزيز التواصل بين الثقافات من وجهة نظر طلبة الجامعات العمانية	الأردن/ جامعة الشرقية/ عمان	د. شريف عبد الرحمن السعودي

استراحة الغداء: ٢,٠٠ - ٣,٠٠ بعد الظهر

اليوم الثاني: الأربعاء ٢٤ / ٤ / ٢٠٢٤

الجلسة الثانية (أ): ٩,٠٠ - ١٠,٣٠ (مدرّج أحمد الشرقاوي إقبال)

رئيس الجلسة: د. أحمد بن يوسف

أ. د. خالد فرحان البداينة	الأردن/ جامعة الطفيلة التقنية	أثر التواصل الثقافي والديني في حلّ مشاكل البشرية وإرساء قيم السلم والتسامح والتعايش
أ. د. علي البشير اليوسفي	المغرب/ المركز الجهوي لجهة التربية والتكوين	قيم التسامح والتعايش عند مشايخ الزوايا والطرق الصوفية في جنوب المغرب
أ. د. عبد الرحيم الإسماعيلي والباحثة صابرين البقالي	المغرب/ جامعة القاضي عياض	أثر التواصل الثقافي والديني في حلّ مشاكل البشرية وإرساء قيم السلم والتسامح والتعايش
أ. د. سهيل سالم الحربي	السعودية/ جامعة أم القرى	الفنون البصرية في المملكة العربية السعودية ودورها في تعزيز قيم التواصل الثقافي والتفاهم

الجلسة الثانية (ب): ٩,٠٠ - ١٠,٣٠ (قاعة رقم ٢)

رئيس الجلسة: أ. د. محمد بن عبد العزيز العميريني

أ. د. مليكة ناعيم	المغرب/ جامعة القاضي عياض	التعايش الحضري في الأندلس وأثره في مراجعة الفكر اللغوي
أ. د. محمد الشهري	السعودية/ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية	الحوار الديني وأثره الحضاري- ابن حزم الأندلسي أنموذجاً
د. أنور الجازي	الأردن/ جامعة الحسين بن طلال	التواصل الحضاري بين مدينتي معان والعقبة والبلدان المجاورة خلال القرن التاسع عشر

استراحة شاي: ١٠,٣٠ - ١١,٠٠

الجلسة الثالثة (أ) : ١١,٠٠ - ١٢,٣٠ (مدرّج أحمد الشرقاوي إقبال)
رئيس الجلسة: أ. د. محمد المطارنة

Cultural Specific Terms as as Challenge in Arabic-Spanish translation: Cuadernson del Diluvio as case study	الأردن/ الجامعة الهاشمية	أ. د. محمد عبابنة
Euology as Challenge in Arabic-English translation	الأردن/ الجامعة الهاشمية	أ. د. بكرى العزام
Depicting the Temptation of Eve toward sin in Milton's " Paradise lost" Acultural and Phenomenological Study	الأردن/ جامعة الطفيلة التقنية	د. طارق جميل السعود
The Role of Academic Freedom in Enhancing the Quality of Higher Education in Modern Times	الأردن/ الجامعة الهاشمية	د. عبد الله فواز البدارنة

الجلسة الثالثة (ب) : ١١,٠٠ - ١٢,٣٠ (قاعة رقم ٣)
رئيس الجلسة: أ. د. نزار عبد الله الصّمور

أثر وسائل التواصل الاجتماعي في تشكيل اتجاهات طلبة كلية العلوم التربوية في فهم الآخر	الأردن/ جامعة الطفيلة التقنية	أ. د. نايل الحجايا
التعددية الثقافية ودورها في البناء الثقافي	الأردن/ مدير ثقافة محافظة الطفيلة	د. سالم ياسين الفقير
التعددية الثقافية والدينية في المغرب وأثرها في تكريس قيم التسامح والتعايش	المغرب/ جامعة السلطان مولاي سليمان/ بني ملال	نعيمة عثمانى وعبد الله عسييري
التعددية الثقافية والكلية في خطاب هابرماس	المغرب/ جامعة ابن زهر/ أكادير	محمد بن محمد العفو

الجلسة الرابعة (أ) : ١٢,٣٠ - ٢,٠٠ (مدرّج أحمد الشرقاوي إقبال)
رئيس الجلسة: د. سالم الفقير

أ. د. سلامة هليل الغريب	الأردن/ جامعة الطفيلة التقنية	صورة الفرنجة بين ابن القيسراني وابن منقذ زمن السلم
د. يوسف أبو عائشة	المغرب/ جامعة محمد الخامس	التحوّلات القيمية والتحوّلات الفرجية بالمجتمع المغربي/ مستويات التحوّل ونتائج التواصل
د. رفعت البوايزة	الأردن/ جامعة الطفيلة التقنية	البنية الفنية والجمالية في فن الخط العربي وأثرها في التواصل الثقافي والفكري

الجلسة الرابعة (ب) : ١٢,٣٠ - ٢,٠٠ (قاعة رقم ٣)

رئيس الجلسة: أ. د. مليكة ناعيم

أ. د. نزار عبد الله الضمور	الأردن/ جامعة الطفيلة التقنية	صورة الغرب في الرواية الأردنية، رواية جونة العربية نموذجاً
د. عائشة بنت سالم العتيق	السعودية/ جامعة طيبة	اغتراب الذات الأنثوية في الرواية النسائية السعودية/ هند والعسكر والبحريات والأبنوسة نموذجاً
د. أسماء محمد الزريقات	الأردن/ جامعة الطفيلة التقنية	تأصيل ثقافة التعايش والتسامح/ رواية ترانيم الغواية نموذجاً للكاتب ليلي الأطرش
د. أحمد بن يوسف	ماليزيا/ جامعة ملايا/ كوالالمبور	تعزيز قيم التعددية الثقافية والدينية من منظور التربية الإسلامية

استراحة الغداء: ٢,٠٠ - ٣,٠٠ بعد الظهر

اليوم الثالث: الخميس ٢٥ / ٤ / ٢٠٢٤م

الجلسة الخامسة أ : ٩,٠٠ - ١١ (مدرّج أحمد الشرفاوي إقبال)

رئيس الجلسة: أ. د. إدريس الخرشاف (جلسة عن بعد)

الرصيد الثقافي- الديني وتحقيق طموح الإنسانية السلمية في عالم تسوده الفوضى ثنائية المكاسب والتحديات	عمان / جامعة السلطان قابوس عمان/ جامعة السلطان قابوس	د. سعيد الحسين عبدلي د. وفاء بنت سعيد المعمرى
الحوارات الدينية بين العلماء المسلمين في الأندلس ورجال الدين المسيحي	الأردن/ جامعة الطفيلة التقنية	أ. د. خالد سليمان الخلفات
العربي كما يراه الغربي: الرواية سبيلاً لمعرفة الآخر والانفتاح عليه	المغرب/ وزارة التربية الوطنية	د. حنان الراجي را
القيم التربوية في التعايش مع الآخر ... في ضوء الوحي المطهر	السعودية/ جامعة الملك عبد العزيز	د. عبده كداف أحمد الكد
دور التواصل الثقافي في إرساء قيمتي التسامح والتعايش	تونس/ جامعة السلطان قابوس/ عمان	د. نور الدين بن محمد الشّابّي

الجلسة الخامسة ب : ٩,٠٠ - ١١ (قاعة رقم ٣)

رئيس الجلسة: أ. د. سهيل الحربي (جلسة عن بعد)

أثر التواصل الثقافي والديني في حلّ المشاكل البشرية وإرساء قيم السلم والتسامح والتعايش	المغرب/ جامعة ابن طفيل	الباحثة فاطمة الزهراء وقدي
أثر التغير الرقمي في الإعلام على التواصل الحضاري في الشرق الأوسط	الأردن/ وزارة التربية والتعليم	الباحث وسام طایل البشايشة
دور وسائل التواصل الاجتماعي في تعزيز الذكاء الثقافي لدى الشباب الجامعي	فلسطين/ جامعة الشارقة/ عمان	د. أمجد عزّات جمعة
قيم التعايش السلمي لدى المسلمين في فرنسا ودور التربية الإسلامية في تعزيزها	السعودية/ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية	أ. د. عبد الله السهلي

الحفل الختامي

(مدرج أحمد الشرقاوي إقبال) ١١,٠٠ - ١٢,٠٠

التوصيات
كلمة المشاركين
توزيع الدروع والشهادات والصّور التذكاريّة

الحضور والضيوف:

السعودية	د. حسن بن جابر الريثي	١
السعودية	د. أحمد بن موسى المسعودي	٢
الأردن	د. رakan العبادي	٣
الأردن	د. ساطع الذنبيات	٤
المغرب	د. شائق عبد الرحمن	٥
المغرب	السيد هشام حكيم	٦
المغرب	السيد سمير الوناسي	٧
المغرب	الباحث أمين الهزبيري	٨
المغرب	الباحث عادل القيسوني	٩
المغرب	الباحث عبد الله أمهري	١٠
المغرب	الباحث عبد العاطي أحمد	١١
السعودية	السيد عبد العزيز بن حمزة العتيق	١٢
الأردن	السيدة لبنى زيد العبيدين	١٣
السعودية	السيدة وضى بنت صالح المطير	١٤





درع المؤتمر



المملكة المغربية/ مراكش
جامعة القاضي عياض
كلية اللغة العربية



المملكة الأردنية الهاشمية
جامعة الطفيلة التقنية
كلية الآداب

مؤتمر حوار الحضارات والثقافات

المحكم الدولي الرابع

مراكش 2024

شُكْرًا لِمَنْ
سَرَّ سِرِّي



المملكة الأردنية الهاشمية
THE HASHEMITE KINGDOM OF JORDAN

بدعم من وزارة الثقافة الأردنية

Tel: 2250326 – Telefax: 2250431 – P.O. Box 179- Tafila - Jordan

المملكة الأردنية الهاشمية - الطفيلة - هاتف: +٩٦٢٣٢٢٥٠٠٣٤ - تليفاكس: +٩٦٢٣٢٢٥٠٠٣٣ - ص. ب. ١٧٩

Website: www.ttu.edu.jo

Email: art-conf@ttu.edu.jo

تم بحمد الله