

الدين والهوية

بين ضيق الانتماء وسعة الإبداع

إشراف وتقديم: الحاج دواق



مبروك دريدي
حمدي بشير
بدر الحمري

محمد شهيد
لطفي الحجاوي
أبو بكر مباركي

الحاج دواق
عامر عبد زيد الوائلي
مصطفى بن تمسك

مؤمنهن بلا حدود
Mominoun Without Borders
www.mominoun.com للدراسات والأبحاث

الفهرس

3.....	تقديم	الحاج دواق
7.....	تصدير	عامر عبد زيد الوائلي
أبحاث ومقالات:		
13.....	في التأصيل المفهومي للهوية	مصطفى بن تمسك
25.....	في قضية الهوية	محمد شهيد
39.....	الهوية المُبدعة	لطفي حجلوي
61.....	لاهوت الأرض المقدسة والهوية القاتلة	أبو بكر المباركي
107.....	ما بعد الهويات القاتلة ومدخلة الدين في تشكيل الفضاء الهوياتي المنفتح	عامر عبد زيد الوائلي
119.....	أنثروبولوجيا الهوية، الدين ومفهوم المواطنة الثقافية	مبروك دريدي
قراءات في كتب:		
141.....	الهويات القاتلة	حمدي بشير
147.....	الهويات القاتلة ورحمانية العالمية الإسلامية	بدر الحمري
حوار:		
153.....	مآسي الانغلاقات الأصولية الهويات العابرة	الحاج دواق
158.....	المساهمون في الملف:	

تقديم:

الدين/التدين وإشكال الهويّات ومازق الانتماءات التشمولية

♦ الحاج دواق

(الجزائر)

يبدو أنّ الصراعات الدينية التي عاشتها البشرية تاريخياً لم تتعافَ منها بعد، بل هناك من يميل إلى تقدير أنها تعود بشكل لافت في صورة معتقدات خلاصية تواجه الجميع، بداعي خلوصها الهوّوي والانتمائي، وبدافع فرض نمطها الفهمي والمعيشي على العالمين، بما هو رسالتها التي يجب أن تؤديها، ولأنها الموكلة للحفاظ على طبيعة الجميع الثابتة والخالصة، خاصة وأنها تمتلك مضموناً هويّائياً قاراً لا يتبدل ولا يتغير، وتدين للأسلاف بالتأسيس الأول والنهائي لروح الجماعة وقيمها.

وقد أدى هذا ويؤدي إلى تناحرات جذرية بين تشكيلات ضيقة ادعت النقاء المطلق وضرورة أن يتطابق الكل معها، بدءاً من الفرد البحت وصولاً إلى العالمين، مروراً بكلّ إمكانات الانتماء، سواء كانت إثنية، أو ثقافية، أو اجتماعية، أو سياسية، أو عقائدية. الكل مشدود إلى تعريف صلب للهويّة، يعمل على تكرار الأماط السابقة التي يتعاطى معها بكيفية تبرزها وكأنها متعالية على التاريخ، تشتغل وفق طريقة ترصيفية، تضع الجميع تحت سقف عنايات مراقبة شديدة، بغرض الحفاظ على الخصوصيات والإبقاء عليها كما كانت، من غير أن تتلوّث أو أن تدخل عناصر غريبة/خطيرة إليها.

وتزداد حدة الشكل التصليبي للتعاطي مع ماهيات الناس وتعبيراتهم عنها، تلازم الأداء عنها مع ارتباطات مقدّسة/تقديسية، تمتح من مشرب القناعة المغلقة لبعض الأطياف التي تستقوي بدعاية مستمدة العناصر من تبريرات عقائدية، دينية كانت أم علمانية، تحولت مع الوقت إلى إعلان مطلق للانتماء، معيدة لتجربة التمثل الأولى في بعض الممارسات الفكرية والتبريرية، والأعمال والأفعال المتمادية، التي تبدأ بتقديرات غرضها الإقناع والاستمالة، وتنتهي إلى التعنيف المتشدد والجذري، الذي يستحيل إلى تبرم من الكلّ بداعي الاختلاف والخوف منه، أو رفض باعتبار التهديد المستمر للكيان الذي هو بصدد الأداء عنه.

وما زاد من تفاقم الأزمة الهويّاتية الخلاصية، تلك القنوات التي تكونت جراء النمط العولمي الذي أضحى العالم تحت دثاره الثقافي والتاريخي، ما دفع بالحالات الجزئية، أو على الأقل هكذا تعتقد، أن تنظر إلى نفسها بعين الضحية المهدّدة، التي ستضيع كينونتها بعد حين، خاصة وأنّ العالم فاجأها بأشكال من التواصل والتشابكات، ضيقت من هيمنة الحدود التقليدية، سياسية كانت أم عقائدية. فتشكل الرّهَاب من الآخر، والنظر إليه كمهدد دائم، وكمصدر خطر، خاصة إذا وضعنا في الاعتبار تلك المحاولات التي تصدت لها بعض المؤسسات الدولية، الثقافية والتعليمية، ثم الاقتصادية والسياسية، لإعادة تعريف الانتماء، وتكوين مسطرة تصنيف تتأسس على قيم تبدو في الظاهر إنسانية حقاً، لكنها تستبطن عمليات

استبعاد وإعادة دمج تعتمد على التخلي عن التقليدي، والاتصاف بالحديث أو الحداثي، لأن قدر الإنسانية جمعاء هو جدوى الدخول إلى حياض التجربة التاريخية العولمية، وإلا سيفوت قطار التطور من يرفض ويستमित في الحفاظ على الشكل القديم لوجوده وتعريف وجوده.

ومن الظواهر المستجدة عن الوضع السابق نشوء المنابر الكثيرة المعرفة بالثقافات الكثيرة والعديدة، التي يصل الحد ببعضها إلى التناقض الجذري، ما أعطى فرصاً هائلة للمحافظين على السياجات المغلقة ليؤسسوا وعياً وخطابات مبررة لضرورة الانكفاء بقصد البقاء أو الانفتاح فيعقبه التلاشي والزوال. وكما قلنا قبلاً يزداد الوضع حدة إذا اقترنت هذه القنوات مع المقدس، سواء كان دينياً، أو إثنيّاً، أو ثقافياً، فتتشكل الحدود الدامية على حد تعبير صمويل هنتنغتون، وتندفع الأحداث تلقاء التجييش والتجييش المضاد، وتتنادى الثقافات لتكريس التعبئة الشاملة، والتربص ضد الجميع، بما هم أعداء حاليون أو مقبلون.

لذا المطلوب مبادرته والذهاب به إلى التصنيفات المشيطنية، والزج بكل مميزاته في بوتقة المعاداة للحضارة والإنسانية. فنجدنا في النهاية أمام وضع تاريخي معقد وحرّج، بين من ينكفئ على أنماط الحياة الماضية بحسبانها الحاضر والمستقبل، ومن يدعو لضرورة تخطيها والتخلي عنها، بل وضرورة التخلص من بعض المضامين التعليمية المفرخة لأشكال الانتماءات القاتلة.

إن الحضارات التقليدية مهددة في أصل وجودها، أمّا عن استمرارها فهو إلى المستحيل أقرب، كما يعتقد الفيلسوف الإيراني داريوش شايعان، ورغم ما تملكه من رصيد تاريخي يتمثل في تجارب ثقافية سابقة، ورصيد قيمى زاهر، وأديان شادت العالم القديم بكافة ما فيه، إلا أنها الآن أمام تحديات أنهكتها، وعجلت باستنفاد ما لديها من مكنة تواجه به ما وضع في طريقها من أزمات ومشكلات لا بدّ لها من حل.

ولأنّ الأشكال التقليدية غالباً ما تعتمد إلى حلحلة المشكلات بمنطق التجاوز واستلهاام المتعالي، بالبحث عن اليقين والاستقرار المعنوي، فإنها لا تحرك في واقع الناس شيئاً، على ما فيها من غنى وثراء مكيّنين، إلا أنّهما في الأخير لا يمنحان الحياة انقلابات جذرية تبنيها في أشكال متحوّلة ومتقدمة إلى الأمام، بوعي السيطرة وأساليبه التقنية المتيحة له السيطرة على العالم، وعلى الإنسان، والدفع بطاقاته إلى الانفجار والخروج.

أولاً: الإشكالية

تبعاً لما سبق؛ نسأل: هل كل انتماء ينبثق عن الدين/التيدين هو مغلق بالضرورة ومتحجر وقاتل بالتبع؟ ألم تكن المذبيبات والنحل الدينية/التدينية سبباً تاريخياً لكل آلام البشرية ومعاناتها؟ ثم كيف نفسر التلازم الأساسي بين منطق التضحية وفلسفة القرابين العتيقة، وبين عمليات القتل الممنهجة التي تعمل الجماعات الدينية/التدينية على تكريسها وتعميمها؟ أليست التبريرات الدينية هي القدرة فقط على خلق أشكال الانغلاق والوآد لكل متنوع ومختلف؟ ألم يكن المقدس الديني/التديني هو صاحب المبادرة الأولى لخلق الحريات الأساسية وحقوق الإنسان، في أن يختار الناس نمطاً

خاصاً بهم يعرفون به ذواتهم ويعيدون تكوينها بحسب منطق الهويات المفتوحة؟ ألم تنبثق الصراعات المذهبية من منطلق احتكار الخصائص الجوهرية للدين الأساسي؟ ألم تجر الانغلاقات الهويّة إلى تفويت فرص التعايش الكبرى؟ ألم يتسبب الدين/التدين في جعل العالم جزراً هوياتية منغلقة ومعزولة عن بعضها بعضاً؟

في المقابل: ألا يمكن عدّ الدين/التدين الحافظ الأساسي لهويات الجماعات التاريخية المختلفة؟ ألم تسهم الهويات المذهبية والدينية في خلق انبثاقات التعدديات المثمرة المختلفة؟ ألا تحوز الأديان على ما يحفظ الكرامة الآدمية وينشئها؟ ألم يكن هو الجدار الأخير في سيرورة امحاء الخاصية الإنسانية للهويات، أمام جحافل المحو المنهجي للوضعانيات المختلفة؟ ثم هل الهويات القاتلة حكر على الأديان فقط، أليست العلمانيويات والعدميات المختلفة قادت إلى احتراقات كبرى في التاريخ؟ كم من تجربة ثقافية حيّدت الدين فأفضت إلى قتل المعنى والروح والثراء القيمي على حد تعبير الفيلسوف محمد أركون؟ ألا يمكن الإقرار بحقيقة منطقية أساسية مفادها: مادامت الأديان أنتجت الهويات القاتلة باعتبار عنصر القداسة فيها، ألا يمكنها أيضاً أن تستولد أشكالاً من الوعي الهوياتي المنفتح والتراحمي؟ أليس كما قرر كبار فلاسفة الحضارة، لما تشعر الجماعات الثقافية بخطر التلاشي والزوال فإنها تهرع إلى الدين/التدين، لتعيد بناء نفسها وتجديد روحها؟ من يستطيع أن يمنح اليقين الهادئ عن إحراجات التاريخ والحياة من غير الأديان؟ ألا يمكن للهويّة/الهويات الدينية عموماً، والإسلامية بوجه أخص، أن تبني لنفسها منظوراً عالمياً تنظر به إلى تنوعات العالم واختلافاته؟

ثانياً: الأهداف

- 1- إعادة التفكير العلمي والفلسفي في موضوعة الهويات، قصد تفهم موارد ومصادر النزعة التدميرية في بعض التجارب التدينية المعاصرة.
- 2- المساهمة في التشخيص الإيجابي لعلل الهويات المغلقة، تمهيداً لتوفير الدواعي والظروف والشروط المركبة لتجاوزها.
- 3- العمل على بناء الوعي الهوياتي المركب، المنفتح على كل الأبعاد القيمية والروحية في الثقافات المختلفة.
- 4- التخلص من منطق الثنائيات المغلقة، تمهيداً للدخول في خضم الأعمال التاريخية الجليّة والكبرى، وتدشين الرؤى الثرية الناضرة لأفق الإنسانية المتساملة.
- 5- السعي لخلق تراكم علمي في الثقافة العربية والإسلامية، يتيح للمثقفين والشعوب العربية، أن تنفتح على الدرس المعرفي الخاص بالهويات وأزماتها وإشكالياتها، لمبارحة حالة السكونية، وخلق التجاوب المثمر مع الإنسان في كل مكان.
- 6- إتاحة بعض المنظورات العلمية من منطلق فلسفي، لتستفيد منها الثقافة الدينية/التدينية، تمهيداً لإعادة تعريف الهويّة المستمدة من الدين، بعيداً عن كل الخطابات والقناعات المغلقة والمنكفئة.

7- الكشف عن العالمي والإنساني والكوني في قيم الدين، والدفع بالتدنيات المتنورة إلى تكريس حضورها الأخلاقي والمعنوي أمام التدنيات الكاسحة، لتحقيق التوازن وخلق الفضاءات الهادئة.

وتكمن أهمية الذي أوردناه في هذا الملف البحثي عن الهويات القاتلة ودور التدنيات المغلقة في خلقها، وأيضاً مدخلة الأديان المفتوحة والمتوازنة في حللتها، في أنه جمع دراسات مهمة عن ماهية الهويات وحقيقتها، وطبيعتها المركبة، وعدم تحملها للأشكال المنكفئة من الناحية المفهومية، وهذا الذي أكد عليه الدكتور مصطفى بن تمسك في عمله الأساسي عن مفهوم الهوية، ومنه إلى الحوار الشائق الذي أجريناه مع الروائي والمفكر د. اليمين بن تومي، حيث أبرز لمسته التحليلية في بيان طبيعة الصلة بين الأصوليات والهوية، ومنه إلى المقاصدي الدكتور محمد شهيد وسبره عن الصلة بين مآزق الهويات ومضايق الإسلام السياسي، وكيف يكون للوعي الأصولي المنفتح والمتنور دوره في معالجة أزمت بعض أنماط التدنيات المغلقة، وهذا يحتاج لطريقة تربوية إبداعية وهو ما كرّسه التربوي الدكتور لطفي الحجلوي في الهوية المبدعة، ثم إلى نموذجين آخرين، أحدهما ساقه الدكتور أبو بكر مباركي عن النموذج الأصولي اليهودي وكيف انغلق في الاعتقاد، ومنه إلى رفض الآخرين والأغيار، والدخول في تجارب فهمية وممارساتية مريرة مع المتنوع والمختلف، ما خلق نموذج انتماء وهوية حديدية صلبة، زعمت طهوريتها المطلقة، ومنها إلى تجربة الدواعش في إطار تاريخنا المعاصر، وكيف يصبح تأويل معين للهوية قاتلاً، وهذا ما حاوله المفكر عامر عبد زيد الوائلي، إلى جانب تصديره للملف ككل في مقدمة رائعة عن الهوية/الهويات، ومتى تصبح منفتحة إنسانية، ومتى تفقد انسيابها وحيويتها وتتكلس، وتضحي واجهات مسيجة تصنف الناس بحسب مجموعة معايير قارة، لا تطور فيها ولا تجديد.

أمّا الدكتور مبارك دريدي فقد عمل على اختبار الصلة بين الدين والهوية أنثربولوجياً، مبيناً أهمية اعتماد مفهوم المواطنة كأساس للتصنيف والانتماء، وكذلك ما ساقه الدكتور حمدي بشير في قراءته للكتاب الكلاسيكي في هذا المضمار، وأعني به كتاب أمين معلوف عن الهويات القاتلة، وترياقاتها الرحمانية في مقاربة الباحث بدر الحمري في قراءته للعالمية الإسلامية الثانية لمحمد أبي القاسم حاج حمد، وكيف أننا يمكننا أن نجد فيه ما يعطينا الفرصة لمعالجة الأزمت الهوية المختلفة، خاصة إذا اعتمدنا روحه الرحمانية القائمة على قيمة الإنسان وإطلاقه وعالميته.

♦ عامر عبد زيد الوائلي

(العراق)

في ظلّ الطفرات غير المحكومة بنسق ثمة مدارات جديدة تَبْزُغُ، ومعها تظهر موجة من البحث عن الأصول بكل رموزها وأنظمتها العلاماتية، وهي تحاول اختلاق أو تذكّر هويات أو سرديات لها أصول جديدة تتجاوز ما هو مهمش في واقعها، فالاختلاق أو التذكّر يؤدي إلى صناعة هويّة أو هويات متشددة في واقعنا الاجتماعي والسياسي والعقائدي؛ ممّا جعل مشكلة الهوية اليوم تُعدّ من أعقد المشكلات التي تواجه المجتمع في العصر الراهن. إنّ الكثير من الشعوب والمجتمعات الحديثة ذات الأصول القديمة الحقيقية أو المختلقة، أو حتى تلك التي تفتقر إلى الانتماء الحضاري القديم على حد سواء يكون للعامل الثقافي فيها أثرٌ كبير بوصفه نسقاً مهماً من أنساق الخطاب السياسي، فالهويّة الثقافية هي منظومة أو مجموعة من الأنساق والظواهر الاجتماعية التي تشكل ثوابت في حياة الإنسان من خلال الاتصال والتبادل، فتظهر الذاكرة سردياتها التي تحيلنا إلى أماكن وأزمنة ترتبط بالماضي المستعاد في الروي الأسطوري أو النص المقدّس أو الحوليات التاريخية. لكن يبقى هناك في مقابل ذلك لدى الفرد - وهو يتعامل مع سلطة الجماعة وسرودها في التذكر من أجل استيعابه واستيعاب أفراد الجماعة - النسيان والتذكر الحر بتمهيد الطريق للانفلات من الجماعة والبقاء خارجها، وهما آليتان مهمتان في مقاربة ضروب الاختزال.

ويمكن تعريف الهوية للجماعة (بأنها الشفرة التي يمكن للفرد عن طريقها أن يعرف نفسه في علاقته بالجماعة الاجتماعية التي ينتمي إليها، والتي عن طريقها يتعرف عليه الآخرون بعدّه منتماً إليها).⁽¹⁾

إنّ البحث التكويني في مفهوم الهوية في الدراسات الغربية يمكن رصده من خلال ولادة مفهوم الهوية، وهذا يعود مباشرة من المعنى اللغوي الإنجليزي للمفهوم، وهو مشتق من اللاتينية *identitas* / أو *identitas* وتعني الهوية المستمدّة، من *identidem*، التي تعني "مراراً" (وهذا يعني حرفياً "نفس ونفس ونفس، .. وهكذا مراراً). وغني عن القول، يجب أن يكون معنى "التشابه" مفهوماً في هذا السياق، ويقترن بمفهوم الهوية بدلاً من معنى "مماثلة".

وتتضح دلالة التشابه أيضاً في المعنى السوسيولوجي للهوية، الذي يظهر في الهيكلية التقليدية لوظيفة الأنثروبولوجيا؛ إذ يأتي معنى الهوية بطريقة تفهم أنها متجذرة تاريخياً وثقافياً مع الصورة الذاتية لمجموعة من الناس التي كانت في الغالب قد رسمت خطها باتصالها بالمجموعات الأخرى من الشعوب. ويرتبط هذا المعنى من الهوية بالمفاهيم الأنثروبولوجية الأخرى، مثل (النظرة، والقيمة، والروح، وأخيراً وليس آخراً، الثقافة)، التي تقترح نوعاً معيناً من التجانس بين أفراد المجتمع، وكان الرأي أنّ هويّة الأفراد تعكس هويّة مجموعة ما وثقافتهم، كما ذكر أعلاه، وكان من المفترض أنّ

1 - رشاد عبد الله الشامي، إشكالية اليهودية في إسرائيل، عالم المعرفة الكويت 1997

هوية الأفراد تشير إلى هوية المجموعة التي ينتمون إليها، وهو ما يتسق مع النظريات الأنثروبولوجية حول العلاقة بين الشخص والجماعة أو المجتمع، والذي يعدُّ أنَّ مجموعة من الناس تشترك في الهوية نفسها؛ لأنها مشتركة في التاريخ نفسه. وعليه يكون المجتمع الذي ينتمون إليه مجتمعاً صلباً وغير قابل للتغيير.

والنتيجة التي يمكن استخلاصها من هذه المقدمة الوجيزة في الأنثروبولوجية التي تقدّم تفسيرات للعلاقة بين الثقافة والشخصية، أو بين الثقافة والهوية، هي أنَّ تحليل هذه المفاهيم على المستويين الاجتماعي والفردى كان يشترك في الافتراضات نفسها من التشابه والاستقرار. وفي السنوات الأخيرة، قُصِرَ التركيز على التجانس الأنثروبولوجي، والديمومة قد سقطت تدريجياً في حالة من الفوضى. للأسباب نفسها أيضاً، فقد كانت مفاهيم الثقافة والهوية تناقش بشكل مكثف، وكذلك العلاقة بين الاثنين، وقد تعرض مفهوم الهوية لانتقادات كثيرة، ليس فقط لافتقاره إلى القوة التفسيرية، بل للمفارقة السردية المتعلقة بمفهوم الهوية التي هي من سمات عصر العولمة المعاصرة، فلم يكن من الممكن أن تفهم على أنها تعبيرٌ عن التجانس الاجتماعي أو تمثيلٌ للحقائق الثابتة.⁽²⁾

وفي مقابل ذلك ظهرت مجموعة من الدراسات تحاول أن تتجاوز التوصيف الليبرالي عن الهوية الفردية، فهي ترى أنَّ الفرد يوجد دائماً في وضع اجتماعي وثقافي معين، ويخضع دائماً لتجربة ثقافية تمنحه معنى لوجوده، وأنَّ الفرد بقدر ما هو كائن ذاتي يتمتع بقدرات شخصية، فإنه في الوقت نفسه كائن موضوعي؛ لأنه عضو وعنصر في جماعة معينة تساعد على تشكيل هويته في الوقت نفسه.

ويرى تايلر أنَّ المجتمعات التي تعيش تعدداً ثقافياً يصبح فيها الاعتراف حاجة ضرورية ملحة، وذلك بالنظر إلى العلاقة القائمة بين الاعتراف والهوية، فالهوية شيء أشبه بالإدراك الذي يمتلكه الأفراد حول أنفسهم والمميزات الأساسية التي تحددهم بوصفهم كذلك.⁽³⁾

وعلى مستوى العالم الثالث يقدم لنا الباحث الهندي تصورين عن الهوية: الأول إيجابي، والثاني سلبي، أمَّا الأول فقد أكدته الدراسات في مجال رأس المال الاجتماعي بأنَّ الهوية المشتركة مع الآخرين في الجماعة الاجتماعية نفسها يمكن أن تجعل حياة الجميع تسير بشكل أفضل كثيراً في هذه الجماعة؛ لهذا ينظر إلى الشعور بالانتماء إلى جماعة إنسانية ما بوصفه أحد مصادر الثروة؛ فمن الممكن أن تكون الهوية مصدراً للثراء والدفع. التصور الثاني يتجلى في أن تكون الهوية مصدراً للعنف المروع، وهذه الصفة الثانية للهوية المتأزمة فهي (أداة قتل مروعة، وبلا رحمة في حالات كثيرة، يمكن لشعور قوي ومطلق بالانتماء يقتصر على جماعة واحدة أن يحمل معه إدراكاً لمسافة البعد والاختلاف عن الجماعات الأخرى. فالتضامن من الداخل لجماعة ما يمكن أن يغذي التنافر بينها وبين الجماعات الأخرى).⁽⁴⁾

2 - Toon van Meijl, CULTURE AND IDENTITY IN ANTHROPOLOGY: REFLECTIONS ON 'UNITY' AND 'UNCERTAINTY' IN THE DIALOGICAL SELF, International Journal for Dialogical Science Copyright 2008 by Toon van Meijl, Fall, 2008. Vol. 3, No. 1, 165-19.

3 - الزواوي بغوره، الهوية وسياسة الاعتراف شارل تايلر نموذجاً، م/ الموقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ، ع/9، 2014، ص 196

4 - أمارتيا صن، الهوية والعنف، ترجمة: سحر توفيق، سلسلة عالم المعرفة، الكويت 2008

أما تجليات الهوية في الواقع العربي الذي يعيش تحولات الربيع العربي وما يرتبط به من صراعات، فقد تحولت الهوية إلى إشكالية تكشف عن المشكلة المتضمنة في العنف والإرهاب، وهذه المشكلة تحتاج إلى تحليل فكري ونقدي من خلال طرح الأسئلة وتحليل النصوص المؤسسة لها، وتفكيك الوقائع التي قادت إلى تضخم المشكلة وتحولها إلى وعي مأزوم يهدم التعايش ويحيله إلى خراب، ويفكك الروابط القارة ويزيلها، فالوعي المأزوم وليد مهيمانات وأطياف تشكل ضغطاً وإرغاماً على الوعي من أجل اتخاذ القرارات؛ وهذا الضغط والإرغام يسهمان ويؤثران في تشكل الوعي الثقافي وبنية الاستجابة له أيضاً من خلال الردود إيجاباً أو سلباً، وهذا أمر مرتبط في علاقة الذات بالتراث أو بالآخر، واللغة الصراعية وما يصاحبها من أطياف تتحول إلى سلسلة الحضور المنمطة، ولما كان ظهور الطيف عابراً ومفاجئاً، فهي لا تحدد الزمن، ليس هذا الزمن، يدخل الشبح، يخرج الشبح، ويعود ثانية.

ومن هنا تغدو الهوية الرهان، لكونه يظهر أهمية طرح المشكلة، فالهوية صارت تعبر عن راهنية تكشف عن واقعنا بكل رهاناته، الذي نعيشه الآن والذي يدفعنا إلى ضرورة طرح هذه المشكلة بحثاً عن حلول وتفكيك المهيمانات الضاغطة على واقعنا من أجل استعادة الثقة؛ لذا نجد من الضرورة تفكيك «هوامه الهوية» التي تحولت إلى مقولة إيديولوجية دوغمائية وذريعة من أجل المحافظة على مصالح المهيمين على الأمور الذين يجدون في الهوية المأزومة تعبيراً عن مصالحهم وامتيازاتهم، وهذا الأمر يخلق قصوراً معرفياً له آثاره السلبية على النخب السياسية والاجتماعية والاقتصادية. ففي رهان الانقسام المجتمعي على أساس الهويات الفرعية ودور الدولة القائم على كبح جماح الهويات أو الاعتراف بها من خلال مقولة التعددية الدينية والإثنية، وبين المواقف الثقافية لدى المثقفين العرب سواء أكانوا ليبراليين أو قوميين أو ماركسيين، فهم جميعاً يأخذون موقفاً يقوم على نفي الهويات الدينية، فالليبراليون (يفهمون انتماء الفرد إلى جمعية مذهبية أو دينية على أنه تأكيد لحضور الجماعة وتعميق لمركزيتها على حساب الفرد)⁽⁵⁾

ولكننا نجد على الرغم من تلك المواقف أن للثقافة دوراً فاعلاً لا يمكن تحجيمه بالنفي أو اصطناع هوية مركزية لدولة تلفيقية ترضي الجماعة الحاكمة، ولكن هذا لا ينفي أن الثقافة تبقى ببُعدها الدينامي عملية تطور المهارات الذهنية والمعنوية، سواء ما يتعلق بالفنون والآداب أم ما يتعلق بالمهارات التقنية، فهي لا بد أن تقوم على الثقة بالذات والانفتاح الحوارية التعددي صوب الآخر ثقافاً حوارياً من دون أن يعني بالضرورة تقليداً أو نسخاً، لأن الأمم تبدأ بالهزيمة عندما تشرع بالتقليد ومحاولات الاستنساخ في الثقافة والاستلاب الفكري. فالثقافة في نظر «أمالينوفسكي» هي جهاز فعال يمكن الإنسان من الانتقال إلى وضع أفضل يواكب المشاكل التي تواجهه في بيئته، فالثقافة هي القدرة على التكيف والتطور في مواجهة الإنسان مع الطبيعة. ويعرفها «تايلور»: هي ذلك الكل المركب الذي يشتمل على المعرفة والعقائد والفن والأخلاق والقانون والعرف، وكل القدرات والمهارات الأخرى التي يكتسبها الإنسان من حيث هو عضو في المجتمع، أي أن الثقافة هنا هي تجارب اجتماعية تحول إلى منظومات سلوكية قيمية وعادات ومعارف ومهارات، فهي تجارب قابلة للزيادة والتجاوز نحو الأفضل، لأنها تبقى تاريخية ومرتبطة بالبيئة التي ظهرت داخلها استجابة لتلك التحديات، وفي النتيجة هي تأويل وتحويل لعلاقة الإنسان بالله وبالمحيط الطبيعي والاجتماعي.

فالثقافة على وفق هذا الفهم هي وعي حضاري وأفق التقاء الآفاق وانصهارها بين الماضي والحاضر صوب المستقبل، وهذا لا يتحقق إلا بتلك الرؤية التعددية الحوارية التي تتجاوز وهم الهوية وتنتفتح باتجاه الآخر سواء أكان التراث أم الآخر الحدائي أو ما بعد الحداثة، وهذا التحول الذي أصاب الفكر في منطق الثبات حيث الطبائع الثابتة والمرايا العاكسة إلى منطق التحول الذي يجري فيه تهشيم المرايا لإعادة تشكيل الموضوعات، وهذا هو شأن منطق التفكيك الذي يريد القول إن غاية الخطاب هي أن نميّز ما يقوله أو ما يحاول قوله. وفي هذا يقول علي حرب:

”فهويتنا لا تسبقنا، وإنما هي محصلة الأحداث التي تنسج منها حياتنا، وهو حال الفكر الذي يتغير بتغيير العالم، إذ لا يمكن التعاطي مع أفكار قديمة تُؤوّلت لزمان غير زماننا، لهذا نحن في حاجة إلى تأويلات جديدة عبر تجاوز الممارسات التي خلفتها الخطابات الاجتماعية والسياسية السابقة التي أثّرت على الوعي السياسي الراهن هناك، أي لا بدّ من حالة تناسب بين الثقافة والفكر السياسي بوصفه جزءاً من كلّ ثقافي له سلوكياته ورهانه، فالأفكار ليست صوراً مجردة ومرايا بقدر ما هي استراتيجيات معرفية لفهم العالم والتعاطي معه تحويلاً وتأويلاً وتفكيكاً“. فالتفكير كما يرى شرابي: ”يحمل رؤية قادرة على تمكين الذات من اختراق ذاتها لتعمل على تفكيكها وتحليلها“.

فالهوية في أيسر تعريف هي إدراك فرديّ وجمعيّ، فهي تستهدف إقامة علاقة حوارية بين الذات الفردية والذوات الاجتماعية والثقافية والكونية، وعلى هذا تكون الهوية على أساسين:

أن تكون وعياً فردياً نقدياً يخضعها إلى المراجعة المستمرة فتوصف بأنها ”حوارية“، أو أن تكون خارج النقد الفردي والمراجعة ومتعالية، وبهذا توصف بـ”صراعية“، وفي النتيجة يشعر الفرد إزاءها بالاستلاب بحق الآخرين؛ لأنها تحتكر إنتاج الحقيقة وتفسيرها، إذ يوصف الوعي هنا بالزائف، وله دلالاته الخاصة، كما يقول عباس المرشد «فهو يعني سكون الآخر في الذات وتغيب إدراك الذات لنفسها، ممّا يخلق علائق متنوعة، ولكنّها ليست مدركة، حيث تمحى الذات وتغيب، إدراك الذات لا يحضر بصورته الواقعية وإنما عبر تمثلات وسرديات تعلي من شأنه إلى درجة عالية جداً“.

وبهذا الوهم القائم على محو الذات، والذي يتجسد في ذوبان شخصية الفرد داخل الجماعة القبلية التي تركز على علاقة الدم، ينشأ الاعتماد الذي يولد فرداً يقوم على العصبية فاقداً للاستقلالية معتمداً في سلوكه على المرجعية خوفاً من الخطأ وطلباً للأمان، وهذا السلوك نجده يتناسل داخل الطائفة والحزب والجماعة الثقافية، إذ يتولد سلوك يعتمد على الإخفاء والكبت للمشاعر الفردية، وهذا السلوك يقود بالضرورة إلى أخلاقيات الإذعان للسلطة التي بات النظام السياسي ورئيسه هو الرهان الأكبر الذي يكبت المشاعر والاحتياجات والطموحات، ممّا خلق سلوكاً سياسياً مرتهناً للفرد، يعظمه بشكل مغرر، ومعه يقدّس المرجعيات الجمعية العرفية ورموزها وانتهاج سلوك اللتماس والتظلم والترجي، فقاد إلى تعاضم سلطة المؤسسة على حساب الحقوق الفردية والحريات الشخصية حتى صارت الهوامة الأكبر في سلوكه -أي الفرد- الذي يقصي ذاته ويرتهن إلى أخلاقيات الإذعان والتقليد والتمثل، ممّا قاد تلك المؤسسات، وعلى رأسها المؤسسات السياسية، إلى الهيمنة والإقصاء للحريات الفردية، واستبدت بقدرات الأمور الاجتماعية والسياسية والثقافية عبر سياسة الردع البوليسية والتخوين والتكفير لكل فرد جامع بنظرها يطالب بالتغيير والتجديد والحريات.

ومن هنا نحن في حاجة إلى تفعيل دور الإدراك والعمل من دون تغييبه لإحداث التحويل والمغايرة وإبداء النقد، وكما يقول هيدجر: «البداية ليست خلفنا، إنما هي أمامنا». أي لا يكفي السير في الطريق نفسه وتصور بداية ما، ولكنّ المسألة تكمن في أن نعرف كيف تكون البداية، حين لا يتمكن نظام ما من حل مشكلات يصادفها فليس عليه إلا أن يموت، أو، وهذا يحصل، أن يخلق ميتاً، نظام، أي نظام أكثر غنى، أكثر قوة عبر طريقة تحويلية؛ لهذا السياسة اليوم مشغولة بالتكتيكات والاستراتيجيات من أجل اقتناص السلطة وممارستها، فأكثر السياسيين مشغولون بالمسألة القانونية أكثر من انشغالهم بالمسألة الشرعية، بمعنى أن الخطاب السياسي ليس مشغولاً بالمشروعات المتعالية، بل بالبعد العقلي اليومي الذي يستجيب لهذا المتغير.

وانطلاقاً من هذه الرؤية التحويلية التي تمثّل أطروحة هذا العمل الذي يتسم بالتنوع المعرفي والأيدولوجي، وينشد هدفاً مركزياً قوامه رصد الواقع المأزوم من خلال مفردة الهوية بوصفها لحظة تحتاج إلى الرصد وتحديد طباعها وأفكارها والإشكالية وتركيبها التي وردت فيها بوصف هذه الإشكالية واحدة على الرغم من تنوعها وتشظيها؛ لأنّ هناك الكثير من الروابط المنطقية والمعنوية الرابطة التي تجعل منها راهناً ضاغطاً على الواقع بكلّ التجليات، ولأنّ تنفع عملية تغييب تلك المشكلة أو التعالي عليها أو تصديرها عبر ادعاء المؤامرة؛ فهي جزء حاضر في واقعنا، تحتاج إلى تحليل وكشف الأسباب سواء أكانت مسكوتاً عنها أم لا، تحول السلطات من مناقشتها وتفرض عليها التحريم أو التعتيم أو عدم التفكير فيها، لكونها خارج المنهجيات الأيدولوجية الشمولية التي كانت لا تجد هذه المشكلة ممكنة في النظر أو الرصد، وفي النتيجة لا أحد يفكر فيها ضمن تلك الأطر المعرفية والأيدولوجية، تأتي هذه المحاولة من أجل المساهمة في تقديم حلول، وتخليق عالم أكثر قدرة على المواجهة بما يمتلكه من علمية وموضوعية.

الدين والمهوية

بين ضيق الانتماء وسعة الإبداع

في التأصيل المفهومي للهوية

♦ مصطفى بن تمسك

(تونس)

على سبيل المفتح

يوجد من المسائل ما ينوء العقل بحملها وحسمها، فيضطر إلى تعليق الحكم عليها لأن الزمن الواحد لا يسعها، ولأنها ليست ملكية تاريخ بعينه، بل ملكية التاريخ البشري برمته. ولكونها كذلك فقد باتت ملتصقة أيما التصاق ببنية العقل التجريدية نفسها، فقضايا الوجود أو ما نعبر عنه بالمباحث الأنطولوجية والميتافيزيقية، ومسائل الحق والخير والجمال والمعاني الغائرة وراء الحياة الظاهرة، تقضّ سكون العقل والنفس، ورغم ذلك لا يحدث الطلاق البائن بينها.

ليست الهوية إلا اجتماع وتقاطع هذه الانشغالات والمباحث بشكل يتعذر الفصل بينها. فطبيعة المفهوم الفضفاضة والعائمة تمكّنه من الارتحال بيسر ومرونة من سجل إلى آخر. ولهذا تنبسط مباحث الهوية في كل الاتجاهات وتقع في مفترق طرق عدة تخصصات: فمن الهوية كمنطق صوري ورمزي يلاحق مواطن التناقض في الأشياء (موضوع علم المنطق)، إلى الهوية كبحث عن وحدة مفترضة للوجود تلاحق بدورها مواطن التكثر والحركة، باحثة عن أصل مرجعي ثابت (موضوع الميتافيزيقا)، وصولاً إلى تمثل العلوم الإنسانية المشتركة لمسألة الهوية باعتبارها آليات إثبات وجود فردية وجماعية مكتسبة، لا صلة لها بإحراج الماهية أو الأصل أو السكون¹.

وعلى هذا النحو يبدو خطاب الهوية «خطاباً متشابكاً، لأنه يتحرك في مجالات متعددة»². وفي المقابل يبدو التعاطي مع مسأله المتشعبة بشكل اختزالي وأحادي أو محاولة تجاوزه، إنما يرمي إلى القضاء على تصوّر معيّن للإنسان. هذا التصرّف الذي يفترض أننا لا يمكننا أن نعرّفه انطلاقاً من ذاته فحسب، بل من خلال مختلف علاقاته وتفاعلاته بذاته وبالآخر وبالعالم وبالوجود وبالطبيعة. فهوية الكائن العميقة تتحدد داخل هذه «الشبكات التحوارية»³ Réseaux d'interlocution المترامية الأطراف، وليس فقط صلب العلاقات الاجتماعية المكتسبة. ومن ثمة فتعريفنا للإنسان يجب أن يمتد إلى هذه الكونية الانتمائية، ويوحّد هذا الشتات في تعريف شمولي قادر على استيفاء الثراء التكويني للكائن المتعدد الأبعاد.

1 - من خلال أعمال أريكسون Erikson وأنا فرويد H. Freud في مجال علم النفس بالتحديد، ننتبين أنّ مقولات الهوية في علوم الإنسان عموماً، على غرار الاستمرارية والاندماج والاختلاف والوحدة والثنائية والإنتاج والإبداع والفردية تناقض كلياً مقولات الهوية المنطقية والميتافيزيقية. انظر المرجع:

Pierre Moessinger, Le jeu de l'identité, Paris. PUF, 2000, p. 97.

2 - Charles Taylor, «Le fondamental dans l'histoire», in Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne. Centre culturel international de Cerisy-la-salle, Cerf, et les Presses de l'Université Laval, 1998, p. 40.

3 - Charles Taylor, Les Sources du moi, la formation de l'identité moderne, Traduit de l'anglais par Charlotte Melancon, Paris, Seuil, 1998. p. 57.

تقع الهوية إذن في قلب الصراعات الأبدية الهادفة إلى محاولة القبض على تعريف نهائي للإنسان، ومن ثمة الانتهاء إلى إحدى الإجابتين المصيريتين: إما أن يكون وجود الإنسان وجوداً غائياً ومتدبراً من قبل مدبر حكيم، ومن هنا سيكون علينا أن نجعل تشريعات حياتنا مطابقة للغائيات النهائية للوجود، أو أن يكون هذا الوجود ضرباً من المصادفة، ولا يلتزم الكائن البشري بأيّة رسالة أو تبعات ميتافيزيقية، وتنحصر حياته بالآخر البشري فحسب. وبهذا المعنى تمثل الهوية عصارة تجربة وجودنا في العالم، وهي تجربة نراها تتكرر في كل عملية خلق جديدة وفي كل مظاهر الصراع والنفوذ والقوة والموت والحرية والاستعباد. فدالتها اللغوية المباشرة تحيلنا إلى تلك الرغبة الحميمة لكل كائن في أن يكون متطابقاً مع كينونته، وبلغة الهوية أن يكون هو-هو، لأنّ ذلك هو بالتحديد الشرط الرئيس الذي يؤهله للاختلاف مع الغير، وبالتالي خوض مغامرة إظهار هذه الهوية المساوية في البدء مع ذاتها لهذا الغير ودعوته للاعتراف بهذا الاختلاف.

تتكشف إذن رمزيات الخلق والصراع والموت والحرية والعبودية في جدلية هو-هو والآخر دون أن تتعلّق بمرحلة تاريخية أو إبستمية بعينها، لكونها هي بالتحديد المعنى أو مجموع المعاني المحددة لماهية الكائن. ومن هنا فالتخلي عن رهان الهوية هو بمثابة التخلي عن المعاني القصية والغائرية في عمق التجربة الإنسانية.

ولذلك فالزعم أنها بؤرة صراع لا يعرف توقفاً، أو أنها لا تجدي نفعا في عصر انتصرت فيه الثقافة العقلانية-الأداتية على مجمل نواحي الحياة، إنما يتعاطى مع الهوية في بعدها الضيق وفي إحدى ممارساتها، ونعني بها الممارسة السياسية فحسب. فالهوية استثمرت سياسياً في الخطابات القومية/العنصرية، وانتهت تاريخياً وتجريبياً إلى تأجيج مشاعر الكراهية والإقصاء بين الشعوب. ولذلك يقع دوماً الخلط بين فلسفة الهوية وإيديولوجيات الهوية الأصولية والشوفينية والعنصرية.

على سبيل المقاربة:

1 - إخراجات مفهوم الهوية

على منوال الكليات المفهومية المجردة كمفاهيم الحياة والوجود والحرية والخير والعدالة والجمال... إلخ، ما يزال مفهوم الهوية يستفز بحضوره وملفوضه أنظمة العقل التي ألقت الأدوات والحسابية والتقنين والنهائية.

لا يمكن لماهية الهوية أن تُردّ إلى مجرد تعريف اسمي⁴، لأنها بنية ذهنية ماهوية تتعالى عن الحسم، تتلوى على التشظي، تتصلّب كلما حاولنا إمساكها وقولها ونظمها. فنحوها هو الاختفاء والاحتجاب، وبيانها هو بيان كيفيات ترحالها

4 - الهوية لغة من هو يهوي هوة. «والهوية تصغير هوة. وقيل: الهوية بئر بعيدة المهواة» (الحفرة البعيدة القعر). انظر: ابن منظور، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الجزء الثاني، ص 170. يحيلنا المعنى المعجمي للفظ الهوية إلى «البئر» العميقة. وتحيلنا الدلالات المجازية للبئر إلى عمق المفهوم نفسه وترسب معانيه وغورها، وبالتالي إلى استحالة استيفاء المعاني المحكومة بالعود الأبدي للأصل ولصراع الأصل والنسخة.

المتواصل، وحركتها «هي بالضبط حركة توليد الفوارق والاختلافات، إنها انتقال ملتو ملتبس من مخالف لآخر، انتقال من طرف التعارض للطرف الآخر»⁵.

الهوية إذن هي هذه الحركات الالتوائية والاختلافية والتعارضية، أي تلك المسافات المتباعدة-المتقاربة في الوقت نفسه، هي الأبنية المتراكبة، هي الحقيقة والوهم⁶، هي التبعض الذي لا يسكنه العقل إلا على سبيل التجريد والخيال والوهم، هي المحايثة والتعالي، السياق واللا-سياق، الزمن والته، الحضور والغيب، الشهادة والغيب. ليست الهوية من هذا المنظور النثري سوى اسم آخر من أسماء الوجود، بل هي إبستمية الوجود، وأعني بها فكره ونواته الثابتة والمتكررة في كل عملية خلق جديدة. إنها التكرار وفي الوقت نفسه التجدد الذي يتسم به الوجود. يقول مارتن هايدغر في هذا السياق: «نستطيع أن نطلق عصور الوجود على هذا الابتعاد المنير لحقيقة ماهيته (...)»، فعنه تصدر الماهية المستترة لقدره، تلك الماهية التي تشكل تاريخ العالم. كل عصر من عصور التاريخ هو عصر يتيه. وإن خاصية الابتعاد والتستر التي يتصف بها الوجود تتأق من صبغته الزمانية»⁷.

الهوية هي إذن التكرار والمعاودة، الثبات والأصل الذي لا يغادر أصليته، إنها خطاب البداية وخطاب كل بداية، وما أعسر خطابات البداية والاستفتاح والتدشين!

الهوية بمعنى الأصل (الأرخي) هي إرجاء الظهور. إن الأصل فيها المحكوم لغة بمنطق المعاودة والتكرار⁸، ليس سوى الديمومة التي لا تنفصل عن الصيرورة. إنها أصل لا ينفك عن الابتداء والحضور، ذلك أن مكثها في مستوى البدايات «الصلبة» إنما يوقعها في عداد النسيان. لذلك فشرط حضورها هو إفصاحها في كل مرة أي في كل ولادة جديدة عن ذاتها. ذلك هو شرط إمكانها كبداية ينساب فيها الزمن ولا يمضي. إن هذا الضرب من الهوية الذي لا يمضي هو ما يسميه بول ريكور: «الهوية الفيزيائية العينية» *L'identité au sens du même*،⁹ هذه الهوية هي التي «تفيد الاستمرارية في الزمن (...)»، حيث تواجه المختلف، أي المتغير والمتحول»¹⁰. في مقابل «الهوية الأخلاقية» *L'identité au sens d'ipse*، وهي هوية «لا تفيد أي إثبات لنواة مزعومة ثابتة في الشخصية»¹¹.

5 - Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 197, p. 218.

6 - الهوية بالنسبة إلى دافيد هيوم «وهم» يتولد لدينا بالمعاودة وبمرور الزمن، ولا يوجد بالتالي مقابل أمبيرقي للهوية في الواقع، فردية الأشياء تحيلنا إلى فكرة الوحدة لا إلى فكرة الهوية. انظر:

Fernando Gil, «Identité», in *Encyclopédia Universalis*, France S.A.1996, Corpus 11, p. 896.

7 - M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, p. 209.

8 - الهوية لغة تعني الثبات والتكرار والمعاودة (Identité=toauto, idem=Le Même). انظر:

Pierre Tap, Identité, in *Encyclopédia Universalis*, op. cit, p. 898.

9 - Paul Riceour, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, pp. 12-13.

10 - Ibid. pp. 12-13.

11 - Paul Riceour. op. cit, p. 13.

إنّ الهوية بالمعنى الأول هي النوع أو الجوهر أو الماهية التي تكرر نفسها من خلال الأعراض المؤقتة، أو قلّ إنها المثال الذي لا يحيا إلا بنسخه. أليست النسخة أو «الإنية» Ipséité هي تلك الذات التي تحضر إلى العالم مجددة حياة النوع؟ أو بلغة حنة آرنت أليس كل «قادم جديد» هو بداية جديدة للإنسانية؟¹². وإذن فهو ليس مجرد نسخة مطابقة للأصل من أسلافه، بل كيان جديد يحمل شرط استمرار النوع. ففي التكرار، تكرار الخلق يتولّد التجديد وتشبّه الحياة. التكرار هو صنو التجديد. الأصل يحضر كنوع ويختلف في الفرديات. الحيوانية والنطق وهي الصفات الماهوية أو الطبائع الثابتة في النوع البشري تتجدد في الفرديات. شروق الشمس وغروبها ودورانها حول الأرض وتعاقب الليل والنهار والفصول طبائع كسمولوجية تتكرر منذ الأزل ولكنها لا تتشابه أبداً، فالتكرار هنا ليس رتيباً، ولو كان كذلك لتعطلت حركة الخلق ولتوقف السيلان الأبدي. إننا بالفعل «لا يمكن أن نسبح في النهر نفسه مرّتين». ذلك هو الدرس الهيراقليطي الرائع الذي يبسط لنا تلازم الصيرورة في صلب الجوهر أو الحركة في صلب التكرار. الهوية كثبات وأصل في الكينونة هي بعينها الكينونة (الأنواع، والطبائع الثابتة والسنن الكونية في الخلق والطبائع الكسمولوجية).

تأبى هذه البنى والسنن المستقرة التناقض، لأنها التوازن نفسه الذي تستقيم به حركة الحياة، ولكنها في الوقت نفسه لا تتمكّن من بسط ذاتها كسنن وقوانين توازن إلا بالتناقض الذي تأباه. فالضد لا يستقيم حقاً إلا بضده، والموت لا يستقيم إلا بالحياة، والثبات بالتحوّل، والعرض بالجوهر، والماضي بالحاضر والمستقبل. الهوية جدلية موت وحياة مستمرة: ثبات في الذات Constance «وتحولية» Mutabilité، «ذاكرة» Passeité و«مستقبلية» Futiration «بحيث لا يمكن أن نتمثلها إلا من منظور تاريخاني Historial هايدغري تحضر من خلاله ضروب الأزمنة حيث تتبادل الظهور والاحتجاب دون أن تتنافى»¹³.

وهكذا تتصالح النقااض العسيرة داخل ماهية الهوية، بحيث يتعدّر على الاندماج أن يقوم دون اختلاف، كما يتعدّر على الوحدة أن تقوم دون ثنائية¹⁴.

الهوية هي إذن «لوغوس الكثرة»¹⁵ ففيها تلتقي ضروب الأزمنة وكل طبقات وأبنية الأنا الفردية والجماعية. فقدّر الهوية أن تحيا منثنية على انشطارها إلى «هوية التشابه والثبات والجماعة» و«هوية الاختلاف والتعاكس والغيرية»¹⁶، وبعبارات أخرى يتحكّم في بنيتها قانونا «التفريد» Individuation و«التوحيد» Unification¹⁷: فكل هوية تحيل في

12 - تقول ح. آرنت: «في كل عملية ولادة يظهر شيء جديد. وبالإمكان القول إنه لم يظهر أي إنسان قبل ذلك». انظر:

Hannah Arendt, La Condition de l'homme moderne, Paris, Calmman-Lévy, 1983, p.200 .

13 - Triki Fathi, La Stratégie de l'identité, Paris, Arcantères Edition, 1998, p. 32.

14 - Pierre Moessinger, Le jeu de l'identité, Paris, PUF, 2000, p. 97.

15 - Fernando Gil, «Identité», in Encyclopédia Universalis, France S.A.1996, Corpus 11, p.896 .

16 - I.Sow, «Identité masculine- identité féminine, esquisse théorique d'une analyse culturelle», Actes du colloque, Psychologie différentielle des sexes, Tunis 16-20 Octobre 1984, p. 38.

17 - Paul Rasse / Nancy Nidol, Unité et Diversité, Les identité culturelles dans le jeu de la mondialisation, L'Harmattan, 2001, Introduction, pp. 14-15.

الوقت نفسه إلى ذاتها، أي إلى الفردية والفرادة "الرقمية" Identité Numérique (مبدأ الاختلاف)، وإلى التوحد بالأنظمة الثقافية الكبرى Identité Essentielle (مبدأ الوحدة).¹⁸

إن طبيعة مفهوم الهوية الفضفاض والعائم تمكنه من الارتحال بيسر ومرونة من سجل إلى آخر. ولهذا تنبسط مباحثها في كل الاتجاهات وتقع في مفترق طرق عدة اختصاصات: فمن الهوية كمنطق صوري ورمزي يلاحق مواطن التناقض في الأشياء (موضوع علم المنطق)، إلى الهوية كبحث عن وحدة مفترضة للوجود تلاحق بدورها مواطن التكثر والحركة، باحثة عن أصل مرجعي ثابت (موضوع الميتافيزيقا). وصولاً إلى تمثل العلوم الإنسانية المشترك لمسألة الهوية باعتبارها آليات إثبات وجود فردية وجماعية مكتسبة، لا صلة لها بإحراج الماهية أو الأصل أو السكون.¹⁹ وعلى هذا النحو يبدو خطاب الهوية «متشابكاً لكونه يتحرك في مجالات متعددة».²⁰

ومن هنا فالتخلي عن رهان الهوية هو بمثابة التخلي عن المعاني القصية والغائرة في عمق التجربة الإنسانية. والحق أن إجماع المتدخلين حول التعددية البنوية والنحوية والباطنية المنطبقة والمسجلة أصلاً في البرنامج الجيني لكل هوية مثير للدهشة: فهناك بالفعل تعددية عميقة داخل كل فرد لأنها مسجلة وراثياً في جيناتها.²¹ ولهذا يمكن القول إن الآخرين يحيون فينا كما نحيا بدورنا فيهم.²² وعلى هذا النحو، لا يمسك العقل بنية الهوية إلا منشطرة ومتبعثرة ومتحركة، أي وفق قانوني الثبات والتحول، التشابه والتعاكس، الوحدة والواحدية.

18 - Alain Montefior, »Identité«, in, Dictionnaire d'Ethique et de philosophie morale, dirigé par Monique Canto-Sperber, Paris, PUF, 1996, pp. 740-741

19 - من خلال أعمال أريكسون Erikson وأنا فرويد H. Freud في مجال علم النفس بالتحديد، ننبين أن مقولات الهوية في علوم الإنسان عموماً على غرار الاستمرارية والاندماج والاختلاف والوحدة والثنائية والإنتاج والإبداع والفرادة تناقض كلياً مقولات الهوية المنطقية والميتافيزيقية. انظر المرجع:

Pierre Moessinger, Le jeu de l'identité, Paris, PUF, 2000, p. 97.

20 - Charles Taylor, «Le fondamental dans l'histoire», in Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne. Op.cit, p. 40.

21 تجدر الإشارة إلى أن أحدث مقال كتبه هابرماس كان «لفضح» الممارسات العنصرية في مجال التلاعب الجيني، مبرزاً التبعات الخطيرة لمشروع البنية الجينية الوراثية، وفق ما يطلبه وما يرغب فيه الأولياء (أي قبل تكون الجنين). سيترتب عن ذلك - يقول هابرماس- ظهور نموذج غير مسبوق من البشر: «الشخص المبرمج جينياً» «Personne programmée»، وهو نموذج سيكون مسلوب الإرادة والحرية قبل أن يتخلق ويخلق، باتت مشاريع الهندسة الوراثية، إذن، تهدد فعلاً التنوع الجيني، وبالتالي تنوع الهويات الفردية مكرسة «مثلثة» جينية خطيرة. انظر:

J.Habermas, «Vers un eugénisme libérale?», Traduit par Christian Bouchindhomme, in Le Nouvel Observateur, 16 Janvier 2003, p. 54.

- نحيل القارئ إلى سلسلة المقالات التي كتبها يورغن هابرماس حول أحدث التحولات الجينية وانعكاساتها القانونية وأبعادها الفلسفية:

- «Esclavage génétique? les limites morales des progrès de la médecine de reproduction», in Une époque de transitions, Traduit de l'allemand et de l'anglais par Christian Bouchindhomme, Fayard, 2005. pp. 231-237.

- «Ce n'est pas la nature qui interdit le clonage, c'est nous qui devons décider», in op.cit. pp. 237-245.

«La personne clonée ne serait pas une victime du point de vue du code civil», in op.cit. pp. 245-251.

22 - يبتكر موران مفهومين لوصف طبقات الهوية: «الهوية الفوقية» «Supra- Identité» و«الهوية التحتية» «Infra-Identité»، وتولف طبقاً للهوية ما يسميه بـ «الهوية المتعددة الأشكال» «L'identité polymorphe». انظر:

Edgar Morin, L'identité humaine, Vol. 5, Paris, Seuil, 2001 p. 73.

إننا بالفعل لا نستطيع أن نتمثل الهوية إلا بنقائضها، أي بافتراض ما ليس هي أو - باقتصاد في الجهد - بإحالتها إلى ضروب من التشابهات والاستعارات والمجازات التي تحررها من ربة المفهوم الكلي والمتعالي لتضعها في لغة ووقائع العالم المعيش. "الهوية ليست إذن مباشرة ولا تمسك تجريبياً، بحيث لا نقرب منها إلا بجهد تجريدي وإجراء مقارنات وتباينات بين السمات الأساسية للفرد"²³.

2- براديجمات الهوية وتطبيقاتها

أثبتت المعالجة المفهومية لظاهرة الهوية استبطانها لخصوبة ديالكتيكية يتعدّر على العقل إمساكها إلا على سبيل التجريد. يتراوح ديالكتيك الهوية بين المعادة والاختلاف، بين الإثبات والنفي، بين الوحدة والتعدد، ويمتدّ على ضروب الأزمنة بالتساوي بحيث يكون الحضور غياباً والغياب حضوراً. وبعبارة أخرى، تتبادل هذه المقولات مواقعها لتمنح الهوية دوماً حضوراً متجدداً. والسؤال الذي يطرح الآن: هل ستحضر الهوية في مضمار الممارسة بهذه الروح الديالكتيكية العالية، أم ستتخلّى اتجاهات الهوية عن هذا الزخم الدلالي الذي يقيم في بنية المفهوم؟

إذا أحصينا اتجاهات الهوية وخطاباتها فلن نعثر على أكثر من نوعين: خطاب ينتصر لبنية الثبات والمعادة والتكرار في الهوية، وخطاب ينتصر لبنية الاختلاف والتعدد والنسبية في الهوية ذاتها. الخطاب الأول وتمثله حركات الهوية التي سنطلق عليها صفة «المحافظة». أما الخطاب الثاني فتمثله حركات الهوية الفردية الحديثة التي يطلق عليها تاييلور ومايكل ساندال وويل كمليك «المتحرّرة» «Désengagé»²⁴.

أ- الهويات المحافظة:

نقصد بهذا الضرب من الهوية كلّ هوية تستمد فكرها وفلسفتها من خارج الذات وبمنأى عن إرادتها. وقد يكون هذا الخارج وجوداً أو طبيعة أو إلهاً أو تاريخاً أو ثقافة أو عرقاً أو ديناً أو قومية. عندما يقوم خطاب هوية ما على إحدى هذه العناصر أو بعضها، فإننا نصفه بـ «المحافظ»، لأنه لا ينطلق من داخلية الذوات بل من خارجية الأشياء. ولذلك سيرغم الذوات على تكييف هوياتهم الذاتية وفق هويات قبلية يجدونها جاهزة.

ولنأخذ نموذجين لذلك: الأول قديم، وفيه نبرز كيفية تلقّي القدامى لهوياتهم الذاتية والجماعية من طريقة تمثّلهم لصلتهم بالوجود. والثاني حديث، وفيه نبرز كيفية تلقّي المحدثين والمعاصرين هوياتهم من طريقة تمثّلهم للتراث. تُفهم

23 - Ibid., p. 96.

24 - انظر:

- Charles Taylor, «Le juste et le bien», Revue de métaphysique et de morale, n°1, 1988, p. 36.

- W.Kymlicka, «Le sujet désengagé», in libéraux et communautariens, op. cit, p. 276.

- Michael Sandel, «La république procédurale et le moi, désengagé», in André Berten, Pablo Da Silveira et Hervé Pourtois, Libéraux et communautariens, op. cit, p. 262.

الهوية لدى القدامى في مستويين: مستوى التناغم مع نظام الكون،²⁵ ومستوى التناغم مع الأنظمة الاجتماعية. ونلاحظ أن ما يشترك فيه المستوى الأول والثاني هو فكرة التناغم. ما المقصود بالتناغم وما غاياته؟

- الهوية الأنطولوجية: التناغم مع القدرة الوجودية

يجب الإشارة إلى أننا لا نفهم مطلب التناغم بمعزل عن تركيبة الإنسان الثنائية: روح أو نفس، ومادة أو جسم. هذه الثنائية البنيوية هي التي جعلت منه نصف إله ونصف شيطان. من هذه الثنائية سيتناسل سلم القيم الأخلاقية التفاضلية: الخير والشر، والخلود والزوال، والأعلى والأسفل، الجليل والمنحط، إلخ.

اقتربت قيم الخير والثبات والخلود بالجواهر والماهيات الثابتة، في حين تعلقت قيم الزوال والشر والفساد بالأعراض والكثرة. ولما كان نظام الكون ثابتاً ومتكرراً رغم تغيير أعراضه، فقد كان في نظر القدامى الرمز الأعلى للكمال والاكتمال والثبات والخلود. ولهذا تعلقت همة الإنسان القديم بالتشبه بنواميسه والتزام نظامه، اعتقاداً منه أن الحكمة إنما تكمن في البحث عن عناصر التشابك بينه وبين نظام العناية الإلهية الحال في الطبيعة. وفي المقابل التخلي عن ميولات الجسد، لأنها لا تعدو أن تكون رمزاً للكثرة والاضطراب والخلل.

بات يتعين إذن أن نتلقى هويتنا من الهوية المبسطة في نظام الكون (الأفلاطونية والرواقية نموذجان)، وأن ننجز حركة العودة إلى الأصل الذي فاضت منه النسخ. وإذا عجزنا عن العودة بنسختنا إلى أصليتها نمكث في مستوى النسخ، أي في مستوى عالم الكثرة والاضطراب فلا نتعرف لا على ذاتنا ولا على الكون²⁶. كان يكفي أن يتطابق فكر المرء مع اللوغوس الحال في الطبيعة حتى يدرك أن هويته لا تعدو أن تكون ظلاً لهوية الوجود (الرواقية نموذجاً). فليس من طبع الإنسان الذي حددته الطبيعة بالشكل الذي هو عليه أن يغير من نظامها، لأن ذلك اختراق لسننها وانخراط لعدالتها وهدم لمراتبيتها. الطبائع ثابتة وفطرية، ولا يمكن أن نغير وضعاً قد يغير من نظام الطبيعة وقوانينها ويجرنا إلى الفوضى. تكمن الحكمة إذن في التزام كل امرئ موقعه الأنطولوجي والاجتماعي، لأن في هذا الالتزام يتحقق الانسجام والعدل.

لقد كانت الهوية مقترنة بفلسفات الحضور الميتافيزيقية الكبرى (الواحد البارمينيدي، والمثال الأفلاطوني، والجوهر الأرسطي، والديالكتيك الهيجلي). عبّرت هوية الآحاد هذه عن نفور اللوغوس من مظاهر التناقض والاضطراب والتكثر، وفي المقابل ميلانه للسكون والتوقف والانسجام. كان اللوغوس رمزاً لكمال الواحد وثباته في ماهيته وعدم تناقضه رغم تغيير الأعراض وتكثر الأحوال المتناسلة منه (نظرية الجوهر الأرسطي).

25 - Charles Taylor, «Legitimation Crisis?» in Philosophical Paper I, op .cit. p. 258: «For the pre-modern, I want to argue, I am an element in a larger order. On my own, as a punctual existence outside of it, I should be only a shadow, an empty husk.

26 - يلاحظ جيل دلوز أن الأفلاطونية تقابل بين نوعين من النسخ: النسخة - الأيقونة Icône، وهي عبارة عن صورة تتمتع بالتشابه، والسيملاك Simulacre، وهي عبارة عن صورة بلا تشابه. الأيقونة تقوم على الشبه والوحدة مع النموذج، أما السيملاك فهو يقوم على الاختلاف، وينطوي على اللاتشابه. الأيقونة تكرر النموذج في حين يتمرد السيملاك عليه. انظر:

Jacques Derrida, L'écriture e la différence, op .cit, p. 166.

وتبعاً لذلك لم يعالج الإغريق قضية الهوية في مستوياتها الإتيقية والسياسية والحقوقية، فالهوية عندهم كانت النقيض الجدلي للكثرة. لا علاقة لميتافيزيقا الهوية بدلالات الهوية هنا كإرادة أفراد أحرار، لا تتحدد هوياتهم وفق أي مرجعية خارجية (الوجود، الميتافيزيقا، المثل، الله، الطبيعة)، بل وفق ما يروونه مناسباً لتأويلاتهم الفردية.

- الهوية «المجتمعية»: التناغم مع القَدَرِية الطبقية:

إذا سلّمنا بأنّ الرؤية الأنطولوجية تشكّل القاعدة الفلسفية النظرية للحياة العملية، فإنّ ما قيل عن ثبات الهوية الأنطولوجية وجاهزيتها سينسحب أيضاً على الهوية الاجتماعية والسياسية والثقافية، وستخضع هذه بدورها لفكرة الطبائع القبلية الثابتة.

الطبائع ثابتة والأدوار الاجتماعية تتحدد بالجبلّة التي جُبل عليها كل فرد، ولا سبيل لتغيير المقادير المقررة سلفاً، لأنّ ذلك يُعدّ «تمرداً» على نواميس اللوغوس، وعلى أحكام العدالة الماورائية التي أوجدت هذا للعبودية المستديمة، وخلقت ذاك للسيادة الأبدية. لهذا السبب ربما افتقرت المجتمعات القديمة إلى الديناميكية الاجتماعية والسياسية وأصبحت بالركود والتصلّب.

يفترض نظام الكون الثبات والدوران والمعاودة في كل حلقاته وأنظمتها. فالتقسيم الأخلاقي للموجودات إلى كائنات عليا وسفلى، والتقسيم الأنطولوجي إلى عالمين متفاضلين بالقيمة والماهية: عالم ما فوق القمر وعالم ما تحت القمر (أرسطو)، يجب أن يعاضده على المستوى المجتمعي تقسيم طبقي يجعل من السادة سادة بالفطرة وبالقدر الذي انتخبهم، وحملهم هذه المرتبة وهذه المسؤولية، وعامة وعبيداً وحراساً خلّقوا من معادن بخسة، وسُخّروا لخدمة أولئك الذين انتخبتهم الأقدار ليكونوا من عجينة الذهب الخالص.

ولعل تشبيه اختلاف الناس انطلاقاً من مجاز المعادن كما يبرره أفلاطون في الجمهورية، إنما يؤكد استحالة تغيير الطبائع المعطاة، مثلما يستحيل على الذهب أن يتحول إلى نحاس، والعكس صحيح. لكن ما يلاحظ في التقسيم الطبقي الأفلاطوني والإغريقي عامة هو أنه لا يتوجه إلى هويات الأفراد، بل إلى الجماعات الدموية التي شكلت المجتمع الطبقي لملك العبيد في أثينا. والمقصود بالمعادن التي قُدّ منها كلّ فصيل اجتماعي هي الدماء التي تجري في أوعية كلّ تشكيلة اجتماعية: السادة - الحراس - العامة والعبيد والغرباء.

الهويّات الفردية لم تكن موضوع جدال لدى الإغريق، لأنّ الفرد لا يوجد إلا باعتباره جزءاً من منظومة أنطولوجية وطبقية وأخلاقية جاهزة، وهو لا يستطيع مغادرتها، أو تغيير مقاديرها أو التمرد عليها، لأنه فاقد لكل إرادة اختيار، ثم لأنّ من يختار المصائر ويحدد الهويّات الضخمة والجاهزة هي الأيدي الخفية التي تعمل وراء ظهورنا.

وبإيجاز نقول: إنّ الإغريق لم ينشغلوا البتة بالهويّات الفردية، لأنهم كانوا مهووسين بتأسيس الأنساق الضخمة، أنساق الوجود والمعرفة والأخلاق والسياسة، ولأنّ طبيعة المجتمعات العبودية كانت لا تجيز مثل هذا التفكير، الذي اقترن - حصرياً - بالحدثا الغربية، باعتبارها قد حررت الفرديّات من سلطة الكليّات.

ب - الهويات الفردية «المتحررة»:

إذا كانت الهويات المحافظة قد استلهمت من فكرة الهوية بنية الثبات والمعاودة والشمولية، فإن الهويات الفردية «المتحررة» ستستلهم الوجه الآخر للهوية، وأعني به قيم الاختلاف والتفرد والمغايرة والنسبية. كيف ظهرت الهويات الفردية «المتحررة»؟ وما رهاناتها الحقيقية؟

سعيًا لفهم ظروف نشأة هذا النمط من الهوية، يتعين علينا العودة إلى لحظة الحداثة. اقترنت لحظة الحداثة بحدثين متلازمين: يتمثل الأول في ذلك الانقطاع الكلي عن العالم القديم وهجر ترسانته الميتافيزيقية الثقيلة، أما الثاني فيعلن ميلاد الذات والذاتية الظاهرة.

أدى الحدث الأول إلى أفول ميتافيزيقا الهوية، وتبعًا لذلك انهيار قيم العبودية والإقطاعية والأرستقراطية القائمة على نظرية ثبات الطبائع والأدوار الاجتماعية. أما الحدث الثاني فقد أدى إلى تنامي قيم الحرية والمساواة القانونية. في خضم عصر الثورات هذا سينبجس الوعي الهويي الفردي باحثًا عن هوية فريدة لا تكون نسخة وفيّة لبنية الوجود الميتافيزيقي، بل نسخة وفيّة من ذاته. ويعني هذا أن الرهان بات منصبًا على مدى وفاء الذات لذاتيتها وخصوصياتها، ومدى مقاومتها للبداهات ولأشكال التبعية السلبية المعطلة للحرية والإبداع.

اقترنت الحرية الحديثة باستكشاف هوية الأنا، وبتحمّل هذا الأنا الناشئ مسؤولية وجود عارٍ من كل التحديدات القبلية الجاهزة. أزاحت هذه الهوية الناشئة الهويات التقليدية الجاهزة، وحازت تبعًا لذلك على ضروب مختلفة من الحرية القانونية والسياسية والأخلاقية والمعرفية.

تحررت الذات الحديثة من ثقل الهويات الجاهزة، وباتت سيدة على ذاتها وعلى العالم. بيد أن هذا الشعور بالاعتداد والاستقلالية وثقتها المفرطة في قدرات عقلها الأداتي/النفعي والحسابي سيدفعها شيئًا فشيئًا إلى التخلي نهائيًا عن ارتباطاتها والتزاماتها الثقافية والاجتماعية بعد انهيار سنداتها الأنطولوجية. يقول تايلور: «رافق ميلاد الهوية الذاتية شعور بالغبطة والقوة، لأن الذات لم تعد مقيدة في تحديدها بنظام خارجي، وفي الوقت نفسه انصهر مفهوم الذاتية الحديثة بمفهوم الحرية الجديدة...»²⁷.

إذن اقترنت «حرية المحدثين» بالقدرة على إنجاز حركة الاختلاف عن السائد والمألوف والمشارك، حتى ولو أدى ذلك إلى الاصطدام بالثوابت الجماعية. وبهذا الشكل قد ينقلب الاختلاف إلى أداة مدمرة للوحدة الأخلاقية الجماعية الدنيا: ف «الاختلاف الموعود يغدو خاليًا من كل معنى»²⁸، إذ قد تتفرّق السبل وتختلط الحقائق وتتساوى النماذج السلوكية. ومن وجهة النظر التربوية لن يحظى أي نموذج أخلاقي أو سلوكي بالجدارة التي تجعل منه مرجعية تستلهم منها النظم التربوية قواعد عملها.

27 - Charles Taylor, Hegel, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, p. 9-8.

28 - Ibid., p. 46.

وفي وضع كهذا- انعدمت فيه آليات التمييز الأخلاقي وتساوت فيه السلوكيات السوية واللاسوية وغابت عنه نماذج الاستلهام- إلى من سنؤول قيادة المجتمع؟ أم أنّ مثل هذا المجتمع لم يعد بحاجة إلى من يقوده، لاسيما بعد أن تحيّدت الدولة عن التدخل في تحديد نمط الحياة الجديرة بأن تُعاش، وبعد أن تسلّم الأفراد مسؤولية إدارة حياتهم بأنفسهم؟

تمحورت هموم الهوية الفردية الحديثة على تكثيف وتيرة التحرّر من كلّ أشكال التبعية، وبالتالي مصادرة الهويّات الجاهزة وعدم الاكتراث بمجمل الارتباطات الموضوعية التي شكّلتها كذات حرّة ومريدة وفاعلة.

أدى التحرير الكلي للهوية الفردية الحديثة إلى الإفراط في الاختلاف، إلى حد فقد معه كلّ دلالة تأسيسية جماعية، بل انقلب هذا الاختلاف المفراط إلى ضرب من «التذرية» Atomisme، ومنه إلى شكل من «المثلثة» Homogénéité والمشابهة، ذلك أنّ الناس إذا تشابهوا في كيفية ومضمون الاختلاف فقد وقعوا في «الاختلاف- المتشابه». وبذلك وصلوا إلى التشابه من طريق الاختلاف. ولهذا فواقع التذرية الذي أوجده مناخ الحريات الفردية الاختلافية سينتهي إلى تشابه الأفراد في السلوك الاختلافي، وسنجد أنفسنا مرّة أخرى تحت هيمنة إيديولوجيا التطابق والتشابه، وهي الإيديولوجية عينها التي أبطل الاختلاف في شكله الفردي الحديث مفعولها على الذوات الحرة. وبالنسبة لم يحل الاختلاف الفردي الذات من ميتافيزيقيا هويّة الواحد إلا ليضعه من جديد في ميتافيزيقيا الحقيقة «الذاتوية»، أو بتعبير جفري ريمان في «مثال السيادة الفردية»²⁹.

من ميتافيزيقيا إلى أخرى يظلّ الشكل هو نفسه ولا يتغيّر سوى المضمون. ولعل المفزع حقاً في مثل هذا التقلب هو اعتقاد الإنسان الحديث بأنه يتطوّر ويتقدم بالنظر إلى الزمن الماضي. والواقع أنّ ما يُسمّى بـ «التقدم» لا يعدو أن يكون تقدماً علمياً وتقنياً، أمّا ثمن هذا التقدم الأحادي البعد فهو تراجع عالم الإنسان القيمي والرمزي.

يسعى خطاب الهوية في انفتاحاته المختلفة إلى استعادة التوازن المفقود بين لحظة الفرد الممكنة ولحظة الجماعة الدائمة. وهي التعادلية العسيرة التي افتقدتها المجتمعات الليبرالية، بحيث فشلت ليس فقط في المحافظة على المقومات الجماعية والمدنية، بل أيضاً في تحقيق الحرية الفردية المسؤولة.

29 - Jeffry Reiman, «Liberalism and its Critics», in The Liberalism – Communitarianism Debate Edited by C.F.Delaney, Rowman and Littlefield Publishers .INC. United States of America, 1994, p. 23.

قائمة المراجع والمصادر:

- Pierre Moessinger, Le jeu de l'identité, Paris, PUF, 2000.
- Charles Taylor, "Le fondamental dans l'histoire", in Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne. Centre culturel international de Cerisy -la-salle, Cerf, et les Presses de l'Université Laval, 1998.
- Charles Taylor, *Les Sources du moi, la formation de l'identité moderne*, Traduit de l'anglais par Charlotte Melancon,,Paris, Seuil,1998.
- الهوية لغة من هوى يهوي هوة. «والهوية تصغير هوة. وقيل: الهوية بئر بعيدة المهواة»، (الحفرة البعيدة القعر). انظر: ابن منظور، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الجزء الثاني.
- Jacques Derrida, Marges de la philosophie, Paris, Minuit,197, p. 218
- Fernando Gil, «Identité», in Encyclopédia Universalis, France S.A.1996, Corpus 11.
- M. Heidegger, Chemins qui ne mènent nulle part, Paris, Gallimard, 1962.
- - الهوية لغة تعني الثبات والتكرار والمعادة (Identité=toauto, idem=Le Même). انظر:
- Paul Riceour, **Soi-même comme un autre**, Paris, Seuil, 1990.
- Hannah Arendt, La Condition de l'homme moderne, Paris, Calmman-Lévy,1983.
- Triki Fathi, La Stratégie de l'identité, Paris, Arcantères Edition, 1998-
- Pierre Moessinger, Le jeu de l'identité, Paris, PUF, 2000.
- Fernando Gil, «Identité», in Encyclopédia Universalis, France S.A.1996, Corpus 11.
- I.Sow, «Identité masculine- identité féminine, esquisse théorique d'une analyse culturelle», Actes du colloque, Psychologie différentielle des sexes, Tunis 16-20 Octobre 1984.
- Paul Rasse / Nancy Nidol, Unité et Diversité, Les identité culturelles dans le jeu de la mondialisation, L'Harmattan, 2001, Introduction.
- Alain Montefior, «Identité», in, Dictionnaire d'Ethique et de philosophie morale, dirigé par Monique Canto-Sperber, Paris, PUF,1996.
- Pierre Moessinger, Le jeu de l'identité, Paris, PUF, 2000. -J.Habermas, «Vers un eugénisme libérale?», Traduit par Christian Bouchindhomme, in Le Nouvel Observateur, 16 Janvier 2003
- "Esclavage génétique? les limites morales des progrès de la médecine de reproduction", in Une époque de transitions, Traduit de l'allemand et de l'anglais par Christian Bouchindhomme, Fayard, 2005.
- Edgar Morin, L'identité humaine, Vol.5, Paris, Seuil, 2001 p. 73.
- Charles Taylor, «Le juste et le bien», Revue de métaphysique et de morale, n°1, 1988.
- Charles Taylor, Hegel, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
- effry Reiman, "Liberalism and its Critics" in The Liberalism Communitarianism Debate Edited by C.F.Delaney, Rowman and Littlefield Publishers. INC. United States of America, 1994.

الدين والمهوية

بين ضيق الانتماء وسعة الإبداع

في قضية الهوية: التباس المفاهيم عند «الإسلام السياسي»

♦ محمد شهيد
(المغرب)

مقدمة:

منذ القديم والإنسان يحاول إثبات ذاته والبحث عما يميزه عن غيره من المخلوقات التي تتقاسم معه الحياة على هذا الكون الفسيح. فمع سعيه الحثيث للحصول على قوته اليومي، سواء بالصيد أو بالزراعة أو بأي نشاط اقتصادي آخر، كان يبذل جهداً مضاعفاً من أجل الدفاع عن نفسه، ويدراً كل ما يهدد كيانه مع أقربائه، لذلك كانت الهوية حاضرة منذ أزمان سابقة.

لكنّ اللافت للانتباه أنّ الصراع عند الإنسان في الفترات المتأخرة تغير إلى صراع على المستوى الفكري والفلسفي في أفق التنظير للمرحلة المقبلة وتحديد طبيعتها. لذلك طفت على السطح نظرية فوكو ياما القائلة بما سماه "نهاية التاريخ"¹، حين يبرز عولمة الديمقراطية الليبرالية باعتبارها صيغة نهائية لمسيرة التسيير وتدبير الحكومة عند البشرية. وقد خلفتها نظرية صدام الحضارات لصامويل هنتغتون الذي يؤكد أنّ الصراعات التي سيشهدها العالم لن تكون بين البلدان القومية انطلاقاً من اختلافاتها السياسية والاقتصادية، بل سيكون المحرك الأساس فيها الأسس الثقافية والحضارية².

هاتان النظريتان حرّكتا بقوة قضية الهوية على الصعيدين المحلي والإقليمي وحتى العالمي، وأحدثتا تأثيراً فكرياً على جميع الأصعدة. وهو ما دفع العديد من الخبراء لتفسير العديد من الصراعات، على جميع الميادين، انطلاقاً من هاتين النظريتين.

وقد ساهم في تشكيل هذا الواقع، وساعد في هذه الصراعات ظهور تيار سياسي كبير في الساحة العربية والإسلامية يستمد شرعيته من المرجعية الإسلامية ومن تراث الأمة. ممّا مهد الطريق لظهور تيار كبير في الواقع العربي الإسلامي شغل الدنيا من حيث القوة والانتشار والمساهمة في صنع الحدث، إنه "الإسلام السياسي".

1 - فرانسيس فوكوياما: «نهاية التاريخ والإنسان الأخير»، إشراف المراجعة والتقديم: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي - بيروت 1993، ص 25

2 - صامويل هنتغتون: «صدام الحضارات...إعادة صنع النظام العالمي»، ترجمة: طلعت الشايب، سطور، ط: 2، 1999

وبغض النظر عن التسمية والمصطلح، وكذلك بغض النظر عن الاتفاق أو الاختلاف مع إيديولوجيته ورؤيته للواقع والمستقبل، فإن هذا التيار ساهم بشكل كبير في تحريك بركة الهوية وإشعال الصراع حولها من خلال اشتباكه مع باقي المكونات السياسية والثقافية التي تساهم في تأثيث الواقع العربي الإسلامي.

وإذا ركزنا النظر على هذا المكون - مكون الإسلام السياسي - فإنه لتحقيق العديد من أهدافه وطموحاته فقد استند على رؤية تنطلق من الشرع ومن التراث. هذا الاستناد إلى هذين المكونين دفعه إلى الحفر في المفاهيم والمصطلح - وربما - اختطافها وتحميلها لمضامين لم يقف عندها طويلاً أهل التخصص لإظهار زيف هذا العمل، كان لي عنقها الأثر البالغ على توظيفها ضمن نسق أخرجها عن إطارها الصحيح. لقد وظف الإسلام السياسي هذه المعاني في صراعاته مع باقي المكونات باعتباره منافحاً ومناضلاً ضد خطف الهوية واغتيالها من قبل ما يظنه أعداء الأمة وعملاؤها.

تحاول هذه الورقة الوقوف عند بعض المفاهيم وربطها بقضية الهوية التي أقلقنا العديد من الباحثين والمهتمين فضلاً عن عامة الجماهير. وهي المفاهيم التي سرعان ما يظهر تهاافتها بسرعة عند أول امتحان معرفي علمي، مما يطرح عدة تساؤلات تترك الباحثين المدققين بعيداً عن التأثير الإيديولوجي والسياسي الذي يعمي كثيراً من المنحازين إلى هذا الفريق أو ذاك.

كيف تم اختطاف هذه المفاهيم من قبل هذا التيار؟ وكيف تم له توظيفها في غياب تام عن المؤسسات المعنية أو أهل التخصص من الباحثين والعلماء؟ وكيف أجبت هذه المفاهيم الصراعات الفكرية والسياسية؟

وكيف أثرت هذه العملية - عملية اختطاف المفاهيم - على قضية مهمة في الواقع مثل قضية الهوية؟

هذه الأسئلة وأمثلتها - وكذلك غيرها كثير - تستنفر العلماء والمفكرين والفلاسفة والمؤسسات الرسمية وغير الرسمية للقيام بالواجب أمام هذا التوظيف غير العلمي لمصطلحات أصيلة نظيفة لخطتها أيدي متطرفين متسرعين، زادهم المعرفي والشرعي ضعيف إن لم يكن منعماً أصلاً.

أولاً: في الهوية

إن القضايا الكبرى التي تثير الرأي العام والخاص متعددة، ليس فقط في المنتديات ومراكز الأبحاث والمعاهد والنقاشات الثنائية والهامشية، وعلى رأس هذه القضايا قضية الهوية. وهي قضية غير جديدة، وإن كانت الهالة أو المداخل التي تم تناولها بها مختلفة تماماً. فإذا كان المدخل اللغوي والبياني هو الذي يحسم العديد من المفاهيم والمصطلحات فإن المقاربات الجديدة يكون لها قول آخر. ولعل من أهمها المقاربة الفلسفية والمقاربة الاجتماعية وحتى السياسية.

و"الهوية" إذ أصبحت قضية مركزية ومحورية في الخطابات المعاصرة، فإنها كذلك صارت مثار نقاش وجدال انطلاقاً من الزاوية أو الرؤية المعرفية أو الإيديولوجية التي ينطلق منها المهتمون لتفسيرها أو لمعالجة القضايا التي تثيرها.

وقد جاء في التراث العربي أن «هوية الشيء عينيته ووحدته وتشخصه وخصوصيته ووجوده المنفرد له الذي لا يقع فيه اشتراك. والهو هو معناه الوحدة والوجود، فإذا قلنا زيد هو كاتب معناه زيد موجود كاتب»³. ومما ورد كذلك أن الهوية هي «الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتغال النواة على الشجرة في الغيب المطلقة»⁴.

وتوظيف «الهوية» يكون في ميادين متعددة وكثيرة، ومنه ما ذكر في «دليل أكسفورد» حيث قال: الهوية (التماهي). أحياناً تستخدم كلمة «نفس»، لتشير إلى التماثل (التماثل النوعي)، كما في قولنا: «عمر ريتشل هو نفس عمر توني، ونفس الطول في الماضي»، وأحياناً تستخدم لتشير إلى أن ما سُمي مرتين يتوجب أن يحسب مرة واحدة (التماثل العددي)، كما في قولنا: «نجمة الصباح ونجمة المساء هما نفس الكوكب»⁵...

وليكشيلي تعريف للهوية جاء فيه: «يمكن تعريف الهوية بوصفها منظومة من المعطيات المادية، والمعنوية، والاجتماعية التي تنطوي على نسق من عمليات التكامل المعرفية. فالهوية ليست جامدة، بل هي حقيقة تتطور وفقاً لمنطقها الخاص الذي يتجسد في عمليات التقمص والاصطفاء. وهي في سياق تطورها تتحدد على نحو تدريجي، وتعيد تنظيم نفسها، وتتغير من غير توقف، وذلك إلى حد تكون فيه قادرة على تحديد خصوصية الكائن الإنساني. وهي تنطوي على دينامية داخلية مماثلة لمنظومة العمليات المعرفية والعقلية التي تشكل الإحساس بالهوية»⁶.

وبذلك فالهوية مفهوم تترنح معانيه بين عدة مدلولات أهمها السمات والمميزات التي تميز الفرد أو الجماعة أو الأمة عن غيرها. كما ترمز من جانب آخر إلى ما هو خصوصي وكذلك ما هو ذاتي فيما يتعلق باللغة والعقيدة والحضارة والتاريخ والجنس والعرق. فهي بهذا خليط منسجم من القيم والتقاليد والأفكار والثقافة تختص به جهة ما عن غيرها من الجهات، ينتقل بين هذه الجهات بالتوارث. وبكلمة أخرى فهي «الشفرة التي يمكن للفرد عن طريقها أن يتعرف عليه الآخرون باعتباره منتبهاً إلى تلك الجماعة. وهي شفرة تجمع عناصرها العرقية على مدار تاريخ الجماعة (التاريخ) من خلال تراثها الإبداعي (الثقافة) وطابع حياتها (الواقع الاجتماعي). بالإضافة إلى الشفرة تتجلى الهوية كذلك من خلال تعبيرات خارجية شائعة مثل: الرموز، الألحان، العادات، التي تنحصر قيمتها في أنها عناصر معلنة تجاه الجماعات الأخرى، وهي أيضاً التي تميز أصحاب هوية مشتركة عن سائر الهويات الأخرى. ولكن الملامح الحقيقية للهوية هي التي تنتقل بالوراثة داخل الجماعة، وتظل محتفظة بوجودها وحيويتها بينهم مثل: الأساطير والقيم والتراث الثقافي»⁷.

وفي مقابل ذلك فإن الاستغلال البشع لهذا المفهوم دفع بالغرب إلى وضعه في ثنائية متقابلة متناقضة. «نجد أن الإدراك الغربي للهوية يتأرجح بين نقطتين متناقضتين: الأولى نقطة صلبة تقوم على ثنائية قطبية حادة (أنا في مقابل الآخر)،

3 - أبو نصر محمد بن محمد الفارابي (339هـ): «التعليقات»، دائرة المعارف العثمانية، جمادى الآخرة 1346، ص 21

4 - علي بن محمد الجرجاني (816هـ): «التعريفات»، دار الكتب العلمية - بيروت - ط: 2، 1988، ص 257

5 - تدهوندرتش: «دليل أكسفورد للفلسفة»، ترجمة نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير ليبيا (د، ط، ت) 995/4

6 - إليكس ميكشيلي: «الهوية»، ترجمة علي وطفة، دار النشر الفرنسية، ط: 1، 1993، ص ص 129-130

7 - عبد الله الشامي: «إشكالية الهوية في إسرائيل»، سلسلة عام المعرفة - الكويت - ع: 224، أغسطس/آب 1978، ص 7

كما فعل النازيون والصهاينة في الغرب وبعض السلفيين والقوميين المتعصبين، أما الثانية فهي نقطة سائلة تذوب فيها الحدود والهويات»⁸.

وأمام هذا القفز من فوق المفاهيم والتضخم في استغلالها أصبحت الهوية تشكل هاجساً يقض مضجع الشعوب مخافة الوقوع في المحذور. ذلك أنها قد تتحول بفعل سوء توظيفها أو التطرف والتزمت في التمسك بها إلى دافع للتجزئ والتفتت، في الوقت الذي كانت فيه دافعاً وحافزاً للجمع واللم والضم والتوحيد. لذلك يدعو المسيري إلى التعامل مع هذا المفهوم انطلاقاً من صورته المجازية وعدم الالتفات إلى جوهرية الثابتة، فيقترح "أن ننظر إلى الهوية باعتبارها صورة مجازية لا جوهرية ثابتة، وطرح فكرة "الإنسانية المشتركة" بدلاً من فكرة "الإنسانية الواحدة" التي يطرحونها في الغرب، فالإنسانية المشتركة نابعة من الفكرة الإسلامية التي تقوم على أن كل البشر داخلهم إمكانيات لا تتحقق إلا داخل زمان ومكان، والإنسان هو الكائن الوحيد الذي يمكن أن يرقى فوق إنسانيته ويمكن أن يهبط دونها. أنا لا أفترض أن الهوية العربية الإسلامية تفصلنا عن الآخرين وتمنحنا حقوقاً مطلقة كما فعلوا في ألمانيا النازية وفي التشكيل الاستعماري الغربي. لكنني أرى أن الهوية العربية هي مجموعة من السمات الإنسانية المختلفة التي قد تسم جماعات إنسانية أخرى، ولكنها توجد بشكل معين وبترتيب محدد يعطي الهوية العربية فرادتها"⁹.

إن الهوية في أساسها دعوة إلى حماية الإنسان وصيانتها بتحقيق إنسانيته ضد كل أشكال المسخ والإقصاء من مسرح الإبداع وتحقيق الأمل في العيش المشترك بين بني الإنسان. لذلك فإن "ظهور الهوية في القرن العشرين مسألة لها دلالة؛ فهي حماية للإنسان ضد عمليات التنميط الزاحفة، وضد العولمة التي كانت توجد بشكل جنيني في بداية القرن وأصبحت الآن مهيمنة، فمن هذا المنظور الهوية مهمة. فالهوية في الواقع شكل أساسي من أشكال المقاومة شرط ألا تتحول إلى "غيتو" يدخل فيه الإنسان ويتخندق. ففي الدولة الإسلامية مثلاً كان يوجد هويات مختلفة، لكن مع ذلك كانت غير متنازعة. ولعل الفن الإسلامي هو أكبر دليل على التنوع والاختلاف، لدرجة أن بعض المؤرخين الغربيين ينفون وجود فن إسلامي بسبب تنوعه، وفي الواقع هناك فن إسلامي هندي، وإسلامي عربي ينقسم بدوره إلى إسلامي مصري (فاطمي وأيوبي ومملوكي) وإسلامي دمشقي وهكذا"¹⁰.

إن التنوع والتعدد مقصدان وغايتان في غاية الأهمية تحققهما الهوية وتراعيهما، وهو ما يتناسب مع الفطرة ومع عقل الإنسان الحكيم. وهو ما فعله الإسلام في تاريخه بشكل خاص ووصم به تاريخ الإنسانية جمعاء. لأن "الإسلام قبل التنوع داخل إطار شامل من الوحدة، وحدة ليست عضوية، وإنما فضفاضة، وهو تنوع قد سمح للجماعات الدينية والإثنية المختلفة بأن تبدع من خلاله مثل إبداع الأكراد وإبداع العرب المسيحيين واليهود. وهذا النموذج للهوية مرفوض من الغرب حتى عهد قريب، لأن التعريف الغربي للهوية تعريف عضوي، أي يرى الهوية كياناً متماسكاً، كأنها النبات أو الحيوان، أو هي كيان عضوي لا يمكن أن تفصل أجزاء منه ويكتب لها البقاء. أذكر أنني عندما كنت في الولايات المتحدة

8 - عبد الوهاب المسيري: «الهوية والحركة الإسلامية»، حوار سوزان حرفي، دار الفكر - دمشق - ط: 2، 2010، ص

9 - عبد الوهاب المسيري: ص 146

10 - عبد الوهاب المسيري: ص ص 146-147

في الستينيات كانوا دائماً يسألونني هل أنت عربي أم مصري أم مسلم، ويشيرون إلى هذا باعتباره خلطاً في الهوية، ومن ثم سلبية¹¹.

وإذا وضع هذا الأمر جانباً وتمّ الالتفات إلى الواقع المعاصر في عالمنا العربي والإسلامي، فإنّ الدهشة ستصيب الباحث أو الدارس في الاجتماع العربي والإسلامي المعاصر، وذلك للالتباس الذي يسود هذا المفهوم، خصوصاً عند التوظيف السيئ للدين من قبل العديد من الجهات. فبدعوى الحفاظ على الهوية يتم الترويج الخاطئ لبعض المفاهيم التي تشكل صلب حركة العديد من الشباب أو الشيوخ، وكذلك من طرف الأحزاب أو الجماعات التي تحاول الوصول إلى غايات لكن بتوظيف وتسخير واستغلال للهوية.

ثانياً: في اختطاف المفاهيم واستغلالها

لطالما وظفت في التراث وفي تاريخ الأمة مفاهيم مركزية خطيرة تحمل مضامين محددة ومؤطرة بضوابط منهجية صارمة. لكنّ الغريب هو اجتثاث هذه المفاهيم من التربة التي زرعت فيها ثم محاولة استنباتها في تربة أخرى وبأسمدة غير طبيعية أو غير موافقة لها.

إنّ ثلّة من المفاهيم يتم استغلالها ليل نهار دون طرحها على مائدة العلم والمعرفة لتشريحها وإظهار زيف الادعاء السائد حولها في محاولة لمحاكمة الواقع والناس قصد الضغط عليهم ليقبلوا بها دون مراجعة أو نقد. ولعل من أهم هذه المفاهيم مفهوم جماعة الإسلام، ومفهوم الجهاد، ومفهوم الجاهلية.

وهذه المفاهيم تستغل زوراً - طبعاً مع غيرها من المفاهيم التي لم يتم التطرق إليها - في محاولة ادعاء الحفاظ على الهوية، والترويج للفكر القائل إنّ الهوية في خطر ما لم يتم الحفاظ على هذه المفاهيم. فيتم استغلال مفهوم الجهاد للحفاظ على الهوية دون مراجعة هذا المفهوم. كما يتم توظيف جماعة المسلمين في محاولة للدفاع عن الهوية أمام التحديات المزعومة التي تهدد الهوية دائماً. ويتم كذلك الترويج للجاهلية كمفهوم يهدد الهوية عند الأمة، مما يستلزم النهوض للدفاع عنها والقضاء على الجاهلية.

ومن الجدير بالذكر أنّ الكثير من المصطلحات القريبة من دائرة الحقل المعرفي الشرعي تحتاج إلى ضوابط وحدود تضبطها لكي لا تخرج عن المقصود منها. ولعل هذا هو الذي دفع بالأصوليين والفقهاء إلى تأسيس علم هدفه بناء قواعد وضوابط منهجية لقراءة النص - كتاباً وسُنّة - تقيه الزلل، والخروج بالمفاهيم والمصطلحات إلى دائرة الأمان. وهنا محاولة لإعادة قراءة هذه المفاهيم لرفع اللبس وتصحيح المفاهيم الخاطئة التي تسربت فيها.

منذ ثلاثينات القرن الماضي إلى الآن استهوى الشباب المنتفض ضد الواقع المرير، الذي اختار السير على نهج الحركات الإصلاحية والإحيائية الدينية، مصطلح "جماعة المسلمين" ومصطلح "الجماعة الإسلامية". وهو مصطلح حاول الكثير من

11 - عبد الوهاب المسيري: ص 147

القيادات توظيفه في إطار الهوية والحفاظ عليها. وقد يكون من أهم الدوافع إلى هذا الاختيار تلقي هذا المفهوم بالقبول من قبل الوجدان الشعبي والجماعي العربي والإسلامي لما للجماعة من مضامين ترتبط بالتعاون والتكافل والعمل على النهوض والإصلاح، والعديد من القيم الإيجابية.

لذلك فمفهوم "جماعة المسلمين" يحتاج إلى قراءة جديدة لنفض ما عليه من الغبار جرّاء قراءات وفهوم من قبل عدد غير قليل من ذوي الزاد الضعيف في العلم. وهؤلاء ما أكثرهم وقد ابتليت الأمة بهم قديماً وحديثاً، بحيث بذهاب العلم يتصدى للفتوى الجهال والضلال فيضلوا ويضلوا. حتى أصبح هذا المفهوم مثار السخرية والازدراء من قبل الكثيرين، لذلك لا بدّ من مراجعة نقدية علمية. وعلى العموم فجماعة المسلمين وردت فيها نصوص كثيرة نذكر منها ما يلي:

- عن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر، فإنه ليس أحد يفارق الجماعة شراً فيموت إلا مات ميتة جاهلية".¹²

- حديث حذيفة بن اليمان رضي الله عنه أنه قال: كان الناس يسألون رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الخير، وكنت أسأله عن الشر مخافة أن يدركني، فقلت يا رسول الله: إنا كنا في جاهلية وشر، فجاءنا الله بهذا الخير فهل بعد هذا الخير من شر؟ قال: "نعم"، قلت: وهل بعد ذلك الشر من خير؟ قال: "نعم، وفيه دخن"، قلت: وما دخنه؟ قال: "قوم يهدون بغير هديي تعرف منهم وتنكر"، قلت فهل بعد ذلك الخير من شر؟ قال: "نعم دعاة على أبواب جهنم من أجابهم إليها قذفوه فيها"، قلت: يا رسول الله صفهم لنا، قال: "هم من جلدتنا ويتكلمون بألسنتنا"، قلت: فما تأمرني إن أدركني ذلك، قال: "تلزم جماعة المسلمين وإمامتهم"، قلت: فإن لم يكن لهم جماعة ولا إمام؟ قال: "فاعتزل تلك الفرق كلها، ولو أن تعض أصل شجرة حتى يدركك الموت وأنت على ذلك".¹³

يرتبط بهذا المفهوم كما جاء في النصوص السابقة جملة من المفاهيم، أهمها: "البيعة" وهي عبارة عن حقوق وواجبات بين الإمام أو الحاكم أو السلطان من جهة والشعب أو الجماهير أو الرعية من جهة أخرى، وهي الحلقة الهامة في حياة الدولة واستمرارها، أو في فنائها وانفراطها. هذا ولم يعرف تاريخ الأمة الإسلامية - مثلاً - حادثاً أو حرباً بسبب من الأسباب مثل الذي كان مرتبطاً أشد الارتباط بهذا المفهوم الخطير، حتى قال الإمام الشهرستاني¹⁴ إن أعظم خلاف عرفته الأمة كان مرتبطاً بها، وما سُل سيف في الإسلام على قاعدة دينية أو تحت راية ولافتة دينية مثل ما سُل عليها، بل زعم أن ذلك في كل زمان ومكان.

كما يرتبط بهذا أيضاً مفهوم "الإمام"، ذلك أن الإمام أو الأمير ركن وقطب لا بدّ منه في تشكيل الأمة الإسلامية، فإذا وُجدت "جماعة المسلمين" وتحقق رسمها، لا بدّ لهذه الجماعة من بيعة تلزم نفسها بحقوق وواجبات. وهذا المصطلح أو

12 - رواه البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (256هـ): «الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله وسننه وأيامه»، بيت الأفكار الدولية - عمان في كتاب الفتن باب قول النبي صلى الله عليه وسلم سترون بعدي أموراً تنكرونها.

13 - رواه البخاري: كتاب الفتن، باب كيف الأمر إذا لم تكن جماعة.

14 - محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: «الملل والنحل»، المكتبة العصرية (بيروت) 1429-2008، ص 5

هذا المفهوم، أي مصطلح «الإمام» والأمير، قد استغل بشكل غير سليم في تراثنا وخاصة في واقعنا المعاصر. فوظف توظيفاً سلبياً أزهدت به أرواح كثيرة وأصاب الكثير من البلاد بسببه الدمار والخراب. وسوف تنجلي هذه التوظيفات السلبية والمشبوهة لهذا المصطلح إذا فهم الدور المنوط بالأمير.

إن من أهم خصائص الإمام أو الخليفة أو الأمير الضرورية إلزام الخارجين عن الأمة بما تتخذه الجماعة من قرارات. بتعبير آخر كل من شق عصا الطاعة وحاول التأسيس لجماعة وإمام جديد خارج الجماعة المسلمة فلا بدّ للأمير من أن يتصدى لهذا الفهم المغشوش للحرية في «الدولة الإسلامية»، ولذلك يقرر إمام الحرمين أنّ «كلّ من امتنع عن الاستسلام للإمام والإذعان لجريان الأحكام فإن لم يكن مع الامتناع منعة وشوكة اقتهر على الطاعة وموافقة الجماعة. وإن استظهر الممتنعون بشوكة دعوا إلى الطاعة، فإن عادوا فذاك، وإلا صدمهم الإمام بشوكة تفض صدمتهم، وتعل عزتهم ومنعتهم».¹⁵

وهذا لا يعني بأي حال من الأحوال الحجر على الناس وكنم أنفاسهم ومنعهم من المعارضة السلمية الهادفة، بل المقصود من ذلك أنّ الإمام، حفاظاً على السلم الاجتماعي، إذا رأى من يخرج عن الجماعة وقراراتها ويستفرد بقرارات أخرى من عنده سواء كان فرداً أم جماعة، لا بدّ من التصدي له وإلزامه بالرجوع إلى الحق والإذعان له، أكان صاحب قوة وعصبة أم كان وحده. وبذلك فإنّ أول مقصد من نصب الإمام هو جمع الشمل ولم الكلمة ودرء الفرقة والقضاء على التشتت والتفرقة لما فيه من خطورة على حياة الأمة بالكامل.

إنّ الإمام الذي لا يملك من القوة ومن السلطة ومن الشجاعة ومن الأنصار والعدد والعدة الكافيين على إعانته على إرجاع العصاة والمنشقين إلى دائرة الجماعة المسلمة فقد فقد أهم خصائصه، فهو ضعيف فاشل لا يستطيع النهوض بأعباء الأمة.

ويرتبط بهذا أيضاً النظر في مفهوم «الجهاد» والدعوة إليه، خاصة وأنه يكون حلاً عند الكثيرين للحفاظ على الهوية. فتوظيفه لمواجهة كل من يعتبر عدواً لهذه الفئة من الناس يكون تحت غطاء الدفاع عن الهوية عندهم. فهو الذي يأمر به ويسعى إلى إنفاذه. وهذا الأمر عند عامة الأمم وليس عند المسلمين فقط. بل حتى في الدول الحديثة، فالرئيس وحده هو الذي يعلن الحرب دون سواه، فلذلك يرى الجويني أنّ «...الجهاد موكول إلى الإمام، ثم يتعين عليه إدامة النظر فيه... فيصير أمر الجهاد في حقه بمثابة فرائض الأعيان»¹⁶ والأمة بعد ذلك ملزمة بالطاعة والسمع لدعوته وتغيره، فالجهاد له فرائض يجب الوفاء بها منها «طاعة الإمام إذا ندبه أن يذهب إلى جهة القتال فيها تعين عليه ذلك».¹⁷ وإلى المعنى نفسه ذهب الإمام ابن رشد الجد في مقدماته.¹⁸

15 - الإمام الجويني «الغياثي»، ص 165

16 - الإمام الجويني «الغياثي»، ص 165

17 - صالح بن عبد السمیع الأبي «الثمر الداني على رسالة القيرواني»، تحقيق أحمد مصطفى قاسم الطهطاوي، دار الفضيلة، ص 436

18 - ابن رشد (520) «المقدمات والمهديات»، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1988-1408، تحقيق محمد حجي، 1-355

وهكذا فإنَّ الأمير الذي لا يملك سلطة نافذة وآراء مطبقة وأعمال منزلة على أرض الواقع هو أمير من ورق، وبهذا فهو لا يصلح لقيادة الأمة. ولعل من أهم المواقف المشهودة في التاريخ التي كان لها ما بعدها في تاريخ الإسلام، موقف الخليفة الصديق رضي الله عنه لما أمر بخروج جيش أسامة فناقشه عمر رضي الله عنه مبيناً أنَّ وضع المسلمين لا يتحمل تشتيت جهودهم والأعداء يتربصون بهم، فأجابه قائلاً: ”لو لعبت الكلاب بخلاخيل نساء المدينة، ما رددت جيشاً أنفذه رسول الله صلى الله عليه وسلم“. وكذلك لما عزم على مقاتلة المرتدين لم يحبذ ذلك عمر فنصحته بالصبر عليهم والتريث عسى أن يتم إيجاد حل جديد. فأجابه بقولته الشهيرة: ”والله لو منعوني عقلاً كانوا يؤدونه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم عليه، والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة“.¹⁹

وعليه فالكلمة الأخيرة الحاسمة هي للأمير أو الإمام. وذلك بالطبع بعد الاستشارة وبعد سلوك طرق وآليات اتخاذ القرار التي تقررها مؤسسات الدولة. فهو صاحب القوة والمنعة، وهو الداعي إلى الجهاد. بالإضافة إلى باقي الوظائف الأخرى من حراسة الدولة والدين وإقامة الحدود وجباية المال واسترجاع الحقوق.

وهذا المقصد أساس بالنظر إلى الهرج والمرج الذي يعرفه المسلمون، فكل من تزعم عصابة من الناس زعم أنه إمام وأمير وادعى أنه هو صاحب الحق. حيث ظهرت جماعات تضم في صفوفها العشرات أو المئات، ومع ذلك تنصب نفسها جماعة المسلمين. في الوقت الذي لا يقدر على إقناع أقرب الأقربين إليه بآرائه، فما بالك بباقي المسلمين. ثم يدعي أنه هو الأجدر بالدعوة إلى الجهاد فينادي بالجهاد وهو لا يملك الشرعية لذلك لما يفتقده من شروط الإمامة كما سبق توضيحه.

إننا أمام مفاهيم ملغومة تحتاج إلى النظر العلمي الرصين حتى يرفع عنها اللبس الذي أخرجها من موقعها السليم ليقتذف بها في مجال التوظيف الضيق من قبل الأحزاب والجماعات المنتشرة في مساحات شاسعة من عالمنا، تستغل غفلة النخبة والعامة في عدم مساءلتها ونقد مفاهيمها.

وأخطر هذه المفاهيم في الزمن الحالي هو مفهوم ”جماعة المسلمين“، وهي الجماعة في نظر هؤلاء التي ينبغي الانضمام إليها فوراً، وإلا فإنَّ المصير الذي ينتظر مفارقها يبدأ من الخيانة والتعزير ليصل إلى القتل في الدنيا والوعيد بالعذاب الأليم في الآخرة. وهنا تتحمل النخبة من العلماء ومن رجال القرار السياسي الذين عملوا على تهميش الرؤية الأصلية للمفاهيم واكتفوا بالمتابعة والمراقبة السلبية للوضع الأليم الذي وصل إليه حال الأمة.

وبذلك ”فجماعة المسلمين“ أصبحت بمثابة عصا من جهة وجزرة من جهة أخرى. فالمراجعون أو المبتعدون يهددون من قبل هؤلاء بالعذاب في الدنيا والآخرة في حالة التملص والانسحاب من الجماعة، وفي الوقت نفسه فإنَّ العامة يتم إغراؤهم بالانضمام إلى الأمان والنجاة في الدنيا والآخرة. والمؤمن أقصى ما يطمح إليه هو الفوز في الدارين.

19 - ابن العربي «العواصم من القواصم»، المكتبة العصرية (صيدا - بيروت) 2008-1429، ص ص 56 و57

إنَّ الفئة التي تتحقق فيها الشروط السابقة التي تنطبق على "جماعة المسلمين" غير موجودة في هذا الزمن بالإطلاق. وهذا يستلزم المراجعة من أجل التمييز بينها وبين ما هو موجود في الوقت الحالي، وهو ما يستغل من أجل تثبيت الهوية والدفاع عنها حسب زعمهم دائماً.

وجماعة المسلمين هي الغالبية العظمى من المسلمين الذين دخلوا في بيعة شرعية لإمام شرعي لتحقيق أهداف محددة يتحقق بموجبها ما تريد تحقيقه شعوب الأمة ومكوناتها. فالبيعة كما هو معروف عقد شرعي بين الجماهير والحاكم يرتبط بموجبه الطرفان وفق بنود مدروسة بعناية ترتفع بموجبها مكونات الأمة الإسلامية إلى واقع العصر ومراعاة الحقوق والواجبات التي تكون بين المكونين. والإمام الشرعي هو الذي تتوفر فيه شروط متعددة، من أهمها - كما سبق - القدرة على جمع الصف والحفاظ على وحدة الأمة، وهو الوحيد المخول بإعلان الجهاد دون غيره.

وانطلاقاً من هذا فإنَّ ما يروج الآن وما يستهلك ليس "جماعة المسلمين"، إنما الموجود في الساحة الآن خصوصاً داخل التيارات الإسلامية "جماعات من المسلمين". فهي بذلك فاقدة الشرعية للحديث باسم كافة المسلمين، واجتهاداتها تلزمها وحدها دون غيرها من الناس.

والذي يتحصل من هذا أنَّ الجماعة المقصودة أي "جماعة المسلمين" هم المسلمون الذين بايعوا إماماً شرعياً، يملك سلطة وقوة تلزم وتقهر الفئة المخالفة - إذا اقتضى الأمر - لترتدع وتعود إلى جادة الصواب. وهذه الجماعة هي التي لا يجوز فراقها أو التخلف عنها، حتى قال عليه الصلاة والسلام في الحديث السابق في من لم يبايع أميرها "مات ميتة جاهلية"، أو دعا إلى عدم التخلف عنها حيث قال "عليكم بالجماعة".

أمَّا المجموعات الموجودة في عالمنا الآن، أو الجماعات الإسلامية المتعددة والمتراصة فهذه ليست "جماعة المسلمين"، وإنما مع - حسن الظن - بها هي عبارة عن "جماعة من المسلمين"، أميرها وإمامها غير ملزم، ودعوة إمامها للجهاد غير ملزمة، ومن ثم فمن خالف هذه الجماعة ليس بآثم. بل يحيلنا إلى الاجتهادات المتعددة داخل التصور الإسلامي بشكل عام. إذا فهم الإسلام من الوحي ومن منبعه الصافي لا يكون دائماً على الوجه نفسه، حتى شاع عند البعض أنه "ليس ثمة فهم أو تمثّل واحد لدين الإسلام، اللهم إلا ذاك المحفوظ في "اللوحة الإلهية"، أمّا في الواقع فلدينا "إسلامات" لا إسلام واحد".²⁰

ويترتب عن هذا الخلط في الفهم ارتكاب العديد من الأخطاء القاتلة التي يقع فيها العديدون. بحيث إنَّ التعصب للجماعة التي هي في الأساس جماعة من المسلمين وليس جماعة المسلمين، ودائماً بدعوى الدفاع عن الهوية، يكفر الآخر الذي هو خارج الجماعة، ولو كان من المسلمين الموحدين. حتى إنَّ بعضهم أصبح يشكك «في صدق قائل عبارة «لا اله إلا الله»، التي أصبحت في نظرهم غير كافية لدخول قائلها في الإسلام، وقسموا التوحيد على هذا الأساس إلى توحيد ألوهية وتوحيد ربوبية، معتمدين ذلك لتصنيف المسلمين إلى مؤمنين وكفار، أو موحدين ومشركين. والحال أنَّ «لا اله إلا الله»

20 فهمي جدعان: «الإسلام السياسي بدعة إيديولوجية وانحراف عن غائية الدين»، حوار أجراه معه د. موسى برهومة، يتفكرون، ع: 1، ربيع 2013، ص 108

تُجمل كل معاني الإيمان بالله وحده، وحُرمتها تجعل مال قائلها ودمه حراماً، وإن قالها كاذباً²¹ وهذا التعصب للرأي الواحد الأوحده دون السماع والإنصات للآخر، حتى من بين المسلمين، «تولد عنه نشوء جماعات نصبت نفسها وصية على العقيدة، وأجازت الاقتتال بين المسلمين. ولا بدّ في هذا الصدد من الإشارة إلى أي جماعة أو طائفة أو توجه يتبنى فكر الإصلاح على الأساس الميزي المذكور يكون مآله الانزلاق المحتوم نحو العنف. ولا عجب أننا نجد الفكر العنيف المتطرف يخرج من رحم جماعات تدعي نشر الدعوة بوسيلة سلمية، لأنّ الوسيلة ليست هي الأهم، بل الأهم هو الفكر الذي يقود هذه الوسيلة ويغذيها»²².

والشعور بالانتماء للجماعة المسلمة الحالية - الذي هو في حقيقة الأمر انتماء لجماعة المسلمين فقط - كما هو الشعور بالانتماء لأيّ هيئة أو جماعة يعزز الانتماء للهوية، ويحمس المنتمي للانخراط في الدفاع عن هويته بشكل فطري. ذلك أنّ الهوية تحدد الشعور الوجودي العميق للإنسان، كما تعزز الشعور العميق الخاص بانتمائه، «فيمنح الانتماء الفرد غايته وأمل حياته: المسؤولية عن هوية الجماعة واستمرارية أنماط تراثها المختلفة، المادية والروحية، والأمل في أنّ جهوده الإبداعية والوجودية لن تذهب هباءً مموته، بل ستغذي حياة الجماعة حتى بعد وفاته. ومن يكون لديه الارتباط بهويته على هذا النحو لا يتصرف وفقاً لقانون المصادفة، لأنّ الفرد الذي يتصرف وفقاً لهذا القانون يكون مفتقداً للهوية، ومفتقداً للانتماء، ومحكوماً عليه بأن يعيش حاضره فحسب، لفترة السنوات التي تحدد له أن يحياها على الأرض. وينغمس في هذه الحالة ذلك الإنسان الذي يحدث لديه نوع من الخلل في استيعاب الرسالة المشفرة الخاصة بمجتمعه، وعادة ما يعاني مثل هذا الشخص من الحيرة فيما يتصل بهويته الذاتية»²³.

ثالثاً: في الوضع المتوتر وصراع الهوية

لا يحتاج المتابع إلى عناء كبير ليلاحظ التناقض بين أمرين؛ فمن جهة محاولة الغرب التوجه نحو ملزمة صفوفه والبحث عن النقاط المشتركة، أو بالأحرى البحث عن أقل القواسم المشتركة فيما بينه، في محاولة لرص صفوفه والتأسيس لتجمعات ورابطات اقتصادية أو سياسية أو ثقافية لمواجهة التحديات المتعددة والمتنوعة التي تهدد هوية هذا الكيان. ومن جهة أخرى في العالم العربي وفي الدول المحسوبة على غير العالم المتقدم، المحاولة تتلو المحاولة لتعزيز الانقسام والتشرذم والبحث عن نقط الافتراق، والتركيز على النعرات الإثنية والعرقية، والتأكيد على صراعات الحدود الموروثة من الاستعمار، وكأنّ هذا هو القدر المحتوم الذي ينتظر هؤلاء.

والغريب أنه في السابق كان الصراع اقتصادياً بين الجانبين، يحاول فيه الجانب الضعيف والفقير في الوقت نفسه تحقيق لقمة العيش والسعي من أجل تحقيق توزيع عادل للخيرات. تحول الصراع الآن إلى خلافات ونزاعات تهيج الصراعات الإثنية والقبلية والعقدية، وهو ما يوضحه حسن العمراني حين يؤكد: «وإذا كانت الصراعات السياسية

21 ماجدولين النهيبي: «لهذه الأسباب نشأ العنف والتطرف عند المسلمين»، مجلة «يتفكرون»، ع: 1، ربيع 2013، ص 104

22 ماجدولين النهيبي: ص 105

23 - رشاد عبد الله الشامي: «إشكالية الهوية في إسرائيل»، ص ص 7-8

والاجتماعية في ما مضى تتمحور حول التوزيع العادل للثروة، في إطار مطالب العدالة التوزيعية، فإن الصراع من أجل الاعتراف بات يشكل براديجماً جديداً للحراك السياسي منذ نهاية القرن العشرين. وغني عن البيان أن براديجم الاعتراف يركز على المظالم الثقافية التي تقع بسبب تفشي نماذج اجتماعية للتمثل والتأويل والتواصل، تؤدي إلى انتشار ثقافة القتل والإذلال وتهميش الأقليات الإثنية والثقافية والدينية، فضلاً عن إقصاء المرأة وهضم حقوقها. لقد حدث انقلاب أنطولوجي على مستوى محاور الصراع الاجتماعي والسياسي والثقافي؛ فبعد أن كان التفكير من قبل يتم انطلاقاً من مقولات التملك والمادية والموضوعية، صار كل شيء الآن يندرج على وجه التقريب ضمن مدونة الوجود والهوية والذاتية. لم يعد الصراع الطبقي محركاً للذاكرة الفردية والجماعية ورفض كل أشكال الهيمنة الثقافية. فهل بذلنا ما يكفي من جهد لاستيعاب وفهم التحولات الكبيرة التي حصلت منذ أزيد من ربع قرن على مستوى رهانات ومتغيرات الصراعات الاجتماعية؟²⁴

يعزز هذا القول غول العولمة وثقافة التنميط التي تسعى إلى تغريب العالم وجعله أحادياً، ليكون نمط العيش في هذا العالم كله على الطريقة الأمريكية، فيستسلم العالم للاستهلاك والتبعية وطمس معالم الحياة والثقافة والإبداع عند جميع الشعوب.

إن السمة الظاهرة لهذه الفترة تغطي عليها بشكل بارز سمة العولمة. فزمن العولمة هو «...الذي اختزل كوكبنا إلى قرية صغيرة (بالمفهوم الجغرافي - المكاني، لا الإنساني - القيمي)، لم يعد يُسمع إلا صوت القوي الذي يحاول - غير آبه بشيء - أن يجعل من وجوه الآخرين نسخاً مكررة من وجهه، وأن يصبغ بفكره فكر الآخرين، ويفرض قيمه وغط حياته على من حوله وما حوله، متخفياً خلف أقنعة ظاهرها الديمقراطية والعدالة والمساواة والإصلاح، وباطنها الاستبداد والظلم والتفرقة والإفساد، وقد أغرته قوته (وبالمفهوم المطلق للقوة) فظن أنه لا بديل عن (الصراع) و(الصدام)، بل حسب أن المعركة انتهت لصالحه، وأن التاريخ وصل إلى محطته الأخيرة، ملقياً بالأزمة كلها بين يديه، تاركاً الآخرين للتبعية والضياع.

وفي هذا الزمن غير المسبوق تنشط - في ردة فعل عكسية - حركة الراغبين في الحياة، في التمسك بما يملكون من مقومات تحفظ عليهم ملامحهم. فإن لم يملكوا بحثوا أو اخترعوا مقومات، قد تكون فكراً، أو رؤية، أو مصلحة، حتى يتمكنوا من المواجهة والاستمرار في الحياة».²⁵ فالعولمة بحد ذاتها مجموعة من القيم الثقافية والسياسية والحضارية تعمل على صياغة الإنسان المعاصر صياغة مختلفة عن إرادته وحرية وإبداعه. «... وفي عمقها المعرفي والتاريخي والسوسيولوجي والأخلاقي والمادي هي بلا شك فعل حضاري ثقافي غربي يحاول إعادة صياغة الكيان الحضاري للبشرية جمعياً وصبغه بالصبغة الغربية، وجعل النموذج الحضاري الثقافي الغربي قانوناً يحكم حياة الإنسان، ويصوغ له أقداره ومصائره وتوجهاته، ويعيد ترتيب نظام القيم والعلاقات والمعرفة والسلوك على وفق الرؤية الكونية الغربية».²⁶

24 - حسن العمراني: كلمة رئيس التحرير، مجلة «يتفكرون»، ع: 4، صيف 2014، ص 6

25 - فيصل الحفيان: «اللغة والهوية: إشكاليات المفاهيم وجدل العلاقات»، مجلة التسامح - عمان - ع: 5، شتاء 2004، ص 39

26 - عبد العزيز برغوث: «مفهوم العولمة وتحليلها في ضوء الفلسفة الأخلاقية لرسائل النور»، ضمن أشغال ندوة: «سعيد النورسي، عملاق الفكر الديني في العصر الحديث»، دار النيل - القاهرة، ط: 1، 2011، ص 96

إنَّ خطورة العولمة هي في تحقيق نوع من الاندماج الذي ينتهي بتدمير مقومات الحياة عند الشعوب. ويؤكد سرج لاتوش هذا الأمر وهو يتحدث عن إفريقيا فيقول: «... إنَّ إفريقيا لا تقع خارج كوكبنا، بل إنها مندمجة في عمق شبكة التواصل المترابطة ...، إنها توجد في قلب شبكات السوق العالمية، وشبكات الشركات متعددة الجنسية، وفي قلب شبكات التقنيات الإعلامية العالمية. إنَّ هذا الاندماج تمَّ بشكل عميق مما يزيد في خطورة التدمير الثقافي والتبعية. وخاصة التبعية النقية التي ليست إلا وجهاً من الوجوه المختلفة لها. لقد أصبحت إفريقيا عنصراً سلبياً في النظام العالمي».²⁷

أمام هذه الحالة التي يعيشها الإنسان المعاصر، المتمثل أصلاً في الخلافات والنزاعات التي تجاوزت الصراعات الاقتصادية لتتحول إلى صراعات من أجل إثبات الوجود الثقافي والعنقي والإثني والحضاري. بالإضافة إلى مارد العولمة الذي يأتي على الأخضر واليابس وبوحشية وقسوة شديدة، نشأت ردود أفعال قوية من أجل إثبات الذات الثقافية والحضارية، وعموماً من أجل إثبات الشعوب لهويتها وخصوصيتها. وهو ما زاد من حدة الصراع حتى تطور إلى اقتتال وحروب ما زالت الشعوب تكتوي بنارها وتصلّي بجحيمها.

خاتمة:

إنَّ مصطلحات من قبيل «جماعة المسلمين» وما يرتبط بها من المفاهيم كـ «الأمير» و«البيعة» و«الجهاد»... تحتاج مرّة أخرى إلى التحرير من قبضة الإيديولوجيا والقراءة السياسية من جميع الأطراف والتيارات التي أخرجتها من السياق الطبيعي الذي جاءت فيه، لتخرجها من سياق مقدّس طاهر لتسقط في برائن المدنّس الذي اختاره هؤلاء...، بذلك سينجلي الغبار عن كثير من الصراعات التي تختبئ وراء الهوية مستغلة الظروف المحلية والإقليمية والعالمية لترسخ هذه التيارات أقدامها في الأوساط التي لا تعير الاهتمام الكافي للبعد المعرفي والشرعي لتراجع على أساسه هذه المعاني.

وإذا جاء في هذه الورقة الدعوة إلى مراجعة هذه المفاهيم المختطفة من قبل تيار معين، فذلك لارتباطها الوثيق بما يدور الآن من تطاحن ثقافي وفلسفي يرتبط بالحدثة وتعلقاتها، وبالخصوص الدولة وتشكيلها. حتى غدا الآن الكلام عن «الدولة الإسلامية» حديث القاصي والداني في أنصار الإسلام السياسي والحركات الداعمة له، رغم التحذيرات التي يطلقها بين الفينة والأخرى بعض الدارسين والمتخصصين في هذه المجالات. ولعل أبرزها ما دعا إليه وائل حلاق الذي يقول باستحالة الدولة في الإسلام في الظروف والسياسات الحديث، إذ يؤكد أنَّ هذه «الاستحالة هي مجرد تجلٍ لعدة مشكلات أخرى، ليس أقلها شأن الانهيار المطرد للوحدات الاجتماعية العضوية، ونشأة أنماط اقتصادية استبدادية، إضافة إلى ما هو أكثر من ذلك، ألا وهو الدمار الشامل للبيئة...، كل هذه قضايا مادية وطبيعية. والواقع أننا إذا أمعنا النظر في النقد الأخلاقي الداخلي بعد الحدثة الغربية، نجد نظائر قريبة، بل متطابقة بدرجة كبيرة، بين ذلك النقد والمعاني المستترة

27 - سرج لاتوش: «تنميط العالم حالة في فهم آليات التغريب ومحدودياته»، ترجمة مصطفى المرباط ومحمد امزيان، مجلة «المنعطف» - وجدة/ المغرب ع: 11، 1995، ص 47

للدعوة الإسلامية الحديثة لتأسيس حكم إسلامي.²⁸ ها هنا إذن إثارة للخصوصيات والهوية ارتباطاً دائماً بالدعوة إلى الدولة الإسلامية مع العلاقة الوثيقة بالمفاهيم المطروحة للنقاش.

وإذا كان لا بدّ من الرجوع إلى هذه المصطلحات وقراءتها القراءة المطلوبة المرتبطة بالواقع دون سلكها عن تربتها وحضارتها، فإنه من المهم أن يضطلع بهذه المهمة جملة من المتخصصين البعيدين عن التموقع داخل أحد الأجنحة المعادية، من حيث لا تشعر، لهذه المعاني، حتى تسترد من مختطفها وترجع إلى الحزن الطبيعي لها.

28 - وائل ب. حلاق: «الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومازق الحداثة الأخلاقي»، ترجمة عمرو عثمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات - قطر - ط: 1، 2014، ص 26.

المراجع والمصادر

- أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (256هـ): «الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله وسننه وأيامه»، بيت الأفكار الدولية - عمان.
- أبو نصر محمد بن محمد الفارابي (339هـ): «التعليقات»، دائرة المعارف العثمانية، جمادى الآخرة 1346
- حسن العمراني: كلمة رئيس التحرير، مجلة «يتفكرون»، ع: 4، صيف 2014
- رشاد عبد الله الشامي: «إشكالية الهوية في إسرائيل»، سلسلة عام المعرفة-الكويت-ع: 224، أغسطس/آب 1978
- سرج لاتوش: «تنميط العالم حالة في فهم آليات التغريب ومحدودياته»، ترجمة مصطفى المرباط ومحمد امزيان، مجلة «المنعطف» - وجدة/ المغرب - ع: 11، 1995
- صامويل هنتغتون: «صدام الحضارات.. إعادة صنع النظام العالمي» ترجمة: طلعت الشايب، سطور، ط: 2، 1999
- عبد العزيز برغوث: «مفهوم العولمة وتحليلها في ضوء الفلسفة الأخلاقية لرسائل النور»، ضمن أشغال ندوة: «سعيد النورسي، عملاق الفكر الديني في العصر الحديث»، دار النيل - القاهرة - ط: 1، 2011
- عبد الوهاب المسيري: «الهوية والحركة الإسلامية»، حوار سوزان حرفي، دار الفكر-دمشق- ط: 2، 2010
- علي بن محمد الجرجاني (816هـ): «التعريفات»، دار الكتب العلمية - بيروت - ط: 2، 1988
- فرانسيس فوكوياما: «نهاية التاريخ والإنسان الأخير»، إشراف المراجعة والتقديم: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي - بيروت - 1993
- فهمي جدعان: «الإسلام السياسي بدعة إيديولوجية وانحراف عن غائية الدين»، حوار أجراه معه موسى برهومة، يتفكرون، ع: 1، ربيع 2013
- فيصل الحفيان: «اللغة والهوية: إشكاليات المفاهيم وجدل العلاقات»، مجلة التسامح - عمان - ع: 5، شتاء 2004
- ماجدولين النهيبي: «لهذه الأسباب نشأ العنف والتطرف عند المسلمين»، مجلة «يتفكرون»، ع: 1، ربيع 2013
- محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: «الملل والنحل» المكتبة المكتبة العصرية - بيروت 1429-2008
- هوندرتش: «دليل أكسفورد للفلسفة»، ترجمة نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير-ليبيا- (د، ط، ت).
- وائل ب. حلاق: «الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي»، ترجمة عمرو عثمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات - قطر - ط: 1، 2014
- إليكس ميكشيللي: «الهوية»، ترجمة علي وطفة، دار النشر الفرنسية، ط: 1، 1993

الهوية المبدعة

◆ لطفي حجلوي

(تونس)

ملخص الدراسة

تهدف هذه الدراسة إلى محاولة فهم العلاقة بين مصطلحين حضاريين مركزيين: الهوية والإبداع. كما تهدف إلى فهم الشروط الموضوعية حتى تصير الهوية الثقافية العربية هوية مبدعة وخلاقة، فتتألق أحقية الإقامة في التاريخ الكوني الحالي للبشرية. وقد توسلت المنهج التحليلي بشكل أساسي، تحليل النصوص المعاصرة التي اشتغلت على هذه القضية كنصوص المفكر أنور عبد الملك والمفكر مراد وهبة.

وتمكن البحث من استنتاج عدّة خلاصات، أهمها أنّ الهوية المبدعة هي الذات الحضارية الجمعية، التي تمتلك طاقة أو روحاً محاربة وقلقة باستمرار تدفعها إلى خلق تجاوزات لذاتها على نحو مستمر. كما تمكن البحث من استخلاص أنّ خروج الهوية الحضارية العربية إلى مساحة الإبداع ممكن، بدليل أنّ الهويات المجاورة لنا جغرافياً وتاريخياً مثل الهويات الصينية والهندية واليابانية تمكنت من اليقظة وامتلاك روحها الإبداعية التي فقدتها زماناً طويلاً. ومن هنا انتهت الدراسة إلى أنه لا مبرر لحجة اليأس الأعمى التي تمنع عنا كل محاولات الأمل والعمل على تطوير ذاتنا الجمعية وتغذيتها بطاقة الإبداع اللازمة لإقلاعها التاريخي الذي طال انتظاره.

ليست الهوية الثقافية أو الحضارية شيئاً جامداً، وليست شيئاً محنطاً في التاريخ، يمضي الزمان وهي ككرة الحديد لا تزداد إلا صلابة حول نفسها. وإنما هي سرديّة مفتوحة على شتى أنواع التأويلات، وعلى شتى التغيرات والانحرافات والتحريفات الحادثة والداخلية في كل زمان وفصل. إنها رحلة سحاب يتنقل في سماء التاريخ الرحبة ويلتقي بكتل غيره ويتمزج معها ويختلف عنها وقد يبرق البرق بينهما، فيختلف شكله ومزاجه ولونه وحركته في كل لحظة. إنها ما نعتقد أنه حقيقة أنفسنا، أو ما نظن أننا نفهمه كذلك. وهو فهم متغيّر بلا شك من زمن لآخر ومن حالة ثقافية لأخرى.

أولاً: الهوية المبدعة

إنّ الهوية هي ذلك المعنى الذي نقصده حينما نقول "أنا" و"نحن"، وهي في مجاز آخر كالبخار الصاعد من أفواهنا المصاحب لأصواتنا في أيام البرد، يتبع حركات شفاهنا، يتكثف حينما نريد ويتقلص حينما نريد. كذلك الهوية هي معاني نقصدها ونعلنها ونؤكد عليها تصاحب في خطابنا غالباً ضميري الأنا والنحن، ونرغب في أن يراها وعي الآخرين بشفافية. ولذلك فالهوية هي الحقيقة في التاريخ، حقيقتنا التي لا تكتفي بالماضي ولا تتوقف عند الحاضر، بل تلك التي يحتل منها التوجه نحو المستقبل المساحة الأكبر.

ما كنّا عليه وما نحن عليه وما صمّمنا أن نكون عليه، هي مركّبات الهوية الحضارية. لكن أغلب الناس يبخسون العنصر الأخير حقه فلا يرون من مركّبات الهوية إلا الماضي أو الحاضر فحسب. ودون ذلك نرى أن الهوية قصّة دون خاتمة، حكاية يسردها الوعي لنفسه مفتوحة النهايات، ذات بنية فنية توالدية ذاتية، متصانعة باستمرار، فلا تقف لها على أثر قط إلا مجازاً.

لكل فرد في العالم هويته. ولكل مجموعة بشرية هويتها، وهو حق في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. ولهذا بإمكان الهوية أن تكون أداة جغرافية جيّدة للتقسيم الثقافي للبشرية. فللفرد لغة هي جزء من هويته الثقافية وله ماض وحاضر وأمل مستقبلي، وله نمط في العيش توجّهه منظومة قيم اختارها أو لم يخترها، وله التزام روحي أو فلسفي، وله رؤية للخير والشر وللجميل والقبيح، في الأغلب يتقاسمها مع جماعة بشرية ما، فيتشكل ذلك النسيج مثل بيت العنكبوت الذي يربط الفرد بشيء ما حوله ويجعل منه كينونة مميزة عن غيره ومتداخلة معها في الآن نفسه. ولذلك نستحسن مجاز (السلم المتدرّج) الذي استخدمه إدغار موران Edgar Morin في ترتيبه لأدنى درجات الهوية، صعوداً نحو أعماها (الهوية الشخصية، ثم الهوية الجهوية، ثم الهوية الوطنية، ثم الهوية الإقليمية، ثم الهوية القارية، ثم الهوية الكونية).

والهوية هويات بالجمع. فاختزال الكثرة في الوحدة يفقرها. والكونية هي تعايش لهويات كثيرة. والعالم تجمّع كبير للهويات. وبين تلك الهويات أنماط متعددة من العلاقات تأخذ أشكالاً متعددة، أقلها العنف والهيمنة والاعتداء وأرقاها التواصل والحوار والإثراء. بينما يُعلّب مفكّرون الطابع الصراعى "الطبيعي" للهويات على غيره من العلاقات الممكنة الأخرى (نيتشة، أصل الأخلاق وفصلها، ص 37)¹.

والتاريخ والحضارة ظاهرتان تقودهما الهوية وصراع الهويات، كما يقود الرّسن الحصان. فالهوية كائن حي نام وسيرورة متحركة، وإرادة فعل وهيمنة. وإذا ما حذفت عنها جميع هذه الصفات فإنها تفقد خاصيتها الجوهرية "الإبداعية"، إبداع ما يتجاوز ذاتها. فقانون الأحياء يقول من لا ينمو يموت. والهوية كما أسلفنا كائن حي، يخضع لقوانين علم الأحياء. وهناك هويات تموت. وموت الهوية قد يكون مؤقتاً في شكل غيبوبة تعود من بعده، أو على العكس يكون موتاً أبدياً لا رجاء منه. ولذلك نلاحظ أن الإبداع من الهوية كالطاقة من الأجسام الحية. فإذا ما اختفى الإبداع تقلصت الهوية وتراجعت وانسحبت الى أدنى إمكانياتها، بينما تتفجر طاقات الهوية وتتفتح عن إمكانياتها الخلاقة في تجاوز لذاتها مستمر كلما كانت طاقة الإبداع بها كبيرة (مصري عبد الحميد حنورة، 2000).²

في سياق جميع الدراسات العربية المتنوعة لعلاقة الهوية بالإبداع، تستوقفنا دراسات المفكّر أنور عبد الملك بفرادتها الخاصة. إذ قدّم هذا الرجل نوعاً من الاختلاف الإيجابي في طريقة طرحه وتحليله لمسألة الإبداع الحضاري. ولذلك فإنّ العثور على هذا الاختلاف وهضمه يجعلك تشعر بنوع من الطعم الخاص لا تصادفه إلا في بعض "الأطباق" التي تظل

1 نيتشة، أصل الأخلاق وفصلها، ص 37

2 مصري عبد الحميد حنورة، 2000، علم نفس الفن وتربية الموهبة، دار غريب للطباعة والنشر- القاهرة، ص ص 69-70

تذكرها. ولعله من الموضوعية أن نقول في هذا السياق إنَّ ما دفعنا إلى كتابة هذا المقال، هو حماسنا إلى بيان تلك الفردة ذاتها في منهج عبد الملك، في تناوله لمسألة الإبداع الحضاري.

كتب أنور عبد الملك عام 1991 نصاً بعنوان "الإبداع والمشروع الحضاري"، وفي اعتقادنا عبّر فيه عن مضمون دلالي جوهري، يمكن نقله بالحوامل التركيبية التالية: ما حاجتنا اليوم للإبداع؟ وما الإسهام القومي والحضاري أو التاريخي الممكن للإبداع، في الثقافة المعاصرة والعربية تحديداً؟

لم تكن ظاهرة الإبداع عند أنور عبد الملك مقصداً لذاته بمعزل عن القضايا والمفاهيم الأخرى الأساسية في مشروعه الفكري العام. فالإبداع هو إبداع في مجال ما، حتى وإن كان ذلك المجال عامّ التحديد، كالمجال الثقافي أو المجال الحضاري. والمجال الذي نظر من خلاله عبد الملك للإبداع كان "المشروع الحضاري" للعرب، وللشرق التاريخي برمته. فانصبت تحليلاته على العلاقات التي يقيمها مفهوم الإبداع مع مفاهيم حضارية من قبيل: المشروع الحضاري، والخصوصية الثقافية، والتراث. وانطلاقاً من هذا الحقل المفاهيمي تحددت دلالة الإبداع في نظره كمرادف "للإبداع الذاتي". فما الإبداع الذاتي؟

يعرّف أنور عبد الملك الإبداع الذاتي على النحو التالي: "الإبداع الذاتي، أي الاعتماد على الخصوصية الذاتية لتقديم مضامين ومسالك جديدة غير منقولة لمواجهة تحديات إشكالية التحديث، مواجهة العصر، مواكبة الصراعات، وطرح تساؤلات جديدة بما يصاحبها أحياناً من إجابات جزئية، جريئة، ريادية."³ وبهذا التحديد فإنّ عبارة الذاتية عند أنور عبد الملك الواردة في "الإبداع الذاتي" لا تعني ما قد يُفهم منها كدريف للفردية المعزولة، وإنما ترادف الذاتية هنا دلالة "الخصوصية الثقافية" للشعوب غير الغربية. وهذه الشعوب التي لا يكفّ أنور عبد الملك عن الحديث عنها كإطار مرجعي لثقافات الجنوب أو للمجتمعات غير الغربية هي: دول شرق آسيا واليابان والهند ومصر، وأمريكا اللاتينية وإفريقيا السوداء. وهي الشعوب التي ترسم اليوم طريقاً من النمو المستمر القائم في جوهره على قدرة ذاتية في الإبداع. ولعل أبرز الأمثلة المُشرقة التي تتردد باستمرار في نص أنور عبد الملك حول قدرة بعض الدول على الإبداع الذاتي، هي الصين بعد اليابان. وفي سياق هذا الربط بين الإبداع والذاتية الحضارية يقول عبد الملك: "فكرة الإبداع، إذن، تنبع من الذات المعنية، أي من مجتمع قومي متحدد على وجه التخصيص. ومن هنا فإنّ فكرة الإبداع، أو تصور مفهوم الإبداع على وجه التحديد يقترن في غالب الأحيان بالذاتية، بحيث تصبح تسمية الإبداع الذاتي Endogenous Creativity هي التسمية الغالبة منذ سنوات قلائل، في هذا المجال."⁴

على هذا النحو تتحدد دلالة الإبداع، في منهج أنور عبد الملك على أساس أنها "فعل أمة". أمة تفعل في سياقها العالمي المحيط بها والذي يمثل لها تحدياً. فالإبداع فعل جماعي موقّع وممضى من طرف "خصوصية ثقافية ما"، في تاريخ الحضارة الإنسانية. ولفهم المسألة بدقة أكثر يحذّرنا النص من خطر التعامل مع مفهوم الخصوصية الثقافية بالبداهة الاختزالية

3 أنور عبد الملك، المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

4 أنور عبد الملك، المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

السائدة، إلى درجة نجعله رديفاً للتحديد المكاني (إفريقيا، آسيا، أمريكا، أوروبا). فالأمر أبعد تعقيداً وتركيباً، فحينما نريد ضبط حدود مفهوم الخصوصية الثقافية، ينبغي أن نضع في اعتبارنا المعطيات التالية:

”من أجل استخلاص خصوصية مجتمع محدد، نحاول أن نستخلص انطلاقاً من الدراسة النقدية للتطور التاريخي لتشكيل اجتماعي/ اقتصادي معين كيف كان الثبوت الاجتماعي الخاص بهذا التشكل؟ وهي: إنتاج الحياة المادية في الإطار الجغرافي والبيئي، ثم النظام الاجتماعي، ثم العلاقات الزمنية المكانية، ثم علاقات الجدلية بين عوامل التثبيت وعوامل التحول، (أخيراً) يُستخدم مفهوم الخصوصية ضمن منطقة الهيمنة وضمن الاستقلال في آن واحد“.⁵

ونستفيد من هذا التحديد أن الخصوصية الحضارية، في سياق استخدام أنور عبد الملك لهذا المفهوم، تعني فضاء جيو- ثقافياً معيناً للجماعات البشرية ذات الاستقلال النسبي، منظوراً إليها في خصوصيتها الثقافية والتاريخية والتنظيمية والحضارية. ولذلك نجده يضع قائمة بتصوره للخصوصيات الثقافية الكبرى المكونة للعالم على النحو التالي:

1 - في الإطار الهندو - أوروبي:

- بلاد ما بين النهرين، مصر، فارس

- العهد الإغريقي - الروماني القديم

- أوروبا

- أمريكا الشمالية

- الجزء الأكبر من المنطقة الهندو - أوروبية في أمريكا اللاتينية

- إفريقيا الداخلية، جنوب الصحراء الكبرى

- المنطقة الحضارية الثقافية الإسلامية، بعنصرها العربي خصوصاً

2 - في الإطار الحضاري الصيني - الآسيوي:

- الصين

- اليابان

- منغوليا- آسيا الوسطى

- فيتنام وجنوب شرق آسيا

5 أنور عبد الملك، ربح الشرق، دار المستقبل العربي، القاهرة 1983، ص ص 189-191

- شبه القارة الهندية

- أوقينيا (باستثناء أستراليا ونيوزيلندا الجديدة)

- المنطقة الثقافية الإسلامية الآسيوية (من فارس إلى الفيليبين)⁶

الإبداع إذن هو فعل عبقرى تنجزه الخصوصيات الثقافية، ويتميز بصناعة "الحدث التاريخي" وبامتلاك الشعوب لمصيرها واستقلالها العلمي والثقافي والسياسي، وتحقيق تطلعات أفرادها في النمو والتقدم والرفاهية الاجتماعية والاقتصادية. ولذلك يقتزن تناول مسألة الإبداع عند المفكر أنور عبد الملك بالحديث عن المشروع الحضاري للجماعات الثقافية الناهضة. وللدقة فإن عبارة المشروع تعني "فكرة قديمة - حديثة. عرفناها في العصر الحديث وفي قرننا هذا بالذات، باسم "الخطّة" أو "التخطيط". "ووظيفة المشروع تتمثل في كونه يسمح للذات الحضارية بأن تفرض وجودها في إطار الكونية أو "العولمة"، وبالتالي يضمن المشروع الإبداعي الحضور الفاعل على المسرح العالمي لـ"كل مجتمع يصبو إلى التقدم، (و) يهدف إلى تأكيد ذاته في إطاره الجغرافي التاريخي، أو في منطقته، أو في عالم أوسع كان يعرف دائماً بأنه "العالم"... وينقسم المشروع إلى أنواع ثلاثة: (1) هناك أولاً المشروع الاجتماعي... (2) ثم يأتي المشروع القومي... (3) وأخيراً أو هكذا يتبدى لنا المشروع الحضاري، إنه مشروع شامل يجمع بين الخصوصية التاريخية وتحديات المرحلة الآنية والرؤية المستقبلية، مشروع يضع في المقام الأول علاقة ما هو قائم الفرد والجماعة مع مسيرة الزمان، مشروع يغلبُ البعد الأعظم على المقتضيات المباشرة، مشروع يمتدّ، أو هكذا يبدو، إلى فلسفة التاريخ أكثر مما يندرج في إطاره المألوف".⁷

في هذا السياق يتحدد الإبداع بكونه ابتكار الأنماط والحلول الخاصة بالأزمات والمشكلات المحلية، والكف عن النظر إلى الغير باعتباره المصدر الوحيد للإلهام والتقليد الممكن. وهو ما يفترض من الذات الثقافية إعادة النظر إلى ذاتها، من زاوية الاقتناع والاعتزاز والثقة بالتراث الحي الذي تمتلكه. وهنا يتمثل أنور عبد الملك بالتراثين العظيمين للحضارتين الشرقيتين الكبيرتين الصينية والمصرية: الفرعونية والعربية. وفي هذا السياق، تتخذ المفاهيم المركزية دلالات خاصة في ثنائيا تحليلات أنور عبد الملك لها وبها. ولأن مفهوم التراث مفهوم إشكالي ولا يقلّ التباساً عن مفهوم الإبداع والخصوصية الثقافية، فإن أنور عبد الملك يحدد بوضوح ماذا يقصد به، وأية علاقة له بمجال الإبداع، إذ يقول: "كان لزاماً علينا أن نوضح أنّ "التراث" (الخاص بكل خصوصية ثقافية حيّة ومبدعة) لا يمثل بحال من الأحوال كتلة جامدة ثابتة من المضامين والأنماط السلوكية التي يمكن تقليدها، أي نقلها إلى الواقع الحي، بل والارتكاز عليها لتمثل المستقبلات المرتقبة. فالتراث مفهوم واسع ذو قيمة عملية يسهل إدراكه والإفادة منه. ولكنه في الأساس مجموعة الإجابات الريادية - أي مجموعة حركات الإبداع الذاتي - التي ظهرت عبر التاريخ وتراكت وشكلت تركيبات أكثر تعقيداً وشمولاً، بالتدرج، بالنسبة إلى تساؤلات وإشكالات وتحديات لم تكن مرتقبة ولا معروفة، ولا مُدركة بشكل مسبق. أي أنّ التراث هو هرم (على مثال الهرم) الحركات والاجتهادات الإبداعية، وليس مخزناً للوصفات الجاهزة التي يمكن استعمالها انطلاقاً إلى المستقبل".⁸

6 أنور عبد الملك، ربح الشرق، ص ص 187-188

7 أنور عبد الملك، الإبداع والمشروع الحضاري، ص ص 161-162

8 أنور عبد الملك، المصدر السابق، ص 158

لكن ما قيمة أن ننظر على هذا النحو إلى التراث؟

”إذا نظرنا إلى التراث من هذه الزاوية، أي زاوية تشكله الموضوعي عبر التاريخ بوصفه عملية وليس معطى جامداً، أصبحت دراسته تشكل تدريباً عملياً نافعاً لمواجهة ما نلقاه اليوم من إشكاليات وتحديات ومعضلات متميزة، لأنه يتحول من خزانة جامدة إلى أداة منهجية نافعة لممارسة المسؤولية الذاتية الآتية، المتجهة إلى المستقبل بكامل مسؤوليتها، في جو محيط ثري، خصب متموج، يؤكد أن الإبداع ممكن، ولكنه أولاً وقبل كل شيء اجتهاد وإرادة وإصرار ومواجهة للتحدي، أي في كلمة عملية فتح، وليس عملية تقليدية، حتى ولو كان هذا التقليد هذه المرة تقليداً للذات لا للغير“⁹

هنا يبدو لي أن علينا التوقف كثيراً عند دلالة ما تضمنه الاقتباس الأخير. ففي هذه الأسطر يطلق حسب رأينا قلم أنور عبد الملك أعظم ما لديه من عمق فكري في موضوع الإبداع، ويشع بأفضل بريق بلاغي فيه، ويبنى تركيباً لغوياً دقيقاً وواضحاً لا يمكن الاستعاضة عنه بتركيب مماثل. لأن زبدة قوله هي: علاقتنا اليوم بالقدماء ليست علاقة تقديس أعمى، ولا تكريماً شوفينياً، وإنما هم رجال ونحن رجال. وما عودتنا إليهم إلا لنأخذ عنهم طرقهم في إبداع حلولهم وليست الحلول ذاتها. مشكلاتهم لم تعد تعيننا وحلولهم لم تعد ناجعة لقضائنا، فقط قدرتهم في تدبيرهم لمشكلاتهم يهمنا. ولو تمثلنا الأمر على نموذج الماثور القولي الصيني لكان مقصد عبد الملك في هذا الاقتباس هو أنه علينا أن نتعلم طرق صيد السمك لا أن نطمع بالسمكة ذاتها.

وهذا الفهم للتراث على أنه عملية متجددة من الإبداعات الحضارية في عصرها له فضيلتان: أولاً يحررنا من دوغمائية وقدسية أسطورة التراث التي نراها عند البعض من الغلاة. وثانياً يحررنا من النظرة العكسية للتراث، أي الاستخفاف الكلي والابتذال والانقطاع عنه، الذي نراه عند بعض الغلاة من الجهة المقابلة. وهذه الرؤية الموضوعية العقلانية تجعلنا في علاقة صحيحة بالماضي، نعيش عصرنا برويتنا، مسلحين بخزان تراثي من ”الذكاء الإبداعي“ في حيل مواجهة التحديات الحضارية الكبرى.

ولعله هنا بالذات يمكن توطين التجربة الصينية من حيث هي درس للشرق، الشرق الحضاري كله. لكن كيف يمكن فهم تجربة الصين في واقعها وتراثها، وعلاقة كل ذلك بالإبداع؟ الجواب نقرأه في هذه الأسطر من على جريدة الأهرام بقلم أنور عبد الملك ”كان الهدف على الدوام هو الحفاظ على معاني القوة والقدرة على الإبداع من أجل تحقيق نهضة حضارية، خاصة بعد صحوه الصين منذ بداية القرن التاسع عشر وتأكيد قدراتها الحركية منذ مطلع القرن العشرين. كانت هذه لحظة تأصيل الصحوه السياسية في أرضيتها الحضارية الخصبة، وكان لا بد من تأكيد معاني مشاركة جماهير الشعب الواسعة في إدارة صحوته، ومن هنا كان التفات القيادات الجديدة إلى تعاليم المعلم الأول كونفوشيوس“¹⁰ ثم يضيف في مقال له بتاريخ 8/ 2/ 2011 «ولكن الأهم والمهم الذي يفوت قطاعاً واسعاً من المهتمين بأمور الدنيا وصياغة العالم الجديد إنما هو طاقة الإبداع الصينية وطاقة الإبداع هي التي عبر عنها «جيف إيملت» بالتحديد باعتبارها إنتاجية الفكر،

9 أنور عبد الملك، المصدر السابق، ص 159

10 أنور عبد الملك، ربح الشرق، دار المستقبل العربي، القاهرة 1983، الصفحة الأولى، قضايا وآراء.

ومعنى هذه العبارة أنَّ الفكر الصيني في مرحلة التحرك من ثورة التحرير إلى إقامة مؤسسات دولة جمهورية الصين الشعبية إنما اتجه إلى قلب عملية النهضة التي هي الإبداع الفكري أو إنتاجية الفكر الذي يتبدى في جميع القطاعات من التكنولوجيا إلى الاقتصاد، من الإسكان إلى المواصلات، من العلوم الطبيعية إلى العلوم الإنسانية والاجتماعية، من السياسة إلى الفلسفة».

وفي هذا الأفق الجديد الذي يقدمه عبد الملك، يمكن القول إنَّ كل إشكاليات التراث والمعاصرة والتقدم، والحدائق، والقضايا الحضارية المشابهة التي شغلتنا منذ عصر النهضة وما تزال، قد حُلَّتْ بأيسر السبل وأوضحها. فبفضل هذه الفلسفة الجديدة للتاريخ التي ينطلق منها أنور عبد الملك تستطيع كل أمة أن تعيد كتابة الأحداث والمغامرات التي خاضها أسلافها، على أنها أمجاد من الذكاء الإبداعي، خطتها بشرية مستقلة وسيدة ذاتها. وإذا كان علينا اليوم أن نستفيد من درس الماضي التاريخي فهو هذا: التاريخ لا يعيد نفسه، فقط الذكاء يمكنه أن يتعرف من خلال التاريخ على نفسه، ويطورها.

رغم رحيله سنة 2012، فإنَّ أنور عبد الملك ما يزال يعيش بيننا، وسوف يظل لمدة طويلة. ويمكننا بحكم هذا «التعاصر» الزمني معه أن نتفهم تلَوَّن المشكلات الرئيسة لفكره، باعتبارها مشكلات وأزمات أمتنا وحضارتنا المعاصرة، وهي ليست خفية عن الرصد. وعلى رأس هذه المعضلات التي واجهها هذا المفكر العربي، قضية العلاقة الثقافية أو الحضارية بقوى الهيمنة في العالم. وهي المسألة التي غالباً ما تُطرح ضمن سؤال الهوية، وسؤال العلاقة بين الخصوصية والكونية.

وحتى نستوفي كامل القضايا التي عالجها أنور عبد الملك يمكن أن نضيف إلى ما تقدّم مشكلات: الاستشراق، وكتابة التاريخ الوطني، وأزمات التاريخ السياسي والعسكري العربي المعاصر، وتجارب النهضة في العالم الشرقي وصدام الحضارات، والعولمة.. إلخ. بينما يقدم أنور عبد الملك الوصفة الذهبية في نهضة الأمم، وهي الاعتماد على الذات، فإنه يعتبر ذلك السبيل الوحيد، مسفّهاً أحلام الضعفاء في هذا العالم، المصدقين لإمكان الاعتماد على الغير. ويعتبر أنَّ الاعتماد على الذات هو الذي يتيح للفكر الإبداعي أن يشتغل، وأن يرسم منهجياً مراحل واضحة وحلقات متتالية، أي مشاريع حضارية توصله إلى تحقيق الأهداف التي يصبو إليها. ولعمري يمثل هذا الطرح أعلى تجميع يمكن لمفهوم الإبداع أن يحتله ثقافياً وحضارياً. إذ يتحول من مجرد مقولة للبحث النظري إلى ثقافة بديلة ومُط وجود جديد تتعلق به كل مصائر وآمال الأمم، وتقدر الأمة التي تحسن توظيفه على قيادة التاريخ المعاصر.

إنَّ المقاربة التي اعتمدها أنور عبد الملك للإبداع هي المقاربة الحضارية. فهو يتناول مسألة الإبداع من جهة علاقته بقدرة الشعوب والحضارات على إبداع نماذج ثقافية وعلمية وتنموية إنسانية جديدة مبهرة للعالم المعاصر. وهو الإبداع الذي يساعد الناس في شعوب الجنوب على مواجهة أمراضهم المزمنة في التخلف والجهل والاستعمار. وخاصة إذا ما تعلق الأمر بالمجتمعات ذات التراكيب الحضارية الثقيلة، مثل الصين ومصر وتركيا وغيرها.

وبينما كان أغلب الذين كتبوا في مسألة الإبداع من المصريين والعرب، يشيرون إلى هذه العلاقة بين الإبداع والنهوض الحضاري إشارات سريعة رغم عمقها¹¹، بمعرض تقديمهم لدراساتهم وبحوثهم حول أهمية الإبداع، فإن ما يميز مقارنة أنور عبد الملك هو اعتباره هذه العلاقة عصب الموضوع. والواقع أنه من باب الأمانة والموضوعية النقدية للمسألة علينا القول إن زاوية أو منهج أنور عبد الملك أقرب إلى المعنى التاريخي الذي ظهرت وازدهرت به مقولة الإبداع في الغرب المعاصر. هذا ما يؤكد على الأقل ميشال لوي روكات Michel-louis Rouquette في نصه الذي يعتبر من أحدث الإصدارات في أدبيات الإبداع في فرنسا، وهو بعنوان: الإبداعية. La Créativité. إذ يشير في الفصل الأول: ابتكار الابتكار L'invention de l'invention إلى أن الإبداع اقترن منذ النصف الثاني من القرن العشرين بمفهوم المواطنة¹². والهدف منه جعل المواطن داخل الدولة الصناعية المعاصرة قادراً على أن يمثل مَعِيناً متجدداً من قدرات الابتكار والخلق والتنوع وحتى المردودية. فأن تكون شخصاً مبدعاً فذلك يضمن اندماجك ويجعلك تحتل مكاناً اجتماعياً، كمواطن فاعل في إطار مجتمع ذي حضارة فاعلة. ومن هنا فإن الوعي الغربي كان متمثلاً بعمق للوزن الحضاري للإبداع. ويكفي من جهة أخرى أن نلمح إلى معطى تاريخي مهم في أدبيات الإبداع، وهو أن أفضل العصور الذهبية لازدهار الاهتمام بالإبداع في العالم كان بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، وحين حمي وطيس الحرب الباردة، فهل كان ذلك بالمصادفة؟ أم أنه يرجح فعلاً العلاقة الوثيقة بين الإبداع والتفوق الحضاري؟

وعوداً إلى فكرة أنور عبد الملك التي تعيش معنا، فإن من الطرافة يمكن التعرف على رأيه من أحداث "الحراك الاحتجاجي العربي"¹³، وما إذا كانت هذه الأحداث الثورية تمثل إعادة كتابة للتاريخ، وبالتالي ما علاقتها بالإبداع، وخاصة ثورة تونس وثورة مصر؟

كي نشخص وجهة نظره بوضوح، كان علينا أن نطوي صفحات كتاباته الفلسفية والفكرية عموماً، لنتحول إلى مقالاته الصحفية في "الأهرام". ومن بين هذه المقالات يلفت نظرك موقف أو توصيف أنور عبد الملك للثورتين الشعبيتين التونسية والمصرية، ولدلالاتهما من زاوية الإبداع الحضاري.

كتب في الأهرام بتاريخ 11 / 1 / 2011 في مقال له بعنوان كيف يكون الأمل؟ الجزء الأول، يتحدث فيه عن فكرة واقعية الأمل في التغيير. وعن واقعية الأمل في أن يكون منبع هذا التغيير في العالم آتياً هذه المرة من الشرق الحضاري، أي الصين. وأستند إلى عدد ديسمبر من مجلة "إكونوميست" الشهيرة. وما نلاحظه في هذه السطور، وجود تأثير مباشر على فكر الرجل لدائرة الأحداث المشتعلة في العالم العربي في مطلع سنة 2011. وهو شهر الثورتين التونسية والمصرية. ولما كان يكتب مقال الأمل الأول، لم يكن نظام مبارك قد سقط بعد، ولكنك تشعر بأن الرجل يعي جيداً ما يقول، حينما يشير إلى

11 على مثال: مصطفى سوفي في كتابه «دراسات نفسية في الإبداع والتلقي» القاهرة 2000 ومصري عبد الحميد حنورة، في كتابه «علم نفس الفن وتربية الموهبة» القاهرة، 2000، والأستاذ شاعر عبد الحميد في كتابه «علم نفس الإبداع»، القاهرة (دون تاريخ).

12 Michel-Louis Rouquette, La Créativité, P.U.F & Point Delta, Beyrouth – Liban 2010

13 نميز في توصيفاتنا اللغوية وعبارات بحثنا بين الحراك الشعبي المطالب السلمي والعفوي الذي قادته الشعارات الكونية المقترنة بالحقوق الإنسانية الأساسية في الحرية والكرامة الذي أنجزته الشعوب بكل بطولية وتضحية وكرامة، وبين فشل البناء السياسي الذي تلاه، والذي تتحمله النخب السياسية العاجزة والمختزقة والفاشلة في تحمل مسؤولياتها التاريخية.

أنه ضد فكرة جمود التاريخ، وضد فكرة اليأس الأعمى من التغيير، وأنه مع فكرة أن أمر الإدارة السياسية العربية لا بد إلى تغيير. وهذا التغيير في الحراك الشعبي هو ما نعتة في مقال لاحق بعبارة "الفعل المبدع".

بينما يكتب في "كيف يكون الأمل؟" (ج2) بتاريخ 25/1/2011، يوم انتصار الثورة في ميدان التحرير "إذ بصاحبي وكاتب هذه السطور يصلان معاً إلى عتبة التساؤل عن حقيقة أحداث ثورة الياسمين الملفتة. ماذا حدث حول ثورة شعب تونس بعد نهاية حكم الرئيس المخلوع؟.. ثم يجيب بعد ذلك" صاحبي يوافقني إلى حد ما: أنا معك في متابعة الأحداث. ولكنني أرى أن التغيير الذي أطاح برأس الظلم والفساد في تونس الخضراء لم يتقدم نحو إقامة حكم شعبي ديمقراطي متكامل، بل إن المظاهرات توحى بأن التغيير محدود، وإن كان يتيح ساحة للتقدم والأمل. فما رأيك؟"

بينما يبرز أفضل فضائل هذا التحرك الثوري في كونه كسر دائرة الجمود السياسي، ودفع بعجلة التاريخ إلى التقدم بعد عطلاتها لعشرات السنين، مما يبشر بأمل جديد. وهو ما حدث أيضاً بالشكل نفسه وبالدلالة نفسها يوم 25/1/2011 بميدان التحرير. فإذا بالأمل يعود إلى المصريين، أمل كبير في أن تعود مصر ذات الحضارة العريقة إلى قلب الأمم الفاعلة والمبدعة في هذا العالم. وهذه الثورة المجيدة من حقها أن تفتح للشباب بوارق آمال حقيقة هذه المرة. لذلك نجد أنور عبد الملك بعد استعراضه للحدث التاريخي الكبير لثورة مصر، يتساءل بعمق «أليست مصر وريثة أقدم حضارة في تاريخ المعمورة؟ أليس من الواجب أن تعود أمتنا المصرية شعباً ودولة إلى أركان تعاليم حضارتنا العظيمة؟ كيف أهدرنا رسالة الفلاح الفصيح الذي عرف كيف يشق الطريق إلى مجتمع عادل منتج، صاحب الإبداع، منتج الثراء، رائد التوحيد؟ ثم كيف تكون العلاقة بين تاريخ الثورات في ديار مصر المحروسة ونهضتها الحضارية - جوهر المشروع الوطني؟ أراك تبتسم وكأنك تقول: عفارم على شباب مصر يداً في يد مع جيش الوطن».¹⁴

إن المقاربة التي اعتمدها الأستاذ أنور عبد الملك حول الإبداع تميّزه عن غيره من المفكرين العرب المعاصرين الذين اشتغلوا على الموضوع نفسه. فهو يتناول الإبداع من زاوية حضارية صرفة. أي كمرادف للإبداع الذاتي للشعوب. فلكل شعب قدرة ذاتية على الخلق والابتكار، وبالتالي الدخول إلى العالم المعاصر والفعل في قواه الرئيسة. ومن هنا يصير للإبداع دلالة أخرى مهمة جداً، هي أنه يمثل جزءاً أو طرفاً من الأمن القومي للشعوب. وخاصة تلك الشعوب التي تمتلك رصيдаً تاريخياً مهماً من الإنجازات الحضارية العظيمة، مثل المصريين خصوصاً، والعرب عموماً، والشرق الحضاري بصينه ويابانه وهنده، وغيرها من الشعوب ذات التاريخ المشرق.

وتكمن قيمة المقاربة التي اعتمدها أنور عبد الملك في كونها لا تبرر لنا فقط - نحن من يهتم بدراسة الإبداع - أهمية ما نقوم به، بل وتكشف الحتمية الكاملة لمسألة الاهتمام العربي بموضوع الإبداع، وتربية الإبداع تحديداً، إذا ما شاء لأمره تحسناً. فالإبداع قبل أي شيء آخر ثقافة عامة وروح شعب حي، سيد نفسه، ويأمل باستمرار في نهضته الحضارية الكبرى.

ثانياً: الإبداع بين التناول النفسي والتناول الثقافي

دأبت دراسات الإبداع المعاصرة على الاتصال على نحو مباشر بميدان علم النفس، حتى وإن كانت مثل هذه الدراسات تميّز بين بحوث الذكاء ودراسات الإبداع. ومع ذلك فقد نكون في السنوات القليلة القادمة محضرون ولادة علم خاص بالإبداع من رحم أقسام علم النفس الجامعية ذاتها؛ هو الكرياتولوجيا Créatologie Creatology يتخصّص على نحو كلي في محاولة فهم الظاهرة الإبداعية من جهة طبيعتها وكيفية نشوئها وتطورها لدى النوع البشري. ومن ثمّة الإجابة عن أهم الأسئلة المتعلقة بهذا الموضوع مثل: ما هي مظاهر الاختلاف بين الإبداع والذكاء؟ وهل الإبداع جيني أم بيئي؟ وهل يمكن بناء نظريات تعلّم (ديداكتيك) خاصة بتنمية الموهبة والمهارات الإبداعية؟

وفي إطار الضباب الإستيمولوجي¹⁵ الذي يرافق عادة ولادة كل علم جديد، فإنّ علم الإبداع ما زال لم يحسم قرار انفصاله عن علوم النفس من عدمه. إذ من الخيانة اختزال موضوع الإبداع في العامل أو العملية النفسية، لأنه ببساطة موضوع مركّب Complexe متعدد العوامل والتمظهرات.

وهكذا ينبغي أن نرى ظاهرة الإبداع ومنظور هذا التركيب، أي "البعد التكاملي" كما في عبارة "يوسف مراد". ومن هنا لم يكن غريباً أن تَرَدَّ معظم عناوين الكتب المعاصرة المتعلقة بالبحوث حول موضوع الإبداع متنوعة وغير محصورة اختصاراً في مجال علم النفس¹⁶.

بينما من اللافت للانتباه في سياق هذا التوالد العلمي المستمر للأفكار والبحوث في مادة الإبداع، انحشار عنوان طريف لكتاب صادر سنة 1996 هو "فلسفة الإبداع" للمفكر العربي الراحل الأستاذ **مراد وهبة**. ووجه الطرافة هنا في رأينا ينطلق من الفكرة الجوهرية التي يتعلق بها الكتاب، والتي تدور حول علاقة الفلسفة بالإبداع، أو بالأحرى المظاهر الفلسفية في موضوع الإبداع. وهكذا بينما تُبشّر الوقائع بقرب ولادة علم الإبداع، وربما يكون آخر المنضمين إلى نادي العلوم الإنسانية والاجتماعية، يطل علينا العقل العربي المعاصر برأي يزعم أنّ للإبداع فلسفته، أو على الأقل توجد حوله آراء فلسفية تصلح لأن تكون مادة للقول تُنافس أو تجاور القول العلمي في الإبداع. بل وأكثر من ذلك، ومن المنظور نفسه، يرى الأستاذ **مراد وهبة** أنّ الإبداع ظاهرة يمكن تعليمها، أو في الأقل يمكن بناء المنهج التعليمي على نحو يحرر طاقات الأفراد الإبداعية.

15 قصدنا بهذه العبارة الإشارة إلى الجدل العام حول مجال عمل العلم الجديد وحول مفاهيمه الأساسية وحول منهجه، وهو جدل من طبيعة إبستمولوجية، أي من طبيعة شروط المعرفة العلمية.

16 فهي إما أن تحمل عبارة «علم نفس الإبداع» كما في عنوان كتاب شاكر عبد الحميد الصادر في 1995 أو la psychologie de la créativité لصاحبه Todd lubart الصادر في فرنسا في 2004 أو أن تكتفي بإعلان المفهوم في مفردة مستقلة مثل la créativité الصادر في طبعة جديدة سنة 2011 أو على النحو الخاص كما في the Cambridge handbook of creativity الصادر بالإنجليزية عن جامعة كامبردج بإنكلترا في 2010، أو على نحو تركيبى مميز كما في: «العبقرية والإبداع والقيادة» لدين ميث سامنيتين الصادر عام 1993 h أو في الإبداع العام والخاص لألكسندر روشكا أو في dictionnaire usuel de la psychologie لـ Norbert sillamy إلخ.

أورد الأستاذ "وهبة" آراءه بشكل رئيس في هذا الموضوع في كتابه "فلسفة الإبداع"، وفي كتاب آخر كان قريباً منه في تاريخ النشر وفي روحه هو كتاب: "منيفستو الإبداع في التعليم" الذي شاركت في تأليفه الأستاذة منى أبو سنة¹⁷. فكيف سَوَّع الأستاذ مراد وهبة هذه الفكرة؛ فلسفة الإبداع؟ وما المبررات التي تنزع بنا للقول إنَّ الخطاب العلمي أو السيكلوجي لا يستوفي حقيقة الظاهرة الإبداعية، حتى نبرر لظهور المقاربة الفلسفية له؟ وما ملامح البرنامج التعليمي الذي يخرج أصحاب الطاقة الإبداعية؟

ظهر كتاب الأستاذ مراد وهبة "فلسفة الإبداع" في طبعته الأولى سنة 1996 عن دار العالم الثالث للنشر، القاهرة، متأخراً سنة عن ظهور كتاب الأستاذ شاكر عبد الحميد "علم نفس الإبداع" عن دار غريب للنشر، القاهرة 1995. وكتاب الأستاذ وهبة "فلسفة الإبداع" متوسط إلى صغير الحجم بكتابة رفيعة، ويحتوي في النسخة التي بين أيدينا على 100 صفحة. بينما احتوى الفهرس على خمسة فصول هي: قصتي مع الإبداع، ما الحضارة؟ ما الإيديولوجيا؟ ما الذكاء؟ ما الإبداع؟

ويتميز أسلوب الكتابة في هذا المتن للأستاذ مراد وهبة بوضوح اللُّغة وسلاسة تعبيرها ودقّة نعوتها. رغم أن الاستطراد وفتح نوافذ متكررة للقول هو الميزة الأسلوبية والمنهجية الأكثر طغياناً هنا. ولعله من أبرز خصوصيات قلم الأستاذ مراد وهبة إصراره على أن يرسم لقارئه "لوحات معانيه ومفاهيمه" بشكل تجريدي تشبه كثيراً تلك التقاطعات والتشابكات التي تطبع الخطوط والألوان في الرسم المجرد الحديث. وأنت تقرأ النص لا تكاد تفارقك صورة هذه التّشعبات اللّونية في معارض الرسم المعاصرة. ولا أعرف هل أن هذا التوصيف مسألة انطباع شخصي أم هو حكم نقدي مشترك بصورة ما؟.

ومع كل ذلك لا تفارق النص بعض مظاهر المرح الأسلوبى والفكاهة المقصودة، من حين لآخر، يرقى بالدلالة إلى أعماق دوائر مجازية المعنى¹⁸. بينما قد يبدو لنا من خلال معاشرتنا للنصوص الفلسفية العربية والغربية المعاصرة أن الأستاذ مراد وهبة تمكّن من أن يبلغ مستوى رفيعاً من التحكم في أدوات النص وتطويعه على نحو يبرز بوضوح مدى قدرته الكبيرة في تصريف المفردة وتقديم المعنى في جمل مقتضبة ودقيقة توصل المطلوب مباشرة. وهو الأسلوب الذي عُرف به المتأثرون بالمدرسة التحليلية في المنطق واللغة، على خلاف أسلوب بعض مفكرينا من المتأثرين بالمثالية الألمانية أو التجريدية الفرنسية.

17 مراد وهبة ومنى أبو سنة، منيفستو الإبداع في التعليم، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة (الأغلب أنه نشر في 1996 أو 1997).

18 على سبيل المثال في الفصل الأول حينما يتحدث الأستاذ مراد وهبة عن علاقته بالإبداع يورد في الصفحة 11 حادثة حوار مع هانس إيزنك في لندن سنة 1989 ويعرض لمسائل طريفة للغاية في هذا الحوار منها أسباب اعتراض هانس إيزنك، وخاصة الاعتراض الثالث حينما ذكر له أنه يمانع التعليم العمومي للإبداع للأسباب التالية:

أولاً: أن ذلك يحيل المجتمع والنظام التعليمي نفسه إلى فوضى

وثانياً: يؤدي إلى علاقة وثيقة بين التعليم والجنون

وأخيراً وبمناسبة احتسانهما للقهوة، أنهما بحاجة إلى بعض «الأغبياء» حتى يتمكنوا من الحصول على القهوة، لأنه إذا كان الجميع عباقرة فمن سوف يخدمهم؟

يمكننا في تصوّرنا أن نقدّم لمحة وجيزة للذي لم يقرأ هذا الكتاب لنعرّفه بمضمونه على نحو شديد الإيجاز. نقول إنّ أفكاره الأساسية هي عبارة عن سلسلة من الحلقات المترابطة على نحو منهجي ومنطقي سلس. وحينما نقصر نظرنا على مقالاتي ما الذكاء؟ وما الإبداع؟ نجيب مباشرة عن معنى فلسفة الإبداع عند مراد وهبة.

في مقالاته عن الإبداع الواردة في هذا الكتاب إلى جانب مقالات: ما الحضارة؟ وما الإيديولوجيا؟ وما الذكاء؟ يقدم الأستاذ وهبة تصوراً شاملاً لمفهوم ومعنى الإبداع. وحتى نفهم حيلته المنهجية في هذه المقالة علينا تصيّد نظام البرهنة الذي اعتمده بجميع مفاصله. ففي بداية المقال يبدأ المفكر مراد وهبة بمحاولة عرض التعريفات التي قدّمها علماء الإبداع، وخاصة في اتصالها بالذكاء واختلافها عنه. ويستعين هنا بدراسات كل من ترمان وجالتون وفرويد وحصراً دراسات العالم الأمريكي جيلفورد، ثم تايلر وتونبي. وينتهي من خلال هذه السباحة إلى أنّ الإبداع يختلف عن الذكاء. ويقول مؤكداً "إنّ التجربة التي أجراها ترمان¹⁹ على ألف طالب في محاولة تتبع تطوّرهم العقلي، من سنّ الطفولة إلى سنّ النضج، لم تكشف أية علاقة بين الإبداع والذكاء. ومن ثمة فإنّ الدخول إلى مجال الإبداع يستلزم الخروج من مجال الذكاء".²⁰

ولأنه سبق له أن شكك بوجود الذكاء، فإنه يستبدله بمصطلح العقل، حيث يقول: "إنّ مفهوم الذكاء مشكوك فيه، أو بمعنى أدق هو أسطورة، لسببين: السبب الأول: الجهل بطبيعة الذكاء، والسبب الثاني: أنّ أي تعريف للذكاء هو في الوقت نفسه تعريف للعقل، فمثلاً، يعرف بنيه²¹ الذكاء بأنه القدرة على التكيف من أجل تحقيق الغاية المطلوبة، ويعرّف ترمان الذكاء بكونه القدرة على التفكير المجرد. بيد أنّ تعريف بينه أو ترمان يمكن أن يكون تعريفاً للعقل. فلماذا إذن هذه الثنائية؟ وتأسيساً على ذلك ينبغي الاكتفاء بمفهوم العقل، ثم محاولة الكشف عن العلاقة بين العقل والإبداع، وليس بين الذكاء والإبداع".²²

وانطلاقاً من هذا التمييز يطرح الأستاذ وهبة السؤال: إذا لم يكن من المبرّر علمياً دراسة ظاهرة الإبداع ضمن دراسات الذكاء النفسية ففي أي مجال يمكن دراسته إذن؟ خاصة وأنّ الدراسات المعاصرة قد انتهت إلى وجوب أن يتحوّل الإبداع إلى منهج للتفكير. فأى العلوم تبحث في منهج التفكير وقواعده وأساليبه الصحيحة والباطلة؟

في اللحظة الثانية من تطور تحليله في هذا المقال يجيب الأستاذ وهبة بأنه ينبغي دراسة الإبداع في إطار المنطق. إذ المنطق هو الإطار البحثي لمناهج العقل، وفحصها ونقدها، وهو آلة لاكتشاف انحراف التفكير ووقوعه في التناقض. ولأنّ

19 لويس ترمان (1877-1956) Lewis M Terman من أشهر علماء النفس الأمريكيين في بداية القرن العشرين. اشتهر بقياساته واختبارات حول الذكاء.

20 مراد وهبة، فلسفة الإبداع، دار العالم الثالث للنشر، القاهرة، 1996، ص 57

21 ألفريد بينيه 1857-1911 Alfred Binet أحد أبرز علماء النفس والتربية الفرنسيين. اشتهر اسمه مقترناً باختبار سيمون بينيه للذكاء. وقد قامت وزارة التربية الفرنسية بالطلب من بينيه إيجاد مقياس لتمييز التلاميذ الأصحاء عقلياً ونفسياً لتلقي التعليم المدرسي عن التلاميذ ذوي الصعوبات والتأخرات النفسية والعقلية. فوضع بينيه مقياس سنة 1908 كانت أساساً لظهور اختبارات الذكاء في العالم. من أهم مؤلفاته «الدراسة التجريبية للذكاء» L>Etude 1903 expérimentale de l>intelligence

22 مراد وهبة ومنى أبو سنة، منيفستو الإبداع في التعليم، دار قباء، القاهرة، ص 13

الإبداع هو في تعريف الأستاذ مراد وهبة "اختراع وإنتاج مُط من العلاقات الجديدة تؤدي إلى إحداث تغييرات عملية في الواقع"، فإنه بالتالي جدير بالمنطق أن يدرس ظاهرة الإبداع لا علم النفس.

وانطلاقاً من هذا التسويغ الذي أجازته الأستاذ وهبة لنفسه، يمرّ بنا إلى اللحظة الحجاجية الثالثة، وهي كيف ظهر المنطق وكيف تطور إلى القرن العشرين بغاية التعرف على "منطق الإبداع". وهكذا، فإن تاريخ البحوث المنطقية لا يزيد عن تاريخ البحث في أصح وأسلم طرق العقل في التفكير، وبالتالي ضمناً الإبداع. وتحليل جميع هذه المسائل عاد النص إلى أرسطو وهندسة إقليدس ثم العلم الحديث وولادة منهج بيكون ومنهج ديكرت وصولاً إلى المنطق الرياضي في القرن العشرين. وفي القرن العشرين كان رجل باحث في موضوع الإبداع قد انتبه إلى علاقة الإبداع بعلم المنطق هو سبيرمان الذي نشر كتابه "العقل المبدع" سنة 1930. وتكمن قيمة الكشف الذي قدمه سبيرمان في كتابه المذكور في كونه أرجع أساس التفكير الإبداعي إلى ثلاثة مبادئ عقلية هي: مبدأ إدراك الخبرة، ومبدأ العلاقات، ومبدأ المتضائفات. والمبدأ الثالث هو بالتأكيد أكثر المبادئ إبداعية، إذ يؤكد على أن العقل المبدع هو ذلك القادر على إنتاج علاقات جديدة غير مدركة سابقاً بين المواضيع التي لها علاقات في ما بينها. وهكذا إذا كان الإبداع هو موضوع اكتشاف العلاقات فإنه يؤكد انتماءه لعلم المنطق بجدارته، لأن جوهر المنطق دراسة العلاقات، ما يجوز منها وما لا يجوز.

وشأن الاختزالية في علم النفس، التي قادت إلى عدم الكشف عن ماهية الإبداع المركبة، فإن المنطق السوري يعجز بدوره عن مساعدتنا في فك شفرة ظاهرة الإبداع، وذلك لسببين: لأنه يتعلق بالبرهان والإقناع بالحقيقة الجاهزة، ولأنه يقوم على مبدأ عدم التناقض، بينما الإبداع في جوهره تناقض مع السائد.

من هنا يجد الأستاذ وهبة نافذة جديدة للحظة برهانية أخرى في نصه، فيتساءل أي منطق يناسب الإبداع إذا لم يكن المنطق السوري؟ ويجب: إنه منطق الإبداع. ثم يطرح السؤال: ولكن ما منطق الإبداع؟ ويستمر في الاستفهام ومحاولة الإجابة، فيقول في هذا السياق "ما منطق الإبداع؟

جوابي: إنه يتحدد من تحديد الإبداع. وبما أن تعريفي للإبداع ينص في شقّه الثاني على تغيير الوضع القائم فبديل الوضع القائم هو الوضع القادم. والوضع القادم هو رؤية مستقبلية. المستقبل إذن محايث في الإبداع. وحيث أن المستقبل هو أحد أنات الزمان فالسؤال إذن ما الزمان؟²³

في اللحظة الحجاجية الموالية ينتقل الأستاذ وهبة إلى الانعطاف على قضايا جوهرية في الفلسفة مثل قضية ما الزمن؟ التي تثير جدلاً محوره الكلاسيكي: قدم أم حدوث العالم؟ لينتهي إلى التساؤل حول أهم لحظة في الزمن: هل تتعلق بالماضي أم بالمستقبل؟

وكلّ هذا المجهود التفكير الذي يبذله الأستاذ وهبة هو من أجل البرهنة على فكرة أن الإبداع ظاهرة في علاقة مباشرة بوعينا بالزمن، ومادما لا نمتلك وعياً للزمن مفتوحاً على المستقبل، يدرك أهمية هذا المستقبل في توجيه التاريخ

23 مراد وهبة، فلسفة الإبداع، ص 61

الإنساني، فلا يمكننا أن نفهم ظاهرة الإبداع. وفي الواقع يتجادل رأيان موضوع الزمن هذا. فبينما يقول الأول إن جوهر الزمان الثبات والاستاتيكية والانطلاقية الرتيبة الثابتة، يؤكد الثاني على العكس أن جوهره السريان والتغير والنسبية. وبينما يحيلنا أحدهما إلى الماضي يلقي بنا الآخر في الضفة المقابلة وهي المستقبل. ومن المرجعيات التي وظفها في هذا العنصر "هيدجر" والديانات القديمة والتوحيدية، ثم ماركس ثم نيوتن ولايبنتز وأنشتاين والمورفية وبرتراند رسل وغيرهم. وفي هذا السياق يقول بصريح النص: "هذا موجز لتيارين فلسفيين متناقضين في مفهومها للزمان، والذي يجعلنا ننحاز لتيار عدم مطلقية الزمان هو التزامنا بتأسيس نشأة الحضارة على الإبداع، وبتأسيس الزمان على الإبداع".²⁴

ويبرر هذا الموقف بالقول: "وفي رأي إن الأولوية ليست للماضي، لأنه في أصله مستقبل، لكنه مستقبل فات. ومعنى ذلك أن الماضي مسلوب من سمته الأساسية وهو أنه كان مستقبلاً، وأنه لم يعد كذلك. كما أن الأولوية ليست للحاضر لأنه وهم. فالحاضر نهاية ماض وبداية مستقبل. يبقى إذن أن تكون الأولوية للمستقبل. ولا أدل على ذلك من أن المستقبل مشحون بإمكانات مطلوب تحقيقها في الواقع أي هي التي تكون الواقع الإنساني".²⁵

ويتمثل "الواقع الإنساني" في الفعل الإنساني. وهذا الأخير غائي بالضرورة لأنه قصدي. ولأنه كذلك فهو فعل مفتوح على المستقبل، أي على "الآت" ومعرض عن "الفات". ومن هنا فهو رفض لوضع قائم Status quo ومحقق لوضع قادم Pro quo.

ومن هنا مدخل "الممكن" le possible الذي يؤسس في جوهره لإمكان ظاهرة الإبداع. وفي هذه النقطة مدخل مفهوم الحرية إلى جدل فلسفة الإبداع. فيتنازل السؤال الفلسفي من جديد: فما الحرية؟ وما منزلتها في ظهور ظاهرة الإبداع؟

لا تعرف الحرية فقط بمتادفاتها، بل أيضاً بمقابلاتها. ومن مقابلات الحرية: الإكراه بشتى أنواعه، سواء كان إكراهاً دينياً مثل "المحرّم" أو إكراهاً ثقافياً مثل التقاليد وغيرها. وغالباً حينما تمتنع الحرية يمتنع الممكن، وبالتالي يحضر ذلك الماضي ويحاول أن يكرّر نفسه على حساب الحركة نحو المستقبل. ولا تتمثل المشكلة حينها فقط في وعينا بأهمية الحرية ثقافياً، وإنما في مدى استعدادنا لمنحها للعقل العربي في أيامنا.

يكمن التحدي في مسألة الحرية في النظام التعليمي. وهو نظام يقوم في جوهره على الذاكرة. ومثل هذا النظام يجد سنداته في فكرة أن المعرفة تذكّر والجهل نسيان التي حاولت الأفلاطونية الدفاع عنها من خلال محاوراة المينون الشهيرة، والتي لها أنصار في كامل التاريخ إلى الآن. ولكن منذ الولادة اليونانية لثقافة الذاكرة يقول الأستاذ وهبة صار لنا ثقافتان: ثقافة الذاكرة وثقافة الإبداع. وقد وقعت في التاريخ الحديث مصادمات عنيفة بين الاتجاهين، ولا أدل على ذلك من محاكمات رواد الأفكار العلمية (الإبداعية) الحديثة مثل جاليلو.

24 مراد وهبة، فلسفة الإبداع، ص 67

25 مراد وهبة، فلسفة الإبداع، ص ص 65-66

ومن خصوصيات ثقافة الذاكرة عبر التاريخ المعرفي للبشرية أنها تسعى دائماً إلى تعويد العقول على عدم مواجهة "الإشكاليات" ودفعها إلى استهلاك واجترار الأجوبة الجاهزة في الموروث. بينما يكمن الإبداع في تلك المواجهات عينها، ونضج من معين تلك الإشكاليات التي صاغها عباقرة عصورهم وواجهوها بشجاعة دون مسلمات مسبقة. إنَّ إبداع الهندسات اللاإقليدية وإبداع قانون التطور من الأدلة الكبيرة في تصور الأستاذ وهبة على وظيفة المواجهة الشجاعة للإشكاليات.

إنَّ الإشكالية على خلاف المشكلة قائمة على وجود تناقض ما بداخلها، يمثل ذلك التناقض تحدياً للعقل الإنساني، فيجبره على الولادة بخصوبة إبداعية. وفي التاريخ الحديث أمثلة شهيرة، لعل أقربها إلى أذهاننا ولادة علم "السيبرنطيقا" الذي نشأ انطلاقاً من فكرة إبداعية لتحديد تعارض بين نوعين من العلوم يظهران في البداية كعاملين مستقلين هما الرياضيات والبيولوجيا. وبمجهود كل من الفيزيائي المكسيكي أرتير ريسنبلوث Arturo Rosenbluth والرياضي الأمريكي نوربارت وينر Wiener Norbet. وقد كان هذا الإبداع الأصل في عودة مفهوم "المعرفة كقوة" للاشتغال في عصرنا، والأصل في اختراع الكمبيوتر بآثاره العملاقة في حياتنا المعاصرة.

هكذا يبدو أنَّ للإبداع منطقاً خاصاً. رغم أنَّ البعض يعارض الربط بين المنطق والإبداع، بدعوى أنَّ المنطق هو الالتزام بالقواعد بينما الإبداع تحرر من جميع القواعد. نعم، هكذا تبدو الأمور. غير أنَّ للأستاذ مراد وهبة رأياً آخر حيث يقول: "خلاصة القول إنَّ هذه العلوم البيئية وثورة الكمبيوتر وقوة المعرفة تكشف عن منطق جديد هو "منطق الإبداع". وقد يبدو أنه ثمة تناقضاً في الحدود بين المنطق والإبداع بدعوى أنَّ المنطق ينصَّ على القواعد، في حين أنَّ الإبداع ينصَّ على الخروج على القواعد. بيد أنَّ هذا التناقض يزول بزوال الوهم الدائر على أنَّ الإبداع ظاهرة نادرة مرتبطة بالعبقريَّة. والسؤال هل ثمة عبقريَّة؟"²⁶ على هذا النحو يخرج بنا النص إلى لحظة حجاجية جديدة؛ يحاول أن يعالج فيها دلالة مفهوم محايث للإبداع هو مفهوم العبقريَّة. فكيف تمَّت هذه المعالجة؟

تمثل العبقريَّة ظاهرة مليئة بالألغاز. وقد شغلت الفكر البشري منذ القديم. وبينما ربطها العرب "بوادي عبقر"، حيث يوجد الجن والشياطين المُلهمون لعظماء الشعراء والعباقرة، فإنَّ الفكر الإنساني ذهب في تفسيرها إلى اتجاهين: الأول يربط بين العبقريَّة والمرض البيولوجي أو النفسي، والثاني يربط بين العبقريَّة والسَّحر. ففي العهد اليوناني رأى أرسطو في "المشكلات 3" أنَّ أسباب العبقريَّة مرضيَّة عضوية، وهي احتقان الدماغ بالدم ممَّا يولّد حالة مرضية تُعيقه عن أداء وظيفته في تلطيف الأمزجة وتبريد الدم. وحينها تسيطر على هؤلاء الناس قوة إبداعية خاصة مصحوبة بأعراض سلوكيَّة غريبة مثل الانطواء والنفور من الآخرين، شأن ما شهد به بنفسه عند أفلاطون وسقراط. وقد أيد هذا الرأي مورو دي تور Moreau de Tours في كتابه "علم النفس المرضي وعلاقته بالفلسفة والتاريخ" الصادر سنة 1859، والطبيب الإيطالي "لمبروزو" في كتابه "الإنسان العبقري". وبالنسبة إلى الأول فقد رأى أنَّ اجتماع الطاقة الحيوية وتكثفها في العضو يؤدي إلى أحد أمرين: إمَّا الزيادة الملاحظة في قوة أدائه لوظيفته، أو انحرافه عن تلك الوظيفة ووقوعه في الخلل. لذلك يرى أنَّ العبقريَّة التي هي أعلى نشاطات العقل ليست إلا عُصاًباً Neurosis. بينما يرى الإيطالي لمبروزو أنَّ الصرع لا تقتصر

مظاهره على التشنجات العصبية المرضية، وإما في كثير من الحالات يتجلى في السلوكات العبقرية. لذلك حاول البرهنة على فكرته بالبحث بين نزلاء المصححات العقلية عن هؤلاء النوابغ، وانتهى به المطاف إلى نشر بعض أعمالهم كالقصاصات أو الرسومات.

وفي هذا الاتجاه سار فرنسيس جالتون في كتابه "العبقرية الموروثة" سنة 1869. غير أن هذا الكاتب ربط بين الأسباب الجينية وبين ظهور العبقرية. وقد كانت هذه الفكرة الرائجة آنذاك سبباً في إثارة إعجاب ابن عمه "تشارلز داروين" وحماسه الفياض لها. لأنها تؤيد على نحو ما فرضيته العلمية الشهيرة عن تطور الأنواع والبقاء للأقوى والأصلح. وفسر هذا بأن جزءاً كبيراً من خصائص الكائنات الحية مرتبط بسلسلة طويلة من عمليات التطور التي تحملها جيناتها. وفي القرن العشرين أخذت فكرة العلاقة بين الجانب البيولوجي والعبقرية مقاربة أخرى هي المقاربة الفرويدية التي ربطت بين القوى الحيوية النفسية في التحليل النفسي وبين ظهور العبقرية، مؤكدة بذلك على نحو ما أفكار نظرية جالتون، لكن "بينما انشغل جالتون باكتشاف الاتفاق والافتراق بين الجماعات اهتم فرويد بتطور الأفراد المبدعين مثل ليوناردو دي فنشي وديوستفسكي. وارتأى أن إشباع الحاجات الغريزية، وخاصة الجنسية والعدوانية، هي الغاية من أي نشاط إنساني. وإذا لم تُشبع فإن الطاقة تنحرف عما يقره المجتمع إلى اقتناص اللذة المحرمة. وهذا الانحراف يسميه فرويد "التسامي". ويعتقد فرويد أن تقدم الحضارة مردود في معظمه إلى التسامي اللاشعوري للطاقة المولدة من الدوافع الغريزية الذي يتجسد في عمل مبدع".²⁷

ثم ظهرت في السياق نفسه كتب أخرى تؤكد العلاقة بين الإبداع والأمراض العضوية كأمراض السل. وفي سنة 1950 أكد جيلفورد أن الفعل الإبداعي محصور في أفراد شواذ لديهم أفكار شاذة. وهؤلاء يسمون عباقرة ويتسمون بخصائص نفسية ومعرفية وشخصية. وهو الأمر الذي حدا بأليكس إيزبورن الذي نشر في 1953 كتابه "المخيلة التطبيقية" إلى الاستنتاج أن الإبداع سوف يظل سراً مغلقاً.

في ضفة الآراء المقابلة، نجد من يعتقد أن العبقرية في علاقة بالسحر. على رأس هؤلاء مثلاً جون ماينارد كينز John Maynard Keynes، الذي عثر على أعمال كثيرة لنيوتن حول الكيمياء السحرية. فدعا إلى إعادة قراءة نيوتن، واعتبره آخر السحرة وآخر البابليين والسومريين، وآخر عقل يرى العالم المحسوس والمعقول بالمنظور السحري نفسه الذي كان يراه به القدماء، أولئك الذين كانوا أول المؤسسين لتراثنا الثقافي منذ 10 آلاف سنة. حتى أن كينز لم يكن يعتقد أن نيوتن في اكتشافه الشهير للجاذبية لم يكن يبحث عن اكتشافات جديدة بقدر ما كان يبحث عن براهين لمعتقداته القديمة.²⁸

وأمام الرأيين اللذين كانا يعيدان العبقرية أو الإبداع إما إلى الشذوذ المرضي أو إلى السحر، فإن الأستاذ مراد وهبة يذهب إلى أنهما رغم كل سنداتهما العلمية الضخمة، يخترقها الباطل من وجوه عديدة. ولاختزال الاعتراضات على هذه الآراء نوجز اعتراضات الأستاذ وهبة في:

27 مراد وهبة، فلسفة الإبداع، ص 78

28 مراد وهبة، فلسفة الإبداع، ص 80

1 - هناك فارق أساسي بين الإبداع المرضي وبين الإبداع السوي. وليست قاعدة عامة أن تكون العبقرية ذات أساس مرضي نفسي أو حتى عضوي، لأنها سلوك إيجابي وبناء يدرك صاحبه جيداً ماذا يفعل. والفرق الرئيس بين السلوك المرضي والسلوك الإبداعي أن الأول غالباً ما يكون في نطاق دائرة صاحبه وهذام، بينما السلوك الإبداعي الحقيقي هو ناجع في الواقع على نحو يؤدي إلى تغييره.

2 - ليس الإبداع مَرَض نفسي أو شذوذ، ولا حتى جنون²⁹، لأن هذه القاعدة أو العلاقة لا يمكن تعميمها. فمثلاً قال معلمو إينشتاين لوالديه عنه إنه طفل متخلف وشارد وهائم وغالباً ما ينشغل بالأشياء السخيفة. مما يعني أنه ليس كل ما نعتقد أنه متخلف هو في الواقع متخلف، أو أنه عبقر. فالمسألة ذاتية وخاصة بالعامل الفردي. «إذن ليست ثمة علاقة جوهرية بين العبقرية والجنون. بيد أن نفي هذه العلاقة يستلزم أن العبقرية ليست ظاهرة مرضية، بل ظاهرة سوية، ومن ثمة تدخل في إطار الإبداع السوي».³⁰

3 - لا وجود لعلاقة بين العبقرية والسحر. فحتى نيوتن نفسه يعترف بأنه اكتشف ما اكتشفه بفضل سابقه. ونحن نعلم عبارته الشهيرة التي يقول فيها «لا نفعل سوى تسلق أكتاف العمالقة». ومعنى هذا أن منجزات نيوتن العلمية هي فقط نتيجة الاجتهاد، أما عبقريته فهي في قدرته على رؤية الأشياء بطريقة تتجاوز حدود رؤية سابقه. بينما المنظور السحري للأمور هو شيء مختلف تماماً عن هذا التحليل، إنه مرتبط بالأساطير التي نبنيها نحن بخيالنا عن العلماء وعن الشخصيات العظيمة في التاريخ.

ومن خلال جميع هذه المقاربات النقدية يمكننا أن نستنتج مع المفكر مراد وهبة بأنه «ينتفي السؤال عن وجود عبقرية لأنه لا وجود للعبقرية. ولا يبقى بعد ذلك سوى الإبداع في شكله السوي السمة الجوهرية للعقل الإنساني، الأمر الذي يستلزم إمكان ممارسة الإبداع منذ الطفولة، ويستلزم بالتالي إعادة النظر في أسلوب تعليم الطفل».³¹

على هذا النحو، يتأكد لدينا بأنه لا وجود للعبقرية، والمقصود أولئك الناس القلائل الملهمون، ومن ثمة لا شرعية في التساؤل عنها. وفي المقابل يوجد الإبداع. ذلك التفوق والتميز الذي تبدأ روحه تسكن الذات وتفتح بداخلها منذ الطفولة. ومع السنوات الأولى من عمر الإنسان يبدأ قدر المبدع بالتحدد، مما يدفعنا إلى طرح السؤال عن علاقة الإبداع بالتربية والتعليم. وهو السؤال الذي ينقلنا إلى اللحظة الحرجية المولية.

من أجل فهم كيفية تربية الإبداع، يتوجب علينا غلق هذا المتن مؤقتاً والاتجاه إلى المتن الثاني الذي أشرنا إليه في هذا المقال وهو «مانيفستو الإبداع للتعليم»، وهناك وتحديداً في الفصل الذي حمل عنوان «تعليم بلا دوجماتيكية» نجد

29 في الواقع يستند الأستاذ مراد وهبة في البرهنة على هذه الفكرة إلى دراسة أنجزها هو لما كان بصدد التحضير لإحدى شهاداته الأكاديمية العليا. وتتمثل في جملة من المقابلات العلمية التي أنجزها مع عينة مرضية مصابة بمرض «البارانويا» أو جنون العظمة. وفيها ملاحظات قيمة واستنتاجات ذات علاقة بالموضوع. يمكن العودة إلى النص للاستفادة منها.

30 مراد وهبة، فلسفة الإبداع، ص 83

31 مراد وهبة، فلسفة الإبداع، ص 85

الجواب الذي نريده. ففي أثناء تفصيله للقول في الدغمائية،³² يتعرض الأستاذ وهبة إلى أنواع التعليم ويصنّفها إلى نوعين رئيسيين: تعليم يقوم على الذاكرة، وتعليم يقوم على الإبداع. وبالنسبة للنوع الأول فإن القاعدة الرئيسية المعمول بها هي: التلقين من جانب المعلم، والاستظهار من جانب الطالب الذي يقاس ذكاؤه بمدى تمكنه من الحفظ والتذكر. وعلى هذا النحو يستند هذا النوع من التعليم إلى ثلاثية هي: التلقين، الذاكرة، الذكاء.

ونشهد الآن تعارضاً ما يزال يحتدم لهذا النمط التقليدي من التعليم مع حركة التطور الثقافي والتقني التي عليها البشرية في العصر الراهن. إذ يحكم التحول الراهن للحضارة الرباعي: الكوكبية والكونية والاعتماد المتبادل، والإبداع. وهو تحول بدأ مع منتصف القرن العشرين مع ولادة العلوم البينية والمعروفة أساساً بالسبيرنتيقا la cybernétique التي كانت وراء ولادة ظاهرة "قوة المعرفة" ووراء اختراع الذكاء الاصطناعي أو الكومبيوتر بكل ما حمله من تغييرات عميقة في منهجنا في التفكير. بينما تسير حركة التعليم بالمنطق التلقيني نفسه القائم على تصورات مسبقة لثبات الحقيقة والمعرفة ومركزية المربي.

والآن إذا جاز لنا التبشير بنسق تربوي جديد إبداعي، فما ملامحه؟ ومن يؤسسه؟

في الواقع يبدو جواب الأستاذ وهبة في هذا المقال مخيباً للآمال، أو على الأقل محفزاً للتفكير الشخصي، إذ يتردد في تقديم إجابات مباشرة وجاهزة، حيث يقول: «أجيب عن السؤال الثاني وأترّث في الإجابة عن الأول. فأقول إنهم أساتذة كلية التربية وليس غيرهم....، هذا جوابي عن السؤال الثاني، فماذا عن جوابي عن السؤال الأول؟ لقد أبدت رغبة في التريث، وهذه الرغبة مردودة إلى أن تأسيس النسق التعليمي الجديد يستلزم جهداً جماعياً. وكلّ ما يمكن أن أسهم به في هذا التأسيس هو إثارة إشكاليات، أي تناقضات من دون رفعها. وهذه الإشكاليات عددها أربع:

الأولى: ماذا نعلم في ضوء انفجار المعرفة؟ وكيف نعلم في ضوء انفجار السكان؟

الثانية: تداخل العلوم، ووجود أقسام في كليات التربية لا تتجاوز تخصصاتها

الثالثة: الأكاديمية والتربية

الرابعة: في ضوء مبدأ اللاتعّين أو بالأدق اللايقين، هل تظل العلاقة قائمة بين المعرفة والحقيقة؟

هذه هي الإشكاليات الأربع. وأعتقد أن رفع التناقض الكامن فيها، يمكن أن يكون إلهاماً لتأسيس النسق التعليمي الجديد».³³

32 المذهبية Le dogmatisme أو التعصب المطلق للمبادئ التي يؤمن بها الشخص وعلى عكسها النقدية والنسبية.

33 مراد وهبة، منيفستو الإبداع في التعليم، ص ص 91-92 (بتلخيص)

وهكذا يبدو إلى حدّ هذا المستوى، أننا لا نجد إجابة تقريرية مباشرة عن سؤالنا، كيف نعلّم الإبداع؟ ومع ذلك يقودنا البحث في الصفحات اللاحقة إلى الإمساك ببعض التأسيسات المهمة في العثور على هذه الإجابة المطلوبة. يقول الأستاذ وهبة في فصل «الإبداع مدخل للتعليم» ما يلي: «علينا أولاً التفرقة بين الإبداع كمهارة تعليمية موضوعة في نهاية سلّم المهارات، وبين الإبداع كمحور للمهارات، فهو بالضرورة المحور الذي تدور عليه مهارات التفكير. وأجتزئ من هذه المهارات ثلاثاً لأدلل على ما أقول، وهي «حل المشكلة»، و«تكوين العلاقات»، و«التفكير الناقد»...، ونخلص من ذلك إلى أنّ النّظر إلى الإبداع كمحور للعملية التعليمية من شأنه أن يغيّر من مهارات التفكير التقليدية، بل من شأنه أن يغيّر من أسلوب التدريس، وأسلوب تأليف الكتاب والتقويم. أمّا الاكتفاء بوضع الإبداع في نهاية سلام المهارات فيعني أنه مماثل «للزائدة الدودية» التي ليس لها علاقة جوهرية مع باقي الجسم».³⁴

بهذا المدخل التربوي للإبداع يمكننا تأسيس هوية ثقافية عربية جديدة مبدعة. فمصطلح النهضة الذي غالباً ما يوظفه المؤرخون لتوصيف حركة الفكر والنقد والإصلاح في المنتصف الثاني للقرن التاسع عشر، وبدايات القرن العشرين، من جهة الدلالة ينبغي أن يعطينا الانطباع بمحاولات وجهود النخبة من أجل زرع روح إبداعية في الهوية الثقافية العربية التي دخلت غيبوبتها منذ زمن بعيد. وبعيداً عن التقييمات المتسارعة، في الحكم ما إذا كان مشروع النهضة قد حقق أهدافه، أو ما إذا كنت أسئلته وإشكالياته تحتاج إلى إعادة صياغة، فإنه يكشف حالة من الوعي ظلت تسكن العقل العربي منذ صدمة حملة نابليون على مصر في 1798 إلى الآن، ترغب في بعث روح الإبداعية الخلاقة في الهوية الحضارية العربية.

إنّ الهويات الحضارية الأخرى كالصينية والهندية تعطينا الآمال العظيمة في إمكان تحقيق ذلك. فها نحن نعيش انبعاث الروح الصينية العظيمة ويقظة الهوية الهندية الجبارة. وهي الهويات التي مرّت عليها حالات سبات كادت تفنيها، إلى أن انبعثت فيها إرادة الإبداع فأيقظتها مثلما يستيقظ التنين في الأساطير الشرقية. ويؤكد الأستاذ وهبة أنّ الهوية الحضارية العربية تحمل استعدادات أكثر للخصوبة الإبداعية وللنهوض مجدداً أكثر من جميع الحضارات التي تجاورها.

خلاصة:

بدأت مقارنة الأستاذ مراد وهبة لمسألة الإبداع فلسفية لشرط واضح كان هو قد ضمّنه في نصوصه. هذا الشرط الأساسي الذي يميز عادة المقاربة الفلسفية هو معالجتها لإشكاليات وليس لمشكلات. وطبعاً الفرق بين المشكل والإشكالية هو كالفرق بين التفكير الفلسفي والتفكير العلمي، فبينما يقف الخطاب العلمي عند الإجابة المفصلية ببيان أسباب الظاهرة أو بوصف «كيفية» حدوثها، يضعنا التفكير الفلسفي أمام «مفارقات». ومعنى المفارقة هنا هو تعدد الإمكانات التي تعجز البدهة عن الحسم فيها. واعتقد أنّ عقل الأستاذ وهبة كان ماهراً جداً في تقليب جميع الإمكانات العقلية التي قادت إليها إشكالية الإبداع.

34 مراد وهبة، *منيفستو الإبداع للتعليم*، ص ص 149-151

أخذت الإمكانيات المختلفة في سؤال الإبداع الأستاذ وهبة إلى الدخول في منعطفات ودوائر مفاهيمية متنوعة. فمن الذكاء إلى المنطق إلى الزمن إلى الوجود إلى الحرية إلى الذاكرة إلى التربية إلى العبقرية، إلى العُصاب ... إلخ، فهل أبقى من إمكانيات السؤال شيئاً؟

حتى نختم لقاءنا بالمفكر العربي مراد وهبة في هذا المقال، نقول ونحن نقرأ موقف الرجل من علاقة الإبداع بالتعليم وإصراره على ربط مستقبلنا الحضاري ومستقبل البشرية بمدى نجاحنا في جعل الإبداع محور جميع المهارات التربوية الأخرى، وانتصارنا على ثقافة الذاكرة والاجترار، تحضرنى عبارة أوردها الفيلسوف إبيكتات Epictète أحد رموز الرواقية الرومانية يقول فيها: "لا تُظهر النعاج لرعاتها أنها أكلت جيداً بتقيؤ ما أكلته، بل بإخراجها للأصواف والألبان". وأعتقد أنّ روح فكرة فيلسوفنا مراد وهبة ليست بعيدة جداً عن روح فكرة إبيكتات. وكفانا بهذا دليلاً.

المراجع

- 1- ألكسندر روشكا، الإبداع العام والخاص، ترجمة غسان عبد الحي أبو فخر، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت، العدد 144، ديسمبر 1989
- 2- أنور عبد الملك، ربح الشرق، دار المستقبل العربي، القاهرة 1983
- 3- أنور عبد الملك، الإبداع والمشروع الحضاري، دار الهلال، القاهرة، 1991
- 4- أنور عبد الملك، ربح الشرق، دار المستقبل العربي، القاهرة 1983
- 5- أنور عبد الملك، الأهرام (المصرية)، 2011/2/8، السنة 135 العدد 45354
- 6- فريدريك نيتشة، أصل الاخلاق وفصلها، ترجمة حسن قببسي، المؤسسة الجامعية للنشر، بيروت دت
- 7- مصطفى سوييف في كتابه «دراسات نفسية في الإبداع والتلقي» القاهرة 2000
- 8- مصري عبد الحميد حنورة، في كتابه «علم نفس الفن وتربية الموهبة» القاهرة، 2000
- 9- مراد وهبة ومنى أبو سنة، منيفستو الإبداع في التعليم، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة (الأغلب أنه نشر في 1996 أو 1997)
- 10- مراد وهبة، فلسفة الإبداع، دار العالم الثالث للنشر، القاهرة، 1996
- 11- الأستاذ شاكر عبد الحميد في كتابه «علم نفس الإبداع»، القاهرة (دون تاريخ)
- 12- Michel-Louis Rouquette, La Créativité, P.U.F & Point Delta, Beyrouth – Liban 2010
- 13- Norbert Sillamy, Dictionnaire Usuel de Psychologie, éditions Bordas, Paris 1993
- 14- JAMES C. KAUFMAN&ROBERT J. STERNBERG; The Cambridge Handbook of Creativity” Cambridge University Press, USA 2010

الدين والمهوية

بين ضيق الانتماء وسعة الإبداع

لاهوت الأرض المقدسة والهوية القاتلة

◆ أبو بكر المبارك

(تونس)

ملخص البحث

برهن الإسرائيليون القدامى عن افتتان فريد بالتاريخ، وقد يكون مرّد ذلك إلى ما تفيض به التّوراة من وصف الأحداث التي صنعت «التميّز اليهودي» للقبائل العبرانية في صلتها بالإله التّوراتي القوي وبأهميّة الأرض التي تفيض لبناً وعسلاً - مثلما يرد وصفها في الوعد الإلهي والتّلوّيح بتوريثها وتقليكها بل وإهدائها لهم- إذ يصرّ الأمر على أنّه «هدية من الله»، وأنّ هناك غاية إلهية من وراء اختيار إسرائيل وإعطائها لهم فقط، ويتجدّد ذلك الميثاق في سيناء قبل أن يقودهم موسى إليها.

تعامل المؤرّخون القدامى مع النصّ التّوراتي على اعتبار أنّه نافذتهم الوحيدة على الماضي. وكان لاحتفاء التّوراة بشعب معيّن على أنّه مرّ بالتّهجير والسّبي والنّفي والشّتات ثم العودة، أن تكرّست صفة الملحميّة في تلك القصص وأسطرتها وتنزيلها في الكتابة التّاريخية لاحقاً منزلة مركزيّة حينما جُعلت مصدر الكتابة الأوحد، بها يفسّر المؤرّخ الأحداث، ومنها ينطلق، وإليها يحتكم.

لقد كرّست الكتابات التّاريخية الاعتقاد السائد في التّوراة المتمحور حول عيش شعب مقدّس واحد سليل جدّ واحد في أرض مقدّسة وعد بها، وأنّ ذلك الشّعب عاش العبوديّة في مصر ثم خرج منها بقيادة موسى إلى آخر القصّة التي تنتهي حلقاتها مع سفري عزرا ونحميا: "لقد صارت الحكاية التّوراتية تاريخاً، بل أكثر من ذلك صارت فلسفة في التّاريخ تفسّر الغاية من صيرورة الزّمن بين يوم البدء واليوم الأخير.

تدّعي التّوراة أنّ "يهود" خلق العالم من أجل هذه القلّة التي اختارها لتكون شعبه الخاصّ، وليجعل منها أمة كهنة ويحكم من خلالها ملكوته القادم على الأرض. والأرض المقصودة هي أورشليم التي تتوسّط الدّنيا، مثلما يذهب إلى ذلك ميرسيا إلياد في بحثه عن التّاريخ والمعنى في الدّين.

الظاهر أنّ التّوراة ذاتها تدّعي أنّها كتاب يؤرّخ للشّعب اليهودي الذي بدأ معه تاريخ إسرائيل الحقيقيّ حينما احتلّت قبائل إسرائيل الموحدّة أرض فلسطين، فهي إذن: "أرض بلا شعب لشعب بلا أرض"، وهي مقولة تتردّد باستمرار في الدّراسات التّوراتية التي تشبّه أوضاع العصور القديمة بالأوضاع الحالية التي أدت إلى نشوء دولة إسرائيل الحديثة.

إنّ ذلك يوحي بهيمنة كاملة على تاريخ وجغرافية المنطقة وعلى سكّانها وثقافتهم الكنعانية أساساً، وهو ما يفسّر سطوة الخطاب التوراتي حين يكرّس الأعمال الإلهية في التاريخ، لكن هل هناك ما يدعم الاعتقاد في وجود إسرائيل القديمة من خارج النصّ التوراتي؟

نتساءل في هذه الورقات أيضاً عن الدراسات التاريخية والأنثروبولوجية عن توصيف الفرد اليهودي والشعب اليهودي بكونه كائناً منعزلاً اجتماعياً، يحمل شعوراً دائماً بالفوبيا والخوف من الآخر، فهو "منفصل عن الأغيار حتى لا تتدنّس مملكة الكهنة والأمة المقدّسة بالاحتكاك بالأمميين، فهو مؤلّف من أفراد متواجدين على مفترق سلالة ذات "اعتبارات رائعة" وذات "عهد مقدّس": يصنف اليهودي نفسه بكونه ابن إبراهيم وبتديّنه فهو كائن "يهوه"، هو في الأخير ثمرة خلطة بيولوجية ودينية، ولذلك لكي تكون يهودياً صميماً ينقصك دوماً شيء ما، وإلا كنت "متهوداً" فحسب.

يبدو في الأخير أنّ ثالوث العقيدة والأرض والهوية اليهودية قد عقد مسألة الانتماء اليهودي للأرض، فالحديث عن إنسان خالص الانتماء لثقافة بعينها أو مكان بعينه أو عن نقاء عرقي خالص من الشوائب المغايرة، كلّ ذلك يصير ضرباً من الخيال المحض، يسمّيه البعض "لاهوت الأرض المقدّسة" الذي تصدر عنه هوية قاتلة.

مدخل:

نهتمّ في هذا البحث بخطاب الأسفار الخمسة من التّوراة في ما يهمّ الأرض المقدّسة الموعودة التي يقدّمها النصّ العبري لمعرفة تصوّر اليهودي للقدس ومعالمها التّوراتية.

يحاول النصّ التّوراتي التّمييز في التعبير عن الثالوث المقدّس في العقيدة اليهودية أي: الإله "ياهو" والشعب "اليهود" والأرض "إيرتس إسرائيل"، إذ تحوّل التّوراة موضوع الارتباط بينها إلى مسألة اختيار واصطفاء "فيحلّ الإله في الأرض لتصبح أرضاً مقدّسة ومركزاً للكون، ويحلّ في الشعب ليصبح شعباً مختاراً ومقدّساً وأزلياً...، ولهذا السبب يشار إلى الشعب اليهودي بأنّه "عمّ قادوش"،¹ أي الشعب المقدّس: (لأنّك شعب مقدّس للرّب إلهك، وقد اختارك الرّب لتكون له شعباً خاصاً فوق جميع الشعوب الذين على الأرض).² ولكلّ ذلك لا يجد الدارسون لتاريخ الأفكار والأديان كبير عناء في فهم أسباب نشوء "لاهوت الأرض المقدّسة" وتطوّره، إذ اعتُبر استجابة لتضخّم الحديث عن الأرض في النصوص الدينية اليهودية عامّة والنصّ التّوراتي خاصّة الذي هو موضوع اهتمامنا ههنا.

وإذا كان اليهود يشيرون إلى عقيدتهم اليهودية بكلمة تورا فإننا لا بدّ أن نطرح أسئلة كثيرة منها: ما هي اليهودية؟ وما التّوراة؟ وما الذي تمثّله في الفهم الديني اليهودي؟ ما علاقة القدس بالنّبوة والهوية والعبادات اليهودية؟ ما هي معالمها؟ وكيف السبيل إلى مقارنة "الحقيقة الدينية" اليهودية التّوراتية بالحقيقة التاريخية؟

1 - المسيري عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية ج V مادة الشعب المختار، دار الشروق، القاهرة 1999

2 - سفر التثنية: (2/14)

1) تاريخية الدعوة اليهودية:

يقول عبد الوهاب المسيري: "يشير اليهود إلى عقيدتهم بكلمة "توراة"، أما مصطلح اليهودية فيبدو أنه ظهر أثناء العصر الهيليني للإشارة إلى ممارسات اليهود الدينية لتمييزها عن عبادة جيرانهم. وقد سَكَّ يويسفوس فلافيوس⁽³⁾ هذا المصطلح ليشير إلى العقيدة التي يتبعها أولئك الذين يعيشون في مقاطعة يهوذا مقابل الهيلينية أي عقيدة هيلاس "Hellas". وهكذا بدأ المصطلحان تسمية للمقيمين في منطقة جغرافية، ثم أصبحا يشيران إلى عقيدتهما، أما الأصل العبري (يهودوت) فيعود إلى العصور الوسطى. وقد أصبحت كلمة "يهودية" و"توراة" كلمتين مترادفتين، ولكن ثمة اختلافات دقيقة بينهما، فمصطلح اليهودية يؤكد الجانب البشري، بينما تؤكد التوراة الجانب الإلهي"⁴

ومن الناحية التاريخية يرجع "قاموس اليهودية" أصل اليهود إلى إبراهيم الذي قادهم من سومر ليستقر معهم في كنعان على الساحل المتوسطي بالقرب من الأردن، واستمر وجودهم هناك بعد موت إبراهيم في الفترة ما بين 1760 ق.م إلى سنة 135 ميلادي⁵، ولعل ذلك ما يعني أنهم ظلوا يمثلون الطبقة الأولى في مرفولوجيا الأديان التي وصفت لاحقاً بالتوحيدية أو الإبراهيمية.

تتحدث المصادر القديمة والحديثة بإسهاب عن تاريخ الشعب اليهودي في حله وتراحاله. وقد ورد مثلاً: "أن كلمة يهودي مشتقة من الكلمة اللاتينية: Judaeus"، وهي مستمدة من صفة يهودي العبرية أساساً المنتسبين إلى مملكة يهوذا (940-586 ق م). وقد وردت أول إشارة لهم في الكتاب المقدس ضمن سفر الملوك، وأصبح هذا الاسم يشمل كل شعب إسرائيل.

وبعد نهاية الدولة اليهودية القديمة -على الرغم من صمود الجماعات اليهودية خاصة في الخليل على فترات كثيرة - فإن الشعب اليهودي عاش مشتتاً بين الأمم"⁶.

3 (*) مؤرخ يهودي من القرن الأول عرف باعتماد الروايات التوراتية في كتاباته التاريخية.

4 - المسيري عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية ج V مادة يهودية، دار الشروق، القاهرة 1999

5 - histoire des hébreux est celle d'une existence politique qui s'étend entre ces deux dates 1760 Av J.C – 135 Ap.J.C sur une période de deux millénaires dans les limites de la terre sainte...

après la bible les Hébreux sont d'abord la famille d'Abraham venu de Mésopotamie. Après avoir vécu en Canaan sous la conduite des patriarches ils en sont chassé par une famine et se fixent en Egypte ... ils campent dans le Sinaï où ils reçoivent leurs loi la Torah. Ils conquièrent et colonisent Canaan où ils instaurent une démocratie tribale qui dure deux siècles et demi).

Dictionnaire du Judaïsme (histoire des Hébreux).

6 - Encyclopédie Universalis. Albin michel, Paris p 316

يتضح من خلال ما تقدم مدى ارتباط الشعب اليهودي مرةً بيهودا التي مثلت تجربة فريدة في التاريخ ومرات كثيرة أخرى بالشتات⁷ أو النفي أو السبي أيضاً، كما سيأتي بيانه لاحقاً.

كانت العقيدة الموسوية -نسبة إلى موسى -أكثر ما كان يوحد القبائل الرحل بعد استقرارها في كنعان، وما صاحب ذلك من انقسام وتنافس بين إسرائيل في شمال فلسطين ويهودا في جنوبها، وما رافقها أيضاً من احتفاء خاص بمدينة اورشليم التي يعتقد اليهود أنها سرّة الأرض. ويذهب بعض شارحي التّوراة مثلاً إلى أن الأصحاح 12 من سفر التثنية فيه إشارة إلى المكان الذي اختاره يهوه لسكناه والذي هو الهيكل أو صهيون أو جبل صهيون في أورشليم.

(أ) التّوراة: النصّ المؤسّس:

تعني كلمة "توراة" في اللغة العبرية: التوجيه، التعليم، القانون، إذ أن أصل هذه الكلمة مشتق من الفعل (يوريه) الذي يفيد معنى علم ودرّس وأرشد وقرّر وأمر⁸، وبهذا المعنى فالتّوراة "هي التوجيه والتعليم والشريعة والقانون"⁹.

وتطلق التّوراة على الأسفار الخمسة الأولى التي تنسب إلى النبي موسى¹⁰ والتي يعتقد أنه مؤلفها أو هي وحي الإله له، وهذه الأسفار هي: سفر التكوين، سفر الخروج، سفر اللاويين، سفر العدد، سفر التثنية.

وقد اكتسبت التّوراة اسماً آخر مع مرّ الزمن من قبل المسيحيين هو: "العهد القديم"، وذلك من باب إطلاق الجزء على الكل. ويطلق على التّوراة اسم pentateuch باليونانية أي الكتاب ذو الأسفار الخمسة.

تنتمي التّوراة في جذورها إلى التقاليد الشفوية التي انتقلت من جيل إلى جيل شفويّاً إلى أن تمّ جمعها وتدوينها، فلم يتخذ هذا الأدب التّوراتي شكلاً كتابياً نهائياً إلا في فترة متأخرة. "وقد تمكّن اليهود من المحافظة على تلك التقاليد الشفوية المكوّنة لعاداتهم وتقاليدهم وطقوسهم، لكن يبقى من الصعب تحديد زمن تأليف أسفار التّوراة ومعرفة مؤلفيها رغم محاولات التحليل التاريخي واللغوي للنصوص في حدّ ذاتها"¹¹. وقد رأى فلهاوزن أن النصوص المركبة والمجمّعة قد "دوّنت بعد عصر موسى بقرون ويعود تشكيلها في الأصل إلى أربعة مصادر/مدارس أساسية مستقلة عن بعضها البعض"¹² وهذه

7 - Les hébreux (ou Israelites): un groupement de tribus sémites dont certaines auraient séjourné en Egypte dont la péninsule sinaïtique et qui se fixèrent sur la terre de canan (Palestine) au environ de 1200 Av.J.C.

8 - حزقيل قوجمان قاموس عبري عربي، دار الجيل، بيروت ص 320

9 - فريجة أنيس، دراسات في التاريخ، منشورات بروس برس، طرابلس، لبنان ط1 - 1991 ص 183

10 (*) يقول ابن النديم في الفهرست: «سألت رجلاً من أفاضلهم عن ذلك فقال: أنزل الله جلّ اسمه على موسى التّوراة وهي خمسة أخماس وينقسم كلّ خمس إلى سفيرين وينقسم السفر إلى عدة فرائض ومعناها السورة وتنقسم كل فرائض إلى عدة بسوقات ومعناها الآيات، قال: ولموسى كتاب يقال له المشنا ومنه يستخرج اليهود علم الفقه والشرائع والأحكام، وهو كتاب كبير ولغته كسداني وعبراني» ص 36

11 - م.ن ص 184

12 - توماس ل. طومسن، التاريخ القديم للشعب الإسرائيلي، ترجمة صالح علي سوداح، بيسان للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة 1. 1995 ص 9

المصادر الأربعة هي: المدرسة اليهودية، والمدرسة الإلهية، والمدرسة المسؤولة عن تحرير أسفار الشريعة، والمدرسة الكهنوتية.

لم تكن الأسفار الخمسة تنسب إلى مؤلفيها الحقيقيين بل إلى الأنبياء أو الشخصيات أو إلى الموضوع الذي يدور حوله كل سفر. وبالنسبة إلى تدوين هذه الأسفار يبدو أن ترتيبها وقع خلال القرن الثاني الميلادي، في حين أن هذه الأسفار كانت قد جمعت واعترف¹³ بقديستها منذ القرن الخامس ق.م، أي منذ حوالي 444 ق.م، لكن الأصل العبري الذي اعتمد عليه للقيام بالترجمات المعروفة- الترجمة السبعينية مثلاً - بقي محل شك وخلاف، وبقيت فرضية انتقال التوراة شفاهياً بواسطة الحفظة هي المهيمنة، إلى أن جاءت اكتشافات البحر الميت¹⁴ (*) وذلك بداية من سنة 1947 لتزيل الغموض ولتثبت وجود ذلك النص العبري الأصل.¹⁵

وكانت حصيلة المكتشفات عشرات المخطوطات تمثل في مجملها الأسفار القانونية، وبدأت متطابقة مع النسخة السبعينية اليونانية ومع النص الماسوري العبري المعتمد. وقد تم تدوين تلك المخطوطات بعدة لغات منها العبرية القديمة واليونانية والآرامية واعتبرت تلك النصوص التوراتية أقدم مخطوطات العهد القديم مدونة باللغة العبرية يتم تداولها بين أحبار اليهود الذين تناقلوها سرّاً من جيل إلى جيل رغم محاولات الفريسيين احتكار الكتب الدينية وإبعادها عن متناول العامة أو اقتصار السامريين¹⁶ (**) على الأسفار الخمسة الأولى منها.

لقد مثل النص التوراتي مادة مهمة في التأسيس لديانة وثقافة وتاريخ يهودي بين أمم ضاربة في القدم - مقترنة بشعب مجهرى ومؤثر في آن معاً - الأمر الذي دفع عالماً مثل فرويد إلى أن يشك في يهودية موسى حينما قال: "إذا كان موسى قد وهب اليهود، لا ديانة جديدة فحسب وإنما شريعة الختان أيضاً، وهذا لأنه كان مصرياً ولم يكن يهودياً، الأمر الذي يترتب عليه القول إن الدين الموسوي كان على الأرجح ديانة مصرية لا ديانة الشعب العظيمة الاختلاف، بل ديانة "أتون" التي تتفق معه الديانة اليهودية في العديد من النقاط الهامة"¹⁷، وحسب فرويد دائماً.

ولكن مهما كان من أمر تلك التأويلات فإن التوراة تجعل فكرة القداسة مسألة لا تهتم الشعب الذي عقد عهداً مع الإله فقط وإنما تهتم شعوب الأرض أيضاً. وبذلك فإن العالم ينقسم بالضرورة إلى قسمين، هما: "اليهود المقدسون الذين

13 - النص العبري القانوني المعتمد اليوم من قبل اليهود والمسيحيين على حد سواء هو النص المعروف بالنص التقليدي الماسوري (التسمية الرسمية للتوراة) وقام بتحريره وضبط أحكامه اللغوية مجموعة من العلماء اليهود عرفوا بالماسوريين خلال القرن الثامن ميلادي (انظر سهيل ديب: التوراة بين الوثنية والتوحيد ص 9).

14 (*) عرفت أيضاً بمخطوطات قمران وهي منطقة تقع شمال غربي البحر الميت على بعد نحو 13 كلم جنوب أريحا، إذ أدى اكتشاف مغارة في وادي قمران عام 1947 دعيت بعد ذلك بمخطوطات البحر الميت على البدء في تنقيب الموقع عام 1951 واستمر فيه حتى عام 1958 وقد كشف الموقع عدة سويات إعمار وترجع أقدمها إلى حوالي القرن السابع أو الثامن قبل الميلاد، ويمكن أن تنسب إلى عهد الملك أوزياس (ozias).

15 - سهيل ديب: التوراة بين الوثنية والتوحيد، دار النفائس، بيروت ط 2 / 1983 / ص 87

16 (**) السامريون: طائفة يهودية تقرّ بنبو موسى ويشوع، وتتكبر من جاء بعدهم، ولا تؤمن باليوم الآخر ولا تعترف سوى بالأسفار الخمسة الأولى من التوراة التي تنسب إلى موسى.

17 - سيجموند فرويد، موسى والتوحيد، دار الطليعة، بيروت، ط 4 / 1986 ص 37

يعيشون داخل دائرة القداسة والأغيار الذين يعيشون داخل التاريخ فقط وخارج دائرة القداسة والأرض التي يقطنها الشعب اليهودي، صهيون أو "أرتس إسرائيل" التي أصبحت هي الأخرى الأرض المقدسة التي لا تسري عليها القوانين التاريخية النسبية العادية. ويصبح بذلك تاريخ هذا الشعب أيضاً تاريخاً مقدساً تختلف بنيته ومساره عن التواريخ الإنسانية الأخرى، إذ يتسم بالحلول الإلهي فيه".¹⁸

ويبدو من خلال استقراء الأدبيات الدينية أن هذه العلاقة المقدسة بين الإله والشعب والأرض لم تكن مصادفة أو أنها عشوائية أو قهرية، فقد "اختارهم لأنهم اختاروه...، وهو يوحي إلى الشعب بما يريد أن يسمع"،¹⁹ بما يعني أن تلك القداسة لها طابع مميز سوف يطغى على مظاهر كثيرة من الحياة اليومية، وكذلك على أشكال الأفعال والمعاملات والتصورات.²⁰

يذهب بعض دارسي النص العبري المقدس والتراث الديني اليهودي إلى القول إن القداسة بين الشعب اليهودي²¹ والإله تأخذ وضع الهرم حيناً ووضع الهرم المقلوب حيناً آخر، إذ أن القداسة الإلهية تصبح من قداسة الشعب وليس العكس.²²

تجد فكرة الشعب المختار مادة لها في النص التوراتي تؤسس لها. إذ نقرأ في سفر التثنية مثلاً: (لأنك شعب مقدس للرب إلهك وقد اختارك الرب لتكون له شعباً خاصاً فوق جميع الشعوب الذين على وجه الأرض)،²³ وقد لا تختلف الصيغة التثنوية عما جاء به سفر اللاويين (أنا الرب إلهكم الذي ميزكم من الشعوب...، وتكونون لي قديسين لأني قدوس أنا الرب. وقد ميزتكم من الشعوب لتكونوا لي).²⁴

ومن هذا المنطلق يبدو واضحاً أن التفسيرات التي حاولت شرح تلك الأسفار اعتبرت أن اختيار اليهود كان على معنى أنهم جماعة دينية قومية لا بوصفهم شعباً وحسب.

18 - موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية ص 36

19 - م.ن ج V ص 36

20 (*) يقول مارتين بوير: «إن روح الشعب والقداسة هي شيء واحد، والقداسة نفسها تسري على مؤسسات اليهود الدنيوية القومية كافة أو تحل فيها. إن نسل الملك داود مقدس، إذ أن الماشيح سيكون من بينهم واللاويون مقدسون منفصلون عن بقية الشعب لأنهم من سبط الكهنة، ويوم السبت مقدس لأنه اليوم الذي استراح في الإله بعد خلق العالم في ستة أيام وهو أيضاً اليوم الذي خرج فيه اليهود من مصر ولذلك فهو منفصل عن بقية أيام العمل العادية، واللغة العبرية هي المقدس لاسون هقودش». نقلاً عن موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية ص 37

21 (**) مصطلح الشعب المختار مرجعه للعبارة العبرية (هاعم هنفخار) ويوجد معنى الاختيار في عبارة أخرى مثل (اتا بერთانو) التي تعني (اختارنا أنت) (عم سيحولاه) أو (عم نيحلاه) أي (شعب الإرث) أو (شعب الكنز). وإيمان بعض اليهود بأنهم شعب مختار مقولة أساسية في النسق الديني اليهودي. انظر موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مادة الشعب المختار ص 72

22 -

23 - التثنية (2/14).

24 - سفر اللاويين (26/24/20).

وقد عرضت الرسالة على شعوب الأرض قاطبة فرفضت تلك الشعوب حملها وحملها الشعب اليهودي وحده، وكان لهذا الاختيار أن حول هذا الشعب إلى مملكة من الكهنة والقسيسين وإلى أمة مقدسة، وكان كل ذلك أيضاً سرّاً من الأسرار الربانية، فالإله "يهوه" هو القائد الرباني المظفر الذي قاد شعب إسرائيل من مصر ليقوم مملكة في فلسطين، بعد أن تجلّى لخرافه الضالة في صبغة بشرية²⁵ ولذلك فإن أرض إسرائيل- فلسطين تسمى أرض الرب، (وهي الأرض التي يرعاها الإله)²⁶ وهي الأرض المختارة، وصهيون التي سكنها الرب، والأرض المقدسة هي التي تفوق في قدسيّتها أي أرض أخرى لارتباطها بالشعب المختار، بحيث إن تعاليم التوراة لا يمكن أن تنفذ كاملة إلا في الأرض المقدسة.²⁷

وتعتبر تلك الأرض في النسق الديني اليهودي "أرض الميعاد"، لأن الإله وعد إبراهيم وعاهده على أن تكون هذه الأرض لنسله، فهذه الأرض "مركز الدنيا" لأنها توجد في وسط العالم تماماً كما يقف اليهود في وسط الأغيار، وكما يشكّل تاريخهم المقدس حجر الزاوية في تاريخ العالم، وتشكّل أعمالهم حجر الزاوية لخلاص العالم.²⁸

ومن هذا المنطلق كان طبيعياً أن يمتزج الشعب بالأرض وبالزمان المقدس "التاريخ اليهودي"، ليجعلا منها "أرض الميعاد" التي "سيعود اليهود إليها تحت قيادة الماشيح، أي الأرض التي ستشهد نهاية التاريخ. فليس التاريخ اليهودي حسب التصورات التقليدية أو الصهيونية إلا تعبيراً عن الارتباط بالأرض، وهو في الواقع ارتباط يجمع بين التاريخ الحي والجغرافيا الثابتة، الأمر الذي يؤدي إلى إلغاء وجود اليهود بها، فتحوّلت إلى فكرة لاهوتية، ونشأ ما يُسمى بـ "لاهوت" الأرض المقدسة²⁹، وهي فكرة نحاول توضيحها في ما يأتي من صفحات هذا العمل اعتماداً على ما لهذه المسألة من علاقة بموضوع الألوهية والنبوة في اليهودية وشروط العبادة والهوية الدينية.

إنّ الإشكالات الأساسية التي واجهت لاهوت الأرض المقدسة مشكلة ملكيتها من طرف الأغيار³⁰ وكذلك مشكلة حدودها، وقبل ذلك وبعده مشكلة ارتباطها بالأنبياء وبالهيكل الذي شيد لأداء العبادة فيه.

ويُظهر الخطاب التوراتي حرصاً على تسمية المكان أو المدينة التي احتوت الهيكل العتيق على أنّها (أورشليم) أو القدس: إذ وردت عبارة (يروشاليم) في العهد القديم أكثر من 680 مرة (وهي كلمة مشتقة منذ القرن 19 ق.م) من الكلمة الكنعانية اليبوسية (يروشاليم) من مقطع (يارا) بمعنى يؤسس أو من أور بمعنى موضع أو مدينة ومقطع (شولمانو) أو شالم أو (شلم) وهو الاسم السامي للسلام³¹ (**)

25 - القمني سيد، إسرائيل، التوراة، التاريخ، التّضليل، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع 1998 ص 10

26 - التنبيه (11 - 12)

27 - جاء في أحد أسفار التلمود وفي تصريحات بن غوريون كذلك أنّ السكنى بالأرض بمنزلة الإيمان «لأنّ من يعيش داخل أرض إسرائيل يمكن اعتباره مؤمناً، أمّا المقيم خارجها فهو إنسان لا إله له». انظر موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مادة الأرض المقدسة.

28 - م.ن ج ٧ ص 79

29 - م.ن. ص.ن. وموسوعة judaica مادة: الأرض المقدسة.

30 (*) عبارة استخدمت للإشارة إلى الأمم غير اليهودية، ويفيد معناها «الغريب» أو «الآخر».

31 - م.ن ج IV ص 123 مادة القدس.

لقد نسبت المدينة إلى النبي داود وارتبطت بتجارب أنبياء آخرين قبل موسى، الذي يرى فيه البعض أنه كان قائداً فذاً لقبائل اليهود، إذ يقول جاك ريفلي مثلاً: "لقد جاء موسى إلى أرض كنعان الموعودة على هضبة نبو، وحكم على جميع سهل الأردن. وقبل أن يموت أسر لابنه يشوع أن يحتلها كلها وكانت بداية قصة إسرائيل...".³²، وقد لا يفهم إنجاز الأنبياء للهيكل وإعادة بنائه أكثر من مرة حسب النص التوراتي سوى في إطار تنفيذ العهد الذي قطعه اليهودية مع الإله "ياهو" منذ "أبرام"، إذ تتكرس فكرة الإله التوراتي الشديد الذي يختلف عن الإله ذي العزة، حيث يقبل الأول أن يكون لأناس بعينهم دون سواهم.

يقول نزيه الشوفي: إن التوراة تروي أنه عندما انتصر إبراهيم ملك سومر في حويّة - ديمشق استقبله الناس ومنهم ملكي صادق ملك أورشليم، وكان كاهناً فأخرج خبزاً وتمرّاً وباركه باسم الله العليّ العظيم "آيل"، ومنذ استقبال ملك شاليم وسدوم في ذلك اليوم قطع الربّ ميثاقاً مع إبراهيم قائلاً: "لنسلك أعطي هذه الأرض من نهر مصر إلى النهر الكبير نهر الفرات"،^{33 34} ووقتها تغيّر اسم أبرام إلى إبراهيم وصار اسم زوجته "ساري" عوض "سارة"، وينشط الخيال الديني في جعل المسألة حقيقة ثابتة من الحقائق الدينية والتاريخية أيضاً، رغم أن هناك شكوكاً قوية في ارتباط تاريخ القدس بإبراهيم.

ب) الألوهة والنبوة في علاقتها بالأرض

يعتقد اليهود على غرار المصريين والسومريين أن لهم علاقة مميزة مع الإله الذي يضعهم هو الآخر في الكون موضع المركز أو المحور الذي تكون مساحته أرضاً مقدّسة مختارة. فقد تمثّل "المصريّون والسومريّون القدامى ومن بعدهم اليونانيّون صورة العالم أو جغرافية الأرض على شكل طبق مسطح يطفو على سطح الغمر، وتصوروا مصر وسومر على شكل تلة أو قبة أو صخرة ناتئة تحتلّ موقع الوسط من الطبق وتدعى "سرّة الأرض"،³⁵ The navel of the earth ويتحدّث حزقيال مثلاً عن سكّان سرّة الأرض والقدس عند العبريّين، إنّها بمثابة سرّة الأرض ومركزها، وكذلك كان الأمر عند الفرس الذين تتحدّث الملاحم القديمة عن "آلهة تنزل من عليائها لتساند شعبها أو أبطالها المفضّلين تماماً كما يفعل يهوه في التوراة".³⁶

32 (**) وردت الكلمة بشكل (روشاليموم) وقد وردت مراسلات تل العمارنة القرن 14 ق.م ست رسائل من عيدي خيبا ملك أورسالم. أمّا في الكتابات التي تعود إلى القرن 4 ق.م اليونانية فقد سميت (هيروسوليم). ويبدو أنّ الاسم اللاتيني (جروسالم) جاء من الاسم الكنعاني للمدينة. وقد ذكر ياقوت المدينة باسم (أورشليم) ويشار إليها أيضاً بأنها ييوس نسبة إلى مكانها من اليبوس وهم من بطون العرب الأوائل الذين نزحوا من الجزيرة العربية نحو 2500 ق.م وتسمى القدس أحياناً باسم (صهيون)، وتشكل القدس (أورشليم في المصطلح الديني مكاناً مركزياً في الوجدان اليهودي).

33 - Riflet Jaques, les mondes du sacrés études comparée des voies du sacré en occident et en orient.

34 - نزيه الشوفي، كشف الحقائق التاريخية، التلغيق التوراتي والوعي الوثني، ط، الزمرة التاريخية للطباعة الإلكترونية، دمشق 1998 ص 121

35 (*) تكوين 12 - 18

36 - فراج عفيف، اليهودية بين حضارة الشرق الثقافية وحضارة الغرب السياسية دار الأداب، بيروت، ط 1 - 2002، ص 45

وبعيداً عن الملاحظات الكثيرة التي يسوقها الباحثون القدامى أو المحدثون^{37(*)} عن طبيعة العلاقة بين الإله "ياهو" وشعبه المميز باعتبارها اعتقاداً معروفاً في حضارات قديمة أخرى^(**) فإن الأمر ذاته ينسحب على أسماء بعض الأنبياء مثل يعقوب الذي "ورد في الكتابات الآرامية منذ القرن 18 ق.م أي قبل إبراهيم، وكذلك أبرام وإسرائيل فقد ورد في الكتابات المصرية كموضوعين في أرض كنعان لأنها أسماء كنعانية مقدسة، وقد أطلقت على الأماكن والأشخاص للتبرك بها قبل عهد الخروج وقبل تدوين التوراة بأكثر من 1500 عام، فاتخذ كتبة التوراة من هذه الأسماء أنبياء ورموزاً لهم، وحبكوا حولها أسطورة كأسلاف مزعومة".³⁸

ويهمنا في هذه المرحلة من الدراسة أن نتبّع كيفية انعكاس مفهوم الألوهة والنبوة على التّصورات التي قدمها النصّ التّوراتيّ للقداسة وللمكان المقدّس باعتباره أحد أضلاع المقدّس اليهودي كما تقدّم، لكن ماذا تعني الألوهة؟ وماذا يفهم من النبوة في اليهوديّة؟

ج) الألوهة اليهودية والأرض:

يقدم النصّ التّوراتيّ فهماً خاصاً للتّوحيد، إذ يجعل من الإله "ياهو" ربّاً خاصاً بالشّعب اليهوديّ، بل يبدو من خلال أسفار التّوراة أنّ الإله قد حلّ فعلاً في الشّعب، وقد يكون العكس صحيحاً أيضاً فهو: "كائن يتّصف بصفات البشر يأكل ويشرب ويتعب ويستريح ويضحك ويبكي، غضوب، متعطّش للدّماء، يحب ويبغض، متقلّب الأطوار من غير قصد ويأخذ الأبناء والأحفاد بذنوب الآباء ويحسّ بالندم ووخز الضّмир (خروج 32/10 - 14) وينسى ويتذكّر (خروج 23/24)، وهو ليس عالماً بكلّ شيء ولذا فهو يطلب من أعضاء جماعة إسرائيل أن يرشدوه بأن يصبغوا أبواب بيوتهم بالدّم حتى لا يهلكهم مع أعدائهم من المصريين عن طريق الخطأ (خروج 12/13 - 14)، وهو إله متجبرّ ولكنّه في الوقت نفسه يأخذ أشكالاً حسّية محددة، فهو يطلب من اليهود - جماعة إسرائيل - أن يصنعوا له مكاناً مقدّساً في وسطهم".³⁹

وتحاول كارين أرمسترونغ أن تفسّر ظاهرة الاتحاد بين الإنسان وعالم الألوهة كما بدا في الأديان القديمة عامّة ومنها اليهوديّة حين تقول إنّ الناس كانوا "يعتقدون أنّ الآلهة والبشر والحيوانات والطّبيعة مرتبطون بنحو لا انفكاك فيه. خاضعون للقوانين نفسها ومكوّنون من المادّة الإلهية عالم الرّجال والنّساء، وحين كان النّاس يتحدّثون عن المقدّس كانوا يتحدّثون عادة عن مظهر من مظاهر الدّنيويّ، وكان وجود الآلهة غير منفصل عن العاصفة أو البحر أو النّهر أو عن تلك الانفعالات الإنسانيّة القويّة كالحبّ والغضب والأهواء الجنسيّة"⁴⁰، وهو ما يوحى باتّحاد الإنسان وقماهيه مع الله.

37- م ن ص 45

38 (*) راجع في ذلك: كارين أرمسترونغ: الله والإنسان، ترجمة محمد الجورا، دار الحصاد للنشر دمشق 1996 ص 53 وما بعدها.

39 (**) يستبدل اسم مروج (في الأسطورة البابلية) باسم «ياهو» في النصّ التّوراتي (سفر التكوين) الإصحاح الأول (9 - 10). أمّا تفاصيل قصته فهي ذاتها تقريباً، وبخاصّة أنّ الإله يسكن بيوتاً وله معابد ومعشوقات وبنات وأولاد ... إلخ.

40 - الشوفي نزيه، مرجع سابق، ص 119

إنَّ المعاهدةَ بين يهوهُ وشعبه تقوم على واجبِ الولاءِ من قبلِ الشَّعبِ مقابلَ تعهُّدِ الإلهِ بالرَّعايةِ والحماية. ومن الواضح أنَّ هذه الرُّؤية تشطر العالمَ، عالمَ الإنسانِ إلى شطرين: الأنا القبليةُ القوميَّة/الدِّينية واللاَّ أنا أو ”الأغيار“ أي الأجنبي من كل جنس ودين أو الوضع الذي يكونون عليه مثلما يوصف في الأدبيَّات العبريَّة: فكما أنَّ اليهود هم شعب الله المختار⁴¹ وغاية التاريخ/الزمان، فإنَّ القدس هي في اعتقادهم سرَّة الأرض ومركز الكون/ المكان،⁴² ولعلَّها كذلك توصف في الأدبيَّات الإسلاميَّة بمثل هذه الأوصاف كذلك.

يَهْمَنَا أَنْ نَشِيرَ فِي هَذَا الْقِسْمِ مِنَ الْعَمَلِ إِلَى أَنَّ التَّوْرَةَ ذَاتَهَا تَعْطِينَا الْكَثِيرَ مِنَ الْأَمْثَلَةِ عَلَى عَدَمِ إِخْلَاصِ بَنِي إِسْرَائِيلَ لِإِلَهِ وَاحِدٍ سِوَاهُ كَانَ يَهُوْهُ أَوْ غَيْرِهِ، وَأَنَّ عِبَادَةَ يَهُوْهُ لَمْ يَرْتَفَعْ شَأْنُهَا إِلَّا فِي وَقْتٍ مُتَأَخَّرٍ، فَقَدْ عَبْدَ الْيَهُودُ مَجْمُوعَةَ آلِهَةٍ تَذْكُرُهُمُ التَّوْرَةُ بِاسْمِ (إِلُوهِيم) وَهِيَ جَمَعَ إِلَهَ، كَمَا عَبْدُوا رِئِيسَ مَجْمَعِ الْآلِهَةِ (أَيْلَ)، وَعَبَدُوا كَذَلِكَ رَبَّاتِ الْخُصْبِ الرَّافِدِيَةِ وَالْكَنْعَانِيَّةِ مِثْلَ عَشْتَرُوتَ وَعَشْتَارَ وَعَنَاةَ وَالْإِلَهِ بَعْلَ، وَالْمَلِكِ سَلِيمَانَ نَفْسَهُ ذَهَبَ وَرَاءَ عَشْتَرُوتَ آلِهَةِ الصَّيْدِيِّونَ.

لقد ورد في الملوك الأول ما يفيد ذلك تقريباً: (وقد بنى سليمان مرتفعة لكموس رجس المؤابيين على الجبل تجاه اورشليم ولمولك رجس بني عمّون).⁴³ كما نعثِر في هذا العهد القديم على نصوص تدلّ على عبادة بني إسرائيل لأشكال مختلفة من الحيوانات مثل العجل، فقد ورد عن هارون قوله: (انزعوا أقراط الذهب التي في آذان نسائكم وبنيتكم وبناتكم وأتوني بها، فأخذ ذلك من أيديهم وصوره بالإزميل وصنعه عجلاً مسبوكةً فقال: هذه آلهتكم يا إسرائيل التي أخرجتكم من مصر).

(2) أنبياء التوراة والأرض المقدسة

يعتبر مصطلح "نبي" من أكثر المصطلحات رواجاً في الديانة اليهودية، وهو يتفق من حيث المعنى مع عبارة "ناي" נביא العبرية. وقد جاء في قاموس الكتاب المقدس أن النبي: "هو من يتكلم يجول في خاطره دون أن يكون ذلك الشيء من بنات أفكاره بل قوة خارجة عنه قوة الله عند المسيحيين والعبرانيين والمسلمين، وقوة الآلهة المتعددة عند عبدة الأصنام والوثنيين. وعنت النبوة عند اليهود الإخبار عن الله وخفايا مقاصده وعن الأمور المستقبلية ومصير الشعوب والمدن والأقدار بوحى خاص من الله على فم أنبيائه المصطفين"⁴⁴.

41 - موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية ج V مادة الإله ص 65 ولمزيد من التوسع يمكن العودة إلى أسفار التّوراة (التثنية: العدد، الخروج) التي تجعل من يهوه إلهاً قومياً قوياً يقاتل إلى جانب جماعة يسرائيل وينصرهم على أعدائهم، وهو الذي يعدمهم بالأرض بعد أن اختارهم وفضلهم على جميع الأمم الأخرى.

42- أرمسترونغ كارين، موجز تاريخ الأسطورة، ترجمة أسامة إسبر، دار بدايات للطباعة والنشر، سوريا، 2007، ص 9

43- يرى الكثير من الباحثين أنّ هذه الفكرة اعتقاد مصري وسومري، وقد أطلقوا عليها تسمية التمرکز اليهودي (Judeo-centricity). انظر بشأن هذا المصطلح موسوعة: اليهود واليهودية والصهيونية و(Judaïca).

44- فراج عفيف، اليهودية بين حضارة الشرق الثقافية وحضارة الغرب السياسية- دار الآداب، بيروت ط 1 - 2001، ص 44

وقد ارتبط اللفظ بمفاهيم أخرى مجاورة كالرَّسول، وهو المكلف برسالة ذات مصدر إلهي، ومن المفاهيم الحافّة بالنبي أيضاً نذكر مصطلح رجل الله وهي عبارة نعت بها داود في أكثر من موضع للدلالة على مكانته عند الربّ وعلاقته به وسلطته عند قومه، إلى جانب رجل الله نجد أيضاً عبارة "الرَّأي" وتلفظ في العبريّة راءه 746 وقد شاعت في عهد صموئيل⁴⁵. ولذلك فإننا نشير في هذا السياق إلى تعريفين للنّبوة مميّزين الأوّل لغوي لابن منظور والثاني اصطلاحياً لموسى بن ميمون، فقد جاء في لسان العرب أنّ مفهوم النّبوة يدلّ على الخبر العظيم والمكان المرتفع والطريق الذي يهتدى به.

والنّبّي من النّبوة وهي ما ارتفع من الأرض، والنّبّي: العلم من أعلام الأرض التي يهتدى بها. قال بعضهم: ومنه اشتقاق النبي، لأنه أرفع خلق الله وذلك لأنه يهتدى به⁴⁶ والوحي في العهد القديم متعلّق بمعنى الكشف إمّا عن طريق الأحداث وإمّا عن طريق الرؤى والأحلام، ولذلك نجد ابن ميمون يعرف النّبوة بأنّها "فيض من الله عز وجل بواسطة العقل الفعّال على القوّة الناطقة أولاً ثم على القوّة المتخيّلة بعد ذلك، وهذه هي أعلى مرتبة وغاية الكمال الذي يمكن أن يوجد لنوعه، وتلك هي غاية كمال القوّة المتخيّلة"⁴⁷. وتستخدم كلمة نبيّ للإشارة إلى عدّة شخصيّات دينيّة تتّسم كلها بكونها لم تترك رسالة مدونة ما عدا النّوع الأخير، ومراتب الأنبياء في اليهودية هي كالآتي:⁴⁸

- الآباء: مثل أخنوخ ونوح وإبراهيم ويعقوب وهارون وموسى.

- القضاة: ديبورا وصموئيل.

وفي تقسيم العهد القديم تستخدم كلمة الأنبياء للإشارة إلى قسمين مختلفين، هما: الأنبياء الأوّلون المتقدّمون أو الشفويون، والأنبياء المتأخرون ويسمّون أيضاً بالأنبياء الأدبيين الذين دوّنت أسفارهم ويشار إليهم أيضاً بالأنبياء الكلاسيكيين.

والملاحظ في النّبوة اليهودية أنّ قيام الآباء بدور الأنبياء يعكس فكراً يراهن على ارتباط النّبوة بالعرق لا بالوحي، إذ أنّ كلمة آباء تعني الارتباط بجماعة إسرائيل ممّا يوحي بأنّ القداسة تورث، "فالإله يحلّ في الإنسان ويجري في العروق، كما يلاحظ أنّ الأنبياء والقضاة ينحون منحاً قومياً...، حيث يطلّ الإله مرتبطاً بشعبه، ولذلك فهم لا يظهرون إلا في وقت الضائقة، وبين الانتماء العرقي والانتماء القبليّ القوميّ تفقد الرسالة عالميّتها وإنسانيّتها. إنّنا نجد أنّ فكرة تبليغ كل البشر برسالة الإله الواحد، إله العالمين المنزه عن الطّبيعة ليست مطروحة، بل ما تزال النّبوة شأنًا عرقيًا قُبليًا قومياً مقصوراً على جماعة إسرائيل"⁴⁹. ويهمّنا الآن معرفة حقيقة تلك العلاقة المخصوصة.

45 - الملوك الأوّل: (11/1 - 8).

46 - قاموس الكتاب المقدّس - مادة نبي (ص 943 - 950) دار الثقافة ط 8 القاهرة.

47 - الثابت زهرة، داود في الثقافة العربية: الثوابت والتحوّلات، مكتبة علاء الدين صفاقس 2008 ص 242

48 - ابن منظور، لسان العرب، مادة الوحي ص 892

49 - موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، مكتبة الثقافة الدينية، المركز الإسلامي للطباعة، الفصل 41 ص 419

تظل رسالة الأنبياء رسالة إلى جماعة إسرائيل وحدها من إله قومي إلى شعب مختار يرتبط بعهد خاص ولا يعني البشر كلهم، فقد كان الأنبياء الأولون يتحركون داخل نطاق البلاط الملكي، الأمر الذي يعني ارتباط المؤسسة الملكية بالعقيدة الدينية. وكان الملوك والملكات يطلبون المشورة والنصح من الأنبياء نظير أجر يبلغ في بعض الأحيان ربع شيكل. "وقد لعب هؤلاء الأنبياء الأولون دوراً سياسياً مهماً، فكانوا يطلقون نبوات سياسية، كما أن صموئيل مثلاً عين شاؤول ملكاً على العبرانيين، ثم عين بعده داود، وكان دور ناتان في بلاط داود نشيطاً وفعالاً، ويصل هذا التوحد بين القومي والمقدس إلى قمته حين يصبح الشعب اليهودي بأسره أمة من الكهنة والقدّيسين والأنبياء والمشحاء المخلصين، ذلك أن عضو جماعة إسرائيل يوصف بأنه (خادم الإله) و(كنز الإله الغالي)، وهذه أوصاف تستخدم لوصف الأنبياء وحدهم"⁵⁰.

يبدو أن التاريخ الذي يقدمه التراث اليهودي للأنبياء هو تاريخ من نوع خاص قد تختلف أسماء الأنبياء ولكن تتحد فيه أمكنتهم وجنسهم ولغتهم، فالمكان هو فلسطين والجنس هو العبرانيون واللغة هي العبرية، وهنا وجب التمييز بين أنبياء اليهود والأنبياء الذين ورد ذكرهم في القرآن، حتى لو حملوا الاسم نفسه، فموسى (موشي) القائد الحربي القومي لا يبدو هو نفسه موسى الذي تحدث عنه القرآن، ودادود (ديفيد) قاطع الطريق والملك ليس هو سيدنا داود. وسليمان (سلومو) قاتل منافسيه ليس هو سيدنا سليمان عليه السلام. ورغم الاتفاق في الأسماء وفي بعض تفاصيل القصص فإن "السياق والبناء العقائدي والديني والقصصي الذي ترد فيه هذه الأسماء يختلف اختلافاً جوهرياً، والسياق وحده هو الذي يحدّد المعنى العام والشامل".⁵¹

تلك إشارة ضرورية لفهم ما يأتي من مواد هذا العمل التي تتعلق بالأنبياء اليهود الذين سوف نهتمّ بهم من منطلق الدور التأسيسي الذي نهضوا به لرسم معالم لاهوتية لفكرة الأرض المقدسة وللدور التاريخي الذي قاموا به، وسينصبّ اهتمامنا في دراسة الأنبياء المرتبطين بالديانة التوحيدية اليهودية على اثنين من الأنبياء هما إبراهيم وموسى، وكذلك على اثنين من أصحاب "الملك" المفترضين داود وسليمان، وذلك لما للمروي عنهم من الآثار والنصوص المقدسة من أثر على فكرة المكان/الفضاء المقدس اليهودي، وارتباطها بالتجلي الإلهي فيه أو علاقته بالعبادة أو القربان الذي يعتقد أنه كان يقدم في المعبد اليهودي.

(أ) إبراهيم والوعد الإلهي:

تعتبر شخصية إبراهيم من الشخصيات المهمة التي تتحدث عنها التوراة فمن صلبه - كما تذكر التوراة - نشأت مجموعة من القبائل التي تكونت من شعوب وأمم سكنت منطقة الشرق الأدنى^{52(*)} في القرن 17 ق.م. ومن ضمنهم

50 (*) لمزيد من التوسع يمكن العودة إلى موسوعة: Judaica.

51 - موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية ج V ص 112

52 - م.ن ص 112

الشَّعب البرّاني أو الإسرائيلي. واعتبره الإسرائيليون الأب الأول لقبيلتهم، وهو أبٌ لسلسلة طويلة من الشَّخصيّات التَّوراتية: إسحاق ويعقوب ويوسف وموسى وداود وسليمان، وجميعهم كما تقول التَّوراة من بني إسرائيل⁵³.

وقد اعتمد المؤرِّخون الغربيون والعرب رواية التَّوراة في التَّاريخ لشخصية إبراهيم وسلالته، إذ لم يرد اسم إبراهيم وأسماء سلالته وتاريخهم في أيِّ وثيقة يمكن اعتمادها كمصدر تاريخي، وبالنَّسبة إلى شخصيّة إبراهيم فإنَّ الاعتقاد السَّائد أنَّه ولد بمدينة أور الكلدانية التي تقع حسب قولهم على شاطئ نهر الفرات، وأنَّه قد هاجر من موطنه في العراق القديم على رأس قبيلة قاصداً أرض كنعان التي يفترض أنَّها أرض فلسطين الحاليّة حسب بعض الباحثين.

تقول التَّوراة في هذا المعنى: (وأخذ تارح أبرام ابنه ولوط بن هاران ابن ابنه وساراي (سارة) كَتته امرأة أبرام ابنه، فخرجوا معاً من أور الكلدانيّة ليذهبوا إلى أرض كنعان، فأَتوا إلى حاران (حاران)، وأقاموا هناك ومات هاران هناك)⁵⁴.

ويبدو من خلال الرِّواية التَّوراتية أنَّ اللِّقاء التاريخي بين الإله (إيل) وإبراهيم قد تمَّ في أرض كنعان، وأنَّ هذا الرَّبُّ قد وعده ونسله من بعده بهذه الأرض خالصة لهم، حيث قال الرَّبُّ لأبرام (ارفع عينيك وانظر إلى الموضع الذي أنت فيه شمالاً وجنوباً وشرقاً وغرباً، لأنَّ جميع الأرض الذي أنت ترى لك أعطيها، ولنسلك إلى الأبد)⁵⁵.

بعد استقراره في أرض كنعان - تقول التَّوراة - طلب إبراهيم من رئيس عبده أن يأتيه بزوجة لولده إسحاق من بين أهل وطنه وعشيرته، فما كان من العبد إلا أن ذهب إلى مدينة (آرم النهرين) مدينة ناحور جدَّ أبرام ليحضر زوجة لابن أبرام إسحاق (وشاخ أبرام وتقدّم في الأيام وقال أبرام لعبده كبير بيته: ضع يدك تحت فخذي فأستحلفك بالرَّبِّ إله السَّماء وإله الأرض ألا تأخذ زوجة لابني من بنات الكنعانيّين الذين أنا ساكن بينهم بل إلى أرضي وعشيرتي تذهب وتأخذ زوجة لابني إسحاق)⁵⁶، فما كان من العبد إلا أن ذهب (إلى آرام النهرين إلى مدينة ناحور)⁵⁷.

ويتكرّر ذلك السلوك مع إسحاق الذي أمر ابنه يعقوب ألا يتزوَّج من بنات كنعان، وأن يجلب لنفسه زوجة من بلاد الأجداد، إذ (باركه وأوصاه وقال له: لا تأخذ زوجة من بنات الكنعانيين، قم واذهب إلى (فدان آرام) وخذ لنفسك زوجة من هناك، فخرج يعقوب وذهب إلى حاران).⁵⁸ وللإشارة فإنَّ التَّوراة تقتصر على ذكر "حاران" و"فدان آرام" و"آرام

53- م.ن ص 116

54 (*) الشرق الأدنى مصطلح يشير إلى الشام.

55- الثابت زهرة، م ن: ص 243

56- التكوين: 11 - 31 - 33

57 (**) لطائفة الصَّابئة اهتمام خاصّ بأثر إبراهيم، وقد أورد المسعودي في مروج الذهب أنَّ (الذي بقي من هياكلهم (يقصد الصَّابئة) المعظمة في هذا الوقت سنة ست وثلاثين وثلاثمائة بيت لهم بمدينة حاران في باب الرِّقة يعرف بمغليّتيا، وهو هيكَل آزر أبي إبراهيم الخليل عندهم، وللقوم في آزر وابنه إبراهيم كلام كثير. ص 392

58- التكوين (13 - 15 - 14).

59- التكوين 24 - 1 - 4

النهرين"، وكلها مناطق تقع شمال العراق وخارج حدود العراق القديم أي داخل المنطقة التركية الأرمينية القديمة، ولا تشير إلى أي من المدن الواقعة على الشاطئ الجنوبي لنهر الفرات.

وقد ورد في نسخة قديمة للتوراة السامرية بأن موطن العائلة الإبراهيمية هو "بياض خرسان"، حيث تقول: (ومات هرن بحضرة أرض ترح ابنه بأرض مولده في بيان خرسان)⁶⁰.

في سياق الحديث عن إبراهيم (أبرام) ونسله تتكرر في التوراة الإشارة إلى واقع الغربة التي عاشها في "أرض الفلسطينيين" التي كان يسكنها الكنعانيون والفلسطينيون،⁶¹ فقد حذرهم الإله قائلاً (اعلم أن نسلك سيكون غريباً في أرض ليست لهم)،⁶² مع ما يعني ذلك من إرباك الفهم والذاكرة، بل والاعتقاد الديني عن القدس في اليهودية.

إن رواية التوراة في ما يتعلق بالرموز المؤسسين والآباء تفصح عن أنماط سلوكية تبدو غير مألوفة في المجتمع الكنعاني القديم أو المصري "المحافظ"، فإبراهيم وإسحاق مثلاً كانا قد دفعا زوجتيهما للزنى، إذ لم يقدم الأول امرأته لفرعون مصر على اعتبار أنها زوجته مخافة أن يبطش به، فكان من الفرعون أن تزوجها، ولما علم أنها زوجة "أبرام" أطلقها، ولامه بالقول (كنت ستجلب العار علينا)، وتكرر الأمر مع الملك الفلسطيني في علاقته بإسحاق الذي ارتكب فعلاً مشابهاً.

وبالنسبة إلى لوط، فقد زنى بابنتيه بعد أن أسكرتا وحملتا منه، في حين استولى يعقوب بالغش والخداع على أولوية الإرث من أخيه، وتآمر أبناؤه لقتل يوسف فرموه في البئر ثم باعوه لتجار مارين، أما يهوذا فقد زنى بزوجة ابنه، وكذلك ألصقت بعدد من الأنبياء والملوك - مثل موسى وداود - أعمال وسلوكات مستهجنة بمقياس المجتمع الكنعاني والمصري، حتى إن من يقرأ التوراة يأخذ انطباعاً بأن الكذب والغش والخداع أمر مقبول ومبارك من قبل كتبة التوراة، بل إننا نجد أن نتيجة الكذب والخداع كانت دائماً التكريم المادي والمعنوي من قبل كتبة التوراة⁶³.

(ب) يعقوب: الأب الحقيقي لإسرائيل:

يعقوب: هو اسم عبري معناه يعقب أي يمسك العقب أو يحل محل، ويعقوب هو ثالث آباء اليهود وهو ابن إسحاق وجد اليهود الأعلى وتوأم عيسو الأصغر. أمسك بكعب قدمه (بالعبرية: عقب) ومن هناك كان اسمه⁶⁴.

60 - التكوين 24 - 10

61 - التكوين 28. 1 - 2 - 7 - 10

62 - انظر الترجمة الكاملة للتوراة السامرية. ترجمها الكاهن أبو الحسن إسحاق الصوري القاطن في عكا. والنسخة بخط الناسخ أبي البركات، ومصدقة من قبل الكاهن عبد المعين صدقة السامري في نابلس بتاريخ 1978/2/1

63 - انظر الملاحظات الجغرافية الهامة بشأن ذلك في: كمال الصليبي، حروب داود، دار الشروق، عمان، 1991، ص 131

64 - التكوين 15 - 14

هرب يعقوب فاراً من غضب أخيه عيسو إلى بيت أسلافه الآراميين، وقيل إن أمه هي التي طلبت إليه أن يلحق بخاله مخافة أن يقتله أخوه عيسو... وقد وعد الإله أن يعطيه الأرض التي كان مغترباً فيها، وحين استيقظ يعقوب سمى المكان "بيت إيل".

خرج يعقوب إلى آرام من أرض العراق. وحسب الرواية التوراتية فقد ارتحل يعقوب نحو كنعان (فلسطين) وفي الطريق صارعه شخص حتى طلوع الفجر وانخلعت فخذه، وقبل أن يطلقه باركه وقال له: لا يدعى اسمك فيما بعد يعقوب بل إسرائيل لأنك جاهدت مع الإله ومع الناس وقدرت، ودعا يعقوب المكان فنئيل أي "وجه الإله"، لأنه قال إنني نظرت الإله وجهاً لوجه ونجيت نفسي،⁶⁵ والقصة تشبه في بعض الوجوه قصصاً مماثلة عن الحضارات الوثنية مثل الحضارة اليونانية، ففي إلياذة هوميروس يجرح ديوميديس الرب أرسيس بمساعدة أثينا، ولكن يعقوب يهزم ربه دون عون أو مساعدة.

وبعد أن اتجه إلى أرض كنعان اشترى أرضاً عند شكيم. ثم ظهر الإله ثانية ليعقوب مؤكداً له تغيير اسمه إلى إسرائيل ومجدداً العهد الذي أقامه مع إبراهيم، وقد ولد ليعقوب 12 ولداً منهم 11 في آرام أصبحوا القبائل العبرانية الاثنتي عشرة، وبذلك يكون يعقوب هو أبو اليهود الحقيقي الذي يتسمون باسمه.

(ج) موسى: الغضب والوعد الإلهيان

ولد موسى حسب الرواية التوراتية في بيت فرعون بعدما ألقته أمه رضيعاً في النهر خشية قتله من قبل الفرعون المصري⁶⁶ الذي كان يهدد صبيان العبرانيين، وسرعان ما اكتشفت هوية موسى العبرانية.⁶⁷

وبحسب التقديرات الرّبّانية/اليهودية فإنّ سنة الخروج توافق عام 1312 ق.م وهو العام الذي توفي فيه الفرعون رمسيس الأول، ويبدو حسب الرواية التوراتية أنّ سبب خروج موسى مع قومه كانت وشاية أحد العبرانيين بموسى لدى الفرعون حينما تدخل موسى في شجار بين مصريّ وعبرانيّ فصرع الأول.

بعد خروجه من مصر وتوجهه إلى أرض مدين في شبه جزيرة سيناء والجزء الشمالي من الجزيرة العربية عمل موسى خادماً لدى يثرون كاهن الإله المديني الذي علّمه الديانة الجديدة وزوجه ابنته صفورة. وكان موسى - حسب الرواية التوراتية دائماً - النبي الوحيد الذي رآه الإله يهوّه وجهاً لوجه أثناء رعيه أغنام يثرون وهو ما مثّل معجزة حيث تجلّى له ربّ إبراهيم وإسحاق ويعقوب الذي أصبح اسمه منذ ذلك الحين "يهوّه"... وطلب منه الإله أن يعود إلى مصر ليكون قائداً لشعبه ليخرجهم من تلك الأرض، فأخذ معه أخاه هارون لأنّه لم يكن بليغاً وكان يتلعثم في الكلام، وبعد رفض

65 - الصليبي كمال، خفايا التوراة وأسرار شعب إسرائيل، الساقى، بيروت 1994 ص 11

66 * انظر في ذلك سفر تكوين 25 - 26

67 ** تكوين 32 - 32 - 32

فرعون مصر أول مرة طلب موسى، اضطرّ بعد ذلك أن يطلق سراحهم لكن غير رأيه ولحق بهم أثناء عبورهم البحر الأحمر فغرق هو وجيشه.

وعلى جبل سيناء تجلّى "يهوه" مرة أخرى لموسى وجدّد الميثاق بينه وبين جماعة إسرائيل، وأعطى موسى الوصايا العشر والتّوراة، وانطلق النّبي الجديد في سنّ التّشريعات، وبنى خيمة الاجتماع.

وعلى الرّغم من سنوات التّيه⁶⁸ في صحراء سيناء تمكّن موسى ومن معه من العبرانيّين من اجتياز سيناء والتّسلّل عبر مملكة موآب وأدوم باتجاه الأرض الموعودة التي تفيض لبناً وعسلاً⁶⁹(**).

إنّ الملاحظة التي يجدر إبدائها من الآن - دون تسرّع في البحث عن الاستنتاجات- هي أنه على الرّغم من أنّ لموسى كل هذه الأهميّة فإنّنا لا نجد له ذكراً على لسان عاموس أو أشعيا، ولا يأتي له ذكر في الأسفار المقدّسة إلا في ما ندر، وربما يعود ذلك إلى فقدان اليهود لأسفار موسى الخمسة لمئات من السنين. وعلى الرّغم من كلّ ذلك، ورغم أنّ تلك الأسفار تنسب إلى موسى الكثير من الأوامر الخاصّة التي تحرض على النّهب والسّلب والحرق، إلا أنّ الوجدان اليهودي ما يزال معبراً عن الاهتمام الشّديد به، يظهر ذلك من خلال خلع لقب موسى الثّاني على كل قائد يهودي (موسى بن ميمون، موشي ديان...).

وتشرح التّوراة بإسهاب موضوع اللّقاء بين موسى والرّب يهوه، حيث ناداه من الجبل (هكذا نقول لبيت يعقوب وتخبر بني إسرائيل أنتم رأيتم ما صنعتم بالمصريين وأنا حملتكم على أجنحة النّسور وجئت بكم إلي، فالآن إن سمعتم صوتي وحفظتم عهدي تكونوا لي خاصّة من بين جميع الشّعوب، فإنّ لي كلّ الأرض وأنتم تكونون لي مملكة كهنة وأمة مقدّسة)⁷⁰.

يأمر الإله التوراني موسى بالصعود إلى منتهى القمّة الجبلية ليملي عليه الوصايا والشّرائع الإلهية (اصعد إلى الجبل وكن هناك فأعطيك لوحى الحجارة والشّريعة والوصيّة التي كتبها لتعليمهم - أي إسرائيل - ويطلب الرّب أن يضعوا تابوتاً أي صندوقاً من خشب الصّنط مغطّى بالذهب الخالص من الدّاخل والخارج وتضع في التّابوت الشّهادة التي أعطيك)⁷¹.

68 (*) يكاد المؤرخون يتفقون على أنه رمسيس الثاني.

69 - ورد في معجم: "Dictionnaire du Judaïsme" Encyclopedia UNIVERSALIS. (fils de Amram et de Jacobed de tribu de levi) Moïse ne fut pas noyé; comme l'ordonnaient les règlements: caché parmi les roseaux du Nil, il fut recueilli par la fille du pharaon et grandit en son

70 (*) تذكر الروايات والأدبيات الدينية أنها 40 سنة.

71 (**) لقد أرسل موسى جواسيس له ورأوا أرضاً تفيض لبناً وعسلاً، وأنّ مدنها حصينة عظيمة جداً، أي أنها تتمتع بقدر عال من التقدم الحضاري، ولكنهم أيضاً لاحظوا تنوعها الإثني، إذ قالوا (العمالقة ساكنون في أرض الجنوب والحيثيون واليبوسيون والعموريون ساكنون في الجبل والكنعانيون ساكنون عند البحر وعلى جانب الأردن) عدد 28/13 - 29

ولم يقتصر الأمر الإلهي على تلقي الوصايا واستيعابها، بل إنَّ "يهوه" طلب من موسى أن يقدّس الإسرائيليون يوم السبت لأنَّ (كل من صنع عملاً في يوم السبت يقتل قتلاً)⁷². وتظهر التّوراة حرص موسى الشّدِيد على اتّباع أوامر الإله التّوراتي الصّارم وانقياده التّام "ليهوه" حينما قاد الإسرائيليّين إلى حدود أرض كنعان بعدما أرسل واحداً عن كلّ القبائل العبرانيّة الاثنتي عشرة لاستطلاع المنطقة أولاً قبل التسلّل إليها. وأمام مشاهدات الجواسيس وهول الحكايات التي عادوا بها عن سكّان الأرض رفض بنو إسرائيل دخول أرض كنعان، فقال "يهوه" لموسى: (إني سأضربهم بالوباء وأفنيهم وأجعلك أنت أمة أعظم وأقوى منهم)⁷³. وهنا يغضب الربّ عليهم لأنّ بني إسرائيل قد عملوا الشرّ في عين الربّ⁷⁴ فصنعوا عجباً مسبوكاً وسجدوا له وذبحوا له وقرّر الربّ إفناءهم مثلما يرد في سفر العدد: (ولكنّ موسى طلب من الرب أن يعفو عنهم فندم الرب على الشر الذي قال إنه يفعله بشعبه)⁷⁵. وفي هذه اللحظة يبدو التفكير الديني اليهودي منكشفاً تماماً، وخاضعاً لإسقاطات كثيرة من خارج المقولات النّصيّة. وبعد تيه طويل في الصّحراء تحدّثنا التّوراة عن دخول الإسرائيليّين لفلسطين بقيادة يشوع الذي يُعدّ خليفة لموسى المعروف بقتاله الضّاري وحروب الإبادة ضد بني مدين، فتكرّر الأمر مع يشوع في قتاله لسكّان فلسطين.

(د) داود وسليمان بين النبوة والملك:

يميل المدوّن التّوراتي إلى اعتبار داود وريث الربّ شأنه شأن موسى، فقد سعى إلى نفي كل ما من شأنه أن يهين داود للنبوة⁷⁶ حيث جعله خلواً من أيّ استعداد فطري لتقبل كلمة الربّ لكثرة الوسائط التي تولّت تبليغ داود الوحي بدلاً عنه، وفي المقابل يبالغ النّص التّوراتي في الحديث عن صفة الملك عند هذه الشّخصيّة.

تبرز شّخصيّة داود إذن في التّوراة بوصفه قاتل جالوت ملك العماليقة بالمقلع الذي يباركه الربّ على يد الكاهن صموئيل سرّاً، ويقوم صراع بين شاؤول وبين داود، ويعزم شاؤول على قتل داود والتخلّص منه، لكنّ داود يهرب من وجهه ويكوّن عصابة من قطاع الطّرق تعمل على القتل والنّهب⁷⁷ إلا أنّه في الأخير يلجأ إلى الفلسطينيّين أعداء بني إسرائيل الذين تحالفوا معه ضدّ غريمه شاؤول حيث هزموا الأخير في موقعة دمويّة قتل فيها أبناؤه وجرح شاؤول في المعركة ومات بعدما أمضى 15 سنة في الحكم، ليخلفه داود بعد ذلك ويتمكّن من إخضاع الكثير من المدن الفلسطينيّة ودويلات وممالك أدوم ومؤاب وعمّون ومملكة صو بالآرامية، ويستولي كذلك على مدينة أورشليم بعد أن انتصر على سكّانها

72 - الخروج: 19: 6

73 - الخروج: 19: 25

74 - الخروج 12- 18

75 - العدد 14 - 12

76 (*) تفسّر كارين أرمسترونغ موقف الأنبياء اليهود بالقول: (لقد شعروا بأنهم مجبرون على القتال بضراوة ضدّ الأساطير القديمة التي وجدوها متناقضة مع إصلاحهم المحوري. وقد شارك الإسرائيليون طوال قرون في الحياة الطقسية والأسطورية للشرق الأدنى فعبدوا أشيراه وبعل وعشتار إلى جانب إلههم يهوه). موجز تاريخ الأسطورة. ترجمة أسامة إسبر، بدايات، دمشق ط 1 - 2007، ص 82

77 - الخروج 31 - 7 - 14

الأصليين اليوسيين واتخذ منها عاصمة ملكه، وبنى فيها قصرًا ملكيًا، وأقام فيها معبدًا للرب يهو، لأن الرب تعب وطلب من داود أن يبني له بيتًا⁷⁸.

ورغم أنه لم يكن - حسب التوراة - سوي الخلق لما عرف عنه من ارتكابه للزنى، إذ يروى عنه أنه كان يتمشى على سطح بيته فرأى امرأة تستحم، وكانت زوجة وصيفه الحثي أوريا، فأرسل داود وسيطاً لإحضارها واضطجع معها وهي مطهرة من طمثها فحبلت منه فلما علم بالأمر دبّر مكيده لزوجها فقتل، وكان لداود ما أراد⁷⁹ (*) بأن صارت له زوجة أنجبت له سليمان وأبناء آخرين.

بعد نهاية حكم داود المضطرب، حيث كان ينازعه ابنه أبشوم⁸⁰ (1) تولى الملك سليمان، الذي آلت إليه الغلبة في النزاع مع أخيه أدونيا على المملكة التي تصفها الأدبيات الدينية التوراتية خاصة بأنها تمتد على المنطقة الواقعة بين النهر إلى أرض فلسطين وتخوم مصر، وقد أمكن لسليمان أن يتعامل بنديّة مع فرعون مصر فصاهره بأن تزوج من إحدى بناته وأتى بها إلى مدينة داود.

يقدم النص التوراتي شخصية سليمان على أنها أهم شخصية تتصف بالحكمة والجاذبية، فكان لتلك الصفات أن أثرت على صورة مملكته وموقعها السياسي والاستراتيجي في المنطقة كلها كما يرد وصف لها في سفر الملوك الأول⁸¹ (*) حيث: (بنى سليمان مرتفعة لكموش رجس المؤابيين على جبل تجاه أورشليم وملوك رجس بن عمون)⁸²، لكن المملكة السليمانية تنتهي بانقسام عميق بعد أربعين سنة من حكم قوي ومتماسك كما تصف التوراة. وقاد الأخوان يربعام ورحبعام المملكة إلى حالة تفكك، حيث أنشأ كل منهما قطبين متنافسين هما مملكة يهوذا وعاصمتها القدس ومملكة إسرائيل وعاصمتها شكيم تختلفان من حيث القوة والمساحة والنفوذ مثلما يوضحه معجم اليهودية⁸³ وكذلك المرويات التوراتية والتاريخية اليهودية على أهمية يهوذا وعاصمتها المقدسة: القدس⁸⁴.

78 - نجد أن قصة اصطفاء داود في التوراة تتكرر في الأدبيات الإسلامية أيضاً، إذ (هي في عرائس المجالس مثلاً شبيهة بمثلتها التي في التوراة، أما الثعلبي فكان حديثه عنها في شكل قصة جمعت بين الكلام المتعالي الموحى والكلام البشري. وتمكن الثعلبي اعتماداً على الإسرائيليات من إزاحة الغموض العالق بالنص القرآني الموحى ونص التفسير.

وقد كشف ذلك عن قدرة صاحب عرائس المجالس على الإلمام بنصوص متداخلة وصهرها وحسن تركيبها وإخراجها إخراجاً طريفاً (انظر: داود في الثقافة العربية ص 110).

79 - جاء في صموئيل الأول 22: 2: (فاجتمع إليه كل رجل متضايق وكل من كان عليه دين وكل رجل مرّ النفس، فكان عليهم رئيساً ومعه نحو أربعمئة رجل).

80 - ورد في صموئيل الثاني 7: 7 (أنت تبني لي بيتاً لسكنائي، لأنني لم أسكن في بيت منذ أصعدت بني إسرائيل من مصر إلى هذا اليوم).

81 (*) تتكرر أعمال الاغتصاب في النص التوراتي وخاصة في بيت داود بشكل يوحي بأن هذا السلوك متأصل في الشعب الإسرائيلي التوراتي، إذ تورّد التوراة قصة أمنون ولد داود الذي أحب ثمار أخته من أبيه وأخت أخيه أبشالوم فاحتال عليها وتمكن منها وقهرها واضطجع معها (انظر صموئيل الثاني: 13 - 5 - 15).

82 (1) انظر بشأن ذلك صموئيل الثاني 18: 22

83 (*) راجع الملوك الأول 3: 1 - 24

84 - الملوك الأول 11: 1 - 8

وتفسّر التّوراة كلّ ما يواجه ملوك إسرائيل⁸⁵ على أنّه عقاب من يهوه، لأنّ القبائل قد عبدت آلهة شعوب أخرى في المنطقة، ومن ذلك مثلاً السّبي الذي مارسه نبوخذ نصر ملك بابل على ملك أورشليم وأهلها.

العبادة اليهودية وعلاقتها بالمكان المقدس:

بعد إقامة العبرانيين (جماعة إسرائيل) في أرض مدين وبعد عقدهم ميثاقاً مع الرّب بدا أنّ التّوحيد اليهودي قد خطى خطوات ثابتة في اتجاه القطع مع مرحلة الشّرك والوثنيّة والتأّثر بالديانات السّامية القديمة حيث انغمس العبرانيون لفترة من الزّمان في العبادة القربانية المركزيّة أيام التّهجير البابليّ.

وقد ساهم الفرسيّون فيها ثم قضى عليها وهدم الهيكل تماماً حتى تحوّلت عبادة إسرائيل إلى العقيدة اليهودية أو اليهودية الحاخامية⁸⁶ بفعل التجربة النّبوية المبكّرة: ففي هذه العبادة الجديدة (ظهرت خيمة الاجتماع وكان تابوت العهد يوضع داخلها، وكانت هناك شعائر أخرى مثل الاحتفال بظهور الهلال ومجيء الربيع (عيد الفصح) والتضحية بكبشين في عيد الغفران والختان)⁸⁷ مثلما تورد الموسوعة العلمية⁸⁸ (Judaïca)، لكن هل كانت العبادة اليهودية في عصر الآباء بمثل هذه الاحتفاليّة والتّبجيل والفرادة؟ هل كان إبراهيم وإسحاق ويعقوب مثلاً متمسّكين بأعمال طقسية خاصّة وفي أماكن بعينها؟

يقول عبد الوهّاب المسيحي: لقد كانت عبادة الآباء مختلفة بشكل جوهريّ عن العبادة الإسرائيليّة واليهودية من بعدها، فالتّوراة لا تصوّر الآباء كمبدعين من الناحية الدّينيّة، فهم لا يشنّون أيّة حرب على الوثنيّة ولا على عبادة الأصنام التي تصبح موضوعاً أساسيّاً في الفترة الموسويّة⁸⁹، وكما يقرّ بذلك أيضاً العهد القديم لم تكن عبادة موسى هي نفسها عبادة يهود، وذلك على الرّغم من الميثاق الذي بينه وبين الرّب، إذ الإله يُعرف في ديانة إبراهيم باسم «آيل شداي»

85 - (le royaume d'Israël est le plus vaste et le mieux pourvu des deux royaumes. Mais il souffre d'une instabilité dynastique marquée par des coups d'état militaires) Dictionnaire du Judaïsme, (Encyclopedia UNIVERSALIS) Albin Michel p.323

86 - Le royaume méridional de Juda maintient Jérusalem comme capitale et en dépit des efforts des rois d'Israël. Le temple demeure le centre religieux de tous les Hébreux, il s'étend encore sur les contrées désertiques du sud jusqu'à la mer rouge. La maison de David est représentée par vingt trois rois) ibid p 324

87 - The term king of reference and that of Ancient Near East generally of governor and ruler Usually the sole authority over this subjects. This term is used to designate the rulers of great empires such as Egypt, Assyria and Persia. Ruler of nation kingdom such as Moab, Edom and Israel the rulers of city states such as Tyre, Hazor and Jericho. Occasionally, the term king is used to designate a tribal chief, or the chief of a group of tribes. E.g. [the Kings of Median] (Num 31. 8) and the king Kedar mentioned in an Aramic inscription of the Persian era. Encyclopedia judaica.

88 - موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (مادة عبادة إسرائيل) ج 4 ص 149

89 - م.ن ص 149

أي «الرَّب القديم»، أما يهوه فلم يظهر إلا في عهد موسى كما تقدّم بيانه، وقد يكون ذلك تحت التأثير الكبير للآراميين والمصريين في ما تعلّق بالدين عامة والآلهة^{(*)90} وطقوس عبادتها خاصّة.

ومن النّاحية التاريخية يمكن تقسيم فترات ومراحل العبادة اليهودية إلى مرحلتين: (تنتهي الأولى في عام 1000 ق.م) مع بدء التسلّل إلى كنعان، وبعد أن نقلت العناصر الشعائرية من المدن المقدّسة وتمّ تأسيس المملكة العبرانية المتّحدة وتحويل أورشليم (القدس) إلى عاصمة لهذه العبادة وبناء الهيكل الذي أصبح مركز العبادة القربانية. وتبدأ المرحلة الثانية وهي مرحلة العبادة القربانية المركزية. وكان الكهنة هم العمود الفقري في عبادة إسرائيل والقائمين على العبادة القربانية، ففيم تتمثّل هذه العبادة؟ وما علاقتها بالهيكل الذي في القدس؟

(أ) طبيعة عبادة إسرائيل:

من أهمّ مميّزات عبادة إسرائيل تقديم القرابين،^{(*)91} حيث كانت تقام الشعائر صباحاً ومساءً على يد الكهنة. كما كان الحال في ديانات الشرق الأدنى القديم، وكانت القرابين أنواعاً مختلفة مثلما يشير إلى ذلك المسيري، فكلمة «قربان» هي كلمة سامية، ويقال لها أيضاً (منحة). وتقديم القرбан «البقر والخراف وبواكير التّمر كان ضمن شعائر التّقرب من الإله، حيث يلعب الدّم دوراً مهماً. ولذا فقد كان الدّم ينثر على المذبح حتى نهاية مرحلة العبادة القربانية أو عبادة إسرائيل وتحرق القرابين أمام الهيكل»⁹².

ويبدو من خلال المصادر التاريخية أنّ العبرانيين كانوا يقدّمون القرابين في أي مكان، ثم أصبح ذلك مقتصرًا على الهيكل، وكانوا يضخّون بالحيوانات حيث كانت عملية التّضحية تسمّى «زبخ» أي «الذّبح»، كما كانوا يتقدّمون بالنباتات والطعام والبخور والخمور.

وكانت هناك قواعد صارمة تتصل بعمر ولون الحيوان الذي سيضحيّ به. وقد كان تقديم القربان هو الحدث اليومي العميق الصّلة بالمعبد، فكان يقدّم واحد في الصّباح وآخر في المساء وكان يصحب القرابين احتفال طويل وشعائر يقوم بها الكهنة،⁹³ لكن ما ورد عن اللاويين وعامّة النّاس يشير إلى اعتمادهم وسائل أخرى^{(*)94}.

90 - Encyclopedia judaica «The service in the temple» «In addition to the sacrificial workshop, it was customary for the levites they shall stand every morning thanking and praising the Lord and likewise at evening to the accompaniment of lyres with harps, and with cymbals many of the psalms in the Book of psalms are ascribed to these levites singers. This singing constitutes something of an anovations, for the pentateuch makes no reference to it”.

91 - موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية ج 4 ص 131

92 (*) تشير بعض المصادر إلى أنه على الرغم من رفض إبراهيم الشرك حسب التّصور التّوراتي فإنّ العهد القديم يقرّ أيضاً أنّ التّوحيد الحق جاء بعد خروج العبرانيين (أو جماعة إسرائيل) من مصر. ففي هذه المرحلة يكشف يهوه عن نفسه أثناء إقامة العبرانيين في أرض مدين وتدخل إسرائيل في ميثاق مع الرّب.

93 (*) ورد في موسوعة Judaica ما نصّه: (...) In Addition to the sacrificial workshop it was customary for the levites to sing ... (Primarily the temple was a place of assembly for the entire people for purposes of sacrifice).

94 - موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية ج 4 ص 150

وعلى الرغم من رسوخ العبادة القربانية وتأثيرها العميق في اليهودية بتركيزها الشديد والحرفي على شكلها دون الاهتمام بالروح والمعنى وتخصيص تلقى الأوامر والنواهي وهي ستمائة وثلاثة عشر، تتناول العبادة القربانية جوانب أخرى من العبادة في الهيكل وارتباط جزء من التلمود والصلوات اليومية بالعبادة القربانية، إلا أن أسفار العهد القديم لم تكن تدعو بني إسرائيل إلى الذبح والنحر بل إلى عدم الاقتداء بجيرانهم وتقريب أطفالهم: لم أكلّم آبائكم ولا آبائهم، ولا أوصيتهم يوم أخرجتهم من مصر بمحرقة أو ذبيحة، وإمّا أوصيتهم بهذا الأمر: اسمعوا صوتي فأكون لكم إلهاً وأنتم تكونون لي شعباً، وسيروا في كل الطريق الذي أوصيكم به ليحسن إليكم فلم يسمعوا ولم يميلوا أذنهم، بل ساروا في مشورات وعناد قلوبهم وأعطوا القفا لا الوجه⁹⁵. لكن الواضح من خلال المرويات التي تؤرخ لتلك المرحلة التاريخية أن ظاهرة القربان ظلت مستفحلة،⁹⁶ إذ كانوا يقربون القربان التي لم يكن يهوه يدعو إليها أو يهواها، ولما أعيته الحيلة وعملوا وفق هواهم لم يجد بداً من أن يبارك قرايبنهم والذبائح التي يدعوهم إلى أكلها والإفادة منها...، وقامت الألواح تفصل أمر القربان وتنظر لها، وقامت الدراسات لا ترى في بني إسرائيل غير القربان وأنواعها الألف⁹⁷.

تبدو ظاهرة القربان في الأديان ظاهرة ملتبسة تنشأ عن نصّ مؤسس فيه بعض عسر وغموض ونهي عن كل أمر، ونصوص ثوانٍ وطقوس وعبادات ترفع العسر والغموض والنهي عن كل أمر ليثأر الإنسان من ربه ويستقيم مثله منظرًا. كان أصل الدين دعوة إلى رفض القربان، أو كان تسترًا على القربان، فجاء المؤمنون بالدين وعلمائهم الأبرار يفضحون ما تستر عليه الدين، وينشرون نظاماً ما سطره عباده المؤمنون وعلمائهم الأبرار⁹⁸. ولو فصلنا في الأمر أكثر في ما تعلّق بالعبادة اليهودية لوجدنا اختلافات كثيرة بين الفرق اليهودية في تصوّرها للعبادة وللمواضيع التي تقدّس ويبنى عليها هيكل يهود وللكتب التي ترتّل وللأعياد التي يحتفل بها.

كانت النتيجة أن حدث شرخ عميق وعداوة دائمة بين السامريين والصّدوقيين مع بقية اليهود الحاخاميين وغيرهم، فالسامريون مثلاً أو السومريين (حفظة الشريعة)، وهم يهود السامرة الذين لم يرحلوا عن فلسطين عند تدمير المملكة الشمالية عام 722 ق.م، قد احتفظوا بنقاء الشريعة واتحدت معتقداتهم الدينية مع عبادة يهوه، وقد نتج عن ذلك اختلاف عن بقية اليهود...، فبنوا سنبط الثالث (الفارسي) لكاهنهم منسى (زوج ابنته) هيكلًا على عادة العبرانيين القدامى على جبل جريزيم (نابلس) لينافس هيكل القدس⁹⁹.

95- م.ن

96 (*) يبدو أن لفظ القربان في اللغة ينتمي إلى مادة لا علاقة لها في الأصل بالمقدس، إذ به تتم القربة عند الله وترتبط العلاقة بين الرب والعبد وفق مبدأ يقتضي أن يجعل العبد هدية يتقرب بها إلى الرب، فإذا قبل الرب الهدية جمعت القربى بين العبد والرب ونعم بالجلوس في حضرة الجناح المقدس. (انظر في ذلك ابن منظور، لسان العرب مادة قرب. وأيضاً وحيد السعفي: القربان في الجاهلية والإسلام).

97 - العهد القديم. سفر إرميا 24-22/7

98 (*) جاء في العهد القديم سنراميا 21/7: (هكذا قال رب الجنود إله إسرائيل ضموا محرقاتكم إلى ذبائحكم، وكلوا لحماً).

99 - السعفي وحيد، القربان في الجاهلية والإسلام، نبر الزمان، تونس 2007 ص 13

ورغم تحطيم هيكلهم في السامرة على يد الحشمونيين عام 128 ق.م على يد يوحنا هيركانوس استمر السامريون في تقديم قربانهم على جبل جريزيم،^{100(*)} إذ لم ينتج عن هدم الهيكل انتهاء طبقة الكهنة على عكس اليهود أو السرياليين الذين انتهت عبادتهم القربانية المركزية وطبقة الكهنة التي تقوم بها بهدم هيكل القدس.

(ب) العبادة وعلاقتها بالهيكل:

نتناول في هذا الفصل موضوع علاقة المكان بالنص التوراتي، ونأتي في هذا المستوى من العمل إلى مسألة العبادة السريالية في علاقتها بالهيكل الذي يتأسس في النص التوراتي على معنى كونه حقيقة تاريخية، وإن غاب عن واقع اليهود اليوم إلا أن الذهنية اليهودية تكاد تراه رؤيا العين، ولذلك فإن الباحثين منهم يمسون بالتورا باليد ويتولون النبش في المعطيات الأثرية باليد الأخرى بحثاً عن الهيكل أو ما تبقى منه لإعادة بنائه وإعادة مجد أورشليم. لكن ما الذي يعنيه ذلك المعبد؟ وما حقيقته؟ وما علاقته بالعبادة اليهودية؟

إنّ «المعبد في اللغة مكان العبادة: اسم المكان من الفعل عبد، والمعبد اليهودي مكان اجتماع اليهود للعبادة يقال له بالعبرية «بيت هكنيست» أي بيت الاجتماع ويُسمى أيضاً (بيت هاتبغلاه) أي بيت الصلاة أو (بيت هامدراش) أي بيت الدراسة»¹⁰¹. وتعكس الأسماء الثلاثة بعض الوظائف التي كان المعبد^{102(*)} يؤديها.

ويذكر جواد علي أنّ من «عرف الشعوب السامية القديمة وغيرها تكون للأرباب بيوت تستقرّ فيها قيل لها في الأزمنة القديمة بيوت الآلهة، ولذلك يرى المتعبّدون والمتقنون شدّ الرّحال إليها للتّبرك بها والتّقرب إليها، وذلك في أوقات تحدّد وتثبّت وفي أيام تعيّن تكون أياماً حرماً لكونها أياماً دينية ينصرف فيها الإنسان إلى آلهته، ولذلك تُعدّ أعياداً يعمد فيها النّاس بعد إقامتهم الشّعائر الدينية المفروضة وبعد أدائهم القواعد المرسومة إلى الفرح والسّور والرقص ليدخلوا السّور إلى قلوب الأرباب»¹⁰³.

يبدو من خلال ما تقدم أنّ الغاية المنشودة من بناء الهيكل/المعبد هي الاحتفاء بالآلهة، ويبدو أيضاً أنّ الإله التّوراتي الشّديد كان يجب أن يُتبع في ترويضه الطّريقة ذاتها. فعلى قمة جبل صهيون، المكان الذي تجلّى فيه الإله لموسى، بنى داود هيكلًا للرّب، واستكمل سليمان المهمّة في فترة لاحقة البناء الذي هدم¹⁰⁴.

100 - م.ن ص 16

101 - موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية ج 5 ص 319 - مادة السامريون.

102 (*) جبل صخري يطل على الوادي الذي تقع فيه شكيم (نابلس) وبواجه جبل عيال على ارتفاع 2849 قدماً فوق سطح البحر و700 قدم فوق مدينة نابلس، وقد بني فوق جريزيم أقدم هيكل للعبيرانيين ثم جاء داود فأبطله وعطله بعد أن نقل عاصمته للقدس، ويرى السامريون أنّ الموضع الذي وقف فيه إبراهيم بابنه ليذبحه كان على هذا الجبل، فقد كانوا يحجّون إليه ويعتقدون أنّ الماشح سيعود إليه.

103 - موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية ج 5 ص 216 - مادة المعبد اليهودي.

104 (*) كان يطلق على المعبد باليونانية اسم (سيناجوج) وكذلك (بروسيوكترون) وتعني حرفياً: بيت الصلاة، ويطلق العرب القدامي على المكان الذي تقام فيه الصلوات اليهودية اسم (المعبد) أو (الهيكل) أو (الكنيس اليهودي).

تحاول موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية تعريف الهيكل وتحديد مهمته بالقول: «الهيكل هو مركز العبادة القربانية فمن أهم أسماء الهيكل (بيت يهوه)، لأنه أساساً مسكن للإله وليس مكاناً للعبادة - على عكس الكعبة مثلاً - ومن هنا، ورغم أنه كان مصرحاً للكهنة بل لعبيد الهيكل بالدخول إليه فلم يكن يسمح لهم بالتحرك فيه بحرية كاملة ولم يكن يسمح لأحد على الإطلاق بدخول قدس الأقداس إلا الكاهن الأعظم يوم الغفران...، إن الهيكل أهم مبنى للعبادة الإسرائيلية ومركز العبادة القربانية المركزية. وبعد هدمه عام 70 لم يحل محله مبنى مركزي مماثل، وكان يحجّ إليه اليهود في أعياد الحج الثلاثة: عيد الفصح وعيد الأسابيع وعيد المصّال»¹⁰⁵. وحسب التّصوّر اليهودي فقد قام سليمان ببناء الهيكل¹⁰⁶ فوق جبل سوريا، وهو جبل بيت المقدس أو هضبة الحرم التي يوجد فوقها المسجد الأقصى وقبة الصخرة.

ويُعدّ هيكل سليمان جزءاً من مركب معماري ملكي يضمّ قصر الملك ومباني أخرى، وقد ألحق بذلك المركب «المذبح الصغير» الذي يضمّ تابوت العهد، وقد أقيم فناء واسع ليحيط بهذه المباني. وكانت مثل هذه المركبات أمراً شائعاً في الشرق الأقصى القديم، وقد أقيم هيكل سليمان مكان المذبح الصغير، وكان أفراد الشعب من العبرانيين أو جماعة إسرائيل يجتمعون في ذلك الفناء في مواسم الحج والمناسبات الأخرى.

ج) خصائص الهيكل ومركزيته الدينية:

تتحدث النصوص التوراتية بإسهاب كبير عن خصائص الهيكل ومكوناته كالمساحات والأحواض لحرق الذبائح والقاعات والحرم المقدس الذي تتم فيه معظم شعائر العبادة القربانية. أما المواد المستعملة في البناء فبالإضافة إلى الأحجار وخشب السرو كانت الحوائط مطعمة بالذهب ومنقوشة عليها صور نخيل وأزهار وملائكة، أما سقفه وأبوابه فكانت من خشب الأرز...، يقف على جانبيه عشرة شمعدانات ذهبية (مينوراه) خمسة على كل جانب، ويقال إنها كانت موضوعة على عشر موائد، كما أنّ الهيكل مكان يضمّ مذبحاً للبخور مطعماً بالذهب.

ويلاحظ أنّ الأواني القربانية الموجودة خارج الهيكل مصنوعة من البرونز أو النحاس، أمّا داخله فمن الذهب، وهو ما يرمز إلى تزايد درجات القداسة¹⁰⁷ وفي داخل محراب قدس الأقداس¹⁰⁸ يوضع تابوت العهد أو تابوت الشهادة، وهي أهم الأشياء الشعائرية، لأنه إذا كان الهيكل بيت الإله «فالتابوت هو المكان الذي يرمز إلى وجوده في الهيكل وإلى حلوله بين الشعب»¹⁰⁹.

105 - جواد علي، المفصل في أديان العرب قبل الإسلام، دار شعاع ط 1، العراق 2004 ص 301.

106 - تقول الموسوعة العلمية (Judaica) بشأن تأسيسه (C.1050 B.C.E) the need of the central temple was felt. The military defeat suffered by the israelites at Eben-Ezer wich ended in the capture of the ark by the philistines, brought about a severance of the ark from altar, the ark wantred from place to place until David finaly .brought it to Mount Zion where he erected a tent for it) - Judaica, First temple History

107 - موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مادة الهيكل.

108 (*) كان داود اشترى أرضاً من أرومن البيوسي ليبنى فيها هيكلًا مركزيًا، ولكنه لم يشرع هو نفسه في عملية البناء فوُضعت المهمة على عاتق سليمان الذي أنجزها في الفترة 960 - 953 ق.م. ولذلك فإنّ هذا الهيكل يُسمى هيكل سليمان أو الهيكل الأول.

109 - م.ن ج 5 ص 161 (مادة هيكل سليمان) والتفسير التطبيقي للكتاب المقدس.

ويرى الكثير من الباحثين أنَّ هيكل سليمان لا يختلف في معماره عن الهياكل الكنعانية التي يبدو أنها تأثرت بالطراز الفرعوني الذي أخذه الفينيقيون عن المصريين، وأضافوا إليه ما أخذوه عن الآشوريين والبابليين¹¹⁰ (**).

لقد زاحمت هيكل سليمان معابد أخرى مثل الهيكل الثاني الذي ينسب إلى هيرود، وقد هدمه تيتوس عام 70 ق.م. كما فقد الهيكل أهميته عندما انقسمت مملكة سليمان إلى مملكتين صغيرتين، حيث بنى ملوك السامرة مراكز مستقلة للعبادة، "إذ بنى يربعام معبدين أو هيكليْن أحدهما في دان بالشمال والآخر في بيت إيل وجعل فيها عجولاً ذهبية، واتخذهما مزاراً ملكياً مقدساً، وقد أحاط المعبدان بهالة من القدسيّة حتى يضرب العبادة المركزية ويحول دون ذهاب مواطني مملكته إلى هيكل القدس"¹¹¹. وهو ما تحقق بعد ذلك، حيث فقد الهيكل مركزيته القديمة وموقعه الديني المميز لتدخل العبادة اليسرائيلية فيه مع طقوس دينية آشورية وفرعونية ثم لتعرضه لعمليات نهب وتدمير¹¹² (**)، وقد بدأت بعد ذلك الأدبيّات الدّينية تتحدّث عن ضرورة إعادة بناء الهيكل الثالث وعودة اليهود بقيادة الماشيح في صهيون في آخر الأيام، وهي فكرة تتعلّق أكثر برؤية خاصّة للعالم وتصور خاص لنهاية التاريخ¹¹³ (***) .

ويبدو من خلال نصوص التّوراة والأدبيّات الدّينية أنّ أهمية المعبّد/الهيكَل وموقعه في خارطة المقدّسات اليهوديّة مستمدّة ليس فقط من الأرض التي أقيم عليها وإمّا أيضاً من الدّوافع والشخصيات المهمّة التي أنشئ لأجلها مثل داود وسليمان ابنه من بعده، ذلك أنّ اسم مدينة القدس يلحق به أحياناً اسم مستوحى من الفضاء المقدّس أو نسبة إلى ساكنيها¹¹⁴، فالتّوراة تطلق على المدينة إلى جانب لفظ (يروشاليم)، ”لفظ شاليم ومدينة الإله ومدينة العدل ومدينة السّلام ومدينة الحقّ وكذلك المدينة المقدّسة ومدينة الشّعب المقدّس و(آريئيل) أي أسد الإله. وعندما استولى داود على المدينة حوالي سنة 1000 قبل الميلاد لم يجد اسماً خاصّاً يطلق عليها فسّمّاها مدينة داود“¹¹⁵.

ولمّا كان الهيكل - الذي وضع أساسه داود وأكمل سليمان بناءه ودشّنه في الأخير - قد مثل مركزاً دينياً رئيسياً لجماعة إسرائيل وفضاء مميّزاً للممارسة الدينية القربانية، فإننا وقفنا في التّوّارة على مظاهر الاحتفاء به وتبجيله، والوصف المفصل لأعمال البناء والظّروف الحافّة بإقامة بيت الرب وحتى مرحلة الإعداد في آيات كثيرة من سفر الملوك الأوّل: فقد "أرسل حيرام ملك سور عبيده إلى سليمان لأنّه سمع أنّهم مسحوه ملكاً مكان أبيه لأنّ حيرام كان محبّاً لداود كلّ الأيام فأرسل سليمان إلى حيرام يقول: "أنت تعلم داود أبي أنّه لم يستطع أن يبني بيتاً لاسم الرّبّ بسبب الحروب التي أحاطت به حتى

110 (*) قدس الأقداس: مصطلح تقابله في العبرية كلمة (دبير)، ويبدو أنها من أصل عبري بمعنى (تكلم) أي أنّ الإله تكلم وأعطى الشورى والوحي، وهو أقدس الأماكن في هيكل القدس، وهو عبارة عن مكعب حجري صممت (بدون نوافذ) أقيم على مستوى أعلى من الجزء المسمى (الهيكل) في هيكل سليمان. (انظر المقال ضمن الملحق).

111 - م.ن ج 5 ص 162

112 (**) يوصف الطراز الذي بني عليه الهيكل بأنه طراز فرعوني آشوري، وذلك على عكس هيكل هيرود الذي اتبع أساليب المعمار اليوناني الروماني، وقد كان العبرانيون يعتقدون أنَّ هيكل سليمان يعد إحدى عجائب العالم، والحال أنَّ هناك معابد مصرية وأشورية عجيبة في شكلها وضخامتها.

113 - م.ن ص 162

114 (**) هجم فرعون مصر شيشنق على مملكة يهوذا ونهب نفائس الهيكل، كما هاجمه يواش ملك المملكة الشمالية ونهبه هو الآخر، وقد هدم نبوخذ نصر البابلي هيكل سليمان عام 586 ق.م وحمل كل أوانيه المقدسة إلى بابل.

115 (***). في ظل واقع العلمنة يستبدل الصهاينة هذه الفكرة الدينية حول العودة بفكرة الاستيطان الذي يرون فيه (عودة مسيحية).

جعلهم الربّ تحت بطن قدميه. والآن فقد أراحني الربّ إلهي من كل الجهات فلا يوجد خصم ولا حادثة شرّ، وها أنا ذا قائل على بناء بيت لاسم الربّ إلهي كما كلم الربّ داود أبي قائلاً: إنّ ابنك الذي أجعله مكانك على كرسيك هو يبني البيت لاسمي. والآن فأمر أن يقطعوا لي أرضاً من لبنان ويكون عبيدي مع عبيدك أعطيك إياها حسب كل ما تقول، لأنك تعلم أنه ليس بيننا أحد يعرف قطع الخشب مثل الصّيدونيين¹¹⁶

ويواصل النصّ التوراتي... لما أكمل سليمان بناء بيت الربّ وبيت الملك، وكلّ مرغوب سليمان الذي سرّ أن يعلم أن الربّ تراءى لسليمان ثانية كما تراءى له في جبعون، وقال له الربّ: قد سمعت صلاتك وتضرّعت الذي تضرّعت به أمامي قدّست هذا البيت الذي وضعته لأجل وضع اسمي فيه إلى الأبد، وتكون عيناى هنالك كل الأيام¹¹⁷، لكن لا يبدو أنّ تلك الأيام دامت طويلاً، وأنّ ذلك البناء قد عمّر كثيراً، إذ يورد سفر الملوك الثاني رواية مفصّلة عن هجوم حربي خارجي للملك البابلي نبوخذ نصر بجيش عظيم على أورشليم، ونزلوا عليها وبنوا أبراجاً حولها، ودخلت المدينة تحت الحصار إلى السنة الحادية عشرة للملك صدقيا¹¹⁸ فقد دمّرها ونقل السّكان اليهود إلى بابل.

وتورد الموسوعة الفلسطينية عن ذلك ما يلي: "وبعد أن استولى الفرس على سوريا وفلسطين سمح الملك قورش سنة 538 ق.م لمن أراد من الأسرى اليهود¹¹⁹ بالرجوع إلى أورشليم وأمر بإعادة بناء الهيكل¹²⁰ لإحياء مملكة يهوذا وعاصمتها المقدسة.

وإذا كان لأورشليم/القدس هذا التّبجيل الواضح في النصّ التوراتي- إذ ذكرت حوالي 680 مرّة- وهذا الدّور المركزي في التجربة الدّينية اليهوديّة، فإنّ الاهتمام بعلاقة اليهودية بالمكان المقدّس يكون محدداً وحاسماً في فهم الدّهنية اليهودية في تعاملها مع النصّ المؤسّس ومع الواقع التّاريخي أيضاً، فكيف أمكن للباحثين التّفريق بين الحقيقة الدّينية والحقيقة التّاريخية؟

يقول فيليب ر. ديفز منذ تدمير آخر هيكل يهودي في أورشليم قبل ألفين من السّنين (حوالي عام 70 م) صارت اليهوديّة دين شتات يقوم على بنى عائلية ومجتمعية ويعبّر عن قيم التكافل الطائفي للجماعات اليهودية والطّاعة الفردية للشّريعة الإلهيّة، وكما هو الحال في المسيحيّة والإسلام فقد طورت اليهودية تقاليد صوفية خاصّة بها يرجع العديد منها بأصوله إلى الأزمنة التّوراتية.

116 (*) يشار إلى المدينة (القدس) بأنها ييوس نسبة إلى سكانها من اليبوسيين، وهم من بطون العرب الأوائل الذين نزحوا من الجزيرة العربية نحو عام 2500 ق.م واحتلوا التلال المشرفة على المدينة القديمة، وقد ورد اسم ييوس أيضاً في الكتابات المصرية الهيروغليفية باسم (يايثي) و(يايتي)، وهو تحريف للاسم الكنعاني. وقد بنى اليبوسيون قلعة حصينة على الرابية الجنوبية الشرقية من ييوس سميت حصن ييوس، ثم أطلق عليها فيما بعد اسم حصن صهيون. وتسمى القدس أحياناً صهيون.

117 - موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: مادة القدس ج 4 ص 123

118 - سفر الملوك الأول. آية 5

119 - سفر الملوك الأول. آية 9

120 - سر الملوك الثاني.

إنَّ اليهودية في صبغتها التي تعود إلى القرن الأول الميلادي هي دين من دون كهنوت رسميَّ يقود الطقوس المركزية ومن دون قرابين ومن دون هيكل طبعاً، أمَّا الكنيس أو (المجمع) فلا يقوم بوظيفة الهيكل وإمَّا هو من حيث الأساس مكان لتلاوة الصَّلوات وقراءة النُّصوص المقدَّسة...“ وقد أدَّت خسارة المعبد، ثمَّ الحرمان من الإقامة في أورشليم بأمر من الإمبراطور الرُّوماني هديران، إلى إعادة تكوين جذرية للديانة اليهودية وتحويلها إلى نظام ديني يخلو من مفهوم المعبد كمركز للقداسة ومن التَّواصل عن طريق الأضاحي“⁽¹⁾.

يبدو أنَّ أورشليم ومعبدها قد هيمنَّا إلى حدٍّ واسع على الدِّين وعلى الحياة السياسية والاقتصادية، فقد بدأ أنَّ مركز أورشليم “يعتمد بشكل كَلِّي على مكانتها كمدينة/هيكل مهمة. وعلى الكثير من الزَّوار الذين يجتذبهم الهيكل إلى احتفالاته وعلى الشَّهية العارمة للحوم الأضاحي التي ميَّزت ذلك الهيكل”¹²²، وفي كلمة واحدة، لقد كانت أورشليم تعني الهيكل، وكانت مدينة مقدَّسة باعتبار أنَّ الهيكل كان مقدَّساً، “وكانت مدينة مهمَّة لا لأنَّها عاصمة لأرض اليهود، بل لأنَّها المكان الذي اختار الإله اليهودي - الذي يعتقدون أنَّه اختارهم شعباً خاصاً له - الإقامة فيه، وخلال معظم فترة الهيكل الثاني كان الكاهن الأكبر هو الممثل السِّياسي لليهود”¹²³.

ومع حلول القرن الأوّل ق.م كان اليهود المقيمون خارج فلسطين أكثر عدداً من اليهود المقيمين داخلها، وكانت أورشليم قبلة حياتهم الدينية، فهي تعدّ مركزاً لليهود العالم، ومركزاً للعالم الذي خلقه إلههم نفسه، ولعلّ ذلك كان دافعاً قوياً لتنشيط الذاكرة الدينية وإذكاء نوستالجيا الممالك التوراتية اليهودية.

وخارج فلسطين كانت مركزيةً أورشليم تتمثل في ضريبة الهيكل السنوية وفي الصلوات وتلاوة التّوراة في المجمع اليهودية المحليّة بوصفها: "ترداداً للعبادة الحقيقية في أورشليم كلّما وجدوا إلى ذلك سبيلاً". كانت أورشليم مهوى أفئدة الحجاج، ولكن خارج أورشليم لم تكن الطقوس الدّينية ممكنة، وبالنسبة إلى أولئك الذين لا يستطيعون الوصول إلى أورشليم كان على اليهودية أن تتخذ وجهاً آخر، أن تكون فكرة ماثلة أبداً أكثر منها واقعاً وممارسة.

يبدو أنَّ الغياب المادّي للهيكَل لم يكن له أثر كبير في يهود الشّتات، فقد بقي مجرد فكرة، ولكنّ ذلك الغياب المادّي خلق شعوراً بالتّوستالجيا والحنين إلى الماضي لدى من ندعوهم اليوم باليهود، ولكن من دون أرض ولا هيكل يجسّدان تلك التّسمية في واقع جغرافي¹²⁴. ولعل ذلك ما يدفع بالجدل الدّيني المستمرّ إلى أقصاه حول المسافة التي تفصل الحقيقة الدّينية التّوراتية عن الحقيقة التّاريخية والصّورة عن الواقع في مسائل شتّى.

121 (*) يبدو أن التهجير قد شمل عناصر بشرية أخرى كثيرة من أرض كنعان وأرام من غير العبرانيين، كما لم يعد من بابل سوى أقلية بسبب معدلات الاندماج العالية التي حققها المهجرون بعد أن طور فقهاء اليهود في بابل البنية الدينية لليهودية وحرروها من الارتباط بأرض ومقام معينين، وكرسوا المعبد كبؤرة دينية اجتماعية سياسية، بحيث أصبحت اليهودية نسقاً دينياً مستقلاً عن مكان بعينه. (انظر موسوعة اليهود - مادة التهجير البابلي ص 188).

122- الموسوعة الفلسطينية، المجلد الثالث ط 1984 ص 511

123 ⁽¹⁾ أورشليم في مخطوطات البحر الميت ضمن كتاب: القدس أورشليم العصور القديمة بين التوراة والتاريخ، تحرير توماس. ل. طمبسون بالتعاون مع سلمى الخضراء الجيوسي، نشر مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، 2001، ص 237

124 (2) م. ن ص 238

الهوية اليهودية وعلاقتها بالمكان المقدس: إشكالية التسمية

يعتبر سؤال الهوية من أعقد الأسئلة وأكثرها تشعباً في مستوى التناول الفكري والثقافي والبحث الأكاديمي، وقد يكون ذلك شاملاً لأغلب حقول المعرفة، ذلك أن هوية الإنسان لا تبدو أقرب إلى الثبات كما يذهب الظن بادئ الأمر، "ومرد ذلك هو كثرة المؤثرات التي تتدخل في تشكيل ما ندعوه بالهوية التي لا تنفك تؤثر في تشكيلها حسب تغيير تلك المؤثرات طوال حياة الإنسان، هذا على الرغم من ترسخ بعض المرتكزات في عقيدة الإنسان وقيمه وما يتبنى من طرق العيش وأساليب التعبير"¹²⁵.

ومع الإقرار بأهمية البحث في مسألة الهوية والغيرية أيضاً¹²⁶ وتداخل مكوناتها، بل وتداخل الهويات نفسها- الذي يكاد يكون سمة العصر - يذهب الكثير من الباحثين إلى القول إن أكثر الفئات التي واجهت مشكلة الهوية في وقت سابق وبحدة غير مسبقة ربما هي فئة اليهود، ذلك أن: "تاريخ الجماعات اليهودية هو تاريخ هجرات دائمة من سياق حضاري أو ثقافي إلى آخر: من البابلي إلى اليوناني إلى الروماني إلى العربي الإسلامي إلى الأوروبي الغربي الحديث، إضافة إلى اشتباكات كثيرة أخرى في آسيا وإفريقيا وأمريكا الجنوبية، بل كل بقاع العالم تقريباً"¹²⁷.

إننا نحاول في هذا الفصل بحث موضوع الهوية اليهودية لما لهذا الموضوع من تلازم مع الفضاء الجغرافي، ليسهل بعد ذلك فهم الممارسة الدينية التي ظلت مرتبطة ودالة على الانتماء العرقي في العصور القديمة، فعلى الرغم من كون ذلك الانتماء من المعايير الرجاجة أو الضعيفة الثبات والتثبيت فقد ظل اليهود يصرون على مدى قرون أنهم متجانسون عرقياً، ومازالوا حتى اليوم يرون أن ميلاد الإنسان من أم يهودية هو المعيار الثابت لتحديد الهوية اليهودية، وذلك على غرار اليونانيين القدماء الذين كانوا يرون في الانتماء للييلينية وقرباة الدم والعرق واللغة وتبني التقاليد اليونانية شرطاً للانتماء الديني والقومي. ويبدو أن روابط العرق والعادات جعلت الجماعة اليهودية تعيش انعزالية معروفة تاريخياً، قد يكون التساهل في تبني لغات أخرى غير العبرية ساعد على المشاركة الثقافية والاندماج.

ونحاول في هذا الحيز من العمل التعرف على "ملامح" اليهودي في التاريخ ومقارنتها بالمرويات التوراتية وما تومئ إليه تلك المعطيات من الناحية الأنثروبولوجية والحضارية، لنرى لاحقاً مدى تطابق الحقيقة الدينية التوراتية مع الحقائق التاريخية.

إشكالية التسمية:

يطرح موضوع الهوية مسألة ارتباط الجماعة البشرية بالتاريخ والمواقع الجغرافية بل وبأصولها الإثنية وبتقافتها وعاداتها، إذ لا يتعلق موضوع هوية الجماعات ببعد واحد من أبعاد وجودها التاريخي وإنما بمجموع أبعادها وامتداداتها المادية والروحية.

125 - م. ن ص 238

126 - م. ن، ص 239

127 - سعد اليازجي، المكون اليهودي في الحضارة الغربية، المركز الثقافي العربي - المغرب، ط 1 - 2001، ص 57

وفي محاولة فهم الهوية اليهودية ضمن هذه الأبعاد تسعى الأعمال العلمية والبحثية الكثيرة إلى الانطلاق أولاً من تتبع مختلف التسميات التي ارتبطت بها الجماعة اليهودية، فمن هو اليهودي؟ ومن أي المجموعات السَّلامية ينحدر؟ وما هي الفضاءات الجغرافيَّة التي شهدت ظهور العرق اليهودي فيها؟ وما علاقته بالشَّعوب والأعراق التي اختلط بها في حلّه ونفيه وخروجه؟

(أ) اليهود:

يضيف بعد ذلك أنَّ تسمية “يهودي” أصبحت تطلق على الجماعة الإسرائيلية، و“تشير تسمية “اليهودي” إلى كلِّ إنسان سليل المملكة اليهودية (Dictionnaire du Judaïsme)، وتطلق على كلِّ شعب إسرائيل: إذ بعد نهاية الدولة اليهودية القديمة وبعد تفرق الجماعات في الخليل خاصة على مرِّ العصور فإنَّ هذا الشعب قد عاش مشتتاً بين الشعوب”¹²⁸

وإذا ما سايرنا التعريف المقدم ههنا جاز لنا أن نتساءل: هل يحق إطلاق تسمية الجزء على الكل؟ أي الفرد على الجماعة أم لا؟ وما علاقة اليهود ببعض التسميات الأخرى المعروفة التي لازمتهم تاريخياً بحكم الارتباط بالعشيرة الإبراهيمية التي يدعي الجميع الإنتماء إليها عرقياً ودينياً¹²⁹.*

لقد ميّز مصطفى حمزة مثلاً بين الإسرائيليين واليهود، فهو يرى أنّ جذورهم تعود لجذور سامية في حين يرى أنّ اليهود متحدّرون من طبقة مشكين السومريّة غير المنتمية إلى العائلة السّامية¹³⁰. أمّا السيّد القمني فإنّه يرجع الانحدار العرقيّ للعشيرة الإبراهيميّة إلى أصول أرمينيّة، إذ يرى أنّ خريطة التّجوال الإبراهيميّة المروّجة مجانية للصّواب، ذلك أنّ أسماء الأماكن الواردة بشأنها لا تنطبق على التّحديد المزعوم الواقع بين العراق وفلسطين، لأنّ النّصّ التّوراتيّ ما كانت ترجمته وفية للنّصّ العبريّ، فأور الكلدانية - مكان الانطلاقة الإبراهيميّة والواقعة في العراق- تبدو في النّصّ العبري كسديم، وهو ما أوحى للقمني التشكّك حول الأصول العرقيّة المزعومة، ومن هنا فإنّ إبراهيم لم ينطلق من الكلدانيّين في الجنوب متّجهاً إلى حاران في أقصى الشّمال ليعود مرّة أخرى جنوباً نحو كنعان، إنّما ستتنقّ الأمور وتنضبط فيغادر النّبّي منطقة أربكسد المعروفة حالياً باسم إلبك جنوب غربي أرمينيا ويتجه إلى بلاد الحور أو حاران، وتصبح بذلك حاران محطة ترانزيت منطقيّة تماماً في الطريق إلى كنعان. وهكذا يتّضح أنّ العشيرة الإبراهيمية وافدة على المنطقة من جنوب أرمينيا، وقد وصفت التّوراة إبراهيم عليه السّلام بأنّه رجل أرمينيّ وأقرّ التّراث الإسلامي أنّه ليس من أبناء الجنس العربي وأنّ

128 (*) بفضل في هذا العمل استخدام مصطلح الهوية على استخدام «الشخصية اليهودية» لأنَّ هذا الأخير يعبر عن نموذج اختزالي قد لا يتفق كثيراً مع الحقيقة التاريخية التي تفترض وجود طبيعة يهودية ثابتة وعبرية يهودية، ووجود سمات أساسية تختلف عن «مجتمع الأغيار» في الفهم اليهودي الكلاسيكي.

لسانه لم يكن عربياً¹³¹، وذلك على خلاف الأسويطي الذي يفصل بين العبريين وإبراهيم ليَجعل من هذا الأخير شخصية عربية لا تربطها أي صلة عرقية أو دينية بالعبريين¹³².

إنَّ مؤرخاً مثل سوزومين (Souzomenos) مثلاً يذكر أنَّ اليهود كانوا ينظرون إلى العرب السَّاكين شرق الحدِّ العربي على أنَّهم من نسل إسماعيل، وأنَّهم كانوا يرون أنَّهم من نسل إسماعيل وإبراهيم فهم من ذوي رحمهم ولهم بهم صلة قربي¹³³، وهو بذلك يتفق مع ما ذهب إليه جواد علي في موسوعته: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام¹³⁴).

(ب) العبرانيون:

لقد أثارت هذه التسمية (العبرانيون) اختلافات كثيرة بين الباحثين لعلَّ من أهمِّها: القول إنَّ كلمة "عربي" القريبة من كلمة "عربي" قد استحدثت عبر القلب، و"هي مشتقة من فعل عبر الذي يفيد الحركة من مكان إلى آخر، وهي تسمية شائعة بين بدو الأرومة السَّامية غلبت على العبريين اليهود دون غيرهم من شعوب المنطقة. والرأي الثاني يذهب إلى أنَّها متأتية من الجدِّ التَّوراتي عبر¹³⁵، أمَّا من النَّاحية التَّاريخية فإنَّ أغلب المصادر تتفق على أنَّ الفترة الممتدة بين عام 1700 ق.م و135 م كانت شهدت أوَّل ظهور لهم على مسرح الحياة الاجتماعيَّة والسياسيَّة بعد هجرتهم بقيادة أبرام (أو إبراهيم) من سومر إلى كنعان، مثلما تذهب إليه موسوعة (Judaïca)، أو كذلك قاموس (Dictionnaire du Judaïsme) ليخرجوا منها بعد ذلك إلى مصر.¹³⁶

131 (*) الأدبيات اليهودية والقريبة منها مثلاً أرجعت اليهود إلى أصول سامية شرقية رغم كثرة تشديدها على أنَّ اليهودي هو من ولد لأم يهودية أو من تهود الذي يعتبر تعريفاً دينياً / إثنيّاً مغلقاً يشبه إلى حد ما تعريف عزرا ونحميا، ولكنه متحرر من الارتباط بالهيكل. إلا أنَّ الأمر يختلف مع موسى بن ميمون الذي لم يكن يعتبر اعتناق الإسلام من جانب اليهود شركاً أو إنكاراً لوحداية الله على خلاف التنصّر.

132 - مصطفى حمزة، تاريخ اليهود العبرانيين، دار فجر الإسلام، الإسكندرية، 1934، ص 60

133 - السيد القمني، النبي إبراهيم والتاريخ المجهول، سناء للنشر ط 1 القاهرة 1990 ص 69 نقلاً عن: عز الدين عناية: المقاربة الدينية لليهودية في الفكر العربي خلال النصف الثاني من القرن العشرين، أطروحة دكتوراه مرحلة ثالثة، جامعة الزيتونة، تونس 1995 - 1996، ص 256

134 - ثروت أنيس الأسويطي، بنو إسرائيل ج 1 ط 1 الهيئة القومية للبحث العلمي ليبيا 1985، ص ص 92 - 93

135 (*) عرف اليهود عند الجاهليين، وورد ذكرهم في الشعر الجاهلي، ولا بدَّ من وقوف الجاهليين على أحوالهم لأنهم كانوا ساكنين في مواضع معروفة عديدة تقع ما بين فلسطين وبثرب، كما سكنوا في اليمن وفي اليمامة في العروض، وكان تجار منهم يقيمون في مكة وفي مواضع أخرى من جزيرة العرب للتجارة وإقراض المال بربا فاحش للمحتاجين إليه .

لقد ورد ذكر لفظة يهود معرفة في القرآن أي على الشكل التالي (اليهود) في مواضع من سورة البقرة ومن سورة المائدة ومن سورة التوبة وكلها سور مدنية ولم ترد في السور المكية كما وردت لفظة (يهوديا) في سورة آل عمران. وردت في شرح ديانة ابراهيم [ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن حنيفاً مسلماً]، وهي من السورة المدنية كذلك.

وعبر القرآن الكريم عن اليهود وعن معتقي اليهودية بـ (الذين هادوا) و(كونوا هوداً) و(كانوا هوداً) وسورتا الأنعام والنحل من السور المكية، وبناء على ذلك تكون جملة (الذين هادوا) قد نزلت قبل نزول لفظة (اليهود) في القرآن الكريم.

وقد عبّر عن العبرانيين عامة بـ (بنو إسرائيل) في القرآن الكريم عبر عنهم في سورة مكية وفي سورة مدنية، ويلاحظ أنَّ ورود هذا التعبير في القرآن الكريم هو أكثر بكثير من ورود لفظة اليهودية فيه. وكما كانت فلسطين امتداداً طبيعياً للحجاز كان من الطبيعي اتصال سكانها بالحجاز واتصال سكان الحجاز بفلسطين وذهاب جاليات يهودية إلى العربية الغربية للتجارة وللإقامة، هناك خاصة بعد فتوح الدول الكبرى لفلسطين واستيلائها عليها وهجرة اليهود إلى الخارج ج. VI ص 511 - 513

بعد مضي 400 سنة على إقامتهم في مصر خرج بنو إسرائيل (العبرانيون) في هجرة جماعية يطلبون ميراثهم في أرض كنعان (انظر: المشجر الخاص بسلالة اليهود وميراثهم ضمن الملحق) التي ظل سكنتها أطيافاً من الشُّعوب المختلفة مثلما تذكر ذلك التوراة: (الكنعانيون والحثيون والحييون والفرزيون والجرجاشيون والأموريون واليبوسيون)¹³⁷.

ويختلف المؤرخون حول تاريخ هجرة العبرانيين من مصر فهناك رأي يرى أنه تمّ في القرن 16 ق.م، وأنّ العبرانيين طردوا من مصر مع الهيكسوس، وهذا رأي مانيتو المؤرخ المصري اليوناني (الذي عاش حوالي 250 ق.م). أمّا الرأي الثاني فيذهب إلى القول إنّ هجرة العبرانيين حدثت في منتصف القرن 15 ق.م، وأنها كانت في زمن أمنوفيس الثاني، ويتفق هذا مع ما جاء في سفر القضاة ومع ما ورد في لوحات تلّ العمارنة عن الخابيرو¹³⁸(*).

ويعتقد العلماء أنّ هؤلاء هم العبرانيون الذين جاؤوا إلى أرض كنعان. وقد وصل الأمر ببعض الباحثين إلى اعتبار الخروج "عملية طرد للعبرانيين عند تحرير مصر من الهيكسوس المتحالفين معهم، أمّا من بقي منهم فقد اعتبروا أجنب وتحوّلوا إلى أرقام وعبيد وسخّروا في أعمال لبناء المشاريع الإنشائية التي كان يقوم بها الفراعنة. ومن هنا أصبحت مصر بالنسبة إليهم أرض العبودية"¹³⁹.

قد تكون هجرة العبرانيين إلى كنعان حصلت في ظلّ حركة هجرات كثيرة في تلك الفترة، فقد "شهدت منطقة البحر الأبيض المتوسط في الحقبة التاريخية 1400 - 1100 ق.م حركة هجرات هائلة امتدت من أواسط آسيا متّجهة نحو شواطئ البحر الأبيض المتوسط وأوروبا إلى جانب حركة سكّان الجزر - جزر المتوسط - نحو السهول الساحلية، ومن بينها السواحل الشرقية مثل شعوب البحر ومنهم الفلسطيون"¹⁴⁰.

وبالإضافة لكل ذلك فقد كان العبرانيون أقاموا في كنعان في زمن مضي. الأمر الذي كان يهيئهم نفسياً للتفكير في الهجرة إليها مرة أخرى خاصة أنّها قريبة من مصر، فكانت عودتهم إليها قد مثّلت ملحمة ومغامرة حقيقية¹⁴¹(**) مثلما يرد عن حدث الخروج في معجم. (Dictionnaire du Judaïsme).

137 - قاموس الكتاب المقدس، ص 596 "D'après les traditions bibliques, les hebreux sont d'abord la famille d'Abraham, venu de Mesopotamie. Après s'être installés au nord de sicheim, en canan – sans s. assimiler aux sicheimites – ils se sont chassés par une famine et s'établirent en Egypte. Libérés de la tutelle égyptienne vers le XIVème siècle Av.J.C, les hebreux campent dans le Sinaï où ils reçoivent la révélation divine à la base de leur loi, la Torah ». p. 549

138 (**) « L'histoire des hébreux est celle d'une existence politique qui s'étend entre ces deux dates (1700 Av J.C et 135 Après J.C) sur une période de deux millénaires dans les limites de la terre sainte. D'après la bible, les hébreux sont d'abord la famille d'Abraham venu de Mésopotamie. Après avoir vécu en Canaan sous la conduite des patriarches, ils en sont chassés par une famine et se fixent en Egypte ; ils y deviennent un peuple bientôt asservi » p 316.

139 - سفر الخروج، الأصحاح 3

140 (*) ورد ذكر الهيكسوس في الوثائق المصرية القديمة كمحتلين أجنب للبلاد واعتبرهم مع بني اسرائيل شيئاً واحداً، وكان صاحب هذه النظرية هو المؤرخ اليهودي: فلافيوس يوسيفوس (37 - 100 م).

141 - موسوعة اليهود واليهودية ج V مادة هجرة العبرانيين.

كانت الدويلات والمدن الصغيرة التي ميّزت بلاد كنعان تسهّل على العبرانيين غزوها والسيطرة عليها. وقد حدثت عملية التسلّل العبراني¹⁴² إلى أرض كنعان نحو عام (1250 ق.م)، وهي التي كانت تغصّ بالقبائل السامية الكنعانية وقبائل غير سامية «فكان العموريون وهم ساميون يسكنون المرتفعات أمّا الأقوام الأخرى مثل الحويين والحثيين فكانوا يعيشون في أماكن متفرقة، كما كان الفلسطينيين يحتلون المدن الخمس التي تمثّل الشريط الساحلي الجنوبي، وقد أخذت عملية التسلّل أشكالاً عسكرية وسلمية مختلفة في تلك المرحلة التي يطلق عليها عصر القضاة (1250 - 1020 ق.م)، فدخل العبرانيون في صراع مع الفلسطينيين الذين هزمهم واستعبدوهم¹⁴³.

لقد بدا أنّهم تركوا لهجتهم السامية القديمة واتّخذوا الكنعانية لساناً لهم، وقد أرجع أغلب الباحثين ضعف موقعهم الاجتماعي والثقافي وقتها وفي الفترات اللاحقة التي شهدت انقسام المملكة الجنوبية التي ضمت قبائل الجنوب البدوية والمملكة الشمالية التي ضمت قبائل الشمال الزراعية اللتين بقيتا في حالة حرب شبه دائمة إلى أن قضى الآشوريون على المملكة الأولى والبابليون على الثانية. ولعلّ أهم مميّزات العبرانيين ما يلي:

عدم تجانسهم عرقياً، ولذلك يقرنهم بعض المؤرخين بالخابيرو.

لم ينجز العبرانيون شيئاً ذا بال، إذ لم تكن لديهم أيّة اهتمامات أو مهارات فنية، وحينما شيدوا الهيكل اضطروا للاستعانة بفنانين من البلاد المجاورة. والهيكل نفسه بني بالأسلوب الفرعوني الآشوري على يد فنانين فينيقيين، لأنّ الطابع البدوي كان يغلب عليهم.

ظلّ العبرانيون يتحالفون مع جيرانهم الآراميين أو غيرهم، وقبلوا حماية إحدى القوى العظمى لضمان البقاء.

ج) الخابيرو:

الخابيرو كلمة أكادية ذات دلالات متعدّدة وأحياناً متناقضة تطلق على قبائل رحّل من البدو، وقد ذكرت هذه الكلمة في النقوش المصرية في القرنين التاسع عشر والثامن عشر قبل الميلاد وتعني (العابر) و(المتجول) و(البدوي)، كما استخدمت التسمية للإشارة إلى القبائل التي كانت تهاجم قديماً بلاد الرافدين وحدود مصر، وكانت تغير على أرض كنعان من حين لآخر تشيع فيها الفوضى والاضطراب مثلما حدث عندما استولوا على شكيم¹⁴⁴ كما ورد في ألواح تل العمارنة والمدونات المصرية (1300 - 1150 ق.م)،

142 - م.ن - ص.ن.

143 (**) "Ils traversent la mer rouge qui se referme derrière eux sur les égyptiens ... sortis de l'Egypte, les hébreux constituent une nation. Les tribus nomadisent provisoirement dans le Sinai. Quarante années durant – le temps d'une génération – les hébreux sont empêchés par les peuplades de la région de gagner la terre promise".

144 (*) حدث ذلك بقيادة موسى ويشوع بن نون في عهد مرنبتاح بن رمسيس الثاني.

وتطلق هذه الكلمة على جماعة من الرّحل والغرباء "الذين لهم استعداد للانضمام إلى أي قوّة أو جيش مقابل أجر أو بدافع الحصول على الغنائم"¹⁴⁵.

ويرى بعض الباحثين أنّ الخابيرو لم يكونوا ساميين، وإمّا كانوا جماعات مهاجرة عاشت حياتها متجوّلة لتبيع خدماتها لأية أمة في المنطقة، وقد تزاوجوا واختلطوا بالعديد من الأجناس، لكنّ البعض الآخر يقرنهم بالعبرانيين اعتماداً على التشابه الصّوتي الموجود بين الكلمتين.

إنّ ما تتفق فيه هذه التّسميات هو أنّ جميعها يشير إلى جماعات بشرية متنقلة، وقد قاموا بصفتهنّ تلك لا برعاية المواشي وملاحقة الماء والعشب فحسب، وإمّا أيضاً بدور التّجار الذين ينقلون البضائع بين المجتمعات الرّاعية المستقرّة، وقد ورد ذكر اليهود مثلاً للمرّة الأولى كما أسلفنا: "مدوّناً على ألواح تلّ العمارنة بوصفهم بدواً رحلاً لا يقومون بالرّعي وحده بل بالتّجارة أيضاً"¹⁴⁶.

تكثر النّصوص التّوراتيّة من الحديث عن "الأرض المقدّسة" عامّة وعن أورشليم¹⁴⁷ بشكل خاصّ، حتّى أصبح موضوع "أرض اسرائيل" فكرة لاهوتيّة، سمّيت لاحقاً "لاهوت الأرض المقدّسة".

معالم القدس اليهودية:

ومن التّحدّيات التي واجهت فكرة الأرض المقدّسة مشكلة حدودها، ذلك أنّ سفر التّكوين مثلاً جاء ناصّاً على أنّ الإله قطع مع إبراهيم عهداً صريحاً: (لنسلك أعطي هذه الأرض من نهر مصر إلى النهر الكبير نهر الفرات)، إلا أنّ ما جاء به سفر العدد جعل حاخامات إسرائيل يميلون إلى تقليص تلك الخريطة إلى حدود أرض إسرائيل بأنّ شَبَّهوا الأرض بجلد الإبل الذي ينكمش في حالة العطش والجوع، ويتمدّد إذا شبع وارتوى، وهكذا الأرض المقدّسة تنكمش إذا هجرها ساكنوها من اليهود وتتمدّد وتتنسّع إذا جاءها اليهود من بقاع الأرض¹⁴⁸، باعتبارهم شعباً مقدّساً أقام عهداً مع الإله يهوه لحلول الإله في هذه الأرض، «ولذلك فإنّ أرض إسرائيل «فلسطين» تسمّى أرض الرّب»¹⁴⁹، وهي (الأرض التي يربعاها

145 - موسوعة اليهود ج 4 ص 112

146 (*) شكيم: كلمة عبرية معناها كتف، وتطلق على مدينة كنعانية قديمة تقع بين جبل جرزين وجبل عيبال في الضفة الغربية، وتعود أقدم حوانطها إلى عام 2000 ق.م، وهي تسبق حركة التسلل العبراني. وكانت مدينة تحت حكم الأسرة الثّانية عشرة المصرية، وضرب الآباء العبرانيون خيامهم على أطرافها (تكوين 12 / 6)، وقد حدث أول اتصال بين إبراهيم والكنعانيين فيها، وفيها أيضاً ظهر الإله لإبراهيم وبنى له مذبحاً، ووجد يعقوب أنّ أول الحويين يقيمون فيها، وأثناء التسلل العبراني نهبتها قبيلتا سيمون ولاوي...، وأصبحت شكيم أول مركز ديني للعبرانيين، كما كانت عاصمة المملكة الشماليّة لبعض الوقت، وفقدت أهميّتها مع تصاعد أهمية مدينة السامرة، وقد اشتق من اسمها اسم (نابلس) الحاليّة. وقد عثر فيها على معبد كنعاني ضخم يعتبر من أكبر المعابد الكنعانية على الإطلاق (موسوعة اليهود ج 4 ص 118).

147 - موسوعة اليهود ج 4 ص 113

148 - غيف فراج: اليهودية بين حضارة الشرق الثقافيّة وحضارة الغرب السياسيّة، دار الآداب ط 1 - 2002 ص 20

149 (*) القدس تقابلها في العبرية كلمة (يروشاليم)، وقد وردت الكلمة بهذه الصيغة في العهد القديم أكثر من 680 مرة، وهي كلمة مشتقة (منذ القرن 19 ق.م) من الكلمة الكنعانية اليبوسية (يورشاليم) من مقطع (يارا) بمعنى يؤسس أو من (أور) بمعنى موضع أو مدينة ومقطع (شولمانو) أو شالم أو (شلم) وهو الإله السامي للسلام.

الإله)،¹⁵⁰ (وهي الأرض المختارة، وهي صهيون التي يسكنها الرب، وهي الأرض المقدسة)،¹⁵¹ (وهي تفوق في قدسيتها أي أرض أخرى لارتباطها بالشعب المختار... فهي الأرض البهية)¹⁵².

وقد ذهبت النصوص اليهودية أبعد من ذلك حين اعتبرت أن من يعيش خارج أرض الميعاد كمن يعبد وإن من يعيش في ارتس إسرائيل يطهر من الذنوب^{153(*)} أصناماً. ويستمر هذا التمجيد والتبجيل مع الأدب التلمودي وفي كتابات المفكرين اليهود حديثاً، ذلك أن إسرائيل شاحاك مثلاً يقول في هذا المعنى: "بالنسبة إلى وجهة النظر الحد الأقصى تشمل أرض إسرائيل بالإضافة إلى فلسطين نفسها ليس فقط كامل سيناء والأردن وسوريا ولبنان ولكن أجزاء كبيرة من أرض تركيا، ولكن تفسير الحد الأدنى الأكثر شيوعاً يضع الحدود الشمالية فقط عند منتصف الطريق عبر سوريا ولبنان عند خط العرض لمدينة حمص...، لأن تلك الأراضي كانت ضمن نطاق مملكة داود كما أن جزيرة قبرص في التفسيرات التلمودية كافة تدخل ضمن نطاق أرض إسرائيل"¹⁵⁴

ويهمنا هنا أن نتوقف عند حدود أورشليم/ القدس باعتبارها ممثلة لذروة المقدس اليهودي/المسيحي والإسلامي، وبالنظر إلى مركزيتها في الوجدان الديني الإبراهيمي بشكل عام.

أ) القدس، المكان والمكانة:

تشكل القدس أو (أورشليم) في الاصطلاح الديني، مكاناً مركزياً في الوجدان اليهودي^{155(*)}، فقد ورد ذكرها في التوراة 680 مرة وذكرت بأسماء متعددة، وقد يرجع ذلك إلى تعاقب الحضارات عليها، إذ بعد أن استولى عليها داود نقل إليها تابوت العهد ثم بنى فيها سليمان الهيكل.

وفي الكتابات المصرية المعروفة (بنصوص اللعنة) التي يرجع تاريخها إلى القرنين 19 و 18 ق.م. وردت الكلمة بشكل (روشاليموم) وقد وردت في مراسلات تل العمارنة (القرن 14 ق.م) ست رسائل من عيدي خيبا ملك أوروسالم ويكرر الاسم بشكل أوروسليمو في الكتابات الآشورية التي تعود إلى القرن 8 ق.م. أما في كتابات القرن الرابع اليونانية فقد سميت (هيروسوليم) ومن الواضح أن الاسم اللاتيني (جروسالم) جاء من الاسم الكنعاني للمدينة. وذكر ياقوت المدينة باسم (أورشلين) و(أورسلم) ويشار إليها أيضاً بأنها ييوس تسمية إلى سكانها من اليبوسيين وهم من بطون العرب الأوائل الذين نزحوا من الجزيرة العربية نحو عام 2500 ق.م واحتلوا التلال المشرفة على المدينة القديمة، وقد ورد اسم ييوس في الكتابات المصرية الهيروغليفية باسم (يابثي) و(بابثي) وهو تحريف للاسم الكنعاني، وقد بنى اليبوسيون قلعة حصينة على الرابية الجنوبية الشرقية من ييوس سميت حصن ييوس، ثم أطلق عليها فيما بعد اسم (حصن صهيون ويعرف الجبل الذي أقيم عليه الحصن باسم (الأكمة) أو هضبة أوغل وأحياناً باسم جبل صهيون، وقد أنشأ السلوقيون في موضع حصن ييوس قلعة منبجة عرفت باسم (قلعة عكرا) أو (أكرا) وتسمى القدس أحياناً (صهيون).

وتطلق التوراة على المدينة إلى جانب لفظ (يروشاليم) لفظ شاليم ومدينة للإله ومدينة العدل ومدينة السلام ومدينة الحق وكذلك المدينة المقدسة ومدينة الشعب المقدس وأرنيل: أي أسد الإله، وعندما استولى داود على المدينة حوالي سنة 1000 ق.م لم يجد اسماً خاصاً يطلق عليها فسمها (مدينة داود). موسوعة اليهود ج 4 ص 123 - مادة القدس.

150 - موسوعة اليهود، ج 4، ص 78

151 - يوشع 9/9

152 - تثنية 12/11

153 - زكرياء 12/2

154 - راجع في ذلك ما ورد في سفر دانيال 16/11

155 (*) جاء في سفر أشعيا لا يقول ساكن (في الأرض) أنا مرضت، الشعب الساكن فيها مغفور الإثم.

ويطلق على المدينة اسم صهيون في الموروث الديني، أما الشعب فهو بنت صهيون، وهي تضم أيضاً جبل صهيون وقبر داود وحائط المبكى. وقد أصبحت المدينة مركزاً للدين اليهودي يتجه إليها اليهود ويذكرونها في صلواتهم وخصوصاً في الاحتفال بعيد الفصح اليهودي حيث يرددون: "نلتقي في العام القادم في أورشليم".¹⁵⁶

إنّ أورشليم توصف بكونها "لا يفصلها أيّ فاصل عن الإله وتصد كلّ أدعية جماعة إسرائيل من خلالها، كما أنّ أورشليم- باعتبارها الملكوت - تلعب دوراً مهماً في عملية الإصلاح، إذ ستعلو جدرانها وتقترب من العرش الإلهي وبهذا يعود التوازن للعالم ولعالم التجليات".¹⁵⁷ وعلى الرغم من كل هذا التبجيل والاحتفاء بها، إلا أنّ اليهودية الحاخامية تحرّم العودة إلى فلسطين (إرتس إسرائيل)، ومن ثمّ إلى القدس إلا في آخر الأيام.

إنّ أورشليم في "القوانين والأساطير وفي الآجاده"¹⁵⁸ توصف بكثير من الأوصاف المسرفة في المديح، فهي على سبيل المثال: سرّة العالم ولا يضاهيها في حسناتها مدينة أخرى.¹⁵⁹ وهي خلقت عند خلق العالم وأقام «يهوه» فيها خيمة الاجتماع،¹⁶⁰ وهناك كذلك إشارات إلى أورشليم في العصر المשיحي أي بعد عودة الماشيح المخلص اليهودي وقيادته الشعب إلى فلسطين... بأنّ حدودها سوف تمتلئ بالأحجار الكريمة وسيأتي اليهود ويأخذونها وسيضاف إليها آلاف الحقائق، لأنّ أورشليم لا يفصلها أيّ فاصل عن الإله وتصد كلّ أدعية جماعة إسرائيل من خلالها... والقدس إحدى مدن فلسطين الأربع المقدسة التي يجب ألا تنقطع فيها الصلاة إضافة إلى الخليل وصفد وطبرية¹⁶¹.

يبدو أنّ القدس مركز تتكثف فيه القداسة في المنظور اليهودي لارتباطه بالهيكل وبالعبادة القربانية التي تقام فيها بعد تجربة خيمة الاجتماع عندما انتهت رحلات الشعب وعبور الأردن ودخول أرض كنعان.

ولعل تجربة العبرانيين كانت تحاكي في ذلك تجارب أخرى مصرية وآشورية وبابلية وكنعانية- كما سيأتي بيان ذلك لاحقاً - في محاولة منهم للتمييز دينياً واجتماعياً، لكن يظهر أنّ جماعات يهودية مثل السامريين والفريسيين لم يكونوا يؤمنون بمركزية العبادة في كلّ أورشليم، بل إنهم يعتبرون وجود المعبد اليهودي في أيّ أرض وفي أيّ مكان يوجد به يهود يكون معوّضاً وصدى للهيكل، حيث تبقى المعابد اليهودية متجهة للقدس. فكيف اكتسبت المدينة هذه القداسة إذن؟ ووفق أي فلسفة أو رؤية شُيّدت أورشليم التوراتية؟

156 - إسرائيل شاحاك، الديانة اليهودية وتاريخ اليهود: وطأة 3000 عام، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، لبنان، ط8 - 2004، ص 150

157 (*) توجد في التشريع اليهودي أوصاف مسرفة في مديح أورشليم وأهلها فهي على سبيل المثال: سرّة العالم ولا يضاهيها في حسناتها مدينة. وأنّ الله خلق أورشليم عند خلقه العالم وأقام خيمة الاجتماع فيها وصلى متمنياً ألا يعصيه أبناؤه وحبيبتة أي: أورشليم.

158 - موسوعة اليهود، ج 4، ص 126

159 - م.ن، ص 126

160 (*) الأدب الديني اليهودي.

161 - موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: مادة: مكانة القدس.

(ب) تأسيس المدينة المقدسة: المقاربة التوراتية

تختلف القصص المتعلقة بتأسيس المدن وتنوع، لأن تأسيس المدائن المهمة دينياً وحضارياً عادة ما يرتبط بقصص عن آلهة أو أبطال ملحميين أو فتوحات عظيمة، وذلك لتبرير علو مكانة المدينة وتوكيد نفوذها على المدن الأخرى المجاورة.

يقول توماس. ل. بولين هناك حالة يمكن أن نطلق عليها تسمية الفتح الرمزي، فهنا تفاخر المدينة بأن أحد الأبطال الملحميين القدماء قد زارها، ومثل هذه القصص تهدف إلى إضفاء المكانة المميزة على المدينة المعنية من خلال ربطها بشخصية مشهورة. ومن الأمثلة على ذلك ما أورده المؤرخ اليهودي يوسفوس: (37-100م) في قصة غير موثقة عن زيارة الإسكندر الكبير لأورشليم عندما كان في طريقه إلى مصر وإظهاره الاحترام الكبير للكهنة الأعلى وتبجيله للإله اليهودي¹⁶².

قد يفهم ذلك على أنه محاولة من يوسفوس للبحث عن شرعية تأسيس أورشليم من خارج النص التوراتي لترسيخ وجودها وأصالتها التاريخية والجغرافية¹⁶³ والدينية على ما ورد في سفر الملوك الأول مثلاً من وصف تفصيلي لتدشين الهيكل إذ يقول: (ثم إن الملك وجميع إسرائيل معه ذبحوا ذبائح أمام الرب، وذبح سليمان ذبائح السلامة التي ذبحها للرب من البقر اثنتين وعشرين ألفاً ومن الغنم مائة ألف وعشرين ألفاً، فدشن الملك وسط الدار التي أمام بيت الرب، لأنه قرب هناك المحروقات والمقدمات وشحم ذبائح السلامة لأن مذبح النحاس الذي أمام الرب كان صغيراً عن أن يسع المحرقات والتقدمات وشحم ذبائح السلامة وعبد سليمان العيد في ذلك الوقت وجميع إسرائيل معه، جمهور كبير من مدخل حماة إلى وادي مصر أمام الرب إلهنا سبعة أيام...، وفي اليوم الثامن صرف الشعب فباركوا الملك وذهبوا إلى خيمهم فرحين وطيبين القلوب لأجل كل الخير الذي عمل الرب لداود عبده وإسرائيل شعبه)¹⁶⁴.

ولا يقف الأمر عند المحرر التوراتي عند ذكر مشاركة فعالية إلهية في تدشين هيكل سليمان الذي أنهى بناء كان بدأه الأب داود¹⁶⁵، بل إن الأمر يتعدى رمزية التدشين الذي تعلق بالمعبد إلى وصف مراهنة الرب على المدينة التي نشأت حوله حين يقول: "كان كما أكمل سليمان بناء بيت الرب وبيت الملك وكل مرغوب سليمان الذي سره أن يعلم أن الرب

162 (**) خيمة الاجتماع أو خيمة الشهادة يقابلها في العبرية كلمة (مشكن) أي مسكن، وهي خيمة يحملها العبرانيون القدامى (جماعة يسرائيل) في تجوالهم، وكانت تقام خارج المضارب ليسكن الإله فيها بين شعبهم حسب التصور العبراني وليكشف فيه عن وجوده ويبلغ إرادته ليتوجه إليه فيها من يطلبه (خروج 33 / 7 - 11)، وفي يوم اكتمال بناء الخيمة أظهر الإله ذاته على هيئة سحابة غطت الخيمة وملأها، وبعد ذلك تحولت السحابة إلى عمود يسير أمام جماعة يسرائيل في رحلاتهم. قاعدتها مستطيلة طولها ثلاثون ذراعاً وعرضها عشرة أذرع وارتفاعها عشرة أذرع أيضاً وزواياها قائمة، والخيمة تكون محاطة بسور، وفي الفناء بين الخيمة والباب الخارجي كان يقام مذبح المحرقة وبجواره مغسلة من النحاس بين باب الخيمة والمذبح (الخروج: 27/26).

163 - موسوعة اليهود واليهودية - مادة مكانة القدس.

164 - كتاب القدس: أورشليم العصور القديمة بين التوراة والتاريخ (مؤلف جماعي) تحرير: طوماس. ل. طومبسون.

165 (*) يُظهر خريطة العالم المعروفة باسم (orbis tenranum) أو (the wheel map) أن الله خلق الأرض في شكل منظم (مسطحة) وأنه وضع القدس في وسطها قائلاً (this is Jerusalem. I have sit her in the midst of the nations and countries are round about her) وفي هذه الخريطة وضع الشرق في أعلاه وظهر البحر الأسود وكذلك البحر الأحمر في وسطها على شكل حرف T وقد جعل نهر النيل إلى اليمين من هذا البحر ونهر دن إلى اليسار منه، وقد احتلت آسيا النصف الشمالي من الخريطة بينما شغلت أوروبا النصف الأيسر من الجزء السفلي المقابل لقارة أوروبا.

تراءى له ثانية كما تراءى له في جبعون وقال له الرب قد سمعت صلاتك وتضرعت الذي تضرعت به أمامي. قدست هذا البيت الذي بنيته لأجل وضع اسمي فيه إلى الأبد. وتكون عيناى وقلبي هنالك كل الأيام. وأنت إن سلكت كما سلك داود أبوك بسلامة قلب واستقامة وعملت حسب كل ما أوصيتك وحفظت فرائضى وأحكامى فإني أقيم كرسي ملكك على إسرائيل إلى الأبد، كما كلمت داود أباك قائلاً: لا يعدم لك رجل عن كرسي إسرائيل بل كنتم تتقبلون أنتم أو أبائكم من ورائى ولا تحفظون وصاياى، فرائضى التي جعلتها أمامكم)¹⁶⁶.

وبالنسبة إلى النص التوراتي دائماً، فإنه لا يهتم فقط بظروف التأسيس ومباركة الرب للهيكل وللمدينة المقدسة¹⁶⁷(**). بل إن المحرر يحدّد الطرف التاريخي مثلما يقدّم وصفاً تفصيلياً للبناء المقدّس على النحو التالي: "وكان في سنة أربعمائة وثمانين لخروج بني إسرائيل من أرض مصر في السنة الرابعة لملك سليمان على إسرائيل، في شهر زيو، وهو الشهر الثاني، أنه بنى البيت للرب، والبيت الذي بناه الملك سليمان للرب طوله ستون ذراعاً وعرضه عشرون ذراعاً وسمكه ثلاثون ذراعاً، والرواق قدّام الهيكل طوله عشرون ذراعاً حسب عرض البيت وعرضه عشرة أذرع قدّام البيت وعمل للبيت كوى مشقوقة مشبكة. وبنى مع حائط البيت طباقاً حواليه مع حيطان حول الهيكل والمحراب وعمل غرفات في مستديريها. فالتّطقة السّفلى عرضها خمسة أذرع والوسطى عرضها ستّة أذرع والثالثة عرضها سبعة أذرع لأنّه جعل للبيت حواليه من الخارج أخصاماً، لئلاّ تتمكّن الجوائر في حيطان البيت، والبيت في بناء بني بحجارة صحيحة مقتلعة ولم يسمع في البيت عند بنائه منحت ولا معول ولا أداة من حديد، وكان باب الغرفة الوسطى في جانب البيت الأيمن، وكانوا يصعدون بدرج معطف إلى الوسطى ومن الوسطى إلى الثالثة فبنى البيت وأكمّله وسقف البيت بألواح وجوائر من الأرز وبين الغرفات وعلى البيت كلّه سمكها خمسة أذرع وتمكنت في البيت بخشب أرز)¹⁶⁸.

لا عجب في أن تحتفي التّوراة بأعمال التّأسيس والبناء والتّدشين، فهذا الهيكل هو مسكن الإله، ولعلّ قصّة تأسيس أورشليم التّوراتيّة تبدو مشابهة في تأكيد فعالية الألوهة الخلاقة بقصص مدن أخرى قريبة مثل مدينة ممفيس المصرية أو بابل¹⁷⁰ العرّاقية^(**).

166 - ملوك أول.

167 (*) جاء في سفر الملوك الأول أن حيرام ملك صور أرسل عبده إلى سليمان حين خلف أباه داود في الملك لمساعدته في بناء الهيكل (كما كلم الرب داود أبي قائلاً: إن ابنك الذي أجعله مكانك على كرسيك هو بيني البيت لاسمي. والآن فأمر أن يقطعوا لي أرزاً من لبنان، ويكون عبيدي مع عبيدك، أعطيك إياه حسب كل ما تقول لأنك تعلم أنه ليس بيننا أحد يعرف قطع الخشب مثل الصيدونيين).

168 - ملوك الأول 9

169 (**) تذكر موسوعة: UNIVERSALIS أن هناك مباني وأقواماً أخرى موجودة في المنطقة وقتها” les fouilles récentes établissent que la « cité de David » fut fondée à l’époque Canaanéenne au début de l’âge du bronze, qu’elle fût pourvue d’un rempart en bronze moyen et d’édifice monumentaux avant la conquête de David. Il est question dans la genèse de la ville de salem ; son roi Melchidach «prêtre du dieu suprême» bénit Abraham ; selon le Psaume LXXVI salem est identique à Jérusalem. Sur le mont Moriah voisin de Salem la genèse situe le sacrifice d’ISSAC (XXII,2) occupé par les Jebusites au XI^{em} siècle Av J.C Jerusalem est conquise par le roi David qui en fait sa capitale et pour cinquante siècles achète le Mont Moriah à Arauna peut-être le dernier roi Jébusite. Divers constructions surtout militaires, constituent la cité de David. En transférant l’Arche d’alliance, David fait de Jérusalem le centre spirituel d’Israël. Corpus(10)p 55

170 - ملوك الأول 6

إن من يتفحص الترتيب المتشابه في عملية خلق العالم الجديد يلحظ المكانة التي تعطيها تلك النصوص للعلاقة بين الآلهة والأرض، وتلاحظ كارين أرمسترونغ مثلاً أن المعاهدة بين يهوو وشعبه تتبع النموذج السومري، وتذكر أن الجوهري في العقد السومري البابلي القديم هو مطلب الولاء Absolute loyalty وهو الولاء الذي يطلبه "يهوو" من شعبه بمقابل تعهد من جانبه بالرعاية والحماية.

يرقى عن الشك أن خصوصية اليهودية الدينية والزمنية إلى حد بعيد تتأصل في مفهوم العقد الثنائي بين إله أوحده وشعب مختار محدّد... وفي هذا المفهوم كذلك تتأصل قسوة النص التوراتي على كافة الشعوب المحيطة ماثلة في توصية اليهود ألا يكون لهم عهد مع سكان بلاد كنعان حين يستوطنونها وبألا يظهروا نحوهم أية شفقة، فكما أن اليهود هم شعب الله المختار وغاية التاريخ: الزمان، فإن القدس هي في اعتقادهم سرّة الأرض ومركز الكون: المكان¹⁷¹.

يبدو من خلال المرويات التاريخية المتعلقة باليهودية المبكرة أن بعضاً من رؤساء القبائل الشمالية اليهودية قد سعوا إلى التّهوين من شأن القدس وهيكلها حتى من الناحية الدينية، واستعاضوا عن ذلك بتأسيس معابد محلية لممارسة شعائهم متأثرين في ذلك بنظام العبادات الكنعانية الذي يتسم بعدم مركزية مقر الإله، كما أقيم في السامرة معبد لينافس الهيكل فيحجّ إليه الشماليون وخصوصاً بعد أن منعهم الجنوبيون أنفسهم من الحجّ إلى القدس، كما أسسوا أماكن مقدسة محلية في دان وبيت إيل⁽²¹⁴⁾. لقد آلت المملكة الشمالية في عهد سرجون الثاني الملك الآشوري (721 ق.م) إلى مقاطعة آشورية.

والملاحظ أن بعض النصوص التوراتية تبدي رفضاً واضحاً لفكرة اختيار يهوو لمدينة بعينها، ففي سفر الملوك الأول يعلن يهوو أنه لم يختَر لنفسه مدينة (أورشليم)، وإنما اختار رجلاً (أي داود)¹⁷².

إن قصة الخلق الواردة في سفر التكوين الإصحاح 1 تخلو من عنصر المدينة والمعبد، كما أن يهوو في سفر صموئيل الثاني يبدي رفضاً لفكرة قيام داود ببناء معبد له حين قال: أأنت تبني لي بيتاً لسكنائي؟ والملاحظ ههنا أن أهم شخصية بطولية في التوراة العبرانية، وهي موسى، لم تربطها فيما يبدو أي صلة بمدينة أورشليم رغم تعدّد القصص المتعلقة بتأسيس أورشليم من قبل سلسلة شخصيات تنتمي إلى ماضي المحرّرين. الخلاصة الأولية قد تبرّر رغبة المحرّرين التوراتي في تأكيد المكانة المقدسة لأورشليم باعتبارها المكان الذي بني فيه المعبد الوحيد للإله يهوو.

171 (*) يمجّد النص المصري المعروف بـ«لاهوت ممفيس» الإله (بتاح) كإله خالق للكون للآلهة وللعبادات، ويعلي من شأن مدينة ممفيس (لقد هبط أوريزيس (الإله) إلى الأرض في القلعة الملكية (ممفيس) وابنه حوروس ظهر وتسلم ملك مصر العليا ...) انظر في ذلك: Lichthein Miriam, ancient Egyptian literature, 3 vols (berkeley, CA: University of California Press, 1975 vol 1. Old and middle Kingdoms pp.51 - 57.

172 (**) مدينة بابل: تعني بالأكدية باب إيلو أو باب الرب، صنعها مردوخ وشيدها في وسط هذا العالم، وقد سكن مردوخ فيها مع بقية الآلهة، وجرى خلق الجنس البشري من أجل خدمتهم، كما شرع الإله ببناء مسكن لمردوخ في المدينة الجديدة اعترافاً بفضلته وتبجيلاً لحكمته.

(ج) المعبد/الهيكَل:

يتلازم ذكر المدينة المقدّسة والهيكل الذي تحدّث عنه التّوراة والأدبيّات الدّينية اليهوديّة بإسهاب بالحديث عن العبادة القربانية في المدينة المقدّسة^{173*} بالهويّة اليهوديّة. فالهيكل (من الألفاظ الدّالة على موضع العبادة)¹⁷⁴.

وبيوت العبادة هذه ”أنواع، بيوت عبادة كبيرة يحجّ إليها في أوقات معيّنة ومواسم محددة من مواضع قريبة أو بعيدة...، هي محجّات يحجّ إليها في وقت معيّن ثابت، يقترب منها المتعبّدون إلى ربّ المحجّة أو أربابها لأداء واجب الخضوع والطّاعة، وتكون محجّة واحدة في الغالب اختارها هذا الإله أو الآلهة من بين سائر أماكن الأرض لتكون موضعاً مقدّساً وحرماً آمناً، فيه أقدس بقعة وأعزّ مكان في نظر المتعبّدين لها على وجه الدّنيا، فلا تدانيها المعابد الأخرى ولا تبلغ منزلتها في الحرمة والمكانة“¹⁷⁵. وإذا نظرنا لمعنى المعبد في اللّغة لاحظنا أنّ المفهوم اللّغوي للكلمة ينطلق من شكل البناء (مربّع/مكعّب) ونوعه وطرزه، ذلك أنّ ما يقابل اللّفظ في اللّاتينية مثلاً هو كلمة (Templus) التي تعني موضعاً مربّعاً بمعنى ”الكعبة“ في اللّغة العربية، ويلاحظ التّوافق التّام بين معنى الكلمتين في هاتين اللّغتين. ويذكر علماء اللّغة أنّ في جملة الألفاظ التي تطلق على بيوت الأصنام والعبادة والتّصاوير لفظة (البد) وهي تؤدّي معنى (صنم) وكذلك فقد ذكروا أنّها من الألفاظ المعرّبة عن الفارسيّة (عربت: بت) وأنّها تعني البيت إذا ما كان فيه أصنام وتصاوير“¹⁷⁶.

والمعبد اليهودي هو مكان لاجتماع اليهود للعبادة (بيت هكنيست) أي بيت الاجتماع ويسمى أيضاً (بيت هاتيفلاه) أي (بيت الصلاة) و(بيت هامدراش) أي بيت الدّراسة، وجميع هذه الأسماء لبعض الوظائف التي كان المعبد يؤدّيها، "وكان يطلق على المعبد باليونانية "سيناجوج" وكذلك "بروسيكثيرون"، وتعني حرفياً بيت الصّلاة، وفي الثقافة العربيّة يطلق على المكان الذي تقام فيه الصّلوات اليهوديّة اسم (المعبد) أو (الهيكل) أو (الكنيس اليهودي)..."¹⁷⁷.

ويبدو من خلال ما أورد المسعودي مثلاً أنَّ المعبد اليهودي العتيق كان يحظى بتقديس اليونانيين القدامى حين قال في باب ذكر البيوت المعظمة عند اليونانيّين: ”البيوت المضاف بناؤها إلى من سلف من اليونانيّين ثلاثة بيوت؛ فبيت منها بأنطاكية بأرض الشّام وعلى جبل بها داخل المدينة والسّور محيط به، والبيت الثاني من بيوت اليونانيين هو بعض تلك الأهرام التي ببلا د مصر وهو يرى من الفسطاط على أُميال منها. وأمّا البيت الثالث فهو بيت المقدس على ما زعم القوم وأهل الشريعة إمّا يخبرون أنّ داود بناه وأمه سليمان بعد وفاة أبيه، والمجوس تزعم أنّ الذي بناه الضحّاك وأنّه سيكون له في المستقبل من الزّمان خطب عظيم ويقعد فيه ملك عظيم وذلك عند ظهور شوسن على بقرة من صفتها كذا وكذا

173 - عفيف فراج: اليهودية بين حضارة الشرق الثقافية وحضارة الغرب السياسي، دار الآداب بيروت، ط 1 - 2002، ص 44

174- انظر سفر الملوك الأول. الإصحاح 8 الآية 16

175 (*) بنيت أورشليم في العصور القديمة على مرتفعين هما: المرتفع الشرقي وهو عبارة عن نتوء في المرتفعات المركزية الفلسطينية وتضم: بيزيتا Pezetta والحرم الشريف، وهضبة عوفيل OFEL الواقعة بين الحرم والبرج المدعو ببرج نحمايا، ينتهي المنحدر الجنوبي الشرقي (موقع ما يدعى بمدينة داود) عند ملتقى وادي هنوم ووادي قدرون في سلوام.

176- موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج 5، ص 348

177 - م.ن ص.ن

ومعه من الناس كذا من العدد وأقاصيص تدعيها المجوس في هذا المعنى واختلاط طويل تنزه كتاب عن ذكره، والله الهادي¹⁷⁸. ولنا أن نسأل هنا: ماذا عن أهميته لدى اليهود وموقعه في المعتقد اليهودي والذي يتكرر وصفه في الدراسات والأدبيات اليهودية وغير اليهودية المعاصرة؟^{(*)179}.

لقد هيمنت أورشليم ومعبدتها إلى حد واسع لا على الدين فقط وإنما على الحياة السياسية والاقتصادية، وكان مركز أورشليم المميز يعتمد بشكل كلي على مكانتها كمدينة/هيكل مهمة كبرى وعلى الكثير من الزوار الذين يجذبهم الهيكل لاحتفالاته.

وتبرز أورشليم في الكتاب المقدس اليهودي كما في المدونات الدينية اليهودية كرديف للهيكل: "لقد كانت مدينة مقدسة، لأن الهيكل كان مقدساً، وكانت مدينة مهمة لا لأنها عاصمة لأرض اليهود، بل لأنها المكان الذي اختار الإله اليهودي - الذي يعتقدون أنه اختارهم شعباً خالصاً له - للإقامة فيه"¹⁸⁰. لكن يبدو أن الاحتفاء بذلك المركز الذي كرس للعبادة القربانية قد خفت في فترات تاريخية لاحقة من تاريخ الجماعات اليهودية^{(*)181} على الرغم مما تكشفه مخطوطة الهيكل^{(**)182}.

وقد نشرها عالم الآثار الإسرائيلي إيغال يادين بالعبرية عام 1977 وتحتوي على مثالين للهيكل ولمدينة الهيكل، ولكن هناك في المقابل وثيقة "أضاحي السبت" أو "الأناشيد الطقسية" الملائكية المكتشفة في مغاور قمران تعكس شعور طائفة يهودية كان مركزها في أورشليم، وهي تظهر ميلاً أكثر للابتعاد عن الهيكل.

ويبدو أن هناك ميلاً للتشبث بهيكل سماوي يعبد فيه الله شخصياً كل سبت - وربما بشكل دائم - من قبل الكهنة السماويين الذي يقودهم على ما يبدو ملكي صادق كاهن السماء الأعلى: فلقد تحول هؤلاء الذين كتبوا النص عن الهيكل المادي في أورشليم إلى تجريد روحاني من العبادة لا يحتاجون فيه لهيكل¹⁸³.

178 - م.ن.ص.ن.

179 - موسوعة اليهود، ج 5، مادة المعبد اليهود، ص 216

180 - المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج II تحقيق شارل بيللا، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت 1966 ص 386

181 (*) يصف جاك ريفليه في كتابه: "les mondes du sacrés": étude comparée des voies du sucrés en occident et en orient

يصف الهيكل بقوله: (la grande réalisation architecturale du règne est le palais royal, tout à la fois Temple glorifiant Yahveh et signe éclatant du triomphe dynastique. Sept années de travail, de cèdre du Liban a profusion, des artisans éblouissants mariant le metal et le bois. Il est dit que 150.000 ouvriers édifièrent cette merveille du monde. Détruit par les conquérants de l'est il n'en reste plus actuellement) p 79

182 - فيليب. ر. ديفز ضمن كتاب: القدس: أورشليم العصور القديمة بين التوراة والتاريخ، مركز دراسات الوحدة العربية 1999، ص 238

183 (*) هناك بعض الوثائق المخطوطة بالعبرية اكتشفت بمنطقة قمران غرب البحر الميت عام 1947 وتكشف هذه الوثائق التي وجدت على شكل لفائف عن موقف الجماعات التي كانت تعيش في فلسطين حينها من الهيكل ومكانته لديهم، وتراوحت أفكارهم بين البقاء على فكرة أن أورشليم وهيكلها هي المركز المطلق للكون وبين الاعتقاد بأن الصلة بين إله إسرائيل والشعب الذي اختاره لا تتوقف على وجود معبد.

يعيد النصّ التوراتيّ تأسيس الهيكل الأوّل إلى الملك سليمان، حيث سيّده على إمبراطورية مترامية الأطراف كانت أورشليم عاصمتها. كما تفيد أعمال المؤرّخين والأدبيات اليهودية أنّ أورشليم وهيكلها كانا قد دُمرا من قبل نبوخذ نصر الكلداني عام 587 ق.م، ثم عمد زربابل قائد الموجة الثانية إلى المسبّين العائدين إلى إعادة بنائهما، حيث انتهى من بناء الهيكل الثاني حوالي عام 516 ق.م

وكما أعاد زربابل ذكر أخبار داود وسليمان عندما صارت أورشليم عاصمة لمقاطعة محلية ضمن أملاك الإمبراطورية الفارسية، وكذلك فعل هيرود عندما صارت أورشليم مملكة تابعة لرومة، وهو صار بمثابة الابن الرّوحي لداود وسليمان¹⁸⁴. ولعل ذلك يعني إضفاء الطابع الهيليني على المدينة، وقد حصل ذلك أيضاً بشكل من الأشكال مع مصر وفارس اللّتين تسعيان للهيمنة على المنطقة.

وبسبب أطماع القوى المهيمنة فقد دُمّرت المدينة مرّات تدميراً كاملاً، ذلك أنّ نبوخذ نصر مثلاً حاصرها مدّة عامين، و"فتح الجيش الكلداني المدينة ودّمّرها تدميراً كاملاً وأحرقها بالنار وساق أهلها مسبّين إلى بابل، ولم يبقَ في الأرض سوى فقراء الفلاحين.

وفي عام 587 ق.م زالت مملكة يهوذا إلى الأبد عن الخريطة السياسية لمنطقة الشرق القديم، وتحوّلت إلى ولاية بابليّة فقيرة ومنطقة ريفية متخلّفة ومدّة ثلاثة قرون متتالية. بعد ذلك تغيب أخبار أورشليم في الظلام، ولا يتوفّر أي نصّ غير توراتي يذكرها أو يهتمّ بما كان يجري في مناطق الهضاب الفلسطينية بعامة¹⁸⁵، لكنّ البين أنّ انتهاء العبادة القربانية المرتبطة بالهيكل لم يتسبب في انتهاء اليهودية كدين¹⁸⁶، وإنّما كان دافعاً لترسيخ وتنشيط الذاكرة الدّينية التي تتجلّى بشكل أكبر في فترة الحجّ.

(د) معالم الهيكل:

لقد مرّ ذكر بعض خصائص الهيكل عند الحديث عن سليمان الذي خصّه سفر الملوك الأوّل بإشارات تؤكّد مباشرته الإشراف على تشييد الهيكل/القصر بمشاركة ما يزيد عن 150 ألفاً من العمال أكثرهم من الكنعانيين. ونحن هنا نحاول تحديد معالم الهيكل حسب ما تقدمه لنا نصوص التوراة أساساً.

تفسّر التوراة عدم إتمام داود بناء الهيكل الأوّل، بعدما اشترى أرضاً من أرونا اليبوسي، بأنّ الرّبّ منعه من ذلك لوقوعه في خطأ قتل أرونا الحيثي فوقعت المهمّة على عاتق ابنه سليمان الذي أنجزها في الفترة 960 - 957 ق.م.

184 (**) عثر على هذه المخطوطة عند تاجر عاديّات عام 1967

185 فيليب ر. ديفز (مرجع سابق).

186 جون سترينج ضمن كتاب: القدس أورشليم العصور القديمة، ص 205

وحسب التّصوّر اليهودي فقد قام سليمان ببناء الهيكل فوق جبل موريا، وهو جبل بيت المقدس أو هضبة الحرم التي يوجد فوقها المسجد الأقصى وقبة الصخرة، ويشار إلى هذا الجبل في الكتابات الإنجليزية باسم جبل الهيكل: Temple Mont وهو بالعبرية (هرهايت) أي جبل البيت (جبل الإله)¹⁸⁷.

ويختلف الباحثون في اعتبار الهيكل جزءاً من مركّب معماري يضمّ القصر الملكي لسليمان مقرّ إقامته وزوجته ابنة الفرعون، بل وفي احتوائه على ساحات وأحواض^{188(*)}.

يتكوّن مخطط الهيكل من سبعة منازل أو مجالات تتدرّج من دائرة المحيط الخارجي إلى نقطة المركز حيث محراب المعبد، فالقادم من الخارج يجتاز أولاً المنزلة الأولى وهي فناء الوثنيين ثمّ فناء النساء ففناء إسرائيل ليصل إلى فناء المعبد، ثمّ يجتاز الردهة الخارجية ثم القاعة الوسطى ليقف أمام الستارة التي تفصل المنزلة الأخيرة وهي المحراب أو قدس الأقداس التي لا يستطيع الولوج إليها إلا الكاهن الأعظم والتي تحتوي على تابوت العهد¹⁸⁹.

إنّ هذا الأمر جعل باحثين من أمثال جون إسترينج وفراس السواح مثلاً يشكّون في هويّة المعبد وفي الإله الذي كان يعبد فيه على أنّه إله الكنعانيين من خلال منحوتات الآلهة التي عثر عليها لاحقاً^{190(**)} بما يزيد في درجة اللبس القائم بين الثقافة الدينيّة الكنعانيّة واليهوديّة.

وتورد المصادر والأدبيات أنّ هيكل سليمان أقيم مكان المذبح الصغير، وكان أفراد الشعب (العبرانيون أو جماعة إسرائيل) يجتمعون في هذا الفناء في مواسم الحج والمناسبات الأخرى، «وكانت هناك عدة بوابات يمكن دخول فناء المعبد من خلالها، وثمة إشارة إلى البوابة العليا وבוابة الملك والبوابة الجديدة وבוابة المجلس وבוابة السجن، ولكننا لا نعرف مواقعها الحالية على وجه الدقة. وتبلغ أبعاد هيكل سليمان 90 قدماً طويلاً و30 قدماً عرضاً و45 قدماً ارتفاعاً. وهو لا يختلف كثيراً في تقسيمه الثلاثي: «المدخل والهيكل أو البهو المقدّس وقدس الأقداس» عن الهياكل الكنعانيّة، كما تمّ العثور على هيكل في سورية بجوار قصر ملكي يعود تاريخه إلى القرن الثامن أو التاسع قبل الميلاد يكاد يكون نسخة من هيكل سليمان»¹⁹¹.

187 - فراس السواح (جماعي). القدس: أورشليم العصور القديمة، ص 195

188 (*) لقد توصل الفريسيون إلى صياغة لليهودية تستند على التوراة وتجعل المعبد اليهودي (وليس الهيكل) مركزها.

189 - موسوعة اليهود ج 4 ص 160 مادة هيكل سليمان.

190 (*) انظر المثال الخاص بالهيكل المزعوم ضمن موسوعة judaica.

191 . 81.91 pp Charles Joseph Singer. A short history of scientific Ideas to 1900 (London: Oxford University Press 1959) نقلاً عن القدس، أورشليم العصور القديمة.

وحسب بعض الدّارسين فإنّ الهياكل في تلك الفترة كانت تشيد وفق الطراز الفرعوني الذي أخذه الفينيقيّون من مصر، وأضافوا إليه ما أخذوه من الآشوريّين والبابليّين من أنواع الزيّنة، أمّا هيكل هيرود^{192(*)} فقد اتبع أساليب المعمار اليوناني الروماني.

وحسب الباحث عبدالوهاب المسيري فإنه: "حين اعتلى هيرود العرش وجد هيكل زربابل متواضعاً للغاية فقرّر بناء هيكل آخر لإرضاء اليهود، ولكنه قرّر أنّ يبني في الوقت نفسه معبداً لآلهة مدينة روما حتى ينال رضا الإمبراطور أوغسطس ويثبت ولاءه له. وقد بدأ هيرود بناء الهيكل عام 20 - 19 ق.م، فهدم الهيكل القديم واستمر العمل في البناء وقتاً طويلاً فمات دون إتمامه، واستمر البناء حتى عهد جريبّا الثاني (64 م)، بل كانت ما تزال هناك حاجة إلى اللّمسات الأخيرة حينما هدمه تيتوس"¹⁹³ لكن أمرا الهيكل يبقى دائماً محلّ شكوك وتأويلات دائمة تتجاوزها الروايات التاريخية المرتبنة للتّوراة خاصّة.

(هـ) من قدس الأقداس إلى حائط المبكى:

تصوّر التّوّارة أنّ فلسطين توجد في مركز الدّنيا والقدس في وسط فلسطين والهيكل في وسط القدس حيث يقع قدس الأقداس، ويزعم بعض الحاخامات أنّ حجر الأساس هو الصّخرة الشّريفة الموجودة في مسجد الصّخرة،¹⁹⁴ بل إنّ البعض من اليهود يعدونه السّماء السّابعة.

ويعود هذا التبجيل الخارق لما يعتقد من أنّ قدس الأقداس أكثر الأماكن قداسة لدى اليهود، ولا يحقّ لهم أن تطأه أقدامهم، لذا فإنّه يحرم عليهم أن يذهبوا إلى جبل موريا (جبل بيت المقدس) أو هضبة الحرم التي يوجد فيها المسجد الأقصى، وذلك: ”حتى لا يدوسوا على الموضع القديم لقدس الأقداس عن طريق الخطأ، ويزعم شلومو جورين مثلاً أنّ أبحاثه قد حددت على وجه الدقة مكان قدس الأقداس، ومن ثم يحق لليهود دخول المسجد الأقصى“¹⁹⁵.

إذا كان الهيكل وقْدس الأقداس على هذه الغاية من الأهميّة والإجلال والقداسة في المنظومة الدّينية اليهودية والعبادة اليسرائيلية، فما الذي ممثله حائط المبكى وما رمزيّته في اليهودية؟

192 (***) يقول فراس السواح مثلاً: (إنَّ الفجوة بين أصول إسرائيل - علم الآثار - وأصول إسرائيل كتاب التوراة هي من السعة بحيث تضعها أمام مجتمعين متباينين كلياً على الرغم من اشتراكها في مكان جغرافي واحد ...، فإسرائيل التوراتية هي ابتكار أدبي خيالي لا يعطيه صفة الواقعية كونه يجري على مسرح جغرافي واقعي مثلما لا يعطي صفة الواقعية لقصص ألف ليلة وليلة كونها تجري في بغداد أو الكوفة أو البصرة أو القاهرة، وبالمقابل فإنَّ سكان مناطق الهضبة في عصر الحديد الأول ... لم يعبدوا إله التوراة)، القدس وأورشليم العصور القديمة ص 170

193 - موسوعة اليهود واليهودية ج 4 ص 160 - 161

194 (*) هو الهيكل الذي بناه الملك هيروود (27 ق.م - 4 م)، ويشار إلى هذا الهيكل على أنه الهيكل الثاني، وأحياناً تستخدم عبارة الهيكل الثاني للإشارة إلى هيكل زربابل، وبذا يكون هيكل هيروود الهيكل الثالث، وإن كانت عبارة الهيكل الثالث تشير عادة إلى الهيكل الذي سيبشيد في آخر الأيام مع بداية العصر المسيحي، وكان هيكل هيروود مثله مثل الهيكل الأول مقسماً إلى البهو المقدس وقدر الأقداس. ولم يكن الحائط الغربي أو حائط المبكى جزءاً من الهيكل نفسه وإنما كان جزءاً من سورته الخارجى. وهذا الوصف أورده يوسيفوس وهو يختلف عما تصفه كتب المدراس. وقد هدم تيتوس الهيكل الثانى عام 70 م.

195 - موسوعة اليهود ج 4 ص 163

يقول المسيحي في تعريف حائط المبكى هو ترجمة للتعبير الإنجليزي Wailing wall ويقابله في العبرية: "كوتيل معرافي" أي الحائط الغربي الذي يسميه المسلمون العرب (حائط البراق). ويقال إنه جزء من السور الخارجي الذي بناه هيرود ليحيط بالهيكل والمباني الملحقة به، ويعتبر هذا الحائط من أقدس الأماكن الدينية عند اليهود في الوقت الحاضر¹⁹⁶، ويسمى الحائط بهذا الاسم لأن العبادة (الصلوات اليهودية) تأخذ شكل النواح والعيول فيه.

وتروي الأساطير اليهودية أن هذا الجزء من السور كان قد ذرف الدموع حين هدم تيتوس الهيكل الثاني، "ولكن التاريخ الذي بدأت تقام فيه الصلوات بالقرب من الحائط غير معروف...، والواقع أن كل المصادر التي تتحدث عن يهود القدس "حتى القرن السادس عشر تلاحظ ارتباطهم بموقع الهيكل وحسب ولا توجد أي إشارة إلى الحائط الغربي."¹⁹⁷

يتضح من خلال بعض المصادر أن الحائط أضحى محلّ قداسة ابتداء من 1520 في أعقاب الفتح العثماني، وقد يكون ذلك فيه من تقليد المسلمين في التبرك بالكعبة والحجر الأسود...، لكن الناظر في مقولات المؤرخين العرب المسلمين بخصوص أصول القدس يلحظ نفيًا قاطعاً لنسبة الأسوار إلى الوجود العبراني فيها، "فالعرب الأوائل في الجزيرة العربية، وهم سكان القدس الأصليون، نزحوا من جزيرة العرب مع من نزح من القبائل الكنعانية حوالي 2500 ق.م، واحتلوا التلال المشرفة على المدينة القديمة...، وقد ورد اسم ييوس في الكتابات المصرية الهيروغليفية باسم "يابثي"، وهو تحريف للاسم الكنعاني الأصلي.

وقد بنى اليوسيون قلعة حصينة على الرابية الجنوبية الشرقية من ييوس سميت حصن ييوس الذي يُعد أقدم بناء في مدينة القدس، أقيمت حوله الأسوار وبرج عالٍ في أحد أطرافه للسيطرة على المنطقة المحيطة بييوس بهدف الدفاع عنها وحمايتها من غارات العبرانيين والمصريين والفرانجة بزعامة ملكهم سالم اليوسيّ. وعرف حصن ييوس فيما بعد بـ حصن صهيون، ويعرف الجبل الذي أقيم عليه الحصن بالأكمة أو هضبة أو فل وأحياناً بجبل صهيون¹⁹⁸ في الموقع المعروف بـ سلوان¹⁹⁹ (*).

خاتمة

سعينا في هذا البحث إلى استجلاء بعض ما انعكس في النص المقدس التوراتي من رؤى وإشارات مرتبطة بالأمكنة والفضاءات التي أسبغت عليها أصنافاً من القداسة والإجلال، وذلك بقصد الوقوف على معالم الفكر الجغرافي الذي يصدر عنه النص اليهودي التوراتي أساساً، وحاولنا الكشف عن أثر الإيمان بالخارطة المقدسة لأرض إسرائيل في الذهنية اليهودية من خلال مسح لتاريخية النبوة اليهودية ومدى صلتها بالدعوة الإبراهيمية التي تتقاطع في عمقها الجغرافي مع البيانات

196 - م.ن ص 165

197 - م.ن ص 166

198 - موسوعة اليهود، ج 4 ص 169، مادة حائط المبكى.

199 - م.ن ص 169

التوحيدية الثلاث، ومنها اليهودية التي تحيل في بعض رموزها الدينية إلى إبراهيم أو أبرام وإلى نسله من سارة من بعده.

التزمنا بالبحث في مسألتين الممارسة الدينية (العبادة) والهوية اليهودية وبيان علاقتهما بالقدس، باعتبار أن قداسة المكان قد تتكون من رحم الممارسة (العبادة في الفضاء المقدس) أو من رحم الانتماء الديني والهوية والذاكرة الجماعية ونوستالجيا أورشليم وحنين العودة التي يرددها يهود الشتات "نلتقي العام القادم في القدس"، الأمر الذي يسر لنا معرفة المسافة التي تفصل الصورة في النص المقدس أو خارجه عن الحقيقة والرمز في علاقتهما بـ "الهوية القاتلة". ولعلها كلها موضوعات تطرح تحدياً على حقل علم الاجتماع الديني والأنثروبولوجيا التاريخية وغيرها من علوم الإنسان.

وقد سعينا -اعتماداً على مادة علمية متوازنة - إلى التعرف على معالم هذا المكان المقدس اليهودي (أورشليم)، لمعرفة أصالة التصور اليهودي للقدس ولأرض إسرائيل كما صدرت عن النص التوراتي المؤسس، ونحتاج في هذا الموضوع بالذات إلى مقابلة تلك النصوص والتصورات لمادة نصية وعلمية تاريخية تصدر عن فضاء ديني حضاري منافس وهو الفضاء العربي الإسلامي، وتتعلق بصورة القدس في النصوص القرآنية ومبررات إجلالها وتقديسها، وهو ما يمكن أن يكون موضوع بحث مستقل لاحقاً.

المصادر والمراجع

المصادر بالعربية:

- الكتاب المقدس.
- العهد القديم.
- لسان العرب ابن منظور، دار صادر، بيروت، 1987
- ابن النديم - الفهرست، دار الكتب العلمية، بيروت، 1986
- جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين بيروت. 1970
- حزقيل قوجمان قاموس عبري عربي، دار الجيل، بيروت.
- قاموس الكتاب المقدس. دار الثقافة. ط 8 القاهرة.
- المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق شارل بيللا، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت 1966
- الموسوعة الفلسطينية المجلد الثالث ط. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. 1984
- موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية لعبد الوهاب المسيري، دار الشروق 1999

المراجع بالعربية:

- السواح فراس، الحدث التوراتي والشرق الأدنى القديم، ط 4. دار علاء الدين دمشق.
- الصليبي كمال، خفايا الثورة، دار السّاقى، لبنان 1998
- وايتلام كيث، اختلاق إسرائيل القديمة: إسكات التاريخ الفلسطيني، ترجمة سمر الهندي، مراجعة فؤاد زكرياء، سلسلة عالم المعرفة، المجلس القومي للثقافة والفنون والآداب، الكويت. عدد 249 - 1999
- البازعي سعد، المكوّن اليهودي في الثقافة الغربية، المركز الثقافي العربي، المغرب 2007
- السعفي، وحيد: العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن، تونس دار تير الزمان، 2001
- كارين أرمسترونغ، القدس مدينة واحدة وعقائد ثلاث، ترجمة فاطمة نصر ومحمد معاني، سطور، القاهرة 1998
- فرويد سيغموند، موسى والتوحيد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة بيروت، ط 5، 2004
- طومسين توماس، التاريخ القديم للشعب الإسرائيلي، ترجمة صالح علي سوداح، بيسان للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة 1.

1995

- ديب سهيل: التّوراة بين الوثنية والتّوحيد، دار النفائس، بيروت ط 2 / 1983
- القمني سيد، إسرائيل، التوراة، التاريخ، التّضليل، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع 1998
- الشوفي نزيه، كشف الحقائق التاريخية، التّلفيق التّوراتي والوعي الوثني، ط، الزمرة التاريخية للطباعة الإلكترونية، ديمشق

1998

- الثابت زهرة، داود في الثقافة العربية: الثوابت والتحويلات، مكتبة علاء الدين صفاقس 2008
- موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، مكتبة الثقافة الدينية، المركز الإسلامي للطباعة.
- كارين أرمسترونغ، موجز تاريخ الأسطورة (ترجمة أسامة إسبر، بدايات، دمشق ط 1 - 2007)

- السعفي وحيد، القربان في الجاهلية والإسلام، تير الزمان، تونس 2007
- جواد علي: المفصل في أديان العرب قبل الإسلام، دار شعاع ط 1، العراق 2004
- اليازجي سعد، المكون اليهودي في الحضارة الغربية، المركز الثقافي العربي - المغرب، ط 1 - 2001
- مصطفى حمزة، تاريخ اليهود العبرانيين، دار فجر الإسلام، الإسكندرية، 1934
- ثروت أنيس الأسيوطي، بنو إسرائيل ج 1 ط 1 الهيئة القومية للبحث العلمي ليبيا 1985
- إسرائيل شاحك، الديانة اليهودية وتاريخ اليهود: وطأة 3000 عام، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، لبنان ط 8 - 2004

مراجع أجنبية:

- Encyclopédie Judaïca.
- Mircea Eliade، La nostalgie des origines: Méthodologie et histoire des religions، Gallimard 1969.
- Encyclopedia Universalis، Alain Michel، Paris .
- Riflet Jaques، les mondes du sacrés études comparées des voies du sacré en occident et en orient.
- Dictionnaire du Judaïsme (Encyclopidia UNIVERSALIS).
- Dictionnaire des symboles .
- Israel Finkelstein, Neil Asher Silberman, la bible dévoilée; les nouvelles révélations de l'archéologie، Bayard 2002 .
- Tomas Thompson، the bible in History، how writers create a past، London Jonathan cup 1999.

الأمروحات:

- عناية عز الدين: المقاربة الدينية لليهودية في الفكر العربي خلال النصف الثاني من القرن العشرين، أطروحة دكتوراه، مرحلة
ثالثة، جامعة الزيتونة تونس 1995 - 1996
- الموسوعة الفلسطينية المجلد الثالث، الطبعة الأولى 1984 ص 510

(^٥) تذهب الموسوعة الفلسطينية إلى أن الحصن (بقي بيد اليبوسيين بعد مجيء الموسويين زهاء ثلاثة قرون لعجز الآخرين عن اقتحامه، حتى تولى ملكهم داود فجمع الموسويين كلهم وذهب معهم إلى ييوس وقال لهم: من يحتل حصن اليبوسيين يكون رأساً وقائداً، فافتحهم يوأب بعد مقاومة ييوسية ضارية فصار رأساً ... ص 511

ما بعد الهويات القاتلة ومدخلية الدين في تشكيل الفضاء الهوياتي المنفتح

مقاربة في الهوية العراقية وتجليات داعش

◆ عامر عبد زيد الوائلي
(العراق)

”أنا أنت، إن كنت أنا“. بول سيلان Paul Celan

مدخل:

لا شك في أن للمفهوم ضرورة في تأكيد دقة الهدف المراد التطرق إليه، فاللغة المفهومة لغة تتسم بالدقة، ومفهوم الهوية مفهوم فلسفي بامتياز، وقد ارتبط بإشكالية الحداثة الغربية التي بدورها ارتبطت بالسياق التاريخي لتطور مفهوم الدولة الحديثة في أوروبا.

وقد تنوعت البحوث في تبيان التلوينات التي أصابت هذا المفهوم، تباينه في المواقف: من ربطه بالبعد الفردي، ومنها من ربطه بنظرية الأعراق التي ارتبطت بالتمركز الغربي حول الذات، مما جعل من ما بعد الحداثة تنظر في سلبية هذا المفهوم وتكشف المغالطة التي يكتنفها، وأيضاً تحولاته التي تظهر في إزاحات الهوية التي صاحبت التحولات من هجرات وغزوات يصبح معها صفاء الهوية أمراً مستحيلاً، ففي تكوينات الهوية العرقية تأتي الجغرافية واللغة بوصفهما علامتين حاسمتين في رسم سمات الهوية والعرق، ولم يتح لنا مشاهدة ما حدث في التاريخ من عمليات تمازج بين الشعوب، وأهم أسبابه الهجرات أولاً، ثم عمليات السلب في الغزوات حيث يجري نهب النساء اللواتي لا يصبحن جوارى فقط، ولكنهن سيصبحن أمهات لأبناء يأتون من أصلاب متمازجة وتدخل الدماء على الدماء حتى لا يعود للأصل الواحد من وجود.¹

والتحولات المعاصرة التي جسدت الصراع بين الهويات، ولاسيما على رأس المال الرمزي كما وصفه بروديو، أصبحت اليوم مجالاً فاعلاً في عموم التوجهات المعاصرة في الخطابات الراديكالية أو السياجات الدوغمائية المغلقة، والبروتستانتية كما يصفها محمد أركون أو الأصولية المتطرفة كما تجلت في الكثير من الدراسات المعاصرة، ومن هنا جاء توصيف روجية غارودي (1913-2012)، لا شك أن للمفهوم قدرة على تكثيف عرف بها المفكرون أصحاب القدرات العالية في التحليل والنقد، فهم يحفرون المفاهيم التي توصل ما يريدون إيصاله من أفكار وغايات بدقة ووضوح، لهذا سرعان ما تشيع تلك المفاهيم وتشكل سلطة في التلقي والتأويل وإعادة التوظيف، وفي سياق العنف نجد مفاهيم مثل أكباش المحرقة والعنف

1 - عبد الله الغدامي، القبيلة أو القبائلية أو هويات ما بعد الحداثة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2009، ص 110

المقدّس، لدى رينيه جيرار²، ومثل «الهويات القتالة» لأمين معلوف. «الجهل المقدّس» لأوليفييه روا، وأيضاً مفهوم الهوية غير المكتملة عند أودنيس³، و«الذات تصف نفسها» جوديث بتلر.⁴

من هذه المفاهيم تأتي الهويات القاتلة لدى أمين معلوف عام 1998 كجواب على التفجيرات الإرهابية والمجازر الوحشية التي ارتكبت ليس فقط في العالم الإسلامي وإنما أيضاً في كل المناطق التي انفجرت فيها العصبية القديمة كقنابل موقوتة. وفي القراءات المتزمتة التي تحولت رؤية تكون مصلحة الجماعة المسلحة الدينية مقياس الشرعية من عدمها في قتل الناس عبر الأحزمة الناسفة.⁵

لقد تمّ هدر الروح الإنسانية وتحويل هؤلاء إلى قتله باسم المقدّس، في حين هم يمارسون البشاعة بحق الإنسانية، وهي التجلي الحقيقي للمقدّس عبر قيم الخير والتسامح والمحبة والعدالة، في وقت هذه القراءات المتشددة تدافع عن الأسماء بدل دفاعها عن القيم، ممّا يؤدي إلى انتهاكها للدين وخروجها على قيم السماء والوجود، الذي يعلمنا أنّ الهوية واحدة مؤلفة من عناصر بحسب تجربة كل فرد، مما يجعل الهوية خاصة لا تتطابق مع شخص آخر أبداً، لكن بالمقابل هناك من يقول بالهوية الجوهرانية / الماهوية الثابتة منذ لحظة الولادة ولا تتغير قط، وهي غالباً قومية أو دينية أو عرقية.⁶ فهذا التصور الأخير تصور مغلق تعارضه كل التصورات المعاصرة التي من بينها ما يشير إليه كلود دوبار: أنّ مصطلح «الهوية» نموذج للكلمة المنحوتة التي يعكس عليها كل منا معتقداته ومزاجاته ومواقفه.⁷ لكن رغم هذا هناك من ينظر إلى الهوية بوصفها قيمة في ذاتها أو فيما تخلقه من شعور بالخصوصية، وإنّما تتبع قيمتها مما يقدمه الإطار الذي تخلقه من فرص حقيقية للتقدم وتوسيع هامش المبادرة التاريخية للشعوب والجماعات،⁸ إذا كانت هذه الصفة دافعة إلى توحيد الجماعة حول رهان محدد يعلي من شأنها، لكن ثمة بعض الجماعات تشتق هويتها الخاصة بطريقة إيجابية من وعيها بما يميّزها وما يمثل الخصوصية لها، في حين أنّ جماعات أخرى تشتق الشعور بهويتها بطريقة سلبية، أي من خلال وعيها بخصوصيتها التي تتمثل فيما لا ينتمي إلى الآخرين. وهذا يستلزم القول إنّ الهوية ليست حقيقة موضوعية واقعية وثابتة، بل هي ممتلك واقعية متخيلة.⁹

لكن الذي نجده أنّ الهوية القاتلة التي ظهرت لدى الإسلام السياسي تقوم على مفهوم سياسي، وكأنها تقترب من الفهم الجوهري الذي يدعي تمايز الذات سلبياً عن الآخر، وتمارس بحقه العنف، وجدنا هذا التصور الأصولي ينبع من

2- رينيه جيرار، العنف والمقدس، ترجمة جهاد هواش وعبد الهادي عباس، دار الحصاد للنشر والتوزيع، ط1، دمشق، 1992

3- أدونيس، الهوية غير المكتملة، تعريب حسن عودة، بدايات، ط1، دمشق، 2005

4- جوديث بتلر، الذات تصف نفسها، ترجمة: فلاح رحيم دار التنوير، ط1، بيروت، 2014

5- هكذا أجاب الشيخ القرضاوي عن شرعية الأعمال الانتخابية، فقد اشترط أن تكون بموافقة وتوجيه الجماعة الدينية.

6 - أمين معلوف، الهويات القتالة، ترجمة: نهلة بيضون، دار الفارابي، بيروت.

7- كلود دوبار، أزمة الهويات تفسير وتحول، المكتبة الشرقية، ط، بيروت 2009، المقدمة.

8- برهان غليون، حوارات من عصر الحروب الأهلية: 312-313

9- ناحج المعموري، القرابات المتخيلة، دار تموز، ط1، دمشق، 2012، ص 75

بدايات الحركات خصوصاً حركة الإخوان المسلمين يوم أقامت نقداً لكل ما ينتمي للآخر الغربي، ومارست بحقه نفيّاً عبر قراءة هي بمثابة توظيف الفهم المعاصر للإيديولوجيا في فهم الإسلام إلا كما كان الإسلام في جهوده الأولى، بل نجد أنّ حسن البنا كان تلميذ محمد رضا وجزءاً من قراءته الأصولية التي كانت قد بدأت مع حسن البنا تتمثله بمقولة «تطبيق الشريعة» التي تحولت مع سيد قطب إلى مقولة «الحاكمية لله»، فالخطاب الإيديولوجي الذي صاغه البنا: أنّ الإمام أو «ال خليفة» هو حاكم مدني وكيل عن الجماعة، ويستمد سلطته من إقرارها به ممثلة في مؤسسة «أهل الحل والعقد»¹⁰ فهذه القراءة الجهادية تعمقت في الحركات الجهادية العنيفة خصوصاً القاعدة وداعش وبوكو حرام والنصرة وحركات أخرى ظهرت في العالم الإسلامي.

أولاً: كيف تتحول الهوية إلى أداة قتل؟

في محاولة البحث عن إجابة لظهور الهويات القاتلة التي تنوعت في العراق قومياً وإثنيةً وطائفياً نجد توصيفاً يقدمه أمين معلوف في كتابه الهويات القاتلة، لعلنا نجد جواباً يقارب الحالة العراقية مع داعش، إذ يقول: «أتحدث في بداية هذا الكتاب عن هويات قاتلة. ولا يبدو لي أنّ هذه التسمية مبالغ فيها، ذلك لأنّ المفهوم الذي أفصح، والذي يختزل الهوية إلى انتماء واحد، يضع الرجال في موقف متحيز ومذهبي ومتعصب ومتسلط، وأحياناً انتحاري، ويحولهم في أغلب الأحيان إلى قتلة أو إلى أنصار للقتلة. إنّ رؤيتهم للعالم مواربة ومشوهة. فالذين ينتمون إلى جماعتنا ذاتها هم أهلنا الذين نتضامن مع مصيرهم، ولكننا لا نسمح لأنفسنا في الوقت ذاته بأن نكون طغاة تجاههم، وإذا بدوا لنا فاترين نتنكر لهم ونرهبهم ونعاقبهم بوصفهم خونة ومارقين. أمّا بالنسبة إلى الآخرين، الموجودين على الضفة الأخرى، فلا نسعى أبداً لأن نضع أنفسنا مكانهم، فمتنع عن التساؤل عما إذا كانوا غير مخطئين تماماً حول هذه المسألة أو تلك، ولا نسمح لأنفسنا أن تهدأ بشكاواهم وآلامهم والمظالم التي كانوا ضحيتها. ما يهم هو وجهة نظر جماعتنا فقط، التي غالباً ما تكون وجهة نظر أكثر الناس تشدداً في الجماعة وأكثرهم ديمagogية وسخطاً»¹¹. هذا التوصيف بالغ الدقة في نظرة الحركات الأصولية المتشددة بنظرتها إلى داخل الطائفة ذاتها بوصفها طائفة عامة وبوصفها مجموعة سياسية تمثل الإسلام السياسي مثل القاعدة أو داعش ... أي هناك جماعة بشرية طائفية /إثنية، وهناك حركة سياسية تنتمي إلى الإسلام السياسي تقدم قراءة معينة للإسلام تحاول إلزام الجماعة الكبيرة بها / الطائفة؛ لأنها تحتاجها على مستوى التمويل بالمال والرجال، لكن هناك جماعة صغيرة هي الحركة السياسية مثل داعش، فهذه تشمل الأفراد الذين حسموا أمرهم بوصفها جماعة سياسية فهم القيادة وهم الجماعة الصالحة التي تحتكر القرار والنجاة فهم المتشددون من: القاعدة، أو النصرة، أو داعش .

إنّ العمل داخل الطائفة يعني إحكام السيطرة عبر القوة والقناعة الإيديولوجية أحدهما يعزز الآخر، فالقوة تكبت إرادة المختلف وتخضعه قسراً للاستماع إلى التأويل الإيديولوجي الذي تمنحه الجماعة من أجل خلق مبرر عقائدي، وقد أخذ العنف أشكالاً متنوعة من أجل إرعاب أبناء الهوية، فأول الأمر قتل المرتبطين بالحكومة من منتسبي الشرطة والجيش

10 - محمد جمال باروت، يثرب الجديدة، مصدر سابق، ص ص 14-16

11 - أمين معلوف، الهويات القاتلة، ص 31

وأجهزة الدولة ودفعهم إمّا إلى الهرب أو الاندماج بالجماعة عبر طلب التوبة، لهذا تجد أغلب المهجرين من الطائفة هم من أبناء هذه الفئة، ممارسة العنف ضد كل من لا يناصر الجماعة ويبدل الجهد والمال في سبيل هذا، ممّا يعني محاربة الفصائل الأخرى التي تعارض الجماعة وإخضاعهم للجماعة بالقوة المفرطة، وإجبار الآخرين على الانخراط في الجماعة وتأييد خطابها، الأمر الآخر تطبيق الشريعة على الناس، وهو جزء أساس من أهداف الحركات الدينية التي تتخذ منه ذريعة لتحقيق أمرين: الأول كسب الشرعية الدينية، والثاني إظهار قوتها في إخضاع الجمهور إلى إرادتها وإرهابه بالتنفيذ الذي لم يتعود عليه المواطن في حياته السابقة، وهذا يتحقق من خلال حلقات الفرجه الجماعية، حيث تقام الحدود، وهي وسيلة من أجل إرهاب الجمهور وإخضاعه إلى إرادة الجماعة .

العمل على تطبيق أفكار الجماعة تجاه الآخر، وهذا يتحقق من خلال الأول عبر إثارة الجماعة تجاه الآخر السلطة، أو الصامت عليها، حيث استغلت الجماعة الجو السياسي الذي صاحب التظاهرات التي كانت تقوم والجو الحماسي تجاه الطائفة الأخرى وما تبعه من احتباس ومواجهات بالإضافة إلى الاستقطاب الذي مهد للخروج على السلطة تمثل بانسحاب الأجهزة الأمنية من الميدان ومعها الحلفاء القريبون والذي مهد الطريق إلى انفراط عقد الدولة وانهايار الأمن والتصعيد الطائفي والعشائري الذي دفع بعض الفصائل إلى استغلال اسم الجماعة قبل قدومها، أو مهد لها العبور كقوات محررة واستثارة الجماهير بحيث قامت برمي القوات الأمنية بالحجارة من أجل إضعافها نفسياً وإظهارها كقوات خارج مناطقها، مما أجبر هذه القوات التي بدت مغتربة في هيجان جماعي طائفي جعل الأرض تبدو غريبة والشعب الغريب يرفضها في ظل التصعيد الطائفي، بحيث أجبر هذه القوات على الانسحاب السلبي وتحويلها إلى أكباش فداء للقتل الجماعي، اشترك بها الكثير من المتعاونين طائفيًا، ممّا خلق مجازر كبيرة، تم قتل "ألف وسبعمئة" جندي بدم بارد، تحولت بها المدن إلى ساحات إعدام جماعي يمارسه المدنيون، يقودهم رجال دين متطرفون باسم التنظيمات الطائفية بعنف مفرط بحق جنود منسحبين عزل .

كلّ هذا مكن الجماعة من أن توظف الرعب في تعميق سيطرتها، وأن تجبر الشركاء الآخرين - ممن قاموا بالتمهيد لسلطتها ومارسوا العنف باسمها - على الخضوع إلى إرادتها والارتماء في أحضانها أو القتل.

أمّا (خارج الجماعة) فهم الآخر المطرود من تاريخ الخلاص والمحكوم عليه بالتكفير بمقياس الجماعة من المخالفين من اليهود والمسيحيين والرافضة من المسلمين، فالجماعة التكفيرية تتعامل معهم بوصفهم أعداء لا بدّ من نفيهم أو قتلهم، وبالتالي فالجماعة لا تسعى أبداً لأن تضع أنفسها مكانهم، فمتنع عن التساؤل عما إذا كانوا غير مخطئين تماماً حول هذه المسألة أو تلك، ولا نسمح لأنفسنا أن تهدأ بشكاواهم وآلامهم والمظالم التي كانوا ضحيتها.

وهذا ما حدث بحق الجيش والشرطة من خارج الجماعة، بالإضافة إلى القتل بحق الآخرين من الأقليات من الشبك والتركمان الشيعة إذ (تشن عناصر داعش حرب إبادة وتهجير معلنة على التركمان والشبك الشيعة في منطقة نينوى وخاصة في الموصل وتلعفر، وقد نزح بسبب هذه الحملة عشرات الآلاف من الشبك والتركمان باتجاه مدن سهل نينوى

ومدن جنوب العراق).¹² حيث استبيحت دماؤهم وممتلكاتهم بشكل أجبر الجميع على المقاومة أو الهروب حفاة خائفين مرعوبين بإعداد كبيرة إلى المناطق الجنوبية في موجة ذعر كبيرة. والشيء نفسه حدث بحق العرب من الشيعة، حيث حدثت لهم تصفيات وإجبارهم إلى الرحيل أو القتل خصوصاً الأسر المختلطة طائفيًا. موجة رعب غربية حدثت، حيث تكدست الجثث من الفلاحين والموظفين من أبناء الدجيل العاملين في مركز المحافظة بفعل العنف الطائفي.

والأمر نفسه حدث للمسيحيين الذين خيروا بين البقاء بدفع الجزية أو دخول الإسلام أو الرحيل، وتم الاستيلاء على ممتلكاتهم وهم من أبناء البلد الأصليين من الكلدان والآشوريين، حيث مئة وخمسون أسرة مفقودة، «تناول التقرير بشكل مفصل انتهاكات حقوق المسيحيين، وأشار فيه إلى تهديد الوزن الديموغرافي للمسيحيين، فمن أصل مليون وأربعمئة ألف مسيحي قبل العام 2003 لم يتبق اليوم سوى 250-300 ألف مسيحي، والرقم الأخير مهدد بالذوبان التدريجي بسبب الهجرة اليومية».¹³

وحدث اجتياح للأيزيديين، وتم التعامل معهم بوصفهم كفرة ليس أمامهم إلا دخول الإسلام أو السبي والقتل، حيث حدثت مجاز بحق الرجال واستبيحت الأعراض وارتكاب (داعش) لواحدة من أكبر جرائم العصر بحق الإنسانية، عندما اختطف وسبت وقتلت أكثر من سبعة آلاف من الأيزيدية في سنجار بعد احتلالها في 3 من شهر آب 2014. داعش تستخدم الحرب على النساء سلاحاً لسحق مكونات العراق الصغرى).¹⁴ وكان هؤلاء القوم يدفعون ثمن تشبثهم بموصليتهم ورفضهم الانضمام إلى الإقليم.

إنّ ما حدث يدخل فعلاً ضمن حدود مفهوم الإبادة الجماعية (genocide) التي قامت بها داعش والمليشيات الداعمة لها، والتي تمتلك ماضياً في ممارسة العنف ضد الأبرياء من العراقيين.¹⁵ إنّ العنف الذي تقوم به الجماعة موجّه إلى الجميع، وجعل الذين دعموه من رجال القبائل والسياسيين يخسرون النفوذ والسلطة إلى جانب المواطنين الذين هجروا في المناطق الأخرى.

12 - داعش تبيد وتهجر الشبك والتركمان في الموصل، <http://www.dw.com/ar>

13 - ويؤكد التقرير أنّ المسيحيين ما يزالون يعيشون في خوف في مناطق أخرى من العراق، على الرغم من عدم تعرضها لهجمات تنظيم داعش، إذ يتعرضون لانتهاكات تطال سلامة الأفراد، وعقاراتهم تتعرض للاستيلاء غير القانوني، كما تستمر مظاهر التمييز ضدهم وعلى نحو يهدد من تبقى منهم ويجبره على الهجرة <http://www.azzaman.com/?p=130625>.

14 - المرأة الأيزيدية استراتيجية حرب داعشية نشرت في 2014/11/16 <http://www.wanaltaqy.com>

15 - المصطلح عائد إلى «رافائيل ليمكين» (1900-1959) استخدم مفهوم مصطلح «الإبادة الجماعية» genocide في محاولة لتوصيف هذا الفعل الإجرامي، إذ قام في عام 1944 بوضع وصف للسياسات النازية للقتل المنظم، بما في ذلك إبادة الشعب اليهودي الأوروبي. عن طريق الجمع بين كلمة «جماعي» (-geno) اليونانية والتي تعني سلالة أو قبيلة، مع كلمة «الإبادة» (-cide) اللاتينية التي تعني القتل. وحينما كان يقوم بصياغة هذا المصطلح الجديد، كان يضع في اعتباره مفهوم «وضع خطة منظمة تتألف من إجراءات مختلفة تهدف إلى تدمير الأساسيات الضرورية لحياة مجموعات قومية، بالإضافة إلى إبادة المجموعات نفسها». وفي العام التالي، وجهت المحكمة العسكرية الدولية في مدينة «نورمبرغ» بألمانيا الاتهامات إلى كبار القادة النازيين بارتكاب «جرائم ضد الإنسانية». وقد اشتملت الاتهامات على كلمة «الإبادة الجماعية»، ولكن ككلمة وصفية، وليست باعتبارها مصطلحاً قانونياً. إلا أنّ الأمم المتحدة أقرت اتفاقية تقضي بمنع جرائم الإبادة الجماعية ومعاقبة مرتكبيها في 9 كانون الأول/ديسمبر 1948. واعتبرت هذه الاتفاقية «الإبادة الجماعية» بمثابة جريمة دولية تتعهد الدول الموقعة عليها «بمنعها والمعاقبة عليها».

في وقت مازالت هذه الجماعة تطبق سياسة معتمدة في القاعدة أنها سياسة إدارة التوحش،¹⁶ حيث تمّ وضع قواعد ورسم أهداف تقوم على اعتبار هذه المرحلة هي مرحلة الشوكة والنكاية والإنهاك بوصفها تهدف الى إنهاء العدو ثم إدارة المناطق التي يترك فيها فراغاً يتم تسميتها إدارة التوحش، وفيها يتم إتقان فن الإدارة السياسية عبر تحديد من يقود ومن يدير من خلال استثمار القواعد العسكرية المجربة، ممن كانوا لديهم خبرة عسكرية سابقة، وفي الوقت نفسه يوصي باعتماد الشدة مع المخالفين والمجاورين والتحرك في مواجهتهم باعتماد السياسة الشرعية .

هذه القراءات المتشددة هي تجلٍ بارز لحركات الإسلام السياسي المتشدد، وهو مختلف مع الإسلام التجديدي الذي مثله محمد عبده وتلاميذه ومحمد إقبال في الهند، حيث أدرك إقبال أنّ الاجتهاد هو مبدأ الحركة في الإسلام يقول: ”وأرى أنّ القول بإعادة تفسير الأحكام الشرعية الأساسية في ضوء الشروط المختلفة للحياة الحديثة قول مبرر تماماً، فالقرآن الكريم يعلمنا أنّ الحياة خلق دائم، وذلك يقضي بأن لكل جيل الحق في حل مشكلاته الخاصة مسترشداً بعمل السلف لا معوقاً بذلك العمل“. ويعلق غارودي على هذا القول: ”إنّ الخطأ الأساسي والقاتل لمستقبل الإسلام هو بالضبط أن يرفض مبدأ الحركة هذا، وبذلك عينه يغدو عاجزاً عن إعداد مشروع مستقبلي لحل مشكلات زمنه“.¹⁷

ثانياً: الحلول الممكنة:

إنّ البحث عن الحلول يكمن في إزالة استتارات الآخر أو إشعاره بالإهانة؛ لأنّ منابع الاختلاف (وهي منابع عنف) تخرق كل هذه المستويات الثلاثة، اختلاف اللغة، أو الدين، أو المذهب، أو الجنس، أو الثروة، أو نظام القيم، أو طراز العيش، أو اللون (العرق)، أو المهنة.¹⁸ أوجه الاختلاف هذه يجب تحويلها من باب للعنف إلى باب من أبواب التعايش من خلال الإيمان بالتنوع والعمل على خلق التفاعل الحي الذي يزيل نقاط الحرب والعنف التي يتسرب من خلالها الإرهاب وأفكاره المستحيلة التي تحاول توظيف تأويلاتها الإيديولوجية بكل توتاليريتها على الدين واحتكار المعنى فيه وتوظيفه من أجل الهيمنة والعنف الرمزي .

أجد هنا من الضرورة العودة إلى توصيف مميز يقدمه معلوف في إيجاد حل سّمَاه (ترويض الفهد)، وقد قدّم سؤالاً: لماذا الفهد؟ لأنه يقتل إذا طاردناه ويقتل إذا تركناه طليقاً، والأسوأ أن نتركه في الطبيعة بعد أن نكون قد جرحناه، ولكنني اخترت الفهد لأننا نستطيع أن نروضه أيضاً“. بهذا يبرر لنا معلوف تسمية الباب الأخير من بحثه بـ ”ترويض الفهد“، والذي يرى أنّ ترويض رغبة الهوية يجب ألا يعالج بالاضطهاد والتواطؤ، والممارسات التمييزية خطيرة وإن كانت تمارس لصالح جماعة عانت من الاضطهاد بسبب هويتها، لما في ذلك من استبدال ظلم بظلم آخر، ولما للأمر من تأثيرات سلبية تحفيزية للكراهية والتطرف، وأرى أنّ كل مواطن يجب أن يُعامل بوصفه مواطناً كامل الحقوق مهما كانت

16 - أبو بكر ناجي، إدارة التوحش. كتاب على الانترنت.

17 - روجيه غارودي، نحو حرب دينية جدل العصر، ترجمة: صباح الجهم، دار عطية للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، بيروت، 1997، ص ص 33-34

18 - فالح عبد الجبار، في الأحوال والأهوال، دار الفرات للنشر والتوزيع، ط 1، بيروت، 2008، ص 15

انتماءاته واختلفت.¹⁹ في وقت بات الواقع الضاغط اليوم، بعد كل هذا العنف المفرط بين المكونات التي خلقت اصطفاً طائفيًا، يجعل من الضرورة تأكيد رهان التسامح في الواقع العراقي مروراً بالتعايش، وهو الناتج بعد الصراع، وصولاً إلى التسامح ثم الاعتراف بحقوق المختلف قانونياً وأخلاقياً، وعلى هذا الأساس فإننا هنا نحاول تأكيد أطروحتين:

الأولى: الأطروحة التي ننطلق منها، وتقوم على مقولة التسامح في تحديد طبيعة العلاقة في التعاقد الاجتماعي العراقي اليوم في ظل خلفية صراعية إثنية، حتى وصلت إلى هيمنة الإرهاب الداعشي على مساحة كبيرة من الأراضي العراقية في ظل وجود ذهنية صراعية طائفية تقوم على رفض الحكم القائم ومحاولة إسقاطه من خلال سلسلة من العمليات الإرهابية، من هنا تأتي محاولة التوظيف لمفهوم التسامح في ظل تعاقد اجتماعي تعددي يقوم على إقرار التعددية الدينية والمذهبية والسياسية، لكن ليس على أساس التناسخ، بل كما يقول علي حرب: "إن التجربة الفكرية الفذة لا يمكن تكرارها أو تعميمها، وإنما الممكن استلهاهما والتفاعل معها".²⁰ وهو تفاعل يجب أن يعي الأصول وتداخلاتها والواقع ورهاناته الثقافية والسياسية.

أجد مفهوم "الاستبدال" مفهوماً حيويًا قال به ليفيناس، وهو ارتهان هذه الذات نفسها للآخر، فهي تسعى إلى الوقوف في مكان الآخر كأرضية منها كل أفعال التضامن والإجماع، بهذا يكون الاستبدال وسيلة الذات لتحقيق ذاتيتها عبر مسؤوليتها تجاه الآخر.²¹ هذه المسؤولية يجب أن نشعر بها إزاء كل أبناء وطننا ممن تعرضوا للعنف والتنكيل الذي طال البشر والحجر وخلف جروحاً عميقة لا بدّ من معالجتها.

أمّا الأطروحة الثانية "المضادة" فهي القائمة على أساس الهاجس اللاهوتي، وهو القائم على العودة إلى الأصول لإحيائها والتماهي معها، إذ تعامل الحقيقة بعقل غيبي ما ورائي بمنطق ثبوتي أحادي بالارتداد إلى الماضي، كما تتجلى في القراءات الأصولية التي لا تعرف سوى مدح الذات وذم الآخر وإسقاط الصور النمطية عليه، فهي ذهنية الإقصاء القائمة على الأحادية والشمولية التي تمارس مهامها ضمن فعالية عصابية قائمة على ذلك وسيلة في تشكيل الهوية القائمة على ثنائية الأنا / الآخر، هذا يقتضي معالجات استراتيجية وأخرى آنية بفعل الحاجة الملحة الضاغطة. ما يحدث اليوم من أفعال عنيفة تصدم الحس الإنساني تكشف عن المسكوت عنه في هذه الحضارة وما يجب العمل على التفكير به نقدياً، أي نحن أمام تراث مسكوت عنه يجب أن نتوجه إليه بكل علمية من أجل النقد والتأويل وعزل ما هو سياسة وتضليل عما هو عقيدة، وعزل ما هو بشري عما هو متعالٍ تشريعي رباني.

إذ لم يكن البعض يرد في خاطره أنّ هذه الجماعات التي تدعي الدفاع عن طائفة معينة تضمّر في نفسها حقائق مفرقة وسلوكيات وأفكار غريبة لا يعرفها معظم الناس سواء من داخل الطائفة أو من الطوائف الأخرى المتعايشة معها،

19 - أمين معلوف، الهويات القاتلة.

20 - علي حرب، الماهية العلاقة، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1998، ص 81

21 - جوديت بتلر، الذات تصف نفسها، ص 24

وكما يقال فالأسرار محفوظة عند الكهنة الكبار، وفي صندوق خفي لا يستطيع أحد أن يطلع عليه، وقد تكون الطائفية هي العتمة التي يعيشها أفراد الجماعة والتي تحجب عنهم نور الحقيقة .

على المستوى الآتي وضع خطة لمعالجة كارثة النزوح في البلاد على أسس سياسية ودينية وعرقية،²² وأن تتحول الخطة إلى سياسات قابلة للتنفيذ لمعالجة حالة الطوارئ الراهنة وتزويدها بأطر مؤسسية لمواجهة أية أزمة مستقبلية، والعمل على توفير الموارد التي تجعل من تلك المعالجات ناجحة مع مراعاة الشفافية القانونية في صرف الأموال بغطاء قانوني ومراقبة قانونية وإعلامية .

احتواء الصراعات على المناطق المتصارع عليها بين الإقليم والمركز - خصوصاً بعد تصريحات مسعود البرزاني -²³، من ناحية وبين المكونات والإقليم خصوصاً في كركوك بين الأكراد والتركمان والعرب، وإبعاد كل الضغوط الأمنية القائمة لإرهاب المكونا، كل هذا يقوم على إدخال الرقابة الدولية في التحقيقات في عمليات القتل التي تحصل بحق المكونات، مع إطلاق عملية تفاوض بإشراف دولي حول الحدود الداخلية المتنازع عليها والتي تشكل مناطق التنوع الغنية في البلاد .والعمل على خلق فضاء للتعايش يحمي الأقليات وثقافتها ويمنحها استقلال في إدارة شؤونها الداخلية كما هو حاصل في أوروبا في ما يتعلق بالتعددية الثقافية²⁴.

إعادة النازحين إلى مناطقهم التي يجري تحريرها، وهذا بحاجة إلى إعادة الثقة بالمكونات والمجتمعات المحلية التي تعرضت للعنف الإرهابي عبر خلق حل للمنازعة وإيجاد حلول قانونية وإعادة تأهيل المنطقة وتأهيل الناس بشكل يعمر التعايش ويزيل التطرف عبر إيجاد الحلول المناسبة، وتوفير موارد كافية لإصلاح البنية التحتية الأساسية وإصلاح نظام الخدمات.

الاستجابة للمطالب الجماهيرية اليوم والحيولة دون إعادة الظروف التي سبقت الإرهاب في المناطق الغربية، وهذا يتطلب وضع معالجات وإصلاحات²⁵ عميقة وخصوصاً في ظل الواقع الاقتصادي وما يعيشه العراق من أزمة اقتصادية

22- تشير الدراسات إلى أنّ هنالك مايقارب 45.1 مليون شخص يقدر أنهم نازحون في جميع أنحاء البلاد مايزال أعداد كبيرة من الناس عالقين بسبب الصراعات، بدون الوصول إلى الخدمات الأساسية تقارير متزايدة حول الاتجار بتهريب البشر داخل وخارج البلاد حيث يعد مصدراً مقلقاً وبالغاً، وقد تبرعت 6 دول بالمستلزمات الإغاثية عبر آلية الحماية المدنية في الاتحاد الأوروبي:

<http://www.uniraq.org/index.php%3Foption%3Dcom>

23- بعد سقوط الموصل وانهيار الجيش العراقي شبه الكامل في المحافظات السنية شمال العراق وغربه، أعلن رئيس إقليم كردستان العراق مسعود البرزاني أنّ واقعاً جديداً على الأرض قد طرأ وفرض نفسه، وأنّ مسألة استقلال إقليم كردستان بـ «كامل حدوده التاريخية» متوقفة على بعض الإجراءات الخاصة بالإعداد لإجراء استفتاء عام في الإقليم والمناطق المتنازع عليها، على أساس أنّ مفاعيل المادة 140 من الدستور العراقي الدائم قد انتهت بالنسبة إلى الأكراد، وأنّه لن يستأنفوا الحديث عنها في المستقبل.

http://www.dohainstitute.org/release/374ff388-00f9-4db0-bb21-27_c3513182a

24- بريان باري، الثقافة والمساواة نقد مساواتي للتعددية الثقافية، عالم المعرفة سلسلة 382، الكويت، 2011، ص 33

25- ماتزال حكومة رئيس الوزراء العراقي حيدر العبادي تواجه مجموعة مركبة من الأزمات التي تكاد تعصف بالدولة العراقية، يأتي على رأسها تعقد الوضع الداخلي وصعوبة إقرار العديد من القوانين الخاصة بإدارة الملفات الداخلية، خاصة ملف المصالحة الوطنية، وهو ما عبر عنه العبادي خلال حضوره اجتماع وزراء التحالف الدولي ضد تنظيم "داعش" في 3 ديسمبر 2014 في بروكسل، حيث أكد في كلمته أنّ العمل العسكري وحده لن يهزم

تتطلب استيعاب مطالب الناس والمظاهرات في العراق²⁶ والحيلولة دون ظهور هويات قاتلة متمتعة من جديد، وهذا يتطلب تشريعات تعالج الفساد وتزيل وتلغي آثار التشريعات التي تركز التمييز.

ثالثاً: على المستوى الاستراتيجي

كيف يتم ترويض العنف وجعل مسبباته تختفي؟ هذا عمل بحاجة إلى تعاون جميع الفرقاء داخل العملية السياسية من جهة والفرقاء الآخرين من رجال دين ومؤسسات دينية واجتماعية ومؤسسات مجتمع مدني، كلها بحاجة إلى إعادة النظر بما يحدث، فهناك حاجة إلى إزالة الاحتباس الديني وإزالة مسبباته السياسية التي تستثمر الدين من أجل تعميق الهوة وتشجيع الكراهية، وعليهم أن يطرحوا سؤالاً: ماذا بعد داعش وما تكبده البلد بسبب الهويات القاتلة من أجل الاستعداد لمواجهة الدواعش في الداخل الذين ينتشرون بين الصفوف على المستوى السياسي والإعلامي والديني والاجتماعي؟²⁷

العمل على وضع الخطط والاستراتيجيات وتقديم وضع الدراسات من أجل خلق الحلول لمواجهة خطابات الكراهية التي تعمق روح الفرقة وتحرض على القتل، وهذا لا يحدث إلا من خلال دعم جهود المصالحة الوطنية بين الشركاء السياسيين حتى يتوحدوا إزاء الإرهاب والفتنة بكل أشكالها، وهذه المصالحة يجب ترجمتها إلى حوار عميق بين الشركاء يضعون أثناء التفاوض العدو المشترك لهم وهو المشكلة ويعملون على إيجاد حلول ناجعة لها مما يحول دون عودة العنف.²⁸

«داعش» وأنه ينبغي اتخاذ خطوات إيجابية نحو الإصلاح الحكومي، والمصالحة الوطنية وإعادة بناء الاقتصاد والمجتمع: <http://rawabetcenter.com/archives/4372>

26 خرجت مظاهرات في بغداد ومدن عراقية أخرى للمطالبة بتنفيذ الإصلاحات والقضاء على الفساد.

<http://www.tvalsalam.tv/news/21540/>

27 - يطرح نجاح القوات العراقية في تحرير بعض المناطق التي سيطر عليها تنظيم «داعش»، على غرار مدينة تكريت، تساؤلات رئيسية عن مدى قدرة الحكومة العراقية على إعادة التعمير وتأهيل المدن المدمرة جراء العمليات العسكرية بين الطرفين. وكانت الموازنة العراقية لعام 2015 قد خصصت مبلغاً بنحو 429 مليون دولار لصندوق إعادة إعمار المناطق المتضررة، لتمثل بذلك خطوة أولى ضمن خطة واسعة النطاق لإعادة بناء تلك المدن. ورغم ذلك، فإن تنفيذ خطة إعادة الإعمار لن يكون مهمة سهلة، على ما يبدو، لا سيما في ظل وجود عقبات تمويلية وسياسية وأمنية واجتماعية تواجهها الدولة العراقية في المرحلة الحالية.

<http://rawabetcenter.com/archives/6825>.

28 - وصل باحث مختص في مجال دراسات السلام وحل النزاعات إلى أن الاختلافات الدينية قد تدفع للاعتقاد بأن الدين في حد ذاته سبب خطير للصراع، غير أن هذا الاعتقاد في غير محله. الرؤى الدينية التي حملها الكتاب الذي جاء طبعه ضمن مشروع عقد الندوة التي حملت شعار (لنتعلم من رجال الدين بناء السلام)، أقامه مركز دراسات السلام في جامعة دهوك، يقول د. جوتيار «ما من ديانة لا تدعو أحكامها للسلام والتسامح والمعاملة الحسنة للآخرين، وما من ديانة تفرض على أتباعها العيش بمعزل تام عن الآخرين».

<http://tfpb.org/old/?page=view&id=258>.

العمل على تطوير مناهج التربية والتعليم²⁹ من خلال جعلها تستجيب للتطور المعاصر في مجال التعليم، وتقديم فرص متساوية للتعليم والوظائف لكافة الجماعات، وتعميق ذهنية التسامح والتعددية الثقافية على المستوى المؤسسية وعلى مستوى العائلة، والعمل على جعل التربية أفقاً للانصهار الثقافي والتربوي بخلق الرموز المشتركة مع مراعاة الأقليات من حيث ثقافتها الدينية ولغاتها المحلية باعتبارها جزءاً من التنوع الوطني وبالتالي العالمي، والإقرار بالتنوع وتبني مبدأ الحوار الفكري المتواصل، وإزالة كل ماله آثار غير محموددة على التعايش الوطني، وبالتالي تغلق الطريق في وجه التحريض والكراهية.

العمل على استثمار الأطروحات المعاصرة على المستوى العالمي التي من الممكن استثمارها في التأسيس لنظرية تشريعية، وكل هذا يتحقق من خلال استثمار الطاقات العلمية ومن خلال تصدي رجال السياسة من خلال تشريع قانون للمساواة السياسية والاقتصادية والثقافية وعدم التمييز مما يزيل الشعور بالملظومية والتهميش على أسس طائفية وقومية وإثنية. وهذا يتحقق من خلال إرساء نظام سياسي يحقق العدالة الاجتماعية والسياسية. فالعراقي "بحاجة إلى تثقيف بالهوية الوطنية، وفي الحقيقة إن العراقي بحاجة إلى ثقافة وطنية يمكن أن تصل إليه بمختلف الوسائل منها الوسائل السمعية والبصرية كالمذياع والتلفزيون والسينما والمسرح والصحف والمجلات وأجهزة الحاسوب والتصفح في شبكات الإنترنت وعن طريق الكتب والمنشورات، وعن طريق الثقافة الوطنية في المدارس ومن خلال مؤسسات المجتمع المدني في المناطق السكنية. وللأسف الشديد إن ما يجري على أرض الواقع هو تثقيف حزبي وقومي وطائفي يتجه باتجاه تحقيق المصالح على أساس المحاصصة دون حساب لمخاطرها الجسيمة".³⁰

ضرورة الاتجاه إلى الفيدرالية واللامركزية لما يمكن أن تعمل عليه من تدعيم للمشاركة والإسهام في عملية اتخاذ القرار، وتعدد مراكزه، والاستفادة من التجربة الماليزية في إدارة المجتمع متعدد الأعراق.³¹

29- وضع العراق التربية والتعليم على رأس قائمة التعاون مع اليونسكو بحيث تبذل جهود كبيره لدعم التعليم في مختلف أنحاء البلاد. والعراق واحد من 35 بلداً تشارك في مبادرة محو الأمية من أجل التمكين)، وهي مبادرة استراتيجية دولية تمتد على 10 سنوات لتحقيق أهداف الأمم المتحدة لمحو الأمية. فيما يتعلق بالاتصالات والإعلام تدعم اليونسكو بقوة العراق من أجل بلورة سياسة وطنية حيال وسائل الإعلام والاتصال تقوم على تعزيز حرية التعبير بفضل سلسلة من البرامج لبناء القدرات في قطاع الإعلام.

<http://www.iraqinatcom.org/index.php?name=Pages&op=page&pid=89>.

30- محمود الربيعي، الهوية العراقية وتنوع الانتماءات.

31- غدت ماليزيا نموذجاً للمجتمع متعدد الأعراق والأديان. إذ يتكون المجتمع الماليزي من جماعات البوميبوترا Bumiputra (مصطلح «البوميبوترا» يقصد به أبناء الأرض أو التربة أو أمراء الأرض وذلك لتمييز السكان الأصليين وغالبيتهم من المالاي أو الأعراق المرتبطة بهم، وتضم جماعات البوميبوترا المالاي، الأورانج أصلي وجماعات السكان الأصليين الأخرى في شبه جزيرة ماليزيا، بالإضافة إلى جماعات السكان الأصليين في شرق ماليزيا في صباح وسارواك)، وهم السكان الأصليون للبلاد، وتضم (الأورانج أصلي، والمالاي وجماعات بوميبوترا أخرى)، وجماعات من غير البوميبوترا-Non Bumiputras وهم: (الصينيون، الهنود، الأوراسيون Eurasians). والتعدد العرقي في ماليزيا لم يكن مصدراً للصراع، بل العكس، فكما كان المجتمع متعدياً عرقياً كان أكثر ميلاً نحو السلام، حيث تتجمع الجماعات العرقية في تحالفات عبر الروابط العرقية، بهدف الاتحاد على المستوى السياسي في مواجهة الجماعة المسيطرة، بينما يميل المجتمع شديد الانقسام عرقياً إلى الصراع العنيف، حيث ينقسم المجتمع إلى جماعتين متواجهتين تعمل كل منهما على القضاء على الأخرى بشتى السبل، بما في ذلك اللجوء إلى أكثر الطرق الوحشية. وقد حققت ماليزيا في عهد الدكتور مهاتير مستويات عالية من الاستقرار الاجتماعي والتنمية الاقتصادية، فعلى الرغم من الاختلافات الدينية، والعرقية، والثقافية، واللغوية، والتباينات الاقتصادية إلا أنه استطاع نقل ماليزيا من دولة فقيرة تعاني من مشاكل عرقية واجتماعية إلى أفاق دولة حديثة، قادرة على تحقيق معدلات عالية من النمو، ديمقراطية، وفيها قدر كبير من العدالة.

على المستوى الخارجي سياسياً، أو على مستوى الإقليم أو على المستوى الدولي يشكل العراق مركزاً استراتيجياً مهماً وجاذباً لهذا عليه أن ينتهج سياسة موحدة يشترك فيها كل الأطراف تكون بمثابة حصن يحمي العراق من الانخراط في الصراعات الإقليمية وما تتركه من آثار على الداخل من تمزق وتفتت، لهذا هناك حاجة إلى إرساء تشريعات قانونية، منها قانون التمويل للأحزاب يمنع عليها الحصول على دعم سياسي يجعل منها رهينة الدول الإقليمية وسياستها التي لا تتفق مع العراق ومصالحه، وفي الوقت نفسه خلق قواسم مشتركة مع كل الأطراف التي تمكن العراق من أن يحمي سيادته واستقلاله، وألا يكون مصدر القلق الإقليمي والدولي.

المراجع:

- 1- عبد الله الغدامي، القبيلة أو القبائلية أو هويات ما بعد الحداثة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2009
- 2- ربنيه جيران، العنف والمقدس، ترجمة جهاد هواش وعبد الهادي عباس، دار الحصاد للنشر والتوزيع، ط1، دمشق، 1992
- 3- أدونيس، الهوية غير المكتملة، تعريب حسن عودة، بدايات، ط1، دمشق، 2005
- 4- جوديث بتلر، الذات تصف نفسها، ترجمة: فلاح رحيم دار التنوير، ط1، بيروت، 2014
- 5- أمين معلوف، الهويات القاتلة، ترجمة: نهلة بيضون، دار الفارابي، بيروت .
- 6- كلود دوبار، أزمة الهويات تفسير وتحول، المكتبة الشرقية، ط، بيروت 2009
- 7- برهان غليون، حوارات من عصر الحروب الأهلية.
- 8- ناحج المعموري، القرابات المتخيلة، دار تموز، ط1، دمشق، 2012
- 9- داعش تبديد وتهجر الشبك والتركمان في الموصل، <http://www.dw.com/ar>
- 10- روجيه غارودي، نحو حرب دينية جدل العصر، ترجمة: صباح الجهم، دار عطية للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، بيروت، 1997
- 11- فالح عبد الجبار، في الأحوال والأهوال، دار الفرات للنشر والتوزيع، ط 1، بيروت، 2008
- 12- علي حرب، الماهية العلاقة، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1998
- 13- بريان باري، الثقافة والمساواة، نقد مساواتي للتعددية الثقافية، عالم المعرفة، سلسلة 382، الكويت، 2011

أنثروبولوجيا الهوية، الدين ومفهوم المواطنة الثقافية

◆ مبروك دريدي
(الجزائر)

تأطير

مثّل استفهام الإنسان ووجوده، من حيث ماهيته وفعله ومن حيث ذاته واجتماعه، مدار السؤال المنهجي واستشكاله في العلم والمعرفة، وفي ذلك لا بدّ من الإدراك أنّ هذه المهمة في جوهرها ذاتية وإنسانية خالصة، فالذي سأل في الإنسان وعنه وقارب وجوده في أبعاده إنّما هو الإنسان نفسه، وهي ممارسة تطرح إشكالاً من حيث هي مفتوحة في مدى التعدد والاختلاف، وهو واقع ما قاربه وحققه البحث الإنساني في الإنسان، فمن وحدة السؤال إلى إمكانات الجواب تنتشر في مدى الدينامية الجدلية والتراكمية للعلم والعمل مقاربات تتأزّر أحياناً وتتنافر في كثيرها؛ وهو ما يجعل شكل ظهور العقل وفعل تعقّله يرسخ تنازع مفهوم الجوهر في العقل والعرض الناشئ عن فعله، ولعلّ أكثر ما حققه هذا المشكل في وجود الإنسان كان انفتاح هذا الوجود على حركة التعقّل وسيرواتها التي ذهبت في مدى استنفاد الممكن والأكمل وتشبيد مرجعيات لفاعلية العقل، وهو النسق الباحث عن برمجة تبني إنتاجات معقولة في أسس موحدة الجذر تكون مركزاً للأفعال جميعها، وهو ما يجعل من حاصل العقل مركباً يشترك المفرد فيه جمعياً مع ما يمثله وينسجم معه في حركة النمو الكلية، وما عبّر عن هذا في الوجود البشري المعقول والفاعل في التراكم كان الجماعة في ظهورها البنيوي ومظهرها الوظيفي؛ فكانت الأمة/الشعب صيغة عملية لهذه الضرورة العقلية في نظام الوجود المشترك، فمن الحدّ الإنساني إلى الحدّ المخصوص هويّة تعيش البشرية في دوائر المشترك والمختلف، وقد كان ذلك ممارسة وعت أنّ المنشور في مدى الجواب مطوي في منطلق مؤسس بعلّة سؤال ممكن في فعل العقل ذاته.

بهذا الفهم ليست الهوية إلاّ تحييناً للإنسان في وظيفة الحياة المشروطة بنوعه أولاً وثقافته المحيضة في تراثه ثانياً، ويعني ذلك ضمناً شكلين للوجود البشري: بنيوي تتماثل فيه جماعات الوجود البشري في صور تنظيم الحياة، ووظيفي يتحدد بالمعقول الجمعي لكل جماعة في مصدر تواضعها واتفاق أفرادها على مبررات الفعل وغاياته، ومهم لل غاية إدراك الشكل الثاني في مسألة الهوية، حيث المضمون الثقافي الرمزي الذي يحيا فيه التأويل والفهم ويشتغل إنتاجاً خارج كل صيغ المطابقة والتكرار بين الأمم والشعوب، ولكن وبدرجة الأهمية ذاتها يجب الإدراك أنّ الهوية ليست خروجاً عن دائرة النوع البشري، وليست عصباً يجعل جماعة فوق جماعة أخرى تبرر التدمير والإلغاء، فالوجود البشري العام لا يحتمل الوضع العمودي لتراتب الشعوب بمبرر هوياتها، وما الحروب والعنف والتصادم سوى واقع لهذه الخطيئة، سواء كان ذلك خارجياً كما هي الحربان العالميتان الأولى والثانية، أو داخلياً كما هي دموية الصراع الحادث عن التأويل العنيف لمبررات الحكم والصراع على امتلاك الدولة.

لعل الدين من أكثر محركات الهوية واستعمالاتها الوظيفية في التاريخ الجدلي للبشرية، فهل كان ذلك مبرراً في طبيعة الدين ذاته أم هو التأويل الذي أعاد إنتاج الدين خارجاً به عن حقيقة وجوده ووظيفة حدوثه لدى الشعوب؟ وهل الدين سبب للعنف وتقويض الهوية أم هو جزء من بنية ينسجم فيها؟ وهل يجب النظر إليه منعكساً في الثقافة أم أن الثقافة تنعكس فيه عبر دائرة وظيفية؟ تبرز هذه المشكلات للبحث تجميع سؤال الهوية في مفهوم المواطنة التي هي مشترك حتمي وشرطي داخل أفق للاستشكال يبحث عن الواقع وما يجب منه، وذلك في سبيل الوصول إلى فهم نقدي يستمر في صيانة هوية توفر للفرد انسجاماً في الكل الاجتماعي، وفعلاً يخبر عن وظيفيته فيه، وتبعد خطر التفكيك والهدم.

لقد كان من أهم ما أدركه العقل البشري في بحث ذاته والسؤال فيها وفي وجودها، هو "إنسانية الإنسان"، وهو من جواهر الاستفهام التي تعد آثار الإنسان صيغاً استجابية لها، فحقيقة مفهوم الإنسان، بما هي انعكاس للعقل فيه، مرت في استغراق الوجود البشري بمحددات انسجمت مع حد الوجود وطبيعته في مراحل أمكن من حصرها الأثر الدال؛ والذي هو ما استبقاه الإنسان في جهة وزمن ملئه للوجود، كما كان التحديد في بعض منه ظنياً وتخمينياً؛ بمعنى أنه لم يعتبر الأثر الدال إلا على وجه استدعاء باطني لذاتية داخلية قطعت مع العالم الخارجي لوجود الإنسان، وفي هذا الطرح يمكن في الحصر الجامع الإشارة إلى مذهبين في اعتبار الإنسان موجوداً؛ وهما حاصل مركبه المادي والروحي، حيث نجد من يؤكد على أن الإنسان في الدليل الناظر في وجوده يعتبر حسّه وتجليه المادي، ويرى أن الإنسان إنما هو هذا الجسد الكائن في الصيغ المادية وهندسة المحسوس، وبذلك يقبض على وجوده بالبحث في مظهره المحسوس واشتغال الفعل الإنساني في حدود هذه المادية لا غيرها، ومن ذلك ما يقوله، على سبيل الإشارة، ديزموند موريس: "إن الدراسة البيولوجية هي الوحيدة المنطقية في تفهم سلوكية الإنسان"¹.

وفي المقابل ثمة توجه مخالف إلى حد النقيض، في سؤال الإنسان ووجوده؛ ونعني به الاعتبار الروحي الذي يبلغ عند البعض حد التنزيه عن التجسد المادي، وهو ما صاغه دعاة المتعالي والمقدس بإدراجهم للإنسان في مجال روحاني للوجود، ولعل ما شجّع هذا التوجه كان بعضاً من تاريخ الإنسان في حيز حفل بالمتعاليات المقدسة للروح وآثارها النصية، كما هي مدونات الأديان القديمة ومقولة خلود الروح، وما استتبعه من استبدالات ثانوية للجسد، وحتى مع أقول معظم هذه الأديان بقي مبدؤها الجوهرية فعلاً، ويدل النقد الفلسفي على فاعلية هذا الفهم، إذا لاحظنا الرفض "العقلاني" للإنسان الميتافيزيقي، كما هو مثلاً عند إميل زولا في مجال الفن.

يجب التذكير في عقب هذا الموجز للمذهبين في اعتبار وجود الإنسان، بأن كلا الطرفين مازال موصولاً بفهمه الجذري، وإن عرفا تجديدات هي إعادات إنتاجية سياقية منسجمة مع عوارض الوجود المادي والروحي لمقتضيات الواقع والممارس، ولذلك لا يقول البحث باختفاء هذين الفهمين، وإنما يلحظ اكتسابهما لصور فكرية في راهن الحجة الحية للعلم والدين،

1 ديزموند موريس، القرد العاري: دراسة في التطور العضوي والاجتماعي والجنسي للإنسان، تر: ميشيل أزرق، ط1، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، 1984، ص 06. يمكن كذلك مراجعة جان شالين: الإنسان؛ نشوؤه وارتقاؤه؛ من نظرية داروين إلى مكتشفات العلوم الحديثة، تعريب: الصادق قسومة، ط1، بئرا للنشر والتوزيع، سورية، 2005، ص 136 وما بعدها.

بمعنى آخر؛ للمحسوس والروحي، ولكن وفي الوقت نفسه يمكن استجلاء مواطن عديدة وفضاءات عبّرت في تجريبية أكثر عن مصالحات بينهما، وهي المصالحة التي اجتازت الوضع التناقضي بين الطرفين، فدلّت وأشرت على الصراع والمنافسة، وفي الوقت نفسه على التعايش الذي أتاحه الوجود الاجتماعي الممتد والواسع للمجتمع الحديث والمعاصر، ولا بدّ في هذا أن يدرك حجم التأثير الذي مارسه الفلسفة من جهة، وكذلك التأثير الذي مارسه بلاغة السّحر، من حيث هو أسلوب لا من حيث هو قضية وموضوع، كما كان قديماً.

أدّت الفتوحات العلمية عبر تراكمها الطويل إلى استمرار السؤال في ماهية الإنسان، لا سيما أن وجوده كان في تدفقه ينتج، بطريق استنفاده للضرورة والممكن والجميل، مواد ضخمة ومتنوعة، وهو ما جعل ضبط مفهوم له يحيط بجوهره وناتجه ينأى خارج الحدّ المادي والحدّ الروحي معاً، وقد كان لاجتماعه، في نظام أنتجه للعيش المشترك وبنائه لشكله ووسائله ومؤسساته وتحديد لوازمه الأخلاقية والسلوكية، نتيجة مزدوجة تمثلت في إدراك وحدته النوعية في الاجتماع، وتعدده في الذات المشخّصة؛ التي يخبر بها تفاوته في الحيز الاجتماعي الواحد، وقد كان لهذه النتيجة قطع جذري مع المادية الصرفة وشكلها الحيواني، ومن جهة أخرى أدرك اشتراطها للوجود، وهو ما لا يجد الطرح الروحاني نقضاً أو استبدالاً له، وبذلك أصبحت الجماعة حدّاً ثالثاً ما لبثت أن ترسّخت في شكل منظم، وغدت مجتمعاً هو الإنسان المركّب أو الواحد في تعدده.

من أهم العلوم التي أمكنها بمثابة حثيثة أن تعيد السؤال في الإنسان وتراتبه المركّب في وجوده، واقتضاء أبعاده جميعاً في ماهيته، كانت العلوم التي سألت عن "إنسانيته" في حدّ المفرد الذات واجتماعه المؤتلف، وعرف بذلك منهج العلوم مشكلة الاجتماع ونظام العيش المشترك، وأهم منهج في ذلك كان السيسولوجيا والأنثروبولوجيا⁽²⁾، فانطلقت المقاربة الأنثروبولوجية من سابق ما تراكم من إجابات إلى إحاطات واسعة "بإنسانية الإنسان"، وكان من أهم ما أنجزته ابتداء في منهجها إلغاؤها للبعد الأوحده لماهية الإنسان نوعاً وذاتاً، فلم يعد في اعتبارها حيواناً ولا "روحاً خالصاً"، بل هو موجود في امتداده من الشرط البيولوجي إلى المدى المفتوح فيما وراء محسوسه ومادته، يتصل من أسفل بالعالم المجسّد ويمتد فيما هو فوق المادة، واكتسبت الجماعة البشرية، من منظور الأنثروبولوجيا، وجودها في فعل تجاوزها للوجود الحيوي، وتمّ لها ذلك في مستوى الاجتماع الثقافي في تعقّلها له، و"صحيح أنها لم تتمكن من فعل ذلك، إلا بسبب الدماغ والجهاز العصبي اللذين هما على درجة من التطور واللذين كانا جزئين من مواهبها الطبيعية endowment البيولوجية، بل إنّ هذه لم تكن قادرة على العمل بشكل فعّال إلا في سياق التطور الاجتماعي وفي الواقع كانت بحدّ ذاتها تحفزها الخبرة الثقافية"³.

كانت الثقافة هي الموضوع المركزي للبحث الأنثروبولوجي، وفي خلال فترة مهمة من زمن تأسيس هذا العلم استطاع الباحثون فيه أن يجعلوا من سؤال الإنسان سؤالاً في الثقافة، وتحدّد النوع البشري في ذلك من حيث هو الموجود الذي

2 * غني عن الذكر أنّ بدايات هذين العلمين متزامنة، مع الإدراك أنّ القرن التاسع عشر هو فترة تبلورهما، حيث كان علم الاجتماع Sociologie يهتم بالإنسان في المجتمع الصناعي الأوروبي، وترك للأنثروبولوجيا Anthropologie المجتمعات التي سماها «وبدائية» و«قبل صناعية».

3 غراهام كلارك، الفضاء والزمن والإنسان، تر: عدنان حسن، ط1، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، 2004، ص 38

ينتج ذاته وعالمه وطريقة عيشه، فبخضوع "الإنسان لسيطرة البرامج المنتجة من أجل إنتاج الموضوعات اليدوية أو تنظيم الحياة الاجتماعية أو التعبير عن عواطف النفس، حدّد الإنسان، وإن يكن بشكل غير مقصود، المسار نحو المراحل التصاعديّة لمصيره البيولوجي، وعن غير قصد خلق الإنسان نفسه، بالمعنى الحرفي للكلمة"⁴، وقد أدّى هذا الوضع المنهجي الجديد مع الأنثروبولوجية إلى جمع موضوعي بين القول بالماهية المادية للإنسان، والقول بالماهية الروحية، ومن أقوى وأمكن الضوابط المنهجية ذات الوجهة المعرفية والعلمية لهذا الجمع والتأليف اصطلاح الرمزية باعتبارها مركزاً مفهوماً للإنسان ووجوده واستغراقه الثقافي في الزمن والمكان ووحدهما في المجتمع، فالرمزية التي هي عالم الإنسان لا تنفصل عن المحسوس المجسّد، وهي في الوقت ذاته ليست هو، وذلك ما يعنيه التوصيف الأنثروبولوجي في قاعدة (طبيعة/ ثقافة)، حيث من أسس فهم الإنسان ماهية وفعلاً وجوده المتدفق والمتراكم، فهم تفاعل الطبيعة والثقافة في التقائهما من خلال جهاز الترميز الإنساني؛ فالعالم الطبيعي ليس موجوداً بذاته وإنما يوجد لحظة إنتاجه في التعقّل البشري، ويتم تخزينه فهماً وعملاً وتركيباً بعمليات ذهنية وسائطها الرموز؛ فيصبح بذلك عبر مروره في جهاز العقل الإنساني موجوداً ثقافياً، ويعني ذلك أنّ "هناك مجموعة من الرموز ذات المعنى التي توجهنا في تحويل (القدرة الفطرية) إلى (القدرة الثقافية)، أي المخطط الأساسي إلى العمل الفعلي"⁵.

إنّ المفهوم الرمزي للثقافة يضعها في مرتبة الجوهر في معنى الإنسانية، لأنّ الترميز هو التأنس بمعنى آخر، والرمزية هي العالم الإنساني من حيث هو خلق مفهومي يضطلع به نظام العلامات الرمزية، ففي هذا النظام المتحقق عقلاً واجتماعاً يوجد الفرد والجماعة في لحظة اشتغال العلامات، وبذلك فالمجتمع هو فضاء الترميز الذي يعلن الوجود ويجعله دالاً، في مستوى الفرد الموجود في حالة اتّلاف⁶، ومفهوم أنّ ذلك يتم بتحويل الطبيعي تحويلاً عقلياً، وإنتاجه خارج الماهية الذاتية في مستوى الدلالة، فالثقافة هي الطبيعة المحوّلّة بالعقل إلى عالم خلقه الإنسان لعيشه ومتطلباته، وبطبيعة هذا الفهم يصبح العالم البشري عالماً ثقافياً أوجده الحدوث العقلي واشترطه الإمكان الطبيعي وحققه الفعل، وعلى مدى الوجود الثقافي للعقل الإنساني تراكبت عوامل الترميز في شكل بنيوي، وامتدّ الفضاء الاجتماعي للتراكبات والاشتقاقات من حدّ المفترض إلى الممكن في الواقع التجريبي للثقافة وأمّاطها، وقد عبّر عن ذلك محرك التوالد الرمزي للعالم البشري، وصار العمل المعلول بالعقل هو الواقعة الناتجة لها، فالرموز هي حاملة المعنى، وهي "التي توجهنا في تحويل القدرة الفطرية إلى القدرة الثقافية، أي المخطط الأساسي إلى العمل الفعلي".

يفتح مفهوم الثقافة، من حيث هي عالم الإنسان، الحديث في مضامينها، ويعني ذلك استفهام في مركبات هذا العالم، فلا شيء بمنظور الأنثروبولوجيا يقع خارج الثقافة، ويغدو السؤال عن الإنسان ماهيةً هو السؤال عن الثقافة مادة ووظيفة وكيفية، فعالم الإنسان هو هذا الحادث في الوجود، وليس الجامد في المادة أو المتعالى خارج الواقعة، وقد أكدت الأنثروبولوجية في ذلك على الإحاطة النوعية للفرد البشري في اجتماعه، ورسّخت في المنهج والمفهوم أنّ الاجتماع البنيوي للعالم الرمزي يتضمن لازماً كل فرد، ويدرك من ذلك أنّ الفرد هو الوحدة الجذرية للتركيب، ولا يصبح دالاً إلّا في انتمائه

4 كليفورد جيرتز، تأويل الثقافات، تر: محمد بدوي، ط1، المنظمة العربية للترجمة لبنان، 2009، ص 156

5 المرجع نفسه، ص 161

6 Edward Sapir , Culture et personnalité, tra: Christian Baudelot et Pierre Clinquart, paris, édition de Minuit, 1967, p18

إلى هذه الوحدة ووجوده العقلي والعملي والروحي والمادي في صيرورتها، فالتماثل في الوحدة يتأسس عليه تماثل في نظام الثقافة، ونظام الثقافة يمارس سلطة الامتثال عبر حركة الاندماج الاجتماعي، واشتغال الرموز في دينامية الحركة الضبطية هو ما يحقق هذا التراكب البنيوي، حيث "الرموز هي أدوات التضامن الاجتماعي بلا منازع": "ومن حيث هي أدوات معرفة وتواصل، فهي تخول الإجماع بصدد معنى العالم الاجتماعي، ذلك الإجماع الذي يساهم أساساً في إعادة إنتاج النظام الاجتماعي، فالتضامن "المنطقي" شرط للتضامن "الأخلاقي".⁷

في هذا السياق المفهومي للإنسان وعالمه الثقافي يمثل الدين في قلب الثقافة، ويُعدّ مكوّناً أساساً فيها وفاعلاً مهماً ضمن حركتها في خلق العالم البشري، وهو بذلك يقع في صميم بنيوية العالم البشري في المنظور الرمزي، وهو من أقوى نتائج الترميز في بناء وتشكيل الاجتماع، كما يُعدّ قوة خطيرة ومهمة في تحريك المجتمع وسيروراته في إنتاج أطماع العيش وصيانتها، وذلك لأنه أحد أهم القواعد المرجعية للفهم والعمل المشتركين في الممارسة الثقافية الاجتماعية، ويخبر التاريخ الإنساني على مداها أنه ما من جماعة أمكنها الاجتماع إلا والدين جوهر في بنية نظامها واستمرارها، لا سيما أنه ينتمي إلى ترميز أعلى صفته القداسة وطبيعته فوقية، فمن حيث حقّق الدين هذه الوظيفة الجمعية المقدّسة ارتدّ إليها فكان دافعاً لها وعاملاً لاستمرارها⁸. وفي الموجز فالدين في المفهوم العام ومن منظور أنثروبولوجي هو بنية رمزية في شكل استجابة فطرية/طبيعية تخلّقت ثقافياً في محاضن الاجتماع، وفي المخصوص الحصري للعلم والتاريخ يتنزّل منظوراً إليه في المقدّس والديني، ويتوزع في اتجاهين: اتجاه يرى علامته ووظيفته في التحقق الثقافي للعيش، واتجاه يرفعه عن النقد والسيرورة، وهو اتجاه تقديسي يرى فيه إجابات سماوية تتأرض بشكل قهري في أفق دنيوي عامر بالخلل والخطأ.

أولاً: في مفهوم الدين

يتحدد الدين ابتداءً بأنه جمعي واجتماعي ينشأ في النظام الثقافي للجماعة، ويشتغل في ديناميتها داخل عالم الإنسان الذي جاء إلى الوجود عبر إرادته العقلية الإدراكية في إنتاجيته لنمط الحياة والعيش، وبذلك فكلّ دين هو ممارسة وظيفية ثقافية اجتماعية يحققه العمل المشترك للأفراد، من حيث هم يمارسون فهمهم الرمزي، ويحققون نظام تواجدهم المتزامن والمشارك، غير أنّ الوظيفة الدينية منظوراً إليها في التحقق تبقى معلقة على مفهوم الدين وماهيته، فالممارسة الدينية موجودة في الاجتماع منذ وجود هذا العالم المرّم للجماعة، ولكنّ ذلك يستدعي ضرورة سؤالاً عن أصل هذا الدين المتجلي في العملي، وذلك هو ما يعنيه البحث في أول الظاهرة الدينية ومصدرها، وتكون تبعاً لهذا الوضع الإجابة في شكل استفهام للوظيفة في ردّها إلى علّتها وربطها بجوهر الماهية الناشئة عنها، وسيلاحظ أنّ حجم الاتفاق في مستوى الكفاءة العملية للدين مؤوّل باختلاف في فهم نشوئه، والجدل في تأصيله وحصر مصادره، وتبعاً لذلك سيكون الدين، لدى المشتغلين به والباحثين في فهمه، موحدّ الوظيفة الثقافية لنظام الحياة، ولكنّه في المنشأ مختلف ومتباين، وإلى ذلك يرجع الجدل القديم الجديد في موافقة العمل للفكر، ورصد حجم التوتر الحاصل في قضية مهمة كهذه.

7 بيبير بورديو، الرمز والسلطة، تر: عبد السلام بنعبد العالي، ط3، دار توبقال للنشر، المغرب، 2007، ص ص 49، 50

8 أشرف منصور، الرمز والوعي الجمعي، دراسات في سيكولوجيا الأديان، ط1، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2010، ينظر: ص 35 وما بعدها

من أهم ما أجمع عليه الدارسون هو انتماء الدين إلى الظاهرة الثقافية، من جهة كونه يمثل قوة تنظيمية وفهرساً للمعنى وأدواته من الرموز، ووجهة للفهم وفعله الاجتماعي، فلم يكن الدين بذلك فردياً أبداً عبر التاريخ الثقافي للبشر وأشكال اجتماعهم، فهو جامع في التواصل وعملي في تحقيق الخبرة الجمعية الاجتماعية، ولذلك "تتخذ الظاهرة الدينية سمتها الجمعية عندما يأخذ الأفراد بنقل خبراتهم المنعزلة إلى بعضهم بعضاً، في محاولة لتحقيق المشاركة والتعبير عن التجارب الخاصة في تجربة عامة، وذلك باستخدام مجازات من واقع اللغة، وخلق رموز تستقطب الانفعالات الدينية المتفرقة في حالة انفعالية مشتركة، وهذا ما يقود إلى تكوين المعتقد، وهو حجر الأساس الذي يقوم عليه الدين الجمعي، فهنا تتعاون عقول الجماعة، بل وعقول أجيال متلاحقة ضمن هذه الجماعة على وضع صيغة مرشدة لتجربتها، وعندما يوضع المعتقد الديني في صيغته الناجزة وأطره الثابتة، يجد الأفراد أنفسهم مضطرين، وبدافع الميكانيكية التي تربط الفرد إلى الجماعة، إلى التماثل معه، وعلى فهم وتفسير خبراتهم وفقه"⁹. ويعني هذا الوضع الاعتباري للدين أنه محكوم بمعتقد هو إيمان راسخ وثابت بين المعتقدين، ثم تخريج عمل يجسده، وهو الطقس الذي يمثل تجربة تعبيرية انفعالية للمعتقد، ويكون النص رمزياً نظاماً للتخزين ووثيقة مرجعية يسجل فيها الدين معتقدة وطقسه¹⁰، وفي اللاحق يؤدي التراكم والنمو لأي دين إلى نشوء المؤسسة في فضاء سيولوجي واقتصادي متسع، حيث تؤدي هذه المؤسسة وظيفة تنظيم ومراقبة.

ينبني الدين على هذه العناصر الأساسية (معتقد، طقس، نص)، ويلتحق عنصر المؤسسة في زمن يمتد فيه الفضاء الثقافي للمجتمع، ويتحدد في هذه السلسلة عنصران جذريان وآخران ناشئان؛ فالأولان هما المعتقد والطقس (العمل)، والآخران هما النص والمؤسسة، وهو ما يوضح مذهب جيمس فريزر مثلاً في اعتبار العنصرين الجذريين فقط، فالدين عموماً وبشكل جامع خارج الحصر الاسمي له هو معتقد وعمل، فهو يتألف من "عنصرين أحدهما نظري وهو الإيمان في وجود قوى أعلى وأسمى من الإنسان، والآخر عملي وهو محاولة استمالة هذه القوى وإرضاؤها، وواضح أن العنصر الإيماني هو أسبق العنصرين، إذ لا بد من أن نؤمن بوجود كائن إلهي قبل أن نشعر في إرضائه والتقرب إليه، ولكن إذا لم يترتب على هذا الإيمان قيام شعائر وممارسات متعلقة فإنه لا يكون ديناً بل يكون مجرد لاهوت theology"¹¹. وبهذا يعني انتفاء العمل والتطبيق انتفاء الوجود الوظيفي للمعتقد، وهي اختزالية أساسية لفهم الدين وإدراك وجوده وجدواها، وتعد هذه قاعدة للفهم في أن الدين جزء من نظام التحقق الثقافي للترميز وجدواها التواصلية في الحركة العضوية للمجتمع، فأن يكون الدين مجرد لاهوت يحتفي بمقدس فوقي غيبي لا يحضر في التحقق ولا يعمل في حدود العالم المنتج ثقافياً، فهو غير موجود ولا سبيل إلى إدراكه.

لقد كان لهذه المشكلة المركزية، في اعتبار الأديان، حضورها الفاعل والقوي في سلسلة الفكر الثقافي والاجتماعي، ولعل أكثر ما بني على الإجماع في اعتبار النظام الرمزي للدين وجذريته في رسم حدود التواجد الجماعي التواصلية للأفراد،

9 فراس السواح، دين الإنسان؛ بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، ط1، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، سورية، 2002، ص 38

10 المرجع نفسه، ص 47 وما بعدها.

11 سير جيمس فريزر، الغصن الذهبي، دراسة في السحر والدين، ترجمة بإشراف: د. أحمد أبو زيد، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1971، ص

هو الاختلاف الحاد في فهم وتأويل التراسل بين المقدّس والديني الذي كانت فضاءات المجتمع مسرحه والتاريخ التراكمي للاجتماع سيرورته، وقد عبّر عن ذلك الفكر الاستبدالي لآلة العقل البشري في تأويلها للديني ومقتضياته الحضارية ذات الحضور الاجتماعي والسياسي والإيديولوجي، وشهدت البشرية وما زالت تأويلين كبيرين وتيارين رئيسين في الحجاج الديني؛ وهما قائل بالقداسة والتعالّي الفوقي للمطلق الإلهي، وقائل بالتجاوز واعتبار الدين مسألة بشرية وظاهرة كاملة التأنس، ومهما يكن من براعة بلاغية للعقل فهو يسلك الاتجاه الخطأ إذا اعتبر صحة قول وانتصار طرف على آخر، ذلك أنه لم يصل أي تأويل من الطرفين إلى تحقّقه التام بما يقوّض أو يلغي التأويل الآخر، ولعلّ هذا ما يفسّر الصدام العنيف ونتائجه الأكثر عنفاً لدى كل طرف في توجهه إلى الآخر.

يرى دعاة القداسة المطلقة وسماوية الدين في مضمونه تعالياً يخلو من أية شائبة، ويشدّدون على نقائه وصفائه المطلق وصلاحه الأبدي، وفي المقابل يردّون كل خلل وخطأ إلى العمل الأرضي للإنسان في اجتماعه، وهو ما يدفع بالتوتر إلى أقصاه، فلا الخلل انتهى ولا النقي في تأرضه صدق قداسته المطلقة، وفي تاريخ هذا الجدل تشهد الكنيسة المسيحية على فعلها المؤسسي المشوّه، وتمسّكها بقداسة الكتاب (الإنجيل) إلى حدّ جنوني تحوّل معه العقل إلى آلية جوفاء، وانسحب ذلك على حاصل العقل في المعرفة إلى حد سلطوي قهري، ودليل نظرية كوبرنيكوس ومن بعده جاليليو وتفتيش الكنيسة للعقل حاضر في تاريخ أوروبا¹²، حيث مثّل الكتاب المقدّس إلغاء لجميع فعاليات العقل ومخالفاته للدين في شؤون المعرفة والعلم، وكان لذلك بنية ضمنية في تحالف مؤسسة السياسة والحكم مع مؤسسة الكنيسة في سبيل استمرار نسق سلطوي متناغم، ممّا جعل فعل المقاومة العقلي يتوسع في النظام الاجتماعي حتى وصل إلى حد تحطيم الكنيسة وحكمها والنظام السياسي الذي تحالفت معه. فمن الناحية التاريخية ينفهم ذلك في مصطلحية المجتمع الذي لم يعد جماعة، والقداسة التي انتقلت إلى العقل العملي في تشييده للنظام الاجتماعي؛ ففي مرحلة التقديس الخالص كان الاجتماع البشري في شكل جماعة محدودة ومنسجمة سبق لفعالياتها العقلية أن قطعت مع مرحلة سابقة ساد فيها السحر الذي أخضع كل الفهم المشترك إلى تأويلات رسّخت في نظام الجماعة أنّ الساحر هو مركز السيطرة على الكون وأنّ قدرته تخضع الطبيعة ونظامها¹³، فكان الدين استبدالاً عقلياً في حاصل التأمل النقدي لما كان سائداً، وبذلك جدّد التأويل في اعتبار المركز الكوني هو تلك القوة الفوقية العvisية على الإدراك والتعيين، وكان ذلك هو ميلاد الإله.

في المقابل هناك مذهب مخالف لمنهج التقديس ومقولة الإله، فمع بقاء الإيمان والعمل تجدد مركزهما ومفهومهما، ويمكن التّأشير على هذا الاتجاه منذ التحوّل الذي عرفه الاجتماع الإنساني في انتقاله من الجماعة إلى المجتمع، وتعدد الفضاء الاجتماعي إلى حدود خارج الجماعة العضوية المفردة المنسجمة والبسيطة، فأصبح الفضاء جماعات متعددة ومختلفة، وكان الدين يتحرك مع هذا السياق الجديد برغبة من جماعته ليصبح شاملاً وعماماً في الفضاء الجديد الأكبر، فهذا الوضع الجديد جعل كثيراً من الديانات، التي كانت في الأصل عبادة cult لقوم، تندفع إلى وضع هيمني توسعي في فضاء أقوام آخرين، وهو منشأ ما عرف بالدين الشمولي "الذي هو في منشئه عبادة كغيرها من العبادات، ولكنّ هذه

12 برتراند راسل، الدين والعلم، تر: د. رمسيس عوض، دار الهلال، لبنان، ينظر: ص 3 إلى 42

13 سير جيمس فريزر، الغصن الذهبي؛ دراسة في السحر والدين، ص 237

العبادة الجديدة الناشئة لا تقنع بوضعها المحدود ضمن الصورة العامة لدين القوم، وإنما تأخذ بفرض نفسها على بقية العبادات في حركة دائبة طموحة هدفها إحلال نفسها ديناً للقوم، والاستيلاء على الحياة الدينية للثقافة التي تنتمي إليها، بل وإلى تعميم تجربتها الروحية على الثقافات الأخرى، متجاوزة في ذلك كل الحواجز السياسية والجغرافية من أي نوع¹⁴. ولا بدّ من الفهم أنّ هذا النسق التوسعي لدين القوم قد لاقى مقاومات في بعض الأحيان عنيفة، وانسجمت المقاومة العملية في الإيمان الاجتماعي على التقديس الرمزي للدين المحتل، فأصبح ما هو مقدّس في جماعة الأصل والمنشأ ليس كذلك عند جماعة أخرى متوسع فيها، فكثّر التواصل الجدلي بين المجتمعات البشرية على مدى سيورة تحييز فضاءات عوالمها الثقافية، وصار الأمر إلى حروب دينية تسلّط مقدّساً على مدّس مقابل، وبالعكس في ردّ الفعل بين الجماعات، بل وزاد الأمر وضوحاً في خلع القداسة عن الأديان، ما عرفته من انقسامات داخلية (جماعات المسيحية / جماعات الإسلام)، لا سيما لدى الأديان الكبرى، فبمقدار توسعها تتحرك مقدساتها صعوداً ونزولاً من التقديس وإليه.

لقد كان هذا الوضع في تاريخ الأديان مؤذناً بوضع جديد من العقل، حيث ذهب العقل في اتجاه التفلسف والعلمنة scientisme للطموح إلى بناء المنعرج الثقافي الثالث والرابع¹⁵، متخذاً من إلغاء البعد القداسي وعواطفه مرتكزاً أساساً، فحين يسأل العقل العلمي أو لنقل المعلمن: هل الإيمان الديني علاج لمشاكلنا؟ تمحو الإجابة أي احتمال إيجابي ممكن وتكون بالرفض المطلق، فليس في الدين حجة، بل هو يعطلّ العقل وينتج التعصب والتطرف¹⁶، ولكن وفي الوقت نفسه يستثني برتراند راسل الإسلام في واقعه التاريخي أو بعضه حين يقرّ بأنّه لم يكن كذلك في الأندلس مثلاً، ويدل هذا الاستثناء على مستحيل الإلغاء الديني، وعدم كفاية البدائل العقلية المحضة لعالم الإنسان وفضاءه الثقافي الاجتماعي، فليس الدين هو هذا الشر المطلق، وليس العقل هو الإله البديل، ومرة أخرى يرفض الاجتماع البشري المولد عن الترميز وجهازه الثقافي عقيدة البتر واتجاهات المحو، ويتجدد البحث عن مقاربة لا تنطلق من فرضية الإلغاء، وإنما تنطلق من توصيف موضوعي يسعى إلى مصالحت فكرية تندمج في أفق الحفاظ على العالم الإنساني، وتبني في ضمنه حدود الاختلاف التواصل، وترسم لذلك حدّاً أعلى يحدث الفرد وجماعته ومجتمعه ضمنه، وتستمر ممارسة الحياة في نسق يتحرك إلى الجمع والتركيب لا إلى الطرح والتفكيك.

14 فراس السواح، دين الإنسان، ص 90، 91

15 * حري بالذكر أنّ كثيراً من المفكرين ومؤرخي الحضارة والأديان والأنثروبولوجيين يقسمون تاريخ الإنسان واجتماعه إلى أربع مراحل كبرى، هي: مرحلة السحر - مرحلة الدين - مرحلة الفلسفة - مرحلة العلم. غير أنّ كثيراً منهم يرى هذا التقسيم غير صحيح، أو أنه غير وظيفي، وذلك بملاحظة حجم التداخل والتقاطع والتزامن بين هذه المراحل.

16 برتراند راسل، المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة، تر: عبد الكريم أحمد، مر: حسن محمود، دط: المكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ينظر: ص

ثانياً: الدين والبدل الذاتي في المقاربة الثقافية

في الإمكان القول بثقة واقعية إن محاكم التفتيش قد انتهت في مسألة الدين، أو هي لا بد ستنتهي، ويجب ألا يفهم من القصد هنا قراءة انعكاسية في مقابلة مجتمع ديني وآخر لا ديني، كما توحى بذلك ثنائية التقابل الوهمية مقدس/مدنس - شرق/غرب، لأن المجتمع الديني الخالص لا وجود له، والمجتمع اللاديني الخالص كذلك لا وجود له، فلا القداسة اختفت ولا الدنيوي صار إلى قداسة مطلقة بديلة، فحين يقول سير جيمس فريزر، وهو من دعاة البحث عن المقدس في الدين: إن الإنسان المتدين هو ذلك الشخص الذي يصدر سلوكه من قيمة عليا مقدسة هي الخشية من الإله أو حبه، فإنه يستكمل بالقول إنه يتماثل ويلتقي مع شخص آخر في منظومة السلوك، ولكن بمصدر قيمي آخر هو الخشية من الناس، وهو بذلك "شخص أخلاقي" في مقابل مسمى "الشخص المتدين"¹⁷. ويدل ذلك على أن اختلاف مصدر السلوك لا يعني تنائي النظام وتباعده، بل يفتح المجتمع في تشييده الثقافي لكليهما، ويعني ذلك ضرورة إغفالاً للمصدر وتحييناً للعمل، فالضروي ليس حكم القيمة، وإنما قيمة الحكم، ويصبح سؤال العضوية الاجتماعية بديلاً وظيفياً عن سؤال الإيمان الديني، وتغدو المواطنة هي الفضاء التزامني والعضوي للمتدين واللامتدين على حد سواء.

لقد كان البحث في الدين منصرفاً إلى إثبات ماهيته والاحتجاج لقداسة فوق عقلية، كما كان نقضه هو رد فعل اتصف بالعدمية والفراغ، فلم يحقق دعاة الجوهر في سؤال الدين نتيجة ترجى، وتبعهم مناقض وهم إلى الخسارة نفسها، ولم يصبح الفهم منتجاً في هذه القضية ومشكلها إلا حين انصرف البحث إلى المقاربة الوظيفية ووضع الدين ضمن عالمه الموجود في الحدث الرمزي للتواصل، وفي الإشارة ما يسد حاجة البيان، ولنذكر أن البحث في الدين، ضمن ثنائية المقدس ونقيضه المفترض، الدنيوي/العقل قد عرف مرحلتين: كانت الأولى هي البحث عن الإله؛ بحث عن تحديد وقبض المصدر المتعالي الفوقي كما آمن به البشر في جماعاتهم وأقوامهم، ولعل من أشهر من انخرط في ذلك على سبيل المثال ماكس مولر Max muller، وفلهلم شميدت schmidt، وكان جهدهما متوجهاً في غايته القصوى نحو إدراك الإله الأصل أو الإله الأكبر عبر استقصاء أديان الشعوب، ولكن ذلك لم يصل إلى إجابة كافية، ومن بعد، في مستدرك البحث في الدين، جاءت مرحلة أعلنت فيها الفلسفة وعلوم الاجتماع "موت الإله"، كما قال نيتشه Netwchehe، أو اختفاؤه كما قال أندرو لانج Andrew lang، وهي مرحلة انتهت معها البحث عن الإله الأكبر الساكن في الزمن المطلق، وغدا الدين والظاهرة الدينية منظوراً إليهما في التاريخ، وفي القلب من هذا السياق لا بد من الاعتراف بالفضل العلمي والمنهجي للأنثروبولوجيا في شقها لطريق توافق بين تطرف ديني مقدس وتطرف علمي ذي عقل حاد وميكانيكي، فحين تعرّف الأنثروبولوجيا الدين بأنه "نظام من الرموز، يفعل (2) لإقامة حالات نفسية وحوافز قوية ودائمة في الناس، (3) عن طرق صياغة مفهومات عن نظام عام للوجود، و(4) إضفاء هالة من الواقعية على هذه المفهومات، بحيث (5) تبدو هذه الحالات النفسية والحوافز واقعية بشكل فريد"¹⁸، فهي تنهي أو تحاول أن تنهي جدلاً حاداً وصداماً هداماً بين مقتضيين اجتماعيين في الثقافة؛ الإيمان والعقل، وهما اللذان يشترطان مواطنة ثقافية في النظام الرمزي للوجود تقوم على "الميل إلى دمج النظرة إلى العالم مع

17 سير جيمس فريزر، الغصن الذهبي، ينظر: ص 218

18 Mercia Eliade, la nostalgie des Origines ; Méthodologie et Histoire des religion, Editions Gallimard, 1971, p 94

روح الجماعة على مستوى معين، وإذا لم يكن (هذا الميل) ضرورة منطقية، فهو على الأقل ضرورة واقعية تفرضها التجربة، وإذا لم يكن مبرراً من الناحية الفلسفية، فهو على الأقل موجود في الكون من الوجهة العملية¹⁹.

في نشر ما تقدم من منطلق الثقافة وكفاءتها في توطين الأفراد في نظامها الرمزي، ومن ثمة تحقيق انتمائهم إلى المجتمع وفضاء الفعل ضمنه، تجب قراءة التجربة الغربية بما هي مثال للمواطنة، ومن ثمة إمكان المقارنة والمقاربة في تجربتنا الإسلامية، والحق أن التباين والاختلاف في الدين والتاريخ والعقل يخبر عن تفاوتات يجب على البحث عدم إغفالها، ومن أهم ذلك تمايز الإسلام في ارتباطه بالثقافة عن المسيحية، لا سيما في طبعها الكاثوليكية، كما يضع التاريخ توازياً واضحاً في تجربتين من خلال الوقائع الحادثة في النسيج الحي للثقافة وتحققاتها التاريخية، كما للتجربة الاجتماعية تفاصيلها الغنية والحاسمة في الفهم والمعنى، وفي هذا لا يمكن القفز على ملحوظة موضوعية ومنهجية هي انخراط كثير من الباحثين، في مشاريعهم الفكرية النقدية للمجتمع والثقافة الشرقية في طبعها الإسلامية، في مصادرة لم تحفظ التفاوت المنطقي والموضوعي بين الغرب والشرق؛ أقصد بين المسيحية والإسلام، وهو ما يبرر جلّ الدعاوى المؤسّسة على إلغاء المقدّس، ورغبة التحطيم بأثر رجعي لحضارة سجلتها الواقعة التاريخية، وقد صرف هذا الوهم المعرفي كثيراً من الباحثين إلى محاكمات تاريخية وعطلّ النظر في الحاضر وإمكان النهوض بالمستقبل، ولعلّ ذلك وقوع منهم في وهم انتفاء الزمن الذي قالت به الأصولية الماضوية في منهج قطعها للسيروية والنمو، ومن جهة أخرى حال ذلك دون تمثّل التجربة الغربية في اشتغالها منوالاً للمقارنة والمقاربة، وهو ما عمّق "الجرح الأنثروبولوجي" بتعبير جورج طرابيشي.

كانت التجربة الغربية في الدفع العلمي والمعرفي نقدية بامتياز، وأدركت في المراجعة الذاتية أن منهج بناء المواطنة لا يستقيم مع طابع إلغائي للدين ومقدساته والتأويل التاريخي لها historicisme، حيث "أصبحت الظاهرة الدينية الخالصة غير موجودة، فهي ظاهرة اجتماعية واقتصادية ونفسية، وبالطبع ظاهرة تاريخية²⁰، وسيعني هذا الفهم الساذج أن النتيجة لها صفة إطلاق، وأنّ تجاوز الدين مثل عملية خلق للعالم والإنسان من جديد، بمعنى قطع مع الإله والقداسة وانتقال إلى لا مقدّس، وصيرورة العالم البشري إلى خلاص وانتصار، ولكنّ ذلك كان مجرد وهم فكري سوغته الفلسفات الوضعية، لأنها حين باشرت برنامجها العملي على أساس التطبيق والتنفيذ صارت إلى وضع استبدالي، فاستمرّ الدين خارج مسمى الإله الفوقي، ولكنّه في واقع الاجتماع خلق إلهاً وضعياً ومقدّساً عملياً، وهو ما يعنيه اللاهوت الإيديولوجي في البرامج السياسية والاقتصادية والاجتماعية، فكل ما في الأمر أن العالم الثقافي المستمر في اشتغال برامجه الترميزية استبدل وضعاً بوضع²¹.

لقد كشفت القراءات النقدية عدم صحة دعاوى كثيرين في الدين ومفهومه ووظائفه، وأدى ذلك الكشف إلى نتيجة مهمة كانت ضبط وتحديد المتغيّرات والثوابت في قضية الدين، فكان الثابت هو الطابع الإجباري للنظام الثقافي بما هو عالم الإنسان، وأمّا المتغيّرات فهي الصفات الاسمية والوصفية للدين وظواهره الوظيفية، وكانت النتيجة منطلقاً

19 لوك فيري، الإنسان المؤله، أو معنى الحياة، تر: محمد هاشم، د ط، افريقيا الشرق، لبنان 2002، ينظر: ص 12 وما بعدها.

20 ميرسيا إلياد، المقدس والمقدس، تر: عبد الهادي عباس، ط1، دار دمشق، للطباعة والنشر والتوزيع، سورية 1988، ص 148

21 كليفورد جيرتز، تأويل الثقافات، ص 227

في استقصاء مستمر ولكن بصيغة توليفية تداولية، وكان قرار علماء الأديان حاسماً في ذلك، حيث "الإنسان اللامتدين في حالة النقاء هو ظاهرة نادرة حتى في المجتمعات المعاصرة الأكثر تجرداً من القداسة. إنَّ غالبية "من لا دين لهم" ما زالوا يتصرفون دينياً بلا علم منهم، ولا يتعلق الأمر فقط بكتلة "الخرافات" أو "تابوهات" الإنسان العصري، والتي لها جميعاً بنية وأصل سحر- ديني، ولكنَّ الإنسان العصري الذي يشعر بنفسه ويدّعي اللاتدين ما زال يتصرف بميتولوجيا كاملة مموهة وطقوسيات مختلفة"²². وترتب على هذا مراجعات في حقل الدين لعل أهمها هو إعادة موضعه في حقل الثقافة من حيث هي عالم الإنسان الذي أنتجه وأعدّه للعيش والحياة.

مثّلت إرغامات المواطنة الاجتماعية قسراً إيجابياً لتوافق المقدّس والديني، ومحفلاً للإيمان والعقل معاً، واستجاب النظام الثقافي بمطواعة ومرونة فائقة للاجتماع البشري في ضرورته، فكفّ المقدّس في الواقعة العملية عن الحديث بالغيب على مستوى السلطة الفعلية، وكفّ العقل عن ميكانيكا القهر المادي الرافض بعنف لإيمان أفراد المجتمع والنظر إلى ذلك عائقاً في سبيل انتمائهم إلى عالمهم؛ عالم إنسانهم الذي يشترط عليهم المساهمة في الحركة البنيوية الوظيفية للمجتمع ونظامه الثقافي، ومن الموضوعي ألا يكون للدين بديل له غيره، وهو ما يعني أنّ الثقافة ذهبت في استبدال الدين بذاته، فأبقت عليه من حيث وظيفته البنيوية، وأعدت إنتاجه عملياً وفق تصور منهجي يراقب سيره وينفتح للجدل والتعدد، فكانت النتيجة صيانية؛ حيث لا تسعى الثقافة إلى إلغاء المتعالي، بل جعلته عملياً ومتحققاً وله حضور في الفعل والعمل، وقد كان هذا تأسيساً قوياً للحركة الاجتماعية الجديدة التي كان إشكالها القاعدي خلق فضاء تفاعلي تداولي من طبيعة تواصلية يوفر للجميع عضوية ثقافية تعلو كل وضعية أخرى، فكان فضاء الثقافة في شموله ممتداً بصفة استغرافية لجميع الفضاءات الموجودة ضمنه والحادثة في حدوده، والذي ترسّخت فيه دعوى المواطنة خارجاً عن الحصر النقي للفئة أو الطائفة، حيث كان الفكر الفلسفي والديني والعلمي متضامناً في حدّ العقل، واستطاع أن يحقق مفهوم المواطنة في صيغة ثقافية تأخذ بأفق المعاني الناشئة عن المواضعة الرمزية في الفهم، والإنجاز العملي في الفعل والتطبيق.

بحث الفكر علماً ومعرفة في مسألة الإنسان المواطن في أفق الثقافة، وهو ما يُعدّ نتيجة للإقرار بأنّ الدين الخالص والنقي لا يمكنه أن يكون، كما لا يمكنه أن يختفي ويستبدل، وهو ما جعل هذا الأساس في شأن صياغة مفهوم المواطنة وإحلاله في الإنجاز يستخدم جهازاً مفاهيمياً من طبيعة ثقافية، فلم يعد البحث في الحياة العضوية للمجتمع عن الانتساب، وإنما كان البحث عن الانتماء، وذلك لأنّ "الانتساب هو معطى اجتماعي تقليدي، فيما الانتماء هو حدث اجتماعي ينجم عنه الفردية الاجتماعية أو الشخصية الاجتماعية للفرد الطبقي أو الوطني"²³. فشرط الوجود العملي الذي يتجلى في الإنجاز التواصلي دون إلغاء دين الفرد أو محوه، وإثماً تفعيله في نظام يستوعب جملة إيمانات تكفّ عن الاختلاف والقطع في أفق المعاني ونظامها الرمزي، فليس المواطن معرّفاً بإيمانه الديني، وإنما هو من يوجد في المواضعة والائتلاف الطوعي ضمن جدلية الحق والواجب كما تصوغها الحياة المشتركة.

22 المرجع نفسه، ص 291

23 خليل أحمد خليل، سوسيولوجيا الجمهور السياسي الديني، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، 2005، ص 321

لقد انتهى مفهوم المواطنة عبر موجات من الجدل والفعل العقلي الجاد إلى الحد الثقافي الأعلى، وذلك في الاستفهام الأنثروبولوجي الذي أعاد بناء مشكلة الإنسان في الماهية والمفهوم والعمل والمشارك، فكان الاتجاه الوظيفي، وتقديم العمل على السؤال في الجزء الشخصي لمهية الفرد والفئة، إنجازاً أعاد ترتيب نظام الحياة الثقافية بكفاءة عملية، ولعلّ المثل الألماني يشرح بالواقعة التاريخية هذا الاتجاه بوضوح أكثر من غيره، فمعلوم أنّ ألمانيا وجدت في مسمى "الأمة المقدسة" في القرون الوسطى إلى غاية 1806، وانتهت إلى دويلات مقسمة في أطلس سياسي لاهوتي، وعانت من التنوير الفرنسي حين أخذ البلاط والأمراء بالثقافة الفرنسية، وحتى مارتن لوتر في ترجمته للإنجيل إلى اللغة الألمانية كان قد كرس بعضاً من استمرار الانقسام، ولكن الحدث الثقافي الكبير الذي أسسته الإنتلجنسيا الألمانية بدءاً من جوتفريد هيردر إلى هامبولت أعاد موضوعة المسألة الثقافية في قلب التحدي، فكان ترسيخ النسبية الثقافية والدعوة إلى التميز وإحياء الكفاءة الثقافية هو ما أدى إلى تبلور الأمة الثقافية التي استولدت الأمة الدولة سنة 1871²⁴، وفي أثناء ذلك كانت المسيحية من حيث هي دين قد دخلت في مراجعات عميقة يمكن تلخيصها في نتيجة التقويض القوي للكاتوليكية الكنسية وبابوية روما، وتأويلات الكهنوت المؤسسي. وأصبحت الثقافة هي حدود الأمة وترميزها والفضاء الحيوي للفعل من حده الاجتماعي إلى حده السياسي.

كان أبرز ما حققه الفهم الثقافي في تأسيس وإنتاج العالم الاجتماعي للشعب في التجربة الغربية هو القطع مع المفهوم الأصولي (الإله الأكبر)، وتحيز الإيمان المقدس ضمن فضاء مغلق في عوالم شخصية توجد في المجتمع بصيغة الضمن، ولا بدّ من الإدراك أنّ هذا هو ما يعنيه مفهوم تانس الديني، فالفصل بين المصدر الفوقي وفاعليته في عضوية المجتمع هو المنجز الأكبر في ذلك، فإذا اعتقد الفرد أنه حريص على مجتمعه لأنه متدين، فالعبرة بانسجام سلوكه في النظام، وليس مصدر سلوكه إلا حالة إيمانية قد لا يحتاج إلى الإعلان عنها، فالفاعلية في التوطن الثقافي للدين وتمكين المتدين به من انتمائه وعضويته في النظام الثقافي هو جوهر التانس الديني ومفهومه، ويؤدي ذلك إلى تعليق وتأجيل المقدس الإيماني من حيث هو أصل ومصدر في فضاء مخصوص له جدارة الوجود في أفق أعلى يكف معه عن أن يكون ذا نزعة شمولية، "ففي كل دين نجد في الواقع أدواراً متميزة وتراتباً بين هذه الأدوار، كما نجد فيه تفريقاً بين الوسط الداخلي الذي يكونه المجتمع الديني، والعلاقات بين مختلف فئات الأفراد المساهمين فيه وبين الوسط الخارجي المجتمع الديني العلماني أو الدنس الذي يرتسم المجتمع الديني في نطاقه"²⁵. وإذا ما سئل في ذلك عن إمكان التعايش والمواطنة في تداخل الوسطين، فإنّ الإجابة بالنفي تُعدّ الخطيئة الفكرية التي ستحول دون المواطنة الثقافية، وهي بالقطع ستصدر عن أصولية متطرفة أو علمانية متطرفة، وهما موجودتان دائماً في حالة اقتضاء حيث تنتفي الواحدة منهما بانتفاء الأخرى، ونفيهما هو ما حققه العقل الثقافي الغربي في سيرورته العلمية والمعرفية.

لعل اعتراضاً من طبيعة نقدية ومنهجية في ظاهره سيطرح سؤالاً إشكالياً يقول إنّ الأديان الشمولية هي دائماً ذات فعل تقويضي للثقافات وإعادة إنتاج نظامها الشارط للمواطنة في أفقها، والحقيقة أنّ الاختلاف بين طبيعة الدين وطبيعة

24 ينظر: ريتشارد مينش، الأمة والمواطنة في عصر العولمة، تر: عباس عباس، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2010، ص 91 إلى 97

25 خليل أحمد خليل، المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع، ط1، دار الحداثة، لبنان، 1984، ص 177

الثقافة هو اختلاف في الحدود، وهو ما يجعل السؤال بشكل تركيبي، أي بصيغة أيهما يحتوي الآخر، وهو ما يجيب عنه الدين ذاته؛ الذي لا يبحث عن مؤمنين بالقهر وتلك طبيعته، لكنه يدفع مؤمنيه إلى التواطن الثقافي بصيغة حد الإيمان بما لا يفسد أفق الثقافة، وصحيح أن ذلك يحتاج إلى آلة الدولة وجهازها، وهو ما يأتي بنويًا في التأطير والمنهجية، والثابت أن جدل الدين والثقافة هو جدل تفاعلي تبادلي، حيث يسمح النظام الترميزي للثقافة بإسهامات الديني، كما يتحين الدين في الأفق الرمزي للثقافة، وهو ما يعني أن الديني "يخلق ثقافة، ضمناً في معظم الأحيان، لأن الدين معاش هو أيضاً كثقافة، و"الإسقاط" الثقافي للديني أمر لا مفر منه، لأنه ما من مجتمع يمكنه أن يستقيم على مستوى معتقد واضح فقط، ولا يمكن لآلية الحكم أن تعمل إلا إذا انتشر الدين المهيم في ثقافة، أي في منظومة رمزية وخيالية تبرز النظام الاجتماعي والسياسي، بيد أنها لا تجعل من الإيمان شرطاً للحياة المشتركة. إن الامتثال وليس الإيمان هو الذي يقيم مجتمعنا: وفي هذا يكمن كل الفارق بين طائفة ومجتمع".²⁶

ثالثاً: مدنية الدين والتوطن الثقافي

يؤكد المفهوم الرمزي للثقافة على العقيدة المشتركة للنظام بما هو فضاء للعيش، ويفقد عند هذا الحد كل عنصر من الثقافة مفهومه الخاص لصالح المفهوم الأعلى للترميز، فيحقق التواصل توطناً للفاعلين من أعضاء المجتمع بما يعني أن الدين يمتد في الثقافة خارج شرطية أصوله المقدسة ليعمل في جهاز النظام، وبالمقابل تندمج كل العناصر بموضوعة في جهاز النظام دون أن تعيق أو تكبح عنصراً آخر، ذلك هو الأفق الذي لا يسمح إلا بمنهج الانسجام والتراكم العضوي لجميع مواد الثقافة، ويحتاج ذلك إلى ناظم للنظام ومنسق له؛ تلك هي المؤسسة السياسية، التي توضع خطأ في كثير من الأحيان منطلقاً وأساساً للنظام الثقافي، والحقيقة أنها نتيجة لاكتمال الفعل الاجتماعي من حيث هو حدث في الثقافة، ومعنى ذلك أن اشتراط الدولة آلة وجهازاً يتم في نهاية السلسلة وليس في أولها، وبذلك نفهم مقولة "العصبية" عند ابن خلدون؛ فالسياسة هي جهاز منهجي يشتغل عبر مؤسسات توجيهية إنجازية تملك الرقابة النقدية الذاتية والغيرية، وهي ليست مطلقة إلا في حالة وقوعها في التقديس الذي تستصدره غالباً من الدين، وتلك كانت معضلة الخطيئة الدينية في الحكم، كما أخبر بها التاريخ، وبهذا الفهم يقوم الدليل على أن الحكم في المدنية المعاصرة ذو طابع عقلي ثقافي غير منزّه ولا هو مقدّس، وعليه فهو ممارسة دينوية إطارها العام نظام ثقافي نشأت عنه وتستمر باستمراره، وبذلك فالثقافة والمجتمع أسبق من السياسة والحكم، فضلاً عن أن جميع المؤسسات هي نتائج لدينامية اجتماعية، وبناء الدولة والحكم لا بدّ أنه مؤسس على معطى جوهري من طبيعة اقتضائية؛ ذلك هو المجتمع الموجود بالفعل والمستغرق في التواصل عبر تدفقه في السيرورة التاريخية، وفي هذا لا بدّ لأي مجتمع يستولد الدولة أن يكون ممتلئاً لشخصية اجتماعية، وهي "الاندماج بين الدائرة النفسية للفرد والبنية الاجتماعية الاقتصادية"²⁷. وحتى تكون هذه الشخصية أفقاً للانتماء، وتبطل التعصب الديني وتطرفه في طلب الحكم، فإنها "يجب أن تشبع للكائن الإنساني احتياجاته الدينية التي هي جزء أصيل من تكوينه. والدين (...) لا يعني نظاماً يتضمن مفهوماً معيناً للرّب، أو لمعبودات بعينها، أو حتى لنظام ينظر إليه

26 أوليفييه روا، الجهل المقدس، زمن دين بلا ثقافة، تر: صالح الأشمر، ط1، دار الساقي، لبنان، 2012، ص 177

27 إريك فروم، الإنسان بين الجوهر والمظهر، تر: سعدون زهران، سلسلة عالم المعرفة عدد 140، الكويت، 1989، ص 126

باعتباره ديناً، وإثماً .. هو نظام للفكر والعمل تشترك في اعتناقه جماعة من الناس يعطى لكل فرد من الجماعة إطاراً للتوجه وموضوعاً يكرّس من أجله حياته²⁸.

هذا العقد الاجتماعي، بمفهوم جون جاك روسو، هو جوهر المدنية وإطار المواطنة، وجدير بالذكر أنّ ذلك كان فتحاً أنثروبولوجياً في مقام السبق، حين سأل في مركب العالم المفتوح للتوطن بين أكثر من دين أو طائفة أو عرق، وبالجمع بين الإنسانيات وعلوم الاجتماع والفلسفات الوضعية، رفدت السياسة في تدوير مفاهيمها عبر نسق تركيبي وانتهت إلى صياغة الحكم في شرطه الثقافي، ووطنت اجتماعية الفرد وتاريخيته بشكل عبر ديني transreligion؛ وهو ما سمح بمقولة مدنية الدين عبر تأنسه، فكان التمييز بين العقائد المقدسة للدين، وبين حضوره في المجتمع والدولة، هو حاصل التمييز بين فوقية الإيمان وتوطن الثقافة، ولذلك "من شأن الدولة أن يكون لكل مواطن دين يحبب إليه واجباته؛ ولكن عقائد هذا الدين ليست من شأن الدولة ولا من شأن أعضائها إلا بقدر ما لهذه العقائد من صلة بالأخلاق والواجبات التي ينبغي على معتنقيها أن يؤديها تجاه غيره، عدا ذلك يمكن لكل شخص أن يتخذ لنفسه من الآراء ما يروقه، من دون أن يحق لصاحب السيادة، وهو الذي لا كفاءة له البتة في الآخرة، كائناً ما كان، مصير الرعايا في الدار الآخرة لا شأن له بأمرهم شريطة أن يكونوا مواطنين صالحين في الحياة الدنيا"²⁹. وهذا ما يسمّيه روسو "الإيمان المدني" الذي يرباه ويضبطه صاحب السيادة، لا على أنه عقائد دينية، بل على أنه ألفة اجتماعية Sociabilité.

لقد قام المجتمع المدني الغربي على مبدأ فك الخصومات بين الديني في قهريته المقدسة وبين العقل الخالص في ماديته المطلقة، وحين حصل الاتفاق على تعليق جميع الصدامات من ناحية فكرية، قامت الدولة في تنظيم منهجي سياسي على تصريف شؤون المواطنة في الأفق الثقافي للمفهوم، فكان تأنس الدين Humanistic موجة قامت على تعديل الدين التسلسلي authoritarian والذي في الغالب استولد تسلطه من تأويل عنيف للمقدس³⁰، أو هو قدس حزباً أو عرقاً أو أمة؛ بما يعني أنّ الخلل في فعل التقديس ذاته لا في طبيعة ما هو مقدس، وينسحب ذلك على مقدسات هي في أصلها من طبيعة دنيوية كما يفعل بعض غلاة التطرف الآن. ويستدرك في هذا السياق أمر في غاية الأهمية في مفهوم مدنية الدين والمواطنة الثقافية، وهو أنّ تمدين المواطنة وتوطن المدنية لا يعني مطلقاً العنف بأشكاله لا سيما الرمزية منه، فلا نجد على مدى المجتمع المدني توافقاً على استعمال العنف في نظام الثقافة الرمزي، ولا يجد أسلوب التثفيه والتحقير موافقة واتفاقاً من الفاعلين المواطنين في الثقافة وجهازها السياسي، ذلك أنّ الحرية، بما فيها حرية المعتقد، محدودة في نظام الحق ومحكومة من أسفل بالاحترام الثقافي ومن أعلى بسلطة القانون، "فدولة القانون (Rechtsstaat) هي وحدها التي تستطيع أن توفق بين استقلالية الفرد الأخلاقية ومتطلبات النظام العام، حيث يقتضي العقل أن تتحكم المعايير بالعلاقات

28 المرجع نفسه، ص 127

29 جون جاك روسو، في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، تر: وتق: عبد العزيز لبيب، ط1، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، 2011، ص 241

30 إريك فروم، الدين والتحليل النفسي، تر: فؤاد كامل، د ط، مكتبة غريب، مصر، 1999، ينظر ص ص 36 - 39

الإنسانية وتحل النزاعات العامة الكلية "للفريضة المنطقية". فأى قاعدة للسلوك تتيح للفرد أن يعيش بحرية، ويحترم في الوقت نفسه حرية الآخرين هي في منزلة "الحق"³¹.

كان وجود الدولة وحصولها حدثاً في سلسلة متماسكة وعضوية من الأحداث؛ فبدءاً من المراجعات الفكرية لمفهوم القداسة والإجابة الثقافية في مد الأفق نحو المعنى الرمزي للوجود الاجتماعي، مروراً بالصياغات المنهجية والإنجاز العملي للتمييز بين الإيمان الديني والعمل الاجتماعي، وصولاً إلى بناء الجهاز الناظم لهذه المواضع في شكل الدولة وآلة القانون، عرف المجتمع الغربي حدّه الأدنى والقاعدي للانتماء والتواصل العملي له، فلم يعد الديني شرطاً قهرياً ولا برنامجاً سياسياً واجتماعياً، كما لم يعد إلغاؤه هو المشروع والغاية، وذلك لأنّ الحاجة الروحية للفرد الاجتماعي غير قابلة للإلغاء من حيث هي جذرية في تكوين الإنسان وتحقيقه ثقافياً واجتماعياً، ولكن بضبطها في اتجاه انصهاره وانسجامة داخل الأفق المعنوي الرمزي للثقافة، وهو ما يشرحه ويؤكدّه بقاء الإيمان في جوهر الفرد سواء بوعي وإدراك أو في لا شعوره الجمعي، فمثلاً لا يمثل عدد اللامؤمنين في بريطانيا سوى عشر المواطنين (10%)³²، كما بلغ عدد الذين يؤمنون بالإله ويقرّون بالدين في الولايات المتحدة نسبة الثمانين في المئة (80%)، وبتعبير ميرسيا إلياد Mercia Eliad، فغير المؤمنين هم ممارسون للدين دون وعي منهم، ويُعدّ هذا فصلاً انتهى عنده الجدال الهدّام في ثنائية الصدام التقويضي في توهم تقابل خاطئ بين دين وإلحاد أو بين إيمان وكفر، لأنّ الواقع العملي للمجتمع المدني وجهازه السياسي موجودان في أفق مواطنة ثقافية لا تمثّل فضاء تصادمياً، وإمّا هو فضاء تواصلي للانتماء.

رابعاً: الإسلام ثقافياً ومعضلة التّأويلي

ما زال الواقع الإسلامي محتدماً بالصراعات التّأويلية، ومشحوناً في مساحة حرجة داخل بنيته الثقافية والسياسيولوجية، ولعلّ ما هو مطروح وي طرح في الجدال الديني الثقافي للفهم وبرامجه ومشاريعه، يعبر عن معضلة حقيقية مازال فيها سؤال الماهية هو المهيمن، كما يخبر الوضع الفكري على عموميه بانفصام حاد بين واقع الجماهير والنخب العلمية والسياسية، والحقيقة أنّ الحلقة الثقافية من الضعف بما لا يؤهلها للاشتغال في راب الصّدد، وتثوير التواصل الإيجابي لكف التناقض وفك الصدام، غير أنّ العجب يكمن في ثنائية النخب والعامة؛ بين من يفترض أنّهم عقول الجمهور وبين الجمهور نفسه، ففي حين ما زالت هذه العقول في قراءاتها التّأويلية المنتجة للفهم تتعالى على الواقع العملي للنّاس وفضائهم الاجتماعي، وتكفر بأنثروبولوجيا "الملاحظة بالمشاركة"، ينخرط الجمهور في قراءات عملية أكثر فعالية ويمارس نقداً ذاتياً صيانياً لمشكلات كبرى، وإلا كيف نفسّر مثلاً تصويت الشعب الجزائري بأغلبية ساحقة على قانون المصالحة والسلم بعد كارثة حقيقية كان سببها التّأويل العنيف للدين؟

إنّ أكثر ما تلغيه النخب الإسلامية والعربية خاصّة هو البعد الثقافي لفعل المواطن والانتماء، فجهة تبحث عن مجتمع نقي وخالص بالمعنى الديني، وفي المقابل تبحث جهة أخرى باسم اللائكية أو العلمانية عن مجتمع دنيوي خالص ومطلق

31 جون إهرنبرغ، المجتمع المدني، التاريخ النقدي للفكرة، تر: علي حاكم صالح، حسن ناظم، ط1، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، 2008، ص 226

32 أنتوني غدنز، علم الاجتماع، تر: فايز الصياغ، ط1، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، 2005، ينظر ص 577

ليس فيه أي إيمان وأي مقدّس، فهل هذا يستقيم؟ وهل هو الطريق إلى مجتمع المواطنة؟ إنّ حدوث الخطيئة الفكرية نتيجة لمسارين أحدهما أفقي والآخر عمودي؛ أمّا الأفقي فهو عدم الفهم أنّ التعصب الديني واللاديني هما على قدر سواء من الأصولية، ففصل الإيمان عن العمل يعني بناء فضاء للتواصل، وذلك هو أفق الثقافة والداخل إليه لا بدّ أن يترك هدف الإلغاء عند حدود فضائه الشخصي أو الفتوي، لأنّه يطمح إلى مستحيل، أو هو سيتوسل العنف والهدم. أمّا المسار العمودي فهو حالة الانفصال والانفصام لدى النخب من الجهتين (من يسمّون بالدينيين ومن يتسمون بالعلمانيين) عن واقع الجماهير وعالمهم الثقافي، وذلك منشأ علاقة النفور بين الجمهور وعقوله النخبوية... فالصراع والصدام سماوي بامتياز يحدث في منطقة معزولة عن الجماهير، ولكنّ الغريب أنه يحدث باسمها وهي لم تفوز أحداً، وهذا ما جعل كل المعارك الدونكيشوتية بين الدين واللادين ليس لها صدى غير تهكم ولا مبالاة، ومفهوم أنّ الصراع غير ذي جدوى في تحريك الجماهير أو تهيجها لأنه قرئ في الأوساط الحيّة للثقافة الشعبية التحتية على أنّه صراع على امتلاك الدولة وحياسة الحكم.

تقرّ القراءات الاستقصائية للدين الإسلامي بأنّه لعب دوراً ثقافياً مهماً في إنتاج وبناء فضاءات التواصل في المواطنة، وما تحوّل إلى جهاز الدولة إلا نتيجة لذلك، فالمعلوم أنّ الإسلام توسّع في ثقافات مختلفة وذات أصول تاريخية متعددة، وكان ضمّه لها غير مشروط بالإيمان، حيث كانت الشرائع الإسلامية تعرض في سياق الفتح وللناس أن يدخلوا فيها أو يبقوا على دينهم، وكانت الدولة في تأسيسها غير قائمة على الجماعة الدينية الإسلامية، بل كان الاختيار هو المنهج والأسلوب؛ نقصد اختيار الشريعة، فلم يكن الجبر أو الإرغام منهج الإسلام، وامتد الأفق في الانتماء خارج الحصر الإيماني، وهو ما يعني بقاء الناس في دينهم وانضمامهم إلى وطن جديد يستوعب ديناً أو أدياناً، ولكن في ثقافة متأزرة، وهو ما يعنيه التوصيف الذي ميّز بين "أمة الإيمان" ذات المرجع الديني، و"أمة المواطنة" ذات المرجع الاجتماعي³³، ولم يكن العنف أياً كان مسماً منهجاً لتوسع الدين الإسلامي، بل الدعوة والترغيب، وفي التاريخ شواهد تنأى عن الحصر تخبر وتؤكد أنّ الهدم والإلغاء لم يكن مبدأ ولا سياسة للمجتمع أو الدولة في الإسلام، فكّم هم الذين بقوا على دينهم في آلية التنظيم السياسي؟ وكّم كان لهم من إسهام في عمارة الحضارة الإسلامية؟ ممّا يدلّ على مواظبتهم وفعاليتهم في التواصل بمعناه الثقافي أولاً والسياسي تالياً. فالدين الحقّ كان صريحاً في تحقيق الآية: "لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ"³⁴، وقوله تعالى: "وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ"³⁵، وهكذا فالإيمان الديني حرية واختيار، ولكن هل عضوية المجتمع والوجود الحيوي الفعّال للفرد فيه حرية واختيار كذلك؟

مرّة أخرى نذكر بالتأويل العنيف للحرية وعدم حدّها بضوابط تحفظها وتجعلها إيجابية، فالحرية قضية كلفة تمتد للمتمتعين فضاء مواطنة؛ موحد في أفقه الثقافي خاضع لآليات التنظيم المدني مراقب بجهاز السياسة (الدولة / القانون)، وهو فضاء عملي متحقق لا غيبي أو فوق، مأخوذ بجذلية الفعل لا بجذلية النوايا، وبذلك يعني خرقه إدخال إيمان ما سواء كان دينياً أو غير ديني في دوايب حركته، ولعل وصف ذلك بالاعتراب عن مفهوم الثقافة والاجتماع والمدنية هو

33 محمد عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ط1، دار الشرق، القاهرة، 1409 هـ / 1988، ينظر ص 65

34 * القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 256

35 ** القرآن الكريم، سورة الكهف، الآية 29

ما يصلح في التحديد، فإنما «اغتراب من الدين» وهو رفض جميع شؤونه ونقدها تقويضاً، وإنما «اغتراب في الدين» وهو الانغلاق داخله ورفض جميع ما خالفه³⁶، وهو ما جعل من تأويل الدين خاضعاً لرغبة في السيطرة والهيمنة وتسويغ سلطة ليست من الدين في شيء، وقد فتح هذا التأويل مجالاً معقداً من الفعل ورد الفعل، حتى قيل إن «الفقهاء عاجزون عن إدراك حقيقة عصرهم وعن استشفاف المستقبل، وهم حريصون على امتيازاتهم ومصالح الحكام، يحبسون النبوة المحمدية في الماضي، متخيلين بذلك أنهم يمنحونها حياة دائمة، من دون أن يدركوا أنهم بفعلهم هذا إنما يقتلون حيويتها الروحانية قتلاً، ويقايضون ما هو خالد فيها بحياة شكلية شبيهة بحياة المومياء المحنطة، متخذين من المسلمين رهائن لتغطية طروحاتهم الأصولية، قاطعين العالم الإسلامي عن ماضيه وعن مستقبله في آن واحد»³⁷.

لقد كان الفعل ورد الفعل في مشكلة الدين وتأويل فهمه في مستوى السياسة والتاريخ قاصراً عن تحصيل مدى لأفق الاتفاق، ومن أهم الدوافع في ذلك كانت القراءات الإسقاطية عن التاريخ الغربي، وكأنّ التناظر هو المرأة التي لا بديل عنها، فالقرآن هو الإنجيل، والمسجد هو الكنيسة، والفقير هو الكاهن، والحاكم هو الإقطاع، إلى آخر التناظر، بما يصير إلى اعتبار المسلم هو الكاثوليكي، وكل مفكر هو جاليليو، فهل هذا صحيح وسليم، وهل هو استنساخ لا بد منه ولا بديل عنه؟ فحين يقول نصر حامد أبو زيد، في فصل «التوحيد بين الفكر والدين» إن واقع الإسلام كما - يحمله أصوليوه - هو الفساد في أنه يوحد بين الفكر والدين ويلغي المسافة بين الذات والموضوع، وهو يقدر التراث ويرفع نصوص السلف إلى مرتبة الوحي، وينخرط في اليقين والحسم القطعي، ويهدر البعد التاريخي ويتجاهله ويبكي على الماضي الجميل³⁸. فإنه لا بد أن يناقش نصر حامد أبو زيد في سؤاله: ألم يجد غير هذا؟ أم أنه لم يرد أن يرى غير هذا؟ وكيف إذن وجدت الاشتراكية وإيديولوجيتها سندها في الإسلام عقائداً وشرائع وسيرة وتاريخاً، فالخليفة لقب استحق فقط للرسول محمد صلى الله عليه وسلم. وأما ما دونه فهي إمارات على المؤمنين³⁹. أم أن الأمر ليس إلا تأويلاً استنبته في الغالب تجارب اغترابية تنتمي إلى سياقات ليست من داخل الإسلام، فيصبح الأمر اقتضاء وضرورة ردّاً للنتيجة الجاهزة على مقدمتها الجاهزة.

إن أكثر ما استولد العنف التأويلي في مناقشة الدين الإسلامي والأحكام الصادرة فيه، كان فقدان الأفق الثقافي للمواطنة أو انعدامه، حيث بقيت الجماهير خارج كل حسابات النخب المتخذة مع أو ضد، وآل الأمر إلى تهويم قابل بين الطبقات والطوائف في شكل حشد جاهز للصدام، ومتحفز له⁴⁰، وهو ما جعل الصراع على الدولة وجهاز الحكم عقيدة سياسية تشتغل في تفتيت البنى الثقافية وتحول رموزها إلى أدوات للصراع وتفكيك نسقها التركيبي، وتمّ بذلك الاعتداء على التاريخ المسجل في وقائع المواطنة للمجتمع الإسلامي بقصد إلغاء أي مرجعية تفترض سياقاً مخالفاً للغرب، والعجيب

36 د. حليم بركات، الاغتراب في الثقافة العربية، متاهات الإنسان بين الحلم والواقع، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، 2006، ينظر ص: 125 إلى 141

37 فريدون هويدا، الإسلام معطلاً؛ العالم الإسلامي ومعضلة القوات التاريخية، تر: حسين قبيسي، ط1، دار بتر للنشر والتوزيع، دمشق، 2008، ص 195

38 نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ط2، سينا للنشر، مصر، 1994، ينظر: 76 وما بعدها

39 خالد محي الدين، الدين والاشتراكية، ط1، دار الثقافة الجديدة، مصر، دت، ينظر: ص 59 وما بعدها.

40 خليل أحمد خليل، سوسيولوجيا الجمهور السياسي الديني، ينظر، ص 317

أنّ ذلك حدث بتواطئ من الجهتين، وإلا فكيف يفسّر استغلال الغرب ذاته للأصولية الإسلامية في مشاريعه الإيديولوجية والسياسية والاقتصادية واللّعب بالدّين وخطابه في ساحة دول مجتمعاتها مسلمة في أغلبها؟⁴¹

يجب إعادة صيانة الأفق الثقافي وتشغيل نظام المعاني في إنتاج مواطنة تحترم الدين في العيش المشترك الذي هو النسيج الحي والحيوي، ولا يتم ذلك في بقاء الثنائية ديني/علماني على ما هي عليه من التصادم، وإنما يعاد ترتيبها أفقياً وتجاوزياً داخل عالم ثقافي موحد ليس للعنف إليه من سبيل، فالمواطنة لا تسجل في بطاقتها دين الفرد الاجتماعي، ولكنها تسجل عمله وفعاليته في استمرار المجتمع ورقيه، كما لا بد أن تخرج السيورة النقدية في الدين عن الشخصية، وتنظر إلى الأفق الواسع لقيم العقل والإيمان في تآزرهما لصالح بناء نظام للتوطن والتواطن وصيانتها، وفي الوقت ذاته على النخب أن تكف عن تسفيه الجماهير واحتقارها والتعالي عليها، لأنه وفي نهاية الأمر تلك الجماهير هي محور معادلة المجتمع المدني وديمقراطيته، وليس المطلوب حشدها في تقاطب بين إيمان وكفر، كما ليس المطلوب تعريفها بالشعائر، ولكن المطلوب هو إقامة العدل بتعبير المفكر صادق النيهوم، وبناء مجتمع للمواطنة⁴²، وهو ما تصدّقه الدعوى ذاتها في شأن المجتمعات المركبة التي مثلت مشاريع اندماج وتراكب وتحالف في سياق المصلحة، ومنه ما نجده لدى مالك بن نبي في تأسيس فكرة الأفروآسيوية، التي يرى أنها يجب أن تبنى على مبدأ إيجابي «على ألا يكون في جوهره دينياً، وحتى لا نخلع على الفكرة صفة (الكتلة) الدّنية»⁴³.

إنَّ الانطلاق من النسبية الثقافية، وموضوعة المواطنة في الأفق الأعلى للمركب الثقافي، وفهم ذلك في حدود المنطق والمقتضى، يبني انتماء دينامياً منسجماً، ويعطّل كل تعلّق بمستحيل العقل المؤيّد، ويصبح نقاء الممارسة الفقهية للإسلام معلقاً على الإيمان المقدّس، ولكن هو ذاته ما يجعل من آفة «التظاهر» عاملاً إيجابياً؛ فالتزلف والتكلف الذي هو تقرب إلى الناس بالدين لأنّه دائرة انتمائهم ظاهرتان في المجتمع على جهة الانسجام، وهما على خلاف «التصرف» المتوجّه إلى النفس، وهو ما يجب إخراجه من المجتمع⁴⁴.

فبعكس مقولة طه عبد الرحمن هذه من الدينوي إلى الديني يصبح العقل المؤيد مستحيلاً، وتصبح آفة التظاهر إيجابية في الممارسة الاجتماعية، فالثقافة بهذا تستغرق الدين وليس العكس في مطلوب المواطنة التي ليست هي التعبد، وهو الترتيب الذي يسمح بقيام المجتمع المدني ودولة المواطنة، وتصبح إذّاك الدولة هي «دولة العدل وليس دولة الفضيلة، لأنّ الفضيلة كالهداية لا تدخل في صلاحيات الدولة، وإنّما تدخل في صلاحيات المجتمع المسلم الذي يعالج هذه القضايا من منطلق إيمانه بالقيم التي يقوم عليها التأسيس الجديد، وهي قيم الإنسان، الحرية، المعرفة، العدل، الخير»⁴⁵.

41 محمد أبو القاسم حاج حمد، أبستمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج، ط1، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، 1425هـ/ 2004م، ينظر: من ص 5 إلى ص 10

42 الصادق النيهوم، إسلام ضد الإسلام؛ شريعة من ورق، ط1، رياض الريس للكتاب، لندن، 1994، ينظر: ص ص 21- 31

43 مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، تر: عبد الصبور شاهين، ط4، دار الفكر، دمشق، 1984، ص 105

44 طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ط2، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1997، ينظر ص 79 إلى 89

45 جمال البنا، تجديد الخطاب الديني وإعادة تأسيس منظومة المعرفة الإسلامية، منتدى مكتبة الإسكندرية، دت، ص 264

خاتمة:

لا بدّ للديني أن يعيد التفكير في ذاته داخل نسق نقدي يؤول إلى وظيفته الحقيقية والتي هي بناء المجتمع بمفهوم فضاء العيش والتواصل، والذي فيه حصول التوافق في المشترك الرمزي، وبالدرجة ذاتها على الاتجاه النقيض الذي يسعى إلى إلغاء الديني - أيّاً كان مسماه - أن يعيد صياغة مشروعه بما يجعله يقرّ بأنّ إيمان الفرد بدين ما ومقدساته لا يشكّل عائقاً في سبيل الانتماء العضوي والفعال إلى مجتمع حيوي ودينامي، ما دامت الوظيفة الرمزية أفقاً أعلى له. ولحصول هذا الفعل ولتحقق نتائجه لا بدّ أن يكون الهدف هو المواطنة الثقافية من حيث هي مقدمة شرطية للمواطنة السياسية، ولا بدّ من اعتبار الثقافة أفقاً تتصالح فيه جميع الخلافات وتتحول إلى اختلافات متكاملة تركبها الإنجازات العملية للفهم، ويدفع بها العمل التحتي للعيش نحو آفاق الاستمرار، وفي هذا: أليس عجيباً أن العامّة، باصطلاح النخب، هم المواطنون الذين يتواصلون بمنأى عن ثنائية (مؤمن / كافر)، ويباشرون ممارستهم الحيّة تداولياً بالسؤال في الوظائف الإنجازية للأفراد، دون عنف السؤال عن تطبيق الشرائع من عدمه؟

المراجع:

- 1- ديزموند موريس، القرد العاري: دراسة في التطور العضوي والاجتماعي والجنسي للإنسان، تر: ميشيل أزرق، ط1، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، 1984
- 2- غراهام كلارك، الفضاء والزمن والإنسان، تر: عدنان حسن، ط1، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، 2004
- 3- كليفورد جيرتز، تأويل الثقافات، تر: محمد بدوي، ط1، المنظمة العربية للترجمة لبنان، 2009
- 4- Edward Sapir , Culture et personnalité, tra: Christian Baudelot et Pierre Clinquart, paris, édition de Minuit, 1967, p 18.
- 5- بيبير بورديو، الرمز والسلطة، تر: عبد السلام بنعبد العالي، ط3، دار توبقال للنشر، المغرب، 2007
- 6- أشرف منصور، الرمز والوعي الجمعي؛ دراسات في سيكيولوجيا الأديان، ط1، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2010
- 7- فراس السواح، دين الإنسان، بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، ط1، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، سورية، 2002
- 8- سير جيمس فريزر، الغصن الذهبي، دراسة في السحر والدين، ترجمة بإشراف: د أحمد أبو زيد، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1971
- 9- برتراند راسل، الدين والعلم، تر: د - رمسيس عوض، د ط، دار الهلال، لبنان.
- 10- برتراند راسل، المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة، تر: عبد الكريم أحمد، مر: حسن محمود، دط، المكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة.
- 11- Mercia Eliade, la nostalgie des Origines ; Méthodologie et Histoire des religion, Editions Gallimard, 1971, p 94.
- 12- لوك فيري، الإنسان المؤله؛ أو معنى الحياة، تر: محمد هاشم، د ط، إفريقيا الشرق، لبنان 2002
- 13- ميرسيا إلياد، المقدس والمدنس، تر: عبد الهادي عباس، ط1، دار دمشق، للطباعة والنشر والتوزيع، سورية 1988
- 14- خليل أحمد خليل، سيكيولوجيا الجمهور السياسي الديني، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، 2005
- 15- ينظر: ريتشارد مينش، الأمة والمواطنة في عصر العولمة، تر: عباس عباس، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2010
- 16- خليل أحمد خليل، المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع، ط1، دار الحداثة، لبنان، 1984
- 17- أوليفيه رواء، الجهل المقدس؛ زمن دين بلا ثقافة، تر: صالح الأشمر، ط1، دار الساق، لبنان، 2012
- 18- إريك فروم، الإنسان بين الجوهر والمظهر، تر: سعدون زهران، سلسلة عالم المعرفة عدد 140، الكويت، 1989
- 19- جون جاك روسو، في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، تر، وتق: عبد العزيز لبیب، ط1، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، 2011
- 20- إريك فروم، الدين والتحليل النفسي، تر: فؤاد كامل، د ط، مكتبة غريب، مصر، 1999
- 21- جون إهرنبرغ، المجتمع المدني، التاريخ النقدي للفكرة، تر: علي حاكم صالح، حسن ناظم، ط1، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، 2008
- 22- أنتوني غدنز، علم الاجتماع، تر: فايز الصياغ، ط1، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، 2005

- 23- محمد عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ط1، دار الشرق، القاهرة، 1409هـ، 1988
- 24- د. حليم بركات، الاغتراب في الثقافة العربية؛ متاهات الإنسان بين الحلم والواقع، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، 2006
- 25- فريدون هويدا، الإسلام معطلا؛ العالم الإسلامي ومعضلة الفوات التاريخي، تر: حسين قببسي، ط1، دار بترا للنشر والتوزيع، دمشق، 2008
- 26- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ط2، سينا للنشر، مصر، 1994
- 27- خالد محي الدين، الدين والاشتراكية، دط، دار الثقافة الجديدة، مصر، دت.
- 28- محمد أبو القاسم حاج حمد، أبستمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج، ط1، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، 1425هـ/ 2004م.
- 29- الصادق النيهوم، إسلام ضد الإسلام، شريعة من ورق، ط1، رياض الريس للكتاب، لندن، 1994
- 30- مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، تر: عبد الصبور شاهين، ط4، دار الفكر، دمشق، 1984
- 31- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ط2، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1997
- 32- جمال البناء، تجديد الخطاب الديني وإعادة تأسيس منظومة المعرفة الإسلامية، منتدى مكتبة الإسكندرية.

الدين والمهوية

بين ضيق الانتماء وسعة الإبداع

الهويّات القاتلة: قراءة في الانتماء والعولمة

◆ حمدي بشير
(مصر)

ثمة جدل صاحب حول مفهوم الهوية وتجلياتها ورهاناتها في عالمنا المعاصر، ما يجعلها من الموضوعات البحثية الشائكة، التي يرتبط البحث فيها بدراسة الصراعات بمختلف مستوياتها. وقد شهدت اهتماماً أكاديمياً وبحثياً متزايداً من جانب مراكز الأبحاث والجامعات خلال الآونة الأخيرة، لكنها لم تشمل حتى الآن الكثير من الجوانب البحثية والقضايا الهامة، التي ما تزال بحاجة إلى المزيد من البحث والدراسة، وخاصة تحليل مفهوم الهوية في حد ذاته لدى الفرد والجماعة، وتأثيره على اندلاع الصراعات، ولا أعتقد أنّ بحثاً في أسباب وتسويات الصراعات المعاصرة يمكن أن ينجز دون أن يترك إلى موضوع الهوية، فهي مدخل لدراسة وبحث تلك الصراعات، ومحور لدراسة التسويات الممكنة للخروج من برائتها وأتونها.

ومن هنا يأتي الاهتمام بعرض هذا الكتاب، وعنوانه: "الهويّات القاتلة: قراءة في الانتماء والعولمة"، الذي يعتبر من أهم الدراسات الهامة التي تناولت موضوع الهوية، وقد عالج الكثير من الإشكاليات والتساؤلات التي طرحها هذا المشروع البحثي، وعنوانه: "الدين / التدين والهويّات القاتلة: رهانات ورؤى في استعادة الهويّات الإنسانية"، وهو يركز على دراسة الصراعات الدينية التي تثار نتيجة فرض معتقدات خلاصية بدافع فرض نمط فهمي ومعاشي على الآخر.

وهنا تكمن أهمية هذا الكتاب الذي يركز على دراسة تأثير مفهوم الهوية لدى الفرد على اندلاع الصراعات، فالمشكلة ليست في الهوية في حد ذاتها، وإنما في فهم الفرد لهويته وعناصرها، ومن ثمّ يبحث هذا الكتاب في العوامل التي تؤدي إلى ظهور الهوية القاتلة، والذي تحاول السطور التالية الوقوف على مضامينه، والبحث عن إجابة عما يثيره من تساؤلات حول الهوية القاتلة.

وقد توزعت محاور هذا الكتاب على مقدمة، وأربعة أبواب رئيسية متتالية: "هويتي وانتمائي"، و"عندما تأتي الحداثة من الآخر"، و"زمن القبائل الكوكبية"، و"ترويض الفهد"، ثم الخاتمة.

والسؤال المحوري الذي يسعى المؤلف للإجابة عنه هو: ما هي الهوية؟ ومتى تتحول إلى هويّة قاتلة؟ وكيف يمكن ترويضها؟ وهذا السؤال يتفرع منه مجموعة من التساؤلات الفرعية:

- لماذا يرتكب العديد من الأشخاص اليوم جرائمهم باسم هويتهم الدينية أو الإثنية أو القومية وغيرها؟

- هل كان الأمر على هذا النحو منذ فجر العصور أم أنّ هناك حقائق خاصة بعصرنا؟

- هل الانتماء الإثني أو الديني يؤدي في حد ذاته إلى القتل؟

- ما تأثير العولمة على الهوية؟

- ما الذي يجعل الأفراد من كل الأصول وفي كل أنحاء العالم يعيدون اكتشاف انتمائهم الديني، ويشعرون بأنهم

مدفوعون إلى تأكيدھ بطرق مختلفه؟

- كيف يتم ترويض الهوية القاتلة؟

يتمحور هذا الكتاب إداً حول تفسير الهوية القاتلة، ففي مقدمة الكتاب يتحدث المؤلف عن مفهوم الهوية وعناصر المفهوم، ويسوق الكثير من الأمثلة التي توضح وتشرح وجهة نظره، ويعرض في البداية لبعض الرؤى والتعريفات التمهيدية لمفهوم الهوية، ويتساءل لماذا يرتكب العديد من الأشخاص اليوم جرائمهم باسم هويتهم الدينية أو الإثنية أو القومية وغيرها؟ هل كان الأمر على هذا النحو منذ فجر العصور أم أنّ هناك حقائق خاصة بعصرنا؟

وللإجابة عن هذا السؤال، يبدأ المؤلف في البداية بتحديد مفهوم الهوية، فهي تلخص لديه في مقولته: هويتي هي ما يجعلني غير متماثل مع أي شخص، فلا يوجد كائنان متماثلان، حتى لو تم استنساخ شخص من آخر فلن تكون هذه النسخ متشابهة إلا لحظة ولادتها في أحسن الأحوال، إذ تصبح مختلفة منذ أنفاسها الأولى، وهذا يعني أنّ لكل فرد هويته الفريدة التي تميزه عن الآخرين.

ثم يوضح شيء من التفصيل أنّ الهوية كلّ مركّب لا يتجزأ، وهي تتكون من عناصر مختلفة، مثل الانتماء إلى تقليد ديني، الجنسية، الانتماء اللغوي، الإثني، مجموعة العمل والمهنة، العائلة، العشيرة، فريق رياضي....إلخ. ولا يجب على الإنسان أن يحدد هويته بانتمائه لعنصر واحد، ويرى أنّ الإنسان يلجأ إلى تحديد انتمائه بأكثر عناصر هويته عرضة للخطر، ويقول:

”تشكل هويّة كل شخص من جملة من العناصر لا تقتصر بالطبع على تلك المدونة في سجلات رسمية، هناك بالتأكيد بالنسبة إلى الغالبية العظمى من الناس الانتماء إلى تقليد ديني، وإلى جنسية وإلى مجموعة إثنية أو دينية أو لغوية، وإلى عائلة أكثر أو أقل اتساعاً، وإلى مهنة ومؤسسة ووسط اجتماعي ما....، ونستطيع أن نستشعر بانتماء، أكثر قوة أو أقل، إلى ريف أو قرية أو حي أو عشيرة أو فريق رياضي أو مهني أو إلى جماعة من الأصدقاء، إلى نقابة أو شركة أو حزب أو رابطة أو رغبة، أو جماعة من الأشخاص يمتلكون الأهواء ذاتها أو الميول الجنسية ذاتها أو العاهات الجسدية ذاتها، أو الذين واجهوا الأدبان ذاتها“¹.

1 - معلوف، أمين ومحسن، نبيل (مترجم): **الهويات القتالة: قراءة في الانتماء والعولمة**، (دمشق، سورية: ورد للطباعة والنشر والتوزيع، 1999)، ص 14

ويوضح أنّ من أهم خصائص هذا المفهوم، أي الهوية، أنّ عناصره غير ثابتة، فهي متغيرة، تتغير مع الزمن والتصرفات بعمق. ويقول إنّ الهدف ليس اكتشاف الهوية، وإنما البحث في الذاكرة عن أكبر عدد من عناصر الهوية، وجمعها وترتيبها وعدم إنكار أيّ منها. فالانتماء إلى العديد من هذه العناصر مثل الجنسية واللغة والدين... إلخ، هو الذي يؤكد هذه الهوية بدرجة أكبر. ولدى كل فرد هويّة فريدة ومركبة، وهي لا تستبدل وغير قابلة للخلط، ولا تبقى الهوية مرّة وإلى الأبد، فهي تتشكل وتتحوّل على طول الوجود.

ويؤكد أنّ مفهوم الهوية مفهوم مطلق وليس نسبياً، ويضرب العديد من الأمثلة التي تؤكد ذلك، فالعنصر الأهم في هويّة الطفل الذي يولد في نيجيريا هو كونه ينتمي إلى اليوروبا أو الهوسا وليس كونه أسود أو أبيض، عكس معنى الهوية في جنوب أفريقيا، فالعنصر الأهم في الهوية كون الطفل أسود أو أبيض أكثر من الانتماء إلى الزولو أو الكزوسا الأقل أهمية، والحال أيضاً في الولايات المتحدة الأمريكية، فالأصل العرقي عند البيض هو المحدد الأكثر أهمية في الهوية.

ثم ينتقل المؤلف إلى نقطة هامة ومحورية في هذه الدراسة، وهي ما إذا كان الانتماء الإثني أو الديني يؤدي في حد ذاته إلى القتل، ويجيب بالنفي، لأنّ الانتماء الإثني أو الديني لا يوجب للقتل، ويرى أنّ كل جماعة إثنية مهما كان شعورها بالاضطهاد أو بالخطر ضئيلاً فستميل إلى إنتاج قتلة يرتكبون أبشع المجازر مقتنعين أنهم بذلك يستحقون السماء وإعجاب أقرانهم.

ويؤكد إذا كان البشر في كل الدول وكل الظروف يتحولون بسهولة إلى قتلة، وإذا كان المتعصبون من أي جنس قادرين بهذه السهولة على فرض أنفسهم بوصفهم المدافعين عن الهوية، فذلك لأنّ المفهوم القبائلي للهوية هو المفهوم الذي مازال سائداً في العالم كله، وهو الذي يهيئ لمثل هذا الانحراف، فهو مفهوم موروث من صراعات الماضي، التي يمكن أن تستمر بقلّة المخيلة أو بالانقياد، فتساهم هكذا لا إرادياً في المآسي التي ستثار غداً بشكل حقيقي.

ثم يصل المؤلف بالقارئ إلى تحديد اللحظة التي تتحوّل فيها الهوية إلى هويّة قتالة، عندما يعرف الهوية القتالة بأنها الهوية التي تختزل في انتماء واحد، الذي يضع الفرد في موقف متحيز ومتعصب وأحياناً انتحاري وقاتل، وهذا الانتماء يجعل رؤيته للعالم مشوهة، ومن ثم تتحوّل هذه الهوية إلى هويّة قتالة، ومن خلال ذلك يمكن أن نتخيل كيف يدفع الأفراد إلى أسوأ أنواع التطرف. ويقول:

”أتحدث منذ بداية الكتاب عن هويّات قتالة، ولا يبدو لي أنّ هذه التسمية مبالغ فيها، ذلك لأنّ المفهوم الذي أفضحه، والذي يختزل الهوية إلى انتماء واحد، يضع الرجال في موقف متحيز ومتعصب ومتسلط، وأحياناً انتحاري، ويحوّلهم إلى قتلة، وإلى أنصار لقتلة“².

ويرى أنّ هؤلاء عندما يشعرون بأنّ الآخرين يشكلون تهديداً لديانتهم فكل ما يستطيعون القيام به من أجل رد هذا التهديد ارتكاب المجازر كإجراء ضروري للحفاظ على الهوية. وعندئذ تصبح الهوية مفهوماً مزيفاً تبدأ بالكشف عن تطلع مشروع وتصبح فجأة أداة حرب.

ومن ثم فهو يفسر الكثير من الصراعات المعاصرة بسيادة المفهوم القبائلي للهوية في العالم أجمع وليس عند المتعصبين فقط، وهذا الصراع ليس وليد اللحظة ولكنه قديم، ويشير إلى أطراف مختلفة من الهوية القاتلة عبر عصور التاريخ، مثل الفوقية الطبيعية للرجل على المرأة، التراتبية بين الأعراق، التمييز العنصري، العبودية وتجارة الرقيق.

ثم ينتقل في موضع آخر من الكتاب لشرح تأثير العولمة على الهوية، ويرى أنّ هذا التأثير يتجلى في بروز السلفية، ويرى أنه عندما تحمل الحداثة الآخر لا يكون مفاجئاً أن نرى الأشخاص يرفعون ستار السلفية من أجل تأكيد اختلافهم، وهذه الطريقة ليست وقفاً على ثقافة أو ديانة. ويقول:

”في عصر العولمة، ومع هذا الخلط المتسارع الذي يسبب الدوار ويحيط بنا جميعاً يفرض مفهوماً جديداً عن الهوية بشكل طارئ، لا يمكننا أن نكتفي بأن نفرض على مليارات الناس الضائعين الاختيار بين التأكيد المفرط لهويتهم وفقدان كل هوية، بين الأصولية والتفكك. والحال أنّ هذا بالضبط ما يعنيه المفهوم السائد في هذا المجال، إذ لم يكن معاصرونا متشبعين للاطلاع بانتماءاتهم المتعددة، وإذا عجزوا عن التوفيق بين حاجاتهم للهوية والانفتاح الصادق والمجرد من العقد والثقافات المختلفة، وإذا أحسوا أنهم مرغمون على الاختيار بين التنكر للذات ونفي الآخر فسنكون في طريقنا إلى أفواج من المجانين الدمويين، وأفواج من المنتحرين“³.

ثم يتساءل المؤلف: ما الذي يجعل الأفراد من كل الأصول وفي كل أنحاء العالم يعيدون اكتشاف انتمائهم الديني، ويشعرون بأنهم مدفوعون إلى تأكيده بطرق مختلفة، في حين أنّ هؤلاء الأشخاص ذاتهم كانوا يفضلون منذ سنوات خلت أن يقدموا عليه عفواً انتماءات أخرى؟

ويفسر ذلك بأنّ انهيار الماركسية التي كانت تستبعد فكرة الله هو أحد أسباب إعادة تأهيل المعتقدات التي أرادوا رميها في سلات مهملات التاريخ، ومن ثم فقد أصبح الدين ملجأً روحياً وملذاً للهوية، وشكّل من بولونيا إلى أفغانستان ملاذاً لكل الذين يناضلون ضد الشيوعية، لكنه يرى أنّ هذا ليس هو العامل الوحيد في تنامي الظاهرة الدينية، فهو يضيف إلى ذلك أزمة النظام الغربي، المأزق الذي وصلت إليه بلدان العالم الثالث، والعولمة وثورة الاتصالات، التي جعلت من صعود التيار الديني أكثر من مجرد رد فعل، وربما محاولة للتأليف بين الحاجة إلى الهوية ومطالب العالمية، ومن ثم تبدو هذه الجماعات الأصولية ”قبائل كوكبية“ - على حد تعبيره - وهو يصفها بالقبائل بسبب مضمون هويتها، وكوكبية لأنها تجتاز الحدود بسهولة.

ثم ينتقل إلى ما بعد الأصولية، فيرى أنَّ الانتماء إلى جماعة دينية ليس مجرد عودة إلى وضع سابق، فنحن لا نشهد فجر زمن القوميات بل نهايتها، ولا نشهد فجر زمن الأممية بل انحطاطها. كما أنه لا يمكن اعتبار شعور الانتماء إلى الدين أولاً لحظة تاريخية سيتم تجاوزها قريباً، لأنَّ السؤال الذي لا مفر منه هو تجاوزها نحو ماذا؟ إلى عصر جديد للقوميات؟ وهو أمر بدهي غير محتمل، ثم يتساءل: نحو ماذا نتجاوز الانتماء الديني؟

ويجب أنَّ الدين لن يتراجع إلى منسيات التاريخ، لا بالعلم ولا بأي عقيدة أو بأي نظام سياسي، والحاجة إلى الروحانية يجب ألا تعبر بالضرورة من خلال الانتماء إلى جماعة دينية، ومن ثمَّ فهو لا يحلم بعالم لا مكان للدين فيه، وإنما بعالم تنفصل فيه الحاجة إلى الروحانيات عن الحاجة إلى الانتماءات.

ثم يثير سؤالاً آخر، هو كيف يتم ترويض الفهد (الهوية القاتلة)؟ ويجب قائلًا عن سبب اختيار لفظ الفهد للتعبير عن الهوية القاتلة، ويقول لأنه يقتل إذا طاردناه، ويقتل إذا تركناه طليقاً، ولذا يرى أنَّ رغبة الهوية يجب ألا تعالج بالاضطهاد والتواطؤ، بل يجب فحصها ودراستها وفهمها والسيطرة عليها وترويضها.

خلاصة وتقييم:

إنَّ أي تقييم أو تحليل موضوعي لهذا الكتاب سوف يتوقف عند الكثير من الملاحظات الإيجابية في بساطة العرض وسلامة اللغة والاستعانة ببعض الأمثلة التي توضح الرسالة التي يريد الكاتب توصيلها للقارئ، إننا بصدد دراسة هامة وإضافة إلى البحث العلمي، حيث طرح المؤلف رؤية جديدة حول تفسير أزمة الهوية لدى بعض الجماعات، ويمكن الاستفادة من هذا الطرح في تفسير الكثير من الصراعات الإثنية والدينية بل الحروب الأهلية والصراعات الدولية المعاصرة، فالكثير من هذه الصراعات والحروب الأهلية في عالمنا العربي هي في جوهرها تمثل انعكاساً لسوء إدراك الجماعات لمفهوم الهوية التي تحصرها في عناصرها الضيقة، مثل اللغة والدين والجنس واللون إلخ.

وبرغم هذه الملاحظات الإيجابية التي اشتمل عليها هذا الكتاب، إلا أنه يمكن إبداء بعض الملاحظات التي يجب عدم إغفالها هنا، وخاصة فيما يتعلق بمواجهة الهوية القاتلة، فقد أشار المؤلف إلى أنه يجب ترويضها وعدم اضطهادها أو التواطؤ معها، ولكنه لم يحدد بالتفصيل طرق ترويضها والأساليب المناسبة لاحتوائها، خاصة في الصراعات الدولية أو الإقليمية المعاصرة، على سبيل المثال الصراع العربي - الإسرائيلي، فهو يقدم تفسيراً لهذه الصراعات من خلال ما سماه الهوية القاتلة، لكنه، وإن كان قد قدّم تشخيصاً جديداً لأسبابها، أو خطاباً إنسانياً ومتسامحاً للتعايش والسلام، إلا أنه لم يقدم علاجاً شافياً أو حلاً كافياً ووافياً لكيفية ترويضها، وخاصة في الصراعات القومية أو الدينية بين الدول.

وعلى أية حال، يحسب للمؤلف أنه تناول موضوعاً هاماً من الموضوعات التي كانت وستظل محلاً للنقاش البحثي والأكاديمي مع التغير في عناصر المفهوم، فالكثير من المتغيرات التكنولوجية التي ترافق ظاهرة العولمة اليوم لا ينحصر تأثيرها في مفهوم الهوية، ولكن قد يمتد تأثيرها إلى المستقبل، ما دامت صيرورتها مستمرة ومتغيرة، وهذا يجعلنا بحاجة مستمرة لبحث تلك المتغيرات ودراسة تأثيرها على مفهوم الهوية، ومن ثمَّ على صراعات الحاضر والمستقبل. وقد أجاد

المؤلف في دراسة هذه المتغيرات عندما أثار هذه النقطة بالإشارة إلى تأثير العولمة على الهوية، وقد ساعدته خبرته العلمية في هذا الطرح الجريء لهذه القضية الشائكة، فالمراجعة لسيرته العلمية تؤكد ذلك، فهو صحفي وأديب فرنسي من أصل لبناني، درس الاقتصاد والعلوم الاجتماعية بالجامعة اليسوعية في بيروت، وقد كتب العديد من المؤلفات التي تزر بها المكتبة العربية والأجنبية، ونال عنها العديد من الجوائز التقديرية.

الهويّات القاتلة ورحمانيّة العالمية الإسلاميّة

من خلال «العالميّة الإسلاميّة الثّانية، جدليّة الغيب والإنسان والطبيعة»

للمفكر السوداني «محمد أبو القاسم حاج حمد»

◆ بدر الحمري

(الجزائر)

مدخل:

لا غرو أننا اليوم في حاجة ملحة إلى دراسة تحليلية للمتون الفلسفية والعلمية التي اهتمت بتفكيك الخطاب الديني، على القدر الذي يمنحنا أفقاً رحباً لفهم "الدين والتدين"، وصناعة البارادايما Paradigms واستكشاف الدروب المؤدية للفهم المعاصر للدين، وما ينتج عن هذا الفهم من إشكاليات التجديد التي يحار العقل في تتبع مسيرها إلى الحل، وتركيب النتائج التي يصل إليها، عسى أن نفهم هذا العلم الغريب غرابة الأنا التي تسكننا.

من هذا الشوق المعرفي عمل المفكر السوداني محمد أبو القاسم حاج حمد - رحمه الله - في مشروعه الفكري على تناول قضايا الدين خاصة قضية "فهم القرآن الحكيم"، وذلك بمنهاج معرفي/ إبستمولوجي على غرار الفلاسفة الكبار، وبتكوين علمي عصامي قلّ نظيره، وبنظر في آياته يكشف عن تعامل متميز مع الخطاب الديني عامة وقضية فهم القرآن الكريم بشكل خاص، تتفاعل فيه المنهجية الإبستمولوجية والمرجعية العرفانية الصوفية مع قضايا شائكة مثل: الغيب والإنسان والطبيعة.

هذا التناول المعرفي نلاحظ أنه جاء بعيداً عن الخوف من السؤال أو المعرفة الجديدة أو تجديد النظر في أمهات المتون التراثية الإسلامية، تلك التي وقفت متدبرة في مجمل الخطاب القرآني، فضلاً على أن هذه الشجاعة في التناول حاولت كذلك في أكثر من مرة مجاوزة تحليلات الإسلام السياسي الضيقة، تلك التي لا تنظر في مشروعها إلى البرغماتيا-السلطوية، إن جاز لنا التعبير، عندما تصفُ تزاوجُ السلطة السياسية مع الاستغلال السياسي للدين، في مقابل ذلك عمل قاسم حاج حمد على تأسيس نظام معرفي قرآني جديد يختلف مع ما هو سائد من منهجيات في تأويل أو فهم القرآن الكريم، وهو بهذا التأسيس يلتقي مع كثير من المفكرين، ليس آخرهم المفكر الراحل طه جابر العلواني، رحمه الله.

وعليه، كيف نقرأ "الهويّات القاتلة ورحمانيّة العالمية الإسلاميّة" في المشروع الفكري للحاج حمد، خاصّة من خلال

مجلده الضخم "العالمية الإسلامية الثالثة، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة"؟

تجدر الإشارة بدايةً إلى أنَّ وصف كتاب الراحل بالضخم ليس من باب المبالغة، ولا هو من صنف الكتب التي تراكم أوراقاً على الورق بلا معنى، إنَّ الكتاب وهو يقارب 800 صفحة¹، متعب فكرياً، ومرهق منهجياً، حتى أنك تعود لكتب أخرى - قد تكون في علوم القرآن أو الفلسفة أو السوسيولوجيا أو التصوف أو علم الكلام - لفهم قضية من القضايا التي يطرحها، ولا شكَّ أنَّ قراءة كتاب من هذا الحجم يشكل عناء ما بعده عناء، فكيف يكون حجم العناء الذي ذاقه كاتبه المفكر السوداني محمد أبو القاسم حاج حمد في كتابة متنه والتفكير في القضايا المزعجة التي يطرحها؟ وهي على الجملة تترجم معاناة² العقل الإسلامي الحالم بالتجديد من جهة، وصعوبة التفكير في سؤال: كيف نفهم القرآن؟ الذي يشكل في جوهره سؤال الوجود الإنساني وفهمه في علاقته مع الله والطبيعة والناس عموماً.

وارتباطاً مع الموضوع المطروح للنقاش نطرح التساؤلات التالية:

- هل هناك هويّات دينية عابرة للثقافات؟

- ما مدى تأثيرها في الرحم الإنساني "كلكم من آدم"؟

- ما فعالية تحقيقها لرسالة الرحمة؟

- كيف نفهم الهوية في علاقتها بالعالمية الإسلامية، ومن زاوية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة؟ أو بصيغة أخرى:

- ما هو أساس الهوية الشخصية بين المطلق والنسبي، أي بين عالم الغيب والشهادة؟

يحسُن هنا أن نشير إلى أنَّ التساؤلات العلمية المعاصرة حول الخطاب القرآني يخوض أصحابها مغامرة صعبة جداً، وغير محسوبة العواقب، وذلك ما نلمسه من خلال قراءتنا للمجلد المذكور، على الأقل من جهتين اثنتين:

1- من جهة طبيعة الخطاب القرآني باعتباره خطاباً ربانياً منوراً، ميسراً للذكر، وفي الآن نفسه لا يعقله إلا الراسخون في العلم.

2- من جهة ثانية يحتر الباحث من حجم الوثوقية (الدوغماتيقا) التي أصبحت عليها بعض الفكرانيات (الأيديولوجيات) المعاصرة، خاصة تلك التي تقرّ الدين قراءة سياسية رخيصة، وبالتالي فإنَّ الدراسات الفلسفية القرآنية أشبه بالمشي فوق حقول المتفجرات، ورغم أنَّ القرآن الكريم كون نوراني إلا أنَّ بعض العقول ترسمه لنا كوناً نارياً، فتحاول

1 - محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، تقديم ومراجعة محمد العاني، دار الساقى، بيروت، الطبعة الثالثة، 2012

2 - يقول المؤلف: الكتاب كله معاناة كبيرة في سبيل إعادة الرابط المفهومي بين جدليتين مختلفتين: جدلية «الغيب»، حيث يبلغ الخلق حدّاً أقصى من التمايز، وحدّاً مثالياً في القدرة، فيتجاوز قدرات (التعليم)، وجدلية «الطبيعة» حيث نبلغ الأقصى في «التحديد» باتجاه (التعميم). وفي سديم الفارق الكبير ما بين (الخلق المتمايز) المشبع بروح المطلق وقوته، و(التحديد الوضعي) النابع من ضرورات الفهم البشري يخلق هذا الكتاب ويحاور ويستخلص ويستنتج، محاولاً تأطير العلاقة ما بين المطلق والنسبي، ما بين الكلي والجزئي. ما بين الله وإنسانه في الطبيعة، حيث يعيش هذا الإنسان - في عصرنا - جدلية بكل زخما. فكيف يأتي الحوار بين عالم (الغيب) وعالم (الشهادة)؟

بذلك ليس فقط تزييف الواقع وتبرير أفعالها، بل أيضاً إصابة الاجتهاد بعطب تقليد الفهم الماضي لكتاب قدر له ربه أن يكون لكل زمان كما هو لكل الناس.

قد يبدو للوهلة الأولى أن هذا المجلد يناقش البعد الإيماني للإنسان، والحال أنه لا يتدخل من قريب أو بعيد في إيمان الفرد بقدر ما يفكك التصورات المعرفية والشروط الإبيستيمية لهوية التدين الإنساني، يعتمد على تحليل الهوية أكثر تحليلاً منهجياً من داخل النص القرآني، مركزاً مراراً كثيرة على أهمية التحليل المعرفي للكتاب، وربط آيات القرآن بكل القرآن.

(مفاهيم الفلسفة الصوفية التي يتردد صداها في الكتاب ظاهرة في عدة مواضع من الكتاب، نموذج هذه المفاهيم: الفناء، البقاء، الوجود، الرحمانية).

البديل الذي يطرحه محمد أبو القاسم حاج حمد لنقد التصورات المادية للكون والانفصال عن المقدس، هو تأسيس تصور جديد يتجه نحو الكونية، أو ما يسميه الرجل العالمية الإسلامية الثانية؛ فبعد فشل الفلسفات المادية الاشتراكية والماركسية والمصلحين والمجددين على الخصوص في تحقيق ما وعدوا به، بل وقعوا في فخ تعميق الهوة بين الإنسان والله، هذا الميل نحو الكونية يجعل من الهوية تبتعد عن الركون إلى خصوصيات الوعي المحلي الضيق والأرضي الفاني، لا تجعلها تنطلق إلى رحابة الكون الذي يسكنه الإنسان، لنقل مع الرجل إن كل تجديد يعتمد على خصوصية الوعي المحلي ليس سوى تجديد أعرج وقصير النفس في عمر الزمن، بقدر محدودية المكان الذي ينتمي إليه. هكذا يجب أن يأتي البديل (عالمي الإطار والمحتوى) مستوعباً لمقومات العالمية المعاصرة وقادراً على النفاذ فيها والتفاعل معها.

وهذا بالذات ما يطرحه الخطاب القرآني ويحاول حاج حمد أن يدافع عنه بعدة منهجية منذ الصفحات الأولى من المجلد، وهو البديل الحضاري الإسلامي الذي لا يمكن أن نجده في متون الإصلاحيين أو التقليديين، وإنما نعثر عليه مباشرة في القرآن الكريم، فيتساءل الرجل: «كيف يكون الأمر حين يطرح القرآن كبديل على المستوى العالمي؟

جوهر السؤال يكمن في فهم الجدلية القائمة بين الغيب والإنسان والطبيعة³؛ فإذا كان التأويل الفلسفي المادي للنص الديني يؤدي بالضرورة إلى «لاهوت الأرض» بتعبير حاج حمد - رحمه الله تعالى - هذا اللاهوت يستثمر كما هو معروف في نسق التحليلي الماركسي أزمة روح الدين المنتشرة عند كثير من الديانين، أولئك الذين يتحدثون باسم النص المقدس، حراس الفهم التراثي والسياسي للخطاب القرآني، مما يسوق إلى نتائج وخيمة أقلها تسييس الدين عند الطائفة الثانية، وتأليه الإنسان وخروجه من رشد التدين عند الطائفة الأولى.

3 - التي يراها محمد العاني توازنات مشيدة لبناء الدين وما يلحق به من نظم اقتصادية وسياسية واجتماعية... إلخ، فهو جدل متشبي من عناصر الوجود نفسها التي حكمت صيرورة نشوء الإنسان العاقل وحددت هويته الإنسانية. في هذا الإطار انصبّت جهود المرحوم حاج حمد، فهو يرفض التدين الموروث بمنهجه اللاهوتي، بقدر ما يرفض دين المادية الوضعية، فكلهما لا يحقق التوازي مع عناصر الوجود الرئيسية التي تخلق منها الإنسان. انظر: المرجع السابق نفسه، ص 19

فيبقى من الخطأ حصر الهوية الدينية ضمن قالب معرفي جاهز، أو حتى نسق يعتقده فيه «القوة المنطقية» أو «التماسك الفكري»، أو بحجة العرق والثقافة والانتماء التاريخي، لأن الإنسان أكبر من كل المذاهب الفكرية أو الفكرانيات/الإيديولوجيات التي تحشر ما بقي من أفكار، هنا أو هناك، فتعمل على تزييف وتشويه فهم الهوية، وبالتالي يجري استثمار العقم المنهجي والفشل التجديدي من أجل ترسيخ عادة عقيمة في قراءة المفاهيم، قد تبدو للوهلة الأولى أطروحة سقوط التأويل الفلسفي كمنهاج، أطروحة ضد الفلسفة لكن عندما نفحصها نجد أن حاج حمد يقصد الفلسفة الفارغة من كل نزعة إنسانية أو أخلاقية عموماً، بحيث كل نزعة تحاول أن تطرح بديلاً حضارياً فلسفياً لمنهاج الحياة البشرية يتوجب عليها القطيعة مع لاهوت الأرض المادي، أي على تجاوز الإحالة الفلسفية للحقائق العلمية كمصفاة للعقل البشري، من أجل بناء تصور كوني بين الإنسان والوجود والغيب.

وعلى هذا الأساس تنفلت الهوية من كل تعريف ضيق يبتغي حاجته في الفلسفات المادية، أو اللاهوت الأرضي المادي، لتأمل جيداً ما يقول الراحل - رحمه الله - "البديل الفلسفي الوحيد هو أن يقفز الإنسان فوق لاهوت الأرض، أي أن يرفض الوسيط العلمي بينه وبين الكونية على مستوى (التصور). غير أن القفزة هنا لا يمكن أن تأتي كقفزة اختيارية من فراغ وفي فراغ. فحتى مثل هذا (النزوع الكوني) للإنسان في تمرد على لاهوت الطبيعة يكشف نفسه، بعد قليل، مقيداً إلى القناة العلمية أو العقل الطبيعي. إن مراقبة شديدة يجريها المنهج العلمي بحق العقل الإنساني، محرماً عليه مجرد التعامل مع إمكانية هذا التصور الكوني البديل، بمعنى آخر أصبح الإنسان مقيداً إلى حدود كبيرة بضوابط المنهجية العلمية حتى في البحث عن بدائل لها...، إنها أوديسا القرن العشرين، حيث يصنع الإنسان سيد مصيره، ثم يستعبد به ويختصره في الورشة الكونية كمجرد ترس صغير"⁴.

هذا التعامل مع (العقل الإنساني) سيجعل الهوية، بدل أن تتفاعل بشكل إيجابي مع النزعة العلمية، تغرق في التعامل السلبي مع الوجود البشري من منطلق التصور المادي الضيق له، فأوقعنا ذلك في مأزق تجديد الفكر الديني في عصر العلم والمعرفة، على اعتبار أن من قاموا بهذا التجديد فهموا أن الدين لا يخالف أو يضاد الفلسفات العلمية؛ لذلك حاولوا الانطلاق من الدين نحو الاكتشافات العلمية، لعجزهم عن فهم هوية العلاقة بين الدين والعلم، تمهيداً للسيطرة على ما يجول في العصر بالقرآن، وهو ما سُمي عند البعض بقراءة معاصرة للقرآن الكريم، أو دراسات معاصرة في القرآن الكريم، أو تأويلات معاصرة في القرآن الكريم، التي تندرج ضمن السؤال الكبير: كيف نقرأ القرآن الكريم؟

وما الصراع الفكري بين هذه القراءات سوى صراع خفي بين هويتين: الهوية العلمية والهوية الدينية، أو بمعنى آخر صراع بين المعلومة الدينية والمعلومة العلمية، أو على الأقل تشكيك المعلومة العلمية في المعلومة الدينية. وهذا يؤدي إلى انقسام في شخصية المتدين. صحيح أن الإنسان يشعر بحاجة إلى الفهم العلمي أو قل التأويل العلمي لقضايا الهوية الدينية ليتحصل على اليقين القلبي، غير أن حلاوة هذا العطش المعرفي سرعان ما تنقلب إلى ضدها، فينتشر الضباب بين "اليقين القلبي" و"موضوعات الشهود الديني" التي يغلب عليها التفكير العقلاني المادي، فكل اجتهد يحصر القرآن

بعلوم العصر يفرغ رسالته العالمية من محتواها العميق، ويقتل الهوية الدينية ويحوّلها إلى أفق ضيق لا يناسب (رحمة للعالمين)⁵.

فما هو البديل الذي يقترحه أبو القاسم حاج حمد؟ إنّه يفتح لنا منظوراً آخر للتجديد، ليس من باب التأويل، وإنما من أسس التكوين الفكري المعاصر، حتى تتولد لنا هوية كونية بأبعاد اجتماعية وأخلاقية، هوية حضارية ذات قيمة عالمية، يرتفع على الصراع القائم بين مفهومي الأصالة والتغريب في واقعنا، «وإلا كان بديلاً غير قابل لتجاوز هذه المرحلة الخصوصية بالذات حين تتطور المرحلة نفسها - بقوة الدفع المتسارع - إلى العالمية الشاملة»⁶.

الهوية القاتلة ورحمانية القرآن:

نلمس لدى حاج حمد وعياً مفهوماً وذوقياً بتصور القرآن الكريم بخصوص معالجة أمراض الهويات الفتاكة والقاتلة، إذ نجد في المؤلف موضوع دراستنا طرحه مثلاً لمجموعة من التساؤلات كالسؤال التالي: «ما هي نظرة القرآن وكيفية تعامله مع المتغيرات الجذرية في عالم الفكر والحياة؟ وإلى أي الحدود يمكن أن يمضي التجديد في طرح القرآن طرحاً جديداً كبديل حضاري أمام البشرية كلها؟

هل نستخلص (فلسفياً) مفاهيمه الأساسية لتأخذ في ما بعد أشكالاً تطبيقية مختلفة على حساب المتغيرات؟ أم يسحب معه خصوصية المجتمع العربي والمجتمعات الإسلامية الأخرى لتطبيقها حرفياً على البشرية جمعاء؟⁷

عندما نفكر في هذه التساؤلات نجد أنّ خيطها الناظم هو التصور القرآني، وكيف يمكن الخروج من معارك وجودنا «الهوياتي» المتعدد إلى تأسيس هوية واحدة يسكنها الاختلاف، لكن طموحها هو الرحمة والتسامح والتعايش وسائر القيم الإنسانية النبيلة. وما يؤكد ذلك أنّ حاج حمد ينظر إلى الفعل البشري ضمن إطار موضوعي محدد بالحركة الكونية وظواهرها، وبما يعطيه العلم للحضارات، فضلاً عن قدرة التسخير الإلهي في مطلقها، بحيث يدرك الإنسان أنه فاعل في حركة كونية من جهة، وضمن تفاعل كوني قائم على الوحدة وليس على الصراع من جهة ثانية. فالإنسان - يقول حاج حمد - باعتباره ابن الموضع، حرّ في حركته الموضوعية ومسؤول في حدودها المكافئة، بما يعطيه وضعه وتجربته. فالخطأ المفهومي الأكبر هو في توهم الإنسان منازعته الفعل مع الله، حين يقيم فعله في مقابل الخلق الإلهي⁸. والمنهج القرآني

5 - لذلك أكد أبو القاسم حاج حمد أنّ: «الصعود من منهجية الواقع الجدلية العلمية إلى تنزلات الغيب صعود صعب، وبالتالي تنغلق البوابة الوحيدة التي تنتصب ما بين الحقائق العلمية في تجريدها، والتأويل الفلسفي المنهجي لها، هكذا يتحكم لاهوت الأرض في عصر العلمية العالمية ويغلق كل الفجوات أمام الغيب، وهكذا يضيع الإنسان في البحث عن البديل». ص 166

6 - العالمية الإسلامية الثانية، ص 269

7 - نفسه، ص 272

8 - يعلق محمد أبو القاسم حاج حمد على هذا الكلام بقوله: «هكذا أخطأت مدارس الفكر الإسلامي، والجهمية منها تحديداً، حين صادرت الفعل الإنساني لمصلحة الفعل الإلهي المطلق فارتبكت أوراقها في ما بعد أمام مشكلة الثواب والعقاب، وأسهمت في فلسفة روح العجز الحضاري لدى الإنسان العربي. نتجتان سلبيتان بسبب تحليل خاطئ، لم يميز بين فارق القدرة الإلهية والفعل البشري، ولم يربط بينهما في إطار منهجي قرآني»، كما كان الأمر لدى العلوم الوضعية التي اعتمدتها العلوم الإنسانية في تفسير الظاهرة الإنسانية، والتي انتهت إلى القول: «إنّ الكون منظم والإنسان فاعل فيه، من دون أن تقم طبيعة

يطرح موضوع الهوية بكل متعلقاته بلا تقابلات ضيقة، فالفعل البشري في القرآن فعل متعلق بكون مُشيئاً ومُسَخَّر، يظهر بشروط الحركة وقوانينها في طور المتكافئ وقدرات الإنسان، أمّا في الغيب فليس هناك نقص في الحركة، لأنّ الله تعالى يتخذ لنفسه صفة العزة باعتبارها قوة كليّة جاذبة لا تعرف الفرق، ولكن كل شيء يرتدّ إلى الله تعالى.

إنّ معظم سياق آيات القرآن ينبه الإنسان إلى ظواهر الخلق المتنوع والمعاني الإنسانية للظاهرة الطبيعية وإلى آثار الرحمة والتسخير. آيات هدفها أن تدفع عن الإنسان بؤسه وقلقه الوجودي وحيرته أمام الكون ونفسه، بعيداً عن الفهم السلفي التقليدي، وردّاً عليه.

مآسي الانغلاقيات الأصولية الهويات العابرة

حوار مع د. اليامين بن تومي

♦ حاوره: الحاج دواق
(الجزائر)

فالمُتأصل هو من حافظ على تلك الأصول والقيم وتشبث بها، ولم يخرج عليها، بل دافع عنها، لأنها مصدر الثبات والصلابة، وأي عصف لها يؤدي إلى الانسلاخ والموت، ومنه جاءت كلمة «الأصولية»، وهي مجموعة القواعد والأفعال التي قررها الرئيس الأول للملة أو الفرقة أو الأمة، والأصولية هي حركة في الزمن تعيش من جهة الذاكرة على مقولات الملة الأولى، أي تعيش على تقاليد الملة وعاداتها، وكلما ابتعدت في التاريخ صارت بحاجة إلى وضع القوانين أو الأطر للمحافظة على تلك المأصولات التي تُذكرها بأحوال الملة الأولى، هذا القانون الذي نسميه في العادة «الشرعية»، وهي ما يشكل نقطة الثبات والمرجعية التي تحكمت إليها الملل اللاحقة في صرف أحوالها.

بمعنى أن المأصول كلما ابتعد في الزمن من جهة الملة الأولى احتاج إلى ما يذكره عاطفياً ولغوياً بأحوال تلك الملة، لذلك تحتاج الذاكرة إلى غلق المجال على تلك الأحوال الأولى، بأن تصنع لها قانوناً عاماً يحافظ على حركية الملة الأولى وقدسيتها فيها، لذلك من جهة «الزمنية» لا تملك الأصوليات سوى زمنية واحدة، ومن أجل ترسيخ تلك الأحوال تحتاج الأصولية إلى بناء سرديتها التي تُشبع الذاكرة، وتُضخم من حاكمية الملة الأولى، لأن الأصولية تشتغل على توسيع دائرة الإعجاب والانبهار، بأن تربط الأصل بحكايا وقصص مشبعة بالخوارق والمقدسات، لذلك لا يملك المتأصل أبداً الخروج على تلك الطاقة الأولى، لأنها فوق التصور، وفوق الواقع، تصبح متعالية لأنها مرتبطة بزمان مقدس ومشبعة بالخيال، لذلك فالأصولي هو رجل يقاتل على الحكاية الأولى، حكاية الملة الأولى والجماعة الأولى، فالأصولي لا يتصور الخير إلا في كنف الجماعة الأولى، وفي زمنيته، وكل ما جاء بعدها بدعة وشر، وكل الخير في الاتباع، وكل الشر في الابتداع.

« د. الحاج دواق: نرحب بك دكتور اليامين بن تومي في حوارنا هذا الذي نخصّه لملف بحثي مهم، نستشف من خلاله الترابطات الكائنة بين التدينات المغلقة، والهويات القاتلة. نود في هذا الحوار أن نتداول معك مقارباتك لصور الهويات المتنوعة وانعكاساتها على نماذج الممارسات المحاذية. ونسأل:

« كيف تقرّ الإصرار غير العادي من الأصوليات المختلفة على استدعاء الأساس الهوي في كل خطاباتها؟ وما مردّ ذلك؟

د. اليامين بن تومي: أشكركم بداية على هذا الأسئلة التي ستفتح المجال واسعاً أمامنا لنفكر في الأصول التي صنعت هويتنا؟ هل نعتبرها نقاطاً ثابتة نرجع إليها؟ أم أنها انغلقت بفعل حركة الزمن التأسيسي؟

حينما نقول أصوليات نقصد بها أو تحيلنا على لفظة «الأصل»، والأصل في اللغة ما يمكن أن نعود إليه أي ما نرجع إليه، أي ما يشكل المبتدأ، أو لنقل البداية، وما بعده يكون خبراً دائماً، لا يتم معناه إلا إذا كان المبتدأ معلوماً، لأن الأصل معلوم، فالشافعي يقول: «ما لا أصل له فهو معدوم»، أي أن الأصل ضد العدم، لأن الأصل بارز وواضح أي ناص بنفسه، أي أنه ثابت، أي هو مصدر من جهة تعيين وثبات القيم، أي ما يُشكّل مصدراً للرجوع إليه، أي ما نعود به على المنبت الأول، أو المزروع الأول الذي استقامت به الحال سواء لأمة أو لفرد أو لجماعة أو لطائفة، ورجل مأصول/أصولي أي مكن في عبارة السلف الأول.

وقريباً من اشتغال الكلمة «أصل» التي تعني الرجوع والعودة، أو لنقل تعني أسفل الشيء في باطن الأرض، أي ما ارتبط بالزعر والغرس، لذلك يقال شجرة مأصول أي أنها متشبثة بالأرض، ولذلك فالأصولي هو ما تشبث بالزعر الأول أو القيم الأولى.

ما نصفه في الشريعة هو المستوى التمثيلي في فهم النص التأسيسي أو النص المرجعي، والتشريع هو القانون أو المواد التي تشكل طابع الحلال والحرام، ليس في شكل واحد بل على مستوى شكليات متعددة، وعليه كلما ابتعدنا في الزمن يحصل انسلاخ داخلي بين النص وما يمثله من أحكام، فتصبح الأحكام ممثلة فقط لصورة النص، أصبح فيها المعنى للشخص الديني الذي يتكلم داخل دائرة مغلقة عن شكل معيّن للحلال والحرام، ما يطبع فكرة التعليم بمزدوجة شكلية «افعل ولا تفعل»، هذا ما يجعل التجربة الروحية مفرغة أو مجوفة لصالح بنيات صورية أو شكلية، أي أنّ البعد الهووي يصبح متضخماً في جانبه الشكلي، لا في موضوع التجربة الروحية للمرجع، بل في صورة التمثيل، لأنّ سلطة التمثيل للشكل عن المرجع هي التي كونت أبعاداً هويّة مزيفة عن ذلك المرجع.

بمعنى أننا انتقلنا من الرؤية التي يصنعها النص إلى الرؤية التي يصنعها الشخص، والهوية ليست موضوعاً للنص بقدر ما هي موضوع للشخص.

وهاهنا نجد الفرق الإسلامية تتصارع على الأشكال التي تصنع حدود الهوية، لا تتصارع على بناء التجربة الروحية في أقصاها الوجداني واللغوي، لذلك نحن الآن نعاني تشكيلات الخطاب الإسلامي، ومن يمثل المرجع أكثر؟ وما هي أكثر النماذج تمثيلية لسلطة النص؟ وكلما ابتعدنا عن الزمن غاب النص وبرز الخطاب؛ بمعنى غاب المرجع وبرزت الهويّات، والتناحر الحاصل ليس في المرجع كنص، وإنما في تلك الشكليات التي تمثل فهوماً مختلفة للمرجع، وكل فهم هووي يريد أن يزيح فهماً هووياً آخر، وهذا ما هو حاصل الآن، للأسف هو صراع تشكيلات أو قوى تمثيلية وهوويّة لشكل الإسلام الحقيقي. ونكون بهذا التمشي قد قرّرنا أنّ الهوية متحولة لا ثابتة، وهي صناعة لا ثبات فيها.

« د. الحاج دواق: ما معنى الهوية؟ وهل هناك فعلاً أحوال مكرّسة يمكن نعتها في الأخير بأنها حقيقة شيء ما؟

د. اليامين بن تومي: لقد واجه المفهوم تصورات كثيرة عبر مسار تاريخي طويل، وإنَّ أول من نظر للمفهوم هو بارمنديس حينما تحدث عمّا يتماهى مع ذاته، وبستحيل معه النقيض، أمّا هيراقريطس فيعطينا مفهوماً آخر عن ”الهُو“ أنه لا وجود لهو إلا وهو في تغير دائم، فالأصل ليس في الثبات وإنما في التحول، ولكن بحسب ابن رشد الفيلسوف المسلم أنّ مبدأ الهو للهويّة كمبدأ الإنسانية للإنسان، حيث لا يمكن أن نشقّق الهويّة إلا من ذاتها، أي أنّ ذات الشيء هويته، ولذلك كلّ ما يشكل الإنسان هو ما

هذه الخيرية التي تحكم الأصولي هي التي شكلت بالنسبة إليه نقطة ما في الزمن، يعود إليها ليستل منها قيمه وثوابته، يحتمي بتلك النقطة من أية عواصف طارئة، لذلك فالأصولي معلق من ذيله باتجاه الماضي، باتجاه تلك الزمنية المخصوصة، ها هنا نكون بإزاء إنسان معتقل في لحظة زمنية قديمة، هذا الاعتقال أهدر الإنسان من جهة إنتاج معناه للحياة، بمعنى أننا نملك تصوراً معلقاً زمنياً على الإنسان القديم، وأي تفاعل حقيقي لا يتم إلا باستهلاك جذري للزمن من قبل إنسان حقيقي، وبالتالي البنيات البشرية عندنا مغشوشة، لأنها تعيش وتحيا إنسية قديمة، لذلك ترادف الأصولية لفظة القدامة والماضوية . أي أنَّ الأصولي بهذا المفهوم يعطل الزمن من جهة اتباعه زمنية قديمة، وإذا تعطل الزمن لم يحصل الاندفاع والحركة المطلوبة، وهنا نكون بإزاء هويّة ذات بعد واحد، هويّة موجودة هناك في الماضي، لا هويّة ننتجها هنا، وهذا يطرح علينا تساؤلاً: هل الهوية ثابتة أو متحركة؟

« د. الحاج دواق: هل الهويّات ينبثق خطابها عن النظريات الميتافيزيقية المؤمنة بثبات التاريخ، والمتعاطية مع الحياة على أنها قارّة وذات شكل أبدي؟

د. اليامين بن تومي: أُنصّر أنّ المسألة تحتاج إلى كثير من التروي، مخافة الوقوع في الزلل وإساءة القراءة، كما يقول فلاسفة التأويل، فليس هناك ما يقتل ويُعوّر البحث أكثر من التّعجل وسوء التدقيق، إنّ هناك فرقاً بين المرجعية الدينية والهويّة الدينية، ذلك أنّ المرجع هو ما يمكن أن نعود إليه لصياغة الحياة صياغة ميتافيزيقية، أي ما يشكل مسالك الأخذ المباشر من النص الديني، وهو ما نعني به مصادر التشريع، هذه المصادر حين تنزل من كونها نصوصاً إلى التمثل، أو حين تلج الوعاء البشري تتمظهر في أشكال مختلفة من الفهم والوعي على مستوى اللباس والعادات، وهو ما يمكن أن نسميه هويّة، أي أنّ المرجع يكون على مستوى النص، بينما الهويّة تكون على مستوى الخطاب، المرجع يشكّل مصادر الثقافة ذاتها، بينما الهويّة تشكّل بُعداً تمثيلاً للثقافة في الواقع، المرجع هو سلطة النص في التاريخ، الهويّة هي قوة الخطاب التمثيلية.

لأنه بفعل البعد الزمني عن الزمن التأسيسي/المراجع المعصوم تصبح النصوص خاضعة للفهم، والفُهوم تعطي تأويلات لما يمكن وصفه بالأقرب إلى المراجع، لذلك يحصل نوع من الإسقاط المادي لمفهوم التجربة الروحية في مختلف الأشكال، وهذا انتقال طبيعي من النص إلى الخطاب، هذا الإسقاط الذي ينعكس على مستوى الزي/ اللباس، أو العادات، أو حتى في مستوى تطبيق الشريعة، بمعنى أنَّ

الدينية لهذا العالم، وبالتالي الرؤية السطحية اختزالية لصور نمطية تمّ تصديرها غصباً بالقوة، ومجرد تأمل عميق في البعد الداخلي لهذه الرؤية يكشف عن الواجهة الخلفية، كما يقول علماء السرد، ماذا مثلاً لو أجرينا تحليلاً عميقاً لبعض الأفلام الأمريكية التي تعكس هذه الاختزالية الرهيبة للمجتمع المادي الدارويني الذي يرى أنّ الأمور تتنازل في بُعد واحد، وأنّ الشر يعكس بعداً تاريخياً قديماً منمطاً وموجهاً واختزالياً جداً، ذلك الشر الذي يكون مصدره الشرق دائماً، مثلاً فيلم «سيد الخواتم» الذي يمثل قفّة المكبوت الديني والأصولية المسيحية، والذي يمثل إحالة استعارية لتلك العين التي تنوب عن إله الشر الشرقي الذي يهدد عالم الغرب/ يهدد قيم العدالة والحرية، وتكشف تلك الأفلام ازدواجية الصور الاختزالية للشرق الشرير والغرب المخلص، حينما يأتي ذلك القزم من الدولة الإسكندنافية ليلخص العالم الحر، عالم الشمال، من عين الشر، ويخوض ملحمة عميقة لاستعادة العدالة الغربية وصورة العودة بالشر إلى منبعه القديم الذي نبت منه، العودة إلى الشرق ورمي خاتم الشر في الجبال السوداء التي تحرسها عين الله/عين الميتافيزيقا التي تصنع دائماً الأرض، تلك الصياغة اللاهوتية لما هو أرضي، التي تحاول صياغتها وفق غط ثيوقراطي، هذا الشرق الموبوء ميتافيزيقياً عليه أن يتحرر من كتلتها التاريخية، وأن يعيد التاريخ إلى الإنسان بعيداً عن الاستيهامات الميتافيزيقية القديمة، هذا الغرب المخلص هو نفسه الذي يختزل النظرة إلى العالم في شكل مُسَفٍّ وهابط وحقير، حينما يعطي دائماً هذا الثقل التاريخي للشرق الميتافيزيقي، الشرق الموبوء بالأحقاد وعيون الشر، تلك العيون التي ستفقسها التقنية والعالم المادي حينما يعود التاريخي إلى شكله البشري، وحين تسقط كل المتعاليات من عليائها ليترجل الإنسان مرة أخرى على الأرض.

أليست هذه الرؤية تحمل داخلها نموذجاً دينياً عن المخلص المسيحي، عن البشارة التي تأتي دائماً محملة بالأسطورة الغربية / الطارئة كما يقول روجيه غارودي؟ ولماذا دائماً المخلص أبيض البشرة، ويحمل الصليب؟ أليست تلك الإشارات العائمة تسبح في فلك نووي عن الرؤية القيامية للغرب المسيحي، كما يقول «ياكسون تاوب»؟ عن نهاية التاريخ فيما يتصور فرانسيس فوكوياما؟ هذا الصراع الذي تتنازعه دوماً عودة قوية للمكبوت الديني. فإذاً هناك صناعة قوية لهويات النهاية، كما أنّ هناك هويات استهلاكية أو لنقل براديغمات ونماذج تركيبية تحاول تصدر هوية كونية في عالم ما يزال يستعيد أشياءه القديمة، هذا الانغلاق الداخلي دائماً ما يُمازقُ العلاقة بين الحضارات والشعوب، ولذلك فالهوية تحتاج إلى

يتضافر في تشكيل تلك الهوية، لكن منذ تأسيس وعي الإنسان بذاته مع ديكارت تحولت الذات إلى موضوع، أي أنها أصبحت هي هوية النقاش، أي ما يشرعن هذه الهوية ذاتها، ثم سرعان ما أدركت الذات فرقا جوهرياً بين عينية الذات وهويتها، وفق ما يقول بول ريكور، فهناك ما يشكل الذات داخلياً، وهناك ما يشكلها خارجياً، بمعنى أنّ هناك ما هو أصيل داخلي وبنوي، وهناك ما هو عارض وطارئ خارجي، فالهوية هنا أطراف تتعايش داخلها ويستحيل تجاوزها، وهناك عوارض يتم تغييرها بفعل الزمن والجغرافيا، وهذا يجعلنا نقرر أنّ الهوية تنفتح بشكل دائم على المراجعة وضد الاختزال والأيقنة، أي أنّ هناك سمات داخلية تشكل ما يسميه كارل يونج بالأهماط العليا، وهناك سمات متحوّلة تخضع لعامل الزمن والبيئة، وهنا يمكننا مناقشة وتحليل تلك السمات الداخلية والعميقة، وهي سمات معقدة ومركبة تحتاج لنوع من المداخل التأسيسية في حلقتها، وهي في الغالب التي تُشكّل الطابع الدوغمائي للذات، أو تشكل انغلاق الذات، وهذا يحتاج إلى مساحة واسعة من البحث للوقوف على تلك السمات التي تُعدّ جواهر داخلية وعميقة، في حين أنّ القشور ما هي إلا ألعيب استعارية ومجازية تتخذها تلك البنيات العميقة على السطح. تلك الحيل تحتاج في كثير من الأحيان إلى صناعة يومية لتصريف تلك البنيات لتكون عامل قوة للآتي، لا أن تبقى خبيثة زمنيتها القديمة فقط، وبالتالي نحتاج كل مرة إلى إعادة إنتاج وتصريف لتلك الهوية لتتناسب وكيفيات الرهان الآتي.

« د. الحاج دواقي: كيف تستحيل الهوية/الهويات إلى غمط اختزالي الغائي؟ »

د. اليامين بن تومي: نحن نعيش عالماً اختزل فيه كل شيء إلى مجرد صور ورموز، وصارت الاستعارة هي الرؤية التي تشتمل على البنيات العميقة للتصورات عن العالم، كما يقول جورج لا يكوف، بل أصبحنا نحيا في عالم مغشوش ومليء بالتوهيمات والأطراف والأشباح، لا حقيقة سوى تلك النماذج التركيبية للعالم المزيف، التشويه طال كل شيء، هذه النظرة أو الرؤية قد تبدو متشائمة، لكنّ التشريح التراتبي يكشف عن حقائق عميقة لهذا العالم، لو ننظر إلى ما يصنع العالم الحديث من قيم فسنعدها تقع في عمق الأصوليات العميقة للعالم المسيحي مثلاً فهناك قصور حقيقي عن ملاحقة نماذج العالم الغربي الذي تمّ اختزاله في شكله المادي، لكنّ عودة المكبوت الديني في أشكال ورموز هذا العالم تكشف عن الهشاشة الداخلية لهذا العالم الذي يظهر أنه علماني ومادي، لكن مجرد تصفية لمنابت الرموز الداخلية تكشف عن الحلولية

ما يساندها ويفعل وجودها، أو ما يصنع المختلف فيها، لأنّ الهوية هي أصلاً صناعة الاختلاف.

« د.الحاج دواق: وهل هناك متتالية صلة بين الدين/الدين، والهويّات المغلقة، أو ما نعتّه أمين معلوف بالهويّات القاتلة؟

عنيف، وترفض أي تغيير في بنيتها القاعدية التي ارتبطت بالفعل المقدّس نتيجة الدور الذي لعبه التكرار للأشكال في الزمن، الذي كوّن داخلياً قناعة من أنّ ذلك الفعل هو الدينامو المحرك لسلطة الزمن التأسيسي، كما يقول الأثربولوجي الجزائري نور الدين طوالي في كتابه: الدين والطقوس والمتغيرات.

« د. الحاج دواق: ألا يمكن في تقديرك تحقيق شكل منفتح من الهوية، يستدعي الأساس التاريخي ولا يتخطاها؟ وكيف ينعكس ذلك على النصوص المؤسسة، كما هو الشأن بالنسبة للقرآن عند المسلمين؟

د.اليامين بن تومي: علينا أن نفهم أنّ الإسلام كدين رسم رؤية للعالم القديم بشكل متفرد وعبقري، هذا الإسلام أخرج الأعرابي من دائرة مغلقة إلى دائرة أكثر انفتاحاً، وبالتالي شكلت النصوص الكبرى في جانبها اللغوي لحمة مهمة جمعت العرب بعد الشتات والتناحر الذي عاشوه، هذه اللحمة عززها السلطان الفقهي في كون القرشية التي كانت تجمع العرب هي الأساس السياسي الذي نقل العرب من كونهم قبائل إلى كونهم أمة، بمعنى أنّ الدين الجديد نقل العرب من التشرذم إلى التجمع السياسي، وهنا بالذات بدأت نوازع الأمة تتكون على أساسات دينية وعرقية ولغوية شكلت ما نسميه «هوية قاعدية»، لكن داخل هذا الكيان هناك «هويات ثانوية» نتيجة الطبقة الموجودة تاريخياً بين العرب أنفسهم، حول أسبقية قبيلة على أخرى، جعلت العصبية تشتغل في البداية لصالح الأمة، لكنها سرعان ما اشتغلت لصالح القبيلة.

وليس أدلّ على ذلك من الصراع الذي حصل بعد مقتل عثمان بن عفان بين قبيلتي بني عبد مناف وبني عبد شمس، وتمّ حسم الصراع لبني عبد شمس، فكانت الإمارة الأموية، وبقيت الهاشمية تعيش على الحواشي، وهكذا كانت دائماً الغلبة للقبيلة على حساب الأمة، وهو ما أشار إليه الغدامي في بحثه المهم عودة الأصوليات، في إشارة منه إلى القبيلة والقبائلية كنزعة تهدد كل مرة قيام الأمة / الدولة، لتبقى الدولة العربية تحمل مشروع إجهاضها من الداخل.

لكن بمجرد أن آل الحكم إلى عنصر جديد، أمكن للفقه أو الشريعة أن تراجع مخزونها التشريعي لتفتح السؤال السياسي على غير العربي، ممّا جعل مفهوم الأمة يعود للانتعاش مرّة أخرى، هذا المفهوم الذي جعل جميع العناصر الهويّة تنصهر في مشروع واحد هو الدولة الإسلامية، مع أنّ مفهوم الدولة ظلّ مأزوماً من الداخل في ظلّ غياب عقد اجتماعي يعمل على ردم الفجوة بين العربي وغير العربي.

د. اليامين بن تومي: تحمل كلمة «دين» في طياتها حمولة الإرث أو الميراث، وهو جملة التعليم الموروثة كبراً عن كابر، أي أنها حالة الإدانة تتم من السابق إلى اللاحق، لكنّ المعضلة أنّ عوارض الزمان والمكان تحول دون استمرار الحلقة، حيث سيتمّ التصرف في الدين بحكم الزمان والمكان، هذه العوارض حين تنتقل بين الممارسين للدين الواحد سيطراً عليها تغير وتبدل، وبالتالي فالدين هو التعاليم في حالة الثبات، بينما التدين هو التعاليم في حالة السيولة، حين تخرج من النص إلى العالم، وتتوزع على مستوى الجغرافيا سوف تتأثر ببنية المجتمعات ومنطوقها، مما يجعل الدين الواحد على مستوى الممارسة أشكالاً متنوعة تشكل ما نسميه التدين.

الدين الذي يرادف في منظورنا الشريعة التي تمَّ اختزالها في النص المقدَّس أو ما يُسمَّى نصوص السيادة العليا؛ القرآن والسنة، لكنَّ هذين النصين سوف ينتقلان بحكم الانتشار في بيئات المسلمين وينخرطان على طول الجغرافيا بثقافات مختلفة، ممَّا يجعل الفهوم تكيف الشريعة مع ما تقتضيه بنية المجتمعات، ما يجعل مستوى التطبيق مختلفاً بحسب الظروف والرهانات المختلفة، أي أنَّ الدين الواحد على مستوى التدين يصبح متعددًا ومتنوعًا، لكنَّ هذا التنوع في ذاته سيصبح داخل البيئة الواحدة متعالياً، ويشكل قوانينه ومريديه الذين يدافعون عنه ضد أي تحريف، وهو ليس تحريفاً في كل الدين، وإمَّا في شكل القانون الذي اتخذه التدين، أي أنَّ الخلاف ليس مع النص، وإمَّا مع القالب أو الإطار العام الذي ارتضته الجماعة الأولى في تطبيقاتها، هذه الجماعة التي ستصنع قانوناً يحمي تدينها من أن يذوب في الأشكال المختلفة، وتصبح أشكالاً مختلفة من التدين، بل بإزاء بني مغلفة/دوغمائية تعمل على حراسة الشكل الخارجي للتدين.

هذا الأمر يجعل أي اجتهاد داخل الفرقة أو الطائفة، أو لنقل بمفهوم السوسيولوجيين أي اجتهاد فردي داخل الجماعة سيعرّض الفرد للمصادرة والعقاب، لأنّ دائرة التقديس مسّت الشكل العام للدين ورموز الدين في ذاته كالشخص الديني الذي أصبحت له الحاكمية على هذا الشكل، وأي اجتهاد سوف يكلف صاحبه غالباً. هذه الدوائر المغلقة أو ما سماه أركون بالسياج الدوغمائي سبّني معه جماعات هويّة مغلقة تدافع عن وجودها الدائري بشكل

هذا العنصر الهوي هو ذاته كان عامل قوة في البداية، وهو نفسه الذي أطاح بالخلافة فيما بعد، للصراع التقليدي بين الهوية القاعدية التي ترى الخلافة في العنصر العربي والهويات الثانوية التي نجحت في فتح المجال واسعاً لنقاش مسألة الهوية في ذاته، لينفتح على عناصر غير عربية، هذا المفهوم الذي دافع عنه الكندي في كتابه المهم الموسوم برسائل الكندي الفلسفية الذي حققه محمد الهادي أبو ريده، حين أشار إلى أن الهوية جاءت من المصدر «تهوي»، وهو يقصد إلى ما معناه «تهوي كل كثر هو بالوحدة»، أي إذا أردنا أن نفتح ممكنات القول كيف يمكن أن يكون المتكثر واحداً، المتكثر هناك، وإن اختلف في الصفات لكن في الوحدة واحد، أي أن الأمة وإن تعددت مشاربها إلا أنها واحدة في الوجود الإسلامي، لكن هذا الوجود يحمل داخله طابع التكتل، وهي سمة وإن كانت في الأصل عامل قوة ستجعل الهوية تتسع على غيرها، لأن هناك داخلها عنصراً سيدمر كل ادعاءات التوسعة.

لأن قيام الهويات في الفضاء الإسلامي لم يكن بداعي التآلف بقدر ما كان بداعي الغلبة أو المزاحمة. وهذا ما يكشف عنه تاريخ طويل من السجال والصراع، بل إن كل هوية مغلوبة عملت على بناء نموذجيتها الداخلية للإسلام، حيث رسمت لها فقهاً سياسياً جعلته مناطاً بوجودها داخل الجغرافيا الإسلامية. بمعنى أنها هوية متسمة بطبع الوقف، لذلك ليس سهلاً أبداً أن يتم الآن مراجعة هذا الفقه وزحزحته، لأنه سيؤدي إلى نتائج وخيمة، لأن هذا الفقه السياسي الذي ارتبط بالعصب والفرق أصبح له مريدون وأتباع، وهم يمارسون هذا النوع من الفهم بشيء من التقديس العميق.

لذلك تشترك جميع هذه الفرق في الأساس والسند المرجعي الذي هو نصوص السيادة العليا القرآن والسنة، لكن التوظيف اختلف بحسب الحوادث التاريخية الكبرى لتلك الفرق والنحل والملل، وهنا لا تحصل الاستعادة لكتاب الله ولا لسنة الرسول إلا من قبيل استدعاء الشحنات العاطفية التي تعضد هذا المذهب أو ذاك. وأمثلة في الواقع كثيرة، فالهوية بهذا المفهوم هي الشكل الدوغمائي للمسار النضالي أو الكفاحي لتلك الفرق، وهو صورة الفرقة عن نفسها في التاريخ، وصورة الدين لا تكون إلا من خلال تلك المواقف البطولة والملحمية. هاهنا البعد النضالي يبني في الغالب كتلاً بشرية تستعصم لنفسها بتلك الهوية التي يرون أنها غالباً مهددة، لذلك يحتاج المعتصم بهويته إلى بعد نضالي وكفاحي ضد أي هوية جديدة يمكنها أن تعصف بوجوده الهوي، مما يجعلنا نقرر وجود صراعات هوية عميقة.

المساهمون في الملف:

الحاج دواق:

باحث وأكاديمي جزائري، منسق الأبحاث والندوات على مستوى الجزائر، رئيس قسم الدين وقضايا المجتمع الراهن، مؤسسة مؤمنون بلا حدود.

عامر عبد زيد الوائلي:

كاتب وأكاديمي عراقي، متخصص في الفلسفة الإسلامية، أسهم في الإشراف على كتب جامعية مهمة، وموسوعات وأعمال أكاديمية كثيرة، كتب عن الهوية وعن الشرق والغرب، وعن ابن سينا، وفلسفة الدين والتعددية الدينية.

مصطفى بن قسك:

باحث وأكاديمي تونسي، حاصل على الدكتوراه في الفلسفة، أستاذ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان- تونس. له مجموعة من الإسهامات الفكرية، نشر له كتاب بعنوان: "أصول الهوية الحديثة وعللها".

محمد شهيد:

باحث وأكاديمي مغربي، حاصل على الدكتوراه في أصول الفقه ومقاصد الشريعة الإسلامية، أستاذ بجامعة محمد الأول وجدة. صدرت له عدة أبحاث ودراسات، منها: "راهنية التنظير المقاصدي وآفاقه الاجتهادية"، و"الفكر المقاصدي عند الطاهر بن عاشور وعلال الفاسي"، و"السيرة النبوية: قراءة في بعض التجارب المعاصرة".

لطفي الحجلوي:

باحث وأكاديمي تونسي، متحصل على دكتوراه في فلسفة التربية، أستاذ باحث بالمعهد العالي لإطارات الطفولة بقرطاج، والآن متعاقد مع كلية التربية جامعة الملك خالد بالملكة العربية السعودية. يكتب في أدب الطفل، متوج بجائزة عربية في رواية اليافعين سنة 2015. له 12 عنواناً منشوراً في أدب الطفولة الثالثة، وله كتابان نظريان هما: "فلسفة التربية، الإشكاليات الراهنة، دار التنوير 2009، والتربية الديمقراطية، ابن النديم ودار الروافد 2013.

أبو بكر مباركي:

باحث تونسي، يشتغل بالمعاهد الثانوية، له إسهامات فكرية وصحافية كثيرة كجريدة الجزيرة: يومية، سعودية، جريدة الشرق الأوسط: لندن. مجلة الاقتصاد والأعمال: بيروت. جريدة العرب العالمية: لندن. مجلة (جون أفريك) النسخة العربية. (باريس).

مبروك دريدي:

باحث وأكاديمي جزائري، أستاذ محاضر بجامعة سطيف، بالجزائر، باحث في الأنثروبولوجيا والأدب الشعبي، يعمل أستاذاً بجامعة سطيف، شارك في كتب جماعية وأعمال فكرية عدة، كما ساهم في ملتقيات وطنية ودولية.

حمدي بشير:

باحث وأكاديمي مصري، حاصل على الدكتوراه في العلوم السياسية. نشر عدة أبحاث ودراسات، منها: "تجربة التحول الديمقراطي في النيجر" (2014)، وظاهرة الإعلام الاجتماعي وأبعادها الاقتصادية والسياسية والأمنية" (2014). و"عقلانية بلا ضفاف: الظاهرة السياسية والدينية في أعمال الخشت الفكرية" (2013). بالإضافة إلى نشر العديد من المقالات في جرائد مصرية وعربية.

بدر الحمري:

باحث مغربي، حاصل على شهادة الماستر من آداب تطوان، باحث بمركز دراسات الدكتوراه تخصص لسانيات، ببحث تحت عنوان "بلاغة الحجاج في الخطاب القرآني". نشرت له مقالات في صحف مغربية وعربية. نشرت له دراسات في مجلات عربية، منها: "الحجاج والتأويل: نحو حجاجية تأويل الخطاب"، و"خطاب المحبة وخطاب التطرف الديني، المغرب نموذجاً".

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com