جامعة عبد الحميد بن باديس – مستغانم

مخبر حوار الحضارات، التنوع الثقافي وفلسفة السلم

كتاب فعاليات المؤتمر الدولي الرابع حول:

الحوار و دوره في التنمية والسلم

يومي 14و15 نوفمبر2016

قاعة أ.محمد بن شهيدة ، جامعة عبد الحميد بن باديس ، مستغانم(موقع خروبة) الجزائر.

تنسيق وإعداد. د. براهيم أحمد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحوار و دوره في التنمية والسلم

كتاب فعاليات المؤتمر الدولي الرابع المنعقد بتاريخ يومي 15/14 نوفمبر2016

جامعة مستغانم،الجزائر.

ردمك : **ISBN: 978-9931-9235-4-1**

***حقوق الطبع محفوظة*:**

لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقلها بأي شكل من الأشكال، دون إذن خطي مسبق من منسق هذا الكتاب.

طبع بدار **AGP** العنوان:بئر الجير، وهران،الجزائر،الهاتف:**0770968335**،البريد الاليكتروني:**steagp@gmail.com**

الفهرس

اشكالية المؤتمر 05

آفاق الأمن وتداعياته

علي جميل حرب 08

ثقافة الحوار و سؤال الحداثة أية علاقة

وسيلة عيسات 15

دراسة لثقافة الحوار والسلم من خلال وثيقة المدينة

مصطفى أوزكان 21

نحو حوار من أجل المشترك الإنساني: تأسيس مقاصدي

محمد شهيد 26

الأسس القرآنية للسلام في الإسلام

متين اوزدمير 29

الشراكة الأورومتوسطية وسياسة التنمية والأمن

لحمر عباس– بوروبة امحمد الحاج 35

الضوابط والآداب القلبية العقدية والخلقية اللازمة للمحاور في حواراته العقدية حتى يكون الحوار مثمرا

عبدالله بن عيسى الأحمدي 45

التعدد والاختلاف الثقافي وإمكانات التواصل والبناء الإنساني والحضاري عند فرناند دومون

شاشو محمد 62

التدريب على نشر ثقافة الحوار (تجربة مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني أنموذجا)

سالم بن غرم الله بن محمد الزهراني 68

من التعليم إلى التربية والأخلاق كشرط أساس لثقافة السلم

رامز أحمد 78

تسييس الدين.. تحدي أمني جديد

دبيشي عقيلة 86

الدين والأمن بالمجتمع الإنساني

بلحضري بلوفة 93

الحوار في الإسلام وأثره في التعايش السلمي

بان حميد الراوي 99

ضمانات حرية الاعتقاد الديني لتحقيق الأمن المجتمعي

باسم محمد شهاب– بن ددوش نسيمة 110

دور الخطاب الديني في تفعيل حوار الحضارات

أهجو رقية 123

النص الفني ومسالك الحوار في الافق التاويلي عند هانس جورج غادامر

علي الحبيب الفريوي 131

الحوار السياسي في الفضاء العمومي السياسي بين المعنى المفاهيمي والممارسة.

فلة بن غربية 146

الهوية المهنية لدى المدرس وعلاقتها بتحقيق السلم والأمن الاجتماعي

فواطمية محمد – حيدرة وحيدة 151

ضوابط الجدل السلمي مع غير المسلمين ودورها في تحقيق مقاصد الشريعة في مجالي" التعايش والدعوة "

خلوق ضيف الله محمد آغا 157

عن الحاجة إلى قراءة عقلانية لمشكلة التطرف الديني في العالم العربي
زكي بيضون 165
الصلاة اللطيفية كدعامة لإعادة بناء ثقافة السلم في وضعيات مابعد الارهاب
د.مصطفى راجعي 169
المثقفون ومسألة الدين بالجزائر.أشكال الصراع وسبل الحوار
أم الخير تومي 172
الحوار الإعلامي الهادف وآليات تفعيل ثقافة السلم وإحلال التنمية.
بغداد باي عبد القادر 184
الحضارات من الصدام إلى التفاعل.
حمادي هواري. 192
تجربة الحوار في الفكر الإصلاحي الجزائري المعاصر
حميدي أبوبكر الصديق 199
الحوار، السلم وسوسيولوجيا الفعل التربوي.
رايس زواوي 204
دور المناهج التعليمية لمرحلة التعليم الإبتدائي في نشر ثقافة السلم في المجتمع الجزائري
مراد بن حرز الله 210
الأمن الفكري في الثقافة الإسلامية ودورها في تحقيقه في المجتمع الإنساني"
شوفي مريم 220
قيم ثقافة السلم ضمن المقرارات التعليمية الجزائرية للمرحلة الابتدائية
مسنادي خدومة 225
تفعيل الحوار المذهبي ضمان للأمن الفكري
مصطفى مغزاوي 235
ثقافة السلم وقبول الأخر في المجتمع الإسلامي – مقاربة فقهية فلسفية–
موفق طيب شريف 242

إشكالية الملتقى

تبعا لما أفرزته ولا تزال تفرزه تحديات الألفية الجديدة في الوقت الراهن،وفي مقامات توتر الهويات وتقلباتها المتعددة؛ فقد بات لزاما أن يكون هناك اقتحام شامل ومتعدد لواقع الحوار بكل ما يحمله من أهداف وخلفيات وغايات ومؤشرات واستراتيجيات واضحة المعالم،قصد تحقيق برامج وممارسات تنموية تتماشى إلى حد كبير مع الوجود الإنساني؛الأمر الذي يؤهلنا سلفا أن نكون على إرادة كبيرة لجعل حدّ فاصل أمام سوء الفهم،والرفض غير المبرر في كثير من المقامات وكذا عدم المساواة،ناهيك على ضمان بشكل واسع النطاق للمبادرات الإنمائية في بناء المجتمعات الإنسانية.

ولعل من أهم العناصر المعرفية التي من شأنها أن تضمن مثل هذه الحقائق مستمرا ومتواصلا،هو عنصر الحوار الذي له القدرة في أن يحقق التنوع الثقافي على اختلاف مشارب اتجاهاته مما يسهل في نهاية المطاف إقامة مجتمعات مستقرة، ينمي من قوتها،وذلك عبر إنشاء مؤسسات تعليمية، ومراكز ومعاهد تهتم بالاتصال والتواصل،ناهيك عن السياقات الأخرى مثل الفنون وغيرها...، فضلا عن تقارب الأفكار ووجهات النظر قصد تعزيز فضاء يصب في عمق التسامح والتعارف والتآلف؛حيث يكون شرط الحوار هو وحده القادر على تجسيد هذه المعاني في الوجود الإنساني.

على هذا المقصد، يمكن طرح تساؤل وجيه في حق شمولية الحوار؛وهو: ما أهم التحديات التي سوف يلاقيها الحوار،وبأية كيفية؟...

لعل هذا المؤتمر العلمي الذي نريد القيام به ،سيعالج أهم الأسس النظرية والفلسفية والمعرفية التي ينبني عليها الحوار عن طريق أهل الاختصاص في هذا الميدان من المفكرين والفلاسفة والنقاد والأدب والأنثروبولوجيا وهلم جرا مع محاولة عرض وتحليل هذه التجارب العلمية التي ينفرد بها كل مفكر وعالم؛الشيء الذي يجعل مثل هذه الآراء ووجهات النظر أن تحقق في نهاية المطاف تقاربا وتعارفا فكريا وفلسفيا وأخلاقيا بين هذه النخبة من المتخصصين في إطار ذلكم الحوار المنشود الذي يراعي بكل ما أوتي أهم المستلزمات الفكرية والفلسفية والمنهجية وغيرها في شأن سياسة التنمية،وتحقيق الأمن على اختلاف سياقاته ومقاماته.

محاور الملتقى:

المداخلات المتوقعة يجب أن تشمل المحاور التالية :

*)- المحور الأول: ثقافة الحوار بين الأمس واليوم: تشخيص الحالة.

*)- المحور الثاني: ثقافة الحوار، ثقافة السلم: مفاهيم ضرورية لكل تنمية.

*)- المحور الثالث: التعليم وثقافة السلم: ما هي العلاقة،وبأي تأثير؟

*)- المحور الرابع: الدين وإشكالية الأمن في المجتمع الإنساني.

*)- المحور الخامس: العمل الفني وثقافة السلم.

الرئيس الشرفي للمؤتمر: أ.د. مصطفى بلحاكم (رئيس الجامعة)

رئيس المؤتمر : د. براهيم أحمد (مدير مخبر حوار الحضارات، التنوع الثقافي وفلسفة السلم)

رئيس اللجنة التنظيمية للمؤتمر : د. مرقومة منصور (رئيس فرقة بمخبر حوار الحضارات، التنوع الثقافي وفلسفة السلم)

الهيئة العلمية للمؤتمر :

أ.د/حاج دحمان (جامعة الالزاس العليا، فرنسا)

أ.د ابراهيم صالح النعيمي(مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان، قطر)

أ.د/ ادغار ويبر (جامعة ستراسبورغ، فرنسا).

أ.د/بن جدية محمد (جامعة مستغانم،الجزائر)

أ.د/ لزعر مختار(جامعة مستغانم،الجزائر)

أ.د/ عبد الرزاق قسوم (جامعة الجزائر)

أ.د/ سوحي بن نوبيلة (جامعة الكيبك مونتريال،كندا)

أ.د/ دهوم عبد المجيد (جامعة الجزائر)

أ.د/ عمر بوساحة(جامعة الجزائر)

أ.د/ نصر الدين العياضي (جامعة الجزائر)

أ.د/ سيكوك قويدر(جامعة مستغانم،الجزائر)

د/ حمادي محمد (جامعة مستغانم،الجزائر)

د/ لقجع عبد القادر (جامعة وهران ،الجزائر).

أ.د/ محمد مسعود قيراط (الشارقة، الإمارات)

د/ عبد الكريم العجمي الزياني (جامعة البحرين)

د/راجعي مصطفى (جامعة مستغانم،الجزائر)

أ.د/ الزاوي الحسين (جامعة وهران، الجزائر)

أ.د/ حمانة البخاري (جامعة وهران،الجزائر)

أ.د نجم الدين خلف الله (جامعة لورين، نانسي، فرنسا).

أ.د/عمارة الناصر (جامعة مستغانم،الجزائر)

أ.د/ صايم عبد الحكيم (جامعة وهران،الجزائر)

أ.د/ عبد اللاوي محمد (جامعة وهران،الجزائر)

أ.د/سعيدي محمد (جامعة تلمسان،الجزائر)

أ.د/ مصطفى الكيلاني (جامعة سوسة، تونس)

أ.د/ رشيد الحاج صالح (جامعة الكويت)

أ.د/ فريد الزاهي (المعهد الجامعي للبحث العلمي، المغرب)

أ.د/ بن شرقي بن مزيان (جامعة وهران، الجزائر)

أ.د/ سواريت بن عمر (جامعة وهران، الجزائر)

د/ليكا فانزاقو (جامعة بافي،ايطاليا)

د/زكي الميلاد (المملكة العربية السعودية)

د/محمد بشاري (معهد ابن سينا للعلوم الانسانية ليل فرنسا)

د/مالفي عبد القادر(جامعة مستغانم،الجزائر)

شروط المشاركة والآجال:

- إرفاق السير الذاتية(cv) لكل باحث إلزامية.
- تقدم الأوراق المقترحة في شكل Word RTF حسب الضوابط الشكلية المرفقة وترسل في صيغة ملف مرفق في الآجال المحددة للعنوان الالكتروني للملتقى:

moltaka.mostaganem27@yahoo.fr

- التكفل في مدينة مستغانم مضمون لأصحاب المداخلات،ولا تضمن الجامعة تذاكر السفر.

الآجال:

01 جانفي 2016: الإعلان عن الملتقى

01 مارس 2016: آخر آجل لتلقي المقترحات (عنوان + ملخص مختصر).

31 مارس 2016: الإجابة عن الملخصات.

31 جوان 2016: آخر آجل لتلقي الأوراق النهائية حسب الشكل المطلوب.

25- 30 جويلية 2016: إشعار ذوي المداخلات بقرار اللجنة العلمية.

14-15 نوفمبر 2016: أشغال الملتقى.

خلايا التنسيق والمراسلات:

د.براهيم أحمد **

كلية العلوم الاجتماعية، جامعة عبد الحميد بن باديس مستغانم، ص.ب 118، مستغانم، 27000، الجزائر.

هاتف/فاكس: 045421127/045421129

البريد الإلكتروني: moltaka.mostaganem27@yahoo.fr

الضوابط الشكلية للمداخلات:

- يمكن تحرير المداخلات بإحدى اللغات العربية أو الانجليزية أو الفرنسية في حدود 15 صفحة.
- نوع الخط بالنسبة للمداخلات بالغة العربية هو Simplified Arabic بحجم 14، أما بالنسبة للمداخلات باللغة الفرنسية فهو Times New Romain بحجم 12.
- ملخص المداخلة يجب أن لا يتجاوز 150 كلمة مرفق بكلمات مفتاحية في حدود 10 كلمات.
- يذكر المؤلف في أخر الصفحة،كما يلي: المؤلف، سنة النشر بين قوسين، عنوان المقال بين شولتين، اسم المجلة أو عنوان المرجع مكتوب بشكل مائل، اسم الناشر، مكان النشر، الجزء، رقم الصفحة. أما قائمة المراجع فتكون في نهاية المداخلة، مرتبة أبجديا.

المراجع المستقاة من شبكة الانترنت تعرض في قائمة المراجع بالكيفية التالية:

Smith, J.P. (1997). Comparing Search engines for resarch. [En Line]. Adresse internet: http://www...

آفاق الأمن وتداعياته

أ. د. علي جميل حرب، رئيس رابطة القانون الدولي الإنساني، بيروت ،لبنان

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ وفوق كل ذي علم عليم ﴾

نتوجه بالشكر والتقدير من جامعة عبد الحميد بن باديس لإستضافتنا مع هذه الكوكبة العلمية البحثية لإحياء فعاليات هذا المؤتمر الدولي (**الحوار ودوره في التنمية والأمن**)، الذي يتصدى بمحاوره لأهم معضلات عصرنا.

ونحن على ثقة ان فعاليات المؤتمر ستكشف بجدية الطريق والمنهجية لبلوغ الأهداف والغايات التي من أجلها إجتمعت هذه الثُّلّة من الباحثين.

ولما كانت أشغال المؤتمر تتصدى لأهم عناصر الاستقرار في عالمنا وإزدهاره بعيداً عن وقائع النزاعات والدمار، ولطبيعة تخصصي إخترت محور الأمن لتداعياته السلبية والايجابية على حياتنا، مقارباً مفهوميْ الحوار والتنمية باختصار لعلّة التلازم والترابط مع الأمن، ولتأتي مداخلتي تحت عنوان:

آفاق الأمن وتداعياته

أضيء بها باختصار على أهمية الحوار والتنمية وصولا إلى آفاق الأمن وانعكاساته عليهما أكان ذلك وطنيا أو دوليا

1- غير خفي أننا نعيش في عالم مضطرب تهيمن عليه النزاعات المسلحة، وتحيط به الصراعات التنافسية النفعية، أكان ذلك داخل المجتمعات الداخلية، أو المجتمعات الدولية، لتبلغ التداعيات ذروتها في إنكماش دور التنمية بأشكالها، والإبتعاد عن الحوار المؤدي للخروج من هذه الآفات.

وبنظرة واقعية، وطبقا لمنهجية موضوعية، نجد أن الحوار هو الأساس، والأمن هو الضرورة، والتنمية هي النتيجة المتأتية من سريان الحوار وإستتباب الأمن. وهذه المنهجية تبين لنا، بلا جدال، إلى حقيقة الترابط والتلازم بين الأساسيات الثلاث السالفة الذكر التي تشد بعضها البعض للوصول بالمجتمع إلى بر الأمان عمرانا بشريا وحضاريا، وإستقرارا إيجابيا ينعكس بالفائدة على كل مقومات المجتمع. وخلاف ذلك، عندما يهتز أحد تلك العناصر، يبدأ التفسخ والخلل بمكونات المجتمع وتظهر السلبيات وتتراكم.

وبعيدا عن الجدل حول تراتبية مقومات الحوار والتنمية والامن، إلا أنها تبقى منظومة واحدة متكاملة ومترابطة بل ومتلازمة، فماذا عن ماهية تلك المقومات وخصائصها؟

ونتوقف بداية بكلمة عند الحوار كونه الأساس المؤسس لرؤية نجاح التنمية بأنماطها، ولسيادة الأمن بسلمه واستقراره.

2- تأصيل الحوار[1]: الحوار بذاته صفة أقرها الخالق سبحانه وتعالى بشرائعه، مميزا الإنسان عن باقي مخلوقاته كوسيلة له لإشباع الحاجات البشرية عبر الإندماج بالتواصل بين البشر، وكأسلوب للتوازن الإنساني بين إستقلاليته وحاجته التفاعلية مع الآخرين.

ولا جدال حول أصل الحوار، الذي يعود بأصله إلى الله سبحانه وتعالى، الذي أقره مع قرار خلق الإنسان (كخليفة له) وحواره مع الملائكة، وهو الغني عن ذلك، ومن ثم حواره مع إبليس، حيث إستفهمه جل وعلا، وهو العليم[2]. وقد إستمر الخالق سبحانه وتعالى بتعليمنا مبادئ الحوار، بعد ذلك في حواره مع الأنبياء سلام الله عليهم أو حوارهم وأقوامهم، وصولا لخاتم النبيين محمد (ﷺ) إلى أسلوب

([1]) الحوار لغة يعني الرجوع، يتراجعون الكلام (لسان العرب) والمحاوبة والتحاور (صحاح الجوهري).

والحوار كمصطلح يعني مراجعة الكلام وتداوله بين طرفين مختلفين حول موضوع للوصول لغاية معينة.

([2]) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآيات: 30-31-32-33.

القرآن الكريم، سورة الأعراف، الآيات: 11-12-13-14-15-16-17-18.

محاورة الناس وإرشادهم بالحجة والبرهان والمنطق السليم بالدعوة للدين الإسلامي.

ومما لا شك فيه أن فلسفة الحوار وماهيته وخصائصه يمكن بسهولة الإستدلال عليها من القرآن الكريم والسنة النبوية وإستنباطها، ونحن، نكتفي بهذا التدليل دون الغوص في التفاصيل، فماذا عن ماهية الحوار ومكوناته؟

3- ماهية الحوار ومكوناته[1]: الحوار منهج سلمي للتفاهم والتعاضد في جميع مجالات حياتنا، للوصول إلى قناعات موضوعية، وإطمئنان مجتمعي. هو لغة التواصل الإنساني بين المكونات البشرية وطنيا ودوليا، والممر الإلزامي الاستراتيجي لحل الأزمات الكبيرة والصغيرة.

وهكذا الحوار هو الأسلوب المباشر لدفع المشاكل والصدامات بأنواعها عن البشرية، وهو الغاية لدرء الأخطار والعدوان. ونرى منهجية الحوار تقوم على تبادل للآراء والأفكار بين طرفين أو أطراف وفق ضوابط محددة وحول غايات محددة وصولا لأهداف معينة، ونستعرضها بإيجاز:

أ- الضوابط:

1- وضوح الموضوع (الأساسيات للنزاع)؛
2- تكامل العناصر بين الطرفين؛
3- الرؤية السلمية المشتركة للطرفين بالحل والحوار؛

ب- الوسائل:

1- إيصال المعلومة الصحيحة؛
2- تبادل الآراء (العرض والاستماع)؛
3- تصحيح الأفكار وتصويبها؛

ج- الغايات:

1- الوصول لفض النزاع؛
2- إرساء الحلول بنتائج توافقية؛
3- إنهاء التأزم والتشنج؛

د- مقوماته:

1- قدرة المحاور (سلطانه)؛
2- العلم والادراك (الإلمام للمحاور بالموضوع)؛
3- الصبر والحلم (الاستماع للطرف الآخر والإصغاء للرأي المخالف)؛
4- الاحترام والتقدير بين أطراف الحوار؛
5- التواضع (الابتعاد عن الإستعلاء بعرض الأفكار)؛

هـ- الأهداف:

تنحصر الأهداف بإيجاد الحل المناسب الذي يرضي أطراف الحوار بعيدا عن لغة التصادم السلبي.

وهكذا فإن كان الحوار هو المؤسس لإستقرار المجتمعات، فإن هناك نتيجة حتمية له تتحقق من سريان التنمية، فماذا عنها بإختصار؟

4- التنمية[2]: التنمية هي من المقومات الأساسية للإستقرار والتقدم الانساني، وهي عبارة عن عملية نمو مضطرد جزئيا أو شموليا لتحقيق المتطلبات الانسانية طبقا للإمكانيات بكافة المجالات الانمائية بأنواعها الاجتماعية والثقافية والاقتصادية.

([1]) ويتسع مفهوم الحوار ليشمل: المناظرة، المباحثة والمناقشة.

([2]) التنمية في اللغة هي النمو والإرتفاع بالشيء من مكان لآخر.

التنمية في المصطلح هي تحقيق زيادة تراكمية ودائمة عبر فترات زمنية.

ماهية التنمية وتأصيلها: إن مفهوم التنمية متحقق ومتطور من الأزل منذ وجود الانسان، بدائيا في مراحله الأولى، وتصاعديا في المراحل اللاحقة وصولا إلى عصرنا، وهو مفهوم شمولي ذو مروحة واسعة لتضمنه سلة واسعة من الأشكال والأنواع المتعددة، تنسحب على كل أنماط الحياة البشرية في كافة القطاعات دون إستثناء، وركيزته الأساسية التنمية البشرية.

والتنمية بذاتها هي عملية مركبة مترابطة العناصر تضم بحيثياتها كافة الجوانب البشرية من اجتماعية وسياسية وثقافية وإقتصادية، وهي ظاهرة ضرورية رافقت الانسان منذ نشأته لإنماء حياته وتطويرها، وإشباع حاجاته ومواكبتها الحضاري.

والتنمية، باختصار هي:

1- عملية متواصلة ومتطورة؛

2- عملية شمولية ومستمرة؛

3- عملية تغيير وتحسين متواصل؛

4- عملية استخدام تراكمي لكافة الموارد (بشرية وطبيعية وثقافية وعلمية الخ..)

ولا غرو، أن نجد الانسان منذ القدم وليومنا في حركة دؤوبة لإنماء متطلباته وحاجاته، بكافة الوسائل، لتحقيق رفاهيته وتقدمه على كافة الأصعدة المعيشية. وهكذا نجد أن الفلاسفة منذ الزمن البعيد أمثال (ارسطو وإبن خلدون) وليومنا يتبارون بتحديث مفهوم التنمية وتطويره وادواته، وما هذا المؤتمر[1]، وهذه الثلة من الباحثين الاجتماعيين إلا شهادة على دور التنمية والوصول لأرقى وأفضل المستويات بها.

وباختصار شديد تعد التنمية بأبعادها:

1- تنمية طبيعية، بالارتقاء بالموارد الطبيعية وتحديدها واستخدامها؛

2- تنمية بشرية، وهي الأصل بالوصول بالانسان إلى الرقي والتقدم المستدام؛

3- التنمية السياسية: مواكبة للنظم السياسية وتعميق المفاهيم الوطنية؛

4- التنمية الادارية: تفعيل الهياكل الادارية وإعداد الكوادر لتنفيذ التنمية والاشراف عليها؛

5- التنمية المستدامة: بناء الانسان القادر على التصدي للمتغيرات إيجابيا[2]؛

6- التنمية المتخصصة: والتي تختص بقطاعات معينة (الموارد والتصنيع).

ونخلص إلى أن التنمية عملية ديناميكية متحركة مواكبة لإستغلال الموارد بكافة مسمياتها لوضعها وفق تخطيط واقعي ومنسق بقصد تحقيق أعلى المستويات من الرفاهية والاجتماعية.

وكما أسلفنا مبكرا فإن التنمية هي نتيجة، للعمل الدؤوب والمنظم بشريا، والاستفادة من الموارد الطبيعية بشكل متكامل، ولكن لرؤية التنمية ونتائجها لا بد من توافر الأمن وسيادته في المجتمع الوطني أو الدولي، لأن الخلل الأمني الداخلي أو الخارجي هو العائق الرئيس أمام التنمية بأنماطها المتنوعة، فما هو الأمن المقصود؟ وما هي تداعياته الايجابية والسلبية؟ وماذا عن آليات الأمن لسيادته وتحققه وطنيا ودوليا؟

5- مقومات الأمن وخصائصه[3]

الأمن مفهوم شمولي آفاقه تطال كل مكونات المجتمع، وتداعياته الايجابية والسلبية تنعكس على كل المنظومة الحياتية.

ولعل أدق مفهوم للأمن هو ما ورد في القرآن الكريم في قوله سبحانه وتعالى: ۞ **فليعبدوا رب هذا البيت ۞ الذي أطعمهم من جوع وءامنهم من خوف**[4] ۞

([1]) تصدرت الجزائر، وطبقاً لتقرير الأمم المتحدة لعام 2016، الدول الافريقية في التنمية البشرية (UNDP.org)، ويشير التقرير إلى أن الحضور النسائي يتساوى مع الحضور الذكوري بالجامعات الجزائرية.

([2]) وقد استبدلت الأمم المتحدة الأهداف الانمائية العالمية التي انتهت عام 2015 بتسمية "التنمية العالمية" لتحقيقها بحلول عام 2030، وهي تتضمن 17 هدفاً وتحقيق 169 غاية. UNDP-UNDOC

([3]) الأمن لغوياً هو: من آمن يأمن أمناً، وأمن امناً واماناً، إطمان ولم يخف، والأمن ضد الخوف.

([4]) سورة قريش.

والمعنى العام للآية يعني السلام الشامل لوجود الانسان بحياته الوجودية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية الداخلي منها والخارجي.

وقد إستبق القرآن الكريم جميع التطورات والتحديثات التي لحقت بمفهوم الأمن الذي نعايشه في حياتنا المعاصرة، إذ خرج مفهوم الأمن، عن تقليديته التي سادت منذ فجر التاريخ ليتحول إلى مفهوم مركب شمولي، والمفهوم يلامس كافة جوانب الواقع المعيشي للإنسان، وإلى مفهوم عالمي متطور بمكوناته ومقوماته.

ورغم الأهمية القصوى لمفهوم الأمن وشيوع إستخدامه حاليا، فإنه ما زال يشهد تطورا في العلم السياسي والأمني والاجتماعي، مما يخلق، أحيانا، إتسام المفهوم بالغموض حينا، والتناقض مع بعض مفاهيم وجود الدولة أحيانا. وعليه لم يعد يكفي التعبير عن الأمن الوطني أو الأمن الدولي، بمصطلحات وتعاريف من الماضي البعيد المقتصرة على المفهوم العسكري الضيق، إذ لا بد من إدراكه بكافة جوانبه وبحلته الشمولية التي تتطرق إلى: الأمن العسكري، الأمن الاجتماعي، الأمن الاقتصادي، الأمن البيئي، الأمن السياسي والأمن الانساني.

6- تطور مفهوم الأمن

غير خفي ان مفهوم الأمن وجد بعموميه للتدليل على تهديد الطبيعة للإنسان البدائي قبل أن يتحول لدلالة على تهديد القوة من غزو ومصادرة الأملاك والسبي، وصولا إلى التهديد بالمفهوم العسكري الحربي (من حروب وإستعمار وإحتلال أراضي الغير).

ومع بدايات القرن العشرين والحرب العالمية الأولى توسع مفهوم الأمن العسكري ليشمل الأمن الاقتصادي، وليشهد مع الحرب العالمية الثانية ونهايتها التطور الأهم بتوسعه وبدء شموليته. ويكفينا للتدليل ظهور مفهوم **الأمن الجماعي** مع ميثاق الأمم المتحدة ولنا عودة لهذا لاحقا.

وراح مفهوم الأمن يتدحرج من الأمن الوطني الخالص إلى الأمن الاقليمي فإلى أمن التحالفات والأحلاف، وليغدو في الألفية الثالثة المعاصرة مفهوما مختلطا غامضا متداخلا مع تسميات عصرية لا تفارقه، بل أنها تكبله وتكبل الحريات الفكرية والانسانية تحت غطاء الأمن الاستباقي والأمن الوقائي من التطرف والارهاب... الخ، وتسن له القوانين والتشريعات الوطنية والدولية لإباحة تجاوزته.

وننحي جانبا الجدلية حول مفهوم الأمن المتدحرج بتوسعه ونتوقف، لخصوصية هذه المداخلة، عند آفاق الأمن الوطني وآفاق الأمن الدولي بأبعادهما وتداعياتهما، فماذا عنهما؟

7- آفاق الأمن الوطني

الأمن الوطني بمفهومه الكلاسيكي منذ نشأة الدول بالقرن السابع عشر[1]، هو كناية عن الأمن العسكري لحفظ الحدود والاضطرابات الداخلية. غير أن التطور المادي والاجتماعي والثقافي والسياسي والتقني[2] (العولمة والمعلوماتية) أفضى إلى توسيع مفهوم الأمن الوطني، ليشمل العناصر المستجدة التي أصبحت جزءا لا يتجزأ وتلازم بعضها البعض.

فأضحى اليوم الأمن الوطني منظمة شمولية موزعة على:

1- الأمن العسكري (أمن الوطن والمواطن)؛
2- الأمن الاقتصادي (الحياة والثروات الطبيعية)؛
3- الأمن البيئي (الحماية من مسببات الضرر بالبيئة الوطنية)؛
4- الأمن السياسي (إستقرار النظام السياسي)؛
5- الأمن الإعلامي والثقافي؛
6- الأمن الاجتماعي (بكل أنماطه)؛
7- الأمن السياسي (استقرار النظام وآلياته).

والركائز السالفة هي دعائم للحفاظ على الوطن والمواطن، من خلال حمايتها ومواجهتها، باستراتيجية موضوعية وقدرات فاعلة ضمانا

---

(1) حماية الأمة من خطر القهر على يد قوة أجنبية.

(2) من أفكار الفلاسفة أمثال: جان جاك روسو، ومونتيسكيو.

لإستقرار الأوطان والشعوب. وكافة العناصر تلك، متلازمة ومترابطة ومتكاملة، وأي خلل يصيب أحدها ينعكس سلبا على الآخر[1].

وفي ظل العولمة المعاصرة وبعد أن أضحى العالم قرية صغيرة، وتهاوت الحدود، غدا الأمن الوطني سياجا رمزيا فعاليته محدودة أمام الصواريخ العابرة أو الأمراض العابرة بالهواء أو من خلال الشبكة العنكبوتية. وللحد من هذه الظواهر أصبح الأمن الوطني متكاملا مع الأمن الاقليمي (للدول المجاورة مثل: الدول العربية – الدول الأوروبية – الدول الأميركية... الخ)، ومترابطا مع الأمن الدولي (الأمن الجماعي) من خلال ميثاق الأمم المتحدة. ولندرك المستويات التي أضحى الأمن عليها، نتوقف بكلمة عند الأمن الوطني والأمن الاقليمي، ونتوسع بالأمن الدولي.

8- خصوصية الأمن الوطني والأمن الاقليمي

يتجسد الأمن الوطني أو القومي للدولة من خلال أمرين: الأول: الأمن الوطني التقليدي عبر تأمين السيادة الوطنية ضمن حدودها الشرعية من خلال القوات الأمنية والعسكرية، لمنع أي تعدي أو غزو للأراضي الوطنية؛ والثاني: الأمن الوطني المعاصر ويتصف بالتعامل مع مختلف العوامل الخارجية من أمراض أو تلوث البيئة أو الهجرة غير الشرعية أو الهجمات الالكترونية. ويتصف هذا الأمن بضرورة وجود جيش من أهل الاختصاص والخبرة، لا تقل أهميته عن الجيش العسكري.

والجدير ذكره أن الأمن الوطني أو القومي يتمتع بخاصية السيادة لجهة صيانة أمن الدولة ضمن حدودها، ويتمتع بذاتية التخطيط ومركزية التنفيذ لحفظ أمن المواطن وممتلكاته داخل الدولة.

أما الأمن الاقليمي، فخاصيته أنه أمن مشترك تعاوني بين دول متجاورة (جامعة الدول العربية أو الاتحاد الأوروبي) تواجهها داخليا أو خارجيا تهديدات مشتركة[2]. وقد يتصف الأمن الاقليمي بين عدد من الدول بأن يكون من ضمن تحالف أو إتفاقيات أو ميثاق، محددا الضوابط ومفصلا الأساليب الأمنية المشتركة (اتفاقيات الدول العربية أو بعض الدول الأوروبية).

ويمكننا إضافة مفهوم الأمن التحالفي بهذا المجال الذي يسود عالمنا، إن كان بين دولتين أو أكثر، أو من ضمن حلف يتسم بصفة أمنية بحتة للدفاع عن أعضاء الحلف (مثل حلف شمال الأطلسي حاليا).

وأيا كانت مسميات الأمن الاقليمي والتحالفي، فإنه في إطاره التعاوني والتكامل الأمني لعلاقة الدول بعضها ببعض.

9- الأمن الدولي

بداية نؤشر أن الأمن الدولي من المفاهيم المستولدة من قيام الحرب العالمية الأولى، وتبلور آبان الحرب العالمية الثانية بفعل إيجاد منظمة الأمم المتحدة عام 1945 وميثاقها الذي تقوم فلسفته على مفهوم الأمن الدولي الجماعي بين الدول، ولإحلال لغة الحوار بعيدا عن لغة التهديد والعدوان لفض النزاعات بين الدول.

والسريان الميثاقي الأممي لمفهوم الأمن الجماعي للدول هو نتيجة لما واجهته البشرية من كوارث وفظائع آبان الحرب العالمية الثانية، فاتحدت الدول تحت شعار "الكل بمواجهة المعتدي" من خلال التكتل والتعاون والاتحاد والتكامل ضمن إطار الأمن الدولي الجماعي (الدولة لكل الدول، وكل الدول للدولة)[3]، تجاه المعتدي.

وننحي جانبا في هذه المداخلة الجدل القانوني الموضوعي حول ثغر الأمن الدولي الجماعي، ونضيء فقط على آفاق إيجابياته في حماية السلم والأمن الدوليين.

فمن الناحية النظرية نص الميثاق الأممي على حل النزاعات والخلافات بالطرق السلمية والحوار بين الدول، ولكن عمليا، وخاصة الدول الكبرى والتي تتمتع بالقوة العسكرية تتحلل من هذا النص الميثاقي بالعدوان والحل العسكري طبقا لمصالحها (اجتياح تشيكوسلوفاكيا، إحتلال العراق...).

([1]) المفكر روبرت مكنمار في كتابه "جوهره الأمن" – يقول: الأمن الحقيقي للدولة ينبع من معرفتها العميقة للمصادر التي تهدد مختلف قدراتها ومواجهتها سواء في الحاضر أو المستقبل.

([2]) انظر معاهدة الدفاع المشترك والتعاون الاقتصادي العربية الموقعة عام 1950.

([3]) راجع بالتفصيل مؤلفنا الجزء الأول من الموسوعة الدولية الجزائية، نظرية الجزاء الدولي المعاصر.

ونظريا نص الميثاق الأممي على قيام الأمن الجماعي لحماية المجتمع الدولي بدوله الصغيرة قبل الكبيرة، ولكن عمليا لم يشهد الأمن الجماعي الأممي أي تفعيل حقيقي بسبب تحكم الدول الخمس الدائمة العضوية والمبشرة بالجنة بتعطيله أو تفعيله طبقا لمصالحها القومية لأنه غير تلقائي[1].

10- ماهية الأمن الجماعي ومقوماته[2]

كما أسلفنا، إن فلسفة قيام الأمم المتحدة هي تعاون الدول ضد الدول المعتدية، والأمن الجماعي هو الإطار الميثاقي لتعاون الدول وتنفيذ مبادئ ومقاصد الأمم المتحدة.

فالأمن الجماعي هو ذلك النظام الأمني الشمولي الأممي، ومنهجية للسلام العالمي يهدف إلى تحقيق السلم والأمن الدوليين، عن طريق تكتل وتكافل الدول الأعضاء في الأمم المتحدة تجاه أي دولة تلجأ إلى انتهاك السلم أو تعمل على تهديده. والأمن الجماعي بتدابيره الميثاقية الزجرية والردعية المزود بها وتشمل العقوبات العسكرية أو الاقتصادية أو الدبلوماسية أو المالية بكل أنماطها، بغية درء خطر الدولة المقدمة.

أما أهم مقومات الأمن الدولي الجماعي فتتلخص على عجالة[3]:

1- حظر اللجوء إلى استخدام القوة أو التهديد بها؛

2- تعاون الدول الأعضاء بالتزام القرارات الأممية بمساعدة الدولة المعتدى عليها؛

3- تسوية النزاعات الدولية بالوسائل السلمية؛

4- قيام قوة دولية جماعية لتحقيق الردع لمنتهك الالتزامات الدولية الميثاقية؛

5- استخدام الردع أو العقاب ضد المنتهك/المعتدي من خلال العمل العسكري الجماعي أو الافرادي ضده، أو إنزال العقوبات الاقتصادية أو المالية أو الدبلوماسية ضده.

وبصرف النظر عن فاعلية نظام الأمن الدولي الجماعي من عدمها، فإنه يبقى ضمانة نظرية وميثاقية خاصة للدول الصغيرة وشعوبها.

ومما لا شك فيه، وبسبب هشاشة الأمن الدولي الجماعي الميثاقي عمليا، عملت الجمعية العامة ومجلس الأمن الدولي منذ عام 2000 وما بعده على بلورة مفهوم جديد مستحدث وأوسع لمفهوم النظام الأمن الدولي الجماعي لملاءمة المتغيرات العالمية ومواكبتها من ناحية، وليكون الانسان بكيانه أساسه من ناحية ثانية، ويطلق عليه مفهوم "الأمن الانساني"، فما هو؟

11- الأمن الانساني

الأمن الانساني هو الذي يهتم بالانسان بالمرتبة الأولى، كما صنفت الأمم المتحدة مقوماته فإنها تتلخص بالتالي:

1- النزاع بين الدول (فضها بالحوار والوسائل السلمية)؛

2- التصدي لآفات الفقر والأمراض المعدية والأخطار البيئية؛

3- التصدي للنزاعات الداخلية (التطهير العرقي – الحروب الأهلية)؛

4- نزع أسلحة الدمار الشامل (النووية، الاشعاعية، الكيميائية والبيولوجية)؛

5- مكافحة الارهاب؛

6- التصدي للجريمة المنظمة العابرة للقارات.

وعليه، لم يكن مستغربا أن نجد مجلس الأمن هو المسؤول عن تنفيذ الأمن الدولي الجماعي الميثاقي بأساسياته ومنع العدوان العسكري أو التهديد به، بدأ منذ التسعينات (بعد انهيار القطبية الثنائية) وإلى يومنا يتوسع بقراراته الانسانية (التدخل الانساني في الدول)، ويعطي أهمية

---

(1) بالتفصيل راجع المرجع السابق.

(2) انظر بالتفصيل المرجع السابق.

(3) بالتفصيل راجع المرجع السابق.

كبرى بتطبيقاته لقانون إنشائي هو القانون الدولي الانساني، وتنحية القانون الدولي العام وقواعده الجزائية الآمرة.

والخلاصة، يفرح الانسان بالنصوص الميثاقية والبروتوكولية لاشتمالها على ضمان الأمن والاستقرار، وعكس ذلك يشهد الواقع الدولي فعليا السكون للنصوص والمزيد من الاضطراب الأمني العسكري والانساني بكافة أنماطه[1].

12– وهكذا، نجد أن آفاق الأمن وبجميع مسمياته الوطنية أو القومية أو الاقليمية أو التحالفية أو حتى الأمن الدولي الجماعي الميثاقي، ركيزته الأساسية الأمن والسلم والاستقرار في المجتمعات، أما آفاقه نجدها منذ مطلع القرن المعاصر آخذة بالتبدل والتوسع. فبعد أن كان مفهوم الأمن التقليدي يقوم على القوة الأمنية والعسكرية بحفظ الدولة من التهديدات العسكرية أو العدوان، بات حاليا مفهوما شموليا يتضمن آفاق العصر المتزايدة، وباتت عناصره التنفيذية جيوشا تقنية وتخصصية. والأهم خرج مفهوم الأمن من الحصرية ضمن الدولة وحدودها ليطال دول الجوار والعالم بمشاكله، وأصبحت مهامه التصدي لتهديدات لا تقل خطورة عن التهديد العسكري، إذا لم نقل أكبر، مثل التهديد البيئي والأمراض المعدية والجريمة المنظمة العابرة للأوطان.

ولكن هذا التوسع المعاصر لمفهوم الأمن، لا يلغي الواقع ببقاء الأمن التقليدي ضروريا في المجتمعات لتطورها ونموها. فالمبدأ أن لا تنمية ونمو وتقدم في ظل الإنفلات الأمني والنزاعات العسكرية الداخلية أو الخارجية. فاستتباب الأمن لازمة لتحقيق التنمية التي هي كما قلنا، نتيجة للاستقرار الأمني. فالأمن بكل أنماطه وعناصره المحفز الضروري للبناء التراكمي التنموي بكافة حقوله.

13– ونخلص إلى محاور هذا الملتقى الدولي العلمي قد نجحت في تصنيف بحثي للأساسيات الانسانية بالحوار، والثابت أن الحوار الداخلي أو الدولي بين الأطراف ينزع السلبيات ويحقق الايجابيات، والحوار هو سمة المجتمعات الحضارية بعيدا عن لغة العنف والخوف والجبرية، وهو دليل يعني التراكم المعرفي لأفراد المجتمع بكل شرائحه وبكل مستوياته لبلوغ الأفضل والرفاهية. أما دوليا فإن الحوار هو نص ميثاقي لحل النزاعات بالطرق السلمية بعيدا عن لغة التهديد والعدوان.

وإلى جانب الحوار هناك التنمية والأمن، ليصبح هذا الثالوث المتماهي ركيزة في بناء المجتمعات وتطورها، وليصبح تلازمها وترابطها كل في سياقه مكملا للآخر، وتداعيات إحداها تنعكس إيجابا أو سلبا على الآخر.

فالحوار هو الأصل ولغة العقل والعلم والمعرفة والحضارة، والتنمية هي النتيجة للتراكم الحضاري وللاستقرار الأمني، والأمن المستتب هو المنتج للسلم والسلام والبناء الحضاري والانساني.

([1]) الوضع في العراق – سوريا – اليمن – هاييتي – نيجيريا – الكونغو – كشمير – ليبيا... الخ.

ثقافة الحوار وسؤال الحداثة أية علاقة

وسيلة عيسات. دكتوراه علوم. علم الاجتماع

بن هامل جميلة: سنة ثانية دكتوراه. علم الاجتماع. تنمية الموارد البشرية.

مقدمة

ان من اهم الاسس التي تقوم عليها اشكالية الحداثة هو الحوار، او كما اسماه الفيلسوف الالماني يورغن هابرماس بالفعل التواصلي. فنظرا لمختلف التغيرات التي تشهدها المجتمعات اليوم وبطريقة متسارعة وما تفرضه من تحديات اصبح لزاما عليها تطبيق سياسة الحوار في شتى المجالات من اجل العملية التنموية ولتجاوز فكرة الصراع مع الاخر ورفضه. والحقيقة الاكيدة هي انه وبالرغم كل ما يشهده المجتمع من تغيرات فان ما سيبقى متأصلا في المجتمع هو ما سينفعه ثقافيا، فكريا، قيميا وتنمويا، والباقي كله ستطاله رياح التغيير، لكن هذا لن يحدث الى اذا توفر جو الحوار القائم على الفهم والتفاعل المتبادل، لمعرفة الاخر وثقافته وفي نفس الوقت المحافظة على الخصوصية الثقافية والقيمية والهوية الوطنية، هذا الحوار الذي يكون اساسه التنوع الثقافي والهوياتي، خاصة في ضوء اهم ظاهرة تشهدها المجتمعات وهي ظاهرة الحداثة او بمعنى ادق العلاقة مع الغرب والتي كانت ولا تزال تأخذ بعدا مزدوجا قائما للأسف على منطق الصراع والتعارض. في حين انها بحث وتأمل في الانا والاخر، في التراث (التقليد) وفي الوافد على هذا التراث (القيم الحداثية)، في الخصوصية وفي الكونية. ولقد صاحب هذه الاشكالية الوعي بضرورة اعادة التفكير والتأمل في الذات والعودة الى التراث والقيم التقليدية من اجل التنقيب واعادة استكشافه ليس لتمجيده ولا الغاءه وانما اعادة قراءته قراءة علمية عقلانية للمحافظة على الانا وخصوصيته الثقافية والقيمية من جهة ومحاولة الانفتاح على الاخر، والتواصل والحوار معه.

فالحداثة معناها قبول الاخر المختلف، في ظل الاختلاف الثقافي الديني، التقاليدي وغيره، إلا أنه في المقابل نجد من يعاكس هذا الرأي، بحجة الحفاظ على الهوية في ظل التنوع الثقافي. فالحوار هو الاطار المرجعي للحداثة، والمجتمعات في الوقت الراهن المعاصر بمختلف مظاهره وتحولاته تشهد مجموعة من المفاهيم والثنائيات التي شغلت اهتمام الباحثين في مختلف المجالات، من بينها ثنائية الانا والاخر واشكالية الحداثة والتواصل، والتي تتجلى عبرها مختلف انماط الوعي الثقافي والفكري وذلك في اطار تشكيل صورة الانا ومحاولات ادراك ماهية الاخر من خلال علاقة جدلية نقدية وتحليلية واعية لكلا الطرفين، تدعو للحوار والتقارب والتفاعل والفهم المتبادل لا الى الصراع والتباعد والتنافر بين الشعوب والحضارات والثقافات الانسانية، والتعصب والانغلاق بدعوى المحافظة على الهوية والخصوصية الثقافية.

ومن هنا جاءت هذه الورقة في محاولة للإجابة على التساؤلات التالية: ما العلاقة التي يأخذها الحوار في ظل الجدلية بين الأنا والاخر؟ وهل نستطيع تقبل الاخر المختلف في ظل مجتمع متميز بكائن ثقافي ذو بعد ديني أساسا؟ هل تتناقض الحداثة وثقافة الحوار؟ كيف تفهم هذه العلاقة؟ هل كلا الطرفين يحاول التأثير على الاخر عن طريق الحوار والاقناع، او عن طريق الصراع السلبي ان صح التعبير والذي يهدف من خلاله الطرف الاقوى الغاء الطرف الاخر وتغييره جذريا دون الاخذ بعين الاعتبار الخصوصية الثقافية والمنظومة القيمية للمجتمع...؟ فهل هذا هو بالفعل ما يندرج ضمن الخطابات والتصورات الفكرية حول هذه العلاقة...؟ خاصة مع ما تشهده المجتمعات من مظاهر التحول. هل الحداثة معناها الانغلاق والتشبث الدوغماتي بالتراث الذي يشكل الهوية والخصوصية الذاتية ورفض الاخر؟ ام هي ترك الانا واتباع الاخر المختلف دون ادنى محاولة لفهم ثقافته او المساهمة في هذه الحداثة؟ هل هي ذوبان وانحلال الانا في ثقافة وقيم الاخر؟ ام هي فعل تواصلي يهدف للوصول الى واقع جديد يحاول الجمع والتوفيق والتواصل في محاولة لاستكشاف وفهم لمختلف الثقافات والقيم ومختلف التغيرات والتأثيرات الخارجية لكن من الداخل. كيف يمكننا بناء حداثة على اساس الحوار...؟

موجز نظري للحوار او الفعل التواصلي عند يورغن هابرماس:

إن أهم انجاز ليورغن هابرماس هو نظرية الفعل التواصلي، والتي أسسها انطلاقا من مجموعة من النظريات الفلسفية والاجتماعية كنظرية جورج هاربرت ميد والذي يرى أن "التفاعل تحكمه المعايير وتتوسطه اللغة. انه يتأتى في المعنى من تكون منطقي تحكمه الفطرة وتتوسطه

الإشارات. أي ننتقل من التفاعل الذي تتوسطه الرموز إلى التفاعل الذي تحكمه المعايير"[1]، من خلال نظام الأخلاق الذي يحاول هابر ماس التأكيد عليه ليس فقط بتحليل مضمون المعايير وإنما بطريقة التوصل إليها وذلك بواسطة نقاش حر عقلاني. فإذا كان هوركهايمر وادورنو يركزون على حرية الإنسان، فان هابرماس يؤكد على تصورين. الأول المزاوجة بين البنية والفعل في نظرية كلية. أما التصور الثاني فهو عن العقل والأخلاق.

فيتوجه في نظرية فعل التواصل إلى فلسفة اللغة بتوظيف بعض أسس اللسانيات الحديثة في نقد المجتمع التقني. فيدعو إلى التحرر مما اسماه بفلسفة الوعي. أي "الفلسفة التي ترى أن العلاقة بين اللغة والفعل كالعلاقة بين الذات والموضوع، بينما يؤكد هابرماس أن العلاقة في الفعل التواصلي تكون بين ذات وذات"[2]، أي التحرر من الفكر التجريبي بمعنى العلاقة القائمة على أساس مادي. وحتى لا نكون أسرى للعقل الذاتي. ويرى أن الفعل يمكن أن يأخذ صورتين: الفعل الاستراتيجي المتضمن الفعل الغائي العقلاني وفعل التواصل الرامي للوصول إلى الحوار والفهم المتبادل.

أراد هابرماس تأكيد وتوضيح الدور الرئيسي الذي يمكن ويجب أن يقوم به الاتصال في المجتمعات الحديثة. "فبدون لغة وبدون اتصال وبدون حوار لا يمكن أن تكون هناك حياة مشتركة. وأكثر فبواسطة البرهنة، الحوار، التفاوض، يمكن للديمقراطية أن تحيى. فالديمقراطية هي حرية تدفق وجريان المعلومات"[3].

كذلك دراسته للاتصال من خلال الرأسمالية. فقد ركز على الهيمنة التقنية والعقل الاداتي المسيطر في هذا النظام. وهذا ما ميز أعمال ماركس في نظر هابرماس لتركيزه على العمل كخاصية مميزة للإنسان. فبالنسبة لهابرماس الفعل التواصلي الديمقراطي القائم على سلطة العقل لا يمكن أن يتم إلا في إطار حواري خالي من الالتزامات السلطوية وعن طريق العقلنة اللغوية والعقل النقدي. وبالتالي فهابرماس يقسم العالم إلى نوعين: عالم قائم على اللغة والتواصل. وعالم الأنساق الذي تحكمه العقلانية الوظيفية والاداتية. والفرق بينهما هو نوع الاتصال القائم داخل كل منهما. فلقد حاول هابرماس من خلال فلسفة التواصل الجمع بين التفكير الفلسفي وعلم الاجتماع في نقد الديمقراطية المادية وتحرير الاتصال الإنساني من قبضة العقل الاداتي والذاتية. فهابرماس يرى "أن على السوسيولوجيا النقدية أن تدرس شبكات التفاعل في مجتمع مشكل من علاقات اتصالية ومن اتجاه الأشخاص المتعارضين في الاتصال. ويعارض الفعل الاستراتيجي أي العقل والفعل ذو الهدف النفعي والاداتي الذي تشكل وسائل الاتصال الجماهيري عدته المفضلة"[4]. فالمفارقة تحدث بمرئ من الثورة الكبرى الحاصلة في الإعلام والاتصال. ثورة جعلت الإنسان أكثر اغترابا واقل تواصلا، بالرغم من أنها أصبحت تسيطر على كل العالم الذي أصبح قرية واحدة مفتوحة. "ويقترح هابرماس بدلا منه جملة من أنماط الفعل الأخرى أو العلاقات مع العالم التي تقوم على معايير الفعل الموضوعي والإدراكي الذي يفرض عليك قول الحقيقة والفعل ما بين الذاتيات الذي يستهدف العمل الأخلاقي والفعل التعبيري الذي يفرض النزاهة"[5]. على أن يكون هذا الاتصال غير مشروط بأية مقاييس وارغامات مفروضة. أي أن يكون مستقلا عن الصياغة الدستورية أو النطاق الاديولوجي الذي يلتزم به النظام[6]، وهذا ما نجده في مؤلفه الميدان العام الذي يعتبره ميدانا للاتصال أين يكون الرأي أو وجهة النظر مؤسسة بواسطة العقل بما أنها تنشا من مواجهة الحجج والعقل. "فالميدان العام هو بمثابة الوسيط بين الدولة والمجتمع المدني، أين يحدد هابرماس نموذجا اتصاليا عقلانيا قائما على المناقشات والحوار"[7]. فبالنسبة لجون مارك فيري Jean-Marc Ferry يؤكد أن أساس مشكلة الاتصال عند هابرماس هي الأخلاق والتي لا يمكن تجاوزها إلا عن طريق جدل قائم على خطاب عقلاني يحرر العقل من الهيمنة الذهنية الذاتية. ففكرته

---

[1] Jürgen Habermas- Théorie de l'agir communicationnel Pour une critique de la raison fonctionnaliste,Tome 2, 1987, p08.

[2] عطيات أبو السعود، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، منشاة المعارف، الإسكندرية، 2002، ص106

[3] Philippe Cabin- La communication, Etat des savoirs- Edition Sciences Humaines, PUF, 1998, P 17.

[4] أرمان و ميشال ماتلار، تاريخ نظريات الاتصال، تر، نصر الدين العياضي، الصادق رابح، المنضمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2005 ، ص 158 .

[5] نفس المرجع, ص 159 ,

[6] علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت، من هوركهايمر إلى هابر ماس، مرجع سابق، صص 107 ,108.

[7] Philippe Breton, serge Proux, L'explosion de la communication, La Découverte Paris- 1996, pp 215-216.

الأساسية هي السعي إلى تطوير نمط جديد من الروح الاتصالية داخل المجتمع. " فموقف الاغتراب قد تجسد في فكره وكأنه فقدان للعلاقة الاتصالية مع الأنا الفردية أو الأنا الجماعية، وأن مفهوم الانعتاق والتحرر بالنسبة إلى الهيمنة الحالية هو ذلك الغزو الذي يكون التفكير الذاتي بفضله قادرا على خلق ضرف مساعد لانبثاق التواصل بين الذات ونفسها من خلال سياق اتصالي حر بين الأنا والآخر."[1].

قيم الحداثة وتمثلاتها ضمن ثقافة الحوار

يعكس الاهتمام بظاهرة الحداثة في الوقت الراهن في المجتمعات العربية عامة والمجتمع الجزائري على وجه الخصوص وقوف هذه الأخيرة على حافة من الصراعات القيمية بين فئتين من الأفراد إحداهما تدعي طابع الحداثة ظاهريا، وتحمل في طياتها طابع القديم، وبين أخرى تتناول الأمور بطابع القديم والتمسك به. وهذا التعارض قد ينجم عنه نوع من الصراع بسبب عدم القدرة على التوفيق بين القديم والحديث وهذا ما يمكن ملاحظته في المجتمع الجزائري كون عجلة التقدم والحداثة بطيئة لدرجة تظهر من خلالها الكثير من الخلافات والتعارضات. بالإضافة للموقف السلبي لظاهرة الحداثة من طرف بعض الأفراد زيادة على بعض الثوابت الأخرى التي تحكم هذا الصراع كالدين والقيم بدعوى المحافظة على الهوية الثقافية الضاربة في أعماق التاريخ. والملاحظ لواقع المجتمعات العربية والمجتمع الجزائري على وجه الخصوص منذ قيام دول الاستقلال سيجد انه عبارة عن تحديث مادي تمثل في إدخال منتجات تقنية عليها من دون أن يرافق ذلك تغير عقلي وثقافي كان هو الأساس في إنتاج هذه التقنيات في الغرب. فالمشكل كما ذكر **مالك بن نبي** هو في الأساس مشكل أفكار. والمفارقة هنا تكمن في الازدواجية التي يعيشها ذلك الفرد الذي يؤمن ويتبنى تلك القيم الحداثية، لكن بالمقابل يقاوم تلك الفكرة الداعية لتغيير الوضع القائم والذي يستمد شرعيته وأسسه من القيم الثقافية الأصلية للمجتمع، وتخوفا من حدوث نوع من التفكك في الثقافة والهوية المجتمعية. وبهذا الشكل تصبح القيم الحداثية وهي موضوع التغيير وأساسه في موقف شك عند الأفراد خاصة إذا صاحب هذا التغيير ما يمكن أن نسميه بالصراع القيمي. لأنه من ناحية يريد أن يرى واقعا معاشا تطبق وتحترم فيه القيم التي يؤمن بها والتي قد لا يستند إليها في واقعه الذي لا يطبق هذه القيم لان المرجعية الثقافية للمجتمع تستمد من قيم أخرى، والفرد في المجتمع الجزائري لا يعيش منعزلا عن تأثير السياقات التاريخية والمرجعيات الثقافية.

يعتبر المجتمع الجزائري من المجتمعات التي تعيش في حاضرها ما بين ماضيها ومستقبلها طامحة إلى العصرنة والتحديث من اجل النمو واللحاق بركب الدول المتقدمة. ويبدو واضحا أن محاولة إسقاط هذا النموذج تدفعنا للبحث عن الطريقة المثلى لتجنب التأثير السلبي لمثل هذا الاسقاط على ثقافة واقع المجتمع الجزائري ونموذجه الثقافي ومدى قابلية الأفراد له مع وجوب الإشارة هنا إلى تلك التباينات والفروق بين المجتمعات في الثقافة والقيم التاريخ والواقع[2]، وهذا لا يتحقق الا من خلال الحوار، وبالتالي من الأجدر بنا البحث في تأثير هذا الإسقاط ومختلف تباعياته ومخلفاته على الثقافة والقيم. واين يكمن دور الحوار في هذه الحالة؟ كيف سنقوم بمقاربة موضوع الحداثة والحوار، والجدلية الحاصلة بينهما...؟ لأننا عندما نتحدث عن العلاقة بين الحداثة والحوار فإننا نتحدث بالضرورة عن "نحن" و"هم" اي الاخر المختلف وبمعنى ادق الغرب المتطور. فإخفاق الحداثة عربيا وفي المجتمع الجزائري على وجه الخصوص يعود اولا الى سوء الفهم والاستيعاب قبل التطبيق. فمنطق الحداثة هو منطق جدلي لأنه خاضع لاحتواء كل ما هو تقليد قديم وكيفية تجاوزه، اي احتواء الذات قبل الوصول الى الاخر. كما لابد من ان يتوفر على شروط ذاتية للتغيير، اي من خلال وعي جدلي مع التقليد. هدا التغيير الدي يجب ان يقوم وفق قاعدة عقلانية وهي اهم اسس الحداثة، "فلا وجود لحداثة الا باعتبارها تفاعلا متناميا للذات والعقل، للوعي والعلم"[3] وبالتالي الحوار ولكن بعيدين عن علاقة التابع بالمتبوع التي حددها ابن خلدون[4]. فالحداثة هي تجربة ليست ضد التقليد و انما ضد منطق التقليد و هيمنته[5]

---

[1] Jean-Marc Ferry, Vérité Humaine et liberté Humaine chez Habermas 111 من علاء طاهر، مرجع سابق، ص

[2] D.Bollinger.G.Hofstede.*Les différences culturelles dans le management*. Comment chaque pays gère-t-il ses hommes. Les éditons d'organisation. Paris. 1987.

[3] Ibid, p 212.

[4] عبد الرحمان ابن خلدون، *المقدمة*، مرجع سابق.

[5] Ives Bonny, *Sociologie du temps présent, Modernité avancée ou postmodernité ?*, Armand Collin, Paris, 2004, P 157

وليست ضد الاخر المختلف ورفضه ولكن ضد منطق هيمنة الانا والذات من خلال منطق جدلي قائم على نوع من الصراع ليس لإلغاء احد الطرفين وانما محاولة محورته. "اي انها حصيلة لعبة معقدة بين القديم والحديث، بين الانا والاخر، داخل هده اللعبة تتكون صورة اخرى عن التجربة الانسانية غير صورة المحافظة والتشبث الدوغماتي بالماضي وقيمه وحدها دون غيرها. ليست الحداثة مجرد رفض للماضي بل هي وعي جديد بذلك الماضي"[1]. أي انها وعي بالانا قبل كل شيء. بمعنى ان الحداثة بمعناها الجدلي القائم على اساس الحوار هي عبارة عن معادلة ذات حدين او طرفين. أي عن طريق الحوار القائم على محاولة فهم مختلف الثقافات واحترام تنوعها الامر الذي يعزز الخصوصية الثقافية والهوية الوطنية.

فالحداثة في ابسط تعريفاتها هي عملية تاريخية معقدة في سياق عالمي تتم تدريجيا وببطء شديد. فهي ليست مجرد تغيير في أنماط العيش، إنها أسلوب وفلسفة في الحياة وتعبير عن ثقافة مجتمعية. بمعنى انها الوعي بالراهن والحاضر. فالحداثة يقول الجابري " تولد دائما مضادات لها وهذا هو سر قوتها ونجاحها. العقل في الحداثة يصطدم دائما بعقبات مضادة، وكثيرا ما يدمر مساره السابق او جزءا منه في عودة نقدية على ذاته. الحداثة تتصف بالجرأة الاقتحامية، بالديناميكية الفاتحة. ولكنها تتصف ايضا بالمرونة و التساؤل. الحداثة حالة تساؤلية"[2] اي تبحث دائما عن الحوار ونقوم عليه حتى يمكن للفرد المشاركة فيها واستيعابها وليس التطبيق فقط فهي الاستيعاب قبل التطبيق. بمعنى انه لا يمكن الحديث عن مجتمع حديث إلا بالرجوع إلى القيم الأصلية التقليدية وانطلاقا منها والتي تشكل حجر الزاوية في بداية أي تغيير. هذه القيم وهذا التاريخ الذي لا يجوز لنا اعتباره هدفا نتوجه نحوه ونسعى للعودة إليه، بل يجب علينا أن نجعل منه نقطة استناد تدفعنا للأمام أي الانطلاق من التقليدي والتوجه نحو الحديث. فالتاريخ هو الذي يساعدنا في تحليل وفهم الحاضر، على أساس أن هذا الحاضر تأسس من خلال الركائز والأسس الموجودة في الماضي[3]. بمعنى ان الحداثة هي المعبر عن ذات المجتمع وخصوصيته الثقافية والقيمية، وامكانية التحول والتغيير انطلاقا من هذه الخصوصية من جهة، ومن جهة اخرى الحوار مع الاخر وفهمه للوصول الى تحقيق الحداثة والتنمية. ففكرة التغيير و الحداثة و الانفتاح يجب ان تكون مصاحبة بالوعي بمدى انسجام تلك الاشكال ببنية المجتمع ولهذا نتحدث عن الحوار كاهم اسس الحداثة. اد يقول دوميناش Domenach "يعتبر حديثا كل موضوع او فرد تبث انه يتوافق مع عصره"[4] و التغيير يكون تبعا لتغيير الافكار لكن مع المحافظة على الثوابت، على اساس مبادئ الحوار والتفاهم والاحترام.

تصور الهوية في علاقتها بالحوار:

الهوية هي امتلاك مرجعية ثقافية بالإضافة إلى قدرة الفرد على الاندماج وتحقيق التجانس الداخلي، إنها جزء من الذات تتفاعل فيها مجموعة من العناصر أساسها اللغة والدين والقيم. "وتبرز الهوية الثقافية باعتبارها صيغة تحديد فئوي للتمييز بين نحن/هم، بين الانا/الاخر وهو تمييز قائم على الاختلاف الثقافي"[5]. فتفاعلنا مع الآخر يشكل جانبا مهما في منظومة القيم التي نحملها وفي أنماط السلوك الصادرة عنا. "غير أن مسار التنشئة الاجتماعية إنما يبدأ من التفرد والإحساس بالحرية، أين ينمو الإحساس بالهوية والقدرة على الاستقلال في الفكر والفعل"[6]. ويميز علم الاجتماع بين نوعين، الهوية الجماعية والهوية الذاتية[7] وهما مترابطان. فالهوية الجماعية تجمع بين الأفراد المتشابهين، أما الهوية الذاتية فهي تميز الفرد عن غيره. "فالثقافة هي التي تشكل الهوية الجماعية، إنها "نحن". ولا يمكن أن تكون هناك ثقافة بدون هوية جماعية والعكس، أو على الأقل بدون البحث عن هوية جماعية"[8]. فإذا كانت الثقافة هي مجموع القيم والمعتقدات وأنماط السلوك... التي يتميز بها مجتمع عن غيره، فان الهوية هي جعل هذه القيم والمعايير قائمة بذاتها، آنية، موجودة في الزمان والمكان وتجسيدها

---

[1] عبد الحق منصف، *الاخلاق و السياسة، كانت في مواجهة الحداثة، بين الشرعية الاخلاقية و الشرعية السياسية*، افريقيا الشرق، المغرب، 2010، ص 32.

[2] محمد اركون، *من فيصل التفرقة الى فصل المقال، اين هو الفكر الاسلامي المعاصر*، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط 3، 2006، ص33.

[3] Djamel Guerid. *L'exception algérienne*. La modernité à l'épreuve de la société. Edition Casbah. Alger. 2007.P27

[4] Jean- Marie Domenach, *Approche de la modernité*, Ellipses, Paris, 1995, P15.

[5] Denys Cuche, *La notion de culture dans les sciences sociales*, Approches, Casbah édition, Alger, 1998, p 50.

[6] أنتوني غدنز، *علم الاجتماع*، مرجع سابق، ص 90.

[7] Carmel Camilleri- Geneviève Vinsonneau, *Psychologie et culture, Concepts et méthodes*, Armand Colin, 2002, p22.

[8] Mustapha Cherif, Jean Sur, *Jacques Berque, Orient- Occident*, Edition ANEP, Alger, 2004, p 128- 129.

ضمن كل ما يشهده العالم من تحولات. ويؤكد ليفي ستروس Cl. Lévi-Strauss "أن الثقافات الإنسانية تنشا الواحدة بالنسبة للأخرى في علاقة مع الغيرية على أساس الهوية"[1]. فالهوية الثقافية هي مبدأ ثابت، حق من الحقوق العالمية للشعوب، "هي ليست مرادفا للعزلة والتقوقع، ولكنها تعني التعامل والتفاعل مع الحضارات الأخرى من منطلق القدرة على الحوار، العطاء، التنوع... وهي ضد التماثل الثقافي، الذوبان، المسخ. إنها تقبل التعاون والتفتح، وتقبل الأنماط الثقافية العالمية، ولكنها في الوقت نفسه تدعو إلى تملك القدرة على الإسهام فيها، ذلك بتقوية مقوماتها الأساسية والحفاظ على قيمها..."[2] كل ذلك عن طريق الحوار. فالهوية تعبر على كل العناصر التي تشكل ثقافة ثقافة المجتمع من قيم، لغة، دين وتقاليد... وهي تسمح بتأقلم أفراد المجتمع مع المحيط، بينما ترد وترفض كل القيم المتعارضة مع مصلحة المجتمع، فهي خزان للحقائق الثابتة تؤلف إرثا كبيرا من عناصر تنوير الذات. والمجتمع الجزائري كغيره من المجتمعات له ثقافته الخاصة، وهذه الثقافة لها هويتها التي تنطلق منها وتخضع لها في مختلف نتائجها، وتتمثل هذه الهوية فيما يمكن أن نسميه بنظام أو نسق القيم الأساسية للثقافة الذي ينبثق من النظام السائد والرائد والذي قد يكون عبارة عن لغة ودين وقيم. وبالتالي يشمل كل أنحاء الثقافة ويتسرب إلى كل جزء منها. والفرد لا يعي هويته الثقافية إلا من خلال تعرفه على الجماعات الثقافية المتميزة داخل وخارج مجتمعه من خلال إطاره الاجتماعي والثقافي الخاضع له اي الاخر والاهم من ذلك الا من خلال الحوار والفعل التواصلي. "كما يرى الكس ميتشيللي Mucchieli أن الهوية هي عبارة عن مركب من العناصر المرجعية المادية والاجتماعية والذاتية المصطفاة التي تسمح بتعريف خاص للفاعل الاجتماعي"[3]. الاجتماعي"[3]. وفي هذا الصدد وبملاحظة وضعية الثقافة في الجزائر المتغيرة فهل هناك فعلا أزمة هوية في الجزائر تعود إلى أزمة قيم او الى العلاقة بين الانا والاخر...؟

لكن يبقى التأكيد على أن الهوية الثقافية لا تتشكل بالتقليد والاستلاب والتبعية التي تحدث من جراء مجموعة من الظواهر بل تتشكل من العطاء والتجديد والخلق على اعتبارها جزء من فكرة الثقافة. فالهوية ليست عامل تجزئة أو انغلاق الجماعات الاجتماعية على ذاتها، وإنما يقوم الفاعلون الاجتماعيون بالتعرف على ذواتهم من خلال علاقاتهم مع الآخر عن طريق الديناميكية المستمرة والدائمة والتي تتطابق مع العناصر المحيطة في المجتمع المختلفة والتي تؤدي إلى التغيير والتجديد المستمر[4]. وهذا معناه انه لا يجب أن يتجه المجتمع نحو العزلة والانطواء والانكفاء على الذات باسم التمسك بالهوية والمحافظة عليها، فهذا سيؤدي حتما إلى الخمول وعبادة الماضي وتمجيده ورفض الاخر والحوار معه، وانتشار التعصبية والامتناع عن الخلق والتجديد والمشاركة في العملية التنموية، وهذا ما سيزيد من حدة التصدع والصراع لان التغيير لا يكون خارجي المصدر وإنما يتعين أن يكون التغيير من الداخل. فالهوية تقوم اساسا على معرفة الاخر والحوار معه وتقبله من اجل ابراز ومعرفة الذات او الانا، هذا الحوار الذي يسمح بفهم كل التغييرات الخارجية ومواكبتها واستيعابها والمشاركة فيها.

خاتمة

ان الحديث عن مسالة الحوار يأخذنا بالضرورة وبطريقة الية الى الحديث عن اشكالية الحداثة لارتباطها المباشر او الغير مباشر بالآخر المختلف الذي يشكل الغرب المتطور ومختلف التحديات والتأثيرات التي تشهدها مجتمعاتنا اليوم، والتي اخذت دائما مظاهر وتصور الصراع والتعارض. في حين يمكن ان تكون العكس من ذلك تماما. انها مرتبطة بثقافة وقيم وفكر الانا قبل الاخر. هذه الثقافة التي تختزل الظواهر الثقافية إلى اللاشيئية وجانب اللاشيئية في الثقافة المعاصرة ليس عرضيا- يقول الاستاذ عبد الرحمان عزي -. فالتوجه العام يقوم على منع الأفراد من التقييم النقدي والمشاركة في إنتاج ثقافتهم... بمعنى أن نطور الثقافة ونكيفها وفق متطلبات العصر والتطور، وإحداث الوعي بالذات وعلاقتها مع الآخر، الخروج عن الذات مؤقتا والعيش رمزيا في عالم الاخر من اجل اكتشاف الانا واعادة قراءتها قراءة تحليلية نقدية علمية، ثم العودة إلى الذات مرة أخرى وتقييمها بنظرة أخرى. فلكل ثقافة منطقها وخصوصياتها وكل هوية تتميز عن اخرى. فهي لا تنتج ولا تحيى في فراغ بل في سياق اجتماعي تاريخي يحدد أهمية وأولوية الأفكار والمعتقدات والتوجهات والقيم التي تحرك المجتمع من خلال

---

[1] Mondher Kilani, *Introduction à l'anthropologie*, Edition PAYOT, Lausanne, 1989, p 277.

[2] شحاذة الخوري, الترجمة قديما وحديثا, دار المعارف, سوسة, تونس, 1988, ص 183.

[3] نور الدين بومهرة، *العولمة وإشكالية الهوية*، فعاليات الملتقى الدولي، الجزائر والعولمة، جامعة قسنطينة، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، قسم علم الاجتماع، نوفمبر 1999، ص 55.

[4] Geneviève Vinsonneau, Culture et comportement, Op cit, p 141.

تبلورها في ما يسمى النظام الرمزي الثقافي، الذي يحدد منظومة الأفكار التي تفرض نفسها في المجتمع. انها كل ما يحمله المجتمع وما ينتجه من قيم ورموز معنوية أو مادية وذلك في تفاعله مع الزمان والمكان المحيط بماضي ذلك النظام الاجتماعي انطلاقا من الأسس (القيم) التي تشكل ثوابت الأمة وأصولها. فأي مجتمع لا يرفض الحداثة، لكن لابد من معرفة الطريقة المثلى للاستفادة منها والمساهمة فيها وذلك عن طريق عملية التفاعل المتبادل والحوار بين الانا والاخر، بين التراث والحداثة ضمن عملية جدلية لفهم الاخر والاعتراف به والبناء على الأسس والمبادئ والقيم الثقافية للمجتمع. اي محاولة الانطلاق من التراث الذي يشكل الانا والوصول الى الاخر لاكتشافه ثم العودة مجددا الى الانا برؤية جديدة. وذلك من خلال تجاوز الواقع اعتمادا على الكليات التي تقترن بالعامل القيمي، وعلى حيثيات الواقع ومستجداته التي تتفرع تنجز وفق تفاعل الإنسان مع الزمان والمكان ووفق تفاعل الإنسان مع الآخر انطلاقا من ذاتيته لكن مع احترام ذاتية الآخر مبتعدين عن المنفعة والسيطرة والاستحواذ.

دراسة لثقافة الحوار والسلم من خلال وثيقة المدينة

مصطفى أوزكان

جامعة ييلدرم بيازيد آنقرة/ تركيا

نستطيع أن نقول أن للحوار أهمية كبيرة في تحقيق التنمية والسلم وقبل كل شئ نقول أن بالحوار تتعارف الناس بعضها على بعض مع اختلافاتهم . ويتحقق من خلال ذلك استفادة الناس بعضهم من بعض ومن ثم تتحقق التنمية عن طريق استفادة الناس بعضهم من بعض في ميادين العلم والثقافة والفن والحضارة والاقتصاد .

أدى الحوار إلى نتائج هامة جدآ خاصة في تاريخ الاسلام وعامة للانسانية .مثال إن الحضارات المذكورة في التاريخ جميعآ قامت على الحوار وما أدى إليه من السلم وكذالك الحضارات الغربية تقدمت في ميادين العلم والتكنولوجيا والفلسفة والاقتصاد نتجة الحوار والتواصل مع المسلمين عبرالأندلس .

ونستطيع أن نقدم صلح الحديبية كمثال لأهمية الحوار في تاريخ الاسلام استطاع المسلمون في صلح الحديبية تحقيق الحوار بين فئات مختلفة من الناس . ومن نتائج الحوار كانت فرصة للمسلمين استطاعوا من خلالها أن يعيشوا اسلامهم ويحققوا عقدتهم ومن نتائج الحوار في صلح الحديبية زادعدد المسلمين وتقدموا في ميادين مختلفة .

ومن أكبر المشاكل في عصرنا الحالي . نقص الحوار بين فئات الناس التي تختلف ثقافاتهم وحضاراتهم .ومن نتائج نقص الحوار بين فئات الناس المختلفة ثقافيا وحضاريا الفهم الخطأ وعدم الاستفادة من بعضهم البعض . ولانعدام الحوار الصحيح بين هذه الفئات ينتج بينهم الشعور بالخطر وعدم الثقة .ومن ذلك أيضا ينتج الصراع بين المسلمين وغيرهم بصفة عامة وداخل فئات المسلمين بصفة خاصة . مع أن اختلاف الناس في النسب واللسان واللون هى من ارادة الله تعالى على البشر . وفي نفس الوقت أنتسابنا إلى أديان وثقافات وحضارات مختلفة هو شئ طبيعي في الحياة الانسانية . ولكن غير الطبيعي في هذه الحياة أن نجعل هذه الاختلافات الطبيعية سبب للنزاع ونجعل الحياة مستحيلة في هذه الدنيا .

وضعف الحوار في الوقت الحالي يؤدي إلى عدم الأمن والسلام بين الناس . وفي نفس الوقت هذا الصراع و النزاع يكون بمثابة سدا أمام الميادين الدينية والسياسية والعلمية والثقافية والاقتصادية داخل المجتمع . ووثيقة المدينة تقدم لنا حلا لهذه المشاكل التي تهدد الناس.

ولماذا وثيقة المدينة ؟ الأسباب التي تجعلنا نأخذ بوثيقة المدينة لتحقيق الحوار والسلام والتنمية هى أولا:هذه الوثيقة هى أول وثيقة وصلت إلى يومنا هذا واستخدمت في التاريخ .

ثانيا: لأن هذه الوثيقة تحتوي على قواعد كيفية الحوار والسلام بين المسلمين بعضهم البعض .

ثالثا: تحتوي هذه الوثيقة أيضا على قواعد كيفية الحوار والسلام بين المسلمين وغيرهم .

رابعا: لأن المشاكل الدينية والسياسية والثقافية التي عاشتها المدينة تشبه المشاكل التي تعيشها كثير من مدننا وبلادنا في الوقت الحالي .

خامسا: لأن قواعد الحوار والسلام التي تحتوي عليها الوثيقة تطابق القواعد الأساسية في القرآن الكريم .

ومن خلال عرضنا سنقدم التالي :

أولا: تعريف قصير عن الوثيقة .وبعد ذلك نقدم المواد التي يحتوي عليها الحوار .ثم نعرض كيفية تأسيس ثقافة الحوار والسلام عن طريق هذه المواد . وثيقة المدينة كتبت في السنة الأولى من الهجرة سنة 622 ميلادي . تتكون من 49 مادة ومن التحقيق التاريخي لا يوجد أي تشكيك في هذه الوثيقة [1] والمتين لهذه الوثيقة مسند الى إبن هشام لكتابه السيرة النبوية[1] :

---

[1] لتأكيد من وجود وثيقة المدينة راجعوا الي تلك المراجع الموجودة في مجال السير والتفسير والحديث والمراجع الحديثة : ابن اسحاق محمد بن ياسر (151/768) سيرة , كونيا , 295 ,1981 ؛الواقدي محمد بن عمر (207/822) كتاب المغازي ,|||. | , بيروت ,1984 , |, 176 ؛ إبن هشام , أبو محمد عبد الملك (833/ 218) السيرة النبوية ,V|- |, مصر, 1981 , || , 147 , إبن سعد , محمد(845 / 230) الطبقة الكبرى , ||. | ,القاهرة 1989 , ||,29 البلازوري ,أحمد بن يحي بن جابر (284/892) أنساب الأشراف ,

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا كتاب من محمد النبي صلى الله عليه وسلم، بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم :

- إنهم أمة واحدة من دون الناس
- المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم وهم يفدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين
- وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، كل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين
- وبنو ساعدة على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين
- وبنو الحارث على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين
- وبنو جشم على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين
- وبنو النجار على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين
- وبنو عمرو بن عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين
- وبنو النبيت على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين
- وبنو الأوس على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين
- وإن المؤمنين لا يتركون مفرحا بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل وأن لا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه
- وإن المؤمنين المتقين على من بغى منهم أو ابتغى دسيعة ظلم أو إثم أو عدوان، أو فساد بين المؤمنين وإن أيديهم عليه جميعا، ولو كان ولد أحدهم
- ولا يقتل مؤمن مؤمنا في كافر ولا ينصر كافرا على مؤمن وإن ذمة الله واحدة يجير عليهم أدناهم وإن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس
- وإنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصرين عليهم
- وإن سلم المؤمنين واحدة لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم
- وإن كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضا
- وإن المؤمنين يبئ بعضهم على بعض بما نال دماءهم في سبيل الله
- وإن المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه
- وإنه لا يجير مشرك مالا لقريش ولا نفسها، ولا يحول دونه على مؤمن
- وإنه من اعتبط مؤمنا قتلا عن بينة فإنه قود به إلا أن يرضى ولي المقتول وإن المؤمنين عليه كافة ولا يحل لهم إلا قيام عليه

||| X. | , بيروت 1996 ,| , 371 ؛ إبن الأسير غز الدين ابي الحسن علي بن محمد (1233/ 630) الكامل في التاريخ ,X|. | مصر 1348 ,|| , 96 عبد الرزاق بن هشام (211/ 826) ,X| , 274 ؛أحمد بن حمبل (241/ 855) , مسند ,V|. | , استنبول 1992 , | , 271 ؛ مسلم الحسين الحجاج (2619/ 874) صحيح , |||V. | , استنبول 1992 كتاب العاتق 4 ؛ ابو داود سليمان بن الاشعث (275/ 888) السنن , V. | , جهاد 157 البيهاقي (448 / 1066) , السنن 1354, ||V, 106., الطبري ,ابو جعفر محمد بن جرير (310 / 922) جامع البيان , |XV | , القاهرة 1958 , X|V, 25 . 26 ؛ الماوردي محمد بن حبيب تفسير الماوردي , |V. | , بيروت 1992 , || , 328 ؛ إبن كثير ابو الفداي اسماعيل بن عمر القريشي (746 / 1345) تفسير القران العظيم , V| . | , بيروت , 1987 , ||, 333 ؛ الخالوصي شهاب الدين (1854 / 1220) روح المعاني في تفسير القران العظيم , X|X | , بيروت 1997, | X, 33؛ إبن أبي حاتم , تفسير القران العظيم , X. | , مكة 1997 , V, 327 المدينة . karl , Brockelmann , تاريخ الشعوب الاسلامية , V. | , بيروت 1948 ,., 52 ؛ .Heoergbelid,Das leben mohammads , Bulf ,1995, 211 ؛Julius ,W ell hasusen , دول العرب وسكوته المترجم (i FikretsiItan) أنقرة ,1963 , 2 , Watt ,W. ymontgomer ,النبي ورجل الدولة سيدنا محمد (ص) (المترجم التركي) unaI caglar, إستنبول , 2001 , 106 ؛ eonel ,caetani ,تاريخ الاسلام , x ا , (المترجم التركي) yinHuse idhca , استنبول 1954 , |||, 126 . 118 ز ichaelm, okco , محمد , oxford ,1983,[20]

[1]. إبن هشام , ||, 147 . 151

- وإنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثا ولا يؤويه وأنه من نصره أو آواه فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة| ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل
- وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مرده إلى الله عز وجل وإلى محمد صلى الله عليه وسلم
- وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين
- وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين لليهود دينهم وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته
- وإن ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف
- وإن ليهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف
- وإن ليهود بني ساعدة ما ليهود بني عوف
- وإن ليهود بني جشم مثل ما ليهود بني عوف
- وإن ليهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف
- وإن ليهود بني ثعلبة مثل ما ليهود بني عوف إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته
- وإن جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم
- وإن لبني الشطيبة مثل ما ليهود بني عوف
- وإن البر دون الإثم
- وإن موالي ثعلبة كأنفسهم
- وإن بطانة يهود كأنفسهم وإنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد صلى الله عليه وسلم
- وإنه لا ينحجز على ثأر جرح
- وإنه من فتك فبنفسه فتك وأهل بيته إلا من ظلم وإن الله على أبر هذا
- وإن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة وإن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم وإنه لم يأثم امرؤ بحليفه
- وإن النصر للمظلوم وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين
- وإن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة
- وإن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم وإنه لا تجار حرمة إلا بإذن أهلها
- وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله عز وجل وإلى محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وإن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره
- وإنه لا تجار قريش ولا من نصرها، وإن بينهم النصر على من دهم يثرب، وإذا دعوا إلى صلح يصالحونه ويلبسونه فإنهم يصالحونه ويلبسونه وإنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك فإنه لهم على المؤمنين إلا من حارب في الدين على كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم
- وإن يهود الأوس، مواليهم وأنفسهم على مثل ما لأهل هذه الصحيفة مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة
- وإن البر دون الإثم لا يكسب كاسب إلا على نفسه وإن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبره
- وإنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم وآثم وإنه من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة، إلا من ظلم أو أثم وإن الله جار لمن بر واتقى، محمد.

المواد الموجودة في الوثيقة والمتعلقة بالحوار ويومنا هذا : **اعدت بعد الحوار الذي دار بين سيدنا محمد (ص) وبين رؤساء الفئات المختلفة , الدينية والسياسية والعرقية الموجودة في في هذا الوقت** . عندما هاجر الرسول (ص) الى المدينة كان عدد سكانها حوالي

10 آلاف نسمة [1] وهذا الاحصاء يتكون من 6000 مشرك و 4000 يهوديا و50 مسيحي [2] وكان عدد المسلمين قليل ولكن لا يوجد لعدد المسلمين حين إذ والذى نعرفه عن ذلك الوقت أنه كان لايتوفر الحوار الجيد بين هذه الفئات المختلفة . وبسبب عدم الحوار الجيد كان يوجد نزاع وصراع بين هذه الفئات بعضها وبعض . لاحظ الرسول (ص) الوضع الساءد حين إذ من صراع ونزاع أدى إلى عدم السلام والتنمية . توجه صلى الله عليه وسلم إلى الحوار بين رؤساء الفئات المختلفة ومن فوائد هذا الحوار كتب دوستور المدينة . واعدت وثيقة المدينة للحوار بين الفئات الدينية والثقافية المختلفة . إذا كنا نريد تحقيق التنمية والسلام في المجتمع يجب علينا تحقيق التالي :

أولا: تحقبق الحوار الصحيح بين فئات المجتمع . ثانيا :تسجيل الحقوق الدنية والثقافية وحقوق المواطنة دخل وثيقة رسمية حتى يشعر المواطن بالأمن داخل المجتمع . ثالثا : تعليم ثقافة الحوار والسلام للأجيال الجديدة وتدريبهم على أساسيات السلام والمعايشة معا ومن الطبيعي أن هذا يؤدي إلى تأسيس القواعد الانسانية والعلمية والدينية والسياسية والاقتصادية داخل المجتمع .

دستور المدينة وضع قنون الحوار والتعايش تحت ستار السلام بين المسلم وغير المسلم . جعلت وثيقة المدينة كل الفئات الموجودة داخل المدينة من فئات سياسية ودنينة مختلفة تحت مسمى أمة واحدة . وهنا تعني معنى كلمة (أمة)أنها ليست فقط للمسلمين . بل كلمة (أمة) تعني كل من يعيش في المدينة من فئات مختلفة ووضحت لنا وثيقة المدينة كيف يكون الحوار بين المسلم وغير المسلم وكيف نعيش معا في سلام

دستور المدينة وضع ضمان لكل حقوق الفئات المختلفة في المجتمع . كتب سيدنا محمد (ص) في وثيقة المدينة أسماء كل الفئات الموجودة داخل مجتمع المدينة دون تفرقة بين دين أو ثقافة أو نسب وحفظ لهم كل حقوقهم المدنية دون تفرقة بين دين أو نسب داخل الدستور . وفي نفس الوقت وضع لهم قوانين تحكم كلا حسب دينه المنسوب إليه . وبذلك كان يحكم عليهم في بعض الامور حسب قوانينهم الخاصة . وباختصار عاشت كل فئات المجتمع في ذلك الزمان في حرية الدين والسياسة والثقافة وشعور بالأمن على أنفسهم لحصولهم على كل حقوقهم داخل المجتمع . وبذلك تحقق السلام في المدينة بوسيلة هذه الوثيقة . وبالنسبة لنا أيضا إذا كنا نريد في مجتمعتنا السلام والأمن والتنمية علينا أن نتقبل الأخرين مع اختلافاتهم كما هم عليه من فروقات وعلينا أن نقيم معهم الحوار . ونعطي لهم كل الحقوق الدينية والثقافية والمدنية داخل الدستور . ومن نتائجعدم استخدام أساسيات وثيقة المدينة يحدث النزاع في يومنا هذا بين جميع فئات المجتمع الاسلامي المختلفة تقريبا سواء دينيا أو سياسيا أو عرقيا . وبالنسبة لذلك النزاع المذكور بدلا من الصلح يلجأ المجتمع إلى النداء بالصراع والنزاع بينهم . وبذلك بدلا من تحقيق التنمية المادية والمعنوية ينتج الفقر والتأخر في المجتمع .

وثيقة المدينة أخذت الصلح الاجتماعي أساسا لها . منعت الوثيقة هجوم فئات المجتمع المختلفة بعضهم على بعض وتعاونهم معا على العدوان. وبينت تعرض من يخالف إلى العقاب وبذلك حققت تعايش فئات المجتمع معا تحت رأية السلام .

دستور المدينة أخذ أيضا كل محتويات حقوق الانسان أساسا له . وساوى سيدنا محمد (ص) في المدينة بين فئات الناس في الحقوق مع اختلافاتهم وانتسابهم إلى فئات دينية وإجتماعية مختلفة . وحفظت وثيقة المدينة حقوق جميع فئات المجتمع وساوت بينهم وضمنت لهم ذلك في دستور رسمي . وباختصار لم تجعل وثيقة المدينة الأولوية إلى طبقات المجتمع العليا بل جعلت الأولوية إلى الحقوق . وبهذه الطريقة جعلت وثيقة المدينة الحوار والسلام والتنمية أساس للحياة الاجتماعية داخل المدينة .

باختصار إذا نظرنا إلى وضعنا الحالي ونظرنا إلى وثيقة المدينة نستطيع أن نقول التالي :

في يومنا الحالي النزاع والصراع والتأخر من أهم أسبابهم عدم وجود ثقافة الحوار والسلام . الحوار من أهم أسباب التقدم المادي والمعنوي وأيضا أساس تحقيق السلام . والجغرافيا التي ينعدم فيها الحوار تعاني من أن الحكم المسبق على الأشياء يكون هو السائد وتكون الحرب بدلا من السلام وفي كل ميادين الحياة يكون التأخر واضح بدلا من التنمية . الحوار لا يعرف فرق بين نسب أو لون أو لسان أو دين أو جغرافيا أو مذهب أو ثقافة فالحوار يكون مع الجميع وللجميع دون تفرقة لأن الدنيا لا تتكون من عرق واحد أو دين واحد أو لسان

---

[1] محمد حامد الله , نبي الاسلام , | | . | (المترجم التركي) salih tug , استنبول 1995 , | , 183

[2]. محمد حامد الله دروس حقوق الاسلام (المترجم التركي)kemal kuscu , lihsa tug , استنبول 1984 , 34

واحد . ووظيفتنا نحن أن نعطي الأهمية لجميع الفئات باختلافها كما نعطيها أنفسنا وأن نقيم معهم الحوار على أساس السلام والحقوق .ونتعلم أن نعيش معا رغم اختلافاتنا في مجتمع واحد . ولذلك وثيقة المدينة هى بالنسبة لنا دستور حياة مهم لابد أن نأخذ به .

نحو حوار من أجل المشترك الإنساني: تأسيس مقاصدي

محمد شهيد

أستاذ بجامعة محمد الأول، وجدة المغرب

القضايا الموجعة أولقضايا الحارقة لتي تواجه البشرية تحتاج إلى من يرفع هذا التحدي ويبحث عن الحل المناسب لإخراج البشرية جمعاء والكون كله من هذه المحنة التي لا تبقي ولا تذر. فالمسلمون يعتقدون جازمين أن الحل في دينهم وشريعتهم، ومع ذلك فهم مدعوون إلى تكثيف الجهود وتقويتها مع كل الأطراف القادرة على طرح حلول مناسبة لهذا الوضع الكارثي.

إن الوضع الذي تعيشه البشرية يمكن تلخيصه على الشكل الآتي:'' الأرض واحدة لكن العالم ليس كذلك. ونحن جميعا نعتمد على محيط حيوي واحد للإبقاء على حياتنا. ومع ذلك فإن كل مجتمع، وكل بلد يكافح من أجل البقاء والرفاه من دون اعتبار لأثر ذلك عن الآخرين. والبعض يستهلك موارد الكرة الأرضية بمعدل لن يترك سوى القليل للأجيال المقبلة. وآخرون، أكثر من ذلك عددا، يستهلكون القليل جدا ويعيشون على حافة الجوع، والقذارة، والمرض، والموت المبكر.''[1]

البشرية تسعى إلى الرفاه والعيش الرغيد، وبالموازاة مع ذلك لا تعير أي اهتمام للواقع العالمي من حيث البيئة ومن حيث الحفاظ على الثروات والإمكانات التي تتمتع بها الأرض والكون كله. وهذه هي المعضلة الحقيقية التي يعرفها الإنسان المعاصر.

ومع كل هذا الإفراط في ''التشاؤم'' فإن الله عز وجل وضع في هذا الكون ما يكفي من المبشرات، حتى لا يضيع الأمل في هذا الكون وليبقى التطلع إلى المستقبل حاضرا في النفوس وفي القلوب. من أهم هذه البشائر أن الغرب ليس على قلب رجل واحد، وبمعنى آخر في الغرب من هو مهووس بمصالحه الضيقة دون الالتفات إلى غيره، كما انه فيه الكثير من العاقلين والواعين بخطورة هذا الوضع العالمي. وهذا خيط رفيع يمكن أن يلتقطه العلماء والمتخصصون لإنقاذ ما يمكن إنقاذه في هذا الكون. فالاعتقاد الذي يسود عند الكثيرين والذي مفاده أن الغرب كله شر، وأن الغرب نزاع إلى الفساد وإيذاء الناس دائما، وأن لا هم للرجل الأبيض سوى التدمير وإهلاك الحرث والنسل، وأنه أناني لا يلتفت إلا إلى مصالحه..اعتقاد يحتاج إلى مراجعة وتدقيق. ذلك أن حكمة الله عز وجل اقتضت جعل الناس مختلفين ومختلطين من حيث الطباع والفطرة، فليس كلهم أشرار، كما أنه ليس كلهم أخيار.

إن في عالم الغرب اليوم العديد من الفئات الناقمة على توجهه وعلى نمط عيشه وعلى الاستراتيجيات التي يختارها سواء سياسيا أواقتصاديا أواجتماعيا أوحضاريا..وهؤلاء يعانون ويكابدون ويعيشون ظروفا نفسية صعبة، بل يعيشون غرباء في بلادهم وفي أوطانهم..''فقد انطلقت صيحات الخطر في الغرب تدوي ما يزيد عن قرن من الزمن منادية بتجديد وهدم المنطق الذي يحكم سير الأشياء في حضارتهم. ويمثل هذه الصيحات عدد كبير من المفكرين والفلاسفة والشعراء والكتاب، نذكر من بينهم ألدروس هاكسلي..وجورج أورويل، وديفد هربرت لورنس، وإليوط وطوماس هارديورامبووأندري بروطون وبليز سوندرار وألبير كامي وساموبل بيكيت..

ويمكننا إدراج بعض الظواهر الاجتماعية التي تعرفها المجتمعات لغربية ك''الهيبزم''و''البانك'' وباقي الحركات التي تشكل في العمق محاولات للخروج من التاريخ ومن الزمن الغربيين''[2]

وإذا كان الأمر كذلك فالمسلمون يلتقون مع هؤلاء في الكثير من القضايا الحارقة والمهمة في هذا الواقع المرير. فما المانع من الالتقاء بهم والجلوس معهم؟ أليس في مجالستهم وتبادل الرأي معهم تحقيق لمقصد مهم من مقاصد الإسلام؟ أليس في بحث هذه القضايا الموجعة معهم مدخل مهم من أجل تحقيق وصون أحد الضروريات الخمس المتمثل في حفظ النفس مثلا؟

إن النبي صلى الله عليه وسلم قبل بالدخول في''حلف الفضول'' بدون تردد لما فيه الفائدة والمصلحة للناس أجمعين وليس للمسلمين فقط، ذلك أن الناس بهذا الحلف''..تعاقدوا وتعاهدوا على أن لا يجدوا بمكة مظلوما من أهلها وغيرهم ممن دخلها من سائر الناس إلا

---

[1] اللجنة العالمية للبيئة والتنمية:'' مستقبلنا المشترك''،ص:61.

[2] خالد حاجي:''الجغرافيا بين الشاعرية والسياسة نماذج من الفكر الغربي المعاصر'' المنطلق–وجدة– ع:1995/10،ص:60.

قاموا معه، وكانوا على من ظلمه حتى ترد عليه مظلمته''[1] إدراكا منه صلى الله عليه وسلم للأبعاد الحقيقية التي تمتاز بها الشريعة الإسلامية وبالخصوص الكونية والعالمية ولوكان التنزيل هنا على المستوى المحلي فقط. فالنبي صلى الله عليه وسلم محا وحارب بفعله هذا كل تمييز على أساس عرقي وجنسي وعقدي.. خصوصا حين يكون الإنسان مهددا في وجوده بالأساس.

إن العديد من ''حنفاء الغرب'' في الوقت الراهن ناقمين وساخطين على الفلسفة والثقافة التي اختارها الغربيون، فهم قلقون على مستقبل الإنسان وعن المآل الذي ينتظره في المدى القريب. هذا القلق يشتركون فيه مع المسلمين ومثقفيهم وبقي العالم والكون الذي يتهدد مصيره وأصبح الغموض والأسوأ يحف مستقبله. لذلك من المهم للمسلمين في هذه الآونة الحوار مع هؤلاءوإطلاعهم على ما يمكن للإسلام أن يقدمه للبشرية وأن الإسلام يهمه في الأساس مصلحة الناس والكون كله. وهذا مقصد مهم من مقاصد الإسلام، ووسيلة مهمة من الوسائل المؤدية إلى مقاصد أكبر وأهم. فالتعارف مع الناس وبين الشعوب والأمم مقصد مهم ﴿ يأيها ٱلناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكمشعوبا وقبآئل لتعارفوا إن أكرمكم عند ٱللهأتقاكم إن ٱلله عليم خبير﴾ [الحجرات:13]، لكنه غير مقصود في ذاته، بل مقصود من أجل مقصد آخر هوتحقيق التعاون والتكاثف من جل البر والخير وما يفيد البشرية ﴿وتعاونوا على ٱلبر وٱلتقوى ولا تعاونوا على ٱلإثموٱلعدوان﴾ [المائدة:2].

لذلك فإن إصلاح الناس وتغيير واقعهم، لم يشترط الله فيه أن يكون من العرب وحدهم، فلا ينبغي أن ''..نحصر الأمل بالخير في جهة بعينها، ولا ندري شيئا عن سياسة الخالق في إصلاح خلقه، فليس شرطا لصلاح المسلمين أن يبدأ الصلاح بهم، وأن يظهر الخير من أرضهم، وان تكون تباشير صحوتهم بإيقاظ ذاتي يتم فيما بينهم.

قد يتدارك الله هذه الأمة بإصلاح حالها، وإيقاظ، ضميرها، وإعادتها إلى رشد الاعتزاز بدينها، ولكن، لأمر ما، تقتضي حكمته ان يكون المنبه إلى ذلك والدافع إليه، يقظة الغرب من رقدة ضلاله، وصحوته الفكرية والنفسية إلى حقائق الإسلام التي تخر لها اليوم خاشعة جبهة المنطق والعلم.''[2]

ولن يكون هذا البر والتقوى الذي تسعى الشريعة إلى جلبه، وهذا لإثم العدوان الذي تسعى إلى درئه في هذه المرحلة سوى إنقاذ الإنسان من المصير السيئ الذي ينتظره. وهذا البر والتقوى أوالإثم والعدوان من الصعوبة والمشقة العظمى ما لا يستطيع القيام بجلبه أودرئه جهة وفئة دون أخرى، إذ من اللازم التكاثف والتعاون من أجل تحقيق هذا المقصد النبيل.

وقد كان المرحوم رجاء جارودي نبه إلى نوع من الحوار يمكنه أن يؤطر الجلوس والحديث إلى ''حنفاء الغرب''حين قال:''إن حوار الحضارات أصبح ضرورة عاجلة لا سبيل لردها.إنه قضية بقاء. لقد بلغنا حد الخطر.بل لعلنا تجاوزناه.''[3]

كما أن الحوار مع عقلاء العالم والغرب أصبح ''.. فريضة وضرورة لنا،حتى يفهم ما نريد لأنفسنا وللناس، وأننا أصحاب دعوة لا طلاب غنيمة، ورسل رحمة لا نذر نقمة، ودعاة سلام لا أبواق حرب، وأنصار حق وعدل لا أعوان باطل وظلم، وان مهمتنا أن نأخذ بيد الإنسانية الحائرة إلى هداية الله، وان نصل الأرض بالسماء، والدنيا بالآخرة، والإنسان بأخيه الإنسان، حتى يحب كل امرئ لأخيه ما يحب لنفسه..''[4]

إن المقاصد الشرعية والتنظير المقاصدي يمكن أن يشكل أرضية مهمة للتعامل مع الغرب '' أي على جملة من القيم والأخلاقيات الإنسانية والحياتية، وذلك لاستثمارها في التعايش والتحاور، وفي القيام بالأداء الإسلامي في الداخل والخارج على أحسن وجه. ولنا في مقاصد شريعتنا ما يبرز هذه القيم، ومن ثم نكون قد جعلنا من المقاصد إطارا وفاقيا مع الآخر..''[5]

إن أمام التنظير المقاصدي ومقاصد الشريعة الإسلامية آفاق واسعة ورحبة يمكنه أن يستثمرها بشكل إيجابي ليس فقط على مستوى

---

[1] أبومحمد عبد الملك بن هشام:''سيرة النبي صلى الله عليه وسلم'' تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر-بيروت- 1981، 145/1.

[2] محمد سعيد رمضان البوطي:''الإسلام ملاذ كل المجتمعات الإنسانية لماذا؟ وكيف؟'' دار الفكر-دمشق-ط:1، 1984، ص:8.

[3] روجيه غارودي:''وعود الإسلام'' ترجمةمهدي زغيب،الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ط:1، 1984، ص:23.

[4] يوسف القرضاوي:'' أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة''، مؤسسة الرسالة-بيروت-ط:13، 1992، ص:175.

[5] محمد بن مختار الخادمي:'' أبحاث في مقاصد الشريعة''، ص:240.

استنباط الأحكام الشرعية التي تيسر على الناس وتسهل عليهم حياتهم وترفع عنهم الحرج والضيق، وإنما في ميادين أخرى تبدوفي غاية الأهمية. ذلك أن التنظير المقاصدي يمكن توظيفه منهجا فعالا في إعادة صياغة العلوم وترتيب أولوياتها وبيان أهدافها ومجال استثمارها.

ولا شك ان التنظير المقاصدي تبدوأهميته القصوى من حيث إنه'' تصور'' أو'' رؤية '' تحيل المشتغل به إلى مرتكزات أساسية في التفكير السليم، ولعل أهمها:

-الكليات: تحيل النظرة المقاصدية والتنظير المقاصدي المجتهد على قضية مهمة تتمثل في بوصلة حقيقية للتصور الإسلامي حتى ينظر إلى الواقع والكون والحياة نظرة كلية بعيدة عن التجزيء. لذلك فالمجتهد باعتماده مقاصد الشريعة الإسلامية يحاول جمع الجزئيات التي تحوم بالنازلة واستقراءها حتى يكون الحكم أقرب إلى الصواب. وبغياب الرؤية الكلية يقع الفقهاء والمجتهدون في الضنك والضيق فيتعسفون في فهم وتفسير القضايا والنوازل وكذلك في قراءة النصوص. لذلك المخرج من هذا التعسف''..اللجوء إلى رحاب الكليات والصيغ الشرعية العامة، التي ما وضعت على الكلية والعموم إلا لتسعف الناس بهديها وحكمها العام، الذي يستوعب ما لايحصى ولا ينتهي من الحالات والجزئيات المتجددة. كما يمكننا بنفس الدرجة من الحجية الاحتكام إلى الكليات الاستقرائية المبنية على مجمل الأحكام التفصيلية''[1]

-المآل: يعمل المجتهد جادا على النظر في مصير الحكم الشرعي وما يترتب على تنزيله في الواقع سواء من مصلحة أومن مفسدة ثم يقرر فيما يلائم من حكم ''فالمجتهد إذا أداه اجتهاده إلى التوصل إلى معرفة المصلحة التي من أجلها شرع الفعل أوالمفسدة التي من اجلها منع فإنه يحكم بمشروعية هذا الفعل طالما كان محققا للمصلحة التي قصد بها تحقيقها..''[2] وأما إن كان وراءه جلب مفسدة أوتفويت مصلحة أونزول ضرر ..فالمجتهد يحكم بمنعه.

-الواقعية: الاجتهاد والتجديد بالنسبة لأهل التنظير المقاصدي لا ينطلق من فراغ ومن تخيلات وأوهام وأحلام. فهوينطلق من أرض الواقع الذي يعيشه الناس ليلامس همومهم وقضاياهم عن قرب فقد ''.. شهد عصرنا الحالي عدة قضايا ونوازل في شتى مجالات الحياة الطبية والبيولوجية والمالية والاقتصادية والنفسية والاجتماعية والسياسية والفكرية والنظرية والعالمية والحضارية بوجه عام، والتي كانت أوظلت في منتهى الجدة والحداثة، وفي غاية الغرابة والتعقيد، وفي عمق دقائقها وخباياها، وتعدد خلفياتها وأغراضها ومراميها. .''[3]

-الجماعية: ذلك أن القضايا المعاصرة المطروحة أمام العلماء ورجال التنظير المقاصدي متشابكة ومعقدة بشكل كبير جدا، مما يصعب أوفي بعض الأحيان يستحيل ان يكون للفقيه أوالأصولي وحده دور أساس في حسم النقاش لجهة حكم شرعي دون آخر. فالحياة المعاصرة تطورت فيها الحياة بشكل رهيب وتشعبت، وكذلك تطورت العلوم وفرخت تخصصات متعددة. فالفتوى الواحدة قد تحتاج إلى أكثر من تخصص من ذلك المريض، لا يمكن معرفة المرض الذي به هل يحل له الإفطار أم لا؟ فالفقيه أوالأصولي يحدد الحكم الشرعي هنا بناء على موقف الطبيب الثقة. وبعض الفتاوى المتعلقة ببعض المعاملات المالية المعاصرة تحتاج إلى تدقيق علمي تخصصي في علم الاقتصاد حتى يتمكن العالم من البحث عن الحكم الشرعي الذي يناسب المقام..ف''الاجتهاد الجماعي في العصر الحالي ضرورة قصوى ومقصد جليل في حد ذاته، ليس لكثرة المشكلات والوقائع الجزئية التي ليست لها أحكامها فقط، وإنما لوجود الظواهر المعقدة والأوضاع العامة التي هي فوق جزئيات تلك المشكلات والوقائع، ولضخامة حجم الهيمنة الأجنبية التي تركت آثارها في بعض أنماط التفكير والسلوك لدى بعض شعوب الإسلام وأمته، التي هي في أشد الحاجة إلى استفراغ منقطع النظير، ومتابعات قد تفني أعمارا وأحقابا لوتركت لأفراد وأعلام معينين''[4]

---

[1] أحمد الريسوني:'' الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية''، دار السلام-القاهرة-ودار الأمان-الرباط-ط:1، 2010، ص:185.

[2] محمد عبد العاطي محمد علي:''المقاصد الشرعية وأثرها في الفقه الإسلامي''، دار الحديث-القاهرة- 2007، ص:275.

[3] نور الدين بن مختار الخادمي: ''المناسبة الشرعية وتطبيقاتها المعاصرة''، المعهد العالمي للفكر الإسلامي-فيرجينيا- ودار ابن حزم-بيروت-ط:1، 2006، ص:327.

[4] نور الدين بن مختار الخادمي:''الاجتهاد المقاصدي: حجيته..ضوابطه..مجالاته''، كتاب الأمة-قطر-ع:166، رجب 1419، س:18، ص:169.

الأسس القرآنية للسلام في الإسلام

متين اوزدمير

عضو في هيئة التدريس في كلية العلوم الإسلامية بقسم علم الكلام وتاريخ المذاهب الإسلامية في جامعة يلدرم بايزيد بأنقرة.

الحدود المفهومية

من أجل فهم جيد لموضوعنا نجد أولا من المفيد لفت الانتباه لفترة وجيزة إلى الإطار الدلالي لمفاهيم قرآنية مثل الإسلام والسلم والسلام والصلح.

وفقا للقرآن، الإسلام هو الاسم المشترك لجميع الأديان السماوية.[1] الإسلام باعتباره دينا إلهيا، بالمعنى العام هو: "الاستسلام لله والامتثال بأوامره فقط."[2] وفي الأديان الإلهية، ما أعلنت الأوامر والنصائح التي يجب أن تطاع إلا عن طريق الأنبياء.[3] وقد أمر كل نبي بالتبليغ قومه أن لا إله إلا الله وأن العبادة لا تكون إلا له.[4]

وأما السلم، هو مصدر لكلمة الإسلام. وهو بمعناه اللغوي يفيد الأمان والنجاة والطاعة والاستسلام والسلام وعدم الحرب. وبمعناه الاصطلاحي، هو الإسلام والاستسلام لله وحده والدخول الى جو السلام إراديا. وهو ورد في تلك الآية بهذه المعاني: " يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة"[5] الإسلام كدين عالمي يكون جو السلام بذاته وطبيعته الأصلية. لأنه مرسل من عند الله الذي وسعت رحمته كل شيء.[6] فهو لا يظلم عباده شيئا.[7] لذلك لا يتجلى من الإسلام الذي أرسل من عند هذا الإله الذي هو متصف بهذه الصفات أي شيء شيء آخر.

ويأتي السلام في القرآن بمعنى التحية والصلح والسلم والأمان والثقة والهدوء والطمأنينة والنجاة والهداية والاهتداء وعدم اللجوء الى الحرب.[8] عندما يزور الملائكة المؤمنين في الجنة يقولون أولا لهم سلاما[9]؛ يعني يتمنون لهم الخلاص والسلام والأمن. والملائكة الزائرون إبراهيم عليه السلام بدؤوا كلامهم أولا بهذا القول. ومن أحد أسماء الجنة هو دار السلام أيضا.[10]

والصلح في اللغة "اسم من المصالحة وهي المسالمة بعد المنازعة او عقد يرفع النزاع"[11] وهو وارد في القرآن بهذه المعاني كلها. ومفهوم الصالح الذي يستخدم لإفادة جميع أنواع السلوك الجيد والحسن يأتي من نفس المصدر أيضا.

عندما نظرنا إلى المعاني المصدرية والاصطلاحية للمفاهيم التي تعني السلام في القرآن الكريم نرى أنها تشير إلى تلك الحقيقة: إن السلام قد يتحقق في مناخ الراحة والأمن والثقة والعافية. والقرآن يوصي من بدايته إلى نهايته لتأصيل وترسيخ هذه الميزات في الحياة الفردية والاجتماعية. وهو أيضا يتحدث عن المبادئ اللازمة لتحقيقها ويحملها على أكتاف المسلمين أن يتميزوا بها كمسؤولية.

---

[1] الحج 78/22

[2] البقرة 131/2؛ آل عمران 20/3. الماوردي، النكت والعيون، تحقيق: السيد عبد المقصود، بيروت، ج. 1، ص. 380؛ حسن عز الدين بن حسين بن عبد الفتاح أحمد الجمل، معجم وتفسير لغوي لكلمات القرآن، مصر، 20082003، 338337/2

[3] الرعد 7/13

[4] الأنبياء 25/21

[5] البقرة 208/2؛ حسين بن عبد الفتاح، معجم وتفسير لغوي لكلمات القرآن، 334333/2

[6] الأعراف 156/7

[7] يونس 44/10

[8] حسين بن عبد الفتاح، معجم وتفسير لغوي لكلمات القرآن، 335333/2

[9] هود 69/11

[10] الأنعام 127/6؛ يونس 25/10

[11] الجرجاني، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، الطبعة الأولى، بيروت، 1405، ص176؛ التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دحروج، الطبعة: الأولى، بيروت، 1996, 109/2

مراتب السلام في القرآن الكريم

السلام الذاتي

ونقصد بالسلام الذاتي بسلم الفرد مع نفسه. كانت بين السلام الاجتماعي والسلام الذاتي صلة قوية كما كانت العلاقة المتينة بين الموثوقية والثقة بالنفس. ومن الصعب جدا أن يكون المجتمع الذي يتكون من الأفراد الذين ليسوا على صلة قوية سلمية مع أنفسهن في امنية وسلامة. والقرآن يوصي الفرد لتحقيق سلامه مع ذاته اولا بقبوله أنه كائن خلقه الله أشرف خلق على وجه الأرض.[1] وقد أعطيت السيادة للإنسان بسبب هذه الميزة له على وجه الأرض وحمل على أكتافه إعمار الأرض وإصلاحها والتأمين فيها بالاستقرار والسكون كمسؤولية. صفة الخليفة[2] التي خصصت له في القرآن تشير إلى هذه الميزات له بمعناه العام.[3] وبالإضافة إلى ذلك، الإنسان هو الكيان الوحيد القادر على التقدير علم الله الأزلي وعظمته ومجده بإرادته الحرة في العالم المشهود.[4] وهذا هو السبب الأصلي لخلقه.[5] وجعل الإنسان متفوقا على الملائكة بهذه الناحية.[6] إذن لا بد للإنسان من أن يعلم قيمته الذاتية وأن يحترم حق حياته الخاصة له مثلما يحترم لحق لحق حياة الآخرين. فيجب عليه ألا يلقي نفسه بيديه في الخطر[7] وألا يحاول الانتحار لإنهاء حياته بأي صورة.[8]

وإن اعتبرنا القضايا المذكورة أعلاه، يمكن القول وفقا للقران أنها كانت القضية الأكثر أهمية لتحقيق السلام الذاتي أن يعلم المرء معنى وجوده وشرف قدره وغاية خلقته كي يكون ذا احترام لذاته.

السلام في الأسرة

وأيضا، تحقق السلام الاجتماعي في حالة عدم السلام في الأسرة صعب جدا. ولذلك اهتم القرآن بالسلام في الأسرة أهمية كبيرة.

أخبر القرآن قبل كل شيء أن الله خلق الذكر والأنثى من نفس واحدة، يعني من أصل واحد[9] وأن مؤسسة الأسرة ضرورية لاستمرار نسل الإنسان على الأرض.[10] عندما كانت حالة النزاع بين الزوجين في الأسرة يجب أن يطبق كل وسائل مشروعية لتكوين مناخ الاستقرار والأمن والثقة[11]، بناء عليه، الطلاق ينبغي أن يرى كوسيلة أخيرة. تربية الأولاد بوعي بأنهم سيحاسبون عند الله من كل شيء ما فعلوه من بين المهام الأساسية للآباء والأمهات.[12] فأما الأولاد يجب عليهم ألا يقولوا لآبائهم وأمهاتهم أف عندما كانوا محتاجين إلى رعايتهم.[13] وأيضا أن الآباء والأمهات ينبغي ألا يقتلا أولادهم خشية إملاق مهما كانت معاناتهم منها كثيرا.[14] والآباء مسؤولون أولا عن ضمان نفقة الأزواج والأولاد وكسب رزقهم.[15] يجب على الآباء والأمهات أن يلاحظوا بأولادهم كوسائل امتحان لهم، ومن ثم أن يصبروا على كل مشقة وضيق في هذه المسألة وينتبهوا لها.[16] وينبغي عدم التمييز بين الأطفال في الأسرة. نظرا لأن الجنسين كليهما قيمان وجديران بالعناية

---

[1] الإسراء 70/17؛ التين 4/95

[2] البقرة 30/2؛ ص 26/38

[3] الطبري، جامع البيان، تحقيق: احمد محمد شاكر، بيروت 2000، 449/1؛ 450؛ الماوردي، النكت والعيون، 95/1

[4] الطلاق 12/65

[5] الذاريات 56/51

[6] الأعراف 11/7

[7] البقرة 195/2

[8] النساء 29/4

[9] الزمخشري، الكشاف، دار الفكر، 1977، 492/1.

[10] النساء 1/4

[11] النساء 35/4؛ 128

[12] التحريم 6/66

[13] الإسراء 23/17

[14] الأنعام 151/6

[15] البقرة 233/2

[16] الأنفال 28/8؛ الإسراء 64/17؛ الحديد 20/57

على حد سواء.[1]

يبني القرآن السلام في الأسرة على الحب والاحترام والثقة والقيام بالمسؤوليات متبادلة كما هو موضح أعلاه.

السلام الاجتماعي والعالمي

عندما نظرنا من حيث مبادئ القرآن الموضوعة لتحقيق السلام الاجتماعي والعالمي نرى أن هذه المسألة من إحدى المسائل التي فهمت أكثر سيئة. في الواقع، يوجد في أساس هذا الموضوع الحب والاحترام والتقدير الذي ينبغي أن يظهر للإنسان الذي كان أقيم وأشرف مخلوق الله على الأرض. بعض الجماعات الإسلامية التي لا تستطيع أن تطور نظرا كليا في مراجعة القرآن وغير كافية للإدراك مبادئه العالمية قد تقعوا في خطأ بظنهم أن الإنسان المؤمن والمسلم يستحق هذا الاحترام فقط. لنفهم هذا الموضوع جيدا يكفي بنا أن ننظر إلى موقف سيدنا إبراهيم وسيدنا عيسى عليهما السلام من معاملتهما مع الناس سواء كانوا مؤمنين أو غير مؤمنين. لأن الله قد ذكر اسمهما في القران الكريم كثيرا ومدحهما بموقفهما من أمورهما الدنيوية والأخروية في القرآن الكريم. إذا كان المسلمون لا يأخذون بعين الاعتبار نموذجهما وممن يختارون كمثال من دونهما؟

فلننظر إلى إبراهيم عليه السلام كيف دعا إلى الله لشعبه الوثني: " رب إنهن أضللن كثيرا من الناس فمن تبعني فإنه مني ومن عصاني فإنك غفور رحيم."[2] كما هو مبين في هذه الآية ان إبراهيم عليه السلام يرجو من الله تعالى الرحمة والمغفرة لشعبه المشرك. فكأني أسمع الآن الآن غمغمة البعض الذي سيجد فرصة لقراءة هذه السطور بسبب عدم تقمصهم العاطفي. وهم عندما قرؤوا هذه السطور ربما سيقولون: " إن الله لا يغفر أن يشرك به"[3] وأيضا، "لا يرحمهم". وبطبيعة الحال، نحن نرى الآيات التي يروها. ومع ذلك لا ينكر هنا أن إبراهيم عليه عليه السلام نظر إلى المشركين مجموعة التي بحاجة هداية الله، لذلك يجب أن تجعلها قريبا إلى وسائل الهداية مع يد المسلمين. وكيف نجعلهم إليها قريبا بمضايقتهم وبقتلهم؟ ونحن إذا لم نكن قدوة لهم فكيف نجعلهم قريبا إلى الإيمان والإسلام؟ وإذا تصورنا أنفسنا مكانهم فكيف نفكر في الذين يعاملوننا بمضايقة وقتل؟ لذلك فكر إبراهيم عليه السلام في المشركين لا يوجد شيء خاطئ في معاملة معهم بحسن وبر وقسط وسلام إلا إذا قاتلوه وأخرجوه من دياره. على هذا النحو، أمر لله تعالى أمة محمد عليه السلام وفقا لسنة جده إبراهيم عليه السلام بأن يعاملوا مع المشركين كما في التالي:

" لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين. إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون."[4] لا لا يوجد في القرآن الكريم أي قرينة واضحة تدل على أن هاتين الآيتين قد نسخت. فالروايات المختلفة في سبب نزولهما[5] قد جعلت الرأي الرأي في منسوخهما ظنيا. لا يعتبر بالظن في مثل هذه المسألة الخطيرة بوجه من الوجوه. إذا يجب علينا أن نتمسك بمضمونها.

ولنلق الآن نظرة الى مكانة سيدنا عيسى عليه السلام للنصارى الذين يعتقدون بالتثليث: "إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم"[6] كما كان واضحا في هذه الآيات رأى عيسى عليه السلام ان مغفرة الله للذين يعتقدون بالتثليث أليق بعزته وحكمته. فكأني أسمع الآن قول نفس الأشخاص لماذا لا تقرأ بعد هذه الآيات. ولكن هنا النقطة التي غابها هؤلاء الذين محرومون من التقمص العاطفي عن اهتمامهم. بينما يبشر الله الذين ثبتوا على ايمانهم بجنات تجري من تحتها الأنهار في الآية التالية لا يذكر أي حكم نهائي متعلق بهذا التوقع لعيسى عليه السلام. ولذلك، أن القرار النهائي للخالق الأعلى. ولا يمكن لنا أن نعرف كيفية تجليه الا في يوم

---

[1] النحل 5958/16؛ الحجرات 13/49؛ النجم 45/53؛ الليل 3/93؛ التكوير 9.8/81

[2] إبراهيم 36/14

[3] النساء 48/4، 116

[4] الممتحنة 9.8/60

[5] الماوردي، النكت والعيون، 520519/0

[6] المائدة 118/5

الحساب.[1] بعض الأحكام النهائية للكفار والمشركين والظالمين والطغاة والذين سعوا في الأرض ليفسدوا فيها ويهلكوا الحرث والنسل موجودة في القرآن الكريم، ولكن لا يوجد هناك أي حكم نهائي لأهل الكتاب الذين يعيشون في نفس حالهم دون أضرار بأي شخص. لأنه لا يعلم أحد بأي سبب لم يتركوا دينهم ومعذرتهم في هذا الموضوع إلى أي حد مقبولة بصورة حقيقية الا الله.[2]

فأما الكافرون والمشركون فأحوالهم في الآخرة على الرغم من أنها مفوضة من وجهة نظر إبراهيم عليه السلام إلى الله وفي القرآن بعض الأحكام النهائية لعقابهم في الآخرة بسبب كفرهم وشركهم مذكورة.[3] ومع ذلك، كما قلنا أعلاه، يوجد في القرآن بعض البيانات الأساسية متعلقة بكيفية معاملة المؤمنين معهم في الحياة الدنيا. إلا أن بعض المسلمين المتطرفين ادعوا أن آية السيف نسخت كل الآيات الأخرى التي تنظم علاقات المسلمين بالمشركين والكافرين. ولكن لا يوجد في أيديهم دليل من كتاب ولا سنة وحتى من أضعف الحديث. هذه الدعاوى وامثالها تستند تماما إلى اجتهادات سياسية وظرفية للعلماء. مع أنه إصدار الحكم في موضوع مثل الحرب الذي متعلق مباشرة بحق الحياة الذي اهتم به القرآن أكثر اهتماما بدلائل معتمدة على الظن مضاد للعقل والقرآن وسنة رسول الله. ومن الواضح ان فتاوى العلماء في هذا الموضوع يعتمد على الظن. لأنه لا نستطيع أن نقول بوجود الاتفاق بين العلماء في هذا الموضوع. على سبيل المثال، مؤسس المذهب الحنفي أبو حنيفة (767/150) جعل تفسيرا مختلفا في آية السيف. ووفقا له، هذه الآية تقتصر على المشركين العرب الذي نقض المعاهدة التي عقدوها مع رسول الله.[4]

فلنلق نظرة قصيرة إلى هذه الآية التي دارت المناقشة حولها في سياق القرآن الكريم. قال الله تعالى خاصة في المشركين العرب الذين نقضوا المعاهدة. " فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم."[5] ولكن في الآية السابقة، يتم التعبير بطريقة واضحة جدا عن الحكم الذي ذكر في هذه الآية يقتصر على المشركين الذين نقضوا المعاهدة: "إلا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئا ولم يظاهروا عليكم أحدا فأتموا إليهم عهدهم إلى مدتهم إن الله يحب المتقين."

عندما نظرنا إلى الآيات الأخرى في القرآن فمن الممكن لنا العثور على كثير من التلميحات المشيرة إلى كيفية علاقات رسول الله بالمشركين. فمثلا: هو مثير جدا للاهتمام، اوصى الله تعالى لنبيه بعد آية السيف على الفور حول المشركين الذين طلبوا اللجوء منه هكذا: " وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه ذلك بأنهم قوم لا يعلمون."

كما رأينا أن الأشخاص العازمة على قتل الناس مستعدون لإيجاد ذريعة من أجل ذلك فيرتكزون على آية السيف، ولكنهم يتجاهلون بالآية التالية بعدها. لأنهم لا يتمسكون بمواقف سيدنا إبراهيم وسيدنا عيسى وسيدنا محمد التي تستند الى أسس حب وود وشفقة ومرحمة واحترام لحقوق الناس، بل يتبعون الظن والهوى.

في كل الشرائع قتل رجل ظلما حرام بغض النظر عن دينه واعتقاده ومذهبه وطائفته: "من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا..."[6] ونحن نرى نهجا مماثلا، في هذه الآية: " ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف في القتل إنه كان منصورا."[7]

كل ما نقوله أعلاه يدل على أن الفقهاء الذين يرون بأن الدية لا تنبغي للأشخاص الذين لم تصل إليهم الدعوة الإسلامية وقتلوا مظلوما كم من اعتبار في رأيهم هذا مقاصد سياسية وظرفية.

---

[1] البقرة 113/2؛ يونس 93/10؛ النحل 124/16؛ السجدة 25/32؛ الجاثية 17/45

[2] لقمان 23/31؛ الملك 13/67

[3] المؤمنون 117/23؛ المؤمن 85/40؛ الشورى 26/42

[4] البغدادي، أصول الدين،319318

[5] التوبة 0/9

[6] المائدة 32/5

[7] الإسراء 33/17

عندما يتعلق الأمر بالسلام الداخلي في المجتمعات الإسلامية وفي هذا الصدد، توجد في القرآن الكريم تعبيرات صريحة وجزاءات: " وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين."[1] نقطة أخرى التي تنبغي لضمان السلام الاجتماعي والعالمي احترام حقوق الإنسان.[2]

بعد كل ذلك، يوجه الانتباه في القرآن الكريم لضمان السلام الاجتماعي والعالمي إلى المبادئ العالمية مثل احترام حياة جميع الناس والعدالة في المعاملة ورعاية حقوق الأفراد بغض النظر عن الهويات مثل الدين والمذهب والطائفة إلا إذا كان مبرر وجيه من نوع الاستبداد والفساد.

بعض المبادئ القرآنية المساهمة في ضمان السلام الاجتماعي والعالمي

جميع الناس متساوون. ولكن التفوق لا يحدث الا في سباق الخير والبر:

"يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم..."[3]

المراجعة إلى الفطرة التي مشتركة لكل الناس متساوية في التوجه إلى الدين الحق:

"فأقم وجهك للدين حنيفا فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون."[4]

عبارة فطرة الله في هذه الآية تعني "الخلقة التي يكون عليها كل موجود أول خلقه والطبيعة السليمة". وهي في اصطلاح الفلاسفة، "استعداد لإصابة الحكم والتمييز بين الحق والباطل."[5]

أمر المؤمنون في القرآن بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربي ونهوا عن الفحشاء والمنكر والبغي:

"إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي..."[6]

دفع الشر بالخير أمر أكثر إيجابية:

"ولا تستوي الحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم."[7]

حرمت عادات سيئة كالخمر والميسر التي تسبب العداوة والسوء بين الناس:

"يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون. إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون."[8]

لا اكراه في الدين:

"لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي..."[9]

بينما ندعو إلى سبيل الله يجب علينا ان نختار الوسائل والمناهج مثل العلم اليقين والوثائق والبصيرة والحجة القاطعة والبرهان والحكمة والموعظة الحسنة والجدال بمنطوق لين بدلا من القوة الغاشمة والاستبداد:

"ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن..."[10]

---

[1] الحجرات 10،9/49

[2] البقرة 188/2؛ النساء 161/4؛ الأعراف 85/7؛ التوبة 34/9؛ هود 85/11؛ الشعراء 183/26

[3] الحجرات 13/49

[4] الروم 30/30

[5] إبراهيم مصطفى . أحمد الزيات . حامد عبد القادر . محمد النجار، المعجم الوسيط، تحقيق، مجمع اللغة العربية، 303/1

[6] النحل 90/16

[7] فصلت 34/41

[8] المائدة 91،90

[9] البقرة 256/2

[10] النحل 125/16

"قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني..."[1]

"فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين."[2]

لا يعتبر بالتمييز الديني في الاحترام للمعابد والأماكن المقدسة:

"ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز."[3]

أرسل نبينا محمد عليه الصلاة والسلام الى العالمين رحمة:

"وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين."[4]

الخاتمة

استخدمت في القرآن الكريم بعض الكلمات مثل السلم والصلح في مقابل مفهوم السلام. وأيضا يوجد في القرآن الكريم كثير من المبادئ والأوامر والتوصيات لأداء السلام الفردي والاجتماعي والعالمي. وهذه كلها تشير إلى أن دين الإسلام دين السلام والنبي محمد عليه الصلاة والسلام نبي الرحمة.

وفقا لمنظور القرآن، أن الإنسان هو أشرف المخلوقات قبل كل شيء. لذلك هو يستحق احتراما كبيرا. كما أن الملائكة قد احترموه بالسجود. وفي هذا الصدد ينبغي للإنسان أن يقدر قيمة وجوده ويحترم نفس ذاته. وهذا سوف يكون مفيدا في محاولة لحمايته نفس حياته أولا، وبعد حياة الآخرين. ثم أن السلام قد يعاش في أسرة هي أصغر وحدة اجتماعية. للآباء والأمهات والأطفال والزوجين حقوق ومسؤوليات متبادلة. إذا تم استيفاء هذه المسؤوليات وحماية هذه الحقوق يتحقق سلام الأسرة تلقائيا. عندما نظرنا بشكل عام، نرى وجود بعض المبادئ العالمي والأخلاقي والحقوقي في أساس سلام الأسرة مثل الحب والرحمة والعدالة والتعاون والتضامن وحماية الحق والحقوق وإدراك المسؤولية ومعرفة الواجب. هذه المبادئ تؤمن للأسرة السلام والسلم والأمن والهدوء والسكينة والسعادة. ولا شك في أن المجتمع الذي يتكون من أفراد الأسرة التي تعيش في السلام والسكينة والسعادة يكون دائما في السلام والأمن. وفقا للقرآن الكريم توجد في أساس السلام العالمي أيضا بعض المبادئ مثل الحب والرحمة والعدالة وحماية الحق والحقوق والاحترام لحق حياة الإنسان. لا يجبر أحد على ترك عقيدته. حياة كل شخص وماله وعرضه وسائر حقوقه الشخصية مقدسة ومصونة.

وباختصار، أقصر الطريق لوصول السلام هو العودة الى الفطرة التي هي القاسم المشترك لجميع البشر وتعني التميز بين الحق والباطل وإصابة الحق في الحكم وهو أيضا الحركة في استقامة المبادئ العالمية التي استنبطت من العقل السليم.

---

[1] يوسف 108/12

[2] آل عمران 159/3

[3] الحج 40/22

[4] الأنبياء 107/21

الشراكة الأورومتوسطية وسياسة التنمية والأمن

لحمر عباس

بوروبة امحمد الحاج

كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير، جامعة عبد الحميد ابن باديس مستغانم الجزائر.

مقدمة

حكمت العلاقات بين ضفتي البحر الأبيض المتوسط الشمالية والجنوبية مجموعة من المتغيرات المتعلقة أساسا بمفهومي التعاون والصراع ،فحاولت من خلالها بناء علاقات تختلف طبيعتها من فترة زمنية لأخرى،فكانت تارة تحمل الطابع التعاوني وتارة أخرى توصف بأنها ذو طبيعة صراعية، وفي ظل اختلاف الأوضاع الداخلية والإقليمية لمنطقة المتوسط عامة ومنطقة جنوب شرقه خاصة وتنامي التهديدات والتحديات التي تخص الأمن بمفهومه الشامل،الاقتصادي ،السياسي،الاجتماعي،الثقافي....ظهرت مفاهيم جديدة تقوم على أساس التعاون والشراكة في مختلف المجالات ضمن ظهور الحاجة إلى التكتل من أجل تحقيق أهداف ومصالح مشتركة، ولقد تم تأكيد "الخيار الأمني" في علاقة الضفتين بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001 التي شهدتها الولايات المتحدة الأمريكية وأحداث الحادي عشر من مارس 2004 التي عرفتها العاصمة الاسبانية "مدريد" ،بحيث تزايد تصاعد التهديدات بكل أنواعها و أشكالها في المنطقة، و حملها الطابع العالمي خاصة تلك المتعلقة بالإرهاب والهجرة الغير شرعية، والتساؤلات حول كيفية محاربتهما والقضاء عليهما، وكذا تصاعد الصراعات والنزاعات الإقليمية في المنطقة كالصراع العربي / الإسرائيلي والصراع على الموارد الحيوية وهذا ما جعل دول الاتحاد الأوروبي تعمل على بلورة مجموعة من الآليات من خلالها تتعاون مع دول الضفة الجنوبية للمتوسط ،لاحتواء هذه الصراعات وتحقيق السلم والأمن والتعاون في منطقة الحوض المتوسط، وتقليص الفجوة بين دول المنطقة حيث يؤكد الشركاء غياب آليات التشاور بين الاتحاد الأوروبي والشركاء الإقليميين من أجل تطوير استراتيجيات مشتركة وجداول أعمال بغية التعاون، وهذا مجال لا يتم فيه الاستفادة من الطاقات والإمكانيات المتوفرة، كما أنه هناك شعور قوي أن مواقف بعض ممثلي الاتحاد الأوروبي تعكس قلة احترام لشركاء التعاونمع وجود ادعاءات متكررة فيما يخص ممثلي الاتحاد الأوروبي مؤداها أنهم يتحدثون بدونية إلى شركائهم، وبذلك يقوضون أسس الشراكة[1].

1.السياسة المتوسطية الأوروبية

إن السياسة المتوسطية الأوروبية تعني التوجهات التي تتخذها دول الاتحاد الأوروبي تجاه الدول المطلة على البحر الأبيض المتوسط، خصوصا منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، ويعتبر مشروع الشراكة الأورو متوسطية المقترح من طرف الإتحاد الأوروبي كفيل بتحقيق المصالح المشتركة و المتوازنة لضفتي حوض البحر المتوسط فقد تطورت العلاقة بين الاتحاد الأوروبي ومنطقة البحر المتوسط منذ ستينيات وسبعينيات القرن الماضي على مدى سنوات عرفت خلالها تطورا كبيرا ارتبط خاصة بتطور الاتحاد الأوربي نفسه، ولذلك فلقد تغيرت سياسات الاتحاد اتجاه المتوسط من مرحلة زمنية إلى أخرى، ورغم كل هذا التطور لا تزال العلاقات التجارية بين الاتحاد الأوروبي والشركاء في حوض المتوسط غير متوازنة، وإن كان الميزان التجاري يميل لفائدة بلدان المتوسط، وبالفعل، فإن دول المتوسط الإثني عشر تمثل8 % فقط من صادرات الاتحاد الأوروبي و 6% من وارداته، في حين يمثل الاتحاد الأوروبي 50% من صادرات بلدان المتوسط الشريكة 49% من وارداتها[2].

1.1. مرحلة التعاون الأورومتوسطي

لقد اتسمت سياسة الاتحاد الأوروبي تجاه المنطقة المتوسطية خلال الفترة الممتدة من 1957- 1972 بمحدودية الرؤية وجزئية الحركة، وذلك رغم وجود دوافع مصلحيه تحدو الطرف الأوروبي للاهتمام بالطرف المتوسطي، منها روابط المصلحة الاقتصادية بين الجانبين، وخصوصا فيما يتعلق بمجالات الإنتاج الزراعي للدول المتوسطية والكم الضخم من الأيدي العاملة المهاجرة من الدول المتوسطية إلى أوربا، والروابط التاريخية والثقافية بين الجانبين، إلا أن هذه القوة الدافعة للتقارب بين الطرفين واجهتها عقبات موضوعية أهمها:

- عقبات سياسية، واختلاف الرؤى بشأن مفهوم الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان وممارستهما.
- عقبات اقتصادية متمثلة في تباين المستويات المعيشة لدى كل مجموعة.

ونتيجة لذلك كانت سياسة الجماعة تجاه دول البحر المتوسط تدريجية وجزئية، تمثلت في عقد مجموعة من الاتفاقيات، بعضها اتفاقيات تجارية تقتصر على تبادل بعض التيسيرات المتقابلة، وبعضها اتفاقات تعاون وانتساب وفق المادة 238 من معاهدة روما، ومع بداية فترة الستينيات، توصلت المجموعة الأوروبية إلى مجموعة من الاتفاقيات مع دول المتوسط نذكر منها ما يلي:

- اتفاقية انتساب مع اليونان وتركيا احتوت على تنشيط المبادلات التجارية وتقديم المعونات المالية والفنية من قبل المجموعة الأوروبية.
- توقيع اتفاقية تجارية ومعاملة تفضيلية مع إسرائيل، وبعدها اتفاقية تجارية مع لبنان سنة 1965، تلتها اتفاقية معاملة تفضيلية عام 1972، واتفاقية انتساب مع كل من مالطا 1970، وقبرص 1972.
- اتفاقية "ياوندي"[3] مع مجموعة من الدول الإفريقية حوالي 18 دولة حديثة الاستقلال سنة 1963.
- التوقيع على اتفاقية انتساب في مارس 1969 لمدة 5 سنوات مع كل من المغرب وتونس.

يتضح أن السياسة المتوسطية للجماعة الأوروبية خلال هده المرحلة عرفت اتفاقيات تعاون ثنائية تمثلت في تنشيط التبادلات وتنظيم مشكلة هجرة العمالة، غير أن هده السياسة عرفت خلال الفترة الممتدة ما بين 1972-1989 تحولات جذرية تجلت في رغبة المجموعة في تحمل التزاماتها تجاه منطقة المتوسط[4] من خلال سياسة شاملة أطلق عليها السياسة المتوسطية الشاملة، تجلت في +إبرام عدة اتفاقيات مع إسرائيل سنة 1975، ثم اتفاقيات مع كل من تونس، الجزائر، المغرب في أفريل 1976[5]

أما بالنسبة لبلدان الحوض الجنوبي وخصوصا بلدان المشرق العربي وبعد اتفاقيات الأردن مصر ولبنان سنة 1972، جاء اتفاق سوريا سنة 1974، وقد تم سنة1977 توقيع اتفاقيات مع هذه البلدان بصيغ مماثلة لاتفاقيات بلدان المغرب العربي، و يمكن تلخيص الامتيازات التجارية التي منحتها المجموعة الأوروبية للدول العربية و غيرها من البلدان المتوسطية فيما يلي[6]:

- الإلغاء التام للرسوم الجمركية المفروضة على المنتجات الصناعية.
- إلغاء القيود الكمية على السلع باستثناء المنتجات الزراعية و بعض أنواع المنتجات النسيجية.
- منح امتيازات تعريفية لبعض المنتجات الزراعية.

كما نصت الاتفاقيات على إنشاء مجلس للتعاون، يعمل على تنفيذ الاتفاقية وتحديد بروتوكولات ملحقة بها، فقد اشتملت الاتفاقيات السابقة للمجموعة الأوروبية مع دول حوض المتوسط على وضع برنامج للتعاون المالي من أجل التنمية لدول الحوض المتوسط، ومن هنا بدأت تتجلى أهمية وضع سياسة أكثر شمولية للعلاقات بين الضفتين وهدا بدوره دفع إلى التحول نحو سياسة متوسطية جديدة.

2.2. السياسة المتوسطية الجديدة

أصدرت اللجنة الأوروبية في جوان 1990 تقريرا لمراجعة العلاقات مع دول الحوض الجنوبي أطلق عليه "نحو سياسة متوسطية جديدة"، ولقد كانت هناك ظروف دولية وإقليمية ساهمت في تبني هده السياسة المتوسطية الجديدة ولعل من أهمها ما يلي:

- انهيار المعسكر الشرقي وزوال الحرب الباردة[7]،
- صراع المجموعة الأوروبية والولايات المتحدة الأمريكية حول القضايا التجارية والنقدية العالمية.
- رغبة أوربا في جعل منطقة الحوض الجنوبي للمتوسط شريكا استراتيجيا هاما،
- سعي الولايات المتحدة الأمريكية إلى الانفراد بمنطقة الشرق الأوسط،
- التجربة الاندماجية الأوروبية التي نجحت في تدعيم شعار أوربا الموحدة،
- عولمة النظام العالمي، وإنشاء المنظمة العالمية للتجارة،
- الوزن الذي اكتسبته الولايات المتحدة الأمريكية في منطقة البحر المتوسط، والتي تقدر تدفقاتها المالية بحوالي 41% في شكل استثمارات وقروض ،مما يجعلها قوة منافسة للإتحاد الأوروبي في المنطقة[8]،
- المتغيرات الإقليمية التي تتمثل في مجموعة المخاطر والتهديدات الأمنية، وعلى رأسها الإرهاب والهجرة،
- الطرح الأمريكي لمشروع" السوق الشرق أوسطية" بالدار البيضاء1994، مما دفع بالدول الأوروبية بالسعي لفتح أبوابها للشراكة مع

جيرانها بدلا من سياسات التعاون كطرح أكثر عمقا و شمولا[9].

وتختلف السياسة المتوسطية الجديدة للإتحاد الأوروبي عن السياسات المنتهجة سابقا والتي عرفت بالسياسة المتوسطية الجزئية والشاملة، وهذا يرجع أساسا إلى كون هده السياسة الجديدة اتسمت بالاهتمام بالعلاقات في مختلف المجالات السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية و الثقافية، بالتالي فهي تكاملية عميقة و ذات أبعاد وثيقة و مترابطة تخدم التنمية الشاملة، كما شملت هذه السياسة الجديدة خصائص ومرتكزات أساسية نجملها في النقاط الرئيسية التالية:

- إرادة الطرفين المتعاقدين في تكوين صلات وارتباط فيما بينهما أكثر عمقا وأهمية،
- العمل على تشجيع كل مبادرات التجمعات والتعاون الإقليمي،
- احترام مبادئ الديمقراطية وحقوق الإنسان،
- تحرير المبادلات التجارية، وتطوير الجانب الإنساني والاجتماعي،
- تفكيك التعريفات الجمركية للسلع المستوردة بصفة تدريجية و عبر مراحل زمنية محددة،
- تقديم التسهيلات والمساعدات التقنية والمالية و نقل التكنولوجية للدول المتوسطية المتعاقدة،
- تحسين المستوي المعيشي للأفراد باعتباره الدافع القوي للتطور الاقتصادي.

لقد جاءت السياسة المتوسطية الجديدة لتصحيح النقص الكبير الذي كان في سياسات التعاون السابقة، مما رفع من حجم التبادلات وصادرات دول الحوض الجنوبي للبحر الأبيض المتوسطية، بالإضافة إلى تشجيع الأسواق الأوروبية للانفتاح على الدول المتوسطية وتشجيع تكوين منطقة سوق موحد بين دول المنطقة[10]، فالدول الأوروبية لها رغبة واسعة في الإبقاء على علاقاتها مع دول جنوب المتوسط وبخاصة منطقة شمال إفريقيا، التي تعد قريبة جغرافيا وتربطها علاقات تبعية ناجمة عن الفترة الاستعمارية، كما تعتبر هذه الضفة سوقا واسعة تتميز بكثافة سكانية كبيرة وقدرة إنتاجية منخفضة لتسويق المنتجات الأوروبية[11].

ويسعى الاتحاد الأوروبي من خلال السياسة المتوسطية الجديدة إلى الرغبة في تكوين قطب اقتصادي عالمي يواكب التطورات والتغيرات الدولية الراهنة التي أفرزت بروز العديد من الأقطاب الاقتصادية التي تهدف إلى التعاون والتكتل الاقتصادي، على غرار اتفاقية التجارة الحرة لدول أمريكا، تجمع دول جنوب شرق آسيا، و التعاون الاقتصادي لدول الباسفيك[12]، ومن جهة أخرى تسعى الضفة الجنوبية من خلال هذه السياسة إلى الحصول على المساعدات المالية والقروض لتمويل المشاريع لأجل إعادة الهيكلة وتأهيل المؤسسات، يضاف إلى ذلك الرغبة في الحصول على المساعدات التقنية والتكنولوجية لتحديث القطاعات الاقتصادية، كما تسعى جاهدة لجلب الاستثمارات الأجنبية لضمان تدفق رؤوس الأموال، والاستفادة من الخبرة و التجربة الأوروبية.

2.العلاقات الأورومتوسطية من التعاون إلى الشراكة

لقد بدأ التطور الجذري في سياسة الاتحاد الأوروبي تجاه المتوسط منذ دخول اتفاقية ماستريخت حيز التنفيذ في نوفمبر 1993، واجتماع المجلس الوزاري الأوروبي في كورفو باليونان في جوان 1994 حيث جاء اقتراح اللجنة الأوروبية في أكتوبر من عام 1994 بتأسيس الشراكة الأوروبية المتوسطية، بهدف تحقيق الأمن والاستقرار والتكامل، وفي القمة الأوروبية المنعقدة في مدينة "أسن" بألمانيا في ديسمبر 1994، أعطى المجلس الأوروبي موافقته لاعتماد مقترحات لجنة بروكسل كأساس للشراكة الأورومتوسطية، معلنا بذلك الدخول في مرحلة ما بعد السياسة المتوسطية المتجددة، التي عرفت تطورات ملحوظة مع إعلان برشلونة سنة 1995 للشراكة الأورو – متوسطية.

1.2. عملية برشلونة

لقد أعلنت قمة "أسن" للاتحاد الأوروبي في 10 ديسمبر 1994 بألمانيا عن الخطوط العريضة لمستقبل العلاقات بين الدول المتوسطية والاتحاد الأوروبي ، كما تضمنت مقترحات عقد اجتماع وزاري مع الدول المتوسطية، لمناقشة العلاقات في مختلف المجالات، وقد كان لتسلم فرنسا رئاسة الاتحاد في النصف الأول من عام 1995، الأثر الكبير والدفع القوي لفكرة عقد هذا الاجتماع، الذي تم تحديد موعده في نهاية عام 1995 تحت الرئاسة الاسبانية للاتحاد الأوروبي، وقد قامت فرنسا واللجنة الأوروبية بصياغة ورقة شاملة لمضمون وأهداف وآليات التعاون

المقترح في الإطار الأوروبي المتوسطي، أطلق عليها اسم "الوثيقة الموحدة"[13]، تضمنت المجال السياسي والأمني، والاقتصادي والمالي، والاجتماعي، والثقافي وقضايا الشباب والهجرة والبحث العلمي، وبالفعل عقد مؤتمر برشلونة في 27 و28 نوفمبر 1995، بمشاركة كافة دول الاتحاد الأوروبي الخمسة عشر في ذلك الوقت، واثنتي عشر دولة متوسطية الجزائر،المغرب، تونس، مصر، لبنان، سوريا،ا لأردن، السلطة الفلسطينية، تركيا، إسرائيل، مالطا، قبرص، بالإضافة إلى حضور موريتانيا كمراقب، والولايات المتحدة الأمريكية وروسيا، ودول شرق ووسط أوربا ودول البلطيق وألبانيا بصفة ضيف في الجلسة الافتتاحية للمؤتمر[14]، واستبعدت ليبيا بسبب الحصار والعقوبات المفروضة، وطرح المؤتمر برامج عمل و أهداف وغايات أمنية وسياسية وثقافية واجتماعية بالاضافة إلى الجوانب الاقتصادية.

لقد وضعت عملية برشلونة الأسس لعلاقة إقليمية جديدة تمثل فيها الشراكة نهج أوروبي للتبادل الحر والتعاون مع الدول التي كانت كلها تقريبا إلى أمد قريب ضمن دائرة النفوذ الأوروبي بأسواقها ومواردها الأولية وبما فرض عليها من ثقافة ولغة[15]، كما يمكن القول أن هذه الشراكة الأورومتوسطية هي سياسة متقدمة من سياسات المجموعة الأوروبية تجاه الدول المتوسطية، ولا شك أن هناك عدة أسباب دفعت صانعي القرار في الاتحاد الأوروبي إلى عقد مؤتمر برشلونة أهمها:

– توسيع منطقة نفوذ المجموعة الأوروبية لتشمل حوض البحر المتوسط،

– الوقوف أمام انفراد الولايات المتحدة بمقدرات الشرق الأوسط،

– تقوية اقتصاديات المجموعة الأوروبية بضمان سوق ضخم لمنتجاتها، وتعزيز قدراتها التنافسية،

– الحد من معدلات الهجرة غير الشرعية من دول جنوب المتوسط إلى الاتحاد الأوروبي، وخطر الإرهاب،

أما بالنسبة لدول الحوض الجنوبي للمتوسط، فإن السبب الرئيسي الذي دفعها للمشاركة في القمة الأورومتوسطية، هو الاستفادة من الارتباط بأكبر قوة اقتصادية عالمية كمحرك للتنمية الاقتصادية والاندماج في الاقتصاد العالمي الجديد، في ظل ظهور التكتلات الإقليمية واتساع رقعة العولمة، بالإضافة إلى التطور في مجال تكنولوجيا الإعلام والاتصال والمعلوماتية، كما أن تحقيق اندماج دول منطقة الحوض الجنوبي للمتوسط في القاطرة الاقتصادية العالمية يتوقف على ما توفره علاقة الشراكة من تأمين وضع تفضيلي لمنتجات هذه الدول في السوق الأوروبية التي تواصل اتساعها.

2.2. مضمون إعلان برشلونة للشراكة الأورو– متوسطية

لقد عبر إعلان برشلونة عن رغبة الأطراف المعنية في إقامة علاقاتها على أساس التعاون والتضامن في ضل التحديات التي تفرضها القضايا السياسية والأمنية والاقتصادية ويؤكد إعلان برشلونة على تحقيق هدف جعل منطقة البحر الأبيض المتوسط منطقة حوار وتبادل وتعاون من أجل تأمين السلام والاستقرار، وتوطيد الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان، كما يهدف إلى تنمية المنطقة اقتصاديا واجتماعيا بالاعتماد على مجموعة من الأدوات التمويلية والمتمثلة أساسا في برنامج ميدا[16] ويعد الأداة المالية الرئيسية للاتحاد الأوروبي لتنفيذ الشراكة الأوروبية المتوسطية، وبنك الاستثمار الأوروبي الذي يعمل بشكل دائم على تكييف أنشطته مع تطور سياسات المجموعة الأوروبية، وهو فاعلا رئيسيا في التنمية الاقتصادية والاستقرار في منطقة حوض البحر المتوسط ،

ويعبر المشاركون في المؤتمر عن قناعتهم بأن السلم والاستقرار في المنطقة تعد مكسبا وإرثا مشتركا، يتعهدون ويلتزمون على دعمه وتشجيعه بكل الوسائل والإمكانات المتوفرة لديهم، حيت تم الاتفاق على احترام المبادئ الأساسية للقانون الدولي، لضمان الاستقرار، كما شدد المشاركون في الإعلان على التزامهم بالمبادئ التالية[17]:

- التصرف طبقا لميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان وكذا التزامات القانون الدولي،
- تنمية ودعم دولة القانون والديمقراطية في أنظمتهم السياسية، مع الاعتراف بحق كل طرف في اختيار وتطوير نظامه السياسي والاجتماعي والثقافي، والاقتصادي، والقانوني والقضائي[18]،
- احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية، مع الأخذ بعين الاعتبار دعم الحوار بين كل الأطراف، لتبادل المعلومات حول المسائل المتعلقة بحقوق الإنسان وحل الخلافات بالحوار والطرق السلمية،

- احترام وتأييد التنوع والتعددية، دعم وتشجيع التسامح ومحاربة مظاهر التعصب،
- احترام كل الحقوق المتعلقة بالسيادة، والتنفيذ النزيه للالتزامات والواجبات وفقا للقانون الدولي،
- الامتناع وفقا لمبادئ القانون الدولي، عن أي تدخل مباشر أو غير مباشر في الشؤون الداخلية للشركاء، واحتراما لوحدة الأرض والإقليم والوطن،
- دعم التعاون من أجل الوقاية من الإرهاب، بالتصديق وتطبيق الاتفاقيات الدولية التي تم توقيعها والحرص على الانضمام إليها،
- مكافحة التطرف الديني والإرهاب والجريمة المنظمة، والحد من التسلح[19].

كما أكد بيان برشلونة على أهمية الشراكة الاقتصادية والمالية مع دول الحوض الجنوبي للمتوسط، من خلال تشجيع النمو الاقتصادي والاجتماعي الدائم والمتوازن، وذلك بالتركيز على تحسين ظروف حياة السكان، ورفع مستوى التشغيل، وتقليص الفوارق التنموية في المنطقة الأورو–متوسطية، مع الإسراع في وتيرة التنمية الاقتصادية والاجتماعية المستديمة وترقية الشراكة والاندماج الجهوي، وتشجيع التعاون والتكامل الإقليميين، وتدعيم وتأهيل القطاع الصناعي للدول المتوسطية، بالإضافة إلى المعاملة بالمثل بين الأطراف،

إن رغبة دول الاتحاد الأوروبي في التحرر من الهيمنة الأمريكية وإلغاء قواعد النظام العالمي الجديد، دفعتها إلى الإبقاء على علاقاتها مع دول الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، كما تسعى الدول الأوروبية إلى دعم نفوذها الثقافي و اللغوي والفكري في الفضاء المتوسطي من خلال عدة وسائل، كالمنظمة الفرانكفونية، المجلس الأوروبي مؤسسة الثقافة الأوروبية، الملتقيات والمنتديات العلمية والثقافية [20].

ويؤكد المشاركون في مؤتمر برشلونة على أهمية إقامة مناخ ملائم للتعاون والتشاور بين الضفتين، وإدراج المسائل البيئية ضمن المظاهر المرتبطة بالسياسة الاقتصادية وتفادي النتائج السلبية التي يمكن أن تحدثها التنمية في البيئة، والعمل على إعداد برنامج للنشاطات ذات الأولوية على الميدانين القصير والمتوسط بما في ذلك المكافحة ضد التصحر، وتكثيف الدعم المالي والتقني لهذه الأعمال، فالتعاون والتشاور الجماعي له أهمية بالغة لضمان نجاح الشراكة، لذلك أقر الشركاء على ضرورة تشجيع الحوار وتكثيف التعاون المالي.

ولم يهمل مؤتمر برشلونة التقاليد الثقافية والحضارية فالحوار بين الثقافات، والتبادلات الإنسانية، العلمية والتكنولوجية، تعد عاملا أساسيا في تقارب وتفاهم الشعوب وتحسين النظرة المتبادلة بينهم وفي هذا السياق تسعى الأطراف المشاركة إلى إقامة شراكة في المجالات الاجتماعية، الثقافية والإنسانية ويؤكدون في ذلك على النقاط الرئيسية التالية:

- الحوار و الاحترام المتبادل بين الثقافات والأديان، شرطان أساسيان لتقارب الشعوب وتفاهمهما،
- الدور الكبير لوسائل الإعلام، في التقريب بين الشعوب والثقافات مع خلق الإحساس المتبادل [21]،
- الإصرار وعلى ضرورة تحقيق التنمية البشرية، في مجال التعليم وتأهيل الشباب و تكوينهم،
- ضرورة التبادلات الثقافية ومعرفة لغة الآخرين، مع احترام الهوية والخصوصية الثقافية لكل طرف،
- إقامة سياسات دائمة للبرامج التعليمية والثقافية، وأخذ التدابير الكفيلة لحسن سير التبادلات الإنسانية وخاصة في ميدان تحسين الإجراءات الإدارية[22]،
- الاعتراف بالدور الرئيسي الهام الذي يمكن إن يلعبه المجتمع المدني، في إطار تجسيد الشراكة الأورو–متوسطية بمختلف جوانبها، كما يعد عاملا أساسيا لتفاهم وتقارب الشعوب،
- التأكيد على أهمية تشجيع وتقوية الأدوات والوسائل اللازمة للشراكة، بهدف تسهيل التبادلات بين فواعل التنمية، في مجال القوانين والتشريعات الوطنية،
- تشجيع كل الفعاليات والمبادرات لدعم المؤسسات الديمقراطية وإرساء دولة القانون والمجتمع المدني،
- الاهتمام بالقطاع الصحي وترقية السكان، وتشجيع المشاركة الفعالة للمجتمع في تحسين النشاطات،

وبالإضافة إلى هذه النقاط يعترف المشاركين في مؤتمر برشلونة على أهمية التنمية الاجتماعية، كما شكلت الهجرة الغير شرعية نقطة اهتمام كبيرة حيت زادت بكميات معتبرة في السنوات الأخيرة، لذلك تم الاتفاق على ضرورة العمل والتعاون من أجل تخفيف وطأة الهجرة

بالاعتماد على دعم وتشجيع برامج التأهيل و التكوين المهني و المساعدة على خلق مناصب الشغل وحماية مجمل الحقوق المعترف بها في ظل التشريعات الحالية للمهاجرين المقيمين بصفة قانونية.

3.أفاق وتحديات الشركة الأورومتوسطية

إن آليات إقامة قواعد تنظيمية مشتركة بين بلدان الحوض المتوسط دفعت الشركاء إلى إدخال تحسينات على عملية برشلونة بإنشاء "الاتحاد من أجل المتوسط" في عام 2008، والذي يعتبر حاليا المنتدى الإقليمي الأساسي، إلى جانب خطط عمل سياسة الجوار الأوروبية والتي أقرها المجلس الأوروبي في جويلية 2003، تتأسس على أساس إطار جديد لعلاقات الاتحاد الأوروبي مع جيرانه الشرقيين والجنوبيين، وتضمن تلك السياسة التشكيل والتعميق طويلي الأمد للعلاقات بالدول الجارة دون أن يكون مع ذلك توجهات لانضمام تلك الدول للاتحاد الأوروبي، كما تهدف اتفاقية أغادير والتي دخلت حيز التنفيذ منذ عام 2007 من خلال مشروع دعم الاتحاد الأوروبي (المرحلة الثانية) إلى المساهمة في تحقيق تقدم نحو إنشاء منطقة أورومتوسطية للتجارة الحرة وتشجيع التكامل الاقتصادي بين بلدان المنطقة من خلال تعزيز الإطار المؤسسي الذي تم إقامته في نطاق اتفاقية أغادير التي وقعت عليها كل من مصر، والأردن، والمغرب، وتونس؛ كما يسعى المشروع إلى تحديد الإمكانيات، وتذليل المعوقات اللاتي تعترض تنفيذ الاتفاقية وتوسيع نطاق التبادل التجاري الإقليمي.

1.3. سياسة الجوار الأوروبية ورقة إستراتيجية

تنتهج سياسة الجوار الأوروبية تطوير علاقات الاتحاد الأوروبي بالدول الجارة من خلال خطط عمل تنفيذية خاصة بكل دولة بعينها يتم التوصل إليها تفاوضيا مع كل دولة على حدة، تستند خطط العمل هذه مجددا على اتفاقيات الشراكة القائمة وتتحفظ دول حوض المتوسط في المقام الأول على سياسة الجوار الأوروبية استنادا على هذا "الطابع أحادي الجانب" وعلى ما ينص عليه من تقديم مشروط للموارد المالية، وقد ناقش مؤتمر وزراء التجارة التاسع للاتحاد من أجل المتوسط الذي عقد في بروكسل، أولويات العمل المشترك لعام 2011 بما في ذلك إجراءات استكمال منطقة التجارة الحرة الأورومتوسطية ودفع التبادل التجاري الأورومتوسطي وتدفق الاستثمارات، كما بحث تعزيز التعاون الإقليمي لمكافحة القرصنة والغش التجاري.

وتنطلق سياسة الجوار الأوروبية من مبدأ أن البلدان لا تتطور بنفس السرعة، وتكمن الفوارق في الوضع الاقتصادي، السياسي، الاجتماعي والثقافي لكل بلد، ويقترح الاتحاد الأوروبي إحكام الشراكة بناء على طلب الشركاء، إذا رغب الشريك بالتقدم سريعا في عمليات الإصلاح، فستكون العلاقة وطيدة أكثر ومضمون الشراكة أكثر طموحا، أما إذا كان البلد أقل رغبة في التغيير فتكون العلاقة أكثر رخاوة والشراكة ذات متطلبات أقل وأكثر عمومية، إن هذا التمييز بين الأهداف حسب البلدان، والذي يدفع بالموظفين المكلفين بهذه السياسة للتحدث عن "توجه مفصل على المقاس"، هو الخاصية الأولى لسياسة الجوار لأوروبية، أما الخاصية الثانية لسياسة الجوار، هي أن علاقة الشراكة مشروطة بالنتائج أو بالأوضاع الخاصة ببلدان الشراكة، ليس من حيث التمويل فقط وإنما أيضا من حيث المساعدات التقنية والمشاركة في البرامج الأوروبية.

إذا فإن البعد التعاقدي يعتبر بنيوي بالنسبة لسياسة الجوار الأوروبية، مثلها مثل أي سياسة جوار بشكل عام[23] بشكل ملموس يترجم العقد من خلال النقاش والمفاوضات، عبر آليات العمل التي تم وضعها، ولقد عرضت المفوضية الأوروبية الأولويات السياسية لخطط العمل على أن ترتكز علاقات الامتياز بين الاتحاد الأوروبي وجيرانه على الالتزامات بشأن القيم المشتركة، وتحديدا الديمقراطية، سيادة القانون، الحكم الرشيد واحترام حقوق الإنسان، والمبادئ التي تنظم اقتصاد السوق،التنمية المستدامة ومكافحة الفقر والفساد.

وتسمح سياسة الجوار الأوروبية بوضع نظام إدارة مشتركة للحدود والذي يرتكز على المراقبة الخارجية لدخول المهاجرين للاتحاد الأوروبي وعلى بناء "مناطق انتظار" خارج حدود شينغين، عندما ترغب الدولة الشريكة بذلك وتقبله، فسياسة الجوار تشكل أداة محكمة تماما لهذه الحرب ضد الهجرة غير الشرعية التي توفر الذريعة الأمثل لضبط الحدود، والتي من الواضح أنها ذات أولوية بالنسبة للاتحاد الأوروبي، وقد تم إنشاء قرابة العشر لجان فرعية في إطار خطط العمل، من أجل الاستجابة للحاجة إلى متابعة خطط العمل بشكل ملموس.

لقد تم وضع الأداة الأوروبية للجوار والشراكة للفترة 2007 – 2013 وذلك من أجل ضمان تنفيذ خطط العمل وتنفيذ سياسة الجوار في المجمل (بين الاتحاد الأوروبي والشركاء، ويتم تقديم الأداة المالية للجوار والشراكة كأداة سياسية ويقصد منها تشكيل آلية مالية مبسطة بالمقارنة مع البرامج السابقة، ويتوجب على الأداة المالية لسياسة الجوار والشراكة تماما كما هو الحال بالنسبة لخطط العمل التي تحدد الأولويات في مجال المساعدات، أن تكون قادرة على التأقلم مع تغيير الأولويات أو ظهور قضايا طارئة غير متوقعة، كما أنها تتمتع أيضا بصفة المرونة من حيث إتاحتها للشركاء إمكانية شمل دول غير شريكة في سياسة الجوار كطرف ثالث ضمن مشاريع التعاون عابرة الحدود (مثل تركيا التي تشكل جزءا من مسيرة برشلونة ولكنها خارج إطار سياسة الجوار)، ومثل غالبية الأدوات المالية للاتحاد الأوروبي تستند هذه الأداة إلى مبدأ التمويل المشترك.

تخضع الأداة المالية لسياسة الجوار والشراكة لعملية قرار مشترك، أي أن مجلس أوروبا والبرلمان الأوروبي هما شريكان في القرار، وقد تم تحديد وإعداد وثائق إستراتيجية إقليمية–شاملة و وثائق إستراتيجية لمواضيع متخصصة، وثائق إستراتيجية عابرة للحدود، سوف يتم تحديد برامج سنوية في إطار هذه الإستراتيجيات، ومن ثم تحديد مشاريع أو خطوط عامة للميزانية، كما أن تنظيم عمل الأداة المالية لسياسة الجوار والشراكة كان كالتالي[24]:

- برامج إقليمية أو شمولية إقليمية: سياسة الجوار، منطقة شرق أوروبا، منطقة المتوسط،
- برامج مواضيع متخصصة: حقوق الإنسان – الديمقراطية، الهجرة – اللجوء، البيئة ومكافحة الفقر،
- برامج تعاون عابرة للحدود، تحديدا حول الأحواض البحرية (المتوسط، البلطيق والبحر الأسود)،
- برامج لكل بلد (أكثر من 60% من ميزانية الأداة المالية لسياسة الجوار والشراكة)،
- برنامج الحكم الرشيد (من أجل تقديم مساعدة أكبر للبلدان التي وقعت على خطط عمل،
- احتياطي للمشاريع الجديدة والإجراءات الاستثنائية (5%)،

وستساهم سياسة الجوار الأوروبية في تطوير الإدماج الإقليمي بالارتكاز على النتائج المحققة في إطار الشراكة الأورومتوسطية، وستدعم الجهود المبذولة لبلوغ أهداف الإستراتيجية الأوروبية للأمن في منطقة المتوسط والشرق الأوسط، وعليه يتعين على الفاعلين في المجتمع المدني في المنطقة تذوين القضايا وطلب كافة المعلومات الضرورية من بعثات الاتحاد الأوروبي ولدى حكومتهم تتعلق بسير عمل خطط العمل والمشاريع العينية التي وضعت قيد التنفيذ أو على وشك الانطلاق، مع اقتراح تقديم تقييمهم وتوصياتهم لحكومتهم وللمفوضية الأوروبية.

2.3. تحديات الشراكة الأورومتوسطية وسبل نجاحها.

إن التوجهات المستقبلية للعلاقات الاقتصادية في حوض البحر الأبيض المتوسط تبقى غير واضحة المعالم وذلك لمتغيرات عديدة ترتبط بأبعاد دولية وإقليمية، فالتغيرات التي عرفها المحيط العالمي الجديد وضعت اتفاقيات الشراكة أمام فرص وتحديات كبيرة ومن أهمها ما يلي:

- اتجاه الشراكة نحو التكيف مع النظام الاقتصادي الدولي الجديد، وهو اتجاه ذو أهمية بالغة، يجب على الدول المتوسطية محاولة فهمه وإيجاد الطرق المناسبة للتعامل معه،
- اتفاقيات الشراكة وضعت الاتحاد الأوروبي أمام تحدي كبير ألا وهو تهيئة منطقة الحوض الجنوبي التي تتميز بكونها ضعيفة في شتى المجالات،
- تحديات احتواء الآثار السلبية الاجتماعية في الدول المتوسطية، مثل مشكلة الإرهاب والهجرة،
- ارتفاع معدلات البطالة وتكثيف برامج الخوصصة يشكل تحديا كبيرا أمام الدول المتوسطية النامية،
- القيود على منح تأشيرات الدخول لمواطني دول المتوسط الجنوبية،
- التعامل الانفرادي مع الأقطار المتوسطية بصورة انتقائية يقوض الجهود الرامية إلى تعزيز التعاون،
- تعدد مستويات الشراكة والتمييز بين مختلف الدول ومنح البعض الأفضلية[25]،
- اتفاقية الشراكة جاءت وفق شروط ومواصفات أوروبية وهذا سيعطي المفوضية الأوروبية سلطات واسعة ما يعني خضوع دول المتوسط لسيطرة الاتحاد الأوروبي،

بالإضافة إلى هذه التحديات يرى الكثير بأن اتفاقيات الشراكة الأوروبية المتوسطية، ستوفر بعض الفرص والمكاسب لكافة الشركاء على المدى البعيد و أهم الفرص تتمحور في النقاط التالية:

- سياسة التحرير التجاري من المتوقع أن تحسن من القدرة والكفاءة الإنتاجيتين [26]،
- التزام الشركاء بالاتفاقيات من المنتظر أن يعزز من المصداقية ويشجع المنافسة والاستثمار،
- التقارب الجغرافي يرشح الاتحاد الأوروبي، ليكون شريك طبيعي للتعاون مع دول المتوسط جنوبه وشرقه،

كما أن وجود مشكلات الهجرة السرية، الإرهاب، التلوث البيئي، الطاقة ، التي تواجه الدول المتوسطية، تحتاج إلى حلول مشتركة لمواجهتها، حيث تنعكس آثارها على الطرفين، بالإضافة إلى ذلك فإن الصيغة المتوسطية تتيح فرصا وإمكانيات أكثر مقارنة مع الصيغة الشرق أوسطية التي تدعو إليها الولايات المتحدة الامريكية.

وفي ظل التصور المقترح للتعاون بين دول الاتحاد الأوروبي ودول جنوب المتوسط، فإنه بحلول عام 2025، ستكون هناك منطقة تجارة حرة أوروبية متوسطية تضم أكثر من 40 دولة، تكون سوقا قوامها نحو 800 مليون نسمة[27]، لذلك ينبغي على الدول المتوسطية أن تتفاعل بإيجابية مع سياسة التعاون والشراكة ، لأن الدور المطلوب منها هو إعداد اقتصادياتها للتعامل مع الأسواق المفتوحة ودعم قدراتها التنافسية، ويتطلب ذلك تطبيق برنامج شامل للإصلاح بحيث يتضمن البرنامج مجموعة من الإجراءات على المستوى الكلي أهمها:

- انتهاج برنامج للإصلاح النقدي والمالي، ورفع كفاءة العرض وزيادة الإنتاج من السلع والخدمات.
- تحرير الأسواق ورفع القيود على الاستثمار، وتحرير أسعار الفائدة والصرف والحد من الإعانات والدعم،
- خلق بيئة ومناخ مواتي لجذب وتشجيع رؤوس الأموال الخاصة، لتحقيق طفرة في حجم الاستثمارات،
- تحسين مناخ الاستثمار، واستقرار التشريعات والقوانين المتعلقة بالاستثمار،
- العدالة والشفافية وإزالة المعوقات، وتبسيط الإجراءات الضريبي،
- تشجيع القطاع الخاص من خلال إزالة القيود التي تحول دون ممارسة الأنشطة المختلفة،
- تفعيل دور المؤسسات المالية في تشجيع الاستثمار الخاص،
- وضع إستراتيجية واضحة للتطوير ونقل التكنولوجيا، والانفتاح على الاقتصاد العالمي،
- صيانة البنية التحتية والهياكل القاعدية وتحسين جودة الخدمة والإنتاج.

إن الدور الذي يمكن أن تلعبه دول الحوض الجنوبي للمتوسط في إنجاح الشراكة تصطدم بالعديد من المشكلات، ففي الوقت الذي تعد مشكلات التلوث البيئي وحقوق الإنسان والإنتاج النووي، ونزع السلاح في قائمة أولويات الدول الأوروبية ،تكون أولويات الدول المتوسطية وبخاصة الدول المغاربية هي التنمية بمفهومها الواسع في كل مجالاتها الاقتصادية والتجارية والاستثمارية، والتعليمية والتكنولوجية والزراعية والغذائية والسكانية ،زيادة على أولويات تخص الديمقراطية وحقوق الإنسان، وفي مقابل ذلك فالدول المتوسطية يتطلب منها العمل على تفعيل سياسة الحوار فيما بينها وإحياء تكتلات جهوية وتجسيد قراراتها وتفعيلها بصورة أسرع وبجدية أكثر مما هي عليه الآن الأمر الذي يمكن من تشكيل كتلة موحدة وقوية في وجه الإتحاد الأوروبي، تمكن من إنشاء سياسة مشتركة في كافة المجالات وعلى مختلف الأصعدة.

أما بالنسبة لدول الاتحاد الأوروبي فإن الدور المطلوب منها هو أن يلعب الاتحاد الأوروبي دوره في إنجاح الشراكة الأورومتوسطية، ويتوقع المتفائلون بنجاح الشراكة حدوث عدة تطورات إيجابية في المنطقة، حيث يسعى الإتحاد الأوروبي إلى توطيد علاقاته أكثر فأكثر مع دول الضفة الجنوبية وخاصة دول المغرب العربي، من خلال اتخاذ مبادرات وخطوات في صالح الدول على كافة المستويات والميادين، بإقامة حوار جاد وفعال، لبناء علاقات سليمة للحاضر والمستقبل من خلال القيام بمراجعة إجمالية للماضي والاعتراف بالمسؤولية المباشرة عن تخلف ومعاناة دول الجنوب المتوسطي، فالدور المطلوب من الاتحاد الأوروبي هو الوقوف على الماضي وتقديم المساعدة على تجاوز مخلفات الحقبة الاستعمارية والقضاء على آفة التخلف، الفقر والبطالة، وعليه أن يعتبر أن الجنوب المتوسطي بعدا من أبعاد قارته الإستراتيجية[28]، الأمر الذي يعطي الأهمية إلى إقامة مشروع أورو–متوسطي، ولأجل تحقيق أهداف هذا المشروع وإنجاحه، يتطلب من الاتحاد الأوروبي تطبيق برنامج

شامل للإصلاح ويتضمن هذا البرنامج مجموعة من الإجراءات على مختلف المستويات، ومن أهم الإجراءات ما يلي:

- زيادة التدفقات المالية الاستثمارية، إلى بلدان جنوبي البحر المتوسط في شتى المجالات،
- تعزيز العلاقات الاقتصادية التكاملية بين دول المنطقة،
- إنشاء الآليات المؤسسية للحوار السياسي والاقتصادي،
- تحسين البنية التحتية لمشروعات التعليم وتوطين التكنولوجيا، والتنمية الصناعية للدول المتوسطية،
- العمل على تحقيق تنمية مستدامة وتطور اقتصادي بمعدلات متزايدة،
- المساهمة في رفع مستوى كفاءة إدارة القطاع العام والخاص في الدول المتوسطية الشريكة،
- مساعد الشركائها على تطوير مؤسسات البحث العلمي والتطوير، وقواعد المعلومات والشبكات،

إن أوروبا رغم قوتها المتعاظمة وخطواتها التكاملية المتسارعة، إلا أنها تبقى بحاجة ماسة إلى جيرانها في الجنوب وخاصة دول المغرب العربي، نظرا لما تصبو إليه في أن تكون قطبا عالميا مميزا في إطار العلاقات الدولية الراهنة، وبروز قوى أخرى منافسة كالولايات المتحدة الأمريكية والصين واليابان، وأمام جملة المصاعب والتحديات التي أصبحت تواجه الشراكة الاورومتوسطية وخصوصا بعد مؤتمر برشلونة، أصبح مطلوبا من كلا الطرفين إنهاء الصراعات، واقتراح التفاوض على اتفاقية تعاون أوروبي متوسطي يكون هدفه تشجيع التنمية وتبادل الكفاءات، وتشجيع دمج منطقة الحوض المتوسط عبر مشاريع إقليمية كبرى في مجالات متنوعة مثل الماء والنقل والاتصالات، والعمل على ضمان بيئة مستقرة للتبادل والاستثمارات.

خاتمة

تعتبر اتفاقيات الشراكة المنبثقة عن مؤتمر برشلونة من أبرز صيغ التعاون الأورومتوسطية وهي بحق أكثر شمولية وأكثر إرادة للتعاون بين الطرفين، فلقد مست مختلف الجوانب السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية، والثقافية، في إرادة من دول الاتحاد الأوروبي لاستكمال مشروعها المتوسطي، بإقامة علاقات مقرونة بمساعدات مالية لإنعاش اقتصاديات دول الحوض الجنوبي للمتوسط وتحسين المستوى المعيشي لسكانها، فدول الحوض الجنوبي تنظر إلى الشراكة على أنها يمكن أن تكون لها سندا في جميع المجالات وخاصة الاقتصادية منها، خاصة وأن معظم هذه الدول تعاني من التبعية والتخلف السياسي والاقتصادي والاجتماعي وضعف نسبة النمو، وهذا ما يجعل تقاربها مع دول الاتحاد الاوروبي وإقامة علاقات تعاون وتبادل أكثر من ضرورة، حتى يتسنى لها الاستفادة من تجربة هدا الكيان الحديث النشأة، والذي يتوفر على عوامل التعاون والشراكة أكثر من عوامل التفرقة، وعلى الرغم من القيود والتحديات التي تواجه التعاون الأورومتوسطي، إلا أن وجود مجموعة من الفرص والإمكانيات المتاحة ستساعد على بلورة تعاون أور ومتوسطي يعود بالفائدة على دول حوض المتوسط الشمالي والجنوبي، فالشراكة الأورومتوسطية لها آفاق ستحمل معها النجاح الذي سيعزز التعاون والاندماج لاقتصاديات الدول المتوسطية، ويساهم في تضييق الفجوة التنموية بين الطرفين، بالإضافة إلى مسائل الأمن والهجرة الغير شرعية ومكافحة الجرائم العابرة للحدود، لذلك يجب أن تكون النية صادقة والإرادة السياسية صلبة، لتجسيد برنامج العمل الذي اعتمدته ندوة برشلونة وجميع اللقاءات المنبثقة عنها، فلم يبقى لبلدان الحوض الجنوبي إلى ركوب القاطرة الاقتصادية العالمية المتجهة نحو الانفتاح والاندماج والتقارب والتعاون.

الهوامش:

تقرير المؤسسة الدولية للديمقراطية والانتخابات، الديمقراطية في التطوير والتنمية، قسم المعلومات، ستوكهولم ، 2009، ص 24.

[2] دراسة للاتحاد الأوروبي حول التقنيات المختلفة لدعم التجارة، ماي 2005 .

[3] عقدت اتفاقية ياوندي سنة 1964 لمدة 5 سنوات و جددت سنة 1969 و هي تضم المستعمرات الفرنسية السابقة في إفريقيا، و أهم نصوص الاتفاقية إزالة الرسوم الجمركية تدريجيا لكلا الطرفين و تقدم المساعدة المالية و التقنية من طرف المجموعة الاقتصادية الأوروبية.

[4] في سنة 1971 تقدمت اللجنة الأوروبية بمبادرة للمجلس الوزاري تحتوي على تقييم العلاقات الاقتصادية مع دول المتوسط، حيث أكد المجلس على أن التداخل بين المصالح الأوروبية والمتوسطية، يؤكد أهمية تنمية تلك المنطقة، وهي الأفكار التي أقرها المجلس الأوروبي في باريس أكتوبر 1972.

[5] محمد محمود الإمام، "اتفاقيات المشاركة الأوروبية وموقعها من الفكر التكاملي"، مجلة بحوث اقتصادية عربية، العدد السابع، القاهرة، 1997، ص.19

[6] عمورة جمال ، دراسة تحليلية و تقييميه لاتفاقيات الشراكة العربية الأورو -متوسطية، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير، جامعة الجزائر ،2006 ص171.

[7] راما زاني أركيه، الشراكة الأورو-متوسطية، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، أبو ظبي، ص 10.

[8] BENSIDOUN I , CHEVALLIER A, Europe- méditerranée: le partit de l'ouverture, paris, centre d'études prospective et d'informations internationals, 1996. PP 13-14.

[9] طاهر جميل، التكامل الاقتصادي العربي بين الشرق أوسطية والشراكة المتوسطية، مجلة العلوم الاجتماعية، عدد 4، الكويت، 1998، ص 25.

[10] BERNARD R, Méditerranée l'impossible mur, l'Harmattan, 1995,P 146

[11] الشيلي جمال، العرب وأوروبا، رؤية سياسية معاصرة، دار الفارس للنشر والتوزيع، عمان،2000 ، ص102.

[12] BROUNE S, le régionalisme au service du développement de partenariat latéraux, cooperation sud, 1998, PP 106-108.

[13] مفيد شهاب، "نحو بلورة رؤية عربية مشتركة للشراكة الأوروبية المتوسطية"، مجلة شؤون عربية، العدد 88، 1996، ص .176

[14] وفاء بسيم، "التعاون الأورو متوسطي"، مجلة اقتصادية عربية، العدد 138، أكتوبر 1999، ص .247

[15] نصيف حتي، "المأزق العربي"، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، العدد 215، 1996، ص .94

[16] برنامج ميدا، هو عبارة عن وجه من أوجه التدخل المالي الأوروبي في إطار التعاون بمنطقة الحوض المتوسط ،والذي أقيم خلال انعقاد المجلس الأوروبي ب" كان" في جوان 1995، بميزانية ضخمة تفوق المليار أورو ، والتي بلغت سنة 1998حوالي 2.5مليار أورو.

[17] نصير العرباوي، مستقبل الشراكة الأورومتوسطية، مجلة العلوم الاجتماعية، عدد 17، 2013.

[18] Déclaration De Barcelone, adoptée lors de la conférence euro- méditerranée, 27-28-novembre, 1995.P 2.

[19] Commission européenne, direction général des relations extérieurs, Le processus de Barcelone, cinq ans après, (1995-2000), 2000, P 11.

[20] غليون برهان، مستقبل العلاقات العربية الأوروبية في العرب والعالم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عمان، 2001، ص58.

[21] Pandraud R, Galizi F, Europe-méditerranée quel partenariat?, rapport d information, assemblée national française, N 2367, 15 novembre 1995, paris, P 53.

[22] Waldner B F, Clash of civilization or dialogue of cultures : bulding bridge a cross the Mediterranean, European commissioner for escternal relations European neighbrohood, Policy, Alexandria, Egypt, 6 may 2006, P 1 .

[23] جيسلين غلاسون ديشوم، سياسة الجوار الأوروبية: المهمة التي لا يمكن تجاهلها للمجتمعات المدنية الأورومتوسطية، ورقة مقدمة في إطار الملتقى المدني في ملقه، سبتمبر 2005.

[24] نفس المرجع.

[25] http://www.thisissyria.net/2005/07/17/levant4.html 14/05/2014

[26] زايري بلقاسم، دربال عبد القادر، "تأثير منطقة التبادل الحر الأورو–متوسطية على أداء وتأهيل القطاع الصناعي في الجزائر"، مجلة بحوث اقتصادية، العدد 27، 2002، ص 44.

[27] سمير محمد عبد العزيز، التكتلات الاقتصادية الإقليمية في إطار العولمة، مطبعة الإشعاع الفنية، الإسكندرية،2001، ص 249.

[28] سليمان المنذري ، السوق العربية المشتركة في ظل العولمة، مكتبة مدبولي، الطبعة الثانية، القاهرة، 2004، ص255.

الضوابط والآداب القلبية العقدية والخلقية اللازمة للمحاور في حواراته العقدية حتى يكون الحوار مثمرا

د/ عبدالله بن عيسى الأحمدي

المملكة العربية السعودية – جامعة الملك عبدالعزيز

مقدمة

إن الحوار وسيلة نافعة من وسائل التواصل العلمي والمعرفي، بل هو مهم في مجالات الحياة عموما، ولا يمكن أن يستغني عنه الناس؛ فضلا عن العلماء والمفكرين، وطلاب العلم، وحتى يكون الحوار نافعا، ومؤديا لهدفه وللغاية التي من أجلها قام الحوار لا بد من مراعاة الضوابط والأسس والآداب التي تحقق ذلك، سواء كان الحوار في مجال الاعتقاد، أو في غيره، هذه الضوابط كانت نافعة في الزمن الماضي عندما تقيد بها أهل العلم وطلابه، وهي ضرورية اليوم لمسيس الحاجة لها، ولغرس ثقافة الحوار النافع في جيل اليوم الذين هم بناة المستقبل بحول الله تعالى، والحوار له ثلاثة أركان، هي: المحاور، وموضوع الحوار، والمحاور، ولكل ضوابطه الهامة التي تحقق الغاية منه، ولكن ولطبيعة مثل هذه المقالات والأبحاث والمداخلات؛ فسيقتصر الحديث على الركن الأول وهو: الضوابط التي يجب على المحاور الالتزام بها ليكون الحوار مثمرا؛ والتي تعين في تحقيق الحوار الناجح والمثمر بحول الله تعالى، والضوابط كثيرة، فمنها: ضوابط قلبية إيمانية عقدية، ومنها ضوابط خلقية، وضوابط استدلالية، وضوابط علمية معرفية، ضوابط أسلوبية بيانية، وسيقتصر الحديث عن الضوابط القلبية العقدية والخلقية التي يجب على المحاور الالتزام بها؛ حتى لا يطول البحث، وبعض هذه الضوابط لا يختص بالمحاور كما لا يخفى بل قد يكون مشتركا بين أركان الحوار، ولتعلقه بالمحاور أوردته هنا.

ومنهج البحث: استقرائي استنباطي؛ فالنظر في النصوص من كتاب وسنة، والنظر في كلام أهل العلم، واستخلاص الضوابط منها، واستنباط ذلك، هو ما سار عليه الباحث في بحثه.

والتزمت في البحث بما يلي:

- عزو الآيات لمواطنها
- تخريج الحديث، والاكتفاء غالبا بالمخرج الصحيح للحديث حتى لا يتم التوسع في التخريج بما يخرج عن المقصود من هذا البحث، مع ذكر من صححه من أهل العلم إن لم يكن الحديث في الصحيحين أو أحدهما.
- الاستدلال للضوابط، وإيضاحها إيضاحا موجزا كافيا بحول الله تعالى.
- عزو القول لقائله وفي مظانه ما أمكن.
- عمل الفهارس اللازمة.
- **خطة البحث**: سرت في البحث على الخطة التالية:
- **المقدمة.**
- **الفصل الأول**: ((**الضوابط القلبية العقدية التي يجب على المحاور الالتزام بها**))
- **المبحث الأول**: الإخلاص لله في العمل ومنه الحوار
- **المبحث الثاني**: الانتصار لله وليس للنفس وحظوظها
- **المبحث الثالث**: الرجوع للحق إذا تبين صحة قول المخالف
- **المبحث الرابع**: الصبر حتى يصل لمراده
- **المبحث الخامس**: مراقبة الله في كل أمر يصدر عنه في حواره
- **المبحث السادس**: ترك الحسد

- **الفصل الثاني**: ((**الضوابط الخلقية التي يجب على المحاور الالتزام بها**))
- **المبحث الأول**: الصدق في الحوار
- **المبحث الثاني**: الالتزام بخلق الرحمة و الشفقة مع من يحاوره
- **المبحث الثالث**: الالتزام بالرفق في الحوار
- **المبحث الرابع**: الهدوء وترك الغضب والانفعال في الحوار
- **المبحث الخامس**: ترك السباب والشتم وعدم إعانة الشيطان على من خالف الحق
- **المبحث السادس**: العفو إن كان العفو هو الأولى وفيه المصلحة.
- **المبحث السابع**: المجادلة بالحسنى في الحوار
- **المبحث الثامن**: الدعاء لنفسه ولخصمه بالتوفيق والهداية
- **المبحث التاسع**: الالتزام بحسن الخلق مع المخالف كما أمر به الشرع
- **المبحث العاشر**: وجوب التواضع في الحوار
- **المبحث الحادي عشر**: اللين في موطن اللين، والشدة في موطن الشدة
- **المبحث الثاني عشر**: حسن الظن فيمن يستحقه
- **الخاتمة**
- **الفهارس**

الفصل الأول:((الضوابط القلبية العقدية التي يجب على المحاور الالتزام بها))

المبحث الأول: الإخلاص لله في العمل ومنه الحوار

أعظم الدوافع ابتغاء ما عند الله سبحانه وتعالى، وكل أمرٍ شديد الحمل يسهل على صاحبه لو تذكر ما عند الله وكل فعل عسير يسهل لو كان لوجه الله تعالى، فما هو الإخلاص؟ وما حكمه؟ وما أهميته في الحوار؟

أولا – تعريف الإخلاص:

تنوعت تعريفات أهل العلم له وكثُرتْ نظرا لأهميته، ومن أجمع التعاريف ما يلي:

قال ابن حزم رحمه الله: ((والإخلاص: هو أن يخلص العمل المأمور به للوجه الذي أمره الله تعالى به))[1]، وقال القرطبي رحمه الله: ((والإخلاص: النية في التقرب إلى الله تعالى والقصد له بأداء ما افترض على عباده المؤمنين))[2]، وقال العز بن عبد السلام رحمه الله: ((الإخلاص: هو أن يقصد بطاعته وجه الله ولا يريد بها سواه))[3]، وقال ابن القيم رحمه الله: ((الإخلاص: قصد المعبود وحده بالتعبد))[4].

وقال ابن أبي العز رحمه الله: ((والإخلاص: خلو القلب من تأله ما سوى الله تعالى وإرادته ومحبته فخلص لله فلم يتمكن منه الشيطان))[5]، وقال الحكمي –رحمه الله–: ((وحقيقة الإخلاص: أن يكون قصد العبد وجه الله عز وجل والدار الآخرة))[6].

فهذه جملة من التعريفات الجامعة المانعة المتوافقة، والمبينة معنى الإخلاص، و لله الحمد.

ثانيا – حكم الإخلاص:

الإخلاص فرض على كل مسلم ومسلمة، وقام الإجماع على فرضيته [7].

قال شيخ الإسلام –رحمه الله– بعد أن تكلم عن جملة من أعمال القلوب منها الإخلاص: ((... فأقول: هذه الأعمال جميعها واجبة على جميع الخلق المأمورين في الأصل باتفاق أئمة الدين ...))[8]، قال العز بن عبد السلام رحمه الله: ((... إخلاص العبادة شرط ...))[9]، ...))[9]، وقال الزبيدي رحمه الله–: ((واعلم وفقك الله أنَّ الإخلاص شرط في سائر العبادات))[10].

أدلة ذلك:

1- قال تعالى: ((**وَمَا أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلاَةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ**)) [البينة:5]، فمن لم يخلص العبادة التي طُلب منه أداؤها كان عمله غير مقبول؛ لأنه لم يحقق ما طلب منه كما طلب منه.

2- وقال تعالى: ((**إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصاً لَهُ الدِّينَ**)) [الزمر:2]، فأمره بإخلاص جميع الدين له وحده، ومن لم يأت بالإخلاص لم يكن محققاً لهذا الدين فلا يصح له دين وإخلاص .

3- وقال تعالى: ((**أَلا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ**)) [الزمر:3]، وهي تفيد ما أفادته الآية السابقة، والآيات في هذا المعنى كثيرة.

ومن الأحاديث التي استدلوا بها:

1- قال صلى الله عليه وسلم: ((**قال الله تبارك وتعالى: أنا أغني الشركاء عن الشرك من عمل عملاً أشرك فيه معي غيري تركته**

([1]) المحلى، 174/6، تحقيق/ أحمد شاكر، دار التراث، القاهرة.

([2]) الجامع الأحكام القرآن، 217/5.

([3]) قواعد الأحكام، 160/1 وينظر منه،106/1 ،مؤسسة الريان، بيروت، الثانية، 1419هـ.

([4]) مدارج السالكين، 581/1، وساق نقولات كثيرة في تعريفه في : 102/2-106.

([5]) شرح العقيدة الطحاوية، 646/2 .

([6]) معارج القبول، 439/2.

(7) ينظر الفواكه الدواني، لأحمد غانم النفراوي، 143/1، دار الفكر، بيروت، لبنان.

(8) مجموع الفتاوى، 5/10-6.

(9) قواعد الأحكام، 150/1.

(10) إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، للعلامة محمد الزبيدي، 49/10، دار الفكر، بيروت.

وشركه))[1]. فقد نفى قبول العمل إن لم يكن خالصاً لوجهه، مما يبين كون الإخلاص شرط صحة.

2- قال صلى الله عليه وسلم: ((**إنَّ الله لا يقبل من العمل إلاَّ ما كان له خالصا وابتغى به وجهه**))[2]، وهذا الحديث صريح في عدم قبول العمل إن لم يكن خالصا مما يبين كون الإخلاص شرط صحة لجميع الأعمال التي يتقرب بها إلى الله.

ثالثا – أهمية الإخلاص للمحاور:

إذا كان المحاور يريد بحواره وجه الله تعالى فإنه: سيتحمل تعب الحوار ومشقته، وسيحرص على قول الحق، وترك الانتصار للنفس، وسيكون حريصا على نفع من يحاوره لا أن ينتصر عليه ويثبت قضيته سواء كانت حقا أم باطلا، كما أنه يجعل الكلمات تقع في قلب من يحاوره؛ فما خرج من القلب وقع في القلب.

ولهذا حرص السلف الصالح على تحقيقه في كل أمورهم، حتى قيل في وصفهم: ((إن كان الرجل ليبكي عشرين سنة ومعه امرأته ما تعلم به))[3].

والإخلاص يجعل العمل الصغير عظيما، قال ابن المبارك رحمه الله: ((رب عمل صغير تعظمه النية، ورب عمل كبير تصغره النية))[4].

وعليه فإنه يجب على المحاور إذا أراد أن يكون حواره مثمرا؛ أن يخلص لله في حواره، وأن يكون هدفه رضا الله تعالى.

المبحث الثاني: الانتصار لله وليس للنفس وحظوظها

من الأمور التي تجب على المحاور أن يكون حواره لله تعالى كما تقدم، وهذا يقتضي أن يكون سعيه أن ينتصر لله، وليس لنفسه وحظها ويكون هدفه رضا الله تعالى، لا السمعة ولا الشهرة ولا طلب المكانة والرفعة، فالضابط الأول في توجيه القصد لله، وهذا الضابط في التخلص من مفسدات الضابط الأول، ومنها –وليس كلها – ترك الانتصار للنفس؛ إذ إن هذا الداء أكثر من يبتلى به أصحاب الحوار والنقاش، فيكون هدف البعض الانتصار للنفس، وليس لله، وقد يعز على بعض ذوي المكانة أن ينتصر أو يعلو عليه من هو أقل منه علما وفهما، يقول الشافعي رحمه الله تعالى:((ما كابرني أحد على الحق ودافع؛ إلا سقط من عيني، ولا قبله؛ إلا هبته، واعتقدت مودته))[5].

قال ابن بطة رحمه الله: ((فاعلم يا أخي أن من كره الصواب من غيره، ونصر لخطأ من نفسه، لم يؤمن عليه أن يسلبه الله إيمانه، لأن الحق من رسول الله إليك افترض عليك، فمن سمع الحق فأنكره بعد علمه له فهو من المتكبرين على الله، ومن نصر الخطأ فهو من حزب الشيطان))[6].

ذكر ابن حزم في رسائله قصة رائعة ، و علق عليها بما هو أروع حيث قال رحمه الله:

((ناظرت رجلا من أصحابنا في مسألة فعلوته فيها لبكوء (عيب) كان في لسانه، وانفصل المجلس على أني ظاهر، فلما أتيت منزلي؛ حاك في نفسي منها شيء، فتطلبتها في بعض الكتب؛ فوجدت برهانا صحيحا يبين بطلان قولي وصحة قول خصمي، وكان معي أحد أصحابنا ممن شهد ذلك المجلس فعرفته بذلك، ثم رآني قد علمت على المكان من الكتاب، فقال لي: ما تريد؟! فقلت: أريد حمل هذا الكتاب وعرضه على فلان، وإعلامه بأنه المحق وأني كنت المبطل، وأني راجع إلى قوله، فهجم عليه من ذلك أمر مبهت، وقال لي: وتسمح نفسك بهذا ؟! فقلت له: نعم، ولو أمكنني ذلك في وقتي هذا لما أخرته إلى غد)).

ثم علق – رحمه الله – قائلا: ((واعلم أن مثل هذا الفعل يكسبك أجمل الذكر، مع تحليك بالإنصاف الذي لا شيء يعدله، ولا يكن غرضك أن توهم نفسك أنك غالب، أو توهم من حضرك ممن يغتر بك ويثق بحكمك أنك غالب، وأنت بالحقيقة مغلوب! فتكون

---

(1) أخرجه مسلم، كتاب الزهد والرقائق، باب من أشرك في عمله غير الله، 342/9، حديث برقم [2985].

(2) أخرجه النسائي، كتاب الجهاد، باب من غزا يلتمس الأجر والذكر، 333/6، برقم (3140)، وحسنه الألباني في صحيح الجامع الصغير، 379/1، برقم [1856]، المكتب الإسلامي، بيروت، الثالثة، 1408هـ.

(3) الرقة والبكاء، لابن أبي الدنيا، 136، برقم [167]، وينظر ذم الرياء، للضراب، 176، برقم [94].

(4) الإخلاص والنية، لابن أبي الدنيا، ص 73، برقم [70] في الزوائد من جامع العلوم.

(5) سير أعلام النبلاء، 10/ 33.

(6) الإبانة، 2/ 547.

خسيسا وضيعا جدا، وسخيفا البتة ، وساقط الهمة))[1].

المبحث الثالث:الرجوع للحق إذا تبين صحة قول المخالف

قد يحاور الإنسان شخصا آخر، وفي اعتقاده أن قوله صواب، ولكنه حين حواره لمن يخالفه قد تتضح له أدلة ومفاهيم ما كان يعلمها أو لم تكن ظاهرة له، أو كان وجه الدلالة فيها خافيا عليه، ومع النقاش تتجلى له أمور وفوائد كانت خافية عليه، وهنا يجب على المحاور إذا تبين له صواب الآخر أن يتقي الله تعالى، ويرجع للحق والصواب، ولا يتكبر فيترك الإذعان والإصغاء للحق، وهذا الأمر أثر للضابطين السابقين؛ فإن المخلص لله تعالى إذا ظهر له وجه الحق والصواب سارع إليه، فإن القصد الباعث له هو إرضاء الله، وكذلك من قصده الانتصار لله لابد أن يسارع للحق إن تبين له، والسلف ضربوا أروع الأمثلة لذلك، ولا يكفي هذا البحث لذكر كثير منها فأذكر شيئا فيه الإشارة لغيره، وهي نهج الأنبياء والمرسلين، وهذا كليم الله موسى –عليه السلام– وكز الرجل فقتله في لحظة من غضب واستخدام للقوة، وفي لحظة مباشرة من طبيعة بشرية سوية: ((**قال هذا من عمل الشيطان إنه عدو مضل مبين**)) [القصص:15]، ثم توجه لربه سبحانه وتعالى وقال: ((**قال رب إني ظلمت نفسي فاغفر لي فغفر له إنه هو الغفور الرحيم**)) [القصص: 16] ، وقد كتب عمر رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنه: ((لا يمنعك قضاء قضيته بالأمس راجعت فيه نفسك وهديت فيه لرشدك؛ أن ترجع فيه إلى الحق، فإن الحق قديم، والرجوع إلى الحق أولى من التمادي في الباطل))[2].

قال ابن عبد البر رحمه الله معلقا:((وفيه دليل على عظيم ما كان عليه القوم من الإنصاف للعلم والانقياد، وكيف لا يكون كذلك وهم خير الأمم رضي الله عنهم))[3].

ومما جاء عن الأئمة بعدهم في هذا: قول أبي يوسف رحمه الله: ((كل ما أفتيت به فقد رجعت عنه إلا ما وافق الكتاب والسنة)) وفي لفظ: ((إلا ما في القرآن وأجمع عليه المسلمون))[4].

وروى البيهقي أيضا عن الربيع قال: سمعت الشافعي رحمه الله يقول: ((كل مسألة تكلمت فيها وصح الخبر فيها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عند أهل الفقه بخلاف ما قلت فأنا راجع عنها في حياتي وبعد موتي))[5].

ومن جميل تقريرات ابن حزم رحمه الله قوله: ((جوامع الحق اتباع القرآن، وفيه اتباع بيان الرسول، وأخذ الحق ممن أتى به، وإن كان لا خير فيه، وممن يجب بغضه وإبعاده، وأن لا يقلد خطأ فاضله، وإن كان محبوبا واجبا تعظيمه))[6].

قال الذهبي رحمه الله: ((قال يونس الصدفي: ما رأيت أعقل من الشافعي ، ناظرته يوما في مسألة ، ثم افترقنا، ولقيني ، فأخذ بيدي ، ثم قال : يا أبا موسى ، ألا يستقيم أن نكون إخوانا وإن لم نتفق في مسألة))[7].

المبحث الرابع: الصبر في الحوار حتى يصل لمراده

الصبر: خلق فاضل من أخلاق النفس، يمتنع به من فعل ما لا يحسن، ولا يجمل[8].

والصبر من الإيمان بمنزلة الرأس من الجسد، والصبر عبادة قلبية عظيمة، ومن أعظم ما يعين الإنسان في حواره: صبره على من يخالفه، فمن يحاور الناس لا بد له من صبر عليهم وعلى أطباعهم، كما أن الصبر من معينات المحاور على العلم وطلبه ، والعلم مما يحتاجه المحاور، والصبر يعين المحاور على التقيد بضوابط الحوار وآدابه حتى يكون حواره مثمرا، وقد ذكر الصبر في القرآن أكثر من مئة مرة، وما هذا إلا لعظمة هذا الخلق العظيم، ولا يمكن أن يستقيم إيمان شخص بدونه، وبالتالي فهو في الحوار هام.

---

(1) رسائل ابن حزم :337/4.

(2) جامع بيان العلم وفضله، 2/ 921 .

(3) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، 8/ 370.

(4) سير أعلام النبلاء، للذهبي، 8/ 537.

(5) إرشاد المقلدين، 153-155 ، وذم الكلام وأهله، للهروي، 2/ 302، برقم [397].

(6) الإحكام في أصول الأحكام، 4/ 186 .

(7) سير أعلام النبلاء، 10/ 17.

(8) ينظر: عدة الصابرين، لا بن القيم، 17، ومدارج السالكين، 2/ 162.

ومن الآيات التي دعت إليه، وحثت عليه:

قوله سبحانه وتعالى: ((**يا أيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلاة إن الله مع الصابرين**))**[البقرة:153]**، وقال تعالى: ((**إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب**)) [الزمر: 10]، وقال تعالى: ((**والعصر * إن الإنسان لفي خسر* إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر**)) **[العصر: 1-3]**.

ومن أحاديث المصطفى عليه الصلاة والسلام:

ما رواه الإمام مسلم بسنده إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال: ((**والصبر ضياء**))[1]، وروى الإمام البخاري رحمه الله بسنده عن أبي سعيد الخدري أنه عليه الصلاة والسلام قال: ((**ومن يتصبر يصبره الله، وما أعطي أحد عطاء خيرا وأوسع من الصبر**)) [2].

فهذه بعض النصوص من الكتاب والسنة التي تدعو للتمسك بهذا الخلق العظيم، والسلف من الصحابة فمن بعدهم حثوا على هذا الخلق العظيم، ومن ذلك:

- قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: ((إن أفضل عيش أدركناه بالصبر، ولو أن الصبر كان من الرجال كان كريما)) [3] .

- وقال علي بن أبي طالب رضي الله عنه: ((ألا إن الصبر من الإيمان بمنزلة الرأس من الجسد، فإذا قطع الرأس باد الجسد، ثم رفع صوته فقال: ألا إنه لا إيمان لمن لا صبر له))[4]، وقال عمر بن ذر: ((من أجمع على الصبر في الأمور فقد حوى الخير، والتمس معاقل البر وكمال الأجور)) [5] .

وقال أبو حاتم: ((الصبر على ضروب ثلاثة: فالصبر عن المعاصي، والصبر على الطاعات، والصبر عند الشدائد المصيبات، فأفضلها الصبر عن المعاصي، فالعاقل يدبر أحواله بالتثبت عند الأحوال الثلاثة التي ذكرناها بلزوم الصبر على المراتب التي وصفناها قبل، حتى يرتقي بها إلى درجة الرضا عن الله جل وعلا في حال العسر واليسر معا))[6].

فالصبر: يمنعك عن الظلم في الحوار والتعدي فيه فيحجزك عن المعصية به.

والصبر: يعينك على الطاعة في الحوار فيحملك على التزام واجباته وضوابطه، وآدابه وكمالاته.

والصبر: يعينك على الرضا بقدر الله في الشدائد، فيجعلك تتحمل ما في الحوار من ظلم لك أو تعد عليك أو هضم لحقك من المصائب التي قد تلزم من الحوار، فالصبر هو مركب النجاة للمحاور الذي ينجيه ويعينه في حواره، فلا يغرق في أمواج الحوار العاتية.

كل ذلك يؤكد أهمية الصبر للمحاور وأنه من الواجبات التي يجب عليه أن يتحلى بها؛ ليكون ناجحا في حواره.

المبحث الخامس:مراقبة الله في كل أمر يصدر عنه في حواره

إن مراقبة الله من الأمور الهامة التي تجعل المسلم يتصرف وفق ما يرضي الله في كل صغيرة وكبيرة، وهي من صفات المتقين وعباد الله الصالحين، والمحاور يحتاج هذا الأمر جليا حتى لا يحيف ولا يحيد عن الحق فيما يقرره، ويدعو إليه، كما أنها تحثه على الالتزام بالضوابط الصحيحة والآداب الشرعية في حواره، والمقصود بها: ((دوام علم العبد وتيقنه، باطلاع الحق سبحانه وتعالى على ظاهره وباطنه، فاستدامته لهذا العلم واليقين؛ هي: المراقبة))[7].

والمراقبة لله في كل الأمور الصادرة عن العبد حثت النصوص عليها ومن ذلك:

---

(1) الصحيح، برقم [223].

(2) الصحيح، برقم [1469].

(3) الصبر والثواب عليه، لابن أبي الدنيا، 32 .

(4) المصدر السابق، 24 .

(5)الصبر والثواب عليه، لابن أبي الدنيا، 113 .

(6) روضة العقلاء، لابن حبان البستي،162 .

(7) مدارج السالكين، لابن القيم، 2/ 67-68، وقد ذكر عدة تعريفات للمراقبة، وما تم اختياره من أبينها وأجلاها، وينظر: مختصر منهاج القاصدين، لابن قدامة، 373 .

قال سبحانه وتعالى: ((**واعلموا أن الله يعلم ما في أنفسكم فاحذروه واعلموا أن الله غفور حليم**)) [البقرة: 235]، قال الراغب الأصفهاني في تفسير الآية:

((وقوله: {واعلموا أن الله يعلم ما في أنفسكم} دل على معنيين، أحدهما: ما في قوله: {يعلم السر وأخفى} ، والثاني: ما في قوله: {إن النفس لأمارة بالسوء} ، تنبيها أنه علم شرور أنفسكم، ثم حذرنا منه كقوله: {ويحذركم الله نفسه} ، ثم رجانا غفرانه، وسكن منا بما أنبأنا من حلمه بقوله: {أن الله غفور حليم}))[1].

وقال القرطبي رحمه الله: ((**واعلموا أن الله يعلم ما في أنفسكم فاحذروه**، هذا نهاية التحذير من الوقوع فيما نهى عنه.))[2]، وقال البيضاوي رحمه الله: ((**واعلموا أن الله يعلم ما في أنفسكم** من العزم على ما لا يجوز، **فاحذروه** ولا تعزموا، **واعلموا أن الله غفور**، لمن عزم ولم يفعل خشية من الله سبحانه وتعالى. **حليم** لا يعاجلكم بالعقوبة))[3].

وقال سبحانه وتعالى: ((**يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور**)) **[غافر: 19]**.

قال الطبري رحمه الله في تفسير الآية:((وقوله: (يعلم خائنة الأعين) يقول جل ذكره مخبرا عن صفة نفسه: يعلم ربكم ما خانت أعين عباده، وما أخفته صدورهم، يعني: وما أضمرته قلوبهم; يقول: لا يخفى عليه شيء من أمورهم حتى ما يحدث به نفسه، ويضمره قلبه إذا نظر ماذا يريد بنظره، وما ينوي ذلك بقلبه...))[4].

ومن السنة: ما أخرج الإمام مسلم بسنده عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال قال صلى الله عليه وسلم في حديث جبريل المشهور: ((**قال: فأخبرني عن الإحسان، قال: أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك**))[5].

فهذه بعض النصوص الحاثة على مراقبة الله في جميع ما يفعله العبد حتى لا يقع منه إلا ما يرضي الله، وهي تحمل من يلتزم بها من المحاورين على: قول الحق، وتحريه، والاستجابة له؛ وهذا من أعظم الثمار التي تعود على المحاور ومحاورته.

المبحث السادس:ترك الحسد

الحسد داء مذموم فإذا كان هو دافع المحاور للمحاورة، أو وقع فيه عند المحاورة فقد وقع في أمر عظيم وداء خطير يفسد عليه نيته، وعمله، وهل يمكن أن تكون المحاورة ناجحة وصالحة إذا شابها الحسد؟!! ، وقد بين أهل العلم المراد بالحسد شرعا:

قال المحاسبي رحمه الله: ((كراهة النعم أن تكون بالعباد ومحبة زوالها))[6]، وقال الماوردي رحمه الله فيه: ((وحقيقة الحسد: شدة الأسى على الخيرات تكون للناس الأفاضل))[7]، وقال البيهقي رحمه الله: ((والحسد: الاغتمام بالنعمة يراها لأخيه المسلم، والتمني لزوالها عنه، ثم قد يتمنى مع هذا أن تكون تلك النعمة له دونه))[8].

والحسد من الأخلاق المحرمة والمذمومة بالكتاب، والسنة، وإجماع الأمة.

فمن نصوص القرآن الكريم الدالة على تحريم هذا الخلق:

قال تعالى: ((**ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفارا حسدا من عند أنفسهم من بعد ما تبين لهم الحق فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بأمره إن الله على كل شيء قدير**)) [البقرة:109]، فالحسد من خصال أهل الكتاب، والحسد جعل الكثير منهم يتمنى الكفر للمؤمنين، وهذا يدل على ذمامة هذا الخلق؛ حيث أنه حمل على تمني الكفر للمؤمن وزوال نعمة الإيمان عنه، قال

---

(1) تفسير الرغب الأصفهاني، 1/ 488.

(2) الجامع لأحكام القرآن، 3/ 196 .

(3) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 1/ 146 .

(4) تفسير الطبري ((جامع البيان))، 20/ 303 .

(5) الصحيح، برقم [8] .

(6) الرعاية لحقوق الله، 614.

(7) أدب الدنيا والدين، 426.

(8) شعب الإيمان، 263/5.

ابن كثير رحمه الله في تفسيره للآية السابقة: ((يحذر تعالى عباده المؤمنين عن سلوك طريق الكفار من أهل الكتاب، ويعلمهم بعداوتهم لهم في الباطن والظاهر وما هم مشتملون عليه من الحسد للمؤمنين، مع علمهم بفضلهم، وفضل نبيهم...))[1].

وقال تعالى: ((**ومن شر حاسد إذا حسد**)) [الفلق:5] ، فقد أمر الله سبحانه وتعالى بالتعوذ من شر الحاسد إذا حسد، وما أمر الله عباده بالتعوذ منه إلا لأنه مرض خبيث قد يصيب بالأذى إذا قضى الله ذلك[2].

ومن نصوص السنة النبوية التي تدل على تحريم الحسد ما يلي:

روى النسائي بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال صلى الله عليه وسلم: ((**ولا يجتمع في جوف عبد الإيمان والحسد**))[3]، وأفاد الحديث أن الحسد من الكبائر؛ لأنه لا يجتمع مع الإيمان، وروى الطبراني بسنده عن ضمرة بن ثعلبة رضي الله عنه قال: قال صلى الله عليه وسلم: ((**لا يزال الناس بخير ما لم يتحاسدوا**))[4]، وأجمعت الأمة على تحريم الحسد[5].

وللحسد ثلاث مراتب وهي:

الأولى: تمني زوال النعم:

وفي هذه المرتبة يتمنى الحاسد أن تزول النعمة عن المحسود وتحت هذه المرتبة نوعان:

أ – أن يتمنى زوال النعمة عن المحسود مع عدم تمنيه أن تحصل له.

ب– أن يتمنى زوال النعمة عن المحسود مع تمنيه أن تحصل له.

الثانية: تمني عدم حصول النعمة لمن ليس عنده هذه النعمة:

فيكره الحاسد أن تحصل للمحسود نعمة، بل يحب أن يبقى على جهله، وفقره، ومرضه... فهو يتمنى للمحسود أن يدوم عليه ما هو فيه من نقص وعيب، وهذا حسد على شيء مقدر، والأول حسد على شيء محقق، وكلاهما حاسد، وعدو نعمة.

الثالثة: حسد الغبطة:

وهي تمني أن يكون له مثل حال المحسود من غير أن تزول النعمة عنه.

والمرتبة الأولى والثانية محرمة، أما الثالثة فهي جائزة[6].

الفصل الثاني: الضوابط الخُلُقية التي يجب على المحاور الالتزام بها

المبحث الأول: الصدق في الحوار

الصدق من الأخلاق والصفات الحميدة التي تميز المؤمن التقي النقي من غيره، وهو هام جدا لكل محاور، ومن تحلى بالصدق مع الله، ومع الآخرين، ومع النفس؛ فقد تحلى بصفة من الصفات العظيمة المحبوبة لله ورسوله، فإن الصادق مع الله لن يقع فيما ينهى الله تعالى عنه، وفيما ينهى رسوله عليه الصلاة والسلام عنه، فيجتنب كل قبيح قولا، وفعلا، واعتقادا إرضاء لله تعالى وهو القائل سبحانه: ((**يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين**)) **[التوبة: 119]**، ومن كان هذه صفته وخلقه؛ فإنه سيجتنب الوقوع فيما نهي عنه في الحوار، وغيره.

والمؤمن الصادق مع الآخرين لن يكذب عليهم، ولن يغشهم، ولن يخدعهم؛ بل هو ناصح أمين لهم؛ ومن كان هذه صفته لن يكذب في حواره مع غيره، ولن يخدعهم ولن يغشهم؛ لأن الكذب في النار؛ فقد أخرج ابن حبان رحمه الله في صحيحه بسنده عن أبي بكر رضي الله

([1]) تفسير ابن كثير، 163/1.

([2]) ينظر: تفسير السعدي، 937.

([3]) السنن الصغرى، 320/6، برقم [3109]، وأخرجه ابن حبان في صحيحه، 466/10، برقم [4606]، وحسنه الألباني في صحيح الترغيب والترهيب، 98/3، برقم [2886].

([4]) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير، 309/8، برقم [8157] وحسنه الألباني في صحيح الترغيب، 99/3، برقم [2887].

([5]) ينظر: شرح النووي على مسلم، 359/3، وينظر كلام المنذري في صحيح الترغيب والترهيب، 405/1، وموسوعة الإجماع، لسعدي أبو جيب، 371/1.

([6]) ينظر في هذه المراتب: بدائع الفوائد، لابن القيم، 462/2، وكلامه أدق من الغزالي، وينظر الإحياء، للغزالي، 249/3، وينظر: جامع العلوم والحكم، لابن رجب، 276/2-279، وفيه تفصيل جيد.

عنه أنه قال: قال عليه الصلاة والسلام: ((**عليكم بالصدق؛ فإنه مع البر , وهما في الجنة, وإياكم والكذب؛ فإنه مع الفجور , وهما في النار**)) [1]، والصادق في حديثه الذي يتحرى الصدق قولا وفعلا يكتب عند الله صديقا؛ فقد روى الإمام مسلم رحمه الله بسنده عن عبدالله بن مسعود رضي الله عنه أن رسول الله عليه الصلاة والسلام قال: ((**عليكم بالصدق، فإن الصدق يهدي إلى البر، وإن البر يهدي إلى الجنة، وما يزال الرجل يصدق ويتحرى الصدق حتى يكتب عند الله صديقا، وإياكم والكذب، فإن الكذب يهدي إلى الفجور، وإن الفجور يهدي إلى النار، وما يزال الرجل يكذب ويتحرى الكذب حتى يكتب عند الله كذابا**)) [2].

والمؤمن الصادق مع نفسه سيقودها للخير والفلاح، وأعظم النصح أن يصدق الإنسان في نصحه لنفسه؛ فيزجر نفسه عن هواها وشهواتها الذميمة، ويقودها للخير الذي يرضي الله تعالى عنه، ومن يصدق مع نفسه سيبصرها بفعل المحمود، وينهاها عن فعل المذموم، ومن كان كذلك؛ فإنه لن يقع في المنهي عنه من الحوار، ولا الذميم من الخلق في الحوار، وبالتالي يكون حواره مثمرا، فما أعظم الصدق في الحوار لمن التزمه.

المبحث الثاني:الالتزام بخلق الرحمة و الشفقة

من صفات المؤمنين، وعباد الله الصالحين، الرحمة والشفقة بإخوانهم، والرحمة من صفات نبينا الكريم عليه الصلاة والسلام، وقد أثنى عليه ربنا سبحانه لهذا الخلق العظيم، قال تعالى: ((**لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم**)) [التوبة:128]، وقد أمرنا الله تعالى بالاقتداء بنبينا عليه الصلاة والسلام؛ إن أردنا الهداية والنجاة والفلاح؛ كما قال تعالى: ((**لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجوا الله واليوم الآخر وذكر الله كثيرا (21)**)) **[الأحزاب:21]**، وهذا الخلق يجب على المحاور أن يتحلى به مع من يحاوره ويناظره؛ لأن الرحمة تدعوه أن يحرص على مخالفه بإنارة الطريق له، والتلطف معه؛ حتى يقبل الحق منه، وقد حث النبي عليه الصلاة والسلام على هذا الخلق، فقد روى الإمام أحمد رحمه الله بسنده عن عبدالله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما أنه قال: قال عليه الصلاة والسلام: ((**الراحمون يرحمهم الرحمن ارحموا أهل الأرض يرحمكم أهل السماء**)) [3]، فإذا تحلى المحاور في حواره بالرحمة والشفقة، والتزم بها في حواره؛ فإنه لن يظلم مخالفه، ولن يضيق عليه بغير حق، ولن يشق عليه، ولن يغشه في النصح، ولن يفعل معه ما لا يليق من الفعل، بل سيلتزم معه العدل والإنصاف؛ فيكون نعم المرشد والمعين له ليلتزم الصواب، إن خلق الرحمة وردت نصوص كثيرة في الشرع تحث عليه، وما ذاك إلا لأهميته وضرورته، وعظيم أثره على النفس، وعلى الغير، وأولى الناس أن يحرصوا عليه ويلتزموا به هم من يدعون إلى الله ويحاورن الناس بقصد إرشادهم، وهدايتهم، ونصحهم، والناس غالبا تميز ذا الرحمة فتحبه وتقبل منه ما لا تقبله من غيره، وبهذا يتبين عظم وأهمية هذا الخلق، وأنه من الضوابط للحوار والمحاور؛ لينجح في حواره، ويفيد الناس مما يطرحه ويناظر فيه.

المبحث الثالث: الالتزام بالرفق في الحوار

من الأمور الهامة والأخلاق الحميدة الاتصاف بصفة الرفق، والرفق هو لين الجانب للناس[4]، ولطافة الفعل[5]، وهو بمعنى: اللطف[6]، اللطف[6]، والترفق بالناس معين على قبول القول وقائله، ومعين للناس على إحسان الظن بمن يحاورهم ويناظرهم؛ فالنفس مجبولة على التقبل من أهل الرفق واللين، وتقدير قولهم، وهو أمر يوصل للنجاح الذي يرجوه المحاور من محاورته، وقد قال الشاعر:

الرفق يمن والأناة سعادة ... فاستأن في رفق تلاق نجاحا[7]

([1]) صحيح ابن حبان، 8/ 232، برقم [5704] وصححه الألباني في تعليقه عليه.

([2]) الصحيح، 4/ 2013، برقم [2607].

([3]) المسند، 11/ 33، برقم [6494]، وصححه المحقق، وأخرجه أبو داود، 4/ 285، برقم [4941]، وصححه الألباني في تعليقه عليه، والترمذي بسننه، 3/ 388، برقم [1924].

([4]) ينظر: غريب الحديث، لإبراهيم الحربي، 2/ 354 .

([5]) ينظر: تهذيب اللغة، للأزهري، 9/ 100 .

([6]) ينظر: جمهرة اللغة، لابن دريد، 2/ 784 .

([7]) ينظر: غريب الحديث، لإبراهيم الحربي، 2/ 354.

وقد أمر الله سبحانه وتعالى موسى وهارون عليهما الصلاة والسلام أن يذهبا لفرعون عدو الله، وأمرهم أن يقولا له قولا لينا، فقد قال سبحانه: ((**اذهبا إلى فرعون إنه طغى (43) فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى (44)**)) [طه:43-44]، (قولا لينا) : أي كلماه على رفق[1]، وعن الفضل بن عيس الرقاشي أنه تلا هذه الآية: فقولا له قولا لينا فقال : ((يا من يتحبب إلى من يعاديه فكيف بمن [يتولاه ويواليه][2]))[3] .

قال تعالى: ((**وإنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين**)) [سبأ: 24] قال الطبري رحمه الله: ((وقد علم أنه على هدى وأنهم على ضلال مبين، ولكنه رفق بهم في الخطاب، فلم يقل: إنا على هدى، وأنتم على ضلال)) [4]، فهذه الآيات الكريمات ترشد وتحث على الرفق، فهو خير كله، وحري بالمحاور أن يلتزمه ويتقيد به، وجاءت نصوص عظيمة في سنة الرسول عليه الصلاة والسلام تحث عليه، وترشد إليه، ومنها: روى الإمام أحمد بسنده عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((**اللهم من رفق بأمتي فارفق به ، ومن شق عليهم فشق عليه**)) [5]، وروى الإمام أحمد بسنده عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: قال رسول الله صلى صلى الله عليه وسلم: ((**يا عائشة لم يدخل الرفق في شيء إلا زانه ولم ينزع من شيء إلا شانه**))[6]، وروى الإمام أحمد بسنده عن جرير بن عبدالله رضي الله عنه أنها قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((**من يحرم الرفق يحرم الخير**)) [7]، وروى الإمام أحمد بسنده عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنها قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((**إن الله رفيق يحب الرفق، ويعطي على الرفق ما لا يعطي على العنف**))[8].

فنبينا عليه الصلاة والسلام دعا لمن رفق بأمته، وبين أن الأمور التي يدخلها الرفق تزين، وأن الحرمان من الرفق حرمان من الخير، وبين أنه من محبوبات الله تعالى؛ كل هذه النصوص توجب على المحاور التقيد بهذا الخلق العظيم في حواره ليكون مثمرا.

والسلف حثوا عليه؛ لإرشاد النصوص إليه، ومن ذلك:

كان عمر بن عبد العزيز يخطب يقول : ((إن من أحب الأمور إلى الله القصد في الجدة ، والعفو في المقدرة ، والرفق في الولاية ، وما رفق عبد بعبد في الدنيا إلا رفق الله به يوم القيامة)) [9].

وقال ابن المبارك: أخبرنا حبيب بن حجر القيسي قال: ((كان يقال: ما أحسن الإيمان يزينه العلم، وما أحسن العلم يزينه العمل، وما أحسن العمل يزينه الرفق، وما أضيف شيء إلى شيء أزين من حلم إلى علم)) [10].

فما أعظم الرفق، وما أشد حاجة المتحاورين له.

المبحث الرابع: الهدوء وترك الغضب والانفعال

إن الهدوء وترك الغضب والانفعال مهم ولازم للمحاور؛ فالغضب والانفعالات تفسد عليه عقله، وتوقعه في التهور والغلط، بل وتوقعه في ظلم الناس والتعدي عليهم، وشديد الغضب لن يكون محاورا جيدا إذا كان يغضب من كل تصرف، ولن يستفيد من حواره ولن يفيد غيره، وقد تكون قضيته وموضوع حواره هام ورأيه صواب، واضح الحجة والبرهان؛ لكن غضبه يضيع ذلك كله، وتنقلب بذلك الحجة عليه، ولهذا حذر النبي عليه الصلاة والسلام من الغضب، فقد روى الإمام أحمد في مسنده عن حميد بن عبد الرحمن، عن رجل من

([1]) ينظر: غرائب التفسير وعجائب التأويل، لمحمود بن حمزة الكرماني، 2/ 717.

([2]) في الأصل ما بين القوسين [يتولى ويعاديه] والظاهر أنها تحريف.

([3]) تفسير ابن أبي حاتم، 7/ 2424، برقم [13444].

([4]) تفسير ابن جرير، 2/ 645.

([5]) المسند، 40/ 393، برقم [24337]، وصححه المحقق.

([6]) المسند، 21/ 167، برقم [13531]، صححه المحقق بشواهده.

([7]) المسند، 31/ 570، برقم [19252]، صححه المحقق وقال إسناده على شرط مسلم.

([8]) المسند، 2/ 234، 235 ، برقم [903]، صححه المحقق لغيره.

([9]) مصنف بن أبي شيبة، 13/ 466، برقم [36236].

([10]) الزهد والرقائق، لابن المبارك، 1/ 470، برقم [1336].

أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قال: قال رجل: ((**يا رسول الله، أوصني؟ قال: " لا تغضب "، قال: قال الرجل: ففكرت حين قال النبي صلى الله عليه وسلم ما قال، فإذا الغضب يجمع الشر كله**)) [1]، ولهذا نهى القاضي أن يقضي وهو غضبان؛ حتى لا يظلم يظلم الناس، وهذا دليل على أن الغضب قد يحمل على ما لا يحمد روى الإمام مسلم بسنده عن عبد الرحمن بن أبي بكرة، قال: كتب أبي، وكتبت له إلى عبيد الله بن أبي بكرة، وهو قاض بسجستان، أن لا تحكم بين اثنين وأنت غضبان، فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ((**لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان**)) [2] ، وأرشد عليه الصلاة والسلام لأمور تعين على إبعاد الغضب، ومن ذلك ما رواه الإمام أبو داود بسنده عن أبي ذر رضي الله عنه، قال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لنا: ((**إذا غضب أحدكم وهو قائم فليجلس، فإن ذهب عنه الغضب وإلا فليضطجع**)) [3]، وروى الطيالسي بسنده عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((**يسروا ولا تعسروا، وإذا غضب أحدكم فليسكت**)) [4].

وروى ابن أبي شيبة بسنده عن سليمان بن صرد، أن رجلين تلاحيا فاشتد غضب أحدهما، قال النبي عليه السلام: ((**إني لأعرف كلمة لو قالها لسكن غضبه، أعوذ بالله من الشيطان الرجيم**))[5].

فكل هذه النصوص تحذر من الغضب وتنهى عنه؛ لما له من آثار على صاحبه قد تقوده لفعل أو قول لا يحمد، وليس الغضب مذموما في كل حال؛ بل ربما يكون في مواطن محمودا وذلك إذا كان لله تعالى، وكان فيه مصلحة شرعية، فقد روى الإمام مسلم رحمه الله بسنده عن أبي مسعود الأنصاري، قال: جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: ((**إني لأتأخر عن صلاة الصبح من أجل فلان، مما يطيل بنا فما رأيت النبي صلى الله عليه وسلم غضب في موعظة قط أشد مما غضب يومئذ فقال: يا أيها الناس إن منكم منفرين، فأيكم أم الناس، فليوجز فإن من ورائه الكبير، والضعيف وذا الحاجة**)) [6].

وكان السلف يغضبون لله فهذا عمر الفاروق رضي الله عنه بعث جيشا ففتح عليهم، فأقبلوا فلما دنوا من المدينة خرج عمر رضي الله عنه يستقبلهم بالناس، فلما بلغهم خروج عمر بالناس إليهم، لبسوا ما معهم من الحرير والديباج، فلما رآهم غضب، ثم قال: «ألقوا ثياب أهل النار عنكم» ، فألقوها واعتذروا إليه، وقالوا: لبسناها لنريك فيء الله الذي فاء علينا، قال فسري عن عمر، قال: ((ثم رخص في العلم مثل الإصبعين والثلاث والأربع))[7]. وعموما فالغضب في الحوار لا يحمد؛ وينبغي على المحاور ألا يغضب إلا لله تعالى، وأن يكون ذلك محقق مصلحة شرعية راجحة، كدفع ضر، وإبطال ظلم، ونحوه.

المبحث الخامس: ترك السباب والشتم وعدم إعانة الشيطان على من خالف الحق

من الأمور الهامة في الحوار وجوب ترك السباب والشتم، وكل ما يدعو للخصومة ترفقا بالآخرين وإعانة لهم على قبول الحق؛ ومما يعين على قبول الحق؛ ترك السباب والشتم وعدم إعانة الشيطان على من خالف الحق؛ وهذا الضابط أثر عن السابق فمن اجتنب الغضب لن يقع في السباب، وقد نهى نبينا عليه الصلاة والسلام عن سباب المسلم، فقد روى البخاري بسنده عن عبدالله بن مسعود رضي الله عنه أنه قال: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((**سباب المسلم فسوق، وقتاله كفر**)) [8]، وهذا نهي عام منه عليه الصلاة والسلام في ترك سباب المسلم، وهو آكد في الحوار وكل من يريد إيصال الحق للناس؛ ليقبل الناس قوله وفعله، ونبينا عليه الصلاة والسلام حاور الناس، وما كان يشتم أحدا أو يسبه، وقد أوذي في الله كثيرا؛ بل نهى عن لعن المؤمن وإن وقع في معصية؛ لإيمانه، فقد روى البخاري بسنده عن عمر

([1]) مسند أحمد، 38/ 237، برقم [23171]، وصححه المحقق وقال هو على شرط الشيخين.

([2]) الصحيح، 3/ 1342، برقم [1717].

([3]) سنن أبي داود، 4/ 249، برقم [4782]، وصححه الألباني في تعليقه عليه.

([4]) مسند الطيالسي، 4/ 336، برقم [2730]، صححه الألباني في صحيح الجامع، 748، برقم [7474]

([5]) مسند ابن أبي شيبة، 2/ 357، برقم [865]، صححه الألباني في تعليقه على مشكاة المصابيح، 2/ 748، برقم [2418].

([6]) الصحيح ، 1/ 340، برقم [466].

([7]) الآثار، لأبي يوسف، 229، برقم [1014].

([8]) الصحيح، 1/ 19، برقم [48]، وأخرجه مسلم، 1/ 81، برقم [64].

بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: ((**إن رجلا على عهد النبي صلى الله عليه وسلم كان اسمه عبد الله، وكان يلقب حمارا، وكان يضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان النبي صلى الله عليه وسلم قد جلده في الشراب، فأتي به يوما فأمر به فجلد، فقال رجل من القوم: اللهم العنه، ما أكثر ما يؤتى به؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم: لا تلعنوه، فوالله ما علمت إنه يحب الله ورسوله**)) [1]، فإذا كان هذا صاحب معصية وينهى عن لعنه فكيف بغيره، وليس القصد مجرد اللعن، فإن القصد النهي عن إيذاء المؤمنين عموما، فقد أخذ عقابه ولا يزاد على عقابه المشروع؛ وإلا كان ظلما.

ولكن لو تعرض المحاور للسب والشتم، فهل له الرد على ذلك؟

لا شك أن له العفو، وله الرد بالمثل، ويقدم على الأولى منهما والأنفع – وسيأتي الحديث عن العفو بحول الله تعالى –؛ قال تعالى: ((**لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم وكان الله سميعا عليما**)) [النساء: 148]

قال السمعاني رحمه الله في تفسيره للآية الكريمة: ((قال ابن عباس: معناه: إلا من ظلم، فيجوز له أن يجهر بالسوء بالإخبار عن ظلم الظالم، والدعاء عليه، قال الحسن: دعاؤه عليه: أن يقول: اللهم اعني عليه، اللهم استخرج حقي منه، وقيل: يجوز له أن يشتم، ولكن بمثل ما شتم، لا يزيد عليه، بما لم يكن قذفا)) [2].

وأخيرا: فيجب على المحاور حتى يقبل قوله وفعله أن يترك السباب والشتم؛ حتى لا ينفر الناس منه، وإن تم الاعتداء عليه بسب وشتم فهو بالخيار بين العفو والمعاملة بالمثل، ولكن ينظر إلى الأولى منهما فيأتيه، وفي الضابط التالي عن العفو بيان أكثر، بحول الله تعالى.

المبحث السادس: العفو إن كان العفو هو الأولى وفيه المصلحة.

من الأمور التي يجب أن يتحلى بها المحاور العفو والقدرة على ذلك؛ إذا كان العفو هو الأولى في موطن ما، ويراد بالعفو: التجاوز عن الذنب وترك العقاب[3]، وخلق العفو من الأخلاق الحميدة والصفات الرفيعة، وقد رغب الشرع فيه، فمن ذلك:

قال تعالى: ((**وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السماوات والأرض أعدت للمتقين (133) الذين ينفقون في السراء والضراء والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس والله يحب المحسنين (134)**)) [آل عمران: 133،134] قال الطبري رحمه الله: ((وأما قوله: {والعافين عن الناس} [آل عمران: 134] فإنه يعني: والصافحين عن الناس عقوبة ذنوبهم إليهم، وهم على الانتقام منهم قادرون، فتاركوها لهم)) [4].

وقال تعالى: ((**وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن عفا وأصلح فأجره على الله إنه لا يحب الظالمين (40)**)) [الشورى: 40]، جاء عن الحسن البصري رحمه الله، في قوله: {فمن عفا وأصلح} أنه قال: ((إذا جثت الأمم بين يدي الله عز وجل نادى مناد ليقم كل من كان أجره على الله فلا يقوم إلا من عفا في الدنيا)) [5] .

وروى الإمام مسلم رحمه الله بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: قال عليه الصلاة والسلام: ((**ما نقصت صدقة من مال، وما زاد الله عبدا بعفو إلا عزا، وما تواضع أحد لله إلا رفعه الله**)) [6].

وروى الإمام أحمد بسنده عن عبدالله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما أنه قال: عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال وهو على المنبر: ((**ارحموا ترحموا، واغفروا يغفر الله لكم**))[7].

ولكن هل يشرع العفو دوما، وهل هو الأولى في كل الأحوال؟!

---

(1) الصحيح، 8/ 158، برقم [6780].

(2) تفسير السمعاني، 1/ 496.

(3) ينظر: مفردات ألفاظ القرآن، للراغب، 574، والتوقيف على مهمات التعاريف، للمناوي، 518، وتحفة الأحوذي، للمباركفوري، 6/ 143.

(4) تفسير الطبري، 6/ 57 .

(5) تفسير مجاهد، 591 .

(6) الصحيح، 4/ 2001 ، برقم [2588].

(7) المسند، 11/ 99 ، برقم [6540]، وحسن المحقق إسناده، وصححه الألباني في صحيح الترغيب والترهيب، برقم [2465].

والجواب: من يتأمل قوله صلى الله عليه وسلم فيما أخرجه البخاري بسنده عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: ((**قدم على النبي صلى الله عليه وسلم سبي، فإذا امرأة من السبي قد تحلب ثديها تسقي، إذا وجدت صبيا في السبي أخذته، فألصقته ببطنها وأرضعته، فقال لنا النبي صلى الله عليه وسلم: أترون هذه طارحة ولدها في النار، قلنا: لا، وهي تقدر على أن لا تطرحه، فقال: لله أرحم بعباده من هذه بولدها**))[1]، وفيما أخرجه البخاري بسنده عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم،أنه قال: ((**لما خلق الله الخلق كتب في كتابه وهو يكتب على نفسه وهو وضع عنده على العرش إن رحمتي تغلب غضبي**)) [2]، ومع سعة رحمته سبحانه وتعالى وكمال عدله كما بينته النصوص السابقة إلا أنه سبحانه أمر برجم الثيب الزاني، وقطع يد السارق، وحد شارب الخمر، وغير ذلك من العقوبات التي يستحقها عصاة المؤمنين بفرض الله لها؛ وهذا يدل على أن عقوبة من يستحق العقاب لا تعني عدم رحمته بل هي من الرحمة به؛ لكف أذاه عن نفسه أولا، وعن المؤمنين ثانيا، فإن الحكمة الإلهية اقتضت أن المصلحة في إقامة هذه العقوبات.

وأيضا قد روى البخاري بسنده عن عبدالله بن مسعود رضي الله عنه أنه قال: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((**سباب المسلم فسوق، وقتاله كفر**)) [3]

ومع هذا النهي منه عليه الصلاة والسلام عن قتال المؤمن بغير حق بأمر الله له؛ لكن الله تعالى قال: ((**وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين**)) [الحجرات:9]، فأوجب قتالهم والحال هذه؛ لأن المصلحة والحكمة والعدل الرباني لا تكون إلا في قتاله في هذه الحال، وإذا: إن عقوبة المخطيء وترك العفو عنه قد يكون فاضلا إذا كان يحقق المصلحة ويدفع المفسدة، فإذا ترجح العقاب كان أولى وأرجح من العفو.

فليس العفو مندوب إليه دائما، ولكنه يصار إليه إذا كان هو الأولى، أو المصلحة الشرعية تقتضيه، وما أجمل ما قرره العلامة العثيمين إذ قال رحمه الله:

((لكن ينبغي أن يعلم أن المغفرة لمن أساء إليك ليست محمودة على الإطلاق فإن الله قيد هذا بأن يكون العفو مقرونا بالإصلاح فقال: ((**فمن عفا وأصلح فأجره على الله إنه لا يحب الظالمين**)) [الشورى:40] أما إذا لم يكن في العفو والمغفرة إصلاح فلا تعف ولا تغفر، **مثاله:** لو كان الذي أساء إليك شخصا معروفا بالشر والفساد وأنك لو عفوت عنه لكان في ذلك زيادة في شره ؛ ففي هذه الحال الأفضل أن لا تعفو عنه بل تأخذ بحقك من أجل الإصلاح أما إذا كان الشخص إذا عفوت عنه لم يترتب على العفو عنه مفسدة فإن العفو أفضل وأحسن؛ لأن الله يقول: ((فمن عفا وأصلح فأجره على الله إنه لا يحب الظالمين)) [الشورى:40] وإذا كان أجرك على الله: كان خيرا لك من أن يكون ذلك بمعاوضة تأخذ من أعمال صاحبك الصالحة)) [4].

وعليه: فالنظر في العفو من عدمه هو في المصلحة المتحققة؛ فقد يكون عدم العفو أولى وذلك إذا كان عدم العفو فيه المصلحة.

وقد يكون العفو أولى وذلك إذا كان العفو فيه المصلحة أو لا مصلحة في عدم العفو.

وإذا احتار المرء أيهما يقدم، أو لم يظهر له جانب المصلحة أين، فأيهما يقدم؟

الأولى هنا تقديم العفو؛ فعن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: ((ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم ، فإذا وجدتم للمسلم مخرجا ، فخلوا سبيله، فإن الإمام أن يخطىء في العفو ، خير من أن يخطئ في العقوبة)) [5].

---

(1) الصحيح، 8/ 8 برقم [5999].

(2) الصحيح، 9/ 120 برقم [7404].

(3) سبق تخريجه.

(4) شرح رياض الصالحين، 1/ 180.

(5) مصنف ابن أبي شيبة 9/ ،569 برقم [29094].

المبحث السابع: المجادلة بالحسنى في الحوار

إن مما يعين المحاور في حواره ويجعل الحوار مثمرا موصلا للنجاح الذي يريده؛ الحوار والجدال بالحسنى، فيختار القول الجميل، الدال على المعنى الجميل، والمتضمن الحقيقة الصحيحة، وقد أمر الله سبحانه بالحسنى في الجدل لعظيم أثره، وجليل فعله في الحوار، كما قال سبحانه وتعالى: ((**ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون**)) [العنكبوت: 46]، قال مكي في تفسيره: للآية الكريمة ((أي: لا تجادلوا أيها المؤمنون اليهود والنصارى **إلا بالجميل من القول**، وهو الدعاء إلى الله والتنبيه على حججه، {إلا الذين ظلموا منهم} هذا بدل من " أهل "، ويجوز أن يكون استثناء، والمعنى: إلا الذين امتنعوا من إعطاء الجزية ونصبوا دونها الحرب فلكم قتالهم حتى يسلموا أو يعطوا الجزية. قاله مجاهد وغيره، وهو اختيار الطبري)) [1]، وقال الماوردي: ((\{إلا الذين ظلموا منهم\} فيه أربعة أقاويل: أحدها: أنهم أهل الحرب , قاله مجاهد. الثاني: من منع الجزية منهم , رواه خصيف. الثالث: ظلموا بالإقامة على كفرهم بعد قيام الحجة عليهم, قاله ابن زيد. الرابع: ظلموا في جدالهم فأغلظوا لهم , قاله ابن عيسى)) [2].

وقال تعالى: ((**ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين**)) [النحل:125]، قال الطبري رحمه الله: ((يقول تعالى ذكره لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم: {ادع} يا محمد من أرسلك إليه ربك بالدعاء إلى طاعته {إلى سبيل ربك} يقول: إلى شريعة ربك التي شرعها لخلقه، وهو الإسلام {بالحكمة} يقول بوحي الله الذي يوحيه إليك وكتابه الذي ينزله عليك {والموعظة الحسنة} يقول: وبالعبر الجميلة التي جعلها الله حجة عليهم في كتابه، وذكرهم بها في تنزيله، كالتي عدد عليهم في هذه السورة من حججه، وذكرهم فيها ما ذكرهم من آلائه {وجادلهم بالتي هي أحسن} يقول: وخاصمهم بالخصومة التي هي أحسن من غيرها، أن تصفح عما نالوا به عرضك من الأذى، ولا تعصه في القيام بالواجب عليك من تبليغهم رسالة ربك. وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل)) [3].

فهاتان الآيتان الكريمتان أوجبت الجدل والوعظ بالحسنى والحكمة؛ ليقبل الناس هذه الدعوة وهذا الحوار؛ ولذا قال تعالى عن نبيه: ((**ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك**)) [آل عمران: 159]، فيجب على المحاور أن يلتزم الحسنى في حواره؛ ليحقق الغرض المنشود من هذا الحوار.

المبحث الثامن:الدعاء لنفسه ولخصمه بالتوفيق والهداية

مهما بلغ الإنسان من قوة وذكاء ونباهة؛ فإنه لن ينجح إلا إذا كان له عون من الله، كما قال تعالى: ((**وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب**)) [هود:88]، وأن مما يجلب التوفيق والهداية: الدعاء؛ فإنه سلاح المؤمن الذي لا يستغني عنه، قال سبحانه وتعالى: ((**وقال ربكم ادعوني أستجب لكم إن الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين**))[غافر:60]، ولن يجلب الخير، ولن يدفع الشر إلا الله سبحانه وتعالى، ولهذا كان الأنبياء يدعون ربهم في رخائهم وفي شدتهم ليحصل لهم العون من الله تعالى كما حكاه عن أنبيائه، قال سبحانه وتعالى: ((**وأيوب إذ نادى ربه أني مسني الضر وأنت أرحم الراحمين**)) [الأنبياء: 83]، وعندما طلب الطفيل الدوسي رضي الله عنه وأصحابه من نبينا عليه الصلاة والسلام أن يدعو على دوس لعدم إيمانهم واستجابتهم للدعوة، والنصح والحوار، لم يقم بذلك ودعا بدلا منه بالهداية لهم؛ روى الإمام البخاري رحمه الله بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: ((**قدم طفيل بن عمرو الدوسي وأصحابه، على النبي صلى الله عليه وسلم، فقالوا: يا رسول الله، إن دوسا عصت وأبت، فادع الله عليها، فقيل: هلكت دوس، قال: اللهم اهد دوسا وأت بهم**)) [4].

---

(1) الهداية إلى بلوغ النهاية، لمكي بن طالب القيسي، 9/ 5635.

(2) النكت والعيون، 4/ 286 .

(3) تفسير ابن جرير، 14/ 400 .

(4) الصحيح، 4/ 44، برقم [2937].

وإذا ظلم المخالف وتعدى على من يحاوره فهل له أن يدعو عليه؟

لا شك أن الصبر محمود هنا ، وصبر النبي عليه الصلاة والسلام على قومه، ولو دعا عليهم لجاءهم العذاب، ومع هذا فمن ظلم فله الدعاء على الظالم المعتدي، ويجوز له ذلك؛ وقد روى البخاري بسنده عن أنس رضي الله عنه، قال: ((**قنت النبي صلى الله عليه وسلم بعد الركوع شهرا يدعو على رعل، وذكوان، ويقول عصية عصت الله ورسوله**)) [1].

وأخيرا فالنصوص الآمرة بالدعاء، والمرشدة إليه في كل الأمور كثيرة، والمحاور ينبغي له ألا يترك هذا السلاح النافع، فإن المعين هو الله سبحانه وتعالى، ولا حول ولا قوة لنا إلا به سبحانه وتعالى، فما أنفع الدعاء، وما أكثر الحاجة إليه.

المبحث التاسع:الالتزام بحسن الخلق مع المخالف كما أمر به الشرع

من الواجبات على المحاور أن يلتزم بحسن الخلق مع مخالفه، فمن أعظم الأمور وأشدها تأثيرا في المخالفين: حسن الخلق، وكم من شخص تأثر بحسن خلق المحاور و الداعي أكثر من تأثره ببيانه، وقوة استدلاله، وقد أثنى الله على نبيه بحسن خلقه، وفيه إرشاد لنا أن نقتدي به في ذلك، يقول تعالى: ((**وإنك لعلى خلق عظيم**)) [القلم:4]، وروى الإمام أحمد رحمه الله بسنده عن أبي الدرداء، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((**ما من شيء أثقل في الميزان من خلق حسن**)) [2].

وروى البزار رحمه الله بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه , قال: ((**قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنكم لن تسعوا الناس بأموالكم ولكن يسعهم منكم بسط الوجه وحسن الخلق**)) [3]، وروى الإمام أحمد رحمه الله بسنده عن عائشة رضي الله عنها، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((**إن المؤمن ليدرك بحسن خلقه درجات قائم الليل صائم النهار**)) [4].

كل هذه النصوص تبين أهمية حسن الخلق، ودرجة صاحبه عندالله، وأثره المحمود في الناس؛ فحري أن يتقيد به المحاور ليثمر حواره.

المبحث العاشر:وجوب التواضع في الحوار

التواضع خلق عظيم، يكسب العبد القبول، والمحبة، والمحاور بحاجة لهذا الخلق العظيم، الذي يؤثر في الناس، وهو خلق واجب أرشدت النصوص إليه، وحذرت من خلافه، وكيف يتقبل الناس فضلا عن مخالف من شخص متكبر عليهم، إنهم وإن وافقوه ظاهرا؛ فإن النفوس ترفضه، ولا تقبله، وقد روى الإمام مسلم بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: قال عليه الصلاة والسلام: ((**ما نقصت صدقة من مال، وما زاد الله عبدا بعفو، إلا عزا، وما تواضع أحد لله إلا رفعه الله**)) [5]، وقد حث رسول الله صلى الله عليه وسلم على التواضع في اللباس فقد روى الترمذي بسنده عن معاذ بن أنس الجهني رضي الله عنه قال: قال صلى الله عليه وسلم: ((**من ترك اللباس تواضعا لله وهو يقدر عليه، دعاه الله يوم القيامة على رؤوس الخلائق حتى يخيره من أي حلل الإيمان شاء يلبسها**)) [6].

وكما أن النصوص أرشدت للتواضع؛ فإنها حذرت من ضده، قال تعالى: ((**لا جرم أن الله يعلم ما يسرون وما يعلنون إنه لا يحب المستكبرين**)) [النحل:23] روى الإمام مسلم بسنده عن عبد الله بن مسعود –رضي الله عنه– عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: ((**لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر، قال رجل: إن الرجل يحب أن يكون ثوبه حسنا ونعله حسنة، قال: إن الله جميل يحب الجمال، الكبر: بطر الحق، وغمط الناس**)) [7]، وقد حمل عمر بن الخطاب –رضي الله عنه– قربة على عنقه، فقيل

---

(1) الصحيح، 5/ 107، برقم [4094].

(2) المسند، 45/ 510، برقم [27518]، وصححه المحقق.

(3) البحر الزخار المعروف بمسند البزار، 17، 99، برقم [9651]، قال المنذري في الترغيب والترهيب (3/ 260): ((رواه أبو يعلى والبزار من طرق أحدها حسن جيد)) ، وتحسينه أصح من تضعيفه فسند البزار المحال له هنا جيد.

(4) المسند، 41/ 145، برقم [24595]، وصححه لغيره المحقق.

(5) الصحيح، 4/ 2001، برقم [2588].

(6) السنن، 154/7، برقم [2598]، وأخرجه الإمام أحمد في مسنده ، 253/12، برقم [15568] والبيهقي في السنن الكبرى، 378/3، برقم[6101]، وصححه الألباني في صحيح الترغيب والترهيب، 474/2، برقم [2072].

(7) أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب تحريم الكبر وبيانه، 1/ 366، برقم [91].

له في ذلك، فقال: ((إن نفسي أعجبتني فأردت أن أذلها))[1].

وإذا فالتواضع مطلب هام، وضروري للمحاور، وهو خلق واجب في الحوار وغيره، فيجب التقيد به ليكون الحوار مثمرا.

المبحث الحادي عشر: اللين في موطن اللين، والشدة في موطن الشدة

ينبغي للمحاور أن يكون حكيما حسن التصرف، فلا يشتد في موطن اللين، ولا يلين في موطن الشدة، قال أبو الطيب المتنبي:

ووضع الندى في موضع السيف بالعلا ... مضر كوضع السيف في موضع الندى!

وقد أرسل الله موسى وأخاه هارون لعدو الله فرعون، فأمرهما ربهما أن يقولا له قولا لينا، كما قال سبحانه وتعالى: ((**اذهبا إلى فرعون إنه طغى (43) فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى (44)**)) [طه:43،44] قال السعدي رحمه الله في تفسيره: ((**{فقولا له قولا لينا}** أي: سهلا لطيفا، برفق ولين وأدب في اللفظ من دون فحش ولا صلف، ولا غلظة في المقال، أو فظاظة في الأفعال، **{لعله}** بسبب القول اللين **{يتذكر}** ما ينفعه فيأتيه، **{أو يخشى}** ما يضره فيتركه، فإن القول اللين داع لذلك، والقول الغليظ منفر عن صاحبه، وقد فسر القول اللين في قوله: **{فقل هل لك إلى أن تزكى * وأهديك إلى ربك فتخشى}** فإن في هذا الكلام من لطف القول وسهولته وعدم بشاعته ما لا يخفى على المتأمل))[2].

روى الإمام أحمد رحمه الله بسنده عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((...**ولينوا في أيدي إخوانكم**، ...))[3]، وإن قالها عليه الصلاة والسلام في الصلاة؛ لكنها خلق مطلوب في كل موطن يكون اللين فيه خيرا، ومن المواطن التي التي يطلب فيها اللين، اللين في الحوار، وترك الغلظة والقسوة، إذا كان هذا يحقق المصلحة الشرعية، ولكن لا يعني هذا عدم استخدام الشدة أحيانا إن كانت هي الأنفع والأولى، ونبينا عليه الصلاة والسلام مع كمال رحمته لكنه طبق الحدود التي أمر بها، وقد يظهر لمن لا يعلم أنها شدة، لكنها في الحقيقة رحمة للإنسان نفسه، ورحمة لغيره؛ بكف أذاه عنهم، وتقدير الموقف يعود لحكمة وحنكة ونباهة المحاور، فيستخدم الملائم والأنسب، الذي يعود على الحوار بالنفع؛ فيكون الحوار مثمرا.

المبحث الثاني عشر :حسن الظن فيمن يستحقه

حسن الظن بالآخرين الذين يستحقون ذلك، ولم يكن مثلهم مما يساء الظن فيه من الأمور المطلوبة؛ فإن الشك من غير داعيه موجب للوقوع في الغلط؛ وهذا مما لا يليق بمن يطلب النجاح في حواره، يقول تعالى: ((**يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن إن بعض الظن إثم**)) [الحجرات: 12]، وروى الإمام البخاري بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال عليه الصلاة والسلام: ((**إياكم والظن، فإن الظن أكذب الحديث**))[4]، والظن: هو أن يكون لدى الإنسان احتمالان يترجح أحدهما على الآخر، والظن ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: ظن خير بالإنسان:

وهذا مطلوب أن تظن بإخوانك خيرا ماداموا أهلا لذلك، وهو المسلم الذي ظاهره العدالة، فإن هذا يظن به خيرا، ويثنى عليه بما ظهر لنا من إسلامه وأعماله.

القسم الثاني: ظن السوء:

وهذا يحرم بالنسبة لمسلم ظاهره العدالة، فإنه لا يحل أن يظن به ظن السوء، كما صرح بذلك العلماء، فقالوا – رحمهم الله –: يحرم ظن السوء بمسلم ظاهره العدالة.

أما ظن السوء بمن قامت القرينة على أنه أهل لذلك، فهذا لا حرج على الإنسان أن يظن السوء به، ولهذا من الأمثال المضروبة السائرة: (احترسوا من الناس بسوء الظن) ، ولكن هذا ليس على إطلاقه، كما هو معلوم، وإنما المراد: احترسوا من الناس الذين هم أهل لظن السوء

---

(1) الصواعق المحرقة، للهيتمي، 299/1، تحقيق/ عبدالرحمن التركي وآخر، الرسالة، بيروت، الأولى، 1997م.

(2) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، 506.

(3) المسند، 10/ 17، برقم [5724]، وصحح المحقق سنده.

(4) الصحيح، 7/ 19، برقم [5143].

فلا تثقوا بهم، والإنسان لابد أن يقع في قلبه شيء من الظن بأحد من الناس لقرائن تحتف بذلك، إما لظهور علامة في وجهه، بحيث يظهر من وجهه العبوس والكراهية في مقابلتك وما أشبه ذلك، أو من أحواله التي يعرفها الإنسان منه أو من أقواله التي تصدر منه فيظن به ظن السوء، فهذه إذا قامت القرينة على وجوده فلا حرج على الإنسان أن يظن به ظن السوء.

فإذا قال قائل: أيهما أكثر الظن المنهي عنه أم الظن المباح؟

قلنا: الظن المباح أكثر؛ لأنه يشمل نوعا كاملا من أنواع الظن، وهو ظن الخير، ويشمل كثيرا من ظن السوء الذي قامت القرينة على وجوده؛ لأنه إذا لم يكن هناك قرينة تدل على هذا الظن السيء، فإنه لا يجوز للإنسان أن يتصف بهذا الظن، ولهذا قال: {كثيرا من الظن} ولم يقل: أكثر الظن، ولا كل الظن، بل قال: {كثيرا من الظن} ثم قال: {إن بعض الظن إثم} وقد توحي هذه الجملة أن أكثر الظن ليس بإثم، وهو منطبق تماما على ما بيناه وقسمناه، أن الظن نوعان: ظن خير، وظن سوء، ثم ظن السوء لا يجوز إلا إذا قامت القرينة على وجوده، ولهذا قال: {إن بعض الظن إثم} فما هو الظن الذي ليس بإثم؟ نقول: هو ظن الخير، وظن السوء الذي قامت عليه القرينة هذا ليس بإثم، لأن ظن الخير هو الأصل، وظن السوء الذي قامت عليه القرينة هذا أيضا أيدته القرينة[1].

ومن السابق يتضح أنه يجب على المحاور أن يجتنب سؤ الظن فيمن ظهرت عدالته، ولم يكن ممن يستحق سوء الظن؛ لسلامته وبراءته من كل ما يجلب سؤ الظن، أما من قام به موجب لسوء الظن، فلا حرج في سوء الظن فيه، وترجع هذه الأمور لخبرة وحنكة ونباهة المحاور، فلا يخدع في الناس، كما أنه لا يقع في ظلمهم بغير بينة ولا برهان.

الخاتمة

في نهاية البحث نحمد الله رب العالمين الذي أتم نعمه علينا، وأكمل لنا ديننا، ونصلي ونسلم على المبعوث رحمة للعالمين، وبعد فقد تم عرض أبرز ضوابط الحوار التي ينبغي للمحاور أن يتقيد بها، ولطبيعة هذه الأبحاث، فتم عرض الضوابط المتعلقة بالجوانب القلبية والاعتقادية، والضوابط الخلقية، مكتفيا بها؛ لعظيم نفعها وأثرها، سائلا الله النفع فيما كتبناه، وأن يكون خالصا لوجهه الكريم، وموجبا للفوز بجنات النعيم.

([1]) ينظر: تفسير سورة الحجرات، للعثيمين، 48.

التعدد والاختلاف الثقافي وإمكانات التواصل والبناء الإنساني والحضاري عند فرناند دومون
–نحو تشييد فلسفة فعل مختلفة –

شاشو محمد

باحث دكتوراه في الفلسفة،جامعة عبد الحميد بن باديس مستغانم–الجزائر

1/– مقدمة :

لقد فرض واقع الحال المأساوي الذي يشهده العالم حاليا على أن تكون **الثقافة** موضوع الساعة بامتياز ،فما تتناقله **الميديا** بمختلف مسمياتها ومستوياتها يوميا يوضح وبجلاء المأزق الكبير الذي وقعت فيه الإنسانية ،أين أصبح تغليب المصالح من منطلق ثقافي وعرقي ولو على حساب الانسان العنوان الأبرز للواقع المعاصر.

هذا الوضع المأساوي يستدعي العمل على إعادة تشريح مفاهيم خاصة بالثقافة من مثل: **الاختلاف** ،**التنوع** ،**التعايش** ،**الحوار** ....الخ ،وإعادة ترسيخها داخل الحقول المعرفية لتتلقفها الذوات بما يخدم الوجود الإنساني وإمكانية بقائه ،وكضرورة تساهم في تقدم الشعوب وازدهارها ،لذا أصبح هذا المطلب مسؤولية وأولوية كل الفاعلين في هذا العالم ،وهذا عبر خلق ميكانيزمات ووسائل **فكرو_تربوية** تعمل على ترسيخ رؤى تراعي البعد الإنساني فينا المبني على التعدد والاختلاف سواء داخل المجتمع الواحد أو في هذا العالم بصورة عامة .لعل الدراسات التي قام بها **فرناند دومون** (**Fernand dumont**)[1] حول الثقافة ،والتي امتدت لعقود من الزمن تعتبر رائدة في هذا المجال ،فدراسته هذه نتاج واقع معاش عملت على خدمة هذا الواقع بما يحفظ كيانه وبما يساعده على الاستمرارية والتطور ،وهذا عبر **خلق فلسفة فعل** تعمل باستمرار على إعادة فهم الواقع وتغييره انطلاقا من الوضعيات والسياقات الذي تتواجد عليها الذات ،وكذا الاهداف الآنية والمستقبلية التي تنشدها .وعليه سننطلق من السؤال التالي : ماهي الخطوط العريضة **للمشروع النقدي الدومونى** ؟ وماهي رؤيته **للحوار الثقافي** في ظل التعدد العرقي والثقافي المشكل لنسيجه الاجتماعي ؟

1/– أزمة واقع أزمة ثقافة :

1–1/–الثقافة بوصفها ذاكرة ومعطى:

لا مناص من القول بأن الفلسفة العملية لدومون هي نتاج واقع عايشه منذ الصغر ،فالكيبيك كعالم جديد مجموع أعراق وثقافات عديدة ومتنوعة جاءت من مختلف بقاع العالم لتشكل هذا المجتمع ،وهي بهذا مجموع رؤى مختلفة المشارب ،مشتتة الدلالات والسياقات ،ما يعني اننا رؤى من دون تنسيق أو توجيه يخدم السياق والوضع القائم في الكيبيك ."يتحدث دومون عن تجزئة الدلالات ،عن الحزن وعن حضور الأبابة(الحنين الى الوطن)"[2] ، فالرؤى بهذا منبثقة من وضعيات سابقة في الزمان والمكان .هذا الوضع ترجمة لارتحال **ذاكرة إنسانية حية** يحفظها الافراد كما الجماعات من خلال سلوكياتهم ،عاداتهم ،تقاليدهم ،قيمهم وحتى في نمط تفكيرهم .ما يعني أن الذاكرة التي يحفظها الافراد كما الجماعات لا تزال المؤطر الفعلي لكل الأفعال الموجودة في المجتمع ،إذ أن "الثقافة تعرض النماذج ،البدائل ،الحجج والمبررات اللازمة من أجل تنفيذ عمل موجه .هذه التصورات التي يعتنقها الافراد أو الجماعات مترابطة فيما بينها وفقا لبنى لا تعيها الى حد كبير "[3] .إن الانسان بهذا مرتبط ببيئته عن طريق وسائط مادية و روحية_رمزية تمكنه من تكوين ذاته ،سواء الفكرية والمعرفية منها أو

---

[1]– المعلم الاول للكيبيك كما يلقب ،ولد في 24 جوان 1927 بمونتمورانسي بالكيبيك بكندا ،تلقى تكوينه الجامعي بالسربون بفرنسا وهو أحد تلامذة غاستون باشلار ،له كتابات عديدة في علم الاجتماع وفي اللاهوت والشعر ولكن أهمها كان في الثقافة ، أستاذ سابق وباحث بجامعة لافال بكندا ،توفي في 01ماي سنة 1997م ،تاركا وراءه دراسات مهمة حول الانسان والثقافة.

[2]–Daniel Letocha ,entre le donné et le construit :Le penseur de l'action ,Sur relecture du lieu de l'homme ,dans l'horizon de la culture ,hommage à fernand dumont ,sous la direction de simon langlois et yves martin ,presse de l'université Laval ,Québec ,1998 ,p23.

[3]–Fernnd dumont ,L'anthropologie en l'absence de l'homme ,dans œuvres complètes de fernand dumont ,tome 2 ,philosophie et science de la culture 1,PUL ,Québec ,2008.p09.

الطبيعية والفيزيولوجية ."العلاقة بالعالم هي علاقة تصورية في الادراك قبل أن تكون علاقة سلوكية في التفاعل"[1] .هناك ضرورة لاكتساب معارف أولية تكون المنطلق والقاعدة التي يستند عليها الانسان للاندماج والمساهمة في مجتمعه ،لكنه في المقابل لا يعرف مصدرها ولا الشروط التاريخية والاجتماعية لانبثاقها .

2-1/أزمة هوية :

بهذا المعنى تعتبر الثقافة "هيئة الشروط للإمكان والاستطاعة(configuration des conditions de possibilité) من المعنى ،الشروط التي تحدد التمثلات والتصرفات ،الأنظمة (الأنظمة الاجتماعية) واللغات"[2].هناك معنى معطى له فاعليته على الافراد والمجتمعات ،هذا المعنى أكتسب عبر محطات حضارية تختلف في الزمان والمكان، و "كل نموذج ثقافي يعطي إذن المفتاح الذي أعاد المعقولية للمكان الخاص محتلا بالخيال ،بالفنون ،بالعقل ، بالإمكانية ،بالفردانية ،بالجماعية ....الخ،في فعاليتهم التاريخية .هو يقوم بالتأسيس .ليس التوجيه أوالوصف"[3].

نحن بهذا أمام تشكيل وعي مشتت المشارب والمقاصد يختلف عن السياق والوضع الذي تتواجد عليه الكيبيك ،ف "الساحة الرمزية تعرض نفسها في مخططات منفصلة من أجل عرض شروط المعنى الواقعة في الوعي "[4] ،وهي أشبه برحم كونية تولد في غير الموضع والسياق الأنظمة السيميائية والدلالية التي تتحكم عبر العلامات والحروف التي تشكل الكلمات والعبارات حتى تمنح الوجود البشري تصورات ذات دلالة معينة .هذا الوضع يعني أن النسيج الاجتماعي للكيبيك تشكل من مجموع هويات مختلفة ،مما ولد صراع هيمنة حتى ولو كان خفيا بين مجموع الهويات المتواجدة في الساحة الكيبيكية .

بالنسبة لفيلسوفنا يبدو "أن كل خطاباتنا منبثقة في النهاية من إحساس غامض ،والذي يوحي بتأجيل التوفيق بين الانسان والكون الى أجل غير مسمى"[5] .فالمعطى المتواجد في الفضاء الكيبيكي يعبر عن أزمة هوية داخله لا تخدم الواقع ،ذلك أن كل ذات لها رؤيتها لهذا العالم ،ما يعني أننا بهذا أمام صراع من أجل الهيمنة والسيطرة والاستحواذ ،"لأن رؤية العالم ليست فقط تصور منعزل وخالص يحمله الفرد أو المجتمع ،بل هي إطار نظري يتجسد في نظام عملي وله بالتالي تعينات في السياسة المسطرة أو النظم الرمزية والدلالية التي يتم تبنيها، أي الأيديولوجيا"[6].

إننا بهذا مع دومون أمام تعددية اكتسبها المجتمع الكيبيكي ،لكن هذه التعددية اذا لم ينظر اليها بصورة مختلفة ومفارقة فإنها ستنعكس سلبا على المجتمع ،والذي طالما أعيد طرح سؤال **الانتماء والهوية داخله** خاصة مع حالة التوهان التي تشهدها المجتمعات الحديثة وطفرة التقدم الصناعي والعلمي .مجتمعات تنزح الى الفردانية بصورة مفرطة ،ما دفع **"دومون"** الى أن ينادي في كتابه الموسوم ب :"مصير الثقافة"[7] الثقافة"[7] (le sort de la culture) الى ضرورة إيجاد انجع الطرق والسبل لمعالجة التعددية/ الكلية في ظل الفردانية التي يشهدها المجتمع الحديث "عمل يحترم ويساوي ،حتى تكتسب مجتمعاتنا التعددية ،وحتى ننشرها بين الأجيال "[8] ما يعني ضرورة إيجاد رؤية تتوافق وتطور المجتمع الحديث لكنها في المقابل تحفظ **الانتماء** والهوية ،فالأزمة التي شهدها المجتمع الكيبيكي أزمة **انتماء ،وهوية ،وقيم** ما يعني أنها **أزمة ثقافة** ."إذا كان في نهاية المطاف ،بعض الميزات الجوهرية للثقافة الفعلية ،يبدو أنها مقيمة في إحساس ممزق لا يمكن جبره بين عالم المعنى

---

[1]- محمد شوقي الزين ،الثقاف في الأزمنة العجاف ،فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب ،منشورات ضفاف ،منشورات الاختلاف ،دار الأمان ،المغرب، الجزائر ،لبنان ،ط1 ،2014 ،ص431.

[2]-Daniel Letocha ,entre le donné et le construit :Le penseur de l'action ,Sur relecture du lieu de l'homme, p24.

[3]-Ipid ,p24.

[4]- Ipid ,p24.

[5]-Ipid ,p23 .

[6]-محمد شوقي الزين ،الثقاف في الأزمنة العجاف ،فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب ،منشورات ضفاف ،منشورات الاختلاف ،دار الأمان ،المغرب، الجزائر ،لبنان ،ط1 ،2014 ،ص479.

[7] - fernand dumont ,le le sort de laculture ,dans œuvres complètes de fernand dumont ,tome 2 ,philosophie et science de la culture 1,PUL ,Québec ,2008.p337.

[8] -Ibid ,p 428 .

وتلك الاشكال الواقعية من الوجود "[1]حيث يسلم **دومون** بأن تجاوز هذا الاختلاف الموجود بين الثقافات المشكلة للمجتمع لا يكون الا من خلال الثقافة نفسها من خلال خلق ثقافة جديدة تكون بمثابة الحاضن الأكبر لمختلف الثقافات الأخرى ،"فوحدة الثقافة هي مشروع جدال رهانه الثقافة حقا"[2] ،وهذا لن يتأتى الا من خلال مخاض النقد والذي سنستعرض خطوطه العريضة في بحثنا هذا لا حقا.

2/–الانوار والاستراتيجية النقدية الدومونية :

2–1 فلسفة الفعل عند دومون :

لقد حاول دومن من خلال فلسفة فعل عملية الإجابة على السؤال التالي :كيف يمكنني أن أضمن أن فعلي لم يعزل لا في مناورة خارجية هدفها السيطرة ولا في فكرة وهمية تهيمن على الذات وتفصلها عن واقعها ،وبالتالي أهدافها الآنية والمستقبلية ؟.

ستنصب جميع الجهود بدءا من الستينات من القرن الماضي –خاصة مع الطفرة العلمية والمعرفية التي شهدتها الكيبيك آنذاك –حول الخطاب الثقافي وكيفية توجيهه بما يخدم الصالح العام الكيبيكي ،بما في ذلك الخطاب العلمي نفسه[3]كأحد الاشكال التعبيرية الفعالة للثقافة للثقافة .هذا ما تجسد عبر كتاب دومون المحوري والموسوم بعنوان أول كبير: مكان الإنسان[4] (le lieu de l'homme) ،وعنوان ثانوي :الثقافة بوصفها مسافة وذاكرة (–la culture comme distance et mémoire–) ،والذي صدر عام 1968م ."بالنسبة لدومون :المهمة هي الاضطلاع بالتفكير في زمنه في بدء الأمر (...) مجبرون على التفكير وعلى العيش بوصفنا الوارثون للحداثة ،وأنه لهذا السبب سنهلك أو نحيا ،لا يمكن للمرء أن يختار مكانه في التاريخ .من الذي يختار ؟هو الوعي والوضوح (lucidité) ،والقوة في التأويل "[5]

2–2 /–الرؤية النقدية الدومونية :

"طبعا ،يسلم دومون ويثق بصورة خاصة في قدرة الفكر النقدي "[6]في صورته الكانطية الحديثة ،سواء كمصدر أو ممارسة ،أين يكون العقل بمثابة المحكمة والفيصل أمام حالة التشظي والتوهان التي يشهدها الفضاء الكيبيك ،وعلى الطريقة التي طرحتها المقالة الشهيرة لكانط :ما الانوار؟ ذلك أن التحرر هو بصورة أوضح من ما حدث (avènement) .القديم اجماع ضمني وهش .بحيث أنتج الوعي الذاتي الذي أصبح متصدعا بصورة قطعية من خلال الاستراتيجيات المكونة من الحداثة"[7].

هذا بالإضافة الى الطفرة التي شهدها علم اللسانيات خاصة منذ النصف الثاني من القرن العشرين ،والذي كان له الأثر البالغ على الدراسات الدومونية ،أين عملت مختلف التيارات على استقصاء المعنى في كل اللغات من خلال إيجاد لغة جديدة "تصمح بالتقاط كل التجارب المسجلة في اللغات المختلفة المعروفة من أجل التبصر ،أخيرا بمستوى أكثر محسوسية ،وأكثر اتساعا ،حول كل أبعاد الحقيقة الإنسانية ..هذه اللغة المنفتحة على كل اللغات الأخرى :أي على التجربة البشرية ككل ،هي ما يسمى الآن بالmétalangue [8] أي لغة

---

[1]-Daniel Letocha ,entre le donné et le construit :Le penseur de l'action ,Sur relecture du lieu de l'homme, p 23

[2]–fernand dumont ,les Idéologies ,dans œuvres complètes de fernand dumont ,tome 2 ,philosophie et science de la culture 1,PUL ,Québec ,2008.p

[3]زاد العقل الاداتي (التقنية) الوضع تشرذما ،حيث خلق ثقافة جديدة زادت من توهان الذات ،والتي أصبحت تعيش حالة تشظي سواء بالنسبة الى واقعها المأزوم أصلا أو الى ماضيها الذي يمثل هويتها .والعقل الأداتي نتاج الثقافة الحديثة التي ولدت أنظمة سيميائية دلالية أعطت للفضاء الكيبيكي تصورات ورؤى افرزت ثقافة ذات قيم غريبة كانت لها نتائج وخيمة على الانسان عكس ما زعمت في بداياتها ."ثمة –والقول هنا لدومون – في هذا المجال ضرب من **قبلية** الثقافة الحديثة .فالثقافة الحديثة تنزع ،من حيث كونها ثقافة ،إلى ألا تتعين بوصفها واقعية .ولقد أوضح الكثيرون غالبا ،وبكل الوسائل ،أن للتقنية في حضارتنا كثافة ،وبالتالي استقلالا ذاتيا أكبر)من كتاب الإيديولوجيات ص609)"،فالعقل الاداتي بهذا **وفق المنظور الدوموني** زاد من الهوة ،وخلق أزمة مضاعفة داخل المجتمع الكيبيكي ،أزمة أولى شبيهة بتلك التي شهدتها المجتمعات الأوربية ،والتي كانت نتيجة لهيمنة النزعة الوضعية (العلمية) ،وأزمة ثانية تمثلت في **الصراع الثقافي/الأيديولوجي** ،ما جعل **الكيبيك** تعاني اجمالا **أزمة هوية** ،أي **أزمة وعي ومعنى وحضور** لثقافات متعددة ومختلفة .

[4]-fernand dumont ,le lieu de l'homme ,la culture comme distance et mémoire ,dans œuvres complètes de fernand dumont ,tome 1 ,philosophie et science de la culture 1,PUL ,Québec ,2008.

[5] -Daniel Letocha ,entre le donné et le construit :Le penseur de l'action ,Sur relecture du lieu de l'homme, p23.

[6] -Ipid ,p22.

[7] -Ipid ,p22.

[8]–كلمة métalangue تعني اللغة التي تتخذ مادة لدراستها تراكيب ومعاني لغة أخرى.لاروس ،أي أنها اللغة التي تتكلم عن اللغات الأخرى من أجل معرفة بنيتها وانظمتها وطرائقها في التعبير.

ما وراء اللغات المتداولة "[1].

لقد سعى دومون بهذا الى فتح المجال امام النقد حتى يستطيع من خلاله"التأمل في شروط إمكانية التفكير ،**في القرار** ،**وفي الفعل** ،في الظروف الثقافية الكيبيكية (la conjoncture culturelle québecoise) "[2].

ويرى **سارج كانتين" (serge cantin)** أن **الروح نقدية لدومون** استقت معالمها من مختلف التيارات الفكرية والفلسفية التي شهدتها الحقبة المعاصرة ،"فهذه الروح الانفتاحية والحوار مع مختلف التيارات الكبرى في الفكر المعاصر ،روح يمكن اعتبارها مسكونية[3] (على طريقة المجمع المسكوني)"[4] ،فالواقع الكيبيكي فرض على **دومون** العمل على إيجاد ثقافة ثانية تراعي السياق العام انطلاقا من **الذاكرة الفردية والجماعية** المشكلة للنسيج الاجتماعي أي **من الثقافة الأولى** . إن الذات بهذا تسعى من خلال المسافة التي تضعها الى إيجاد أفضل رؤية ممكنة ،تمكنها من تحويل وترجمة العلامات الموجودة في العالم الذي تحيا فيه إلى أنظمة ومضامين سياقية وتداولية ."فنحن نصرف اللغة، العالم والكلام بواسطة صوت في موضع آخر"[5] ،وهذا تصرف وفعل **هيرمينوطيقي بإمتياز** ،"فعلى الرغم من أنه لم يظهر انتسابه للهيرمينوطيقا ،إلا أنني لا أعتقد أن **فرناند دومون** كان بعيدا عن كونه **هيرمينوطيقيا** ،سواء في عملية تحديد **مفهوم الثقافة** بوصفها وعي تاريخي في **كتابه :مكان الإنسان**، أو في عملية التمييز بين **الحقيقة والملاءمة** في كتابه :**الأنتروبولوجيا في غياب الإنسان(L'Anthropologie en l'absence de l'homme)**[6] أو أيضا في مشكلة التوفيق مع الماضي التي نجدها في دراسته السامية على الكبيك ،هذا على ما أعتقد–**والقول هنا لكانتين**–من أكثر العناوين في الفكر الدومونى التي تدعم فكرة التقارب الموجود مع القضايا الجوهرية في الهيرمينوطيقا المعاصرة "[7] .إن **دومون** بهذا استعان **بالهيرمينوطيقا المعاصرة** لإنجاز المهمة **النقدية /العملية** ممثلة في الهيرمينوطيقا الهيرمينوطيقا الألمانية خاصة الوجه البارز فيها ونقصد بذلك **جورج هانز غادامير أو** الفرنسية منها ممثلة في **بول ريكور** ،ويرى كانتين أن السؤال الهيرمينوطيقي لدومون شبيه بذلك الذي عمل به غادامير بل "ما قدمته الحركة –**والقول هنا لكانتين**–الهيرمينوطيقية لدومون ليست أقل شأنا بما قدمه **غادامير** خصوصا "[8] ،كما يرى أن **دومون** عمل بنفس الرؤية المنهجية التي عمل بها **بول ريكور** أين ادخل هذا الأخير الأخير على الهيرمينوطيقا مجالات معرفية لم تكن متاحة من قبل ما أعطاها بعدا استطاعت من خلاله معالجة مشاكل الذات حاضرا ،ويمكن حصر هذه المجالات المعرفية في **الفينومينولوجيا** وعلم **النفس والهيرمينوطيقا الغاداميرية** وكذلك **علم التاريخ** ،فالوهم اللاصق أوجب خلق المسافة التاريخية والتي منها مطلوب رعاية التفكير (التأمل/ التبصر) بخصوص التاريخ"[9]،ما يعني "أن دومون قام بإستدعاء هذا المكان المشترك عن طريق كل ما هو هيرمينوطيقي "[10] .

---

[1]–محمد أركون ،الإسلام والحداثة ،كيف نتحدث عن الإسلام اليوم ،ضمن كتاب :الحداثة في المجتمع العربي ،القيم ،الفكر ،الفن ،دار بدايات ،جبلة ،سوريا ،د.ط ،2008 ،ص34.

[2] -Ipid ,p24.

[3]– معناه اجتماع رعاة ومعلمي الكنيسة من جميع جهات المسكونة (العالم) لمناقشة أمر يخص الإيمان المسيحي بهدف حفظ النظام وسلامة العقيدة بين المسيحيين في شتى أنحاء العالم ذلك أن أن مجامع كنسية عدة إلتأمت في القرون الثلاثة الأولى لأهداف خاصة وفي ظروف طارئة لبحث أمور معينة تهم الجميع. غير أن ما يميز مجمع "نيقية" (اسم المدينة التي عقد فيها المجمع المسكوني الاول) عما قبله هو أن المجامع الأولى "كانت أحداثا اكثر منها مؤسسة"، كما يقول الاب جورج فلورفسكي .وكان مجمع نيقية، بالتالي، نموذجا للمجامع اللاحقة، وذلك لأن إهتداء الإمبراطورية الرومانية جعل الظروف تتغير عما قبل، فاستلزم وضع الكنيسة الجديد عملا مسكونيا هو بالحقيقة موجود وأصيل في الكنيسة ولكنه بان بشكل مرئي اكثر ،لكن **سارج كونتي** استعمله هنا اصطلاحا للدلالة على الروح النقدية المنفتحة على كل ما انتجته علوم الانسان من أدوات وعدة منهجية استعملها دومون لإنقاذ مجتمعه ودفعه نحو آفاق جديدة تحفظ كيانه وتؤمن مستقبله .

[4]-serge cantin ,une herméneutique critique de la culture ,dans l'horizon de la culture ,hommage à fernand dumont ,sous la direction de simon langlois et yves martin ,presse de l'université Laval ,Québec ,1998 ,p48.

[5]- fernand dumont ,le lieu de l'homme ,la culture comme distance et mémoire ,dans œuvres complètes de fernand dumont ,tome 1 ,philosophie et science de la culture 1,PUL ,Québec ,2008.p10

[6]–Fernnd dumont ,L'anthropologie en l'absence de l'homme ,dans œuvres complètes de fernand dumont ,tome 2 ,philosophie et science de la culture 1,PUL ,Québec ,2008.p 1

[7]serge cantin ,une herméneutique critique de la culture ,dans l'horizon de la culture ,hommage à fernand dumont ,op.cit p54.

[8]– Ibid .p57.

[9] – Ibid .p58

[10] -Ibid .p57.

3/2–بين مجتمع الحدوث (avènement) ومجتمع الحدث(événement) :

من خلال ما تقدم فإننا بهذا مع دومون أمام مجتمعين ،حيث يسمي دومون المجتمع التقليدي **بالمجتمع الحدوث (avènement)** والتي تعني اللحظة الأولى لحدوث الشيء وتشكله .يقول سارج كانتين (**serge cantin**) في المقدمة العامة الخاصة بالمجموعة الكاملة **لفرناند دومون ،فلسفة وعلوم الثقافة ،الجزء الأول** ،على أن مجتمع الحدوث يمثل "حالة من الوجدان والوعي المتعالي أو من الوجود القبلي للمعنى عبر علاقته بالكون"[1].إنه كما يقول دومون : "التقاء القيم والعلامات في موضع دائرة سابقة على العالم ،كما لو أن المجتمع مسحوب من حلم ،أو كما لو أنه موجود قبلا "[2].ففي هذا المجتمع انتشرت الثقافة الأولى ،وفيه وجدت الرؤى الأولى حول العالم والوجود والإنسان ،أين انبثق المعنى في صورة نماذج وقصص ،أي في صورته **"الميثي–تيولوجية"**.أما المجتمع الحدث فهو الذي تشيد فيه **المجتمعات الحديثة ثقافتها الثانية.**

3/–نحو مفهوم مختلف للثقافة :

لا يخرج دومون عن الاطار العام المتبنى داخل الفلسفة المعاصرة ،أين انكبت جميع الجهود حول اللغة باعتبارها الرمز الأكثر تأثيرا على وعي الافراد والجماعات ،كما انها تمثل الشكل التعبيري القادر على تأدية دور الوسيط بين الذوات نفسها وبينها وبين العالم عبر خلق تصورات ومفاهيم تكون اللغة هي الوعاء الحامل لها ."فالكلمات لم تعد وظيفتها التعبير عن طبيعة الأشياء ،ولا أن تبين الترابط بين الأشياء ،وليس دورها وصف الوقائع وإنما تبعث المشاعر في الإنسان ،وأن تهز العواطف لا أن تعبر عن الأفكار البسيطة .مهمة اللغة(...) هي أن تدفع الناس الى القيام ببعض الأفعال "[3] .فالفعل اللغوي في نظر دومون فعل اجتماعي .ما يعني أن الفعل التواصلي قائم على فعل الكلام ،والتواصل هنا يكون مع الذات نفسها أي مع ذاكرتها وماضيها ،ونحو الذوات الأخرى .والفعل اللغوي لن يتأتى في منظور جديد يراعي السياق والوضع الكيبيكي الا من خلال خلق مسافة تستطيع عبرها الذات من تفعيل اللغة ومن ورائها الثقافة كلما دعت الحاجة الى ذلك،"ولهذا نحن نكرر القول باستمرار –والقول هنا لدومون –أن الثقافة هي بالنسبة للإنسان المسافة بين الذات وذاتها ،فهي في نفس الوقت أصل الكلام وموضوعه " [4].إن دومون بهذا يفتح الآفاق والامكانية نحو تشييد ثقافة اعم واشمل تحتضن الكل عبر هده المسافة التي تضعها الذات مع ذاتها لتتمكن من التعاطي بصورة إيجابية مع الذوات الأخرى الموجودة داخل الفضاء الكيبيكي ،وهذا من خلال احد الاشكال التعبيرية للثقافة وهي اللغة ،التي تعتبر فعلا ضروريا حاملا للمعنى ،حيث تستطيع بفضله الذات الكيبيكية تحقيق التفاهم والتواصل داخلها .يقول دومون :"عندما آخذ الكلمة فإنني لا أتقيد بجعلها صدى اللغة السابقة التي توفر لخطابي عناصر النطق .آخذ أيضا لحسابي نوعا من المسافة بين معنى أول لعالم مشتت في الأفعال الخاصة بسياقي الجماعي وعالم ثان حيث يسعى مجتمعي التاريخي لاكتساب دلالة منسجمة مع ذاتها كأفق مطلوب .هذه المسافة والقطبان هي ما ينبغي إدراكه من مفهوم الثقافة "[5] .ما يعني أن الفعل اللغوي هدفه إرساء قواعد الحوار والتفاهم داخل الفضاء الكيبيكي وتجاوز الحالة الدوغمائية والأيديولوجية الفرنسية التي هيمنت لعقود داخل هذا الفضاء .

ومنه فالثقافة هي تلك المسافة التي تضعها الذات لنفسها بين الثقافة الأولى الموجودة سلفا بحكم الانتماء والثقافة الثانية التي تتجدد باستمرار وفق السياقات والتحديات والوضعيات ،ما يعني إمكانية التطور والتغيير من دون الانفصال عن ما هو موجود قبلا ،وقد اصطلح على هذه الثقافة ذات البعدين **بالثقافة المضاعفة ،أو الثقافة المزدوجة** (**le dédoublement de la culture**) ،فكل واحد فينا يجد نفسه أمام ثقافة ما والتي تشكل هويته وانتماءه ،إنه بهذا أمام **معطى** معين ،لكنه في المقابل نجده دائم **التركيب** انطلاقا من التحديات والوضعيات والسياق الذي تتواجد فيه الذات . "فالثقافة الأولى –والقول هنا لدومون– هي معطى .يتلقفها البشر بحكم الألفة

---

[1]fernand dumont ,le lieu de l'homme ,la culture comme distance et mémoire ,dans œuvres complètes de fernand dumont ,tome 1,op.cit.p XXVI

[2]Ibid ,P83.

[3]–الزواوي بغورة ،الفلسفة واللغة ،نقد النعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة ،دار الطليعة ،بيروت ،لبنان ،ط1 ،2005 ،ص66.

[4]-Ibid ,p06.

[5] Ibid ,p25

(التعود) في شكل معاني ،نماذج ،وفي ذخائر شعبية (أمثال شعبية) متفق عليها :إنها مجموع الأفعال ،الأعراف والعادات والتقاليد كشبكة كاملة من قبل أو كل ما يعرف تلقائيا في هذا العالم كما في المنزل "[1]اننا بهذا أمام حركية ثقافية لا تنضب من تفعيل عملية لعبة انتاج المعنى بما يتوافق والسياق الذي تجد الذات نفسها فيها ،فلعبة انتاج المعنى والبحث عنه هي لعبة لا تنتهي بحكم التغيرات والسياقات التاريخية وبحكم كذلك الإمكانات الذاتية والمعرفية ،ما يتيح للذات رؤى عديدة حول العالم تستطيع من خلالها تغيير الواقع بما يخدم الوجود الانساني.

–الخاتمة :

إن الغاية من دراسة وتوضيح الرؤى النقدية والتجارب التي عاشها الآخرون ،هو محاولة لتقريبها من وسطنا الفكري والمعرفي ،وأخذها كتنوير ودعامة تمكننا من دراسة واقعنا بأنجع الوسائل المتاحة لانتشاله من التخلف والتبعية التي يعاني منها على كل المستويات ،فدومون يعتبر مثالا نقديا درس واقعة بكل الوسائل العلمية والمنهجية التي يمكن أن تساعده في تحقيق مبتغاه معرفيا وعمليا ،أي بما ينعكس على الواقع الكيبيكي بالإيجاب ،وهذا ما نحتاج اليه لتجاوز النظرة المنكفئة والرافضة بحجة أو بأخرى لكل تنوير انساني يمكنه الاسهام في تطوير الواقع بما ينعكس بشكل ملموس على الفرد الجزائري ومن ورائه العربي الإسلامي .

[1] IBID ,p32

التدريب على نشر ثقافة الحوار (تجربة مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني أنموذجا)

أ.د. سالم بن غرم الله بن محمد الزهراني

(أستاذ القراءات بجامعة أم القرى)

المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على خير خلق الله وعلى آله وصحبه ومن والاه أما بعد :

فإن الحوار أصل من أصول علاقة الإنسان بالآخرين، أيا كانوا، وتنميته وتطويره من الضرورات الملحة، فهو يسهم في إيصال رسائل إيجابية للآخرين، سواء في العلاقات الاجتماعية، أو العلاقة الزوجية، أو حتى في النقاشات العلمية، ولا سيما في حال الاختلاف، ومتى كان الإنسان حريصا على الحوار، متحليا بآدابه، ومتمكنا من آلياته، كان كلامه مسموعا مقنعا، وحواره متقبلا ومفيدا، والعكس بالعكس، فمتى فقد الحوار، أو فقد آدابه، ولم يمتلك فن الحوار وأصوله ؛ لم يكن مقنعا ولا مؤثرا في من يخاطبه، بل يغلب عليهما سوء الظن، وعدم الأدب في الحديث والإنصات، ولذلك فإن كثيرا من الحوارات والنقاشات التي لا تقوم على الحوار السليم، ولا تتسم بسماته، ولا تعنى بأصوله تكون نتائجها سقيمة، بل قد تنتهي بالخلاف والقطيعة، ولا ريب أن كثيرا من الخلافات الزوجية التي تنتهي بالفراق وانقطاع رابطة الزواج كان من أسباب تنامي تلك الخلافات فقد الحوار البناء، وعدم إعطاء الفرصة للآخر للتعبير عن رأيه، وهكذا الحال بين كل مختلفين فاقدين للحوار وأصوله، ولذا فإن على الإنسان اللبيب أن يتدرب على مهارات الحوار وأصوله، لأنه كغيره من العادات التي تكتسب وتنمو بالتدرب .

ومن هنا كانت فكرة اختياري لهذا الموضوع للمشاركة به في مؤتمر (**الحوار ودوره في التنمية والأمن**) الذي ينظمه مخبر حوار الحضارات، في كلية العلوم الاجتماعية، بجامعة عبد الحميد بن باديس، في مستغانم، بالجزائر، للوقوف على أهمية التدرب والتدريب على هذه الثقافة.

خطة البحث: سيتكون البحث من مقدمة وتمهيد وثلاثة مباحث وخاتمة، وهذا بيانها:

المقدمة: وفيها بيان أهمية الموضوع وخطته ومنهج البحث.

تمهيد: في تعريف الحوار والتدريب.

المبحث الأول: أهمية التدريب ودوره في اكتساب الملكات.

المبحث الثاني: أهمية التدريب على ثقافة الحوار ونشرها.

المبحث الثالث: تجربة مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني في التدريب على نشر ثقافة الحوار.

الخاتمة: وتحوي أهم النتائج والتوصيات.

تمهيد

تعريف الحوار والتدريب :

الحوار في اللغة : أصله من الحور، وهو الرجوع، قال ابن فارس : " الحاء والواو والراء ثلاثة أصول، أحدها : لون، والآخر : الرجوع، والثالث : أن يدور الشيء دورا ... أما الرجوع فيقال حار إلى، رجع، قال تعالى {إنه ظن أن لن يحور}[الانشقاق 14]"[1] .

وقال ابن منظور: الحور الرجوع عن الشيء وإلى الشيء، وفي الحديث: "ومن دعا رجلا بالكفر أو قال: عدو الله، وليس كذلك، إلا حار عليه" أي: رجع[2] .

قال لبيد: وما المرء إلا كالشهاب وضوئه يحور رمادا بعد إذ هو ساطع

والمحاورة: مصدر كالمشورة في المشاورة، وهي المجاوبة، والتحاور التجاوب، ومراجعة المنطق والكلام في المخاطبة، وحاورت فلانا محاورة وحوارا راجعته الكلام، وحاور فلانا: جاوبه وبادله الكلام، وكلمته فما أحار إلي جوابا، أي لم يرجع ولم يرد، وهم يتحاورون: أي يتراجعون الكلام[3] .

وفي الاصطلاح: مراجعة الكلام وتداوله بين طرفين، أو حديث بين شخصين أو فريقين، يتم فيه تداول الكلام بينهما بطريقة متكافئة فلا يستأثر أحدهما دون الآخر، ويغلب عليه الهدوء والبعد عن الخصومة والتعصب، وهو ضرب من الأدب الرفيع، وأسلوب من أساليبه[4] .

أو: مناقشة بين طرفين أو أطراف، يقصد بها تصحيح كلام، وإظهار حجة، وإثبات حق، ودفع شبهة، ورد الفاسد من القول والرأي[5] .

وقد يكون من الوسائل في ذلك: الطرق المنطقية والقياسات الجدلية من المقدمات والمسلمات، مما هو مبسوط في كتب المنطق وعلم الكلام وآداب البحث والمناظرة وأصول الفقة[6] .

فعملية الحوار لا يمكن أن تتم من خلال طرف واحد، بل لا بد لتحققها من طرفين اثنين: هما طرفا الحوار، وهذا وإن كان أمرا بدهيا إلا أنه يحتاج إلى بيان وتذكير لأن أكثر المتحاورين قد يمارسون الحوار غير مستصحبين أهمية اصطحاب تكافؤ الطرفين المتحاورين في عملية الحوار، وهذا ما يؤكد أهمية عملية التدريب على الحوار.

والتدريب لغة: يقال درب فلان فلانا بالشيء ودربه على الشيء عوده ومرنه، ودرب الإنسان بالشيء اعتاده وعمله حتى أتقن، يقال: درب دربا إذا اعتاد الشيء وأولع به، والدربة عادة وجرأة على الحرب وكل أمر؛ ورجل مدرب قد دربته الشدائد حتى مرن عليها، ويقال: ما زال فلان يعفو عن فلان حتى اتخذها دربة، ومنه قول زهير: وفي الحلم إدهان وفي العفو دربة وفي الصدق منجاة من الشر فاصدق

وقول القائل : ومن يحرص على كبر فإني أنا الكهل المدرب بالكلوم[7]

---

(1) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، دار إحياء التراث، الطبعة الأولى، 1422هـ، ص269.

(2) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، دار صادر – بيروت، الطبعة الثالثة، 1414هـ، 217/4، والحديث رواه مسلم وأحمد، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، 79/1 برقم (112) وأحمد بن حنبل، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرين، إشراف الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1421هـ-2001م، 369/35.

(3) ينظر: إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة، 1404هـ، 638/2، والفيروزآبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، الطبعة السابعة، 1424هـ، ص381، وبرهان الدين الخوارزمي المطرزي، المغرب في ترتيب المعرب، دار الكتاب العربي، بدون رقم طبعة، وبدون تاريخ، ص133، وأحمد مختار عبد الحميد، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، الطبعة الأولى، 1429هـ - 2008م، ص578.

(4) ينظر: الندوة العالمية للشباب الإسلامي، أصول الحوار، مطابع الفرزدق، الطبعة الثالثة، 1408هـ، ص6، وزاهر بن عواض الألمعي، مناهج الجدل، مطابع الفرزدق التجارية، الرياض، الطبعة الثالثة، 1404هـ، ص30، ويحيى بن محمد حسن زمزمي، الحوار آدابه وضوابطه في ضوء الكتاب والسنة، دار التربية والتراث، مكة المكرمة، ورمادي للنشر، الدمام، الطبعة الأولى، 1414هـ 1994م، ص22.

(5) صالح بن عبد الله بن حميد، أصول الحوار وآدابه في الإسلام، دار المنارة للنشر والتوزيع، جدة، الطبعة الأولى، 1415هـ 1994م، ص6.

(6) المصدر السابق.

(7) ينظر: الزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 1419هـ-1998م، 282/1 والزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، 404/2، وأبو منصور الأزهري، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة الأولى، 2001م،

واصطلاحا: عبارة عن نشاط منظم يركز على الفرد لتحقيق تغير في معارفه ومهاراته وقدراته لمقابلة احتياجات محددة في الوضع الحاضر أو المستقبلي، في ضوء متطلبات العمل الذي يقوم به المرء، وفي ضوء تطلعاته المستقبلية للوظيفة التي يقوم بها في المجتمع[1].

أو هو: مجموعة من البرامج المهتمة بالتعليم وتحسين المهارة الفنية[2].

أو هو مجموعة النشاطات التي تعلم المدربين وتحفزهم، وتثرى قيمهم، وترتفع بمستويات تفكيرهم، وتحسين مهاراتهم القيادية والأساليب التي يتبعونها[3].

فالتدريب هو ارتقاء دائم، وانتقال من طور إلى طور، وهو مواكبة ومقاربة لما عليه الماهرون والأقوياء في مناهجهم القويمة وطرائقهم المستقيمة ونشاطاتهم الفاعلة.

وهو يكسب المتدرب معارف ومهارات وقيم نظرية وعملية تساعده على أداء عمله بإتقان ومهارة وفاعلية.

المبحث الأول: أهمية التدريب ودوره في اكتساب الملكات:

ينبغي لكل إنسان أن يبادر إلى ما يحسن به قدراته ويجود به عمله، ويكتسب به مهارات جديدة تمكنه من إتقان عمله وإخراجه بأجمل حلة وأبهى صورة، فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « إن الله تعالى يحب إذا عمل أحدكم عملا أن يتقنه »[4].

وللتدريب دور كبير في تطور المهارات واكتساب الملكات، فهو يغير معارف المرء ومهاراته وقدراته ويعتمد مجموعة من النشاطات التي تعلم المتدرب وتحفزه، وتثرى قيمه، وترفع مستوى تفكيره، وتحسن مهاراته، وتكسبه المعارف والمهارات والقيم النظرية والعملية التي تساعده على أداء عمله بإتقان.

وهذا الأمر له أصل في الشرع المطهر، فقد أوضح لنا ربنا جل وعلا في محكم كتابه أن أول خطوة في سبيل تغير الإنسان في نفسه إلى الأفضل إنما تكون ببدئه هو بتغيير نفسه للأفضل، قال الله تعالى {إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم}[5].

وجاء في السنة ما يدل أهمية أن يدرب الإنسان نفسه على الصفات الحميدة والطباع السلمية، ومن ذلك ما جاء في حديث أبي الدرداء قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إنما العلم بالتعلم، وإنما الحلم بالتحلم .. »[6] قال الأمير الصنعاني في شرحه : « أي لا يحصل إلا ببسط النفس وحثها عليه ومجاهدتها على الاتصاف به »[7].

116/6، 73/14.

والخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق: د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، 27/4، وزين الدين الرازي، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية – والدار النموذجية، بيروت – صيدا، الطبعة الخامسة، 1420هـ-1999م، 103/1.

(1) عبد الكريم بكار، حول التربية والتعليم، دار المسلم للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، 1420هـ، ص398.

(2) هشام يحيى الطالب، دليل التدريب القيادي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الثانية، 1416هـ 1995م، ص11.

(3) المصدر السابق، بتصرف يسير.

(4) رواه ابن شبه والبيهقي والطبراني، وحسنه الشيخ الألباني، ابن شبه، ينظر : ابن شبة، تاريخ المدينة، تحقيق: فهيم محمد شلتوت، طبع على نفقة: السيد حبيب محمود أحمد – جدة، 1399هـ، 98/1، وأبو بكر البيهقي، شعب الإيمان، حققه وراجع نصوصه وخرج أحاديثه: د. عبد العلي عبد الحميد حامد، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، الطبعة الأولى، 1423هـ-2003م، 232/7 برقم (4929) والطبراني، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين – القاهرة، 275/1 برقم (897) ومحمد ناصر الدين الألباني، صحيح الجامع الصغير وزياداته، المكتب الإسلامي، 383/1 برقم (1880) ومحمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، 1415هـ-1995م، 106/3 برقم (1113).

(5) سورة الرعد آية 11.

(6) رواه الطبراني وأبو نعيم والبيهقي وابن عبد البر، وصححه الألباني، ينظر: الطبراني، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين – القاهرة، 118/3 برقم (2663) وأبو نعيم الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 174/5، وأبو بكر البيهقي، شعب الإيمان، حققه وراجع نصوصه وخرج أحاديثه: د. عبد العلي عبد الحميد حامد، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، الطبعة الأولى، 1423هـ-2003م، 236/13 برقم (10254) وابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1414هـ-1994م، 545/1 برقم (903) ومحمد ناصر الدين الألباني، صحيح الجامع الصغير وزياداته، المكتب الإسلامي، 461/1 برقم (2326) و ومحمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، 1415هـ-1995م، 670/1 برقم (342).

(7) محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، التنوير شرح الجامع الصغير، تحقيق: د. محمد إسحاق محمد إبراهيم، مكتبة دار السلام، الرياض، الطبعة الأولى، 1432هـ-2011م، 186/4.

وكان من عادة العرب تدريب أبنائهم منذ الصغر على الخلال الكريمة والمهارات الحميدة كركوب الخيل وحمل السلاح، وكانت الفروسية لا تتأتى إلا بالتجربة الحربية الطويلة، والممارسة الفعلية، وكانت أغلب القبائل العربية تستعمل أسلوب الكر والفر طريقة للقتال، وهذا ما وصفه امرؤ القيس بقوله[1] :

مكر مفر مقبل مدبر معا كجلمود صخر حطه السيل من عل

ومن أفضل السبل بعد عون الله على التغير والرقي بالنفس هو الالتحاق بما يمكن ويتيسر من الوسائل التدريبية التي تعين الإنسان وتأخذ بيده لفعل الأفضل والتغيير نحو الأفضل.

فالتدريب أمر فعال في تطوير الأفراد والعمل على زيادة إنتاجهم فهو يمدهم بالمعلومات التي تساعد في تحقيق أهدافهم ويطور مهاراتهم وقدراتهم، كما أن له دورا رئيسا في تعديل السلوك والاتجاهات، وذلك بما يكتسبه الفرد من معلومات وأفكار تجعله يغير سلوكه نحو الأفضل؛ وبالتالي تتحقق قدرات ومهارات فعلية في استخدام المفاهيم والأساليب في مواقف معينة سواء كانت هذه المهارات فنية أو فكرية أو سلوكية.

وحيث إن الإنسان هو الأساس في عملية الإنتاج فهو يحتاج إلى تجديد وتطوير، وهذا يأتي عن طريق تزويده بالأساليب الحديثة والمتطورة التي تعمل على زيادة الأداء وصقل المهارات.

وإذا كانت المؤسسات تسعى بصفة عامة إلى تحقيق أهدافها ونشاطاتها عن طريق الأداء الصحيح فإن هذا الأداء لا يأتي إلا عن طريق التدريب إذا كان مبنيا على أساس من التخطيط السليم والتنفيذ المنظم والمتابعة المستمرة.

ومما يلاحظ في العصر الحديث الاهتمام الكبير الذي تولية المؤسسات لموضوع التدريب سواء أكان تدريبا فنيا أو تدريبا إداريا، لذا فإن التدريب يعتبر استثمارا إيجابيا إذا وجه توجيها سليما يتفق مع الأهداف والسياسات المرسومة للمنظمة.

المبحث الثاني: أهمية التدريب على ثقافة الحوار ونشرها:

تكمن أهمية التدريب على الحوار في دوره في إيصال وجهات النظر جلية بين المتحاورين في مختلف المجالات، سواء في العلاقات الاجتماعية، بين الزوجين، وبين سائر الناس، أو في مجال التعليم والنقاش العلمي، أو في مجال الإعلام، أو في المجال السياسي، وغير ذلك.

فهو يعطي الفرصة للطرف الآخر للتعبير عن رأيه، وبه يدرك الإنسان أنه يسير ضمن مسارات مشتركة مع الآخرين، ويراعي أنه فرد ضمن مجتمع.

وهو يقرب بين الدول والأمم، ويقلل من فجوة الخلاف بينها، ويكون نقاط اتفاق يلتقي فيها الجميع، ويعملون على ضوئها لخدمة البشرية جمعاء.

وإذا كان الحوار بهذه المثابة والأهمية فإنه لا يقل شأنا عن سائر المجالات والأعمال التي تتطلب التدريب قبل ممارستها لتطبيقها تطبيقا سليما تكون نتائجه سلمية ومفيدة.

ففي مجال الطب نجد أن الطبيب يخضع لتدريب مكثف قبل أن يجري أية عملية جراحية، وفي مجال الهندسة نجد أن المهندس يصمم كثيرا من النماذج التدريبية قبل أن ينفذ المشاريع الحقيقية، وفي مجال التعليم نجد ان المعلم ينفذ دروسا تدريبية بحضور المدربين من المشرفين والمعلمين ذوي الخبرات الثرية؛ ليكتسب مهارات التعليم والتعامل مع الطلاب باختلاف مراحلهم، وهكذا في سائر الأعمال والمهن.

وكذلك الحال في أمر الحوار فهو ضروري والحاجة إليه ملحة، والتدرب والتدريب على الحوار بأصوله وطرائقه أكبر معين لتحقيق الحوار الناجح البناء، الذي تحكمه القيم الصحيحة، والغايات النبيلة، والوسائل النافعة.

المبحث الثالث:تجربة مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني في التدريب على نشر ثقافة الحوار:

أنشئ مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني بأمر ملكي، في 1424/5/24هـ الموافق 2003/7/24م، لتوفير البيئة الملائمة والداعمة للحوار

(1) عبد الرحمن المصطاوي، ديوان امرئ القيس، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، 1425هـ 2004م، ص54.

الوطني بين أفراد المجتمع وفئاته (من الذكور والإناث) بما يحقق المصلحة العامة، ويحافظ على الوحدة الوطنية المبنية على العقيدة الإسلامية، وذلك من خلال رؤيته ورسالته وأهدافه وبرامجه وأنشطته التي يقوم بتنفيذها[1].

ورؤية المركز: أن يكون الحوار منهج تعامل وأسلوب حياة لكل مواطن سعودي[2].

ورسالة المركز: نشر ثقافة الحوار وتعزيزها في المجتمع، وأن يكون قناة موثوقة للتعبير المسؤول في مختلف القضايا الوطنية، وفق آليات ووسائل فاعلة مبنية على الوسطية، والاعتدال، واحترام التعددية، والتنوع لتعزيز الوحدة الوطنية[3].

ويهدف المركز إلى: ترسيخ ثقافة الحوار ونشرها بين أفراد المجتمع بجميع فئاته بما يحقق المصلحة العامة ويحافظ على الوحدة الوطنية، ومناقشة القضايا الوطنية الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية والتربوية وغيرها، وطرحها من خلال قنوات الحوار الفكري وآلياته، وتشجيع أفراد المجتمع ومؤسساته على الإسهام والمشاركة في الحوار الوطني، والإسهام في صياغة الخطاب الإسلامي الصحيح المبني على الوسطية والاعتدال من خلال الحوار البناء، والإسهام في توفير البيئة الملائمة لإشاعة ثقافة الحوار في المجتمع، ووضع رؤى استراتيجية لموضوعات الحوار الوطني[4].

ويقدم المركز العديد من الأنشطة والبرامج التي تعمل على تطوير الحوار وتفعيله لدى جميع أفراد المجتمع بطرق وأساليب متنوعة، ويمكن الإشارة إلى أبرزها على النحو الآتي:

1- اللقاءات الوطنية: وتسهم في مناقشة مختلف القضايا الوطنية، وقد أقام المركز جملة من اللقاءات الوطنية الفكرية، واللقاءات التحضيرية في جميع أنحاء المملكة، وشارك فيها العديد من المفكرين والمثقفين والمختصين وكتاب الرأي والمهتمين بالشأن العام من الجنسين ومن مختلف الفئات العمرية في موضوعات مختلفة منها: (العلاقات والمواثيق الدولية وأثر فهمها على الوحدة الوطنية) و(الغلو والاعتدال، رؤية منهجية شاملة) و(المرأة، حقوقها وواجباتها وعلاقة التعليم بذلك) و(قضايا الشباب، الواقع والتطلعات) و(نحن والآخر: رؤية وطنية للتعامل مع الثقافات العالمية) و(التعليم: الواقع وسبل التطوير) و(مجالات العمل والتوظيف: حوار بين المجتمع ومؤسسات العمل) و(الإعلام: الواقع وسبل التطوير – حوار بين المجتمع والمؤسسات الإعلامية)[5].

2- الحوارات النوعية: وهي الحوارات والخطابات الثقافية، وقد عمل المركز على تنظيم العديد من اللقاءات والصالونات الثقافية المعنية بالخطاب الثقافي، التي من شأنها أن تسهم في إبراز ثقافة الحوار وتعزيزها والتفاعل بين جميع مكونات المجتمع لمناقشة قضايا فكرية نذكر منها: (واقع الخطاب الثقافي السعودي وآفاقه المستقبلية) و(الهوية العولمة في الخطاب الثقافي السعودي) و(القبلية، والمناطقية، والتصنيفات الفكرية وأثرها على الوحدة الوطنية) و(الإصلاح والتطوير في المجتمع السعودي) و(الثوابت الوطنية للخطاب الثقافي السعودي) و(الحراك الثقافي في مواقع التواصل الاجتماعي) و(التصنيفات الفكرية وأثرها على الخطاب الثقافي السعودي) و(التصنيفات الفكرية وأثرها على الوحدة الوطنية)[6].

3- التدريب: وهو من أهم نشاطات المركز، وسأفرده بمزيد بيان؛ لصلته الوثيقة بموضوع هذا البحث.

4- البرامج الشبابية: يولي المركز أهمية كبيرة شريحة الشباب نظرا لدورهم الفعال في تحقيق أهداف المركز وتطلعاته في مجال نشر ثقافة الحوار، وتعزيز قيمه في المجتمع من خلال برامج متعددة ومتنوعة من أبرزها:

- بيادر: وهو أحد المشاريع الناجحة التي تهدف إلى تفعيل الدور التطوعي في الحوار من خلال كل أنشطة المركز ومشاريعه وبرامجه، بتمكين

---

(1) ينظر موقع مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني على شبكة الإنترنت: (http://academy.kacnd.org)

(2) مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني، دليل المركز التعريفي، مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني، الرياض، ص4.

(3) المصدر السابق، ص4.

(4) المصدر السابق، ص4-5.

(5) المصدر السابق، ص7-8.

(6) المصدر السابق، ص9-10.

الشباب وإتاحة الفرصة لهم للمشاركة في أنشطة المركز واللقاءات الوطنية للحوار الفكري، للتعبير عن أفكارهم وطموحاتهم وأمانيهم، مما يسهم في تعزيز ثقافة الحوار لديهم.

• قافلة الحوار: التي تجوب مناطق المملكة ومحافظاتها بهدف نشر ثقافة الحوار بين أوساط المجتمع من خلال عدد من البرامج والأنشطة المتنوعة.

• مقهى الحوار: وهو مجلس حواري شبابي يقام شهريا، ويستضيف إحدى الشخصيات الاجتماعية أو الثقافية أو الإعلامية أو الفكرية، ويطرح قضية للحوار يجمع الشباب على طرحها ومعالجتها.

• جسور: برنامج متنوع يهدف إلى مد جسور التواصل الثقافي بين الحضارات؛ حيث يصدر عن البرنامج قصص مصورة للأطفال والناشئة، إضافة إلى مادة تعريفية حول أدبيات الحوار بوصفها أدلة إرشادية للبالغين.

• سفير: برنامج يهدف إلى تحقيق التفاهم بين الشعوب والتعرف إلى الثقافات المختلفة إضافة إلى العمل على تعزيز المبادئ المشتركة فيما بينها من خلال برامج حوارية ولقاءات تعريفية بين شرائح المجتمع ونظرائهم من المجتمعات الأخرى التي تقيم مجموعة منهم داخل المملكة أو الوفود الزائرة لها.

• تمكين: برنامج حواري شبابي، ينفذ من خلال ورش عمل ولقاءات حوارية تتمحور حول الشباب، مدعومة بخبراء مختصين، يجوبون مختلف مناطق المملكة، بهدف صياغة مبادرات من أفكار الشباب قابلة للتنفيذ على أرض الواقع، وإيصالها إلى الجهات المسؤولة لتطبيقها تطبيقا فعليا.

• ديوانية الحوار: هي ناد حواري يجمع الشباب من فئات عمرية محددة، ويوفر لهم البيئة المناسبة للتواصل الفعال محليا وعالميا، من خلال تجهيزات إلكترونية متطورة تتيح لهم التواصل مباشرة مع عدة أشخاص من مناطق مختلفة في العالم.

• حوارنا فن: هو نشاط ثقافي وفني مشترك يجمع الشباب، ويتم من خلاله تبادل المعارف والخبرات الثقافية والتواصل الحضاري من خلال الحوار.

• ملتقى الشباب السنوي: يتيح هذا الملتقى للشباب الالتقاء بكبار المسؤولين لقاء مباشرا لطرح قضايا الشباب ومناقشة تطلعاتهم وآمالهم[1].

5- الدراسات والبحوث: يدعم المركز النتاج العلمي في مجال الحوار، وذلك من خلال:

أ) البحوث العلمية المختصة في موضوعات الحوار: إذ يوفر المراجع العلمية المختصة في الحوار؛ ويتبنى العديد من البحوث ويطبعها بعد إجازتها علميا.

وقد أسهمت هذه الإصدارات في الوصول إلى شريحة كبيرة في المجتمع، وخصوصا في موضوعات الحوار الأكاديمي وتأصيله تأصيلا علميا.

ب) الدراسات الاستطلاعية: التي يسعى المركز من خلالها إلى الوصول إلى شرائح المجتمع المتنوعة وإشراكهم في القضايا التي تعنيهم.

ج) رسائل في الحوار: تتناول موضوعات الحوار بطرح ميسر يتناسب مع جميع شرائح المجتمع المختلفة.

د) ترجمة بعض الإصدارات التي تتناول قضايا حوارية مهمة تبرز نجاح التجربة الحوارية في الداخل.

هـ) مكتبة المركز: أنشأ المركز مكتبة تضم أبرز الكتب المختصة بالحوار، وأهمها باللغتين العربية والإنجليزية، بهدف توفير المراجع العلمية للباحثين وطلاب الدراسات العليا المهتمين بموضوعات الحوار[2].

6- الشراكات والعلاقات الثقافية ومذكرات التفاهم مع الجهات الحكومية التعليمية والتدريبية ومؤسسات المجتمع المدني والقطاع الخاص والمنظمات الدولية، وتؤدي دورا هاما في تحقيق أهداف المركز ونشر ثقافة الحوار.

---

(1) المصدر السابق، ص15-17.

(2) المصدر السابق، ص18-19.

وقد بلغت الاتفاقات ومذكرات التفاهم التي وقعها المركز (30) مذكرة تفاهم وطنية و(5) مذكرات تفاهم دولية[1].

7- البرامج الاتصالية: ولها أهمية بالغة في نشر ثقافة الحوار وترسيخ مبادئه لدى المجتمع بوسائل متعددة تمثلت في الآتي:

- الزيارات والوفود: يستقبل المركز الوفود من مختلف مؤسسات المجتمع المدني، والوفود الدولية الراغبة في التعرف إلى تجربة المركز الرائدة في نشر ثقافة الحوار.

- الحملة التوعوية: أنتج المركز العديد من المقاطع والمشاهد التمثيلية التوعوية، التي تدعو إلى الحوار وجعله نمطا من أنماط المجتمع سعيا من المركز إلى نشر ثقافة الحوار.

- الإعلام الجديد: يهتم المركز بقنوات التواصل المباشر مع المجتمع من خلال إنشاء حسابات رسمية في شبكات التواصل الاجتماعي، تستثمر لنشر رسالة المركز السامية، فللمركز حساب في (تويتر) يستخدم للتفاعل المباشر مع أكبر شريحة ممكنة في المجتمع، وحساب في (الانستقرام) يطلق المركز من خلاله بعض الحملات التوعوية والصور التي تسهم في نشر ثقافة الحوار وتوثيق برامج المركز وفعالياته من خلال الصور، وحساب في (فيس بوك) ينشر من خلاله الأبحاث العلمية والدراسات المعززة لثقافة الحوار، وللمركز قناة في (اليوتيوب) يبث من خلالها فعالياته المختلفة، إضافة إلى (قناة حوارات المملكة) التي تستضيف كبار المسؤولين لمناقشة قضية معينة وتطرح التساؤلات من كل شرائح المجتمع مباشرة دون أن يكون هناك تدخل أو تعديل من المركز على الأسئلة المطروحة، ومن ثم يتم التصويت المباشر على جميع الأسئلة، وبناء عليه يتم اختيار الأسئلة الأكثر تصويتا وتطرح على المسؤول.

كما أن للمركز (مجلة الحوار) وتعنى باستقطاب قادة الرأي والفكر المؤثرين لتحقيق رسالة المركز في نشر ثقافة الحوار، إضافة إلى تطرقها للملفات الساخنة المتعلقة بالحوار وتغطية فعاليات المركز[2].

8- البرامج الموجهة للطفل: اهتم المركز ببعض البرامج الموجهة للطفل بشكل خاص سعيا لتعزيز مفهوم الحوار لدى الأجيال القادمة ومن أبرز تلك البرامج:

- برنامج (حاوريني) وهو حقيبة تدريبية تهدف إلى تنمية مهارات الحوار والاتصال لدى معلمات رياض الأطفال مع الطفل بكفاءة وفاعلية، ويشرف على هذه الحقيبة معلمات رياض الأطفال ومعلمات الصفوف الأولية والأمهات.

- مجموعة (تواصل) وهي مجموعة قصصية تتكون من عشر قصص تسهم في غرس مفهوم الحوار في نفوس الأطفال، ونشر قيم الحوار وتعزيز مبادئه، وتشجيعهم على ممارسة الحوار الإيجابي مع الجميع، وإكسابهم مهارات الحوار اللفظية ومبادئه[3].

وعودا إلى ما سبقت الإشارة إليه من أهم أنشطة المركز وأبرزها وهو (**التدريب**) الذي يشكل جانبا هاما من جوانب استراتيجية مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني، لنشر ثقافة الحوار في المجتمع.

فقد خصص المركز لبرامج التدريب حيزا كبيرا من أنشطته وفعالياته، وأنشأ (أكاديمية الحوار للتدريب) التي تسعى إلى نشر ثقافة الحوار ومهاراته وقيمه، وتنمية معارف الأفراد وقدراتهم ومهاراتهم على الحوار والتعبير المسؤول، والعمل على تعزيز مجالات التواصل والحوار بين جميع فئات المجتمع وأطيافه ومؤسساته، لتعميق قيمة الحوار في المجتمع، ولجعله أسلوبا ومنهجا في التعامل مع مختلف القضايا والشؤون الحياتية العامة والخاصة[4].

ورؤية الأكاديمية: أن تكون بيت الخبرة الأول في نشر ثقافة الحوار وطنيا وإقليميا من خلال التدريب[5].

---

(1) المصدر السابق، ص20.

(2) المصدر السابق، ص21-22.

(3) المصدر السابق، ص24.

(4) دليل أكاديمية الحوار للتدريب، ص2.

(5) المصدر السابق، ص2، وموقع أكاديمية الحوار للتدريب بمركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني على شبكة الإنترنت: (http://academy.kacnd.org/register.asp)

ورسالة الأكاديمية: تنمية معارف وقدرات ومهارات أفراد المجتمع على الحوار من خلال التدريب[1].

وتهدف الأكاديمية إلى تصميم وإعداد البرامج والحقائب التدريبية في الحوار، وتأهيل مدربين مؤهلين ومعتمدين لتقديم برامج الأكاديمية في مجالات التواصل والحوار، وتنفيذ البرامج التدريبية المتخصصة لجميع شرائح المجتمع، والتقويم والتطوير المستمران للحقائب والمدربين، وتصميم حلقات النقاش وورش العمل[2].

وقد عملت الأكاديمية على إعداد خطط وبرامج ومسارات تدريبية وفق خطط استراتيجية لترسيخ مفهوم الحوار ونشره في المجتمع، وهذه المسارات هي:

المسار الأول: التدريب المجتمعي: يعد أحد المسارات التي أطلقها مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني لنشر ثقافة الحوار ومهاراته وسلوكياته وقيمه في المجتمع، وهو مسار تدريبي شامل ومتكامل لجميع جوانب التدريب الفنية والإدارية والبشرية، للوصول إلى جميع شرائح المجتمع، من خلال تنفيذ البرامج التالية:

– تنمية مهارات التواصل في الحوار: وهو برنامج يغطي جوانب مهمة من قيم الحوار، ويحتوي على تدريبات وتطبيقات عملية على مهاراته تهدف إلى تأهيل جيل يتقن هذه المهارات، ويجيد فنون التواصل الإيجابي مع المحيطين الاجتماعي والثقافي.

– تنمية مهارات الحوار مع الحاج والمعتمر والزائر: يهدف إلى تمكين المباشرين لتقديم الخدمات لضيوف الرحمن لبيت الله الحرام وزوار مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم.

– الحوار المجتمعي: برنامج تدريبي يهدف إلى تعزيز الحوار والسلم الاجتماعي والتواصل الإيجابي بين أبناء الوطن وأفراد المجتمع، وإدراك أهميته وأثره على المجتمع والفرد[3].

المسار الثاني: الحوار الأسري: وهو مسار تدريبي متخصص في نشر ثقافة الحوار الأسري في المجتمع للتعرف إلى مهارات وقيم ومبادئ الحوار بين أفراد الأسرة، وجعل الحوار اللغة السائدة في حل القضايا والإشكالات الأسرية المتعددة والمختلفة، من خلال التدريب على البرامج التالية:

– الحوار الزوجي: يهدف إلى إكساب الزوجين مهارات الحوار التي تحقق لهما السعادة، ويتفهم كل منهما الآخر مما يسهم في بناء أسرة متماسكة.

– الحوار مع أولاد: يهدف إلى إكساب الآباء والأمهات مهارات الحوار مع الأولاد على اختلاف مستوياتهم العمرية والتعليمية، مما يمكنهم من بناء أسرة صالحة ومتفاهمة ذات علاقة حميمية.

– المحاور الناجح: برنامج تدريبي يهدف إلى تزويد الشباب والفتيات بمهارات الحوار مع آبائهم، والتي تحقق التواصل الإيجابي معهم، وتوفر لهم بيئة صالحة وبناء عاطفيا بأسلوب سهل وميسر[4].

المسار الثالث: الحوار التربوي: وهو مختص بتنمية ثقافة الحوار التربوي في الوسط التعليمي والتربوي في المملكة، من خلال التدريب على البرامج التالية:

– حوار المعلم مع الطالب: برنامج يهدف إلى إكساب المعلمين مهارات الحوار وآدابه داخل الصف، والتعرف إلى معوقات الحوار.

– الطالب المحاور: برنامج تدريبي للطلاب على مهارات الحوار وآدابه داخل غرفة الصف مع معلميهم وزملائهم.

– حاوري: يقدم هذا البرنامج للمربيات في رياض الأطفال لإدارة الحوار الفعال مع الطفل[5].

---

(1) دليل أكاديمية الحوار للتدريب، ص2.

(2) المصدر السابق، ص3.

(3) المصدر السابق، ص4.

(4) المصدر السابق، ص5.

(5) المصدر السابق، ص5-6.

المسار الرابع: الحوار الحضاري «جسور»: وهو مسار تدريبي تقوم فكرته الرئيسة على ترجمة مبادرة خادم الحرمين الشريفين للحوار بين أتباع الأديان والثقافات إلى ممارسات سلوكية يومية للحوار مع الثقافات العالمية في حياة المواطن السعودي والمقيمين في المملكة العربية السعودية بالتدريب على البرامج التدريبية التالية:

– أنا وأنت: برنامج يستهدف المربين، ويرتكز على الاكتشاف النظري للحوار الحضاري والتطبيق العملي لاستثمار القصص وتوظيف الألعاب والأشغال اليدوية في تنمية قيم الحوار الحضاري.

– نحن أبناء كوكب الأرض: برنامج يستهدف فئة الشباب والفئات العمرية الأقل، ويقوم على تحفيز المشاركين على التأمل والتفكير وإدراك صورة ذواتهم وصور الآخرين من حولهم، ليكشفوا حقيقة أن اختلافهم عن الآخرين لا ينفي استثمار المشتركات.

– الحوار الحضاري: برنامج عام يهدف إلى تنمية مهارات الاتصال والحوار مع أتباع الحضارات والثقافات الأخرى.

– الحوار من أجل السلام: برنامج يرتقي بمستوى الحوار والفاعلية في بناء السلم الاجتماعي، واللجوء إلى الحوار بوصفه وسيلة لإدارة الاختلاف والنزاع.

– تنمية مهارات الاتصال في الحوار «اللغة الدولية بالعربية»: إكساب وتعزيز مهارة الحوار والاتصال مع الآخر، ليتعرف إلى المهارات والقيم الحوارية في التواصل الإنساني، ويقدم إلى الدول العربية والمتحدثين باللغة العربية.

– تنمية مهارات الاتصال في الحوار «اللغة الدولية بالإنجليزية»: إكساب وتعزيز مهارة الحوار والاتصال مع الآخر، ليتعرف إلى المهارات والقيم الحوارية في التواصل الإنساني، ويقدم إلى المتحدثين باللغة الإنجليزية في جميع دول العالم.

– المحاور العالمي: برنامج تدريبي لتمكين الشباب السعودي من القدرة على التواصل الثقافي والحضاري مع المجتمعات الأخرى، ومدهم بالمهارات والمفاهيم التي تساندهم على بناء الحوار الإيجابي، والقدرة على التفاعل مع أي ثقافة تختلف معهم كليا أو جزئيا، ومن ثم الوصول إلى بناء شخصية حوارية نموذجية بطريقة علمية واعية[1].

المسار الخامس: الحوار الإعلامي: وهو مسار تدريبي تبناه مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني لنشر ثقافة الحوار الإعلامي الهادف[2].

المسار السادس: الحوار الرياضي: وهو مسار تدريبي تبناه مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني لنبذ التعصب الرياضي[3].

ومن أهم برامج مشروع التدريب المجتمعي التي اعتمدها المركز لنشر ثقافة الحوار البرنامج التدريبي (إعداد المدرب المعتمد لنشر ثقافة الحوار) إذ يشكل التدريب جانبا جوهريا هاما من جوانب استراتيجية المركز لنشر ثقافة الحوار.

ولما كان التدريب والتواصل الفاعل ونقل مهارات الحوار يتطلب عددا كبيرا من المدربين والمدربات المعتمدين بدأ المركز منذ عام (١٤٢٧هـ) الموافق (2006م) في عقد دورات تدريبية تستهدف تأهيل مدربين معتمدين قادرين على تنفيذ برامج مشروع التدريب المجتمعي لنشر ثقافة الحوار بمهنية وجودة عالية، والاستفادة منهم لتقديم البرامج التدريبية في مناطقهم ومؤسساتهم طوال العام.

ويتم تنفيذه في مختلف مناطق المملكة وفي مختلف القطاعات الحكومية والأهلية التي عقد المركز معها مذكرات تفاهم وشراكة.

ويتناول البرنامج تنمية مهارات الاتصال في الحوار، وتقديم مهارات متقدمة في التدريب مع تطبيقاتها، والتطبيق العملي داخل القاعة وخارجها في بيئة تدريبية حقيقية لأجزاء من البرنامج.

ويتضمن البرنامج التعريف العلمي الموضوعي بآليات الحوار الفعال، وبيان أهميته، وآداب وأخلاق المحاور الناجح، بالإضافة إلى إكسابهم مهارات الحوار والاتصال، كما يتضمن بيان أبرز العناصر الحوارية التي يتطلبها العمل الحواري.

ويعتمد المركز فكرة (كرة الثلج) وذلك بتدريب أعداد من المدربين الذين يمارس كل منهم تدريب آخرين وهكذا حتى تشيع ثقافة الحوار

---

(1) المصدر السابق، ص6-7.

(2) المصدر السابق، ص8.

(3) المصدر السابق، ص8.

في المجتمع، بل لا يمنح المتدرب شهادة مدرب معتمد حتى يمارس تدريب مجموعة من المتدربين[1].

ومن مزايا هذا البرنامج: تنقله في مختلف مناطق المملكة ومدنها، واستهدافه لمختلف الشرائح، فينفذ في بيئات متعددة كالتعليم والإعلام وكثير من الإدارات المدنية، مع إعداد حقائب تدريبية متقنة.

وقد أنجز المركز تأهيل أكثر من (2800) من المدربين المعتمدين لنشر ثقافة الحوار، الذين قاموا بدورهم بتدريب آلاف من المواطنين والمواطنات من مختلف الأجيال ومن مختلف الشرائح الاجتماعية على مهارات الاتصال في الحوار.

الخاتمة:

بعد هذا العرض الموجز لموضوع التدريب على نشر ثقافة الحوار وتجربة مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني فيه يتبين لنا عدد من النتائج من أهمها:

- أن الحوار أصل من أصول علاقة الإنسان بالآخرين، وتنميته وتطوير مهاراته من الضرورات الملحة.
- لا يقوم الحوار إلا على طرفين يتداولان الكلام بطريقة متكافئة، يعطي كل طرف منهما الفرصة للآخر للتعبير عن رأيه.
- الحوار كغيره من العادات التي تكتسب وتنمو بالتدرب، فعلى الإنسان اللبيب أن يتدرب على مهارات الحوار وأصوله.
- الحرص على التدريب وتطوير القدرات والمهارات من أسباب إتقان العمل الذي حث عليه الشرع.
- يعد مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني من أكبر وأهم الصروح الداعمة لترسيخ ثقافة الحوار، ويقدم العديد من الأنشطة والبرامج لنشر ثقافة الحوار بين أفراد المجتمع بجميع فئاته.
- خصص المركز (أكاديمية الحوار للتدريب) لتنفيذ عدة برامج تدريبية من أهمها البرنامج التدريبي (إعداد المدرب المعتمد لنشر ثقافة الحوار).

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

---

(1) وأذكر على سبيل المثال من دورات (المدرب المعتمد لنشر ثقافة الحوار) الدورة التي عقدت لدينا في جامعة أم القرى وشاركت فيها في عام (1430هـ) الموافق (2009م) وكان عدد المتدربين فيها نحو (30) متدربا، وقد استفاد منهم قرابة (2000) طالبا في الجامعة.

من التعليم إلى التربية والأخلاق كشرط أساس لثقافة السلم

رامز أحمد

جامعة باريس 08

من التعليم إلى التربية والأخلاق كشرط أساس لثقافة السلم

يجيب هذا المبحث عن أسئلة شخصية طرحتها وأطرحها على نفسي حول وضع التعليم في علاقته بالأخلاق في عالمنا العربي، وباعث هذه الأسئلة إيماني العميق بأن لا خروج مما أعتبره ظاهرة أزمة عميقة، أصابت راهننا العربي، إلا عبر إعادة طرح سؤال التربية والتعليم على أسس جدية. ومهما تكن أسباب هذه الأزمة سياسية، دينية أو راجعة إلى طبيعة مرحلتنا التاريخية، فإن هذا لا يجوز أن يلهينا عن التأمل فيها ودراستها. فثمة تقليد طويل من الإرث وتقاليد الممارسة السياسة وصراع الحكم وطبيعة النظام الذي استقر وما رافقه أفسد أو أهمل أهمية سؤال الاخلاق كهدف أساسي من أهداف التربية و التعليم.

هذا التقليد وهذا الوضع يستمر بشكل أو بآخر ويوجه إلى مدى بعيد قسما كبيرا من أجيالنا الطالعة. إن هذه المداخلة، التي أريد لها أن تكون فاتحة لإعادة ربط سؤال الاخلاق بسؤال التعليم، هي محاولة للتخلي عن التفكير في الأخلاق انطلاقا مما هو سائد، ومسعى لفتح أفق جديد داخل ما اعتاد الفكر أن يمارسه على نحو ميكانيكي على أنه الصواب. إنها، بصيغة أخرى، محاولة لتغيير عاداتنا الفكرية وطريقة رؤيتنا وتشخيصنا لمنا نحن عليه الآن، ولطبيعة الأسباب والسياقات التي قادت إلى تشكلنا على هذا النحو الذي نحن عليه. فالذات العربية اليوم، والتي أسميها هنا ال"نحن"، هي ذات مأزومة في نواح متعددة ومتداخلة. وهذا يقتضي من الفكر أن يضاعف المهمة الموكلة إليه بأن يتجاوز حدود وصف ما هو كائن، وحدود الانغلاق داخل نزعة تقويمية للحاضر، باتجاه التحليل النقدي العميق الذي يقود إلى مساءلة المنظومة الذهنية والمفاهيمية الكاملة التي يتحرك داخلها الفكر. فقبل مساءلة الأسباب العميقة التي قادت الى أزمتنا الراهنة ودراستها في أبعادها التاريخية والسياسية والاجتماعية، يقتضي أن نساءل الفكر ذاته : هل يصلح هذا الفكر، في بنيته المفاهيمية، التي تشكلت واستقرت تاريخيا، في فهم ما نحن عليه وفي مساعدتنا على الخروج مما نحن فيه؟

على الفكر النقدي أن يراجع أدواته وطرائقه قبل الإنخراط في معرفة وفهم الوضع الذي يحيا فيه. "*فثمة لحظات في الحياة يكون فيها سؤال المعرفة، إن أمكن التفكير بشكل مختلف، فيما لا يفكر فيه، وأن ندرك بشكل مختلف ما لا يدرك، يكون* [هذا السؤال] *ضروريا من أجل متابعة النظر في التفكير*"[1]. ما تكون الفلسفة اليوم إن لم تكن نتاج نقد الفكر لذاته ؟ فبدل أن تسعى لشرعنة ما هو قائم وما نعرفه سابقا يتوجب أن تتوجه الى معرفة كيف وإلى أي حد يمكن التفكير بشكل مختلف[2].

أريد لهذه المداخلة، البسيطة، أن تحقق هذا الشرط، أو، في الحد الأدنى، أن تحدث اهتزازا ينبيء بإمكانية تحقيقه. المسعى، إذن، هو مساءلة المنظومة الذهنية والقيمية التي يتحرك داخلها الفكر، قبل الشروع في تحليل المسألة المطروحة، أعني التعليم وثقافة السلم. فماذا بوسع الفكر الفلسفي النقدي أن يقول؟

ندرك أهمية هذا الطرح حين ننظر بالتفاتة سريعة إلى الناتج النهائي الذي قدمه لنا النظام التعليمي في وضعة الراهن. أقصد بذلك نمط الوعي السائد ومدى نجاعته في عالم اليوم. ففي اعتقادي لم يقدم لنا النظام التعليمي إلا الناتج الذي يتردد بين نزعتي التلقين والتعليم من جهة، ونزعة مراعاة التقاليد، بل وتكريسها والدفاع عنها وتأصيلها ثقافيا، من جهة ثانية. لم يقدم لنا غير الناتج الذي لا تبرز فيه شخصية الفرد الناقد وتجربته بقدر ما تبرز فيه شخصية المجتمع وعاداته وتقاليده ومصطلحاته السائدة، الناتج الذي لا يمكن، بتعبير آخر، أن يسهم أو أن يفيد في تكوين فرد جديد لعالم جديد أو في إنتاج وعي عام يسهم في نهضة مجتمعية حقيقية. بقيت المنظومة التعليمية تتحرك داخل حدي التلقين ومراعاة السائد دون الجريان باتجاه عالم النقد ما يحمله من إمكانات متفجرة للتغيير والقطع والبدء. فالنظام التربوي شأنه في

[1] فوكو ميشيل، استعمال اللذات، تاريخ الجنسانية، ج2، ترجمة جورج أبي صالح، مراجعة مطاع صفدي، مركز الانماء القومي، بيروت، 1991، ص 11.10.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ذلك شأن كل الأنظمة التربوية في العالم، يحتاج، بهذا الإعتبار، الى إعادات نظر دائمة في ضوء الحاضر. وأود لهذه المداخلة أن تكون فاتحة هذه الإعادات.

أود، بدئيا، أن أحدث انزياحا مفاهيميا يسمح لي بالإحاطة بالمسألة المطروحة : لا أعتقد ، على المستوى الشخصي، أن مسألة التعليم مسألة جوهرية فيما يتصل بثقافة السلم، بل يميل بي الظن إلى افتراض أن "التربية" هي المسألة الأساسية التي يجب أن تحضر عندما نتحدث عن ثقافة السلم. ضمن هذه الرؤية، فإن موضوع هذه المداخلة هو التربية وثقافة السلم بدل التعليم وثقافة السلم، فالتعليم مفهوم عام يحيل إلى مختلف الأنشطة التعلمية التي يتشارك فيها الفرد العالم مع الفرد العادي. إنه حالة تخص وضع أي فرد يود تعلم أي نشاط أراد، بينما يحيل مفهوم التربية إلى الشرط الانساني لوجود الكائن ذاته. فمن بين جميع الكائنات الحية، ينفرد الإنسان في الحاجة الى التربية، يقول كانط. فالتربية، وفق منظوره، هي صيرورة الفرد إنسانا. ومفهوم الإنسان، في هذا السياق، ليس مفهوما نوعيا بل مفهوما كيفا، أي انه يتعلق بصورة ما ينبغي أن يكون عليه الفرد. فالإنسان هو المخلوق الوحيد الذي يجب تربيته[1]، يؤكد كانط. فهو، أي الإنسان، وبخلاف الحيوان، الذي تتكفل الغريزة بتوجيه نحو هدفه بما يضمن إمكانية بقاءه، تنقصه القدرة على أن يحدد بنفسه مسار سلوكه، ولهذا السبب يعتمد على غيره، ويقوم الآخرون بمساعدته في القيام بفعله. فإذا كان الحيوان يتحرك وفق هدي الغريزة فإن الإنسان، على خلاف ذلك، يتوجب عليه أن يطور الانسانية التي ينتمي إليها، وأن يقوم بتربية نفسه على نحو دائم.

لا أود الدخول في تقسيمات كانط لأفعال التربية، التي تمتد، لديه، من أفعال الرعاية بتوفير الحاجيات والتعهد بالحماية والأمن إلى فرض الانضباط بالتأديب والنهي وأفعال التعليم، لكن ما أود التركير عليه هو تأكيده على أن اتباع نظام معين هو الذي يحول الكائن البشري من مرتبة الحيوانية إلى مرتبة الإنسانية، ومن وضع التوحش والهمجية إلى وضع التمدن والتحضر. وفي معرض شرحه لما يعنيه بمفهوم النظام أو الانضباط، يقول كانط : هو ما يمنع الانسان من العودة إلى حالة الحيوانية، أو ما أسماه هوبز، ذات مرة، حالة الطبيعة. فما الذي يوجد في حالة الحيوانية أو في حالة الطبيعة التي يقتضي هجرانها للدخول في حالة الانسانية، الموصوفة، من قبل فيلسوفنا، على أنها الحالة التي يحقق فيها الإنسان غايات وجوده، وهي غايات تتنوع وتمد من مواجهة الأخطار إلى التواصل والتهيئة في مشاركة شؤون الحكم؟

ما يوجد في المستوى الحيواني أو في مستوى الطبيعة هو الرغبة وقد انفلتت من أي قانون سوى قانونها الخاص. فما أن يبتعد الانسان عن النظام ويكف عن الاستعمال الأخلاقي للعقل، الذي فيه، حتى يقع في الحيوانية و عالم الغريزة. وهذا ما يفسر، إلى مدى بعيد، مسعى جميع الحضارات لتهذيب الرغبة وقوننتها بما يخدم حفظ النوع وبقاءه. كما يفسر، في الآن ذاته، الحضور الدائم لموضوع الرغبة والذات الراغبة كمشكلة ماثلة أمام الفكر[2]. هكذا، يمكن النظر إلى جميع المساعي الهادفة الى توجيه حركة الرغبة والذات على أنها مساع أخلاقية تربوية هدفها الإبتعاد عن الحيواني والاقتراب أكثر مما هو إنساني.

أود ،قبل الشروع في الحديث عن أخلاقيات الرغبة، أن أسوق تعريفا أوليا وعاما لهذه الأخيرة: تتحدد الرغبة في الحركة أو النزوع العميق الذي يربط الكائن بموضوع رغبته [3]، ويدفعه للسعي إلى تحقيقه مع كل ما يتصل بذلك من معاناة (ناتجة عن عدم الاستحواذ على الموضع المرغوب)، أو فرح ورضا (نتيجة لامتلاكه) أو صدام ونزاع وعنف (نتيجة التصادم مع رغبة أخرى تتحرك لامتلاك الموضوع المرغوب ذاته). إن حركة الرغبة باتجاه موضوعها يتأتي من اعتقاد الفرد أن ذلك يجلب له السعادة والفائدة، أو يحقق له السكينة والأمن، أو الاعتراف

---

[1] كانط عمانويل، ثلاث نصوث، تأملات في التربية، ماهي الأنوار؟، مالتوجه في التفكير؟، تعريب وتعليق محمود بن جماعة، دار محمد على الحامي للنشر، صفاقس، تونس، 2005، ص 11

[2] من المفيد الإشارة إلى انه لم يحدث أن تساءل الاخلاقيون والفلاسفة عن موضوعات مشابهة (كالصداقة، والتسامح، الكرم، والمودة...الخ) بالقدر الذي تساءلوا به عن موضوع الرغبة. فحول الرغبة وبشأنها تشكل تراث فلسفي وعلمي وديني وأدبي كبير متناهي الثراء. يكاد يكون موضوع الرغبة واحدا من الموضوعات القليلة التي حافظت على ثبات حضورها عبر التاريخ كمشكلة ماثلة أمام الفكر البشري؛ والتغيرات التي أصابت هذا الموضع كانت تتعلق بأشكال الطرح وصيغها وليس بقوة حضوره وأهميته.

[3] إن الجهد المبذول بهدف الاستحواذ على الموضوع المرغوب يسمي إرادة إذا ارتبط بالنفس، ويسمي شهوة إذا ارتبط بالجسد والنفس في آن. فالاشتهاء، بهذا المعنى، جوهر الإنسان. ومن هذا المنظور، ليس ثمة فارق كبير بين الرغبة والشهوة سوى أن الرغبة ترتبط بالانسان الواعي لشهواته. بناء على ذلك يمكن أن تعرف الرغبة على انها الشهوة المرافقة للوعي. فنحن لا نرغب في الأشياء لأننا حكمنا عليها أنها جيدة أو خيرة في ذاتها ، بل هي خيرة لآننا نريدها ونرغب بها ونشتهيها ونسعى للحصول عليها. فالذات هي التي تخلق موضوع رغبتها وتراه مفيدا وخيرا لأنها ترغب به وليس لأنه مفيد وخير في ذاته. المسألة ترتبط، إذن، بالذات الراغبة أكثر مما ترتبط بالموضوع المرغوب.

Grateloup Léon-Louis, Anthologie philosophique, éléments pour la réflexion, Classiques Hachette, Paris, 1973, p. 31

(هيغل) أو البقاء...الخ. لكن في سعي الذات نحو رغبتها تجد نفسها في صدام مع ذوات أخرى تميل، بدورها، إلى الإستحواذ على الموضع المرغوب نفسه، ذلك ان الموضوعات المرغوبة تعد قليلة بالمقارنة مع عدد الذوات الراغبة في امتلاكها، ما ينتج عنه تصادم الذوات الراغبة ونزاعها حول الموضوع المرغوب، الأمر الذي يدفعها، في حالات كثيرة، نحو الصدام والعنف. والعنف هو اللحظة يقترب فيها الإنسان من حالة الطبيعة، وهي الحالة التي تسعى التربية إلى الإبتعاد عنها والإقتراب أكثر من الإنسانية.

نعثر في بواكير الفكر اليوناني القديم على صياغات مبكرة أكثر عمقا من تلك التي تحدث عنها كانط ، وإن كانت أكثر اتساعا وعمومية، فيما يتعلق بمسألة الرغبة وأخلاق الذات الراغبة. لقد كان التفكير في الرغبة مناسبة لنشوء فكر فلسفي أخلاقي طبع بطابعة كل الإرث الفكري اللاحق. فلم تسعى الفلسفة الإغريقية إلى تحديد ماهية الرغبة وطبيعتها أوأشكالها المسموحة والممنوعة[1] ،كما ستفعل السميحة أو ألفكر الحديث لاحقا[2]، بل سعت إلى إعداد الطرائق أو الفنون التي تسمح للفرد أن يتحكم بها ويحسن استعمالها. وإن كان الاختيار قد وقع على أخلاقيات الرغبة في صيغتها اليونانية القديمة، فذلك لاعتقادي أن التصورات الفلسفية لتلك المرحلة تصلح أن تشكل أرضية يمكن البناء عليها في مقاربتنا لموضوع التربية في علاقتها بالأخلاق وثقافة السلم.

يعرض لنا ميشيل فوكو، في دروسه الاخيرة في الكوليج دو فرانس وكذلك في تاريخ الجنسانية، الصيغة العامة التي تمشكلت عبرها مسألة اللذات والرغبات في الفكر القديم وكيف كان ذلك مناسبة للتساؤل حول الحرية والحقيقة وفنون الحكم المختلفة. لقد كان التفكير الأخلاقي في تلك الحقبة منصبا على التفكير في التقنيات التي تسمح للفرد بالتحكم في رغباته وملذاته حيث اعتبر هذا التحكم المعيار الأساس للفضيلة الفردية والشرط الأخلاقي الذي يسمح للذات، لاحقا، بالوصول إلى الحقيقة، كما يسمح لها بممارسة فن حكم الآخرين في الحياة العامة. لقد تم النظر إلى هذه التقنيات في بعدها التحرري النقدي : فهي تسمح للفرد، من ناحية، بالتحرر من الأفكار الغامضة والعادات السيئة التي يمكن أن يسجن داخلها، وتساعده، من ناحية ثانية، على مواجهة الصعاب التي تعترضه. فلها، بهذا المعنى، وظيفة وقائية وعلاجية. إنها تساعد النفس على الشفاء من أمراضها كالإنفعالات والميول والرغبات الجامحة[3]...الخ. يتعلق الأمر، بتعبير آخر، بتسليح الإنسان بجملة من التقنيات والحقائق والتعاليم، التي تعين، إذا ماتم تمثلها وتحويلها إلى جزء من النفس، في مواجهة مختلف ظروف الحياة[4].

فعندما سئل سقراط عن ذلك أجاب : إن تعلم تقنيات الذات والتحكم باللذات والرغبات يحتاج إلى "الإنهمام بالذات". يتعلق الأمر بالموقف الذي يتخذه الفرد تجاه نفسه والعالم، كما يتعلق بعمل الذات على الذات بهدف تغييرها وإعادة تكوينها. من هنا الترابط الشديد بين الانهمام بالذات ومعرفة الذات التي يمثلها المبدأ القديم "اعرف نفسك". ينبغي ألا نفهم من هذا الإيعاز الأخلاقي المبكر على أنه دعوة

---

[1] لقد قرنت السميحية الرغبة بالخطيئة الأصليه التي ينبغي التحرر منها بالطهارة الكاملة. كان مدار التفكير الاخلاقي في المسيحية ينصب على كيفية إماته الرغبة والتحرر منها كمقدمة للخلاص في العالم الآخر. ولهذا تبنت تأويلية معينة للرغبة، يجعل منها المكان الذي تتكشف فيه حقيقة الكائن الإنساني كما يرى فوكو في ***تأويلية الذات***، وما الإعتراف إلا محاولة للإبانة عن نوازع الرغبة بهدف التطهر منها تحضيرا للإندماج بالملكوت. الفكر الحديث هو الوارث لهذا التوجه، حسب فوكو دائما، وبوسعنا أن نرى في تقنيات التحليل النفسي على أنها تقنيات اعتراف حديثة مشابهة تماما لتلك التي نعثر عليها في الرعوية المسيحية مع اختلاف الغاية. فهدف الاعتراف، في السميحية، هو الطهارة والخلاص في العالم الآخر، بينما الهدف، في الفكر الحديث، هو الشفاء والعودة إلى حالة السواء (إنه خلاص من نوع مختلف : خلاص من المرض). فهوية الفرد تتحدد انطلاقا من طبيعة رغبته الجنسية التي يكشف عنها التحليل النفسي. بخلاف ذلك، كانت المسألة المطروحة بالنسبة للفكر الإغريقي القديم هي مسألة حسن استعمال وفن تحكم بالرغبات واللذات يهدف إلى إضفاء طابع أكثر جمالية للحياة. فهدف التحكم في الرغبات ليس إماتتها أو التطهر منها، أو الإبانة عن طبيعتها بل جماليات الوجود، كما يرى **بيير هادو** و**ميشيل فوكو**. لقد كان التفكير في الرغبة مناسبة دائمة للتفكير في الحياة وطرائق عيشها على نحو أفضل. ولهذا الغرض أعد الفكر الأخلاقي القديم جملة من التقنيات والممارسات والفنون التي أسموها فنون الوجود أو جماليات الوجود، وفق تسمية فوكو وهادو.

[2] ندرك جيدا، أن الحديث عن الرغبة (الرغبة الجنسية بصورة خاصة) في الثقافة الحديثة قد اقترن، إلى حد بعيد، بمسألة الهوية والحقيقة العميقة للفرد. فاكتشاف الطبيعة الحقيقة للرغبة يسمح باكتشاف حقيقة الفرد نفسه ومدى اقترابه أو ابتعاده عن حالة السواء. وحالة السواء ليست سوى المعيار المقر على نحو مسبق من قبل الأطباء والمحللين النفسيين وغيرهم. فالهم الأساس بالنسبة للطبيب النفسي هو اكتشاف حقيقة الرغبة وطبيعها كمقدمة لعلاجها لإعادة دمج الفرد في المجتمع. لقد جعل التحليلي النفسي من هذه الاكتشاف شرط لحرية الفرد وشفاءه. فشرط الحرية هو الكشف الدائم عن حقيقة الرغبة وطبيعتها، وليس عمل الذات على الذات كما كان الحال في الفكر الإغريقي القديم.

[3] JACOMINO Baptiste, *Apprendre à philosopher avec Foucault*, Paris, Ellipses, 2014, p.70- 71

[4] FOUCAULT Michel, *Résumé des cours*, *L'herméneutique du sujet*, conférence essais et leçon du Collège de France, 1970-1982, Julliard, Paris, p. 159-160

لمعرفة الذات على طريقة الفكر الحديث. فهذا المبدأ لا يحيل إلى إي نشاط من نوع تفكري (ديكارت : أنا افكر إذن أنا موجود) أو استبطاني (علم النفس : الحقيقة تقيم في أعماق النفس ويمكن الكشف عنها) بل يمثل دعوة إدراك محدودية قدرتنا على المعرفة، الأمر الذي يجعل من الإهمام بالذات ضرورة دائمة. هذا المبدأ يرسم من بعيد ما سوف نعثر عليه، لاحقا، في فلسفة كانط حول محدودية العقل : فثمة حدود لا يمكن للعقل تجاوزها في بحثه عن الحقائق وإلا وقع في الخطأ. "اعرف نفسك"، هو مبدأ له علاقة باللامعرفة أكثر مما له علاقة بالمعرفة، ومن هنا عبارة سقراط كل ما أعرفه أني لا أعرف شي. فضمن إدراكنا لحدود امكانية المعرفة ووعينا أننا عاجزون أن نعرف تصبح المعرفة ضرورية. ان عجزنا عن المعرفة هو ما يصنع ضرورة المعرفة ذاتها. ومن هنا، ضرورة الاهمام بالذات. فالاهمام بالذات مقدم على معرفتها بل هو شرط المعرفة ذاتها. والمعرفة هنا لا تحيل الى إمكانية معرفة حقيقة الذات بل إلى ضرورة تسليحها بحقائق نافعة تسمح لها بعيش وجودها على نحو أمثل. ينبغي النظر إلى الاهمام بالذات على أنه مبدأ تربوي تعلمي وليس على أنه دعوة لاكتشاف حقيقة باطنية خفية، فالحقيقة لا تقيم في الذات بل خارجها. فالحقيقة، بالنسبة للفكر الاغريقي القديم، ذات طابع انطولوجي وليس اصطبطاني أو تفكري. لهذا لم يسعى الاغريق إلى تعريف الذات أو تحديد ماهيتها بل إلى البحث عن الطرائق التي تسمح بتربيتها وتكوينها على نحو يسمح لها تكون فاعلة في الحياة العامة .

إن ضرورة الاهمام بالذات هو المدار الكبير الذي تحركت حوله ثقافة الذات القديمة. كان الهدف تعلم حكم الذات، عبر التحكم باللذات والرغبات، بما يسمح لها تحقيق الفضيلة التي ليست سوى الممارسة الدائمة للحرية. فلا يعد حرا أو فاضلا ذلك الذي لم ينجح في قيادة نفسه و التحكم في رغباتها. إن الفضيلة، في سياق الرغبات واللذات، غير مفهومة كحالة من الكمال بل كعلاقة مع الذات، علاقة يتم التعبير عنها بعبارات السيطرة، السيادة، الهيمنة، القيادة[1]...الخ. لكن كيف يمكن تعلم الاهمام بالذات والتحكم بها؟ يجب سقراط : إن هذا يحتاج إلى معلم، فهو الوحيد القادر على نقل وتعليم التقنيات التي تسمح للفرد، لاحقا، بالتحكم برغباته والسيطرة على نفسه وقيادتها بما ينسجم مع غاياته. دور المعلم، بهذا الإعتبار، هو دور وظيفي تربوي؛ فهو يلعب دور الوسيط في علاقة الذات بذاتها، فمهمته هي نقل الخبرات والمعارف التي تهدف إلى تمكين الفرد أن يكون حرا وفاعلا بالمعنى الاجتماعي والسياسي. إن شخصية سقراط تمثل التعبير الأمثل عن ثقافة الإهمام بالذات ، إنها تمثل، كما ذكر **بير هادو**، نداء الانسان الى الانسان[2]؛ فمع سقراط ندرك المعنى العميق لمعنى التربية ولدور المعلم، كما ندرك جوهر الممارسة الفلسفة وغايتها. سقراط يمثل التماهي بين فكرة الاهمام بالذات و الاهمام بالآخر. فالاهمام بالذات والاهمام بالآخر يشكلان جسدا واحدا في شخصه. وهذا الذهاب من الاهمام بالذات الى الاهمام بالاخر هو رحلة أخلاقية داخل الذات وخارجها في آن.على الفرد أن يضطلع بالمسؤولية الأخلاقية الناتجة عن معرفته لنفسه بأن يتحرك باتجاه لمساعدته. إن الاهمام بالآخر هو بمثابة ترويض للذات وحملها على الإبتعاد عن فكرة الانانية، التي تطبع عالم اليوم. سقراط يمثل معنى المسؤولية الاخلاقية والتربوية للمعلم. فليس المعلم من يهتم بنفسه وحسب، بل من يتوجه بالاهتمام الى الاخرين كذلك. فالمسؤولية تجاه الذات لا تنفصل عن المسؤولية عن الآخر، أي عن ذلك الذي سوف يصبح، لاحقا، مواطنا في المدينة. فعبر ثقافة الذات وعبر هذا المبدأ الاخلاقي "اعرف نفسك" استطاع الإغريق الربط بين تربية الذات وتربية الآخر، بين الأنا والآخر، ثم جعلوا هذه العلاقة مناسبة للتفكير في الدولة وما يجب أن يكون عليه المواطن المنتمي لدولته.

فليس مهمة المعلم ممارسة نوع من الوصاية أو السلطة على المريد، بل تمكين هذا الأخير من الوصول إلى مرحلة يمكنه فيها الإستغناء عن معلمه. فالعلاقة معلم . مريد، بهذا المعنى، هي علاقة حرية، حيث تتكون الذات في إطار حواري، ما يسمح لها لاحقا بالانفصال عن المعلم والحياة بحرية دون الحاجة إليه. فالتربية، وفق المنظور القديم، هي الجهد الهادف الى تمكين الفرد من أن يكون حرا بنفسه وأن يتصرف دون الحاجة إلى وصاية الآخرين (هذا جوهر فلسفة الأنوار في صيغتها الكانطية). ففي اللحظة التي لا يعود فيها المريد في حاجة إلى معلم يكون قد حقق الشرط الذي يسمح له لاحقا أن يكون مواطنا فاعلا في المدينة (الدولة). لقد اعتبر الفكر الفلسفي الأخلاقي القديم أن

[1] استعمال اللذات، مصدر سابق، ص 50.

[2] HADOT Pierre, « *Qu'est-ce que la philosophie antique*? » Paris, Gallimard, 1995, p. 56.

التحكم بالذات، عبر ممارسة نوع من السيطرة على الرغبات، الشرط اللازم والضروري ليس فقط لتحقيق الحرية الفردية بل لحكم الآخرين في الحياة العامة.

في التفكير الاخلاقي القديم لا يمكن للفرد أن يكون سيدا على الآخرين إذا كان عبدا لملذاته ورغباته. فالسيادة على الذات هي شرط السيادة على الآخرين ومن هنا كان الربط بين فن حكم الذات وفن حكم الآخرين أو بين شرط الاهتمام بالذات والاهتمام بالآخرين . ففي ***محاورة السيادس*** يتوجه سقراط إلى **الشاب السيادس**، الذي يتحدر من أسرة أهلته، بالولادة، أن يكون سيدا في المدينة : أتريد أن تحكم الآخرين ؟ تعلم أولا أن تحكم نفسك. أتريد أن تمارس السيادة عليهم؟ تعلم أولا أن تكون سيدا على نفسك. أتريد الاهتمام بالآخرين؟ تعلم اولا أن تهتم بنفسك. ثمة ترابط شديد الوثوق بين حكم الذات وحكم الآخرين، في التفكير الفلسفي والأخلاقي القديم. فحكم الآخرين مشروط بحكم الذات. بعبارة أخرى، إن الأخلاق في تلك المرحلة كانت تمثل الشرط الأساسي لممارسة السياسة بالقدر ذاته الذي كانت تمثل فيه شرطا للحرية والفضيلة. فالأخلاق هي الشرط الانطولوجي للعمل السياسي، كما انها الشرط اللازم لكل معرفة ممكنة. بالنسبة للفيلسوف القديم إن شرط الحكم (السياسية) وشرط الوصول إلى الحقيقة (المعرفة) هو شرط اخلاقي. إن الترابط بين الاخلاق والمعرفة والسياسة هو ترابط شديد الوثوق في التفكير الاخلاقي القديم الذي دار حول اللذات والرغبات. لا يمكن لمن هو عبد لملذاته ورغباته أن يصل الحقائق العليا، ولا يمكن لمن ليس سيدا على نفسه (على رغباته) أن يكون سيد على الآخرين في الدولة.

لقد أعد الفكر التربوي الأخلاقي القديم منظومة كاملة من التفكير حيث الأخلاق (المفهومة هنا على أنها فن حكم الفرد لنفسه) الشرط الذي يسمح للفرد أن يكون حرا، ثم جعل من هذه الحرية الفردية الأساس في حرية الدولة. فلا يمكن ان تتأسس الحرية العامة إلا على حرية كل فرد من أفراد الدولة. إنه تفكير، يتحرك، إلى حد بعيد، ضد المقاربة الهيغلية لمفهوم الحرية العامة (حرية الدولة) والحرية الخاصة (حرية الفرد). وفق هيغل يقتضي إهدار الحريات الفردية عندما يتعلق الأمر بالحرية العامة، حرية الدولة. ففي التفكير الاخلاقي القديم، الذي دار حول اللذات والرغبات وفنون حكمها، تشكل الحرية الفردية الأساس الذي تنهض عليه حرية الدولة. فحرية الفرد هي ما يضمن حرية الدولة التي تتحدد غالبا بمقدار حرية كل فرد من أفرادها.

أود هنا أن ألفت انتباهكم إلى أن فكرة الحرية تتأسس، لدى الفكر الفلسفي القديم، على اللحظة الذاتية وتتم بحركة صاعدة من تحت إلى فوق. فالحرية ليست، كما نشهد اليوم في عالمنا العربي، ذلك المسعى الهادف لتغيير السلطة كشرط لتحقيق حريات الأفراد. الحرية في تلك الحقبة لم تكن تفهم على انها التحرر من السلطة بل على انها ممارسة كل فرد نوع من السلطة على ذاته بما يضمن حريته الفردية، ثم الإنطلاق من هذه الحرية الفردية باتجاه الحرية العامة... مفهوم السلطة كان له معنى آخر، بالنسبة لهم : إنه السلطة على الذات في سياق ممارسة السلطة على الآخرين. فالحرية، بالنسبة للفيلسوف الإغريقي، ليست شيئا يعطى، بل شي يتكون ويبنى عبر مران طويل. هي ليست هدية تقدمها لنا السلطة وتضمنها من خلال جملة من المؤسسات القانونية. الحرية، في معناها العميق، مسألة تتجاوز فكرة "الحق" وفكرة التحرر من الهيمنة الخارجية المفروضة، إنها استحقاق يناله أولئك الذين نجحوا في السيطرة على أنفسهم ولجم جماح شهواتهم وأهوائهم. هي، بهذا المعنى، حصيلة عمل الذات على الذات. فالذوات ليست متساوية في درجة استحقاقها للحرية إلا تبعا للجهد الذي تبذله للحصول عليها.

لقد غاب هذا الشرط الأخلاقي المعرفي كشرط للحرية الذاتية في الفكر الحديث، فقد جرى اختزال الحرية إلى مفهوم الحق، بالمعنى الحقوقي القانوني للكلمة، لم يعد مدار التفكير منصبا على خلق الشروط الروحية والأخلاقية التي تسمح للفرد أن يكون حرا بمفرده، بل على كيفية ضمان حقه و اقرار ونظام واجباته داخل الدولة.

في الكتاب الكبير ***المراقبة والمعاقبة*** و كذلك في ***إرادة المعرفة*** يحذرنا فوكو من الإنخداع بفكرة الحرية المرتبطة بمفهوم "الحق". ينبغي عدم النظر إلى نشأة الحقوق وتطورها في العالم الغربي على انه علامة على إنسانية نامية، بقدر ما هو علامة على تغير في آليات عمل السلطة وطرائق حكمها للبشر. فهذه السلطة، التي يسميها فوكو السلطة على الحياة والتي بلغت أعلى أشكالها في الليبرالية والليبرالية الجديدة، لا تكف عن إخضاعنا في الوقت الذي تعدنا فيه بمزيد من الحرية. علينا أن نتذكر دائما أن المجتمع الحديث الذي اخترع

"الحقوق" هو المجتمع ذاته الذي اخترع السجن والانضباط والمراقبة والمعيار...، وان المجتمع الذي اخترع الحرية هو نفسه الذي أنتج معظم أدوات الحد منها ومراقبتها. لذا لا يتردد فوكو في النظر إلى فكرة الحرية على انها صناعة أملتها ضرورات عمل السلطة ومنطق تطورها الداخلي. ولهذا فإن نقد السلطة لا ينفصل بحال من الأحوال عن التفكير في الحرية، إن لم نقل إن هذا النقد هو شرط الحرية ذاتها[1]. إن التزام هذا المسار النقدي لفكرة الحرية بمعناها القانوني قاد فوكو في سنواته الاخيرة إلى الإنعطاف نحو تصور أخلاقي لفكرة الحرية : ينبغي عدم اختزال فكرة الحرية إلى مجرد مطلب سياسي أو إلى مجرد مسألة "حق قانوني" ذلك أن فكرة الحق ارتبطت في نشأتها بما يسميه فوكو العقلانية الانضباطية. ضمن هذا المنظور، يصبح نقد و تحليل عمل السلطة الممارسة في الغرب، نوع من التفكير في الطرائق التي تسمح للفرد التحرر منها ومقاومتها في آن[2].

أود عبر كل ما تقدم أن أسوق الملاحظات أو النتائج الختامية التالية :

1. الأساس القانوني لا يكفي وحده لتحقيق ثقافة السلم الاجتماعي. يجب الذهاب إلى ما هو أبعد من فكرة الأساس القانون بغية تأسيس ثقافة السلم على مرتكزات أخلاقية أيضا. فالأخلاق يمكن لها الدخول إلى الحيز الذي لا يستطيع القانون الوصول إليه والتدخل فيه، فهي، بهذا المعنى، مقدمة وسابقة على القانون. فلا يمكن لقوانين جيدة أن تنتج وحدها مجتمعات جيدة، لكن يمكن لمجتمعات جيدة أخلاقيا أن تستمر حتى دون وجود أساس قانوني أو بنية دستورية عليا تحكمها. إن عدم كفاية القانون، لتأسيس ثقافة السلم، ناتجة عن طبيعته بالذات، فالقانون لا يمكن له أن يتدخل إلا في حالات محددة، بينما تجيب الأخلاق عن المساحة التي ليس بوسع القانون ملامستها، وهي المساحة التي تتعلق بالقيم الانسانية من تسامح وحب واحترام ومغفرة وتضحية... فهذه قيم لا تنهض على أساس قانوني بل على أساس أخلاقي.

لا تشكو البشرية اليوم من وجود القوانين، فقد حققت تطورات كبيرة على هذا الصعيد، لكن هذا التطور في المستوى القانوني لم يمنحها تطورا مقابلا على الصعيد الروحي والأخلاقي. فسمو القوانين لم يرافقه سمو في الأخلاق بل على العكس نبدو متخلفين كثيرا، على هذا الصعيد ، اذا ماقورنا بالقدماء. فرسوخ إيمانهم بالقيم الكبرى هو ما سمح لهم بالبقاء في وجه السنين وهو ما يحفظ حضورهم بيننا في عالم اليوم على نحو لا نستطيع الفكاك منه. فليس بوسعنا أن نتجاوز سقراط و افلاطون وابن رشد في مستوى القيمة و الإخلاص الذي منحوه للقيم الاخلاقية الكبرى. وفي اعتقادي ان عظمتهم نتجت عن قدرتهم الكبيرة أن يربوا أنفسهم و يشكلوها بما ينسجم مع تطلعاتهم الأخلاقية العليا. هذا التشكيل هو حصيلة جهد كبير من عمل الذات على الذات. فلم يحفظ لنا التاريخ الكثير من الصور عن أولئك الذي اندفعوا في عالم الرغبات والشهوات، بينما حفظ لنا صور من شكل مثالا في تحديه لها. إن الصورة المثلى لفيلسوف إغريقي قديم هي صورة سيد الذات وسيد اللذات والرغبات.

2 . ينتج عن عدم كفاية الأساس القانوني وعن ضرورة إكماله أخلاقيا، ضرورة ثانية ، هي بمثابة الشرط المؤسس لثقافة السليم، أعني بذلك التربية الواعية لأهدافها. فلا يقتضي أن نختزل سؤال التربية إلى مجرد اكتساب للمعارف التي تسمح لنا الحصول على مزيد من المؤهلات في عالم يحتاج إلى كفاءات. فهذا يسمى تعليم ولا يسمى تربية. فالتربية لا تهدف الى نقل المزيد من المعارف الى الأفراد بل إلى تهيئة الشروط المتعلقة بالتكوين الخلاقي للفرد في علاقاته المتعددة والمركبة : العلاقة مع الذات، العلاقة مع الآخر، العلاقة مع الدولة،

---

[1] BIDET Jacques, *Foucault avec Marx*, Paris, Ed La fabrique, 2014, p 33.

[2] فاذا ما نظرنا، على سبيل التمثيل لا الحصر، للأهمية الممنوحة للجنس في الحداثة الغربية ، يمكننا أن نلاحظ، كما يشير فوكو غي ***كتابه إرادة المعرفة*** ، أن هذا الحرية الممنوحة في الحديث عن الجنس، وحث الناس لقول كل شي عن جنسهم ليس علامة على حرية، بل هو جزء من ألاعيب السلطة لدفع الأفراد إلى الإعتقاد أن حريتهم تكمن في قول كل شي عن جنسهم. فمن خلال إقناع الافراد ان الحرية تكمن في قول كل شي عن رغباتهم الجنسية استطاعت السلطة ان تتدخل في علاقة الفرد بذاته لتعيد تشكيله وفق معايير محددة مسبقا. لهذا يعتبر فوكو أن فكرة التحرر عبر الحقيقة المكتشفة لا تفعل سوى ان تضعنا بين يدي الاخرين وتحت سلطهم. فحرية الذات تقتضي حضور سلطة خارجية هي سلطة الطبيب او المحلل النفسي...الخ. إنه النقيض لما كان عليه الحال لدى الفلاسفة القدماء؛ فالحرية هي حصيلة اشتغال المرؤ على نفسهه وثمرة اهتمامه بها. تقوم المقاربة الاخلاقية، التي اسوقها هنا، على قاعدة أن الفرد يمكنه تحقيق الحرية الذاتية عبر جهد وإرادة فردية، والمطلوب فقط هو تمكينه من ذلك دون أن يعني ذلك ممارسة أي نوع من الهيمنة عليه. بينما تقوم المقاربة النفسية الحديثة على قاعدة أن الفرد قاصر، وغير مسؤول، وغير قادر بمفرده على تحقيق الحرية الذاتية. لا ينبغي النظر إلى خطاب الحرية في العالم المعاصر بمعزل عن سياق تطور السلطة في الغرب وتغير طرائق حكمها للبشر، وحاجتها الدائمة لمعرفة حقيقة البشر كضرورة للتحكم بهم، يشدد فوكو.

العلاقة مع البيئة التي يحيا فيها...الخ. فهدف التربية، بهذا المعنى، هو الأخلاق وليس التعلم. وليس من سبيل إلى تأسيس الأخلاق إلا من خلال وجود نظام تربوي يتكفل بنقلها وتعزيزها. ومن هذه الزاوية، ينبغي عدم النظر الى الخلاق على أنها ذلك النداء الذي يتوجة به المجتمع إلى أفراده (عبر جملة من المؤسسات الفارضة كالأسرة أو الهيئات الدينية) طالبا منهم الخضوع للقاعدة الأخلاقية المفروضة من الخارج. إن الاكتفاء بهذا المستوى يجعل من القاعدة الأخلاقي مبدءا مماثلا لفكرة القانون أو السلطة. الأخلاق أبعد ما تكون مجرد خضوع بسيط للقاعدة المفروضة، إنها في معناها العميق ممارسة دائمة ومسؤولة للحرية، حيث يتعلم الفرد أن يكون حرا في سياق احترامه لحرية الآخرين. بهذا الإعتبار، فإن التربية الاخلاقية يجب أن تستهدف الفرد في المقام الأول (وذلك على خلاف الإيديولوجيات الدينية والسياسية التي تتوجه للجماعة). فالتفكير في تربية الفرد وتغييره يجب أن يكون مقدما على التفكير في تغيير البني الفوقية أو القانونية التي تحكمه. إن تغيير الفرد هو المقدمة والشرط لكل تغيير مستقبلي ممكن.

3 . لا سبيل لتأسيس أخلاق ممكنة، في عالم اليوم، إلا داخل الدولة. وجود الدولة هو الضامن الوحيد لفكرة الحرية ولفكرة الأخلاق. إن وجود الدولة هو ما يمنع اعتداء الجميع على الجميع، وما يمنع إمكانية انفلات الرغبة خارج حدودها الانسانية. ففي اللحظة التي تنهار الدول، التي هي أعظم اختراع انتجته الإنسانية، تنهار معها الأخلاق ويختزل الوجود الانساني إلى فكرة البقاء. لهذا ينبغي أن نبدي قدرا كبيرا من التحفظ إزاء الطروحات التي تملأ الخطابات السياسية والإعلامية، التي تربط فكرة الحرية وتغيير المنظومة القيمية بفكرة تغيير السلطة سواء بفعل ثوري أو بفعل ممارسة عنفية. فلا تتأتي الحرية من خلال قلب السلطة القائمة، ذلك ان وجود هذه الاخيرة أمرا ضرويا لحماية الحرية ذاتها، فحضور السلطة، أو القانون، هو ما يمنع الآخر من الاعتداء على حريتي (إن احترام القانون، بهذا المعنى، هو احترام الفرد لحريته الخاصة). السلطة، بهذا الإعتبار، هي الضامن للحرية. والنقد يجب ألا يتوجه إلى السلطة من حيث هي، بل إلى شكل السلطة ونوع الممارسة السياسية. هذا لا يعني، بحال من الاحول، انه لا يجوز تغيير السلطة، ولكن السؤال هو كيف وعبر أي وسائل و ما هي المخاطر؟ إن مخاطر التغيير العنفي للسلطة هي مادعت كانط إلى تبنى موقفا ملطفا لمفهوم الثورة، وللسب ذاته كان فوكوا متحفظا إزاء هذا المفهوم، (لقد تراجع عن كتاباته بخصوص الثورة الايرانية) حيث فضل استعمال فكرة المقاومة بدل الثورة، ونحى منحا معارضا للتفكير الماركسي الذي يرى في وجود الدولة احتكارا دائما للقمع الذي يقتضي التحرر منه بفعل ممارسة ثورية. ما تفعله الثورة هي انها تجعل من عبيد الأمس اسياد اليوم أو تقوم باستبدال أسياد بأسياد آخرين[1]. فعبر تاريخنا الطويل لم نفعل سوى تغيير السلطة ولم نفكر ولو لمرة واحدة بتغيير الفرد : الفرد الذي أحسن تغييره هو الكفيل لاحقا بتغيير المجتمع وتغيير السلطة وبناء شكل السلطة الذي يريد، ودن ذلك سنبقى نتوه في لعبة السلطة وعلاقات القوى التي لا تفعل سوى أن تتناوب على حكم الافراد تارة باسم الدين وطورا باسم الحرية أو باسم أي إيديولوجيا أخرى.

فقبل التفكير في تحرير الفرد من السلطة الممارسة عليه، يجب التفكير بداية في تحريره من السلطة التي فيه ومن الرغبة التي تدفعة لمحبة السلطة وممارستها[2].. فنحن نمارس السطلة في أدق علاقاتنا علاقات الإنسانية : علاقة الزوج . الزوجة، الاب الابن ...الخ. فالسلطة بهذا المعنى توجد قي داخل كل فرد منا، إنها توجه سلوكنا على نحو غير واع وتدفعنا بعيدا عن حالة السلم الدائم.

4 . ثمة شرط رابع في اعتقادي لتحقيق ثقافة السلم : يتعلق الأمر بتغيير اللغة السائدة. إذ يكفي النزول الى مستوى اللغة في جريانها اليومي على ألسنة الناس لنكتشف مقدار العنف الذي تختزنه مجتمعاتنا. لقد كان ***لاكان*** سباقا إلى الإشارة الى أهمية اللغة في تكوين الفرد وصياغة وعيه لنفسه والعالم المحيط. الفرد بمعنى من المعاني هو اللغة التي يستعملها؛ إن كينونته وهويته تتحدد انطلاقا من لغته. وهذا يجعل من إعادة النظر في اللغة إعادة للنظر في تكوين الفرد نفسه، فمتى تهذبت اللغة تهذب الطبع الحامل لها. فكما ان نوع الغذاء الذي نتناوله يحدد طبيعة أجسامنا كذلك تحدد اللغة التي نتلقاها ونستعملها هويتنا ومن نكون. بهذا المعنى إن التفكير في التربية لا ينفصل عن التفكير في

[1] BROSSAT Alain , « *Résistance*(s) *et pouvoir* (s) *chez Michel Foucault* », http://1libertaire.free.fr/ABrossat74.html
[2] Dits et Ecrits, VII, Préface de Michel Foucault à la traduction américaine du livre de Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe* : *capitalisme et schizophrénie*. Paris, Gallimard, 2001 (1ère Edition 1994), p. 133-136.
[2] *Ibid*., p134

اللغة في بعدها الاخلاقي والتكويني للذوات. اللغة السائدة اليوم هي لغة عنف، لغة إقصاء، من البيت إلى الشارع الى الجامع الى الاعلام ...الخ. ينبغي تحرير اللغة من عنف الخطابات المهيمنة. على اللغة أن تكون امتدادا لسحر العالم وليس تعبيرا عن الخطاب السائد. على اللغة ان تهدم لتبني من جديد، عليها ان ترتحل دائما لتستقر، اللغة ارتحال دائم داخل ذاتها، وفي كل مرة تتحرك تنتج وضعا جديدا أسميه اللحظة الخالقة. الوجود المباشر هو اللغة، فنحن نأتي إلى العالم لنجد لغة تتقدمنا وليس لنا منها فكاكا، ولا نملك وسيلة للتعبير عن كينونتنا إلا من خلالها. ففي كل مرة تتغير اللغة وتغتني، تتغير معها الذوات الحاملة لها وتتغير معها طرائق تعبيرهم عن انفسهم وعن العالم المحيط بهم.

العالم لا وجود له خارج اللغة، إي خارج الفكر, علي الفكر الطامح أن يغير لغته ليحسن تغيير نفسه وتغيير عالمه. إني لأتساءل : أيمكننا حقا أن نطرح سؤال التربية بهذه اللغة السائدة اليوم ؟ ذلك هو التحدي الأبرز فيما أعتقد. هل باستطاعتنا فعلا انطلاقا من هذه اللغة السائدة اليوم أن نفكر على نحو مغاير؟ هنا بالذات أهمية ما أشرت إليه بداية، من ان على الفكر أن يعيد مساءلة ذاته ويغير أدواته قبل التفكير في الوضع الذي يوجد فيه . اللغة التي بين أيدينا هي لغة خلاقة وحاملة لإمكانات لا متناهية ويمكنها فعل ذلك. إن إعادة النظر في اللغة يمكن أن يسهم إلى حد بعيد في تحقيق ثقافة السلم. (لنا أن نلاحظ كم تبدو لغتنا اليوم فقيرة إذا ما قيست بلغة المتنبي وابن عربي وابن رشد وغيرهم).

في ضوء ماتقدم، اختم بالإشارة إلى أن ثقافة السلم لا تتحدد فقط من خلال التفكير في الشروط السياسية والقانونية التي تمنع إمكانية قيام الحرب بين الدول وحسب[1]، كما أشار كانط ذات مرة في مشروعه للسلام الدائم ، بل تتحدد كذلك بالوعي والتربية الأخلاقية للفرد. وهذا ما تحدث عنه كانط نفسه في مقاله أخرى تحت عنوان : "ما هو التنوير ؟ "حين أشار إلى أن التنوير يتحدد بوصفه خروج الإنسان من حالة القصور والتبعية. والقصور، وفق منظور كانط، هو عدم القدرة على الاستفادة والاستعمال الصحيح للعقل دون قيادة الآخرين[2]. التنوير، بهذا المعنى، هو إرادة الخروج إلى الحرية عبر عمل الذات على الذات، وهي الحالة التي سعت الفلسفة القديمة للوصول إليها. فالاهتمام بالذات هي دعوة الفرد أن يضطلع بمسؤليته تجاه حريته الخاصة. وما فعله كانط هو أنه استعاد مبدءا قديما ليضعه في سياق تاريخي مختلف. فما الذي علينا فعله نحن للخروج من هذا العنف الذي يلف حاضرنا مهددا معه أمننا وسلامنا الذي نسعى إلى إحلاله؟ آمل لهذا الملتقى أن يكون فاتحة للإجابة عن هذا التساؤل وشكرا.

[1] كانط امانويل ،مشروع للسلام الدائم ، ترجمة عثمان امين، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة 1952، ص 14 . 15

[2] KANT Emmanuel, *L'idée d'une Histoire Universelle du point de vue cosmopolitique*, réponse à la question : « *Qu'est ce que les Lumières ?* », Paris, Nathan, 1981, p. 90

تسييس الدين.. تحدي أمني جديد

دبيشي عقيلة

طالبة باحثة، دكتوراه في الفلسفة، جامعة باريس8Paris

مقاربة أولية في عموميات المسألة المطروحة

إن ما يميز العنف "الديني" المعاصر (في صورته المرتبطة بالجماعات الدينية الإسلامية) عن أشكال العنف "الديني" التي عرفها التاريخ، هو التنظيم والانتشار، محليا وعالميا، والتداخل المعقد بين ما هو سياسي وديني من ناحية، وبين ما هو دنيوي وإنساني، من ناحية ثانية. ففي الوقت الذي يتحرك فيه هذا العنف ضد كل ما هو دنيوي لا يتردد في استعمال كل ما أنتجه العقل الدنيوي من معارف وتقنيات لخدمة أهدافه. إنه عنف يستعمل المكتسب الإنساني ضد كل ماله علاقة بما هو إنساني ناشرا الرعب والخوف أينما حل.

في رحلة البحث المنهجي لاستكشاف جوانب هذا العنف الديني المعاصر يطرح بعض الباحثين أسئلة عديدة، تتعلق بعمومها بمحاولة فهم نشأة هذه الجماعات وجذورها التاريخية والإيديولوجية، كما تتعلق في كيفية توظيفها للإرث التاريخي وللمقدس الديني في خدمة أغراضها، من حيث أنها تجعل من هذا الإرث مناسبة دائمة ومبررة لممارسة العنف. يحاول البعض أن يفهم العلاقة بين هذه الجماعات وبين الدول الداعمة لها سرا والمتنكرة للعلاقة معها علنا. كما يسعى البعض إلى فهم آثار العنف، المرتبط بهذه الجماعات، على وجود الدولة الوطنية وبنية العلاقات الاجتماعية التي تشكلت واستقرت بعد مرحلة التحرير. ويذهب البعض الآخر إلى تحليل خطورة هذه الجماعات على مفهوم الدولة وبنيتها التي استقرت تاريخيا بعد مرحلة الاستقلال. ويحاول فريق آخر دراستها من الجوانب المتصلة بالمستوى الفكري والثقافي، إذا تشكل هذه الجماعات تهديدا ثقافيا وحضاريا بالمعنى الحقيقي للكلمة. فهي، في الحدود الدنيا، تعمل على تشويه جوهر الدين والرسالة الروحية والإنسانية التي ينهض عليها. ذلك أن مفهوم الدين اقترن، لدى الممارسين له، بالتسامح والسلام والمحبة. لكن، إذا كانت تلك هي الحقيقية التي يدركها بسطاء الناس وتلك هي الحقيقة التي تفيض بها الكتب المقدسة فإن سؤالا وجيها يبقى يدور له عقل البشر لماذا يكون الدين عنيفا؟ ولماذا يكون العنف دينيا؟ وما الكيفيات التي تفرض نفسها في عملية تشكل العنف الديني وانتشاره في العالم المعاصر[1]؟

الدين والعنف:

يبدو للكثير أن العنف ظاهرة لصيقة بالدين، فكل دين يتأسس في جوهره على العنف من حيث أنه يقوم على رفض الآخر المخالف. فالدين ينهض على حقيقة متعالية ومقدسة لا تقبل التساؤل، وهي، في اللحظة التي تفرض نفسها بوصفها حقيقة مطلقة ثابتة، تقع في تعارض مع الحقائق الأخرى المنتمية إلى تجارب دينية مغايرة كما تقع في تعارض مع جميع الحقائق الأخرى المرتبطة بالتجربة الإنسانية المتحولة والمتبدلة. ذلك أن الحقيقة في الإطار الديني ترتبط بالألوهية ولا ترتبط بما هو دنيوي ومادي. و بهذا المعنى، فإن الحقيقة الإلهية لا يمكن مساءلتها بل يقتضي طاعتها والخضوع لها، بل يصبح من الواجب فرضها؛ ذلك أن قداستها تمنحها دائما المشروعية الذاتية. بهذا المعنى تبدو الحقيقة الدينية حاملة في ذاتها بذور العنف. فالعنف يحتاج دائما إلى مقدس ليصبح مبررا. هذا لا يعني، بطبيعة الحال، أن العنف حكرا على التجربة الدينية، بل هو من خصائص الوجود الإنساني وان تنوعت دواعيه. فقد يكون العنف لأسباب اقتصادية أو سياسية أو هوياتية...، كما يمكن أن يكون لأسباب دينية، لكن خطورة العنف الديني آتية من ارتباطه بالقداسة، ما يجعل معالجته أمرا عسير المنال، ذلك أن اقتلاعه يبدو على أنه تحدي للقداسة ذاتها وهنا الخطورة الجوهرية.

الدين والأمن:

لكن قد يعترض البعض قائلا: إن الدين في جوهره ليس عنفيا إذا ما نظر إليه من منظور الاحتياج الروحي للبشر في سعيهم الدائم للإجابة عن الأسئلة الكبرى التي ما فتئت تؤرقهم منذ تشكل الوعي الإنساني الأول، وهي أسئلة ، تتعلق في عمومها، في معنى الحياة والموت والبقاء والديمومة والحساب والعقاب. فثمة هاجس قديم قدم الإنسان، يتمثل في حاجة الكائن الإنساني أن يكون محميا، أن يعبد شيئا أعلى،

[1]– فيو بير، العنف والوضع الإنساني، في كتاب المجتمع والعنف: مجموعة من الاختصاصين، ترجمة الياس زحلاوي، المؤسسة الجامعية للنشر، بيروت، 1985.

أحدا أعلى، أحدا يناسبه أن يوجد كي لا يبقى وحيدا تماما وسط الليل، ضائعا دونما يد في الكون، دون أن يكون من هو أعلى منه يضحك منه ومن وحدته. إن الإنسان يحتاج إلى الألوهية بمقدار حاجته إلى كل ما يسمح له بالبقاء[1]. إنه مشدود بخيط خفي إلى الأعلى بمقدار انجذابه نحو الأسفل، نحو العالم في ماديته المباشرة. ففي انشداده نحو الأعلى ينفتح على المطلق، على الرجاء والسكينة، وفي انجذابه نحو الأسفل يحتاج إلى البقاء. وفي سبيل ذلك يحتاج إلى النزاع، إلى الصراع، إلى المواجهة، إلى العنف...، ليتمكن من تحقيق ديمومته. في هذا المستوى، يكون التوجه نحو التعالي ناتج عن الحاجة إلى تبرير خياراته، أقصد كل أنماط الممارسات التي يجد نفسه مضطرا، أو مختارا القيام بها. في مختلف الحالات يبدو العنف مرتبط شديد الارتباط ببحث الإنسان عما يحقق له الطمأنينة النفسية.

فلقد سعى الإنسان منذ نشأته الأولى إلى البحث عن أمنه النفسي والروحي. ففي قلب هذا البحث على الأمان يمكننا أن نفسر مجمل النوازع البشرية للصراع والاقتتال والتناحر الدائم. ينبغي النظر إلى مشاعر الخوف والرجاء والانجذاب باتجاه الأعلى على أنه جزء ليس من بحث الإنسان عن المعنى وحسب، بل

وعن الأمن كذلك.

إن فكرة الأمن نشأت من رحم هذا الاحتياج الروحي للفرد قبل أن تتطور لتتخذ شكلها الأعلى مفهوم الدولة الحديثة مع كل ما يتصل بها من صيغ قانونية تضمن حق البشر بالحياة وعدم اعتداء بعضهم على بعض. إن احتياج الإنسان للشعور بالأمان النفسي يصلح أن يشكل أساسا تفسيريا يمكن من خلاله فهم ليس مختلف أنماط السلوك البشري وحسب وإنما مختلف العقائد والإيديولوجيات والتنظيمات التي أنشأها البشر كذلك.

الأمن: من الديني إلى السياسي

ما حصل تاريخيا هو عملية إبدال لا أكثر. فمع تعقد وتطور أنماط الاحتياج الإنساني، ونتيجة لسياقات معقدة من الحروب والصراعات جرى إبدال فكرة الأمن التي تكفلها العقائد للمنتمين إليها بتلك التي تكفلها القوانين داخل الدولة الحديثة. في هذا السياق شهدنا نشوء نظريات قانونية تحاول تنظيم علاقات الأفراد بعضهم ببعض داخل الدولة، كما تحاول تنظيم علاقات الدول بالدول الأخرى منعا لإمكانية نشوء حرب محتملة. لم تعد الأسطورة أو الدين هما الأمران الحاسمان في تحقيق شعور الفرد بالأمان بل حلت الدولة مكان ذلك. فالدولة هي المسؤولة عن أمن رعاياها، والأمن هنا يتخذ معان عدة تتعلق بالأمن الصحي والغذائي والتعليمية ومستوى الرفاه وصولا إلى الأمان على الحياة. لكن مفهوم الأمن هذا لم يكتب له الاستقرار بعد، فمازال يتعرض لتهديد من قبل الجماعة الدينية الباحثة عن معنى آخر لمفهوم الدولة ومفهوم الأمن الإنساني. فالأمن الحقيقي، وفق هؤلاء، هو الأمن الدائم الأبدي وليس ذلك الدنيوي الزائف. فالأمن لا يتحقق إلا في العالم الآخر وعلى الدولة، بهذا الاعتبار، أن تسهم في السير نحو تحقيق هذا الهدف وإلا يصبح الخروج عليها جائزا، بل و واجبا مقدسا... هكذا شكلت فكرة الأمن نقطة التقاء الروحي الديني بالسياسي الدنيوي مولدة معها دوامات لا متناهية من العنف المتبادل.

إن مفهوم الأمن الذي أود تناوله هنا يرتبط على نحو وثيق الصلة بنشأة الدولة الحديثة، التي تمتاز بسعيها الدائم للحفاظ على أمنها وضمان سيادتها ضد أي تهديد داخلي أو خارجي... فمن خلال هذا البحث الدائم عن الحفاظ على السيادة وعبر سياقات طويلة من التطور التاريخي نشأ ما أصطلح على تسميته مفهوم "المصلحة العليا للدولة"[2]. يعرف (ميشيل فوكو1926/1984) المصلحة العليا للدولة على أنها نوع من العقلانية السياسية[3] الخاصة المميزة لنشوء الدولة الحدية في نهاية القرن السادس عشر والسابع عشر. يتعلق الأمر بنوع جديد من العلاقة بين الدولة والمجتمع (السكان) حيث لم يعد الهدف ممارسة نوع من السيادة العنفية بهدف إخضاع الأفراد لسلطة مركزية. ما يجب فهمه بالمصلحة العليا للدولة هو جملة التقنيات وفنون الحكم التي لها غايتها الخاصة، ألا وهي وجود الدولة ذاتها ومقومات

[1]– غالا انطونيو، المخطوط القرمزي، ترجمة رفعت عطفة، ورد للطباعة والنشر، سورية، دمشق، ط 2،1998، ص 19.

[2] – « la raison d'Etat »

[3] – Foucault Michel, Dits et écrits, II, « La technologie politique des individus », Gallimard, 1976-1988, p 1637.

بقائها. فوجود الدولة هو وجود بذاته ولأجل ذاته. لم يعد الهدف، كما كان سابقا، تعزيز العلاقة بين الحاكم (الأمير) ورعاياه[1] بل الحفاظ على قوة الدولة وديمومتها. إن هذا المفهوم يصف نوع العلاقة الخاصة بين السياسة كممارسة والسياسة كمعرفة. فالسياسة كمعرفة لا تهتم بالتفكير في حقوق الشعب والقوانين الإنسانية والإلهية...، بل في طبيعة الدولة التي يجب أن تحكم رعاياها وتضمن أمنهم على نحو أفضل. فالمعرفة السياسية بهذا المعنى هي العلم الذي يهتم بالبحث في قوة الدولة ومضاعفة هذه القوة على نحو دائم وليس فقط المحافظة على وجود الدولة وسيادتها داخل الإقليم. فإذا كان على الدولة أن تهتم بالأفراد ومستوى حياتهم وصحتهم ...، فذلك ضمن هدف واحد هو أن بإمكانهم أن يسهموا في قوة الدولة. فالتفكير في الأفراد مرتبط بالخدمة التي باستطاعتهم تقديمها لبقاء الدولة وقوتها[2]. لم يعد الفرد مهما بذاته بل بمقدار ما هو نافع (المجتمع الليبرالي). من هذا المنظور يشكل مفهوم المصلحة العليا للدولة قطيعة مع كل التصورات السابقة لفكرة السيادة التي يمكن أن نعثر عليها عند (ميكافيلي1469/1527) حيث الغاية هي تعزيز الروابط بين الأمير ورعاياه.

أمن الأفراد من امن الدولة:

يتعلق الأمر بتغير عميق في شكل ممارسة السلطة[3] حيث الهدف هو حكم الأشياء والبشر في ترابطهم المعقد وليس فقط الإقليم. لم تعد فكرة القانون أو الشرعية هي المقولة الأساس بل فكرة التكتيك، الإستراتيجية...، أو مجمل الطرائق التي تقود إلى البقاء المستقبلي، وليس الوجود في الحاضر وحسب. في هذا الأفق نشأت فكرة الإدارة اللامركزية وفكرة الاقتصاد السياسي والمعرفة السياسية، المنظور إليها من حيث دورها في تعزيز قوة الدولة وبقائها. لم يعد الهدف هو التفكير في حكم الأفراد من حيث هم، بل التأثير على سلوكهم وتوجيهه بما يخدم ما تعتبره الدولة مصلحتها العليا، التي ليست شيئا آخر سوى أمنها بالذات. في قلب هذا التوجه يفسر(فوكو1962/1984) نشأة المجتمع الانضباطي مع كل ما يتصل به من تقنيات حكم تهدف إلى التأثير على سلوك الأفراد داخل الدولة بما يخدم مصلحتها العليا. إنه تطور عميق في مفهوم النظام السياسي قاد لاحقا إلى التخلي عن فكرة الانضباط (حيث الهدف هو الفرد وجسده الحي) باتجاه مقولة الأمن. الدولة المعاصرة تحكم انطلاقا من فكرة الأمن. إنها تقود وتحكم مواطنيها عبر إقناعهم بأن أمنهم معرض للخطر، وان بقائهم يقتضي منهم الخضوع والتحرك حيث تتحرك الدولة لتحقق مصلحتها العليا، حتى لو اقتضى هذا التحرك تدمير وتهديد أمن بلد أخر. في مقولة الأمن ليس للأخلاق أو القانون الدولي مكان كبير، بل للمصلحة أينما وجدت. أصبح الأمن واحدا من تقنيات الحكم المفضلة لدى الغرب. فتحت شعار الحفاظ على الأمن يتم حكم البشر ومراقبتهم والحد من حريتهم، كما يتم شن الحروب الوقائية. والحرب الوقائية تنتج عن شعور الدولة ان ثمة خطرا يتهددها في المستقبل ما يدفعها للتحرك لملاقاته... هكذا لم يعد يتحدد مفهوم الأمن يتعلق بتأمين الاحتياجات الأساسية للأفراد وحسب، بل ما يتصل بأمنهم المستقبلي كذلك. هكذا، تصبح فكرة الأمن ذريعة لتهديد الأمن نفسه. ذلك أن أمن بعض الدول يتم من خلال زعزعة أمن دول أخرى، ويكون مسوغا دائما لنشوء الحرب .فسعي الدول منفردة لتعزيز أمنها، سوف يقلص في نهاية المطاف أمن الدول الأخرى[4].

في المفهوم التقليدي يرتبط الأمن بكيفية استعمال الدولة لقوتها لإدارة الأخطار التي تتهدد وحدتها الترابية، واستقلالها، واستقرارها السياسي وذلك في مواجهة الدول الأخرى. وهو، بهذه الصفة، يتحول إلى مرادف للمصلحة الوطنية، وكيفية تعزيزها بالاعتماد على القوة في صيغتها العسكرية[5]. إنه يحيل في جانبه الموضوعي إلى غياب التهديدات التي يمكن أن تمس القيم المكتسبة وفي جانبه الذاتي يعني غياب الخوف من

---

[1] -Foucault Michel, Dits et écrits, III, La « gouvernementalité », Gallimard, 1976-1988, p. 638-639.

[2] -Riahi Naima, Michel Foucault, subjectivité, Pouvoir, Ethique, L'Harmattan, Paris, 2011, p. 244.

[3] -*Ibid*, p. 245.

[4]- Kanti Bajpai, "Human Security: Concept and Measurement", Kroc Institute, occasional paper n° 19OP1. Copenhagen, 2002, p3.

[5]- Bjorn Moller, "The Concept of Security: The Pros and Cons of Expansion and Contraction", a paper submitted to the 18th Conference, IPRA, Finland, 2000.
<www.copri.dk/publications/workingpapers.htm>

أن يتم المساس بأي من هذه القيم [1]. بموجب هذا التصور، يتم تبرير قرارات الحرب الدائمة. فبذريعة الأمن الدائم تصبح فكرة الحرب الدائمة واقعا دائما.

الدولة وجماعات الإسلام السياسي:

ما أود الإشارة إليه هو أن هذا النوع من المقاربة لفكرة الأمن كانت أحد الأسباب الرئيسية لنشوء جماعات الدين السياسي باسم مقاومتها. فتحت شعار مقاومة الدولة المعتدية استطاعت هذه الجماعات أن تكسب ميل الكثير من الناس للالتحاق بها. ثم ما لبثت، بعد ذلك، أن استخدمت هذه الذريعة ضد الدول التي تنتمي إليها. فانطلاقا من زعمها مقاومة ما تعتقده عدوانا خارجيا وجدت، هذه الجماعات، مبررا لطرح مشاريع سياسة مضادة لما هو قائم في بلدانها، حيث جرى اعتبار الدولة الوطنية دولة متواطئة (وضمن هذا السياق نفسر نظرية وجوب الخروج على الحاكم، وفكرة الأمة التي تتجاوز مفهوم الدولة وتقصيه. فهذه جماعات لا تعترف بمفهوم الدولة، فالانتماء للدين مقدم عندها على الانتماء للدولة). وفي سبيل ذلك، أي في سبيل حشد الدعم المجتمعي لها، وجدت ضالتها في الدين كأداة تسمح لها بكسب التعاطف.عبر ذلك قامت بإدخال الدين في تصوراتها السياسية. أصبح الدين لديها دينا أداتيا، وليس تجربة روحية تتصل بالمطلق وحاجة الإنسان إليه. يبدو هذا الانحراف بوصفه السمة التي طبعت مجمل الحركات والأحزاب الدينية التي نشأت في بدايات القرن العشرين وبدايات القرن الحالي، حيث شهدنا نشوء أحزاب سياسيه على أساس إيديولوجيات دينية طرحت تصوراتها لمفهوم المجتمع والدولة والقوانين

وأنماط الدساتير انطلاقا من فهمها الخاص للدين، معتبرة إن كل ما هو وضعي بدعة وكفر. لقد أرادت تطويع مفهوم الدولة ليتلاءم مع تصوراتها الدينية الناتجة عن قراءات خاصة ولهذا دخلت في تصادم مع الدولة أدى في حالات كثيرة على خلخلة البني الاجتماعية والثقافية والمؤسساتية التي استقرت تاريخيا.

قد يبدو الصراع بين ما هو ديني وما هو سياسي صراع بنيوي لا سبيل لحله[2]، من حيث انه صراع بين

نمطين من التوجه لا يمكن لهما التلاقي. صراع يقود دائما إلى عنف متبادل. ذلك أن الدين (اعني الإيديولوجيات الدينية التي طرحت مشاريع سياسة للمجتمع) بسعيه إلي إزاحة المتطلبات الدنيوية تعلقا بالأبقى (الله، الجنة، الرضا الداخلي...) يدخل في مواجهة مع ما هو سياسي[3]. وكذلك السياسي بسعيه لاقتلاع الدين يدخل بدوره في دائرة أخرى من العنف. صحيح أن عنف الدولة يبدو مبررا من منظور قانوني ودستوري، إذا ما قورن بالعنف الديني، لكن السؤال يبقى قائما : هل الحل السياسي يكفي بمفرده لإيجاد علاج للعنف الديني؟ علينا أن نتذكر دائما أن سعي أنظمة الحكم لاقتلاع الإرهاب الديني من جذوره يغفل عن مسألة أساسية، دون دراية منه، وهي أن هذه الجذور مرتبطة بتاريخ الجماعة وذاكرتها[4]، ما يجعل من هذا التوجه توجها غير كاف بمفرده للتقدم باتجاه الحل. بل قد يؤدي في غالب

---

[1]- *Ibid.*

[2]- إنه صراع بين الدولة من جهة، وهي كيان يتصف بالحركة والبحث الدائم عن البقاء والقوة لضمان سلامة أفراده، وبين التصور الديني الذي عن الثبات والسعي للتطابق مع نموذج متصور لفكرة الدولة التي عرفت صياغاتها المبكرة في الماضي. هكذا فإن مدار السياسة هو الحكم، ومدار الدين هو الألوهية... غاية الدولة هي غاية أرضية وغاية الدين سماوية. إنه تعارض جوهري يقود دائما إلى العنف المهدد لفكرة الأمن والسلام الدائم. في الإيديولوجيا الدينية العقيدة سابقة على الواقع، وعلى البشر إن يطوعوا أنفسهم للانسجام مع النموذج المتصور مسبقا. بهذا المعنى إن التعارض بين الإيديلوجيا الدينية وفكرة الدولة هو تعارض جوهري لا يمكن حله. الدين مفهوم ثابت، يقوم في جوهره على حقيقة متعالية هي خارج التساؤل وترتقي إلى مستوى القداسة، والمقدس هو مالا يمكن مساءلته. الفرد ، وفق الإيديولوجيا الدينية، لا حق له في أن يعدل، أو أن يغير، أو أن يضيف، أو أن يحذف، بل تقتصر حريته على أن يطيع وينفذ. ما يعني أنه يعيش في عالم مغلق لا تقدم فيه. ولا معنى للتقدم هنا، لأن التقدم الأقصى قد أنجز في الوحي الذي لا حقائق بعده. والزمن هو فرصة كي نعيش هذا الأصل الأول. فالزمن، هنا، لا يحمل المستقبل، بل هو ممارسة لا نهائية لتأصيل الأصول التي نشأنا عليها فكريا وروحيا، كما أشار أدونيس ذات مرة. لذلك، نحن لا نقرأ أي مفهوم للتقدم في التاريخ الديني كله. ولا توجد حرية، ولا معنى للحرية في هذه الرؤية. حرية الفرد في هذه الرؤية، هي حريته في أن يكون مؤمنا وأن يمارس إيمانه، أو بعبارة أخرى تدينه الذي ساد. جميع الرؤى الوحدانية الدينية تشترك في مثل هذا الأمر بشكل أو بآخر، لكن مع بعض الفروق. والفارق الأساس هو فارق ثقافي. فالديانة المسيحية لم تبدأ عنفية، بل جوهت هي نفسها بالعنف. كما أنها تطورت في أحوال مختلفة كليا عن الوضع الإسلامي مثلا. وكذلك الديانة اليهودية ذات النشأة الغربية ثقافيا. فقد تطورت هذه الديانة، بعد أن تعرضت لانفجارات عدة، من نوع آخر، أدت بالتفاعل إلى فصل الدين عن الدول، الأمر الذي لم يحدث لدينا بفعل عوامل تاريخية وثقافية لا مجال لسردها.

[3]- زيدان يوسف، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، دار الشروق، 2009، ص 213.

[4]- المصدر نفسه، ص 218.

الأحيان إلى مضاعفة العنف، ذلك أن هذه الجماعات ونتيجة القمع الممارسة بحقها، تضاعف الحقد تجاه المجتمع، مجتمع السادة والعوام، وتتأكد لديها الرغبة التدميرية والإزاحة التامة للسلطة التي تراها الجماعة الدينية ممثلة للشيطان[1]. هكذا يكون العنف السياسي مناسبة لمضاعفة العنف الديني. لذلك يقتضي الكثير من الحصانة في التعامل مع هذه الجماعات الخطرة. ببساطة، لأنها تشكل جزء من التكوين الاجتماعي والتاريخي للدول، فهي ليست قادمة من الخارج بل قلب الثقافة والتاريخ.

العنف: من المواجهة إلى المعالجة

إن رسوخ المبررات العنفية لدى الجماعة الدنية ناتج عن تاريخ طويل من القراءات والتفسيرات والمبررات التي لا يمكن مواجهتها إلا بمبررات من طبيعة مشابهة. أقصد إن حل ظاهرة العنف الديني يكون أيضا بالذهاب إلى التاريخ وإلى النصوص التي تستمد منها هذه الجماعات مبررات العنف والعمل على مساءلتها وفهمها. فمواجهة العنف ذي الأصول الفكرية يتم بعمل فكري مضاد. العنف ليس حدث يصيب الحاضر أو ممارسة تسلب الآخر حقه في الحياة، وليس مجرد تهديد يكفي القضاء عليه لضمان عدم ظهوره مرة ثانية. العنف الديني هو عنف مستتر يمكن له أن يظهر بأشكال عدة تمتد من العنف الخطابي إلى العنف اللفظي،إلى العنف الجسدي...، وتصل في شكلها الأعلى إلى العنف المنظم المهدد لأمن المجتمعات وسلامتها... بهذا المعنى تقتضي مواجهة العنف التحرك على الصعيد الفكري أيضا وليس على الصعيد القانوني أو السياسي أو العسكري المباشر.

فما زال العالم منشغلا من سنوات عديدة بالمواجهة السياسية والعسكرية للعنف الديني لكن هذا لم يؤدي إلى إضعافه بل إلى تفاقمه ولنا أن ننظر ما يحث من(أفغانستان) إلى سورية مرورا بليبيا والعراف وغيرها من الدول.

وهنا أشير إلى خاصية خطرة تتسم بها هذه الجماعات، وهي أنها جماعات قابلة لاستخدام السياسي من قبل قوى خارجية على نحو دائم؛ ذلك أن سعيها الحثيث لتحقيق حلمها بالوصول إلى السلطة، لأجل تحقق عقيدتها الدينية، يدفعها إلى الانخراط على نحو لا حدود له في علاقات مع قوى خارجية لها مصلحة دائمة في إدامة العنف لاستخدامه كسلاح لتطويع الدول المناوئة لها.

لقد لجأت الدول الليبرالية الحديثة، تحت ذريعة الأمن المستقبلي أو الأمن الوقائي، إلى نوع جديد من الحرب كانت الجماعة الدينية أداته. انه تصور جديد للحرب يختلف عن كل أنماط الحروب التي عرفتها البشرية : ففي الحرب التقليدية يتعلق الأمر بصراع بين دولتين أو أكثر ينتهي بانتصار طرف وفرضه السلام على طرف آخر، بينما في نوع الحرب الجديدة، التي يشهدها القرن الحالي، تقوم الدول الكبرى باستغلال الثغرات التي تشكلت، في الدول الناشئة، بفعل عوامل عدة، فتعمل على دعم جماعات مناوئة لإضعاف هذه الدول من الداخل(سورية، العراق، ليبيا، تمثيلا لا حصرا). وفي معظم الأحيان يتم اللجوء إلى هذه الجماعات الدينية التي تملك إيديولوجية أهلتها بالأصل أن تتحرك ضد مفهوم الدولة.

كل هذا يقتضي منا والتفكير بسؤال الأمن فيما هو أبعد من تأسيس جيوش قوية. ذلك أن مهمة الأمن تتجاوز حدود المواجهة العسكرية نحو التفكير في الأمن المستقبلي للمجتمعات، كما تفكر الدول الغربية اليوم. والأمن المستقبلي يجب أن ينطلق من أفعال التربية المبكرة وصولا إلى مختلف صيغ الأمن المرتبطة بالدولة وعوامل دوامها واستقراها(الأمن الاجتماعي، الثقافي، المائي، الغذائي، الاقتصادي...الخ)

في تصور أفق الحل: دعا البعض إلى فصل ما هو ديني عن ما هو سياسي. كما دعا البعض الآخر إلى تنقية الديني من السياسي وضمن هذا التوجه سمعنا توصيات كثيرة بضرورة توجيه الأنظار نحو جوانب التسامح في الديانات وتأكيد الأبعاد الإنسانية في كل دين. لكن هل يبدو ذلك كافيا؟

في اعتقادي يجب الذهاب فيما هو أبعد من فكرة التسامح بالقدر ذاته الذي يجب أن نبتعد فيه عن تصور فكرة الحل العسكري للقضاء على ظاهرة جماعات الدين السياسي. دون التقليل من أهمية التسامح ودور الحل العسكري، يتوجب الاشتغال على الجذور الفكرية والثقافية لفكرة العنف الديني، الأمر الذي يتطلب وضع خطط تربوية ومستقبلة تحمي الأجيال الطالعة من إمكانية استغلالها واستمالتها

[1]- المصدر نفسه، ص 222.

من قبل هذه الجماعات. كما ينبغي إعادة النظر في الخطاب الإعلامي والديني السائد فلا نبارك قيم العنف التي تقوم بها هذه الجماعات عندما يتعلق الأمر بمن نعتقد أنهم أعدائنا، ثم ننتقد هذه الفكرة (فكرة العنف) عندما تمارس ضدنا بالذات. الكثير من المتدينين والسياسيين يرحبون بأفعال هذه الجماعات عندما تهاجم أعداءهم الايديولوجيين ثم ينتقدوها عندما تهاجمهم بالذات. إن إدانة العنف يجب ألا تتجزأ بالمعنى القيمي والأخلاقي والسياسي.

أعاود التأكيد على مسألة أخرى تتصل بالبعد التربوي لأشير إلى أن المنظومة التعليمية والتربوية لدينا مازالت إلى اليوم تعلي من قيم العنف باسم الإعلاء من قيم البطولة... فكثيرا ما نقرأ في تاريخنا عن قتلة نعتبرهم أبطال. إن النموذج السائد في الوعي التربوي لدينا ليس هو نموذج (ابن رشد 520هـ – 595 هـ) و(ابن عربي 558هـ/638هـ)...، بل نموذج الأبطال القتلة ممن نعتبرهم قادة ورموزا يقتضي استلهامهم في صياغة الوعي الجمعي للبشر وقيم البطولة لديهم، وهذا خطير لأننا بذلك نعلي من القتل إلى مستوى القيمة، والمطلوب إعلاء قيم الخير والمحبة ...الخ. هذا يحتاج إلى تغيير البنية المفاهيمية والتربوية والقيمية السائدة في نظامنا التربوي والتعليمي وفي خطابنا الإعلامي.

إننا بذلك، وبذلك فقط، نستطيع، أن نحرر الديني من السياسي. ولا يساورنا الاعتقاد أن مواجهة العنف الديني بالأمر الهين الذي يمكن أن يحل بسنوات قليلة. هذا واقع يحتاج إلى برامج عمل واعية وطويلة الأمد. أضف إلى ذلك، ينبغي ألا نهمل أهمية العوامل الاقتصادية، ذلك أن فقدان الأمل داخل الدولة يدفع الكثير من الأجيال الطالعة باتجاه هذه الجماعات. فعندما يفقد الفرد أمله داخل الأرض يتوجه بلا وعي منه نحو السماء وهذا ما تقدمه الجماعات الدينية لأتباعها، إذ تعدهم بالرجاء والنعيم في العالم الآخر والتي عجزت الدولة عن تحقيقه لهم في هذه الأرض. ثمة جانب كبير من عمل هذه الجماعات يجد أصلة في العوامل النفسية من الإحباط وخيبات الأمل وغياب العدالة الاجتماعية والتوزيع العادل للثروة وحرية التفكير ...الخ. كل ذلك من عوامل ينبغي النظر إليها لتحقيق فكرة الأمن المنشود.

اختم بالإشارة والتأكيد على أمرين:

أولا: ينبغي عدم ربط فكرة الأمن بفكرة غياب الحرب بل يجب أن يتضمن إضافة إلى ذلك القضاء أو على الأقل تقليص حدة العنف[1]. ربما كان لـ (كانط1804/1724) السبق في طرح هذه الفكرة حين أشار إلى ضرورة تأسيس السلم والأمن على فكرة إمكانية منع نشوء أي حرب محتملة. لهذا دعا، ذات مرة، إلى إلغاء الجيوش لأنها تهديد عام للسلام. فضلا عن أننا حين ندفع أجرا للجندي لكي يعمل طوال حياته على قتل الغير مع استهدافه هو نفسه، لأن يقتل، فمعنى هذا أننا نعامله معاملة الآلة لا معاملة إنسان[2]. وفق (كانط) إن العقل العملي يصدر لنا أمر يجب أن نتلقفه صاغرين: يجب ألا يكون هناك حرب. وإذن، فمن المؤكد عمليا إن اقترابنا من هذا الإلزام هو أمرا ممكنا. إن تفكير(كانط) ينحو هنا منحى مثاليا، فليس كل ما هو ممكن أخلاقيا يمكن له التحقق موضوعيا. إن نداء الأخلاق منفصل إلى حد بعيد عن ضرورات السياسة. وإن فكرة أن الأخلاق لا يمكن أن تسوق أو تطرح مالا يمكن تحقيقه، لتنطوي على قدر كبير من الرجاء البعيد المنال. على أية حال، لا يبدو هذه الرجاء الكانطي ممكن التحقيق في عالم اليوم، وذلك أن (كانط) تصور أن فكرة تهديد الأمن قد تأتي فقط عبر حرب الكيانات السياسية ضد بعضها.

ثانيا: ينبغي التخلي عن فكرة التركيز على موضوع التسامح الديني كأفق للحل. لا يمكن أن يكون الدين مصدر للتسامح . فالتسامح الديني، كما أشار (لوك1704/1632) ذات مرة، يستلزم ألا يكون للدولة دين لأن خلاص النفوس من شأن الله وحده، ثم إن الله لم يفوض أحدا في أن يفرض على أي إنسان دينا معينا، ثم إن قوة الدين الحق كامنة في إقناع العقل أي كامنة في باطن الإنسان[3]. في كتابه عن الحرية يطور(لوك) هذه الفكرة حيث يشدد على أن التسامح يمتنع مع الاعتقاد في حقيقة مطلقة [4]. إضافة إلى ذلك، إن فكرة

---

[1] – Bjorn Moller, op. cit.

[2]– كانط امانويل ،مشروع للسلام الدائم ، ترجمة عثمان امين، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ص 14،15.

[3]– لوك جون، رسالة في التسامح، ترجمة منى أبو سنه، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، 1999، ص7.

[4]– المصدر ذاته، الصفحة ذاتها.

التسامح توحي أن ثمة آخر أقوى يمنحك شي ليس من حقك,,, فالتسامح، وفق(لوك)، هو طغيان الأغلبية. إنه ينطوي على نقيضه، وهنا تكمن الإشكالية الحقيقية، بينما المطلوب وفق تعبير (أدونيس) هو قبول الآخر بصرف النظر عن اتفاقنا أو عدم اتفاقنا مع إيمانه وتوجهاته[1]. فالتسامح ليس مسألة دينية بقدر ما هو مسألة ثقافية أخلاقية. ينبغي الاعتراف بالآخر ليس على سبيل التسامح، بل على سبيل المساواة. وهذا مستحيل أن يتحقق ما دام الدين هو مرجع القيم[2].

[1]– أدونيس، لاتتحقق الديمقراطية مادام الدين هو مرجع القيم، لقاء مع جريدة السفير، 2015. https://assafir.com/Article/212/426167/MostRead

[2] – المرجع نفسه.

الدين والأمن بالمجتمع الإنساني

بلحضري بلوفة

جامعة عبد الحميد بن باديس – مستغانم –

مقدمة:

يبحث الإنسان بجبليته منذ أن وجد على وجه الخليقة عن الأمان وكل ما يهيئ له سبل الاطمئنان. وإذا كان مطلب الأمن لن يتحقق إلا بعلل، فيكون حينذاك الدين احد علله، والذي قد يكون تشريعا سماويا أو رهبانية مبتدعة ابتكرها الانسان. وفي كلتا الحالتين فـإن الدين صنوان للقوة والدعة والرهبة.

لقد عكف الإنسان في العصور القديمة على صنع آلهة واضعا حولها هالة سواء من حيث المكان أو الزمان حتى يفر ويلتجئ إليها وقت ما دعته الحاجة إلى البحث عن الملاذ الآمن ووقت ما شعر بحاجته إلى الطمأنينة والسكينة. كما دعته الحاجة إلى الأمن للانضواء في كنف الجماعة وتشكيل تكتلات في شكل جماعات أو عشائر أو قبائل يتكاثف أعضاؤها لمجابهة العيش وشظفه وتحصيل القوت وتذليل صعوباته وعنائه، وتدرأ عنه الوجل والتوجس وتشعره بالأمان.

ما من شك أن ما يعيشه المجتمع الإنساني اليوم وما عاشه في أحقاب غابرة من هزات على شاكلة الإجرام والقتل والشيع والتخبط في عدد لا يحصى ولا يعد من الأمراض الاجتماعية قد تعدت الحزازة الاجتماعية إلى الاقتصادية والسياسية...الخ، كانت كلها بشكل أو بآخر ذات علاقة بآثار الطلاق الذي أحدثه الإنسان مع الدين، لتظهر أسباب تلك الهزات في النص القرآني الصريح " نسوا الله فأنساهم أنفسهم "[1]. ولكن مـا من شك أنه لا بد مـن سبيل يدرأ عن الإنسان ما هو فيه من تيهان اجتماعي وغرق اقتصادي، إنـه سبيل قولـه تعالى : " الذين ءامنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الامن وهم مهتدون "[2] وفي موطن آخر : " فليعبدوا رب هذا البيت الذين أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف "[3]

سيتحدد نطاق إجابتنا في هذه الورقة عن السؤال الآتي : كيف يحقق الدين الأمن والاستقرار للمجتمع الإنساني ؟

في الوقت الذي يعقب هذا التساؤل جزئيات وتساؤلات تمفصل تركيباته.

* هل استطاعت القوانين الوضعية من خلال عقوبات السجن والغرامات المالية أن تكون بديلا عن حدود الله لتحقيق الأمن بالمجتمع الإنساني ؟

* كيف يتحقق أمن المجتمع الإنساني ؟

1– الأمن والدين :

إذا ما حولنا عد عظم ما أفاء الله ومن على الإنسان من آلاء لكفانا قول الله عز وجل في محكم التنزيل : « وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها »[4] وما أصاب وحاق بالإنسان من رزايا، إلا من باب الابتلاء ليتجلى ثناء وشكر المنعم عليه وصبر المبتلى على الرزية، قال عز من قائل: «ونبلوكم بالشر والخير فتنة »[5] أو لتكون تلك الرزايا جزاء يقابل جنس عمل الإنسان.

وبدوام الشكر تزداد وتقوى النعم كما في قوله تعالى : « وإذ تأذن ربكم لئن شكرتم لأزيدنكم ولئن كفرتم إن عذابي لشديد »[6] ذلك أن سبب زوال النعمة يكون ببطر الإنسان واستنكافه عنها أو لترفعه أو جهله لقيمة ومعاني شكر النعم، وفي كل الأحوال فإن الساهون

---

[1] سورة الحشر، الآية 19

[2] **سورة** الأنعام، الآية 82

[3] سورة قريش، الآية 4

[4] سورة النحل، الآية 18

[5] سورة الأنبياء، الآية 38

[6] سورة ابراهيم، الآية 7

عن شكر النعم سواد عظيم، بدليل قوله تعالى:«وقليل من عبادي الشكور»[1] وتلك هي بداية الابتلاءات من خوف وجوع ومصائب ونقم.

إن الأمن نعمة من نعم الله الجليلة على الناس، وأن الإنسان بحاجة إلى أن يأمن على نفسه وعرضه وولده وماله ووطنه، وهي حاجات لن تتهيأ إلا بمسبباتها. أحدها، امتثال الإنسان لتعاليم الدين عبادة ومعاملة، حيث أن متانة وشائج الصلة بين الإنسان وربه مطلب لتحقيق هذه الحاجة.

ونحن نواكب قراءة تاريخ الأمم والأعصار قراءة متأنية، تستوقفنا في غمرة البحث محطات هي أحق بأن تكون فعلا وقفات للتدبر والتمحيص لما تحمله من دلالات في أحداثها وواقعها ومآلاتها. وإذا كان مرام دوام الأمن حاجة من حوائج الإنسان في هذا الوجود، فإن مقاصد الشرائع السماوية كلها جاءت لتحقيق هذه الغاية، وهي الرسالة التي بعث الله من أجلها الرسل والأنبياء في أثواب عدة، ففي باب السلوك تجلت في شيم الأنبياء والرسل وفي معاملاتهم وطرائق دعوتهم، وإذا تمظهرت في العقل فإنها تتجلى في حكمة وعظهم وإرشادهم وتبيانهم للناس، وإذا تجلت في المعاملات فإن الأنبياء كانوا رحماء بأقوامهم. وبالتالي جاءت كل الرسالات السماوية سامية الأهداف حاملة سبل تحقيق الاستقرار للإنسان في جوده وما بعد رسالة وجوده.

لقد أثبتت الدراسات أنه لا بد لدنيا الناس من دين، يوجه دنياهم، ويأخذ بأيديهم، لما فيه فلاح الفرد وصلاح المجتمع ... الدين هو مصدر الترابط الروحي والتماسك النفسي بين أفراد المجتمع، ذلك لأن مظاهر الفراغ الروحي تحمل في طياتها عوامل الفشل والشك والإنهيار[2]

إذا، ما من نبئي بعث، إلا وكانت في رسالته دعوة لتحقيق الأمن واستقرار النفوس، فهاهو ذا سيدنا إبراهيم عليه السلام حينما انتهى من بناء البيت يدعو ربه: «قال إبراهيم رب اجعل هذا بلدا آمنا وارزق أهله من الثمرات من ءامن منهم بالله واليوم الآخر»[3] وفي قوله تعالى: «رب اجعل هذا البلد آمنا واجنبني وبني أن نعبد الاصنام»[4] حيث الأمن والثمرات نعمتان رهينتا الإيمان بالله كما في قول الله عز وجل في دعوة سيدنا صالح عليه السلام: «أتتركون في ما هاهنا آمنين في جنات وعيون وزروع ونخل طلعها هضيم وتنحتون من الجبال بيوتا فارهين فاتقوا الله وأطيعون»[5] ورهينتا الثناء والشكر لربط عقال النعم وديمومتها. كما أن أمن الإنسان ورزقه مرتهن بعبادة الخالق الخالق والإخلاص في عبادته، كيف لا والنص القرآني في ذلك صريح: «فليعبدوا رب هذا البيت الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف»[6].

وإذا كان الانسان عبر تخوم الارض يتطلع إلى تحقيق الامن والعيش في امان فإن جميع الرسالات السماوية كانت داعية إلى إعداده إعدادا روحيا وفكريا صحيحا، ودعته إلى ما ينفعه ونهته عما يضره، ودعته إلى المحبة كما في قوله صلى الله عليه وسلم: «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه». ودعته إلى التعاطف والتعاون والتراحم.

ولقد جاء الإسلام مجددا للأديان السماوية ومتمما لها، ففي حديث لرسول الله صلى الله عليه وسلم قال: « إن مثلي، ومثل الأنبياء من قبلي، كمثل رجل بنى بيتا فأحسنه وأجمله إلا موضع لبنة من زاوية، فجعل الناس يطوفون به، ويعجبون له، ويقولون: هلا وضعت هذه اللبنة ؟ قال: فأنا اللبنة، وأنا خاتم النبيين»[7] فلم تكن رسالة عيسى عليه السلام في الانجيل لتجب أو تهدم رسالة موسى عليه السلام في التوراة، ولم تكن رسالة محمد صلى الله عليه وسلم في القرآن لتجرد رسالة المسيح عيسى بن مريم عليه السلام من رسالته، فكل نبي أتى

---

[1] سورة سبأ، الآية 13

[2] سالمة عبد الجبار، *الدين وقضايا العصر*، مؤسسة الثقافة الجامعية، الاسكندرية، طبعة 2008، ص 57

[3] سورة البقرة، الآية 126

[4] سورة ابراهيم، الآية 35

[5] سورة الشعراء، الآيات 146- 150

[6] سورة قريش، الآية 4

[7] رواه البخاري، كتاب المناقب، باب (خاتم النبيين).

مصدقا ومتمما لما سبقه من رسالات سماوية، كما أن رسالة محمد صلى الله عليه وسلم جاءت جامعة لكل الرسالات السماوية، وعليه إن البشرية مدعوة لأن تؤمن بجميع الرسالات السماوية امتثالا لقوله عز وجل: «قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيئون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون»[1].

وإذا كان لا بد من ضرورة، فإن فتح الحوار بين الديانات يدعونا للالتفات إلى أسس حضارة الغرب التي يعود فيها الفضل إلى الإسلام، حيث أن ثقافة الغرب مدينة للإسلام بدين يجدر بالغرب أن لا يتخذ موقفا عدائيا تجاه الإسلام كما لو انه ثقافة غريبة عن الأمم، بالرغم من أن الدين أصبح مشكلا مركزيا في العالم الراهن. ودون الذهاب إلى اعتبار عصرنا عصر حروب ديانات، سنعترف أن كارثة الحرب العالمية الثانية تميزت في الحقيقة بالجنون الدموي الذي يميز حربا دينية [2]، حتى أن التاريخ الأوربي شاهد حي على ما اتسمت به أوربا من تحرر من سلطة الدين، ولم يظهر نفوذ الكنيسة إلا عبر تدخل إداري في إشارة إلى الدولة العلمانية، بالرغم من *أن مكانة الديني بقيت ثابتة رسميا، غير أنه يفقد شيئا فشيئا قدرته على إصدار التعليمات*[3] *مع ملاحظة الوهن الذي أصاب الكنائس، وبدت ملامح الخروج عن الدين الدين تظهر بنسب مذهلة دفعت إلى تحول في الثقافة الأوربية*[4] وانهيار العبادات، والتراجع في الإنتسابات، وتناقص الإرشادات الربانية وقبل وقبل كل شيء ربما اضمحلال المؤسسات الدينية[5]

إن أحد أسباب اللأمن الذي تعيشه المجتمعات على الصعيد العالمي من هزات يتأرجح تارة بين سياسات الكيل بمكيالين التي تنتهجها الحكومات الغربية بشكل أخص تجاه العالم الإسلامي، كما هو الحال في فلسطين والعراق ومصر وليبيا وتونس والسودان وأفغانستان وعدد من الدول الإسلامية مقابل التزكية التي يحظى بها السرطان الإسرائيلي من الحكومات الغربية مجتمعة من دعم بالمال والأسلحة لفائدته والتمرد على قيم الإنسانية وقيم الحرية وقيم العدالة و قيم المساواة بين الشعوب التي تدعو إليها أديان السماء، كما وأنه من ناحية أخرى فإن الهزات ترجع إلى الصورة التي تبرز بها عودة ماهو ديني، والتي تعبر عن نفسها من خلال البحث والتأكد العنيف في الغالب للهويات المحلية والقبلية[6] في خضم التدين. ويقول احمد كفتارو : *ولو أن قادة الأديان قاموا فأعادوا الدين إلى أصله، ونبذوا ما لحق به مما ليس منه، فإننا سنجد أن العالم سيتحد ويتحول إلى عالم واحد تحت ظلال الإيمان بالله تعالى*[7]

2- مخلفات الابتعاد عن الدين :

ان التغير الملحوظ في نمط حياة الإنسان لا سيما الفرد والمجتمع المسلم والتغير الملحوظ في نمط شبكة علاقاته لم يكن وليد صدفة أو بحسب ما يتصوره البعض في جزئيات مادية بحتة، بل إن الأمر منوط أيضا بالفرق الذي تميزت فيه *فترة تاريخية كانت فيه المعتقدات والشعائر الإسلامية مفهومة ومطبقة في أشكالها الأصلية وبطريقة نموذجية*[8] وفترة تاريخية أخرى *لم يكن بوسع الناس فهم واستيعاب كافة المعتقدات الدينية...على نحو دقيق كمعنى التوحيد المطلق*[9] إضافة إلى جوانب روحية أخرى التي تحدد موقعها بإلحاح وتظهر تأثيراتها المباشرة إذا ما تخل الإنسان والاجتماع الإنساني عن الدين وجنوح الإنسان إلى الاستنكاف عن النعم لا سيما نعمة الأمن ونعمة الحياة الرغدة والآلاء التي من الله بها عليه. يقول الله تعالى : « وضرب الله مثلا قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغدا من كل مكان فكفرت بأنعم الله فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون »[10] .

---

[1] سورة البقرة: الآية: 136

[2] جاك ديريدا و جياني غاتيمو، *الدين في عالمنا*، ترجمة محمد الهلالي وحسن العمراني، المغرب، طبعة 2004، ص 184.

[3] مارسيل غوشيه، *الدين في الديمقراطية*، تر، شفيق محسن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 2007، ص 32

[4] نفسه، ص 33

[5] نفسه، ص 33

[6] جاك ديريدا و جياني غاتيمو، سبق ذكره، ص 78

[7] أحمد كفتارو. العلاقات بين أبناء الديانات السماوية. محاضرة ألقيت في مجمع أبي النور الإسلامي بدمشق. الجمعة 1419/10/12هـ الموافق 1999/9/29م. موقع الانترنت : http://www.kuftaro.net/arabic/activity1.php?activity_no=5%20&%20act_no=%2030

[8] عبد الغني منديب، الدين والمجتمع، دراسة سوسيولوجية للمجتمع للتدين بالمغرب، المغرب، أفريقيا الشرق، سنة 2006، ص 39

[9] نفس المرجع السابق، ص 39.

[10] سورة النحل، الآية 112

إذا فنعمة الأمن مرتبطة أيما ارتباط بإحياء الدين الذي يهيئ للإنسان أمنا على نفسه وعرضه وولده وماله، وإذا ما تجرأ الانسان عن حدود وقوانين الله تعالى فلا محالة أنه معرض للفوضى والبلاء. أولم يقل الله عز وجل في كتابه العزيز: « قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم أو من تحت أرجلكم أو يلبسكم شيعا ويذيق بعضكم بأس بعض انظر كيف نصرف الآيات لعلهم يفقهون»[1].

يفقهون»[1].

إن مشكلات القلق الاجتماعي والفوضى الاجتماعية والتخبط السياسي والاقتصادي الذي تعيشه المجتمعات والحكومات في تاريخنا المعاصر أنما هو ناتج حسب علماء الدين من المسلمين وغير المسلمين من عدم تطبيقها لشريعة الله في الأرض، *والناس عادة لا تكفيهم قرارات العقاب والثواب في القوانين، إذ كثيرا ما يتحايلون على القانون ويخرجون من سلطانه وهم بذلك في حاجة ماسة إلى دفع ذاتي، ينبع من احترام الأنظمة القائمة، وليس لغير الدين قوة داخلية تحقق هذا المطلب*[2]. لذلك حينما شرع الدين الإسلامي إقامة الحدود وفرضها، إنما كان القصد من وراء ذلك حفظ الأمن والنفس وأن يكون الإنسان في مأمن من الأوضار والأضرار والمشكلات التي لا يعرف لها قبيلا ولن يحيط بها علما مهما بلغت سطوته ومهما بلغ من العلم ذروة. ولن يكون حينئذ إلا ملجأ واحد، إذ *نؤكد في عصرنا هذا الدور العظيم للقرآن الكريم في صياغة نموذج لتنظيم إنساني لمجتمع متكامل يقوم على المحبة والرحمة والعدالة الإنسانية والعلاقات الجيدة بين البشر*[3] وفي خط التطور الذي ينظم العلاقات الاجتماعية والنظم الاقتصادية ونظام الحكم والدولة والعلاقات بين الأفراد بعضهم ببعض تنظيما محكما.

وإذا ما أمعنا النظر إلى مجتمعات تشوبها فوضى اجتماعية وسياسية واقتصادية ومن اعتداءات على ممتلكات الناس واعتداءات على الأعراض فلأنها أعشت عن الأحكام الإلهية ولم تعد تحكم حدود الله كما نص عليه القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، مما جعلها تعيش توحشا بعيد عن القيم الإنسانية إذا ما تعلق الأمر بموضوع الإنسان، وتوحشا بعيد عن القيم الدينية الذي إن لم يكن من باب الجحود والكفر فإنه من باب التفريط في النواميس والقوانين الإلهية والسعي لإحقاق الحق وفقا لشهوة الإنسان وأهوائه وما يترتب عنه، قال تعالى : « ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السماوات والارض ومن فيهن»[4]. وقوله تعالى في سورة الأعراف : « واتل عليهم نبأ الذي ءاتيناه ءاياتنا فانسلخ منها فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه أخلد إلى الارض واتبع هواه فمثله كمثل الكلب إن تحمل عليه يلهث او تتركه يلهث ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا فاقصص القصص لعلهم يتفكرون »[5]. وما من مجتمع تفشى فيه غلو الإنسان وتفريط في ضوابط الدين، إلا وتداعت دعائمه وتعكرت حياة أفراده ولم يعودوا يؤتمنون على أنفسهم.

ويعد الفراغ الذهني الذي حاق بشباب المجتمعات الإسلامية أحد أهم الأسباب التي جعلت تصرفاتهم تتسم بالتطرف والغلو والابتداع، لأنهم أضحوا يغترفون وينتهلون أمور الدين من مصادر غير أمهات المصادر حيث الارتشاف والانتهال من أهل الدين وشيوخه المحنكين والمختصين جنة ومنبع يأخذ بأيدي بمن ضلوا السبيل.

أما باطن الإنسان مثل الوعاء الفارغ إذا لم يملأ بالخير امتلأ بالشر. كذلك هو حال الشباب الذي يركن عادة إلى الشدة ويجنح إلى الغلو ويحاول فرض نفسه بحكم مخزون حيويته، وهي فرصة لأصحاب التيارات المشبوهة في استغلال الفراغ الذهني للشباب لحشوه بالمعتقدات الضالة وزعم التفقه في الدين والابتداع ونحوه، وإن أول الابتداع والاختلاف المذموم في الدين كما يقول الشاطبي *يؤدي إلى تفرق الأمة شيعا، ويجعل بأسها بينها شديدا أن يعتقد الإنسان من نفسه أو فيه أنه من أهل العلم والاجتهاد في الدين، وهو لم يبلغ تلك الدرجة فيعمل على ذلك ويعد رأيه رأيا وخلافه خلاف*[6] وفي الحديث الشريف قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « لا يقبض الله العلم

---

[1] سورة الأنعام، الآية 65.

[2] سالمة عبد الجبار، سبق ذكره، ص 58.

[3] محمد سيد فهمي، الرعاية الاجتماعية والأمن الاجتماعي، الاسكندرية، المكتب الجامعي الحديث، سنة 2002، ص 102.

[4] سورة المومنون، الآية 71.

[5] سورة الأعراف، الآيتان 174 – 175.

[6] عمر عبيد حسنة. الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف

العلم انتزاعا ينتزعه من الناس، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا»[1]

3- كيف نحافظ على الأمن ؟

إذا ما أراد الإنسان الحفاظ على الآلاء التي من الله بها عليه، فإن أمامه طرقا يجب عليه اتباعها وملازمتها، فمن بين هذه الطرق ما هو لفظي ومنها ما هو عملي.

1- على الإنسان ملازمة شكر الله تعالى على كل نعمة حتى ولو بدت في نظره صغيرة، والشكر لا ينبغي أن يكون قوليا فحسب بل بالقلب والجوارح أيضا، حيث يجب أن يستحضر عظم كل نعمة قال الله تعالى : « وإذ تأذن ربكم لئن شكرتم لأزيدنكم ولئن كفرتم إن عذابي لشديد »[2]. فما من نعمة إلا وكانت من فضل الله. قال تعالى: « وما بكم من نعمة فمن الله[3] »

2- الحرص على تمكين حدود الله، لأن ذلك يبعث على الاستقرار والتعدي عليها يبعث على الاستنفار قال تعالى: « ولكم في القصاص حياة يأولي الألباب لعلكم تتقون »[4]، ويسري الحال على مواطن تعدد ذكرها في القرآن الكريم كحد السرقة « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم »[5]، وحد الزنا وما ورد في صددها من آيات كقوله تعالى «الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة»[6] ، وفي الربا « ياأيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين فإن لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله »[7] وكل ما تعلق بحدود الله ودل عليه ذلك شاهد من القرآن أو السنة المطهرة.

3- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإنه لسلوك نبيل يفضي إلى الاستقرار الاجتماعي ويحول دون تقويض البناء الاجتماعي ونخر أساساته، وهنا نستحضر قول أبي حامد الغزالي : *ولو طوى بساطه وأهمل عمله وعلمه لتعطلت النبوة واضمحلت الديانة وعمت الفتنة وفشت الضلالة وشاعت الجهالة واستشرى الفساد واتسع التمزق وخرجت البلاد وهلك العباد*[8]. وفي النص القرآني قال عز من قائل : « والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويوتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله»[9]، ثم تأكد ذلك بالأمر الرباني في قوله تعالى: « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون»[10]، وما استحقت الأمة الإسلامية وسام الحضارة ووصفت بخير الأمم إلا لأنها أقامت فعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مصداقا لقوله الله تعالى: « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر»[11]، وفي وصية لقمان لابنه في قوله تعالى: « وأمر بالمعروف وانه عن المنكر»[12]. وساق لنا القرآن الكريم مثلا عن بني إسرائيل فقال في محكم التنزيل : « لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى ابن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبيس ما كانوا يفعلون»[13].

---

http://library.islamweb.net/newlibrary/display_umma.php?lang=&BabId=6&ChapterId=4&BookId=202&CatId=0&startno=0

[1] رواه البخاري ومسلم

[2] سورة إبراهيم، الآية 7.

[3] سورة النحل ، الآية 53

[4] سورة البقرة، الآية 179.

[5] سورة المائدة ، الآية 38.

[6] سورة النور، الآية 2.

[7] سورة البقرة ، الآية 278.

[8] أبو حامد الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج2 ، ص306

[9] سورة التوبة ، الآية 71.

[10] سورة آل عمران ، الآية 104.

[11] سورة آل عمران ، الآية 110.

[12] سورة لقمان، الآية 17.

[13] سورة المائدة، الآيتان 78-79.

الخاتمة :

إذا كان لا بد من قول نختتم به ما جادت به هذه الورقة، فتنبغي الإشارة إلى أن الأديان السماوية إنما جاءت إلا لتحرر العقل البشري من أهواء النفس ولتجعله سلطانا عليها، وجاءت لإرساء معاني العدالة والمساواة، وجاءت لترسم للبشرية مناهج الحفاظ على النفس وحفظ استقرار الإنسان والمجتمعات وأمنها.

ولا مناص من القول بأن الأمن بالمجتمعات والأوطان لن يتحقق إلا بإحياء الدين في الأنفس وتحكيم نواميسه في الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، والخضوع التام لله والقيام بشرعه. أو لم يقل الله عز وجل في كتابه العزيز : « وعد الله الذين ءامنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا ».

والدين دين على الفرد بل على البشرية جمعاء حيث يجب تسديد هذا الدين طوعا بالخضوع والالتزام بما ورد فيه من أحكام وحدود وقوانين، وإلا كان الإنسان في خط المواجهة مع الفتن والابتلاءات لا سيما عدم الشعور والعيش في أمن واستقرار.

إن الدين الإسلامي هو دين القيمة، وعلى مستوى من الضوابط والحدود والقوانين الخارقة التي لا نجد لها نظيرا في القوانين الوضعية المصاغة وفق الطبيعة البشرية والمولفة وفق الأهواء والمصالح الضيقة أحيانا ووفق طبيعة الإنسان المتميزة بالضعف والقصور العقلي للإنسان المحتجب عنه الغيب والذي لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يناهز أو يشارف مقدار قطمير حكمة وخفايا غيب كثيرة ووريت عنه مهما كانت فيها اجتهادات العلماء والمفكرين، إلا ما افترضه الله وأظهره ووضعه الله بين أيدي البشر من حدود، لأن أحكام الإنسان تبقى منقوصة بقدر محدودية علمه وعقله ومبتورة من الحكم والمآلات التي لا يعلم أسرارها وخفاياها إلا خالق الكون عز وجل.

الحـوار في الإسلام وأثره في التعايش السلمي

بان حميد الراوي

جامعة بغداد –كلية التربية للبنات، قسم علوم القرآن

التمهيد : تعريف مصطلحات البحث(الحوار، التعايش)

أولا" : **الحوار لغة** : قال ابن منظور في لسان العرب: ''الحور: الرجوع عن الشيء وإلى الشيء، والمحاورة: المجاوبة، والتحاور: التجاوب، وأصل الحوار: الرجوع إلى النقص. وهم يتحاورون: أي يراجعون الكلام.

والمحاورة: مراجعة المنطق والكلام في المخاطبة[1]. إذا فالحوار هو تراجع الكلام والتجاوب فيه .

و اصطلاحا: هو مراجعة الكلام وتداوله بين طرفين، وعرفه بعضهم بأنه 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، وهو ضرب من الأدب الرفيع وأسلوب من أساليبه[2].

ثانيا" :التعايش لغة:نجد من مراجعتنا للدلالة اللغوية في المعجم أن اللفظ عاش: عيشا وهيشة ومعاشا صار ذا حياة فهو عائش ، وعايشه: عاش معه، والعيش معناه الحياة ، وما تكون به الحياة من المطعم والمشرب والدخل، و تعايشوا : عاشوا على الألفة والمودة ، ومنه التعايش السلمي [3].

واصطلاحا فإننا إذا دققنا مدلولات مصطلح التعايش الذي شاع في هذا العصر فإنها تقودنا إلى جملة من المعاني محملة بمفاهيم مختلفة نجملها في ثلاث مستويات ، السياسي ، والاقتصادي ، والديني. ومن خلال معنى التعايش السلمي ، أو التعايش الحضاري ، أن تلتقي إرادة أهل الأديان السماوية في العمل ، على القدر المشترك عليه ، من أجل أن يسود الأمن والسلام العالميين ، وحتى تعيش الإنسانية في جو من الإخاء والتعاون على مافيه الخير الذي يعم البشرية قاطبة " [4].

المطلب الأول : الحوار في القرآن والسنة

(1) عني القرآن الكريم عناية بالغة بالحوار، لأنه الطريق الأمثل للإقناع، ومن ثم الاقتناع الذي هو أساس الإيمان، وقد ذكر لنا القرآن الكريم نماذج كثيرة في الحوار، منها ما دار بين الله عز وجل وملائكته في موضوع خلق آدم حيث يقول الله ﷻ:{ وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون} [سورة البقرة، الآية 30]. والذي يظهر فيه دعوته سبحانه ﷻ للملائكة للامتثال للأمر ،فضلا عن حوار الله ﷻ مع الشيطان إذ يقول سبحانه وتعالى : {قال ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين * قال فاهبط منها فما يكون لك أن تتكبر فيها فاخرج إنك من الصاغرين } [سورة الأعراف، الآية 12-13] ، ومن خلال هذا الحوار الإلهي مع الشيطان، تبرز حقيقة الثواب والعقاب، والخير والشر، والإيمان والكفر. وما كان لصورة هذه الحقيقة أن تكتمل من دون هذا الحوار. وما كان لهذا الحوار أن يقوم من دون وجود الآخر .وفي حوار الله ﷻ مع الأنبياء تبرز حقيقة الإعجاز الإلهي: { وإذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي قال فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك سعيا واعلم أن الله عزيز حكيم} [سورة البقرة، الآية 260]. وفي حوار الله ﷻ مع عباده، تبرز حقيقة العدل الإلهي، حيث ورد في الآية الكريمة: {قال رب لم حشرتني أعمى وقد كنت بصيرا * قال كذلك أتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى } [سورة طه،الآية125-126].

وفي حوار الأنبياء عليهم السلام جميعا مع الناس، تبرز حقيقة التربية الإلهية، في قول الله ﷻ:{قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما إن الله سميع بصير} [سورة المجادلة، الآية 1] . كما تبرز حقيقة الهداية الإلهية في قوله عز وجل: {ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه أن آتاه الله الملك إذ قال إبراهيم ربي الذي يحيي ويميت قال أنا أحيي وأميت قال إبراهيم فإن الله

يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر والله لا يهدي القوم الظالمين} [سورة البقرة، الآية 258]. وفي حوار الناس مع الناس، تبرز حقيقة الجشع الإنساني: {وكان له ثمر فقال لصاحبه وهو يحاوره أنا أكثر منك مالا وأعز نفرا} [سورة الكهف، الآية 34] . تبين هذه الآيات الكريمة أن الحوار يتطلب وجود تباينات واختلافات في الموقع وفي الفكر وفي الاجتهاد وفي الرؤى. وفي ذلك إنعكاس طبيعي للتنوع الذي يعد في حد ذاته آية من آيات القدرة الإلهية على الخلق ومظهرا من مظاهر عظمته وتجلياته.

ومن اطلع على هذه النماذج وغيرها يتأكد له أن القرآن الكريم يعتمد اعتمادا كبيرا على أسلوب الحوار في توضيح المواقف، وجلاء الحقائق التي تؤدي إلى حسن التلقي والاستجابة، والتدرج بالحجة احتراما لكرامة الإنسان وإعلاء لشأن عقله الذي ينبغي أن يقتنع على بينة ونور[5].

والقرآن الكريم يبين أيضا أصول وآداب الحوار التي ينبغي أن يتحلى بها الداعية إلى الإسلام من العلم والرفق واللين والصبر والحلم ....، منها قول الله ﷻ : {ها أنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم والله يعلم وأنتم لا تعلمون} [سورة آل عمران، الآية 66]. وفي الآية دليل على منع الجدال وتركه.

ولا تختلف السنة المطهرة عن القرآن الكريم في إتباعها وتأكيدها على الحوار حيث نجد في سيرة الرسول ﷺ نماذج كثيرة متنوعة للحوار، وترد في أشكال شتى لتقدم لنا الدروس التي يحسن بنا الانتفاع بها.

فحينما جهر رسول الله ﷺ بالدعوة حارت قريش وارتبكت وفكرت ودبرت، وكان مما صنعته أنها أرسلت عتبة بن ربيعة إليه، يحادثه ويفاوضه ويغريه. ومما يروى في ذلك: إن عتبة بن ربيعة جلس إلى رسول الله ﷺ فقال له يا ابن أخي، إنك منا حيث قد علمت من السلطة في العشيرة، والمكان في النسب، وإنك قد أتيت قومك بأمر عظيم، فرقت جماعتهم، وسفهت أحلامهم، وعبت آلهتهم، وكفرت به فيما مضى من آبائهم، فاسمع مني أعرض عليك بعضها.

فقال رسول الله ﷺ قل يا أبا الوليد، أسمع، فقال له عتبة ما قال، حتى إذا فرغ قال له: أوقد فرغت يا أبا الوليد؟ قال نعم. قال فاسمع مني، قال: افعل، فأخذ رسول الله ﷺ يتلو عليه من سورة فصلت حتى إذا انتهى إلى الآية موضع السجدة فيها، سجد، ثم قال لعتبة: قد سمعت يا أبا الوليد، فأنت وذلك، فقام عتبة إلى أصحابه فقال بعضهم: نحلف بالله لقد جاءكم أبو الوليد بوجه غير الوجه الذي ذهب به، وطلب عتبة إليهم أن يدعوا الرسول ﷺ وشأنه، فأبوا وقالوا له: سحرك يا أبا الوليد بلسانه[6].

وفي هذه القصة أكثر من درس، فيما يتصل بموضوع هذا البحث يحسن الوقوف عندها، فالرسول الكريم أحسن الاستماع والإنصات لعتبة، وقال له قل يا أبا الوليد، أسمع، فلما قال عتبة ما عنده أعطاه الرسول ﷺ الفرصة لإضافة شيء قد يود أن يقوله، ربما نسيه أو غفل عنه، وسأله أوقد فرغت يا أبا الوليد؟ ومعنى ذلك أنه أحسن الاستماع تماما، وأعطى محدثه الفرصة ليقول من جديد دون أن يعاجله، فلما سأله ليتأكد من فراغه مما لديه، بدأ التلاوة وهذه قمة الأدب، وقمة الذوق، مما يجعل الطرف الآخر تنفتح نفسه للسماع، فكانت تلك المقدمة محددة لما جاء بعدها وهي تلاوة القرآن الكريم، تنتهي بسجدة، ثم قال لعتبة: قد سمعت يا أبا الوليد فأنت وذلك، (أي وما تختار) ففي تصرفه عليه الصلاة والسلام أدب عال وذوق جم وحسن استماع، يستدعي حسن إصغاء من عتبة، وهذا كله يجعل عتبة مستعدا للتلقي، لذلك لا غرابة أن قال له قومه بعد إذ عاد إليهم: سحرك يا أبا الوليد بلسانه.وقد روى أبو أمامة أن غلاما شابا أتى النبي ﷺ فقال له يا نبي الله أتأذن لي في الزنا؟ فصاح الناس به، فقال النبي ﷺ قربوه، ادن، فدنا حتى جلس بين يديه، فقال النبي ﷺ: أتحبه لأمك؟ قال: لا! جعلني الله فداك، قال كذلك الناس لا يحبونه لأمهاتهم. أتحبه لابنتك؟ قال: لا! جعلني الله فداك، قال: كذلك الناس لا يحبونه لبناتهم، أتحبه لأختك؟ قال: لا! جعلني الله فداك، قال: كذلك الناس لا يحبونه لأخواتهم، فوضع رسول الله ﷺ يده على صدره وقال: اللهم طهر قلبه، واغفر ذنبه، وحصن فرجه، فلم يكن شيء أبغض إليه من الزنا[7].

والمواقف والقصص في حوار النبي ﷺ أكثر من أن نسردها ونذكرها في هذا البحث اليسير. والتي يتبين لنا منها أن رسول الله ﷺ وهو الأسوة الحسنة أرق ما يكون أسلوبا في حواره، وأفسح ما يكون صدرا لمخالفيه، وقد ضرب لنا أروع الأمثلة في حسن الاستماع.

المطلب الثاني : أهداف الحوار وغايته

الغاية من الحوار إقامة الحجة ودفع الشبهة والفاسد من القول والرأي، فهو تعاون بين المتناظرين على معرفة الحقيقة، والتوصل إليها، ليستكشف كل طرف ما خفى على صاحبه منها، والسير بطرائق الاستدلال الصحيح للوصول إلى الحق،والهدف من الحوار في الإسلام هو: الدعوة إلى الإسلام، وعبادة الله سبحانه وتعالى وحده لا شريك له، وهو أسمى الأهداف.

1- إبراز محاسن الإسلام والرد على شبهات أعدائه .

2- تحقيق وظيفة الإنسان وهي خلافة الأرض وعمارتها.

3- تبادل العلوم والتعاون على البر والتقوى.

على أن هذه هي الغاية الأصلية وهي جلية بينة، ولكن ثمة غايات وأهداف فرعية أو ممهدة لهذه الأهداف والغايات منها:

- إيجاد حل وسط يرضي الطرفين.
- التعرف على وجهات النظر وهو هدف تمهيدي مهم.
- البحث والتنقيب من أجل الاستقصاء والاستقراء في تنوع الرؤى والتصورات المتاحة، من أجل الوصول إلى نتائج أفضل ولو في حوارات لاحقة [8].

المطلب الثالث :أصول الحوار وقواعده

إذا كان لابد من التفريق بين (أصول الحوار) و (آداب الحوار) فإن الأصول هي عبارة عن القواعد الرئيسية الثابتة التي تضبط مسار الحوار، أما الآداب فهي طريقة الحوار، والقواعد السلوكية التي ينبغي مراعاتها قبل الحوار، أو أثناءه، أو بعده، والتي تساعد في نجاح الحوار، مع أن هناك تداخلا بينا، وتقاربا بين الأصول والآداب، فقد يكون في الأصول ما هو أدب يساعد في إنجاح الحوار[9] ،ولعل أهم هذه الأصول هو:

أولا": أن يراد بالحوار وجه الله تعالى، و إظهار الحق والوصول إليه؛ وإن إتباع الحق والسعي للوصول إليه يحول دون الانسياق وراء الهوى، عليه يجب أن يكون الحوار بريئا من التعصب، خالصا لطلب الحق، خاليا من العنف والانفعال، بعيدا عما يفسد القلوب ويهيج النفوس[10].

ثانيا": العلم، إذ لابد للمحاور أن يكون عالما بالمسألة التي يريد أن يحاور فيها، فلا يجوز للإنسان أن يدخل ساحة الحوار قبل أن يستكمل أدواته العلمية والعقلية، وقد ذم الله عز وجل الذين يجادلون في الله عز وجل بغير علم، فقال الله تعالى: {ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير} [سورة الحج،الآية 8]؛ عليه يجب ألا يناقش في موضوع لا يعرفه جيدا، لأن النقاش بغير علم يعرض صاحبه للإحراج، وإساءة إلى الفكرة التي يدافع عنها. لذا صار من الواجب على المحاور أن يتسلح بالحجج والبراهين المؤيدة له كونها سلاحا فعالا" يمكنه من الوقوف على أرض ثابتة[11].

ثالثا": أن يكون هناك تكافؤ بين المتحاورين، أي أن يكونا متقاربين في السوية العلمية والثقافية، وفي العقل والفهم، وإلا فإن الغلبة ستكون للجاهل، وسيطمس الحق في هذه المناظرة، ولا يظهر للمتحاورين ولا للحاضرين، وفي ذلك يقول الشافعي رحمه الله: ''ما ناظرت عالما إلا غلبته، وما ناظرت جاهلا إلا غلبني''[12].

رابعا": تحديد موضوع الحوار ونقطة الاختلاف، حتى لا يتشعب الحوار ويطول في أمور فرعية بعيدة عن موضوع المحاورة، ولهذا يكون الحوار عائما لا ينتهي إلى نتيجة، واستمراره بهذه الطريقة يعد تبديدا للجهد وإضاعة للوقت[13].

خامسا": قطعية النتائج ونسبيتها، من المهم أن نعرف في هذا الأصل إدراك أن الرأي الفكري نسبي الدلالة على الصواب أو الخطأ، والذين لا يجوز عليهم الخطأ هم الأنبياء عليهم السلام فيما يبلغون عن ربهم سبحانه وتعالى، وما عدا ذلك فيندرج تحت مقولة الشافعي (رحمه الله) المشهورة: (رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب)؛ وبناء عليه فليس شرط التحاور الناجح أن ينتهي أحد

الطرفين إلى قول الآخر، فإن تحقق هذا واتفقا على رأي فنعم المقصود، وهو منتهى الغاية، وإن لم يكن فالحوار ناجح[14].

المطلب الرابع :أنواع الحوار

أ . الحوار من حيث الشكل قسمان:

1. حوار هادئ عقلاني مبدئي.

2. حوار متشنج يعتمد على الصراخ.

ب . من حيث المضمون:

1. الحوار المتفتح، وعكسه المتزمت وهو القائم على المهاترة لا الرغبة في الفائدة.

2. حوار العلماء وحوار طلاب الشهرة، وفرق كبير بينهما. وينتج من حوار العلماء فوائد عظيمة للناس لأنه يقوم على احترام الذات والآخرين وتقبل الرأي الآخر ما دام لا يمس الثوابت في العقيدة، والإدراك أن للحوار هدفا يراد تحقيقه بعكس حوار طلاب الشهرة الذين يريدون الانتصار للذات.

ج . الحوار من منظور الأشخاص ومنه:

1. الحوار بين العاقل والجاهل فلابد من حلم العاقل ليعلم الجاهل.

2. الحوار بين الشيوخ والشباب، فينبغي مراعاة المراحل العمرية، واختلاف الأعراف، والعلاقة بين خبرة الحياة عند الشيوخ، وجدة علم الشباب.

3. الحوار بين المتخصصين وغير المتخصصين.

4. الحوار بين الحاكم والمحكوم، وينبغي فيه احترام عقول الآخرين، واحترام قدر الحكام دون التنازل عن الموضوعية وإخلاص النصيحة بين الطرفين[15].

المطلب الخامس :صفات المحاور

1. علمه بما يحاور.

2. قدرته على التعبير.

3. حلمه وسعة صدره.

4. سرعة البديهة، واستحضار الشواهد، والذكاء، ويجمعها:الحكمة و العلم والفهم والتعبير، ومثال ذلك حكمة نبي الله إبراهيم عليه السلام في حوار النمرود إذ ألزمه الحجة: { إذ قال إبراهيم ربي الذي يحيي ويميت قال أنا أحيي وأميت قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر والله لا يهدي القوم الظالمين} [سورة البقرة ، الآية 258]

المطلب السادس :آداب الحوار

آداب الحوار كثيرة وعديدة ومتشعبة، أهمها:

الأول: المحاورة بالحسنى، إذ إن من أهم ما يتوجب على المحاور في حواره التزام الحسنى في القول، والمجادلة، ففي محكم التنزيل يقول اللهﷻ: {وقل لعبادي يقولوا التي هي أحسن}[سورة الإسراء، الآية 53]، فيجب على العاقل طالب الحق أن ينأى بنفسه عن أسلوب الطعن والتجريح و الاحتقار والإثارة والاستفزاز، مع تجنب أسلوب التحدي والتعسف في الحديث، وتعمد إيقاع الخصم في الإحراج، ولو كانت الحجة بينة والدليل دامغا .... فإن كسب القلوب مقدم على كسب المواقف[16].

الثاني: التواضع بالقول والفعل، فيجب تجنب ما يدل على العجب والغرور والكبرياء، فمن التواضع ترك استخدام الألفاظ الدالة على التعالي والكبر كأن يقول: نرى كذا، وعندي كذا، وأنا، ونحو هذه الألفاظ[17].

الثالث: حسن الاستماع، إن كثيرا من الناس يخفقون في ترك أثر طيب في نفوس من يقابلونهم لأول مرة، لأنهم لا يصغون إليهم باهتمام، ويحصرون همهم فيما سيقولونه لمستمعهم، علما بأن أكثر الناس يفضلون المستمع الجيد على المتكلم الجيد[18]. وبراعة الاستماع تكون

بالأذن، وطرف العين، وحضور القلب، وإشراقه الوجه، وعدم الانشغال بتحضير الرد، متحفزا متوثبا، منتظرا إتمام حديث صاحبه[19].

الرابع: العدل والإنصاف، لأن الله أمرنا بالإنصاف حتى مع الأعداء حيث قال الله ﷻ: { يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون}[سورة المائدة، الآية 8].

الخامس: الحلم والصبر، فالمحاور يجب أن يكون حليما صبورا، فلا يغضب لأتفه سبب، لأن ذلك يؤدي إلى النفرة منه، والابتعاد عنه، والغضب لا يوصل إلى إقناع الخصم وهدايته ، والحلم من صفات المؤمنين كما قال الله {ﷻ والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس والله يحب المحسنين}[سورة آل عمران، الآية 134].

وعندما قال رجل للنبي ﷺ: أوصني! قال: لا تغضب، وكررها مرارا[20].

ومن أعلى مراتب الصبر مقابلة الإساءة بالإحسان، فإن ذلك له أثر عظيم في المحاور [21].

السادس: الالتزام بوقت محدد في الكلام، حيث ينبغي" أن يستقر في ذهن المحاور ألا يستأثر بالكلام ،ويستطيل في الحديث ،ويسترسل بما يخرج به عن حدود اللباقة والأدب والذوق الرفيع"[22] ؛ عليه فالمحاورة وسيلة مهمة من وسائل تبليغ الحق ونصرته ودفع الباطل، والهدف منها الوصول إلى الحقيقة، وهي في إطار المجتمعات الإسلامية أداة التصحيح والبناء والتقويم الذاتي الشرعي أو النظري، فضلا عن كونها وسيلة من وسائل الشورى والتناصح والتعاون على البر والتقوى، ولن يتم كل ذلك إلا باتساع صدورنا للحوار، وترويض أنفسنا على قبول النقد والمراجعة، وعند ذاك تكون حواراتنا تربوية منهجية، تثري الأمة الإسلامية بالدراسات الشرعية و الطروحات العلمية.

المطلب السابع: التربية بالحوار

لقد استخدم النبيﷺ طرائق ومناهج متعددة لإيصال المعاني إلى الأذهان وتأصيلها في النفوس من ذلك استخدامه لأسلوب الحوار والمناقشة والإقناع بغية تعليم المسلمين وإرشادهم إلى ما يصلح به خلقهم ويحسن سلوكهم إدراكا منه لحقيقة اختلاف عقولهم ومداركهم من حيث الفهم وسرعة الإستجابة والإنقياد والتسليم لشرع الله ﷻأمره ونهيه، من ذلك ما رواه أنس من قول أناس من الأنصار حين أفاء الله على رسوله ﷺما أفاء من أموال هوازن ، فطفق النبي ﷺ يعطي رجلا" المائة ناقة فقالوا : يغفر الله لرسول الله يعطي قريشا ويتركنا وسيوفنا تقطر من دمائهم . قال أنس : فحزن رسول اللهﷺ بمقالتهم فأرسل إلى الأنصار فجمعهم في قبة من أدم ولم يدع معهم غيرهم ، فلما اجتمعوا قام النبي ﷺ فقال : ((ما حديث بلغني عنكم ؟)) فقال فقهاء الأنصار : أما رؤساؤنا فلم يقولوا شيئا" ، وأما ناس منا حديثة أسنانهم فقالوا : يغفر الله لرسول اللهﷺ يعطي قريشا" ويتركنا وسيوفنا تقطر من دمائهم ، فقال النبيﷺ ((فإني أعطي رجالا" حديثي عهد بكفر أتألفهم ، أما ترضون أن يذهب الناس بالأموال وتذهبون بالنبي إلى رحالكم ، فو الله لما تنقلبون به خير مما ينقلبون به)) قالوا: يا رسول الله ، قد رضينا))[23] ، وفي هذا الأسلوب تبرز قوة النبي ﷺ في الحوار ، وإثارة العواطف ، والتأنيب والاسترضاء ، إذ اقتنع الصحابة أيما اقتناع مما جعلهم يبكون ويرضون برسول الله قسما وحظا .

ومما رواه البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة ﷺ أن رجلا أتى النبي ﷺ فقال: يارسول الله ولد لي غلام أسود ، فقال : ((هل لك من إبل ؟)) قال : نعم . قال: ((ما لونها؟)) قال : حمر . قال: ((هل فيها أورق؟)) قال: نعم . قال: ((فأنى ذلك؟)) قال: نزعه عرق. قال : ((فلعل ابنك نزعه))[24] ؛ فالرسول ﷺ بين للرجل بأسلوب عقلي سهل وميسور عن طريق حواره وضرب له مثالا من بعض مايملكه ليكون أقرب إلى فهمه.

وعن ابن عباس أن امرأة جاءت إلى النبيﷺ فقالت: "إن أمي ماتت وعليها صوم شهر ، فقال : أرأيت لو كان عليها دين أكنت تقضينه، قالت: نعم، قال: فدين الله أحق بالقضاء"[25]، فالرسول استخدم أسلوب المحاورة مع المرأة ليضمن وصول المعلومة إلى ذهنها وقد كان بإمكانه أن يجيبها بكلمة نعم وينتهي الأمر،ولكنه أراد بحواره الإفهام والاقتناع التام .وبذا تظهر القيمة التربوية للحوار والتي يمكن إجمالها بما يأتي:

1- إسهام الحوار في توضيح الأمور وإزالة الغموض عنها.

2- إسهامه في إقناع كل طرف من الأطراف المتحاورة .

3- إسهامه في تنمية قدرة المتعلم على التعبير وتنمية قدرته العقلية .

4- مساعدته على إكساب المتعلم قيم الاستماع للآخرين وأدب الحديث والبعد عن التلقين[26].

إن الحوار الجاد المطلوب ما هو إلا إعادة النظر بمناهج التفكير المطروحة و دعوة إلى تحرير الأمة الإسلامية من الفلسفات الكلامية والبدع الخلافية، والتمزق المنهجي والشطط الفكري بشتى ألوانه وصوره، ثم إعادة بنائها وصياغتها من جديد على وفق الأسس والضوابط العلمية المبينة في كتاب الله عز وجل وسنة نبيه ﷺ ومنهج السلف الصالح؛ فالحوار تفاعل دائم بين عناصر المجتمع الإنساني المختلفة ووسيلة حماية للأمة من العقبات التي تواجهها في مسيرتها.

المطلب الثامن : الحوار النبوي وأثره في التعايش السلمي

تميزت حوارات النبي ﷺ من سائر حوارات البشر من حيث موضوعاتها ولغتها وأهدافها، ووسائل الإقناع والتأثير، وإذا كان الحوار يهدف إلى الإقناع والتفاهم مع الآخر ، فإن محاورات الرسول ﷺ قد تضمنت أسسا إقناعية متعددة ، وهي الأسس التي قامت عليها بلاغة الحوار والمناظرة فيما بعد، وبيان ماكان للرسولﷺ من فضل في بناء مجتمع يسوده الحوار والتآخي ويطبع الرأي فيه الحجة والدليل وبلاغة المنطق وجمالية الخطاب[27]، ولم يكن هذا السلوك الرفيع من الرسولﷺ منحصرا في دائرة المسلمين فحسب، بل كان يعم الإنسانية جمعاء، ففي حواره مع اليهود والنصارى نجد مواقف سامية تتسم بالرفق واللين، كما نجد في الحديث الذي روته أم المؤمنين عائشة ﵂ قالت:استأذن رهط من اليهود على رسول ﷺ فقالوا : السام عليكم. فقالت عائشة : بل عليكم السام واللعنة ، فقال رسول الله ﷺ: يا عائشة، إن الله يحب الرفق في الأمر كله. قالت: ألم تسمع ما قالوا؟ قال: قد قلت وعليكم)[28]. وفيما رواه ابن هشام عن قدوم وفد نصارى نجران على رسول ﷺ مايدل على الأدب وحسن المعاملة، فلقد "دخلوا عليه مسجده حين صلى ﷺ العصر، وعليهم ثياب الحبرات، جبب وأردية، في جمال رجال بني الحارث بن كعب. قال: يقول بعض من رآهم من أصحاب النبي ﷺ يومئذ: ما رأينا وفدا مثلهم، وقد حانت صلاتهم ، فقاموا في مسجد رسول الله ﷺ يصلون ، فقال رسول الله ﷺ : دعوهم ، فصلوا إلى المشرق" [29] ، فقد تركهم الرسولﷺ يصلون في مسجده تأليفا لقلوبهم ، ولم يمنعهم على الرغم من إنكار الصحابة ذلك ، ولقد أتى هذا الموقف أكله ، فحينما دعاهم الرسول ﷺ إلى الإسلام ثم الملاعنة ، بعد أن نزل عليه الوحي في ذلك قالوا له : يا أبا القاسم دعنا ننظر في أمرنا، ثم نأتيك بما نريد أن نفعل فيما دعوتنا إليه، وبعد أن تشاوروا فيما بينهم في الموضوع ، وتأكد لهم من أنه نبي مرسل ، عادوا إليه، فقالوا : يا أبا القاسم ، قد رأينا ألا نلاعنك ، وأن نتركك على دينك ونرجع على ديننا ، ولكن أبعث معنا رجلا من أصحابك ترضاه لنا، يحكم بيننا في أشياء أختلفنا فيها من أموالنا ، فإنكم عندنا رضا فبعث معهم أبا عبيدة الجراح [30] .

وقد مارس النبي ﷺ الحوار ممارسة حضارية راقية تعامل فيها مع كل الأصناف والفئات والشرائح،ليس في الجزيرة العربية فحسب بل مع الأمم المحيطة به ، إذ راسل حكامها مبادرة منه لفتح حوار واسع معها، وكان أبرزها رسالته إلى هرقل عظيم الروم إذ كان يمثل القوة العظمى الأولى آنذاك ، ورسالته إلى كسرى ملك الفرس الذي كان يمثل القوة العظمى الثانية ، كما أرسل إلى المقوقس عظيم القبط بمصر ، وإلى ملك الحبشة ، يدعوهم جميعا إلى الإسلام بإسلوب راق متميز ، ومما كتبه لهرقل : (سلام على من أتبع الهدى ،أما بعد ، فإني أدعوك بدعاية الإسلام ، أسلم تسلم ،أسلم يؤتك الله أجرك مرتين،...) [31] ؛ ليتضح لنا من خلال هذه الرسالة فكرة الأمن والأمان ، والسلم والسلام ، والطمأنينة التي دعا إليها نبي الرحمة ﷺ في خطابه للملوك ورؤساء الأمم تحقيقا لعالمية الإسلام ، ومبدأ الحوار،والتعايش السلمي بين الأمم على وفق الضوابط الشرعية.

لقد كان اختيار الرسولﷺ للحوار أسلوبا وحيدا وفعالا لتغيير المجتمع ، والقرآن الكريم يرشد ﷺ إلى أن طريق الحوار هو أسلم طريق لتبليغ كلمة الحق ، وهو أكثر الأساليب إيجابية في معاملة الآخر من باب احترام الإنسانية ، والحرص على كسبه إلى جانب الحق عن قناعة تامة واختيار حر ، ولعل خير مثال يمكن أن نستشهد به هو صحيفة المدينة إذ قام النبي ﷺ بحوارات متعددة ، فقد إجتمع بنقباء المهاجرين والأنصار في بيت أنس بن مالك ﵁ متداولا معهم الأحكام والأسس لعملية التآخي وتدوينها ثم تحاور مع اليهود وتفاهم معهم لوضع

المبادئ الأساسية لدولة المدينة ، وقد سجلت ضمن ما يسمى بوثيقة المدينة ، أو صحيفة المدينة ، ولعل من أبرز بنودها ، فيما يتعلق في التعايش السلمي مع اليهود هو حماية أهل الذمة ، وحرية الأعتقاد وممارسة الشعائر ،والدعم المالي لكل طائفة ، والدفاع المشترك ضد أي عدوان ، والنصح والبر بين المسلمين واليهود، إذ جاء في أصل الوثيقة: " وإنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة ، غير مظلومين ولا متناصرين عليهم ....، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم ، ومواليهم وأنفسهم إلا من ظلم نفسه وأثم ،...، وإن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم ،...، وإن بينهم النصر على من دهم يثرب ،...، وإن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم ..." [32] ، وهو إقرار أصيل في رعاية أهل الذمة ، والمعاهدين الخاضعين لسيادة الدولة الإسلامية ، فلهم حق النصرة على من رامهم أو اعتدى عليهم بغير حق، سواء من المسلمين أو غيرهم ومن داخل الدولة الإسلامية أو خارجها ، فضلا عن الإقرار أن اليهود الذين اقروا هذه الوثيقة هم أمة مع المؤمنين ، ولهم دينهم كما للمسلمين دينهم ، وإن أهل هذه الوثيقة من المسلمين واليهود بينهم النصر على من حاربهم وهاجم يثرب فهم جميعا ملزمون بالدفاع عنها وان النبيﷺ نصير لكل منهما ، ومن هذا كله يتضح أن النبي أختار مبدأ الحوار والمشاركة بدلا من مبدأ التحكم، وقبول مبدأ التنوع ، بدلا من مبدأ التصادم والتنافر والإقصاء. وبذلك تكون هذه الوثيقة تضمنت معنى أحترام الأقليات غير الإسلامية، وعضويتهم في تكوين المجتمع ، محددة لهم الواجبات التي عليهم والحقوق التي لهم ، شأنهم في ذلك شأن المسلمين ، فيكون النبيﷺ بذلك قد طبق بالفعل مبدأ الحوار والتعايش السلمي حينما أرسى قواعده في الأمة الإسلامية ، وليكون بذلك مشرعا لأصحابه ومن تبعهم إلى يوم الدين المنهج القويم في التعامل مع المخالف ، وعلىوفق الضوابط الشرعية ، في إطار قيم السلم والسلام ، والأمن والأمان كونهما أهم عناصر العيش والبناء في المجتمعات الإنسانية.

المطلب التاسع : أصالة الحوار ودوره في الدعوة الإسلامية

إن الثقافة الإسلامية بكل مستوياتها واتجاهاتها تعزز فكرة أصالة الحوار بين العرب والمسلمين، بوصفها فكرة ساعدت على التطور الحضاري للأمة في صميم اجتهادات مفكريها، وعلمائها ،مؤكدة عمق إدراكهم العقلي وحيوية أنماطهم الفكرية في مختلف شؤون الحياة. وقد دعا الإسلام أتباعه إلى تبني ثقافة الحوار منذ وجوده وجعله ضرورة حياة وارتقاء لكل مسلم كونه ذا بعد حضاري وإنساني يحترم الآخر أيا كان جنسه أو لونه، وهذا ما تشهد به قصص الأنبياء جميعها ؛ ولذلك نجد أن العقل الإسلامي . منذ نزول الوحي . قد أعتمد مبدأ الحوار، وجعله أساسا للشريعة للوصول إلى الحق، ثم انفتح على ثقافة الآخر أيا كان هذا الآخر في إطار (أنا ونحن) أم في إطار المباين (هو . وأنت)، وواصلها وحاورها داخليا وخارجيا دون أن يصاب بعقد فكرية أو اجتماعية، أو دينية استنادا إلى قول الله ﷻ: {قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون} [سورة آل عمران ،الآية64]. ففي هذا النص دعوة صريحة إلى تبني الحوار وممارسته للوصول إلى الحق، وهو بدوره يؤدي إلى التعايش المشترك والتسامح في المواقف والآراء ، كما يشير إلى قدم حوار الأديان، فضلا عن حوار الثقافات[33]. لهذا حاور العقل المسلم الثقافات القديمة هندية كانت أم فارسية أم يونانية، وقد أفاد منها واستوعب فلسفاتها، وآراءها وأفكارها دون أن يصاب بالخوف والاستلاب والرعب والتطرف، وإن انشغل أحيانا بالمفاهيم المادية أو المفاهيم المجردة، لاسيما تلك التي ارتبطت بالذات الإلهية والروح والنفس، إذ تطرفت في معالجتها إلى حد إنكار الوجود الإلهي أو الاختلاف في تفسير النص القرآني. فالاختلاف في الرؤية والمفاهيم والمصالح اختلاف مشروع نظرا لاختلاف المكونات العقلية والنفسية للأفراد والجماعات والثقافات قديما وحديثا.

ومصدقا لذلك ما نجده في السيرة من حوار الرسول الكريم ﷺ مع المشركين وغيرهم، ومضى يحقق تثبيت دعوته استنادا إلى خيار واع ودقيق وفق قراءة ما يترتب عليه المستقبل، أيا كان نوعه حوارا شفهيا أم مكتوبا، كما جرى في معاهدة (صلح الحديبية)؛ حتى راحت ثقافة الحوار بعد ذلك تتضح بين القوم الذين ينتمون إلى أمة واحدة، وبين الأقوام الذين ينتمون إلى أمم شتى؛ وبرز حوار الثقافات، والأديان، والفلسفات في العصر العباسي.بشكل واضح لا يخفى على أحد، وبذلك فإن الحوار في الإسلام والدعوة إلى قبول الآخر والاستماع إليه، ومناقشته أصيل في تاريخ الأمة، وتاريخ الفكر الإسلامي الحواري، وإن سقط بعض الفرق والمذاهب في عداء الآخر، أو السخرية منه كما حدث من الخوارج، وبعض المعتزلة.

وبناء على ما تقدم يتأكد لنا أن الإسلام أرسى ثقافة الحوار داخل الذات الفردية والجمعية، وبينها وبين الآخر في إطار العقيدة الصحيحة، ورسم بنية العلاقات الثقافية والدينية على وفق مبدأ الأخوة الإنسانية والتسامح وتبادل الرأي، لإنتاج الحكمة النافعة للجميع وتقليص الفجوة بين المتحاورين ثقافة وموقعا جاعلين الاختلاف في الرأي اجتهادا لا يجوز أن يوصل الأمة إلى الخلاف والصراع؛ لاسيما أننا نعيش في ظل واقعنا المعاصر الذي يفرض علينا رؤى معرفية وعلمية وسياسية وإعلامية وتقنية... كثيرة المضامين، في ضوء وحدة الوجود والمصالح معا... ولعل وحدة الثقافة التي يتمتع بها الوطن العربي تجعله وبوساطة ثقافة الحوار يقترب من وحدة الهدف والغاية والوظيفة، على الرغم من وجود التيارات السياسية والحزبية المتباينة، و تشظي دوله إلى اثنتين وعشرين دولة؛ وإذا كان مجتمعنا العربي والإسلامي يعاني اليوم من إزدياد الآثار الناجمة عن حالات العنف والقهر غير المشروع نتيجة استخدام القوى المعادية للقوة المفرطة ماديا ومعنويا، تقنيا وعسكريا؛ إعلاميا ومعرفيا، فإن هذا المجتمع أحوج ما يكون لتوظيف ثقافة الحوار لمنافعه وصالحه، لاسيما أن تلك القوى الظالمة قد وصمت مقاومته المشروعة للاحتلال الصهيوني بالإرهاب.وإذا كنا نركز على شروط الحوار بوصفها تتكامل فيما بينها على وفق الترتيب الآتي: الوعي والحق والعدل والموضوعية والحرية والمسؤولية وإرادة الاختيار فإننا نرى أن كل مفهوم يؤدي إلى الآخر، فإذا انتقص شرط فقدت ثقافة الحوار جوهرها. ومن ثم نظر الإسلام إلى المسلمين بوصفهم أمة واحدة، لا يجوز أن تفرقهم الأهواء والشيع، إذ الأصل بينهم واحد، وهو ما يجسده القرآن والسنة المطهرة. وبهذا فهم ينتمون إلى جوهر إنساني واحد، في إطار الوحدة الإنسانية الشمولية لقول الله تعالى: {يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيبا}[سورة النساء،الآية1] ؛ لذا فالاختلاف ظاهرة عارضة منشؤها اختلاف العصبيات والفلسفات والميل إلى الجاه والسلطان والرغبة في السيطرة لقول الله ﷻ: {كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه } [سورة البقرة ،الآية213]. فالقرآن الكريم رأى أن اختلاف اللغات والألوان والأجناس لا يلغي الوحدة الإنسانية الجامعة، علما أن الاختلاف من سنن الله في خلق الإنسان(34) ، وما على الإنسان إلا التكيف مع سنة الاختلاف ؛ولهذا لا يجوز للناس أن يقاتل بعضهم بعضا لعلة الاختلاف بل عليهم أن يوجدوا حالات التماثل فيما بينهم مصداقا لقول الله ﷻ: { يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير}[سورة الحجرات الآية13]. ولعل من أسمى أهداف الحوار وغاياته هو الوصول إلى القاسم المشترك بين الأمم .

ولعل الذرائع الواهية التي يتمسك بها بعض المفكرين، أو بعض الدول تستند إلى ما يملكونه من قدرات وطاقات وموارد وتقنيات وقوة مادية وإعلامية... ليجعلوها سبيلا إلى استغلال الآخر والتحكم بمصيره. وهو ما تدحضه مبادئ الشريعة الإسلامية، والنواميس الكونية، وشرعة حقوق الإنسان. بل إن الفطرة السليمة تنفي استغلال الإنسان للإنسان والاستبداد به، أو إشعال الفتنة بين أبناء الأمم الأخرى للسيطرة عليهم كما حصل ويحصل في فلسطين ولبنان والعراق وأفغانستان والصومال، ولعل هذا يذكرنا بالحوار العربي . الصهيوني، فهو لا ينطلق من مفهوم الحق والعدالة؛ لأن العقيدة الصهيونية تمارس ثقافة الاستئصال للطرف الآخر العربي الضعيف، العاجز، مما يثبت انتفاء الحوار أصلا. فالكيان الصهيوني المدعوم من الدوائر الغربية لاسيما الأمريكية يقوم على نظام فكري عنصري إلغائي، علما أنه أحتاج إلى الأمم المتحدة لإنشائه، والإعتراف به... إذ كان نشوؤه خارج الإطار الطبيعي لنشأة الدول وما يزال كذلك. وهذا ما يؤكد إنتفاء الكينونة الإنسانية للحوار المتوازن القائم على أساس المساواة والتكافؤ والعدل بين العرب والكيان الصهيوني.

وبعد هذا كله فإن من الواجب علينا تربية الناشئة على ثقافة الحوار الخير، وتكوين وجدانها منذ الطفولة على أهمية تلك الثقافة في إيجاد المجتمع الصالح الذي يرتقي بمسؤولية كل فرد فيها إلى منزلة الأنصهار بالوطن وترابه، وقيم الأمة وتراثها، وبناء العلاقات السديدة مع الآخر في الانفتاح عليه بوساطة المثاقفة. وهذا مصداق قول الله عز وجل : {وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا وأحسن كما أحسن الله إليك ولا تبغ الفساد في الأرض إن الله لا يحب المفسدين}[سورةالقصص،الآية77].

المطلب العاشر: أهمية الحوار في التعايش السلمي للمجتمع المعاصر

لقد حاز موضوع الحوار - في وقتنا الراهن - حول الإسلام ومستقبله عناية علماء الدين والمفكرين والسياسيين، وعلماء الإجتماع

والإقتصاد، ومن ثم إنشغلوا بالحوار الديني فمنهم الخائف على الدين والمدافع عنه، ومنهم المناوئ له. ولهذا وجدنا أغلبهم يبحث عن نوع الإسلام وطبيعته، كالوسطية والإنغلاق والإنفتاح والإسلام السياسي والإقتصادي. ثم حاول كل واحد من المشتغلين في الفكر الإسلامي تحميل الإسلام رؤيته، سواء أ دافع عنه أم عاداه، فوقع قريبا منه أو أبتعد عنه نحو الانحراف أو التطرف، والتطرف نفسه عدو للإسلام. فالإسلام في القرآن ذو جوهر واحد وطبيعة ووظيفة وهدف، ولا يعقل أن يكون هناك إسلام للأسلاف، وإسلام للمعاصرين، ثم لا يمكن أن تكون المذاهب قد وجدت لهدم الإسلام وتمزيق وحدة الرأي والرؤية حين اعتمدت مبدأ الإجتهاد والتأويل.. ويبدو أن عددا من الإجتهادات قد انقلب عند أصحاب الإسلام السياسي والطائفي والمذهبي إلى طقوس دينية، وشروحات عقائدية تخالف الدين الحق، وتنسف حقيقة صلاحية الإسلام للماضي والحاضر والمستقبل، إذ صار الإسلام أشد تعقيدا مما نتخيل. وفي هذا المقام ينبغي علينا ألا نتجاهل مظاهر التطرف الديني الذي أدى إلى الاحتقان الفكري والاجتماعي وشكل خطرا على بنية الأمة الثقافية. ولعل ما زادها فوضى وانحرافا استغلال الغرب وتياراته المعادية لذلك، من أجل تعميق الشرخ بين المسلمين، فما يجري على الساحة السياسية في واقعنا الراهن شيء غريب، مع وجود أناس يؤمنون بضرورة الحوار بين الحضارات والثقافات ويسقطون في الحوار الداخلي ،ومن ثم فإن ثقافة الحوار بين المذاهب والأطياف المتحاورة يجب أن تؤدي إلى رسالة إنسانية، وهذا يفرض على أبناء الأمة الواحدة ألا يجعلوا الاجتهاد في الرأي المذهبي خلافا بينهم، يتقاتلون عليه؛ مما ينتج منه ضعفهم وخروجهم من الفعل الحضاري، فالأمة اليوم أحوج ما تكون إلى التكاتف والوحدة في عصر تسود فيه التكتلات الكبيرة، وتتوافق فيما بينها على الرغم من أنها لا تشترك في ثقافة واحدة، ولا في تاريخ متماثل و... وإذا كان الاختلاف الداخلي مشروعا، وسنة كونية كما نص عليه قول الله ﷻ :{ سنة الله التي قد خلت من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا }[سورة الفتح،الآية 23]؛ فإن الاستجابة لدعوة الآخر والاستماع إليه وقبول التحاور معه أكثر ضرورة للأمة الإسلامية من أي وقت سابق.

ولعل غياب ثقافة الحوار في الداخل الوطني والقومي والإسلامي - في بعض المراحل – قاد إلى المزيد من الكبت والإحباط، وفقدان حرية التعبير وحرية الرأي، فساد منطق الاستبداد والقهر؛ بدل أن يسود منطق العقل والعدل والحق. ومهما كان الخلاف عظيما بين الدول والشعوب والأشخاص في التصور والثقافة والمواقف والتصرفات فعليها أن تلجأ إلى ثقافة الحوار وجعلها مبدأ للتكيف فيما بينها، وأن تسعى إلى حالة التغيير الذاتية والموضوعية نفسيا واجتماعيا وثقافيا وسياسيا ،ولا تعتمد مبدأ التغير للتغير، وإنما تعتمد مبدأ التغير للمبادرة والتلاؤم والتكيف والتقدم والابتكار والارتقاء و من دون استقطاب أو إلغاء ؛ إذ لا يمكن تطوير عناصر تكوين الشخصية الاجتماعية والثقافية وصياغتها صياغة متطورة على أي مستوى من دون ذلك؛ وبناء عليه فإن حالة التلاؤم مع التغير تحتاج إلى وعي به وإرادة وقيم ومعرفة وقدرة على فهم الهوية وخصائصها المشتركة حتى لا يذوب كل محاور بثقافة الآخر وآرائه. وكلما تعمقت ثقافة الحوار بين أبناء الوطن والأمة تعمق النظام الاجتماعي الديمقراطي السياسي؛ مما يؤدي إلى تمتين البيت الداخلي، وتحصينه من الفتن والفساد والمؤامرات الخارجية.

الخاتمة:

إن ثقافة الحوار على وفق خصائصها التي أشرنا إليها تزيد التفاعل بين القوى الاجتماعية وتؤدي إلى تكاملها، أيا كانت مذاهبها وأعراقها، إذ لا فرق بينا بينهم في صميم المشاركة الوطنية.. وهذا كله يعزز مفهوم المواطنة السليمة، ويؤصل لمفهوم الانتماء الأصيل، ويثبت أن الوحدة الوطنية ليست اختراعا، وإنما هي وجود حقيقي؛ فاعل وراق، وخلاق، وهذا يعني أننا كلما عمقنا ثقافة الحوار الداخلي انتهينا إلى تكوين بنية اجتماعية ممتدة النسق في البنية الفكرية الثقافية المتجانسة، مما ينتج منها خصوصية متطابقة لمرجعيات متنوعة، أيا كانت طبيعتها وماهيتها، ثم إن ثقافة الحوار تجعل العقد الاجتماعي الاختياري للأفراد مشروعا اجتماعيا ينهض بالفرد بمثل ما ينهض بالمجموع، ومن ثم تغدو المواطنة انتماء حرا واعيا في كل مستوياتها ومعانيها... فثقافة الحوار على وفق خصائصها الموضوعية التي ذكرناها سابقا تأخذ وتعطي على قدم المساواة، استنادا إلى مبدأ الكفاءة ؛ ولا ترى أن الوطن مجرد غنيمة؛ وبهذا يغدو مفهوم المشاركة مفهوما حقيقيا، أساسه الإخلاص والجد والصدق، والإيثار والابتعاد عن الأنانية والسلبية والكراهية والحقد والانعزال .

عليه نوصي بضرورة أهتمام أولي الأمر ودعاة الأمة الإسلامية لتوضيح مبدأ الحوار وترسيخه في نفوس أبناء الأمة عبر وسائل الأعلام

كافة وتوعيتهم بحقيقة تبني الإسلام لهذا المبدأ منذ العهد الأول من أجل أن يحقق للفرد المسلم حقه بالحياة الآمنة مع احتفاظه بعقيدته الصحيحة دون المساس بالثوابت والمسلمات التي تخص عقيدة المسلم ، ولابد أن يتضاعف هذا الاهتمام في المجتمعات ذات الخليط الاجتماعي المتعدد في توجهاته الدينية والمذهبية والفكرية وما قد ينتج من هذا التعدد من أخطار تهدد حياة الإنسان –أي كانت عقيدته وانتماءه– إذ لم يحسن توجيه المجتمع وتثقيفه بأهمية الحوار من أجل التعايش السلمي دون تجاوز أي طرف على حق الطرف الأخر ، ودون المساس بثوابت العقيدة في أي مجتمع لاسيما في المجتمعات الغربية .

هوامش البحث ومصادره :

* ينظر : سيف الدين شاهين ، ***أدب الحوار في الإسلام*** ، دار الأفق – الرياض ، الطبعة الأولى ، 1413هـ- 1992م ، ص 37-61 ؛ وينظر: علي بن نايف الشحود ، ***الخلاصة في أصول الحوار وأدب الاختلاف*** (بحوث في الحوار- جمع وإعداد علي الشحود) ،: ،23 رمضان 1429- الموافق 2008/9/23 ، ص2-5.

(1) ينظر : أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور(ت711هـ) ، ***لسان العرب*** ، دار صادر– بيروت ، الطبعة الرابعة ، 1414هـ، مادة (حور) ،ج4/ص 217 -219.

(2) ينظر: يحيى زمزمي ، ***الحوار آدابه وضوابطه في ضوء الكتاب والسنة***، دار التربية والتراث مكة المكرمة – رمادي للنشر الدمام ، الطبعة الأولى ،1414هـ- 1994م ، ص22.

(3) ينظر: لسان العرب ،ج6/ص221 ،وينظر : أبن أبي بكر الرازي (ت691هـ) ، ***مختار الصحاح*** ،اعتنى بترتيبه محمود خاطر، المطبعة الأميرية بالقاهرة ،الطبعة السابعة ،1953م،ج1/ص195؛ مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت817هـ) ،***القاموس المحيط*** ، تحقيق :مؤسسة الرسالة، بإشراف محمد نعيم العرقسوسي ، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت –لبنان، الطبعةالثامنة، 1426هـ- 2005م ،ج 1/599ص.

(4) ينظر: د. عبد القادر سليماني، ***حقيقة مبدأ الحوار من خلال وقائع السيرة النبوية وأثره في تأسيس التعايش السلمي وترقيته***،بحث مقدم في مؤتمر الحوار وأثره في الدفاع عن النبيﷺ ، مركز حوار الحضارات – جامعة الامام محمد بن سعود في الرياض ، 1913م، مج1/ص266.

(5) ينظر: د. طه عبد الرحمن، ***في أصول الحوار وتجديد علم الكلام***، المركز الثقافي العربي ، الطبعة الثانية ، ص 21.

(6) ينظر: ابن هشام الحميري (ت213هـ) ، ***السيرة النبوية*** ، تحقيق مصطفى السقا،وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي ، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الثانية ،(1375هـ – 1955م) ،ج1/ ص294.

(7) ينظر: الإمام أحمد بن حنبل(ت 855هـ) ، ***مسند الإمام أحمد بن حنبل***، تح: أحمد محمد شاكر و حمزة الزين ، دار الحديث ، الطبعة الأولى (1416هـ- 1995م)، ج5 / 256.

(8) ينظر: صالح بن عبد الله بن حميد، ***أصول الحوار وآدابه في الإسلام*** ، دار المنارة للنشر والتوزيع ، جدة – مكة ، الطبعة الأولى 1415هـ- 1994م ،ص7.

(9) ينظر: ***الحوار آدابه وضوابطه في ضوء الكتاب والسنة*** ، ص56.

(10) ينظر: ***أصول الحوار وآدابه في الإسلام*** ، ص18- 20.

(11) ينظر: الدكتور سعد بن ناصر الشثري، ***أدب الحوار*** ، تعليق سماحة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله آل الشيخ (مفتي المملكة العربية السعودية) ، دار كنوز اشبيليا للنشر والتوزيع ،المملكة العربية السعودية – الرياض ، الطبعة الأولى 1427 هـ- 2006م ، ص17؛ وينظر: ـــــ، ***في أصول الحوار***، الندوة العالمية للشباب الإسلامي،الطبعة الرابعة ،1416هـ ، ص:.42

(12) محمد كمال الحويل، ***الحوار في القرآن الكريم***، دار الفارابي ، (د.ت) ، ص: 24.

(13) ينظر : أحمد بن عبد الرحمن الصويان، ***الحوار أصوله المنهجية وآدابه السلوكية***، دار الوطن ، الرياض ، الطبعة الأولى ، 1413هـ ، ص: 64.

(14) ينظر: صالح بن حميد، ***أصول الحوار وآدابه في الإسلام***، ص 23.

(15) ينظر: ***أدب الحوار في الإسلام والسنة*** ،شبكة الملتزم الإسلامية،(مقال منشور على الانترنت) في تاريخ 13/10/ 2008، www.mltzm.com.

(16) ينظر:***أصول الحوار وآدابه في الإسلام***، ص 25-26 ؛***أدب الحوار (الشثري)*** ، ص21 ، 23، 27-30.

(17) ينظر: ***أدب الحوار (الشثري)*** ،ص 20 ، 31 ؛وينظر أيضا : سلمان العودة، ***أدب الحوار***، مكتبة وآس الالكترونية، منتديات قصيمي نت ، ص14.

(18) ينظر: ***في أصول الحوار***، ص 49 ؛***أدب الحوار (الشثري)*** ، ص35.

(19) ينظر: طارق الحبيب، ***كيف تحاور***، دار المسلم ، الطبعة الرابعة ، 1418هـ، ص: 18.

(20) ينظر: محمد ناصر الدين الألباني(ت1999م) ، ***مختصر صحيح البخاري*** ، مكتبة دار المعارف للنشر والتوزيع ، الرياض، الطبعة الشرعية ، (د. ت) ،المجلد الرابع ، كتاب الأدب ، باب 76الحذر من الغضب ، الحديث رقم 2363.

(21) ينظر : عبد الله بن خالد القاسم، ***الحوار في الإسلام***،المملكة العربية السعودية ،1426هـ، ص18؛ وينظر:***أدب الحوار (الشثري)***، ص24- 25 .

(22) ***أصول الحوار وآدابه في الإسلام*** ، ص29.

(23) ***مختصر صحيح البخاري***، كتاب المغازي ، باب 57 غزوة الطائف سنة 8هـ ، حديث رقم 1806.

(24) ***المصدر نفسه*** ، كتاب الطلاق ، باب 25 إذا عرض بنفي الولد ؛ وينظر أيضا : ***الجامع الصحيح للإمام البخاري*** ، المجلد الثالث ، كتاب الطلاق ، باب 26، رقم الحديث 5305 .

(25) أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري (ت261 هـ) ،***الجامع الصحيح المسمى (صحيح مسلم)*** ، مجموعة محققين ،الناشر: دار الجيل ، بيروت ،3/ 155، رقم الحديث (2663) ؛ ويوجد حديث مشابه في صحيح البخاري عن ابن عباس أيضا ونصه " عن ابن عباس ، رضي الله عنهما ، قال : أتى رجل النبي صلى الله عليه وسلم فقال له : إن أختي نذرت أن تحج وإنها ماتت ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : لو كان عليها دين أكنت قاضيه ؟ قال : نعم ، قال : فاقض الله فهو أحق بالقضاء " ، كتاب الأيمان والنذور ، باب 30 ، حديث رقم (6699).

(26) ينظر: أبو معاذ موسى بن يحيى الفيفي، ***الحوار أصوله وآدابه ، وكيف نربي أبناءنا عليه ؟*** ، تقريظ الدكتور عبد الغفور عبد الحق البلوشي ،دار الخضيري للنشر والتوزيع ، المدينة المنورة ، 1427هـ ، ص151؛ وينظر: منال علي دبابش، ***منهج الرسول في التربية من خلال السنة النبوية***، (رسالة ماجستير)، الجامعة الإسلامية – غزة ، كلية التربية (قسم أصول التربية– التربية الإسلامية) ،2008هـ– 1429 م ،ص58.

(27) ينظر: ينظر:د. عبد الرحيم الرحموني، ***أسس الإقناع في محاورات الرسول ﷺ*** ، مركز حوار الحضارات – جامعة الأمام محمد بن سعود ، بحث مقدم إلى مؤتمر الحوار وأثره في الدفاع عن النبيﷺ ، مج1/ ص 100 .

(28) ***صحيح مسلم*** ، باب يرد السلام على أهل الكتاب ، ج7/ص3، حديث رقم : 5703.

(29) ابن هشام ، ***السيرة النبوية***، ج1/ص 574.

(30) ينظر: ***المصدر السابق*** ، ج1/ ص 583-584.

(31) أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير الطبري(ت310هـ)، ***تاريخ الطبري – تاريخ الرسل والملوك***، دار التراث – بيروت ، الطبعة الثانية ، 1387هـ،ج2/ ص649.

(32) ابن هشام ، ***السيرة النبوية*** ، ج1/ص 503- 504

(33) ينظر: فضيلة الدكتور. محمد سيد الطنطاوي – شيخ الأزهر، ***أدب الحوار في الإسلام***، دار نهضة مصر للطباعة والنشر ، 1997م، ص117- 290 ؛ الدكتور محمود حمدي زقزوق ، ***الإسلام وقضايا الحوار*** ، ترجمة أ. د. مصطفى ماهر ، القاهرة ،1423هـ– 2002م ، ص 61- 97 ؛ الدكتور عبد الله بن حسين الموجان، ***الحوار في الإسلام*** ، الناشر مركز الكون ، جدة ، الطبعة الأولى ،1427هـ– 2006م ، ص 113-121 ،227-260 ؛ الدكتور عبد الكريم نوفان عبيدات، ***الحوار والتقارب بين الفرق الإسلامية (المفهوم ، الأسس ، المعيقات)*** ، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية ، المجلد الثالث ، العدد الثاني ، 1428هـ -2007م ، ص70- 71.

(34) ينظر: محمد حسين فضل الله، ***الحوار في القرآن الكريم***، دار المعارف . بيروت . ط5 . 1988م، ص7 .

ضمانات حرية الاعتقاد الديني لتحقيق الأمن المجتمعي

الأستاذ الدكتور / باسم محمد شهاب

بن ددوش نسيمة: باحثة دكتوراه في العلوم القانونية

جامعة مستغانم

المقدمة:

يعد الدين Religion ضرورة إنسانية، فلا يمكن تصور وجود الإنسان دون الاعتقاد الديني الذي يمثل أساس وجوده على الأرض ويختزل الجانب الروحي لديه، من دونه يفقد ميزات وخاصيات وجوده في المجتمع الذي يعيش ويتعايش مع أفراده، فالهوية الدينية تعبر عن القيمة الروحية للفرد.

وكان الإنسان ومازال يبحث عن مساحة روحية يتحرك فيها وفضاء مناسب يمارس فيه ما يعتقده هو والمجتمع الذي يرتبط وإياه في تلك الآصرة الروحية الوجدانية، ولا شك في أن الطبيعة البشرية تنزع إلى التطلع باتجاهات مختلفة ولا يوجد ما يضمن بأن الإنسان المعتقد سوف يسير على نسق واحد في صلته بمعتقده، سيما حين يبحث فيما خارج الثوابت أو يتأثر بالتطورات الحاصلة، فالمسافة بين المنتمين للمعتقد الواحد متباينة.

إن حرية الاعتقاد تدور معه وجودا وعدما، ونعني بذلك الظواهر لا البواطن، ولا يمكن لتلك الحرية أن تنفلت من عقالها مثلما لا يصح أن تعدم، من هنا تبرز ضرورة البحث عن حلول لا تفرط بالحرية ولا تضر بالمعتقد.

فنحن أمام عالم يعج بالمعتقدات ويبحث في خضمها عن أمنه، ولقد عجزت الهيئات الدولية على أن تجد تعريفا جامعا مانعا للدين أو المعتقد، فتبنت المفهوم الواسع الذي يشمل عدا عن الديانات التقليدية تلك التي تتصف بخصائص شبيهة بالديانات التقليدية، ولعل ما يساعدها على ذلك هو نص المادة 18 من العهد الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، الذي يحمي العقائد التوحيدية وغير التوحيدية والإلحادية والغير منتمية لأي دين، ولا يقيد حرية المعتقد إلا القانون ولمبررات تتعلق بالمصلحة العامة وما يرتبط بها من مفاهيم معروفة للجميع في مقدمتها الأمن العام.[1]

سنتعرض في هذه المداخلة لكل من ضمانات حرية الاعتقاد ثم للدعائم التي ينبغي أن تقوم عليها الإستراتيجية التي ينبغي اعتمادها لضبط التوازن بين حرية المعتقد والأمن المجتمعي.

- **المبحث الأول: ضمانات حرية الاعتقاد الديني**
- **المبحث الثاني: مقومات إستراتيجية التوازن بين حرية المعتقد والأمن المجتمعي**

المبحث الأول: ضمانات حرية الاعتقاد الديني

تشكل الضمانات التي يكفلها القانون والأجهزة المعنية بتطبيقه أساس ممارسة الحقوق والحريات، ومن أهمية تلك الضمانات أن تعددت مستوياتها، فهناك الضمانات الوطنية والضمانات الدولية إن كان على المستوى الإقليمي أم العالمي، وكل ما يقدم منها يصب في صالح حرية المعتقد ويدعم السلم والأمن المنشودين. ورغم أن الاعتقاد الديني ينتمي للفطرة نجد التشريعات على اختلافها تحرص على النص عليه.

المطلب الأول: الضمانات الداخلية لحرية الاعتقاد الديني

على الرغم من امتداد المعتقدات الدينية إلى خارج حدود الدولة الواحدة، تحرص الدول منفردة على أن تضمن تشريعاتها الداخلية حرية ممارسة العقائد، وتزداد حاجتها إلى ذلك كلما تعددت الطوائف والمعتقدات، واليوم ومع الانفتاح الذي يشهده العالم أضحى من النادر أن

---

[1] مجلس حقوق الإنسان، الدورة السادسة.

. 06Distr General. A/HRC.6/5.20 July 2007. Page

نجد مجتمع دولة يخلو من التنوع المذهبي والعقائدي، فهناك أنماط مختلفة من النصوص الدستورية والقانونية والتنظيمية التي تقدم الضمانات متنوعة.

أولا: الضمانات الدستورية

1- موقف الدستور الجزائري

لقد أشتمل الدستور الجزائري على ضمانة هامة تتمثل في عقاب كل من يمس أو ينتهك الحقوق والحريات، ومما جاء فيه: (يعاقب القانون على المخالفات المرتكبة ضد الحقوق والحريات وعلى كل ما يمس سلامة الإنسان البدنية والمعنوية).[1] حيث ساوى واضع النص بين الحفاظ على الحرية بما في ذلك حرية المعتقد وبين المساس بالسلامة، مما يدل على قيمة وأهمية الجانب المعنوي في حياة الإنسان. واستكمالا لما سلف نجد المشرع يضمن وبصورة أوضح وأجلى حرية المعتقد، فيقول: (لا مساس بحرية المعتقد وحرمة حرية الرأي. حرمة ممارسة العبادة مضمونة في ظل احترام القانون).[2] وواجب عدم المساس يشمل مؤسسات الدولة والأشخاص على حد سواء، والمعتقد هنا له دلالة واسعة وعامة ويأتي في المقدمة منه المعتقد الديني، وما يلاحظ من خلال النص الدستوري السالف أن حرية المعتقد مقرونة بحرية الرأي، ذلك لكون ممارسة طقوس المعتقد عادة ما تأخذ مظهرا تعبيريا، والتعبير عن الرأي لا يقتصر على الآراء الدينية، وأن كانت الأخيرة من بين أبرز ما يمكن أن يراد التعبير عنه.

2- موقف الدستور البرتغالي

جعل واضع الدستور البرتغالي لسنة 1976 لحرية العقيدة والدين والعبادة حرمة مطلقة، ورسخ مبدأ فصل الدين عن الدولة، ومنع أي اضطهاد أو الحرمان من الحقوق أو الواجبات المدنية بسبب المعتقد أو الانتماء الديني، كما منع السلطات من أن تسأل الشخص عن معتقده الديني أو انتمائه إلا لغرض جمع المعلومات لهدف إحصائي، ولا يمكن الوقوف على هوية الأشخاص المنتمين لمعتقد معين، ولا يصح كذلك أن يضار من يرفض الإجابة، وضمن حرية تدريس التعاليم الدينية واستخدام الملائم من الوسائل اللازمة لذلك.[3]

حيث حاول واضع الدستور البرتغالي أن يوازن بين مصالح مختلفة، فهو قد أقر بالأصل ثم الاستثناء، واستند على مبادئ الحرية والمساواة وضمن فصل الدين عن الدولة، وكل ذلك لا يمنع من تقييد الحريات لدواعي الأمن والنظام العامين، ولا يسمح للأفراد بالإساءة للمعتقدات السائدة، فحرية المعتقد لها ضوابط في حدود متطلباته وفي إطار الدولة ذاتها، وإذا ما تعارضت مصلحة الدولة مع مصالح أفراد طائفة معينة فمن المفروض أن تقدم الأولى على الثانية، عدا عن الهيمنة التي تتركها طائفة بحكم حجمها على غيرها من الطوائف التي تصغرها.

3- موقف الدستور الاسباني

لقد ضمن المشرع الدستوري الاسباني الحرية الإيديولوجية وحرية العقيدة وممارسة الشعائر الدينية لكل من الأفراد والطوائف، ولا قيود على نشاطاتهم إلا ما كان منها ضروريا للحفاظ على النظام العام المحمي بالقانون، ومن بين ما انفرد به الدستور المذكور هو قول واضعه: (لا يجبر أحد على الإفصاح عن إيديولوجيته أو معتقداته) عدا عن قوله: (لا دين للدولة) ثم حمل السلطات العمومية واجب الأخذ في الاعتبار المعتقدات الدينية للمجتمع الاسباني، وبأن تربط علاقات التعاون بين الكنيسة الكاثوليكية والديانات الأخرى.[4]

لقد قدم المشرع الإسباني ضمانات تتعلق في المجمل بحرية الاعتقاد، التي جعل منها أصلا عاما، وحرص على النص على الحق في ستر العقيدة. ونعتقد بأنه ما دام للعقيدة مظاهر فلا يمكن أن تحسب على الأسرار، ويبدو أن المشرع قد قصد من ذلك عدم شرعية البحث في عقيدة الشخص في أي مناسبة مهما كانت، وسيكون من اللازم الإفصاح عن المعتقد حيث يتعلق الأمر بالنظام العام من قبيل ذلك

---

[1] المادة 41 منه.

[2] المادة 42 من الدستور الجزائري المعدل والصادر في العام 2016.

[3] المادة 41 من الدستور المذكور.

[4] الفصل 16 من الدستور الاسباني.

التحقيق في الجرائم، مثلما أن من الضروري كذلك النص على عقاب من يخالف القاعدة الدستورية السالفة، ولقد جردت الدولة من المعتقد الديني وبالتالي فهي لا تمارسه وليست بحاجة للحرية المتعلقة به، وكل ما عليها هو ربط أواصر التعاون بين الكنيسة الكاثوليكية التي تتبعها الغالبية من الشعب الاسباني والديانات الأخرى، وربما كان من الضروري النص على المعتقدات أو الطوائف بجانب الديانات.

4- موقف الدستور العراقي

يعد الدستور العراقي لسنة 2005 من الدساتير الحديثة، ونص واضعه على أن الإسلام دين الدولة ومصدر أساس للتشريع، ومنع واضعه إصدار أي تشريع يتعارض مع أحكام الإسلام أو مبادئ الديمقراطية أو مع الحقوق والحريات الأساسية الواردة فيه، كما ضمن الحفاظ على الهوية الإسلامية لغالبية الشعب، فيما ضمن من جهة أخرى للجميع حرية العقيدة وقد ذكر على سبيل المثال المسيحيين والأزيديين والصابئة. وأشار إلى أن العراق بلد متعدد القوميات والأديان والمذاهب، وعده جزء من العالم الإسلامي وهو عضو مؤسس وفعال في جامعة الدول العربية.[1]

والمهم في كل ما سلف هو حرية العقيدة الدينية، وكل ما عداه عبارة عن ترديد لما اعتادت ذكره الدساتير السابقة أو وصف لواقع قائم. وجاء في موضع آخر من ذات الدستور: (أولا- أتباع كل دين أو مذهب أحرارا في: أ – ممارسة الشعائر الدينية بما فيها الشعائر الحسينية. ....ثانيا : تكفل الدولة حرية العبادة وحماية أماكنها).[2] حيث أكد واضع الدستور مرة أخرى على حرية ممارسة الشعائر الدينية، وتركيزه على البعض منها يأتي على ما نعتقد كنتيجة للحظر السابق لها، وقد حمل الدولة واجب حماية أماكن العبادة، ولم يتدخل المشرع الدستوري في طبيعة ما يمارس كما لم يحيل إلى تشريع أو جهة ما للتنظيم والمراقبة، سواء تعلق الأمر بما اعتادت عليه الطوائف والجماعات أم بما يمكن أن يستحدث أو يستجد من ممارسات وعقائد، والذي يفهم من سياق النصوص أن المشرع يقر بما هو كائن لا بما سيكون، وهو ما يمكن أن نطلق عليه من جهتنا الحرية المغلقة.

5- موقف الدستور التونسي

يعتبر الدستور التونسي لسنة 2014 من الدساتير الحديثة كذلك، ومما جاء فيه: (الدولة راعية للدين كافلة لحرية المعتقد والضمير وممارسة الشعائر الدينية ضامنة لحياد المساجد ودور العبادة عن التوظيف الحربي. تلتزم الدولة بنشر قيم الاعتدال والتسامح وحماية المقدسات ومنع النيل منها كما تلتزم بمنع دعوات التكفير والتحريض على الكراهية والعنف وبالتصدي لها).[3]

حيث حمل المشرع الدستوري التونسي الدولة وزر رعاية الدين وضمان حرية المعتقد وممارسة الشعائر الدينية، وهي بوادر لحياد المساجد ودور العبادة عن التوظيف الحربي، وفي ذلك صونا للأمن الوطني، وقد كرس المشرع تلك المبادئ من خلال النص على منع دعوات التكفير والتحريض على الكراهية والعنف والوقوف بوجهها وحماية المقدسات، عدا عن الوسائل الوقائية المتمثلة بإشاعة قيم الاعتدال والتسامح. وهذه الضمانات الوقائية والعلاجية استوحاها المشرع من الواقع وهي وأن كانت تعتبر من قبيل ردود الأفعال إلا أنها تعد خطوة باتجاه ضمان تعزيز حرية المعتقد مع الحفاظ على الأمن المجتمعي، وحياد المساجد يوحي بفصل الدين عن الدولة من وجهة عدم تدخل المساجد في السياسة، وكل ذلك لا يمكن أن يضمن الفصل التام بين الدين والدولة.

نخلص مما نقدم إلى الدساتير المشار إليها وغيرها تحرص على ضمان حرية المعتقد بشكلها الايجابي وممارسة الشعائر، ولكن التباين موجود بينها في جوانب أخرى ربما من بينها علاقة الدين بالدولة أو التركيز على أولويات المجتمع وخصوصياته، وقد عكس الدستور التونسي الكثير من مظاهر العلاقة بين حرية المعتقد والأمن.

---

[1] المادتان 2 و 3 من الدستور المذكور.

[2] المادة 41 منه.

[3] الفصل 06 من الدستور المذكور.

ثانيا: الضمانات الجنائية

1- موقف قانون العقوبات الجزائري

عاقب المشرع الجزائري على الإساءة للرسول (ص) أو بقية الأنبياء أو استهزأ بالمعلوم من الدين بالضرورة أو بأية شعيرة من شعائر الإسلام بالكتابة أو الرسم أو التصريح أو بأية وسيلة أخرى. والعقوبات تتراوح بين ثلاث سنوات حبس حتى خمس سنوات والغرامة من 50000 إلى 200000 د.ج أو بإحدى العقوبتين فقط.[1]

حيث عالج المشرع موضوع الإساءة للمعتقد الإسلامي، ولم يتعرض إلى المعتقدات أو الديانات الأخرى، ولكنه حين تطرق لجريمة القذف في موضع آخر من ذات القانون شدد العقاب على القذف الموجه إلى شخص أو أكثر بسبب انتمائهم إلى مجموعة عرقية أو مذهبية أو إلى دين معين، حيث يكون الغرض هو (التحريض على الكراهية بين المواطنين أو السكان).[2] كما عاقب على السب الموجه إلى شخص أو أكثر بسبب انتمائهم إلى مجموعة عرقية أو مذهبية أو إلى دين معين بالحبس من 5 أيام إلى 6 أشهر وبغرامة من 20000 إلى 100000 د.ج.[3]

لا شك أن الإساءة للدين أو المعتقد الإسلامي تعد بذاتها إساءة لحرية الاعتقاد وتهديد للأمن المجتمعي، والضمانة التي قدمها المشرع بمجمل النصوص مجدية، أما قدرة العقاب على ردع الجناة فتلك مسألة يمكن مناقشتها في إطار آخر، وقد يكون من الملائم أن تعالج جريمة الازدراء بالدين والمعتقد بصورة منفردة، ويمكن أن يندرج تحت مفهوم الازدراء كل من الاستهزاء والسب والقذف وعموم الإساءة للمعتقدات.

2- موقف قانون الجزاء العماني

أن حرية ممارسة العبادة وإن كانت تتعلق بالجانب العقدي ألا أنها ينبغي ألا تكون مناسبة لزعزعة الأمن والاستقرار، فمن اللازم أن تمارس العبادات في إطارها المناسب والملائم، وما يقدمه الدستور والقانون من ضمانات لممارسة العبادة والاعتقاد ينبغي ألا يتسبب بالتضحية بقيمة هامة وأساسية وضرورية كالأمن. جاء في قانون الجزاء العماني: (يعاقب بالسجن من عشرة أيام إلى ثلاث سنوات أو بغرامة من خمس ريالات إلى خمسمائة كل من: 1 - جدف علانية على العزة الإلهية أو على الأنبياء العظام . 2- تطاول بصورة علانية أو بالنشر عن الأديان السماوية والمعتقدات الدينية بقصد تحقيرها. 3 - ارتكب فعلا يخل بالهدوء الواجب لاجتماع وفقا للقانون لإقامة الشعائر الدينية).[4]

فالحماية على وفق النص السالف تتعدى نطاق دين الدولة ومعتقدها، حيث وسع المشرع نطاقها ليتعدى الديانات السماوية إلى حيث المعتقدات الأخرى، وهذا مؤشر إلى أن القانون الجنائي يحمي الحرية ولا يتقيد بعقيدة بعينها متى ما كان قانون الدولة لا يمنعها ولا تتعارض هي معه، والإخلال بالهدوء هو تعكير للأمن وإثارة للفتن.

3- موقف قانون العقوبات العراقي

لقد جرم المشرع العراقي في قانون العقوبات جملة أفعال واعتبر إتيانها اعتداءات يستحق فاعلها العقاب، تتمثل بالتعدي علنا على معتقد لإحدى الطوائف الدينية أو تحقير شعائرها، وتعمد التشويش على إقامة الشعائر لطائفة دينية أو على حفل أو اجتماع ديني أو منع أو تعطيل إقامة شيء من ذلك، وتخريب أو إتلاف أو تشويه أو تدنيس بناء معد لإقامة شعائر طائفة دينية أو رمز أو شيء عدا عن ذلك ويتمتع بالحرمة الدينية، وطبع أو نشر كتاب مقدس لدى طائفة دينية إذا حرف نصه بشكل يغير من معناه أو إذا تم الاستخفاف بحكم من أحكامه أو أي من تعاليمه، وإهانة رمز ديني أو شخص ذا مكانة لدى الطائفة الدينة، وكذا تقليد النسك أو الحفل الديني متى كان ذلك بقصد السخرية منه.[5]

---

[1] المادة 144 مكرر 2 من قانون العقوبات.

[2] الفقرة الثانية من المادة 298 من قانون العقوبات، والجزاء من شهر إلى سنة حبس والغرامة من 20000 إلى 100000 د.ج أو بإحدى العقوبتين.

[3] المادة 298 مكرر من قانون العقوبات.

[4] المادة 209 من قانون الجزاء العماني.

[5] المادة 372 من قانون العقوبات العراقي رقم (111) لسنة 1969. عقوبة الفاعل هي الحبس الذي لا يزيد على 03سنوات أو الغرامة التي لا تتعدى 300 دينار – على وفق حساب

حيث عنون المشرع الفصل المتعلق بالأفعال السابقة (الجرائم التي تمس الشعور الديني) وضمن باب أسماه الجرائم الاجتماعية، وربما كان من الأصح أن تدرج تلك الأفعال ضمن جرائم أمن الدولة وأن تشدد عقوباتها، بالنظر لما تتركه من أثر على أمن المجتمع واستقراره، وما يلفت الانتباه أن المشرع قد ردد عبارة (طائفة دينية) في خمسة مواضع، وهو يقصد بذلك تلك المعترف بها لا ما يمكن أن يستحدث. إن حماية مصالح الطائفة الدينية ومنع المساس بمعتقداتها لا يقصد منه حماية الطائفة وحسب بل وحماية أمن المجتمع، ولم يمنع تجريم الأفعال السالفة في ضوء التدهور الأمني الذي شهده العراق من خرق أحكام قانون العقوبات، بما يؤشر إلى عمق العلاقة بين الأمن والفوضى وإلى عدم كفاية التجريم والعقاب في إيقاف التدهور الأمني والفوضى المجتمعية تحت مسمى الحريات الجديدة.

نخلص من خلال النماذج العقابية السالفة إلى أن هناك اهتمام من المشرع الجزائي بحماية الحرية الدينية، وقدر من التفاوت بين التشريعات، بالنظر لاختلاف طبيعة المجتمعات، وغلب على النصوص المعروضة الطابع التقليدي. وشعرت بعض التشريعات بأهمية بقاء العقيدة متماسكة لتحقيق الأمن المجتمعي والحفاظ عليه، فعاقبت من يحاول الخروج عنها، كالقانون الجنائي السوداني لسنة 1991، حيث عاقب المسلم الذي يروج للخروج عن الملة أو يجاهر بالخروج عنها بقول صريح أو بفعل قاطع الدلالة، على أن يمنح فرصة من المحكمة فإن أصر على ردته ولم يكن حيث العهد بالإسلام عوقب بالإعدام، وإن تراجع عن ردته قبل تنفيذ الحكم أعفي من العقوبة.[1]

المطلب الثاني: الضمانات الدولية لحرية الاعتقاد الديني

يعد الاعتقاد الديني من بين أبرز المسائل التي تثير اهتمامات المجتمع الدولي، وقد ساهم العامل الديني في الماضي في ترسيخ القواعد الدولية وتعزيزها، بالنظر لعالمية المبادئ والقيم التي يرتكز عليها، وقد كان العامل المذكور – وعلى وجهة الخصوص في أوربا – مبعثا للتناحر والتنازع والاقتتال، وتوج في أبرز مراحله في توقيع معاهدة وستفاليا 1648 م بعد 30 سنة من الحرب الدينية التي عمت القارة العجوز. كما أن ظهور التطرف وتصاعد حدته خلال الربع الأخير من القرن العشرين وجه الأنظار إلى أهمية البحث عن حلول تضمن الموازنة بين الحفاظ على القيم والاعتقادات الدينية وصون المصالح والأهداف الدولية وفي المقدمة منها الأمن والسلم الدوليين.

أولا: الضمانات التشريعية الدولية

إن خصوصية المعتقدات الدينية تجعل الاهتمام بها يتخطى حدود الدول، وحرية الاعتقاد الديني من الحريات العالمية التي رسختها شرعة حقوق الإنسان بشكل واضح وجلي. جاء في الاتفاقية الأوربية لحقوق الإنسان وتحت عنوان – حرية الفكر والضمير والدين – ما يلي: (1- لكل شخص الحق في حرية الفكر والضمير والدين . ويستلزم هذا الحق حرية تغيير الدين أو المعتقد، وكذلك حرية إظهار الدين والمعتقد فرديا أو جماعيا، وفي العلن أو في السر، بالتعبد والتعليم والممارسات وإحياء الشعائر. 2- لا يجوز وضع قيود على حرية إظهار الدين أو المعتقدات غير تلك المنصوص عليها في القانون والتي تشكل تدابير ضرورية في المجتمع الديمقراطي، للأمن العام أو حماية النظام أو الصحة أو الأخلاق العامة أو حماية حقوق الغير وحرياته).[2]

فالنص السالف يعكس ما يلي:

- يتجاوز مضمونه حدود الاعتقاد المجرد إلى حيث ممارسة الشعائر والتعبير عنها بأشكال ومظاهر مختلفة.
- يشير النص كذلك إلى حرية تغيير المعتقد، بما يعني أن الأمر يتعلق بالفرد عند البلوغ لا بالاعتقاد الجماعي، وهذا المتطلب الحقوقي يسير باتجاه معاكس لخط سير المعتقدات التي ترفض أنانية وفردية الاعتقاد، وهو مؤشر على طبيعة حرية الاعتقاد التي تتسم بالجماعية والفردية على ما يبدو.

قيمة العملة سابقا –.

[1] المادة 126 من القانون المذكور. وبالمقابل يحظر الدستور اليوناني التبشير في المادة 13 /2 منه، لكونه يمثل اعتداء على حرية الآخرين.

The good usages. Proselytism is prohibited.

ولم تتفق الآراء الإسلامية المعاصرة بشأن عقاب المرتد، ومرد هذا الاختلاف هو كيفية فهم الأسانيد الشرعية من الكتاب والسنة.

للمزيد حول الردة: **نادية أبو زاهر**: الحق في تغيير الدين بين الشريعة الإسلامية والمواثيق الدولية لحقوق الإنسان.

http://www.maaber.org/issue_june10/spotlights1.htm

[2] المادة 9 من الاتفاقية المذكورة.

- جعل من الفكر والضمير والدين حلقات في سلسلة الحرية الطويلة، حيث تتنوع وسائل ممارستها وتتعدد.
- إذا كانت حرية الاعتقاد وما يرتبط بها أصل فإن تقييدها يمكن أن يكون لدواعي مختلفة ترتبط بقيم ومصالح كبيرة في جلها إن لم يكن كلها عامة.
- لا يعدم النص حرية الاعتقاد تماما ولكنه يقيدها دون حدود، وتتكفل الدولة بتطبيق القيود بوصفها ضمانات للمجتمع، وهي كذلك ضروريات في المجتمع الديمقراطي، ومن مصلحة الأخير أن يحافظ على قيمه دون أن يضحي بكامل حرياته.
- القيود التي وضعت لغايات مختلفة يشكل الأمن العام أحدها، بما يعني أن الأمن كقيمة قد يعلو على حرية الاعتقاد في ظروف استثنائية لا يمكن للعقيدة عندها أن تصون الأمن، أو بمعنى آخر قد تكون هي ذاتها المتسبب في التراجع الأمني أو فقدانه، وهذه هي أبعد نقطة تلاقي بين الحرية والأمن.
- عبارة (حماية حقوق الغير وحرياته)، تمثل الخط الفاصل بين المعتقدات المختلفة، لكي لا تمارس حرية المعتقد على حساب حرية الآخرين، ومن واجب الدولة التدخل لضمان ذلك وبغض النظر عن حجم الجماعة.

وقد كرس المضمون السالف في المادة 10 من ميثاق الحقوق الأساسية للاتحاد الأوربي والرأي، حيث جاء في الفقرة (01) من النص المذكور: (لكل شخص الحق في حرية الفكر والضمير والديانة، ويشمل هذا الحق الحرية في تغيير الديانة أو العقيدة وحرية إعلان الديانة أو العقيدة والتعبد والتعليم والممارسة وإقامة الشعائر إما بمفرده أو بالاجتماع مع الآخرين، وإما بشكل علني أو سري).[1]

فتلك النصوص وأن تباينت مع بعضها في الصياغة فلا تناقض بين مضامينها، وهي تكمل بعضها البعض، وما ورد في النصوص الدولية محل انتقاد من أوجه عدة بالنظر لموقف الشعوب والأفراد من مفهوم الدين، وخصوصية المعتقدات وبالتالي فأي مساعي لضمان حرية الاعتقاد ينبغي أن تأخذ في الاعتبار خصوصية المعتقدات الدينية.[2]

لقد تصدى الفقه لمضمون المادة 9 من الاتفاقية الأوربية لحقوق الإنسان، ووجد فيها وفي مثيلتها ما يظهر أهمية وتفوق حرية الدين على حرية الفكر والضمير، ويعبر عن هذا الثلاثي (قانون واحد، ثلاث حريات) ليقر في النهاية بجديلة حرية الفكر.[3]

وعلى قدر تعلق الأمر بالشأن العربي نجد الميثاق العربي لحقوق الإنسان لسنة 1994 والمعدل في العام 2004 ينص على أنه: (لكل شخص الحق في حرية الفكر والعقيدة والدين ولا يجوز فرض أية قيود عليها إلا بما ينص عليه التشريع النافذ. لا يجوز إخضاع حرية الإنسان في إظهار دينه أو معتقده أو ممارسة شعائره الدينية بمفرده أو مع غيره إلا للقيود التي ينص عليها القانون والتي تكون ضرورية في مجتمع متسامح يحترم الحريات وحقوق الإنسان لحماية السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة أو لحماية حقوق الآخرين وحرياتهم الأساسية).[4]

ويقال بأن أبرز ما يميز النص السالف عن النصوص الدولية الأخرى هو تجنبه التطرق لفكرة تغيير العقيدة.[5] ونعتقد أن النص العربي جاء على هدي المادة 18 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية لسنة 1966، والأخير وأن كان لم يصرح واضعه بالحق في التغيير، ولكنه ردد ما يوازيه كعبارة – اعتناق أي دين أو معتقد يختاره –. حيث يشمل ذلك من ليس له دين فيعتنق دينا لأول مرة ومن يغير دينه، لأن حق الاختيار على وفق الصيغة السابقة عاما، وسعة الحق المذكور لا تتطابق بالضرورة مع حدود معتقداتنا.

ونعتقد أن إضفاء الطابع الدولي على الدين وكل ما يرتبط به ضرورة لابد منها، بالنظر لطبيعة المعتقدات التي لا تعرف الحدود وقد سهلت المكتشفات الحديثة التواصل بين أتباعها، ولا ننسى أن وجود أتباع المعتقد في أكثر من دولة سوف يجعل المعالجة الدولية مهمة

---

[1] بدأ العمل بالميثاق المذكور في شهر ديسمبر من العام 2000.

[2] **قاسمية جمال**: منع التمييز في القانون الدولي لحقوق الإنسان وآثاره، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2014، ص148 – 149.

[3] **ناصر أحمد بخيت السيد** : الحماية الدولية لحرية اعتناق الديانة وممارسة شعائرها، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2012، ص206.

Skakkeback. Article 9 of the European Convention on Human Rights, coseil de l'Europe. 1992.

[4] المادة 30 من الميثاق المذكور.

[5] **نادية أبو زاهر**: الحق في تغيير الدين بين الشريعة الإسلامية والمواثيق الدولية لحقوق الإنسان.

http://www.maaber.org/issue_june10/spotlights1.htm

لكل من الأمن الدولي والأمن الداخلي، حين يتولد الشعور لدى البعض بأن ما يحصل عليه أقرانهم يفوق ما يحصلوا عليه هم، فللمعتقدات الدينية بالغ الأثر على العلاقات بين الدول.[1]

ثانيا: الضمانات القضائية الدولية

يشكل القضاء أحد أبرز الضمانات التي يمكن أن تحمي الحقوق والحريات، وتزداد أهميته كلما تخطى اختصاصه حدود الدولة الواحدة واعتبارات السياسة والسيادة، وتجريم الأفعال الماسة بحرية الاعتقاد الديني أو النيل من العقائد وإتباعها وأن كان لم تكن على درجة كافية من الوضوح والاهتمام في النص عليها أو في خضوعها لاختصاص القضاء الجنائي الدولي إلا أن العامل الديني لم يغب عن أي من المبادرات والجهود والممارسات القانونية والقضائية.

1- المحاكم الجنائية الدولية:

لا نريد هنا الخوض في تفاصيل المحاكم الجنائية الدولية على اختلافها،[2] وسنركز اهتمامنا على بعض بنود روما للمحكمة الجنائية الدولية، إذ ورغم أن النظام المذكور لم يوضع لحماية حرية المعتقد الديني إلا أن العامل الديني لم يغب عن نصوصه أو غاياتها، عدا عن أن الهدف الأساسي من التجريم والعقاب على الصعيد الدولي مبرر بغايات رئيسية أولها الحفاظ على أمن وسلم المجتمع الدولي.

حيث تعد الإبادة الجماعية Génocide من الجرائم الرئيسية التي جاء على ذكرها نظام روما والتي تقع من جماعة على أخرى ويمكن أن تكون الجماعة المستهدفة والمراد هلاكها دينية، وذلك حسب الأوصاف الواردة في المادة 6 من النظام المذكور والمستقاة من اتفاقية منع الإبادة لسنة 1948. ومن بين الجرائم ضد الإنسانية اضطهاد جماعة من السكان لأسباب متعددة منها تلك التي تتسم بالطابع الديني[3]

حيث حمى واضع نظام روما الجماعة الدينية وأخضع الجرائم الواقعة عليها لاختصاص المحكمة الجنائية الدولية، وهي حماية غير مباشرة لحرية الاعتقاد، ولا زال الوقت مبكرا لإدراج المساس بالمعتقدات ضمن الجرائم الدولية التي تخضع للقضاء الدولي وفي مقدمها الازدراء بالمعتقدات الدينية.[4]

2- المحكمة الأوربية لحقوق الإنسان:

كثيرا ما تعرضت المحكمة الأوربية لحقوق الإنسان للحق في التعبير وإبداء الرأي، كما أنها قد خاضت في الحرية الدينية، فالمحكمة المذكورة أقرت بأن الحرية المذكورة التي تنبع من الضمير تتطلب إظهار الدين إلى العلن، وقد وجد البعض في هذا التوجه ما يتعارض والعقاب على الردة بالنسبة للفكر الإسلامي، ويقدم مثالين لتشريعين يعاقبان صراحة على الردة ويعني بذلك القانونيين السوداني والصومالي.[5]

ومن المفيد هنا الإشارة إلى إحدى القضايا التي عرضت على المحكمة المذكورة والمرفوعة من أحد الأشخاص ضد الحكومة اليونانية، وتتعلق بتعيين مفتي للطائفة المسلمة هناك، حيث أعلنت الحكومة عن وجود وظيفة مفتي شاغرة، وطلب اثنان من أعضاء البرلمان تنظيم انتخابات على وفق التشريعات المعمول بها وفي غياب أي رد حكومي قرروا تنظيم انتخابات خاصة بهم في المسجد والتي تمت بالفعل في أحد أيام الجمعة المصادف 28 ديسمبر 1990، وفي غضون ذلك أصدر رئيس الجمهورية قانونا عدل فيه إجراءات تعيين المفتي على أن يتم ذلك بموجب مرسوم رئاسي يصدره، وتمت المصادقة على القانون بعد شهر من صدوره أي في مطلع العام 1991 وبأثر رجعي،

---

[1] فما يقوم به المجتمع الدولي لا يتطابق بالضرورة مع الجهود الداخلية، ولا زال المجتمع المذكور يفتقد للآليات الحقيقية التي تمكنه من التحكم بالمسائل الروحية، وكل ما يهمه هو ألا تصطدم المعتقدات بالأمن الدولي، ومع عدا ذلك مجرد سياقات عامة.

[2] عرف العلم عدة أنظمة ومحاكم جنائية دولية خاصة ودائمة (محكمة نومبرج) (محكمة طوكيو) (محكمة يوغسلافيا) (محكمة رواندا) (محكمة سيراليون) (محكمة لبنان) ثم المحكمة الجنائية الدولية التي ولدت مع نظام روما الذي صدر في العام 1998 ودخل حيز النفاذ في العام 2002.

[3] المادة 7 /1- ح من نظام روما. وهناك الفصل العنصري المستهدف لجماعة عرقية المادة 7 / 2 – ح منه.

[4] أنصب اهتمام واضع نظام روما على الجرائم الأشد خطورة، وليس من بينها جرائم الفتن والمساس بالعقائد باستثناء ما تمت الإشارة إليه.

[5] قضية السيد كوكانيس، اليونان، في 25 مايو 1993، القضية رقم (14307/88). .Rec.Sene A.n 260.p6.

http:// www.echr.coe.int/

أنظر كذلك: ناصر أحمد بخيت السيد، مرجع سابق، ص211.

وبعدها شرعت سلطات الإدعاء بتحريك دعوى جزائية ضد المعني – المدعي فيما بعد أمام المحكمة الأوربية – باعتباره قد أغتصب وظيفة مفتي ولارتدائه جلباب المفتي دون وجه حق، وحكم عليه عقب ذلك بالحبس لمدة 08 أشهر، وأكد قضاء الاستئناف إدانته وأنزل عقوبته إلى 06 أشهر حبس قابلة للتحويل إلى غرامة. وقد لجأ المدان إلى المحكمة الأوربية لحقوق الإنسان، مستندا للمادتين 9 و 10 من الاتفاقية الأوربية لحقوق الإنسان- وقد سبقت الإشارة إليها في هذه المداخلة -، لكون من حق المسلمين انتخاب مفتيهم، وأن إدانته جاءت على أساس التصريحات التي أدلى بها والتي لفقت له. وقد صدر قرار المحكمة الأوربية في 14 ديسمبر 1999 لصالح المدعي (المفتي) وقضت المحكمة بالإجماع بوجود انتهاك للمادة 09 من الاتفاقية الأوربية، ولم تقر بوجود قضية منفصلة على وفق المادة 10 منها، وقضت بتعويض لصالح المدعي عما لحق به من أضرار بمبلغ قدره 2700.000 دراخمة، ورفضت ما تبقى من مطالب للمدعي.[1]

لقد ضمن الدستور اليوناني الصادر في العام 2001 في المادة 13 منه حرية الأديان المعروفة وبأن تمارس طقوسها دون أي عوائق وتحت حماية القانون، وأخضع الوزراء من جميع الأديان لذات الرقابة من قبل الدولة ولنفس الالتزامات تجاهها، كما هو مطبق على شعائر الدين السائد في الدولة.[2] ومن الصعوبة في ظل النص الدستوري الذي أعقب النظر في القضية السالفة الجزم بعدم تدخل الدولة في تعيين القائمين على الشأن الديني كمفتي الطائفة.

ثالثا: المساعي الدولية لتحقيق الوئام العقائدي

1- السعي لتشجيع الحوار بين الأديان

لعل أبرز الجهود المبذولة على الصعيد الدولي، تبني فكرة الحوار بين الأديان، ومن أهمية ذلك أن تعددت سبل تحقيق أهدافه على كافة الأصعدة الرسمية وغير الرسمية الفردية والجماعية، وتشكل قرارات الجمعية العامة للأمم المتحدة الأرضية المناسبة، ومن بين ما صدر عنها القرار المؤرخ في 15 ديسمبر 2014 لتشجيع الحوار والتفاهم والتعاون بين الأديان والثقافات من أجل السلام، ومما جاء في القرار المذكور: (أن الجمعية العامة 3 – تقر بأهمية الحوار بين الأديان وما يقدمه من إسهام كبير في تعزيز التماسك الاجتماعي وتحقيق السلام والتنمية، وتهيب بالدول الأعضاء اعتبار الحوار بين الأديان والثقافات، حسب الاقتضاء، ومتى كان ذلك مناسبا، أداة هامة في الجهود الرامية إلى إحلال السلام وإرساء الاستقرار الاجتماعي وتحقيق الأهداف الإنمائية المتفق عليها دوليا بالكامل، بما فيها الأهداف الإنمائية للألفية، وإبلاء الاعتبار الواجب للثقافة في المناقشات الجارية بشأن خطة التنمية لما بعد عام 2015).[3] كما أقرت الجمعية العامة بالجهود التي بذلتها الجهات المعنية لتعزيز التعايش والوئام داخل المجتمعات بتشجيع احترام التنوع الديني والثقافي عن طريق تحاور مختلف الشرائح، وأدانت الأعمال التي تدعو إلى الكراهية الدينية التي تشكل تحريضا على التمييز والعداء والعنف باستخدام الوسائل المطبوعة أو الوسائط السمعية البصرية والالكترونية أو أي وسائط أخرى.[4]

وما يلاحظ من خلال ما سلف:

- أن قرارات الجمعية العامة للأمم المتحدة وإن كانت لا تتمتع بالدرجة الإلزامية الكافية إلا أنها مهمة للغاية ولها درجة كبير من الأثر والاحترام، رغم كونها تشجع الحوار ولا تفرضه.
- يعد الحوار بين الأديان نمط من أنماط ممارسة الحرية الدينية والعقائدية، فلا حرية معتبرة دون حوار ولا حوار جاد وهادف دون حرية.

---

[1] حكم صادر في 14 ديسمبر 1999 عن القضية رقم (38178/97) السيد " سيريف" ضد الحكومة اليونانية

http:// www.echr.coe.int/

[2] 2. All known religions shall be free and their rites of worship shall be performed unhindered and under the protection of the law. The practice of rites of worship is not allowed to offend public order or the good usages. Proselytism is prohibited.

3. The ministers of all known religions shall be subject to the same supervision by the State and to the same obligations towards it as those of the prevailing religion

[3] A/RES/69/140 Distr. General 23 january 2015.

الدورة (69) البند 14 من جدول أعمال الجمعية العامة للأمم المتحدة.

[4] الفقرتين 4 و 8 من قرار الجمعية العامة سالف الذكر.

- الإقرار بوجود علاقة وثيقة بين الحوار الديني والسلام والوئام داخل المجتمع، وقد تجنب القرار توظيف لفظة أمن واستعاض عنها بلفظة سلام، والأخير هو الهدف المنشود ويعبر عن الثبات والرسوخ المجتمعيين.
- يمكن أن يؤخذ على القرار السالف وسواه التركيز على الحوار بين الأديان دون الحوار بين طوائف الدين الواحد، حيث نعتقد بأن الأخير لا يقل أهمية عن الأول إن لم يكن يفوقه، وقد وردت في حيثيات القرار لفظة (معتقدات) وأن كان بصورة عرضية، ولا نجزم من جهتنا بكفايتها وجدواها.
- تركز الوثائق الدولية في العادة على الحوار باعتباره وسيلة وحل لمشكل قائم، ونعتقد من جانبنا أن للحوار أهداف وقائية ووجود الخلاف ليس من شروطه بل الاختلاف وشتان بين المفردتين.
- من الملائم أن يكون الحوار وسيلة وقائية وليست علاجية تعقد النزاعات العقائدية وتكون جزءا من الحل لا كله.

2- التصدي لازدراء الأديان

من بين أبرز ما يهدد الأمن العقائدي هو التعرض لمعتقدات الآخرين والنيل منها، ولقد عرف العالم في السنوات الأخير العديد من الحوادث كان للدين الإسلامي نصيبا منها إن كان ذلك في الولايات المتحدة أم الدنمرك أم فرنسا، في ضوء الفضاء الواسع لحرية الرأي والتعبير. وقد تنبه واضع القانون العربي الاسترشادي لمنع الازدراء بالأديان إلى أهمية النمط السلبي من الحريات أو الوجه السلبي لحرية التعبير، حيث نص على أنه: (لا يجوز الاحتجاج بحرية الرأي والتعبير للقيام بأي فعل من شأنه ازدراء الأديان أو المساس بها لما يخالف هذا القانون).[1]

ويؤشر النص السالف إلى ما يلي:

- أن حرية الرأي والتعبير ينبغي أن تكون في الحدود التي لا تمس بالمعتقد، فليس هناك حرية مطلقة.
- أن صون العقيدة الدينية أولى من التمتع الواسع والمفرط بحرية الرأي والتعبير.
- لا يصح الاحتجاج بحرية الرأي والتعبير لدفع المسؤولية القانونية عن الشخص المخالف.

وقد يتخذ التعدي على المعتقدات أشكالا مختلفة ويمكن أن يكون النيل منها في صورة تمييز يمارس من قبل طائفة ضد طائفة أو من قبل أفراد أو دول، أو قد يتخذ التعدي شكل اضطهاد ديني وعقائدي قد يصل إلى استخدام القوة عدا عن الوسائل الأخرى المختلفة.

- المبحث الثاني: مقومات إستراتيجية التوازن بين حرية المعتقد والأمن المجتمعي

لاشك أن كل القيم ترتبط بالمجتمع، وكل الحقوق والحريات بما فيها حرية الاعتقاد الديني اجتماعية الطابع، والأمن كقيمة يتحقق داخل المجتمع ويكون لصالح أفراده، وأن ممارسة الحريات ينبغي ألا يكون على حساب الأمن المجتمعي، فالحرية هنا مشروطة بالحفاظ على الأمن والاستقرار، وإلا خرجت عن هذا الوصف. ومن واجب الدولة والمجتمع العمل والتعاون والتضافر من أجل رسم ملامح إستراتيجية تقوم على دعامتي الحق في الأمن وحرية الاعتقاد، بل أن الأمن كقيمة ضرورية وحتمية ينبغي أن تشتمل على جزء من الاعتقاد ذاته.[2]

ولا يمكن الحديث عن القيم المجتمعية منفردة، فهي بمجموعها متجانسة ويكمل بعضها الآخر، وأمرها يهم الدولة والمجتمع على السواء، ورغم أنها راسخة في تلك المكونات الاجتماعية والسياسية إلا أنها كثيرا ما تتطلب بذل الجهد لا للتعريف بها وبحدودها وحسب بل لتدارك ما قد يصيبها من اعتلال وتراجع.

---

[1] أعتمد القانون المذكور بقرار مجلس وزراء العدل العرب رقم 967 في 29 نوفمبر 2013.

[2] من أهمية العلاقة بين الدين والحرية أن ميثاق الحقوق الأساسية للاتحاد الأوربي والرأي، والذي بدأ العمل به في شهر ديسمبر من العام 2000، قد نص في المادة 6 منه على أنه: (لكل شخص الحق في الحرية والأمن). وعادة ما تختلف المجتمعات في قناعاتها وأولوياتها فيفضل بعضها الحرية على الأمن فيما يؤمن غيرها بالأولوية المطلقة للأمن ولأسباب مختلفة، ومن الأفضل والأنسب الموازنة بينهما في الظروف العادية.

أولا: ترسيخ مبدأ فصل الدين عن الدولة

لاشك أننا نعيش اليوم في عصر دولة القانون بعد أن تراجع مفهوم الدولة الشمولية، وقد لا يكون من الملائم دوما ضمان وجود ذلك الكيان والحفاظ على ذاتيته في ضوء غياب إستراتيجية واضحة المعالم والأهداف، ولكن هذا لا يكفي بل لابد من يوضع في الحسبان الدور الذي يمكن يلعبه المجتمع المدني في صياغة تلك الإستراتيجية والتي تأخذ في الاعتبار المتغير الأبرز في عالم اليوم ونعني به العولمة Mondialisation.

لقد طرح مبدأ فصل الدين عن الدولة نفسه لأجل توضيح الحد الفاصل بين الحرية والأمن، ولضمان أن تكون العقيدة وممارستها في خدمة الأمن المجتمعي وليست أداة تنال من الأمن العام والشامل، مع اختلاف في الدرجة والتأثير حسب طبيعة وخاصية النموذج المجتمعي. وعادة ما تكرس الدساتير مبدأ فصل الدين عن الدولة كالدستور البرتغالي لسنة 1976 حيث أشار صراحة إلى استقلال المؤسسات الدينية عن الدولة ومنحها حرية تنظيم نفسها بنفسها وفي أن تؤدي طقوسها، لا بل ومنع قوانين التعديل الدستوري من أن تمس بمبدأ الفصل هذا.[1]

وحظر الدستور الأمريكي على الكونجرس إصدار أي قانون خاص بإقامة دين من الأديان أو منع حرية ممارسته أو الحد من حرية التعبير أو الصحافة أو التجمع سلميا أو في مطالبة الحكومة في إنصافهم من الإجحاف.[2] وألزم أعضاء الكونجرس وموظفي الولايات المتحدة بأداء اليمين والإقرار بدعم الدستور، ثم قال واضعه: (ولكن لا يجوز أبدا اشتراط معيار ديني كمؤهل لتولي أي منصب رسمي أو مسؤولية عامة في الولايات المتحدة).[3]

غير أنه ورغم المبادئ والقواعد التي تضمنها دستور الولايات المتحدة الأمريكية، فقد شهدت انحرافات وانتهاكات أمنية خطيرة كان الدين دافعها الأساس، كما أن بواطن السياسة الأمريكية تحمل الكثير من المؤشرات على التعصب الديني تظهر آثارها في بعض الأحيان واضحة للعيان، فقد استغل هامش الحرية لتحقيق أهداف مضرة بأمن المجتمع وقيمه وبالعلاقات الدولية كذلك، وقد يكون ما قاد إلى ذلك هو الشعور بأن الحرية الدينية غير مقيدة بقيم المجتمع ومكوناته العقائدية.

ثانيا: التعويل على العامل الثقافي

لقد أدرك الكثيرون أهمية الوعي بالعلاقة بين كل من الحرية والأمن، يقول البعض: (إننا مطالبون بتجلية العلاقة العميقة التي تربط بين مفهومي الأمن والحرية، وذلك لأن هذه العلاقة تضعنا جميعا أمام حقائق موضوعية جديدة من أهمها أن حماية المجتمع والدولة من الأخطار والتهديدات تقتضي توفير قانون وإرساء دعائمه لممارسة الدولة والسماح لقوى المجتمع بالقيام بدورها في إطار الدولة والمجتمع، فالإجراءات الأمنية وفق هذه الرؤية ليست المنع والاعتقال، وإنما هي تنمية الوعي والمعرفة وتطوير مستوى الوعي بالمسؤولية والشعور بها في الواقع المجتمعي، ذلك أن الأمن في حقيقته وجوهره هو الشعور بالتجانس والمشاركة مع الآخرين في الحقوق والواجبات).[4]

وراهنت بعض الدساتير على الجانب الثقافي من خلال تحميل الدولة وزر نشر قيم الاعتدال والتسامح.[5] وعادة ما تتنوع السبل بلوغ تلك الأهداف، وتحقيق ما يمكن أن نطلق عليه بالأمن الثقافي أو العقائدي الذي يصب في نهاية المطاف في صالح الأمن العام، وتلعب وسائل الإعلام دورا هاما في ترسيخ قيم التسامح.

فالمشرع الجزائري حين نظم حرية الإعلام جعل منها رسالة ضمن حدود ثوابت ينبغي احترامها بما في ذلك الدستور والقوانين الوطنية والدين الإسلامي والأديان الأخرى، ومتطلبات أمن الدولة والدفاع الوطني والنظام العام.[6] وهذه وغيرها تعكس العلاقة بين الحريات سيما

---

[1] المادتان 41 و 288 من الدستور المذكور، والدستور الاسباني في الفصل 16 /3 منه.

[2] التعديل الأول للدستور الأمريكي.

[3] المادة 6 من الدستور الأمريكي.

[4] **محفوظ محمد**: الإصلاح السياسي والوحدة الوطنية، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، 2004، ص88 – 89.

[5] الفصل 06 من الدستور التونسي لسنة 2014.

[6] المادة 2 من قانون العضوي رقم 12 – 05 في 2012/01/12 والمتعلق بالإعلام.

حرية الإعلام وحرية ممارسة الاعتقاد والحقوق سيما الحق في الأمن، وقد أراد المشرع للإعلام ألا ينحرف عن مساره بما يضمن عدم المساس بأمن المجتمع واستقراره، وقد منع الصحفي في موضع آخر من عدة ممارسات بينها (الامتناع عن الإشادة بصفة مباشرة أو غير مباشرة بالعنصرية وعدم التسامح والعنف).[1] ونعتقد أن للإعلام دورا مزدوجا فهو من جهة يسعى لتعزيز حرية المعتقد ومن جهة أخرى يساهم في تجنيب المجتمع الفتن والانقسام، ونذكر هنا بما أخذ يشاع في الآونة الأخيرة مما يطلق عليه بالإعلام الجواري.

لقد دعا تقرير المقررة الخاصة (السيدة: أسماء جاها نغير) إلى ضرورة تعليم المعايير الوطنية والدولية ذات الصلة بحرية الدين والمعتقد ضمن مناهج الدراسة وعلى كافة المستويات، مع التركيز على مرحلة الطفولة، إضافة إلى ضرورة أن يحصل المكلفون بالتدريس على التدريب اللازم، ولابد من خلق سياسات تعليم تقوم على إشاعة مبادئ حقوق الإنسان مع القضاء على الأفكار المسبقة وكل ما لا يتماشى مع حرية الدين وقبول التعددية، وضمان حق المرء في رفض تلقي تعاليم دين لا ينسجم مع قناعاته الشخصية.[2]

إن المراهنة على التعليم لخلق التسامح وحسن التعامل مع الآخر مهم للغاية، ولكن ذلك يعتمد على مناهج الدراسة عدا عن الاعتناء بكل من الملقي والمتلقي، وربما يكون التعليم أهم وسائل تعزيز أمن وسلم المجتمعات، فهو عامل وقائي، يمكنه أن يحرر الأفراد من عقدة التعصب ويزرع فيهم روح التسامح والعيش دون تصادم.

ثالثا: تفعيل دور المجتمع المدني

تشكل مكونات المجتمع المدني أحد الأطراف الهامة لحل المشاكل التي تعصف بالمجتمعات، وهي أولى من سواها والأقرب من غيرها بل والأقدر على الإسهام في تعزيز القيم المجتمعية وتحقيق الأمن المجتمعي. وتنظيمات المجتمع المدني ليست تشكيلات طائفية ودينية ومذهبية ولكنها تضم كل ذلك وسواه، وقد يكون الحل في المجتمعات التي تعاني من التناحر العقائدي هو في تشجيع التشكيلات المجتمعية العابرة للحدود العقائدية، ولكن هذا فيما لو وجد فقد ينتج نماذج جديدة ذات آثار سلبية.

وعلى وفق قانون الجمعيات الجزائري رقم 12 – 06 فإن الجمعية عبارة عن: (تجمع أشخاص طبيعيين و/أو معنويين على أساس تعاقدي لمدة محددة أو غير محددة. ويشترك هؤلاء الأشخاص في تسخير معارفهم ووسائلهم تطوعا ولغرض غير مربح من أجل ترقية الأنشطة وتشجيعها، لا سيما في المجال المهني والاجتماعي والعلمي والديني والتربوي والثقافي والرياضي والبيئي والخيري والإنساني).[3] كما أن المشرع قد تطلب أن يحدد موضوع الجمعية بدقة وأن تعبر تسميتها عن العلاقة بهذا الموضوع، وينبغي كذلك أن يدرج موضوعها ونشاطها ضمن الصالح العام وألا يخالف الثوابت الوطنية والنظام العام والآداب العامة وأحكام القوانين والتنظيمات السارية المفعول.[4]

لقد أخضع المشرع الجزائري بموجب القانون 12- 06 الجمعيات الدينية لنظام خاص بها.[5] بما يعني الاعتراف بخصوصية تلك المكونات المجتمعية، وطبيعة العمل الذي تقوم به.

وجاء التأكيد على أهمية المجتمع المدني في قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة الصادر في 15 ديسمبر 2014: (أن الجمعة العامة: 16 – تسلم بالدور الهام للمجتمع المدني بما في ذلك الأوساط الأكاديمية ومجموعات المتطوعين في تعزيز الحوار بين الأديان والثقافات، وتشجع اتخاذ تدابير عملية لتعبئة هيئات المجتمع المدني بما يشمل بناء القدرات وإيجاد الفرص ووضع الأطر اللازمة للتعاون).

إن التعويل على دور المجتمع المدني نهج صائب، ونتوقع لهذا المكون على الصعيدين الدولي والداخلي المزيد من الاهتمام، سيما مع تزايد الشعور بالعلاقة بين المجتمع المدني والدولة، وفهم أدواره وأصوله التي تعود إلى العقد الاجتماعي منبع كل السلطات والمفسر الأنسب للعلاقة بينها.

---

[1] المادة 92 من قانون الإعلام 12 – 05.

[2] مجلس حقوق الإنسان، الدورة السادسة.

. 13Distr. General. A/HRC.6/5.20 July 2007. Page

[3] المادة 2 من القانون المذكور.

[4] المادة 2 من قانون الجمعيات 12 – 06.

[5] المادة 48 من القانون المذكور.

رابعا – البحث عن معيار ملائم للعلاقة بين حرية الاعتقاد والأمن المجتمعي

أبرز ما في العلاقة بين الحرية والأمن هو إيجاد ضابط بينهما، وحرية الاعتقاد تعني عامة الناس فهي ذات خصائص مجتمعية، حيث يبدو الأمن المجتمعي واسع النطاق إذا ما قورن بغيره من أنماط الأمن المعروفة، لقد عرف الأمن الفكري بأنه: (سلامة فكر الإنسان من الانحراف أو الخروج عن الوسطية والاعتدال في فهمه للأمور الدينية والسياسية والاجتماعية مما يؤدي إلى حفظ النظام العام وتحقيق الأمن والطمأنينة والاستقرار في الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها من مقومات الأمن الوطني).[1]

وينبغي التساؤل هنا عما إذا كان معيار الوسطية هو المعيار الملائم لضمان ممارسة حرية الاعتقاد على نحو يحقق متطلبات الأمن المجتمعي على غرار الأمن الفكري ؟

نعتقد أن الإجابة على ذلك مرهونة بفهم الوسطية ونطاقها، والوسطية حسب البعض هي: (التوسط أو التعادل بين طرفين متقابلين، بحيث لا ينفرد أحدهما بالتأثير ويطرد الطرف المقابل، وبحيث لا يأخذ أحد الطرفين أكثر من حقه ويطغى على مقابله ويحيف عليه).[2]

فالوسطية على حسب هذا الفهم وسواه يمكن أن تكون المعيار المناسب والضمانة الأكيدة لاستقرار المجتمع، ونعتقد بأن المشكلة لا تكمن في فهم الوسطية بل في القدرة على تحقيق متطلباتها، فعدم التكافؤ بين أصحاب المعتقدات والتشابك بين معتقداتها، عدا عن قصرها ضمن حدود الدين الواحد، كلها معوقات يمكن أن تحول دون تحقيق الوسطية مع ضياع المعيار الأساسي وربما الوحيد. فأي اختلال في أمن المجتمع يعني بالضرورة التخلي عن القدرة على مراعاة متطلبات الوسطية التي تبدأ من الفكر ولا تنتهي عنده، وتكرسيها فيه ربما أسهل من تجسيدها على أرض الواقع، وإذا كان الفرد لا يعترف بالآخر فكيف سيعرف الوسطية أو يعمل بها فيما لو أدركها بالفعل.

خامسا: تحقيق المساواة ومنع التمييز

تبرز أهمية مبدأ تحقيق المساواة ومنع التمييز بشكل واضح في الدول التي تتكون مجتمعاتها من خليط من القوميات والمعتقدات، ولقد زاد الاهتمام وعلى كافة الأصعدة بهذا الأمر بالنظر لكونه يمثل أساس ومنطلق لكل الحلول، فمن (حق كل طائفة التعبير عن شعائرها الطائفية من غير أن تسبب كسرا أمنيا واستفزازا طائفيا من العدوان بالسب أو اللعن أو الضرب).[3]

لقد أشار التقرير الأممي المتعلق بتعزيز وحماية جميع حقوق الإنسان المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية بما في ذلك الحق في التنمية، وضمنه تقرير المقررة الخاصة المعنية بحرية الدين أو المعتقد (السيدة: أسماء جاها نغير) إلى أن هناك أدلة كثيرة على وجود تمييز وعنف بين الأديان، كما أكد في ذات الوقت على ظاهرة التعصب بين أفراد الدين الواحد، سيما بالنسبة للموقف من غير المؤمنين وكذا المخالفين في الرأي.[4]

وتتباين الدساتير في طريقة تعبيرها عن مبدأ المساواة المرتبطة بالعقيدة الدينية، فالدستور اليوناني لسنة 2001 ضمن حرية الضمير الديني، وفك الارتباط بينها وبين الحقوق المدنية للفرد، وحظر إعفاء أي شخص من التزاماته القانونية بسبب انتمائه الديني.[5] بما يعني أن المعتقد لا يمكن أن يكون معيارا للمواطنة.

---

[1] **عبد الحفيظ المالكي**: نحو بناء إستراتيجية وطنية لتحقيق الأمن الفكري في مواجهة الإرهاب، رسالة دكتوراه، قسم العلوم الشرطية جامعة نايف، 1427 هـ، ص14. **سعد بن صالح العبيسي**: تقويم جهود وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد في تعزيز الأمن الفكري، من وجهة نظر الأئمة والدعاة والخطباء بمدينة الرياض، رسالة ماجستير، قسم العلوم الإدارية، كلية الدراسات العليا، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، ص21.

[2] **يوسف القرضاوي**: الخصائص العامة للإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2001، ص127.

[3] **جلال الدين محمد صالح**: الطائفية الدينية (بواعثها..واقعها.. مكافحتها)، دار جامعة نايف للنشر، الرياض، 2016، ص407.

[4] مجلس حقوق الإنسان، الدورة السادسة.

Distr. General. A/HRC.6/5.20 July 2007. Page 12

[5] Article 13/1. Freedom of religious conscience is inviolable. The enjoyment of civil rights and liberties does not depend on the individual's religious beliefs. 4. No person shall be exempt from discharging his obligations to the State or may refuse to comply with the laws by reason of his religious convictions.

وتطرح المواطنة Citizenship نفسها وبقوة ضمن إطار البحث في مبدأ المساواة، ويقال بأن المواطنة مصدر كل الحقوق بما فيها حرية العقيدة، فهي مقياس للمساواة وتدور في فلكها كل الحقوق والحريات.[1] على أن قدرة الموطنة على تجنب النازعات الدينية يعتمد بدوره على فهم المواطنة ودرجة متانتها.

وعلى أية حال فإن كل مشرع يدرك حجم المعتقدات داخل المجتمع، وحجم المخاطر التي يمكن أن تتولد عن التقدير الخاطئ، جاء في الدستور الدنمركي: (يتعين وضع قواعد للهيئات الدينية المخالفة للكنيسة بموجب قانون).[2] فهذا تكريس واضح للحق في المخالفة واعترافا بالخصوصية وبعدم كفاية القواعد الدستورية على تنظيم أمر الطوائف الأخرى، وقد جاء كل ذلك لتجنب التصادم بين الكنيسة والهيئات المخالفة لها، أما عن المساواة فتبقى نسبية.

الخاتمة:

سنكرس خاتمة هذه المداخلة لكل من الاستنتاجات والاقتراحات وعلى النحو التالي:

أولا: الاستنتاجات

- ❖ أن حرية الاعتقاد الديني معترف بها على كافة الأصعدة، وهي محل اهتمام وحماية قانونية واسعة النطاق.
- ❖ حرية الاعتقاد الديني ضرورة لابد منها، وإن تنظيمها يخدم قضايا متعددة بما فيها الأمن المجتمعي.
- ❖ لا مفاضلة بين حرية الاعتقاد والحق في الأمن إلا حيث تتحول الحرية إلى مصدر خطر على الأمن.
- ❖ غياب الفهم المشترك لحرية الاعتقاد والتباين الواضح بين الدول بشأن حدود تلك الحرية.
- ❖ عدم حسم الكثير من المسائل في مقدمتها علاقة الدين بالدولة وحرية الاعتقاد بالحقوق والحريات الأخرى.
- ❖ عدم وجود إستراتيجية واضحة المعالم تسهم في تعزيز العلاقة بين حرية المعتقد والأمن المجتمعي إن كان ذلك على الصعيد الدولي أم الداخلي.
- ❖ وجود انتقائية في سياسة التجريم والعقاب، وعدم اعتبار الجرائم الماسة بالدين من الإجرام المنظم.

ثانيا: المقترحات

- ضرورة إعطاء فهم موحد وواضح لحرية الاعتقاد الديني، مع رسم الفاصل بين الحرية وكيفية ممارستها.
- توضيح العلاقة بين الضمانات الوطنية والدولية، عن طريق كشف وجه التباين ونقاط الخلاف والسعي إلى تجاوز التصادم بينها بما يضيع الهدف المنشود.
- انتهاج سياسة عقابية جديدة تأخذ في الاعتبار المتغيرات والمستجدات بما يضمن تحقيق الغايات المرجوة.
- ضرورة التعمق في فهم الوسطية، وكشف الجوانب الهامة لها والتي يمكن أن تستثمر على نحو أو آخر لتحقيق التوازن العادل بين حرية الاعتقاد والأمن المجتمعي، باعتبارها شرطا للاعتقاد السليم ومعيارا لممارسة الحرية وضرورة لتحقيق الأمن داخل المجتمع.
- دعم المجتمع المدني وتعزيز دوره في ضبط حرية الاعتقاد الديني، عن طريق ترسيخ مبادئ التسامح والاحترام المتبادل والحوار مع الآخر.
- إدراك أن الأمن والحرية قيم لابد منها لاستقرار المجتمع، والحل لا يكون بتحقيق أي منها على حساب غيرها، بل بتحقيق التوازن بينها في الظروف العادية، فلا أمن حقيقي ومستديم دون حرية ولا حرية دون مظلة أمنية.
- إعطاء تعريف دقيق للأمن المجتمعي مع تحقيق مقوماته وبيان مكانته ضمن منظومة الأمن العام، حيث وجدنا هناك تباينا واختلافا في الموقف من الأمن المجتمعي.
- الحاجة إلى وضع إستراتيجية على أكثر من صعيد لضمان حرية الاعتقاد ولتحقيق السلم والأمن المجتمعيين، وهذا ملائم للعقائد التي تتميز عادة بالثبات ولا تخضع للتغيير المرحلي أو التكتيك.

---

[1] **علي ليلة**: المجتمع المدني العربي قضايا المواطنة وحقوق الإنسان، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 2007، ص90 – 91.

[2] المادة 69 من الدستور المذكور الصادر في العام 1953.

دور الخطاب الديني في تفعيل حوار الحضارات

أهجو رقية

كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط ،المغرب

تمهيد:

يعتبر موضوع حوار الحضارات من ضمن المواضيع المهمة والمتجددة والحاضرة بقوة في كل المحافل والمنتديات باختلاف الأزمنة والأمكنة. وقد تحدث فيها الكثير من الدارسين كل حسب قناعاته ووجهات نظره. وتتسع دائرة الأهمية حين اقترانه بالخطاب الديني وملامسته له الى جانب خطابات أخرى تتطور بتطور الحياة البشرية على العموم.

والحوار بين الحضارات والثقافات بات ضرورة ملحة للعيش في عالم آمن ومستقر، ومشاهد العنف والفزع العالمية لا تبقي مكانا لحياة إنسانية ذات معنى كما هو متوقع في الاذهان والفكر البشري السوي المنطلق من ثوابت لا متغيرة هي بمثابة سنة كونية لا تقبل التحويل، مما جعل من موضوع الحوار بين الحضارات والثقافات ليس فقط ضرورة في المساحات الجغرافية بل بات ضرورة ملحة حتى في المساحات المعرفية.

ونحن اليوم في حاجة ماسة لأن نجيب على كل الاستفهامات العميقة والواقعية التي يطرحها محيطنا، وأن نرصد مسيرة التحولات كما ينبغي. فالعالم اليوم متعطش للسلام والصداقة والحرية والعدالة الاجتماعية، ويصر على أن يحصل على حريته وحقوقه الإنسانية المشروعة التي تكفلها له القوانين والضوابط السماوية والعرفية، فالسلام والحرية والعدالة لا تنال بالحرب والتعنت والميز العنصري وبث روح التفرقة والشتات بين بني البشر، والسلام الذي يتحقق بالحرب هش دائما وغير متين، أما السلام القائم على العدالة والإنصاف والحوار والمنطق فهو السلام الحقيقي الدائم. من هنا فإن الحروب وقتل الشعوب لا تستطيع أن تكون في خدمة السلام والعدل. وحينما تعقد جلسات للحوار بين الحضارات في سلام ومن أجل السلام، وعلى أساس من العدالة والكرامة اذاك تضمد الجراح، وتقتلع الأحقاد من الصدور.

وفي هذا الاستشراف نحن من جهة نواجه تهديدات كبرى، ومن جهة أخرى تنفتح أمامنا فرص عديدة، فنحن اليوم نشهد أن الإسلام باعتباره دينا سماويا ودائرة حضارية، يواجه مستجدات في التشويه والعداء، وتتعرض علاقة العالم الإسلامي بالآخرين لاهتزاز في الثقة، ولأخطاء في الفهم، وذلك ناتج إما عن أفكار تاريخية مغلوطة، أو عن علاقات السيطرة، أو إنه يستند إلى فهم خاطئ أو منحرف يبرر باسم الدين أعمال العنف والإرهاب والقسوة. وفي مثل هذا الجو يعيش الشعب الفلسطيني المظلوم أفظع فترات حياته وأمرها؛ شعب عظيم عريق متحضر يتعرض للإبادة ولسحق الهوية التاريخية والثقافية والمدنية على مرآى من العالم ومسمعه؛ في مثل هذه الظروف المعرفية والحضارية للعالم المعاصر أضيفت دول أخرى لتتسع رقعة الجرح؛ وليمتد الألم الى أطراف إسلامية أخرى، فطال تونس وبلغ مصر واليمن والعراق وسكبت الدماء وما تزال في سوريا وكثيرة هي الدول التي تأن وترزح تحت نيران العداء، وكل ذلك في فتور من العالم باسره وتجاهل.

وحين العودة الى موضوع الحوار؛ فالحوار الحقيقي يتيسر حين نثق بأن الآخر أيضا يبحث عن الحقيقة والكمال ويبدي رغبته في المحاورة وتقبل الاخر والاختلاف والتعدد، وأن حديثه يستطيع أن يكون له حظ من الحقيقة وإشراقة من الكمال، لابد من أن يكون بين الأنا والآخر كلمة مشتركة. و «الكلمة السواء» كما في التعبير القرآني[1] أو المشتركة أجمل تعبير عن معنى الحوار وثرائه.

وحين العودة الى القران الكريم، نجد أن الرسالة التي تخاطب الإنسان، كل إنسان، أينما كان، وفي أي زمان كان، يتردد خطابها بعبارة: «يا أيها الناس» وهي رسالة عالمية تخاطب الإنسان كإنسان وكل انسان دون ميز ولا تحيز ولا اعلاء لطرف دون آخر، فحياة الإنسان في منظورها تعادل حياة كل البشر. مثل هذه الرسالة تستطيع دون شك أن تكون سندا قويا للحب والسلام، وإلا فمن الواضح جدا أن الإعراض عن الحوار، وإخماد صوت المنطق، وسط ضجيج أصوات المدافع والدبابات، لا يستطيع أن يحقق أمنا ولا استقرارا ولا سلاما .

من هنا استمد موضوع حوار الحضارات أهميته البالغة؛ فبات من المواضيع التي باتت تفرض نفسها بإلحاح في عصرنا الحالي، رغم كونها موجودة منذ القديم، إلا أنها عادت تطفو على السطح إثر تعاقب وتسارع الأحداث العالمية اليوم. فظهرت منظمات حقوقية؛ وتعالت أصوات المثقفين؛ ونادت جهات دينية معينة؛ بضرورة خلق فرص للتحاور بين الحضارات والثقافات المتعددة والمختلفة، ونبذ كل أشكال

العنف العرقي والاثني والديني وحتى السياسي، فيما تصر جهات أخرى على اتهام جهات وديانة معينة دون غيرها بما يسمى اليوم بالإرهاب الديني الذي بات لصيقا بالدين الإسلامي والذي هو منه براء.

والعالم المعاصر يعيش نوعا من الصخب و الهيجان الفكري، ويعرف نوعا من الحراك المتسارع، و لا يحتاج المتتبع للشأن الإعلامي والفكري في العقود الأخيرة بذل الوسع لاكتشاف التغيرات العميقة و الجذرية المتسارعة التي حدثت في الأفكار في شتى الحقول والمجالات ليس فقط في الحقل الديني. وفي خضم هذه التحولات برزت للوجود دعوات مخصوصة متنامية للحوار بين الحضارات، لكن صداها المتعاظم لم يعصمها مما ابتليت به مثيلاتها من الظواهر الإنسانية؛ فما إن احتلت الصدارة على المنابر الإعلامية والثقافية حتى اختلفت بشأنها الآراء والمواقف، وكما لاقت ترحيبا وتشجيعا من قبل عدد من الأطراف، وجدت أيضا توجسا وخيفة عند آخرين ؛ فبات الموضوع يتأرجح بين من يراه مضيعة للوقت يستعمله المستكبرون في الأرض لتخدير الشعوب المستضعفة وكسب الوقت، ومن يراه المخرج من الأزمة الإنسانية الحديثة، وبينهما أصناف من المهتمين ممن يضعون للقبول والرفض شروطا وقيودا.

و حوار الحضارات عامة؛ عالم واسع ومتنوع الأهداف والمستويات. وتلك الأهداف تختلف فهناك حوارات تبحث عن موقف مشترك من قضية بعينها، وهناك حوارات تبحث عن تفاهم متبادل، وتعارف أعمق، وهناك أخرى تبحث عن القيم المتفق عليها، وهناك حوارات ذات أغراض سياسية... وهكذا. كما أن أساليب الحوار تختلف أيضا، وطريقة استدعاء الدين كذلك تختلف فهو يحضر باعتباره تجربة روحية أحيانا، أو تاريخ وممارسة أحيانا أخرى، وقد يحضر باعتباره ايضا نصوصا مقدسة أحيانا ثالثة، أو باعتباره قيما مجردة، أو واقع حي يومي يتحرك على أرض الواقع .

تحديد المفاهيم المتعلقة بالموضوع:

قبل الخوض في جزئيات هذه الورقة، لابد من التفاته بسيطة الى المفاهيم المتعلقة بالموضوع اول الامر. فالحوار أو المحاورة يمكن أن تعرف – استنادا إلى أصلها اللغوي واستخدامها في القرآن الكريم – على أنها مراجعة الكلام وتردده بين طرفين دون أن يكون هناك ما يدل بالضرورة على وجود الخصومة بينهما"[2]، وهو "من المحاورة وهي المراجعة في الكلام(...) والحوار والجدل ذو دلالة واحدة، وقد اجتمع اللفظان في قوله تعالى (قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما إن الله سميع بصير)[3]؛ ويراد بالحوار والجدال في مصطلح الناس: مناقشة بين طرفين أو أطراف، يقصد بها تصحيح كلام، أو إظهار حجة، أو إثبات حق، ودفع شبهة، ورد الفاسد من القول والرأي..." [4].

وبالعودة إلى أمهات الكتب للاطلاع على هذه المفاهيم الشاسعة والمتعددة للحوار عامة أو الحوار بين الحضارات خاصة، نجد انه لابد من طرفين أو أطراف متنوعة لتكون عملية المحاورة مكتملة. والتنوع الذي نتحدث عنه يتضمن الأطراف المتحاورة، من رجال دين، أو أكاديميين متخصصين، أو المهتمين بتعظيم دور الحوار في نواحي الحياة المختلفة، أو تتضمن خليطا من هؤلاء وأولئك.

والخطاب "وإن كان لغة، غير أنه يتجاوز اللغة. ذلك أنه وفي أثناء تحليله، ومحاولة الوقوف على تقنيات وطرق إنتاج الدلالة فيه، تراعى فيه أطراف غير لغوية، على خلاف وجهة النظر التي تميز النص على أنه بنية مغلقة"[5]، والخطاب ليس مجرد كلمات تلقى على مسامع السامعين والمتلقين، وإنما هو في حد ذاته رسالة ذات مضمون فكري معين له أهدافه و دلالاته المؤثرة، يبعث على اليقظة الى الفعل الإنساني لدى المخاطب أو المخاطبين، سواء كان الخطاب صادرا عن فرد أو جماعة.

والتعريف المتداول للخطاب في المراجع الحديثة هو "كل نطق أو كتابة تحمل وجهة نظر محددة من المتكلم أو الكاتب، وتفترض نية التأثير على السامع أو القارئ، مع الاهتمام بمجمل الظروف والملابسات التي تمت فيه"[6]، وأي خطاب مهما تعدد أوجهه يحتاج على الدوام للتجديد والصقل وإعادة الصياغة في اطار يتناسب مع الزمان و المكان ومختلف الجماعات البشرية وهذا هو المقصود بتجديد الخطاب.

وبالعودة الى الخطاب الديني؛ لابد من الإشارة الى انه ليس ممثلا بالضرورة في نصوص الوحي من القرآن والسنة وحسب، فالإسلام رسالة السماء الكاملة المتضمنة لكل ما يحتاج اليه البشر عبر الزمان و المكان، إنما المقصود به "خطاب المسلمين أفرادا و جماعات، ذلك

الخطاب الذي يمثل فهمهم للإسلام وقراءتهم نصوصه، ونطقهم أفكاره ومفاهيمه وتعاليمه و آدابه و حكمه وتشريعاته"[7].

وتعتبر مسألة تحديد الخطاب من المسائل المهمة والضرورية، وذلك تفعيلا لمنهج الحوار، ولا ضرر في تضارب الآراء واختلافها عند الحوار؛ طالما الهدف هو تلاقح الأفكار وتبادل الثقافات وتعدد الخبرات وبالتالي تقارب الحضارات وحوارها، المفضي في الأخير الى إزالة الاختلافات المتشنجة والوصول الى فكر صحيح سليم نافع ومفيد، وفي ذلك يقول الامام علي كرم الله وجهه "اضربوا بعض الراي ببعض يتولد منه الصواب".

ولا يفوتنا هنا الإشارة الى انه اذا أراد المتحاورون الوصول الى ارضيه عمادها الفكر الصائب، فانه يتوجب عليهم؛ من وجهة نظر الإسلام؛ ان لا يبتعدوا في حوارهم عن المعايير العقلية و المنطقية، ويتحاوروا بأسلوب علمي ويستندوا الى ما تؤمن ضمائرهم بانه حق، ولا يخرجوا عن اطار البراهين العقلية والمنطقية، ويتحاوروا بأسلوب علمي يسوده الاحترام والود والتقدير، وتقبل الاختلاف و التعدد و احترام البعد العقلي والإنساني للطرفين على حد سواء.

خلاصة القول اننا بتنا في امس الحاجة الى إقامة خطاب يلتزم بضرورة التعامل الإيجابي، تفهم آراء المتخاطبين و أفكارهم عبر الوعي بالسلوك النفسي والاجتماعي لكل طرف، بعيدا عن الانغلاق الذاتي الذي لا يحترم السلم الاجتماعي، بالرغم من وجود حيز التباين الكوني بين الأمم بفعل التنوع الإنساني الذي يفرض على المجتمعات الإنسانية حتمية اجتماعية محددة تعبر بمجملها عن جمالية الحياة، فالتنوع المتناسق سمته الجمالية التي تحكمنا بقانونها، قال تعالى: " ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم ۝ إن في ذلك لآيات للعالمين"[8]، واذا استوعبنا الخطاب القرآني اذاك ننطلق واثقين وبلا تردد نحو تجديد للفكر، واغناء الرؤية بكل ما هو جديد مفيد، ونطور خطابنا كي يلقى آذانا صاغية وقلوبا واعية، ونمارس الاجتهاد الفقهي بكل ثقة، والا فإننا سنظل حيث نحن راضين بالتبعية و الدونية، مولعين باتباع الغالب على حد تعبير ابن خلدون رحمه الله حينما قال في مقدمته " المغلوب مولع باتباع الغالب" والتبعية تكون في كل امر، فنظل جامدين في مكاننا تمر بنا مواكب أمم و شعوب اختارت ان تحمل مشعل القيادة والسيادة، ونحن نكتفي بإعلان السخط و التنديد و الرفض و الانكار.

آليات تفعيل حوار الحضارات:

أن موضوع حوار الحضارات مثله كمثل باقي المواضيع، يحتاج الى آليات تطبيقية وأسس متينة ينبني عليها في بعده العلمي والعملي على حد سواء. وتلك الآليات هي التي تسمح بإقامة حوار حضاري فاعل وانسيابي، لذا فالحوار بين الحضارات يحتاج بالضرورة الى آليات فعالة لاسيما اذا اعتمدنا النظرة الإيجابية للموضوع هي المبدأ العام لتناوله والتعامل معه، فان النتائج ستكون إيجابيا تبعا لتلك النظرة، وبالتالي سيتم القضاء على كل ما هو سلبي من شأنه أن يضعفه من قوة تأثير ذلك الحوار المزمع اقامته.

وباعتبار ذلك سنحاول في هذه الورقة عرض أهم الآليات التي يحتاجها الحوار الحضاري، وليس كل الآليات نظرا لان الموضوع الأساسي للورقة هو تحديد دور الفاعل الديني في الدفع بعجلة الحوار الحضاري نحو آفاق أوسع ومد جسور التواصل البناء بين مختلف الحضارات، ولحاجة الموضوع الأساسي لتحديد آليات الحوار الحضاري سنقوم بعرض لأهم الأليات وهي كالتالي:

1- البعد الجغرافي:

إذا ما تم الحديث عن الجانب الديني والتحديد الجغرافي لكل دين على حدة، وان كان هذا الطرح مما لا يجوز اعتباره، لان الأديان تنتشر تبعا للقناعات وليس اعتبارا للوجود الجغرافي، الا انه بات من البديهي ان نحدد المكان لكل ديانة. وبالتالي فحين الحديث عن الإسلام مثلا نفكر مباشرة في الشرق الإسلامي الذي يمتد ليشمل كل الدول الإسلامية وان لم تكن متواجدة في الشرق، وفي المقابل نجد دين الغرب الذي هو المسيحية. ولأسباب اقتصادية او اجتماعية او سياسية؛ يضطر افراد او مجموعات الى الهجرة من الموطن الام نحو مواطن أخرى، حاملين معهم قناعاتهم وثقافاتهم، ولنبقى داخل المحدد المذكور نعني بذلك هجرة المسلمين الى الغرب، وهذا يحصل بكثرة، وفي المقابل يهجر الغربيين نحو البلدان الإسلامية وهذا لا يحدث وان حدث فبوتيرة قليلة جدا.

وكنتيجة عن تلك الهجرة، تهجر منظومة متكاملة من الثقافة و الهوية الإسلامية، وبالتالي فهؤلاء في نظر الغرب يعتبرون بمثابة ممثلين

للحضارة الإسلامية هناك، وسيشكلون منظارا قريبا ينظر من خلالهم للمجتمعات الإسلامية. والصورة التي تتبلور من خلال هو تحدد بالضرورة تبعا لطبيعة تمثيلهم للإسلام في بلاد المهجر، فان كانت نظرة الغرب للإسلام إيجابية كان ذلك اجدى ان ترص طاولة لحوار مبني مبدئيا على أفكار إيجابية وسيكون هناك حوار بناء كما يجب و العكس صحيح بالضرورة.

ولعل ،كما أشار الدكتور محمد هاشم البطاط في مقال له نشر تحت عنوان "آليات الحوار الحضاري في الفكر الإسلامي المعاصر"، أهمية الجالية المسلمة في بلاد الغرب تكمن في أن "الحوار هنا يكون بين الشعوب بالدرجة الأساس، الامر الذي يعني انه بإمكان هذه الجالية المسلمة ان تفعل دورها الحضاري في توجيه خطاب (فكري + سلوكي) يعبر عن توجه حقيقي للإسلام في علاقته مع الآخر، حيث لا يشكل الطرف السياسي حائلا بين الجانبين" [(9)]، ودون الاغفال عن تأثر الجالية المسلمة بالفكر الغربي الى حد ما، وأيضا تأثرها بعلاقة الغرب بالعالم الإسلامي و تأثرها بالأحداث البارزة التي عرفها العالم خاصة ما سمي منها بالأحداث الإرهابية وهي معروفة.

2- الوعي بالحق في التنوع:

ان توسيع دائرة الوعي بالحقوق ومن ضمنها حق التنوع و التعبير عن المخالفة و النقد البناء، يساهم بشكل او باخر في بناء منظومة فكرية و أخلاقية تقوم على مبدأ احترام الحقوق الفردية و الجماعية. وهنا تجدر الإشارة الى دور وسائل الاعلام بكل أنواعها في نشر الوعي بهذه الحقوق من اجل إيجاد رأي عام مؤمن بحق الاختلاف و مقتنع بان التنوع خاصية ربانية خلقت ووجدت في الحياة عامة، ويجب احترامها والحفاظ عليها لتطوير سبل الابداع والخلق لدى كل انسان.

3- إيقاف الحروب و القمع:

من اجل إقامة حوار حضاري متوازن ومتين، من اللازم اول الامر إيقاف الحروب و المآسي التي طالت حياة البشر اليوم، اذ ليس من المعقول البتة إقامة حوار حضاري بين جهتين تفصلها السياسة و الحروب، ويجب السعي الى القضاء عن كل مظاهر التعصب و انتهاك حقوق الانسان بشتى أنواعها، لذلك صار من اللازم البحث عن سبل اكثر نجاعة لإحلال السلام ان كنا حقا نسعى الى قامة حوار حضاري على أسس واضحة المعالم ونسعى من خلال ذلك الحوار الى التوصل الى إقامة حضارات متجاورة في محبة ووئام.

4- السفارات والهيئات الدبلوماسية:

تعتبر السفارات اليوم في نسقها الدبلوماسي المعترف به دوليا، من ضمن آليات إقامة الحوار الحضاري بين الشعوب و الدول. اذ تلعب دورا أساسيا في تقريب وجهات النظر بين الدولة المنتمية لها والتي تمثلها وبين الدولة المستضيفة لها. الا انها تظل مرتبطة بالسياسة وتقيم حوارات على ذلك الأساس أي متى صلحت العلاقات السياسية بين الدول؛ كان هناك حوار حضاري متناسق و العكس صحيح.

5- اللقاءات الثقافية:

تمثل المؤتمرات و اللقاءات الثقافية التي تعقد بين الأطراف الممثلة للحضارات المختلفة، واحدة من اهم الآليات في ممارسة الحوار الحضاري. اذ تلعب دورا رياديا في تقريب وجهات النظر المتباينة وجعلها تتكامل في سبيل مستقبل البشرية الواحد. وفي المغرب تقام سنويا مؤتمرات عنوانها العريض الحوار الحضاري وهذا بحد ذاته يعتبر سمة أساسية تميز الفكر المغربي الممتد ليتسع لكل الحضارات باختلاف مشاربها و منابعها، في جو من الاحترام و التقبل و التعايش السلمي.

6- التطور التكنولوجي:

تعد التكنولوجيا وما تتسع له من وسائل اتصال متعددة مختلفة، وفي ظل التحول العالمي المترامي الأطراف، من ضمن الآليات التي لا تقل أهمية عن سابقاتها، وإذ يتحول العالم الى قرية صغيرة بفعل التقدم التكنولوجي الهائل في عالم المعلوميات، يقترب العالم على إثر ذلك من الاندماج التواصلي واختزال المسافات وتقريب الأماكن، وهذا يسهم بالضرورة في خلق مساحات اكبر للحوار والتلاقح الحضاري، اذ أضحى بإمكان الغرب والشرق التواصل والالتقاء والاتصال دون اللقاء المكاني، وبالتالي تبادل الثقافات والمعلومات لاسيما بين الحضارة الإسلامية و الغربية، من خلال توضيح كل جانب لوجهات نظره بكل ارحية وحرية، ويمد العالم الافتراضي اليوم جسورا عجز الانسان عن مدها في الواقع بين اطراف متماهية في البعد و القطيعة.

دور الخطاب الديني في تفعيل آليات حوار الحضارات:

يلعب الخطاب الديني دورا فعالا في الدفع بعجلة الحوار الحضاري نحو أفق أوسع واشمل لمناحي الحياة البشرية، ويساعد في خلق أرضية صلبة ومتينة تدعم الحوار بين الحضارات على أسس من الاحترام والتقدير المتبادل بين سائر الحضارات وان كانت مختلفة وحتى متضادة في المبادئ والمرتكزات والمنطلقات والأهداف، إلا أن الخطاب الديني يعمل على تقريب وجهات النظر بعيدا عن الحساسية التي قد تتلبس بها حضارة ما في علاقتها بباقي الحضارات البشرية.

وتجدر الإشارة اول الامر الى أن نقطة البداية في إقامة حوار حضاري على أسس متينة وسليمة، تكمن في "تربية العربي المسلم على تقبل العربي المسلم الآخر، وذلك بأن يتغلب التيار العقلاني في العالم العربي عل التيار المتطرف و المخطئ في فهمه لرسالة الإسلام السمحة الداعية الى ضرورة إعمال العقل و التأكيد على القيم الأخلاقية السامية، و الابتعاد عن التعصب و الجمود، فليس أمامنا إلا العودة إلى الذات لتكون بداية و أداة للتغيير نحو الأفضل والأقوم"[10]، و القبول بالمعطيات الحضارية الإنسانية المختلفة، وهنا يظهر دور "التنوير الثقافي للعالم في إبراز هذه المعطيات التي صبت في كيان الحضارة العربية الإسلامية سواء من حضارات الشرق الأدنى القديم أو الشرق الأقصى، أو من الحضارة اليونانية" [11]، وبالتالي فالعودة إلى إصلاح الذات هي اللبنة الأساسية في بناء و إقامة حوار حضاري فعال، الى جانب التمسك بكل قيمنا الأصيلة وبديننا الحنيف الذي يدعو الى القوة و الترابط و التراحم و الحب و التعاون و إعمال الفكر والابداع.

ولا ننسى أيضا "العودة إلى الإمساك بعناصر حضارتنا الإيجابية التي افتقدناها في غمرة التباهي بالفرنجة والتغريب"[12]، واذا ما استطعنا أن نقيم حوارا ذاتيا ناجحا إذاك سنكون مؤهلين للتحاور مع الآخر، وفق المبادئ التي خطها لها ديننا الذي يحض على الحوار والتفاهم و التعارف والتعايش السلمي، يقول تعالى: "يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ۞ إن أكرمكم عند الله أتقاكم ۞ إن الله عليم خبير"[13]، وفي هذه الآية الكريمة خطاب يشمل البشرية جمعاء دون تفاضل ولا ميز، يدعوهم فيها الله تعالى إلى التعارف ونبذ الفرقة و البعد عن كل ما من شأنه أن يبث روح التفرقة و الشتات بين كل البشر. ويقول تعالى أيضا:" ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين"[14]، وهذه الآية من عظام الآيات التي تقعد للحوار البناء، ففيها دعوة صريحة إلى تقبل الآخر و سعة الصدر و رحابته و الترحيب بالاختلاف، ففي قوله "جادلهم بالتي هي أحسن" دعوة صريحة إلى التناظر والجدال بأحسن الأوجه وأيسرها برفق ولين وخطاب حسن؛ كما قال تعالى: "ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم"[15] فأمر الله بلين الجانب كما أمر موسى وهارون عليهما السلام حينما بعثهما إلى فرعون فقال: "فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى"[16]، فديننا الحنيف يدعو إلى الحوار والتعايش الحضاري والتلاقح بين مختلف الحضارات في لين ومحبة و سلام، لان الحوار في الأصل هو من أجل فهم الذات أولا، ثم فهم الآخر و التفاعل معه وليس الخوض في صراعات مقيتة و عقيمة، لا تفضي إلا الى التفرقة و نشوب النعرات بين بني البشر و انتشار الأحقاد التي لم يستفد منها الانسان في شيء.

وبقدر ما تعظم الحاجة إلى حوار جدي بين الثقافات والحضارات لإقامة جسور التفاهم بين الأمم والشعوب ولبلوغ مستوى لائق من التعايش الثقافي والحضاري تقوم الضرورة القصوى لتهيئ الأجواء الملائمة لإجراء هذا الحوار وإيجاد الشروط الكفيلة بتوجيهه الوجهة الصحيحة، وذلك يتأتى كما تمت الإشارة بمعرفة الذات من أجل معرفة الآخر، "فالانعزال والتقوقع والانغلاق على الذات في عالم اليوم الذي تحول إلى قرية صغيرة بحكم التطور التقني الهائل في تكنولوجيا الاتصال أمر مستحيل، كما ان الانسياق وراء الدعوة إلى حضارة عالمية واحدة هو بحد ذاته عملية تكريس لهيمنة الحضارة الغربية الكاسحة وهو طريق التبعية الحضارية الذي يفقدنا خصوصيتنا الحضارية ويحولنا إلى مجرد هامش لحضارة الغرب"[17]، وتبقى الدعوة إلى حوار الحضارات التعبير الأسمى الذي يحقق الذات ويكفل الانفتاح على الآخر، ويثمر مستوى لائقا من التعايش الثقافي والحضاري المنشود .

وتعتبر مسألة تجديد الخطاب الديني من ضمن الأساسيات التي لا يجب أن نغفل عنها، اذ من خلاله يمكن إيجاد حلول بديلة

لمستجدات يحتمها التطور المعاصر لكل مناحي الحياة، وبتنا اليوم مطالبين أكثر من أي وقت اخر بتجديد خطابنا الديني تماشيا وخدمة لإقامة الحوار بين حضارتنا الإسلامية وباقي الحضارات، وأن نتجاوز التقليد و الطبع و النسخ من الحضارة الغربية، "ويعود غياب المنظومة المعرفية العربية إلى تراكمات حصلت منذ بداية عصر الانحطاط في القرون الوسطى، فأقفلت العقل النقدي الذي ميز الحضارة العربية و ارتكزت على التقليد خوفا من التجديد وما يمكن اعتباره من بدع مخالفة لتعاليم الإسلام كما يفهمها فقهاء الزمان وحتى اليوم"[18].

ويعتبر عامل اقفال الاجتهاد في الفقه الديني، من أبرز الأسباب التي أفرزت خطابا دينيا "يرتكز على النقل والتقليد ويغيب العقل ويهمشه"[19]، والصحيح أن الاجتهاد لم يتوقف قط بل كان محصورا في حقبة توالت وتعددت فيها الأزمات، إلا أن لا يعني اندثاره اليوم وعدم حاجتنا إليه كما كان مهما في الخوالي، ولم يكن الاجتهاد مهمشا قط عند الخلف كما عند السلف، "وإلا كيف نفسر اجتهادات السنوسيين والوهابيين وحركة المهدي في القرون التالية؟ لم تتوقف حركة الاجتهاد و إن كانت طبيعة بعض الاجتهادات مخالفة للعقل الغربي الذي احتل العقل العربي مع الحقبة الاستعمارية ودعوات الحداثة، انزعج العقل الغربي من الحركة الإسلامية لقدرتها على مقاومة مطامعه منذ حملات الفرنجة حتى الحقبة الاستعمارية في القرنين الماضيين. وإن مجهود الغرب ينصب الآن على خلع مخالب الإسلام وتحويله إلى ثقافة استهلاكية طيعة تخدم مطامعه"[20].

ولا ننسى أيضا سببا آخر لا يقل أهمية عن السابق وهو جانب تسييس الخطاب الديني خدمة لفئات معينة، ففي حقب معينة تحول الخطاب الديني إلى عجينة رخوة تشكل طبقا لأهواء وأغراض تخدم النخب الحاكمة تحديدا على مدى التاريخ، فكان الدين غالبا حجة بالغة لتحديد وتثبيت المواقف السياسية، "وفي العصر الحديث، وبخاصة بعد الحرب العالمية الثانية، تم توسيل الخطاب الديني خدمة للغرب المنخرط في صراعات دولية وإقليمية على حد سواء"[21].

وبالعودة إلى موضوعنا الرئيس، لابد و أن نشير إلى مسألة غاية في الأهمية، وهي ان التفاعل الحضاري لا يمكن ان يتم ويتحقق إلا عن طريق حوار بناء وفعال بين الأديان، "وقد سبق لعالم اللاهوت الألماني هانس كينغ (Hans Kung) ان قال: لا حوار بين الحضارات بدون سلام ولا سلام بدون حوار بين الأديان، وإذا كان القرن الواحد والعشرون هو قرن الأديان بامتياز كما قال المفكر والكاتب الفرنسي اندريه مالرو، فإن الدين قد أضحى منبع الثقافات وملهمها، ومنه تتأتى معظم خصوصيات الشعوب ومقوماتها"[22]. والإسلام كدين وحضارة عندما يدعو إلى التفاعل بين الحضارات فإنه "ينكر المركزية الحضارية التي تريد للعالم حضارة واحدة مهيمنة ومتحكمة في الأنماط والتكتلات الحضارية الأخرى، فالصحوة الإسلامية المعاصرة تسعى إلى أن يكون العالم منتدى حضارات متعدد الأطراف ، ولكنه مع ذلك لا يريد للحضارات المتعددة ان تستبدل التعصب بالمركزية الحضارية القسرية، إنما تريد لهذه الحضارات المتعددة ان تتفاعل وتتساند في كل ما هو مشترك إنساني عام"[23].

و الدين الإسلامي وأن كان آخر الأديان السماوية، وخاتم الرسالات الربانية إلى بني البشر، إلا أنه ينكر تلك المركزية الحضارية، وفي روح دعوته لا يسعى إلى اعتبار الحضارة الإسلامية هي الحضارة المركزية تلغي باقي الحضارات، وتجبر العالم على التمسك بدين واحد، إنه ينكر هذا القسر عندما يرى في تعددية الشرائع الدينية سنة من سنن الله تعالى في الكون، قال تعالى: " لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات. إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون"[24]، ويقول أيضا: " ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ۝ ولا يزالون مختلفين"[25].

ان دعوة الإسلام إلى التفاعل مع باقي الديانات والحضارات تنبع من رؤيته إلى التعامل مع غير المسلمين الذين يؤمنون برسالاتهم السماوية، فعقيدة المسلم لا تكتمل إلا إذا آمن بالرسل جميعا، يقول تعالى: " آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير" [26].

بيد انه لا يجوز ان يفهم هذا التسامح الإنساني الذي جعله الإسلام أساسا راسخا لعلاقة المسلم مع غير المسلم على أنه "انفلات او استعداد للذوبان في أي كيان من الكيانات التي لا تتفق مع جوهر هذا الدين. فهذا التسامح لا يلغي الفارق والاختلاف ولكنه يؤسس للعلاقات الإنسانية التي يريد الإسلام ان تسود حياة الناس، فالتأكيد على الخصوصيات العقائدية والحضارية والثقافية، لا سبيل إلى إلغائه،

ولكن الإسلام لا يريد لهذه الخصوصيات ان تمنع التفاعل الحضاري بين الأمم والشعوب والتعاون فيما بينها"[27].

ولعل أبرز أوجه تأثير الخطاب الديني في تفعيل آليات الحوار بين الحضارات، أن الحضارة الإسلامية أخذت عن الحضارات السابقة في عدة ميادين في عهد الرسول عليه السلام و في عهد الصحابة و التابعين، لم ينبذوا كل شيء كما أنهم لم يأخذوا أي شيء، فقد اقتبست من ثقافات الأمم والشعوب التي احتكت بها وصهرت حصيلة هذا كله في بوتقة التفاعل الحضاري، فكانت حضارة الإسلام ولا تزال مثالا نادرا للتفاعل بين الحضارات .

إن التعايش هو سمة مميزة للإسلام، وملمح جامع يطبع كل جوانبه التشريعية والسلوكية إنها إحدى أهم قيم هذا الدين وصفاته المميزة التي تعني الحرية للبشر كافة والمساواة بينهم من غير تفوق جنسي أو تمييز عنصري .

انه ليس هنالك ثمة ما هو أبلغ وأوفى بالقصد في الدلالة على عمق مبدأ التعايش في الإسلام من الآية الكريمة التي يقول فيها تعالى: "قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون"[28]، ذلك ان المساحة المشتركة بين المسلمين وأهل الكتاب مساحة واسعة، وإذا كان الإسلام قد جعل في قلوب المسلمين متسعا للتعايش مع بني الإنسان كافة ففيه من باب أولى متسع للتعايش بين المؤمنين بالله، ويشهد التاريخ ان معاملة المسلمين لغيرهم في البلاد المفتوحة كانت مثالا رائعا من التسامح لا مثيل له في التاريخ، ولعل من أكبر الأدلة وأقوى الحجج على قيام الحضارة الإسلامية عبر العصور على أساس متين من التسامح في أسطع معانيه هو تعايش المسلمين مع أهل الديانات والملل والعقائد في البلدان التي فتحوها خلال قرون متطاولة وعهود مديدة، ويدل ذلك على أن التعايش مبدأ من المبادئ التي قامت عليها الحضارة الإسلامية والذي يرمي إلى القضاء على أسباب التوتر واضطراب حبال الأمن والسلام وعدم الاستقرار.

فالخطاب الديني الإسلامي، يحمل في طياته معالم نبيلة و سمات كبرى للتعايش و نشر المحبة و إحلال السلام بين البشرية أجمع، من خلال الحوار بين الحضارات والأديان، ومن أوجه ذلك أنه لا يرغم أحدا على الدخول في الإسلام، ولا يدعو إلى الدخول في الحروب إلا للضرورات القصوى، وليس بدعا إذن أن يكون الإسلام بهذا التفرد دين التعايش السلمي وليس دين الصدام الحضاري كم يُتَّهم بذلك، فهو آخر الأديان، أي كلمة الله الأخيرة ، وقد استطاع ان يقيم أمة عاش في كنفها المسلمون وغيرهم، وعاشت هي في علاقات مع غيرها أساسها التعارف، مما جعل ويجعل للإسلام رسالة تبدأ من التوحيد وتنتهي بالدعوة إلى الوحدة التي يتعايش داخلها كل البشر تحقيقا للعدل الحضاري والمساواة والكرامة الإنسانية، بعيدا عن أي لون من ألوان الصراع وفي منأى عن أي مظهر من مظاهر الصدام الحضاري الذي يستحيل ان يكون الإسلام يحمل شيئا من بذوره.

الهوامش :

1. قول تعالى: " قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله ۝ فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون" وفي تفسير قوله تعالى: " الى كلمة سواء بيننا" أي إلى كلمة عدل بيننا وبينكم. تفسير الطبري، ج1، ص 256.
2. المصباح المنير، أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، ص 154.
3. سورة المجادلة الآية 1.
4. أصول الحوار و آدابه في الإسلام، بقلم صالح من عبد الله بن حميد، دار المنارة للنشر والتوزيع جدة – مكة ص 6.
5. في تداولية الخطاب الأدبي: المبادئ والإجراء، نواري سعودي أبو زيد، بيت الحكمة لجزائر، الطبعة الأولى سنة 2009، ص15 .
6. الخطاب الديني بين سلبية الجمود وضرورة التجديد، د. رؤوف أحمد محمد الشمري، بدون طبعة ولا دار النشر، ص 3.
7. نفسه ص 4
8. سورة الروم الآية 22
9. http://www.alnoor.se/article.asp?id=232225
10. أزمة الحوار الحضاري في عصر العولمة، الدكتور هنية مفتاح أحمد القماطي، بدون طبعة ولا دار النشر، ص 5
11. العرب و الغرب: تاريخ العلاقات المشوهة، مسعود ظاهر، مجلة العربي تصدر عن وزارة الإعلام و الثقافة بدولة الكويت، عدد رقم: 2002/218، ص 149.
12. نفسه ص 149
13. سورة الحجرات الآية 13
14. سورة النحل الآية 125
15. سورة العنكبوت الآية 46

16. سورة طه الآية 44
17. مستقبل العالم الإسلامي، سلسلة دورية يصدرها مركز دراسات العالم الإسلامي بمالطا، العدد9، السنة 1993/3، ص 144
18. الخطاب الديني والتجدد الحضاري في الأمة العربية: تحديات وقضايا، زياد حافظ، المنتدى القومي العربي لبنان، الطبعة الأولى غشت 2012، ص 24
19. نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، الطبعة الثانية 1995، مكتبة مدبولي القاهر مصر، ص 18
20. الخطاب الديني والتجدد الحضاري في الأمة العربية: تحديات وقضايا، زياد حافظ، ص 24
21. نفسه ص 25
22. الإسلام وترسيخ ثقافة الحوار الحضاري في عصر الصحوة، د: حسن عزوزي، ص 2
23. العطاء الحضاري للإسلام، محمد عمارة، الطبعة الأولى سنة 1997، دار المعارف القاهرة، ص 121
24. سورة المائدة الآية 48
25. سورة هود الآية 118
26. البقرة 284
27. الأمة الإسلامية في مواجهة التحدي الحضاري، عبد العزيز بن عثمان التويجري، سلسلة المعرفة للجميع رقم – الرباط 1999، ص 74
28. آل عمران الآية 64

النص الفني ومسالك الحوار في الافق التاويلي عند هانس جورج غادامر

علي الحبيب الفريوي

فلسفة ونظريات الفن. جامعة صفاقس تونس-

مقدمة

في ظل عطالة افق التواصل، وعدم انفتاح الذات الانسانية على اخرها الثقافي، وفي عمق ازمة الفضاء الكوني، وعدم اقتداره على مناقشة ما ينقذ المصير. يصبح تدخل الفلسفة مهمة ضرورية لتفعيل الاسئلة. وفتح منافذ الحوار حول مجاوزة ميكانيزمات هاوية السقوط، التي تحولت الى هاوية صدام ثقافي مريع. لم يعد ممكنا على الانسانية ان تجتمع حول مشترك يطرح سؤال ما ينقذ، رغم التفات بعض المفكرين الى طرح مسالة الحوار والتواصل، وتوجيه التفلسف الى طرح اسئلة التعايش والضيافة والصداقة والبحث في مفهوم الاخر واعادة النظر في حقيقة الوجود الانساني في العالم، والدعوة الى نقد التراث ومحاورته، لاستكشاف علا قتنا بذاتنا وبالاخر. تبقى هذه الاسئلة خارج دائرة التاويل والتطبيق، اذا لم نفعل علاقتنا باللغة. فالحوار مع التراث هو حوار لغوي. وتاويل النص هو تاويل للغة وباللغة. "فالنص يقدم الموضوع في اللغة"[1].

استوعب غادامر ازمة الانسان. انخرط مع فلاسفة التاويل. شكل مع بعضم منعرجا تاويليا وفينومينولوجيا، لاعادة تاهيل الحوار مع النصوص بمختلف مستوياتها. رفع مقام النص الفني والشعري خصوصا. يرى فيه ارضية انطولوجية للحوار و للتذاوت الانساني. في العمل الفني يتحاور الانسان مع وجوده، ومع الاخر. ينخرط في الزمان التاريخي، الذي يخول له ان يكون وجودا في العالم. ان يفتح "تلاحم الافاق" على فضاء حر ومتعاشق لطرح الاسئلة، وتفعيل الحوار ومعرفة عوالم الكائنات النصية، وكسر اختام النصوص وفتح مغالق المعنى، من جهة وصل افق العالم بافق اللغة، باعتبارها ضمانة انطولوجية للحوار، ومسكن للوجود الانساني. "اننا معشر البشر حوار. وكينونة الانسان مؤسسة على اللغة. تتحقق اللغة تاريخيا في الحوار"[2]. راهن غادامر على التاويل، وعلى تلاحم الخبرات الانسانية في التاريخ، من مدخل حوار النصوص، و من جهة تكفل السؤال بمعاندة انغلاق الافاق وفتحها على الحوار.

يحمل غادامر التاويل مهمة انطولوجية. يخرج به من محاورة الذات الى محاورة النص، ومن محاورة النص الى محاورة التراث. يؤسس لتاويل مفتوح على النقد والحوار، دون الادعاء بابداع نص جديد. يفهم الحوار على انه "علاقة تبادلية بين الانا والاخر "[3]. يصبح التاويل موصولا بالحوار، ومقترنا بالتذوات و وبوجود الاخر. ان الاخر عند غادامر هوالنص، وهو مادة اساسية داخل الحوار التاويلي، تتحول الحقيقة الى موضوع اساسي لهذا الحوار، دون ان يصبح بداهة يستحيل كسر اختامها، وفتح اقفالها على التاويل. يدرك غادامر ان الفهم الانساني فهما متناهيا لا يستطيع الشفاء من "فرمكون"[4] الحقيقة. يجد في تاويل النص ملاذا لكشف الحقيقة، وانتظار تبدياتها في فجوة الانفتاح. ينبغي ان يبحث فيها عن الاصل، في علاقة اهداف النص بالحقيقة"[5].

ان محدودية الحاضر، وانغلاق الماضي، وغموض المستقبل، يسمح للفهم الانساني بمحاورة وجودنا الزماني، في افق يبدا من الماضي (التراث). يتفاعل مع الحاضر (النص)، وينفتح على المستقبل (المصير). تلك هي خواتيم التاويل. ان يطرح الحوار سؤال "تلاحم الافاق"،

---

[1] غادامر الحقيقة والمنهج، ترجمة حسن ناظم و علي حاكم صالح، دار أويا للنشر والتوزيع، طرابلس، 2007، ص511.

[2] Gerard Bruns, Heidegger, s estrangements: Language truht and poetryin later Writing, yup, London, 1989, p127 .

[3] سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التاويل، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 2015، ص 134 .

[4] "الفارماكون" : هي واحدة من المصطلحات الداريدية، وهي مفردة عجيبة وغريبة. تنبتها داريدا لتجاوز الثنائية التي سنتها الذاتية الغربية المتمركزة حول نفسها. تحرر فاعلية هذه المفردة اللغة من المقابلات الثنائية، او التقابلية بين الخير والشر، الحياة والموت، النفس والجسد، الكتابة والكلام، الحضور والغياب.... وهي ثنائيات ميتافيزيقية يصعب محاورتها والفتك باختامها المغلقة. لا تمنح هذه المفردة معنى مطلقا. تتحرك خارج المراكز واستراتيجيات التسمية. تدفع بالمتفابلين الى العمل والاشتغال بالمعنى في الان ذاته. تفتح بينها حوارا مفتوحا على الاختلاف والتعدد. يصعب ان نفاضل بينها، ويتعذر الفصل بينهما، وهو ما تفعله هذه العبارة " فارماكون" في جسد الفلسفة. ان نتناول فطورا من الدواء والترياق، المرض والصحة، الداء والعلاج في الان نفسه.

راجع :

جاك داريدا، صيدلية افلاطون، ترجمة كاظم جهاد، دار الجنوب للنشر، تونس، 1998.

[5] غادامر، فلسفة التاويل، ترجمة محمد شوقي الزين، المكز الثقافي العربي، الدار البضاء، الدار العربية للنشر، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ،2006 ، ص 51.

الذي يبدد الصدام الثقافي، ويستعيد فضاء التعايش المشترك والتواصل الانساني. كان هولدرلين الشاعر الذي حاوره هيدغر و وجد في شعره عمقا انطولوجيا قد عرف الحوار وهو يحاور العالم في اللغة جعل من ازمة وجود الانسان في العالم، ومن انقطاعه الانطولوجي عن الزمان التاريخي بداية حوار مفتوح على المشترك الانساني. يبدا الحوار من القدرة على الاستماع. "ليست القدرة على الاستماع نتيجة لتكلم بعضنا مع بعض، بل انها مفترضة مسبقا في عملية التكلم ...اننا حوار وهذا معناه اننا نستطيع ان نستمع بعضنا البعض"[1]. ينبع الحوار من عمق التراث، ويهدف الى تحقيق وفاق انطولوجي، يحرر الذوات المتحاورة من الاغتراب. ويفتح اسئلتها على المستقبل، بعد ان يستوعب الواقع، يصبح تاويل التراث حوارا مع الخبرة الانسانية.

يمنح التاويل الفينومينولوجي الحوار مستطاع مساءلة النصوص، واستدعاء التراث الى افق الحوارالمتلاحم، لفتح مغالقه على افاق المستقبل والمصير. فاستدعاء النص لا يعني استدعاء الماضي، والاحتماء به من ازمات الحاضر. تسمح محاورة التراث بفهم الحاضر، وتاويل المستقبل، وطرح الاسئلة الاساسية التي تؤسس "لوحدة الانا والاخر"[2] . تتحول ازمة الانطولوجيا، والانقطاع عن الزمان التاريخي الى حوار يجمع كل التنوعات الثقافية. انه تشكيل لافق شامل، تنصهر فيه الافاق المحدودة للنص في رؤية مشتركة للمعنى الذي يعني به كل منهما"[3]. تلك هي مهمة التاويل الفينومينولوجي. ان يصاحب النصوص ويصادقها. ان يفتح خزائنها، ويحاور كائناتها الحبرية والمفهومية. وهي مهمة عسيرة تحملها غادامر دون ان ينال منها الشفاء. صاحب الفلاسفة وتتلمذ على حواراتهم. وقف معهم وضدهم. حمل التاويل مهمة تفعيل الحوار، ومجاوزة تصلب اللغة، وجعل فتح الافاق ضمانة انطولوجية للتواصل الانساني.

الفهم إمكان الحوار

يعتقد غادامر أن مشروعه التاويلي، ومنعرجه من الفهم إلى الحوارهو مشروع ناهض، يتواصل ويتفاصل مع المشروع التأويلي، الذي إفتتحه شلاير ماخر[4]. اكمل رهاناته ديلتاي[5]. طرح أسئلته هيدغر.[6] وعدل فيه بول ريكور[7]. يعلن في أكثر من كتاب وموقع أنه يسعى إلى تجديد التأويلية، وتحريرها من بعض اللوث الميتافيزيقي[8]. أن يتصل التأويل بالسؤال الاساسي : كيف يمكن أن يكون الفهم ممكنا؟ . وكيف يمكن أن يكون التأويل تأسيسا لحوار إنساني يتصل بأسئلة المصير؟. يصبح الفهم في تصوره ليس عملية ذاتية لإنسان بإزاء موضوع وقبالته، بل الفهم هو أسلوب وجود الانسان نفسه"[9]. يفتح هذا السؤال باب تناول العلاقة الأنطولوجية بين الخبرة الانسانية في العالم والحقيقة من من خارج سلطة المناهج العلمية، التي تناولت الظواهر الطبيعية، وعجزت على كشف الحقيقة التي يجسدها وجود الانسان في العالم مع الاخر، بما هو الموجود المطلوب مساءلته عن وجوده. يجسد السؤال إنفتاح المساءلة على الحوار الذي "يظهر الانسان سائلا ومسؤولا،

---

[1]Gerard Bruns, Heidegger, s estrangement Language truth and poetry later Writing, op cit p 128

[2] المصدر نفسه، ص 57.

[3]غادامر، الحقيقة والمنهج،مصدر سابق، ص 272.

[4] يعتبر فريديريك شلاير ماخر من وجه التاويلية الى وضعها الطبيعي والانطولوجي. ربط بين الفهم والتاويل في معالجة النصوص المقدسة. ادخل تحولا في محاورة النص. خرج عن العلموية، وضمن للعلوم التاريخية استقلاليتها، بعد الالتزام بشروط النقد. ونقل الابستمولوجي الى الانطولوجي .

8 سعى فلهالم ديلتاي الى مواصلة التاسيس التاويلي الذي دشنه شلاير ماخر. عمل على تطويره مجاوزته. يقف ديلتاي في الزاوية الحادة من المنعرج التاويلي، لانه اثبت جدارة التاويلية بمحاورة التاريخ، بعد ان فصل الابستمولوجي عن الانطولوجي، وادخل ابداع الانسان واثاره الفنية والادبية الى حركة التاريخ. ومنحها عمقا علميا متحررا من المنهج العلمي.

[6] تقوم تاويلية هيدغر على حوار مفتوح بين الفينومينولوجيا والانطولوجيا والتاويلية. اقام هيدغر تضامنا جسده حوار بينهم، دون ان ينتصر لجهة على جهة اخرى. لم يمنح في نصوصه الكبرى نصا منفردا. جاب حقول التاويلية و وقف عند حقولها المتشعبة ما عدى نصه "تاويلية الحدثية". بين ان كل فهم انساني هو قابل للتاويل، وان الظواهر ليست في ذاتها. يبقى سؤال الوجود هو السؤال الاساسي الذي حاوره هيدغر من مدخل تاويل موضع "الموجد"، بما هو امكانية للوجود. ذلك ما طرحه كتابه العمدة "الوجود والزمان" في الفقرة 148 من ان التاويل هو ايضاح ما هو قابل للفهم، "وما هو قابل للفهم هو "الموجد". ان تاويلية "الموجد" يفتح منافذ فهم الوجود وتاويل تبدياته".

[7] يتحاور ريكور مع اشياع التاويلية. يقف معهم وضدهم. يبين في كتابه "من النص الى الفعل" ان جل التاويليين لم ينالوا الشفاء من التاويلية، لانهم اقحموها في مجالاتهم، دون ان يدركوا الوضوح لما تعنيه الهرمينوطيقا. وان اتفقوا على المبدا، فانهم اختلفوا في الاسلوب. يقف ريكور مع غادامر في وجود توتر بين الفينومينولوجيا والتاويلية. يرى ريكور تخريبا للفينومينولوجيا من قبل التاويلية .

[8] يعتقد غادامر ان فهم اللغة حاجة ضرورية لها الاولوية على تاويل الوجود، وفي هذا التاكيد يخرج عن طاعة هيدغر.

[9] عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل الى الهرمينوطيقا نظرية التاويل من افلاون الى غادامر، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2000، ص 276.

مسؤولا عنه في الوقت ذاته"[1] .

تتصل التاويلية بطرح الاسئلة الاكثر صعوبة على الفهم الانساني. ان المهم عند غادامر ان نقيم حوارا حقيقيا، لادراك "الانفتاح" الذي تناوله امبرتو ايكو في "الاثر المفتوح"[2]. و"مجاوزة الحدوث" الهيدغري[3]، لفتح مغالق النصوص على الحوار، والانخراط في التلقي كما اسس له له ياوس. "ان العمل الفني وتلقيه يلتحمان في حوار بين ذات حاضرة وخطاب ماض. لا يمكن لهذا الخطاب ان يستمر في قول شيء ما لتلك الذات، الا اذا اكتشفت الذات الحاضرة الجواب المضمر، المتضمن في الخطاب الماضي، وادركته بما هو جواب عن سؤال يتعين عليها ان تطرحه الان"[4]. لا يختلف راي ياوس عن فهم غادامر في تلقي العمل الفني، وفتحه على حوار تاويلي من مدخل استدعاء التراث الى التشريح والتجريح، "باعتباره موضوع التساؤل التاويلي"[5]، وافق النقاش ونداء الحوار. يامل غادامر ان تسوغ التاويلية للغة مشتركة تجمع بين بين مختلف الثقافات. وتمنح الانسان امكان الاتفاق حول الاسئلة المصيرية. تتحول التاويلية من رهانات عقائدية ومذهبية مغلقة الى تاويلية تقوم على الفهم وعلى الحوار الحر. تصبح الحقيقة عهد الفهم، وتقوى التاويل، و وعد الحوار، ومطلب الزمانية التاريخية، "لان الحقيقة ليست سوى حدث المعنى او حدوثه. الحقيقة انكشاف كشف التلاقي بين التاريخ والتراث واسئلة الحاضر، وانصهار افق الحاضر بافق التاريخ والتراث. انها الحوار بين الماضي والحاضر"[6].

تمنحنا التاويلية الاقتدار على حماية الوجود الانساني من اساءة استعمال المنهج العلمي. يقف غادامر مع هيدغر في ادانته للتقنية. تحولت منجزات التقنية الى خطر اعظم يهدد مصير الانسانية. مارس هيدغر ضربا من الحوار النقدي للفت انتباه اوروبا الى الاستعمال الخاطيء للتقنية"[7]. ادى الى تماسف المصالح والى غياب المشترك الانساني. يعتقد داريدا ان العالم يحتاج الى التفكيك كفعل "يمهد للضيافة، و مناداة مناداة الاخر. ان ندعوا بعضنا البعض، وان ندعو الزائر يقبل علينا...ان نتبادل التحية كعلامة ترحيب"[8]، وكافق جديد لفتح الحوار والنقاش. تفتح الضيافة الحدود مع الاخر، بعد ان تحول الفضاء الانساني الى فضاء معولم، يذكي الصراع الاديولوجي، ويسعى الى اقصاء الاخر من المشاركة، والحوار حول الاسئلة المصيرية التي اسقطتها الذاتية المفرطة في النسيان.

اظهرغادامر، وهو ينتقد النزعة التاريخية عند ديلتاي، انه "لايمكن للمعرفة التاريخية ان توصف بنموذج المعرفة الوضعانية، لانها في حد ذاتها نابعة من تطور يتمتع بكل خاصيات الحدث التاريخي. ينبغي ان يدرك الفهم على اساس انه فعل الوجود. بمعنى انه مشروع ملقى"[9]. لم يش، تثمين المحاولات التاويلية التي تسعى الى منح علوم الروح استقلاليتها الانطولوجية، غادامر من الخروج عنها، ورسم رؤية خاصة، تجعله مساهما اساسيا في تجديد التاويل، ومنحه افاقا جديدة في التعامل مع النص، وفي استكشاف الحقيقية دون ان ينال منها الشفاء المطلق، "بوصفها تنفتح على مجال مفتوح"[10]. يخرج التاويل الى افاق جديدة لا تتحدد بفضاء معرفي معيين. يعتقد غادامر ان التاويلية ليست فرعا مساعدا للدراسات الانسانية، بل هي نشاط فلسفي يحاول تفسير الفهم على انه عملية انطولوجية في الانسان"[11].

من التاويل الى الحوار

إن تاويل النص لا يقف عند فهمه وتاويله. فالفهم مقترن بفهم الخبرة الانسانية و وبمحاورة النص حوارا يفتح الافاق مع الاخرين. ويمنح الانسان امكان المشاركة في تحديد اقاليم العالم، حيث لا يكون الانسان ذاتا من جهة وموضوع من جهة اخرى. أن تتعمق علاقة

---

[1]Heidegger, Etre et temps, trd F Vasin, Gallimard, Paris, 1986, p33.

[2] امبرتو ايكو، الاثر المفتوح، ترجمة عبد الرحمان بو علي، دار الحوار، دمشق، 2013.

[3] جان غراندان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2007، ص 70.

[4] هانس روبرت ياوس، ترجمة رشيد بنحدو، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، 2004، ص 125 .

[5]غادامر فلسفة التاويل مصدر سابق، ص 53.

[6] غادامر الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص 16.

[7] Heidegger, Pour quoi des poetes, In Chemins qui ne menent nulle part, Gallimard, Paris, 1962, p167.

[8] جاك داريدا، قوانين الضيافة، ترجمة محمد امين الزراعي و صلاح الداودي، كتاب مشترك جمالية العيش المشترك، دار الوسيطي للنشر، تونس، 2012 ، ص 27.

[9] غادامر فلسفة التاويل، مصدر سابق، ص 40.

[10] غادامر، طرق هيدغر، ترجمة حسن ناظم و علي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2007، ص 108.

[11] عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل الى الهرمينوطيقا نظرية التاويل من افلاطون الى غادامر، مرجع سابق، ص 277.

الانسان بزمانيته التاريخية، وامتلاك الاقتدار على طرح الاسئلة، وتحديد المشكلات الاساسية، لان التاويل الذي نمارسه ازاء التراث يرتبط دوما بالسؤال الذي نطرحه، وامكانية أن يقدم النص المقروء إجابة عن هذه المشكلات"[1]. إستطاع غادامر ان يجدد في التراث التاويلي. أن أن يرفع من مستطاع التاويلية في علاقتها بالنص وبالمؤول. أوجد تفاعلا عميقا بين النص والقارئ. "سوف يؤثر بالضرورة على ذات المفسر في مفاهيمه، وفي واقعه اليومي".[2] أن يتجاوب النص مع أفق الحوار بين الابداع والتلقي. يرى سارتر "أن إتحاد الكاتب والقارىء هو الذي الذي يمنح الحياة للنص، بما هو موضوع واقعي ومتخيل. أنتجه العقل. فلا فن الا من أجل الآخر وبواسطة الآخر"[3].

يرى هيدغر أن الانسان كائن متزمن ومتناهي. تقوم كينونته على تعدد الامكانيات، وعلى إمتلاك خبرات جديدة تمنحه الاقتدار على الفهم. "تتأسس هذه الامكانيات المختلفة التي نبحث من خلالها دائما على ارضية المساءلة. نطورها في حوارات لا تنتهي"[4]. يضيف غادامر أن الكائن الانساني لا يصل الى الحقيقة، إذا كان فهمه محدودا. "إن الفهم الانساني يكون محكوما تاريخيا، وهو بذلك يكون ويبقى متناهيا"[5]. يعود تناهي الفهم الانساني الى إختلاف العوالم وتعدد الثقافات وتنوع التراث الانساني يصبح التاويل رؤية انطولوجية لفهم حقيقة التراث من خارج سلطة النصوص وميتافيزيقا الذات يتصل التاويل بكل ابداع انساني يقوم على الفهم، وينفتح على الاختلاف، و يقبل بالمجاوزة والعبور الى ضفة جديدة من الفهم. "لا يهدف النشاط الجديد لفن التاويل، فقط، الى الفهم الدقيق، وإنما يسعى خصوصا إلى الكشف عن قاعدة نموذجية"[6]، تزيل الجليد في العلاقات الانسانية، والاقناع بضرورة التنحي عن براديغم الوعي. وتبني براديغم الحوار"[7]. الحوار"[7].

لا نستطيع فهم الظواهر الانسانية دون تأويل. لا يمكن أن نؤولها دون فهمها. يفتح التأويل على إختلاف الفهم وتعدد القراءات، دون أن نقدس الذات، ونمنحها سلطة المرجع، وفعل التأويل. تقوم التاويلية على إختلاف الرؤية، وتعدد الآفاق حتى لا نمنح الظاهرة حقيقة واحدة. يعتقد بول ريكور أن "صراع التأويلات"[8] تمنح الفهم الانساني مستطاع مجاوزة التأويلات الآحادية، والتحرر من الذاتية، والقطع مع قداسة الحقائق المطلقة. تتحرر الظواهر الانسانية من لوث الذاتية، التي تنفي زمانية الابداع الانساني في عالم الخبرة. وتعود الى أصلها الانطولوجي، من جهة تعميق فهم الوجود الانساني في العالم، ليس كذات كما تدعي الحداثة. أن يفهم الانسان كذات متجسدة، تفهم وتؤول وتتزمن في زمانية الوجود، "لأنه على العكس مما كنا نتصوره من قبل، ليس الزمان هوة ينبغي تجاوزها لايجاد الماضي. فهو في حقيقة الامر الارضية التي تحمل المستقبل، ويتخذ منه الحاضر أصله"[9]

يعتقد جان غرادان في كتابه "المنعرج الهرمينيوطيقي للفينومينولوجيا"، أن تتلمذة غادامر على افكار هيدغر الانطولوجية منحه الاقتدار على تأويل النصوص التراثية، والسعي إلى تحريرها من الإبلال الميتافيزيقي. عمل على توسيع "الدائرة التأويلية"[10] دون مغادرتها. إستنجد بها وأخذها عن هيدغر. لا ينفي غادامر عن "الدائرة التاويلية" تاريخيتها. تتحرك في عمق الخبرة، وفي علاقتها بالمؤول. يحتاج إلى خبرة تاريخية بالتراث، وبالنص دون أن يفرض مقولاته او أراءه المسبقة، "لان أي تأويل يهب الفهم، يجب أن يكون قد فهم من قبل ما يراد تأويله"[11].

---

[1] ياشار ساغائي، غادامر حوار ومفاهيم، ترجمة محمد شوقي الزين، مجلة كتابات معاصرة العدد 40، بيروت، ،2000 ص 79.

[2] عبد العزيز بوالشعير، غادامر من فعم الوجود الى فهم الفهم، منشورات الاختلاف، الجزائر، و دار الامان، الرباط، 2011، ص 34.

[3] Sartre Jean Paul, Qu, est ce que la littérature, Gallimard, Paris, 1948, p93.

[4]Heidegger, Ontologie Herméneutique de la facticité, Gallimard, Paris, 2012, p161.

[5] كاترين رايث، مهرجانات التاويل، كتاب ميخائيل باختين الناقد الحواري، منشورات زاوية، الرباط،.2009 ص 2 .

[6] غادامر، فلسفة التاويل، مصدر سابق، ص 66.

[7] منيرة بن مصطفى حشانة، الجمالية والنقد في فكر هابرماس، الوسيطي للنشر، تونس، دون تاريخ، ص 11 .

[8] بول ريكور، صراع التاويلات، ترجمة منذر عياشي، مراجعة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2005 .

[9] غادامر، فلسفة التاويل، مصدر سابق، ص 53 .

[10] بول ريكور من النص الى الفعل ترجمة محمد برادة وحسان بورقية دار الامان بيروت 2004 ص 66

[11] عبد العزيز بوالشعير، غادامر من فهم الوجود الى فهم الفهم، مرجع سابق، ص 65 .

كان غادامر مع هيدغر وضده. لم يأخذ برهانات "تأويلية الحدوث"[1]، أو "التصور التأويلي"[2]. رفع مقامه هيدغر في "الوجود والزمان"[3]. والزمان"[3]. يصبح فهم المشروع الغداماري مشروعا مسبوقا بفهم هيدغر، من جهة عدم فهم الحقيقة من خارج حقيقة الوجود الانساني في العالم، كظاهرة أنطولوجية تقوم على المشاركة وعلى الحوار.

يبتعد غادامرعن ديلتاي. يقترب من ريكور. تأثر ديلتاي بالمناهج العلمية، رغم أنه يدرك أهمية الفصل بين المنهج والظاهرة الانسانية. "سمح لنفسه أن يتأثر بعمق بنموذج العلوم الطبيعية، حتى عندما كان يسعى لتبرير الاستقلال المنهجي للعلوم الانسانية"[4]. لا يجب ان تؤول الظواهر الانسانية، بكل تعابيرها الفنية والتراثية بمفاعيل مناهج علمية صارمة، ولا يمكن ان نفهم تراث الروح الانسانية كما نفسر الظواهر الطبيعية. ان التراث الانساني معطى في خبرة "العالم المعيش"[5]، او في "تجربة الوجود الانساني في العالم"[6]. تلك هي العوامل التي دفعت غادامر الى الاقتراب من ريكور. ان ياخذ بالمنعرج التاويلي مع تعديل بعض النقاط التي تجعله متحررا من "سلطة الاب"[7]. وهو العمل ذاته الذي فعله ريكور حتى لا يكون في طاعة هيدغر. "بقي ان نشير الى ان كليهما وصف المنعرج التاويلي في اعماله بطريقة مغايرة قليلا لطريقة الاخر"[8].

يصبح التاويل الغداماري ضفة مستقلة، تقابلها ضفة اخرى، يقف عليها شلاير ماخر وديلتاي، هيدغر وريكور. رغم انه يعترف بما اخذته تاويليته عنهم من اسئلة وافكار، تصبح التاويلية مع غادامر مركبة. تبدا بالفهم وتمر بالتاويل، وتنتهي بالتطبيق. يتشابك الفهم والتاويل في مسطح لغوي يستطيع ان يستوعبهما. "اي انهما متداخلان. ولا يسبق اي منهما الاخر. بل كل منهما متضمن بالقوة في الاخر، وهما متشابكان بشكل لا انفصال فيه"[9] .ان المسطح اللغوي هو موضع الحوار بين كل الثقافات، ولغة الفن هي الاقدر على ادارة الحوار، والاعتراف بالاخر في فضاء من المعايشة الجمالية، والتواصل الموصول بسؤال العيش المشترك. مثلت لغة الشعر فنا يرتقي بالحوار الى افاق متحررة من الاغتراب، ومن سلطة الاداة وميتافيزيقا الذاتية الجمالية التي عمقت الازمة. هي ازمة ضاعفت من القحط الانطولوجي. فقد الفن دوره في الحوار. حل الوعي الجمالي مكان الخبرة الفنية والجمالية بديلا عن الفن. "ان موت الفن و ولادة الاسطتيقا" مقولة تلخص الاغتراب وانقطاع الحوار.

تملكت التاويلية حقولا جديدة. لم تبق مشدودة الى التراث، والى تاويل النصوص. ان توسع من افقها التاويلي. ان تتناول كل ما هو قابل للتعقل. لم تبدا التاويلية بعد. ولم تتحمل مهمتها الاساسية. ان ترفع من مقام الفهم والتفاهم والافهام ضمن التاسيس لمشترك انطولوجي يقوم عليه الحوار. "وهنا تفرض المهمة التاويلية ذاتها بكل جديتها. اعني باعتبارها مهمة لايجاد لغة مشتركة"[10]. منح غادامر التاويلية

---

[1] جان غراندان، المنعرج الهرمينيوطيقي للفينومينولوجيا،مرجع سابق، ص 121.

راجع مسالة الحدثية عند هيدغر في كتابه :

Heidegger , Ontologie Herméneutique de la facticité, op cit.

[2] المرجع نفسه، ص 123.

[3] Heidegger, Etre et temps, Gallimard, Paris, 1964, p 342 .

[4] غادامر، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص 8.

[5] علي الحبيب الفريوي، نقد العقل الميتافيزيقي، دار الفارابي، بيروت، 2008، ص 38.

[6] Heidegger, Etre et temps, op cit p 446

[7] ان قتل الاب ليس جريمة على الطريقة الاوديبية. هو قتل استعاري ابستمولوجي ،القصد منه الخروج عن سلطة النصوص ومواجهتها ومحاورة اسئلتها للانعتاق من الاتباع وفتح مجالات الابداع. يتصل الابداع في مجالاته المتنوعة بهذا القتل الاستعاري. يرفع بارط "موت الكاتب"، وهي سنة بنيوية لتمكين القائ من المساهمة في بناء النص، ولجعل التلقي ابداعا للنص، وجب الاخذ بوجهة نظره النقدية. يعتقد احمد برقاوي ان ذات المبدع تانف أي سلطة تمارس عليها الامر. تكره ان تكون شبيهة باحد. ان ممارستها قتل الاباء طقس لا بد منه، دون ان تعبر عن عقدة اوديب".

راجع :

رولان بارط، لذة النص، ترجمة منذر عياشي، دار نينوى للنشر، دمشق، 2014.

احمد برقاوي، انطولوجيا الذات، المركز الثقافي العربي، الدارالبيضاء، المغرب، ،2014، ص 2009 .

[8] جان غراندان، المنعرج الهرمينيوطيقي للفينومينولوجيا، مرجع سابق، ص 141.

[9] غادامر، اللغة كوسيط للتجربة التاويلية، ترجمة امال ابي سليمان، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد الثالث، بيروت،1988، ص 34.

[10] غادامر، التلمذة الفلسفية، ترجمة حسن ناظم و علي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2013، ص 180.

وضوحا وسلاسة اسلوبية في التعامل مع النصوص. لا يفصل التاويل بين النص والشروط التاريخية للكاتب والقارئ. تظل الشروط التاريخية متصلة بالنص. توجه الفهم و التاويل. ان تاويل النص ليس انتاج نص جديد لا صلة له بالنص المؤول. " النصوص هي تعبيرات ثابتة وباقية عن الحياة. ينبغي فهمها. وهذا يعني ان طرفا واحدا في محادثة تاويلية، اي النص يتكلم من خلال الطرف الاخر فقط، اي المؤول، ومن خلال المؤول تتحول العلامات المكتوبة الى علامات ذات معنى"[1].

يعتقد غادامر ان الحوار الفينومينولوجي هو من يستقطب النصوص ويؤولها، من جهة فهم رؤية الكاتب، ومن جهة ادراك العمق الانطولوجي للسؤال الذي يطرحه النص. يتكثف الحوار مع النص في تعدد الاسئلة التي يطرحها القارئ، وفي الانصات الى اسئلة النص التي لم تطرح، والتي يجب ان تطرح، لان مهمة التاويل الحواري هي استفزاز اسئلة النص، وليس معرفة ما يطرحه. يتصل فهم النص بفهم السؤال، بما هو تقوى الحوار، وبما هو شرط امكان ولادة النصوص التاسيسية. ما نتاوله هو السؤال المتجذمر على سطوح النصوص. "نستطيع فقط ان نفهم نصا، عندما نفهم السؤال الذي كان اجابة له"[2]. لا يتوقف التاويل عند مطلب ما انتجه النص من اسئلة. يحرض يحرض السؤال الاساسي الى طرح اسئلة جديدة، تستجيب للاختلافات والتاويلات. وتلك هي مهمة السؤال. ان يجمع الذوات حول الحوار المتسائل.

يقوم الحوار مع النص على جهة الاقتضاء التسويغ للسؤال الاشكالي، الذي يجمع بين الفهم والتاويل، والذي يمنحهما القدرة على طرح اسئلة جديدة تنمي روح الحوار مع النص، لان النص ينبغي ان يفهم باعتباره اجابة لسؤال حقيقي"[3]. تتذاوت النصوص في التاويل الغادامري. فالذات هي نص والنص هوذات. لا يميز غادامر بين هذه الذوات المختلفة والمتصالبة في الان ذاته، طالما ان الحوار يقوم على رعاية السؤال وتوليد المعنى. لا تمثل الضمائر موضوعا للحوار. فالنص متحرر من اديولوجية الذات. يتجاوز اسئلتها ويتوطن التراث الانساني. ففي التراث ترقد الخبرة الانسانية التي تمنحنا مستطاعها الانطولوجي لطرح اسئلتنا، وفتح مغالق النصوص، وبلوغ توترها، والاخذ باهمية الحوار مع "التراث باعتباره موضوع التساؤل التاويلي"[4].

يرى ياوس في كتابه "علم التاويل الادبي" ان غادامر منح التاويلية روحا جديدا. احدث منعرجا تجاوز به معاصريه. نعني خصوصا مارتن هيدغر و بول ريكور. اوجد غادامر صيغة لتوحيد النص والمؤول والتطبيق. في حين بقي ريكور مشدودا الى التقارب بين التفسير والتاويل. ان ما يؤول هو ما وقع تفسيره، وليس النص في ذاته. " لذلك يجد التفسير تتمته في التاويل، ويجد التاويل اساسه العلمي، ومرتكزه الموضوعي في التفسير"[5]. منح هيدغر التاويلية استحقاقا انطولوجيا، من جهة وصلها بالفينومينولوجيا المعدلة، ومن جهة معاندة الميتافيزيقا في نسيانها لحقيقة الوجود. فكر غادامر في كتابه "الحقيقة والمنهج" في ما يقوض الحقيقية المطلقة. لم يحمل ازرها الى الميتافيزيقا. وصل الازمة بازمة المنهج. دعا الى تبرئة العلوم الانسانية من موضوعية العلوم الصحيحة. " فهي ليست من ذلك النوع من الموضوعية التي تريد ان تكون بمثابة اعادة انتاج فوتوغرافي للواقع او لنص ما"[6].

يحتاج العالم الى الحوار اكثر من حاجته الى المناهج. ويحتاج الى الفهم والتاويل اكثر من حاجته الى التقنية، التي تحولت الى ميتافيزيقا مدمرة في عصرها الذري. "يبقى الانسان في خطر، طالما لم يحدد الضمانة، فالحديث عن نهاية العصر النووي ليس ضمانة كافية لدرء خطر المصير، طالما لم تتوفر الشروط لاستمرارية هذه الضمانة"[7]. ما يشدنا الى السؤال هو البحث عن ما ينقذ. ليس التذكر الهيدغاري هو ما

---

[1] غادامر، الحقيقة والمنهج، مصدرسابق، ص 510.

[2] المصدر نفسه، ص 334.

[3] المصدر نفسه، ص 337.

[4] غادامر، فلسفة التاويل، مصدر سابق، ص 53.

[5] بول ريكور، النص والتاويل، ترجمة منصف عبد الحق، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد الثالث، بيروت، 1988، ص 5.

[6] كاترين رايت، مهرجانات التاويل، كتاب، ميخائيل باختين الناقد الحواري، مرجع سابق، ص 53 .

[7] حوارتلفزي اجري مع هيدغر، مجلة العرب والفكر العالمي، خريف ،1988 بيروت، ص 14

راجع :

علي الحبيب الفريوي، الفن والحقيقة، مرجع سابق، ص 221.

ينقذ، او ما يزيل النسيان، ويمنحنا الاصغاء والانصات الى صوت وجودنا. ان ما ينقذ في نظر غادامر هو المشاركة في الحوار دون هيمنة او استعباد واستبعاد للاخر. ان يكون الاخر شريكا في الحوار، وفي تاويل الاشياء، وادراك الحقيقة دون ان نستبد بامتلاك الحقيقة. فالاخر "يمكن ان يرى افضل منك انت نفسك"[1].

تحمل تاويلية غادامر اصالتها وتفردها، ولكنها تفهم من مدخل التاويلية الهيدغارية. يجتمع الفيلسوفان حول الفهم والتاويل، ويختلفان في الموضوع التاويلي. خص هيدغر الوجود السؤال الاساسي بحدث التاويل، وليس بحدث الفهم، وهو المنحى ذاته الذي سار على هديه جيل ديلوز في فهم "الحدث الفني"[2]. يتحقق الحدث التاويلي عند غادامر كما عند هيدغر في العمل الفني، لكن حدوث الحدث يختلف عندهما، يمنح هيدغر الصراع العشقي بين الارض والعالم طوبولوجيا الحدث الانطولوجي[3]. في حين يعتقد غادامر ان الحدث الفني يخرج عن عن الفينومينولوجيا التاويلية، لتميز اللغة الفنية عن كل الافاق التعبيرية' من جهة فائض المعنى. "وهكذا تكون مهمتنا ان نفهم معنى ما يقوله العمل الفني، وجعله واضحا لانفسنا وللاخرين"[4]. عكف غادامر على تاويل اللغة. خرج من اللغة بيتا للوجود. اصبحت اللغة معه الوجود وموضع الحقيقة. يتحول التاويل فهما للغة، ومحاورة لسجوفها، وخروجا عن مفازاتها، والسعي الدؤوب الى "الانخراط في حوار معين. حوار يكون مفتوحا في اغلب الاحيان. ما دامت حدود اللغة ذاتها تتملك دائما القدرة على التوسع"[5] .

يخرج غادامر عن المعنى التاويلي الكلاسيكي. يمنح التاويل حقولا جديدة للفهم. يعتبر الفهم ضربا من اللعب. ان نلعب مع النصوص ومع غيرها من اشكال الابداع. شكل تاويل العمل الفني ضربا من اللعب المفتوح الذي يؤسس لحوار عميق. يفتح الفهم على مغالق اللامرئي. يتكوثر التاويل من تراكمات الخبرة، ومن التجربة الفنية. يصبح الحدث الغداماري حدثا لغويا يستدعي ايجاد لغة مشتركة، قادرة على التسويغ لمشترك انطولوجي في النص الفني، يتاسس عليه الحوار. ان الانسان كائن تاريخي يحتاج الى الاخر، لاقامة علاقات ثقافية تسمح بمنح معنى للوجود الانساني في العالم. لا يستطيع الانسان السكن في العالم في عزلة عن الاخر، يحتاج الى مجال تذاوتي يؤسس لافق ثقافي مشترك. يعمق تواشج اجتماعي، يبدا مع الانفتاح على الاخر"[6].

يحتاج العالم المعاصر الى اللغة، اي الى لغة مشتركة، بعد ان تبلبلت اللغات تحت وقع الصدمة الرقمية و"جنون الرؤية"[7] وعطالة البصر، بفعل فاعل الصورة، التي شوشت التواصل الانساني. اصبح التفاهم والاتفاق والحوار مسالة صعبة التحقق في عالم شواش وشبكي، يتكلم لغة رقمية غير قادرة ان تدير الحوار، وفتح افاق تطرح اسئلة المشترك الانساني. حولت الصورة، في نظر ريجيس دوبري، العالم الى صورة "تحيل الى ذاتها"[8]. فرضت على الرؤية ان "تغادر العالم"[9]، مدعية التفكير "وهي لا تفكر"[10]. ان مهمة الفهم والتاويل هو الوصول الى ادراك مسطح انطولوجي، يؤسس لفضاء حواري بين كل الثقافات، يتكلم لغة مشتركة، "فامكانية الوصول الى اتفاق بين الموجودات العاقلة هو امر لا يمكن انكاره ابدا"[11]. يضيف غادامر ان انطولوجيا الحوار لا ترتهن الى تعلم لغة مشتركة، ذلك امر صعب المنال. يتحقق في الاتيوبيا الحالمة. ما يحقق الحوار هي الخبرة الفنية المشتركة. يفتح الفن الامكان الانطولوجي لفهم العالم وتاويل اقاليمه. هي مهمة تتحقق خارج اللغة. وتتجذمر في كل خبرة فنية تحقق ذاتها، من خلال عملية تحيين اتصالي مستمر لمعرفتنا بالعالم"[12].

الحوار وسؤال المصير

---

[1] غادامر، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص 28.

[2] Gilles Deleuze, Félix Guattari, Qu ; est ce que la philosophie, Eds Minuit, Paris, p 176.

[3] هيدغر، اصل العمل الفني، ترجمة ابو العيد دودو، دار الجمل، كولونيا، المانيا، 2003، ص 132.

[4] غادامر، فلسفة التاويل، مصدر سابق، ص 114.

[5] جان غراندان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، مرجع سابق، ص 123.

[6] Merleau poty La phénoménologie de la perception p 195

[7] Glucksman Christine Buci, La Folie du voir, Galilée, Paris, 2002, p254

[8] Régis Debray, Vie et mort de l image, une histoire du regart occidental, Gallimard, Paris, 2003, p 321 .

[9] Ibid, p 324 .

[10] Ibid, p324.

[11] غادامر، التلمذة الفلسفية، مصدر سابق، ص 181.

[12] المصدر نفسه، ص 181.

خص غادامر مساحات من فكره لتناول مسالة الحوار. يرى فيه افقا انطولوجيا، وفنا ابداعيا لفتح منافذ التواصل الانساني، وتحرير الانسان من سلطة القمع وخطاب التطويع وقساوة الاغتراب الجمالي. يمثل الحوار اساس حفظ الفهم الانساني من التشتت والانغلاق والتورط في مشكلات، تجعل من "الاخرهو الجحيم"[1]. ان الحوار الغادامري افق للحرية والابداع، يسمح للانسانية من التخاطب على مسطح ادراك الاخر الانساني ادراكا متحررا من سلطة الاديولوجيا، ومن عنف الانتربولوجيا العرقية، التي تفرض عقلا استعماريا متعاليا على الاخرين، وهي اشكالية ثقافية وضحها تودوروف في كتابه "نحن والاخرون". ادان العنجهية والخيلاء التي فرضتها الذاتية الغربية المتمركزة حول ذاتها على الاخر. عبرت عن صورة لانقطاع الحوار بين الثقافات، وتغلب ثقافة المركز على الثقافات الطرفية، وسعيها الى تفتيت هويات الاقليات العرقية والدينية. "انه الارجاع الى الانتماء القومي والدور المتفوق الذي يشغله في النظام التراتبي بالنسبة الى الانتماء المشترك الى الانسانية"[2].

يوجه غادامر الفهم الى تحرير الحوار من اللبس والغموض الاديولوجي، وجعله مساحة فنية نتحرر بها من الظما الانطولوجي الذي افسد ادراكنا، و قبح رؤية حقيقة الاخر.يطلب الانسان ان ياخذ الحوار مبدا لاصلاح معتقداته، ومجاوزة اخطائه، والتحرر من تصوراته الدوغمائية عن علاقته بالاخرين. فامكان الاخر ان يزيل عني سذاجتي، ويحررني من حقائقي المطلقة، ويدفعني الى مساءلة يقيني الذاتي. ان ما تحتاجه الانسانية في ظل ازمة القيم الروحية، و تضاعف "اغتراب الوعي الجمالي"[3] عن العالم، هو تملك "فن الحوار" او "فن التاويل"[4]. والاعتراف بالاخر على ضفة واحدة. بات واضحا في عصر التقنية والاديولوجيا حاجة الانسانية الى الحوار، الذي يمكنها من وعي اسئلتها المصيرية. يمنحها الاقتدار على مجاوزة مشكلاتها، ومغالبة ازماتها في وجود صراع غير متكافئ بين المركز والاطراف، وفي ظهور امبراطورية كونية تسعى الى تملك اقاليم التسخير والاستنفاذ، والى اماتة "روح التساؤل والاستفسار"[5].

امام جنون الرؤية ويوتيوبية المنعرج الرقمي، لم يعد للحوار مع الاخر مكانة مهمة في حياة الفرد، وان كان هناك حوار فهو حوار افتراضي مغترب، يقوم عبر وسائط تكنولوجية، الى درجة جسد فيها الانسان كل مظاهر الاغتراب. مال الى العزلة والانغلاق. تملكته نزعة ذاتية. ضاعفت من انانيته. اعادت الى الذهن النزعة الذئبية التي تحدث عنها هوبز في كتابه "لاوياثان"[6]. امامت الصورة روح الحوار. ضاعفت من الاستبداد بالراي. املت ثقافتها البصرية سلطتها. تملكت عوالم المجتمعات المشهدية. ضاعفت من اختفاء الحوار الحميمي بين الذوات. اصبح الحوار ذاتيا او حوارا موهوما مع اخر افتراضي في عالم رقمي شواش. بات العالم المعاصر محاصرا مقتحما رخوا. تحول الى عالم اشباح، بعد تشتت المواقف حول الاسئلة المصيرية. انعدم الحوار حول المشترك الانساني. اصبحت الحضارة مهدد في كل لحظة بقرار سياسي اديولوجي. يعيد الى الاذهان فواجع النازية المرعبة. "من الواضح اكثر فاكثر ان الحضارة التكنولوجية دخلت في طريق مسدودة"[7].

---

[1] جان بول سارتر، الابواب المقفلة، ترجمة هاشم الحسيني، مكتبة الحياة، بيروت، 1968، ص 89.

يعتقد سارتر ان مسرحيته "الابواب المقفلة" لا تعني الانغلاق على الذات والتقوقع، وعدم الاخذ باهمية الحوار والمشاركة والتواصل مع الاخر. تكشف هذه المسرحية ضرورة الانفتاح على الاخر، والمشاركة معه في مناقشة الشان العام. فهمت مقولة "الاخر هو الجحيم قد وأولت سلبا، لان ما تقوله، يعمق العلاقة مع الاخر، ويحدد المواقع ويطرح الاسئلة المشتركة، ويوجه طبيعة الحوار. ان علاقة الانسان بالاخر ليست علاقة خوف وتوجس وجهنمية. ان ما اراد قوله سارتر في مسرحية "الابواب المقفلة" ان "الجحيم هو الاخر" لا ينفي وجود الاخر في عالمي. فالاخر نستدل به على الاشياء، وعلى معنى وجودنا في العالم، شرط ان لا يتحول الى اخر جهنمي يسلبني وجودي، ويعبث بحريتي. يطلب الانسان الى الكلام والى الحوار مع الاخرين، حتى يتحرر من سلطة الذات، الى درجة يتحول "الاخر هو الجحيم" الى "الاخر هو حريتي".

[2] تودوروف، نحن والاخرون، ترجمة ربى حمود، دار المدى، دمشق، ،1998 ص 288.

[3] عبد المحسن حسن، غادامر مفهوم الوعي الجمالي، دار التنوير بيروت، 2009، ص 137.

[4] غادامر فلسفة التاويل ص 119

[5] المصدر نفسه، ص 56.

[6] يمثل "لاوياثان" صورة وحش ورد اسمه في العهد القديم، هو حيوان مخيف وباطش يشبه "التنين". يتجاوز مستطاع الانسان. ياخذ في النظرية السياسية عند هوبز رمز الدولة التسلطية، التي تتحول الى وحش مهمته السيطرة وتوفير المنفعة والسلامة، على ان يقبل الناس بسلطتها، ويخضعوا لارادتها دون مناقشة سياستها، ودون حوار مع مؤسساتها، التي لا تقوم على تشريع او قانون، لانها دولة الطبيعة التي تستطيع ترويض الطبيعة الذئبية للانسان. والتغلب عليها. دون ان تمنح للحوار الديمقراطي او النقاش حول المشترك مجالا للتحقق.

راجع :

جورج زيناتي، المدلول الحضاري لفلسفة هوبز السياسية، رحلات في الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص 138.

[7] عبد العزيز بو الشعير، غادامر من فهم الوجود الى فهم الفهم، مرجع سابق ص 64.

تصبح ازمة الانسانية ازمة ثقة في المقدرات والامكانيات الابدعية، بعد ان تحول الحوار الى تفاوض غي متكافئ. يوجد فرق في المفهوم بين الحوار والتفاوض. يقوم مفهوم الحوار على التكافئ والتضامن، وعلى المشترك الانساني. يقتضي التفاوض وجود طرفين غير متكافئين في القوة المادية والثقافية. ينتهي بفرض راي على راي، و بغلبة طرف وخسران الطرف الاخر. ان فشل الحوار الثقافي وهيمنة "صراع الحضارات"[1] كما يدعي هنتنغتون، ذكته قوى معولمة، تسعى الى طحن الاطراف وجعلها وقودا لسياسة التفاوض والمعاهدات التي تنفي حرية الاخر. تحتاج الاسانية في ظل دوامة الخطر الى حوار حقيقي، "هو الذي ينتج وحدة التعرف على الاخر، كما انه يعلمنا انه لا يمكن لاحد الطرفين ان يكون وحده محقا في رايه"[2].

يقترح غادامر فهما جديدا للحوارالانساني. يتجاوز الوظيفة اللسانية والتواصلية للغة. يتغلب على الاغتراب الجمالي الذي يعيق التواصل الحواري. منح التاويلية الاقتدار على مجاوزة التماسف التاريخي بين الذوات، من خلال منح الحوار معنى جديدا. يفتح افق العالم الانساني على التاويل. يحرر اقاليمه من سلطة الذات. ان فتح افق العالم على الحوار هو الرؤية الانطولوجية للتحرر من ميتافيزيقا اليومي، والنظر الى المستقبل في افق النص الفني المفتوح على الحوار. ينخرط الانسان في انطولوجيا الحاضر رؤية وتفكيرا، "على نحو افضل داخل مجال اوسع وتقارب حقيقي"[3].

ان المشترك في الحوار هي اللغة التي تتكلم الفن. منحها هيدغر سكن الوجود. رفع مقامها غادامر وجودا صامتا يسبق الكلام. يستدعيه السؤال الى الحوار دون ان ننال منه الشفاء. يتاسس الحوار على الفهم والتفاهم والافهام. تتقوم فاعليته في اللغة. يحتاج الى لغة متحررة من سلطة المنطق، وميتافيزيقا المقولات الصورية. يعتقد غادامر، شان كل الانطولوجيين، ان لغة الفن هي لغة الحوار. يعتبر ان لغة العمل الشعري هي الاقدر على فتح منافذ العبور والتذاوت.. ليست اداة او قاموسا ميتا للكلام. هي كيان تاريخي يتحرك في صيرورة متزمنة خارج التطابق والتمثل. يتحرر الانسان في اللغة وباللغة من ميتافيزيقا اليومي، وسذاجة الثرثرة. تمنح المتحاورين التخاطب المباشر، والحديث عن ما يخص المشترك في حوار متكافئ وشفاف. يقوم على تشكيل معنى مشترك، وبناء حقيقة جامعة، وادارة حوار مؤتلف ومختلف، على "قاعدة السؤال والمساءلة والحوار والتجارب : قوام الحوار هو السؤال"[4]

لا يتماسف الحوار الغداماري عن الحوار الهيدغري، من مدخل ان اللغة تتكلمنا وتقولنا. اللغة تتكلم وتبني حوارها. تبلغ مقاصدها في العمل الفني. تبدع ماهيتها الانطولوجية في الشعر. منح هيدغر هذا المستطاع للشعر، كل الفنون تتكلم لغة الشعر. ان ماهية الفن هي شعرية، لان "طبيعة الفن هي الشعر."[5] يعتقد غادامر ان علاقة الانسان باللغة هي علاقة معنى. يتعلم الانسان الكلام. يحقق الفته مع العالم في حواره مع الاخرين. يتاسس انطولوجيا الحوار على حرية اللغة في القول، وفي اظهار حقيقتها. تمنح الانسان امتحان وجوده من جهة التاليف بين الكلمات، وفتح عالمه الخاص على عوالم الاخرين. والتحاور مع الاخر حوارا بناء، يحول العالم الى افق مشترك ومتلاحم. لا تستطيع اللغة ان تقول كل شيء. يظل الانسان ابد الدهر يناوشها مناوشة عشاق، لفتح خزائن المعنى، دون ان ينال الشفاء. "اللغة نعمة ولكنها النعمة الاكثر خطرا"[6]. تداهن وتمكر وتحجب دون ان نستطيع الى ادراك عالمها سبيلا.

قد لا تعبر اللغة عن كل الاسئلة الحوارية. يوجد كلام صامت يتجاوز الحوار. يعبر عن انطولوجية العلاقة الصامتة مع العالم. عبرت لغة

---

[1] ينفي هنتغتون حوار الثقافات وتفاعلها مع التنوع والانفتاح. ياخذ بمبدإ "صراع الحضارات". يطرح مقولة انتصار حضارة الغرب على كل الحضارات. اعتقد ان مفهوم الحضارة معنى جنينيا، لان الحضارة الانسانية هي المشترك. وهي لم تكتمل بعد ولن تكتمل. هي نسيج من التنوع الثقافي. كان على هنتغتون ان يعنون كتابه بعنوان "صراع الثقافات" على ان ياخذ الصراع معنى عشقيا وتواصلا حميميا وحوارا متمدنا. يبقى هذا الزعم الاديولوجي غير قادر ان ينفي الروح الحوارية بين الثقافات لا يمكن للكوني ان يمحي الخصوصي حتى في عصر العولمة، لان الثقافة منغرزة في الهوية التي يصعب محوها وتغريبها.

راجع :

صامويل هنتنغتون، صدام الحضارات، ترجمة طلعت الشايب، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1998.

[2] راجع عبد العزيز بوالشعير، غادامر من فهم الوجود الى فهم الفهم، مرجع سابق ص 64.

[3] غادامر، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص 272 .

[4] غادامر، فلسفة التاويل، مصدر سابق، ص 25 .

[5] هيدغر، اصل العمل الفني، مصدر سابق، ص 43 .

[6]Heidegger, L , origine de l œuvre d, art, In Chemins qui ne menent nulle part, Gallimard, Paris, 1962, p 25 .

الفن عن هذا الصمت في "الطبيعة الصامتة". توجد في الحياة الانسانية ادراكات واحاسيس، لا يستطيع الحوار استيعابها، هي اسئلة تخص الوجود الانساني في توحشه وبداوته يحتاج الوجود الى الاصغاء والانصات لصوته الذي لا يسمع، وتلك مهمة التاويلية، ان تحول الصمت الى كلام، والانصات الى حوار. يميز غادامر في تاسيس الحوار بين الصمت والكلام. يعتقد ان الصمت شرط انطولوجي للكلام. في حين لا يميز هيدغر بينهما، لانه يرى "اللغة بيت الوجود" في العالم. يصبح الصمت ضربا من الكلام يقوم عليه الحوار.

قد لا يختلف غادامر عن ميرلو بونتي. يصبح الحوار الصامت مطلوبا لفهم صمت العالم الداخلي للانسان. مثلت لغة الجسد اصدق تعبير عن صمت العالم. ان الاماءة او النظرة هي لغة صامتة، تعبر عن حوار الذات المتجسدة مع الجسد الاخر، باسلوب ملغز وبطريقة ملتبسة، تحتاج الى تدخل التاويل، " لان ما تكشف عنه الاماءة هو وجود المعنى اكثر منه معرفة المعنى"[1]. يتجسد الحوار في افق انطولوجي يغني الكلام. يكشف فائض المعنى سواء في ايماءات الجسد او في الكلمة. تعبر الذوات في الحوار عن عالمها الثقافي، وعن كسر اقفال الانغلاق والتقوقع، والاعلاء من بلاغة الصمت ومقام الكلام، لان "الكلام ليس مكلفا بالكشف، لا فقط عن علاقات بين كلمات معينة، بل عن حد عبارات هذه العلاقات ذاتها"[2] .

الحوار تواصل وتضامن مع الاخر :

يعتبر كتاب "المنهج والحقيقة" تسريحا لمغالق كتاب هيدغر "الوجود والزمان". استفاد غادامر من مبحث الحقيقة لطرح سؤال الحوارالانساني. توضح الحقيقة الحوار الخفي بين اللوغوس والاليثيا. "هما لبعضهما واحد، لا يختلفان الا في التسمية. يحتاج الانكشاف الى الاختفاء، احتياج الاليثا"[3] الى تاكيد الحوار بين الانسان والالهة. بقي غادمر وفيا لفهم هيدغر. تظل الحقيقة متخفية في الحوار بين الذات المتجسدة والاخر. لاينال الحوار كل الحقيقة الكلية. لاتستطيع اللغة اظهارها في الحوار بين الذوات المتكلمة. ان كل حوار انساني لا يستطيع الخروج عن سياقه التاريخي، فهو متناهي في نهائية الانسان، رغم انتمائه الى لغة مشتركة متحررة من كل سلطة اجتماعية، او تطويع اديولوجي. ان اللغة هي التي تفرض لغة الحوار، وتتحكم بمفاصله وفواصله. تفرض كل محادثة لغة مشتركة او تبدع لغة مشتركة"[4].

ليس الحوار في مغالبة اراء الاخر، واستدعائه الى فضاء النقاش والتعايش، وتقوى التفكير بالاسئلة المتكوثرة. يخرج الحوار عن سلطة المتحاورين. ينخرط في فتح مسالك الكلام، وفي اظهار المستطاع الانطولوجي للغة. ان نفكر بالاسئلة المصيرية. يتصل السؤال الغادامري بسؤال انطولوجي متجذمر في البداوة والتيه. لا يقبل باليقين المطلق. ينفجر مدويا من فجوة الحقيقة، دون ان يعريها، او يكشف عن كل اقاليمها. تتوطن الحقيقة في اللغة او الكلام الواصل بين ذوات متجسدة، يجمعها الحوار حول الاسئلة المصيرية. اسئلة تحرض على الكشف في مضاءة الانفتاح عن حقيقة. يحملها احد الطرفين. "تحتاج الى طرف اخر يسمح لها بالتكشف عن طريق الاسئلة"[5]

لا تمنح اللغة عالمها البدوي الصامت في الحوار بين الذوات المتجسدة، اذا لم تطرح اسئلة مشتركة بين المتحاورين، تتعلق بقضايا انسانية. تتناول ما ينقذ ويحرر ويفتح الافاق على المستقبل. يفرض الحوار مشترك مصيري. يتجاوز الذاتية. يلغي حصارها للاخر وقمعه وعدم الاعتراف بوجوده. لهذا "يسعى الحوار الى تحرير العالم من كل ما هو مرعب، ومواجهة سلطة القمع الاحادي الخطاب"[6]. يسمح وجود الاخر ان تخرج اللغة بالحوار من الصمت الى الكلام. تخرجه من مفازات الذات وانسداد رؤية العالم. يتطور الحوار على الدوام. يزداد عمقا وصلابة، كلما توضحت الرؤية الى المشترك. وتضاعفت الاسئلة. ومنحت اللغة كلامها للمتحاورين. يتسم الحوار الغادامري بالتجدد. لا يبقى سجين منظور واحد. ينفتح على حوارات متعددة الاسئلة. يعبر عن ثقافة الحوار، وعن الانتماء الى هذا العالم المشترك. "تعود افعالي

---

[1] غادامر، تجلي الجميل، ترجة ترجمة سعيد توفيق، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، 1997، ص 135.

[2] Merleau ponty, La prose du monde, Gallimard, Paris, 1962, p 195 .

[3] Heidegger, Logos In Essais et conférences, Gallimard, Paris, 1964, p26 .

راجع :

علي الحبيب الفريوي، الفن والحقيقة، مرجع سابق، ص 76.

[4] غادامر، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص 341 .

[5] ماهر عبد المحسن محسن، غادامر مفهوم الوعي الجمالي، مرجع سابق، ص 97 .

[6] انور المرتجي، ميخائيل باختين الناقد الحواري، مرجع سابق، ص 156.

التعبيرية وافعال الاخر الى المؤسسة نفسها"[1]

يمنحنا الحوار الخروج من قوقعة الذات. يحررنا من سلطة المسكوت عنه. يهبنا الشفاء من الحقائق المطلقة. يعلمنا ثقافة الانصات الى الاخر، واهميته الضرورية في بلوغ المقاصد، دون فرض راي او تشدد في نصرة وجهة نظر. نتعلم من الحوار ثقافة الاختلاف والتنوع و"حوار الضيافة"[2] واحترام الانسان المتعدد. ينفي الحوار الاستبداد والاستعباد. لا توجد وجهة نظر غير قابلة للنقد والمجاوزة. يصبح الحوار حرا، اذا لم تهيمن ذات على ذات او يطوع شخص شخصا اخر. ان يتحرر الحوار من تقديس طرف لطرف مغاير، تاكيدا على شفافية الحوار وتكافئه. يقول تودوروف : "اذا كنت المؤطر للحوار فانني لن اكون سوى مجرد مشارك بسيط"[3].

وحتى يستمر الحوار، يؤكد غادامر على اهمية تكافىء القوى المتحاورة، من جهة امتلاك ادوات الحوار، و الاقتدار على طرح الاسئلة وانسيابية الكلام، دون اقترانه باجوبة جاهزة، يفرضها الغلو الاديولوجي او الانتماء العقائدي الذي يحول الحوار الى سلطة خطاب، تفرض التطويع والهيمنة. توجد قرابة بين جل الفينومينولوجيين في فهم سؤال الحوار. يعتقد ميرلو بونتي، في كتابه "نثر العالم"، ان الحوار هو فن انفتاح الذات المتجسدة على الاخر،لاثراء تصالب الكلام على المعنى، وتبادل الادوار في ما يخص المشترك. "فانا لست فاعلا حين اتكلم. ولكني استبق كلامي لدى المتقبل. ولست خاملا حين استمع. ولكني اتكلم وفقا لما يقوله الاخر"[4]. ان طبيعة الحوار ان يبقى مفتوحا على على الدوام. لا ينتهي بغلبة طرف وخسارة طرف. يبقى الحوار عند غادمر كما عند هيدغر حوار اسئلة مشتركة، حول ما ينقذ المصير من خطر السقوط في الهاوية. "ان المنتصر في الحوار هي اللغة التي تظل تنسج اسئلتها، لان كل الاسئلة تنتهي الى سؤال الانفتاح"[5].

يمنح الحوار مفاتيح الذوات المغلقة. يهب مصابيح انارة الحقيقة المطلقة، والخروج من سراديبها المظلمة. نقف مع الاخرين على قدر من الاعتراف والمساواة. لا توجد وجهة نظر واحدة من الحقيقة. لا يوجد جواب نهائي يمنح الانسان الشفاء منها. كل الحقيقة مطلوبة الى المساءلة والى التقويض. ان نتعلم من الحوار فن الاصغاء الى الذات، وهي تبني اسئلتها. ننتصت الى الاخر وهو يتجاوب مع اسئلتها. السؤال تقوى التفكير عند هيدغر. هو تقوى الحوار، لانه "يعمق انفاتاحاته على الاخر، وعلى اكتشاف جهلنا بوجودنا، او لاتخاذ وجهة نظر في العالم"[6]. يتغلب الانسان في الحوار على الضما الانطولوجي. يطرح اسئلة جديدة، لانه عاجز امام تملك ماهية كل الاسئلة. "ان القدرة على طرح السؤال تتضمن معرفة ان المرء لا يعرف"[7].

يساهم الحوار في تبين الصواب من الخطا. ان نقبل بالاراء والاسئلة التي توجه ضد اسئلتنا وتتجاوزها. يتجاوز الحوار الابلال اللغوي. يصحح مسارات الكلام. يقرب المتحاورين الى ادراك المشترك. "والتعبير عن افكارهم وانتماءاتهم الثقافية والفكرية ...هذا النموذج لا يمكن له ان يتاسس الا اذا ارتبط بالمناقشات العمومية"[8]. يمنح الحوار مع الاخر الاقتدار على المواجهة والمقاومة، وهو ما يزيد وجودي في العالم صلابة واستحقاقا. لا ينفي الاخر وجودي لاثبات وجوده. يحول الحوار الصراع من اثبات الذات الى اثبات وجود مشترك مع الاخر. يؤكد الحوار اهمية الخبرة المشتركة واللغة في طرح الاسئلة المصيرية. يرتقي الى التفاعل الايجابي حين تكون الذوات المتحاورة متفهمة لوضعها الانطولوجي في العالم. ان يكون العالم هو الارضية التي تلتقي فيها الذات المتجسدة مع الاخر بمختلف وجوهه الاجتماعية والثقافية. يرى ميرلو بونتي ان اهمية الحوار، تنبثق في "تحقيق انماط من السلوك الرمزي ذات صلة بعالم مشترك عبر القول المتبادل"[9].

لا ينتصر الحوار لجهة متحرر معينة. ولا يستقطبه لوث الاديولوجيا وسلطة الخطاب. لا يسعى الى كشف هشاشة الاسئلة وسذاجة المحاور، وعدم قدرة خطابه على اغناء ثقافة التنوع والاختلاف. يبقى الاسئلة تتجذمر على مسطح "تلاحم الافاق" دون ان يتعاطف او

---

[1] Merleau ponty, La prose du monde,op cit, p 194 .

[2] جاك داريدا، قوانين الضيافة، كتاب مشترك، جمالية العيش المشترك، مرجع سابق، ص 17.

[3] تودوروف، نقد النقد، مرجع سابق، ص 98 .

[4] Merleau ponty, La prose du monde, op cit p200.

[5] غادامر، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص 330 .

[6]Merleau ponty, la Phénoménologie de la perception, op cit p 85.

[7] غادامر، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص 326 .

[8] هابرماس، العلم والتقنية كاديولوجيا، ترجمة الياس حاجوج، وزارة الثقافة السورية، دمشق، 1999، ص 78 .

[9] Merleau ponty, La structure du comportement, PUF,Paris,1946, p 137.

يعمق الاغتراب الجمالي والفني للذات. يتجسد الحوار في الفن كضرب من العندية المبدعة التي تستوفي شروط القصدية. تحل بموجبها الطبيعة في جسد الفنان، ويحل فيها. تولد فيه، تترائى له. "وكانما هي تراه بنفس ما له من قدرة على الرؤية، وتخاطبه بنفس ما لديه من ممكنات الكلام والخطاب"[1].

حوار النصوص بين غادامر وباختين:

ليس غادامر وحده من نادى بضرورة فتح افاق الحوار. سخر باختين مشروعا كاملا في النقد لتفعيل الحوار في الاعمال الادبية، بوصفه مطلبا انسانيا وفنيا لتحرير الذوات من صدمة الواقع. يتجلى الاختلاف بين غادامر وباختين في فهمهما للغة الحوار. تعامل باختين مع اللغة تعاملا سيميولوجيا، ضمن تاويل يضمن توجيه سيميولوجيا التواصل الى التعبير عن حوارية، تفتح منافذ ادراك معنى الملفوظ بما هو موضوع الحوار. تعامل غادامر مع اللغة انطولوجيا، من جهة الفهم والتاويل، و فتح منافذ الحوار مع الاخر، طلبا للمشترك وطرحا للاسئلة المصيرية، التي تجسد الروح التذاوتية، وتضاعف من فائض المعنى، "وذلك اذا اعترفنا وسلمنا بان المعنى انما يتشكل بالحوار، او بواسطة جدلية تذاوتية"[2].

يبدا باختين بتحرير الكلام من سلطة قواعد ومعايير الزامية. فرضتها اللسانيات. و كرسها المنطق. ان نفهم الكلام خارج السيميولوجيا الديسوسيرية. ان يكون الملفوظ الكلامي هو موضوع التاويل. يصبح الكلام بنية اجتماعية وثقافية متحررة من نظام السياق. تؤسس لحوار انساني يتفاعل مع كل الاسئلة، ضمن سيميولوجيا متحررة من فردية السان. ياخذ الحوار الباختيني عمقا سيميولوجيا، يتصل بالتفاعل اللغوي خارج "جمل الحوار المونولوجي المعزولة"[3]. لا يختلف "فتح الافاق"[4] عند غادامر عن الحوارية، من جهة توسيع افق الحوار مع اللغة. اللغة. يجعل الذوات الحوارية تتذاوت. تتلاحم حول ما ينقذ في عمق الخبرة، واسلوب "تشكل العالم الحقيقي في خصوصيته كفعل خاص بالتجربة الاصيلة، التي اصبحت ممكنة بفعل الوعي الفينومينولوجي"[5] .

يعتقد باختين ان الحوار يعبر في النص الفني عن جمالية ملفوظ. يتجاوز المبنى. يسمي "العلاقة الحوارية علاقة معنى، تنشا بين ملفوظات التبادل اللفظي"[6]. تحرراللغة من قواعد اللسان النحوي، ومن النزعة الدوغمائية المتشددة. يكشف باختين في كتابه "شعرية دوستوفسكي" دوستوفسكي" عن اهمية الحوار في تفعيل جمالية اللغة، خارج ميتافيزيقية المرجع، واديولوجية الطبقة الاجتماعية. يغذي الحوار انفتاح الذوات المتحاورة، دون ان يصلهم بلغة واحدة، لان الكلمة تظل محايدة على الدوام. يؤكد غادامر ان فهم الحوار موصول بفهم اللغة، وبتاويل عالمها الانطولوجي. ان ننظر اليها بدوا ووجودا لا يخضع للسيميولوجيا اللسانية، أوالبنيوية التي تعطل افاق اللغة. يوجد اختلاف بين باختين وغادامر من جهة التعاطي مع الظاهرة اللغوية. لكن تناولهما للحوار كافق للتذوات يجعلهما يقفان على اكثر من مشترك حواري.

عندما يتحدث غادامر عن "تلاحم الافاق"، فهو يتحدث عن تلاحم لغوي بالاساس. يفتح افق الحوار الانساني بشرط ان توجد لغة مشتركة، تستطيع ادارة الحوار على مسطح التضامن والتواصل. بما يجعل الذوات الحوارية ذوات واقعية وممكنة. تحضر الذات المتخاطبة في الملفوظ. تنخرط في الحوار باسلوب مفتوح على التعالق والتصالب. تؤسس لعلاقات تناصية بين الملفوظات. يتحرر الملفوظ من الذاتية. يتحرك خارج خطر اللغة. لا تتحدد جماليته بلغة معينة. يمنحه التناص الاقتدار الجمالي على التعبير، وعلى ادارة الحوار. يعتقد غادامر ان لغة الحوار هي لغة الفن، او اللغة الشعرية التي مثلت قنطرة العبور الى ضفة الحوار حول ما ينقذ المصير من السقوط في الهاوية.

قد لا نجد اختلافا كبيرا بين "فتح الافاق" و"الحوارية". وهي مفاهيم عجت بها المدونة المشتركة بين غادامار وباختين. يتحقق انفتاح الافاق على الحوار في اللغة. ان الحوار مع اللغة هو ضمانة انطولوجية لتوسيع الافاق المشتركة، ولجعل تلاحم الذوات المتحاورة امرا ممكنا.

---

[1] محمد محسن الزارعي، الاستيطيقا والفن على ضوء مباحث فينومينولوجية، دار محمد علي للنشر، صفاقس، تونس، 2003 ص 76 .

[2] ياوس، هانس روبيرت، جمالية التلقي، ترجمة رشيد بنحدو، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، 2004 .

[3] ماهر عبد المحسن حسن، جادامر مفهوم الوعي الجمالي، مرجع سابق ص 138.

[4] ماهر عبد المحسن، حسن غادامر مفهوم الوعي الجمالي، مرجع سابق، ص 244 .

[5] Merleau ponty, La sructure du comportement, op cit, p 236.

[6] ميخائيل باختين، جمالية الابداع اللفظي، ترجمة شكير نصر الدين، دال للنشر والتوزيع، دمشق، 2011، ص 360 .

في اللغة يلتحم الماضي بالحاضر، لتنفتح الذوات المتحاورة على المستقبل، وتنال اللغة شرعيتها التاريخية. لا يخرج باختين عن تاريخية اللغة. يمنح الحوار صوتا اخر، هو صوت المجتمع الذي ينتمي اليه صوت الفرد، او صوت الحوار التاريخي، اين تتداخل الذوات الحرة، ويتكاثف وجودها في العالم الحواري، لتاخذ قرارها التاريخي دون تعسف ذوات اخرى تسعى الى تطويعها، واخضاع مستطاعها. يقترح باختين حوارا صريحا بين الذوات ومتكافئا، لانها ذوات سوسيولوجية تتحرك في الزمان التاريخي.

يمنح غادامر اللغة هذا المستطاع التاريخي. يتجاوز الافق الانطولوجي الهيدغري الذي يجعل اللغة "بيت الوجود". يحملها صلابة الوجود وغلاظته وانكشاف حقيقته في فجوة افتاح العمل الفني. تتحول الى حوار للكشف والاخفاء. تتجاوز الفردية الحوارية الملتبسة في الذاتية. تخرج اللغة الى حوار تاريخي يجمع الانسانية في "تلاحم الافاق" حول ما ينقذ المصير. يخرج تودوروف عن حوارية باختين، يمنحها تاويلا اخر، وتسمية جديدة دون ان يقتلعها من اصلها الحواري، لان باختين يجذر الحوار بين الملفوظات ضمن حوارية داخل التواصل اللغوي. يؤسس لتناص حواري لا يختلف عن الحوارية. "انني افضل ان استعمل هنا بالنسبة للمعنى الاكثر شمولا مصطلح التناص، الذي وضعته جوليا كريستيفا عند تقديمها لباختين، محتفظا بمفهوم الحوارية بالنسبة لبعض الحلات الخاصة بالتناص، كتبادل الحوار بين متكلمين"[1].

يخرج غادامر من الحوار المباشر بين الذوات الى الحوار بين النصوص. يمنح التاويل مستطاعا انطولوجيا للتغلب على كل اغتراب في اللغة. يحرر الحوار من الابلال الذاتي الذي يعيق التحام الافاق. يشل تحقق العالم الانساني المشترك. يؤجل اجتماع الذوات للحوار، ولطرح الاسئلة الصادمة. ان تاويل النص لا يتعارض مع محاورته. ما يستدعيه التاويل هو تكثيف معنى النص المقروء، وفتح نوافذه على الحوار، "وهذا المعنى هو الشيء المشترك الذي يوحد بين الطرفين، اي النص والمؤول"[2]. ياخذ باختين التناص كحوار بين النصوص. يحاور النص النص الاخر. يستدعيه للانفتاح، للنقد توليدا لنص جديدا اكثر ثراء واعمق معنى. "فالنص الجديد سيكون له كذلك الخصائص نفسها من الكثافة والتعدد الدلالي التي تميز النص داخل عمق الكتابة. سيكون حوارا حقيقيا، نظرا لان الكلمة الجديدة ستكون متساوية في علاقتها مع ذلك الذي يمثل بالنسبة اليها ما قبل النص"[3].

يشترط غادامر وباختين رؤية فنية للعالم، لكي ينجح الحوار حول المشترك، وتوفق الانسانية في بلوغ مقاصدها. يتحقق الحوار في لغة قادرة ان تبلغ المعنى، وتكشف عن حقيقة الوجود. ان لغة الفن هي الشرط الانطولوجي لتجلي حقيقة الوجود، بعد ان غابت شروط الحوار والتواصل بفعل "ميتافيزيقا الذاتية"[4].

تمنح اللغة الفنية الحوار توليد الاسئلة المصيرية. "يضعنا اللقاء بالعمل الفني الحقيقي وجها لوجه مع انفسنا. ويتركنا لحظيا خارج اهتماماتنا اليومية. ويسمح لنا ان نختبر واقعة الحقيقة"[5]. مثلت الرواية عند باختين عملا فنيا اكثر تعبيرية عن الحوارية. وعن تجسيد التناص باسلوب كثيف وعميق. رفعت الرواية المتعددة الاصوات عند دوستوفسكي مقام الحوار. وضمنت كثافة التناص و"فائض المعنى"[6]. يهب باختين النص الروائي عمقا حواريا. يرى فيه نصا متناهيا يختلف عن كل الاجناس الفنية الاخرى، لانه متعدد الخطابات والاصوات.

ان كل حوار بين الملفوظات هو تناص، يفضي الى الحوارية. يعتقد باختين ان كل حوار ينفتح على اكثر من صوت. وللتدليل على تعدد الاصوات، يقترح دراستين لنصيين روائيين مختلفين. يقيم بينهما حوارا لتبيان تمظهر الحوارية في النصوص الروائية المختلفة. يقترح تولستوي

---

[1] تودوروف،ميخائيل باختين المبدا الحواري، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1996، ص 279 .

[2] غادامر اللغة كوسيط للتجربة التاويلية ص 23

[3] تودوروف، نقد النقد، ترجمة سامي سويدان، مركز الانماء القومي، بيروت، 1986، ص 127 .

[4] عنون مفهوم "الذاتية" الحداثة الغربية. ينبع من كوجيتو ديكارت، ويرفع من مقام النفس. يؤكد مركزية الذات الغربية. سعى نيتشه الى تقويض الذاتية. سار على هيديه فلاسفة الاختلاف (هيدغر ميرلوبونتي داريدا ...)

راجع :

علي الحبيب الفريوي نقد العقل الميتافيزيقي مرجع سابق.

[5] Chris Dawson, Introduction to Gadamer p xxiv,

راجع

ماهر عبد المحسن حسن، غادامر مفهوم الوعي الجمالي، مرجع سابق، ص 211.

[6] بول ريكور، نظرية التاويل، الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2003، ص 76 .

روائيا، عرفت نصوصه بحواريتها المونولوغية الداخلية المغلقة : " المونولوج باعتباره خطاب لا يتوجه لاحد ولا يقتصي جوابا"[1]. يستدعي في الضفة المقابلة دوستوفسكي كتجربة روائية كونية. تداخلت في نصوصها الاصوات المتعددة. تفاعلت في ملفوظاتها حوارية، شكلت منعرجا في تاريخ النقد الادبي. اصبحت تعرف "حوارية النص المتعدد الاصوات"[2]. فرضت حضورها الملفت في النص النثري، اقامت تماسفا مع النص. تتكلم اكثر من صوت. تعبر عن تفاعل ايجابي بين المتحاورين. عكس النص الشعري، الذي يبقى سجين ذاتية الشاعر. تتضاءل الحوارية في الخطاب الشعري، لان الشاعر يحضر بذاته. يتكلم لغته الخاصة التي تعبر عن وجوده الخاص في العالم.

يراهن غادامر على العمل الشعري اكثر من رهانه على العمل النثري، وهو في هذا الموقف، يقتفي اثار هيدغر، الذي اعلى من مقام الشعر. "يقودنا حوارنا ...الى البحث في علاقة الفكر بالشعر. نجد بين هذين الامرين قرابة خفية، لان كليهما مهتم باللغة"[3]. ان لغة الشعر هي الاقدر على انجاح الحوار، وعلى ادارته بين مختلف المحاورين. تنمي لغة الفن في القول الشعري اهمية وجود الاخرين في عالمنا الخاص. يمنح المتحاورين مستطاع المشاركة في تاسيس حوار، تقوم اسئلته على طرح ما ينقذ. يرتقي الشعر بالحوار من مستواه القولي الى مستواه الانطولوجي. يحرره من الذاتية ومن الانانية التي ترى الاخر عالما عدائيا. يعلمنا التاويل ان ناخذ بلغة الفن افقا للحوار المتمدن. ان نتحاور مع النصوص الفنية، ومع ما يطرحه من اسئلة مصيرية. لا تعبر اسئلة الفن عن اسئلة ذات معينة. يطرح الفنان اسئلته على الانسانية. ويتحاور معها دون استثناء. يمنح الفن مناخا من الحرية لاقامة حواربناء مع الاخر. ان اكون اخرا له، ويكون اخر لي. "ففي حالة حوار الجسد مع شخص اخر، نجد الحركات ونبرة الصوت وتعبيرات الوجه تساهم بفاعلية في انجاحه. وهذا ما يفتقر اليه الحوار مع العمل الفني"[4].

يحضر مفهوم الاخر عند باختين حضورا كثيفا ومكثفا. يتحول مفهوم الحوار مع الاخر الى تناص، يخرج عن الخطاب المكتوب. جسد صور الحوار الاديولوجي الذي ينتشر على نطاق واسع"[5]. يصبح الحوار بين النصوص مسالة استراتيجية مهمة، للرفع من جمالية الحوار. تتحاور النصوص وتتفاعل لبناء نصوص جديدة، اكثر نضجا واعمق تعبير عن المشترك الانساني. تفتح النصوص منافذ الحوار الثقافي دون الغاء للاخر، او طمس لهويته الثقافية. تؤسس لحوار متحرر من سلطة الاديولوجيا الطبقية، ومتضامن مع حرية كل المتحاورين. يعتقد باختين ان اللغة وحدها من تمنح الحوار مستطاعه التاريخي. "يعتبر النظام اللغوى ارقى هذه الانظمة، التي يتجلى فيها بوضوح تمييزه بين الحوار المتعدد الاصوات والحوار المونولوجي المغلق على الذات"[6].

يمنح "تلاحم الافاق" الحوار الحرية، للتعبير عن ما يسرح الانفتاح على المستقبل. تتحرر الذوات النصية في الحوار من الذاتية، ومن ادعائها بامتلاك الحقيقة المطلقة. تجسد الحقيقة مطلب الحوار دون ان ينال منها الشفاء. يتصل سؤال الحقيقة بافق الحوار، كما يتصل افق العالم بانطولوجيا اللغة. تنال اللغة وهب الكشف عن الحقيقة، ضمن تعدد وجوه الحوار. يختفي العالم في اللغة. يظهر في العمل الفني. يطلبنا التاويل الى فهم العمل الفني لادراك العالم، وللمشاركة في ابداع حقيقة الاشياء. يحقق الفن "التوليف بين الشيء الذي فهم وبين من يمارس الفهم"[7]. يقترن نجاح الحوار بعمق التواشج والتضامن مع الاخر، وبتبادل المواقع، وتجديد الاراء، وفتح الاسئلة دون ادعاء طرف بامتلاك الحقيقة. وتلك هي مهمة العمل الفني، الذي يهيا اسباب الحوار خارج استراتيجية الهيمنة على الاخرين. "اما يعنيه العمل الفني، ان نؤخذ داخل دوامة التساؤل، وان نباشر حوارنا مع الاخرين"[8].

---

[1] باختين، جمالية الابداع اللفظي، مرجع سابق، ص 360.

[2] تودوروف، شعرية دوستوفسكي، ترجمة جميل نصيف التكريتي، منشورات دار طوبقال، الدار البيضاء، 1986 ص 38 .

[3]Heidegger, Qu, est ce que la philosophie, In Q I et II, Gallimard, Paris, 1964, p 327.

[4] غادامر، تجلي الجميل، مصدر سابق، ص 133 .

[5] باختين، الماركسية وفلسفة اللغة، دار طوبقال، الدار البيضاء، 1986، ص 136 .

[6] انور المرتجي، ميخائيل باختين الناقد الحواري، منشورات زاوية الرباط، 2009، ص 156 .

[7] جان غراندان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، مرجع سابق، ص 145.

[8] المرجع نفسه، ص 132 .

خاتمة واستنتاج

ان الحوار الذي يؤسس لع غادامر ليس حوار ذوات متجسدة منفصلة عن سياقها التاريخي فهو يفكر كما فكر بني جلدته بالاصل وبعظمة المنابع وباهمية استدعاء التراث يرى في محاورة الاغريق محاورة مهمة لطرح الاسئلة الانطولوجية المصيرية التي كان هيجل وهيدغر وهولدرلين قد طرحوها دون ان ينالوا منها الشفاء يحل التراث محل الانا والانت لان المصالحة مع الذات و رتق الشروخ ومجاوزة الازمة يتقوم في اقامة حوار مع الاجيال والتحرر من صدام الحوارات الثقافية التي تدرك اهمية اسئلة المنابع في فتح افاق الاجيال على المستقبل ان محدودية الحاضر وانغلاق الماضي يشرعان لعدم وضوح رؤية المستقبل

ان فتح الافاق هي الزمانية الانطولوجية التي تسمح لانغلاق الماضي و اغتراب الحاضر من التصالب والتواشج في افق الحوار البناء والاسئلة المصيرية يسمح للفهم من ادراك فجوة التماسف بينهما ويمنح التاويل الاقتدار على تاويل معيقاتها الميتافيزيقية والعبور الى المستقبل على جسور الحوار حول المصير وحول مناقشة اصنام العقل الاداتي الذي تاقشه ادرنو وحمله مسؤولية تجفيف الفضاء العمومي من ديمقراطية الحوار يتضامن هابرماس مع ادرنو رغم الاختلاف بينهما يعتقد "ان الديمقراطية ترتبط بنظرية المناقشة والحوار التي لا تنفصل في حد ذاتها عن التواصل والفعل التواصلي"[1] وتكريس ضربا من الصراع الاديولوجي والسياسي ضاعف من اغتراب الانسان ومن هيمنة العقل الحداثي يصبح الحوار الغادامري افقا انطولوجيا يسمح برتق الشروخ بين الاجيال ومقاومة الاديولوجيا التي تعيق الحوار الحر الى درجة يصبح التواصل مشوها"[2] في مجتمعات استبد بها الضما الانطولوجي واحاق بها نسيان المنابع الى درجة لم تعد قادرة على طرح الاسئلة يراهن غادامر على الحوار افقا للكلام الحر يحرر الانسان من الاغتراب الجمالي ويخلصه من التشيء والاستلاب الذي فرضه العقل التقني والاداتي على الانسان في علاقته بالانسان لصبح الحوار كما يعتقد بول ريكور "شيئا من اساس التضامن"[3]

[1]Habermas, J Théorie de L agir communicationnel, Payot, Paris, 1987, p89.

[2] حنان مصطفى عبد الرحيم، الفن والسياسة في فلسفة هربرت ماركيوز' دار التنوير، بيروت، 2010، ص 234 .

[3] بول ريكور، صراع التاويلات، مصدر سابق، ص 103.

الحوار السياسي في الفضاء العمومي السياسي

بين المعنى المفاهيمي والممارسة.

د. فلة بن غربية

كلية العلوم الإسلامية والعلوم الإنسانية.جامعة وهران 1 . أحمد بن بلة

مقدمة:

أضحى الاتصال وآلياته، في العصر الحديث، العصب القاعدي لتشكل وهيكلة حركية المجتمعات وسيرورتها، كونه الميكانيزم الفعال الذي تستعمله هذه الأخيرة في جميع فضاءاتها العمومية، لتنشيط وتفعيل العلاقات بين المؤسسات المنظمة في إطار بنيوي نسقي معين، وذلك من أجل خدمة الفرد ومجتمعه.

فالاتصال عبارة عن منظومة فكرية معرفية يوظفها الفرد، داخل الفضاء العمومي الذي ينتمي إليه، يتبنى فيه دورا ووظيفية من أجل الإنتاج والإبداع السلوكي التصرفي الفعلي، لتسيير جميع الفضاءات العمومية المختلفة المتواجدة داخل المجتمع. فهو يستعمله ويتبناه من أجل التعايش الاجتماعي، ومن أجل الحوار والتفاهم، وكذلك بهدف تنظيم الحياة العامة في جميع الميادين سواء منها السياسية أو الدينية أو الثقافية أو التعليمية أو القيمية والأخلاقية. لذلك نجده يلعب دور المنظم والمسير لجميع الأفكار والمعارف والتوجهات والآراء داخل الفضاءات العمومية التي تنساق وتتوافق وتتكامل بواسطته. فعلى سبيل المثال، نجد أن المدرسة الابتدائية، كمؤسسة تعليمية، أساس الأطوار التعليمية الأخرى التي تعتبر بدورها قاعدة المجال الأكاديمي الجامعي الذي يؤخذ بدوره كمرجع للحصول على وظيفة يقوم بها الفرد حتى يعيد هيكلة السيرورة الاتصالية المجتمعية. وهذا كله يجري دون سيطرة فضاء عمومي بأساليبه الاتصالية ومعاييره القيمية على فضاء عمومي آخر.

إن المنظومة الاتصالية، في أي مجتمع، هي نتاج لواقع معاش عام، ابتدعها ووظفها الفاعلون فيها، الذين يستعملون الاتصال وأدواته وأنماطه للتواصل المستمر في الزمان والمكان. فالاتصال حسب هابرماس " ليس بعملية آلية بل عملية تفاهمية"[1] يهدف إلى التمثيل الاجتماعي، إلى تغيير السلوكات وإلى بناء نظام اتصالي بجميع مكوناته الاساسية "[2] وبذلك يحاول تحقيق العملية الاتصالية الاجتماعية مع وبين وفي جميع الفضاءات العمومية المنظمة للمجتمع، خاصة في الميدان السياسي . باعتباره أساس التنظيم الاجتماعي. وللوصول إلى هذه الغايات والمساعي، يجب أو من المفروض أن يكون الاتصال، وكيفية توظيف آلياته، حسب هابرماس، خاليا من أي نوع من السيطرة، وبخاصة عند استعمال أداة الحوار من أجل "الحوار" و"التحاور" و"النقاش" و"التشاور" و"التشارك" بين الحاكم والمحكوم في قضايا تهم الشأن العام، والتي تتطلب الطرح العلني والنقاش والتحليل لإيجاد فضاء توافقي عقلاني يرضي جميع الأطراف. لأن الحوار يعتبر من بين أهم الأدوات الاتصالية التأثيرية والاقناعية التي يستعملها الرجل السياسي لتجنب الأزمات الاتصالية التي تنتج عنها الأزمات السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

إن تاريخ البشرية السياسي لمليء بالأمثلة التي بينت لنا أهمية الحوار السياسي إذا لم يتم التلاعب به والسيطرة عليه من قبل قوى سياسية تستغله لتحقيق إستراتيجيتاها السياسية العسكرية والديبلوماسية والاقتصادية، والدليل على ذلك فشل كل "مراطونيات" الحوار الفلسطيني . الإسرائيلي، والحوار بين الأشقاء الأعداء في السودان، البلد الذي تم تمزيقه بفعل التقسيم.

فما هو الدور الذي يلعبه الحوار كآلية تنشيطية، تسييرية للعملية الاتصالية داخل الفضاء العمومي السياسي؟. وما هي الأساسيات المفاهيمية والممارستية للحوار حتى يستطيع تأدية المهام التي استعمل من أجلها لتأسيس فضاء اتصالي حر للنقاش، ويسهم في ضمان الاستمرار والاستقرار السياسي الاجتماعي لأي نظام سياسي. وهل في الواقع هو خال من السيطرة عندما يلجأ إلية كقناة للتشاور

---

[1] Bernard Belletante et Yves Chirouz/ Communication des entreprises et des organisations psychologiques, France, éd. Ellipses, p24.

[2] Bernard Miege/ La société conquise par la communication, tome 1 : La communication entre l'industrie et l'espace public, Grenoble, éd. Presse universitaire de Grenoble, 1997, p.129.

والتحاور ضمن الاتصال السياسي؟.

تهدف هذه الأوراق الفكرية إلى استنطاق الإشكالية المطروحة في هذه المداخلة من خلال النقاط التالية:

1 . في مفاهيمية الفضاء العمومي السياسي:

أ- **تحديد المفهوم:** لقد وجد الأفراد في مجتمعاتهم مؤسسات وهياكل وتنظيمات يمنهجون بها الحياة السياسية بوضع قوانين وقرارات ورموز وقيم ومعايير تحدد العلاقات بينهم في مختلف المواقف والوضعيات والوظائف والسلوكات التي تنمط نظاما اتصاليا سياسيا بمعالمها وتوجهاتها، إنها الفضاءات العمومية السياسية التي أنشئت من أجل تسيير وإدارة الشأن العام والتي تعمل في نطاق الدفاع عن الحقوق والمتطلبات والحاجيات لجميع الفئات الاجتماعية بسيادة العدل والقانون والإرادة الشعبية والديمقراطية، ومن بينها: البرلمانات، الأحزاب، المنظمات، الجمعيات، النقابات، الهيئات السياسية، المحاكم الدولية، المجالس العليا لحقوق الإنسان، الاتحادات، الحكومات، المراسيم والقوانين، الدساتير، وسائل الإعلام وغيرها، يعرفها هابرماس على أنها: " أماكن نظامية ديمقراطية، تهدف إلى تكوين الرأي العام والإرادة السياسية".[1] أين "يتم عقد النقاشات العامة من أجل اتخاذ القرارات التي تسير الشأن العام".[2]

فهذا الأمر الوظيفي من مهام السياسة وممارساتها، لأنها وحسب عبد القادر يليمان " تشمل مجمل الشؤون العامة والمبادئ والغايات العليا المسؤولة عن استمرار هوية الجماعة التاريخية، وتميز شخصيتها الحضارية. كما تشمل طبيعة المداولة حول هذه الشؤون والغايات أو طبيعة إصدار القرارات والبث في أمور الجماعة."[3].

لقد كانت السياسة ودواليب الحكم وما زالت، الحقل المفضل والخصب للفضاء العمومي، أين يحاول دائما الظهور في الساحة العامة لتأدية دور معين حسب طبيعة القضية المطروحة للنقاش العلني. ذلك من أجل إضفاء الشرعية السياسية، القانونية، الأخلاقية، الاجتماعية للعلاقة التي تربط بين الحاكم والمحكوم من خلال وأثناء وحسب تفاعلية الظاهرة، وثقل تواجدها وأهميتها بالنسبة للمتغيرين الأساسيين اللذين يلعبان دورا حاسما في المعادلة السياسية الاتصالية وهما الحاكم والمحكوم.

وتتجلى تمظهراته، بالخصوص، في تنافس وسائل الإعلام الجماهيرية عندما تطرح قضية تهم الرأي العام ولها علاقة بالنظام والحكم السياسي، كقضية اختطاف الأطفال في الجزائر، والتي يقابلها مطالبة جزء من هذا الرأي العام بتطبيق الإعدام في حق الخاطفين. وهناك أمثلة أخرى كثيرة كقضية "البوركيني" في فرنسا وتصاعد الاسلاموفوبيا فيها، ظاهرة الاعتداءات الإرهابية في أوروبا، خروج بريطانيا من الاتحاد الأوروبي. أو عندما يحتدم الصراع الفكري والإيديولوجي بين الأحزاب السياسية، بحسب نوعية النظام السياسي الذي تنتمي إليه، كمثل الصراعات بين اليمين المتطرف، في فرنسا، والأحزاب الأخرى. أو الصراعات بين أحزاب الموالاة والمعارضة في الجزائر. وأيضا كمثل ما يتصارع فيه الأميريكان أنفسهم فيما يتعلق بمعاملة أفراد من الشرطة للسود منهم. كما يتجلى بصفة مباشرة وقوية أثناء الحملات الانتخابية حيث تشتد المنافسة السياسية بغية الوصول للحكم.

فهو، أي الفضاء العمومي، كذلك مفهوم ومطلب قاعدي ومعياري Normatif، لأنه يحمل في طياته مثل وقيم مختلفة، يحاول استعمالها لتنظيم العملية الاتصالية والسياسية أو العملية الاتصالية السياسية بين الأفراد، إذ يقوم بوصفها وإعطاء الفرصة للأفراد لممارستها، ويفتح حقل الاتصال للمشاركة والتحاور والمساواة في بناء العلاقات، حتى اعتبره المفكرون منظما للعملية الاتصالية عندما يحدث عدم التفاهم أو عدم المساواة بين الحاكم والمحكوم، يتدخل لمحاولة تصحيح العملية الاتصالية بينهما واختيار القنوات الأنسب لتحكيم العقل والقيم المشتركة. " فعلى الحكام أن يدركوا دائما أنهم ليسوا سوى ممثلين للشعب، وعلى المحكومين أن يبقوا دائما على دراية تامة بالمسائل المتعلقة بالمصلحة العامة."[4] حتى تتم عملية تبادل المعلومات التي تسير وتحلل وتقيم القضايا المطروحة بين الطرفين، " فأخلاقيات النقاشات أو

---

[1] Cottereau et Paul Ladriere/ Pouvoir et légitimité, Paris, éd. L'école des hautes études en sciences sociales, 1992, p.30.

[2] Paul Ladriere et Cottereau/ Pouvoir et légitimité, opcit, p.35

[3] بليمان عبد القادر/ العولمة وإشكالية الخطاب السياسي، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية 1992، ص101.

[4] La Burth Tolra, Philipe Warnier/ Ethnologie – Anthropologie, Paris, éd.Puf, 1993, p.108

أخلاقيات الاتصال تتمظهر في العلاقات والسلوكات التي يتخذها الافراد في المبادلات الاتصالية."[1] . التي تتجلى في الممارسة السياسية بين الحاكم والشركاء الاجتماعيين، وبين الحاكم والفاعلين السياسيين من أحزاب ومنظمات، أو بين الحاكم والشركاء الاقتصاديين والمدنيين ضمن فضاءات مؤسساتية وبنيوية قانونية تضبط المبادلات والسلوكات والتصرفات بينهم.

ب . **هابرماس والفضاء العمومي السياسي**: إن نظرة هابرماس للفضاء العمومي السياسي تتجلى في النقاط التالية:

- لقد اعتبره " كوحدة بناء للنظام الديمقراطي".[2] إذ يرى أن الديمقراطية مرتبطة بالحكمة والتعقل والعقل في طرح القضايا داخل فضاء اتصالي أساسه استعمال اللغة ذات المعنى والهدف التفاهمي المتبادل بين الأطراف الفاعلة في النقاش.

فترجيح العقل والعقلانية في جميع القضايا العامة، في أي مجتمع مهما كانت نوعية نظامه السياسي، ينتج لنا التوازن بين القمة والقاعدة، ويترجم ذلك من خلال الحوار المبني على اللغة المنبثقة من الواقع، لغة ذات دلالات ومعاني تسهل انسجام الطرفين. وهذا ما قام به السيد عبد العزيز بوتفليقة، أثناء حملته الانتخابية للرئاسيات سنة 1999والتي تمحورت حول قضية إنهاء الإرهاب عن طريق البديل: الوئام المدني والمصالحة الوطنية.

- يربط هابرماس فعالية أو عدم فعالية الديمقراطية في المجتمعات الحديثة بالواقع المعاش الذي سماه بـ "نظام العالم المعاش"[3]. إذ من الضروري أن تكون خطابات الأنظمة السياسية، وكيفيات تفاعلها وتوجهاتها وقراراتها ونقاشاتها مع القاعدة، منبثقة من الواقع السياسي والاجتماعي والقيمي لهما. وذلك حتى يبنى النظام الديمقراطي على الحوار التشاركي ويدركه ويعيه وعي الطرفين، لكي تبنى علاقة ثقة بينهما. فالأزمة الاقتصادية التي تعيشها الجزائر منذ سنة 2015 جراء انخفاض أسعار النفط، أدخل الحكومة في دوامة تصريحات متناقضة حول إمكانية تصدي الدولة لهذه الأزمة العالمية أم من عدمها. (تصريحات حول احتياطي الصرف، الاستدانة الداخلية والخارجية، التقشف....)

ذلك يرى هابرماس أن 'فعالية' أو 'ضعف' الديمقراطية مرتبط بالعقلانية في الاتصال والتواصل بين الأفراد. وأعطى أهمية قصوى لهذا المطلب الذي يعتبره قاعديΔ قيمي في العملية الاتصالية. فالعقلانية أساسها اللغة، المعنى*، الفعل الاتصالي والحوار التفاهمي.

فهذه المتغيرات، حسب هابرماس، تؤسس دائما للاتصال وسلطته في عملية إنتاجها للمعاني وتفعيلها للعلاقات وتبنيها للحكمة والتعقل في السلوكات. لذلك يشترط أن لا يكون الاتصال مسيطر عليه من طرف قوى سياسية، بل لا بد أن يتمتع بالحرية في التحرك والنشاط والانتقال والحرية في تأدية الوظيفة التي أنشئ من أجلها، لأنه إذا تغلبت سلطة الاتصال يستطيع هذا الأخير أن يبني علاقات تفاهمية تفاعلية بين الأفراد ضمن فضاء عمومي مستقل والعكس صحيح. فالاتصال أساسه الحوار والتفاهم والنقاشات الحرة والعامة والتي هي بحاجة إلى فضاء تتم من خلاله عملية التبادل والتواصل الجماعي "فالسلطة الاتصالية تتطلب وبحاجة إلى فضاء عمومي من أجل الوجود والتواجد"[4]. لذلك فهي بحاجة لآلية الحوار لتأدية مهمتها ووظيفتها الاتصالية.

II – آالية الحوا ر بين الاتصال السياسي والسيطرة السياسية.

أ . في مفاهيمية الحوارالسياسي:

تتبلور عملية الحوار وفق تصورات دالة على معاني ورموز وأهداف مرتبطة بالسياق اللغوي، الاجتماعي والقيمي، يتم بين طرفين أو عدة أطراف يتناولون قضية أو موضوعا ذا اهتمام مشترك أو منفعة مشتركة، يتبادلون الآراء والتوجهات والأفكار والقيم والمعاني ويحاولون إيجاد حل أو تصور موضوعي عقلاني منفعي عام، يخدم جميع الأطراف المعنية بالقضية المطروحة. فهو يتم بذلك بين مرسل ومتلقي، يتبادلان الأدوار بما أنهما في تفاعل إلى حين. إذ يفكران في نفس الوقت ومهتمان بنفس القضية أو الموضوع. لذلك يرى مارتان بيير Martin

[1] Le Noble et Berten / L'espace public comme procédure, pouvoir et légitimité, fégures de l'espace public textes réunis par lain Cottereau et Paul Ladriere, Paris, éd. L'école des hautes études en sciences sociales, 1992, p.87.
[2] Le Noble et Berten / L'espace public comme procédure, Opcit, p.89.
[3] Ibid, p.89.
[4] Cottereau et Paul Ladriere/ Pouvoir et légitimité, opcit,p.35

Buber "أن الحوار عبارة عن وسيلة يدخل بواسطتها الطرفان في العملية الاتصالية قبل أن يحاولا إيجاد نتيجة لما سوف يناقشان"[1] لأنهما بحاجة إلى تحديد هويتهما ويعترفان ببعضهما البعض حتى لا تفشل عملية الحوار، وهذا ما حدث في كل أنواع المفاوضات وبخاصة بين عنصرين مكونيين لشعب واحد، كمثال مفاوضات الجانبين الليبي والسوري كنظام وكمعارضة.

هذان الطرفان يحددان

. الفضاء المكاني والزماني للحوار لارتباط هذين المتغيرين بمعطيات جيوسياسية وسياسية وكذا حيادية كمثل حوار الاطراف المالية في الجزائر.

. لغة الحوار المتكلم بها حتى يفهم كل طرف الآخر جيدا.

. محاور النقاش، أي تحديد جدول أعمال متفق عليه بين الطرفين.

ومنه تتم هذه العملية في فضاء عمومي مهيكل ومنظم متخصص ومخول له مناقشة واحتضان القضية والمتحاورين، كهيئة الأمم المتحدة وجامعة الدول العربية ، مقر البرلمان أو مجلس الأمة، والهيئات الأخرى المخولة لها ذلك.

إن تقنية الحوار متبناة كمطلب ضروري في الاتصال السياسي الذي يعرفه Cotteret على أنه " تبادل للمعلومات بين الحاكم والمحكوم بواسطة وسائل رسمية وغير رسمية"[2]. كونها الوسيلة التي يتفاعل بواسطتها الحاكم والمحكوم بصفة مباشرة، يتبادلون الوقائع الملموسة، مسبباتها وأبعادها، يحاولون التأثير على بعضهم البعض بالرجوع إلى القيم، سواء أكانت مشتركة أم لا، إلى الحجج والبراهين. يحللون العلاقة بين النظام السياسي كمؤسسة نظامية تنظيمية سلطوية والواقع المعاش، ومنه يستخلصون النتائج بالوصول إلى توافق أم لا. ولكن الهدف الرئيسي من هذه الوسيلة هو الوصول إلى التفاهم بتحكيم العقل والعقلانية، إذ يقول هابرماس " إن منهجية الحوار من أساسيات الفكر والنشاط والإنتاج العقلاني الأخلاقي للمجتمع"[3]. الذي يجب أن يتحلى بها الطرفان في أية قضية ذات منفعة عامة، ومنه استمرارية سيرورة العملية السياسية، لذلك يشترط أن يكون للحوار:

- أطراف قابلة ومستعدة للتحاور والنقاش العلني الحر. أي حرية الكلام بدون قيد مسبق في أطر أخلاقية بمعنى ودلالات ومفاهيم لغوية ذات مغزى وهدف بناء بالاعتماد على الأدلة والبراهين والحجج القوية ليستطيع من خلالها تأثير وإقناع طرف على الآخر شريطة أن يستمعا لبعضهما البعض بوعي وإدراك لما يطرح من أفكار. كالحوار الذي يتم بين النقابات العمالية والحكومات فيما يتعلق خصوصا بالأوضاع الاجتماعية للعمال.
- التوافق بين الفاعلين والمنشطين للحوار من حيث المستوى المعرفي والفكر السياسي كأدوات مرجعية تأسيسية للمحاججة الأخلاقية [4] العقلانية كما يطلق عليها هابرماس. فالمحاججة يلجأ إليها المتحاورون بهدف إقناع الآخر لإعطاء وصف وتعريف للموضوع، خصائصه، المميزات التي ينفرد بها، الفاعلون فيه، متى ظهر، كيف؟ ولماذا؟ ما هي المسببات ونتائجه المتوقعة أو التي وقعت، وتقديم إحصائيات وشهادات وتصريحات المختصين والمسؤولين وتقارير الهيئات والمنظمات المحلية والدولية. مثل التقارير التي تتقدمها الهيئات حول التلوث البيئي، عمالة الأطفال، وضعيات االلاجئين وأعدادهم، نسبة البطالةن قضايا الإجرام ... وغيرها.

ب . سيطرة السلطة السياسية على آلية الحوار:

إن الحوار أداة جوهرية تستعملها السلطة السياسية لسير دواليب الحياة السياسية مع جميع الممثلين الشرعيين للمحكومين خاصة عند ظهور قضايا تهم الرأي العام، تلجأ السلطة إلى الحوار والتحاور من أجل بناء علاقات اتصالية ذات استمرارية لتسويق صورتها وصورة الحاكم وبأنها دائما موجودة من أجل الخدمة العمومية والعامة. دون ان تستغني عن مصالحها الأساسية ألا وهي الحفاظ على الحكم والبقاء فيه أطول مدة ممكنة، إنه الهدف الأول والأخير لأية سلطة أو نظام سياسي في أي مجتمع بعقلانية قيمية منبثقة من فكرها ونظرتها وتوجهاتها وفلسفتها الحاكمية.

---

[1] Martin Buber/ http . wekipedia.org/wiki/ dialogue.
[2] Lucien Sfez / Dictionnaire critique de la communication, T2, Paris, éd. Puf 1993, p135.
[3] Sylvain la belle /Dialogue et dialectique, relation, structures et situation dans l'activité et la société humaine, document de recherche du GSPR, Paris ,éd. EHESS, 2013, p2.
[4] Jean Marc Ferry/ Habermas, l'étique de la communication, 1ere éd., Paris, éd. Puf 1987, p380.

لذلك فهي ترمي إلى السيطرة على جميع أدوات وتقنيات وقنوات الاتصال بأساليبها المباشرة وغير المباشرة وتبرر تصرفاتها بشعار " الخدمة العمومية". وهذا ما ينطبق على كل الحوارات التي تخوضها باستعمال أساليب السيطرة مثل لجوئها إلى قوة القانون أو المال أو السلطة أو الدين والأعراف.

وإذا تصادمت قيمها مع الطرف المحاور ولم يتقبلها هذا الأخير، تفشل عملية التحاور فتنتج عنها أزمة اتصالية مما قد يسبب أزمة سياسية، لأنها تلجأ أثناء العملية التحاورية إلى السيطرة على الاتصال بواسطة فضاءاتها السياسية العمومية والفاعلين فيها التي توظفها من أجل تحقيق إستراتيجيتها وبذلك السيطرة على الحوار، فهي تبسط في أي قضية محل حوار، سيطرتها الاتصالية والسياسية وحتى الشرعية لأنها تنطلق من فكرة أنها ذات سلطة تشريعية تنفيذية، قانونية دستورية من موقف قوة، وتوهم الجانب الآخر أنها تحاوره بصفة اتصالية تبادلية تفاعلية. لذلك يلجأ هذا الأخير إلى أساليب أخرى للتعبير عن موقفه وآرائه، مثل الإضرابات، الاعتصامات، المسيرات، فتكرر اللقاءات الاتصالية التحاورية ويتكرر معها نفس السيناريو مثل ما هو واقع في فرنسا فيما يخص قانون العمل لسنة 2016 من إضرابات و عنف في الشوارع واعتصامات من قبل العمال والموظفين في مختلف القطاعات.

كما قد ترى السلطة السياسية، في أحيان أخرى، أنه لا فائدة من الحوار إذا لم ترد ذلك لأسباب منبثقة من رؤيتها وإستراتيجيتها الممارستية بالرغم من وجود أطراف مستعدة للتحاور والنقاش العلني كما حدث بالنسبة لقانون المالية والميزانية عام 2015 -2016 بين ممثلي الشعب بالبرلمان الجزائري والحكومة. او تقوم باختيار وانتقاء الأشخاص الذين تحاورهم في العلن وبكل ديمقراطية كما تتدعي ذلك، إذ في المضمون وليس في الشكل. فهي تحاور نفسها، وهذا ما حدث بالنسبة للمشاورات التي كلف بها السيد أويحي كمستشار لدى السلطة السياسية لإعداد وثيقة دستور 2016.

انطلاقا من العقلانية السلطوية السياسية، فإن واقع الأنظمة السياسية مرتبط بواقع نوعية كيفية سريان وتطبيق الاتصال والسيطرة عليه. ولأن واقع الاتصال كما يقول دوبري مرتبط بواقع السلطة السياسية[1]، التي ترى أن جميع الفضاءات العمومية السياسية تصب في خندق فكرها وفلسفتها، فهي تخدم مصالحها بشعار خدمة الشعب.

ومنه فإن قدرة وإمكانية السلطة السياسية في السيطرة على الاتصال، ومنه السيطرة على الحوار خاصة عندما يتعلق الأمر بقضايا تهم الرأي العام، تكمن في امتلاكها للقوة السياسية والنفوذ المالي والاقتصادي والإداري والتسييري وكذا سيطرتها على المعلومة بمختلف أنواعها وقنواتها الاتصالية والتي تستعملها للضغط على مؤسسات الفضاء العمومي.

بهذا تتعدد طرق وأوجه سيطرة السلطة السياسية على الاتصال وقنواته وحتى الفاعلين فيه، إذ نرى أن الاتصال وكذا الحوار كتقنية اتصالية دائما تحت السيطرة السياسية بطريقة مباشرة أو غير مباشرة كون السلطة السياسية ترى أنها تستمد قوتها التسلطية من السيطرة على الاتصال وقنواته وتقنياته وأساليبه.

فهل هذا الفكر وهذا المنطق يجعلان من المجتمعات مجتمعات ديمقراطية ذات منظومة اتصالية اجتماعية سياسية مفصلية تناسقية بنيوية تجانسية؟.

بطبيعة الحال، الإجابة تكون بلا. لأن السلطة السياسية لا تحتكم إلى سلطة الاتصال وعقلانيته وحريته في مناقشة القضايا العامة للمجتمع، ولا تترك له المجال للانتقال بكل استقلالية بين الفضاءات العمومية العامة، وتحاول في كل مرة وباستعمال أساليب مختلفة أن لا تترك الاتصال خارج سيطرتها ونفوذها. وهذا ما يظهر لنا جليا من خلال تنميطها أو إجهاض أداة الحوار في مناقشة وإدارة الشأن العام.

[1] ريجيس دوبري، تر. فؤاد شاهين / محاضرات في علم الإعلام العام، الميديولوجيا، ط.1، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1996، ص 94.

الهوية المهنية لدى المدرس وعلاقتها بتحقيق السلم والأمن الاجتماعي

فواطمية محمد & حيدرة وحيدة – طلبة دكتوراه في علم النفس

تخصص علم نفس العمل والصحة العقلية –جامعة عبد الحميد بن باديس مستغانم

مقدمة :

إن موضوع الهوية في التراث الفلسفي و السوسيولوجي والثقافي قد أصبح رائج التداول وذلك استجابة للتغيرات في المجال السياسي و الاجتماعي ، حيث أصبح مركز الاستقطاب الأساسي في مناقشة القضايا المتعلقة بالتحولات والتغيرات في مختلف المجالات ، ناهيك عن التطور الحاصل في مجال العمل وما انجر عنه من أزمة في تشكل واضطراب الهوية لدى العمال .

و تعتبر مهنة التدريس أحد المهن البارزة ذات التأثير المباشر على جميع فئات المجتمع والتي استطاعت أن تكون لنفسها مكانة هامة نتيجة للتفاعل المتبادل بين النمو الفكري للمهنة ككل وبين النمو المهني الذي يتجسد في الممارسة العملية التي تقدمها في مجالات مختلفة كالخدمات التعليمية والاجتماعية والتوجيهية، بالإضافة إلى تشبعها بالعديد من القيم والأهداف والتي تمكن شاغلي وظيفتها بتكوين تصورا ت واتجاهات واضحة تعبر عن ذواتهم المهنية بصورة سلبية أو إيجابية .

1– مفهوم الهوية :

أ– لغة :

يشتق المعنى اللغوي لمفهوم الهوية من الضمير "هو" ، أي بمعنى الشيء هو هو ، ويمكن القول بأن الهوية هي حقيقة الشيء وصفاته ، التي يتميز بها عن غيره ، وتظهر بها شخصيته ، ويعرف بها عند السؤال عنه بما هو ؟ أو ماهي . وتقوم هوية كل أمة على ماتتميز به عن غيرها من الأمم كدينها ولغتها وقوميتها وتراثها .[1].

ويذكر ابن رشد أن : " الهوية تقال بالترادف على المعنى الذي يطلق عليه إسم الموجود ، وهي كما يوضح لفظة منحوتة مشتقة من الضمير هو كما تشتق الإنسانية من الإنسان وإنما فعل ذلك بعض المترجمين لأنهم وجودوا أنها أقل تغليظا من اسم الموجود " [2]

وفي تفصيل أوفر يذكر ابن رشد : "أن اسم الهوية ليس هو شكل اسم عربي في أصله وإنما اضطر إليه بعض المترجمين فاشتق هذا الاسم من حرف الرباط ، أعني الذي يدل عند العرب على ارتباط المحمول بالموضوع في جوهره وهو حرف "هو" في قولهم زيد هو حيوان أو إنسان ، وذلك أن قول القائل إن الإنسان هو حيوان يدل على مايدل عليه قولنا الإنسان جوهره أو ذاته إنه حيوان، فلما وجدوا هذا الحرف بهذه الصفة اشتقوا منه هذا الاسم على عادة العرب في اشتقاقها اسما من حرف" [3]

ب– اصطلاحا:

إن موضوع الهوية أخذ حقه من المعالجة الفكرية الفلسفية منذ بداية الإغريق حيث اعتبرت مسألة الهوية مبحثا عن ماهية الكينونة والوجود. فمنذ **بارم نيدس** المؤسس الحقيقي لعلم الوجود (الأنطولوجيا) حددت الكينونة بوصفها "ما يتماهى مع ذاته " .[4]

وحسب إيمانويل رينو فالهوية : تعني ما نوجد عليه على نحو فردي وما نريد أن نكون عليه ، على معنى ما يميز خصوصياتنا والكيفية التي تتمثل بها هذه الخصوصية معا ، وبعبارة أخرى الكيفية التي يتعين بها كل فرد على حدا والتي بها يتطابق في ذات الوقت مع معايير عامة وينتسب بها إلى جماعات محددة.[5]

2–الهوية المهنية:

يمكن مقاربة الهوية المهنية من عدة جوانب ذات الصلة بوجود العامل بحيث تميزه عن غيره من العاملين في مجالات مهنية أخرى ، ومن أهمها المقاربة النفسية والاجتماعية التي لا تكاد تنفصل الواحدة عن الأخرى ، فالحديث عن هوية المدرس مثلا تنعكس على سلوكياته بما يتوافق وخصائص مهنة التدريس لإعطائه ذاتية مستقلة تعترف بمقوماته ووجوده في الحياة الاجتماعية .

وبناء على ذلك يضيف دوبار، فأن الهوية في مجال العمل والتنظيمات تكون قابلة للتحديد والتحليل بالأساس ، انطلاقا من طبيعة نسق علاقات السلطة ، حيث تكون أشكال الصراع في قلب عملية

التحليل والتي تجعل من الهوية ليست نتيجة ثابتة ومستقرة لتنشئة سابقة (دركايم) ولكن كنتاج غير ثابت ، وغير مستقر لأشكال الالتزام تجاه الفعل في الوقت الراهن . فالهوية وفقا لهذه القناعة تعتبر القدرة على إرغام الأطراف الأخرى على الاعتراف بالطرف المعني بهذه الهوية كفاعل في نسق علاقات السلطة القائم في التنظيم والذين يفشلون في مهمة تأكيد الاعتراف هذا ، يصبحون مرغمين على البحث (على مستوى مجالات أخرى) عن السبل المؤدية إلى تأكيد هوية تسمح لهم ب"التواجد الاجتماعي ".[6]

3–الهوية المهنية للمدرس:

حسب تمحري تعرف الهوية المهنية للمدرس على أنها : "بعد من أبعاد هوية الشخص النفسية والاجتماعية، ولكنها في نفس الوقت محددة لأنماط من تفاعلات هذا الشخص في المجالات الاجتماعية التي يتواجد فيها وينشط داخلها كراشد مسؤول عن مهمة تربوية، ويلعب دورا متشابك الجوانب داخل تلك المهمة" [7]

4– آليات تشكل الهوية المهنية لدى المدرس :

لا يمكن الحديث عن هوية مهنية مستقلة بحد ذاتها دون ربط هذه الأخيرة بأنماط التنشئة الاجتماعية ونواتج التربية للفرد العامل أيا كان مجال عمله و التي تمزج التفاعل بين نفسيته وإطاره الاجتماعي في شكل ديناميكي مستمر والذي يعتبر امتدادا لوجوده المهني . وإن الهوية المهنية في تشكلها حسب (فليب برنوPhilipe Bernoux) ترتكز على ثلاث آليات :

أ– التكوين :

يعتبر التكوين العملية الأساسية التي تربط المدرس بوظيفته من حيث التعرف على محتواها وأهدافها ، بطرق منهجية ومنظمة تمكنه من مسايرة النمو في وظيفته ، مما يعمل على تفجير طاقاته نحو الجد والابداع ، هذا بالإضافة إلى الاحتكاك بزملائه حيث يتبادلون الخبرات بينهم مما يساهم في تنمية مهاراتهم وتجديد قدراتهم استجابة للتغيرات في الجانب المعرفي والاجتماعي والاقتصادي وهذا مما يعزز الشعور بالانتماء الوظيفي والولاء التنظيمي لديهم.

ويساهم التكوين في نمو المدرس في وظيفته وذلك عن طريق عدة قنوات اتصال داخل المؤسسة التي يعمل بها وخارجها ومن بينها :

– الندوات التربية وجلسات التنسيق

– تبادل الزيارات الميدانية بين أساتذة المادة

–الأيام الدراسية تحت اشراف السادة مفتشو التربية الوطنية

ب–الخبرة المهنية :

تساعد الخبرات والتجارب في ميدان العمل على اكتشاف الهوة بين العمال الجدد و ذوي الأقدمية وهنا يلعب فارق الزمن دورا مهما في التعرف على خبايا المهنة وتكوين اتجاهات نفسية نحو ها ، من شأنها التعرف على مدى انتماء هؤلاء لوظيفتهم ، فالمدرس الذي لديه خبرة في مجال التدريس يستطيع أن يكونا تصورا واضحا نحو ذاته ومدى كفاءته وتعلقه بمهنته ومدى مساهمته في تطوير وظيفته عن طريق بناء علاقات اجتماعية وإنسانية تربط المحيط المدرسي بالمحيط الاجتماعي للتلميذ .

ج– الاعتراف بالانتماء :

يرتبط تشكل الهوية لدى العامل بمدى الاعتراف الذي يمنحه له الآخرون ، فصورة الذات المهنية لديه مرتبطة بالتقدير والمكانة التي يعطيها مختلف الفاعلين خارج وداخل المنظمة بما يحكمون عليه من معايير من خلال تقديرهم للدور الذي يقوم به ومدى مساهمته في تحقيق أهداف المنظمة .

وحسب (سانسوليو Saisau lieu)أن هناك علاقة وطيدة بين الاعتراف بالانتماء وتشكل الهوية بحيث لايمكن أن تتشكل هوية الانتماء لمجموعة معينة دون أن تعترف أو تتقبل هذه المجموعة بانتماء الشخص لها [8].

5- تعريف السلم الاجتماعي:

أ- لغة:

السلم من السلام ، وأصله السلامة أي البراءة والعافية والنجاة من العيوب والآفات والأخطار .

قال ابن منظور : السلم والسلم : الصلح .وتسالموا: تصالحوا. والخيل إذا تسالمت تسايرت لا تهيج بعضها بعضا . والتسالم : التصالح .والمسالمة : المصالحة .وحكي السلم والسلم: الاستسلام، وضد الحرب.[9]

ب- اصطلاحا:

يقصد بالسلم الاجتماعي: " حالة السلم والوئام داخل المجتمع نفسه وفي العلاقة بين شرائحه وقواه"[10]

6- مفهوم المدرس :

يعرف المدرس بأنه :" شخص مؤهل يتولى تعليم التلاميذ بمؤسسة حكومية أو خاصة "[11].

كما يمكن تعريف المدرس على أنه الشخص المخول من قبل وزارة التربية الوطنية و الذي يتولى مزاولة مهنة التربية والتعليم بأحد الأطوار التعليمية الثلاث ، ويكون شخص مؤهلا خريج المعاهد والجامعات والمدارس العليا .

7-مقومات السلم الاجتماعي:

ترتبط مقومات السلم الاجتماعي بواقع الحياة الاجتماعية وما يسود المجتمع من أنظمة تسير علاقاته و تشكل ركائزه وتحكم فئاته ، ومن أهم هذه المقومات مايلي :

أ- السلطة والنظام: إن أي مجتمع بشري لديه سلطة حاكمة ونظام سائد ، فلا حديث عن سلم اجتماعي في غياب هذان المقومان ، إذ في هذا الوضع يمكن الحديث عن الفوضى والاضطرابات وعدم الاستقرار النفسي والاجتماعي كما هو حال الجاهلية أو حال المجتمعات التي فقدت الثقة في مرؤوسيها أو انهار نظامها .

ب- العدل والمساواة:

المجتمع الذي يتساوى الناس فيه أمام القانون، وينال كل ذي حق حقه، من دون تمييز فيه لفئة على أخرى، هذا المجتمع تقل فيه دوافع العدوان، وأسباب الخصومة والنزاع. أما إذا ضعف سلطان العدالة، وحدثت ممارسات الظلم والجور ، وعانى البعض الحرمان والتمييز ، وأتيحت الفرصة لاستقواء طرف على آخر بغير حق ، فهنا لايمكن توفر السلم الاجتماعي [12].

وفي هذا المقام نجد تأكيد الشريعة الإسلامية على مبدأي العدل والمساواة في القرآن والسنة واضح وجلي لما له من تأثير على نفسية الفرد وروابط المجتمع،

فقد نظر رسول صلى الله عليه وسلم إلى رجل له ابنان فقبل أحدهما وترك الآخر، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : فهلا واسيت بينهما "[13].

والمدرك للسيرة النبوية يجد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أكد على العدل المعنوي والمادي بين الأولاد لما له من تأثير في سلامة التنشئة النفسية والاجتماعية لديهم وعلاقة ذلك بغرس صفات السلم والأمن والاستقرار النفسي.

ج- ضمان الحقوق والمصالح المشروعة لفئات المجتمع :

تتميز بعض المجتمعات بطابع التنوع والتعدد في انتماءاتها العرقية والمذهبية والطائفية والدينية ، وما إلى ذلك من تقسيمات اجتماعية تميز مجتمع ما عن آخر وفي هذه الحالة يجب أن يضمن الجميع دون تمييز حقوقهم ومصالحهم في إطار القوانين والأنظمة المعمول بها ،كما من حقهم الشعور بالمساواة والإنصاف في التعاملات بينهم حتى لا يشعرون بأزمة الهوية .

8- أهمية السلم الاجتماعي في حياة الفرد والمجتمع :

للسلم الاجتماعي دورا هاما في بناء المجتمع والمحافظة على كيان الفرد ، بل نكاد نجزم أنه لا حياة للأفراد والمجتمعات في غياب السلم والأمن والاستقرار، وفيما يلي أهم أدواره في حياة الفرد والمجتمع :

– شعور الأفراد بالاطمئنان والأمن النفسي والتي تعتبر من الحاجات الإنسانية الأساسية

– يساهم السلم الاجتماعي في تقدم المجتمع وتنميته في جميع المجالات .

– دفع الأفراد نحو التجديد والإبداع

– القضاء على الفتن والأزمات الاقتصادية والاجتماعية والاضطرابات النفسية والعقلية

– يوفر السلم الاجتمعي بيئة محفزة على الانتاج والاستثمار

9–الهوية المهنية للمدرس وتنمية قيم ثقافة السلم الاجتماعي :

المدرس هو أساس التقدم الاجتماعي ورمز الحضارة والرقي وهوعنصر فعال في دفع عجلة التنمية في جميع المجالات ، فباستطاعته الوصول بمعدلاتها الى أعلى المراتب التي تحقق الأهداف الكبرى لمشاريع وبرامج التنمية ، وبالتالي وجب الاهتمام بهذا المورد البشري الفعال الذي يجب أن يحتل الصدارة في ميدان العمل والإنتاج عن طريق إشباع حاجياته المهنية .

و للمدرسة مظاهر ومكونات المجتمع فهي تشكل مجموعة الناس يرتبطون مع بعضهم في جماعات تربطهم أهداف عامة واحدة ويعيش أفرادها تحت ظل ضوابط ونظم اجتماعية، مقومات المجتمع

المدرسي وأهدافه محددة وواضحة وضوابطه منظمة وقياداته مباشرة وعلاقاته واضحة ومتجانسة [(14)].

ولئن كانت المدرسة جهازا تنظيميا يعكس صورة مصغرة عن الواقع الاجتماعي بما يسوده من روابط وعلاقات تتفاعل فيما بينها مشكلة قيما وضوابط اجتماعية بحيث تربط أفرادها أهدافا مشتركة وغير مشتركة. فلكي يحقق المدرس باعتباره منظما اجتماعيا أحد هذه الأهداف والوظائف والمتمثلة أبرزها في تنمية قيم ثقافة السلم الاجتماعي لابد من الانطلاق من تحقيق ذاته المهنية . ولكي يساعد متعلميه على تحقيق ذواتهم وتطويرها ، عليه أن يحقق ذاته في وسطه الاجتماعي حتى يتلقى التقدير والاحترام المناسب لمكانته أما م المجموعات التي ينتمي إليها ويتواصل معها فيتحقق له الشعور بالرضا عن ذاته وانجازاته وحياته وهي الحاجات العليا التي لابد له من إشباعها حسب هرمية ماسلو للحاجات ، وبهذا يشعر هذا المورد البشري بالانتماء الوجداني والولاء التنظيمي لمؤسسته.

وترتكز هذه المشاركة الوجدانية التي يتوقف عليها وجود الهوية عند Erikson على الشعور المشترك بالوجود المادي (الأرض) ، الشعور بالانتماء الموحد للطموحات والمثل وهو نوع من الضمانة وجه الافراط في التمييز الاجتماعي والاستغلال ،الشعور بالاستمرارية عبر الزمن ، بناء على ذكريات وتجربة تاريخية مشتركة ، يتسبب غيابه في أزمة هوية يدرك معها التحول كقطيعة ، الشعور بالوحدة والتجانس ويؤدي غيابه إلى ازدواج في الشخصية وانقسامها مابين كيانات متعارضة ، الشعور بالاختلاف والتمايز عن المجموعات الأخرى ، الشعور بالقيمة وهو الحاجة إلى الاعتراف والتقدير.[(15)]

ونظرا لأهمية ا لدور المدرس وعلاقته بالقيم الاجتماعية فقد جاء التركيز على النقاط التالية في الميثاق الوطني لقطاع التربية(2015) كجزء من حقوق وواجبات المربين :

– سعي المربي لتحسين كفاءته المهنية بصفة مستمرة باعتماده على قدراته الذاتية وبالمشاركة في العمليات التكوينية .

– المساهمة في توفير مناخ التضامن والتعاون والتسامح داخل المؤسسة حتى يعم الاستقرار والسكينة المساعدين على العمل ، والتوازن النفسي للتلاميذ خاصة الذين هم في أمس الحاجة للرعاية والإنصاف .

– يقوم المربي بغرس الحس الوطني لدى التلميذ زيادة على مهامه التعليمية ، ويسعى إلى تنميته كما يبعث فيهم روح التسامح وفق المبادئ الوطنية الإسلامية [(16)].

وللحفاظ على الهوية المهنية للمدرس يجب الحفاظ على صحته العقلية فكثيرا من الاضطرابات سببها أزمة هوية في ميدان العمل كالضغوط النفسية و الاضطرابات السيكوسوماتية والاغتراب المهني وغيرها من الأمراض المتعلقة بالجانب التنظيمي كالغيابات والعطل المرضية وضعف الأداء التربوي وكلها مؤشرات على انخفاض الروح المعنوية .

لهذا لا نستغرب نعت سانسوليو لعالم العمل بأنه عالم تراجيدي مادام الإنسان يفقد فيه هويته وينحدر إلى المرض والاضطراب، ليس لأن

عالم العمل عالم للإنتاج الاقتصادي والتقني، بل عالم للتفاعلات الاجتماعية بين الأفراد يحضر فيه التواصل وينعدم، كما تلعب فيه التراتبية الإدارية والمالية أدوارا لها تأثيراتها[17].

ليس من البساطة إذن البحث في الهوية المهنية للمدرس، لأنها ترتبط بسياق اجتماعي متشعب وبثقافة تنظيمية تفرضها خصوصيات ا لمؤسسات التربوية ، ناهيك عن أنماط الاتصال التنظيمية السائدة ومالها من أثر على العلاقات الاجتماعية داخل المؤسسات وظهور الصراعات التنظيمية والتي تؤثر على هوية المدرس . هذا إلى جانب الظروف المحيطة بعمل المدرس سواء تلك المتعلقة بالجانب الفيزيقي كالتهوية والتدفئة والنظافة والإنارة ، أو بالجانب التنظيمي من اكتظاظ في الصفوف الدراسية والتوقيت الأسبوعي الذي لا يناسب في كثير من الأحيان الوضعية البيداغوجية للمادة .

ويطرح مشكل محددات الهوية المهنية للمدرس تساؤلات كثيرة مردها إلى توقعاته حول ماكان يود الحصول عليه من اشباعات مادية ومعنوية في مجال عمله وما حصل عليه فعلا بعد ولوجه إلى العمل كفرص الترقية والنمو الوظيفي والأجر وغيرها ، ولعل ما يعزز هذا الاتجاه وجود دراسات كثيرة تبحث في قيم العمل واتجاهات العاملين في قطاع التربية والتعليم ، ففي دراسة قومية قامت بها المنظمة العربية للثقافة والعلوم بالتعاون مع مركز البحوث التربوية بجامعة آل سعود حول سبب عزوف الشباب عن مهنة التعليم وتسرب أعداد كبيرة من المدرسين إلى مهن أخرى ، وقد شملت الدراسة 13قطرا عربيا يعينة قدرتها 8334مبحوثا ذكورا وأنثى .

وعن نتائج البحث فقد وجد أن نسبة 19.5% من مجموع عينة البحث قد اختاروا مهنة التعليم دون رغبة ، وأن 47.3%غير راضين عن مهنة التعليم ، وأن نسبة 40.3%يفكرون في ترك المهنة إلى عمل آخر . وعن الأسباب الداعية غلى التسرب من المهنة فقد أرجعتها الدراسة إلى عدة عوامل منها المادية كضعف الرواتب وغياب الحوافز والمكافئات وقلة فرص الترقية ، أما عن العوامل المهنية فتعود إلى ازدحام عدد التلاميذ في الفصول وعدم تطور المناهج الدراسية وطرق التدريس لمحدودية الامكانيات والوسائل المهنية في التعليم ، هذا بالإضافة إلى ضآلة العلاقات الاجتماعية التي تتيحه المهنة ، وهناك العوامل الاجتماعية التي أرجعتها الدراسة إلى عدم تلبية المهنة للطموحات المستقبلية وتدني نظرة المجتمع للمهنة .[18]

ومن هذا المنطلق فمشكلة الهوية المهنية للمدرس باتت أكثر تعقيدا في المؤسسات التعليمية، وانعكست سلبا على أدائه التربوي و عن إسهاماته في الأنشطة المدرسية خاصة ما تعلق منها بمكافحة الآفات الاجتماعية و معالجة الظواهر الاجتماعية التي استفحلت في المؤسسات المدرسية كظاهرة العنف المدرسي ، وغير ذلك من المجالات المتعددة ذات الصلة بتطور المجتمع وتحقيق الأمن والسلم الاجتماعي لأفراده. وعليه كان الأولى فهم احتياجات هذا المدرس والعمل على إشباعها كي وتستثار دافعيته نحو الانجاز وترتفع روحه المعنوية ويستطيع أن يفهم احتياجات الفرد والمجتمع ويصل بهم إلى مستوى متميز من التفوق والنجاح .

خلاصة :

الهوية المهنية للمدرس موضوع أساسي يستحق إيفاءه بالدراسة والتحليل من قبل الباحثين والقائمين على الفعل التربوي خاصة وأن مجال التعليم بدأ يفقد مصداقيته في خضم بعض الصراعات والتراكمات ، فآن الأوان لإعطاء هذا المدرس مكانته وقيمته ، لأن الأهم في الإنسان أن يتقبل ذاته كما هو، ويرضى عن إنجازاته باعتبارها خاصية يمتلكها ويتميز بها عن غيره ، وبذلك يتمكن من أن يصير عضوا فعالا ومشاركا نحو التغيير إلى الأحسن ، وذلك باستغلال طاقاته وقدراته نحو تكريس مبادئ وخدمات تهدف إلى بناء وتماسك المجتمع ولعل أولاها قضايا السلم الاجتماعي التي دعا إليها القرآن والسنة النبوية في قوله تعالى : " يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام " ، سورة المائدة ، الآية "16"، وفي قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : ""إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق "

الهوامش:

1-بجاج، أحمد (2015): "سوسيولوجيا الممرضة – إطار نظري لتشكل الهوية المهنية لدى الممرضة "، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية ،جامعة قاصدي مرباح ورقلة ، العدد 15، ص 303

2-الواكدي،جليلة المليح (2010): مفهوم الهوية- مساراته النظرية والتاريخية " ، تونس ، مركز النشر الجامعي، ص 35

3- الواكدي ، مرجع سابق ، ص 36-37

4- الواكدي ، مرجع سابق ، ص 11

5- العظمة ، عزيز وأخرون (2005): "مفاهيم عالمية، الهوية ، من أجل حوار بين الثقافات "، ط1، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ص 143.

6-حسان، مراني (2006-2007): "الهوية المهنية الاجتماعية لفئة الإطارات المؤسسات الاقتصادية العمومية "، رسالة دكتوراه في علم اجتماع العمل ، جامعة باجي مختار ، عنابة ، ص31.
7-تمحري ، عبد الرحيم (د. س) : "الهوية المهنية للمدرس ، مقال منشور على موقع الانترنت
www.fikrwanakd.aljabriabed.net/n12_09timahri.htm
8- بجاج ، مرجع سابق ، ص308
9-10-الصفار ، حسن (2002):" السلم الاجتماعي ، مقوماته وحمايته ، ط1، لبنان ، دار الساقي ، ص23-24
11-رزيقة ، بن دومية (2000،2001):"الرضا المهني للمدرسين عن مهنة التدريس ، رسالة ماجستير في علم الاجتماع التربوي ،جامعة الجزائر ، نقلا عن أحمد زكي .
12- الصفار ، مرجع سابق ، ص44
13- الصفار ، مرجع سابق ، ص46
14-علي ، أميرة منصور يوسف (د.س): " الممارسة المهنية في المجال المدرسي "، المكتب العلمي للكمبوتر والنشر والتوزيع ، الاسكندرية ، ص 169
15- الواكدي ، مرجع سابق ، ص156
16- ميثاق أخلاقية قطاع التربية الصادر يوم29نوفمبر .2015
17- تمرحي ، مرجع سابق .
18- بن دومية ، مرجع سابق

ضوابط الجدل السلمي مع غير المسلمين
ودورها في تحقيق مقاصد الشريعة في مجالي
" التعايش والدعوة "

د. خلوق ضيف الله محمد آغا

أستاذ الفقه وأصوله المشارك،جامعة العلوم الإسلامية العالمية،كلية الشيخ نوح القضاة للشريعة والقانون
قسم الفقه وأصوله

المقدمة

الحمد لله وكفى ، والصلاة والسلام على النبي المصطفى وعلى آله وصحبه ومن اجتبى ، وبعد:

فلما كان الجدال وسيلة من وسائل الدعوة التي استخدمت لنشر الإسلام وإقناع المعاندين به ، باعتباره أمرا فطريا في الذات الإنسانية التي جبلت على المجادلة كسلاح يدافع به الإنسان عن معتقداته وأفكاره ، أمر المسلم أن يجادل غيره بالتي هي أحسن ، كما أمر بالقتال لصد عدوان الكافرين ، فقال تعالى لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم: ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۖ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴿١٢٥﴾[النحل : 125] ، وقال أيضا : وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ ۖ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴿٤٦﴾[العنكبوت : 46]

أي : فان سلك مجادلوكم مسالك غير مهذبة القول ، فتقيدوا أنتم بكل قول مهذب ، واسلكوا كل طريقة هي أحسن وأفضل . وعبارة (بالتي هي أحسن) تشمل بعمومها الأساليب الفكرية والقولية ، وبهذا يتبين لنا أن المطلوب من المسلم أن يكون في مجادلته ، على حالة أرقى وأحسن باستمرار من الحالة التي يكون عليها من يجادله ، أدبا وتهذيبا ، أو قولا وفكرا .

و قد جاءت هذه الدراسة لتجيب عن أسئلة ثلاثة هي:

1. ما المقصود بالجدل السلمي؟
2. ما دليل مشروعية الجدل السلمي مع غير المسلمين ؟
3. ما ضوابط الجدل السلمي مع غير المسلمين ؟ وما دورها في تحقيق المقاصد الشرعية في مجالي التعايش والدعوة ؟

وعليه فقد هدفت هذه الدراسة إلى بيان ماهية الجدل السلمي ومشروعيته مع غير المسلمين ، وضوابطه ، وأهميته في مجالي الدعوة إلى الدين الحق دين الإسلام، والتعايش مع غير المسلم انطلاقا من قوله تعالى: ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۖ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴿١٢٥﴾[النحل : 125] ، و تحقيقا لمقاصد الشريعة الإسلامية السمحة في حفظ الدين والنفس والعقل والمال والعرض .

ومن هنا ارتكزت هذه الدراسة على ثلاثة مطالب، مطلب تمهيدي و مطلبين ، وهي على النحو الآتي: المطلب التمهيدي : التعريف بالجدل السلمي، وفيه:

الفرع الأول: ماهية الجدل السلمي.

الفرع الثاني: الألفاظ ذات الصلة.

المطلب الأول: مشروعية الجدل السلمي :

الفرع الأول: أدلة مشروعية الجدل السلمي مع غير المسلمين من القرآن .

الفرع الثاني: أدلة مشروعية الجدل السلمي مع غير المسلمين من السنة .

الفرع الثالث : دليل العقل على مشروعية الجدل السلمي مع غير المسلمين .

المطلب الثاني: ضوابط الجدل السلمي مع غير المسلمين و دورها في تحقيق مقاصد الشريعة في مجالي التعايش و الدعوة .

الفرع الأول: ضوابط الجدل السلمي .

الفرع الثاني: أهمية الجدل السلمي مع غير المسلمين في تحقيق مقاصد الشريعة في مجالي التعايش والدعوة

الخاتمة وفيها أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة.

المطلب التمهيدي : التعريف بالجدل السلمي، وفيه :

الفرع الأول: ماهية الجدل لغة واصطلاحا :

أولا : الجدل لغة : اللدد في الخصومة والقدرة عليها، ويقال جادله مجادلة وجدالا، ورجل جَدِلٌ ومِجْدَلٌ أي شديد الجدال [1].

قال ابن فارس : " الجيم والدال واللام أصل واحد وهو من باب استحكام الشيء في استرسال يكون فيه "[2] .

ومادة " جدل " تدور في اللغة العربية حول أربعة معانٍ :

الأول : الإحكام ، يقال جدله يجدله إذا أحكم فتله .

الثاني : الشدة ، ومنه يقال للأرض جدالة لشدتها .

الثالث : الصراع ، ومنه قيل للصريع : مجدل ومنجدل .

الرابع : الجدل في الخصومة ، ومنه يقال : رجل جدِل ومجدال ، أي شديد الخصومة [3].

ثانيا : الجدل اصطلاحا : فقد عرفه أبو الوليد الباجي بقوله : (هو تردد الكلام بين اثنين قصد كل واحد منهما تصحيح قوله وإبطال قول صاحبه)[4].

وعرفه الشريف الجرجاني بقوله : " دفع المرء خصمه عن إفساد قوله: بحجة، أو شبهة، أو يقصد به تصحيح كلامه، وهو الخصومة في الحقيقة " [5].

وكلا التعريفين صحيح ، ومن هذين التعريفين يتبين أن المجادلة التي تؤتي ثمارها الطيبة وتوصل إلى الحق لا بد أن تشتمل على عدة عناصر أهمها ما يأتي :

1- المدافعة بين شخصين أو أكثر ، فتأمل الشخص في ذهنه لا يسمى جدالاً.

2- أن المقصود من المجادلة ظهور أرجح الأقوال .

3- الأدلة ، فإن كانت مجرد دعاوى من دون أدلة فهذه مخاصمة وليست مجادلة .

الفرع الثاني : السلمي لغة : من السلم والسِلْمُ: الصلحُ، يفتح ويكسر، ويذكّر ويؤنث. والسِلْمُ: المسالِمُ. تقول: أنا سِلْمٌ لمن سالمني. والسَلامُ: السَلامةُ. والسَلامُ: الاستسلامُ. والسَلامُ: الاسمُ من التسليم[6].

الفرع الثالث : الجدل السلمي اصطلاحا:

لم يعثر الباعث على تعريف صريح لهذا المركب الاضافي ، الا ان تعريف عبد الرحمن حبنكة للجدال بشكل عام يصلح ان يكون تعريفا للجدل السلمي بحسب رأي الباحث ، حيث قال : (والجدال : هو حوار كلامي يتفهم فيه كل طرف من الفريقين المتحاورين وجهة نظر

---

[1] ينظر : الفيروز أبادي، مجد الدين، القاموس المحيط، (مادة جدل)، القاهرة، مطبعة السعادة، (د. ت)، ج3، ص342؛ ابن منظور الإفريقي، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، (مادة جدل)، بيروت، دار صادر، 1956/1375م، ج11، ص105.

[2] ابن فارس ، معجم مقاييس اللغة (مادة جدل) ، مطابع دار المعارف المصرية ، ط/2 ، 1392 هـ - 1972 م ، 387/1.

[3] ينظر : المصادر السابقة .

4 الباجي، أبو الوليد، المنهاج في ترتيب الحجاج، تحقيق عبد المجيد التركي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط2، 1987م، ص11.

5 الجرجاني ، علي بن محمد بن علي الجرجاني ، التعريفات ، تحقيق إبراهيم الابياري ، دار الكتاب العربي ، بيروت – لبنان ، ط/4 1418 هـ - 1998 م ، ص 309 .

[6] ندتم مرعشلي وأسامة مرعشلي ، الصحاح في اللغة والعلوم ، دار الحضارة ، بيروت ، 1/ 328.

الطرف الآخر ، ويعرض فيه كل طرف منهما أدلته التي رجحت لديه استمساكه بوجهة نظره ، ثم يأخذ بتبصر الحقيقة من خلال الانتقادات التي يوجهها الطرف الآخر على أدلته ، أو من خلال الأدلة التي ينير له بها بعض النقاط التي كانت غامضة عليه)[1].

فهو إذا حوار كلامي قائم على تفهم الأطراف وجهات النظر المختلفة وعلى عرض الأدلة وقبول الانتقادات الموجهة لأدلة أطراف الحوار وقبول الدليل الصحيح بحياد وتجرد .

المطلب الأول: مشروعية الجدل السلمي :

لما بحث العلماء في أنواع الجدل من حيث ماهيته قسموه إلى قسمين : جدل محمود وجدل مذموم وحددوا لكل منهما صفات ومثلوا له بصور وحكموا بعدم الجدل والمناظرة إلا لإظهار الحق ونصرته ليعرف ويعمل به ، قال الإمام النووي [2]: واعلم أن الجدال قد يكون بحق وقد يكون بباطل ، قال الله تعالى : وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ ۖ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴿٤٦﴾ [العنكبوت : 46] ، فقوله: ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن قال بعض المفسرين المراد منه لا تجادلوهم بالسيف، وإن لم يؤمنوا إلا إذا ظلموا وحاربوا [3] .

الفرع الأول : أدلة مشروعية الجدل السلمي مع غير المسلمين من القرآن :

فيما يأتي نذكر بعض أدلة مشروعية الجدل السلمي مع غير المسلمين :

1-الدليل الأول : قال تعالى: ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ۚ وجادلهم بالتي هي أحسن ۚ إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله ۚ وهو أعلم بالمهتدين ﴿١٢٥﴾[النحل : 125].

وجه الدلالة : بين سبحانه وتعالى أن الأصل في الدعوة أن تكون بالحكمة ، وجعل للحكمة صورتان الأولى الموعظة ، والثانية المجادلة بالتي هي أحسن ، والدعوة إلى سبيل الله تكون للمسلم ولغير المسلم ، فبعض الناس قد يكون من الحكمة دعوتهم بالموعظة ، فالموعظة قد تردعهم عن المعصية أو الضلال ، وبعضهم لا ينفعه إلا المجادلة والتي عرفها البعض بأنها الأسلوب الحسن والأمثل في الدعوة ، فالحكمة إذا هي القاعدة العامة التي تشمل صور الدعوة السلمية للحق ، والموعظة والمجادلة بالحق هما فرعاها . يقول ابن تيمية رحمه الله في كتابه مجموع الفتاوى : " الناس ثلاثة أقسام : إما أن يعترف بالحق ويتبعه فهذا صاحب الحكمة ؛ وإما أن يعترف به ؛ لكن لا يعمل به فهذا يوعظ حتى يعمل ؛ وإما أن لا يعترف به فهذا يجادل بالتي هي أحسن لأن الجدال في مظنة الإغضاب فإذا كان بالتي هي أحسن : حصلت منفعته بغاية الإمكان كدفع الصائل "[4]

2- الدليل الثاني : قال تعالى ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم ۖ وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون ﴿٤٦﴾ [العنكبوت : 46].

وجه الدلالة : بين سبحانه وتعالى في الآية الكريمة أن المجادلة على قسمين حسن ومذموم ، وان الواجب علينا أن نتبع المجادلة بالتي هي أحسن مع أهل الكتاب .

الفرع الثاني : أدلة مشروعية الجدل السلمي مع غير المسلمين من السنة :

1- الدليل الأول : حديث ابن مسعود أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((ما من نبي بعثه الله قبلي إلا كان له من أمته حواريون وأصحاب يقتدون بأمره ويهتدون بسنته ثم إنها تخلُفُ من بعدهم خُلوف [5] يقولون ما لا يفعلون ويفعلون ما لا يؤمرون فمن جاهدهم بيده

---

1 حبنكة ، عبد الرحمن حسن حبنكة الكيلاني ، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة ، دمشق ، دار القلم ، ط6 ، 2002 م ، ص 361 .

2 النووي ، يحيى بن شرف بن مري بن حسن الحزامي الحوراني ، الأذكار المنتخب من كلام سيد الأبرار ، تحقيق : عبد القادر الارنؤوط ، دار الفكر ، بيروت – لبنان ، 1994 ، 370/1 .

3 ينظر : الرازي ، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي (المتوفى: 606هـ) ، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير ، دار إحياء التراث العربي – بيروت ، ط/3 ،1420 هـ ، 25/ 63 .

4 ابن تيمية ، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ، مجموع الفتاوى ، تحقيق : عبد الرحمن بن محمد بن قاسم ، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف ، المدينة المنورة ، المملكة السعودية ، 1995 ، 45/2 .

5 (خُلوف: مخالفين خارجين عن سنته)

بيده فهو مؤمن ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمن، وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل) [1].

وجه الدلالة : بين عليه الصلاة والسلام وسائل جهاد المخالفين لسنته عليه الصلاة والسلام وذكر منها ثلاث الأولى لولاة الأمور ، والثانية لعلماء الأمة ، والثالثة لعامة الناس . فذكر المجاهدة باللسان وما هي إلا المجادلة السلمية .

الفرع الثالث : دليل مشروعية الجدل السلمي مع غير المسلمين من المعقول :

ذكر يوسف الشبيلي مجموعة من الأدلة النقلية والعقلية على مشروعية الجدل السلمي وخلاصة ما ذكر إن الله تعالى أرسل رسله بالبينات وبالحق ، وأمرهم بالدعوة إليه وتبليغه للناس وجعل لذلك وسائل ، ومن تلك الوسائل استخدام الجدال بالتي هي أحسن المبني على الحكمة والموعظة الحسنة ، ولهذا فإن جميع أنبيائه جاءوا بلسان أقوامهم لأن ذلك أكمل في تبليغ رسالاتهم ومجادلة المخالفين ودحض حججهم وشبهاتهم ، وإذ تعينت المجادلة سبيلاً لدعوة غير المسلمين فلا شك في مشروعيتها [2].

المطلب الثاني: ضوابط الجدل السلمي مع غير المسلمين و دورها في تحقيق المقاصد الشرعية في مجالي الدعوة والتعايش :

والمتأمل في القرآن يجد أن معظم القضايا التي جادل القرآن فيها أهل الكتاب تدور على محورين :

1. توحيد الله وعبادته .
2. إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم والإيمان به.[3]

وفي كل محور منهما كان جدالهم يخضع لضوابط ثابتة ذكرت في أكثر المصادر تحت عنوان قواعد الجدل وعند التحري استطعنا أن نجمع منها ما يصلح أن يكون منها ضابطا من ضوابط الجدل السلمي ، وهذه الضوابط إن تحققت أعطى الجدل السلمي ثماره المرجوة وحقق مقصد الشارع منه ، وبيانها فيما يأتي :

الفرع الأول : ضوابط الجدل السلمي :

يمكن حصر ضوابط الجدل السلمي بعشر ضوابط مهمة نجملها فيما يأتي[4] :

الضابط الأول : ان يكون المناظر (المجادل) عالما بأصول الشريعة العامة ، وقواعدها ، ومقاصدها ، عارفا بآداب البحث والمناظرة ، صافي العقيدة والفكر ، بعيدا عن المغالاة والتعصب .

الضابط الثاني :التزام الطرق المنطقية السليمة لدى المجادلة والحوار ، ويدل على هذا الضابط عموم الأمر بان يكون الجدال جدالا بالتي هي أحسن .

ومن التزام الطرق المنطقية السليمة ما يأتي :

أولا : تقديم الأدلة المثبتة أو المرجحة للأمور المدعاة .

ثانيا : إثبات صحة النقل للأمور المنقولة المروية .

ومن هنا فان علماء فن (آداب البحث والمناظرة) يلتزمون بقاعدة : (إن كنت ناقلا فالصحة ، أو مدعيا فالدليل)

ونجد الإرشاد إلى ذلك في نصوص قرآنية كثيرة ، منها :

1– قول الله تعالى: **وَمَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ ۙ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (64) [النحل: 64]** .

---

1 صحيح مسلم ، كتاب الإيمان ، باب بَيَانِ كَوْنِ النَّهْيِ عَنْ الْمُنْكَرِ مِنْ الْإِيمَانِ حديث رقم (71) (168/1)

2 http://www.feqhweb.com/vb/t14071.html

3 ينظر : ابن حسن ، عثمان يت علي ، منهج الجدل والمناظرة ، دار اشبيليا ، ط/1 ، 1999 ، 1 /486

4 ينظر : حبنكة ، ضوابط المعرفة ص 396 ، الأنصاري ، أبو إسماعيل الهروي ، ذم الكلام وأهله ، تحقيق : عبد الله الأنصاري ، مكتبة الغرباء الأثرية ، 296/4 ، العكبري ، عبيد الله بن محمد بن محمد ، الإبانة الكبرى لابن بطة، تحقيق : رضا معطي ، وعثمان الأثيوبي ، يوسف الوابل ، دار الراية للنشر والتوزيع ، الرياض 506/2 ، السيوطي ، عبد الرحمن بن أبي بكر ،صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ، تحقيق : علي سامي النشار ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ص 85 ، الزرعي ، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي ، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين ، تحقيق : محمد حامد الفقي ، دار الكتاب العربي ، بيروت – لبنان ، ط/2 ، 1973 ، 486/3 ، ابن تيمية ، أحمد بن عبد السلام ، درء تعارض العقل والنقل ، تحقيق محمد رشاد سليم ، نشر ، جامعة محمد بن سعود الإسلامية ، ط/2 ، 1991، 172/7-174.

2- وقول الله تعالى: **أَمِ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ آلِهَةً ۖ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ ۖ هَٰذَا ذِكْرُ مَن مَّعِيَ وَذِكْرُ مَن قَبْلِي ۗ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ ۖ فَهُم مُّعْرِضُونَ[الأنبياء : 24]** .

ففي هذين النصين يأمر الله تعالى رسوله الكريم بأن يطالب المشركين بتقديم برهانهم على ما يدعون ، ويشمل البرهان في مثل هذا الادعاء البرهان العقلي ، والبرهان النقلي .

الضابط الثالث :تخلي كل من الفريقين المتصديين للمحاورة الجدلية حول موضوع معين ، عن التعصب لوجهة نظره السابقة ، وإعلانهما الاستعداد التام للبحث عن الحقيقة ، والأخذ بها عند ظهورها ، سواء أكانت هي وجهة نظره السابقة ، أو وجهة نظر من يحاوره في المناظرة ، أو وجهة نظر أخرى .

الضابط الرابع : تقيد كل من الفريقين المتحاورين بالقول المهذب ، البعيد عن كل طعن أو تجريح ، أو هزء أو سخرية، أو احتقار لوجهة النظر التي يدعيها أو يدافع عنها من يحاوره .

الضابط الخامس : ألا يكون المناظر (المجادل) ملتزما في أمر من أموره بضد الدعوى التي يحاول أن يثبتها ، فإذا كان ملتزما بشيء من ذلك ، كان حاكما على نفسه بأن دعواه مرفوضة من وجهة نظره .

الضابط السادس : ألا يكون في الدعوى أو في الدليل الذي يقدمه المناظر (المجادل) تعارض ، أي : ألا يكون بعض كلامه ينقض بعضه الآخر ، فإذا كان كذلك كان كلامه ساقطا بداهة .

الضابط السابع : ألا يكون الدليل الذي يقدمه المناظر (المجادل) ترديدا لأصل الدعوى ، فإذا كان كذلك لم يكن دليلا ، وإنما هو إعادة للدعوى بصيغة ثانية ، وسقوط هذا في المناظرة أمر بديهي ، وقد يخفى على الخصم إذا استخدم المناظر براعته في تغيير الألفاظ وزخرفتها ، ولكنه حيلة باطلة لا يلجأ إليها طلاب الحق .

الضابط الثامن : عدم الطعن بأدلة المناظر (المجادل) إلا ضمن الأصول المنطقية ، أو القواعد المسلم بها لدى الفريقين المتناظرين .

الضابط التاسع : إعلان التسليم بالقضايا والأمور التي هي من المسلمات الأولى ، أو من الأمور المتفق بين الفريقين المتناظرين على التسليم بها ، أما الإصرار على إنكار المسلمات فهو مكابرة قبيحة ، ومماراة منحرفة عن أصول المناظرة والمحاورة الجدلية السليمة ، وليست من شأن طالبي الحق .

الضابط العاشر : قبول النتائج التي توصل إليها الأدلة القاطعة ، أو الأدلة المرجحة ، إذا كان الموضوع مما يكفي فيه الدليل المرجح ، وإلا كانت المناظرة من العبث الذي لا يليق بالعقلاء أن يمارسوه [1].

الفرع الثاني : أهمية الجدل السلمي مع غير المسلمين في تحقيق مقاصد الشريعة في مجالي التعايش و الدعوة :

مقاصد الشريعة هي الغايات والحِكم والأهداف التي قصد الشارع الحكيم تحقيقها من تشريع الأحكام [2]، ولما كان الجدل السلمي مع غير المسلمين أمر مشروع ، كان للشارع في تشريعه غايات وحِكم وأهداف أهمها العيش بسلام في مجتمع آمن يدعو إلى الدين الحق ، ويحافظ عليه ، مجتمع يحفظ لكل من عاش فيه دينه وعقله وماله ونفسه وعرضه .

ولما كان الإسلام بما اشتمل عليه من أحكام هو الدين الذي أوحى به الله سبحانه وتعالى لنبينا محمد عليه الصلاة والسلام ليبلغه للعالمين، ولم يبعثه لقومه خاصة دون غيرهم ، قال تعالى: : وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا ولكن أكثر الناس لا يعلمون ﴿٢٨﴾[سبأ : 28]، وقال تعالى قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعا الذي له ملك السماوات والأرض ۖ لا إله إلا هو يحيي ويميت ۖ فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته واتبعوه لعلكم تهتدون ﴿١٥٨﴾[الأعراف : 158] . كان واجب الدعوة الي هذا الدين مسؤولية كل مسلم ، وهذه الدعوة لها ثوابت تقدم ذكرها ولها ثمار طيبة تؤتى ان تمسك الداعية بضوابط الجدل السلمي السابق

---

[1] ينظر في تفصيل هذه الضوابط في المصادر السابقة ص16

[2] ينظر : اليوبي ، محمد سعيد ، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية ، دار الهجرة للنشر، السعودية، 1418هـ (ط1)، ص 28 ، الفاسي ، علال بن عبد الواحد ، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مطبعة الرسالة بالرباط ، 1979م (ط/2) ، ص 3 ، الخادمي ، نور الدين ، الاجتهاد المقاصدي , , سلسلة كتاب الامة , قطر ,1419 هـ ,ج1، ص39

ذكرها مع المسلم العاصي ومع غير المسلم وبخاصة اذا فهم الداعية أن رسالة الإسلام أكدت على الوحدة الإنسانية القائمة على مبدأ المساواة بين أجناس البشر وشعوبهم وقبائلهم وأن ميزان التفاضل بين البشر عند الله تعالى هو التقوى [1]، قال تعالى : **يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ۚ إن أكرمكم عند الله أتقاكم ۚ إن الله عليم خبير (13**[(الحجرات : 13] ،وقد تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية في حجة الوداع ، وقال : (ألا لا فضل لعربي على عجمي، ولا عجمي على عربي، ولا لأسود على أحمر، ولا لأحمر على أسود، إلا بالتقوى)[2] ، و أن الإسلام أوجب الإيمان بجميع الرسل وعدم التفرقة بينهم، قال تعالى }آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير[البقرة : 285] ، فالآية الكريمة بينت بعبارتها أن التفرقة بين رسل الله في الإيمان بهم كفر [3].

وهذا يؤكّد تأكيداً قاطعاً عالمية الرسالة الإسلامية، ويثبّت إنسانية هذا الدين . يقول الشيخ محمد رشيد رضا : وهذا مبنيٌّ على الإيمان بأن دين اللّه تعالى الذي أرسل به جميع رسله واحدٌ في أصوله ومقاصده من هداية البشر وإصلاحهم وإعدادهم لسعادة الدنيا والآخرة ، وإنما كانت تختلف صور العبادات والشرائع باختلاف استعداد الأقوام ، ومقتضيات الزمان والمكان، حتى بُعث الرسول العام بالأصول الموافقة لكل زمان ومكان، مع الإذن بالاجتهاد في المصالح التي تختلف باختلاف الأطوار والأحوال، وقد انفرد بهذه الحقيقة العادلة المسلمون من دون أهل الملل والأديان. فقد كرّم الإسلامُ بهذا نوعَ الإنسان، ومهد به السبيل للألفة والأخوة الإنسانية العامة [4].

وعالمية الإسلام تجعل الثقافة والحضارة الإسلاميتين منفتحتين على حضارات الأمم، ومتجاوبتين مع ثقافات الشعوب، مؤثرتين ومتأثرتين ، والإسلام بعالميته يرى في تعدّدية الشرائع الدينية سُنَّةً من سنن اللّه في الاجتماع الديني، قال تعالى : **وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ۖ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ۚ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ (48**[(المائدة : 48] ، وقال أيضا : ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ (118) إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ (119 (﴾ [هود :118 - 119]، فهو سبحانه وتعالى قد خلقهم للتنوّع والاختلاف ، لكنه يريد لكل الملل والشرائع والديانات وحدةً جامعة لتنوّعها لتستقيم بها حياتهم ، ورابطة ضابطة لاختلافها ليحقق العدل ويحفظ الامن للناس كافة ، هذه الوحدة متمثلة في توحيد الخالق المعبود، وفي الإيمان بالغيب ، وفي العمل الصالح ، فهذه هي أصول الدين الإلهي الواحد، التي اتفقت فيها وعليها كلُّ الشرائع والنبوات والرسالات، من آدم عليه السلام ، إلى محمد عليه الصلاة والسلام [5].

ومن مبدأ عالمية رسالة الإسلام ينطلق المسلم في بناء علاقته مع غير المسلم وعلى هذا الأساس الثابت يحدد مرجعية تعامله مع غير المسلمين . وهذا البُعدُ الإنسانيُّ يُعطي للتسامح في الإسلام مساحات واسعة في التعامل مع غير المسلم ويجعل امكانية التعايش مع غير المسلم وقبوله امرا ممكنا ، ودعوته الى الاسلام امرا سهلا وميسورا .

ولا يجوز أن يُفهم هذا التسامُح الإنسانيُّ على أنه انفلاتٌ، أو استعداد للذوبان في أي كيان من الكيانات التي لا تتفق مع جوهر هذا الدين، فهذا التسامح لا يلغي الفارق والاختلاف، ولكنه يؤسّس للعلاقات الإنسانية التي يريد الإسلام أن تسود حياة الناس. فالتأكيد

---

[1] ينظر : الخادمي ، نور الدين ، الاجتهاد المقاصدي ، سلسلة كتاب الامة ،قطر ،1419 هـ ،96/1 ، الفاسي ، علال بن عبد الواحد ، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مطبعة الرسالة بالرباط ، 1979م ، ط/2 ، ص 52 .

2 مسند الإمام أحمد ، باقي مسند الأنصار ، حديث رقم (22391) ، 478/47 .

[3] ينظر : التويجري ، عبد العزيز بن عثمان ، الحوار من أجل التعايش ، دار الشروق للنشر والتوزيع ، 1999م ، ص 91

4ينظر : رضا ، محمد رشيد رضا ، الوحي المحمدي : ثبوت النبوة بالقرآن ودعوة شعوب المدنية إلى الإسلام دين الأخوة الإنسانية والسلام ، مكتبة القاهرة ، ط/6 ،1960 ، ص 169 .

5 ينظر : عمارة ،محمد عمارة ، العطاء الحضاري للإسلام ، دار المعارف ، القاهرة ، 1997 ، ص 121 .

على الخصوصيات العقائدية والحضارية والثقافية، لا سبيل إلى إلغائه، ولكن الإسلام لا يريد لهذه الخصوصيات أن تمنع التعارف بين الأمم والشعوب والتعاون فيما بينها[1].

ولا بد هنا أن نؤكد على أن الحقيقة التي لا شك فيها أن الإسلام يؤكد على إعلاء الرابطة الدينية على كل رابطة سواها، سواء أكانت رابطة نَسَبية أم إقليمية أم عنصرية أم طبقية، فالمسلم أخو المسلم ، والمسلم أقرب إلى المسلم من أي كافر بدينه، يسعى بذمتهم أدناهم، وهم يدٌ على من سواهم، وهذا ليس في الإسلام وحده، بل هي طبيعة كل دين، وكل عقيدة .

ولكن الرابطة الدينية هذه لا تنفي روابط شتى تشكّل قاعدةً للحياة المشتركة بين المسلمين وبين غيرهم من أهل الأديان السماوية. يقول الدكتور يوسف القرضاوي : إن هناك ألواناً من الأخوة يعترف بها الإسلام غير الأخوة الدينية، فهناك الأخوة الوطنية، والأخوة القومية، والأخوة الإنسانية[2].

وبناء على ما تقدم فان تحقيق الجدل السلمي مع غير المسلمين لمقاصد الشريعة في مجال التعايش والدعوة ما عاد يخفى على أحد ، وبخاصة أن أكثر الدول الإسلامية الآن فيها من غير المسلمين الكثير وهم ما بين كتابي وغير كتابي ، وهذا وان كان أمر نعاصره إلا انه موجود منذ القدم كما بينا ، وقد فهم المسلمون منذ عصر النبي صلى الله عليه وسلم كيفية التعايش مع غير المسلمين غير المحاربين في المجتمع الإسلامي ومالهم من حقوق وما عليهم من واجبات ، كما أن الشريعة الإسلامية رسمت الإطار العام والخطوط العريضة لكيفية هذا التعايش والتي من خلالها يمكن تحقيق مقاصد الشارع في حفظ الدين والأنفس والأموال والأعراض والعقول [3]، 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 ﴿٨﴾[الممتحنة : 8] . فهذا إذن من الشارع الحكيم لنا بالتعامل مع غير المسلمين بالبيع والشراء وغيرها وأباح لنا أن نتزوج من نساء أهل الكتاب وان نأكل طعامهم فالمصاهرة غالبا ما تكون وسيلة للتعارف والتقارب والتأثير بالغير[4] ، فالله تعالى قال في معرض ذكره لحكم الزواج : **ا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ۝ إن أكرمكم عند الله أتقاكم ۝ إن الله عليم خبير** (**13**[(الحجرات : 13] ، وإذا عرفنا هذا كله عرفنا حدود مجادلة غير المسلمين وكيفيتها وأهميتها في تحقيق مقصد الشارع الحكيم من تشريعها ، فلا إكراه في الدين ، يقول تعالى: لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم{ [البقرة : 256] ، ولا مجادلة بالباطل ، ولا إلغاء لإنسانية الإنسان وكرامته يقول تعالى : ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا ﴿٧٠﴾[الإسراء : 70]، ولا محاربة لآمن ، ولا اعتداء على مال الغير وعرضه ودينه ، ويقول تعالى : ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم ۝ كذلك زينا لكل أمة عملهم ثم إلى ربهم مرجعهم فينبئهم بما كانوا يعملون ﴿١٠٨﴾[الأنعام : 108] ، هذا كله في التعايش مع غير المسلمين المسالمون (غير المحاربين)[5] ، من أهل العهد أو الذمة ، أو المستأمنين ، فهؤلاء جميعا لهم علينا حق الدعوة إلى الإسلام وبيان فضائله بالتي هي أحسن ، فسماحة الإسلام وحفظه لكرامة الناس وحرصه على إخراج الناس من ظلمة الكفر الى نور الهداية وطريق الحق شرع لنا دعوتهم بالحسنى وموعظتهم ومجادلتهم بالتي هي أحسن فالمسلم مأمور بالدعوة إلى دين الله تعالى ونشره .

وأما غير المسلمين المحاربون : وهم الذين يناجزون المسلمين بالسلاح ويعتدون على الأعراض والأنفس والأوطان ، فهؤلاء شرع لنا قتالهم لا جدالهم ، للدفاع عن هذه الضروريات الخمس وعلى رأس هرمها الدين [6].

---

[1] ينظر : التويجري، عبد العزيز بن عثمان ، أفكار للحوار ، دار الشروق،, 2006، ص 143 .

2 ينظر : القرضاوي ، يوسف القرضاوي ، فقه الدولة في الإسلام : مكانتها ، معالمها ، طبيعتها موقفها من الديمقراطية والتعددية والمرأة وغير المسلمين ، دار الشروق ، القاهرة ، ط/1 ، 1997 ، ص 195 .

[3]ينظر : الخادمي ، نور الدين ، الاجتهاد المقاصدي ، سلسلة كتاب الامة ،قطر ،1419 هـ ،133/1 ، الفاسي ، علال بن عبد الواحد ، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مطبعة الرسالة بالرباط ، 1979م ، ط/2 ، ص 97

[4]ينظر : المصادر السابقة .

[5]ينظر : القرضاوي ، يوسف ، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي ، دار وهبة ، ط/1 ، ص 29

[6] ينظر : المصدر السابق .

***** الخاتمة والتوصيات *****

بعد هذا العرض الذي قدمناه عن موضوع " ضوابط الجدل السلمي مع غير المسلمين ودورها في تحقيق مقاصد الشريعة في مجالي " التعايش والدعوة " " ، نشيرُ إلي جملة من النتائج التي توصلت إليها هذه الدراسة والتي أهمُها :

1- الجدل السلمي هو : حوار كلامي يتفهم فيه كل طرف من الفريقين المتحاورين وجهة نظر الطرف الآخر ، ويعرض فيه كل طرف منهما أدلته التي رجحت لديه استمساكه بوجهة نظره ، ثم يأخذ بتبصر الحقيقة من خلال الانتقادات التي يوجهها الطرف الآخر على أدلته ، أو من خلال الأدلة التي ينير له بها بعض النقاط التي كانت غامضة عليه .

2- إن اصل الجدل السلمي لابد وان يقوم على أخلاقيات وآداب معينة مقتبسة من ديننا الحنيف ، أساسه التهذيب في الألفاظ والعبارات ، وحسن الاستماع للطرف الآخر ، بالإضافة لعدم التعصب ، حتى يكون الجدل فيه نوع من الترغيب لا الترهيب والتنفير ، وبالتالي إرشاد غير المسلمين إلى طريق النور والهداية.

3- الالتزام بضوابط الجدل السلمي عند مناظرة غير المسلمين يكفل تحقيق مقاصد الشريعة التي أراد الشارع تحقيقها من مشروعية هذا النوع من الجدل والتي منها التعايش وقبول الدعوة والايمان بها .

عن الحاجة إلى قراءة عقلانية لمشكلة التطرف الديني في العالم العربي

د/زكي بيضون

جامعة تشجيايغ(الصين)، وأستاذ باحث متعاقد مع جامعة السربون(باريس1)

عن التنوير الإسلاموفوبي وشعبيته لدى المثقفين العرب

يطغي اليوم في وسائل الإعلام والأوساط الشعبية الغربية خطاب يزعم بوجود تعارض أصلي بين الحضارة الغربية، التي صار اسمها يهو. مسيحية ("يهو" من "يهودية") بعرف الهوياتيين الجدد، وتلك التي يطلقون عليها اسم العربو . إسلامية ("عربو" من "عربية"). وفقا لهذه المقاربة، التعارض ليس ظرفيا، بل هو ماهوي ويعود إلى الجينات الثقافية والجذور الدينية التي قامت عليها كل من الحضارتين. الجذور اليهومسيحية تحمل في ذاتها بذور التسامح والإنفتاح وتمهد للقيم الكونية الحديثة مثل العلمانية والديمقراطية والحريات الفردية والمساواة بين الجنسين إلخ.، بينما تحمل الجذور العربوإسلامية بذور الإنغلاق والتعصب وإلغاء الآخر واستعباد النساء ومحو الفرد. النخب الثقافية والسياسية ليست البتة بمنأى عن هذا الخطاب، ففي فرنسا على سبيل المثال نجد سياسيين من الصف الأول (ولا أتكلم هنا فقط عن سياسيي اليمين المتطرف) و مفكرين وروائيين أعلام صاروا من أبواق الإسلاموفوبيا. لكن هذا كله لا يمنع أنه، وفي أوروبا على الأقل، الخطاب المذكور لا يعدو كونه مدعاة للضحك في الأوساط الأكاديمية المختصة. كتاب "أرسطو في جبل سان . ميشيل. الجذور الإغريقية لأوروبا المسيحية" للمؤرخ سيلفان غوغنهايم هو على الأرجح أكبر خرق حققته الإسلاموفوبيا حتى الآن في المؤسسة الأكاديمية الفرنسية، ويقوم طرح الكاتب الأساسي على إنكار ديون الغرب للحضارة العربوإسلامية، وبخاصة الدور الذي لعبته هذه الأخيرة في حفظ المعرفة الإغريقية ونقلها إلى المسيحانية الأوروبية. لكن الكتاب، وإن كان حقق معدل مبيعات خيالي، فهو لم يستقبل في أوساط المؤرخين المختصين إلا بصفته هذيان شعبوي وهوياتي يضرب عرض الحائط بكل المعايير العلمية والوقائع التاريخية. بل وكانت له إيجابياته المتمثلة بإنزال المؤرخين من أبراجهم الأكاديمية ودفعهم للرد على الخطاب الإسلاموفوبي، كما ظهر في العمل الجماعي "الإغريق، العرب ونحن . مبحث حول الإسلاموفوبيا العالمة". إن كان مفهوما أن يجد خطاب كهذا جمهوره في الغرب، فمن المحير أن تكون له هذه الشعبية الهائلة في أوساط المثقفين العرب، وهذه المرة تحت عناوين تقدمية. هؤلاء يستوردون خطابا قومجيا رعاعيا من الثقافة الصحفية الغربية ليعيدوا تدويره عربيا بصفته بضاعة تنويرية وثورية. لا يكفي عذر قلة الإطلاع لتبرير هذا الفصام، فالمرء لا يحتاج أن يكون اختصاصيا كي يقاوم هكذا خطاب، بل إلى بعض النزاهة الفكرية والمعلومات العامة. عن التسامح، يكفي التذكير أن الحضارة المسيحية الأوروبية لم تستطع قبل الأنوار أن تتحمل في كنفها أي ديانة أخرى ما عدا اليهودية التي حملت الكنيسة معتنقيها وزر دم المسيح وأبقت عليهم في حالة بأس واضطهاد متواصل تكون شاهدا على العدالة الربانية وصحة الطريق المتبع (مصير كل الآخرين كان الإبادة أو الطرد أو اعتناق المسيحية، وبعد الأنوار والعلمنة كان على الطهرانية القومجية التي ورثت الطهرانية المسيحية أن تجهز على ما تبقى من اليهود الأوروبيين)، في حين احتضنت الحضارة الإسلامية المسيحيين واليهود والصائبة والهندوس لقرون طويلة في كنفها، وإن بصفة أهل ذمة. أما عن النظرة إلى المرأة فيكفي مقارنة نموذج الأم العذراء اليتيم مع نماذج أمهات المؤمنين العتيدات من خديجة المتنبية إلى عائشة المقاتلة إلى فاطمة المتمردة وزينب المتوعدة. وللخروج من سطوة الحاضر، لا بأس بالتذكير أن حضور الحجاب في الموروث النصي والتاريخ المسيحيين، وبشهادة المؤرخين الغربيين، هو بوضوح أكثر تجذرا وقدما من حضوره في الموروث النصي والتاريخ الإسلاميين. وسنقع على مفارقات مشابهة لو تطرقنا إلى الموقف من العلم أو الجنس إلخ.

أما عن حجة أن الكتابات المقدسة اليهومسيحية أقل عنفا من قرينتها العربوإسلامية فهي خالية من الصحة، وحتى لو وضعنا "اليهو" جانبا وركزنا على الكتابات المقدسة البحت مسيحية. أولا لأن الإحالة إلى مرجعية العهد القديم وشرائعه واضحة ومتكررة في الأناجيل الأربعة، وذلك بغض النظر عن التأويل الحديث للكنيسة، ولا يمكن لمن يجيد القراءة أن يدعي أن التوراة، التي يأبى المسيح أن ينقض حرفا أو نقطة واحدة منها (متى 18 : 5)، هي أقل عنفا من القرآن. ثانيا لا يخلو العهد الجديد نفسه، وإن كان العنف على الذات أكثر

حضورا فيه من العنف على الآخر، من عبارات يمكن لفهمها الحرفي أن يبرر الممارسات الأكثر عنفية اتجاه الآخر الكافر أو اللا مسيحي على غرار : "أما أعدائي، أولئك الذين لم يريدوا أن أملك عليهم، فأتو بهم إلى هنا واذبحوهم قدامي" (لوقا 19 : 27) أو: "ومن أعثر أحد هؤلاء الصغار المؤمنين بي فخير له أن يعلق في عنقه حجر الرحى ويرمى في لجة البحر" (متى 18 : 6). أما عن حجة استعصاء القرآن على التأويل كونه نصا منزلا، فأصحابها يتناسون أن لديهم في المقابل إله متجسدا يتكلم بشخصه ولحمه وشحمه، كما يتناسون التاريخ الإشكالي والمعقد للنص القرآني.

بالطبع ليس القصد من هذا الكلام لا تغذية شوفانية هوياتية معكوسة ولا تجاهل أن الكنيسة هي اليوم، وبفارق بين، أكثر تسامحا وتصالحا مع القيم الحديثة من المؤسسات الإسلامية على تنوعها، ولا حتى إنكار أن الإسلام بصيغه السياسية والاهلية الراهنة يشكل مشكلة وعائقا في معظم المجتمعات التي تدين به. المقصود هنا فقط تبيان عبث كل خطاب ينظر إلى الأديان والهويات الثقافية بوصفها ماهيات ثابتة ومنظومات مغلقة، وليس كمحصلات تاريخية لا يمكن فصلها عن حيزها الجغرافي والإجتماعي . السياسي. من وجهة النظر اللا دينية، ليس هناك من إسلام اصلي أو من مسيحية أصلية، بل إسلامات ومسيحيات متعددة بتعدد الأمكنة والأزمنة. وبالنسبة لمن يريد أن يتموضع في وجهة النظر هذه، إن لم يكن هناك معنى للقول أن الإسلام بريء من حاضر المسلمين، فمن السخف كذلك إرجاع الحاضر البائس لمجتماعاتنا إلى جيناتنا العربوإسلامية المزعومة عوضا عن البحث عن العلل في الماضي القريب.

أسطرة العلمنة

يميل المثقفون العرب إلى تصديق خرافات الغربيين عن أنفسهم حتى بعد أن يتراجع عنها هؤلاء. منها فكرة أن العلمانية وحاكمية العقل هي الخاصية والعلامة الفارقة للحضارة الغربية. يا جماعة، في العمق الآسيوي حضارات عتيقة لا تحصى لم يسبق لها أن عرفت دين دولة أو سلطة دينية أو حتى دينا ممأسسا بالمعنى الذي يفهمه الإبراهيميون.

في مجتمعات "الاستبداد الشرقي" هذه، لم يسبق أن وضعت أية قيود على حرية المعتقد أو الفكر إلا في ما يتعلق بالمجال السياسي والسلطوي المباشر، أي لم يسبق أن منع أحد فيها مثلا من التفكير أن الأرض تدور حول الشمس. آلاف السنوات من الثقافة التعددية والعقلانية الكونفوشيوسية في الصين لم تتمخض عن ثورة صناعية شبيهة بقرينتها الأوروبية. كانت العلمنة بالتأكيد مرحلة ضرورية لتلك الأخيرة، لكن النمط الصناعي للإنتاج مهدت له أيضا الثقافة الكنسية الشمولية والإلغائية التي خنقت الأنانيات والنزعات الفردية كما لم تفعل أي ثقافة أخرى، وصنعت مجتمعات إسبرطية متجانسة ومتراصة ومفرطة في التنظيم (ومن كنفها خرجت الهويات القومية العلمانية).

بالطبع، النموذج الديمقراطي انتصر وأثبت تفوقه في العصر الحديث، لكن، والأمر بيننا، قانون الانتقاء الطبيعي لم يكن دائما في سلم الأمم إلى جانب قيم الحرية والتعددية.

الأنوار الأوروبية والعنصرية الحداثية

في الأدبيات الثقافية العربية، تتردد بانتظام سردية مفادها أن التوسع الاستعماري الأوروبي خان المبادئ التي أرستها حقبة الأنوار وثوراتها ونكص عنها. قد يكشف ذلك عن فهم صوفي أو حرفي للأنوار الأوروبية بوصفها "نور في نور" لا تداخله ظلامة أو ظلامية، لكن الحقيقة التاريخية أعقد من ذلك.

في الواقع، تزامنت حركة الأنوار مع صعود الحركات الاستعمارية، وهي لم تنتقد هذه الأخيرة بقدر ما قدمت لها تبريرات وأهدافا أيديولوجية حداثية .هي رسخت، مثلا في الخطابات الهوياتية الأوروبية تحولا أساسيا يقوم على استبدال الفوقية الروحية للعالم المسيحي بالفوقية العرقية للإنسان الأبيض .وجميع فلاسفة الأنوار تقريبا، باستثناء روسو، كانوا من المؤمنين بتلك الفوقية والتراتبية التي تفترضها بين الأعراق، وينطبق ذلك حتى على ديدرو المعروف بانتقاداته للممارسات الاستعمارية.

ومع الانتقال التدريجي لمركز الثقل من الهوية الدينية إلى الهوية القومية في البلدان التي سطعت عليها الأنوار، انتقلت حجة الاستعمار من نشر المسيحية إلى واجب تحضير الأعراق الأدنى والولاية عليها عملا بقانون الطبيعة. سأكتفي هنا بعرض مقاربة فولتير (1694 – 1778)، انطلاقا من نموذجيتها ومكانة صاحبها المحورية والأقنومية في الأنوار.

في كتابه "محاولة في أخلاق وروح الأمم"، وفي معرض هجومه على المسيحية، يرى فولتير أن هذه الأخيرة تعتبر كل البشر من نسل آدم وحواء، في حين أن الأعراق البشرية، وفق حججه "العلمية"، لا يجمعها أي أصل مشترك. (نجد المقاربة ذاتها لدى غوته وجوردانو برونو وإسحاق لا بايرير).

انطلاقا من هذه القناعة، يعتبر فولتير، لدينا في الواقع أجناس بشرية مختلفة، وليس مجرد أعراق، ولفظ إنسان لا ينطبق بمعناه التام إلا على الإنسان الأبيض، في حين أن الأجناس الأخرى تقل عنه مكانة. بالتالي هو يستعمل غالبا لفظ "حيوان" للكلام عن "الزنوج" ويعتبرهم، من حيث المكانة، يقفون على مسافة متساوية من الإنسان الأبيض والقرد. لا بأس هنا من إجراء مقارنة بين موقف فولتير التنويري وموقف الظلامية المسيحية التي يهاجمها.

صحيح أن الكنيسة كانت لعبت دورا فاعلا ورئيسيا في استعباد شعوب القارة الأفريقية السوداء منذ خطاب البابا، نقولا الخامس، الشهير في 1454، وصحيح أنها كانت بررت استعبادهم لاهوتيا بنسبهم إلى كنعان الذي لعنه جده نوح وحكم على نسله بالعبودية وفقا للتوراة، بل وذهب بعض أركانها إلى اعتبار "الزنوج" بلا أرواح؛ إلا أن هذه الكنيسة نفسها كانت فرضت على الأسياد المسيحيين تطويب عبيدهم "الزنوج" وإرغامهم على اعتناق المسيحية، وفي ذلك قبول بهم كإخوة في الدين وإقرار بإنسانيتهم من حيث المبدأ .بالمقابل، مقاربة فولتير "البيولوجية" أخرجتهم من الجنس البشري من أساسه.

من جهة أخرى، يأخذ فولتير على المسيحية جذورها اليهودية ويعتبرها حجة أساسية ضدها، فاليهود وفقا له عرق قميء يجمع كل الرذائل والشرور، والمسيحية ورثت مساوئهم. هو يستعيد بذلك حقدا شعبويا ذا جذور مسيحية ليعيد توظيفه ضد المسيحية نفسها، مضفيا عليه تبريرات عرقية، إلا أنه يذهب فيه أبعد من الكنيسة.

كما هو موثق تاريخيا، لم تستطع الحضارة المسيحية، قبل الأنوار، أن تتحمل في كنفها أي ديانة أخرى عدا اليهودية (مصير كل الآخرين كان الإبادة أو الطرد)، ويعود هذا الاستثناء إلى كون الكنيسة حملت اليهود وزر دم المسيح، وقررت الإبقاء عليهم في حالة بؤس واضطهاد مستمرين على مرأى من المؤمنين لتبيان العدالة الإلهية وصحة الطريق المتبع.

إلا أنها لم تعتبرهم عرقا ملعونا، أو على الأقل بقي لتلك المقاربة حدودها، ولا يعود ذلك فقط إلى جذور المسيح اليهودية، بل كذلك إلى واقع أن اليهودية انتشرت تاريخيا بالتبشير وكان على الكنيسة الرومانية الأولى أن تتنافس مع يهودية تبشيرية، واستمر هذا التنافس لاحقا قرونا على هوامش العالم المسيحي، وبعدها على هوامش العالمين الإسلامي والمسيحي، كما كان الحال مع إمبراطورية الخزر (يمكن مراجعة شلومو ساند في "كيف اخترع الشعب اليهودي؟").

بالتالي، إن كان بوسع اليهودي الأوروبي قبل الأنوار أن ينجو من الاضطهاد باعتناق المسيحية، فلم يعد ذلك ممكنا بعدها، ومن المعلوم أن النازيين لم يترددوا في إرسال عائلات مسيحية إلى معسكرات الإبادة بحجة جذورها اليهودية البعيدة.

من جهة أخرى، إن كان فولتير يعتبر اليهود عربا، فهو يعتبرهم أقل مرتبة من العرب الآخرين أو "الإسماعيليين"، وينسب إلى هؤلاء فضائل عديدة. هو يحاول هنا أن يوائم خطابه مع السردية المنتشرة في صفوف معاصريه من مستشرقي الأنوار الذين، وتفاديا لنسب أي دور إيجابي إلى الدين، نسبوا إلى الشعب أو العرق العربي حصرا الدور الذي لعبته الحضارة الإسلامية في حفظ المعرفة الإغريقية ونقلها إلى الغرب، وأرجعوا انحطاط الحضارة العربية وسقوطها إلى غزوات الأتراك وتعصبهم الديني.

إن كنا اليوم ألفنا هذه السردية بعد تجوينها (نسبة إلى "جواني")، فهي لم تكن أليفة البتة بالنسبة للجماعات الناطقة باللهجات العربية في تلك الحقبة.

إلا أن الحاجة إلى إضفاء التماسك على النظرية العرقية، مرفقة بالمعطيات الاستعمارية، أدت لاحقا إلى تحول معاداة اليهود إلى معاداة للسامية تضع العرب مع اليهود في سلة واحدة، ما استوجب إعادة نسب دور الحضارة الإسلامية إلى الفرس الآريين بدلا من العرب.

لا شك أن فولتير كان ليتقلب ضحكا في قبره لو علم أن الهوياتيين الغربيين الجدد، وبعد قرنين ونيف على وفاته، سينسبون ثورة الأنوار ومبادئها المقلمة إلى جذور "يهومسيحية"، وسيعتبرون هذه الأخيرة بمثابة جينات ثقافية تحمل في ذاتها بذور التسامح والانفتاح والقيم

الحديثة، بالتعارض مع جينات جيرانهم "العربوإسلامية" التي سيحملونها بذور الانغلاق والتعصب. لا يكشف لنا التاريخ هنا عن سخريته فحسب، بل كذلك عن تهريجه وبهلوانيته.

خلاصة القول، إن ثورة الأنوار مرحلة مركبة ومعقدة تدين لها الحداثة الأوروبية بحلوها ومرها. فإذا كنا نجد في كتاب فولتير "رسالة في التسامح "بذور إعلان حقوق الإنسان، فنحن نجد في "محاولة في أخلاق وروح الأمم" بذور الأيديولوجيا العرقية النازية. إلا أن المقاربتين لا تتعارضان في فلسفة الأنوار، بل تتكاملان مع روح الحقبة.

عن الالتباس المصطلحي بين عرب الإبن خلدون وعرب زكي الأرسوزي

من المضحك أن يستعيد اليوم بعض المثقفين العرب والإيرانيون وغيرهم مقاطع للعلامة ابن خلدون بوصفها شهادة ذم يفترض بها أن تقرع من يسمون اليوم أنفسهم عربا على بداوتهم وتوحشهم المتأصل .هؤلاء العباقرة يتعاملون مع مصطلح العرب كما لو كان يحمل المعنى نفسه لدى زكي الأرسوزي وابن خلدون.

على غرار الجميع في زمانه وحتى عهد قريب، استعمل ابن خلدون هذا المصطلح وفق معنيين متمايزين ومتداخلين. وفق المعنى الأول الذي كان شائعا قبل الإسلام واستمر كذلك حتى فترة متقدمة من القرن التاسع العشر، العرب هم الأعراب، أي البدو.

وفق المعنى الثاني المأخوذ عن الرواية التراثية، العرب هم الأفراد المتحدرون من القبائل العائد نسبها إلى إسماعيل وقحطان والتي قطنت شبه الجزيرة العربية ونطقت بالعربية قبل الإسلام (راجع هنري لورنس، "شرقيات 3"، باب "اختراع العرب").

يعتبر المؤرخون الغربيون المعاصرون أن هذه القبائل هي خرافة اخترعها العصر العباسي، فالفاتحون القادمون من شبه الجزيرة بحسبهم لم ينطقوا بالعربية القرآنية ولم يسموا أنفسهم عربا ولم يكونوا عشائر أو بدوا أميين، بل ورثة حضارات عريقة ابتلعها التصحر المتمادي (انظر "بدايات الإسلام.." لفرونسواز ميشو، الباب الثاني).

وبحسب هؤلاء المؤرخين، كان للخرافة وظيفة مزدوجة، سياسية ولاهوتية. على الصعيد السياسي، نسبت الأرستقراطيات العباسية نفسها إلى هذه القبائل لشرعنة سلطتها، وحذت حذوها لاحقا الأرستقراطيات في عدد كبير من المجتمعات الإسلامية.

أما على الصعيد اللاهوتي، فلدينا هنا أمة إبراهيمية احتفظت بعذريتها البدوية طيلة الزمن الجاهلي المديد الذي يربط الزمن التوراتي بالزمن الإسلامي، كما حفظت لغتها الإعجازية صافية كما ورثتها عن الزمن التوراتي، إلى أن نزل عليها الوحي وخرجت من رحمها "خير أمة أخرجت للناس."

في النتيجة، وحين لا يقصد البدو أو الأعراب بكلامه، فإن ابن خلدون إنما يتكلم عن عرب خرافيين لا علاقة لهم بالناطقين باللهجات العربية المختلفة الذين صاروا اليوم يطلقون على أنفسهم اسم العرب.

من جهة أخرى، يفوت المثقفين الوارد ذكرهم أعلاه أن الله لم ينعم على ابن خلدون بالتقدمية كما أنعم عليهم، فهذا الأخير كان مؤمنا بالقيم الأرستقراطية الرائجة في زمانه والتي تعلي من شأن الحسب والنسب الصافي.

هو لا يحتقر البدو، بل يعتبر أنهم يمثلون الأصل والأصالة والعصبية في حالتها الخام (والعصبية مبدأ دينامي محرك للتاريخ في فلسفة ابن خلدون)، في حين يحمل التحضر في ذاته بذرة انحلال العصبية وتحللها وصولا إلى انهيار الحضارة على ذاتها والعودة إلى الحالة البدوية.

الصلاة اللطيفية كدعامة لإعادة بناء ثقافة السلم في وضعيات مابعد الارهاب

د.مصطفى راجعي

أستاذ محاضر في علم اجتماع الدين، وعضو مخبر حوار الحضارات والتنوع الثقافي وفلسفة السلم

جامعة مستغانم

ماهي الصلاة؟

هل كل الكائنات تصلي ؟ حتى لوكانت الكائنات من غير الإنسان تصلي كماجاء في القران " ولكن لاتفقهون تسبيحهم" فان الإنسان وحده هو الذي يعرف أن الكائنات الأخرى تصلي فهي لا تعرف ذلك وهو يعرف ذلك ويقول ذلك

اقتصاديات الصلاة : الصلاة كتبادل تجاري

تدعونا الأديان إلى تخصيص جزء من وقتنا لله.نحن نعرف انه ليس لدينا وقت لكل شيء. ولكن هي دعوة أن نضحي بجزء من وقتنا الذي نخصصه للأشياء الهامة لنكتسب أشياء أهم. فهي لحظة للتبادل ،تبادل الأهم بالمهم. وفي كل حياتنا العادية وفي الأسواق دائما نحن نستبدل الأشياء الهامة(النقود) بالأشياء الأهم(السلع). و لحظة الصلاة هي لحظة التبادل مع الله نعطيه من وقتنا وفي المقابل يمنحها من عنده الخيرات.أو لم يقل القران" هل أدلكم على تجارة و تنجيكم من عذاب أليم".

وفي التجارة مع الله تبادل كأي تبادل فيه أخد و عطاء ، وفي الصلاة نعطي لله دعوات وهو يعطينا استجابات وقبلها نسمع من الله عبر القران الذي نتلوه ونوجه الدعاء وننتظر القبول والجواب.

و لو فكر المرء لحظة في وتوقف متسائلا من أين أتته الأشياء المهمة في حياته؟ هل كل ما حصل عليه الإنسان من أشياء مفيدة وجيدة وجميلة هي نتاج سعيه و عمله وإرادته فقط؟ هل خطط المرء للحصول على كل هذه الأشياء ؟ لابد أنه حصل على الأشياء وفق قانون التبادل أي ضحى بأشياء مهمة وحصل على أشياء يعتبرها أهم .لقد سعى في اكتساب الأشياء المادية وحصل عليها بالتبادل السلعي أو النقدي ولكن هل هو الذي خلق الآخرين أم وجدهم هناك؟ هل هو الذي وضع قانون التبادل ؟ أم وجده هناك؟ هل هناك من وضع هذا القانون ؟ وكل القوانين الأخرى الطبيعية التي تحكم العلاقات بين الناس وبين الأشياء.فإذا عرف المرء أن ماحصل عليه الإنسان هو من فضل الله. فليحمد الله ويشكره عن طريق الصلاة وحتى لو إصابته الإحن والمحن فلا يمكنه أن يفعل كل شي لمواجهة المحن ،لهذا يلجأ للصلاة عساها تنفعه ويبدل الله محنه إلى منح وهذا هو التبادل كهبة وكرحمة نحن نشكو من الإحن وهو يعطينا من عنده المنح.

الصلاة تعلمنا أن ننظر للحياة من زاوية جديدة ليس هي زاويتنا الفردية ولكن نسميها زاوية و نظر الله . لان الله له رؤية أخرى لأمورنا وله طرق أخرى غير طرقنا. لما نصلي فإننا نتوقف عن التمسك بأفكارنا المسبقة أو بمعرفتنا وننظر للحياة من زاوية من أعطاها لنا أي ننظر لحياتنا كعطاء وهبة وليس كتصميم أو كنتيجة للهندسة الاجتماعية

ولكن الصلاة مرتبطة بالحياة ،حياتي وحياتك العادية المليئة بكل اللحظات السعيدة والحزينة ، لحظات الصحة والمرض، السعة والضيق ،لحظات الجمال ولحظات الجلال. لحظات الشك، الحيرة واليقين وهي مرتبطة بالحياة العادية الروتينية المملة التي نعيشها دائما.واللحظات المثيرة والمدهشة وساعات تقرير المصير.

ولهذا تمر علينا لحظات تصبح الصلاة صعبة وثقيلة على نفوسنا فلا نرغب في الصلاة ولا تخيفا الأقوال الخطابية عن تارك الصلاة ولايهمنا ما تقوله فأذاننا تصبح صماء.وقد نتمرد على الصلاة ونعتبرها مضيعة للوقت .

الصلاة واجبة شرعا وليست واجبة وجوديا فهناك الكثير ممن لا يصلون وهناك من ينتقد الصلاة بعقله وهناك من يحارب المصليين. فالصلاة هي اختيار طوعي حر للتبادل ليس مع البشر مثلك ومثلي وإنما مع الله أو قل مع نفسك أو شخص أخر خفي عنك .قل احد الصالحين أفضل طريقة للتعامل مع الله في الصلاة هي أن نتعامل معه كإنسان.

ولما يكون المرء مقتنعا بان الأشياء التي لديه أهم من الأشياء التي لدى الإنسان الأخر فانه لا يتبادل معه الأشياء المهمة التي لدى الأخر بالأشياء الأهم التي لديه ، هذا يصلح للتبادل التجاري المادي وعلى كل أنواع التبادل ويصلح على الصلاة بصفتها تبادلا بين الإنسان و

الله أو الإنسان مع نفسه أو الإنسان مع إنسان خفي عنه. وفينا هذه الحالة هل نقوم بحملة اقناعية تسويقية ترويجية للصلاة وفضائلها (الدعاة والمبشرون) ؟ أم نقوم بتدريب أبناءنا على الصلاة منذ الصغر حتى يشبوا على الصلاة(التربية الدينية)؟ أم نكتفي بالصلاة والدعاء إلى الله راجيين منه أن يهدي الأشخاص الذين نحبهم للصلاة؟

أنواع الصلاوات ووظائفها

أ.**الصلاة الشعائرية:** شعيرة الصلاة المعلومة التي هي الصلاة المفروضة و في الفقه فرض.

ب .**الصلوات غير الشعائرية :**

1. **الصلاة الشخصية** : النوافل ،الذكر الفردي بعد الصلوات أو في الخلوات

2.**الصلاة التأملية(التدبر)** : وهي للذين يريدون التقدم في معرفة الله ويركزون عليه تفكيرهم.ي يتأملون في الكلمات كلمة أو يتدبرون في قص من قصص الأنبياء او الصالحين. ويتكلمون مع الله وهذه الصلاة تمنح النور والقوة والمحبة للمصلين

3.**الصلاة الصوفية** : الصلاة التدبرية ليس هي نهاية الطريق الذي يؤدي تجربة القرب من الله . والصلاة التدبرية أحيانا نور وأحيانا ظلمات ،جمال وجلال كقصة حب لها قمة ولها قاع وقد تصل بساطة عظيمة وكلما قوت التجربة أصبح الله هو الذي يتصرف وليس الإنسان وهنا الصلاة الصوفية أنها تجربة القرب من الله من قوته وحبه.حاول الصوفيون الكبار

أين تقع الصلاة اللطيفة؟

هي صلاة شفوية طويلة تخلق صمتا داخليا. والكلمات المتكررة تخلق نوعا من الصمت يسمح لنا بالتعبير عن مشاعرنا بدون أن نتكلم نحن الشعور بان وجودنا قد امتلاء مثل كأس مترعة. إن التكرار الذي يبدو مملا وبلا فائدة حيث نقول لافائدة من التكرار تخلق لنا فرصة للصمت الداخلي والتأمل في أسرار وحكمة اللطف الإلهي ونحن نتذكر صور الشر(المفزع)

فالصلاة اللطيفية هي صلاة المناسبات (وقوع الشر) أو صلاة جماعية عفوية تتطلبها الضرورة

وظائف الصلاة اللطيفية :

وظائف الصلاة اللطيفية اثنان: دفع البلاء(مواجهة الشر) و جلب الخيرات (تحصيل الخير)

صيغ الصلاة الطيفية : صيغة ابتدائية (الصغرى) 129 مرة تكرار كلمة الطيف الفئة المعنية : للجمهور من المصلين في المساجد والزوايا

صيغة الوسيطة (الوسطى)

صيغة متقدمة (الكبرى) 16641 الفئة المعنية: نخبة مؤهلة

اثنوغرافيا الصلاة اللطيفية : الصلاة في من مواجهة العواصف الرملية إلى مواجه الاعتداءات الإرهابية

الصلاة اللطيفية في مواجهة الظواهر الطبيعية في الجنوب:

اشهد الجنوب الغربي الجزائري في السنوات 1980 ظاهرة التصحر والجفاف والزوابع الرملية الكبيرة المحملة بالأتربة والتي كانت لما تحلي بالمدن تجعل من نهارها ليلا. وكانت العادة أن تقام في الزوايا و المساجد الصلاة اللطيفية الابتدائية ويحضرها عموم المصليين و كان الغرض منها هو دفع البلاء إي مواجهة الشر الطبيعي

تجربة الشيخ عبد القادر بعطوش في مواجهة الارهاب

في سنوات الإرهاب كان الشيخ عبد القادر بعطوش يقود الصلاة اللطيفية يوميا في زاويته بشارع معطى بالمدينة الجديدة وكان قد لجأ للصيغة المتقدمة النخبوية منها وهناك روايات أنه كان ياخد تلامذته الى جبال العطاف حيث كانت معاقل الإرهاب وكان يقيم الصلاة اللطيفية المتقدمة هناك . ويعتقد أتباعه ومحبيه انه هو الرجل الفعلي الذي قضى على الإرهاب م خلال الصلاة اللطيفية.

وظائف تربوية لتقليد الصلاة اللطيفية

1. جواب سلمي تجاه الشر والأزمات(الشدائد) في مقابل العنف الطبيعي أو البشري
2. تربية تقليدية على ثقافة السلم من خلال التعود على تكرارها نتعلم ان السلم هو أحسن طريق لمواجهة العنف

3.تقليدا لترسيخ ثقافة الأمل والخير في مواجهة كل أشكال الشرور والأزمات : الصلاة لله كمصدر للأمل للتغلب على الشر

هل الصلاة تكفي لمواجهة في مابعد الإرهاب ؟

مقاربات مابعد النزاعات

1.مقاربة التنمية الاقتصادية والاجتماعية

2.مقاربة الديمقراطية التشاركية

3.مقاربة قانون السلم و المصالحة

4.المقاربة الثقافية والتعليمية من خلال التعليم ونشر ثقافة السلم والمصالحة

نقد المقاربات السابقة :

الطابع الحكومي والسياسي للمبادارات الاقتصادية والقانونية و السياسية والثقافية يشكل عائقا

الحل :

مقاربة تربوية وثقافية مصدرها المؤسسات التقليدية المستقلة عن الوصاية الحكومية

وتنظيم الصلاة اللطيفية كان تنظيما ذاتيا و مبادرة من صميم المجتمع الديني التقليدي وهذا هو مصدر نجاحها وتوفيقها الربا ني إن استعملنا لغة لاهوتية.

الصلاة اللطيفية منحة ربانية إي لم يعطيها لنا أحد والأفراد هم الذين يقرون الرجوع إليها في لحظات الشدائد" وبإذن الهي " وفي إطار منظم تقليدي ولايحتاج الناس هنا للحكومة أن تملي عليهم كيف يتصرفون.

لقد استخدمت الصلاة اللطيفية كوسيلة سلمية لمواجهة الإرهاب واليوم يمكنها أن تساعدنا على إعادة ترميم ثقافة السلم في زمن مابعد الإرهاب والصراعات بشرط أن نتوجه اليها كأفراد مخلصين راجيين أن ينزل الله علينا لطفه وشابيب رحمته.

المثقفون ومسألة الدين بالجزائر.
أشكال الصراع وسُبل الحوار

د. أم الخير تومي
جامعة وهران1 أحمد بن بلة

يطرح موضوع دور النخب الجزائرية المثقفة في تأطير بعض المسائل ذات حساسية لهذا البلد جدلا علميا واسعا والسبب هو عجزها عن بلورة رؤية وطنية واحدة إزاء الكثير من المسائل الوطنية بأبعادها السياسية والثقافية، ويعد الدين ابرز تلك المسائل التي تكاثرت المساعي بتعبئته لخدمة اتجاهات ومصالح دنيوية تتقدمها السياسة... ليتحول بذالك إلى إشكالات وافتراضات غدتها مختلف الأطراف السياسية، الفكرية، الاجتماعية والإعلامية أيضا التي جاءت لتعبر عن اختلافات التصور حوله.

قد يعود سبب إخفاق النخب المثقفة في أداء مهامها، فشلها في اختراق الحجاب الكثيف للأيديولوجيا وعدم نجاحها في تجاوز الخطاب التبريري المستهلك بما يساهم في بلورة توجه توافقي لمواجهة التحديات المتنامية التي تواجهها الجزائر. فالمطلوب من المثقف أن يتخذ موقف المواجهة والحوار لكل سلطة تقليدية ولكل المسائل والقضايا الحرجة في المجتمع.

من أجل استجلاء مفهوم ودور المثقف ومعاينة حدوده وأبعاده من مسألة الدين بالجزائر، نتجه من خلال هذه الورقة إلى الوقوف عند جانب من أشكال الصراع حول مسالة الدين لدى النخب الإعلامية . كما سنقوم باستجواب بعض الأعمال الفكرية لمثقفين جزائريين (مفكرون، باحثون جامعيون – سوسيولوجيون ومؤرخون على وجه التحديد) ممن ساهموا في النقاش والتعبير عن آرائهم ومواقفهم حول مسألة الدين.

نتسائل من خلال هذه الورقة عن كيف كانت نظرة هذه الفئات المثقفة (نخب إعلامية .. أكاديمية وجامعية) لمسألة الدين ؟ وما هو مشروعها الوطني المقترح لهذا المجتمع ؟

هذا السؤال على بساطته الظاهرة يختزل كل مقومات التعقيد والقلق التي يختزنها سؤال الهوية ويختزل أيضا سؤال المنطلق: هل للأزمة العضوية التي عصفت بالبلاد علاقة بالدين ؟ يصبح الأمر أكثر تعقيدا حينما نسقط هاته الأسئلة على الحالة الجزائرية؟

نحن نقترح من خلال هذه الورقة قراءة في التصورات والاتجاهات التي أخذتها الفئة المثقفة (إعلاميين وجامعين ومفكرين) بخصوص قضايا الهوية وتحديدا مسألة الدين وعلاقتها بتلك الأزمة. من خلال الوقوف على محورين رئيسيين هما:

أولا، الكشف ما إن كانت مسألة الدين واحدة من بين مظاهر انقسام النخبة المثقفة على نفسها عبر مجموعتين.

ثانيا، استشراف الطرق الكفيلة بالتخفيف من حدة المشاحنات بخصوص هذه المسألة على المدى القريب، وإمكانات تجاوزها في المدى البعيد.

أولا المثقفون وقضايا الهوية والدين... أية علاقة ؟

- **إشكالية المثقف بين المفهوم والمحددات**

لا يعد تعريف المثقف إجراءا نظريا سهلا لكونه عملية تتخذ كموضوع لها حقلا متغيرا حركيا خاصا بالأفكار والأيديولوجيات التي ترتبط بصفة غير مباشرة ومقنعة بمصالح موضوعية ومادية. إذن يطرح مفهوم المثقف وعلاقة بقضايا مجتمعه– اليوم– إشكالات نظرية وتطبيقية عميقة حول مستويات انخراط هذه الفئة المهمة وحدود تأثيراتها في مجال الإنتاج الثقافي والرمزي داخل المجتمع ومدى مساهمته في رسم المشهد السياسي والثقافي وتشكيل سيناريوهات الإصطفاف داخل المجتمع وفضاءاته.

فالنخبة المثقفة هي العقل المفكر والباحث عن حلول المشكلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي يعاني منها أي مجتمع. إضافة إلى قيمته المعرفية والفكرية، فالمثقف هو إنسان ملتزم وصاحب دور ريادي، وواع.. ليخدم مجتمعه، وطنه وبيئته.

ترجم سعد الدين إبراهيم كلمة Intellectuel بكلمة مفكر[1]. فالمثقف حسبه هو الذي يمارس نشاطا نظريا أو فكريا أو عمليا أو جميع هذه المفردات. فالنشاط الفكري والإنتاج المعرفي هما العمود الفقري في تحديد مفهوم المثقف. إذ أنه هو الذي يبدي أكثر اهتمام من غيره بشؤون الفكر والثقافة ويكون أكثر استعدادا لنصرة الحق وقول الحقيقة وبالتالي فهو من يحمل هموم بلده ويدافع عنها بكل ما أوتي من قوة والمثقف هو من تكون صناعته الأساسية الفكر أو الثقافة أو من يستحوذ الاشتغال بالفكر والثقافة على قدر كبير من طاقاته[2] .

المثقف كحامل للرأس المال الثقافي أول منتج للأفكار وأنماط السلوك والتعبير وكحامل أيضا لوسائل أخرى اجتماعية، رمزية لغوية هو صاحب رسالة إنسانية، يستعمل مكانته العلمية والمعرفية ويستغل رصيده الفكري والثقافي وقدراته الإقناعية للدفاع عن قيم مجتمعه ومبادئه. فسلطة المثقف الرمزية هي من تجعله يؤثر في غيره من الناس ويتحكم فيما يفكرون فيه. لذا فهو يقوم بدور رئيسي في الصراع من أجل رؤية صحيحة تخدم مجتمعه. وعليه يجب الاعتراف بأن المثقف ليس حارسا لحقيقة مطلقة أو وحيا على شؤون الوطن والأمة والهوية، وإنما هو يمارس وظيفته المعرفية، ويسعى إلى أن يوصل إلى الآخرين وعيه وفهمه وإدراكه للأشياء والعالم [3].

إن اتساع الفضاء المعرفي لمصطلح المثقف وعدم تحديد معالمه الرئيسية، يجعلنا عرضة للتوسيع والتضييق. فيحدث أن تدخل عناصر ليست جزءا أساسيا من هذا المصطلح أو تخرج عناصر أساسية من بنية المصطلح . لذا فإن تحديد المصطلح وتوضيح عناصره وبيان معالمه، ضرورة لابد منها . إذ يجب أن يكون هناك بيان المحددات الأساسية لمصطلح المثقف، بحيث أن الذي تنطبق عليه المحددات يدخل في دائرة المصطلح. أما الذي لا تنطبق عليه المحددات فيخرج من دائرة المثقفين[4]. وأهم هذه المحددات ، القدرة على التفكير[5] وإنتاج الأفكار وصنع الثقافة[6] والصلة بالعلم والمعرفة[7] وإنتاج الثقافة ومراقبتها .

- **المثقف الجزائري وقضايا الهوية**

يجب الاعتراف في البداية بأن موضوع الدين الذي يندرج ضمن المسألة الهوياتية بالجزائر يتحرك ضمن حقل ألغام شديد الحساسية لأنه صعب المعالجة داخل كل ادعاء نظري كيفما كان تخصصه، فداخله تلتقي السوسيولوجيا بالسيكولوجيا والانثروبولوجيا والأيديولوجيا والسياسة. ضف إلى ذلك، التقاطع الموجود بين الذاتي والجماعي بين الفردي والاجتماعي بين الواحد والمتعدد بين الثبات والتغير بين الانفصال والاتصال. هاته التداخلات تصبح أكثر حدة خصوصا وأن الانفعال الواعي أو اللاواعي في كثير من الأحيان يصبح هو الأزمة العامة التي تسود كل حديث عن الهوية ومنها الدين.

لا يمكن إنكار فكرة أن الدين في الجزائر يحتل مكانة استراتجية في المعادلة الهوياتية أو مثلما يفضل الخطاب السياسي تسميتها بـ " ثوابت الأمة ". ومن مظاهر ذالك الصراع المحتدم الذي ينشب في كل مرة بين أطياف النخب المثقفة لعل أبرزها فئة المفكرين والجامعيين والإعلاميين التي تلعب دورا بارزا في تأطير المسائل الثقافية للمجتمع الجزائري .التي طبعها الاختلاف إذ وصل إلى حد الصراع .

دخلت مسألة الاسلام وعلاقتها بالدولة والسياسة منعرجا خطيرا بسبب الجو الأيديولوجي والثقافي اللامتجانس الذي ميز الجزائر لاسيما في فترة التسعينات من القرن الماضي – فترة النشاط المكثف لمختلف الأحزاب السياسية استعداد الانتخابات ديسمبر 1991 – في هذه الأثناء طغت بوضوح نظرتان متباينان حول الدين :

النظرة الاولى هي من عارض أصحابها باختلاف انتماءاتهم (سياسيين، إعلاميين، تنظيمات، جمعيات....) السياسية الثقافية التي ترتكز

---

[1] – سعد الدين إبراهيم، 1985 ،المثقف والأمير: تجسير الفجوة بين أصحاب الأفكار وأصحاب القرار. عمان: منتدى الفكر العربي .

– سعد الدين إبراهيم، 1987 ،المثقفون والسلطة (تحرير مع آخرين). عمان: منتدى الفكر العربي .

[2] – إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، ترجمة محمد عناني، ط1 ،القاهرة ،2002 ، دار رؤية للنشر والتوزيع ، ص 9 .

[3] – السابق ، ص15-17 .

[4] أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم اجتماعية، بيروت ، مكتبة لبنان، 1982 ، ص 222 ،36

[5] جون بول ساتر، دفاع عن المثقفين، ترجمة، جورج طرابشي ،ط1 :بيروت، دار ادب 1973، ص 18- 37.

[6] هشام جعيط، المثقف والثقافة، مجلة المستقبل العربي، عدد51 ،ماي 1983 ص6 .

[7] Raymond, Aron,L'opinion des intellectuels, France , Gallimard.1968,p17 .

على استعمال الإسلام دين للدولة. فقد صاغت النخبة الحداثية مشروعها الثقافي من خلال بناء تصور لمختلف العناصر المكونة للثقافة الجزائرية والتي أرادتها أن تكون عصرية وموضوعية وتتعامل مع الحقائق من الجانب العقلي المنطقي والذي لا يتم إلا بعلمنة الدولة من مختلف جوانبها.

أما النظرة الثانية عمل أعضائها (من طبقة سياسة، جامعيين ، اعلاميين، نخب مثقفة كتاب ..) على تثبيت أحكام الدين الإسلامي في كل القوانين المؤسساتية للدولة الجزائرية بما فيها قانون الأسرة وهذا ما توضح من خلال موقفها المؤيد للإبقاء على قانون الأسرة القديم (الصادر في 1984) بحكم أن مواده المستمدة من أحكام الشريعة الإسلامية تعد أحد أهم ثوابت الأمة. كما ترى أن هذا القانون وبفضل مواده المستمدة من الشريعة الإسلامية أنصف المرأة وأعطاها كامل حقوقها ما دفع بأصحاب هذا التيار إلى الاجتهاد لتبرير (عن طريق مسيرات التصريحات الصحافية...) أن القانون لا يحمل أي قصور أو تناقض، لذا فهو لا يحتاج إلى تعديل هذا ما توضح من حملات الاستنكار والشجب التي خصت الجمعيات النسوية التي احتلت الساحة الوطنية الجزائرية خلال التسعينات مطالبة بإعادة النظر في مواده.

ثانيا– النخب الاعلامية الجزائرية.. تصوران وادراكان مختلفان للدين

بدا إختلاف وتناقض خطاب الإعلام الجزائري بشان مسألة الدين واضحا وهو ما عكسته المنافسة الرمزية بين مختلف التصورات والدلالات الموظفة بين الصحف بتوجهيها الكبيرين.

1 - الصحف الحداثية والدعوة إلى تكريس مبدأ الائكية

يشكل موضوع الدين أهمية كبرى لدى صحف مثل Liberté، El Watan، Le Soir d'Algérie، L'expression، Le Matin هذا المفهوم من جوانبه السياسية، الفكرية والاجتماعية، مقدمة مجموعة من التقييمات والتفسيرات من مختلف الجوانب عكست توجهاتها التي برزت بشكل مباشر من خلال مقالات وحوارات وتقارير صحفييها وبصفة غير مباشرة على شكل تصريحات وآراء (في الصفحات المخصصة للرأي) لمجموعات من السياسيين والأكاديميين والجامعيين، ممن فتحت لهم الجريدة المجال للإبداء بآرائهم[1].

ويمكن تحديد الجوانب الأساسية لأطروحة الدين في هذه الصحف على الشكل التالي :

- **الدين – الدولة – الأحزاب**

تبدي صحف هذا التوجه رفضها القاطع لإستعمال الدين لأغراض سياسية. أي أنها طالبت بعدم إستعماله في تسيير أمور الدولة ولا يجب أن تستغله الأحزاب السياسية لتحقيق بعض مأربها.

كما ترى بأن ثنائية الإسلام والسياسية تتسم بالأصولية، الانغلاق والتناقض وبهذا فهي تلغي الممارسة الديمقراطية والحداثة وتشجع بالمقابل الإرهاب والعنف والتعصب وتوقع الدول بالتالي في أخطاء ومشاكل لا نهاية لها. الملاحظ انها دكانت تستشهد لتبرير هذا الموقف بأمثلة عن السودان، أفغانستان وإيران، إذ وصفت الوطن مثلا، في مقال نشرته بعددها 377 الثورة الإيرانية "بالانقلاب الذي أنهى التجربة الديمقراطية ودشن الديكتاتورية بإيران"[2].

وفي السياق ذاته أعلنت صحف هذا التوجه رفضها لتسييس الدين لكونه قضية شخصية وفردية وإن استغلال جهات معينة له يؤدي حتما إلى تكبيل حريات الغير والتعدي عليها وهو ما يتنافى مع الحداثة ويجهض الديمقراطية الحقة، جاء ذلك في العدد 722.

كما اعتبرت أن من يقفون وراء الأحزاب الإسلامية لا يحملون مشروعا ديمقراطيا وإنما جاؤوا لفرض سيطرتهم على المجتمع والقوى سياسية الأخرى وراحت إلى حد وصف هؤلاء لاسيما المنتمين إلى حزب الجبهة الإسلامية للإنقاذ بالمتناقضين الذين يبحثون عن تجسيد المدينة الفاضلة وبصغار الخارجين عن القانون[3] وهو الموقف الذي يبرر وقوف الجريدة ضد ترشح أعضاء أي حزب من هذا النوع للانتخابات، هذا ما لمسناه من خلال تأييدها لفكرة مقاطعة الدورة الثانية للانتخابات التشريعية لعام 91 بعد الفوز الساحق الذي

---

[1] من بين الأسماء نذكر الجامعي رشيد قريم، محمد مضوي (باحث)، محمد حربي (المؤرخ والباحث)، علي الكنز(جامعي وباحث) بالإضافة إلى فتاوي جمال البنى.

[2] Amel BOUMEDIENE , République islamique, deux au trois cas, El Watan , n°377 , Décembre1991, p2.

[3] Mohamed KOUINI , Les islamistes à la recherche de la cité idéale , El Watan , n°367 , Décembre1991, p 3.

حققه حزب الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الدورة الأولى[1].

- **الدين – الائكية**

تعددت وتنوعت الدلالات التي تصورتها الجرائد المفرنسة تتقدمها جريدة الوطن لهذه الثنائية، فقد رأتها بأنها: تفتح – تأقلم – مشروع حداثي – عقلنة – حصن منيع – المحافظة على النموذج السياسي – قيم عادلة ... فهي تتصور أن الائكية تلازم الديمقراطية، بل هي أساس الديمقراطية والحداثة، وأعلن في العديد المقالات المنشورة أنها ضرورة منطقية وعلمية وعالمية للدولة من حيث أنها تسمح بوجود الحرية وتعدد الأفكار وضمان التحديث.

ففي مقال العدد 670 لجريدة الوطن جاء بأن السياسيين الجزائريين (قصد الرئيس بومدين) قد –أخطئوا– عندما أعلنوا أن **الإسلام دين الدولة**. وذكر صراحة بذات المقال بأن الممارسات السياسية والإجتماعية والفكرية التي جاءت عقب هذا الإعلان تتنافى تماما مع الحداثة[2] وكشفت الجريدة من خلال بعض الريبورتاجات والمقالات عن المضايقات التي يتعرض لها الجزائريون من ذعن تجسيد المدينة الفاضلة وبصغار الخارجين عن القانون[3] وهو الموقف الذي يبرر وقوف الجريدة ضد ترشح أعضاء أي حزب من هذا النوع للانتخابات، هذا ما لمسناه من خلال تأييدها لفكرة مقاطعة الدورة الثانية للانتخابات التشريعية لعام 91 بعد الفوز الساحق الذي حققه حزب الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الدورة الأولى[4].

عموما لقد طرحت الائكية والديمقراطية في إطار مشروع شامل يهدف للتطور وإحترام الحريات الفردية والجماعية ومسايرتها للعولمة وقد لا نجد في هذا المقام استشهادا ودليلا أفضل من التحقيقات التالية الصادرة في الأعداد 2715-2716-2717 حول تركيا كانت من تحرير مدير جريدة الوطن عمر بلهوشات الذي رافع ودافع بشكل مباشر وصريح عن نجاعة الائكية في تسيير أمور المجتمع والدولة ضاربا المثال بتركيا التي تشهد نموا على أكثر من صعيد، مدير الجريدة وصف مبدأ الائكية بـ" الحصن المنيع الذي يحافظ على النموذج السياسي" وأردف ذلك بالقول " أن الائكية هي القوة التي تحمي الدولة من الوقوع في مشاكل ونزاعات كالتي تعيشها أفغانستان والسودان ...وغيرها"، محرر هذه التحقيقات[5] أكد بأن انتهاج تركيا لهذا الطريق هو بمثابة وعي واستفاقة ومحافظة على النموذج السياسي الذي تركه كمال أتاتورك.

- **الدين – المجتمع**

طرحت الجرائد الحداثية مفهوم الدين والمجتمع من منظور أن الدين حرية فردية وتسامح وبالتالي هو ضمان كافي لتوحيد وتطوير واستمرارية المجتمع تبنى على أساسه دولة وحضارة عصرية و لم تخف الجريدة رأيها القائل بأن حالة التداخل والخلط الكبير الموجود بين الإسلام كدين والسياسة كممارسة وتصور أجهض " مشروع المجتمع والحريات الشخصية والهوية الوطنية والتعددية الثقافية، مصرة في ذات الوقت على أنه لابد من إحداث قطيعة أو انفصام بين الدولة والدين (جاء ذلك في عددها 751 لعام1993).

وفي سياق متصل لاحظنا إجماع من طرف إطارات هذه الجرائد الصريح بأن الجزائر تعيش على وقع مشروعين اجتماعيين متناقضين في الطرح والتصور مما زاد من ارتباك المجتمع وتقوقعه، فالمشروع الأول تقول عنه بأنه يحمل تصورات عصرية مواكبة للتطورات العالمية يتخذ الديمقراطية أسلوبا ومنهجا. ولم تنكر بأن هذا المشروع يواجه مواجهة قوية ورفضا عنيفا، أما المشروع الثاني فقالت بأنه مشروع المجتمع

---

[1] هذا ما شكل الموضوع الرئيسي للعدد 382(ديسمبر91) تحت عنوان " Non au second tour.. ! " وفي العدد الذي سبقه 381 نقلت الجريدة على لسان مناضلة في الانتخابات في حزب جبهة القوى الاشتراكية(FFS)، رفض الحزب لمواصلة الانتخابات، المقال حمل معاني ودلالات مهمة وجاء تحت العنوان التالي " J'ai peur pour l'Algérie".

[2] Houcin AMIROUCHE , La démocratie et l'Algérie des occasions manquées , El Watan , n°670, Décembre 1991, p 9.

[3] Mohamed KOUINI , Les islamistes à la recherche de la cité idéale , El Watan , n°367 , Décembre1991, p 3.

[4] هذا ما شكل الموضوع الرئيسي للعدد 382(ديسمبر91) تحت عنوان " Non au second tour.. ! " وفي العدد الذي سبقه 381 نقلت الجريدة على لسان مناضلة في الانتخابات في حزب جبهة القوى الاشتراكية(FFS)، رفض الحزب لمواصلة الانتخابات، المقال حمل معاني ودلالات مهمة وجاء تحت العنوان التالي " J'ai peur pour l'Algérie".

[5] - Omar BELHOUCHET , La Turquie entre l'orient et l'occident, la laïcité a l'épreuve de l'islamisme , El Watan , n°1715 , Novembre 1999, p2.
- Omar BELHOUCHET , La Turquie entre l'orient et l'occident, la laïcité a l'épreuve de l'islamisme , El Watan , n° 1716 , Novembre 1999 , P5.

الأصولي "La société intégriste"، يقف وراءه زعماء الجبهة الإسلامية للإنقاذ والموالون لهم، فهذه الفئة حسب ليبرتي نجحت في إستمالة عدد كبير من الجزائريين البسطاء[1].

وفي تحليلها للعلاقة التي تربط المجتمع بالدين اعترفت الجريدة بأن المجتمع الجزائري كغيره من الدول الإسلامية يعيش تحت وقع صدمة الحداثة الغربية التي أفقدتهم القدرة في التفكير والتخطيط لمجتمع جديد قوي لا يخضع للممارسات " العبودية" التي يمارسها عليه من يناشدون بالدولة الإسلامية[2]. وتدعيما منها لفكرة أن الدين شخصي وحرية فردية تعكس التعددية واحترام الممارسة طرحت الجريدة في أكثر من مناسبة[3] قضايا إجتماعية مهمة متصلة بالدين، إذ نجدها قد اعتبرت "ظاهرة الحجاب" بالجزائر تقليدا لا أكثر فرضته عوامل اجتماعية قاهرة كالفقر والإرهاب وليس إلزاما شرعيا، مستندة في ذلك على فتاوى جمال البنا وتحليلات بعض السوسيولوجيين.

ويمكن إعتبار الصور التي رافقت تحقيق جريدة الوطن بخصوص هذه الظاهرة "العدد4648" إعلانا صريحا ومباشر عن موقفها المعادي لتنامي ظاهرة إرتداء الحجاب، معتبرة إن من ترتدين من النساء لسن مقتنعات حق الاقتناع بهذه الممارسة وإلا كيف يفسرن سلوكهن وممارستهن المتناقضة مع هيئتهن.

والسؤال الذي يطرح نفسه انطلاقا مما سبق تحليله وتعليله لمذا تلجأ الجريدة لهذا النوع من الفتاوى...؟ أي لماذا وجدنا في صفحاتها سوى هذا النوع من الطرح.. ولم نجد الطرح الموازي..؟

2- حتمية ربط الدين بالدولة واعتقاد الصحف العروبية

اشتركت العديد من الصحف مثل الجزائر اليوم، الشروق العربي، السلام، الصحافة ، البلاغ، النور، الإرشاد.. في فكرة أن الإسلام دين المجتمع فهو المشكل -حسبها - والمحافظ على البناء الاجتماعي العام ."... تميل مثل هذه الصحف المعربة- يقول عبد الله قطاف- إلى التأكيد على الهوية العربية والإسلامية وثوابت الأمة..."4 . وهو ما التمس من خلال المواقف التالية :

تناولت هذه الجماعة الإعلامية باهتمام مسألة الدين من جوانبها السياسية الفكرية والاجتماعية. وتركزت نظرتها على اعتبار الإسلام دين المجتمع منطلقة من مفهوم الإسلام دين للدولة.

وهو ما دلت عليه المؤشرات التالية:

- **الدين – الدولة – الأحزاب**

يرتبط الإسلام كدين للدولة حسب الجماعة المعربة بالشرعية التاريخية و الثورية. كما انه أحد المقومات التي تحافظ على الشخصية الوطنية ويضمن الانتماء العربي الإسلامي. لذا فهو يعبر عن الوطن كما يعد احد أسس الديمقراطية والعصرنة[5]، ترى صحف هذا التوجه بأن الدين عنصر مهم وأساسي في تشكيل الشخصية الجزائرية حيث يلعب الإسلام دورا بارزا في تشييد طبيعة الفكر الإنساني لذا فمن الضروري ربط الدين بالدولة الذي يعني احترام منطق العلاقة الموجودة بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي.

فاستعمال الدولة للدين هو ضمان لهذا الأخير وتقويته وإعتباره من أحد مقدسات الدولة والمجتمع معا، هذا ما اكتشفناه- مثلا- ضمن مقال العدد 17 للشروق اليومي والذي أكد من خلاله أنه لا خيار للجزائر وجميع مؤسساتها سوى الدين أي تبني الدين الإسلامي واستعماله في تسيير أمور الدولة لأنه المنهاج القويم والسليم[6].

تؤكد جماعة الشروق- مثلا- أن استعمال الدين في أمور الدولة لا يتنافي مع الديمقراطية والعصرنة في حال ما إذا حسن توظيفها في

---

[1] Yousef MOUHAMED, Janvier 1992…l'évitement d'une «bifurcation de l'histoire», Liberté, n° 1286, janvier 1995, P7.

[2] Idem .

[3] الاهتمام ورد على شكل أخبار وتحقيقات نقلت فتاوى رجال الدين.

[4] تصريح عبد الله قطاف (مدير سابق ليومية الشروق) .

[5] مزغيش عبد العالي مولود ، مفهوم الدين و علاقته بالسياسة ، الشروق العربي ، العدد203 ، جانفي1995 ، ص 5.

[6] مصطفي هميسي ، من اجل الخروج من تاريخ الأوهام .. أين هي النهضة ، الشروق اليومي ، العدد 17، نوفمبر 2000 ، ص 12-13.

بناء مشروع المجتمع وإذا تم استعمال قراءة عقلية تأخذ مختلف أبعاد الشخصية الجزائرية وتوظيفها في إطار متكامل وتمت الإشارة إليه في مقال العدد1915 للشروق اليومي الحامل لعنوان" لقد سوى بينكما الإسلام".

تلح صحف هذا التوجه على ضرورة الربط بين الدين، الدولة والسياسة . لأنه سيضمن- حسبها- وحدة المجتمع وسيتم تبني مشروع حضاري مبني على العقلنة ومتطلبات التاريخ ومعطيات الحاضر، هذا ما سجلناه في العدد 23 الذي ذكر فيه ".. أنه يجب اعتبار الدين عقيدة وشريعة ينظم حياة الناس.."[1].

- **الدين – المجتمع**

يعتبر الإسلام كدين للمجتمع الأساس الذي ترتكز عليه نظرة الجماعة المعربة لتدعيم وإثراء مفهوم الإسلام دين الدولة[2]، فقد قدمت هذه المفاهيم برؤية وتحليل تجعل من الإسلام سلوك اجتماعي حضاري يرمز إلى هوية وتاريخ وعروبة أفراد المجتمع من حيث انه عقيدة ومعاملة، لهذا فهو يعتبر جزء مهم في تكوين واستمرارية شخصية أفراد المجتمع الجزائري.

الإسلام حسبها هو الذي ربط أفراد المجتمع المشرقي بالمجتمعات المغاربية وكون أمة واحدة إلى جانب اللغة العربية وبعض المركبات الثقافية الأخرى، فالواقع الاجتماعي بين أن معظم الممارسات والسلوكات الاجتماعية تأخذ بعين الاعتبار العامل الديني سواءا في الأعياد، الاحتفالات، نمط المعاملة، أسلوب التربية، التضامن الأسري والاجتماعي، التبادل الاقتصادي بين الأفراد (الزكاة، التويزة،...) وهذا مرتبط بالعقيدة التي تلعب الدور التوجيهي والتنظيمي للسلوكات والأفعال حتى وإن كانت لهذه الممارسات نقائص متفاوتة من فئة اجتماعية لأخرى والتي ترجع خاصة إلى عامل التفاسير الدينية المرتبطة بالفكر الطرقي والعادات و التقاليد المبنية على الفكر الخرافي.

أكدت الشروق اليومي في مقال العدد 16 المعنون بـ" الدين والعلمانية" بأن الدين هو عامل روحي وحافز مهم وهو القانون الداخلي للفرد والمجتمع وأن استعمال الدين في القضايا البشرية هو استعادة لجزء مهم من العقل الجمعي ولهذا فنجدها (أي الجريدة) تلح على اعتبار "الدين عقيدة وشريعة منظمة لحياة الناس ومن ثم فهي مخزون لجميع الشرائع البشرية.."[3].

إن طبيعة التحليل الذي قدمته الجماعة المعربة جاء ليبرز نوع التصور أو الرؤية الاجتماعية لهذه الظاهرة في إطار البيانات الاجتماعية والمعرفية خاصة بهذه الفئة (حسب تكوينهم، ميولهم وتأثرهم) وبالتالي القيم التي تؤمن بها واستمراريتها من خلال ارتباطها بتناقضات الواقع الاجتماعي.

- **الائكية ..مشروع فاشل**

اعتبرت الائكية بمثابة اندماج ومشروع لا يصلح للجزائر -استعمار- إدانة — انسلاخ – تتنافي مع الديمقراطية – إيديولوجيا- سحق الديانة... تغريبة – لا دينية- خدمة المستعمر- نفعية- ضيقة – لا تنسجم مع المجتمع والدين- مشروع فاشل- تبعية- انسلاخ...

ركز إعلاميو الصحف المعربة على فكرة جوهرية مفادها أن الائكية هي مفهوم غربي مرتبط بالاستعمار ليست لديه أية شرعية تاريخية ولا شعبية، لأنه يقوم بتصنيف الدين ومن هنا فهو غير صالح لنا، كما ترى بأن ظاهرة فصل الدين عن الدولة ليست مستندة على مبررات موضوعية ، بمعنى أنها ظاهرة غربية في المجتمع الجزائري الذي كان يستعمل مند عهد الفتوحات الإسلامية الدين كأحد المقومات الأساسية في تسيير المجتمع والدولة. زد على ذلك فالائكية تعني حصر الدين في الممارسات الاثنية، أي أنه يصبح كفلكلور فقط، وهذا ما يتنافى مع طموحات المجتمع ومبادئ أول نوفمبر التي حسمت في هذا الموضوع.

على صعيد أخر لوحظ رفض الائكية كمشروع اجتماعي وترى بان الربط بين الدين، الدولة والسياسة ضروري وضمان أكيد لوحدة المجتمع وتبني مشروع حضاري مبني على العقلة ومتطلبات التاريخ ومعطيات الحاضر، " لأن العلمانية عنوان طارئ على البشرية مبني على

---

[1] معروف محمد سليمان ، ثوابت الأمة في خطر، الشروق العربي ، العدد 23 ، أكتوبر 1991 ، ص 5 .

[2] التهامي مجوري ، الدين والعلمانية ، الشروق اليومي ، العدد 16 ، نوفمبر 2000 ، ص10-12.

[3] المقال السابق.

منطق الصراع الدائم من أجل البقاء.."[1].

ويمكن القول أن النخب الإعلامية لهذا التوجه ترفض الفصل بين الدين والدولة معتبرة أن الإسلام جزء مهم في تكوين هوية وماهية المجتمع الجزائر باعتباره دين الأغلبية، كما أنه يمثل بالنسبة للجريدتين فكر وممارسة إنسانية عالمية مشكلا وفق قوانين منظمة يستوجب العمل بها من هنا فالفكر السياسي للإسلام لا يتناقض مع الديمقراطية والعصرنة والتفتح وفق شروط على مختلف البيانات المعرفية والثقافية المحلية والعالمية.

ثالثا الجامعيون الجزائريون ومسألة الدين...تصورات ومواقف

يشترك معظم هؤلاء المثقفين الذين سنستعرض طروحاتهم وتصوراتهم بخصوص مسألة أنهم تساؤلو عن الأسباب والدواعي الحقيقية التي زجت بالجزائر دخل دوامة من العنف . حاولوا في البداية بلورة موقفا شخصيا حول "الحالة الجزائرية" بتعبير جمال غريد، كمثقفين وباحثين.

لعل أهم ما يسترعي الانتباه في آراء بعض المثقفين هو طريقة تناولهم للبعد الاجتماعي الأزمة التي عاشتها الجزائر في تسعينات القرن الماضي بحيث يتم النظر إليه باعتبار الثقافي. فمن جملة الآثار المترتبة عن التزاوج الحاصل بين البعدين الاقتصادي والسياسي لأسباب التي تحول دون فهم الجذور العميقة للازمة، ومن ثم الفشل النسبي في تشخيص طبيعة الداء الحقيقي الذي يهدد المجتمع في وجوده

إن الفهم السليم لمسالة الهوية ومنها مسالة الدين بالجزائر يقتضي مقاربة شاملة وتكاملية متخلصة من النظرة الأحادية والتجزيئية للحالة الجزائرية . ذالك أن الأبعاد المتعددة السياسية، الاقتصادية ، الاجتماعية والثقافية (لا تمثل سوى عناصر متداخلة وعلى نفس القدر من الأهمية والوزن قد تساهم في تشريح الأوضاع بكثير من العقلانية.

- **مصطفى شريف**

من أهم المفكرين الجزائريين الذين اهتموا بمسألة الدين. من دعاة فكرة أن الإسلام ليس نقيض الديمقراطية وفي أصله محرر ويدعو إلى المساواة والتفتح.

المعروف عن مصطفى شريف انتقاده الشديد لبعض المثقفين الجزائريين وغيرهم الذين يزيدون حسبه من الخلط في المفاهيم بإتباعهم لأطراف التي تلصق التطرف والإرهاب بالإسلام[2]. فالخلط في المفاهيم حسب مصطفى شريف يزيد من حجة الدول العظمى في إدانة المسلمين . ويضع هذا المفكر النقاط على الحروف بشكل حاسم من الصفحات الأولى لكتابه الإسلام والحداثة [3]، ويؤكد بشكل قاطع أن الدين الإسلامي ليست له أية علاقة بالتطرف والتعصب ولا بأي شكل من أشكال العنف الذي شهدته الجزائر أو تشهده مجتمعات أخرى حاليا. مؤكدا على أن دين الإسلامي يحث على الوسطية والتسامح والسلام. وللخروج من التطرف بشكليه لا يوجد سوى وسطية الإسلام الحقيقي والإعتدال والإعتماد على الديمقراطية والمعرفة والتربية ويكون ذلك من خلال التواصل بين الماضي والحاضر[4].

الجماعات المتطرفة والإرهابية —حسب شريف– جاءت نتاج للتزاوج بين أيديولوجيا دينية صارمة وبين السياسة الإمبريالية المنتهجة وعليه فهو يدعو أولا ، إلى تصحيح المفاهيم وثانيا إلى نزع كلمة إسلامي على المتعصبين والمتطرفين وكل الذين يستعملون الدين لأغراض سياسية لأنهم في الواقع مضادين للإسلام المعروف عنه اعتداله ووسطيته.

يعتقد هذا المفكر أنه يوجد طرف يريد استغلال الدين الإسلامي ليفرض أيديولوجيته. هذا الطرف هو من يستغل الدين لأغراض

---

[1] مزغيش عبد العالي مولود ، مفهوم الدين وعلاقته بالسياسة، الشروق العربي، العدد210، مارس 95 ، ص5.

[2] يشير أيضا إلى كتاب " مرض الإسلام" للمفكر التونسي عبد الوهاب مداد.

[3] – مصطفى شريف، الإسلام والحداثة – هل يكون غدا عالم عربي !؟ ، دار الشروق، القاهرة، 2000

- Mustapha CHERIF L'Islam à l'épreuve du temps ,Paris , Publisud ,1991.

[4] مصطفى الشريف، الإسلام والحداثة – هل يكون غدا عالم عربي !؟ ،دار الشروق، القاهرة، 2000

سياسية، وفي هذا الصدد، ينتقد مصطفى شريف المفكرين الذين يجعلون الدين مصدرا للعنف داعيا دائما إلى تبني الوسطية والاعتدال والعمل بالحكمة.

وتدعيما لمواقفه وطروحاته يرى مصطفى شريف أن الثقافة الإسلامية هي الوحيدة التي أنجبت في القرون الماضية حضارة عالمية لأنها جمعت بين القطبين المتقابلين العقل والقلب أو الظاهر والباطن. وقد تجلى الظاهر في التفكير العقلي المبني على المنطق أو العلوم النقلية. أما الباطن فيمثل كل ما له علاقة بالروحانيات والصلة الرابطة بين المخلوق والخالق.

- **جمال الدين غريد**

بقي الباحث والأكاديمي جمال غريد، واحد من كبار السوسيولوجيين الجزائريين مهموما بظاهرة الثنائية الاجتماعية والثقافية والتي كانت سببا مباشرا في الأزمة التي هزت الجزائر في تسعينات القرن الماضي. وإعتبر أن الدين شكل أحد أقطاب النزاع بين النخب المثقفة مما جعلها تنقسم على نفسها عبر

مجموعتين اثنتين [1] : الأولى، جماعة العصرانين(les modernistes) الذين يرمون بخصومهم في ظلمات التاريخ الذي ولى دون رجعة وينظرون إليهم وكأنهم من بقايا الماضي السحيق ،أما المجموعة الثانية فتضم العروبيون(Les arabistes) الذي يدفعون بمنافسيهم إلى جغرافيا أخرى غير الجغرافيا الجزائرية ويعمدون على اعتبارهم مجرد امتداد لمجتمع آخر هو المجتمع الفرنسي . ويرى هذا الباحث أن مجالات المجابهة الأكثر شراسة بين هاتين المجموعتين المتعارضتين كانت الأسرة والمدرسة والتاريخ [2]

من جانب آخر، كشفت سلسلة الدراسات الميدانية التي أجراها حول المصنع وعالم التربية والتكوين، أن الدين كان حاضرا بقوة داخل المجتمع معبرا عن ذالك في دراساته[3]: انه "التقى بالمسألة الدينية في أكثر من مرة " في إشارة إلى حضورها القوي الذي لم ينتبه إلى وجوده عديد الباحثين الانثروبولوجيين والسوسيولوجين الجزائريين .

ولعل أهم الاستنتاجات التي توصل إليها هذا الباحث في دراساته العديدة عن الثقافة العمالية، صورا متنوعة لمقاومة العمال للانضباط المصنعي، حيث عكست هذه المقاومة وجود وترسخ ثقافة دينية تقليدية، استمرت في التعبير عن نفسها، رغم الجهود الإصلاحية لمحاربتها كحضور"الوعدات والزردات" التي تقام إحياء لذكرى الأولياء الصاحين والتي تتطلب الغياب عن العمل[4].

- **علي الكنز**

في كتابه حول الأزمة[5] عبر علي الكنز ، أحد أهم السوسيولوجيين الجزائريين عن تصوراته وأرائه حول خلفيات المعضلة الجزائرية، ليشدد على أن المسألة الدينية هي أحد العناصر الجوهرية في تلك الأزمة.

يرى الكنز أن اقتحام التفكير الديني للأيديولوجية بهذه الشدة ليدل – في الحقيقة – على أزمة عميقة تمر بها مجتمعاتنا اليوم، غير أن هذا الأمر قد يتعلق أيضا بمؤشر أو بمبرر لأزمة عميقة أصبح يعاني منها التفكير العقلاني، وكذلك عجز هذا التفكير على الصعيدين: النظري والمنهجي، في فهم واقع اجتماعي وثقافي وسياسي لم يتوقع حدوثه من قبل.

ويقول أيضا" :كنا نعتقد ببساطة أن المشاكل الاقتصادية والاجتماعية المعروفة وأن المهام المعقدة للتنمية – سوف تقلص تدريجيا من مكانة الدين في الضمير الجمعي، فيصبح في النهاية قضية شخصية بحتة، تماما مثلما حدث في مجتمعات أخرى، وبخاصة الغرب البرجوازي،

---

[1] يعتبر كتاب الاستثناء الجزائري احد أهم ما أنتجته المدرسية السوسيلوجية الجزائرية بشهادة أهل التخصص لكونه شرح وبكثير من الدقة العلمية ظاهرة الثناية الثقافية التي ميزت المجتمع الجزائري عن باقي المجتمعات العربية. انظر:

.2007, L'exception Algérienne - la modernisation à l'épreuve de la société- , Alger, casbah Djamel Guerid,

[2] في هذا الصدد هو يشير إلى مثالين بعينهما هما :مناقشة مشروع إصلاح المنظومة التربوية (2003)، ومشروع مراجعة قانون الأسرة لسنة 1984(2005/2004). انظر السابق، ص3.

[3] L'entreprise industrielle en Algérie les limites d'une acculturation, URASC, Oran.1990, Djamel Guerid,

[4] جمال غريد ، 1997 ،العمل الشائع .عناصر الاقتراب من الوجه الجديد للعامل الصناعي الجزائر، إنسانيات، مركز البحث في الانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية ، Crasc .

[5] علي الكنز، 1990، حول الأزمة: 5 دراسات حول الجزائر والعالم العربي ، دار بوشان للنشر.

غير أننا ها نحن اليوم أمام هذا النموذج الكلياتي وهو يستعيد حيويته، ويستهدف فرض هيمنته على جميع جوانب الحياة"[1]

ولتجاوز ثنائية النخب المعقدة [2]يطرح الكنز بخصوص مسألة "اللائكية" (فصل الدين عن الدولة)، فهو يؤكد على أنها جاءت في سياق ثقافة غربية كاثولوكية وجدت حلا للمشكلة الدينية التي أوجدتها الكنسية والتي كان تأسيسها كان على يد القديس أوغستين الذي زاوج فيها بين المؤسسة الدينية الكاثوليكية وبين السلطة السياسية الرومانية.

نفى علي الكنز أن تكون "اللائكية هي الحل في مثل هذه الحالة التي تعيشها البلاد، معتبرا هذا المفهوم متجاوزا لهذا الزمان كونها فكرة فرنسية "لا يمكن أن تعيش في بيئة اجتماعية وسياسية غير فرنسية"، بل اعتبر كذلك أن "اللائكية أصبحت مشبعة لا يمكن أن تحتوي التغيرات التي تطرأ حاليا في العالم"، موضحا أن هناك مفهوما خاطئا لهذا المصطلح الذي عرف بإيديولوجية فصل الدين عن الدولة"، بينما هو في الواقع تطبيق لنظام دنيوي، مشيرا إلى ضرورة خلق فضاءات حرة للنقاش من أجل استعادة النظام في المجتمعات التي تصادمت فيها الديانات مع الأنظمة السياسية، وهو حال بالنسبة إلينا.

وفي تحليله لسلطة الدينية بالمجتمع الجزائري فنسجل اعتقاد الكنز الراسخ أن سبب الفوضى الاجتماعية التي يعيشها مجتمعنا هو سلطة الأئمة المفتين في الجزائر التي هي أكبر–حسب اعتقاده– من سلطة رجال الدولة. فالسلطة الكبيرة التي أصبح يتمتع بها الإمام المفتي عن رجل الدولة هي من تنتج حسبه " فوضى في القيم" ليصبح المجتمع تحت سلطة المفتين والأئمة، وأصبح القانون الديني هو السائد بدل القانون المدني.

- **عبد الرحمن موساوي**

فضَل عبد الرحمان موساوي، باحث أنثروبولوجي الجزائري تحليل المأساة الجزائرية انطلاقا من قراءة أنثربولوجية للحظة من تاريخ مجتمع في مرحلة التبلور عبر تبادل العنف والموت" [3]. فهو يقدم فهما لظاهرة معقدة لا يمكن تفسيرها انطلاقا من مقاربة واحدة كما يقول[4]. لذا يعتقد أن التفسير الأنثربولوجي هو واحد من أهم المقاربات التي تسمح بتجاوز التفسيرات المبسطة والسطحية.

طرح الدين في الجزائر الجهاد كوسيلة لتحقيق النظام الإسلامي المثالي —حسب الباحث–. فالإسلام كأداة وُظفت سياسيا للوصول إلى الحكم، وعند الفحص المتمعن للأشياء يتبين أن مظاهر العنف السياسي بالجزائر مرتبطة بالدين، وحتى وإن استعمل هذا الأخير ووظف لأغراض سياسية. فالدين، أي دين، لا يدعو إلى التفرقة والتقاتل، وكما أن الدين لا يمثل بالضرورة أداة للصراع فهو لا يمثل كذلك أساسا لوفاق اجتماعي.

لا ينكر موساوي أن للدين طاقة على التعبئة، وبأنه "منهج" الثورة والتمرد ومنحهما أهدافا نبيلة، كما أرسى قواعد وأهداف الجهاد، وأصبح للجهاد تاريخه وقياده. فالإسلام يقدم آليات التعبئة، لأنه شيء مشترك من طرف الجميع، إنه يمثل طاقة تعبوية هائلة .

ويرى هذا الباحث ايضا أن الدين يوظف كثيرا في أعمال العنف لأنه قالب مشترك للجميع، وحتى الذين يصرحون أنهم لائكيون أو ملحدون في خطاباتهم، يعودون، كثيرا إلى الدين في واقعهم الاجتماعي وممارساتهم اليومية. " الدين يشكل القاعدة لمعاملاتنا وسلوكاتنا...إنه جزء أساسي من ثقافتنا..." [5]، ولهذا السبب فإن الناس، حتى غير المتدينين أو المعارضين للدين، يمارسون الطقوس نفسها نفسها التي يمارسها المتدينون، فحينما يتوفى شخص، على سبيل المثال، يقوم أفراد المجتمع بالطقوس الدينية المتعلقة بغسل الميت ودفنه، على الطريقة الإسلامية، الجميع يقوم بهذه الطقوس المتجذرة في موروثنا الثقافي.

---

[1] علي الكنز ، 1990 الدين والهوية ،مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت ، ص 95. وانظر ايضا :
Codesria-Karthala. Dakar-Paris.. p293. , L'Algérie et la modernité ,EL KENZ.A., 1989–
Ali El Kenz Enjeux sociaux - Perspectives méditerranéennes, EL KENZ.A., ed., 1989, « L'Algérie et la modernité ». Codesria-Karthala. Dakar-Paris.. p293.

[2] نشير إلى أن طرح علي الكنز توافق كثيرا مع طرح زميله جمال غريد بخصوص وجود ثنائية نخبوية قسمت الفضاءات الثقافية والاجتماعية والسياسية و.... إلى اثنين فرانكفونيين ومعربين.

[3] Abderrahmane Moussaoui., 2006, De la violence en Algérie : les lois du chaos, Alger, Barzakh.

[4] Idem ,p14 .

[5] Idem .

- **محمد حربي**

يرى المؤرخ محمد حربي أن الإسلام لم يكن يوما في خطر في الجزائر بل القوى التي تريد أن تجعل منه رهانا اجتماعيا. لقد أدخلوا المجتمع الجزائري يؤكد حربي "في حالة محزنة لم يسبق لها مثيل". دعا هذا الباحث إلى إعادة النقاش حول الهوية التي تم حسمها بشكل تعسفي عقب الاستقلال، نحن مطالبون بإعادة النظر في أسسنا السياسية لأن الفكر الوطني لا يحمل الحلول للمشاكل الراهنة. وعلينا إعادة التفكير في علاقاتنا الاجتماعية ونتوقف على النظر إلى المجتمع على أنه مجموعة دينية.

يركز حربي، على العامل "التاريخي" للأحداث الدموية، التي شهدتها الجزائر في الفترة ما بين 1992 و2000، ويعود إلى المرجعية الأساسية[1]، مرجعية حرب التحرير المفعمة بالدلالات الرمزية، إذ كانت الشهادة في سبيل تحرير الوطن هي الأساس، وتعتبر المحرك الأساس للثورة والتمرد.

لقد مثل العامل الديني من وجهة نظر محمد حربي وخاصة في كتابه " *في أصول جبهة التحرير الوطني*" وكذلك في كتابه *"جبهة التحرير: سراب وحقيقة"* محركا للتعبئة السياسية والجماعية للجزائريين. فالدين–حسبه– ساهم في تشكيل الهوية الوطنية بل واللغة العربية أيضا بالنظر الى برنامج العلماء2 وهذا الأمر يستوقف المؤرخ الذي لا يستطيع تجاهل هذه الهوية العربية الإسلامية في نفس الوقت، والتي تمثل هوية يتقاسمها ما يزيد عن عشرين شعبا، يشعرون كلهم بكونهم مسلمين وعربا. وفي الواقع، يرتبط كل شيء بالمعنى الذي نرمي إليه من وراء استعمالنا لكلمة "national" فهل نقصد بها" وطني" أم "قومي" أم "قطري" متقابل مع "قومي" لأنه يردنا إلى معنى الإقليمية [3].

-رابعا المثقف وثقافة الحوار

لا يختلف إثنان في أن للمثقف مهمة حضارية ودورا رياديا يقوم به إتجاه مجتمعه. فالمثقف العضوي كما يراه غرامشي ليس ذلك الشخص الحامل لثقافة معينة أو حمولة معرفية في مجال ما، بقدر ما هو ذلك الشخص المتشبع بفكر التنوير والقيم الإنسانية ويمتلك الوعي الجماهيري بأكثر القضايا حساسية و مصيرية4.

أصبح لزاما على المثقف اليوم أن يكرس ثقافة الحوار التي أصبحت من سمات الراهن البشري ومجالات الحوار الحضاري تشمل الحوار الحضاري في المجال الديني والمجال السياسي والاقتصادي وغير ذلك من مجالات الحوار كمبدأ هو الذي يجيد السماع والنقاش واستخلاص المعادلات من الأفكار البناءة . فالمطلوب من المثقف أن يلعب دور الوصي لتجاوز الخلافات ونبذ كل أشكال التعصب التي تؤدي الصراع ... وذالك من خلال تبني سبل الحوار المبنية على التشاور والتفاعل الثقافي .

فالهدف من الحوار هو "التفاهم"، أن يفهم كل طرف الطرف الآخر. فالحوار على هذا ليس هو الجدل الذي يهدف إلى إقناع الخصم ، وإنما الحوار وسيلة للتواصل بين فكرين، أي بين كائن بشري وآخر مثله، يشتغلان بفكريهما. الحوار بهذا المعنى هو تبادل الرأي بين إنسان وآخر، لا يجمعهما إلا كونهما يرميان إلى تحقيق التواصل بينهما على المستوى الفكري. فبعبارة قصيرة: الحوار هو تفكير يجري بين اثنين.

لا نتفاءل بأكثر من اللازم فنقول أنه بإمكان أن يفهم الطرفان المتحاوران بعضهما بعضا فهما كاملا، بل ليس من المجدي أن ننتظر ذلك الفهم الكامل، يكفي التفاهم الذي يفضي إلى التعايش السلمي.

المعروف أن العلاقة التي تقوم على أساس الحوار والتعايش هي علاقة صعبة ومعقدة، على عكس العلاقة التي تنبني على التسلط أو الخضوع. وفي حالات الصراع بالعنف، توجد صعوبة كبيرة في الانتقال من مرحلة الاقتتال إلى مرحلة الحوار. بل إن إقناع الأطراف للجلوس

---

[1] Mohamed HARBI, 1992, L'Algérie et son destin. Croyants ou citoyens ?,Paris, edition de l'arcantére.

[1] Mohamed HARBI, 1991, L'islamisme dans tous ses états, (dir), Arcantère Editions.

2 Mohamed HARBI, 1975, Aux origines du FLN. Le populisme révolutionnaire en Algérie, Paris ,Éditeur Christian Bourgois.

3 السابق .

4 أنطونيو غرامشي، كراسات السجن، ترجمة عادل غنيم، دارالمستقبل العربي، 1994، ص 24، 25.

إلى طاولة المفاوضات تعد من أصعب المراحل. ويرى البعض أن مواجهة الخصم في الحوار والتفاوض أشد صعوبة من مواجهته في ميدان القتال[1].

في الحالة الجزائري ، لا ننكر أنه ثمة جهود كبير يقوم بها عض المفكرين والباحثين وغيرهم لتجاوز حالات الاصطدام التي تحدث لاسيما خلال فترات التوترات الأمنية والسياسية التي عصفت بالبلاد ونذكر على سبيل المثال لا حصر جهود المفكر مصطفى شريف وعبد المجيد مزيان وغيرهم . ونعتقد أن مثل هذه الجهود تبقى غير كافية أمام حقيقة تقول معطياتها[2] أن المثقفون الجزائريون فشلوا في أداء مهامهم كما ولم يؤدوا الدور المناط بهم في مرحلة الأزمة متعددة الأوجه التي عاشتها البلاد لاسيما في تسعينيات القرن الماضي. فعدم اقتراحهم لتفسيرات متميزة ولا حلول ملائمة لتلك الأزمة دليل على ذلك الفشل"... لأنه لم يكن قد استطاع أن يتنبأ بالتحولات العميقة التي حدثت، ولا حتى مد المجتمع بالتفسيرات المقنعة لها بعد أن حدثت" [3].

المطلوب من المثقف اليوم أن يجسر الفجوة والهوة التي تفصله عن مجتمعه ، حتى يتسنى له بعد ذلك القيام بدوره المعرفي تجاه مجتمعه ومحيطه، وحتى يتمكن من أداء دوره تجاه مجتمعه. فمن الضروري أن يحمل المثقف رسالة اجتماعية يبشر بها ويدعو الناس إليها ويسعى نحو تعميمها في الوسط الاجتماعي وهكذا من الضروري أن يتفاعل المثقف مع مجتمعه لأن هذا المجتمع التفاعل هو الذي يؤسس العوامل الكفيلة بتوليد المعارف والثقافات التي ترفع من شأن المجتمع وتفتح له[4] وأنه كلما توفرت حقائق الثقافة والمعرفة على مستوى الشارع، كان هذا الآفاق وتبلورها عاملا أساسيا في تطور المجتمع ورقيه الحضاري.

وجماع القول هو أن بعض الحقائق تؤكد أن تفاعل المثقف والمجتمع لا يتم بين عشية وضحاها إنما هو يبنى والبناء يبدأ من الدوائر الصغيرة في المجتمع وصولا إلى الدوائر الكبيرة ... فمن الأعمال ذات الطابع الإستراتيجي التي ينبغي أن يهتم بها المثقف ويعتبرها من أوليات نشاطه هي العمل على تأسيس حقائق ثقافية في المحيط الاجتماعي، لأن تأسيس هذه الحقائق هو الذي يجعل للمثقف دورا حقيقيا ويمتلك تأثيرا فعليا في الوسط الاجتماعي والمقصود بالحقائق الثقافية السعي الجاد لتحويل مجموعة من الأفكار والقناعات الثقافية إلى مؤسسات وقوى اجتماعية تمارس دورها باعتبارها خلايا اجتماعية، تهتم بالشأن الثقافي وتسعى نحو تطويره وتجذيره في الحركة الاجتماعية[5] . فالمثقف لايمكنه أن يعيش في محيط اجتماعي لا يعني من شأن الثقافة وحاملها ومنتجها[6]، لذا فإن العمل الحقيقي الذي لابد أن يقوم به المثقف ليس الهروب من المحيط الاجتماعي والانعزال عنه ، وإنما السعي لتأسيس الحقائق الثقافية التي تمارس دورا تنويريا في المحيط الاجتماعي .

فالنخبة المثقفة تتحمل مسؤوليتها ودورها في تطوير الشأن العام . وبالتالي فإن الانتماء إلى إطار النخبة ليس مسألة تشريفية بل هي تكليفية، تجعل التفكير في الشأن العام وتطوير أحد الهموم الرئيسية، التي تحملها النخبة في تفكيرها وبرامج عملها ونجاح النخبة في دورها مرهون بمدى إنهاء حالة الجمود في الحركة.

يمكن القول أنه من المطلوب من المثقف أن يفكر والتفكير عبارة أو الشروع في تدمير الأفكار الشائعة أو الجاهزة" ومع ذلك فليس جميع من يعمل بفكره يدخل في عن جهد يتطلب التأني. والتأني يحتاج إلى التريث. وذلك لأن مفهوم التفكير، حسب الباحث ذاته، هو " تفكيك مفهوم "المثقفون" Les intellectuels يعتقد الجابري[7].

---

[1] يقول الرئيس البوسني الأسبق علي عزت بيجوفيتش في ذلك: «إنه مارس كثيرا من الأعمال في حياته، اشتغل حطابا، وحمل الطوب والحديد، واشتغل في المحاكم، ولكنه وجد العمل التفاوضي أصعب الأعمال على الإطلاق.

[2] هي اعترافات صريحة لعديد من الباحثين الجزائريين من خلال دراساتهم وايضا تصريحات لاعلاميين كبار.

[3] اعتراف الباحث جمال غريد في كاتبه الاستثناء الجزاءري ، مرجع سبق ذكره.

[4] جون بول سارتر، دفاع عن المثقفين ترجمة جورج طرابلسي، الطبعة الاولى ،بيروت، دار الادب 1973 ، ص 18 –40.

[5] برهان غليون مرجع سبق ذكره ص 106.

[6] Raymond Aron , 2002, L'Opium des intellectuels , Paris, Calmann-Lévy, 1955, rééd. Hachette littératures, « Pluriel«, p 30- 34-42 .

[7] محمد عابد الجابري، 2007 ، مفهوم الثقافة... وقاموس الخطاب العربي المعاصر! مركز دمشق للدراسات النظرية وحقوق الإنسان

نقر **في الختام** أن الصراع حول مسألة الدين بالجزائر عكست تفاصيل معركة حقيقية بين النخب الجزائرية المثقفة التي انقسمت على نفسها بين مؤيد للهوية العربية – الإسلامية للجزائر والرافض للتشبه بغرب " الانحلال " وبين الداعي إلى الانفتاح والحداثة و النابذ لكل شوفينية غارقة في حضارة الأوهام.

نعترف أيضا أن مؤشرات الازدواجية او الثنائية النخبوية أمر حاصل وساهم في وجود نظرة أيديولوجية مزدوجة لقضايا الهوية ومسألة الدين تحديدا وهي ازدواجية موسومة من قبل هويتين اجتماعيتين متمايزتين وقويتين، مما جعلها تعيش حالة صراع وتضاد.

تمزق واضح شهده الخطاب الإعلامي بخصوص مسألة الدين فقد مارست النخبة الإعلامية على غرار باقي النخب الأخرى مشكلات الحياة الاجتماعية في شكل تعارض بين ثقافتين، الثقافة العربية – الإسلامية والثقافة، الحداثية الغربية، فقد إتسمت علاقات هذه النخب بنوع من عدم التوافق وعدم الإنسجام بدليل وجود تناقض في تصورهما للدين ،

أما الدِّين عند رجال الاجتماع كان تعبيرٌ عن الحزن، وانعكاسٌ لبُؤسِ المجتمع وشَقائه، أمَّا الفكر العقلاني فهو تعبيرٌ عن حيويَّة الوعي الجماعي الذي يَعكِس التطوُّر المجتمعي وازدهاره؛ ومن ثَمَّ فإنَّ الصحوة الإسلامية وما يُسمُّونه بانتعاش التوجُّه الديني هو عندهم تراجُع وتقهقُر إلى الوَراء[1].

فالمفروض على هذه النخب أن تقوم بواجبها اتجاه مجتمعها وأن تلتفت أن تنصت إليه دون الأخذ بالنماذج المستعارة شرقا وغربا ونعتقد أن أول خطوة لإنجاح هذا المسعى تكمن في تبادل وجهات النظر وأي اتفاق مهما كان صغيرا، فهو طريق إلى اتفاق أكبر، وإلى تفاهم أفضل.

ويجب أن نختم بإشارة ضرورية وهي أن إتباع نهج الحوار لا يعني بحال من الأحوال المجاملة والمسايرة وإنما محاولت صنع بيئة داخلية سلمية ومستقرة، تقوم على أساس الاحترام المتبادل والمساواة وعدم ازدراء الآخر والحط من شانه وهذا هو منهج الحكماء وسبيل العقلاء كما يقال.

[1] علي الكنز ، 1990 الدين والمجتمع ،مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت.

الحوار الإعلامي الهادف وآليات تفعيل ثقافة السلم وإحلال التنمية.

بغداد باي عبد القادر

أستاذ محاضر صنف"أ" مؤسسة الانتماء: المركز الجامعي أحمد زبانة غليزان

مقدمة:

إن نشوء المجتمع المعلوماتي هيأ لتعميم ظاهرة التحول من تقديم(الخدمات الإعلامية) للمتلقي(السلبي) في عملية الاتصال الجماهيري، الذي يتلقى المعلومات الموجهة إليه دون مشاركة إيجابية واضحة منه، في جوانب اختيار أو إعداد أوفي أساليب نشر تلك المعلومات،عبر وسائل الاتصال الجماهيري التقليدية المختلفة، إلى مشاركة عناصر التركيبة الاجتماعية الفاعلة جميعها في عملية اختيار وإعداد وتخزين وتوجيه ونشر والإفادة من المعلومات، والمشاركة المؤثرة في عملية التبادل والتفاعل الإعلامي داخل المجتمع الواحد بعناصره وشرائحه كلها، وبين المجتمعات المختلفة بشكل عام، بما يوفر فرص الحوار، والتفاهم والتفاعل.

ومع ظهور وسائل الاتصال الحديثة–بما تمتلكه من أدوات تفاعلية– أصبح للمستقبل القدرة على المشاركة النشطة الأكثر فاعلية في العملية الاتصالية، بحيث أصبح الجمهور يسعى للحصول على المعلومات واختيار المناسب منها، وتبادل الرسائل مع المرسل، بعدما كان دوره في السابق مجرد في حالات متلق للمعلومات، وهناك من يذهب إلى أن التمييز بين المرسل والمتلقي قد أصبح صعبا متعددة، في ظل استخدام هذه الوسائل، التي هيأت الطريق السريع للوصول إلى المعلومات، وهو ماعادت نتائجه على العملية الاتصالية في ثلاثة جوانب تمثلت في :

- إن الطريق السريع إلى المعلومات مدت الاتصالي بوسائل إعلام جديدة New Media والمزيد من الخيارات الاتصالية، وهو ما عمل على زيادة البدائل المطروحة أمام المتلقين.
- وقد تميز بأنه تفاعلي، إذ أتاح لمستعمليه مزيدا من التحكم في المعلومات وتبادلها.
- خلق الطريق السريع للمعلومات وسائل ربط بعيدة للأنشطة الشخصية، كل من مكانه.

وبالحديث عن اللغة الاعلامية، إذا كانت وسائل الإعلام قد تطورت تطورا هائلا في المرحلة الراهنة، فهي مرشحة لأن تزداد تطورا على المدى المنظور، وبالنسبة للمجتمعات عامة والمجتمعات العربية خاصة، فإن بناء إعلام قادر على الإسهام الفعال والمؤثر في التطور الاجتماعي، والسياسي، والاقتصادي، والثقافي يستدعي وجود لغة إعلامية فعالة و مؤثرة، وتتميز بمجموعة من الخصائص، و السمات تتعلق بالأسلوب، والجمل، والمفردات، والصرف، والنحو، وبعض هذه الخصائص تمثل الفروق الجوهرية بين لغة الإعلام ولغة الأدب.

يمكننا القول أن بناء إعلام جماهيري قادر على الإسهام الفعال والمؤثر في عملية خلق ديناميكية جديدة للتطور الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي والفكري في المجتمعات العربية النامية، ومؤهل للارتقاء من مستويات تستطيع الصمود أمام حقائق القرن المقبل، يتطلب أن يجسد التحرير الإعلامي لغة إعلامية موضوعية، عقلانية، منطقية، واقعية، حوارية، بأشكال لغوية بسيطة، عملية، مباشرة، عصرية، مألوفة وطرائق تعبيرية غير معقدة، غير متكلفة، غير منمقة، قليلة النعوت والصفات، بعيدة عن التطرف والمغالاة، بعيدة عن الحشو واللغو والتكرار، بعيدة عن العبارات الشعارية والمقولات الفارغة، بعيدة عن لغة الخشب، منفتحة على مصطلحات الحضارة الراهنة، مختصرة، مكثفة. تؤدي المعنى بأقل ألفاظ وكلمات واقصر عبارات وجمل وأيسر صياغة، دون أن تهبط الى العامية ودون أن تقع قط في الابتذال والضحالة والوهن.[1]

ولقد أنتجت وسائل الإتصال الحديثة أو ما يعرف بوسائل الإعلام الجديدة التي ظهرت بظهور الويب 0.2، أهم الوسائل الإتصالية الإجتماعية التي عرفتها المجتمعات البشرية "وهي شبكات التواصل الإجتماعي" ، هذا الفضاء الواسع من البناء الإجتماعي الإفتراضي ، غير مجمل أوجه الحياة اليومية للأفراد والجماعات والمؤسسات، وغير الاسس النفسية ، والإجتماعية والثقافية للأفراد، هذه الموجة الإتصالية

[1] فريال مهنا ، **نحو بلاغة عربية** ،الجزء الأول ، دمشق: منشورات جامعة دمشق ، 1995، ، ص 91.

التي جعلت من المجتمع يتلقى تاثيرات ناتجة عن النشاط الإتصالي في هذه المجتمعات، التي أصبحت كقوة فاعلة في تشكيل الوعي الإجتماعي بكل أشكاله"من وعي سياسي، ثقافي، إعلامي، إجتماعي، بيئي، قانوني....."،

حيث أثبتت العديد من الدراسات ذلك، وتعتبرمسألة تشكيل الوعي الإجتماعي قضية أساسية نحو تحقيق تنمية شاملة على كافة المستويات، وتحقيق تنمية بشرية عبر تعميق قيم المواطنة والتطوع والمشاركة السياسية ، والفاعلية الإقتصادية .

أصبحت شبكات التواصل الاجتماعي من أهم الوسائل الإيديولوجية الأساسية في تكوين الآراء والسلوكيات والاتجاهات ،حيث أصبحت تعنى بوظيفة تشكيل الوعي الإنساني الإجتماعي في مختلف مجالات الحياة، الاقتصادية ، السياسية ، القانونية، الدينية ، والبيئية...، حيث تجاوزت تأثيراتها حسب مختلف ما توصل إليه الباحثون في مجال الإعلام الجديد ،حدود تأثير مختلف الوسائل الاتصالية التي عرفها الإنسان ، حيث فجرت هذه الشبكات حدود الزمان والمكان ، وأنشئت مجتمعات شبكية ذات وزن فعال ومؤثر امتد تأثيرها للحياة الواقعية للأفراد والمجتمعات .

حيث تعد هذه الوسيلة ذات أثر بالغ في تكوين الرأي العام Public Opinion وتغيير مساراته لاسيما فى المجتمعات النامية من خلال خلق جمهور واع يستطيع حل مشكلات مجتمعه ومعالجة القضايا الهامة، بل يخلق لديهم الرغبة فى المشاركة فى الأحداث القومية والعالمية، وتنمية القيم الأخلاقية والاجتماعية والثقافية والقومية والدينية..."[1]

ويتطلب الوعي الاجتماعي رفع مستوياته لدى جميع الفئات الاجتماعية المختلفة خصوصا فئة الشباب التي أثبتت قدرتها على التغيير والمشاركة والإصلاح الإيجابي ، وبالتالي المساهمة في عملية التنمية المستدامة، للنهوض بالوعي الاجتماعي لدى هذه القطاعات يجب تعبئة الوسائل الإعلامية المناسبة الأكثر كفاءة ووصولا لهذه الفئات خصوصا وأن هذا الجيل أصبح يطلق عليه جيل الإعلام الجديد، فالانترنيت وسيلة فاعلة للوصول لهذه الفئة التي تشكل اكبر نسبة من المجتمع الجزائري والعربي المستخدم لموقع الفايسبوك ،هذا الأخير على سبيل المثال تخطى عدد مستخدمي الموقع في عام2013 ، "1.15" مليار مستخدم جاءت الولايات المتحدة الأمريكية في المرتبة الاولى عالميا بأكثر من 158.85 مليون مستخدم، على المستوى العربي بلغ عدد مستخدمي موقع الفايسبوك 55 مليون مستخدم في الوطن العربي[2].

بعض أشكال الوعي:

الوعي في الجانب الأخلاقي: الأخلاق هي مجموعة قواعد السلوك التي يمكن للإنسان التزامها لتحقيق غايته ، والغاية القصوى للإنسان تتمثل في الحفاظ على جوهر وجوده الإنساني أي البحث عن الجانب الأخلاقي الذي يمس جميع الناس وبهذا لا بد من تقييم الحالة الأخلاقية السائدة للوصول إلى قواعد عامة للسلوك الإنساني [3].

يوجه الوعي الأخلاقي الإنسان نحو أفضل نماذج السلوك وتعد هذه المميزات أهم ما يخص الوعي الأخلاقي كشكل من أشكال الوعي الاجتماعي، ويشتمل مفهوم الوعي الأخلاقي على مشاعر أخلاقية " كالوطنية وروح المواطنة وغيرها" نظرات حول السلوك الخلقي وغير الخلقي ، ومبادئ ووصايا للسلوك وقيم أخلاقية...[4]، فمسالة الوعي الأخلاقي ضرورية لتوجيه مختلف السلوكيات الإنسانية .

الوعي في الجانب الأمني : أصبح واضحا أن هناك ظواهر صارت تشكل تهديدا خطيرا للأمن العام، والسلامة في المجتمع الحديث ، ومن بين هذه الظواهر المخدرات ، الأمراض المتنقلة جنسيا والإشاعة، والتهريب عبر الحدود، والغزو الثقافي، وحوادث السير، والتطرف، والعنف بين الشباب، "ونظرا لخطورة التهديدات الأمنية تظهر أهمية تشكيل الوعي الأمني لدى الأفراد"، يتصل مفهوم الوعي الأمني

---

[1] – هناء سرور: دور وسائل التواصل الإلكتروني في التطور الاجتماعي الاقتصادي، جلسةوسائل التواصل الاجتماعي وإثراء المحتوى القومي للتنمية الاقتصادية العربية الشاملة ، جامعة الدول العربية، تم تصفح الموقع بتاريخ 26-12-2015، على الساعة 20.30 متاح:
www.lasportal.org/ar/sectors/sectorhome/Documents/pdf

[2]– هتيمي حسين محمود (2009) : العلاقات العامة وشبكات التواصل الاجتماعي، ، ط1، 2015عمان ، الأردن، ، دار أسامة ص ص 91، 92.

[3] –عصام غصن عبود: (2006) دور الوعي الأخلاقي في البيئة الحياتية، مجلة جامعة دمشق، المجلد 22، العدد 3+4، ، ص 233.

[4] –عصام غضن عبود: نفس المرجع ، ص 227.

بتجميع المعلومات السليمة حول القضايا التي تهدد أمن الأفراد ، ونشرها بين أفراد المجتمع [1]

الوعي في الجانب الديني: إن مفهوم الوعي الديني يشير إلى أنه يحتوي على أشكال معرفية وقيمية حول أبعاد العلاقات بين البشر، وبين البشر والطبيعة والكون ، وهو يتألف من وعي فردي يعبر عن إدراك الجماعة وتصوراتها لأبعاد الدين المحددة بوجودها الاجتماعي، فالوعي الديني هو إدراك نفسي وتصور إيديولوجي للدين من حيث أبعاده ومكوناته : العلاقات والعبادات والأوامر والنواهي، الثواب والعقاب التي تؤثر في أشكال ودرجات ومستويات الوعي الفردي الاجتماعي والسياسي ،ومما لا شك فيه أن للدين دور هام داخل المجتمعات الإنسانية[2]

الوعي في الجانب الثقافي: لقد وعى الإنسان أهمية الثقافة في تكوين الوعي، فأسس وجودها عبر السنين من خلال التراكم النوعي والكمي للفعل الثقافي والإنساني ، حيث تعتبر الثقافة المعبر الحقيقي لما وصلت إليه البشرية من تقدم فكري فمن خلالها يتم رسم المفاهيم والتصورات كما يتم رسم القيم والسلوك .

يعرف الوعي الثقافي على أنه مدى إدراك الفرد ووعيه بدوره ، في المحافظة على تراثه الثقافي ومبادئه الأصيلة مع حمايتها من الشوائب، لتبقى خالية من أي تأثيرات وافدة [3]

فالمثقف الذي يتسم بالوعي الإجتماعي والثقافي يمكنه من رؤية مجتمعه من منظور تاريخي شامل، ويستطيع أن يحلل هذه القضايا على مستوى نظري متماسك ، كما يتسم بالدور الاجتماعي الملموس الذي ينتج مباشرة عن وعيه الاجتماعي بالثقافة ، فضلا عن القدرات والمهارات الخاصة التي يكتسبها الإنسان من خلال تخصصه المهني ، ويقع العبء الأكبر في نشر الوعي الثقافي على فئة المثقفين في المجتمع لما تتميز به من مكانة خاصة عن بقية أعضاء المجتمع ، هذا بالإضافة إلى مؤسسات أخرى[4].

الوعي في الجانب الإعلامي: ويقصد به مستوى معرفة الفرد بما يلي:

أ- الجهة الإعلامية المسوقة " المرسل "

ب- المضمون الإعلامي " الرسالة "

ت- الجهة التي تبث إليها تلك الرسالة " المستقبل "

ث- فمعرفة الأمور الثلاثة ضرورية حتى لا يقع الفرد في التضليل الإعلامي ، لأن المتلاعبين بالعقول والعواطف في أجهزة الإعلام ووسائله المختلفة متواجدين بكثرة بحيث ينذر الصفاء الإعلامي

ج- وهذا يعني أنه إذا لم يعي الفرد جيدا ما يبث من خلال وسائل الإعلام فإنه سيقع في فخ التضليل الإعلامي والإثارة الإعلامية بل والتسميم الإعلامي، وهذا لا يعني أن مواد الإعلام مسممة كلها ، فالوعي الإعلامي كما يبث السلبي الضار يبث الإيجابي النافع وبذلك تتوازن النظرة إلى الإعلام[5]

الوعي في الجانب السياسي: لم يعد الوعي السياسي قاصرا على مجرد معرفة الفرد لقضايا مجتمعه ومشاركته في الأنشطة السياسية داخل مجتمعه بل امتد لتشمل ضرورة وعيه بما يجري حوله من أحداث ووقائع على المستوى العالمي والتي أصبحت لها أثرها المباشر على حياته كما أن درجة الوعي العالية لدى الأفراد في المجتمع ذكورا أم إناثا تقوم بدور مهم في إنجاح العمليات الإنمائية وفق الخطط المحددة لها، فكلما كان الفرد في المجتمع أكثر وعيا بقدراته وإمكانياته كان أكثر إسهاما وعطاء في مختلف المجالات بما فيها المجالات السياسية

---

[1] – التير مصطفى عمر (14-26- فيفري 1997): دور مؤسسات المجتمع المدني في تعميق وتفعيل الوعي الأمني لدى المواطن العربي، مركز الدراسات والبحوث اكاديمية نايف للعلوم الأمنية، ورقة بحثية مقدمة في الندوة 43 حول تعميق الوعي الأمني لدى المواطن العربي ، ص84

[2]–إمام شكري أحمد إبراهيم القطان: نفس المرجع، ص 120

[3] – علي العاجز فؤاد ، عساف محمود عبد المجيد (يناير 2009): دور التربية الترويحية في نشر الوعي الثقافي بين طلبة المدارس الثانوية من وجهة نظر معلمي التربية الرياضية، بمحافظة غزة وسبل تطويره، مجلة الجامعة الإسلامية (سلسلة الدراسات الإنسانية) المجلد السابع عشر، العدد الأول، ص ص 335-336

متاح على الموقع ، resportal.iugaza.edu.ps/articles/foad.pdf

[4] – إمام شكري أحمد إبراهيم القطان: نفس المرجع، ص 121

[5]–نفس المرجع: ص .121

فوعي المواطن في المجالات السياسية مثلا تجعله أكثر إلماما ووعيا بتأثير الحكومة والنظام السياسي عليه .[1]

لهذا يعتبر الوعي السياسي أحد أشكال الوعي الاجتماعي لما له من دور في المشاركة السياسية الفعالة وتغير بعض اتجاهات وقيم الأفراد السياسية ، ويتشكل الوعي السياسي من خلال إدراك الشخص لذاته ولذوات الآخرين من حوله ، وهذا يعني أن للوعي الذاتي تأثيرا بالغا على السياسة ، فهذه الذات الواعية تؤكد على أن الفرد جزء من المجتمع يمتلك رؤية عقلانية عن أهداف هذا المجتمع ، وهذه الرؤية هي في الأساس مهمة سياسية .[2]

كثيرا ما يشار إلى الاتصال العمومي على أنه تبادل للمعلومات.فالاتصال لا يعني الإعلام والاستعلام فقط وإنما يعني الإقناع أي تغيير آراء وسلوك الآخرين ويتم الركون إلى الاتصال الاجتماعي كلما دعت الحاجة إلى البحث عن التغيير لفائدة إصلاح المجتمع ككل،فالاتصال يصبح اجتماعيا عندما يبحث عن تغيير وتعديل لصالح المجتمع برمته،عندما يجيب على تطلعات ومصالح أعضاء هذا المجتمع في مسائل تهمه مثل معالجة المشاكل الاجتماعية،ترويج قيم إنسانية،ويصبح كذلك اجتماعيا عندما يكون هدفه الأول تصحيح سلوكيات اعتبرت مجحفة بالقدر الكافي لتبرير عملية جماعية فيسمح بذلك بجذب موافقة أكبر عدد ممكن للقيام بمهمة مشتركة فهي تدفع كل فرد لأخذ حصته من المسؤولية لخدمة المجتمع. إن الاتصال الاجتماعي هو الركيزة الأولى للسلطة التي تستعمله من أجل تطوير المعارف ودفع الوعي الاجتماعي عن طريق المنظمات العمومية أو الجمعيات التي تخدم المجتمع بصفة عامة .

ومن أهداف الاتصال الاجتماعي الوقاية من الأمراض والحوادث والتربية الصحية وحماية المحيط وترسيخ القيم الاجتماعية والأسرية وأيضا الاهتداء إلى تطوير مفهوم المشاركة في القرارات العمومية والخاصة.[3]

إستراتيجية الاتصال العمومي في المجتمع:

الاتصال العمومي مجاله السلطات العمومية والخدمات العامة وغرضه تحقيق المصلحة العامة وتعديل السلوك المضر بالصحة،كما أنه يخدم السياسة، الإشهار، الصحة، التعليم، الثقافة مستخدما فن البلاغة ، الإقناع، التأثير في سلوك الأفراد، كما يتوافق والأهداف والغايات المجتمعية.

فالاتصال الاجتماعي للحكومة يشمل الاتصالات التي تعالج مواضيع ذات مصلحة عامة،الوقاية من الحوادث،الأمراض، مكافحة المشاكل الاقتصادية مثلا:البطالة، التضخم، ترويج القيم الثقافية الاجتماعية، التراثية وتتحمل مسؤولية القيام بهذا النوع من الاتصال وإعداد الحملات الإعلامية،مؤسسات الدولة (الوزارات أو المؤسسات العمومية والجمعيات الخيرية والإنسانية).

والاتصال الاجتماعي يدخل في نطاق الاتصال الجمعياتي ويختلف عن الأنماط الاتصالية الأخرى،لما هو مرسوم له من غاية محددة ترمي إلى بلوغ الأفضل ورفاهية المجتمع وهو يعتمد القبول بمبدأ الجماعة انطلاقا من مسؤولية الفرد.

يقترب الاتصال الاجتماعي بصفة كبيرة من الاتصال المؤسساتي عندما يهدف على التعريف بالمنظمة ومهامها ويقترب من الاتصال السياسي عندما يخاطب المواطنين أي استهداف كلاهما للرأي العام ولكن يختلف عنه في المراقبة التي ترمي إلى تحقيق رفاهية المجتمع عن طريق المسؤولية الفردية،بينما الاتصال السياسي لديه أهداف مميزة وهي ترمي إلى بناء هوية سياسية لرجل ما أو حزب سياسي معين،وإقناع أغلبية الأفراد بضرورة تأييد الأفكار المروج لها ويتفق الكثير من الباحثين أن النوعين يلتقيان في الوسائل المستخدمة،خاصة إذا ما تعلق الأمر بالنصيحة السياسية من خلال حملة إعلامية[4] .

ففي الاتصال الاجتماعي يتعلق الأمر بالحصول بعد مرحلة تحسيسية منظمة على تعديل سلوك ومواقف وعادات الغير وذلك من أجل مصلحة الجماعة والاتصال السياسي يوضح أفكار المرشح أمام الناخبين لتحقيق توطيد العلاقة بين الفرد والنظام السياسي كما يرتكز كل

---

[1]- الدليمي محمد عبد الرزاق (2012): الإعلام وإدارة الأزمات ، ط1 ، عمان ، الأردن،، دار المسيرة ص ص 60، 61

[2] إمام شكري إبراهيم أحمد القطان : مرجع سبق ذكره ص 122.

[3]بوخبزة نبيلة،**الاتصال الاجتماعي الصحي في الجزائر،دراسة ميدانية ونظرية**،رسالة ماجستير،علوم الإعلام والاتصال،جامعة يوسف بن خدة،الجزائر،1996ص08.

[4]نفس المرجع ص29

من الاتصالين على طريقة منطقية في معالجة مشاكل الاتصال فيستعينان بالطرق التالية:

1-التشخيص:يقوم الاتصال السياسي والاجتماعي على تحليل المعطيات الكمية وإعداد تحقيقات نوعية بهدف الإجابة الأفضل على توقعات الجمهور.

2-الإستراتيجية:تسمح الإستراتيجية بالتعريف بالمحور العام للاتصال،أن ينتج مواضيع عديدة حسب تعدد الجماهير المستهدفة.

3-الوسائل:تجمع كل من الإشهار والعلاقات العامة،الإعلام بتوقف اقتناء الوسائل على الجمهور المستهدف[1]

الحملة الاجتماعية كتقنية للاتصال العمومي:

أ-مفهوم الحملات الاجتماعية:

تعني الحملات الاجتماعية تلك الحملات الإعلامية المصممة بغرض التوعية وترشيد السلوك الاجتماعي للفرد إزاء موضوعات معينة كالمحافظة على نظافة المحيط أو الوقاية من بعض الأمراض المعدية.

أما بيسلي (PAISLEY) فيعرف الحملة بأنها :

نشاطات مقصودة للتأثير في معتقدات واتجاهات وسلوك الآخرين , عن طريق استخدام أساليب استمالة إعلامية تؤثر في الجمهور و مفهوم إعادة التشكيل يعد من أهم السمات التي تميزها كنشاط اتصالي سواء كان ذلك على مستوى البناء الاجتماعي أو على مستوى أنماط الحياة الفردية وترى الدكتورة سامية محمد جابر إن الحملة:هي التي تشتمل على مجموعة تدابير واستعدادات مثل الحملات السياسية والانتخابية والمعلومات العامة والإعلان وبعض أشكال التعليم واستخدام وسائل الاتصال الجماهيري في البلدان النامية أو في مجال نشر التجديدات , ويكون لها أهداف محددة تخطط من اجل إنجازها , وتقوم بنشاطها في فترة زمنية محددة غالبا ما تكون وجيزة ومكثفة وتستهدف جمهورا كبيرا نسبيا,وغالبا ما تعتمد على إطار عام من القيم المشتركة.

الحملة الإعلامية هي نشاط اتصالي مخطط ومنظم , وخاضع للمتابعة والتقويم , تقوم به مؤسسات أو مجموعات أو أفراد , ويمتد لفترة زمنية , بهدف تحقيق أهداف معينة , باستخدام وسائل الاتصال المختلفة , وسلسلة من الرسائل الإعلامية ,وباعتماد أساليب استمالة مؤثرة , بشان موضوع محدد ,يكون معه أو ضده ,ويستهدف جمهورا كبيرا نسبيا. [2]

وزيادة في الإيضاح نقدم التفسير التالي لعناصر التعريف :

1-نشاط اتصالي:والمقصود بهذا إن الحملة الإعلامية هي عملية متكاملة تقوم على أساس التفاعل بين مرسل ورسالة ومتلق في مضامين اجتماعية معينة تقوم على مشاركة المعلومات والصور الذهنية والآراء.

2- مخطط ومنظم وخاضع للمتابعة والتقويم:ويعني الباحث إن الحملة تتطلب إدارة من حيث وضع التصورات الخاصة بها بما يتصل بالأهداف والوسائل والرسائل والجمهور المستهدف , وتحقيق التنسيق بين العوامل المتاحة بما يكفل تنفيذ خطة الحملة بكفاءة وفاعلية, مما يتطلب جهودا رقابية للتأكد من تنفيذ الخطط المقررة,ومعالجة الإخفاقات والانحرافات في خط سير الحملة,وبعد إنجاز الحملة يتطلب إعطاء أحكام بشان جدواها ومدى نجاحها في تحقيق أهدافها الأصلية

3- تقوم به مؤسسات أو مجموعات أو أفراد :إن الحملة الإعلامية قد تنظمها مؤسسات كبرى, مثل (الحكومات , أو المؤسسات الإعلامية ,أو الأحزاب) , أو مجموعات تسعى إلى أهداف محددة مثل (مجموعة تدعو للحفاظ على البيئة), أو أفراد مثل (الحملات الإعلانية التي يقوم بها بعض النجوم للحصول على تبرعات لمرضى الإيدز), ولكن في جميع الحالات تتم الاستعانة بوسائل الاتصال لهذا الغرض.

4- ويمتد لفترة زمنية :أي إن الحملة يجب أن تتحدد لها فترة زمنية تبدأ فيها, وتتوقف بعد إنجاز أهدافها, والحملة قد تكون قصيرة الأمد

---

[1] نبيلة بوخبزة، الاتصال الاجتماعي،**مجموعة محاضرات مكتوبة**،علوم الإعلام والاتصال،جامعة يوسف بن خدة،الجزائر،2008ص.

[2] http://www.startimes.com/f.aspx?t=15632179
30:15/2014-11-18

أو طويلة الأمد حسب متطلبات الموقف.

5-بهدف تحقيق أهداف معينة:والمقصود هنا إن لكل حملة غايات تسعى إلى تحقيقها, وإن تحديد القائم بالحملة لهدفه له أهمية كبيرة في نجاحها.

6-باستخدام وسائل الاتصال المختلفة وسلسلة من الرسائل الإعلامية: ونعني بذلك إن القائم بالحملة يجب أن يحدد القنوات التي سيستخدمها,سواء كانت (وسائل الاتصال الشخصي أم الجماهيري) لنقل نتاج أفكاره إلى الجمهور عن موضوع الحملة.

7-باعتماد أساليب استمالة مؤثرة: ويقصد بذلك أن القائم بالحملة يجب أن يعد مضامين رسالته بأسلوب يحفز المتلقي ويجذب انتباهه ويدفعه إلى التفاعل مع رسالته والاستجابة لها.

8- بشأن موضوع محدد:لكل حملة إعلامية موضوع محدد تنظم على أساسه , وتعد رسائلها بما يتصل به,وكلما حدد موضوع الحملة كلما تمكن القائمون بها من تغطيته من مختلف جوانبه.

9- يكون معه أو ضده:ونقصد بذلك إن الحملة الإعلامية ليس شرطا إن تكون مؤيدة للموضوع الذي تتناوله , فإنها قد تكون مؤيدة ومساندة له وقد تكون معارضة له , وهي في كلتا الحالتين تتبنى موقفا وتسعى إلى دفع الجمهور لتأييده , وتحديد موقفه تبعا لما تهدف إليه.[1]

10- ويستهدف جمهورا كبيرا نسبيا:تتناول الحملات الإعلامية موضوعات مهمة وحيوية, تحظى باهتمام أكبر عدد من الجمهور وبذلك فهي على الدوام تكون موجهة إلى جمهور كبير نسبيا.

دور الإعلام الإسلامي في تثمين التنمية البشرية:

مفهوم الإعلام الإسلامي

يتحدد إطار الإعلام الإسلامي أو حدوده على ضوء مفهوم كلمة الدعوة، فكلمة الدعوة من الألفاظ المشتركة التي تطلق اسما ويراد بها الدين، أي حقائق الإسلام وأركانه وتكاليفه، قال تعالى:"له دعوة الحق" أي دعوة التوحيد .كما أنها تطلق مصدرا ويراد بها النشر والنداء والتبليغ [2].

والدعوة بهذا المعنى مرادفة لمفهوم الاتصال الذي يعني كما يقول الباحث "كارل هوفلاند" العملية التي ينقل بمقتضاها الفرد "القائم بالاتصال" منبهات "عادة ما تكون رموزا لغوية" لكي يعدل سلوك الأفراد الآخرين "مستقبلي الرسالة[3].

مفهوم التنمية البشرية

مصطلح التنمية البشرية أو (Human Development) يقصد به" إكساب الفرد قناعات ومهارات ومعارف لتطوير الأداء والانجاز".

وعليه تعد قضية **التنمية البشرية** من القضايا بالغة الأهمية، حيث هي –ولاشك-« قاعدة كل تنمية اقتصادية اجتماعية » [4].**ولقد** بدأ استخدم مفهوم **التنمية البشرية** في أدبيات التنمية والعلوم الاجتماعية على نطاق واسع منذ ظهور تقرير **التنمية البشرية** لسنة (1990).وجاء بعده من تقارير سنوية يصدرها برنامج الأمم المتحدة الإنمائي(UNDP)وقد ركزت هذه التقارير على **دور الإنسان** في عملية التنمية.

حيث يقوم المفهوم على أن " البشر هم الثروة الحقيقية للأمم" [5].وأن **التنمية البشرية** هي « عملية توسيع خيارات الناس وقدراتهم من

---

[1] -http://www.startimes.com/f.aspx?t=15632179

[2] حسن عبد الرؤوف البدوي: **سلوك الداعية وأثره في تبليغ الدعوة الإسلامية**، رسالة ماجستير، جامعة الأزهر، كلية أصول الدين،1981، ص. 14.

[3] جيهان أحمد رشتي: **الأسس العلمية لنظريات الإعلام**، الطبعة الثانية، القاهرة، دار الفكر العربي، دون سنة، ص63.

[4] السيد عبد العزيز البهواشي:**دور التربية المقارنة في تحقيق أهدافالنظام العالمي الجديد، مؤتمر التربية والنظام العالمي الجديد**، الجزء الثاني، القاهرة، كلية التربية جامعة عين شمس، 1999، ص.344.

[5] نادر فرجاني: **عن غياب التنمية في الوطن العربي**، التنمية العربية الواقع الراهن والمستقبل، سلسلة كتب المستقبل العربي (6)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2002، ص.26.

خلال بناء رأس مال اجتماعي[1]. بحيث تتم تلبية احتياجات الأجيال الحالية بأكبر قدر ممكن من الإنصاف دون المساس، بحقوق الأجيال القادمة » [2]

تطور مفهوم التنمية عالميا منذ نهاية الحرب العالمية الثانية وحتى نهاية عقد الثمانيات، وانتقل من اقتصاره على التنمية الاقتصادية إلى شمولية التنمية الاجتماعية والبيئية بشتى أبعادها، بمعنى آخر كانت مقتصرة على كمية ما يحصل عليه الفرد من سلع وخدمات مادية.وأصبح من المقبول محليا وعالميا، بل من المطلوب أن تشتمل أية خطة تنموية إلى إفادة الشعوب منها على أوسع نطاق ممكن واستعدادهم ومشاركتهم فيها.

وبهذا تم تدشين مفهوم التنمية البشرية سنة (1990)عندما تبناه برنامج الأمم المتحدة للإنماء، حيث أصبح الإنسان هو عصب التنمية فمن أجله وضعت سائر برامج التنمية ونشاطاتها المتعددة، وبدونه لا تترجم هذه البرامج ولا تتأتى إلى حيز الواقع نشاطا ملموسا.

فالإنسان إذن هدفها ووسيلتها.ومن ذلك جاء الاهتمام بتنمية العنصر البشري وصقله، كما جاء الاهتمام بوضعه في مقدمة اهتمامات العمل الإنمائي.

وهكذا طرحت منذ السبعينيات الميلادية من القرن العشرين مسألة التنمية البديلة القائمة على تنمية الموارد البشرية بلغة علم الاقتصاد أو تنمية الطاقة البشرية بلغة سائر العلوم الاجتماعية .

والتنمية البديلة تتمحور حول الناس، وحول مشاركتهم في التنمية واستفادتهم منها، لتحسين نوعية حياتهم.وقد ركز هذا التغيير على مفهوم التنمية وأهدافها، ضمن تاريخ التنمية الحديث، على إعطاء اهتمام أكبر للإنسان الفاعل الذي يسخر كل قوى الطبيعة ومصادرها لصالحه، والارتفاع بمستوى معشيته.فالتخلف من وجهة نظر هذا المنهج لا يعتبر افتقارا للدخل ولكنه افتقار للقدرات البشرية.

وهذا ما أبرزته نظريات التنمية بأن الاستثمار في مجال التعليم والتدريب والتحفيز والبرمجة اللغوية العصبية والصحة يؤدي إلى زيادة القدرات البشرية وارتفاع مستويات الإنتاجية وزيادة الحياة الإنتاجية للأفراد مما يؤدي إلى تحقيق النمو من خلال زيادة متوسط نصيب الفرد من الدخل القومي .

وبهذا نجد أن هناك ارتباط وثيق بين أساليب تنمية الطاقة البشرية (التنمية البشرية) وأساليب التنمية الاقتصادية أي أن الاستثمار لتنمية العقول ركيزة أساسية من ركائز التنمية الاجتماعية والاقتصادية.

فمسألة التنمية اجتماعيا واقتصاديا لا ترجع إلى الموارد الطبيعية والمادية فحسب بقدر ما تقاس إلى قدرة العقل المتعلم والنير و المبدع والمخطط واليد العاملة الخلاقة.

وانطلاقا من هذا التحول في الفكر الاقتصادي والاجتماعي جاء الاهتمام ببعض الجوانب الاجتماعية لتنمية الطاقة البشرية مثل أساليب التعليم والتدريب، والبرمجة اللغوية العصبية والتحفيز، والرعاية الصحية.إلا أنه مع ذلك ظل الهدف النهائي لعمليات التنمية هو تحقيق زيادة في دخل الفرد وظلت الهيئات الدولية تقدم زيادة هذا الدخل على حساب التنمية البشرية.

ولذلك يقوم منهج التنمية البشرية على أن رفع قدرات الأفراد تعتبر أهدافا لعملية التنمية، ويعني ذلك أن مفهوم التنمية البشرية يدور حول الإنسان فهو الذي يصنع التقدم وهو الذي يستفيد منه، باعتباره وسيلة للتنمية وهدف في نفس الوقت.وهذا ما تمارسه وسائل الإعلام والاتصال المختلفة (صحافة مكتوبة، إذاعة، تلفزيون، سينما...الخ).

فإذا كان للإعلام أهمية في المجتمعات المتقدمة، حيث يبرز المجتمع الجماهيري كقوة لها وزنها في تسيير الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، حيث تساهم وسائل الاتصال دورها في صياغة هذا المجتمع وخلق رأي عام له وبلورة قيمه واتجاهاته وأيديولوجيته وخلق ثقافة خاصة به فإن أهمية الإعلام لتزداد وضوحا في المجتمعات النامية وخاصة المجتمعات العربية الإسلامية.

---

[1] الرأس المال الاجتماعي هي البنية التحتية الاجتماعي وهو يشمل الأسس والقواعد المؤسسية والثقافية اللازمة،لكي يقوم المجتمع بأداء وظائفه بكفاءة(مجيد مسعود: **دليل المصطلحات التنموية**، سوريا دمشق، دار المدى للثقافة، 2003، ص.27).

[2] حمد مصطفى الأسعد: **التنمية ورسالة الجامعة في الألف الثالث**، الإسكندرية،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2000، ص.24.

ونظرا لاختلاف ظروف المجتمعات العربية الإسلامية التي ظهرت للوجود في منتصف القرن العشرين هي بالتالي تختلف عن الدول المتقدمة من حيث الإمكانيات المادية والاجتماعية، كان لابد لهذه الدول من نموذج إعلامي يختلف عن النظريات التقليدية الأربع (نظرية السلطة، نظرية الحرية، نظرية المسؤولية الاجتماعية، النظرية السوفياتية الاشتراكية) ويناسب هذا النموذج أو النظرية أو الأوضاع القائمة في المجتمعات النامية .

فالمجتمعات النامية إذ تعمل جاهدة على تسخير وترشيد كافة مواردها، وإمكانياته وطاقاتها ووسائلها لدفع عجلة النمو بارتفاع يمكنها من اللحاق في وقت قصير بركب المجتمعات الأكثر نموا بل والمجتمعات المتقدمة، على الأقل بخلق المناخ الصالح والمهيىء للتنمية البشرية.

والتنمية البشرية بمفهومها السابق، وبحرصها على صقل وإعداد العنصر البشري، ترتبط ارتباطا عضويا بالإعلام.ويبرز هذا الترابط في إيجاد الوعي بالحاجة إلى التنمية والتغيير.

فعمل وسائل الإعلام إذن حسب رأي "دنيس مكويل (**DENIS MCQUAIL**)" تعمل كوسيط في المجتمع.فهي عملها اليومي المستمر، أكثر من أي مؤسسة اجتماعية أخرى.

وبالتالي أصبح هناك إجماع بين العلماء على أن وسائل الإعلام تهيئ، على الأقل، المناخ الصالح للتنمية والتغيير.فهي بما تقدمه من معلومات تتيح الانفتاح على المجتمعات المتقدمة وتبرز ما أحرزته هذه المجتمعات من تقدم، وتوسع في أفق الأفراد، وتزيد من حصيلة معلوماتهم وقدر ثقافتهم، وتعمل على اكتسابهم تلك القدرة التي أسماه " **دانيال ليرنر(Daniel Lerner)**" بقدرة الفرد على تصور ذاته في موقف الآخر.

ولعل **التلفزيون** كوسيلة **اتصال جماهيرية** لم تعد مجرد وسيلة لنقل الأخبار المصورة، بل أصبح يؤدي وظائف مهمة في المجتمع من بينها التوجيه والإرشاد وذلك من خلال تكوين الاتجاهات الفكرية المرغوبة عند الشباب والأطفال للتنسيق بين المسؤولين في التلفزيون والحكومة والمجتمع بمؤسساته المختلفة.كما يساعد التلفزيون في تبادل المعلومات والآراء والأفكار في مختلف جوانب الحياة الفكرية والسياسية...إلى غير ذلك من خلال عملية الحوار والجدل والمناقشة وتوضيح وجهات النظر.

وانطلاقا من هذه الرابطة العضوية بين وسائل الإعلام وأساليب التنمية البشرية، فقد انصب جهد كثير من الباحثين على تأكيد هذه الحقيقة.

الحضارات من الصدام إلى التفاعل.

حمادي هواري.

قسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة معسكر

مدخل:

لا يمكن الحديث عن حوار الحضارات، إلا بالعودة إلى جملة من المفاهيم منها: ثقافة السلم ، ثقافة التسامح، التي تظهر في مقابل كلمات: الصدام والصراع والعنف، وندرك ذلك بالعودة إلى العلاقات المختلفة بين الحضارات التي عرفتها البشرية عبر التاريخ، والتي تتمظهر في نوعين متقابلين: أولهما الصراع أو الصدام، الذي ولد فتنا وأزمات لا تحصى ولا تعد راح ضحيتها الملايين من البشر، وثانيهما: هو التفاعل بين الحضارات الذي أصبح حاجة ملحة اليوم في عصر الصراع بين الثقافات والهويات باسم الدين واللغة والتاريخ وتباين مقومات الحضارة.

فقد كان ولا يزال الإنسان يعيش وهم الصدام بين الحضارات ويتصارع مع بني جنسه، وأصبح اليوم في أكثر من أي وقت مضى في حاجة ماسة للتحرر منه، ولاسيما عندما كرس له بعض المنظرون كصموئيل هنتنغتون وجسده بعض الساسة في شن حروب هويات وديانات، وفي مقابل هذا الموقف يسعى مجموعة كبيرة من المفكرين، إلى الرد ودحض هذا الرأي في سبيل الدعوة إلى الحوار بين الحضارات واعتباره حتمية لا مفر منها، إذا أرادت البشرية أن تعيش في كنف الأمن والاستقرار.

انطلاقا من وجود ثنائية الصدام والتفاعل بين الحضارات في الفكر والواقع، وحسب تناقض وتنافر هذين المفهومين، الإشكال الملح الذي طرح وما يزال يطرح: هل مدلول الحضارة الذي يوحي برقي وازدهار الإنسان في العالم يقوم على الصدام أم الحوار والتفاعل بينها لكي يكون منطلقا للتنمية والتطور والاستقرار في العالم في الحاضر والمستقبل؟

من أجل معالجة هذه الإشكالية، سنثير في هذه الورقة خمس نقاط أساسية:

1-مفهوم الحضارة .

2-مفهوم الصدام الحضاري.

3-زيف فكرة صدام الحضارات.

4-شروط ومقومات الحوار بين الحضارات.

5-التفاعل الحضاري وآفاق الاستقرار و التنمية في العالم.

1-مفهوم الحضارة:

قبل البحث في أي موضوع يتعلق بالإشكاليات المطروحة في حقل الحضارة، كمسائل الصدام والحوار والتفاعل، يجدر بالباحث في البداية، البحث في المدلولات الملحقة بلفظها، تلك التي لا تميز بينها وبين الثقافة أحيانا، وتفرق بينهما في أحايين أخرى، ويمكن فهم ماهية الحضارة وفق ما يلي :

-المدلول اللغوي للحضارة: في لغتنا العربية، ترتبط بكلمة الحضر التي تستعمل في مقابل البدو، ولم ترد كلمة حضارة في بمعناها المتداول اليوم عندهم، لأن " الحضر والحاضرة هي خلاف البادية وهي المدن والقرى والريف، سميت بذلك لأن أهلها حضروا الأمصار، ومساكن الديار التي يكون لهم بها قرارا" -[1]-. ففي اللغة العربية استخدم العرب مفهوم الحضر والحاضرة للدلالة على السكان الذين لا يسكنون في البادية ويقيمون في المدن، ولفظ الحضارة بمعناه المعاصر يعتبر من المفاهيم الوافدة على الثقافة العربية، يتداخل مع مصطلحات أخرى كالثقافة والمدنية...، الثقافة ترتبط بالحذق والمهارة والفطنة والفهم وسرعة التعلم، والتقويم أما المدنية فتربط بالمدينة المشتق من الفعل مدن

[1]ابن منظور، لسان العرب، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط2005، ص 162.

أي أقام، فهي مكان الإقامة... .

في اللغات الأجنبية: "لفظ civilisation مشتق من اللفظ اللاتيني (civites) بمعنى مدنية و(civis) بمعنى ساكن المدينة والدلالة المقصودة من الكلمة تدور في جوهرها حول نمط حياة المدينة بما يعكسه من قيم وسلوكيات ونظم ومؤسسات حين شهدت المدينة الأوربية نهضة صناعية واقتصادية"[1]، ففي الاستعمال اللغوي لا تختلف الحضارة عن المدنية التي تعبر باختصار عن الحياة في المدينة وفق ما تحمله من معطيات مادية ومعنوية.

اصطلاحا: ورد في معجم لالاند عدة تصورات حول الحضارة أهمها ما يلي:

– إن الحضارة ما هي مجموعة ظواهر اجتماعية مركبة، ذات طبيعة قابلة للتناقل، تتسم بسمة دينية وأخلاقية، جمالية وفنية، تقنية وعلمية، ومشتركة بين كل الأجزاء في مجتمع عريض أو في عدة مجتمعات مترابطة "الحضارة الصينية، الحضارة المتوسطية. –[2]–هذا المفهوم يعكس أن الحضارة ظاهرة مركبة بين عناصر مختلفة، تنتقل من مجتمع لآخر ومن جيل إلى جيل ...وتجمع بين عناصر متعددة تراوح بين الديني والأخلاقي والجمالي والفني والأخلاقي والعلمي .

– وعندما نحاول أن نبحث عن تصور برغماتي للحضارة، بعيدا عن التنظير المجرد المفرط لمفهومها، نجد أنها لا تختلف عن والمدنية والثقافة و كلها تشكل مفهوما واحدا، فالحضارة هي المدنية ومن ناحية أخرى "إن أي تفكير في مشكلة الحضارة هو في جوهره تفكير في مشكلة الثقافة ، وبذلك تكون الحضارة في جوهرها عبارة عن مجموع من القيم الثقافية المحققة، وإذن مصير الإنسان رهن دائما بثقافته"[3]، فلابد أن ننظر إلى الحضارة كواقع ملموس يتجلى في تمدن وتحضر على المستويات السياسية والاجتماعية والثقافية على أنها تعبير وتجسيد لما هو ثقافي، أي إذا كانت الثقافة هي الوجود بالقوة أو الممكن فإن الحضارة هي الوجود بالفعل والتحقق له، وبهذا التصور قوة الحضارة تكون بقوة الثقافة وضعفها عند العكس، وقابلية الحضارة للحوار مع الحضارات الأخرى يكون ناتجا عن طبيعة الثقافة التي تقوم عليها، ثقافة تنبذ التعصب والتطرف وتدعوا إلى الانفتاح والحوار والسلم، وبالتالي إرساء دعائم نظرة تكاملية بين الحضارة والثقافة لابد منه للوصول إلى التنمية والاستقرار والذي يقوم بدوره على جانبين يتبدلان التأثير، إدراك وهم وزيف الصراع بين الثقافات الذي ينتهي إلى الصدام بين الحضارات، وإدراك أن هناك إمكانية للحوار بين الحضارات تنبجس من التلاقي بين الثقافات وتعتبر شرطا جوهريا للتنمية والاستقرار.

2–مفهوم الصدام الحضاري:

يبدأ الحديث عن زيف الصدام الحضاري، بالبحث في مفهومه، إذ يمثل تعبيرا مركبا بين كلمتين: الصدام ويشتق في اللغة: من الصدم وهو: ضرب الشيء الصلب بشيء مثله، وبالتصادم والتزاحم، هنا المفهوم اللغوي للصدام يدل على ضرب الشيء بالشيء يدل على الحدة والشدة.–[4] – أما في – في الاصطلاح: علاقة قوتين أو مبدأين تستلزم تطبيقاتهما على شيء واحد تعينات متناقضة، –[5]–، من خلال المفهومين، يمكن القول أن الصدام هو المواجهة والمقابلة بين شيئين متماثلين تصل إلى حد التناقض والتقابل بينهما، أما الحضارة التي اشرنا إليها سالفا، هي مجموعة ظواهر اجتماعية مركبة، ذات طبيعة قابلة للتناقل، تتسم بسمة دينية وأخلاقية، جمالية وفنية، تقنية وعلمية، ومشتركة بين كل الأجزاء في مجتمع عريض أو في عدة مجتمعات مترابطة "الحضارة الصينية، الحضارة المتوسطية. –[6]–هذا المفهوم يعكس أن الحضارة ظاهرة مركبة بين عناصر مختلفة، تنتقل من مجتمع لآخر ومن جيل إلى جيل ...وتجمع بين عناصر متعددة تراوح بين الديني والأخلاقي والجمالي والفني والأخلاقي والعلمي .

---

[1] السعيد فؤاد و خليل فوزي، *الثقافة والحضارة، مقارنة بين الفكرين الغربي والإسلامي*، دار الفكر دمشق سوريا ط 2008، ص 102.

[2] أندري لالاند *موسوعة الفلسفة*، أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية تر: خليل الجر، منشورات عوديدات، بيروت – باريس ط2، 2001 ص 204.

[3] ابن نبي مالك، *مشكلة الثقافة*، دار الفكر، دمشق سوريا، ط 4، 1984، ص 101.

[4] ابن منظور، *لسان العرب*، دار الكتب العلمية، ط2005،ص 303.

[5] أندري لالاند *موسوعة الفلسفة*، مرجع سابق، ص 204.

[6] المرجع نفسه.

وعندما تربط بين المفهومين نصل إلى ما يعرف بالصدام الحضاري، ويعني أن الحضارات تتصادم وتتصارع بينها عبر التاريخ، ويتحقق من خلال ذلك هيمنة الحضارات القوية وسيطرتها على العالم، في مقابل انحسار وتراجع الحضارات الضعيفة.

واستخدم مصطلح الصدام الحضاري، في الفترة المتأخرة إلى جانب مصطلحات أخرى كنهاية التاريخ، كمفهوم خاص يعبر عن مدلول يجمع بين الثقافي والسياسي والتاريخي، و يفهم في إطار المدلول المعنوي للحضارة، أي اعتبارها كيانا روحيا لا ماديا، ويجعلها لا تختلف عن معنى الثقافة، لأن أشكال الصراع والحوار التي تجلت في شتى الحضارات في نظر الكثير من العلماء والفلاسفة وعلى رأسهم هنتنغتون ترتبط بما هو ثقافي وتباين الثقافات في مكوناتها المختلفة ولاسيما الدين.

تعتبر كلمة الصدام من أكثر الكلمات تداولا في فهم علاقة التنافر والتقابل بين الحضارت، ولاسيما عندما انتشار ظواهر التطرف والعنف واللاتسامح بين الشعوب في الخارج، وبين الأجناس على اختلاف أنواعها داخل الحضارة الواحدة، وترتبط بمجموعة من المصطلحات كنهاية التاريخ، كما صاحبت أحداث متنوعة أهمها نهاية الحرب الباردة والصراع بين المعسكرين الشرقي والغربي، وتعود هذه الفكرة إلى المفكر الأمريكي "صموئيل هنتنغتون"، الذي يرى أن "الحضارة كيان ثقافي في أوسع معانيه. الجماعات القروية، والإقليمية، والعرقية، والقوميات والجماعات الدينية، جميعها تمتلك ثقافات متميزة عند مستويات متباينة من التنوع الثقافي " -[1]-وحسب هذا التصور، الذي يتركز على مفهوم خاص للحضارة ككيان معنوي في جوهره، تكون من خلاله مزيجا بين عناصر ثقافية كالدين واللغة والتاريخ والعادات والتقاليد... فإنها تختلف من شعب إلى آخر، وتتعدد تعدد القوميات والأديان وهو ما يجعلها تستمد تنوعها من تنوع الثقافات، ولكن حديث "هنتنغتون" عن التمايز بين الثقافات لا يقتصر على الاختلافات الضيقة داخل شعب واحد بقدر ما يلمح إلى الاختلافات بين أنماط محددة من الشعوب، يقول: "إن ثقافة قرية في جنوب إيطاليا ربما تختلف عن ثقافة قرية في شمالها، غير أن كليهما يشتركان في ثقافة إيطالية مشتركة والتي تميزهم عن القرى الألمانية.الجماعة الأوربية بالتالي ستتقاسم مظاهر ثقافية تميزهم عن الجماعات الصينية والهندوسية. الصينيون والهندوس والغربيون بالرغم من ذلك ليسوا جزءا في أي كيان ثقافي أوسع إنهم يشكلون حضارات" -[2]- هنا يشير إلى وجود ثقافة غربية تنتشر في مجتمعات الغرب في مقابل ثقافة شرقية تنتشر في مجتمعات الشرق، وهذه المجتمعات هي التي يصح أن تنعت بالحضارات في نظره، إذ أن الحضارة في نظره هي:"أعلى تجمع ثقافي للبشر وأوسع مستوى من الهوية الثقافية يكاد يكون شعب ما قد وصل إليها والتي تميز بني البشر عن الأنواع الأخرى. الحضارة يمكن التحديد بها من خلال كل من العناصر الموضوعية المشتركة مثل: اللغة، التاريخ، الديانة، العادات، المؤسسات، والتعريف بالكيان الذاتي للشعب"-[3]- فالحضارة حسب هنتنغتون ترتبط بتجمع ثقافي واسع وتتحدد بهوية أوسع نطاقا، تتجاوز مسألة الأقليات إلى التجمعات البشرية الثقافية الكبرى، يحمل كل تجمع منها تعددا وتنوعا ثقافيا يتجلى في الدين اللغة التاريخ.....

هذا التعدد والتنوع الثقافي حسب "هنتنغتون" يؤسس تصور خاص للصراع بين الحضارات والثقافات، مفاده أن الصدام بينها هو صدام ثقافي لكن على مستوى واسع تتصارع فيه الشعوب الكبرى ويتحدد في ثقافتين على وجه الخصوص، الأولى هي الغربية وتضم الشعوب الأوربية والولايات المتحدة الأمريكية، والثانية هي الشرقية وتمثل الحضارة الكونوفوشيوسية الإسلامية وتضم شعوب المسلمين إلى جانب شعوب آسيا الشرقية وعلى رأسها الصين، وكل ثقافة من هاتين الثقافتين المتقابلتين على وجه الخصوص، تسعى إلى الهيمنة والسيطرة السيادة في العالم، وإبعاد الثقافة الأخرى بمختلف الوسائل، إذن في هذا الصدد قام 'هنتنغتون'بتقسيم الحضارات إلى قسمين من الحضارات، كل واحدة منها تتجانس و تتماثل في عناصرها وهي الحضارة الغربية التي تجمع دول والولايات المتحدة الأميريكيةوأوربا الغربية واليابان...تمثل التحالف الأمريكي الأوربي، والثانية هي الحضارة الشرقية وتضم دول أوروبا الصيني الإسلامي، هنا انتهى هنتنغتون إلى أن

---

[1]صموئيل هنتنغتون، *صدام الحضارات*، وإعادة بناء النظام العالمي الجديد، دار الجماهرية، ط1، 1999، ص 105.

[2]المصدر نفسه ص 106.

[3]المصدر السابق.

الصراع الحقيقي السائد في العالم ليس بين المعسكرين الشرقي والغربي ولكن بين الحضارتين الغربية والحضارة الكونوفوشيوسية الإسلامية، والخطر الذي يهدد الغرب ليس الخطر الأحمر الشيوعي بل الخطر الأخضر الإسلامي.

3–زيف فكرة صدام الحضارات:

خضعت أطروحة صدام الحضارات لتأويلات وقراءات لا حصر لها، لاسيما بعد أحداث 11سبستمبر، التي كانت بالنسبة لهنتنغتون تجسيدا لنظريته، "ومن هنا اعتبرت اللحظة الأميركية هينتغونية إلى حد ما، وليس على نحو تام، يلاحظ أن أطروحة صدام الحضارات ليست مجرد رؤية تحليلية محضة، بل مشروع وخطة عمل" –[1]–. وذلك لارتباطها بالتاريخ والواقع وليست مجرد تنظير، حيث جسدتها حروب دامية بين المسلمين والغرب في شتى أقطار العالم في أفغانستان وفي العراق ...

وتعتبر فكرة صدام الحضارة وهما وزيفا وأدلجة تقوم على مصالح مادية ظرفية، حيث يذهب الكثير من المفكرين إلى أنها وهما وزيفا لا أساس له في الواقع، رغم هيمنتها علي مجريات الأحداث في الواقع، لأنه لم تأت إلا بالخراب للعالم، حيث تعتبر بمثابة "مشروع لم ينجز منه إلى الوجه الأكثر تسويغا للعنف" –[2]–حيث أنها دعوة صريحة إلى الحروب باسم التباين الثقافي راح ضحيتها الملايين من الناس، فهي اهم أدوات النظام العالمي الجديد في فرض هيمنته على العالم بفرض هيمنة الولايات المتحدة والغرب ككل على العالم،فأطروحة صدام الحضارات "هي بالأحرى أطروحة للإنزواء الحضاري وليست أطروحة للصدام، وهذا لا يمنع أن تكون أطروحة غاصة بالنقائص والافهام المبسترة والسيئة للأحداث والتصورات المغلقة والخاطئة لمفهوم الحضارة والثقافة" –[3]– وذلك لأنها تقيم قطائع وتبني حواجز بين البشر، وحتى داخل الغرب ذاته هناك الكثير من الرافضين لها.

كما يتضح زيف الأطروحة من خلال دعوة مختلف الديانات وعلى رأسها الإسلام إلى الحوار وتجاوز الصراع، حيث أن التاريخ الإسلامي يبين أن الإسلام لا يدعوا إلى الصراع ونبذ الآخر بقدر ما يدعوا إلى الحوار والجدال الحسن، والشيء نفسه بالنسبة للمسيحية .

4–شروط ومقومات الحوار بين الحضارات:

يقوم الحوار بين الحضارات الذي يعتبر شرطا أساسيا للتنمية والازدهار في العالم على الكثير من المقومات أهمها:

–محاربة التطرف والأصولية بمختلف الطرق، حيث يعتبر التطرف مرضا حل بمختلف الأديان وليس الإسلام فحسب، والمرض يحتاج إلى الدواء الذي جوهره إرساء دعائم الحوار بين الأديان بإيجاد فهم خاص للنصوص الأصلية والتابعة المحددة للأديان من شأنه أن يقوض الصدام ويؤسس التفاعل بين الحضارات.

–الدعوة إلى التسامح، حيث أن "الدعوة إلى التسامح قد أصبحت ملحة وشائعة في مجتمعاتنا الخاضعة لصراعات عرقية –ثقافية، أو طائفية، أو سياسية. ويزيد من تفاقم هذه الصراعات تلك الموجات المتدفقة من الهجرة عبر أصقاع الكوكب الأرضي كله وضمن مثل هذا الجو من الصراعات المتأزمة يميل الناس بالطبع إلى أن يتجهوا بأبصارهم نحو التراثات الفكرية الراسخة لكي يعثروا فيها على أسس تحترم هذا المفهوم (أي مفهوم التسامح) وتبرره" [4]، حيث ينطلق الحوار من التسامح بين مجتمعات تعيش صراعات عرقية وثقافية وطائفية وسياسية بين ثقافات متباينة الأسس. أدى التمازج بينها في عصر العولمة والهجرة إلى صراعات متنوعة لا يمكن تلافيها إلا بالتسامح الذي يتوجب البحث عنه في تراث الشعوب كمنطلق للتقريب فيما بينها.

–إرساء ونشر ثقافة السلم، حيث تلعب الثقافة دورا حاسما في نشر مبادئ السلم ودعائم العيش معا، لأن الفرد يؤثر في المحيط الذي يعيش به ويتأثر به، " كل واحد يؤثر على ذاته وعلى الآخرين قدر المستطاع كبيرا كان أم صغيرا، ويحتوي هذا الفعل التأثير جزءا من الحرية

---

[1] إدريس هاني، *حوار الحضارات*، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط1، 2002، ص112.

[2] المرجع نفسه ص 113.

[3] المرجع نفسه ص114.

[4] أركون محمد، *أين هو الفكر الإسلامي المعاصر*، تر: هاشم صالح، دار الساقي بيروت لبنان، ط3، 2006، ص 109.

والعقلانية وفضلا عن ذلك يتعين على الفعل في المجتمع أن يراعي أفعال الآخرين ويتأقلم معها كي يحقق مآربه وهنا تلعب الثقافة وتعيين الهوية دورا هاما باقتراح قوائم السلوك والتمثل الجاهزة للاستعمال والتي تسمح للفاعلين بالتصرف وفق معايير الجماعة ومع أنهم يتصرفون لحسابهم الخاص فإنهم يؤكدون انتمائهم بتبني هذه القوائم بما في ذلك داخل الصراعات حول المصلحة والسلطة التي تجعلهم في تعارض مع الفاعلين الآخرين وتعطي هذه القوائم معنى لفعلهم وتضفي عليه الشرعية امام الذات وانداده" [1].

– البحث عن سبل للتوازن بين عالم الدول التي حققت درجة عالية من التطور والتنمية وتلك التي ما زلت تقبع في التخلف والركود في التنمية، ولاسيما بالبحث في عدالة كونية همها حقوق الإنسان العالمي، في التمتع بالحقوق الطبيعية بالدرجة الأولى كحق الحياة والحرية....بصورة عامة لابد من التوزيع العادل للثروات سواء داخل الدول أو خارجها.

–تفعيل عمل المؤسسات العالمية على رأسها هيئة الأمم المتحدة والمحلية كالأحزاب والجمعيات السياسية والثقافية والرياضية، في التخفيف من حدة الصدام بين الحضارات بل والسعي إلى القضاء عليه بالعمل على إرساء التعاون بين الدول في فلك الاحترام المتبادل، الذي يقوم على الوعي بحاجة الأنا ، لأن "الحوار الحقيقي يوجد عندما كل محاور مقتنعا منذ البدء أن ثمة شيئا عليه أن يتعلمه من الآخر". [2]

5–التفاعل الحضاري وآفاق الاستقرار و التنمية في العالم:

إذا كان التفاعل الحضاري كشرط للاستقرار والتنمية في العالم، هو التعايش والتأثير المتبادل بين الحضارات والثقافات والنظم الاقتصادية والسياسية، والتعاون على حل المشاكل العالمية التي يترتب عنه حضارة عالمية كونية إنسانية، فلاشك أنه يقوم على مقومات مختلفة، منها ما ينبع من داخل الحضارة ذاتها، ومنها ما يرتبط بتأثرها بالحضارات الأخرى، لذلك نفهم التفاعل بين الحضارات على مستويين:

أ–داخلي: على المستوى الداخلي، كل ثقافة لها مقومات وعناصر لغوية ودينية وإثنية...وطبيعة الرؤية المؤسسة حولها تحدد دورها في التأثير والتأثر في العالم، لذلك يجب فهمها كأرضية لنشر السلم والتسامح، في هذا الصدد سنعود إلى الثقافة والحضارة الإسلامية بما أنها المتهمة الآن بالتطرف والتعصب والانغلاق ونشر للاستقرار في العالم، حيث "يجب على المسلم اليوم أن يعرف نفسه من دون مغالطة وأن يعرف نفوس الآخرين من دون كبرياء وتعال وبكل أخوة وصدق وإخلاص" [3] والتي تجعل الحديث عن مستقبل الإسلام ملحا، كيف يكون مكرسا للتفاعل الحضاري؟، نجد الإجابة عند "غارودي" في كتابه الإسلام واضحا، يقول: "ومستقبل الإسلام في أيامنا هذه منوط بالجهود التي تبذل لتبسط بسطا جديدا في كل أبعاده التي صنعت في أزمنة أخرى عظمته وتألقه: أي في بعده ذي النزعة الكلية الذي لا يقتصر على هذا التقليد أو ذاك من تقاليد الشرق الأدنى وماضيه، بل ينفتح على الثقافات كلها، ويجدد التعايش الغني بين الشرق والغرب بين الأديان المنزلة المسيحية والإسلام واليهودية، وحكم الفرس والهند والصين في الماضي السحيق"[4]، حيث لابد أن يفهم الإسلام في ظل الدين العالمي المؤسس للحضارة الكونية الجامعة بين روح الشرق وأفكار الغرب، وبين رسالة الأديان السماوية المشتركة للبشر خارج منطلق التنافر والصراع وفي فلك التلاقي والتعايش، إضافة إلى الشمولية والكونية التي وجب أن يفهم فيها الإسلام كمنطلق للتعايش بين الثقافات والحضارات بألوانها المختلفة يؤكد "غارودي" على أبعاد أخرى تؤسس لأفاق التفاعل في عصر الصراع بين الإسلام والثقافات والأخرى على غاية من الأهمية. وهي بعد الأسبقية والحب الذي يؤكد دور المحبة في ترسيخ التفاعل بين البشر كما أسس له المتصوفة من أمثال –ابن عربي–، و البعد الاجتماعي الذي يخفف من الهوة بين الطبقات، والبعد النقدي، الذي يجعل النقد والعقلنة دعامة أساسية في فهم التراث ولاسيما النصوص المؤسسة لها حيث لابد أن تقرأ كمنطلقات للتسامح والحوار و كآليات فعلية لمواجهة تحديات الراهن وعلى رأسها الإرهاب والتطرف الديني بأشكاله المختلفة والإسلاموفوبيا وليس بعيون الموتى على حد تعبير غارودي .

---

[1] جون بيير قاريني، *عولمة الثقافة*، تر/ عبد الجليل الأزدي، القصبة للنشر الجزائر ط 1999، ص 16

[2] غارودي روجيه، *الإسلام*، تر: وجيه أسعد، دار الفارابي، دار عطية للطباعة والنشر، الجزائر، ط2، 2001، ص 96.

[3] ابن نبي مالك، *دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العرشين*، دار الفكر دمشق سوريا ،ط1، 1978، ص 45.

[4] غارودي روجيه، *الإسلام*، مصدر سابق، ص 149.

ب–خارجي: يتأسس بعيدا عن هيمنة حضارة واحدة على المستويات المختلفة، حيث أن أهم عائق للتنمية هو فرض مشروع اللبرالي في العالم الذي أصبح النموذج المهيمن في الفترة المتأخرة، على الرغم مما ترتب عنه من معوقات للتنمية في العالم، وأهمها وجود الطبقية أو التباين بين طبقة الأغنياء والفقراء، والصراع بين الدول المتخلفة والدول المتطورة، لذلك ترتب عن هيمنة اللبرالية ردود فعل مختلفة أهمها" العودة إلى ممارسات حمائية وطنية من خلال إغلاق الحدود ولو جزئيا ووضع رقابة على التدفقات المالية الدولية وحماية الصناعات المحلية والدفاع على الملكية الوطنية في ظل غزو الأموال الأجنبية... تجد هذه الدعوات مشروعيتها في تجديد خطاب القومية وهو خطاب ينزلق نحو بيسر –في هذه الظروف – نحو الشوفينية الهجومية لدى الأقوياء والدفاعية لدى الضعفاء"[1]، وهي ما خلقت صراعا مستمرا حول الثروة، جعل التنمية تنحوا منحى سلبيا بدل أن تأخذ تصورا إيجابيا والذي كانت بموجبه مؤسسة للصراع بين الحضارات بدل أن تكون مناقضة ومحاربة له.

– ولكي تكون التنمية مؤسسة للتفاعل الحضاري والاستقرار في العالم من الضرورة، إرساء دعائم تغيير عميق في معنى النمو وتحويله لما هو هادف وبناء وليس إلا ما هو مخرب وهدام للحضارات، لأن "النمو" بمعناه الغربي هو خلق حاجات جديدة، حتى لو كانت حاجات مصطنعة ومهينة. والمثال النموذجي لاقتصاد التبذير" [2]هذا المصطلح لغارودي أكد من خلاله وجود تصور سلبي للتنمية في عالم يعتبر مؤسسا للصدام بين الحضارات، وهو ذلك الذي يقوم على إنتاج ما يضر الإنسان بدل ما ينفعه، لذلك يرى أنه لكي "يقف العالم على قدميه من جديد يعني أولا أن تعاد إلى السوق وظيفته الحقيقية التي هي أن يكون موضعا لبروز الحاجات المادية والروحية للإنسان الحقة، وموضعا لإرواء تلك الحاجات. ويتطلب ذلك كعملية أولى من عمليات التصحيح نهضة حقيقية للإنسان تحويلا لمجموع جهازنا الإنتاجي "[3]، ويضرب لنا غارودي مثالا على ذلك صناعة الأسلحة التي تنفق عليها الملايير كان يمكن أن تحول إلى ما هو نافع للزراعة والصناعة والطب، ويضيف إلى ذلك ضرورة محاربة الأفكار الهدامة التي تنشر بفعل الدعاية والإعلام الفاسد التي تقود إلى الحروب واللااستقرار، ولاسيما عندما تعمل بمبدأ الغاية تبرر الوسيلة التي تنتهي إلى عرقلة التنمية بمعناها الإيجابي وتتركها مؤسسة للصراع الذي يعمق الانسداد في سبيل تحقيق جبهة انسانية متقدمة، ويشير غارودي إلى نقاط رئيسية من أجل ذلك الهدف وهي:/

"–التوجه الحاسم نحو وحدة سمفونية للعالم بالتغيير رأسا برأس لعلاقتنا مع العالم الثالث.

–وبصورة متناظرة مع ذلك التوجه رفض وحدة امبراطورية لمصلحة قوة عليا تدين ثنائية العالم القاتلة وتفاقم منها.–

–تعديل لمواقفنا، حيث تحول إلى الواحد وتطوير الفكر الخلاق يولدان قبل كل شيء من تحويل إنتاجنا ومن ربط مدة العمل الإنتاجية."[4]

تبعا لهذه العناصر فإن أساس الاستقرار في العالم ينطلق من القضاء على ثنائية العالم الأول والعالم الثالث والتوجه لعالم واحد منسجم في الحقوق والواجبات في حضارة واحدة.

تبعا لهذه النقاط الثلاث يقرن غارودي بين حوار الحضارات والتنمية، والتي تتحقق بالدرجة الأولى في دول العالم الثالث بصورة متوازنة مع دول العالم المتقدم، من أجل مصلحة عليا تحقق للبشرية جمعاء عن طريق تحويل الإنتاج لما ينفع الإنسان بمفهومه الكوني وليس بمفهومه المصلحي الضيق، وبالتالي لا تكون التنمية خادمة للحوار والتفاعل الحضاري إلا بتحويل مسارها من ما يضر البشر وما يخضع لمبدأ الغاية تبرر الوسيلة إلى ما ينفع الإنسان العالمي ولاسيما بتحويل المبالغ الطائلة التي تصرف على الأسلحة والحروب إلى أموال تستثمر في مشاريع زراعية وطبية وصناعية... تخدم البشر.

---

[1]سمير أمين وآخرون، *دراسة في التنمية العربية –الواقع والآفاق*– مركز دراسات الوحدة العربية ط1 بيروت لبنان، 1998 |، ص 170

[2]غارودي روجيه، *نحو حرب دينية جدل العصر*، تر: صياح الجهيم دار عطية للطباعة والنشروالتوزيع الجزائر، ص 93.

[3]المصدر نفسه ص 93.

[4]المصدر السابق ص 95.

الخاتمة:

نستنتج في آخر هذا البحث المقتضب، أن انتقال الحضارات من الصدام إلى التفاعل لا يتحقق إلا بتصور خاص للتنمية، الذي يطلب بدوره تصورا خاصا للحضارة، الأول ينطلق من أن التنمية الحقيقية هي تلك التي تحقق حاجات الإنسان الكوني وليس التطور في التسلح وكل ما من شأنه أن يخرب البنيان العالمي، الثاني يؤكد أن الحضارة من التحضر و الرقي وازدهار الإنسان في العالم، وكلا المفهومين يقومان على الحوار ويتنافيان تماما و الصدام، إذ ينسجم ويتفق التفاعل الحضاري مع مفهوم خاص للتنمية، هي تلك التي تتجه صوب خدمة الإنسان العالمي لا القطري أو المحلي، بتوجيه الاهتمام نحو الحاجات المشتركة والأولية للبشر في مختلف الاستثمارات والإنجازات في شتى القطاعات باعتماد آليات مختلفة، يمكن أن تتخذ طابعين: أولا:البحث عن تقارب وتفاعل ثقافي روحاني من شأنه أن يقوى الأواصر المعنوية بين الحضارات بفهم مقوماتها الروحية المتمثلة في الدين واللغة والتاريخ والعادات والتقاليد في كنف مفاهيم التسامح العيش معا وفي إطار محاربة التطرف ... ثانيا: البحث عن تفاعل مادي بين الحضارات يقوم على التوزيع العادل للثروات ومساعدة الدول المتحضرة للدول المتخلفة في الانتقال من التخلف إلى النمو في شتى الميادين وعلى رأسها الميدان الاقتصادي والاجتماعي.

تجربة الحوار في الفكر الإصلاحي الجزائري المعاصر

الدكتور: حميدي أبوبكر الصديق

قسم التاريخ ـ جامعة المسيلة ـ الجزائر

مقدمة:

يعتبر التراث الفكري بمفهومه الشامل خزان معرفي يمكن الاستفادة منه وتوظيفه إيجابيا لصالح الأجيال القادمة، وخاصة في عالم القيم التي هي محل حاجة الشعوب في كل زمان ، وتعد ثقافة الحوار ، واعتبار الآخر، وتراكم السجال الفكري قيم زخرت بها التجربة الجزائرية يمكن أن تتجدد وتساهم في بناء المنظومة القيمية للمجتمع .

ضمن هذه الجدلية أردنا تسجيل ثقافة الحوار لدى الحركة الإصلاحية الجزائرية ومدى توظيفها في السجال الفكري القائم.ومحاولة إقامة حوار فكري وديمقراطي مع الساسة والمثقفين، وخلال هذه المرحلة برزت شخصية ابن باديس التي مثلت الوجه المتقدم للحركة الإصلاحية فكان محددا لهدفه من حيث تميز الهوية الحضارية ولكنه سعى لتطبيق مقولته: " إن الظروف تكيفنا ولا تتلفنا" حيث تعامل بليونة ولباقة سياسة عالية مع المجتمع وفرنسا حرصا على حماية المشروع جمعية العلماء المسلمين . ففي الوقت الذي كان ينجز مشروعه الحضاري بين أفراد شعبه كان يوجه خطابا متحضرا للاستعمار وضرورة تدارك أخطائه، محاولا جره إلى ساحة العقل والقيم وضروب الحضارة فيطرح شعار: الحق فوق كل احد.

كما قال الدكتور سعد الله حول جمعية العلماء " حسبنا هنا أن ننبه إلى أن جمعية العلماء اهتمت بالإنسان فجعلته هو الهدف في كل تحركاتها خاطبت عقله بالعلم والإصلاح والوطنية وخاطبت عاطفته بالدين والخطابة والتاريخ

فهذا المنهج الإصلاحي التربوي التعليمي من قبل الجمعية المعزز بالمحاضرات والصحافة والترحال والحوار أنشأ جيلا تجاوز فكره حدود القرية والأنا إلى قابلية التواصل مع الآخر ويحترم بني جنسه من أي حضارة أو عرق أو ديانة ويبتعد عن الصدامية والهيمنة والاستبداد الذي وقع فيه الاستعمار . فابن باديس كان يقول أن الأديان جميعا تستحق الاحترام وفي مقام آخر أن خدمة البشرية بتنوعها العرقي والجغرافي والثقافي والفكري هي ما نروم ونبتغي"

كما كانت اللغة أداة حوار مع الآخر فلا يمانعون في ازدواجية التعليم ولذلك راحوا يعلنون صراحة الانفتاح على الثقافة الأخرى .

فكانت الرؤية المتدرجة من الوطن إلى العروبة فالدائرة الإسلامية فالإنسانية تشكل نظرة متكاملة إذا ما ساد الحب مسجلا: "... إننا نحب الإنسانية ونعتبرها كلا ونحب وطننا ونعتبره منها جزءا ونحب من يحب الإنسانية ويخدمها ونبغض من يبغضها ويظلمها بالأحرى ، نحب من يحب وطننا ويخدمه، ونبغض من يبغضه ويظلمه "

إن ثقافة الحوار هي صميم الثقافة الإسلامية في بعدها العملي المبنية على البناء التربوي، واكتساب لغة الآخر وبناء العقل المفكر المبدع السليم ، وقبول الآخر ضمن منظومة القيم التي تسع الجميع .

الحوار والحجة مع المستعمر لصالح القضية الوطنية

إذا كان مجيء الاستعمار إلى شمال إفريقيا قد رافقه حملة ألوية الحرية والمساواة والعدل المنبثقة من ثورة 1789 في زمن كان العالم الإسلامي كان يمتلك فيه رصيدا فكريا هائلا ولم ينخدع بهذه الشعارات ولكنه رذخ للقوة والسلاح وعرف حقيقة الاستعمار أكثر من خلال سلوكاته. وقد لجأ الاستعمار إلى تكوين نخبة مفرنسة أو حاول التواصل مع المثقفين عامة بلغة الحضارة والتقدم ومحاربة التعصب والعلق بالنظام والقانون. لكن هل استطاع استيعاب هذه الشريحة؟ وهل وجدت هذه المنظومة من القيم طريقا إلى قناعات وأفكار المجتمع والمثقفين خصوصا؟

حقا أن التعامل مع القيم الفرنسية لم يأت إلا مع ظهور نخبة مفرنسة وكذلك معربة أحيانا وهذا في نهاية القرن 19 وبداية القرن 20 ضمن حركة الشباب الجزائري، ولا يسعنا هنا الحديث عن الاتجاه لإدماجي المفرنس وتجربته في التعلق بالثورة الفرنسية ومحاولة إقامة حوار فكري وديمقراطي مع الساسة والمثقفين الفرنسيين، ولذلك نقتصر على تجربة الاتجاه الإصلاحي في خطابه الحضاري

الموجه للاستعمار أملا في الحصول على هامش من الحقوق والحرية وطلبه من الاستعمار أن يكون في مستوى الالتزامات المقطوعة للجزائريين ووضعهم على محك الاحتكام لقيم الثورة الفرنسية والتحضر المعلنة، وكان في مقدمة ذلك الأمير خالد حفيد الأمير عبد القادر الذي كان يفرق بين الإدارة الاستعمارية وفرنسا الجمهورية حيث يقول أن المندوب المسلم المنتخب بعد خيبته وفشله يتجه بأنظاره الآن لفرنسا الوطن الأم [12]، وينظر لفرنسا على أنها وطن أم كمترو بول تتحكم في المستعمرات .

وخلال العشرينات والثلاثينيات من القرن الماضي برزت شخصية ابن باديس التي مثلت الوجه المتقدم للحركة الإصلاحية ويبدو أن هذا الأخير كان محددا لهدفه من حيث تميز الهوية الحضارية ولكنه تفنن في تطبيق مقولته أن الظروف تكيفنا ولا تتلفنا"

حيث تعامل بليونة ولباقة سياسة عالية مع فرنسا حرصا على حماية المشروع ومؤسسة الجمعية فيما بعد (1931). ففي الوقت الذي كان ينجز مشروعه الحضاري بين أفراد شعبه كان يوجه خطابا متحضرا لفرنسا وضرورة تدارك أخطائها في المستعمرة كاشفا البطش والتعسف والمضايقة بالجزائر وموضحا أن هذا لا يمثل فرنسا الدولة الديمقراطية، هو يعلم أن ذلك تحت توجيهات وعلم الساسة بفرنسا ولكن يحاول وضع صورة التمايز بين ماهو في فرنسا الحقيقية وما يمارسه من معمرين ومستوطنين متطرفين استغلاليين حيث تغيب لديهم القيم الإنسانية ومظاهر التحضر وهي رسالة من ابن باديس لساسة ومتنوري فرنسا .

وقد مر ابن باديس بتطور في خطابه نحو فرنسا محاولا جرها إلى ساحة العقل والقيم وضروب الحضارة فيطرح شعار الحق فوق كل احد وفي موضوع آخر يقول "إننا نريد الحكم لفرنسا بالروح الفرنسوية وروح الإخوة والعدالة والمساواة وننفر من كل من يخالف هذه الروح[2]. وهو يريد أن يحاصر غلاة المعمرين وتطرفهم متسائلا عن غياب أبعاد الجمهورية ووضع حد لغلوائهم .

ويبدو أن هذه المرحلة حصل عليها شبه إجماع بين مختلف التيارات حينها بأن فرنسا غير قادرة ولا توجد لديها إرادة للتوفيق بين مبادئ وقيم تتغنى بها وما يمارسه الفرنسيون في أرض الجزائر حيث يقول فرحات عباس حينها إذا كانت فرنسا هي التي ابتدعت الثقافة الديمقراطية فإنها لم تستطيع أن تعرضها على أوربي الجزائر[3] ولذلك فسر البعض أن الثورة الفرنسية ماهي حدث داخلي وظاهرة فرنسية وليست بنزاع بين بلدان أو شعوب متباينة[4].

إلا أن تمادي السياسة الفرنسية على نفس المنوال والهوة الحاصلة بين شعاراتها الحضارية وممارستها ،ثم ما كان معلقا من أمال على الجبهة الشعبية دون جدوى جعل جمعية العلماء وخاصة بعد المؤتمر الإسلامي تنتقل إلى مرحلة ثانية وتعبر عن يأسها من أي إصلاح "والجزائر تنخدع وتطمع ...ويمكن أن يتجلى لها سراب الغرور فتقلع عن الانخداع.."[5].

وهذا ما جعله يصعد من لهجته تجاه فرنسا وصار لا يعلق الكثير من الأمل على فرنسا كما تعود حين كان يطالبها باسم عدالتها ومبادئها وشعاراتها الديمقراطية [6] وفي خضم ظروف الضغط والتضييق الفرنسي على الجمعية يقول أنا لست عدوا لفرد من الأفراد ولا حزب ولا جنس ولا دولة من الدول أنا مسلم، فإسلامي يمنعني أن أكون عدوا لجنس من الأجناس وإنما أنا عدو الظلم والاستبداد وعدو الجهل والجمود من أي فرد أو من أي جنس، أقاوم الظالم ولو كان قريبا مسلما وأنصر المظلوم ولو كان بعيدا غير مسلم "[7] فابن باديس أراد من خلال هذه المسيرة السياسية أن يتحاور مع ساسة فرنسا ومفكريها ومنتوري وأتباع الثورة الفرنسية وناشري الحضارة على حد تعبيرهم وهذا الحوار أساسه مخاطبة العقل والضمير والتفكير بالماضي المليء بالقيم والشعارات السامية وهذا هو السلاح المتاح للضعيف أمام جبروت الاستعمار. وربما هذا الوضع لازال في عالمنا اليوم في هيمنة غلاة الغرب وأصحاب المصالح على العالم الإسلامي.

---

[1] . محفوظ قداش، *الأمير خالد، وثائق وشهادات لدراسة الحركة الوطنية الجزائرية*، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر،1987ص 42.

[2] . الشهاب:8 أفريل 1926.

[3] . علي تابليت ،*"فرحات عباس رجل دولة"أعمال الندوة الوطنية: الرهانات الوطنية وتأثير المتغيرات الدولية في المغرب العربي* ،"جامعة المولى. إسماعيل ،مكناس ،المغرب ، ص 61-81.

[4] – نفسه .

[5] . أحمد صاري ، *"ابن باديس بين سراب فرنسا الديمقراطية وحقيقة فرنسا الاستعمارية" ،أعمال ندوة ،الرهانات الوطنية وتأثير المتغيرات في المغرب العربي* "جامعة المولى. إسماعيل ،مكناس ،المغرب ص ص125 -142.

[6] . نفسه.

[7] . نفسه.

كما كان ابن باديس يأمل من وراء هذا الأسلوب أن يخفف على الأقل من استغلال المستوطنين وتطرفهم من خلال إيجاد ولو أفراد يناصرونه ضد خصومه.

تجربة الحوار الداخلية

لقد خاض رجال الإصلاح وفي مقدمتهم ابن باديس تجربة هامة في مجال الحوار الداخلي وهو الأولى من خلال نسج علاقات وجسور تعاون مع مختلف التيارات الوطنية لإيجاد أجواء حوار وربما كانت أحسن تجربة لذلك ما كان في المؤتمر الإسلامي سنة 1936 حيث جلس إلى جانب الإدماجي والشيوعي ومد يده إلى كل تيار أو شخصية[1] وفي ذلك قدرة على التعاطي مع الآخر بل هناك من اعتبر العلماء بالجزائر يؤدون دور السياسي الوسطي المحوري .[2]

وهذه التجربة في الحوار أسست إلى محطات أخرى قادمة في الحركة الوطنية وساهمت في إنجاحها مثل الحركة البيانية سنة 1943 ثم مختلف المحطات التي كان فيها تعاون مع الشخصيات الوطنية وخاصة مع فرحات عباس.

بناء العقل المحاور :

إن المدرسة الإصلاحية خاضت تجربة نموذجية في التعليم والتهذيب فتجاوزت عدد مدارسها في مراحل معينة 170 مدرسة ولها ثمارا كبيرة في هذا الميدان حتى قال أنور الجندي في شخص ابن باديس " هو الذي ينشئ المدارس والمعاهد في طول البلاد وعرضها ثم هو الذي يمضي يومه كاملا في حلقة المدرس.....وإذا خرج من المعهد ذهب رأسا إلى إدارة الشهاب يكتب ويحرر ويراسل البصائر ..")[3]

كما قال الدكتور سعد الله حول جمعية العلماء " حسبنا هنا أن ننبه إلى أن جمعية العلماء اهتمت بالإنسان فجعلته هو الهدف في كل تحركاتها خاطبت عقله بالعلم والإصلاح والوطنية وخاطبت عاطفته بالدين والخطابة والتاريخ[4]

إن هذا الكلام لا نهدف من ورائه الحديث عن التعليم ولكن عن منهج التأسيس لبناء الفرد عقليا وفكريا وتهذيبه[5] حتى يتم تربية ملكة التفكير السليم لدى الإنسان ولعل اجتماع ما كان يكتبه ابن باديس وما كان يمارسه رجال الإصلاح عامة في مجال السياسة والحوار مع مختلف الأطراف يخدم هذا التوجه. ضف إلى ذلك مفعول المدارس يشكل في مجموعة منهجا لبناء عقل مفكر محاور فالصواب طريق تربوي لتخريج إنسان سليم المنطق والتفكير، والحوار هو طريق تنمية الملكة السليمة وحب الحقيقة منذ الصغر وفي معرض حديثه عن عوامل النهضة التي محورها الإنسان فقد اشترط أن تراعي أربعة أشياء في الإنسان ويعتني بها وبتوجيهها هي: الفكر والغرائز والعقائد والأعمال ووضح كيف تقاوم الظاهر الشريرة في هذه الغرائز وتنمي مظاهر الخير[6] وقد قيل أن فطرتين موجودتين في الإنسان هي حب الخير والجمال وبغض الشر والقبح والإنسان يكيف نقده للأشياء بناء على ذلك وعلى هيئات التربية والتوجيه تنمية هذه الملكة، ويمكن أن نضع قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في صميم غرس الروح النقدية لدى الأفراد منذ الصغر فهي أحسن وسيلة للوصول لهذا الهدف لأنها ترسخ القيم الأخلاقية وتجعله يخضع الأحداث والأفكار لها ويصبح أكثر أحساسا بمسؤولية عن أفكاره ومواقفه.[7]

فهذا المنهج الإصلاحي التربوي التعليمي من قبل الجمعية المعزز بالمحاضرات والصحافة والترحال والحوار ينشئ جيلا يتجاوز بفكره حدود القرية والأنا إلى قابلية التواصل مع الآخر ومعرفته وكذلك تبني أفكار سليمة والفكر السليم هو الذي يقبل أن يحترم بني جنسه من أي حضارة أو عرق أو ديانة ويبتعد عن الصدامية والهيمنة والاستبداد الذي وقع فيه الاستعمار .

---

[1] . محمد خير الدين ، *الشيخ مذكرات الشيخ محمد خير الدين* ،ج1، المؤسسة الوطنية للكتاب ،الجزائر د،ت ط، ص 338.وانظر أيضا:

[2] . Anne Ray Coldzeiguer,*origine de la guerre d'Algérie . 1940-1945* ed, casba, Alger, 2002, p187.

[3] . – مازن صلاح مطبقاني ، *عبد الحميد بن باديس، العالم الرباني والزعيم السياسي*، ،دار القلم دمشق ، ط 2 ،1420هـ 1999، .ص 156.

[4] . نفسه ، ص 159.

[5] . ابن باديس ، *آ آثار الإمام عبد الحميد بن باديس* ،ج4،، دار البعث، الجزائر 1406هـ ، ط 1 ،/1985، ص 47.

[6] . نفسه ، 48.

[7] . عبد المجيد جباري ، *تربية روح الإبداع* " التضامن ، ذو الحجة 1413 جوان 1993.ص ص 42. 47.

اللغة أداة حوار مع الآخر:

رغم أن الإصلاحيين كانوا في غالبيتهم معربين فإنهم كانوا مقتنعين بأن أحادية اللغة لا تجلب لهم معرفة الآخر أو التعامل معه ورغم أن الفرنسية لغة العدو، فأنهم لم يظهروا بأنهم خصوم اللغة الفرنسية، فعلا ينكرون تعليم الفرنسية لوحدها ولكن لا يمانعون في ازدواجية التعليم ولذلك راحوا يعلنون صراحة الانفتاح على الثقافة الأخرى وهذا مما عبر عنه ابن باديس سنة 1926: " توجد في هذه البلاد لغتان شقيقتان على شاكلة الأخوة والوحدة [1]الضرورية لأولئك الذين ينطقون بها ....أنها العربية والفرنسية وفي مقام آخر" يعلم قراؤنا بأننا لم نكف عن الإعلان في كل مناسبة بأن التعليم العربي والفرنسي ضرورة حيوية بالنسبة إلى الجزائريين ولهذا سندعم كل جهد ومبادرة لصالح هذا التعليم لمصلحة الجاليتين"[2] ، وللعقبي أيضا نفس المواقف في هذا الصدد ولهذا كان هذا التوجه قائما لدى رجال الإصلاح من باب معرفة اللغة ومعرفة الآخر والتواصل مع الحضارة الحديثة وكان لا يفوت الشهاب فرصة إلا وتدعو إلى التعاطي مع العلوم الدنيوية وهذا طبعا باللغة الأجنبية فضلا عن اللغة العربية ولهذا كانوا يطالبون فرنسا بتعليم أبنائهم في المدارس الحديثة الفرنسية والعربية.

ومن هذا المنطلق كانت نظرة النخبة الإصلاحية على أن اللغات العالمية كلها لغات تمدن ، وهي في الحقيقة لغات متكاملة ، وتكون اللغة متمدنة بقدر قدرتها على استيعاب الترجمة من اللغات الأخرى ، فعندما أخذ أجدادنا يترجمون من الإغريق والفرس والهنود إلى لغة الضاد إنما كان ذلك تكييفا للغتهم إلى العالم المعاصر لهم . ومكنوها من ذلك العصر بالطرق التي تستلزمها الترجمة فنقلوا لنا العلوم الطبيعية والمنطق وهم بذلك ساهموا في تكوين لغة مدنية استوعبت المعلومات الموجودة عند الآخرين [3]. وقد يتساءل أحد عن قدرة اللغة العربية على الاستيعاب ، فنقول أنه ليس للغة حقل محدود وهو يتطور كلما ساهمت النخبة المنتجة للمعرفة في تطويرها ، وتعد الترجمة من أهم الروافد المغذية اللغات الأخرى ، وأحيانا نقل المعرفة في شكلها الأدبي أو العلمي أو الفلسفي الفكري يوسع الأفق اللغوي وينقل المعرفة للبلد الأصلي .

وهذه الظاهرة استفادت منها بلدان المغرب العربي في القرن العشرين بشكل واسع بحكم أن نخبها المتعلمة خالطت وترجمت وعاشت في الأوساط الأوربية فكان أن عددا معتبرا ممن ارتقى إلى مصاف الإنتاج المعرفي الأدبي أو الفكري أو العلمي قد حول الكثير منها إلى المجتمعات المغاربية في شكل أفكار أو مكتوب ، فكان نصيب فئة هامة من المتلقين أن اطلعت على العالم الآخر وتذوقت الفنون والآداب وتعرفت على علوم المجتمع الأوربي . وإذا كانت هذه الأمور تبدو بسيطة ولكن مع التراكم التاريخي وتجميع الرصيد الهام لنشاط وإنتاج النخب نجد له الأثر البين في المجتمع المغاربي

التسامح والبعد الإنساني

يقال أن الحركة الإصلاحية الجزائرية تأثرت بشكل كبير بما يجري في المشرق العربي وتياراتها المختلفة وخاصة محمد عبده ورشيد رضا بما حملوا من نزعة التسامح والإنسانية والانفتاح على العالم الحديث ،حقيقة قد يكون في ذلك شيء من الصحة فضلا عن طبيعة الإسلام الذي يفرض هذا المبدأ(التسامح مع الإنسانية) ولكن هذا التعايش كان يمكن أن يكون في الحالات الطبيعية، أما حال الجزائر حينها فكانت النظرة للمعمرين على أنهم متسلطين بالقوة ورغم ذلك فالعداء لهم ليس من باب الجنس أوالدين (مسيحيين أو يهود) وإنما من باب الاغتصاب للأرض ودار الإسلام (الوطن) وبنفس القياس في التعامل مع الديانة المسيحية بالجزائر فإن رجال الإصلاح يكنون لها الاحترام ولكن لارتباطها بشبهة العلاقة مع الاستعمار فإن تزكيتها بشكل متقدم وصريح هي تزكية للاستعمار والمستوطنين، كما أن نشاطهم التبشيري كثيرا ما كان يزعج رجال الإصلاح وخاصة في منطقة القبائل[4] ورغم ذلك فأن ابن باديس كان يقول أن الأديان جميعا جميعا تستحق الاحترام. [5]

---

[1] . علي مراد ، *الحركة الإصلاحية الإسلامي في الجزائر*، دار الحكمة، ط1، د ت ط ، ص 24.

[2] . نفسه.

[3] . سعيد شيبان ، *محاضرة ألقاها في ملتقى الفكر الإسلامي* ، 1977 ، الأصالة ، مجلد ، 06 ، عدد 17 ، 18 ، 2011، ص 288.

[4] . علي مراد، مرجع سابق، ص ص55، 56.

[5] . نفسه .

وفي مقام آخر أن خدمة البشرية بتنوعها العرقي والجغرافي والثقافي والفكري هي ما نروم ونبتغي" [1]. وهذا المنهج كان ابن باديس يحاول ترجمته بالقدوة الحسنة لأتباعه وغرس روح التسامح فيهم.

وهذا التكوين الحضاري جعل ابن باديس له بعدا إنسانيا في منهجه الفكري حيث يقول " إن خدمة الإنسانية في جميع شعوبها والحدب عليها في جميع أوطانها ، احترامها في جميع مظاهر تفكيرها ونزعاتها ، هو ما نقصده ونرمي إليه ونعمل على تربيتنا وتربية من إلينا عليه .[2] وقد انطلق ابن باديس في هذا من روح الإسلام "كلكم لآدم وآدم من تراب " في نشر المحبة والتسامح بين البشر وقوام ذلك العدل والإنصاف والاحترام وقد دون ذلك في جريدة الشهاب " ... أنا زارع محبة ولكن على أساس الإنصاف والعدل والاحترام، مع كل أحد من أي جنس كان ومن أي دين، فاعملوا للأخوة مع من يعمل للأخوة.فبذلك تكون الأخوة صادقة "[3] .

إن الرؤية المتدرجة عند ابن باديس من الوطن إلى بلاد العروبة فالدائرة الإسلامية فالإنسانية جعل لديه نظرة متكاملة إذا ما ساد الحب حيث أصدر في أول عدد من صحيفته المنتقد" ... إننا نحب الإنسانية ونعتبرها كلا ونحب وطننا ونعتبره منها جزءا ونحب من يحب الإنسانية ويخدمها ونبغض من يبغضها ويظلمها وبالأحرى ، نحب من يحب وطننا ويخدمه،ونبغض من يبغضه ويظلمه " [4]

ومن خلال ما سبق ذكره فإن التحضر في مفهوم الحركة الإصلاحية هو ممارسة وأن الشعارات والقيم لا تقبلها الشعوب إلا إذا وجدت طريقا إلى التطبيق،وهذا الخطاب كان موجها للاستعمار بالدرجة الأولى وهذا الأخير بتجاهله للقيم وضروب الحوار والاحترام المتبادل أفرز الصدام بين أصحاب الحقوق أي الشعوب المستعمرة وأصحاب اللغة المزدوجة :الشعارات والقوة.

كما أن ثقافة الحوار هي عملية بناء تربوي بالتعلم، واكتساب اللغة وبناء العقل المفكر المبدع ، وقبول الآخر شريك الوطن أو الإنسانية.

---

[1] . نفسه .

[2] . أحمد الخطيب، *جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وأثرها الإصلاحي في الجزائر*، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، 1985، ص 134.

[3] . نفسه ، ص :135.

[4] . أحمد الخطيب، مرجع *سابق*. وانظر أيضا المنتقد ' ع1،أوت 1939.

الحوار، السلم وسوسيولوجيا الفعل التربوي.

الدكتور/ رايس زواوي

أستاذ محاضر – أ– جامعة الجيلالي ليابس– سيدي بلعباس.

تمهيد.

نعتقد أن تحقيق السلم مرتبط أكثر بتحقيق العدالة داخل المؤسسة التربوية، والتي هي قبل كل شيء مؤسسة اجتماعية في ترسيخها لمعنى قيم السلم ونبذ العنف والتطرف أثناء الاشتغال على استبدال هذه السلوكات التعنيفية بسلوكات تربوية تمارس بالصورة والصوت، لأن النشء تترسخ لديه المعلومة إذا ارتبطت باقترانها بالصورة.

سنحاول البحث في الجانب المظلم والمبهم في هذه العلاقة التي أفرزت نوع من العنف والاستقالة العلمية لدى الطرفين بسبب هيمنة المناخ الطارد للتواصل المعرفي بسبب غياب الأبعاد القيمية.

إن فلسفة الصورة، لهي أكثر التقنيات المعاصرة لتربية فكر حر، مبدع، معايش، محب لنفسه وللآخر، الآخر المختلف عنه تربية وعقيدة ومجتمعيا واقتصاديا.

إن نجاح فعل التعلم مرتبط أكثر بالتقنيات التي يمارسها التعليم لخلق متعلم مسالم في صيغته الحوارية والمعايشة، وفي هذا نستذكر أن التربية هي معطيات سواء أكانت إيجابية أو سلبية سوف تطالب بها النشء أن يردها إليك كما ترسخت لديه، وفي هذا تحدث العملية التربوية ويمكن الرجوع إلى التصوف لأخذ نماذج عن الفعل التربوي الصحيح وقيمه الاجتماعية البناءة، ولبناء إنسان يستطيع أن يوفق بين الفكر كمعيار والسلوك كفعل، لا بد من التركيز على التصوف كالسلم، الحوار... وكتربية تتجسد في سوسيولوجيا الفعل (La sociologie de l'acte).

إن ثقافة السلم والحوار ونبذ العنف هي أشكال التربية الصحيحة كنتاج عن نجاح التعليم وثقافته التعلمية، فالسلم هو قيمة مجتمعية تساهم في تأطير العلاقات بين الأفراد والمجتمعات على قاعدة الاحترام والتفاعل والتبادل، وهو مشروع مجتمعي إذا تم الإحسان إلى الفرد من خلال التكفل الناجح بالتعليم بالأساس ومن تم ما يرتبط به من تعلم ومتعلم بخلق تنمية شاملة ومستدامة حول الإنسان هذه المرة.

كم هي من الدول التي تركز على التنمية بربطها بالموارد الطبيعية كالبترول والغاز والطاقات المتجددة وغيرها.. دون أن تولي إلى العنصر الخلاق لهذه الموارد وهو الإنسان، الإنسان التربية والمتعلم والمحب والمعايش، وهذا ليس إخفاق، بل سوء تقدير وتسيير لموردها الإنساني الخام (Friche) فالفرد هو عنصر بوري (Jachère) يحتاج إلى من يهتم به وتقديره في العملية التربوية وفي الفعل الاجتماعي، وهذا يحيلنا إلى سبب هذا التقدير السيئ الناتج عن التملص من المسؤولية المجتمعية.

لا سلم بدون عدالة:

قد يبدو العنوان غير مألوف بعض الشيء من حيث علاقة السلم بالعدالة، لكن من جهة أخرى هذا الجهاز المفاهيمي من سلم وعدالة يحدث داخل الفعل التعلمي الصحيح، والأكثر من مؤسسة التنشئة الاجتماعية، وفي ظل غياب الأبعاد القيمية داخل هذا الفضاء التربوي الذي جابهه فضاء مغاير يتسم بتفشي حالات من الكبت والاحتقان والغضب بين المتعلم ونظيره أو حتى بين الأساتذة كفاعلين، يؤثر هذا الأخير بالأخص على الفعل التعلمي للتلاميذ وإنجاح العملية التربوية وهذا يمكن أن يشكل هذه المرة إخفاق لمعنى العدالة في التعليم وإنجاح التنمية على الأقل في جانبها الخاص بالتنشئة الاجتماعية، يكون بخلق فرص التعليم لدى الجميع لا على أساس الجنس أو العرق أو الهوية، بل على أساس الاستحقاق الطبيعي وليس الفارقي بين الأفراد لأن هذا الأخير مدعاة إلى اللاعدالة وهذا لا يخدم التنمية ولا الإصلاح التربوي. وإذا نحن التفتنا إلى معنى تكريس السلم في صيغته التنموية أمكن من تحقيق عدالة شاملة داخل المنظومة التربوية.

تتمثل مهمة التربية في ترجمة ذلك إلى أسلوب عيش ونمط تفكير وصياغته إلى أفعال، وهنا يمكن أن تكرس الفلسفة نفسها لحمل هذا العبء لاختبار مصداقية هذه الأفكار على أرض الواقع على الأقل لبداية التفكير في تنمية وطنية. ومما يستدعي ترسيخ القيم منها التسامح، التعايش، الحوار بكل أطواره كفيل بتطوير المجتمع والعمل على التشبع بروح قبول الاختلاف والتواصل مع المختلف، وفي هذا

لتضييق الفجوة على الأعمال والأفعال غير السلوكية- المتحضرة و:« **في الواقع إننا نعيش أزمة إهمال لقيمة الإنسان في العالم العربي متعددة الجوانب** »[1]. عموما، وهذا هدرا لمشاركته التاريخية والاقتصادية في الاستشراف وفي العملية التنموية الشاملة.

من الوعي القائم إلى الوعي الممكن.

ما نعيشه ليس هو ما نصبو إليه، لكن هو نفسه الذي نغدو إليه للانتقال من إيديولوجيا الواقع الاجتماعي للوعي، إلى إيديولوجيا تأخذ بالحسبان تخطيط الموارد البشرية، بشكل كيفي قبل الكمي، لأن ما يهم ليس تكريس لمجتمع المعرفة، بل خلق تغيير اجتماعي يطال حتى المؤسسات التي تحتوي الفرد، وإلا تصبح العملية مؤجلة.

إن التحديات الكبرى التي تمليها قضايا التربية والسلم والتعايش هي كبيرة إذا لقيت مراعاة في عالم تتوافر فيه شروط الجودة التي تهتم بالتنمية، وعليه يجب قطع المسار أمام العمليات الإجهاضية التي تسعى لتصليب العمل التنموي متمثلا في التعليم وفلسفة السلم. فالتعليم والتنمية وجهان لعملة واحدة، هو مراعاة الاهتمام بالتربية البشرية من خلال الاعتكاف على سن مناهج تربوية، تتدعم وتقوى من :« **أن المعرفة المتضمنة في المناهج الدراسية ليست محايدة بل تعمل على إضفاء الشرعية على البناء الاجتماعي** »[2]، وهذا، وتكرس الجزائر نفسها لخدمة المؤسسة التربوية والتعليمية من خلال تخصيص ندوات وتأطير الأساتذة والمعلمين بالأخص تكوينهم، دون الالتفات إلى مستوى خلق قنوات لإحداث فلسفة السلم والتعايش ونبذ العنف بكل أشكاله، وهذه منقصة لتراجع مستوى المتعلم وسلوكه التربوي- التعلمي وانعكاساته على السلم المدني والاجتماعي وهو إجهاض للتنمية.

إن مراعاة فلسفة التنمية، لمدعاة إلى الاهتمام بفلسفة حوارية في منظومة التعليم، وفي إعداد المعلم والمتعلم لنجاح فكر حر ومبدع، وتحرير الفرد، هو شرط أساسي، وعليه: « **فيجب أن يعي المتعلم مكانه من عملية التطور الاجتماعي، وبالتالي يعي دوره في دفع الضرورة التاريخية نحو المجتمع المبدع. فالحرية وعي الإنسان بالضرورة التاريخية** » [3] **ومن بين الأساسيات لتدني مستوى السلوكات التربوية السلمية- التنموية بالأخص في الجزائر بعد ثمانينيات القرن العشرين بالخصوص 1986 هو** عدم الاكتراث لدور التعليم والمعلم، في وقت كان التعليم يصدر البراءات إلى أوروبا وينتج القيم والسلوكات الإيجابية، إلى أن تدنى بشكل رهيب وأجهض مرارا إلى اليوم. لماذا ؟

إن إسقاط قيمة التعليم والمعلم يؤدي إلى سقوط كل القيم الرفيعة في المجتمع، وتترسخ لدى المتعلم هذه القيم المتدنية والمتحجرة، ويصير لا يؤمن لا بالعلم ولا بأساسياته لأنه عايش ويعيش الظلم والتعدي والتعسف بحق المعلم وهو في الحقيقة إجهاض للفعل التنموي حيث يكفي أنك عندما تتولى كرسي السلطة، يخول لك- سلطويا- انطلاقا من السلطة التي تديرها في المؤسسة أن تتعسف وهذا نهاية للتعايش وللحوار لحضاري بين المتعلم والمتعلم، وبين المتعلم والمعلم، وبين ممثل المؤسسة والمعلم، وهذا لغياب معنى الحوار.

فكم من مرة أغتيل الحوار ؟

صارت لدينا اليوم قيم مختلفة وبصور وأشكال، فحينا عندما نكون أمام المتعلم، نتعامل معه بقيم ليست من مستوانا وكأننا نخادع أنفسنا ونتنفاق معه، فيكون الضحية هو المتعلم، والأكثر تعامل معنى السلم بصور وأشكال نفاقية، وعندما نختلي بعائلاتنا نتعامل كذلك بقيم ليست مثل الأولى ونفس الشيء يقاس مع أصدقائنا وشركائنا في المؤسسة وخارج المؤسسة، أتعلم لماذا؟ لأننا لسنا متزنين نفسيا واجتماعيا، نحن نخاف من الآخر والأكثر من أنفسنا.

التربية: صناعة وتفعيل الوعي.

نعتقد أن تكريس معنى الوعي، ينعكس في حق المتعلم واستمراره في عملية المساواة التربوية والتعليمية من خلال:« الحوار التشاركي بين

1- زايد، أميرة عبد السلام، (2010)، ***دور التربية في صناعة وتفعيل الوعي العربي***، دار العلم والإيمان للنشر والتوزيع- د: ط، ص 86.

2- المرجع السابق، ص 80.

3- المرجع نفسه، ص 85.

المعلم والمتعلم»[1]، **ومنه:**

- **إحترام المتعلم وتقييم إبداعاته وطاقاته.**
- **إحترام المعلم ودوره في العملية التربوية لخلق السلم ومن تم التنمية.**
- **التخطيط التعليمي الفعال.**
- **فإذا نجحنا في تحقيق هذه الأساسيات، أمكن أن نساهم في صناعة وعي محلي وعربي فيما يخص التنمية الفاعلة..**

التحديات الحاصلة.

لإعادة النظر في بناء التحديات الحاصلة، لا بد أن ننوه إلى قراءة سياسية تنموية للمناهج الخاصة بالتكوين لـ :« **إعداد المعلم ونوعيته، وشكل ومضمون الإعداد السياسي والثقافي والمعرفي والتربوي للطالب والمعلم..**»[2]، فإذا أحسنا النظر إلى هذه السابقة، أمكنا لنا أن نقوم التحديات التي تنتظرنا لبناء تنمية شاملة انطلاقا من مبادئ السلم، الحوار، التربية، التعايش..

والأكثر من ذلك، يغيب في المؤسسة التربوية عنصر ألا وهو: أخلاقية المنهجية التي تتمثل في إقصاء المتعلم من العملية الحوارية، التشاركية، فالمعلم يؤسس درسه على الإلقاء والعطاء بمساءلة المتعلم، وهذا الأخير يقع طوع المعلم وسلطته التي تخول له المساءلة، ويخول بدوره أن لا يسأل وهذه منقصة أخرى للفعل التربوي الحواري- التشاركي، وهذا إقصاء للتعليم والمتعلم وقتل لأخلاقيات المنهجية، فلا يجب أن نعامل المتعلم على أنه كتلة صماء:« **إنه شخصية(...) لا بد أن نحاور التربية فيه كل هذه الأبعاد، نحترم عقله ونربي فيه التذوق الجمالي والحس السليم..**»[3]، والحوار مع الأخر بغرس فلسفة السلم وثقافة القبول والتعايش لبناء تنمية شاملة.

لقد حظيت التنمية بأهمية بالغة في القوانين والتشريعات العالمية على كافة المستويات اجتماعية، اقتصادية، فكرية وتربوية حيث أكدت: « **بأن التنمية ليست تغيرات اقتصادية ومادية محضة وإنما التنمية الحقيقية هي التغيرات الحضارية والتحويلات الواقعية التي تحدث في شبكة العلاقات الاجتماعية والإطار الثقافي والاجتماعي والنسق القيمي والمعايير وأنماط السلوك في المجتمع**»[4]، ونعتقد وفقا لتجارب الحياة اليومية أن تحضير النشء لتقبل الحوار وثقافته والسلم وقيمه ضرورات الحياة، وهي المورد الأساسي لإحداث ارتجاج في البنى الأساسية للثقافة الاجتماعية والذي بدوره يحدث التطور والنهضة، وهذا ما يجعل بأن السعادة، هي توفير أكبر قدر ممكن من تنمية المورد البشري لـ :« **أن الثروة لا تمثل الخير الذي نسعى إلى تحقيقه فهي مجرد شيء مفيد للوصول إلى شيء آخر** »[5]، ويمكن أن يكرس التعليم في المؤسسات فالتربوية جملة من الأساسيات لإنجاح عمل التنمية أو على الأقل التفكير في وضعه موضع الجدية لإحداث قفزة جذرية في البنية التحتية للمجتمع، ومنها:

- تشجيع على العمل الجماعي داخل المؤسسة التربوية- التعليمية.
- ربط التدريب الجماعي بمدى إنجاح التنمية.
- التكفل بالرأسمال البشري داخل المؤسسة التعلمية والتعليمية بما يحقق التوازن بين السلم، الحوار من جهة، والتنمية من جهة أخرى.
- توسيع العمل التنموي ليشمل المهارات والأعمال والنشاطات التدريبية الفردية منها والجماعية لخلق فرص التعاون الجماعي.. ويصبح من العسير تحقيق التنمية في ظل غياب الحريات والتعبير الحر والتعبير السياسي والتعبير عن الرأي من قبل الشباب، ما ينتج عنه تشنجات اجتماعية، هي في أصلها نتاج التطرف والعنف والإرهاب داخل المؤسسة التربوية والتعليمية.. لتجد التنظيمات السرية دور

1- المرجع السابق، ص ص 93- 94.

2- المرجع نفسه، ص 127.

3- المرجع السابق، ص 128.

4- محمود، منا طلعت، (2001)، ***التنمية والمجتمع: مدخل نظري لدراسة المجتمعات المحلية***، المكتب الجامعي الحديث- إسكندرية، د:ط ، ص 268.

5- المرجع نفسه، ص269.

لها داخل هذا الفراغ، فتحتوي هؤلاء الشباب المضحى بهم، ليتم توظيفهم لقتال أبناء جلدتهم وتكفير أساتذتهم ومعلميهم وأصدقائهم، ما يجعل من إجهاض مشروع التنمية على المحك.

فلماذا يقع التطرف واللاتنمية، إذن ؟

إن الفراغ الذي يعيشه هؤلاء الصبية، هو نتاج انعدام الحوار من أساسه، وغياب أخلاقيات المنهجية بكل تشكلاتها:

- اجتماعيا مثلا، أطع ولا تناقش؛
- أو تربويا مثلا، اجب ولا تساءل ولا تسأل؛
- أو سياسيا مثلا، نحن من يقرر عنك لأنك قاصر والوصاية لنا؛
- أو دينيا مثلا، سلم أمرك لغيرك (الدين وممثليه) ولا تقرر..هي أشكال التعسف والتعدي وتغييب الإنسان إلى حد اختزاله إلى مجرد فرد أو حتى شخص أو حتى كائن لا غير.

المضحى به والمضحى له.

كلاهما في الأساس ضحية أفكاره التي آمن بها ولا ينزاح عنها، فأما الثاني(المضحى له) هو عبد لأفكاره، وهو المشرع الذي لا يخطئ بحسب رأيه، فيشرع للإرهاب وللتخويف ولقتل عملية التنمية من أساسها لأن قتل الفرد هو قتل الإنسانية جمعاء، أما الأول(المضحى به) هو عبد مملوك للمضحى له، وهو بدوره لا يخرج عن طاعة سيده ووليه الأول، فهو الآمر(Impérieuse)، القاهر، وهو الناهي، وكلاهما خطر على التنمية: « **وهي التي تنمي لديه القدرة على إبداء الرأي والحوار حول مسائل عامة أو جماعية..**»[1] وهذا الطرح يثير موضوع جد هام، هو موضوع الهوية وصراعات العولمة أو ما يعرف :« بالخصوصية الثقافية»[2] من خلال التأثير للمد المتزايد من الخارج (المضحى له) لتمثل الأفكار السلبية والخاطئة والتي تمارس في الميدان التربوي لجيل الشباب، فتتفشى في عروقه فيصبح مغتربا عن ثقافته المحلية، فيكون الشذوذ والانحراف واللاقيم.. هي استبدال لإنسان بإنسان دون مراعاة للتشبع الثقافي الخاص بالتنمية، وهذا كله باعتقادنا، ارتكان لإيديولوجيا نمطية متحيزة خاصة ببيئة معينة دون الالتفات لخصوصية الثقافة المجتمعية، وهذا نتاج عدم الاكتراث لعظم المسؤولية وتبعاتها جراء التقمص لثقافة الآخر، وهذه منقصة بالإمكان أن تهوي بالمجتمع في اللاتربية واللاقيم مثلما هو حادث في مجتمعنا، وهذه الدراسة تطرح بقوة المسؤولية المجتمعية..

لا يفوتنا أن ننوه إلى الحقول المعرفية التي ترتبط بثقافة المجتمع وقيمه التنموية انطلاقا من مستوى التدريب والتعليم، فإذا أحسنا نظم البرنامج التعليمي بمراعاة دائما خصوصية ثقافية أمكن عندئذ أن نرفع من مستوى التعليم التنموي في المؤسسات التربوية- التعليمية والبيداغوجية في الجزائر.

لا شك أن طرح الهوية في علاقتها بالعولمة، هو التنبيه على أن قوة الهوية وأصالتها الثقافية هو في خصوصية التربية والتعليم في علاقته بقية الهويات الأخرى.

ترتبط التنمية بروافد مختلفة، يجب الانتباه إليها كجزء من العملية التنموية مثل العولمة وتكنولوجيا المعلومات وبالأخص شبكة العلاقات الاجتماعية، التي صارت تؤثر على جيل الشباب المتمدرس سواء الجامعي أو المقبل على الالتحاق بالجامعة، وبأنه تحول هام لعملية التنمية، إذا أحكمنا فعليا في هذه الروافد.

فكثيرة هي، المعلومات التي تأتينا من هذه الروافد وتمثل بحق سيلا جارفا للمعلومة ومدى صحتها وخطئها (الجانب التقويمي) لها، وهو ما يؤثر على التعليم والتمدرس حتى على المعلم، لأن كل معلومة هي تحميل لكم هائل من العنف والشذوذ والانحراف والدافعية في جانبها السلبي، لكنها لا تخلو من مثالب، صرنا ضحايا هذا الإعجاب والمسخ، وصارت هي بدورها تحدد هويتنا الجمعية، وأن ذاتيتي وأنا أكتب صارت تشكل خطرا يهدد عملية التواصل بجيل الشباب، كما تهدد المؤسسة التربوية، وهذا لا يخدمنا بشيء.

---

[1]- أحمد رشوان، حسين عبد الحميد، (2002)، ***الإرهاب والتطرف من منظور علم الاجتماع***، مؤسسة شباب الجامعة- الإسكندرية، د: ط ، ص 111.

[2]- بن غنيسة، نصر الدين، (2012)، ***عن أزمة الهوية ورهانات الحداثة في عصر العولمة***، منشورات الاختلاف- الجزائر، ط 1، ص 15.

إذن، هل الآتي من الخارج (الموضوعي) بات يهدد كياننا وثقافتنا ؟ أم أن تعاملنا معه هو الخطأ الكبير (الذاتي)؟

إن مسألة الذاتي/ الموضوعي في مقابل ثنائية المضحى له/ المضحى به ، هو تقابل بالتناقض لا يخلو من نفاق في تصدير لثقافة البعد الواحد، لأنني وأنا أتبنى ثقافة خاصة، فأنا في نفس الوقت امثل ذاتي، وأمثل الآخرين (الموضوعي) عندما أروج لثقافته تربويا وتعليميا وبيداغوجيا، فأصبح أنا (المضحى به) لـ (المضحى له) وهذا أسوء على المنظومة التربوية.

قيمة التسامح وتفعيله في المجال التربوي.

ربما نخطئ في مرات عديدة بإرجاع العنف والسباب واللاإنضباط إلى الفرد والمؤسسة التربوية، في حين نخطئ بتحميلنا إياه سبب هذا الشرود عن القيم السمحة والتي هي قيمة انضباطية كما أنها أخلاقية- جمالية واجتماعية.

من السهل غرس فلسفة قيمية تمجد الأفعال الحسنة وترغب فيها بإثابة فاعلها بتشجيعه على الإتيان بالمزيد منها، كما هو بدوره يصبح المعلم في تلقينها لغيره وهذا العمل يحتاج إلى مراقبة ومتابعة أكثر، ونحن نركز على فعل المتابعة لأن من شأن المتعلم أن تؤثر عليه الأهواء والأقران وأفعال الغير، غير القيمية، فيغدو كارها لما تعلمه من غيره حتى أنه ينتقم من نفسه، كما انه ينتقم لنفسه ومن المجتمع.

إن التربية هي نضال وكفاح طويل لسنوات عادة يقترن بالإثابة، وفي حالات يكون الانضباط تقنية لا سلطة تمارس على الفرد والمجتمع حتى نخلق من الفعل التزام نحو الغير، وهذا بغرس معنى العدالة داخل المؤسسة سواء كانت تربوية أو اجتماعية أو دينية لإعطاء معنى كبير لمفهوم التنمية، لان التنمية المنشودة هي تربية النشء على القيم، فيصبح هو بدوره منتجا للتنمية(فعل/ رد الفعل) في مقابل /Adaptation) (Ré-adaptation أو (Action/ Re-action). وهنا يكمن دور الفلسفة في كونها تجعلنا نتجاوز كل ما يرتبط بالمصالح الشخصية الضيقة، وتفتح مجالا واسعا للحرية والنزاهة، وهي خصائص ينبغي تمثلها في تصرفاتنا بإتيان العدل والحب لكل الناس، ولا تزال الفلسفة تقدم وظيفتها على أساس إعطاء معارف، وليس بصدد تقديم فائدة عملية، فذلك مجاله العلم، وإنما تكمن قيمتها فيها تحمله من قيم فكرية وأخلاقية.

إن الإنسان الذي يتصرف بطريقة نفسه- بطريقة سيئة- هو قبل كل شيء إنسان جاهل، وهذا الذي ينبغي أن تعكف عليه المنظومة التربوية من أن تخلق منه إنسان قيمي، على الأقل منتج للتنمية والعدالة الداخلية، وهذا لا يتأتى إلا بالاتزان: ف:« لا شك أن نوازع الظلم والاستبداد هما محض التطرف والانحراف، وأنه كلما زاد الإنفاق على التربية والتثقيف وتوسع الاستثمار في المجالات التربوية والتعليمية والثقافية، زاد الاهتمام ببناء الإنسان »[1] وهذا جوهر التنمية ومبتغاها كما يحدد الخطاب التربوي مقاصد عامة، هي بمثابة اختيارات سياسية أو حتى حضارية، فيأتي خطاب التربية تطبيق لمناهج وتحقيق لمقاصد عليا:« ففلسفة التربية تشمل تطبيقات الأفكار والمبادئ والطرق الفلسفية على المشاكل التربوية التي تناسبها المعالجة الفلسفية أكثر مما تناسبها المعالجة العلمية »[2]. **كنا ننتظر على أساس أن تكون المؤسسة التربوية، هي التي تخلق الانقلاب على القيم الشاذة والبالية والثورة على جديد الحداثة غير التنموية والتي تكرس في الحقيقة للقيم.**

أما فلسفة إعادة الإنتاج(Reproduire) **هي تكريس لإيديولوجيا لا تخدم التنمية، لأن ما يهم هو الفرد وليس المؤسسة خذ مثلا السلطة بكل معانيها، وليس السلطة المقروءة من الجميع والمفهومة لدى المستمع، كونها في حقيقة الأمر يجب أن تكون تقنية كما هي إيديولوجيا، لأن الإيديولوجيا هي مرغوبة في ذاتها إذا هي أبانت عن خدمة الفرد منتجها، والمجتمع مستقبلها، أما وأن تكون الإيديولوجيا كلاما ودروسا ومناهج بلا مناهج، وبلا مؤطرين وأساتذة ومسؤولين فإن هذا لا يخلق لا تربية ولا تنمية، بل كل إيديولوجي هو ضحية أفكاره.**

إن المؤسسة التربوية هي:« جهاز إيديولوجي مهيمن، أوكلته الدولة مهمة تبرير وعقلنة توجهاتها وتكريس الواقع الاجتماعي

---

[1]- رايس زواوي، (ديسمبر 2014)، "***بناء مجتمع المعرفة من خلال خلق خطاب التربية***"، مجلة الدراسات والبحوث الاجتماعية- دامعة الشهيد حمو لخضر- الوادي، العدد 09، ص 50- 58.

[2]- أحمد شبشوب، **علوم التربية**، الدار التونسية للنشر- تونس، د: ط، 1991، ص 57.

الذي يوائم استمرارها ويحقق مصالحها »[1] وهذا كله يتوقف على تعليم الفرد المتعلم وغير المتعلم كيفية احترام الآخر في احترام نفسه، لأن سبق لهذين الصنفين أن كانا مستعمرين من:

- المعلم.
- المعلومة.

وبذلك فإن سلطة الصنفين، هي قتل للجرأة، لأن أبجدية أخلاقيات المنهجية(La morale de la méthodologie) هي منتفية أصلا، لأن المتعلم بدل أن يكون منتجا ومشاركا، والأكثر فاعلا كما هو منفعلا في العملية التربوية، فإننا نجده خاضعا للمعلومة وللمعلم، وهذه أسوء، ليرتبط الفعل اللامنهجي بالجهاز الذي يمارسه هؤلاء على هؤلاء بفعل الإيديولوجيا.

فمن شأن أخلاقيات المنهجية أن تفعل للحوار، وهذا أثناء المساءلة أي خلق مقابلة يكون المعلم موجها فقط، ويدير المتعلم دواليب المقابلة بخلق فرص وقنوات للتواصل على أساس الحوار والمحبة والتعايش، وإلا فلا..

خاتمة.

إن التربية والتعليم هما ركيزتا الخطاب التحديثي، المؤسس على بناء مجتمع المعرفة بشكل كيفي ومن تم كمي، والقضاء على مصادر العنف واللاعدالة واللاإتزان والتطرف وتهميش أبجدية أخلاقيات المنهجية من العملية التربوية التفاعلية (Interactionnel) وهذا لخلق تأهيل المورد البشري في العملية التنموية، لكن المشكل هو في إحداث إيجاد أدوات التعامل مع نوعية الخطاب الإيديولوجي الممارس مؤسساتيا وتفكيك أبجدياته، ومن تم تحديث إيديولوجيا ملائمة تأخذ بعين الإعتبار وجود الفرد المتعلم في المؤسسة التربوية.

[1]– محمد عبد الخالق مدبولي، الشرعية والعقلانية في التربية: دراسة نقدية في الفكر والممارسة، تقديم: حامد عمار، الدار المصرية اللبنانية– القاهرة، ط1، أكتوبر 1997، ص 27.

دور المناهج التعليمية لمرحلة التعليم الإبتدائي في نشر ثقافة السلم في المجتمع الجزائري
(مدارس المقاطعة الثالثة للتعليم الإبتدائي لولاية تندوف أنموذجا)

د. مراد بن حرزالله
المركز الجامعي تندوف

مقدمة:

يعتبر التعليم الإبتدائي القاعدة التي يرتكز عليها إعداد الناشئين للمراحل التالية من حياتهم، وهي مرحلة عامة تشمل أبناء الأمة جميعا وكما تزودهم بالأساسيات من الخبرات والمعلومات والمهارات، فإنها أيضا تمدهم بالعقيدة الصحيحة، والاتجاهات السليمة، وتبلور ثقافتهم، لهذا فإن توظيف المناهج التعليمية في المرحلة الإبتدائية لنشر أي نوع من القيم المرغوبة يعتبر من أبرز آليات التربية الحديثة، فلنشر قيم السلام لامناص من بناء مفاهيمه وأبعاده في عقول الأطفال الصغار حتى تتشكل عندهم ثقافة السلام التي تتكون من القيم والمواقف المرتكزة على عناصر عدم العنف واحترام الحقوق الأساسية للإنسان وحريات الآخرين، تلك الحقوق المحددة في ميثاق حقوق الإنسان".

ولقد سعت هذه الورقة لتسليط الضوء على توظيف مناهج التعليم الإبتدائي في نشر ثقافة السلام من خلال محاولة الإجابة على التساؤل الرئيس عبر ثلاثة مباحث، مبحث أول خصصه للتعريف بالمنهجية المتبعة في الدراسة وكذا التعريف بمكان إجراء الدراسة، مبحث ثاني نظري ضمنه الإشارة بشكل موجز لكل مناهج التعليم، وتحديد ماهية ثقافة السلام، أما المبحث الثالث فإنه تطبيقي يتم من خلاله الإجابة على التساؤل الرئيس للدراسة في محاولة للوقوف على مدى مساهمة مناهج مرحلة التعليم الإبتدائي في نشر ثقافة السلم في المجتمع الجزائري من خلال قيمتي التعاون والحوار.

المبحث الأول :منهجية الدراسة

1.1- مشكلة الدراسة:

في ضوء ما سبق، يمكن تحديد الإشكالية من خلال التساؤل الرئيس التالي :

* ما مدى مساهمة مناهج التعليم الحالية في مرحلة التعليم الإبتدائي في نشر ثقافة السلم في المجتمع الجزائري عبر قيمتي التسامح والحوار؟

- و يتفرع على هذا التساؤل الرئيس التساؤلات الفرعية الآتية:

- هل أن مناهج التعليم الحالية في مرحلة التعليم الإبتدائي من خلال قيمة التعاون ترسخ ثقافة السلم ؟
- هل أنه بتبني مقاربة الكفاءات يتم ترجمة ما يتم تعلمه من قيمة الحوار من مجرد معلومات لأفعال في أرض الواقع؟

2.1- الفرضيات: انطلاقا من عنوان الدراسة " **دور المناهج التعليمية لمرحلة التعليم الإبتدائي في نشر ثقافة السلم في المجتمع الجزائري**"، وبناء على إشكاليتها وإجابة على التساؤلين الفرعيين اللذين تمخضا على التساؤل الرئيس فإنه تمت صياغة فرضيتا الدراسة على النحو التالي:

1- ترسخ مناهج التعليم الحالية في مرحلة التعليم الإبتدائي من خلال قيمة التعاون ثقافة السلم.

2- بتبني مقاربة الكفاءات يتم ترجمة ما يتم تعلمه من قيمة الحوار من مجرد معلومات لأفعال في أرض الواقع.

1.3-أهمية الدراسة: تنبع أهمية هذه الدراسة من جهة من حيث الموضوع الذي تتناوله، ومن جهة أخرى من حيث مكان إجرائها، ففيما يتعلق بالموضوع الذي تتناوله نجد أن هناك العديد من الدراسات في الدول المتقدمة التي أحاطت ثقافة السلام بالعديد من الدراسات العلمية نظرا لإستشعار أهميتها في محاربة ثقافة العنف، وتأتي هذه الدراسة لتحاول سد بعض النقص في الكتابات العربية. أما فيما يتعلق بمكان العمل والمتمثل في مدارس التعليم الإبتدائي، فأهمية الدراسة من حيث إختيار المكان تكمن في أن التعليم الإبتدائي يعتبر القاعدة التي يرتكز عليها إعداد الناشئين لمختلف المراحل التالية من حياتهم، كما أنها المرحلة العمرية التي يبدأ فيها تبلور وتشكل ثقافتهم.

1.4– أهداف الدراسة: تسعى هذه الورقة لتحقيق الأهداف التالية:

1- الوقوف على مدى توفر مناهج التعليم الجزائرية في مرحلة التعليم الإبتدائي على ثقافة السلام.

2- تسليط الضوء على قيمة التسامح كقيمة من قيم ثقافة السلام لدى تلاميذ التعليم الإبتدائي؟

3- تسليط الضوء على قيمة الحوار كقيمة من قيم ثقافة السلام لدى تلاميذ التعليم الإبتدائي؟

4- الوقوف على مدى نجاح مقاربة الكفاءات في ترجمة المكتسبات المعرفية لأفعال في أرض الواقع.

1.5- التعريف بميدان الدراسة:

في إطار سعي الباحث للتعرف على" دور المناهج التعليمية لمرحلة التعليم الإبتدائي في نشر ثقافة السلم في المجتمع الجزائري" وضع الباحث فرضيتين ليسلط الضوء على طبيعة هذا الدور، ولقد جعل من **مدارس المقاطعة الثالثة للتعليم الإبتدائي لولاية تندوف** مجالا لدراسته الميدانية يختبر من خلالها مدى صدق ما وضعه من فرضيات.

ولقد أجريت هذه الدراسة بمدارس المقاطعة الثالثة لولاية تندوف، وتندوف هي إحدى ولايات الجزائر البالغ عددها 48 ولاية تقع في أقصى الجنوب الغربي، وتضم المقاطعة الثالثة 2302 تلميذ يزاولون دراستهم عبر ثمان مدارس موزعة عبر تراب الولاية، بحيث يوجد ببلدية تندوف، عاصمة الولاية، أربعة مدارس هي: مدرسة بشري بلقاسم ويوجد بها 375 تلميذ، ويبلغ فيها المتمدرسن في السنة الخامسة 66 تلميذا ، مدرسة شيخ بوعمامة ويتمدرس بها 469 تلميذ، وتلاميذ السنة الخامسة فيها 74 تلميذا، مدرسة العربي تبسي ويتمدرس بها 487 تلميذ من بينهم 89 تلميذ في السنة الخامسة، مدرسة الرائد المجدوب يوجد بها 357 تلميذ، وبها 67 تلميذ سنة خامسة، وببلدية أم العسل يوجد مدرستين هما مدرسة صالح بوبنيدر بها 131 تلميذ، وتضم 23 تلميذ في سنة الخامسة، وعبرود الغازي بها 334 تلميذ من بينهم 57 تلميذ سنة خامسة، علاوة على مدرستين نائيتين هما مدرسة هواري بومدين بحاسي منير والتي يوجد بها 16 تلميذ فقط، وفي السنة الخامسة 03 تلاميذ لا غير، وبعتورة مريم بحاسي الخبي والتي يتمدرس بها 133 تلميذ من بينهم 22 تلميذ في السنة الخامسة..

6.1– حدود الدراسة: تقتصر هذه الدراسة على التلاميذ الذين يزاولون دراستهم بمدارس المقاطعة الثالثة فقط.

7.1– مجتمع وعينة الدراسة: لقد تكون مجتمع الدراسة من جميع تلاميذ السنة الخامسة للمقاطعة الثالثة، أما عينة الدراسة فتم اختيار عينة عشوائية مقدارها (10%) من مجتمع الدراسة. و لقد تم تشكيل عينة البحث كما يلي:

1- اختيار نسبة 10% من مجتمع البحث البالغ عدده 401 تلميذ والتي تعطينا 40 مفردة.

2- بعد حساب المدى وجد أنه يساوي 10، وتم حسابه كالآتي:

المدى = 40/401 = 10.02 ≅ 10

3- حدد إطار البحث من المجتمع الأصلي في شكل قائمة بها أسماء جميع تلاميذ المقاطعة الثالثة.

4- تم اختيار المفردة الأولى بطريقة عشوائية من بين المفردات العشرالأوائل، باستخدام جداول الأعداد العشوائية، وفقا لذلك وقع الاختيار على المفردة رقم 7.

5- إضافة المدى لرقم المفردة الأولى للحصول على المفردة الثانية (7 ،17،27، .....) وهكذا حتى تم سحب 40 مفردة الممثلة لحجم العينة.

8.1– المنهج: تسعى هذه الورقة لتقديم وصف لدور المناهج التعليمية لمرحلة التعليم الإبتدائي في نشر ثقافة السلم في المجتمع الجزائري، وللحصول على أوصاف دقيقة وتفصيلية لهذا الدور فإن الباحث تبنى في دراسته هذه **المنهج الوصفي**.

9.1– الأدوات المستعملة لجمع البيانات الميدانية: استخدم الباحث كل من الملاحظة، والمقابلة، والاستبانة كتقنيات ووسائل وظفها لجمع البيانات، حيث تعتبر الأداتان الأولى والثانية أداتان تدعيميتان للأداة الثالثة أي الاستبانة في هذه الدراسة.

ولقد جاءت أسئلة الاستبانة موزعة على ثلاثة محاور، المحور الأول متعلق ببيانات الحالة الشخصية، أما المحاورين الآخرين فقد خصصا للإجابة على فرضي الدراسة بحيث أن كل محور يشمل على مجموعة من المؤشرات التي تحاول اختبار صدق أحد الفروض والتأكد

من صحته أو نفيه في حالة إثبات العكس.

10.1– صدق أداة الدراسة: للتأكد من وضوح الاستبانة وملاءمتها لقياس فرضيات الدراسة قام الباحث بعرضها على سبعة محكمين من أعضاء هيئة التدريس وتم الأخذ بعين الاعتبار كافة الملاحظات والآراء التي أبداها المحكمون، ومن ثم تم إعداد الصيغة النهائية الاستبانة.

11.1– أساليب تحليل البيانات: تم اختيار الأساليب الإحصائية بما يتناسب مع طبيعة فرضيات الدراسة، وذلك باستخدام البرنامج الإحصائي Statistical Package for Social Sciences (SPSS) في تحليل البيانات التي تم جمعها لأغراض الدراسة ولقد وظف الباحث في هذه الدراسة الإحصاء الوصفي، و بما أن الدراسة اعتمدت على العينة فإن الباحث يرى أنه من الضرورة بمكان توظيف الإحصاء الاستدلالي الذي يعرفه الصغير، (2001)، بأنه " يهتم بالطرق التي تكشف وتستدل على المجتمع اعتمادا على ما توافر من بيانات خاصة بالعينة المأخوذة من هذا المجتمع".

المبحث الثاني :الجانب النظري للدراسة

1.2- تعريف المناهج التعليمية: المناهج الدراسية هي أداة المدرسة لبناء الفرد، ذلك أن المنهاج التربوي هو النبراس الذي يحدد معالم الطريق في النظام التربوي وعلى ضوء التوجهات المعتمدة في المنهاج تكون فاعلية المخرجات التربوية من عدمها، فالمنهاج هو وسيلة المدرسة لتقديم مخرجات للمجتمع، و بداية من الضرورة بمكان الإشارة إلى أن كلمة منهاج ومنهج تستعمل في اللغة العربية للدلالة على نفس المعنى، الذي يقابله في اللغة الفرنسية والإنجليزية كلمة Curriculum ، ولقد عرف المنهاج كلاسيكيا بأنه مجموعة المواد الدراسية أو المقررات التي يدرسها التلاميذ في الصف، في حين أن التعريف الحديث يرى أن المنهاج التربوي هو " مجموعة الخبرات التربوية التي تهيؤها المدرسة للتلاميذ سواء داخلها أو خارجها، وذلك بغرض مساعدتهم على النمو الشامل والمتكامل، أي النمو في كامل الجوانب العقلية، الثقافية، الدينية، الاجتماعية، الجسمية، النفسية والفنية نموا يؤدي إلى تعديل سلوكهم ويكفل تفاعلهم بنجاح مع بيئتهم وابتكاراتهم حلولا لما يواجههم من مشكلات"[1]. كما يعرف المنهاج بمفهومه المعاصر على أنه" مخطط تربوي يتضمن عناصر مكونة من أهداف ومحتوى وخبرات تعليمية وتدريس وتقويم، وهي مشتقة من أسس فلسفية واجتماعية ونفسية ومعرفية، ويكون مرتبطا بالمتعلم ومجتمعه، ومطبقا في مواقف تعليمية داخل المدرسة وخارجها وتحت إشراف منها، بقصد الإسهام في تحقيق النمو المتكامل لشخصية المتعلم بجوانبها العقلية والوجدانية والجسمية، وتقويم مدى تحقق ذلك كله لدى المتعلم[2].

مما سبق نخلص إلى أن **المنهاج هو كل الإجراءات المخططة للتعليم التي تكون المدرسة مسؤولة عنها، والتي تهدف إلى النمو في كامل الجوانب العقلية، الثقافية، الدينية، الاجتماعية، الجسمية، النفسية والفنية نموا يؤدي إلى تعديل سلوك التلميذ وفقا للنتائج المرغوب بلوغها.**

إن هذه النظرة الحديثة للمنهاج تتجاوز النظرة القديمة التي كانت تنظر له على أنه مجرد مقررات دراسية فقط، بحيث تبين أنه يشمل جميع النشاطات التي يقوم بها الطلبة.

1.1.2–عناصر المنهاج: أبرز عناصر المنهاج مايلي:

1.1.1.2–الأهداف التربوية: الهدف التربوي هو " وصف لتغير سلوكي متوقع حدوثه في شخصية المتعلم بعد مروره بخبرة تعليمية ما "[3].

2.1.1.2–المحتوى: يعرف المحتوى على أنه" نوعية المعارف والمعلومات التي يقع عليها الاختيار والتي يتم تنظيمها على نحو معين، سواء أكانت هذه المعارف مفاهيما أم حقائق أم أفكارا أساسية "[4].

---

[1] توفيق أحمد مرعي، محمد محمود الحلية، (2004)، "*المناهج التربوية الحديثة*"، دار المسيرة للنشر والتوزيع،ط ، عمان، ص ص30 -31

[2] جودت سعادة، إبراهيم عبد الله،(2004)، "*المنهج المدرسي المعاصر*"، دار الفكر، عمان، ص 64 .

[3] توفيق أحمد مرعي، محمد محمود الحلية،(2004)،مرجع سبق ذكره، ص. 71

[4] محمد الهادي عفيفي،: *التربية والتغير الثقافي*"، (2001)، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ص.90

3.1.1.2–الأنشطة والوسائل التعليمية: يعرف النشاط على أنه" الجهد العقلي أو البدني الذي يبذله المتعلم أو المعلم من أجل بلوغ هدف ما "[1]. و تعرف الوسائل التعليمية على أنها" تلك الوسائل والأدوات التي تعمل على تكوين المدركات واكتساب المعلومات وفهمها بطريقة أفضل وأعمق ..لأنها تعمل على تشغيل حواس التلميذ المختلفة في عملية التعلم"[2].

4.1.1.2–التقويم التربوي: التقويم التربوي هو " عملية تشخيص وعلاج لموقف المتعلم أو أحد جوانبه أو للمنهج كله في ضوء الأهداف التربوية المنشودة "[3]. أي أن التقويم التربوي هو العملية التي يتم من خلالها الوقوف على مدى النجاح أو الفشل في تحقيق الأهداف المسطرة والمحددة في المنهاج التربوي.

2.1.2–الإنتقال من مقاربة الأهداف إلى مقاربة الكفاءات في تطبيق مناهج التعليم الجزائرية: رغم البريق الكبير الذي كانت تتمتع به مقاربة الأهداف خاصة خلال سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين إلا أن ما رافقها من نقائص وسلبيات دفع إلى تبني المقاربة بالكفاءات، ذلك أن المقاربة بالأهداف أفرطت في الإهتمام بالسلوك كنتاج تربوي وأهملت جوهره. لقد جاء هذا الإنتقال من مقاربة الأهداف إلى المقاربة بالكفاءات في ظل سعي المنظومة التربوية الجزائرية لتحديث التعليم في الجزائر قصد الإصلاح التربوي والانتقال من فلسفة التعليم إلى فلسفة التكوين.

2.2– تعريف ثقافة السلم: جمع العالم كروبر Kroeber وزميله كلاكهوهن Kluckhohn سنة 1952 ما يزيد على مائة وستة وأربعين تعريفا لمفهوم الثقافة، ولقد عرفا الثقافة بأنها "نماذج ظاهرة وكامنة في السلوك المكتسب والمتنقل من خلال الرموز والتي تكون الإنجاز المميز للجماعات الإنسانية، والذي يظهر في شكل مصنوعات ومنتجات. أما قلب الثقافة فيتكون من الأفكار التقليدية والمنتقاة تاريخيا، وبخاصة ما كان متصلا منها بالقيم، ويمكن أن نعد الأنساق الثقافية، نتاجا للفعل من ناحية، كما يمكن النظر إليها بوصفها شروطا محددة لفعل مقبل".[4]

أما ثقافة السلم culture of peace حسب تصور الأمم المتحدة فإنها تتجلى في دعوة الناس لينظروا لأنفسهم كأناس مسالمين، متحلين بقيم ومعايير تدعو للتعاون وحل الخلافات عن طريق الحوار، والتفاوض، واللاعنف[5].

1.2.2– تعريف التعاون: يقابل كلمة التعاون بالفرنسية coopération، وبالإنجليزية cooperation التي وفقا لألفي كوهن Alfier Kohn تكتب أحيانا co-operation أو coöperation والتعاون عنده هو عملية تقوم بها مجموعة من الكائنات الحية تعمل معا من اجل المنفعة المشتركة أو المتبادلة، بدلا من العمل في التنافس على مصلحة أنانية. والتعاون ليس حكرا على الإنسان حيث تتعاون العديد من الأنواع الحيوانية والنباتية على حد سواء مع أعضاء آخرين من الأنواع الخاصة بدافع المنفعة المتبادلة.[6]

2.2.2– تعريف الحوار: تقول العرب: الباطل في حور، أي : رجع ونقص وكل نقص ورجوع حور . والحور مصدر : حار حورا أي : رجع ، وفي الحديث : [نعوذ بالله من الحور بعد الكور][7]. ويقابل كلمة حور في الفرنسية والإنجليزية كلمة Dialogue، وهي مشتقة من الكلمة الإغريقية.dialogos .ولا يخرج معنى الحوار في الإصطلاح عن مدلوله اللغوي، فيشير إلى "مناقشة بين إثنين فأكثر في أمر ما، وهذا الأمر الذي يناقش فيه، قد يكون أمرا متفقا عليه في الأصل، ويحتاج إلى إيضاح وزيادة في البيان، وقد يكون مختلفا فيه يحتاج إلى، مراجعة في وجهات النظر حتى يتفق عليه"[8].

---

[1] توفيق أحمد مرعي، محمد محمود الحلية،(2002)، "***طرائق التدريس العامة***"، ط3 ، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان، ص62 .

[2] حلمي أحمد الوكيل، محمد أمين المفتي،(1999)،" ***المناهج***"، مكتبة الأنجلو المصرية، ط 1 القاهرة، ص155 .

[3] محمد عزت عبد الموجود وآخرون،(1981)،" ***أساسيات المنهج وتطبيقاته***"، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ص 159

[4] محمد يسري دعبس،(1997) ،" ***الثقافة والشخصية– دراسات في الأنتروبولوجيا السيكولوجية***"، الملتقى المصري للإبداع والتنمية، الأسكندرية، ص65.

[5] Rivera, D. J., (2009)," ***Handbook on Building Cultures of Peace***", Springer Science+Business Media, LLC, NY, USA, P. 5

[6] *Kohn, A., (1992), "**No Contest: The Case Against Competition**", Houghton Mifflin Harcourt, New york, US, p. 19.*

[7] سنن النسائي **في *كتاب الاستعاذة*، باب الاستعاذة في الحور بعد الكور** 666/8، رقم الحديث 5513، وصححه الألباني في صحيح سنن الترمذي 154/3 رقم 2735.

[8] محمد ديماس، (2013)، "***فنون الحوار و الإقناع***"، والإقناع، ط1، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ص.11.

ويلعب الحوار دور هام في تشكل وخلق ثقافة السلام[1].

3.2–التربية وثقافة السلم: سنسلط الضوء على هذا العنصر من خلال الإشارة إلى أهمية التربية في خلق ثقافة السلم، ثقافة السلم وضرورة مراجعة المناهج التعليمية في الجزائر.

1.3.2–أهمية التربية في خلق ثقافة السلم: يشير Joseph de Rivera إلى أن ما يعرف الآن بدراسات السلام "peace studies" ظهرت بفترة وجيزة عقب الحرب العالمية الثانية، أما فكرة استخدام التربية لخلق ثقافة السلم لم يتم إدخالها إلا في سنة 1986 من قبل فيليب ماجريجور Filipe MacGregor ، ولم يعطى لهذه الفكرة العناية الكاملة حتى تم تبنيها من قبل المؤتمر العالمي لليونسكو المنعقد سنة 1989. حيث كتب Elise Boulding مؤلفه الموسوم بـ ثقافات السلام: الجانب الخفي للتاريخ البشري *Cultures of Peace: The Hidden Side of Human History*، لتنتقل فكرة خلق ثقافة السلم عن طريق التربية بعد ذلك من أروقة اليونسكو إلى أروقة الأمم المتحدة ومنذ ذلك الحين إنتشرت هذه الفكرة على نطاق عالمي[2]. ويتضمن نداء الأمم المتحدة بشكل صريح أهمية التربية والتعليم في إرساء أسس ثقافة السلم .

2.3.2–ثقافة السلم وضرورة مراجعة المناهج التعليمية في الجزائر:

إذا كان الرئيس الأمريكي الأسبق "رونالد ريغان "، في التقرير الأمريكي الصادر سنة 1981 والمسمى" أمة في خطر:"، يقول " أن التدخل في صناعة مناهج دولة ما أمر يعادل إعلان الحرب عليها"[3]. وهو في ذلك صادق بدليل فرض الحلفاء المنتصرين في الحرب العالمية الثانية على دول المحور المنهزمين ضرورة تغيير مناهجهم التعليمية باعتبار أنها من أنتجت النازية في ألمانيا والفاشية في إيطاليا والفكر الإمبراطوري التوسعي في اليابان، فهل يمكن إعتبار تبني ثقافة السلم وفق الرؤى العالمية في مناهجنا التعليمية هو إجراء ضمن إعلان حرب من العالم الغربي على الهوية الإسلامية في إطار ما يعرف بصراع الحضارات، بحيث يرى الغرب في مناهج التعليم في الجزائر، وسائر البلاد الإسلامية، سبب لتفشي الكراهية نحو العالم الغربي، وظهور الحركات الأصولية ذات النزعة الجهادية التكفيرية، الأمر الذي دفع بالغرب للمناداة بتغيير هذه المناج التعليمية بشكل صريح بعد أحداث 11 أيلول، وهو أمر مرفوض في العالم الإسلامي بدليل إعلان مجمع البحوث الإسلامي للأزهر الشريف أن التهجم على أي دين من الأديان والسعي لتغيير أو تعديل هويات الأمم وثقافات الشعوب إنما هو تجاوز للخطوط الحمراء[4]. الحمراء[4]. أم أن ما تتضمنه ثقافة السلم من قيم سامية تعتبر محصلة لرقي الإنسان وتحضره، وهي لا تدخل في إطار محاولات الغرب لفرض لفرض ثقافته على الهوية الإسلامية.

بين الطرحين السابقين فإننا نعرض ما خلص إليه **المؤتمر الإسلامي لوزراء الثقافة** في ختام دورته الرابعة التي عقدت في الجزائر، في الفترة 15 إلى 16 ديسمبر 2004، استنادا إلى **ميثاق منظمة المؤتمر الإسلامي**، وأخذا بعين الاعتبار قرارات اللجان والمؤتمرات الإسالمية المتخصصة، وانطلاقا من ميثاق المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة **إيسيسكو**، واستئناسا بالمواثيق والإعلانات والعهود الدولية ذات الصلة، إذ يؤكد التمسك بالذاتية الثقافية والهوية الحضارية للعالم الإسلامي والدفاع عنهما، في إطار التفاعل مع الثقافات والحضارات الأخرى، ويجدد اقتناعه بأن الإقرار بالتنوع الثقافي والعمل على صيانته في إطار سياسة دولية مبنية على أسس الحوار والسلم ونبذ منطق الهيمنة والقوة، وإدانة العنف والإرهاب بشتى أشكالهما ومصادرهما، إضافة إلى احترام الحياة والكرامة والحرية وحق المقاومة بالنسبة للشعوب المحتلة، وحقها في الدفاع عن كيانها وثقافتها.

---

[1] Banathy, B., Jenlink, P. M.,(2005), "*Dialogue as a Means of Collective Communication*", Kluwer Academic/Plenum Publishers, New York, US. P8.

[2] Rivera, D. J.,Op. Cit., P. 5

[3] دبلة عبد العالي، خينش دليلة، خليل نزيهة، "***المناهج التربوية العربية بين متطلبات التطوير ومطالبات التغيير***"، أعمال الملتقى الدولي حول: العولمة والنظام التربوي في الجزائر وباقي الدول العربية، دفاتر مخبر المسألة التربوية في الجزائر في ظل التحديات الراهنة-جامعة محمد خيضر ببسكرة، ص ص. 108-109.

[4] المرجع نفسه. ص. 117.

المبحث الثالث:الإطار الميداني للدراسة

هذا المبحث مخصص لعرض وتحليل البيانات المتحصل عليها من الدراسة الميدانية، وكذلك لمناقشة النتائج التي خلصت إليها الدراسة في ضوء ما تم عرضه وتحليله من بيانات.

1.3– نتائج الدراسة: بعد تفريغ البيانات من جميع الاستمارات في جهاز الحاسوب باستخدام البرنامج الحاسوبي SPSS الذي بعد أن تم إدخال البيانات الميدانية إليه قام بتحليل المتغيرات كل واحدة على حدة، وذلك باستخراج نسبة تكرارها لمعرفة نسبة أفراد العينة الذين اختاروا كل بديل من بدائل أسئلة الاستمارة، وفي إطار اختبار صدق الفروض، ونظرا للتقيد بعدد معين من الصفحات، فلقد اكتفى الباحث بعرض الجداول الإحصائية الأكثر ارتباطا بفروض دراسته .

1.1.3– نتائج اختبار الفرض الأول: يهدف الفرض الأول للوقوف على دور مناهج التعليم الحالية في مرحلة التعليم الإبتدائي من خلال قيمة التعاون في ترسيخ ثقافة السلم. ولقد حاول الباحث اختبار مدى صدق هذا الفرض من خلال الجدول رقم (03-01) المتعلق بتقديم يد العون للغير وجنس المبحوث، وكذلك الجدول رقم (03-02) المتعلق بدور مناهج التعليم الإبتدائي في تعديل سلوك التلاميذ إتجاه قيمة التعاون، جدول رقم (03-03) الخاص بدور مناهج التعليم الإبتدائي في ترسيخ قيمة التعاون في نفوس التلاميذ.

جدول رقم (03–01) علاقة تقديم يد العون للغير وجنس المبحوث

الاحتمالات	الاحتمالات				المجموع	
	ذكور		لإناث			
	ت	ن %	ت	ن %	ت	ن %
مساعدة كل من هو في حاجة للمساعدة	07	17.50	09	22.50	16	40.00
أقاربك وأصدقائك فقط	16	40.00	06	15.00	22	55.00
عدم تقديم المساعدة لأي كان	01	2.50	01	2.50	02	5.00
المجموع	24	60.00	16	40.00	40	100

توضح قراءة الجدول أعلاه رقم (03-01) الخاص بالعلاقة بين تقديم التلاميذ المبحوثين ليد المساعدة وجنسهم، أن 17.50 % من المبحوثين الذكور يميلون لمساعدة كل من هو في حاجة للمساعدة، مقابل 22.50 % من الإناث، وهو ما يشير إلى أن الإناث أكثر ميلا لمساعدة كل من هو محتاج، وهذا ما يوضحه بشكل جلي البرنامج الحاسوبي SPSS الذي اشار إلى أن نسبة الإناث الخاصة بهذا الإحتمال بالنسبة للمجموع الكلي لإناث العينة هي 56.25 % أي أكبر من نصف مبحوثي العينة، في حين تبلغ نسبة الذكور الخاصة بهذا الإحتمال بالنسبة للمجموع الكلي لذكور العينة 29.16 % أي أقل من ثلث المبحوثين. كما يشير الجدول أعلاه فيما يتعلق بالاحتمال الثاني الخاص بتقديم يد المساعدة للأهل والأصدقاء فقط، نجد أن 40 % من المبحوثين الذكور إختاروا هذا الإحتمال مقابل 15 % من الإناث، أما الإحتمال الثالث والذي يشير إلى عدم تقديم يد المساعدة نهائيا فقد عرف تساوي النسب بين الذكور والإناث بـ 2.5% لكل منهما.

وبعد أن أشار الجدول أن التلاميذ المبحوثين يميلون فعلا للمساعدة عموما بنسبة % 95 نحاول في الجدول الموالي تسليط الضوء على دور المناهج التعليمية في بلورة وترسيخ قيمة التعاون في نفوس التلاميذ المبحوثين.

جدول رقم (03-02) دور مناهج التعليم الإبتدائي في تعديل سلوك التلاميذ

إتجاه قيمة التعاون

الاحتمالات	حدوت تغير في السلوك نتيجة لدروس التعاون				المجموع	
	نعم		لا			
	ت	ن %	ت	ن %	ت	ن %
مساعدة كل من هو في حاجة للمساعدة	05	12.50	11	27.50	16	40.00
أقاربك وأصدقائك فقط	01	2.50	21	52.50	22	55.00
عدم تقديم المساعدة لأي كان	02	05	00	00	02	5.00
المجموع	06	15.00	34	85.00	40	100

تشير قراءة الجدول أعلاه رقم (03-02) الخاص بالعلاقة بين تقديم التلاميذ المبحوثين ليد المساعدة وحدوت تغير في السلوك نتيجة لدروس التعاون، أنه فيما يتعلق بالإحتمال الأول، مساعدة كل من هو في حاجة للمساعدة، فإن نسبة 12.5% من المبحوثين فقط التي أكدت حدوث تغيير في حين نفى 27.5% ذلك، أما فيما يتعلق بالاحتمال الثاني الخاص بتقديم يد المساعدة للأهل والأصدقاء فقط أشار فقط 2.5 % من المبحوثين حدوث تغير في السلوك نتيجة لدروس التعاون، أما الإحتمال الثالث والذي يشير إلى عدم تقديم يد المساعدة نهائيا فنجد أن هذا الإحتمال أشار فيه 5 % فقط من المبحوثين لحدوث تغيير.

جدول رقم (03-03) دور مناهج التعليم الإبتدائي في ترسيخ

قيمة التعاون في نفوس التلاميذ

الاحتمالات	حدوت تغير في السلوك نتيجة للأنشطة التالية المتعلقة بالتعاون				المجموع	
	نعم		لا			
	ت	ن %	ت	ن %	ت	ن %
كتابة رسالة تشير لأهمية التعاون على فعل الخير	06	15.00	00	00	06	15.00
تصميم مشروع خيري مع الزملاء والقيام بانجازه بالتنسيق معهم	00	00	34	85.00	34	85.00
المجموع	06	15.00	34	85.00	40	100

تظهر بيانات الجدول رقم (03-03) الخاص بدور مناهج التعليم الإبتدائي في ترسيخ قيمة التعاون في نفوس التلاميذ، والمتضمن لإحتمالين وردا في الأسئلة التقيمية لدرس التربية الإسلامية لتلاميذ السنة الخامسة، والذي كان بعنوان أتعاون مع غيري، والملاحظ هو أن نسبة 15 % من التلاميذ اختاروا أن احتمال الأول كتابة رسالة تشير لأهمية التعاون على فعل الخير يؤدي لحدوت تغير في السلوك فيما يتعلق بالتعاون ، في حين أن الاحتمال الثاني تصميم مشروع خيري مع الزملاء والقيام بانجازه بالتنسيق معهم ومدى مساهمته في تحقيق حدوت تغير في السلوك فيما يتعلق بالتعاون نفى فاعليته 85 من المبحوثين. وبالاستعانة بأداة المقابلة تبين أن 85 من المبحوثين لم ينجزوا أصلا النشاط المتعلق بتصميم مشروع خيري مع الزملاء والقيام بانجازه بالتنسيق معهم، وبالعودة للمعلمين للوقوف على ردة فعلهم

أكدوا أن تلاميذ السنة الخامسة مقبلين على شهادة التعليم الإبتدائي التي لا تتضمن أصلا مادة التربية الإسلامية لهذا فإن كل تركيزهم متوجه نحو المواد الأساسية، أي العربية، الرياضيات، والفرنسية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن كتب التعليمية تتضمن العديدمن الوضعيات المماثلة التي يرون أنها مثالية، في حين أن هذه الوضعيات هي جوهر المقاربة بالكفاءات التي
تحاول أن تجعل من التلميذ ممارس ومطبق لمعارفه ومكتسباته بشكل عملي.

2.1.3– نتائج اختبار الفرض الثاني: يهدف الفرض الثاني للوقوف على أثر تبني مقاربة الكفاءات في ترجمة ما يتم تعلمه من قيمة الحوار من مجرد معلومات لأفعال في أرض الواقع، ولقد حاول الباحث اختبار مدى صدق هذا الفرض من خلال الجدول رقم (03-04) المتعلق بدور مناهج التعليم الإبتدائي في ترسيخ قيمة الحوار في نفوس التلاميذ.

الاحتمالات	السلوك قبل الدروس المقدمة هو نفسه بعدها					
	نعم		لا		المجموع	
	ت	ن %	ت	ن %	ت	ن %
إستخدام الحوار لحل النزاعات مع الغير	08	20.00	13	32.5	21	52.50
إستخدام العنف اللفظي لحل النزاع مع الغير.	04	10.00	03	7.50	07	17.50
إستخدام العنف المادي لحل النزاع مع الغير.	00	00	08	20.00	08	20.00
القدرة على مقاطعة المتحدث والاستحواذ على الكلمة من أنجع سبل الانتصار على الغير.	00	00	03	7.50	03	7.50
رفض حجج الآخر وإن كانت منطقية والتعصب للرأي أحسن ضمان للانتصار على الغير.	00	00	01	2.50	01	2.50
المجموع	12	30.00	28	70.00	40	100

جدول رقم (03–04) دور مناهج التعليم الإبتدائي في ترسيخ قيمة الحوار في نفوس التلاميذ

تظهر بيانات الجدول رقم (03-04) الخاص بدور مناهج التعليم الإبتدائي في ترسيخ قيمة الحوار في نفوس التلاميذ، أن الإحتمال الأول المتعلق باستخدام الحوار لحل النزاعات مع الغير 20 % من التلاميذ يرون أن سولكهم بقيهونفسه سواء قبل تقديم دروس الحوار أو بعدها، مقابل 32.5 % من تلاميذ العينة، أي قرابة ثلث المبحوثين، أشروا لأهمية تلك الدروس وتأثرها على سلوكهم، أما التلاميذ الذين يميلون لإستخدام العنف اللفظي لحل نزاعاتهم والذين تبلغ نسبتهم 17.5 % من المبحوثين نجد أن 10 % أشاروا لعدم تأثير الدروس على سلوكهم، مقابل 7.5 % منهم أكدت إيجابية تلك الدروس في التأثير على سلوكهم. في حين أن التلاميذ الذين يميلون لإستخدام العنف المادي لحل نزاعاتهم والذين تبلغ نسبتهم 20.0 % من المبحوثين نجد أن جميعهم أشاروا لتأثير الدروس على سلوكهم،

أما التلاميذ الذين يرون أن القدرة على مقاطعة المتحدث والاستحواذ على الكلمة من أنجع سبل الانتصار على الغير.، حل النزاعات، والذين تبلغ نسبتهم 7.5 % من المبحوثين نجد أن جميعهم أشاروا لتأثير الدروس على سلوكهم، ونفس المنحى نهجه التلاميذ الذين يرون أن رفض حجج الآخر وإن كانت منطقية والتعصب للرأي أحسن ضمان للانتصار على الغير.

2.3– مناقشة نتائج الدراسة:

1.2.3- مناقشة نتائج اختبار الفرض الأول : بينت النتائج المتعلقة باختبار الفرض الأول الهادف للوقوف على دور مناهج التعليم الحالية في مرحلة التعليم الإبتدائي من خلال قيمة التعاون في ترسيخ ثقافة السلم أنه ووفقا للجدول رقم (03-02) الخاص بالعلاقة بين

تقديم التلاميذ المبحوثين ليد المساعدة وحدوت تغير في السلوك نتيجة لدروس التعاون، نجد أن الذين أكدوا حدوت تغير في السلوك نتيجة لدروس التعاون 12.5 % من المبحوثين الذين اختاروا احتمال تقديم مساعدة لكل من هو في حاجة إليها، و 2.5 % الذين اختاروا احتمال تقديم يد المساعدة للأهل والأصدقاء. و5 % من الذين اختاوا احتمال عدم تقديم يد المساعدة نهائيا، ونلاحظ أن كل هذه النسب جد متدنية، وبانتقالنا لنتائج الجدول رقم (03-03) الخاص بدور مناهج التعليم الإبتدائي في ترسيخ قيمة التعاون في نفوس التلاميذ، فنجد أن 15 % من المبحوثين الذين اختاروا الاحتمال الأول، كتابة رسالة تشير لأهمية التعاون على فعل الخير، أكدوا حدوث تغير في السلوك فيما يتعلق بالتعاون نتيجة للدروس المقدمةن وعموما فإن هذه النتائج ورغم تدنيها إلا أنها تقودنا لتأكيد صحة الفرض الأول ولو بشكل نسبي.

كما أنه لتحديد العلاقة بين مناهج التعليم الإبتدائي في ترسيخ قيمة التعاون في نفوس التلاميذ إحصائيا كشف البرنامج الحاسوبي SPSS أن معامل الارتباط بيرسون Pearson correlation يساوي 0.658، وهي نسبة موجبة تقترب من الواحد الصحيح (+1) ، وبالعودة للجدول الإحصائي المتعلق بمعامل الارتباط بيرسون نجد أن هذه القيمة، أي 0.658، توصف بأنها تدل على أن الارتباط قوي و طردي ، أي أنه كلما زاد الإهتمام بالمناهج التعليمية، كلما ترسيخ قيمة التعاون في نفوس التلاميذ. كما أن قيمة K^2 المحسوبة [12.94] > K^2 الجدولية [12.838]، وبالتالي تم رفض الفرض الصفري وقبل فرض البحث الذي مفاده أن هناك فروق ذات دلالة إحصائية بين مناهج التعليم الإبتدائي في ترسيخ قيمة التعاون في نفوس التلاميذ.

ومما سبق نخلص لصحة الفرض الأول، ولونسبيا، الذي صيغ على النحو التالي:

ترسخ مناهج التعليم الحالية في مرحلة التعليم الإبتدائي من خلال قيمة التعاون ثقافة السلم.

- **مناقشة نتائج اختبار الفرض الثاني** : بينت النتائج المتعلقة باختبار الفرض الثاني الهادف للوقوف على دور مناهج التعليم الحالية في مرحلة التعليم الإبتدائي من خلال قيمة الحوار، وعبر مقاربة الكفاءات، في ترسيخ ثقافة السلم أنه ووفقا للجدول رقم (03-04) نجد أن الذين أكدوا حدوت تغير في السلوك نتيجة لدروس الحوار 20 % من المبحوثين الذين اختاروا الإحتمال الأول المتعلق باستخدام الحوار لحل النزاعات مع الغير، و 7.5 % من الذين يميلون لإستخدام العنف اللفظي لحل نزاعاتهم. و5 % في حين أن التلاميذ الذين يميلون لإستخدام العنف المادي لحل نزاعاتهم والذين تبلغ نسبتهم 20.0 % من المبحوثين نجد أن جميعهم أشاروا لتأثير الدروس على سلوكهم.

كما أنه لتحديد العلاقة بين مناهج التعليم الإبتدائي في ترسيخ قيمة الحوار في نفوس التلاميذ إحصائيا كشف البرنامج الحاسوبي SPSS أن معامل الارتباط بيرسون يساوي 0.824 و هي نسبة موجبة تقترب من الواحد الصحيح (+1) ، وبالعودة للجدول الإحصائي المتعلق بمعامل الارتباط بيرسون نجد أن هذه القيمة، أي 0.824، توصف بأنها تدل على أن الارتباط قوي و طردي ، أي أنه كلما زاد الإهتمام بالمناهج التعليمية، كلما ترسيخ قيمة الحوار في نفوس التلاميذ. كما أن قيمة K^2 المحسوبة [09.68] > K^2 الجدولية [7.879]، وبالتالي تم رفض الفرض الصفري وقبل فرض البحث الذي مفاده أن هناك فروق ذات دلالة إحصائية بين مناهج التعليم الإبتدائي في ترسيخ قيمة التعاون في نفوس التلاميذ. ومما سبق نخلص لصحة الفرض الثاني الذي، ولو بشكل نسبي، والذي صيغ على النحو التالي:

*بتبني مقاربة الكفاءات يتم ترجمة ما يتم تعلمه من قيمة الحوار من مجرد معلومات لأفعال في أرض الواقع.

نتيجة عامة:

لقد أثبتت الدراسة الميدانية صحة فرضيتي الدراسة ولو بشكل نسبي حيث تبين أن مناهج التعليم في مرحلة التعليم الإبتدائي نؤثر فعلا في ترسيخ قيمتي الحوار والتعاون في نفوس التلاميذ، إلا أن هذا التأثير جد ضعيف ومرد ذلك أنه رغم أن مناهج التعليم الجزائرية فعلا تتضمن دروس تصب في ثقافة السلم إلا أنه من جهة مضمون تلك المحتويات يتسم بتقديم إرشادات وتوجيهات بشكل مباشر، ومن جهة

أخرى تأثير تلك الدروس محدود نظرا لنقص تحكم المعلمين في تطبيق مقاربة الكفاءات واقتصارهم على الطرق التقليدية ممثلة في التلقين، والتركيز على الحفظ.

الخاتمة:

ليس هناك من شك في تأثير التعليم مجسدا في المناهج التعليمية في ثقافة السلم، وإذا كانت هذه الدراسة قد بينت أنه فعلا مناهج التعليم عندنا في الجزائر تؤثر حقيقة في سلوك التلاميذ، إلا أن ذلك التأثير جد محدود، ولعل ذلك ما يترجم إنتشار ثقافة العنف في مجتمعنا بشكل كبير، فالمحتويات عوضا من إقتصارها على تقديم الدرس بشكل تعليمات، وتوجيهات مباشرة، كان يفترض أن تقدم للتلميذ بشكل أكثر وقعا وأبلغ تأثيرا كأن تقدم له في شكل قصصي يرسخ في ذهنه، ويؤثر في سلوكه، كما أن الوضعيات التعليمية التعلمية المنتهجة في ظل مقاربة الكفاءات يلاحظ أن هناك ليس فقط قلة استيعاب لآلياتها وخطواتها من قبل المعلمين، بل نفور منها، والتأكيد أنها غير ملائمة للتطبيق في بلادنا. لهذا فإن أي تطوير أوتنقيح للمناهج حتى تكون أكثر فاعلية لايراعي تنمية المعلم وتمكينه من أليات وتقنيات التدريس الحديثة يؤدي للفشل بكل تأكيد. كما نلفت الإنتباه لضرورة إشراك جمعيات المجتمع المدني في عملية التربية والتعليم.

إن هذه الدراسة رغم أنها أجريت في فترة قصيرة، وركزت على قيمتين فقط من قيم ثقافة السلم وهما التعاون والحوار، إلا أنها بينت بشكل جلي أنه فعلا يمكننا من خلال التعليم الحصول على جيل جديد، جيل ينبذ العنف ويتحلى بقيم ثقافة السلم، تلك القيم التي يزخر بها ديننا الحنيف.

"الأمن الفكري في الثقافة الإسلامية ودورها في تحقيقه في المجتمع الإنساني"

شوفي مريم

باحثة في الشؤون الأمنية، دكتوراه دراسات أمنية دولية، المؤسسة :الجزائر 03

مقدمة:

يعد الأمن مطلبا أساسيا لكل امة ودعامة كبرى يقوم عليها ابداعها وعطاؤها، وفي ظله يشعر الفرد بالسلامة والاطمئنان وبه تتحقق مصالح الناس ومتطلباتهم وتحفظ الضرورات ويحمي الأمن الوطني بكل مقوماته،والأمن بمفهومه الشامل يعتبر مطلبا اساسيا لأي مجتمع.

كما أن مهمة الأمن الوطني تتلخص بتوفير السلامة والطمأنينة للجميع، ضد أية اعتداءات أو تجاوزات من شأنها أن تخلق وتشيع في المجتمع حالة من الفوضى والاضطراب فمهمة الأمن الفكري تتلخص بتوفير السلامة والطمأنينة للجميع ضد كل الاتجاهات ذات الطابع الفكري التي من شأنها تقويض البناء الفكري القويم وإحلال أفكار ومفاهيم بديلة هزيلة ذات منطلقات لا انسانية من شانها أن تؤدي بشكل أو بآخر إلى انهيار الفكري والانحلال الأخلاقي لبعض الأفراد.

إن الهدف من تعلم الإنسان وتعليمه وتثقيفه هو الوصول بالفرد ومن ثم الجماعة إلى حالة من الصلاح،من خلال العمل،ولا يخفى علينا أن تحقيق الأمن الفكري لدى الفرد يؤمن تحقيقا تلقائيا للأمن في الجوانب الأخرى،ذلك أن العقل هو المناط بالقيادة العليا الواعية المميزة لدى الانسان، وبالتالي يمكن القول أن الأمن الفكري إن لم يتحقق لدى الفرد بمعنى أنه إن لم يملك الحصانة اللازمة ضد أية تيارات فكرية منحرفة.

انطلاقا من ذلك تحتم على الثقافة الاسلامية إعطاء الأمن الفكري أهمية و أولوية خاصة، نظرا لحساسية ذلك الجانب وخطورته بحكم أخذه دورا قياديا مميزا من بين كل الجوانب الأمنية الأخرى وتربعه على قمة الهرم الأمني ممتدا إلى عامة هيكله شاملا لقاعدته.

وقد أدى التطور التقني المعاصر في مجال تقنية المعلومات والاتصالات إلى التقارب الشديد بين أرجاء العالم الذي أصبح قرية صغيرة امتزجت فيها الحضاراتـ وتم تبادل الأفكار والمعلومات بصورة مثيرة رسخت لمفهوم الغزو الفكري بدرجات متباينة، ساعدت على زعزعة الأمن الفكري أثرت على دوره في تحقيق التلاحم والوحدة في الفكر والمنهج والغاية، في غياب الأمن الفكري يترتب عليه خلل في المنظومة الأمنية,

فالأمن الفكري يرتبط ارتباطا وثيقا بالثقافة الاسلامية من خلال قدرتها على غرس القيم الأخلاقية في نفوس أفراد المجتمع، حيث تقع على عاتقها مسؤولية كبرى في ترسيخ مفهوم الأمن في النفوس فالأمن والامان هما القيمة الأساسية التي يمكن أن تتمحور حولها القيم الأخرى.

من خلال ما سبق يمكن طرح الاشكال التالي:

- ✓ **إلى أي مدى يمكن القول بمساهمة الثقافة الاسلامية في تحقيق الأمن الفكري؟**

وللإجابة على هذه الإشكالية ارتأينا تقسيم هذه المداخلة إلى محورين:

المحور الأول:الموسوم ب "**الإطار المفاهيمي للدراسة**" وهو عبارة عن إطار مفاهيمي تناولنا فيه تعريف مبسط لكل متغير من متغيرات الدراسة .

المحور الثاني:الموشوم ب "**دور الثقافة الإسلامية في تحقيق الأمن الفكري في المجتمع الإنساني**" فقد كان عبارة عن دراسة لعلاقة الثقافة الإسلامية بالأمن الفكري بالإضافة إلى الدور الذي لعبته هذه الأخيرة لتحقيق الأمن الفكري وسبلها للوصول إلى ذلك(أي تحقيق الأمن الفكري).

المحور الأول: الإطار المفاهيمي للدراسة

- **تعريف الأمن الفكري:**

الأمن الفكري هو كلمة مركبة من مفهومين هما الأمن والفكر، وهو من المصطلحات الحادثة في العصر الحالي وقبل التطرق لتعريف

الامن الفكري كان من الضروري اولا تقديم تعريف ولو كان بسيطا حول مفهوم الأمن ومفهوم الفكر على النحو التالي:

1- تعريف الأمن:

في رأي المفكر باري بوزان"**Barry Buzan**"،في حالة الأمن يكون النقاش دائرا على السعي للتحرر من التهديد، أما إذا كان هذا النقاش في إطار النظام الدولي، فإن الأمن يتعلق بقدرة الدول والمجتمعات على صون هويتها المستقلة وتماسكها العملي".

تعريف وولبر ليبمان" **Walter Lippmann**"على أن الأمن هو :"بقاء الأمة في وضع آمن إلى الحد الذي لا تكون فيه عرضة لخطر التضحية بالقيم الأساسية، إذا كانت ترغب بتفادي وقوع الحرب وتبقى قادرة لو تعرضت للتحدي على صون هذه القيم عن طريق انتصارها في حرب كهذه".[1]

أما دومينيك دافيد "Dominique David " فيرى أن الأمن في معناه الواسع يتمثل في خلو وضع ما من التهديد أو أي شكل للخطر وتوفر الوسائل اللازمة للتصدي لذلك الخطر في حال أصبح أمرا واقعا".[2]

من خلال ما سبق يمكن القول: أن الأمن هو حالة يتحقق بموجبها ضمان لأمن و سلامة حياة الإنسان من جميع المخاطر و الحروب من خلال تحقيق تنمية مستدامة و استقرار سياسي.

2- مفهوم الفكر:

يعرفه **زكي بدوي** بأنه:" ظاهرة عقلية ، تنتج عن عمليات التفكير القائم على الإدراك و التحليل والتعميم".[3]

كما يعرف بأنه "عمليات عقلية في أشياء معلومة لكشف غامض أو مجهول".

يعرف الفكر كذلك على أنه:"مجمل الأشكال والعمليات الذهنية التي يؤديها عقل (ذهن) الانسان والتي تمكنه من نمذجة (خلق نموذج) العالم الذي يعيش فيه , وبالتالي تمكنه من التعامل معه بفاعلية أكبر لتحقيق أهدافه وخططه ورغباته وغاياته.

وبتعبير آخر هو عبارة عن سلسلة من النشاطات العقلية التي يقوم بها الدماغ عندما يتعرض لمثير يتم استقباله عن طريق واحدة أو أكثر من الحواس الخمس، وهو مفهوم مجرد ينطوي على نشاطات غير مرئية وغير ملموسة

وقد عرفه ابن منظور في لسان العرب بقوله :" اعمال الخاطر في شيء."

أما **جميل صليبيا** فقال انه:" يطلق على الفعل الذي تقوم به النفس عند حركتها في المعقولات أو يطلق على المعقولات نفسها ,فاذا اطلق على فعل النفس دل على حركتها الذاتية وهي النظر والتأمل واذا اطلق على المعقولات دل على المفهوم الذي تفكر فيه النفس".[4]

3- مفهوم الامن الفكري:

وبالتالي ومن خلال ما سبق يمكن تعريف الأمن الفكري حسب الدكتور **سعيد الوادعي** بأنه: "سلامة فكر الإنسان وعقله وفهمه من الانحراف والخروج عن الوسطية والاعتدال في فهمه للأمور الدينية والسياسية وتصوره للكون".[5]

ويعرفه **حيدر الحيدر** بقوله:"تأمين خلو أفكار وعقول أفراد المجتمع من كل فكر شائب ومعتقد خاطئ ،مما قد يشكل خطرا على نظام المجتمع وأمنه ،وبما يهدف إلى تحقيق الأمن والاستقرار في الحياة الاجتماعية".

ويعرفه الدكتور **عبد الحفيظ المالكي** بأنه: "سلامة فكر الإنسان من الانحراف أو الخروج عن الوسطية والاعتدال في فهمه للأمور الدينية والسياسية والاجتماعية مما يؤدي إلى حفظ النظام العام وتحقيق الأمن والطمأنينة والاستقرار في الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها من مقومات الأمن الوطني".

ان ما اشار اليه الدكتور **صالح المالك** عن أن "الأمن الفكري يعني الحفاظ على المكونات الثقافية والاصلية في مواجهة التيارات الثقافية الوافدة او الاجنبية المشبوهة".[6]

وعرفه البعض: بأنه الاطمئنان إلى سلامة الفكر من الانحراف الذي يشكل تهديد للأمن الوطني أو أحد مقوماته الفكرية، والعقدية، والثقافية، والأخلاقية، والأمنية،كما عرف كذلك على أن يعيش الناس في بلدانهم وأوطانهم وبين مجتمعاتهم آمنين مطمئنين على مكونات أصالتهم، وثقافتهم النوعية ومنظومتهم الفكرية.[7]

وبالتالي يمكن القول أن الأمن الفكري من حيث مقتضياته وما يمكن أن يترتب عليه في المجتمع المسلم وما انتهى إليه الباحثون في تعريفهم للأمن الفكري أنه يسعى إلى تحقيق الحماية التامة لفكر الإنسان من الانحراف أو الخروج عن الوسطية والاعتدال،وأنه يعنى بحماية المنظومة العقدية والثقافية والأخلاقية والأمنية في مواجهة كل فكر أو معتقد منحرف أو متطرف وما يتبعه من سلوك.

- **تعريف الثقافة الاسلامية:**

1- تعريف الثقافة:

عرفها العالم البريطاني **تايلور** على أنها:" ذلك الكل المعقد الذي يتضمن المعرفة والعقيدة والفن والأخلاق والقانون والعادات وكل المقومات الأخرى التي يكتسبها الانسان كعضو في المجتمع"، أما منظمة اليونسكو في مؤتمرها الخاص بالثقافة فعرفتها على أنها:"بمعناها الواسع يمكن أن ينظر إليها على إنها جميع السمات الروحية والمادية والفكرية والعاطفية التي تميز مجتمعا بعينه أو فئة اجتماعية بعينها وهي تشمل الفنون والآداب وطرائق الحياة كما تشمل الحقوق السياسية للإنسان ونظم القيم والتقاليد والمعتقدات".[7]

أما **هنري لاوست** فيقول:"إن الثقافة هي مجموعة الأفكار والعادات الموروثة التي يتكون فيها مبدأ خلقي لأمة ما،ويؤمن أصحابها بصحتها وتنشأ منها عقلية خاصة بتلك الأمة تمتاز عن سواها".[8]

2- تعريف الثقافة الاسلامية:

عرفها **صالح هندي** بأنها:"طريقة الحياة التي يعيشها المسلمون في جميع مجلات الحياة وفقا لوجهة نظر الإسلام وتصوراته في المجال المادي الذي يسمى المدنية أو في المجال الروحي والفكري الذي يسمى الحضارة"[9]،أما **رجب شهوان** فيربأنها: " معرفة مقومات الدين الإسلامي بتفاعلاتها في الماضي والحاضر والمصادر التي استقيت منها هذه المقومات بصورة نقية مركزة" ،أما **راشد شهوان** فقال عنها بأنها:" علم دراسة التصورات الكلية والمستجدات والتحديات المتعلقة بالإسلام والمسلمين بمنهجية شمولية مترابطة".[10]

كما تعرف على أنها:"معرفة مقومات الأمة الإسلامية العامة بتفاعلاتها في الماضي والحاضر، من دين،ولغة،وتاريخ،وحضارة، وقيم، وأهداف مشتركة بصورة واعية هادفة".[11]

عرفها **النبهاني** بقوله أنها:" جملة المعارف التي كانت العقيدة الاسلامية سببا في بحثها سواء أكانت هذه المعارف تتضمن العقيدة الاسلامية وتبحثها مثل علم التوحيد أم كانت مبنية على العقيدة مثل الفقه أم كان يقتضيها فهم ما ينبثق عن العقيدة الاسلامية من الأحكام مثل المعارف التي يوجبها الاجتهاد في الاسلام كعلوم اللغة العربية ومصطلح الحديث وعلم الأصول فهذه كلها ثقافة اسلامية لأن العقيدة هي السبب في بحثها وترجع بمجملها إلى الكتاب والسنة".[12]

المحور الثاني: دور الثقافة الاسلامية في تحقيق الأمن الفكري في المجتمع

في ظل العولمة يعيش العالم اليوم زخم الثورة التكنولوجية في مجال المعلومات والاتصالات، التي أثرت على معظم القيم السائدة في المجتمعات تأثيرا بالغا، بتأثيراتها الإيجابية والسلبية، لا سيما في المجال الفكري للفرد حيث أصبح هدفا سهلا للميل والغواية به تحت مسميات ودعاوى مذهبية منافية للفطرة السليمة وخارجة عن نطاق العقول السوية، الذي يجتاح العالم الإسلامي اليوم بسبب ما يعانيه من معايشة متناقضات بين الأصالة والمعاصرة، وبين التقريب والتحديث، والحرية والاستبداد، ومن ثم مشكلة التطرف والتكفير.

إن تحقيق الأمن الفكري يعد حماية للثوابت، فهو ينبع من ارتباطه بدين الأمة المتمثلة في سلامة العقيدة، واستقامة السلوك، وإثبات الولاء والانتماء لها، حيث يؤدي بذلك إلى وحدة التلاحم والترابط في المجتمع.

وبالتالي فإن اختلال الفكر وانحرافه يؤدي إلى اختلال الأمن بمختلف جوانبه، الذي يؤدي بدوره إلى السلوك المنحرف وشيوع الجريمة، حيث أشارت دراسة حول موضوع دور الأمن الفكري في الوقاية من الإرهاب والتي أثبت فيها نتائجه،بأن هناك علاقة قوية واضحة بين الانحراف الفكري والإرهاب، فكلما زاد الانحراف بين أفراد المجتمع زادت العمليات الإرهابية بحيث يصبح الفكر المنحرف هو البيئة الخصبة لانتشار الإرهاب.[12]»

تواجه الثقافة الإسلامية بتحديات كثيرة وأخطر هذه التحديات ما يسمى بالعولمة هائلة تؤهلها للانتشار في إنحاء العالم ، ولكن هذه

العولمة هشة وتفتقر إلى الثبات،والعولمة ليست نظرية اقتصادية أو سياسية أو فكرية فحسب وإنما هي عملية ربوية كبرى مقصود بها إفقار الدول النامية والدول الإسلامية على وجه الخصوص،وهي تقوم بنشر عناصر إضعاف الأمم من خلال نشر ثقافتها والهيمنة من خلالها على العالم وذلك من خلال التأثير على الفكر الإنساني لذلك جاءت الثقافة الاسلامية من أجل مواجهتها وتحقيق للأمن الفكري لأنه بحماية الأمن افكري يكون هناك حماية لتعاليم الاسلام والحفاظ عليها من التحريف.[13]

وقد سعت الثقافة الإسلامية إلى تحقيق الأمن الفكري نظرا لأهميته للحفاظ على المجتمعات الإسلامية وذلك من خلال:

1- **التربية على مفهوم الوسطية**: والوسطية خصلة محمودة ونفيسة، لها من المترادفات ما يماثلها ويحاكيه اولا شك أن الحديث عن مفهوم الوسطية يطول ويتشعب، لكن ما يهمنا هو أهمية الوسطية كصفة وخصلة يتم تربية الأفراد عليها، ذلك أن تربية الفرد على مفهوم الوسطية في جميع مناحي حياته بدءا من الاعتقادات والعبادات مرورا بالأخلاق والسلوكيات والمعاملات، يعتبر من القواعد الثابتة التي تقي الفرد الانحراف في أعماله وأقواله.

ولا شك أن الجانب النظري في الوسطية جانب مقبول وفيه نوع من السهولة واليسر إذا اقتصرنا عليه في الجانب النظري، لكن الأهم هو تطبيق الوسطية في شؤون الحياة ومستجداتها،ذلك أن الفرد متأثرا بطرف على حساب الطرف الآخر، وبالتالي إن ما ينبغي ترسيخه في أذهان الأفراد أن مفهوم الوسطية من خصائص الشريعة الإسلامية.[14]

2- **التربية على الحوار وتقبل الخلافات**: الحوار من القيم الإسلامية الأصيلة، التي رسختها الثقافة الإسلامية ودعت إليها، من خلال ترسيخ مفهوم الحوار، وصياغة الأساليب والطرق التي تربي على هذا المفهوم الهام من خلال انشاء جيل من الأفراد يمارس الحوار في حياته وسلوكه ويتقبل الخلاف ولا يتعصب لرأيه، خصوصا أن الحوار له أصوله العميقة في الشريعة الإسلامية، سواء كان في القرآن الكريم، والنماذج الكثيرة التي وردت في تعزيز الحوار والدعوة إليه.

3- **التربية على مفهوم التسامح والتعايش**: ولعل تطبيقات التسامح في التاريخ الإسلامي غزيرة،وكثيرة وجديرة بالعرض والدراسة، الثقافة الاسلامية التي تبث ثقافة التسامح من خلال مناهجها وممارساتها الداخلية، هي التي ستنجح في جمع كلمة الفرد والمجتمع.

إن مفهوم التسامح هو المفهوم الأجدر نشره في عقول الأفراد ، ذلك أن طرف التعصب، والغلو،والتفكير،والعنف، هو الطرف الأكثر رفضا للتسامح، إن مفهوم التسامح لا يجتمع أبدا مع مفهوم الانحراف الفكري، ذلك أن العقلية التي تعلمت التسامح ومارسته سوف يتكون لديها مناعة ذاتية في رفض الأفكار المنحرفة ولفظها وعدم قبولها.

4- **التربية على التفكير الناقد**:تعتبر مهارة التفكير الناقد من المهارات الهامة في تمييز الحقائق والوصول إلى الصواب، وهي من أهم مهارات التفكير العليا، ذلك أن التفكير الناقد عملية عقلية مركبة، ومن أهم خصائصها وفوائدها، أنها تقوم على فحص الحقائق وتشتمل على تصحيح المسائل والمواقف، وقد نال مفهوم «**التفكير الناقد**» اهتمام العديد من المشرعيين،لذلك عرف التفكير الناقد بتعاريف كثيرة ومتقاربة في مضامينها، منها أن التفكير الناقد :"**هو فحص وتقييم الحلول المعروضة، وعرف بأنه حل المشكلات أو التحقق من الشيء وتقييمه بالاستناد إلى معايير متفق عليها مسبقا، وكذلك عرف بأنه تفكير يتصف بالحساسية للموقف وباشتماله على ضوابط تصحيحية ذاتية، باعتماده على محكات في الوصول إلى الأحكام**."

وكل هذه التعاريف وغيرها لها دلالة واضحة بأن الفرد يتساءل عن كفاءة الفكرة قبل اعتناقها ويتساءل عن مصداقية المعلومات قبل بناء القرار على ضوئها،لذلك عندما يكتسب الفرد هذه المهارة،من خلال التطبيقات في الحياة، فإنه سيتكون لديه الحس النقدي الذي يمكنه من فحص الأفكار، وعرضها والتأكد من مدى سلامتها،وبالتالي تقبلها والاستفادة منها إن كانت نافعة،أو رفضها وردها إن كانت منحرفة وشاذة[14].

إن اكتساب الفرد لهذه المهارة الهامة في حياته، يساعده على أن يتجاوز كثيرا من الأفكار المنحرفة،فعندما يحاول الفرد أن يكتسب مواصفات التفكير الناقد ويتعلمها ويمارسها فإنها سترتقي بمستوى تفكيره وآرائه وتصوره وعندما يمتلك الفرد هذه الخصائص فتتكون لديه القدرة على التمييز بين المعلومات الصحيحة والمعلومات الخاطئة، وتتكون لديه القدرة على التعرف على أوجه التناقض في الأفكار التي

تقدم له،وكذلك يمتلك التمييز والفحص للأفكار الطارئة، فلا شك أن الفرد في هذه الحالة ستكون قراراته ناضجة واعية بعيدة عن الحماسة والسطحية في آرائه وأفكاره.[15]

- **خاتمة:**

وبالتالي ومن خلال ما قدمت هذه الدراسة توصلنا إلى النتائج التالية:

- الأمن الفكري قيمة لابد من التأكيد عليها وهذا ما قامت به الثقافة الإسلامية من خلال سعيها لتحقيقه،حيث يعتبر من أبرز الدراسات التي تحتاج إليها المجتمعات الإسلامية اليوم،وتحقيق الأمن الفكري في واقع الأمة الإسلامية في الوقت الحالي ضروري فظهور ما يعرف بالعولمة جعل العالم قرية صغيرة أدى إلى تداخل الثقافات والهويات.
- غرس الأمن الفكري مطلب شرعي يجب الحفاظ عليه وإشاعته بين أفراد المجتمعات عامة، والإسلامية خاصة من أجل القضاء على بعض الصور السلبية الشائعة المعاصرة؛ ومنها ظاهرة التطرف.
- المجتمعات الإسلامية في الوقت الحالي والتي أهملت الاعتناء بالأمن عامة، والأمن الفكري خاصة قد خسرت كثيرا بتأثر أفرادها بقيم الحضارات الوافدة.
- وجوب التركيز على وكالات التنشئة الاجتماعية :وخاصة الأسرة والمؤسسات التعليمية ووسائل الإعلام المختلفة في غرس مفهوم الأمن عامة، والأمن الفكري خاصة بين أفراد المجتمع،حتى يمكن الحد من خلال الأمن الفكري التصدي لكل الظاهرات الاجتماعية السلبية، ومنها ظاهرة التطرف بأشكاله المختلفة.
- ضرورة إشباع الحاجات الرئيسة للإنسان، وصولا به إلى الأمن،ومنه يصبح المجتمع غير مستهدف من طرف فكر متطرف أو توجهات متطرفة.

- **قائمة المراجع:**

1- بيليس جون،ستيفن سميث،***عولمة السياسة العالمية***، دبي ،مركز الخليج للأبحاث،2004،ص،414.

2- Thierry Balzac, « Qu'est ce que la sécurité nationale »,la revue internationale etstratégique,(Hiver,n°52,2003-2004),p38.

3- زكي بدوي،***معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية*** ، ص 425.

4- بوقفة رؤوف،***تعريف الفكر***،نقلا عن موقع:http://www.maqalaty.com/39683.html (يوم 05-04-2016 على الساعة 14:02).

5- عبد الحفيظ المالكي ،***نحو استراتيجية وطنية لتحقيق الأمن الفكري في مواجهة الإرهاب***،نقلا من بحث للدكتور عبد الرحمن اللويحق بعنوان بناء المفاهيم،ص19.

6- "الأمن الفكري الإسلامي"،**مجلة الأمن والحياة الرياض**:جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية،مركز الدراسات والبحوث،العدد 1418،187،ص 50.

7- عاطف غيث،***قاموس علم الاجتماع*** ،دار المعرفة الجامعية،الاسكندرية،1988،ص110-111.

8- محمد علي الصابوني ،***التبيان في علوم القرآن***، مكتبة الغزالي دمشق ،الطبعة الثانية،1981.

9- همام سعيد، ***الوجيز في الثقافة الاسلامية***،ص21-22.

10- صالح ذياب هندي،***دراسات في الثقافة الإسلامية***،الطبعة الثانية،1981،ص17.

11- صباح محمد جاسم،مفهوم الثقافة الاسلامية وتحدياتها،**مجلة ديالي**، العدد 2010،44،ص281.

12- دلال بنت مرزوق العصيمي،***دور التعليم في ترسيخ الأمن الفكري***،نقلا عن موقع: http://www.almarefh.net/show_content_sub.php?CUV=440&Model=M&SubModel=239&ID=2571&ShowAll=On (يوم 06-04-2016 على الساعة 11:55

13- محمد مضوي سليمان محمد،***أثر الثقافة الإسلامية في تأمين المجتمع***،نقلا عن موقع: http://www.islam4africa.net/ar/more.php?cat_id=53&art_id=582 (يوم 07-04-2016 على الساعة 10:48).

14- حمزة بوفهيد،***مقررات الثقافة الاسلامية تؤدي دورا في مهما في تحقيق الأمن الفكري***،نقلا عن موقع:http://www.alyaum.com/article/4094123 (يوم 07-04-2016 على الساعة13 :14)

15- ***دور الثقافة الاسلامية في تحقيق الأمن الفكري***، نقلا عن موقع:https://uqu.edu.sa/page/ar/93199951 (يوم 01-04-2016 على الساعة 11:12).

16- مرجع سبق ذكره.

قيم ثقافة السلم ضمن المقرارات التعليمية الجزائرية للمرحلة الابتدائية
(دراسة تحليلية لمضامين كتب التربية المدنية)

مسنادي خدومة

جامعة قسنطينة 2

مقدمة

إن المتتبع لتاريخ الشعوب والأمم يدرك ان أهم إنشغالاتها على إختلاف ألسنتها وحضاراتها تتلخص في إعداد مواطن صالح يتمتع بالنضج الإجتماعي ،متشبع بالقيم الراقية والاخلاق السامية ، يطبع سلوكه الحوار ، الإنسجام ، التسامح والتفاهم المتبادل في تعامله مع الآخرين من بني جلدته ، وهو ما لا يتأ تى إلا عن طريق التربية التي تمثل الحياة نفسها وليست إعدادا لها ،الشيء الذي جعلنا نمارسها قصدا وعن غير قصد في مؤسسات مختلفة ،وتمثل المدرسة إحدى أهم هذه المؤسسات التي اوكلت لها مهمة التنشئة الا aجتماعية للفرد ،وبذلك فهي تعد بمثابة بيته الثاني بعد الأسرة حيث أن جل شخصيتة تتشكل بين جدران المدرسة وعلى حد قول فليب بيرنو ونقلا عن فولاز(Vellas1993)" فإن تكوين المواطن الصالح يختبيء في المدرسة ،وفي قلب بناء المعارف "[1] وعبر جميع المسارات والمراحل الدراسية كامنا كان او واضحا، لذا لم يعد دورها كما كان في السابق يقتصر فقط على تلقين المعارف وحشوها في اذهان المتعلمين ومطالبتهم بإسترجاعها وقت الحاجة (يوم الامتحان) والتي في الغالب لاتقيس إلا جانبا واحد من جوانب المتعلم وهو الجانب المعرفي وفي أدنى مستوياته ألا وهو جانب التذكر والإسترجاع ضمن المستويات المعرفية لصنافة بلوم (Bloom,1963)، بل أصبحت في الوقت الراهن مطالبة بتنمية المتعلم من جميع جوانبه (المعرفية ،النفسو–حركية ، الثقافية والاجتماعية) ليصبح بذلك المحور الرئيسي الذي تدور حوله المناهج والمقرارات التعليمية ، وذلك لكون أن المجتمعات أدركت أهمية الإستثمار في الرأس المال البشري الذي له عائده على المستوى المتوسط والبعيد ، فاتجهت لتوجيه سلوك المتعلمين بما هو مرغوب فيه يقوم على عدم التعصب للرأي ونبذ العنف بكل أشكاله ، حيث تلعب المناهج التعليمية دورا فعالا في إرساء دائم لثقافة السلم وتذويتها في نفوس النشء، وقد أولت منظمة الأمم المتحدة للتربية ، الثقافة و العلوم " **اليونسكو**"اهتماما واضحا بتشيجيع ثقافة الحوار و السلم من خلال التعليم اذ جعلت قيم السلام، حقوق الانسان ،العدالة والتسامح في صميم المقرارات التعليمية الموجهة لاسيما منها لمرحلة التعليم الابتدائي ، فانتجت العديد من الكتب ، المقالات والمجلات القصصية ، بالاضافة الى تبنيها العديد من المشاريع والبحوث الداعمة لثقافة الحوار و السلم على المستوى الاقليمي والدولي [2]،سعيا منها لغرس هذه الثقافة ، والتي في الحقيقة ليست بجديدة على مجتمعنا العربي الإسلامي فنحن لسنا بحاجة لا لشعارات ولا لمنظمات تغرس فينا روح التضامن وتزرع فينا أواصر المحبة والاخوة ومشاعر الألفة ،فثقافة السلم متأصلة في تجاربنا،تمتد جذورها إلى اعماق تاريخنا العريق الحافل بنماذج عديدة ترجع إلى ماقبل الإسلام وبمجيئه عزز فينا التحلي بالسلم جاعلا من الحوار والتشاور المبدأ الذي تقوم عليه حياتنا لقوله تعالى في كتابه العزيز "ياأيها الذين امنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين" [3]ولنا في رسول الله وأصحابه لأسوة حسنة فمنهم من اعطى لنا امثلة عن إرساء العدل والمساواة ، ومنهم من رسم لنا اروع الصور عن الإيثار ، المحبة ، الإخاء والتآزر والدفاع عن الحق ، وكثيرة هي الامثلة والصور التي تجسد لنا القيم السلمية بمعناها الإيجابي في مجتمعنا لايسعنا المقام لإيرادها ، إلا أن ما نلاحظه في الآونة الاخيرة من تنامي لإحداث الشغب وظواهر العنف وسوء المعاملة و إنعدام العدالة التي نتفرج عليها يوميا ونسمع عنها هنا وهناك عبر وسائل الإعلام وفي كل ربوع المعمورة ماهو إلا مؤشر واضح على تصدع المنظومة القيمية وإضطرابها ، والذي يشكل في كنهه دليل قاطع على تفكك العقد الاجتماعي وضعفا في مقاييس التعامل المتبادل الذي يغدو بالضرورة كل فرد حال غيابها عدو لغيره، وهذا مايدفعنا الى إعادة النظر في المقررات التعليمية على ضوء معطيات الألفية الثالثة أين نادت العديد من الندوات والمؤتمرات الدولية الى ضرورة تشجيع الثقافة السلمية والحوار وإحترام التنوع الثقافي إنطلاقا من النظم التعليمية والمناهج الدراسية التي تعد من بين أهم التوصيات التي خرج بهاالملتقى الدولي لحوار الثقافات والديانة والمقام بالمغرب [4] حيث سعت الجزائر الى إدخال إصلاحات على المنظومة التربوية إذ قامت بتحوير المضامين و إحداث تغييرات على محتويات المواد ،وهذا لأن المناهج التعليمية هي بمثابة حلقة وصل بين التربية

كاطار نظري وفكري مبني على أسس قيمية ، إجتماعية ثقافية ، معرفية ، فلسفية ...الخ والتعليم والتدريس الذي يعد الإطار التطبيقي الذي من خلاله يمكن تحيقيق الأهداف التربوية المسطرة ،وذلك لأن التدريس والتعليم ماهو في الحقيقة سوى تعبير عن الذات فعلى حد قول فليب بيرنو "فعندما لايقوى مجتمع عن التدريس ، فذلك يعني أن هذا المجتمع لا يستطيع تدريس حقيقة ذاته ، (...) إنما التعليم بالنسبة للإنسانية كافة يعني في جوهره تدريس الذات ، والمجتمع الذي لايدرس هو مجتمع خائب لا يحب نفسه ولا يقدر ذاته ، وذلك بالضبط حال المجتمع العصري"[5] وربما هذا ما يحملنا من جديد للحديث عن التربية المدنية أو ما يطلق عليها بتربية المواطنة ولاسيما ضمن الإصلاحات الجديدة التي تمثل بيداغوجيا المقاربة بالكفاءات روحها وقلبها النابض ،حيث لايوجد مكان للتعليم التلقيني ، إذ لابد من ايجاد الوضعيات التي تشجع التعلمات الحقيقية الكفيلة بإرساء هوية خلقية ومدنية في آن واحد ،لذا إرتأينا من خلال هذه الورقة البحثية أن نعرج على مضامين التربية المدنية للكشف عن قيم السلم المتضمنة فيها وبصورتها الحالية وضمن تبني بيداغوجيا الكفاءات في التعليم الجزائري، وعليه نطرح التساؤل التالي :هل تتضمن كتب التربية المدنية في ظل الاصلاحات الجديدة قيم السلم؟ وهل تتجه التربية المدنية من خلال مضامينها وبصورتها الحالية الى دعم ثقافة السلم لدى متعلم المرحلة الابتدائية؟

1-أهداف البحث

إن كل بحث علمي له أهداف يصبو الى تحقيقها ، لذا فإن الهدف من بحثنا هذا يتلخص فيما يلي:

- الكشف عن القيم المؤسسة لثقافة السلم ضمن مضامين التربية المدنية الموجهة للمتعلمي المرحلة الإبتدائية في ظل بيداغوجية المقاربة بالكفاءات
- معرفة ما إذا كانت القيم الواردة ضمن مضامين التربية المدنية كفيلة بدعم ثقافة السلم لدى متعلم المدرسة الإبتدائية الجزائرية

2- تحديد المصطلحات

التربية المدنية :يرى بن تريدي ونقلا عن (Dictionnaire encyclopédique(Andigiert ان التربية المدنية تعمل على تكوين مواطن مسؤول تمنح في المدارس الإبتدائية والمتوسطات[6] ،وعليه يمكن القول أن التربية المدنية هي عبارة عن مادة تعليمية تهدف لتكوين المتعلمين على المواطنة عن طريق معرفة المؤسسات السياسية ، الإدارية ،الإقتصادية والإجتماعية ،أي أنها تربية تتعلق بالقواعد الأولية للحياة الديمقراطية ، والتي تقتصر على المجالات الأساسية مثل السلوك الاجتماعي المسؤول .

التعليم الإبتدائي:تعرفه اليونسكو على أنه فترة من التعليم المطلق تبدأ في أغلب الحالات نحو السادسة من العمر ومدتها تختلف من بلد الى آخر مابين 05 و08 سنوات ، وبرنامجها مصمم من أجل تعليم الأطفال المعارف القاعدية[7]

المنهاج التعليمي:يعرفه L'Dhainaut إنه كل ماتقدمه المدرسة لتلاميذها لتحقيق نموهم الشامل نموا روحيا ،عقليا ،جسميا وإجتماعيا في تكامل وإتزان[8].وعليه فإن المنهاج هو مجموعة من الخبرات التربوية والمعرفية التي تتيحها المدرسة لمتعليميها داخل حدودها وخارجها بغية مساعدتهم على نمو شخصيتهم في جوانبها المتعددة نموا ينسجم والأهداف المسطرة على إعتبار أن المنهج هو أداة يضعها المجتمع لتربية الأجيال وفق الصورة النموذجية التي يرغب أن يكون عليها الجيل الناشئ

ثقافة السلم :ان مجرد التمعن في الكلمة (ثقافة السلم)يخطر ببالنا كأن هناك شيء ملموس يمكن التعامل معه ، ولكن نحن نعلم جيدا أن ماهو معروف ابستمولوجيا ليس بالضرورة أن نعبر عنه بصورة المحسوس كأن نقول "غابة من النجوم" وهذا بطبيعة الحال لايعني وجود غابة بالمعنى المقصود ،وانما على مستوى الإبداع اللغوي لاغير ، لكن يبدو أن هذه الجملة ""ثقافة السلم "تتكون من لفظتين الأولى ثقافة والثانية سلم الامر الذي يدعونا إلى الإلمام بالمعنى الديناميكي للمفردتين " ثقافة و"سلم"، ولما كانت الأمور تؤخذ من مآخذها رأينا العودة الى التفصيل في شأنهما ولو أنه لايسعنا المقام لذلك ،وبالرجوع الى المعجم التربوي نجد أن الثقافة تعني حسبه ذلك النسيج المعقد من الأفكار والمعتقدات والعادات و الإتجاهات والقيم والأساليب [9]، لكننا نكتفي بالتعريف الذي قدمه تايلور بإعتباره أن الثقافة هي "ذلك الكل المركب الذي يتضمن المعرفة ،المعتقدات ،الأخلاق،الفنون ، التقاليد، الإمكانات والعادات التي يكتسبها الإنسان كعضو في المجتمع[10]،في حين تدل لفظة السلم على الخلو مما هو معيب وفي الشائع تدل على تجنب الحرب أو عدم الإعتداء المسلح على الآخرين ،

وقد يأخذ أشكالا عدة منها التهديد ،التعذيب ،الحرب والإرهاب .أما ثقافة السلم بشكلها المركب فهي تتكون حسب اليونسكو "Unesco'من القيم والمواقف وطبيعة السوك الانساني التي تركز على عناصر عدم العنف واحترام حقوق الانسان وحريات الآخرين، ولقد تم تحديد هذه الحقوق في ميثاق حقوق الانسان ....وهي كذلك كيان مكون من قيم ،مواقف وسلوكيات مشتركة ترتكز على عدم العنف (Non Violence)وإحترام حقوق الانسان الأساسية بالتفاهم والتسامح والتماسك كل ذلك في إطار التعاون المشترك والمساهمة الكاملة للمرأة وإقتسام تدفق المعلومات11،لكن بإمعاننا النظر جيدا في هذين التعريفين أدركنا أن المفتاح نحو إرساء ثقافة السلم هو تحويل التنافس العنيف نحوالتعاون في مجال تحقيق الأهداف وفتح باب الحوار ، أي أنه حتى تتوفر ثقافة السلم يجب أن يتوفر التعاون كشرط أساسي للتطوير نحوالأحسن ، ولتحقيق هذا الهدف الإنساني حسب ما أورده أبو القاسم تنظر منظمة اليونسكو الى ثقافة السلم كمشروع شاسع متعدد الجوانب عوالمي الفضاء لابد له أن يرتبط بالنواحي التالية 12:

-التنمية والأمن الاقتصادي

- الديمقراطية والأمن السياسي

- الديمقراطية والأمن العسكري

- الكفاءة والحوار الاقتصادي

- تطويرالتماسك الدولي،ولكن بالنظر إلى هذا التعريف نجده نوعا ما فضفاض خاصة إذا ماقارناه بشمولية طرح اليونسكو في عالم متغير متعدد الثقافات، متنوع الاتجاهات والقيم التي تختلف حتى بين أبناء القبيلة الواحدة ،خاصة إذا علمنا ان السلوك الانساني يتميز بالفردانية ،لكن مايمكن قوله إن ثقافة السلم تتلخص في كونها مجموع القيم والمبادئ و المفاهيم في بعدها النظري ومجموع المواقف والمشاعر والاتجاهات العملية في بعدها السلوكي العملي، والتي تتجه نتيجة تداخل هذين البعدين وتكاملهما لتكوين الفرد الناضج إجتماعيا يسعى الى نبذ العنف بكل أشكاله ويبدي التعاون من أجل تحقيق الأهداف المرجوة

ثقافة السلم ضمن المناهج التعليمية

تعتبر المؤسسات التعليمية هي النواة الاولى لاشاعة ثقافة السلم ونبذ العنف والتعصب ، فهي التي تهيئ الأرضية لتجسيد مشروع السلم من خلال ممارسات الأسرة التربوية داخل الحجرة الصفية وخارجها،كما تلعب المناهج التعليمية دور بالغ في تذويت قيم السلم والحوار من خلال الحث على نبذ العنف بكل أشكاله سواء منه المادي او اللفظي والمعنوي، بالإضافة الى نشر الأفكار التي تشجع على تقبل الآخرين واحترام أرائهم وتوجيههم نحو التفتح على ثقافات الأخرى ولاسيما في مرحلة التعليم الابتدائي لأن ما يغرس في الصغر يصعب التخلي عنه في الكبر، وقد أولت منظمةالأمم المتحدة للثقافة والعلوم باعا من الاهتمام بنشر ثقافة السلم و ذلك من خلال الإتجاه نحو المناهج التعليمية ولا سيما الموجهة منها للتعليم الابتدائي حيث تترجم من خلال سهرها على وضع كتب مدرسية للمواد التعليمية تركز فيها على الانشطة التي تدعو إلى رعاية مجتمعات التعلم يكون فيها السلام وحقوق الانسان والتسامح في صميم المقررات الدراسية لذا لجأت الى انشاء شبكات تعليمية كشبكة مشروع المدارس المتحدة وشبكة كراسي اليونسكو المتعلقة بحقوق الانسان والديمقراطية والسلام ،وشبكة مدارس مونديالوغر المتعلقة بالحوار بين الحضارات وكتيب معنون ب"اليونسكو والتعليم في مجال حقوق الانسان "، المنهج بمفهومه الواسع يقوم على النظرة التكاملية لكل من الفردوالمجتمع معا، وان التربية لم تعد قاصرة على اعداد الفرد للحياة ،ولكنها هي الحياه بكامل أبعادها الماضي بخبراته ،الحاضر بمشكلاته والمستقبل بتوقعاته[13] لذا يجب أن يترجم فلسفة المجتمع وتوجهه فهو حسب مااورده بن تريدي ونقلا عن Dictionnaire de l'évaluation et de la recherche en éducation ان المنهج يحدد النتائج المنتظرة لدى المتعلم وحتى النتائج المنتظرة في المجتمع[14]، وعليه فبواسطة المنهاج نحدد ملامح الفرد المنتظر تكوينه وبنائه ،وعليه اذا كنا نصبو الى بناء فرد متشبع بقيم السلم يرتقي الى أعلى مراتب النضج الاجتماعي كان ولابد أن يكون واضحا من خلال المقرر التعليمي أو المنهاج بمفهومه الحديث والواسع حيث تدعو الى الإنصهار ضمن بوتقة السلم الاجتماعي بمفهومه الإيجابي يكون فيه الجميع تحت نظام قانون يكفل لهم حريتهم وحقوقهم مع ضرورة ابطال المفهوم السلبي للتمايز التاريخي والعرقي والتعصب القبلي ،لأننا في الحقيقة خلقنا وجبلنا على الإختلاف في الفكر و المعتقدات

والأداء ...الخ، لكن ابقائها في حدودها الطبيعية ، التاريخية و الثقافية ، وهذا ما تهدف إليه المناهج التعليمية لكل المواد وعلى الخصوص مادة التربية المدنية

الدراسة الميدانية

منهج البحث:حتى يتمكن الباحث من الوصول إلى نتائج علمية موضوعية وموثوق بها يجب أن تعتمد على منهج معين ، الذي تحدده طبيعة البحث وأهدافه، ولما كانت دراستنا هذه تتجه نحو تحليل محتوى كتب التربية المدنية (الثانية ،الثالثة والرابعة)للمرحلة الابتدائية الجزائرية فان المنهج المستخدم هو منهج تحليل المضمون (l'analyse de contenu)والذي يعرفه برلسون "Barlson "على انه أحد الأساليب البحثية التي تستخدم في وصف المحتوى الظاهر أو المضمون الصريح للمادة الإعلامية وصفا موضوعيا منتظما وكميا[15]،في حين يرى فيه موريس انجرس(Angers.M,)العلمي تستخدم للإنتاج الكتابي أو السمعي البصري صادر عن الافراد والجماعات [16]، أما باردن (Bardin.L)فقد تحدث مطولا عن تحليل المحتوى حيث إعتبره مجموعة من التقنيات لحليل الإتصال [17]، وهذا مايؤكد لنا مرة أخرى أن تحليل المحتوى يشمل كل مايحتويه من الوضعيات الإتصالية ، أما Mucechielli.R فقد أبرز أهم اشكاله معتبرا إياه طريقة إستكشافية عامة وموضوعية للمعطيات ،وقد عمدنا في تحليل محتوى كتب التربية المدنية على وحدة الموضوع والتي تحدث عنها Mucchielli.R على أنها وحدة المعنى الضمني[18] ومن ثمة فإن البحث عن الموضوع يؤدي لامحالة الى تصنيفها ، وهذا لأن الموصوعات قد تتضمن أفكارا حول ثقافة السلم (صورة ، خلاصة ، سؤال ...)،كما اعتمدنا على النص كوحدة سياق باعتبار أن النص يمكن أن يحوي مجموعة من القضايا والافكار حول ثقافة السلم ،كما إعتمدنا على التكرار كوحدة للتعداد ، أي عدد مرات ظهور اي قضية تتضمن ثقافة السلم في الكتاب الواحد وبين الكتب الثلاث المعتمدة في التحليل ،والتي استقيناها من أعمال كل من Angers.M (1996) و Bardin.L(1977)

عينة البحث :إن إختيار العينة وضبطها تعد من أهم الخطوات الرئيسية لأي بحث علمي ،وفي بحثنا الحالي إعتمدنا على العينة القصدية ، وذلك لأننا قمنا باختيار وحدات العينة بصفة مقصودة ،حيث تضمنت كتب التربية المدنية للتعليم الابتدائي في ظل التدريس بيبداغوجية المقاربة بالكفاءات وهي على التوالي (الثانية ، الثالثة والرابعة)

– كتاب السنة الثانية 46 نص[19]،كتاب السنة الثالثة 109نص[20] ،كتاب السنة الرابعة 126نص[21] التي تمثل في مجموعها 281 نص ،والجدول الموالي يبين ذلك.

الجدول (01) :يوضح مواضيع ثقافة السلم ضمن المواضيع الاجمالية للتربية المدنية في التعليم الابتدائي

السنة / المادة	السنة الثانية		السنة الثالثة		السنة الرابعة		المجموع	
	عدد المواصيع	المجموع	عدد المواصيع	المجموع	عدد المواصيع	المجموع	عدد المواصيع	النسبة%
التربية المدنية	42	46	35	109	63	126	140 281	49,82

خطوات التحليل : مرت عملية تحليل مضامين التربية المدنية الخاصة بقيم ثقافة السلم باربع مراحل نوردهاكمايلي:

المرحلة الاولى :قراءة أولية استطلاعية لموضوع النص وحدة العينة

المرحلة الثانية:قراءة ثانية متأنيةلكتب التربية المدنية للإطلاع على المواضيع المتناولة للقضايا المهتمة بالسلم

المرحلة الثالثة:القيام بتعيين المواضيع المتعلقة بقضايا السلم ،وتصنيفها وتبويبها وفقا لما وجهنا إليه كل من Angers.M (1996) و Bardin.L(1977)

المرحلة الرابعة:التحقق من صدق التحليل وقد اعتمدت الباحثة على صدق المحتوى في عملية التحليل الذي يتحقق حسب بالإختيار الصحيح لوحدة التحليل المناسبة وقدرة المحلل ومهارته في التحليل وحسن استخدام هذه الاداة في القياس بدقة وموضوعية[22] ، ولتحقيق معيار الصدق انطلقت الباحثة من وحدات التحليل المتمثلة في

وحدة الموضوع والمتمثل في النص كوحدة سياق (فكرة ،صورة ،خلاصة وسؤال...)،ثم بحثت فيما إذا ما كانت الأداة تستوفي عناصر التحليل من خلال عملية اعادة التحليل، وكذا التحقق من ثبات التحليل(طريقة الإختبار وإعادة الإختبار) من خلال اجراء عملية التحليل مرتين متتاليتين يفصل بينهما فترة زمنية قدرت بشهر(الإتساق عبر الزمن) حيث كانت درجة الارتباط عالية مما يدل على ثبات عملية التحليل،واعتمدنا في ذلك على حساب معامل الإرتباط لبيرسون "Pearson" وجاءت معاملات الارتباط قوية جدا كما هو موضح

الجدول(02): يمثل معاملات الارتباط لبيرسون

نوع الثبات	كتاب السنة الثانية	كتاب السنة الثالثة	كتاب السنة الرابعة
بين التحليلين لمجموعة البحث	0,96	0,72	0,87

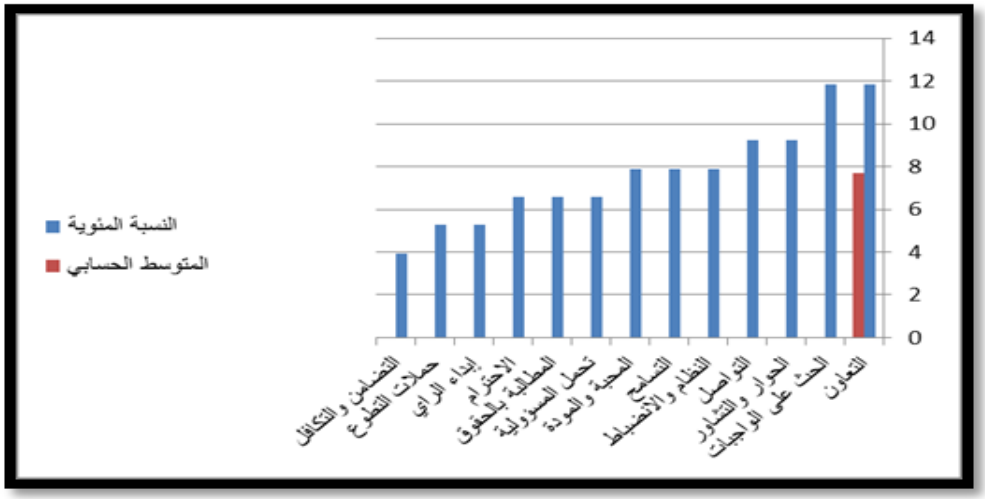
عرض نتائج التحليل

3- نتائج تحليل كتاب التربية المدنية للسنة الثانية ابتدائي

ان النتائج المتضمنة في الجدول (03) تبوح لنا بتبوء كل من قيم التعاون والحث على أداء الواجبات المرتبة الأولى وبوزن مئوي قدره 11.84% ،وهذا نظرا لأن التعاون يمثل اللبنة الأساسية لارساء قواعد السلم ،وقد أتت كل من القيمتين متلازمتين وبنفس النسبة وذلك لأن التعاون لايقوم الا إذا أدى كل فرد واجبه ،والتعاون بمعناه الإيجابي قيمة حميدة حثنا عليها ديننا الحنيف لقوله تعالي"وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان وأتقوا الله ان الله شديد العقاب "[23] ،ولما كانت تنمية التعاون تمر عبر سلوكات وثقافة الحوار والتشاور تحكمها قيم التسامح والتضامن وهذا ماتضمنه محتوى كتاب التربية المدنية إذ نجد أن الحوار والتشاور إحتل مانسبته 9.21%وهي ذات النسبة التي احتلها التواصل ، و تمثل نسبة 7.89%مواضيع النظام والانضباط والتسامح وكذا المحبة والمودة ،وهذا لكون ان العملية التعلمية –التعليمية تتطلب بناء شبكة من علاقات نفسية –اجتماعية ،علاقات معرفية وتربوية التي تتأسس في البدء بين كل الشركاء التربويين[24] ،لذا نستنتج أن كتاب التربية المدنية للسنة الثانية ابتدائي قد أولى اهتماها بالقضايا التي تخص نشر ثقافة السلم بنوع من التفاوت،ولكن بالرجوع الى المخطط(01) نجد أن المقرر التعليمي أولى أهمية بالغة للمواضيع (التعاون ، أداء الواجبات ،الحوار والتشاور ،التواصل ،النظام والانضباط ، التسامح والمحبة والمودة) التي تقع فوق المتوسط الحسابي والمقدر ب7.69% في جاءت القضايا التي تخص كل من المسؤولية ،الحقوق ،الاحترام،ابداء الرأي ،حملات التطوع والتضامن والتكافل فعلى الرغم من من أهميتها في الحياة والممارسات الإجتماعية إلا أنها حظيت باهتمام اقل حيث وقعت تحت المتوسط ، وربما في اعتقادنا هذا راجع الى التدرج في القضايا بما يناسب والمرحلة العمرية والنمو العقلي –المعرفي للمتعلم.

الجدول(03):يمثل تكرارات مواضيع ثقافة السلم ضمن محتوى التربية المدنية للسنة الثانية

الترتيب	المواضيـــــع	السنة الثانية	
		تكرار	النسبة المئوية
1	التعاون	9	11,84
2	الحث على الواجبات	9	11,84
3	الحوار والتشاور	7	9,21
4	التواصل	7	9,21
5	النظام والانظباط	6	7,89
6	التسامح	6	7,89
7	المحبة والمودة	6	7,89
8	تحمل المسؤولية	5	6,57
9	المطالبة بالحقوق	5	6,57
10	الاحترام	5	6,57
11	إبداء الراي	4	5,26
12	حملات التطوع	4	5,26
13	التضامن والتكافل	3	3,94
المجمـــــــــــــوع		76	100



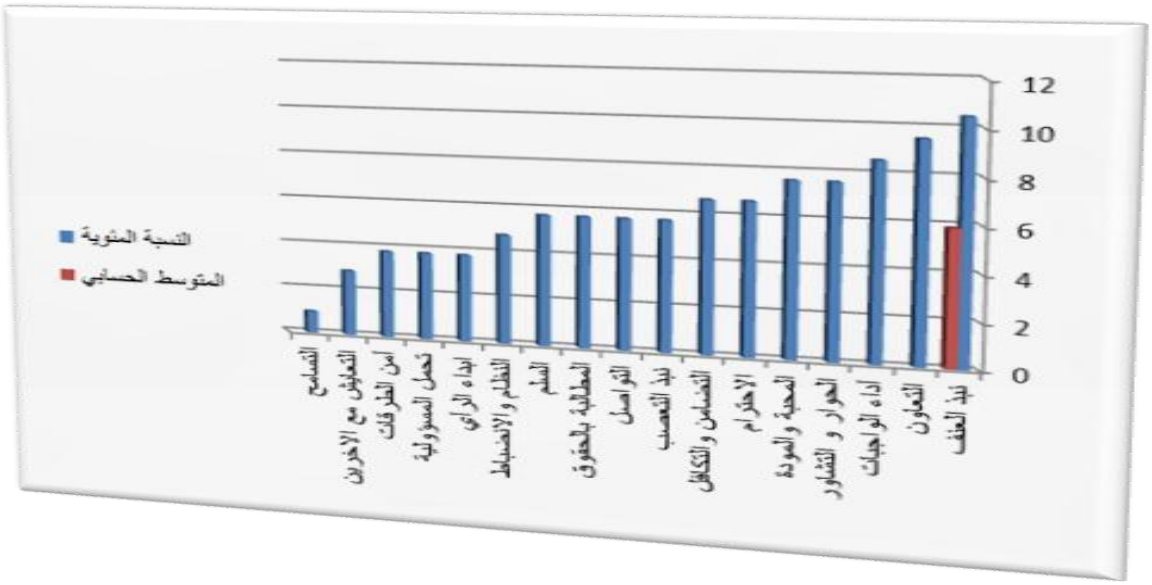
مخطط(01) يمثل مواضيع ثقافة السلم ضمن كتاب السنة الثانية

2- نتائج تحليل كتاب التربية المدنية للسنة الثالثة ابتدائي

من خلال استنطاقنا للنتائج المتضمنة في الجدول (04) يتجلى واضحا لنا احتلال قضية نبذ العنف النسبة الأكبر من بين القضايا المعالجة لثقافة السلم ضمن مقرر التربية المدنية وبوزن مئوي قدره10.47% ، وذلك لكونه السبب الأول الرئيسي في تفشي اللامن والإخلال بالسلم ،وبالتالي إنعدام السلم وبالأخص في الآونة الأخيرة أين أصبح العنف يرسم سيناريوهات جل يومياتنا فكيف يمكن أن يتعلم من يخشى على أمنه ؟حيث يبلغ العنف مداه سواء من جهة المؤسسة (عنف بدني ، عنف لفظي) أو من جهة المتعلمين (اعتداء، سطو وابتزاز ،اعتداء جنسي ...)،وبالرجوع الى المصادر الأمنية نجدها تزودنا بأرقام مخيفة ورهيبة عن تنامي ظاهرة العنف في المجتمع الجزائري، وقد أفصحت احصائيات الدرك الوطني عن تنامي العنف لدى الفئات الصغرى والأحداث فقد تورط العديد من الاطفال في أعمال العنف

الجدول(04):يمثل تكرارات مواضيع ثقافة السلم ضمن محتوى التربية المدنية للسنة الثانية

الترتيب	المواضيـــع	السنة الثالثة	
		تكرار	النسبة المئوية
1	نبذ العنف	11	10,47
2	التعاون	10	9,52
3	اداء الواجبات	9	8,57
4	الحوار والتشاور	8	7,61
5	المحبة والمودة	8	7,61
6	الاحترام	7	6,66
7	التضامن والتكافل	7	6,66
8	نبذ التعصب	6	5,71
9	التواصل	6	5,71
10	المطالبة بالحقوق	6	5,71
11	السلم	6	5,71
12	النظام والانظباط	5	4,76
13	ابداء الرأي	4	3,8
14	تحمل المسؤولية	4	3,8
15	امن الطرقات	4	3,8
16	التعايش مع الاخرين	3	2,85
17	التسامح	1	0,95
	المجمـــــــــوع	105	100%



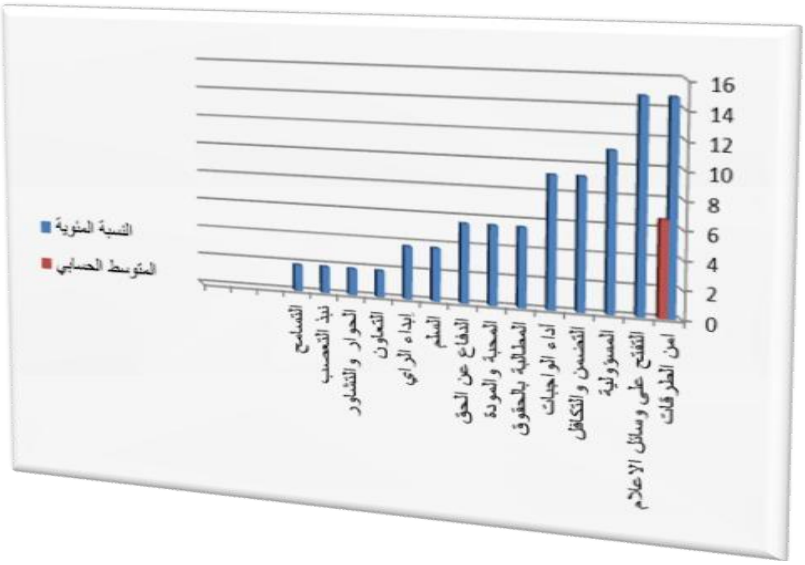
مخطط(02) يمثل مواضيع ثقافة السلم ضمن كتاب السنة الثالثة ابتدائي

لسنة 2011 وعبر ولايات الوطن ، وذلك ب 351 قضية منها 160قضية تخص التحريض على الفسق والدعارة ، و133قضية تتعلق بالضرب و الجرح العمدي ، في حين تخص 27 قضية أطفال تم استغلالهم من طرف عصابات السرقة واللصوصية[25] ،وهناك العديد من الأرقام والاحصايات المختلفة لايسعنا المقام لذكرها،والملاحظ ان الكتاب تطرق للعنف بشكليه المادي والمعنوي هذا الاخير الذي قد يكون أكثر ايلاما وأذى من الأول،ويلي نبذ العنف التعاون وذلك بنسبة 9.52% وقد كررت هذ القضية كذلك في كتاب السنة الثالثة ،وذلك لتثبيتها في ذهن المتعلم حيث ان سنة واحدة لا تكفي لذلك مع مراعاة نضجه العقلي ،وتليها أداء الواجبات بنسبة 8.57%،في حين تساوت نسبة كل من قضايا الحوار والتشاور ، المحبة والمودة ب7.61%، والملاحظ تم ايراد قضايات جديدة لم يتضمنها كتاب السنة الثانية مثل (نبذ العنف ،السلم ،أمن الطرقات ، و التعايش مع الاخرين) والتي تمثل قضايا محورية ضمن ثقافة السلم حيث أن السلم بمفهومه الإيجابي يجب أن يكون أفقيا سلما شاملا يجمع الى السلم بكل جوانبه ،وبملاحظتنا للمخطط (2) نجد أن القضايا التي تقع فوق المتوسط والمقدر ب5.88% هي التي حظيت بالإهتمام بالمقارنة بمثيلتها والتي تقع تحت المتوسط(كنبذ التعصب ،التواصل ،المطالبة بالحقوق ،السلم ،النظام والانضباط ، ابداء الراي ، المسؤولية ، أمن الطرقات، التعايش و التسامح) فعلى الرغم من أهميتها الا أنها حظيت باهتمام أقل.

3- نتائج تحليل كتاب التربية المدنية للسنة الرابعة ابتدائي

الجدول(05):يمثل تكرارات مواضيع ثقافة السلم ضمن محتوى التربية المدنية للسنة الرابعة

الترتيب	المواضيـــع	السنة الرابعة	
		تكرار	النسبة المئوية
1	امن الطرقات	8	14,81
2	التفتح على وسائل الاعلام	8	14,81
3	المسؤولية	6	11,11
4	التضامن والتكافل	5	9,25
5	اداء الوجبات	5	9,25
6	المطالبة بالحقوق	3	5,55
7	المحبة والمودة	3	5,55
8	الدفاع عن الحق	3	5,55
9	السلم	2	3,7
10	الامن	2	3,7
11	ابدا الرأي	2	3,7
12	التعاون	1	1,85
13	الحوار والتشاور	1	1,85
14	نبذ التعصب	1	1,85
15	التسامح	1	1,85
المجمـــــــوع		54	100%



المخطط(03) يمثل مواضيع ثقافة السلم في كتاب السنة الرابعة ابتدائي

نلاحظ من خلال المعطيات الواردة في الجدول أعلاه احتلال كل من القضايات المتعلقة بأمن الطرقات و التفتح على وسائل الاعلام الصدارة بنسبة مئوية قدرها 14.81% وذللك لكون أن ارهاب الطرقات أبح يحصد العديد من الارواح نتيجة لعدم الاستخدام الامثل للطريق وكذا عدم احترام اللآخر ، في حين أصبحت وسائل الاعلام الحديثة من متطلبات العصر ومن واجب المدرسة الإنخراط فيها على حد قول فليب بيرنو ونقلا عن مانديلسون باتريك" الأطفال يولدون في ثقافة تحب الضغط على الزر ،واجب المدرسين فيها هو الانخراط في عالم تلاميذهم (...)ان ظلت المدرسة تمنح تعليما لم يعد صالحا خارج أسوارها فانها تخاطر باقصاء نفسها،كيف تريدون عندئذ ان يثق بها التلاميذ؟[26] كيف لانتفق؟ ونحن نرى أن تكنولوجيات الإعلام والإتصال الحديثة تحول بشكل مدهش طرق اتصالنا،عملنا ، تفكيرنا وحتى اتخاذنا للقرار،ثم تليها كل من قضايا المسؤولية ب11.11% وهذا لأن المسؤولية شرط ضروري لإساء السلم بين الأفراد لذا لمحنا نوعا من الإصرار بتكرارها ضمن المضامين الثلاث ،كما حازت كل من قضايا التضامن وأداء الواجبات على نسبةمئوية قدرها 9.25% كما ادرجت قضية لم يتطرق اليها سابقا وهي قضية الدفاع عن الحق وعن القضايا العادلة ،وبالرجوع الى المخطط(03) نجد ان القضايا الكبرى والسائدة تكون فوق المتوسط الحسابي بنسبة 6.66% وهي أمن الطرقات ،التفتح على وسائل الاعلام االمسؤولية ،التضامن وأداء الواجبات على اعتبار أن هذه القضايا لها أهمية في توعية المتعلمين ولاسيما منها مايتعلق بكيفية استخدام الطريق والاستغلال الأمثل لوسائل الاعلام الحديثة في حين القضايا التي تكون تحت المتوسط الحسابي تكون أقل أهمية من القضايا الاولى ،وعليه يمكن القول أن كل القضايا المدرجة في مقرر السنة الرابعة لها أهميتها في بث الوعي لدى المتعلم وتغرس فيه ثقافة السلم وتعزز ممارستها

تفسير النتائج:من خلال الجانب التطبيقي لدراستنا توصلنا الى الإجابة عن التساؤولات المطروحة في الإشكالية وعليه يمكن القول أن كتب التربية المدنية تحتوي على قضايا السلم حيث احتلت حيزا ضمن هذه الكتب وبنسبة 49.82% وبمجموع المواضيع قدر ب140موضوع من أصل 281 موضوع في الكتب الثلاث ،كما أن جداول التحليل الواردة في الورقة تبين احتواء الكتب على مواضيع لثقافة السلم تباينت نسب تكرارها بين الكتب من سنة لأخرى حيث احتل فيها التعاون النسبة الأكبر في السنة الثانية، واحتل نبذ العنف القيمة الأكبر في السنة الثالثة ،في حين احتل كل من أمن الطرق والتفتح على وسائل الاعلام النسبة الأكبر في السنة الرابعة ، وهذا لكون ان المتعلم اصبح أكثر نضجا من السنتين السابقتين ،ومما سبق نستنتج ان العلاقة بين المواضيع مرتبطة ارتباطا وثيقا حيث أن تنمية التعاون ونبذ العنف لايكون في منأى عن سلوكات التضامن والتسامح والشعور بالمسؤولية تتحدد في ظل أداء كل فرد لواجباته والحصول على حقوقه في ظل الاستخدام الرشيد لوسائل الاعلام الحديثة ،ولكن ما يمكن ان يعاب على مضامين هذه الكتب أنها لم تلم بكل القضايا كقضية العنف الذاتي وقضايا التفتح على ثقافات الاخرين بالاضافة الى القضايا التي تخص مساندة السلام في العالم ،وعلى الرغم من هذا الا أنه يمكن القول أن مضامين كتب التربية المدنية بصورتها الحالية ضمن بيداغوجيا الكفاءات تتجه الى حدما الى نشر قيم السلم والعمل على تذويت ثقافة السلم في نفوس النشء وذلك من خلال اتاحة الفرصة للمتعلم لممارسة ادواره ضمن البيداغوجيا الحديثة والتي أحصاها لنا فليب بيرنو (Pernnoud.Ph) في خمس أدوار أساسية وهي التعاون ، المسؤولية ،التوريط ،الشفافية و التشبث[27] ، ولكن ليس بالشكل الكافي

خاتمـــــة

من خلال الدراسة التحليلية التي قمنا بها لمضامين التربية المدنية للسنوات (الثانية ،الثالثة والرابعة) خلصنا الى ان البحث في موضوع ثقافة السلم وكيفية ارسائها يعد أمرا ضروريا في ظل المعطيات الراهنة وما تعيشه مجتمعاتنا من تنامي ظاهرة العنف ،الشيء الذي يدعونا لممارسة ثقافة السلم بدءا من المدرسة لأننا كيف نتقي العنف اذا تغاضينا عنه في حرم المدرسة؟كيف نتذوق طعم العدالة اذالم يطبق في القسم؟كيف نلقن الاحترام اذا مالم نتحلى به في حياتنا اليومية ؟لذا يجب أن ندرك ان العنف ينتشي ويستفحل بدءا بالعلاقة البيداغوجية بمجرد ان تكون علاقة قوة وان يمارس المعلم عقابا بدنيا كان أومعنويا على المتعلم ولاسيما لذوي صغار السن وقد فصل ابن خلدون في هذا الشأن حيث راى أن الشدة على المتعلمين تضيق أنفسهم ،وتذهب نشاطهم وتدعوهم الى الكسل وتحملهم على الكذب والخبث والخديعة وسؤ الخلق[28] ،لكن هناك الكثير من التناقض بين ماتدعو له المناهج التعليمية و المعلم ومايعيشه الطفل ومايراه فمن الصعوبة

تذويت ثقافة السلم في عالم يتفاقم فيه العنف يوما بعد آخر الا بالممارسة الجادة الصريحة لهذه الثقافة لأن مقولة "إفعلوا ما أقول ، لا ما أفعل"لا حظ لها في الواقع لتقوى على تغيير سلوكات المتعلمين وتصوراتهم

المراجع و الاحالات الهامشية

1- فليب بيرنو،*عشر كفاءات جديدة لممارسة التدريس* ، ترجمة المركز الوطني للوثائق التربوية، المركز الوطني للوثائق التربوية ،حسين داي الجزائر ،دط، 2010،ص199

2-6-الأمم المتحدة (الجمعية العامة)،*العقد الدولي لثقافة السلام واللاعنف من أجل أطفال العالم(2001-2010)*،الدورة 59،البند36، 2004

3-قرآن كريم ،*سورة البقرة* ،الاية 208

4- جمعية فاس سايس،*ملتقى دولي حول حوار الثقافات والديانات* ،02-10-2013 ،المغرب

5- فليب بيرنو ،*عشر كفاءات جديدة لممارسة التدريس*،مرجع سابق ،ص197

6- 8-بن تريدي بدر الدين ، *قاموس التربية الحديث (عربي ،فرنسي ،أنجليزي)*،دار راجعي للنشر والتوزيع ،الجزائر ،2010،ص114

7- بن تريدي بدر الدين ،المرجع نفسه ،ص126

8-المعهد الوطني لمستخدمي التربية وتحسين مستواهم ،*النظام التربوي والمناهج التعليمية* ،المعهد الوطني لمستخدمي التربية وتحسين مستواهم ،الحراش ،الجزائر ،2004،ص132

9- المركز الوطني للوثائق التربوية،*المعجم التربوي* ،حسين داي ،الجزائر ،2009،ص37

10- المركز الوطني للوثائق التربوية ،*مصطلحات ومفاهيم تربوية* (سلسلة من قضايا التربية)،الملف رقم 33،حسين داي الجزائر،2002، ص 27

11- أبو القاسم قور حامد ،*الحوار المتمدن* ،العدد3190

www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=235627 09/05/2016 11.15h

12- أبو القاسم قور حامد ،الموقع نفسه

13-عمر هاشمي،*تقييم المناهج* ،سلسلة موعدم التربوي ،المركز الوطني للوثائق التربوية ،حسين داي،الجزائر ،2000،ص8

14-بن تريدي بدر الدين،*قاموس التربية الحديث* ،2010،مرجع سبق ذكره ،ص347

15- جمال شحاتة حبيب، *قضايا منهجية في البحث في الخدمة الاجتماعية* ،المكتب الجامعي الحديث ،حلوان ،مصر،ط1، 2012، ص139

16-Angers.M, *initiation pratique à la métothodologie des sciences humaines*,les éditions Casbah Université,Alger,1996.p157-158

17-Bardin.L,*l'analyse de cotenu*,presses universitaires de france,2édition, paris,1977,p31

18-Muechielli.R, *L'analyse de contenu des documents et des communications* ,les édition ESF,1979,p93

19- وزارة التربية الوطنية ،*الجديد في التربية المدنية للسنة الثانية من التعليم الإبتدائي* ،الديوان الوطني للمطبوعات المدرسية،الجزائر 2010-2011

20-وزارة التربية الوطنية ،*الجديد في التربية المدنية للسنة الثالثة من التعليم الإبتدائي* ،الديوان الوطني للمطبوعات المدرسية ،الجزائر 2013-2014

21-وزارة التربية الوطنية ،*الجديد في التربية المدنية للسنة الرابعة من التعليم الإبتدائي* ،الديوان الوطني للمطبوعات المدرسية ،الجزائر 2010-2011

22-عائشة حوري،*تحليل محتوى كتب القواعد النحوية في المراحل الدراسية في الجمهورية العربية السورية* ،مجلة جامعة دمشق ،المجلد 26،دمسق سوريا،2010،ص26

23-قرآن كريم ،*سورة المائدة* ،الآية 02

24- المركز الوطني للوثائق التربوية ،*قراءات من المركز* ،المركز الوطني للوثائق التربوية ،حسين داي ،الجزائر ،2012 ،ص110

25- كريمة علاق،*العنف الاسري وأثره على التوافق النفسي للطفل المتمدرس*،مجلة المربي ،عددخاص ،المركز الوطني للوثائق التربوية ،حسين داي الجزائر،2014،ص14

26- فليب بيرنو،*عشر كفاءات جديدة لممارسة التدريس*،2010،مرجع سبق ذكره ،ص

27-20-Perrenoud.Ph,*construire des Compétences des lécoles*,paris,ESF,1997,p90-91

28-عبد الرحمان بن خلدون ،*مقدمة ابن خلدون* ،دار الجوزى للطبع والنشر والتوزيع ،القاهرة ،مصر،ط1، 2010، ص392

تفعيل الحوار المذهبي ضمان للأمن الفكري

– دراسة وعرض لتجارب تاريخية جزائرية ناجحة –

د/ مصطفى مغزاوي

أستاذ محاضر " أ " جامعة حسيبة بن بوعلي – الشلف

" الحوار للتعايش والتقارب ...وليس للخروج بمغلوب وغالب "

1 – توطئة وتقديم.

تتزايد الحاجة إلى تعزيز ثقافة الحوار والتعايش المذهبي بين أهل القبلة الواحدة، ولن يتأتى ذلك إلا بإحياء سلوك الحوار المذهبي باعتباره واجب ديني وسلوك حضاري أثبت التاريخ نجاعته وفعاليته، ولا يستلزم الحوار المذهبي بالضرورة إزالة الاختلاف بين المذاهب بقدر ما يستلزم إزالة حالة العداء.

وبعيدا عن الطرح النظري المحض سنتعرض بالدراسة لتجربتين تاريخيتين ناجحتين من صفحات التاريخ الجزائري، المحطة التاريخية الأولى نستحضر من خلالها التجربة السياسية للدولة الرستمية الإباضية التي تبنت الحوار المذهبي منهجا سياسيا تعايشت بفضله مع المذاهب الأخرى كالسنة والمالكية والمعتزلة والشيعة، والتجربة التاريخية الثانية جمعت بين إمام المالكية حينها الشيخ عبد الحميد بن باديس وإمام الإباضيه حينها الشيخ إبراهيم بيوض في علاقة أخوية متكاملة خدمة للهدف الوطني المشترك، ضاربين – بفضل التعايش المذهبي – صفحات مشرقة ومشرفة للتعاون الأخوي والتضامن الإسلامي بين أقطاب الحركة الإصلاحية .

2 – تأملات في حقيقة الاختلاف المذهبي .

الاختلاف والتباين بين البشر سنة إلاهية وطبيعة اجتماعية لتفاوت الناس في مداركهم وأذواقهم، فتتفاوت تبعا لذلك أفهامهم وآراؤهم وانطباعاتهم، فكل طرف يرى أن الحق بجانبه، ولا يشذ المسلمون عن هذه القاعدة البشرية، فاختلف المسلمون في فهم وتفسير النصوص الشرعية منذ زمن الخلافة الراشدة تبعا لاختلاف مداركهم ومستوياتهم[1]، واستمر الخلاف وتنوعت أشكاله وألوانه في تاريخ المسلمين، ولا يزالون مختلفين إلى يومنا هذا، قال الله تعالى–: " ولو شاء الله لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك "[2].

وسنتوقف بإيجاز عند حقيقتين يجب استحضارهما نصب أعيننا ونحن نتدارس الحوار المذهبي، الحقيقة الأولى : أن الاختلاف المذهبي طبيعة بشرية وحقيقة كونية لا يمكن إنكارها أو تجاهلها أو حتى القضاء عليها، والذي يريد أن يجعل الناس نسخا طبق الأصل إنما أراد مخالفة سنة الله تعالى في خلقه، فالله تعالى خلقنا مختلفين ووضعنا أمام تحدي لمعرفة أنفسنا ومعرفة الآخرين لنتعارف ونتعايش .

أما الحقيقة الثانية: فيجب الاعتراف بحقيقة والتسليم بقاعدة وهي أن الاختلاف المذهبي لا يمكن إزالته ولن نستطيع ذلك، وإنما المطلوب إزالة حالة العداء المذهبي بالحوار الهادئ العلمي المؤسس، فالحوار المذهبي لإزالة العداء والتفاهم والتعايش والتقارب، وليس للإقناع والإلزام والخروج بمغلوب وغالب.

إن غياب فضيلة الحوار المذهبي يشكل رواسب تتطور إلى قطيعة، ثم تتطور القطيعة إلى رفض مطلق للآخر ومنها إلى معارك ومواجهات، فيضيع على الأمة أمنها الفكري وتتعطل التنمية على كافة مستوياتها، ونسيء بقصد وبغير قصد إلى صورة الإسلام، وإلا كيف يتسنى لنا إقناع الآخرين من غير المسلمين أن الإسلام دين تعايش ورحمة ونحن يضرب بعضنا رقاب بعض باسم الإسلام ظلما وزورا.

وإن استشعارنا لهذا الخطر الداهم، وإدراكنا واقتناعنا بأن الاختلاف المذهبي سنة ربانية وطبيعة بشرية وحقيقة اجتماعية يفرض علينا العمل من أجل تهيئة بيئة اجتماعية إسلامية تعترف بهذا الاختلاف المذهبي بشكل صريح، وتتقبله برحابة صدر، تعايشه وتتأقلم معه،

---

1 – شاكر محمود (1411هـ/1991م)، *مفاهيم حول الفكر الإسلامي، ضمن سلسلته التاريخ الإسلامي*، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ص: 270 – 276 .

2 – سورة هود، الآيتين : 118 – 119 .

تتمسك بالمشتركات وتتقبل الخصوصيات، وتسلم بالفروقات، وترفض المغالاة، وتستنكر التعصب من أي طرف كان وتحت أي ذريعة، منعا من تبديد طاقات المجتمع الكامنة وحرصا على صيانة وحدة الأمة التي طالما مزقتها المذهبية المتزمتة، ففوتت عليها فرصة التقدم والتميز.

إن المجتمع الذي نأمل أن نرتقي إليه هو مجتمع يأمن على نفسه وعلى غيره سموم الغلو والتطرف، وإن الرقي بالمجتمع إلى هذا المستوى واجب جماعي مسؤول، وعمل مؤسساتي رصين، تتصدر له مراكز بحث علمية ومراكز دينية متخصصة، مثل مركز الحوار بين المذاهب، ومجالس الإفتاء الإسلامية، ومراكز البحوث الشرعية، والجامعات الإسلامية، كل هذا ضمن نسيج اجتماعي فكري منسجم، يغلب الولاء الأكبر للدين والوطن على الولاءات الأدنى (القبيلة، الإقليم ، الطائفة) ، فنتجاوز بذلك سلبيات الفتاوى الفردية والاجتهادات الشخصية[1]، وبذلك يأخذ الاختلاف مساره الإيجابي فيتحول من معول هدم وفرقة إلى تنوع سعة ورحمة.

ويكفي أن الحوار المذهبي يؤسس لبيئة فكرية واجتماعية آمنة ومطمئنة، قوامها العدل والاستماع للصوت الآخر واحترامه، مما ينمي مهارات فن التواصل مع الناس فيرتقي الفرد والمجتمع، وأمامنا مجتمعات غربية مثل المجتمع الأمريكي الخليط من أعراق وجنسيات ومعتقدات وثقافات تتعايش كلها في بوتقة واحدة متجانسة، ونحن أهل القبلة الواحدة أولى أن نتعايش وأجدر أن نرتقي.

ومن القيم الاجتماعية والدينية التي يضمنها الحوار المذهبي تقريب وجهات النظر وتناقل المعلومات وتبادل الثقافات وتفاعل الخبرات، وتوالد الأفكار الجديدة، وتقليل الهوة بين المتخالفين، والوصول إلى الحقيقة، فالحوار المذهبي وقود يولد الأفكار الوهاجة ويدفع بالعلاقات الاجتماعية إلى التقارب والتفاعل والتعايش، وفضلا على ذلك فالحوار المذهبي من شأنه أن يضمن إبداء الرأي بحرية مسؤولة وواعية باعتبارها قبل كل شيء حق مقدس وليست منحة أو تفضل.

3 – أثر الحوار المذهبي في نجاح التجربة السياسية للدولة الرستمية.

تعتبر الدولة الرستمية التي أسسها الإباضيون في تيهرت من أنصع الصفحات في تاريخ الجزائر، دام حكمها قرنا ونصف قرن، من العام 144 هـ وحتى 296 هـ رغم أنها كانت محيطة بدول تتربص بها العداء، ففي الجهة الشرقية تحاذيها الدولة الأغلبية التي كانت تمثل الامتداد السياسي والمذهبي للدولة العباسية في المغرب، وهي بذبك تعتبر الدولة الرستمية حركة تمردية إنفصالية عن سلطة السلطة العباسية، ومن الجهة الغربية كانت الدولة الرستمية تلامس حدود الدولة الإدريسية الزيدية الشيعية، وهي دولة كان لها طموحات سياسية وتوسعية[2].

وسنترصد سر بقاء وازدهار الدولة الرستمية حضاريا رغم ضعفها سياسيا وعسكريا وهي محيطة من الجهتين الشرقية والغربية بدول تكن لها العداء وتتربص بها السوء، بل كان المجتمع الرستمي في حد ذاته خليط من أجناس وأعراق متعددة، ونحل ومذاهب مختلفة، ولعل الباحث لن يجد مشقة في ترصد ذلك السر، إنه الحوار والتعايش وقبول الآخر لا أكثر، إنه السر الذي أعرضت عنه دول فزالت وضيعته فضاعت.

المعروف تاريخيا أن المذاهب تستقوي وتسود بالسلطة السياسية التي تتبنى المذهب وتحيطه بالعناية والرعاية [3]، وخلافا لذلك فإن الدولة الرستمية التي قامت على أساس المذهب الإباضي امتازت بالتعايش المذهبي والديني، وكان فقهاء الإباضية يناظرون شيوخ المذاهب الأخرى ويفسحون المجال لكل شيخ مذهب أن يدافع عن مذهبه بأريحية مطلقة.

ومما يشهد على نجاح سياسية الحوار والتعايش التي انتهجتها الدولة الرستمية نبوغ عدد كبير من الفقهاء المالكية نشؤوا في أحضان الدولة الرستمية الإباضية، فقد تواجد المذهب المالكي بمنطقة تيهرت في عهد عبد الرحمان بن رستم (144 – 168 هـ) وانتعش في عهد الأمير الرستمي أبي اليقظان بن أفلح (242 – 281 هـ)[4] .

1- نايف عبوش،(2012)، المذهبية الإسلامية: إشكاليات التعصب، وضرورات التسامح، http://www.alukah.net/sharia/0/44067

2 – صالح عقار الحاج، (2004م)، *دراسات في تاريخ المغرب الإسلامي*، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، مصر، ص: 87 – 88 .

3 – مغزاوي مصطفى، (2011)، *دور العامل السياسي في انتشار المذاهب –المذهب الأشعري نموذجاً–*، دار كنوز الحكمة للطباعة والنشر، الجزائر، ص: 101 – 109 .

4 – رابح بونار، (1982 م)، *المغرب العربي تاريخه وثقافته* ، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع ، الجزائر، ص :37.

نذكر ممن نبغ من الفقهاء المالكية في الدولة الرستيمة الإباضية الفقيه والمحدث والشاعر بكر بن حماد أبو عبد الرحمن بن أبي إسماعيل الزناتي البربري التاهرتي، ولد سنة 200هـ ، فتعلم أولا في تاهرت، ثم سافر للقيروان فتتلمذ على إمام المالكية في زمانه سحنون بن سعد، ثم هاجر إلى المشرق والأندلس ليستقر في آخر حياته بتيهرت، كان عالما بالحديث وتمييز الرجال وشاعرا مفلقا تصدر بجامع القيروان لإملاء الأدب والعلم منذ سن 274هـ/ 887م فارتحل إليه الكثير من أهل الأندلس للأخذ عنه والتخرج على يديه [1] .

وممن نبغ في الدولة الرستمية الإباضية من علماء المالكية أيضا إبراهيم بن عبد الرحمان التنسي المالكي، وقاسم بن عبد الرحمان وزكريا بن بكر وابن الصغير [2]، و هذا من الثمار الطيبة لسياسة الحوار والتعددية ثمرة تكافؤ الفرص ومنح الفرصة للمبدعين على اختلاف أجناسهم ومشاربهم، فلو انتهجت الدولة الرستمية سبيلا غير سبيل التعايش لما نبغ هؤلاء الفقهاء ولكانوا ضحية التعصب والانغلاق والقطيعة، ولعل ذلك من مكامن القوة الناعمة في المجتمع الرستمي.

يرسم لنا ابن الصغير المالكي المعاصر للدولة الرستمية، والذي عد من ألمع مؤرخيها، وكتب عمن تداولوا الحكم فيها كتابه الشهير: (أخبار الأئمة الرستميين) رغم بغضه المصرح به الذي يحمله في قلبه لهذا الكيان، يرسم لنا صورة ناصعة عن هذه الدولة نستشف منها انفتاح صدرها واتساعه لكل الوافدين عليها في كنف الحرية المعبرة عن المناخ الديمقراطي الذي ساد فيها بمصطلح أيامنا، وهذا ما شجع البربر والعرب والعجم من الانضواء تحت لوائها، إذ يدون واصفا ظروف الحياة في ربوعها وتحت ظلالها، قائلا: (قوي الضعيف، وانتعش الفقير، وحسنت أحوالهم وخافهم جميع من اتصل به خبرهم، وآمنوا ممن كان يغزوهم، ثم شرعوا في العمارة والبناء، وإحياء الموات، وغرس البساتين، وإجراء الأنهر، واتخاذ الرحاء وغير ذلك واتسعوا في البلد وتفسحوا فيها، وأتتهم الوفود والرفاق من كل الأمصار وأقاصي الديار ليس أحد ينزل بهم من الغرباء إلا استوطن معهم، وابتنى بين أظهرهم، لما يرى من رخاء البلد، وحسن سيرة إمامه وعدله في رعيته، وأمانه على نفسه وماله، حتى لا ترى دار إلا قيل هذه لفلان الكوفي، وهذه لفلان البصري، وهذه لفلان القروي، وهذا مسجد القرويين ورحبتهم، وهذا مسجد الكوفيين، وهذا مسجد البصريين) [3].

وخلـدت كتب التاريخ ما يشهد على شيوع ثقافة التسامح والتعددية والحوار، فقد ذكرت المصادر أن تيهرت الإباضية كانت تعج بالصفرية والواصلية والعلويين وأهل العراق المعروفين بالرأي والقياس ودارت مناظرات كلامية بين هذه الفرق لأن الرستميين فتحوا المجال واسعا أمام حرية الفكر فلم يضايقوا أحدا ولا طردوا مخالفا [4]، حيث يقول ابن الصغير المالكي : " ومن أتى الى حلق الإباضية من غيرهم قربوه وناظروه ألطف مناظرة وكذلك من أتى من الإباضية إلى غيرهم كان سبيله كذلك " [5] .

وقدر المؤرخون عدد المعتزلة والواصلية في الدولة الرستمية بنحو ثلاثين ألفا [6]، وقد كان الإمام عبد الوهاب بن عبد الرحمان بن رستم بما يمثله من سلطة وزعامة وسيادة رسمية مجرد عضو في فريق مناظرة إباضي جابه مطولا فريق من المناظرين المعتزلة [7]، وكانت هذه المناظرات المطولة والمساجلات المباشرة تـعقد خارج تيهرت على نهر مينة [8]، ويبدو لي أن اختيار السلطة لتلك البيئة كان مقصودا، فهي بيئة بعيدة عن بلاط السلطة وكل ما يوحي بجبروتها، حتى يستشعر الطرف الآخر مطلق الحرية والارتياح أثناء المناظرة، وهو أرقى أدبيات الحوار المذهبي.

وحدث أن انتصر فريق من المناظرين المعتزلة على نظرائهم من الإباضية الرستميين وفيهم الإمام أفلح بن عبد الوهاب أمير الدولة، فما

---

1 – عبد الرحمان الجيلالي، (1982)، *تاريخ الجزائر العام*، ديوان المطبوعات الجامعية (الجزائر)، ج1 ص: 179

2 – الحبيب الجنحاني (1986 م)، *دراسات في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمغرب الإسلامي*، دار الغرب الإسلامي، لبنان، ص: 137 ،

3 – معمر علي يحي، *الإباضية في موكب التاريخ. الحلقة الرابعة: الإباضية في الجزائر*، المطبعة العربية، غرداية، ج: 01، ص: 14.

4 – إبراهيم بحاز ، (1993 م)، *الدولة الرستمية* ، جمعية التراث – القرارة – الجزائر، ص 333

5– ابن الصغير ، (1986م)، *أخبار الأئمة الرستميين* ، تحقيق: محمد صالح ناصر و إبراهيم بحاز ، دار الغرب الإسلامي – بيروت – لبنان، ص: 117.

6 – محمد علي دبوز ، (1963 م)، *تاريخ المغرب الكبير*، دار إحياء الكتب العربية، لبنان، ج:03، ص: 417 نقلا عن ياقوت الحموي.

7 – أحمد بن سعيد الشماخي ، *كتاب السير* ، وزارة التراث القومي والثقافة – سلطنة عمان، ج:01، ص : 155

8 – البرادي، *الجواهر المنتقاة*، مخطوط ، ورقة رقم : 92 .

كان منه إلا أن أقر بذلك [1] .

ومن علماء تيهرت المتسامحة مع المذاهب والأديان العالم التاهرتي اليهودي يهودا بن قريش التاهرتي، الذي كان عالما لغويا يجيد العربية والعبرية والبربرية والفارسية والآرمية، كتب في علم اللغة المقارن بين العبرية والآرامية والعربية، أما أبو سهل الفارسي فكان يتقن البربرية وشغل ترجمانا في بلاط أفلح، وقد حرر كتبا دينية بالبربرية [2] .

كما وثـــقت الدولة الرستمية بسياسة الحوار البناء علاقاتها مع مختلف البيئات العلمية والثقافية سنية وشيعية، مشرقية ومغربية وأندلسية، فقد افتكت الدولة الرستمية احترام وتقدير الأعداء قبل الأصدقاء بسياسة الحوار الهادئ والتعايش السلمي، ولا أدل على ذلك من رحلة أبو اليقظان بن الإمام أفلح لأداء مناسك الحج والذي قبض عليه العباسيون وسجن في بغداد إذ أكرمه الخليفة وعامله معاملة طيبة، ولا شك أن أبا اليقظان أظهر من الأدب والعلم ما جعله محل احترام الخليفة العباسي [3] ، ومدح شاعر تيهرت بكر بن حماد أحد أمراء الأدارسة [4] ، ويذكر الدرجيني أن " عبد الرحمان بن رستم ألف كتابا في التفسير كان متداولا في قلعة بني حماد [5] .

ومما يشهد على تقارب الإباضية الرستميين مع نظرائهم الصفريين – رغم جوانب الاختلاف الكثيرة – ذلك الزواج التاريخي بين الأمير السجلماسي مدرار بن اليسع بن أبي القاسم سنة 208 هـ مع أروى بنت عبد الرحمان بن رستم أول أئمة الرستميين [6]، ووصل الإشعاع العلمي لعلماء الإباضية إلى الأندلس كما كان الشأن لبكر بن حماد التاهرتي، وإبراهيم بن عبد الرحمان التنسي الذي كان مفتيا بجامع الزهراء [7]، ولنا أن نتصور تاريخ الدولة الرستمية ومصيرها لو لم تنتهج خيار الحوار والتعايش؟ .

ومما يدل على صفة التعايش التي عرف بها الرستميون أن الثائر نفاث بن نصر الذي ثار على الإمام أفلح بن عبد الوهاب عندما عامله معاملة حسنة، وبعث الإمام أفلح إلى الثائر عليه نفاث بن نصر يعظه تارة ويأمره بالتوبة من معتقداته الباطلة ويتوعده تارة أخرى [8] .

ومن عجيب ما شهدته الساحة العلمية في الدولة الرستمية نشاط حركة التأليف في الرد على المخالفين بما في ذلك الردود على المذهب الإباضي المذهب الرسمي الذي قامت عليه الدولة وتبنته مذهبا رسميا لها [9] ، وقد كتب المؤرخ أبو زكرياء مشيرا إلى مكانة هذا العلم بين القوم قائلا: "وكان بيت الرستميين بيت العلم في جميع فنونه من الأصول والفقه والتفاسير، وفنون الرد على المخالفين، وعلم اختلاف الناس، وعلم النحو واللغة والإعراب والفصاحة، وعلم النجوم" [10] .

وكذلك اهتمت الدولة الرستمية بإنشاء المكتبات العلمية الزاخرة بمختلف فنون العلم والآثار ، ومن مكتباتها المشهورة مكتبة " المعصومة " التي كانت تحوي آلافا من المجلدات والكتب، أوصلها بعض الباحثين إلى ثلاثمائة ألف مجلد ، فكانت تحوي بين رفوفها كتبا في علوم الشريعة من تفسير وحديث وفقه وتوحيد، وكتبا في الطب والرياضيات والهندسة والفلك والتاريخ واللغة وغيرها من العلوم المختلفة، ولم تكن كتبها مقتصرة على مذهب بعينه بل كانت تجمع مؤلفات لمختلف المذاهب الإسلامية، ومن المكتبات المشهور الأخرى " خزانة نفوسة " الجامعة لآلاف الكتب ، وكذلك لم تخل منازل العلماء في الدولة الرستمية من وجود المكتبات الخاصة [11] .

---

1 – دبوز، المرجع السابق، ج:03، ص: 417 .

2 – فاطمة بوعمامة (2011 م)، *اليهود في المغرب الإسلامي (خلال القرنين 7-9هـ/13-15م)*، دار كنوز الحكمة، الأبيار، الجزائر، ص: 167.

3 – إبراهيم بحاز، المرجع السابق، ص : 270.

4 – إبراهيم بحاز، المرجع السابق، ص: 384.

5 – الدرجيني، (1974 م)، *طبقات المشايخ بالمغرب، تحقيق: ابراهيم طلاي*، مطبعة البعث، قسنطينة، ج 2 ص 47.

6 – ابن الخطيب لسان الدين، (1964 م)، *تاريخ المغرب العربي – العصر الوسيط* – تحقيق : أحمد مختار العبادي، ومحمد ابراهيم الكتاني ، الدار البيضاء، ص: 143- 144.

7 – الحميدي (1966م)، *جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس*، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، مصر، ص: 275.

8 – إبراهيم بحاز، المرجع السابق، ص: 331.

9 – جودت عبد الكريم يوسف، (1984م)، *العلاقات الخارجية للدولة الرستمية*، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ص: 109

10 – الشماخي، المصدر السابق، ص107.

11 – أنظر: إبراهيم بحاز، المرجع السابق،، ص: 288- 290 .

وننقل هنا كلام ابن الصغير المالكي الذي يلخص سياسة الحوار المذهبي الأخوي في الدولة الرستمية فيقول عن ذلك: " من أتى إلى حلق الإباضية من غيرهم ، قربوه وناظروه ألطف مناظرة ، وكذلك من أتى من الإباضية إلى حلق غيرهم كان سبيله كذلك " ، وابن الصغير نفسه كانت له مناظرات مع علماء الدولة الرستمية من الإباضية [1] .

4 – أثر الحوار المذهبي في نجاح التجربة الإصلاحية لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين :

تمثل جمعية العلماء المسلمين الجزائريين الجناح الإصلاحي في الحركة الوطنية الجزائرية، تأسست سنة 1931 م كرد فعل عن احتفال فرنسا بالذكرى المئوية لاحتلال الجزائر [2]، ما ميز حركة الجمعية هو نجاحها في استقطاب التوجهات الدينية السائدة في الجزائر حينها، ونقصد بها: الاتجاه المالكي والاتجاه الإباضي والاتجاه الصوفي، ضمن عمل مؤسساتي انصهرت فيه كل التيارات المذهبية في اتجاه واحد هو حماية الهوية الإسلامية العربية للجزائر من المسخ الاستعماري.

وقبل تأسيس الجمعية سجلت المصادر التاريخية صورا من التكافل المالكي الإباضي، ففي تونس كان أول لقاء يجمع بين ابن باديس وأبناء وادي ميزاب في دار بعثتهم التي كان يترأسها كل من أبي اليقظان، واطفيش إبراهيم، ومحمد الثميني، وكان ذلك سنة 1921م، وقد تركت هذه الزيارات أثرا بالغا في نفس ابن باديس وإعجابا واستبشارا وتفاؤلا بتلك الزيارة وآثارها الإيجابية في ربط العلاقات الثقافية والإصلاحية بين ابن باديس والإصلاحيين بوادي ميزاب [3].

وبتأسيس الجمعية في الخامس من شهر ماي سنة 1931 م أسندت إلى إمام الإباضية حينها الشيخ بيوض إبراهيم بن عمر مهمة نيابة أمين المال بالرغم من أنه كان الأصغر سنا وفي الجمعية العامة التأسيسية من هم أكبر منه سنا [4]، ومن عظمة جمعية العلماء المسلمين أن من بين مؤسسيها الكثير من الأباضيين، فقد اشترك في مؤتمر التأسيس من علماء ميزاب الشيخ بيوض، والشيخ أبو اليقظان، والشيخ بكلي عبد الرحمن، والشيخ الطرابلسي (البرياني)، وقد انتخب كل من الشيخ بيوض وأبي اليقظان عضوين إداريين في الجمعية [5]، وقد تأصلت هذه العلاقة الأخوية الحميمة بين ابن باديس وعلماء وأدباء وادي ميزاب بعد تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، التي كانت فرصة مثالية للتلاقي والاجتماع والتشاور والتعاون الميداني الفعال ضمن تعايش مذهبي عملي أخوي.

وتجاوز المالكية والإباضية ضمن مؤسسة الجمعية أبجديات الحوار المذهبي إلى التعايش والتكافل وهو ما يشهد له نشاطهما المشترك، فقد استجاب الشيخ بيوض إلى نداء ابن باديس الداعي إلى تأسيس المدارس والمعاهد لنشر التعليم العربي الإسلامي، فبادر رفقة إخوانه الإباضية إلى تأسيس معهد الحياة لتدريس اللغة العربية والشريعة الإسلامية واتخذ المعهد شعارا : " الدين والخلق قبل الثقافة ومصلحة الجماعة قبل مصلحة الفرد " [6]

وأثمر هذا التقارب الأخوي والتعايش المذهبي نتائج ميدانية مهمة نذكر منها مدرسة «الإخاء» بمدينة بسكرة، جمعت بين أحضانها التلاميذ من الطائفتين المالكية والإباضية دون تمييز، وكان يدرس بها أساتذة من الطائفتين جنبا إلى جنب، نذكر منهم الشيخين محمد خير الدين المالكي، ومحمد الحاج إبراهيم الطرابلسي الإباضي، واعتبرها ابن باديس نقطة تحول مهمة في الفكر الإصلاحي الجزائري، ودعا إلى شد أزرها والسير على منوالها [7].

وبفضل ثقافة الحوار والتعايش التي اتسم بها الطرفان اتـفقت أهدافهما ووسائلها، فقد أتم ابن باديس ختم القرآن الكريم تفسيرا ، وعلى نهجه سار إمام الإباضية الشيخ بيوض الذي أتم ختم القرآن تفسيرا أيضا وأعاد ما قاله الشيخ بن باديس: "إنني سأقضي بياضي

---

1 – ابن الصغير ، المصدر السابق، ص:117 ، 118 .

2 – مراد علي، (2007م)، *الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر من 1925إلى 1940م، ترجمة : محمد يحياتن*، دار الحكمة، الجزائر، ص: 159.

3 – محمد صالح ناصر – (2013) ، الشيخ ابن باديس وعلاقته بالحركة الإصلاحية بوادي ميزاب، http://univmanar.org/d_p-4

4 – أبو القاسم سعد الله، (2004م)، *الحركة الوطنية (1930 – 1945)*، دار الغرب الإسلامي، لبنان، ج: 03، ص: 83 .

5 – نفسه.

6– محمد صالح ناصر، المقال السابق.

7– محمد خير الدين، (2002م)، *مذكرات الشيخ محمد خير الدين*، مؤسسة الضحى، الجزائر ، ج: 01، ص: 78 .

للعربية والإسلام، كما قضيت سوادي لهما " [1]، فقد كان الإسلام بالنسبة للرجلين أكبر من كل المذاهب، ولم نسمع خلال مسار الشيخين بن باديس وإبراهيم بيوض كلمة أباضي أو مالكي أو أمازيغي أو عربي، فقد فسرا قرآنا واحدا، وكفى بالقرآن الكريم موحدا ومربيا ومكسبا لثقافة الحوار والتعايش.

وفي أرقى صور التعايش المذهبي نسجل شهادة الشيخ ابن باديس في حق الشيخ أبي اليقظان حيث يقول:«وأبو اليقظان إلى جانب ميزابيته التي يفاخر بها —وله الحق– عربي يجاهد ويجالد في سبيل العروبة، ووطني يناضل ويقارع في سبيل الوطنية، ومسلم أخلص لله دينه، يجعل الإسلام في الصف الأول من أعماله»[2].

ونسجل ثناء ابن باديس على شخصية علمية إباضية أخرى هي شخصية العلامة الشيخ "إبراهيم اطفيش" فيقول رحمه الله تعالى: "نعجب بصدقه وصلابة دينه واستعداده للمشاركة في كل خير، فما قامت لخير الإسلام جماعة من ذلك الحين، ولا أرسل المنادون إلى الفلاح صوتهم في أمر، إلا كان الأستاذ "أبو إسحاق" الشيخ "إبراهيم اطفيش" في مقدمة المعينين على ذلك، ومقالاته المتعددة في هذه الصحيفة وفي أختها الزهراء شاهد على فضله، ودليل على حسن بلائه في سبيل وحدة المسلمين جزاه الله خيرا" [3].

ومن عظمة الحوار والتآخي المالكي الإباضي أن بن باديس فتح صفحات جريدته الأولى المنتقد التي أوقفها الاستعمار الفرنسي للأقلام الأباضية، حيث كتب فيها رمضان حمود وإبراهيم بيوض وأبو اليقضان من الإباضية، وعندما أسس أبو اليقضان أولى صحف الأباضيين بعنوان وادي ميزاب، كتب فيها الشيخان مبارك الميلي والطيب العقبي من المالكية [4]، وقد أصبحت المطبعة العربية اليقظانية الإباضية بالجزائر العاصمة مظهرا بارزا لهذا التعاون الإعلامي، والصحفي والتأليفي، بل كانت ناديا ثقافيا يلتقي فيه العلماء من الذين يسكنون العاصمة من أمثال أحمد توفيق المدني، والشيخ الطيب العقبي، والشاعر محمد العيد آل خليفة، وغيرهم [5]، وكانت المطبعة تتولى طبع جرائد جمعية العلماء، وتنشر منشوراتها، وبياناتها، وأوراقها الرسمية، ودعواتها إلى الاجتماع وبرنامج أعمال الاجتماعات السنوية كما كانت تتولى طبع«البصائر» في سلسلتها الأولى ما بين (1935-1939) [6].

وراع السلطات الاستعمارية هذا التعايش والتعاون والتكافل بين المالكية والإباضية ضمن مؤسسة الجمعية، يشهد لذلك تلك التقارير التي تصرح بهذا التخوف وتجعله سببا للملاحقة والمراقبة الشديدة، فقد جاء في تقرير للكابتان (فيقوروس) الحاكم العسكري بغرداية متوجها به إلى الحاكم العسكري بالأغواط، وذلك بتاريخ ؛أول أوكتوبر 1934م ما يلي: «يسعدني أن أعلمكم بأنه انتهى إلى علمي بأن المسمى بيوض الحاج إبراهيم بن عمر، مفتي مسجد القرارة، يقوم بنشاط ملحوظ لتحقيق الوحدة بين إباضية ميزاب وجمعية العلماء المسلمين، إن هذا الأهلي المتغيب عن ميزاب قرابة شهرين يقوم بمفاوضة الشباب الميزابي الموجودين بمدن الشمال؛مبينا لهم الفوائد من الانضمام إلى جمعية علماء المسلمين... إنه حاليا يسعى لاستقدام وفد من جمعية العلماء إلى ميزاب بهدف تحقيق الوحدة التي يعتبرها– حسب نظرته–تخدم القضية الإباضية، إن الخطر من هذا التقارب لاأحسبه يخفى عنكم ومن ثم ينبغي لنا تفاديه، والحيلولة دونه » [7].

وبفضل الحوار المذهبي المؤسس والمخلص استمر التوافق المالكي الإباضي بعد الاستقلال متمثلا في الموقف المشترك من تبني الدولة للنهج الاشتراكي، فقد أبدى إمام المالكية العلامة الشيخ البشير الابراهيمي وإمام الإباضية العلامة الشيخ إبراهيم بيوض تحفظهما على هذا الاختيار، مما كلفهما الإقامة الجبرية لسنوات [8] وبعد انقضاء عهد الحزب الواحد بداية التسعينات والسماح بالتعددية الحزبية

---

1 – ابن باديس، (1997م)، *آثار الشيخ ابن باديس*، جمع وتقديم : عمار الطالبي، الشركة الجزائرية، الجزائر، ج: 01 ، ص: 151 . وأنظر أيضاً: محمد صالح ناصر، المقال السابق.

2 – عن تبادل الثناء والتقدير بين الإمامين أنظر: محمد دراجي، (1996م)، *المقال التفسيري الهدائي من جمال الدين الأفغاني إلى إبراهيم أبي اليقظان*، مجلة الموافقات، العدد: 05، السنة الخامسة، معهد أصول الدين، الجزائر، ص: 368.

3 – ابن باديس، المصدر السابق، ج: 03، ص: 116.

4 – محمد صالح ناصر، المقال السابق.

5 – محمد صالح ناصر، (2008م)، *المطبعة العربية معلم وطني مجهول*، مكتبة الريام، برج الكيفان، الجزائر، ص: 21.

6 – نفسه.

7 – يراجع محمد صالح ناصر، (2006م)، *الشيخ بيوض مصلحا وزعيما*، دار الريام، الجزائر، الصفحتين، 253 و 294.

8 – محمد صالح ناصر، المقال السابق.

والجمعوية، عادت جمعية العلماء إلى النشاط نهاية التسعينات مقتفية المنهج نفسه القائم على الحوار والتعايش وعدم الإقصاء، وضمت الجمعية في عهدها الثاني علماء ومتعاطفين إباضية، وتكفي الإشارة هنا أن الأمين العام الوطني للجمعية في الوقت الحالي هو الدكتور محمد الصالح دجال وهو أحد أعضاء حلقة العزابة الإباضية في بني ميزاب.

استمر التكافل المالكي الإباضي طيلة الحقبة الاستعمارية وبعد الاستقلال على الزخم نفسه والوتيرة عينها شاملا لمجالات الثقافة والتعليم والصحافة والدعوة، وقد جسد هذا التكافل أسمى وأرقى معاني الحوار الأخوي والتعايش المذهبي في تاريخ الجزائر.

5 – خاتمة وتوصيات:

الحوار المذهبي قيمة إنسانية وشعيرة إسلامية، مما يستوجب علينا السعي بإخلاص لتفعيلها، والتوعية بمردوداتها الحميدة على الأمة، في تكوين مجتمع فاضل خال من الغل والضغينة.

والحوار المذهبي قيمة وطنية لا بديلة عنها إلا التفريط بمصلحة الوطن وتمزيق وحدة الأمة ومساعدة الأعداء على نيل أطماعهم ومآربهم.

ومن صفحات التاريخ الجزائر العميق جسدت الدولة الرستمية وبعدها جمعية العلماء المسلمين الجزائريين أروع الصور في تطبيق شعيرة الحوار المذهبي باحترافية ونجاح مما يجعلها بحق تجارب جزائرية نموذجية ناجحة نحن أولى من غيرنا باستلهام معالمها لخصوصيتها الوطنية ورمزيتها الحضارية لتقديم العطاء الأفضل والأنفع للوطن .

في نهاية هذا العرض التاريخي لتجارب جزائرية ناجحة في تفعيل الحوار والتعايش المذهبي نتواصى بما يلي :

1. الدعوة إلى جعل الفضاءات الجامعية أرضية تنمو فيها جذور الانفتاح والحوار، والحوار المذهبي بشكل خاص.
2. الدعوة إلى التوقف عن التعبئة والتحريض المذهبي الذي تتضمنه بعض الخطابات الأكاديمية والسياسية.
3. الدعوة إلى تشكيل نسيج اجتماعي وفكري نخبوي يتجاوز الأحكام المسبقة والتصورات النمطية .
4. الدعوة إلى العناية دراسة وبحثا بالتجارب التاريخية الجزائرية التي تعكس التعايش والحوار المذهبي الوطني.
5. الدعوة إلى احترام رأي الآخر مهما كان مخالفا، فالحرية المسؤولة والواعية في إبداء الرأي هي حق إنساني وإسلامي مقدس وليس منحة أو تفضلا.
6. الدعوة إلى تنسيق محكم بين المؤسسات الدينية والمؤسسات العلمية والتربوية والمجتمع المدني لنشر وإذاعة ثقافة الحوار المذهبي بدلا من القطيعة والصراع المذهبي.
7. الدعوة إلى تأسيس ثقافة حوار تنطلق من قاعدة : الحوار المذهبي لإزالة العداء والتفاهم والتعايش والتقارب، وليس للإقناع والإلزام والخروج بمغلوب وغالب.

ثقافة السلم وقبول الأخر في المجتمع الإسلامي – مقاربة فقهية فلسفية–

موفق طيب شريف

أستاذ محاضر أ.جامعة أحمد دراية أدرار.

مقدمة:

إن التعدد في المخلوقات وتنوعها سنة الله في الكون وناموسه الثابت، فطبيعة الوجود في الكون أساسها التنوع والتعدد، والإنسانية خلقها الله وفق هذه السنة الكونية، فاختلف البشر إلى أجناس مختلفة وطبائع شتى، وكل من تجاهل وتجاوز أو رفض هذه السنة الماضية لله في خلقه، فقد ناقض الفطرة وأنكر المحسوس.

واختلاف البشر في شرائعهم هو أيضا واقع بمشيئة الله تعالى ومرتبط بحكمته، يقول عز وجل: ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم﴾[المائدة 48]، قال ابن كثير: "هذا إخبار عن الأمم المختلفة الأديان باعتبار ما بعث الله به رسله الكرام من الشرائع المختلفة في الأحكام المتفقة في التوحيد"[1].

وقال تعالى: ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين (118) إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم وتمت كلمة ربك لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين﴾[هود: 118– 119]، قال ابن حزم: "وقد نص تعالى على أن الاختلاف ليس من عنده، ومعنى ذلك أنه تعالى لم يرض به، وإنما أراده تعالى إرادة كون، كما أراد الكفر وسائر المعاصي"[2]، وقال ابن كثير: "أي: ولا يزال الخلف بين بين الناس في أديانهم واعتقادات مللهم ونحلهم ومذاهبهم وآرائهم .. قال الحسن البصري: الناس مختلفون على أديان شتى إلا من رحم ربك، فمن رحم ربك غير مختلف"[3].

ولما كان الاختلاف والتعدد آية من آيات الله، فإن الذي يسعى لإلغاء هذا التعدد كلية، فإنما يروم محالا ويطلب ممتنعا، لذا كان لابد من الاعتراف بالاختلاف، وضرورة أن يقوم هذا الاختلاف على الحوار والمجادلة بالتي هي أحسن: قال تعالى: ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين﴾[النحل 125].

إلا أن الشائع في بعض الأدبيات الفقهية التقليدية ما يشعر أن أصل علاقة المسلمين بغيرهم هو القتال، انطلاقا من استدلال قاصر لجملة من النصوص الشرعية، منها قول الله تعالى: ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾[التوبة 29]، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم ﴾[التوبة 5]، وقوله: ﴿قاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة﴾[التوبة 36]، وقوله تعالى: ﴿ ياأيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدوا فيكم غلظة واعلموا أن الله مع المتقين﴾ [التوبة 123]. وغيرها من النصوص الشرعية الجزئية.

ويعتبر هذا التوجه الخلفية الفقهية لدعاة الإرهاب والتطرف، إذ يرون أن آيات السلم منسوخة بآيات القتال السابقة، وبذلك فإن مبرر القتال هو كفر الكفار وليس مجرد عدوانهم على المسلمين.

ولا شك أن هذا الطرح السطحي والتفسير الظاهري للنصوص السابقة يقف وبشدة على تأطير الفكر الإرهابي، ويعمل على تغذيته وبث سمومه في أوساط الشباب، ونشر الكراهية ضد الآخر بسبب الاختلاف العقائدي.

هذا الأمر يدفعنا إلى التساؤل عن منزلة آيات السلم وحرية الاعتقاد من كل ذلك؟، والتساؤل أيضا عن حقيقة النسخ المزعوم، هل هو نسخ ثابت حقيقة أم أنه ولع بالنسخ ؟

---

[1] – ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، دار طيبة للنشر، السعودية، ج2، ص 67.

[2] – ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، بيروت، ط2، 1983، دار الأفاق الجديدة، ج2، ص 64.

[3] – ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، المصدر السابق، ج2، ص 466.

هي إشكالات تتم معالجتها، وبيان أحكامها من خلال المبحثين التاليين:

- **المبحث الأول**: الآخر في المجتمع الإسلامي بين القتال والسلم.
- **المبحث الثاني**: الآخر في المجتمع الإسلامي وحرية الاعتقاد.

- **المبحث الأول: الآخر في المجتمع الإسلامي بين القتال والسلم.**

السلم والسلام اسم من أسماء الله تعالى ﴿هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر سبحان الله عما يشركون﴾ [الحشر 23]. ويروي البخاري: (السلام اسم من أسماء الله تعالى وضعه الله في الأرض فافشوه بينكم)[1].

وهو اسم للجنة دار السلام، لقوله تعالى: ﴿لهم دار السلام عند ربهم﴾ [الأنعام 127]، وقوله عز وجل: ﴿والله يدعو إلى دار السلام ﴾ [يونس 25].

وهو تحية البشرية التي علمها الله لآدم ولذريته، فعن أبي هريرة عن النبي – صلى الله عليه وسلم– قال: (خلق الله آدم على صورته طوله ستون ذراعا فلما خلقه قال اذهب فسلم على أولئك نفر من الملائكة جلوس فاستمع ما يحيونك فإنها تحيتك وتحية ذريتك فقال السلام عليكم فقالوا السلام عليك ورحمة الله فزادوه ورحمة الله فكل من يدخل الجنة على صورة آدم فلم يزل الخلق ينقص بعد حتى الآن)[2].

وهو شعار هذه الأمة، به يتلاقى الناس ويقبل بعضهم على بعض تحية وجوابا، قال الفخر الرازي: "وأما الجواب على السلام فقد أجمعوا على وجوبه، ويدل عليه وجوه: الأول: قوله تعالى: ﴿وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها﴾ [النساء 86]، والثاني: "أن ترك الجواب إهانة، والإهانة ضرر والضرر حرام"[3].

وجعله الرسول —صلى الله عليه وسلم– خير ما في الإسلام، فعن عبد الله بن عمرو: أن رجلا سأل النبي –صلى الله عليه و سلم– أي الإسلام خير ؟ قال: (تطعم الطعام وتقرأ السلام على من عرفت وعلى من لم تعرف)[4].

والإسلام دين السلام، يهدي إلى السلام يقول تعالى: ﴿يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم﴾ [المائدة 16].

إلا أنه وبرغم ما سبق يزعم المتطرفون ممن سلك طريق العنف والتقتيل ويدعي انتسابه إلى هذه الأمة؛ أن الإسلام قائم بحد السيف، والعلاقة التي تحكم المسلم بالآخر هي علاقة حرب وقتال وعداء، لا علاقة تعارف وتعاون وإخاء، زعما منهم أن آيات السلم منسوخة بآيات القتال. كما أنه لا مجال لحرية الاعتقاد عندهم لزعمهم أن آية ﴿ لا إكراه في الدين﴾[البقرة 256]، منسوخة أيضا بآيات السيف والقتال.

ينساق الفكر المتطرف والجماعات المنحدرة منه خلف الزعم بأن الأصل في علاقة المسلمين بالغير هو القتال والحرب، مستدلين ببعض المعاني التي يوحي بها ظاهر بعض النصوص الشرعية، مما يدفعنا إلى التساؤل عن حقيقة الإسلام في تحديد العلاقة مع الآخر، هل هي القتال أم السلم؟

وللإجابة عن هذا الإشكال يتم تقسيم هذا المبحث إلى ثلاثة مطالب:

- المطلب الأول: الفكر المتطرف واعتماد أصل القتال.
- المطلب الثاني: الفكر الإسلامي الإنساني واعتماد أصل السلم.
- المطلب الثالث: أخلاق القتال في الإسلام.

---

[1] – البخاري: الأدب المفرد، بيروت، ط 1986، دار الكتب العلمية، ص 343.

[2] – رواه البخاري: كتاب الاستئذان، باب بدء السلام، ج5، ص 2299، رقم 5873.

[3] – الفخر الرازي (محمد بن عمر بن الحسين): مفاتيح الغيب، بيروت ، ط1987، دار إحياء التراث العربي، ج10، ص 158.

[4] – المصدر نفسه: ج10، ص 158.

المطلب الأول: الفكر المتطرف واعتماد أصل القتال:

من الشائع في بعض الأدبيات الفقهية التقليدية ما يشعر أن أصل علاقة المسلمين بغيرهم هو القتال، وقد استدل أصحاب هذا الرأي بعدد من النصوص الشرعية بيانها وفق الآتي:

- **آية القتال**: المختصة بقتال أهل الكتاب، وهي قول الله عز وجل: ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾ [التوبة 29]. قال الطبري: "فنسخ الله جل ثناؤه العفو عنهم والصفح، بفرض قتالهم على المؤمنين، حتى تصير كلمتهم وكلمة المؤمنين واحدة، أو يؤدوا الجزية عن يد صغارا"[1]. وقال القرطبي: "فأمر سبحانه وتعالى بمقاتلة جميع الكفار لإصفاقهم[2] على هذا الوصف، وخص أهل الكتاب بالذكر إكراما لكتابهم، ولكونهم عالمين بالتوحيد والرسل والشرائع والملل، وخصوصا ذكر محمد –صلى الله عليه وسلم– وملته وأمته. فلما أنكروه تأكدت عليهم الحجة وعظمت منهم الجريمة، فنبه على محلهم ثم جعل للقتال غاية وهي إعطاء الجزية بدلا عن القتل. وهو الصحيح"[3].
- **آية السيف**: المختصة بقتال المشركين، والمتمثلة في قول الله تعالى: ﴿ وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة﴾ [التوبة 36].

وقد توسع البعض في الحكم على كثير من آيات الصبر والمسالمة والإعراض عن المشركين وتهديدهم بالعذاب بالنسخ، وجعلوا آية القتال أو آية السيف ناسخة لمائة وأربع وعشرين آية في القرآن الكريم[4].

- قول الله عز وجل: ﴿يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدوا فيكم غلظة واعلموا أن الله مع المتقين﴾ [التوبة 123]. أي شدة وقوة وحمية[5].
- عن عبد الله بن عمر –رضي الله عنه– أن رسول الله –صلى الله عليه و سلم– قال: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله)[6]. الله)[6]. قال السرخسي: ".. باعتبار أن إكراه القتالي على الإسلام إكراه بحق"[7].

ونتيجة لهذا الفهم يكون مبرر القتال هو كفر الكفار وليس عدوانهم على المسلمين، بالرغم من أن سياق الموضوع يوضح أن المبرر هو الدفاع ضد العدوان.

المطلب الثاني: الفكر الإسلامي الإنساني واعتماد أصل السلم.

السلم هو الأصل في العلاقة بين المسلمين وغيرهم، ذلك أن الإسلام مشتق من السلم باعتبار أصل المادة اللغوية[8]، كما أن السلام من من أبرز المبادئ الإسلامية.

والأدلة على هذا القول كثيرة منها:

- قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين﴾ [البقرة 208] . يقول علال الفاسي: "ذلك هو الإعلان القرآني بوجود سلم عالمي تندمج فيه الإنسانية كافة وذلك باتفاق على تحريم الحروب والتضامن في

---

[1] – الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن، بيروت، ط1، 2000، مؤسسة الرسالة، ج2، ص 503.

[2] – أصفق القوم على أمر واحد: أجمعوا عليه.

[3] – القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، الرياض، ط1، 2003، دار عالم الكتب، ج8، ص 109.

[4] – المقري: الناسخ والمنسوخ، بيروت، ط1، 1404 هـ، المكتب الإسلامي، ص 89.

[5] – القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، المصدر السابق، ج8، ص 298 / أبو حيان الأندلسي: تفسير البحر المحيط، بيروت، ط1، 2001، دار الكتب العلمية، ج5، ص 118.

[6] – رواه البخاري: كتاب الإيمان، باب فإن تابوا ..، ج1، ص 17، رقم 25 / ومسلم: كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس، ج1، ص 38، رقم 133.

[7] – المبسوط: ج 24، ص 154.

[8]– محمد الصادق عفيفي: الإسلام والعلاقات الدولية، القاهرة، ط 1980، مكتبة الخانجي، ص 106.

دفع المعتدين، والتعاون على منع العوامل الاقتصادية والاجتماعية التي تؤدي إلى القتال بين الناس، ولا نظن دينا من الأديان أو فلسفة من الفلسفات سبقت الإسلام إلى مثل هذه الإعلانات العالمية التي لا توجه لأمة دون أخرى ولا لطائفة دون طائفة من الناس"[1].

- قول الله تعالى: ﴿وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله إنه هو السميع العليم﴾ [الأنفال 61] يقول جمال الدين عطية: "وأن اللجوء إلى القتال لا يكون في الإسلام إلا في حالة رد العدوان . . والسلام المطلوب هو المبني على العدل، فالسلام والعدل صنوان لا يفترقان، والعدل ليس قاصرا على المجتمع الإسلامي، بل هو مقصد أساسي في العلاقات الإنسانية على مر التاريخ"[2].
- منهج الرسول –صلى الله عليه وسلم– في الدعوة إلى الإسلام مسالما، وصبره مع صحابته على ذلك، رغم الإيذاء الشديد الذي تعرضوا له من مشركي قريش. قال تعالى: ﴿لتبلون في أموالكم وأنفسكم ولتسمعن من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين أشركوا أذى كثيرا وإن تصبروا وتتقوا فإن ذلك من عزم الأمور﴾ [آل عمران 186]، فعن أسامة بن زيد –رضي الله عنه– قال: (كان رسول الله –صلى الله عليه وسلم– وأصحابه يعفون عن المشركين وأهل الكتاب كما أمرهم الله ويصبرون على الأذى)[3]، إلى أن أن هاجر الرسول –صلى الله عليه وسلم– إلى المدينة، فأسس دولته، وشرع الجهاد ضد من ترصدوا له ولدعوته. يقول عبد الخالق النواوي: "وأستدل من السنة بأن النبي –صلى الله عليه وسلم– كان يدعو مسالما والمشركون يؤذونه، وقد اعتدوا على أصحابه ليفتنوهم عن دينهم، وكان يدعوهم بالموعظة الحسنة حتى أرادوا أن يقتلعوا الإسلام من أصله بقتل النبي –صلى الله عليه وسلم–، فخرج –عليه السلام– مهاجرا وهم يترصدون، ومن ذلك الوقت وبعد أن استقر الإسلام في المدينة اتجه عليه السلام إلى قتال المشركين ليحمي الدعوة وليمنع الفتنة .."[4].
- شدد رسول الله –صلى الله عليه وسلم– على تنفيذ الأمان الذي يعطيه المسلم لغيره مهما كانت الظروف والأوضاع فقال: (من قتل معاهدا لم يرح رائحة الجنة وإن ريحها توجد من مسيرة أربعين عاما)[5]. وهو ثابت على الجميع حتى ولو قام به مسلم واحد، فإذا أعطى أحد المسلمين عهدا لم يكن لأحد نقضه لقول الرسول –صلى الله عليه وسلم–: (ذمة المسلمين واحدة يسعى بها أدناهم)[6].

فقد كان للأمان الذي يعطيه المسلمون لأعدائهم أو للآخرين حرمة كبيرة وقدسية عظيمة في نفوسهم، ولو كلفهم حياتهم، جاء في كتاب الله: ﴿وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه ذلك بأنهم قوم لا يعلمون﴾ [التوبة 6] . قال القرطبي: "أي سأل جوارك، أي أمانك، فأعطه إياه ليسمع القرآن .. فإن قبل أمرا فحسن، وإن أبى فرده إلى مأمنه. وهذا ما لا خلاف فيه والله أعلم"[7].

كما التزم المسلمون بالوفاء بالعهود، تنفيذا لأمر الله في عدة آيات منها قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم غير محلي الصيد وأنتم حرم إن الله يحكم ما يريد﴾ [المائدة1]، وقوله عز وجل: ﴿وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلا إن الله يعلم ما تفعلون﴾ [النحل 91]، وقوله أيضا: ﴿وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسئولا﴾ [الإسراء 34]، وقوله عز وجل: ﴿إلا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئا ولم يظاهروا عليكم أحدا فأتموا إليهم عهدهم إلى مدتهم إن الله يحب المتقين﴾ [التوبة 4].

والوفاء بالعهد ملازم لصفة الإيمان، لقوله تعالى: ﴿الذين يوفون بعهد الله ولا ينقضون الميثاق﴾ [الرعد 20]، وقول رسول الله –صلى الله عليه وسلم–: (لا إيمان لمن لا أمانة له، ولا دين لمن لا عهد له)[8].

---

[1]– علال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، الجزائر، ط5، 1993، دار الغرب الإسلامي، ص 231-232.

[2]– جمال الدين عطية: نحو تفعيل مقاصد الشريعة، دمشق، ط1، 2001، دار الفكر، ص 169.

[3]– رواه البخاري: كتاب التفسير، باب سورة آل عمران، ج4، ص 1663، رقم 4290.

[4]– مجمع البحوث الإسلامية: العلاقات الدولية والنظم القضائية في الشريعة الإسلامية، بيروت، ط1، 1974، دار الكتاب العربي، ص 35.

[5]– رواه البخاري: كتاب الجزية والموادعة، باب إثم من قتل معاهدا بغير جرم، ج3، ص 1155، رقم 2995.

[6]– رواه البخاري: كتاب الحج، باب فضل المدينة، ج3، ص 1160، رقم 3008 / ومسلم: كتاب، باب تحريم تولي العتيق، ج4، ص 115، رقم 3393.

[7]– القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، المصدر السابق، ج 8، ص 76.

[8]– رواه ابن حبان: كتاب الإيمان، باب فرض الإيمان، ج1، ص 422، رقم 194. قال شعيب الأرنؤوط: إسناده حسن في الشواهد.

وغزوات الرسول –صلى الله عليه وآله وسلم– لم تكن من أجل إكراه الناس على الإسلام. وإنما كانت دفاعية، فلو ترك النبي –صلى الله عليه وآله وسلم– وشأنه ولم يعرض له المشركون ويقفوا أمام دعوته ويضطهدوا أتباعه لما وقع قتال من المسلمين، فالقتال في الإسلام لرد العدوان، وتأمين حرية الدعوة، أما العدوان فإن الإسلام ينكره أشد الإنكار بنص القرآن لقوله تعالى: ﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين﴾ [البقرة 190][1].

ثم أن الرسول –صلى الله عليه وآله وسلم– قد سعى إلى إقامة علاقات سلمية مع الدول والإمبراطوريات المجاورة للجزيرة العربية، فقد أرسل سفراءه يحملون رسائله لدعوة ملوك مصر وبيزنطة والحبشة وفارس وغيرها من الإمارات حوله. ولم تكن ردود بعضهم إيجابية، فكسرى فارس مزق رسالة النبي–صلى الله عليه وآله وسلم–، وأصدر أوامره إلى حاكم اليمن الفارسي، يأمره بشن القتال على محمد–صلى الله عليه وآله وسلم– عليه. وقد اعتبر ذلك الرد موقفا عدائيا وإعلانا للحرب يبرر أن يقابله المسلمون بالقتال[2].

كما أن النبي –صلى الله عليه وآله وسلم– قد عقد معاهدات سلمية مع زعماء القبائل والحكام غير المسلمين، مثل الاتفاقيات السلمية التي وقعها مع نصارى نجران وآيلة ويهود تيماء وفدك وغيرهم[3].

ومما سبق فإن هذا الاتجاه الإنساني البعيد عن التطرف ينكر بأن تكون آية السيف أو القتال ناسخة لآيات السلم والصلح، وجميع الآيات الآمرة بالصبر والآيات الآمرة بالدفع بالتي هي أحسن، والآمرة بالدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، بل ذكروا أنها بعد أن نسخت كل هذا القدر من القرآن نسخت بقوله: ﴿فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم﴾ [التوبة 5].

وعليه، وبملاحظة جميع ما سبق، فإنه يمكن القول بأن الأصل في العلاقات الدولية في الإسلام هو السلم، فالإسلام لا يتشوف إلى إراقة الدماء وإزهاق الأنفس وإنما هدفه إعلاء كلمة الله وجعل الحاكمية في الأرض لشرعه، بالدعوة الظاهرة، والحجة القاطعة، فإذا حصل اعتراض أو صد من غير المسلمين وجب الجهاد بكل شدة وقوة، لقوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدوا فيكم غلظة واعلموا أن الله مع المتقين﴾[التوبة 123]. مع التزام آداب وأخلاق القتال التي أسستها أحكام الإسلام، فإذا كف الأعداء أيديهم عن دعوة الإسلام توقف القتال مباشرة، ولو بقي أهل الكفر على كفرهم لأنه: ﴿ لا إكراه في الدين﴾[البقرة 256].

المطلب الثالث: أخلاق القتال في الإسلام

الإسلام لا ينكر القتال كظاهرة اجتماعية، ولكنه يعمل على تهذيبها تهذيبا من حيث الدوافع التي تدعو إليها، ومن حيث الأسلوب الذي تسلكه. يقول عز وجل: ﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين﴾ [البقرة 190] يقول ابن كثير: "أي: قاتلوا في سبيل الله ولا تعتدوا في ذلك، ويدخل في ذلك ارتكاب المناهي من المثلة، والغلول، وقتل النساء والصبيان والشيوخ الذين لا رأي لهم ولا قتال فيهم، والرهبان وأصحاب الصوامع، وتحريق الأشجار وقتل الحيوان لغير مصلحة .. ولهذا جاء عن بريدة أن رسول الله –صلى الله عليه وسلم– كان يقول: (اغزوا في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، اغزوا ولا تغلوا، ولا تغدروا، ولا تمثلوا، ولا تقتلوا وليدا، ولا أصحاب الصوامع)[4].

فالقتال في الإسلام واقع مسلم به، ولكنه لدفع الشر واجتناب البلاء وإعلاء الحق على الباطل، لقول الله تعالى: ﴿ ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين﴾ [البقرة 251]، كما أنه شرع للدفاع عن العقيدة وحرية الدعوة، وليست للعدوان والبغي: ﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين﴾ [البقرة 190].

فتهذيب القتال هو ألا يكون بغيا وعدوانا، بغير حق ولغير الله. وإنما وإن كان ولابد فإنها يكون:

---

[1]– حسين فوزي النجار: الإسلام والسياسة، القاهرة، ط 1969، مطبوعات الشعب، ص 271.

[2]– علي علي منصور: الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام، القاهرة، د ت، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ص 276.

[3]– انظر: محمد حميد الله: الوثائق السياسية، بيروت، ط1، 1996، دار الكتب العلمية، ص 174، وما بعدها.

[4]– ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، المصدر السابق، ج1، ص 524.

- **لدفع الظلم**: لقوله تعالى: ﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير﴾ [الحج 39]. قال السعدي: "يفهم منه أنهم كانوا قبل ممنوعين، فأذن الله لهم بقتال الذين يقاتلون، وإنما أذن لهم، لأنهم ظلموا"[1].
- **لدرء الفتنة**: والفتنة اختلال نظام الحالة المعتادة للناس واضطراب أمرهم[2]. فقد أمر الله عز وجل بالقتال لدرء الفتنة: ﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين﴾ [البقرة 193].
- **لرد العدوان والمعاملة بالمثل**: المعاملة بالمثل قاعدة قانونية رست عليها قواعد القانون الدولي، والتي تقضي بأنه لا لوم على دولة تقوم برد الاعتداء الواقع عليها باعتداء مماثل، وهو مبدأ أقره القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة واعلموا أن الله مع المتقين﴾ [التوبة 36]. قال الفخر الرازي: "أن يكون المراد قاتلوهم بأجمعهم مجتمعين على قتالهم، كما أنهم يقاتلونكم على هذه الصفة"[3]، وقال القرطبي: "فبحسب قتالهم واجتماعهم لنا يكون فرض اجتماعنا لهم"[4].

فالكفر من حيث هو كفر ليس علة لقتال الكفار، قال الكمال بن الهمام في قوله تعالى: ﴿وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة واعلموا أن الله مع المتقين﴾ [التوبة 36]، "فأفاد أن قتالنا المأمور به جزاء لقتالهم ومسبب عنه، وكذا قوله تعالى: ﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين﴾ [البقرة 193]، أي لا تكون منهم فتنة للمسلمين عن دينهم بالإكراه بالضرب والقتل، وكان أهل مكة يفتنون من أسلم بالتعذيب حتى يرجع عن الإسلام على ما عرف في السير فأمر الله سبحانه وتعالى بالقتال لكسر شوكتهم فلا يقدرون على تفتين المسلم عن دينه"[5].

المبحث الثاني: الآخر في المجتمع الإسلامي وحرية الاعتقاد.

التعدد في المخلوقات وتنوعها سنة الله في الكون وناموسه الثابت، فطبيعة الوجود في الكون أساسها التنوع والتعدد، والإنسانية خلقها الله وفق هذه السنة الكونية، فاختلف البشر إلى أجناس مختلفة وطبائع شتى، وكل من تجاهل وتجاوز أو رفض هذه السنة الماضية لله في خلقه، فقد ناقض الفطرة وأنكر المحسوس.

واختلاف البشر في شرائعهم هو أيضا واقع بمشيئة الله تعالى ومرتبط بحكمته، يقول عز وجل: ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم﴾[المائدة 48]، قال ابن كثير: "هذا إخبار عن الأمم المختلفة الأديان باعتبار ما بعث الله به رسله الكرام من الشرائع المختلفة في الأحكام المتفقة في التوحيد"[6].

وقال تعالى: ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين (118) إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم وتمت كلمة ربك لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين﴾[هود: 118– 119]، قال ابن حزم: "وقد نص تعالى على أن الاختلاف ليس من عنده، ومعنى ذلك أنه تعالى لم يرض به، وإنما أراده تعالى إرادة كون، كما أراد الكفر وسائر المعاصي"[7]، وقال ابن كثير: "أي: ولا يزال الخلف بين بين الناس في أديانهم واعتقادات مللهم ونحلهم ومذاهبهم وآرائهم .. قال الحسن البصري: الناس مختلفون على أديان شتى إلا من رحم ربك، فمن رحم ربك غير مختلف"[8].

ولما كان الاختلاف والتعدد آية من آيات الله، فإن الذي يسعى لإلغاء هذا التعدد كلية، فإنما يروم محالا ويطلب ممتنعا، لذا كان لابد من الاعتراف بالاختلاف.

---

[1]– السعدي: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، بيروت، ط1، 2000، مؤسسة الرسالة، ص 539.

[2]– ابن عاشور: التحرير والتنوير، بيروت، ط1، 2000، مؤسسة التاريخ العربي، ج10، ص 234.

[3]– الفخر الرازي: مفاتيح الغيب، المصدر السابق، ج16، ص 44.

[4]– القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، المصدر السابق، ج8، ص 136.

[5]– الشوكاني: فتح القدير، المنصورة، ط1، 1994، دار الوفاء، ج5، ص 437.

[6] – ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، المصدر السابق، ج2، ص 67.

[7] – ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، المصدر السابق، ج2، ص 64.

[8] – ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، المصدر السابق، ج2، ص 466.

وإن كان لفظ "حرية الاعتقاد" لم يتداول استخدامه في لغة الفقهاء، إلا أنهم عرفوا مصطلحات أخرى تؤدي مثل معناه كلفظ "عدم الإكراه في الدين" الوارد في قوله تعالى: ﴿لا إكراه في الدين﴾ [البقرة 256]، وعليه فإن بيان حقيقة حرية الاعتقاد، ومفهوم لا إكراه في الدين في الإسلام يكون بالرجوع إلى الأقوال التي ذكرها العلماء في تفسير هذه الآية[1]:

يقول ابن كثير –في تفسير الآية–[2]: "أي لا تكرهوا أحدا على الدخول في دين الإسلام فإنه بين واضح جلي بدلائله وبراهينه، لا يحتاج إلى أن يكره أحد على الدخول فيه، بل من هداه الله للإسلام وشرح صدره ونور بصيرته دخل فيه علي بينة، ومن أعمى الله قلبه وختم على سمعه وبصره فإنه لا يفيده الدخول في الدين مكرها مقسورا"، قال النسفي: "أي لا إجبار على الدين الحق وهو دين الإسلام"[3]، وقال وقال الزمخشري: "أن الله لم يجبر أمر الإيمان على القسر، ولكن على التمكين والاختيار"[4].

وهكذا يمكن القول بأن مفهوم الحرية الدينية في الإسلام إنما يرتبط بفكرة الاعتقاد التي تفرض الاقتناع الكامل بها، وهو أمر لا يتم بالإكراه، قال ابن الأنباري –في معنى الآية–: "ليس الدين ما تدين به في الظاهر على جهة الإكراه عليه ولم يشهد به القلب وتنطوي عليه الضمائر، إنما الدين هو المنعقد بالقلب"[5]. لأنه يستحيل عقلا وواقعا إكراه الشخص على عقد الشيء في قلبه. ونحوه قوله تعالى: ﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾[يونس 99]، أي: "لو شاء لقسرهم على الإيمان ولكن لم يفعل، وبنى الأمر على الاختيار"[6].

ولأن الاعتقاد أو الإيمان يأتي عن طريق الوجدان والتفكر في خلق الله، فقد أمر الله عز وجل بإعمال العقل للوصول إلى الاعتقاد الصحيح. فقال تعالى: ﴿إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب﴾[آل عمران 190]، وقوله: ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت (17) وإلى السماء كيف رفعت (18) وإلى الجبال كيف نصبت (19) وإلى الأرض كيف سطحت﴾[الغاشية 17–20]، وقوله أيضا: ﴿فلينظر الإنسان مم خلق (5) خلق من ماء دافق (6) يخرج من بين الصلب والترائب﴾[الطارق 5–7]، إلى غيرها من الآيات القرآنية التي تدعو الإنسان لأن ينظر النظرة العميقة ليستدل بذلك على وجود الخالق، حتى يكون إيمانه راسخا عن عقل وبينة. ولذلك قال أبو السعود[7]: "العاقل لا يحتاج إلى التكليف والإلزام بل يختار الدين الحق من غير تردد وتلعثم".

فحرية الاعتقاد هي تلك الحرية المبنية على الفكر الصحيح وإعمال العقل إعمالا سليما بعيدا عن الهوى وميل النفس، وانطلاقا من ذلك يعرفها أبو زهرة بقوله: "حرية العقيدة هي أن يختار الإنسان الدين الذي يرتضيه من غير إكراه ولا حمل وأن يجعل أساس اختياره التفكير السليم، وأن يحمي دينه الذي ارتضاه فلا يكره على خلاف ما يقتضيه"[8]. وكان محمد الغزالي أكثر وضوحا في حمل مفهوم الدين الذي يتمتع صاحبه بالحرية على ما بني على الاعتقاد الصحيح المقبول فيقول: "الإيمان الصحيح المقبول يجيء وليد يقظة عقلية واقتناع قلبي، إنه استبانة الإنسان العاقل للحق، ثم اقتناعه عن رضا ورغبة"[9].

المجتمع فيه قائم على عقيدة وفكرة "إيديولوجية" خاصة، ومنها تنبثق نظمه وأحكامه وآدابه وأخلاقه، هذه العقيدة أو الفكرة هي "الإسلام"، والمجتمع هو "المجتمع الإسلامي" فهو مجتمع اتخذ الإسلام منهاجا لحياته ودستورا لحكمه، ومصدرا لتشريعه وتوجيهه في كل شؤون الحياة وعلاقاتها، فردية واجتماعية، مادية ومعنوية، محلية ودولية.

---

[1] – ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، المصدر السابق، ج 1، ص 416.

[2] – المصدر نفسه: ج 1، ص 416.

[3] – النسفي: مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تحقيق مروان محمد الشعار، بيروت، ط 2005، دار النفائس، ج 1، ص125.

[4] – الزمخشري: الكشاف، ج1، ص 330.

[5] – ابن الجوزي: زاد المسير، ج 1، ص 306.

[6] – الزمخشري: الكشاف، بيروت، ط 1996، مؤسسة الرسالة، ج1، ص 331.

[7] – أبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، بيروت، ط1994، دار إحياء التراث، ج 1، ص249.

[8] – محمد أبو زهرة: المجتمع الإنساني، القاهرة، ط1988، دار النهضة، ص 73.

[9] – محمد الغزالي: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، القاهرة، ط 2005، دار النهضة، ص 72.

ولكن ليس معنى هذا أن المجتمع المسلم يحكم بالفناء على جميع العناصر التي تعيش في داخله وهي تدين بدين آخر غير الإسلام.

إن الإسلام يقيم العلاقة بين أبنائه المسلمين وبين مواطنيهم من غير المسلمين على أسس وطيدة من التسامح والعدالة والبر والرحمة، وأول هذه العلاقة إقرار الإسلام لغير المسلمين بحرية الاعتقاد والتعبد، فلكل ذي دين دينه ومذهبه، لا يجبر على تركه إلى غيره، ولا يضغط عليه أي ضغط ليتحول منه إلى الإسلام[1].

وأساس هذا الحق ثابت بآي القرآن الكريم، وسنة نبيه –صلى الله عليه وسلم–، ثم تلقاه الخلفاء الراشدون والفقهاء من بعدهم وطبقوه، خاصة بعد اتساع رقعة الإسلام وانتشار الفتح الإسلامي.

فجميع نصوص الشرع الإسلامي وقواعده وأحكامه نهت عن الإكراه في الدين، ثم أن الله عز وجل بعث نبيه مبلغا ومذكرا لا مكرها على دين الإسلام، والشريعة الإسلامية هي أول شريعة أباحت حرية الاعتقاد وعملت على صيانتها وحمايتها إلى آخر الحدود، فلكل إنسان – طبقا للشريعة الإسلامية – أن يعتنق من العقائد ما شاء، وليس لأحد أن يحمله على ترك عقيدته أو اعتناق غيرها أو يمنعه من إظهار عقيدته[2].

والأدلة على ذلك كثيرة سواء من القرآن أو من السنة أو من ميراث الخلفاء والصحابة –رضوان الله عليهم–:

المطلب الأول: حرية الاعتقاد في القرآن الكريم:

من يتلو كتاب الله تعالى، سيخرج بحقيقة لا ريب فيها، وهي أن القرآن اعتمد قاعدة "عدم الإكراه في الدين" كأساس للإيمان الذي طالب به الناس جميعا.

ذلك أن الإيمان محله القلب، وأعمال القلوب لا يتصور الإكراه فيها، إنما يتصور الإكراه في أعمال الجوارح.

وإذا كانت أخبار الأمم السابقة دلت على وقوع الاضطهاد والإكراه لحمل الناس على دين معين، إلا أنه ليس في القرآن الكريم آية واحدة تدل على جواز إكراه المؤمنين لغيرهم للدخول إلى دين الله منذ آدم عليه السلام.

ولقد دلت آيات كثيرة على عدم وقوع الإكراه في الدين في كافة مراحل الدعوة الإسلامية، سواء في العهد المكي حينما كان المسلمون مستضعفين في الأرض، أو في العهد المدني حينما أسس الرسول دولة تهابها جميع القبائل المجاورة وغيرها.

وقد أدى استقراء النصوص القرآنية إلى الخروج بجملة من القواعد التي تتضافر في الدلالة على حرية الاعتقاد في الإسلام، يتم ذكر أهمها من خلال الآتي:

أ. إقرار قاعدة عدم الإكراه في الدين: لقد أسس القرآن الكريم في الدعوة للإسلام قاعدة عدم إجبار الناس على الدخول في الإسلام، وذلك لقوله تعالى: ﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم﴾ [البقرة 256].

ب. انتشار الإسلام على التمكين والاختيار لا على القسر والإجبار:

تأكيدا لمنهج عدم الإكراه في الدعوة إلى الله رفض الإسلام منطق العنف المادي أو الإكراه المعنوي سبيلا يسلكه المسلمون في إيصالهم دعوته للناس كافة، ذلك أن مهمة صاحب الدعوة هي مجرد التبليغ والإنذار، لا حمل الناس وإرغامهم على الإيمان.

فلقد بعث الله تعالى رسوله وأنزل عليه القرآن هدى ورحمة، وأمره بنشر دينه والتبليغ عن ربه فقط، لقوله عز وجل: ﴿ وقل للذين أوتوا الكتاب والأميين أأسلمتم فإن أسلموا فقد اهتدوا وإن تولوا فإنما عليك البلاغ والله بصير بالعباد﴾ [آل عمران 20]، وقال أيضا: ﴿ وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول واحذروا فإن توليتم فاعلموا أنما على رسولنا البلاغ المبين﴾ [المائدة 92]، وقال أيضا: ﴿ما على الرسول إلا البلاغ والله يعلم ما تبدون وما تكتمون﴾ [المائدة 99]، أي أنه ليس على الرسول **–صلى الله عليه وسلم–** إلا البلاغ والتذكير فهو

[1]– يوسف القرضاوي: غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، القاهرة، ط3، مكتبة وهبة، ص5.

[2]– عبد القادر عودة: التشريع الجنائي الإسلامي، بيروت، ط10، 1989، مؤسسة الرسالة، ج1، ص 35.

ليس بمسلط عليهم ولا جبار يحملهم على ما يريد[1]، وقوله أيضا: ﴿فإنما عليك البلاغ وعلينا الحساب﴾ [الرعد 40]، قال الشوكاني: "أي: فليس عليك إلا تبليغ أحكام الرسالة، ولا يلزمك حصول الإجابة منهم، لما بلغته إليهم"[2].

كما أمر الله عز وجل نبيه بأن يكون التبليغ والدعوة للإسلام من غير إكراه أو إجبار، وحدد أن هدف التبليغ هو أن يكون "بشيرا" للمؤمنين بالنعيم، و"نذيرا" للمشركين بالعذاب لقوله تعالى: ﴿إنا أرسلناك بالحق بشيرا ونذيرا ولا تسأل عن أصحاب الجحيم﴾ [البقرة 119]، بمعنى: "يا محمد إنا أرسلناك بالحق بشيرا ونذيرا، فبلغت ما أرسلت به، وإنما عليك البلاغ والإنذار، ولست مسؤولا عمن كفر بما أتيته به من الحق، وكان من أهل الجحيم"[3]. وقوله أيضا: ﴿إنا أرسلناك بالحق بشيرا ونذيرا﴾[فاطر 24]، وقوله أيضا: ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا﴾ [سبأ 28]، ولم يبعثه عز وجل "جبارا" لقوله تعالى: ﴿وما أنت عليهم بجبار﴾ [ق 45]، ولا "مكرها على الإيمان" لقوله تعالى: ﴿أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾[يونس 99]، ولا "مسيطرا" لقوله تعالى: ﴿ فذكر إنما أنت مذكر (21) لست عليهم بمسيطر﴾ [الغاشية 21-22]، ولا "وكيلا" لقوله تعالى: ﴿قل لست عليكم بوكيل﴾[الأنعام 66]، وقوله أيضا: ﴿ولو شاء الله ما أشركوا وما جعلناك عليهم حفيظا وما أنت عليهم بوكيل﴾ [الأنعام 107]، وقوله أيضا:﴿قل يا أيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها وما أنا عليكم بوكيل﴾ [يونس 108]، وقوله أيضا: ﴿ ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة﴾ [المائدة 48]. يقول الشيخ محمد رشيد رضا: "لو شاء ربك أيها الرسول الحريص على إيمان قومه الآسف على إعراض أكثرهم عن إجابة دعوته واتباع هدايته لجعل الناس أمة واحدة على دين واحد بمقتضى الغريزة والفطرة، لا رأي لهم فيه ولا اختيار، وإذا لما كانوا هم هذا النوع من الخلق المسمى البشر وبنوع الإنسان، بل كانوا في حياتهم الاجتماعية كالنحل أو كالنمل، وفي حياتهم الروحية كالملائكة مفطورين على اعتقاد الحق وطاعة الله عز وجل، فلا يقع بينهم اختلاف، ولكنه خلقهم بمقتضى حكمته كاسبين للعلم، لا ملهمين، وعاملين بالاختيار"[4].

د. الدعوة إلى دين الله (الإسلام) بالحكمة:

إذا كان الإسلام قد أقام دعوته الناس للإيمان به على أساس من الحرية، تاركا لكل إنسان ذي عقل حصيف أن يتخير لنفسه ما يشاء، انطلاقا من مسؤولية هذا الإنسان المسؤولية التامة عما يختاره لنفسه، فإن منهجه في ذلك هو اعتماد سبيل الحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالتي هي أحسن قال تعالى: ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾ [النحل 125]، وقوله تعالى: ﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن﴾ [العنكبوت 46]، فقد نهى الله عز وجل المؤمنين مجادلة أهل الكتاب إلا بالجميل من القول والتنبيه على حجج الله وآياته رجاء إجابتهم إلى الإيمان[5].

ورفض الإسلام منطق العنف والإكراه وسيلة لغرس عقيدته في النفوس راجع إلى أن الإيمان الذي يجيء عن طريق العنف والإكراه لا قيمة له، ولا كرامة لصاحبه لأنه لم يكن نتيجة اقتناع فكري ووعي عقلي، ولا أدل على ذلك من رفض الله سبحانه وتعالى إيمان فرعون حينما أدركه الغرق، حيث قال تعالى: ﴿وجاوزنا ببني إسرائيل البحر فأتبعهم فرعون وجنوده بغيا وعدوا حتى إذا أدركه الغرق قال آمنت أنه لا إله إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل وأنا من المسلمين﴾ [يونس 90]، فرد الحق سبحانه وتعالى على ذلك بقوله: ﴿آلآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين﴾ [يونس 91]. والمعنى : أتؤمن الساعة في حال الاضطرار حين أدركك الغرق وأيست من نفسك؟ قيل : قال ذلك حين ألجمه الغرق[6].

---

[1] – الطبري: جامع البيان، المصدر السابق، ج 12، ص 557 / أبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، المرجع السابق، ج 9، ص 151.

[2] – الشوكاني: فتح القدير، المصدر السابق، ج3، ص 90.

[3]– الطبري: جامع البيان، المصدر السابق، ج2، ص 558.

[4]– محمد رشيد رضا: تفسير القرآن الحكيم، بيروت، ط2، د ت، دار المعرفة، ج 12، ص 193.

[5] – الطبري: جامع البيان، المصدر السابق، ج 10، ص 149 / ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، المصدر السابق، ج 3، ص 551 / القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، المصدر السابق، ج 13، ص 311 / الشوكاني: فتح القدير، المصدر السابق، ج 4، ص 292 / البيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، بيروت، ط 1996، دار الكتب العلمية، ج3، ص 318.

[6] – الزركشي: تفسير البحر المحيط، المصدر السابق، ج6، ص 353.

المطلب الثاني: حرية الاعتقاد من السنة النبوية:

في السنة النبوية الشريفة أدلة كثيرة دلت على إقرار حرية الاعتقاد وعدم الإكراه في الدين، وذلك من خلال المبادئ والأسس التي تضمنتها والمتمثلة في الآتي:

1. **تخيير الناس بين الدخول في الإسلام أو البقاء على دينهم:** كان رسول الله **–صلى الله عليه وسلم–** يخير الناس بين الدخول في الإسلام, أو البقاء على دينهم, ولكن بعد أن يعقد معهم عهدا يطمئنون به على دينهم وأعراضهم وأموالهم, ويتمتعون بذمة الله ورسوله.

وفي ذلك يروي بريدة –رضي الله عنه– وصية من وصايا رسول الله **–صلى الله عليه وسلم–** في حال عقد لواء جيش أو سرية لأحد من أصحابه إذ قال: (كان رسول الله إذا أمر أميرا على جيش أو سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله, ومن معه من المسلمين خيرا, ثم قال: (اغزوا بسم الله، في سبيل الله, قاتلوا من كفر بالله, اغزوا, ولا تغلوا, ولا تغدروا, ولا تمثلوا, ولا تقتلوا وليدا، وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى إحدى ثلاث خصال, فأيتهن ما أجابوك إليها فاقبل منهم واكفف عنهم, ادعهم إلى الدخول في الإسلام, فإن فعلوا فاقبل منهم, وكف عنهم, ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين, وأخبرهم أنهم إن فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين, وعليهم ما على المهاجرين، فإن أبوا أن يتحولوا منها فأخبرهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين يجري عليهم حكم الله الذي يجري على المؤمنين، ولا يكون لهم في الغنيمة والفيء شيء، إلا أن يجاهدوا مع المسلمين. فإن أبوا فسلهم الجزية فإن هم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم. فإن هم أبوا فاستعن بالله وقاتلهم)[1].

2. **موادعة الرسول –صلى الله عليه وسلم– لليهود:** فقد روي أن رسول الله –صلى الله عليه وسلم– كتب كتابا بين المهاجرين والأنصار، وادع فيه اليهود وعاهدهم، وأقرهم على دينهم وأموالهم، وشرط لهم واشترط عليهم"[2]. وتعتبر هذه الوثيقة الدستورية من أهم الوثائق التاريخية وأشهرها في الإسلام ومما جاء فيها: "وإن يهود بني عوف مع المؤمنين أمة، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه، وأهل بيته.."[3]. فهذه الوثيقة تدل على حرية الديانة لغير المسلمين وأن رسول الله –صلى الله عليه وسلم– لم يكره اليهود على الدخول إلى الإسلام[4].

3. **مكاتبة الرسول –صلى الله عليه وسلم– لأهل خيبر:** كتب رسول الله **–صلى الله عليه وسلم–** كتابا إلى يهود خيبر يذكرهم فيه بما يجدونه في كتبهم من خبر مبعثه، ويدعوهم للإيمان به، ثم يخبرهم بأنهم إن أنكروا خبر مبعثه الذي هو في كتبهم فإنه لا كره عليهم، بعد أن تبين الرشد من الغي، فيقول **–صلى الله عليه وسلم–**: (وإني أنشدكم الله، بما أنزل عليكم، وأنشدكم بالذي أطعم من كان قبلكم من أسباطكم المن والسلوى، وأنشدكم بالذي أييس البحر لآبائكم حتى أنجاهم من فرعون وعمله، إلا أخبرتموني، هل تجدون فيما أنزل الله عليكم أن تؤمنوا بمحمد؟ فإن كنتم لا تجدون ذلك في كتابكم فلا كره عليكم ﴿قد تبين الرشد من الغي﴾ فأدعوكم إلى الله ونبيه)[5].

4. **صلاة وفد نجران في المسجد النبوي:** لم يقتصر الأمر على عدم الإكراه على الإسلام، كما بينت الأدلة السابقة، بل إن الأمر تعدى ذلك إلى إقرار الرسول **–صلى الله عليه وسلم–** السماح لوفد نجران من نصارى العرب بإقامة صلاتهم في مسجده، يقول ابن قيم

---

[1]– رواه مسلم: كتاب الجهاد والسير، باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث ووصيته إياهم بآداب الغزو، ج5، ص 139، رقم 4619.

[2]– ابن هشام: السيرة النبوية، ج1، ص 501.

[3]– المصدر نفسه: ج1، ص 504. وقد كفل الرسول –صلى الله عليه وسلم– في هذه الوثيق حرية الاعتقاد لكافة اليهود على اختلاف بطونهم ومنهم: يهود بني النجار، وبني الحارث، وبني ساعدة، وبني جشم، وبني الأوس، وبني ثعلبة.. .

[4]– أحمد رشاد طاحون: حرية العقيدة في الشريعة الإسلامية، ط1، 1998، إيتراك للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ص 187.

[5]– ابن هشام: السيرة النبوية، بيروت، ط1، 1991، دار الجيل، ج1، ص 544-545.

الجوزية: "لما قدم وفد نجران على رسول الله **–صلى الله عليه وسلم–** دخلوا عليه مسجده بعد صلاة العصر، فحانت صلاتهم فقاموا يصلون في مسجده فأراد الناس منعهم، فقال رسول الله **– صلى الله عليه وسلم–** دعوهم فاستقبلوا المشرق فصلوا صلاتهم"[1].

5. عدم التدخل في الشؤون الدينية لأهل الكتاب: كتب الرسول **–صلى الله عليه وسلم–** لبني نجران كتابا يعاهدهم فيه على حريتهم الدينية، وعدم التدخل في شؤون عقائدهم وشعائرهم، حيث جاء فيه: " ولنجران وحسبها جوار الله وذمة محمد النبي على أنفسهم وملتهم وأرضهم وأموالهم وغائبهم وشاهدهم وعشيرتهم وتبعهم وألا يغيروا مما كانوا عليه، ولا يغير حق من حقوقهم ولا ملتهم، ولا يغير أسقف من أسقفيتهم ولا راهب من رهبانيتهم.. ولا يطأ أرضهم جيش"[2].

ويستخلص من هذا الكتاب في التعامل مع غير المسلمين الفوائد الآتية:

-الحفاظ على ممتلكاتهم قلت أو كثرت.

-صون بيعهم وصلواتهم ورهبانهم.

-لا تدخل في شؤونهم بتغيير أسقف أو تعيين آخر.

-صون أنماط عبادتهم من كهانة ورهبنة.

الخاتمة:

بعد تتبع إشكالات الموضوع وبحث عناصرها واستقراء الأقوال وأدلتها يتم الخروج بجملة من النتائج، ورصد بعض التوصيات بيان أهمها وفق الآتي:

أولا: نتائج البحث:

1. المتطرف مارق عن الإسلام، لا صلة له لا بأصوله ولا تطبيقاته الفقهية، والحوار وقبول الآخر هو أساس العلاقة التي تحكم المسلم بغيره.
2. أصل العلاقة التي تحكم المسلم بغيره ممن يدين بغير الإسلام هو التعارف والتعاون، لا التقاتل.
3. الإسلام رسالة حضارية قائمة على السلم والحوار، لا على العنف والإقصاء.
4. الدخول في السلم العالمي واجب شرعي.
5. الحوار الذي يحكم علاقة المسلم بالآخر منهج عام تختص به كافة البشرية، ولا يختص بفئة دون أخرى.
6. مظاهر التطرف والعنف واللاحوار في الأوساط الإسلامية ناتجة عن سوء فهم وتطبيق نصوص الشرع الإسلامي.
7. الدعوة إلى الإسلام قائمة على أساس الحجة والبيان القائم على الإقناع الموضوعي لا على الإكراه.
8. من أسس الدعوة إلى الله أن المسلم ليس مكلفا بأن يحاسب الكافرين على كفرهم، أو يعاقب الضالين على ضلالهم، فهذا ليس إليه، وليس موعده هذه الدنيا، إنما حسابهم إلى الله يوم الحساب، وجزاؤهم متروك إليه في يوم الدين.
9. حرية الاعتقاد مبنية في الإسلام على تهيئة المناخ الذي يتمكن معه الإنسان من الاختيار الحر، بعيدا عن أي إكراه مادي أو معنوي.
10. انطلاقا من قاعدة الاستخلاف في الكون يحصل الترابط بين ثلاثية السلم والحوار والتنمية، ذلك أنه لا يمكن للتنمية أن تتحقق سواء في الأوساط الإسلامية أو غيرها إلا إذا انتشر السلم وحصل الحوار الإنساني.

ثانيا: التوصيات:

1. تشجيع نشر ثقافة السلم والحوار بين المسلمين أولا، وبينهم وبين غيرهم، من خلال فتح نوافذ التواصل العلمي بمثل هذه الندوات والمؤتمرات، وإشراك غير المسلمين في تأطيرها.
2. توطيد جسور التكافل والتعاون مع العالم المتحضر لمحاربة الغلو والتطرف والإقصاء.

---

[1]– ابن قيم الجوزية: زاد المعاد، بيروت، ط1987، دار الكتب العلمية، ج3، ص 38.

[2]– المصدر نفسه: ج3، ص 38 / ابن سعد: الطبقات الكبرى، بيروت، د. ت، دار صادر، ج1، ص 266.

3. تعميم تدريس ثقافة السلم والحوار وحرية الاعتقاد وكرامة الإنسان وحقوقه على مختلف أطوار ومراحل الدراسة، لغرس هذه القيم في نفوس الأجيال المسلمة.
4. تشجيع البحوث الأكاديمية والعلمية على مستوى مراحل التعليم العالي التي تتناول قيم الإسلام السمحة، ونبذ الإرهاب والتطرف.